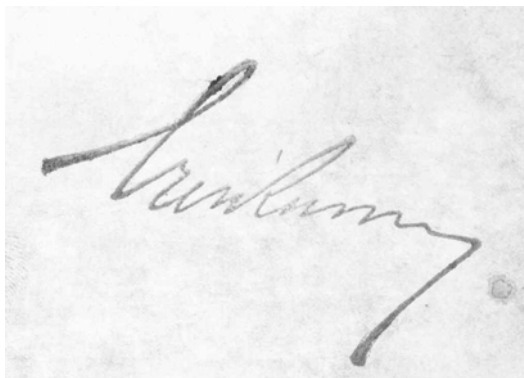


WŁADYSŁAW HORODYSKI

BRONISŁAW TRENTOWSKI

(1808-1869)

DODANE 2 PORTRETY I 3 AUTOGRAFY



KRAKÓW
NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ
1913.

BRONISŁAW TRENTOWSKI



KRAKÓW. — DRUKARNIA UNIwersYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO POD ZARZĄDEM

JÓZEFA FILIPOWSKIEGO

PRZEDMOWA

W pracy niniejszej pragnąłem spłacić przynajmniej w części dług wobec najznakomitszego — obok Wrońskiego — polskiego filozofa. Jest ta praca pierwszą w tym rodzaju z zakresu moich studyów nad filozofią w Polsce, filozofią, która mimo nieocenionych na tem polu zasług prof. Struwego nie znalazła jeszcze odnośnie do epoki Trentowskiego swojego historyka. Pierwsze kroki są zawsze nadmiernie utrudnione. Pisać o Trentowskim oznacza nie tylko poznać jeden z najciekawszych, a zarazem najtrudniejszych systematów, lecz i skonstruować najpierw obraz przeszłości filozoficznej, na której wyrosła uniwersalna filozofia, a następnie dokonać gruntownej rewizyi dotychczasowych poglądów na całą epokę Trentowskiego. Tak rozległy temat i tak wielkie trudności wymagały dłuższego czasu do ułożenia obecnego studyum, zwłaszcza gdy bezcenne, a nieznane rękopisy, zmieniające niejedyn pierwotny sąd autora, domagały się należytego opracowania. Nie podobna było pisać o Trentowskim, nieuwzględnwszy zarówno polskiego, jak i zagranicznego tła historyczno-filozoficznego, a to zadanie rozkłada się z natury rzeczy na bardzo długie lata pracy. Dziękując więc obecnie pewną częścią owoców badań, jestem świadom, że wrócę jeszcze do dzisiejszego tematu, korzystając już zapewne pełną ręką z doświadczeń i uwag nowego za-

VI

stępu pracowników, czynnych na temsamem polu. Temat tej książki i wspomniane trudności usprawiedliwią autora, jeśliby się okazało, że nie przedstawił on danych kwestyi zupełnie wyczerpująco. Sam podkreśliłem w jednym wypadku, że dane zagadnienie wymaga jeszcze pogłębienia i szerszego rozwinięcia i dlatego odłożyłem je jako temat do dalszych filozoficznych studyów na przyszłość.

Tymczasem bowiem pozostają do spełnienia bliższe obowiązki. Należy dokończyć rozpoczętego na łamach »Przeglądu Polskiego« drukowania materiałów rękopiśmiennych do Trentowskiego, trzeba wydać jego katechizm i »Bożycę«, należy spolszczyć należycie, tj. z zachowaniem istotnych myśli Trentowskiego, »Grundlage d. universellen Philosophie« i »De vita hominis aeterna«, trzeba zająć się wyborem pism filozofa, a następnie całkowitem wydaniem filozoficznych i politycznych dzieł Trentowskiego, należy nadto albo samemu albo pośrednio przystąpić do specjalnego opracowania logiki, pedagogiki, etyki i estetyki, oraz dzieł politycznych Trentowskiego.

Starłem się zachować w mej pracy ścisłą obiektywność w ocenianiu naszego filozofa. Wyniesiony w pewnym okresie na najwyższy piedestał, zwalczany potem, jak chyba żaden inny nasz myśliciel, spotka się Trentowski i dzisiaj z wyjątkowymi hołdami, a z drugiej strony może z najostrzejszymi atakami. Moim obowiązkiem było pisać bezstronnie, mieć na oku samą prawdę, zgłębić obiektywnie sam systemat uniwersalnej filozofii. Czy udało mi się utrzymać na tej gorąco przezemnie upragnionej wyżynie, sąd o tem należy już do naukowej krytyki.

Pracę moją ułatwiła serdeczna życzliwość tych, którym pragnę złożyć najszczerze podziękowanie. Doznałem prawie zawsze tak wiele życzliwości, że słowa

VII

przedmowy będą tylko skromnym wyrazem moich zobowiązań.

Córka filozofa, p. Olimpia Butkiewiczowa z Petersburga, nie odmówiła mi żadnych wyjaśnień, dotyczących życia Jej wielkiego ojca, złożyła w moje ręce, zezwalając z góry na wszelkie naukowe zużytkowanie, oryginały: łacińskiej autobiografii z r. 1836, notatnika, w którym mieści się »Krótki rys mojego awanturnictwa po świecie« i »Moje zasady«, Katechizmu, napisanego p. t. »Glaubensbekenntniss«, a oddanego mi za uprzejmem pośrednictwem p. Ludwika Chomińskiego i doc. Uniw. Jag. dr. Adama hr. Żółtowskiego, ofiarowała mi umieszczoną na czele tej pracy fotografię fryburską H. v. Langsdorffa, pochodzącą prawdopodobnie z 1864 r. P. Emil Butkiewicz z Litwy, zięć filozofa, powierzył mi »Bożycę« wraz z materiałami do niej, oraz 175 listów do Trentowskiego, z tych wiele pierwszorzędnej wartości. P. Stefan Trentowski z Moskwy, stryjeczny wnuk filozofa, udzielił mi wiadomości o rodzinie Trentowskiego, wyszukał po długich, a bardzo żmudnych staraniach petersburski adres p. Butkiewiczowej, nadesłał mi dwa listy, z tych jeden naszego filozofa do brata Konstantego z r. 1861, ofiarował fotografię, pochodzącą prawdopodobnie z r. 1855. P. Leopold Trentowski z Warszawy, synowiec filozofa, był wielce pomocnym w ustaleniu informacji p. Stefana Trentowskiego.

Od p. Konstantego Popiela z Krakowa otrzymałem 7 listów Trentowskiego do Alex. Jełowickiego; od p. Teresy Chwalibogowej z Gołąbkowic (przy pomocy prof. Jana Łukasiewicza, prof. Eugeniusza Romera i dr. Ludwika Bernackiego ze Lwowa) 33 listów filozofa do Magierowskiej; od p. Wincentego Mienickiego z gub. witebskiej rękopis: »O stosunku moim do Zygmunta«, 10 kart przemówień wolnomularskich, fotografię, dyplom doktorski i kartę z autografu »Chowanny«, oraz infor-

VIII

macye o Trentowskim, pochodzące od Józefa Morawskiego; od dr. Emila Kipy ze Lwowa kopię rękopisu: »Myśl podniesienia nauk i ogólnej oświaty«, oraz informacye o wysłanniku ks. Adama Czartoryskiego Szolaskim; od p. Bronisława Szlubowskiego 2 listy Trentowskiego do Stanisława Szlubowskiego, a listy te przepisał najuprzejmiej dr. Zygmunt Balicki z Warszawy; od Wandy hr. Zamoyskiej z Wysocka za pośrednictwem Biblioteki Krasieńskich 6 listów Trentowskiego do Krasieńskiego, jeden (prawdopodobnie) do Nakwaskiego i 15 listów Krasieńskiego do Trentowskiego; od inż. Józefa Konopki, z którym skomunikowałem się dzięki dr. Kazimierzowi Maryanowi Morawskiemu, list filozofa do Kremera i zużytkowany w tej książce autograf z »Chowanny«; od dr. Bolesława Erzepkiego z Poznania kopię listu Trentowskiego do Libelta, 2 fotografie nagrobku filozofa i bardzo wiele dowodów serdecznej życzliwości; dzięki uprzejmości p. Stanisława Zielińskiego, bibliotekarza Muzeum Narodowego Polskiego w Rapperswilu, otrzymałem 7 listów Trentowskiego do L. Królikowskiego i 5 listów do J. Stano, dwie fotografie, z tych jedną z Paryża z r. 1859, oraz pozwolenie Dyrekcyi Muzeum na drukowanie rękopiśmiennych listów. P. Władysław Mickiewicz był łaskaw przepisać dla mnie dwa dokumenty z Towarzystwa literackiego polskiego w Paryżu; p. Ferdynand Bieszk z Fryburga w. B. przesukał dla mnie archiwa kościelne, archiwum miejskie i uniwersyteckie w Fryburgu, udzielał mi wszelkich, wiążących się z temi poszukiwaniami informacji, postarał się o urzędowe odpisy niektórych dokumentów; ks. Floryan Krasuski z Lublina przeglądał wraz z p. Libiszowskim, do którego zwrócił mnie dr. Zygmunt Balicki, księgi urodzeń parafii Opolskiej i Sosnowickiej, oraz w Łosicach i w Kopciach na Podlasiu; kancelarya uniwersytetu Alberta Ludwika w Fryburgu nadesłała

IX

mi dokładny spis wykładów Trentowskiego; inż. A. Ponikowski z Warszawy zbierał dla mnie informacje w gub. siedleckiej, zaś ks. St. Szpetnar w Krośnie.

Wydatną pomoc w dostarczaniu dzieł, lub w informacjach winienem Zarządom Bibliotek: Jagiellońskiej, Akademii Umiejętności, Muzeum X. X. Czartoryskich, Zakładu Nar. im. Ossolińskich, Uniwersyteckiej we Lwowie, hr. Krasińskich i hr. Zamoyskich w Warszawie, hr. W. Zamoyskiego w Kórniku i hr. Raczyńskich w Poznaniu.

Dr. Bronisław Czarnik ze Lwowa zwrócił moją uwagę na swoją rozprawę o Bielowskim i Chłędowskim i nie skąpił mi informacji o rękopisach Ossolineum. X. Rektor dr. Stefan Pawlicki wskazał mi cytowane w tej pracy dzieło o wolnomularstwie, dając mi temsamem sposobność do uzupełnienia ważnych szczegółów o Trentowskim. Dr. Wilhelm Kahl zwrócił moją uwagę na pamiątniki Ziemiałkowskiego.

P. Wilhelm Feldman ofiarował mi załączony do tej pracy portret kolorowany Trentowskiego, wykonany przez Wojciecha Eljasza w czasie pobytu filozofa w Krakowie w r. 1848; dr. Wojciech Gielecki przeprowadził ze mną żmudne skolacyonowanie autobiografii i »Myśli podniesienia nauk«. Od dra Jana Jakóbca dowiedziałem się, że córka filozofa, p. Butkiewiczowa, z którą dr. Jakóbiec pozostawał od dawna w korespondencji, żyje, że przebywa w Petersburgu i posiada prócz innych materyałów znaną jemu z odpisu autobiografię Trentowskiego.

Żona moja, Janina, wzięła na siebie prawie całkowicie trud przepisania listów i dokumentów i pomagała mi częściowo w uciążliwym przeszukaniu czasopism. Prof. Władysław Heinrich i prof. Witold Rubczyński odnieśli się do moich badań nad wyraz życzliwie, a więc krytycznie i dzięki im pogłębiłem niektóre historyczno-filozoficzne analogie.

X

To jest mój osobisty dług wdzięczności. Powiększy się on, jeśli ta praca spełni chociaż w części swoje zadanie, a mianowicie: jeśli przyczyni się do znajomości własnej, narodowej k l t u r y. Twierdzimy, jakoby wadą naszych filozofów pierwszej połowy XIX wieku było właśnie to, że byli oni: narodowymi filozofami. Nie podzielam tej zbyt pospiesznej opinii, trzeba bowiem zapytać przedewszystkiem o znaczenie wyrazu: filozofia narodowa. Nasza filozofia wiązała się jak najściślej z kulturą narodu, z jego konkretnem życiem i jest istotnym przyczynkiem do poznania dziejów naszej kultury. Tak pojęta filozofia narodowa nie musi się przeciwstawiać rezultatom i postulatom nauki ścisłej. Najogólniejszym celem nauki jest pomnożenie wartości życia w najobszerniejszem tego słowa znaczeniu, a więc wyjaśnienie i ułatwienie związku filozofii z życiem.

Taka filozofia narodowa kwitła w Polsce, błędząc nie w tem, że chciała wniknąć w życie narodu i w jego istotę duchową, lecz w tem, że rodząc się na gruncie t. zw. czystej filozofii, była dogmatyczną. Pod tym jednak względem nie jest nasza filozofia wcale gorszą od tylu zagranicznych systematów filozoficznych, znanych nam już od dawna. Więc badanie naszej przeszłości filozoficznej będzie dzisiaj, w epoce nowego filozoficznego renesansu, tematem z pewnością wdzięcznym dla najszerszego koła: miłośników polskiej filozofii.

Kraków, dnia 9 stycznia 1913.

SPIS RZECZY.

	str.
Przedmowa.....	V
Wstęp	1
Część I. Lata 1808-1831.	
Rozdział 1: Pierwsza młodość	23
Część II. Lata 1832—1840.	
Rozdział 2: Osiedlenie się w Fryburgu. Trzy pierwsze dzieła filozoficzne	47
Rozdział 3: Metoda genetyczna (dyalektyczna) w syste- macie filozofii uniwersalnej	78
Rozdział 4: Filozoficzna różnojednia. Bóg i stworzenie. Podział filozofii	99
Rozdział 5: Teoria osobowości-jaźń. Wieczność - tera- źniejszość. Trójca św. Dzieje stworzenia.....	126
Część III. Lata 1841-1848.	
Rozdział 6: Epoka Mickiewicza i Trentowskieg....	143
» 7: Świat rzeczywistości. Transcendentalność. Bożoobrazowość. Pełnoletność i męskość.....	178
Rozdział 8: Myśl. Prawda i poznanie. Wszechświat a Słowo Boże. Życie. Pewniki poznania.....	190
Rozdział 9: Bożyniec	211
» 10: Dalsze stosowanie filozoficznej różnojedni.	
Πολιτεία Trentowskiego. Myśli i ideały polityczne.	232
Część IV. Lata 1849-1869.	
Rozdział 11: Dwudziestolecie »Bożycy« i »Panteonu«. Dzieło o wolnomularstwie. Rok Trentowskiego w Paryżu. Katechizm. Ostatnie lata i śmierć.....	269
Rozdział 12: Bożycy. Bożoczłowieczeństwo.....	318
» 13: Teizm, deizm, panteizm czy panenteizm? Monizm czy pluralizm ?	362
Rozdział 14: Mesyanizm Trentowskiego. Naród-ideał etyczny	383

Rozdział I5: Klasyfikacja nauk i historyozofia. Petro-	
zofia. Prawo postępu	400
Rozdział 16: Wielki system filozofii. Humanizm Tren-	
towskiego	432
Rozdział 17: Charakterystyka twórczości. Narodowe po-	
słannictwo. Styl. Neologizmy. Skutki arbitralności.	
Uczniowie. Krytycy.....	461

Dodatki:

Curriculum vitae.....	493
Myśl podniesienia nauk i ogólnej oświaty.....	498
Uzupełnienia	505
Prace Trentowskiego w porządku chronologicznym.....	507
Bibliografia do Trentowskiego	511
Słowniczek terminologii Trentowskiego.....	523
Spis nazwisk	526

Errata:

- str. 3 wiersz 11 z góry zam. Bouterwerka ma być: Bouterweka
 » 218 » 3 z dołu » Uutergang » » Untergang
 » 289 » 13 z góry » rozdział 14-ty » » rozdział 15-ty
 » 353 » 2 z dołu » Da » » De
 » 419 w wierszu siódmym z góry, ma być: tworzenie z natury
 » » » ósmym » » » tworzenie natury
 » 435 wiersz 21 z góry zam. Baine'a ma być: Baina
 » 480 w wierszu 23 z góry położyć po 1848 średnik.

Wstęp.

Spekulatywna filozofia niemiecka pierwszej połowy XIX-go stulecia przyjęła się zupełnie w Polsce. Był to okres najbujniejszy w naszej filozoficznej twórczości i jedyny w swoim rodzaju.

Wprawdzie znakomity astronom i przyrodnik, szukający uzupełnienia swego naukowego poglądu na świat w filozofii angielsko-szkockiej: Jan Śniadecki, nie hołdował romantyce w filozofii, czyli owemu — jak głosił — »wandalizmowi srożającemu się na nauki«, wprawdzie ograniczając się w znajomości Kanta do dzieł Jacobiego, który zaprotestował przeciw nazwie »krytycyzm filozoficzny« i dowodził, że »Krytyka czystego rozumu« jest raczej »formalizmem rozumu«, przypisywał Śniadecki Kantowi to, czego on sam nie stworzył, a chyba tylko umożliwił¹), a skutek tego starał

¹ Mimochodem zwracam uwagę, że już Jan Śniadecki wy-
czuwał jednak za pośrednictwem Jacobiego tę prawdę, iż w sa-
mym krytycyzmie Kanta znalazło się miejsce na filozofię ideali-
zmu. Powrót do Kanta po upadku filozofii absolutnego idealizmu,
nie mógł oznaczać zwycięstwa czystej empirii dlatego, bo sam
Kant nie otrząsnął się skutecznie i szczęśliwie z idealistycznego
»snu«. Filozofia Kanta (krytyczna) zadowalnia tylko w pewnych gra-
nicach, lecz nie w ogóle. Ostatniego słowa nie znalazła filozofia
w dziełach krytycznych Kanta. Stąd też musiała się z przyczynową
niejako koniecznością zjawieć filozofia absolutnego idealizmu, a prze-
dewszystkiem musiała wrócić dyalektyczna metoda filozoficzna.
Śniadecki Jan mierzył wcale dobrze, (skoro uważał to za potrze-
bne), nicując wartość naukową tej filozofii, którą sformułował

się ten wileński filozof uchronić młode pokolenie polskie nawet od studyowania »pozorów« Kanta, ale mimo to zapłodnił duch filozofii absolutu i polską myśl na lat kilkadziesiąt. Okresowi temu zawdzięczamy niezwykłą przedtem w Polsce ilość dzieł filozoficznych, a przede wszystkim tych naszych filozofów, którzy byli odpowiednikami wielkich twórców romantyzmu filozoficznego w Niemczech. Nie wszyscy jednak z pośród nich byli tylko odpowiednikami; a jeden z nich, mianowicie Trentowski, uważał nawet całą niemiecką filozofię absolutną i całą przeszłość europejskiej myśli filozoficznej za ledwie za wstęp, co prawda fundamentalny, do jego uniwersalnej filozofii.

Celem spekulatywnej filozofii było przewyciężyć wszelkie sprzeczności i dojść do systematu, godzącego je ostatecznie. Sceptycyzm XVIII-go wieku nie uległ bynajmniej pod ciosem krytycyzmu; chciano uzupełnić, a może i poprawić Kanta. t.j. lepiej od niego uniemożliwić na przyszłość wszelki sceptycyzm. I to była główna podstawa, wspólna filozoficznemu idealizmowi, a wyprowadzona z filozofii samego Kanta. Dziwiono się już w drugiej połowie XIX wieku, — n. p. autor »Historii filozofii materialistycznej« Fryderyk Albert Lange, — jak mogli Schelling lub Hegel rozwinąć swoje systematy na podstawie »Krytyki czystego rozumu«. Zrozumiałem już jednak było, że Fichte (starszy) wyprowadził swoje »ja« z nauki Kanta o »pierwotnie syntetycznej jedności apercpcyi«¹), że Schelling wyprowadził z formuły $A = A$ »jakby z pustego orzecha« i »cza-

Kant. Nie byłoby więc w tem wcale — wbrew temu, co mówi się o Janie Śniadeckim, — pomieszania transcendentalnego idealizmu z krytycyzmem, a może być tylko niedostateczna, a nadto nie z pierwszej ręki zdobyta znajomość przedewszystkiem »Krytyki czystego rozumu.

¹) Krytyka czyst. roz. Analityka § 16, 17.

rodziejsko« cały wszechświat, że Hegel mógł na tej podstawie znowu ogłosić za identyczne byt i myśl, a Feuerbach wysnuł z Hegla swój t. zw. »tuizm«. Wiodocześnie więc obronił się Kant niedostatecznie przed sceptycyzmem — zwłaszcza, gdy chodziło nie tylko o empiryczne dane doświadczenia. Nauka Kanta nie wystarczała najbliższym następcom, którzy zamierzali sobie albo nieznacznie uzupełnienie tej filozofii, albo dalsze jej rozwinięcie, albo tylko wyjaśnienie niektórych zasad. I tak przeistaczał się Kant w rękę Wronskiego lub Maimona, Bouterwerka, Kruga i Friesa, zbliżał się do Fichtego w »elementarnej« filozofii Reinholda. Nie brak było bardzo zdolnych komentatorów, stojących poza szkołą Fichtego, szkołą Schellinga (Klein, Wagner itd.); Oken, Baader, Krause, Herbart działali swymi pomysłami w tejsamej dobie transcendentalnej filozofii. Była więc i spekulatywna filozofia dalszym ciągiem walki z sceptycyzmem; absolutny idealizm walczył z realizmem i z empiryzmem w imię sceptycyzmu, bo na dnie empiryzmu i krytycyzmu widział jeszcze sceptycyzm.

Przeминаł szybko okres filozofii idealizmu XIX-go wieku. Można przecież — jak widać — pytać o to, czy dla ubocznych i drugorzędnych powodów nie przeminął za prędko, t. j. czy pewne rysy tej filozofii nie za wcześnie i nie za gwałtownie zatarto i w Niemczech i u nas? Epoki Hegla nie przetrawiliśmy w zupełności i oto wyjaśnienie, dlaczego wracać do niej staje się potrzebą. Ale jest jeszcze i druga kwestya, a mianowicie, że wczuwając się dzisiaj już lepiej w zapomniane systematy filozoficzne, zauważamy zarazem niejednokrotnie, jak dalece nie znaleźmy tej twórczej epoki i jak fałszywie osądzaliśmy wartość jeśli nie wszystkiego, co dała nam idealistyczna spekulacya filozoficzna XIX-go wieku, to w każdym razie wielu jej orzeczeń. A jeśli

ta uwaga odnosi się w Niemczech do Hegla, to w Polsce przedewszystkiem do Trentowskiego.

Hegel jednak jest o tyle szczęśliwszy, że filozoficzna literatura niemiecka zastanawia się już dzisiaj nad tem, co w jego systemacie jest na zawsze żywotne, a co »śmiertelne«¹⁾. Trentowskiego trzeba przypominać w całości. Zaginął słuch o jego porywającej filozofii, o jego bardzo licznych, a sławnych dawniej dziełach, zaginął słuch o nim samym. »Ojciec Bronisław«, którego czasy nazwano »wiekiem Mickiewicza i Trentowskiego«, jest dla nas dzisiaj prawie nieznanym. Zapomnieliśmy o nim, a ci, co go przechowują w pamięci, mogą się wykazać zaledwie połowiczną, bo nie całkowitą, znajomością tego wybitnego myśliciela i Polaka.

Wyraz: Polak miał i filozoficzne znaczenie w pierwszej połowie XIX-go wieku. Oczekiwano wówczas systematu polskiej, narodowej filozofii. Główni nasi przedstawiciele ówczesnej myśli filozoficznej uważali polską filozofię za wielkie słowo dziejów, za ostateczny ich wyraz. Tak rzecz rozumieli Wroński, Cieszkowski i Trentowski, każdy z nich wprawdzie w sposób odmienny.

Schelling i Hegel stali się nauczycielami naszej romantycznej filozofii. Dla Józefa Gołuchowskiego, uzupełniającego wywody Schellinga na punkcie pojęcia wolności i konieczność²⁾, dla Kremera, powtarzającego za Heglem, że myśl i istnienie to jedno, że co nie zgadza się z myślą logiczną, nie jest bytem, lecz »pobytem«, ale podnoszącego wysoko i świadomie bunt przeciw panteizmowi, broniącego i nieśmiertelności duszy i Boga osobowego, (człowiek ma tylko »zaród« idei

¹) Zob. Croce B. »Lebendiges u. Totes in Hegels Philosophie«. Heidelberg, 1909.

²) Zob. »Dumania« tom II-gi; zob. mój artykuł: »Józef Gołuchowski, filozof-romantyk«, Przegląd Polski 1912, kwiecień.

bezwzględnej w sobie), więc w dojrzałości lat swoich zwalczającego wprost Hegla zarzutem, iż spekulacja jego jest sprzeczna z rzeczywistością, z faktami wykrytymi przez nagły postęp badań przyrodniczych, (w krytyce Hegla szedł wtedy Kremer za zdaniem Fichtego syna i Pawła Janet'a), dla tych myślicieli naszych był Schelling i Hegel tylko nauczycielem. Ani Gołuchowski, ani Kremer nie pokusili się o samodzielny systemat filozoficzny, lub przynajmniej o zarys polskiej historyzofii. Pozostaną ci dwaj filozofowie znakomitymi znawcami i kontynuatorami (w duchu polskim), jeden Schellinga, drugi Hegla, ale obydwaj tylko ich naśladowcami, lub nawet tylko tłumaczami (Kremer). Dla Gołuchowskiego i dla Kremera streszczało się zadanie filozofii narodowej w tem, by w obrębie systematów niemieckich zmieścić osobowego Boga, nieśmiertelność duszy i wolną (jako *liberum arbitrium*) wolę. Uważali, że polski pogląd na świat musi się zakończyć katolickim teizmem. Więcej nawet, bo upatrywali w nowo występującym (już z końcem pierwszej połowy XIX stulecia) materyalizmie powód upadku »prawdziwej« filozofii i w nim widzieli przyczynę rozprężania się sił społeczno-moralnych i więzów religijnych.

Hegel był również nauczycielem Cieszkowskiego i to zarówno pod względem ogólnej metody dyalektycznej, jak i w osnowie historyzofii. Obrona osobistego Boga, cechująca zresztą wszystkich naszych filozofów tej epoki, przeprowadzona oryginalnie, ale nie mniej z gorącym przekonaniem, we wszystkich dziełach Trentowskiego, który przecież nie identyfikował z sobą, śladem innych polskich filozofów, wyrazów: polski — katolicki, ta obrona, właściwa historyzofii Cieszkowskiego, nie świadczy jeszcze o samodzielności, gdy podstawowe założenia ewolucji dziejów i sama zasada dyalektyki pochodziły z filozofii Hegla. Tylko Wroński

i Trentowski wnoszą w naszą filozofię samodzielne kąty widzenia i oni tylko reprezentują polskie systematy filozoficzne. Libelt zaś, jedyny naśladowca Trentowskiego, jakkolwiek czerpał umiejętną dłoń z krynicy spekulacji niemieckiej, był już jednak uczniem »ducha czasu«, ubranego w prawdziwy — jak mówiono u nas o Trentowskim — »polski kontusz«.

Filozofia narodowa, polska, była dla jednych apologią katolicyzmu. Dla drugich — a należy tu Trentowski, — była nowym systematem myśli, wyrosłym na gruncie cech narodowych w celu poznania rzeczywistej prawdy, jednoczącej w sobie wszelkie prawdy częściowe. Miała to być prawda: narodowa, bo jej zadaniem było: wychować naród, kierować jego dalszym rozwojem.

Mniemam, że taksamo dałoby się i dzisiaj pojąć filozofię narodową, jeśli tylko filozofia ma mieć związek z konkretnem życiem. Dzisiaj bowiem staje się drugorzędnym pytanie, czy filozofia, jako taka, jest nauką? Nie da się przecież nazywać filozofią tylko tego, co jest powtórzeniem już ustalonych twierdzeń, co jest tylko usystematyzowaniem tych twierdzeń. Zagadnienie metafizyki powraca znów do życia, ale w tej postaci, że nie ma ona zamiaru zamykać się sama w sobie i oddzielać od faktów, naukowo dowiedzionych lub możliwych do stwierdzenia, oraz snuć całkowity systemat metafizyczny sama z siebie, z jakiegoś dowolnie przyjętego założenia, lecz że chce z jednej strony komentować wyniki wiedzy ścisłej w imię swojej specjalnej metody, a z drugiej strony, że usiłuje samą tą metodą nasycać wiedzę ścisłą sposobnością do experimentów i naukowych orzeczeń. W ten sposób jest metafizyka potrzebą i koniecznością — jak mówi Bergson — ludzkiego ducha, a wychodzi z nauk i do nich powraca. Można by stosunek metafizyki do nauk szczegó-

łowych zobrazować w ten sposób, że pewna część zagadnień metafizycznych przechodzi z czasem w zakres badań nauk szczegółowych i wtenczas metafizyka obumiera niejako, staje się zbyteczną, aż znów nauki szczegółowe nie wyczerpią do pewnego stopnia swego ruchu i życia, — tak, że dopiero powrót do metafizyki zapładnia je na nowo. Ten wymienny stosunek odnosi się zwłaszcza do metafizyki i do teorii poznania, która na logice buduje swoją egzystencję. Rzecz oczywista jednak, że inną metodą posługują się nauki szczegółowe, inną metafizyka. Niezupełnie ściśle mówiliśmy, a raczej tylko do pewnego stopnia ściśle, że każdy przedmiot (w nauce) musi mieć *swoją* metodę. Ponieważ metoda metafizyki nie jest identyczna z analizą i polega więcej na intuicji, podsuwaliśmy metafizyce inny, urojony, przedmiot. Tymczasem przedmiot pozostaje w gruncie rzeczy tensam, wyniki tylko są względnie różne dlatego, że stosujemy do przedmiotu raz analizę, a drugi raz intuicję. Różnica opiera się jeszcze na tem, że metoda analityczna prowadzi do celowych badań, metoda intuitywna raczej do przypadkowych.

Słowa ostatnie pozwalają dotknąć jeszcze z innej strony zagadnienia t. zw. filozofii narodowej. Skoro metafizyka staje się potrzebą wykształcenia i życia i skoro raz po raz wraca do znaczenia, skoro jej metoda nie może nigdy stać się analizą, bo wtedy równocześnie przestałaby istnieć i sama metafizyka, więc zdaje się być słusznem zdanie, że filozofia narodowa nie jest tylko chimera. Prawda naukowa, względna, oparta na ogólnie przyjętych założeniach, może być tylko jedna; w tem znaczeniu nie da się mówić o prawdzie »narodowej«, taksamo, jak nie mówimy o mineralogii polskiej, lecz chyba o minerałach i o mineralogii w Polsce. Ale prawda, której szuka filozofia, (filozofia »pierwsza« wedle nomenklatury Arystotelesa)

prawda »absolutna« — chociaż powinna być tylko jedna, nie jest jedną dla wszystkich i po wszystkie czasy, właśnie dlatego, że ją tworzy — człowiek. W zdobywaniu takiej prawdy odgrywają rolę nie tylko wykształcenie i stan nauk w pewnym narodzie, lecz i osobiste, przyrodzone skłonności umysłu, wręcz nawet cała przeszłość danego narodu, posiadającego swoją zbiorową, odrębną od innych narodów psychikę. Jeśli więc słusznem jest zdanie, że pewne kwestye przechodzą stale z metatizyki do nauk szczegółowych, to samo poszukiwanie prawdy względnej, (jeszcze nieznannej), posiłkuje się pewnym materiałem historycznym i etnograficznym. Natomiast znalezienie prawdy względnej, t. j. ustalenie jej (na podstawie panujących oddawna założeń, lub na podstawie nowych założeń, które okazało się dostatecznie potrzebnem postawić na miejsce dawniejszych), jest już wyswobodzone z odrębnych cech twórczości narodowej. Ten fakt właśnie, że najwyższe zapędy ludzkiego ducha nie mogą się uwolnić od właściwości, stanowiących istotne cechy życia narodu i twórczości narodowej, decyduje o tem, że jednolity, takisam sposób wyczucia prawdy bezwzględnej nie jest jednakową własnością wszystkich cywilizowanych narodów. Fakt ten jest zarazem wyrokiem na każdy systemat filozoficzny, przekraczający granice doświadczenia. Skoro taki wyrok objął wszystkie systematy filozoficzne, musiał dotknąć i uniwersalnej (w całym tego słowa znaczeniu) filozofii Trentowskiego. Z systematów filozoficznych wydobywamy dlatego to, co jest »spizowe«. Reszta ma tylko historyczne znaczenie.

Filozofia narodowa była celem dla polskich filozofów pierwszej połowy XIX-go wieku — może najmniej dla Wrońskiego, który sam wysoce oryginalny i genialny, Kantysta w absolutnym stylu, godząc w »achrematycznej« prawdzie mesyanicznej sprzeczności

i zamieniając prawdy objawione na rozumowe, oddawał raczej zjednoczonej w swojej osobie Słowiańszczyźnie pierwszeństwo w posłannictwie wiedzy. Cieszkowski używał zasad dyalektycznej metody Hegla po to, by wykazać, że po epokach: przecucia i świadomości (prawdy) nastąpi epoka czynu, a epokę tę rozpocznie odrodzenie się narodu polskiego. Znakomity krytyk filozoficzny i esteta Libelt wyobrażał sobie nieco odmiennie filozofię narodową. W swojej »Charakterystyce filozofii słowiańskiej«¹⁾ omawia zarzuty, stawiane filozofii narodowej, a mianowicie, że logika nie może być narodową, (zarzut wymierzony przeciw dziełu Trentowskiego »Myślini«), i że filozofia mając tensam przedmiot, co i religia, jest jako narodowa niemożliwą, ponieważ Chrystus nie ogłosił ewangelii narodowej. Otóż Libelt broni filozofii narodowej; powinna ona wyjść z głosu powszechnego, z ludu wiejskiego, i wtedy będzie zgodna z religią. Libelt znalazł nawet kilku pomniejszych zwolenników w takim pojmowaniu filozofii narodowej, tem łatwiej, że ideały romantyzmu były jeszcze żywe, a emigracyjne koncepcje społeczno-polityczne dotyczyły zbliżka lub teoretycznie sprawy ludowej.

Trentowski był właśnie tym, który wystąpił energicznie przeciw możności zbudowania filozofii narodowej na ludowej tylko podstawie, a więc w sposób, pożądanym przez naszych romantyków. Dzieła jego były jasnym i ściśle konsekwentnym rozwinięciem zasad filozofii uniwersalnej, którą dopiero za polską uważał. Jego krytyka haseł Libelta była ściśle filozoficzną.

¹⁾ Zob. »Rok 1844 pod względem oświaty, przemysłu i wypadków czasowych«, tom X, str. 1—33, a zwłaszcza str. 9—11. To samo zob. »Filozofia i krytyka«. Tom I. Rozdział III, oraz odczyt p. t. »Wcielające się idee czasu«.

W specjalnym artykule¹⁾ bronił Trentowski innego znaczenia filozofii narodowej. Chcąc uczyć się od ludu, trzeba wprawdzie wiedzieć, czym jest lud? Naród jest całością w sobie, lud ogółem w nim, rząd szczegółem, a obywatel pojedynczością (różnojednią). Filozofia narodowa może wypłynąć z narodu, nie z ludu, od którego »nauczysz się li magii, teurgii«; filozofia taka byłaby ogólnoludową²⁾, nie narodową; przy wielkiej zdolności osobistej można na podstawie ludowej filozofii zrobić »albo coś na kształt kabbaly polskiej, albo też gnostykę narodową«. Cechą prawdziwej filozofii narodowej jest posłannictwo Boże, ale nie w znaczeniu nauki Towiańskiego, którego zdecydowanym, a filozoficznym przeciwnikiem był Trentowski, lecz w znaczeniu filozofii różnojedni, wedle której narodowi polskiemu przystoi prawdziwa transcendentalność, »świat achrematyczny, jądrowy czyli boski«, a nie materjalizm lub idealizm, równoznaczny z kosmopolityzmem. Ta transcendentalność to jaźń, rzeczywistość, Trentowskiego; nauka o niej ma »skierować młódź, co się udała w jarzmo Hegla lub Feuerbacha, ku ołtarzowi narodowemu«³⁾.

Trentowski pojął szczytnie, a zupełnie oryginalnie, filozofię narodową. Nie rozsądzam na

¹⁾ »Rok 1845«, III: »Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna też filozofia? «.

²⁾ Pogląd Trentowskiego, żyjącego na emigracji i w dobie polistopadowej, zasługuje na szczególną uwagę; krytyka jego jednak filozofii ludowej poszła za daleko. Twierdzi bowiem Tr., że duch jednego ludu nie różni się od ducha każdego innego ludu! Miał Tr. oczywiście na myśli ową »teurgię«, ale i pod tym względem nie miał za sobą słuszności. Łatwo więc było się obronić Libeltowi przed tą krytyką, (zob. System umniactwa, tom I, str. 362/3).

³⁾ Na punkcie pojmowania filozofii polskiej nie zeszli się Trentowski i Libelt, chociaż Libelt widział w filozofii Trentowskiego, a zwłaszcza w jego »Myślini«, wzór godny i jedynie godny naśladowania.

tem miejscu, czy to właśnie, co uważał za filozofię narodową, a raczej za rezultat polskiej filozofii, nie było w ogóle nurtem myśli Europy? W każdym jednak razie przodował Trentowski ogólnemu prądowi a przodował jako filozof, zawsze jako tylko filozof. Tem właśnie przewyższał sobie współczesnych, tych n. p., którzy filozofię narodową ujmowali tylko w zarys historyzofii polskiej, jak Cieszkowski, lub którzy w posłannictwie mesyanizmu i w nowinie Królestwa Bożego na ziemi głosili niejasne pierwszeństwo Polski. Nie była Trentowskiemu obcą ojczyzna i jej polityczna przyszłość. Sam służył znakomicie tym sprawom przez cały jeden dojrzały okres swego życia i zaniechał nawet wówczas właściwej twórczości filozoficznej. Ale, gdy mówiono naokół o filozofii narodowej, gdy przedmiot ten wchodził w gruncie rzeczy w bardzo bliski kontakt z sprawami politycznymi, lub prądami mistyczno-filozoficznymi, on jeden bodaj tylko u nas nie zeszedł z gruntu samej filozofii i torował drogę innej filozofii narodowej i to w podwójnym znaczeniu, raz by stworzyć system filozofii polskiej i by w języku polskim wychodziły dzieła filozoficzne, bo dotąd »niema ich jeszcze w kraju«¹), a powtóre, by Polska wydała z siebie taki system prawdy, któryby stał się fundamentem dla europejskiej myśli. Wbrew też temu, co mu nielitościwie zarzucano z pewnego obozu, kruszył Trentowski kopie może przedewszystkiem o to, że on jest filozofem polskim, narodowym. Na tle ducha czasu dążył śmiało do takiego systematu, któryby zrywając z Heglem, godził ostatecznie wszelkie sprzeczności, znane w obrębie filozofii. Sądził, że każdemu narodowi odpowiada pewien kąt zapatrywań na porządek wszechrzeczy, że więc rzeczywistość taka, jak on ją

¹) »Chowanna II, 1091.

ujrzał i w dziełach swoich sformułował, jest zdobyczą (w jego osobie) polską. Filozofia jego miała się przyjąć najpierw w Polsce, jako na macierzystym niejako podłożu, a stąd przejść w posiadanie Europy. A za filozofią miały pójść wyobrażenia o życiu doczesnem i przyszłem, poglądy na życie społeczeństw i narodów, a więc i pojęcie sprawiedliwości, odmiennej od tej, od której zawisł w końcu XVIII-go wieku międzynarodowy los Polski.

Podsuwano często Trentowskiemu tę myśl, że chciał być polskim Kantem. Był to zarzut nieszczerzy, bo na dnie jego spoczywał inny, a mianowicie, że Trentowski był zarozumiałym. Trentowski nie był też może dalekim od przyjęcia dla siebie nazwy: »Kant polski«¹⁾. Ale mógł się powołać na swoje pojęcie narodowej filozofii. Kierunki częściowe, prawda częściowa, wyrażana bądź w idealizmie, bądź w realizmie, mogły jego zdaniem zadowalniać Niemców lub Francuzów. Polakowi przystoi uniwersalna wiedza, otrząsająca się z jednostronności romańskiej lub germańskiej. I dlatego nawet Kant, jego krytycyzm, nie zaspokoi umysłu polskiego, który sięga po transcendentalność i to rzeczywistą. Hegel natomiast nie dał wcale absolutnej filozofii; jest to bowiem właściwie idealizm, a to jest równoznaczne z prawdą, częściową tylko.

W nazwie »Kant polski« mógłby Trentowski zamknąć dwa swoje przeświadczenia. Jedno z nich byłoby istotnie niezwykle, jeśli tylko uprzytomnimy sobie, w jakim czasie żył Trentowski. Bo Trentowski chciał być rzekomo w Polsce tem, czem był dla Niemców Kant, a to znaczy, że Trentowski uważał nie Hegla, lecz Kanta za przodownika typu umysłowości nie-

¹⁾ Mówi o tem bez jakiegokolwiek zarozumiałości sam Trentowski. Zob. Myśli, tom I, str. XXXI.

mieckiej¹). Nie brak na to oczywistych dowodów w rękopisie olbrzymiej »Bożycy«. I z tego punktu widzenia możnaby już przy tem ogólnem obrazowaniu filozofii Trentowskiego dopatrzyć się tego, czego współczesna mu krytyka dojrzeć albo nie mogła, albo (to także miało miejsce) nie chciała, a mianowicie, że zdaniem Trentowskiego wyrósł Hegel na niewłaściwym gruncie narodowym i z tego właśnie powodu nie mógł mimo dobrej w zasadzie metody filozoficznej, bo dyalektycznej, dać ostatecznego, wykończonego, niejednostronnego systematu, że przeto dopiero on, Trentowski, bynajmniej nie przeniósł żywcem Hegla do Polski, lecz zasiał to, co tylko na dobrze dobranej, nie-niemieckiej glebie²) mogło zejść w pełni.

Ocenę, czy i o ile było to przekonanie Trentowskiego słuszne, odkładam do dalszych rozdziałów tej książki. Nie da się jednak zaprzeczyć, że o ile zarzucano mu »ducha niemieckiego«, to przedewszystkiem »duch« ten tkwił w Cieszkowskim i w innych naszych filozofach. Zarzut takisam co do Schellinga postawił zresztą znacznie wcześniej Jan Śniadecki Gołuchowskiemu. Na filozofię Trentowskiego nie da się żadną miarą patrzeć przez jedyny pryzmat szkoły Schellinga lub Hegla. Zaś hasło filozofii narodowej postawił Trentowski pierwszy i to w obrębie samej spekulacji filozoficznej. Mylnie dlatego pisał krytyk dzieł Libelta, A. Molicki³),

¹) Trentowski oceniał jednak i filozofię niemiecką z punktu widzenia swojej filozofii uniwersalnej. Stąd też nie uważa Kanta za filozofa prawdziwego, a w Schellingu dopiero i jedynie widzi (podobnie jak w Spinozie) »boską rzeczywistość«. (»Grundlage d. univ. Philosophie«, str. 19—20).

²) Bardzo wymownie (w zestawieniu z Cieszkowskim) powtórzył to o Trentowskim Libelt. Zob. »Filoz. i kryt.« tom I, str. 135-140.

³) A. Molicki: Stanowisko filozofii K. Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich«. Lwów 1875.

że Alex. Tyszyńskiemu zawdzięczamy pierwszy zarys myśli o posłannictwie szczepu słowiańskiego w filozofii¹⁾). Wystarczy podnieść ten szczegół, że pierwsze dzieło Trentowskiego wyszło jeszcze w roku 1837, a w niem z całą siłą przepięknej swojej wymowy oddał Trentowski hołd polskiej filozofii²⁾), której przypisał zdobycie jedynej możliwej prawdy³⁾), oraz że przy końcu swojej habilitacyjnej rozprawy: »De vita hominis aeterna« umieścił w r. 1838 w notatce o »Grundlage« niezwykle stanowcze zdanie o filozoficznej wartości społecznej jemu spekulacji niemieckiej.

Uniwersalizm Trentowskiego nie był przecież bez skazy. Miał zjednoczyć idealność z realnością, a z jednej strony nie jest zupełny na punkcie pojęcia duszy, z drugiej zaś i realność bierze czasami niekrytycznie. Wyszedł Trentowski w każdym razie z empiryi. W epoce, która wydała Hegla i Trentowskiego, nie zwrócono na te braki uwagi. Przyjdzie mi niejednokrotnie jeszcze zająć się tą uniwersalną filozofią i dlatego można na razie zaniechać bliższego i szczegółowego określenia, o co mi chodzi. Należy natomiast już teraz wskazać na bardzo poważną lukę w systemacie Trentowskiego, a mianowicie na brak głębszej znajomości filozofii angielskiej zwłaszcza XVII-go i XVIII-go wieku. Trentowski nie pomija jej, wspomina o niej niejednokrotnie. Ale nie zdobył jeszcze w kraju, w latach uniwersyteckich, gruntownej znajomości tej filozofii⁴⁾),

¹⁾ Zob. Bibl. Warsz. 1841, I, II, III. »Rys historyczny oświecenia Słowian«.

²⁾ »Grundlage d. univers. Philosophie«, str. IX.

³⁾ Ibid. str. 326, 327.

⁴⁾ Daje o tem wyobrażenie wzmianka o prof. Szyrmie, którego szanował Trentowski ze wszech miar wysoko, ale dodawał zarazem, że był to filozof w angielskim znaczeniu; »nie wiedział zatem, czym jest filozofia«. (»Chowanna«, II, str. 1074).

i szedł do swego uniwersalizmu pod tym względem jednostronnie, bo tylko na drodze znajomości filozofii spekulatywnej na kontynencie. Zwłaszcza empiryzm Locke'a, oraz filozofia Hume'a byłyby oddały Trentowskiemu napewno cenne usługi, byłyby go skierowały do sumienniejszego nieraz oglądania się na fakty doświadczalne. A byłoby to związane z istotnym pożytkiem dla samej twórczości Trentowskiego; spowodowałyby przedewszystkiem większą ostrożność w wygłaszaniu *ex cathedra* zdań o wiedzy przyrodniczej, zdań nieraz bardzo niezwykłych. W ten sposób uniknęłaby »Chowanna« krytyki Jundziłła, a niektóre miejsca »Panteonu« wyśmiania przez przeciwników. Bo i »Chowanna« i »Panteon« — a zresztą i cały szereg dobrych i cennych skądinąd artykułów lub rozpraw, żeby chociaż wspomnieć o »Terazniejszości i przyszłości« (tom I, zeszyt III-ci) lub poniekąd o »Demonomanii«, — roją się miejscami od bardzo niewczesnych pomysłów filozoficzno-przyrodniczych. Gdyby nie brakowało Trentowskiemu ścisłej znajomości filozofii angielskiej, byłby prawdopodobnie znalazł w niej trzeciego swego »prawdziwego« filozofa (prócz Spinozy i Schellinga), a mianowicie zwolennika Locke'a i zwiastuna nowego kultu religijnego: Johna Tolanda. Trentowski — reformator filozofii i Trentowski — marzytel o nowym kościele powszechnym byłby się napewno zachwycił »Pantheisticonem« i jego koncepcją pogodzenia religii z filozofią. Poważniej powinien był zainteresować się Trentowski filozofią angielską, będąc jeszcze w Polsce. Sam pisze o sobie, że studyował z zapalem filozofię, oraz że ojciec jego skierowywał go do studyów nad Kantem. Dokładna znajomość Hume'a i Locke'a narzucała się silnie. Zresztą i w samej Polsce nie był już obcym Locke. Jeszcze w pierwszych

latach rozwoju szkół, zorganizowanych przez Komisję Edukacji Narodowej, wydał X. A. Cyankiewicz »Logikę czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim«. Zapoznanie się z angielską filozofią wymagało tylko roz czytania się w dziełach angielskich. Trentowski postawił sobie wielkie zadanie, bo nie tylko pokusił się o filozofię uniwersalną, ale w dodatku i o klasyfikację nauk. Jakżeż więc żałować przychodzi, że Trentowski nie zgruntował filozofii angielskiej i szkocko-angielskiej, że pod tym właśnie względem nie dorównał w szacunku dla empiryi Janowi Sniadeckiemu, którego nazywał płytkim i niewiedzącym, co mówi¹⁾. Przy rzadkiej bystrości umysłu, przy wyjątkowej zdolności do opanowania wszelkiej wiedzy, a przede wszystkim jako umysł naprawdę twórczy, byłby Trentowski stworzył filozofię istotnie uniwersalną, a co ważniejsze: filozofię w konsekwencji swej żywotną, a jego klasyfikacja nauk nie byłaby taką, jaką nam pozostał w »Panteonie«. Lecz właśnie brak było hamulca; nasz filozof szedł nieraz w pomysłach nieskrępowany i dlatego sam krzywił wówczas najlepsze swoje pomysły i najtrwalsze w swem mniemaniu zdobycze. Gdy się czyta liczne dzieła Trentowskiego, porywa nas wielkość siły filozofowania i niezwykle szeroki horyzont myśli. Ale niejednokrotnie napotykamy miejsca słabe, t. j. wypowiedzenia śmiałe wprawdzie, ale niczem nieoparte.

A to tem więcej nas uderza, że Trentowski odznaczał się wielką trzeźwością w zapatrywaniach²⁾. Gdy inni

¹⁾ »Chowanna« t. I, str. V.

²⁾ Ta trzeźwość, umiarkowanie i uniwersalność w sądzeniu zastanawia nas i na innych polach. W mesyanizmie Mickiewicza widział Trentowski wpływ obcy, niepolski i egzaltację; przeczy opatrnościowej roli Napoleona I, w co wierzone wówczas gorąco prawie wszędzie; stawia ideał samodzielności politycznej narodu

upajali się urokiem niemieckiej architektoniki ducha, on przeciwstawiał pojęcie rzeczywistości i pojedynczości. Inni szukali Królestwa Bożego na ziemi, schodząc prawie na grunt wyczekiwań millenarystów, on głosił swoją bożoobrazowość. Wszyscy prawie głosili około niego tryumf wiedzy absolutno-idealnej, on zaś widział co innego w transcendentalności. Schelling przeszedł do mistycyzmu, Trentowski wytrwał przy jaźni, chociaż zaczął już dodawać do pierwotnego całokształtu swojej filozofii myśli nowe. Ale nadewszystko nie umiał Trentowski przejmować się odrazu — tak, jak n. p. Józef Gołuchowski, — nieustalonymi nowościami w nauce. (Zdanie Gołuchowskiego o mesmeryzmie). Stajemy więc wobec ciekawej zagadki, będącej podstawą psychologii jego twórczości. Jakim sposobem stało się jednak, że Trentowski mógł się narazić na zarzut Jundziłła: »autor jest największym w naukach empirycznych ignorantem?« Pytanie to da się w przybliżeniu rozwiązać po zapoznaniu się z całą twórczością Trentowskiego. Filozof nasz tak dobrze trzymał o swoim systemacie filozoficznym, że czuł się na siłach dać nie tylko klasyfikację nauk, ale i... tworzyć osobne gałęzie wiedzy. A chcąc taki podział uzasadnić, popadał w urojone przykłady i zestawienia, które popierał w dodatku bardzo poetycznym stylem. Bo ten niezrównany styl, będący szczerą chlubą piszącego, szkodził mu jednak zarazem — i to podwójnie. Raz, bo wpływał na tworzenie niezawsze szczęśliwych neologizmów, a powtóre, bo niejedno poetyczne uniesienie zostało policzone na karb wiedzy ścisłej i uczoności Trentowskiego.

polskiego i nieoglądania się na nikogo, a demokratyzm swój przeciwstawia »czerwiencom«: paryskim, t. j. Towarzystwu Demokratycznemu; wyrzuca Poznańczykom, że zamiast Polski całej widzą przed sobą tylko Księstwo Poznańskie, i t. p.

W filozofii polskiej XIX wieku jaśniejają wśród wielu nazwisk dwa tylko prawdziwie wielkie imiona: Trentowskiego i Hoene-Wrońskiego. Doba romantyzmu rozpadła się u nas na trzy typy polskiego myślenia, t. j. na dwa syntetyczne, a mianowicie na kierunek realno-idealistyczny Jana Śniadeckiego (Kołłątaja i Staszycza trzeba zaliczyć do poprzedzającej epoki), i na kierunek idealno-realistyczny Gołuchowskiego, Tyszyńskiego¹⁾, Cieszkowskiego, Libelta²⁾, Kremera, i na typ absolutno-universalny Wrońskiego i Trentowskiego. Są to grupy podobieństwa kierunkowego, — pomniejszych nazwisk nie uwzględniłem, — które zbliżają się do siebie w pojmowaniu zadań filozofii. Szeroki horyzont obejmujące i niczem nieustraszone poglądy obywatelskie i wychowawcze stawiają natomiast Trentowskiego nie obok Wrońskiego, lecz raczej Staszycza i Kołłątaja. Wroński posiadał znów nierównie bogatszą od Trentowskiego wiedzę matematyczno-przyrodniczą. Cenił też Trentowski Wrońskiego wysoko, obok Krasieńskiego najwyżej ze znanych sobie polskich myślicieli³⁾. Sam odczuwał przecież, iż jest wśród filozofów (nie tylko polskich) pierwszym, a to przekonanie wewnętrzne nie było w zestawieniu z Wrońskim nieuzasadnione. Bo matematyczno-filozoficzna spekulacja Wrońskiego nie była tak rozległą w swych wpływach, jak filozofia różnojedni Trentowskiego. Uniwersalna filozofia Trentowskiego bowiem stała mimo wszelkie szczegóły stosowania dyalektycznej metody bardzo blisko ziemi, panowała niepodzielnie na terenie konkretnego życia, nie gubiła się

¹⁾ Tyszyński zbliża się także częściowo, a mianowicie nauką o praktycznym rozumie, do Śniadeckiego.

²⁾ W estetyce stara się Libelt być na wzór Trentowskiego uniwersalistą.

³⁾ Słowackiego — pokrewnego sobie z wielu względów — nie znał osobiście, a zdaje się, że dzieł jego nigdy w rękę nie miał.

ani w prorocत्वach, ani w symbolicznych historyzofiach Wrońskiego. Transcendentalizm Trentowskiego płynął z tego samego ducha czasu, ale stanął na innym gruncie. Systemat jego nie jest z tejsamej krwi, co filozofia Wrońskiego¹⁾ — dlatego uniwersalizm, jako taki, przyznaję ostatecznie tylko Trentowskiemu — a przewyższa ogólniejszym o wiele rzutem oka na wszechświat empiryzm Jana Śniadeckiego. Tu nie zaszkodziły Trentowskiemu niektóre błędne i niepoważne wiadomości o przyrodzie.

Systemat filozofii uniwersalnej nie przyjął się jednakna dobre w Polsce. Można co najwyżej wymienić kilka osób znakomitych, które uznawały w Trentowskim duchowego mistrza i które dziełami swemi świadczyły o wielkości filozofii fryburskiego docenta. Wielkie znaczenie Trentowskiego w narodzie opierało się na gorączkowej prawie lekturze jego dzieł, lecz nie na wytworzeniu jakiejś szkoły filozoficznej. Utrzymała się też i po dziś dzień — może nie znajomość, ale — tradycja, że Trentowski pozostawił znakomity system wychowania w duchu narodowym, że był »jakąś znakomością« i to jest bodaj że wszystko, co wiemy obecnie o Trentowskim, o ile pamiętamy jeszcze to nazwisko. Wynikałoby z tego, że można mówić jedynie o historycznej wartości filozoficznej twórczości Trentowskiego, a i w tem historycznem wspomnieniu należy postawić na pierwszym miejscu »Chowannę«. Autor tej książki doszedł do innego zdania. Niepomniejszając, nigdy zresztą niedocenionego, znaczenia »Chowanny« i jej żywotnej po dziś dzień wartości, należy jednak na pierwszym miejscu postawić sam systemat filozoficzny Trentowskiego. Ten systemat ma bardzo ścisły związek z historycznymi etapami dyalektycznej myśli filozoficznej,

¹⁾ Zob. rozdziały 14 i 16.

nie zaś z jedną jej dołą, a jako taki jest wyjątkowym w Polsce. Na tle swego czasu jest u nas Trentowski w XIX wieku pierwszym, który wcielił w sposób oryginalny przewodnie idee wieku Hegla w dawną filozofię neoplatonizmu, w filozofię średniowieczną, stwarzając nie jakiś nowożytniejszy od Spinozy panteizm, ale ciekawą porównawczą teozofię. Wreszcie i w mesyanizmie samym, filozoficznie pojętym, zajmuje Trentowski zaszczytne a wyjątkowe miejsce. Istota mesyanizmu jest zagadnieniem filozoficznym¹⁾. Trentowski nie definiuje właśnie w jednym jakimś zdaniu mesyanizmu, lecz mówi o transcendentalności i o obejmującym ją świecie boskim.

Życie i twórczość Trentowskiego przedstawiam epokami; narzucają się one same przez się. Z upadkiem powstania listopadowego zmienia się tak gruntownie życie Trentowskiego i rozwija się tak ożywiona praca jego na polu filozofii, że wypadło poświęcić dalszym losom naszego filozofa część odrębną. Drugi okres zamyka się na roku 1840. Trentowski ogłosił już albo przygotował podstawowe dzieła filozoficzne w języku niemieckim i łacińskim, zyskał rozgłos i wśród Polonii emigracyjnej i w Niemczech, wykladał już na dobre w uniwersytecie niemieckim w Fryburgu badeńskim. Zaczyna teraz pisać wyłącznie w języku polskim. Rok 1848 kończy ten drugi okres życia Trentowskiego. Polska stanęła po wielkich nadziejach wobec smutnej rzeczywistości, a sam filozof fryburski upadł na duchu po dniach frankfurckich, w których odegrał wybitną obywatelską rolę. Filozofia weszła w nową fazę rozwoju, a nasz filozof stawał się coraz to więcej obcym, wobec nowych prądów. Po okresie czczenia i wielbienia nastąpił czas ataków i gromów, — w dodatku

¹⁾ Zob. końcowe rozdziały.

osiadła na mieliźnie piękna nadzieja zajęcia polskiej uniwersyteckiej katedry. Rok więc 1849 rozpoczyna ostatnie dwudziestolecie życia fryburskiego wygnańca.

W 70-lecie pierwszego wydania »Chowanny«, gdy filozofia Hegla w Niemczech powraca do życia a w Anglii panuje nawet jeszcze dotąd w pewnych uniwersytetach, czas zaiste zapoznać się wykształconemu ogółowi polskiemu na tyle przynajmniej z filozofią zapomnianego i niedocenionego (zwłaszcza po śmierci) naszego myśliciela, ile ona była znaną w r. 1848 emigracyi i zaborowi pruskiemu, a nawet i dwom pozostałym zaborom, bronionym przed inwazyą Trentowskiego zapomocą najostrzejszej cenzury. Tylko ten fakt, że nazwisko tak wybitnego filozofa i obywatela zatarło się w ostatnim pięćdziesięcioleciu w pamięci ziomków, spowodował potrzebę uwzględnienia i biografii Trentowskiego w książce, poświęconej przedewszystkiem systematowi filozofii uniwersalnej. Bez tych szczegółów, uproszczonych w granicach możliwości, t. j. gdzie tylko nie trzeba było rozprawić się z najsprzeczniejszymi relacjami i wiadomościami, dotąd panującymi, byłby niejeden punkt dowodzeń tej książki niejasnym; przytem wiele z tych szczegółów jest zupełnie nowych. W ten sposób wraca do nas i postać i twórczość Trentowskiego odświeżona należycie. Najłatwiej jest bowiem poznać dzieła myśliciela na tle kolei życiowych, wśród których rozwijała się jego twórczość. Gdzie zaś tylko nastrecały się jakieś wiadomości, niezwiązane z samą twórczością filozofa, tam odłożyłem je z większym zapewne pożytkiem do oddzielnego wydawnictwa, (materiały, korespondencja), podjętego równocześnie z pracą nad tą książką.

CZEŚĆ I.

Lata 1808—1831.

ROZDZIAŁ 1.

Pierwsza młodość.

Wiadomości o życiu Trentowskiego są bardzo skąpe, i dosyć sprzeczne. Posiadamy zaledwie kilka urywkowych artykułów, poświęconych jego biografii. Dopiero po zgonie filozofa zjawily się niedługie notatki — wspomnienia o Trentowskim. W ostatnim czasie ogłosił K. Wróblewski szkic biograficzny p. »Bronisław Trentowski«. Była to dotąd najobszerniejsza biografia Trentowskiego, mimo iż szkic ten, oparty przeważnie na opracowaniach F. Krupińskiego, Piotra Chmielowskiego, H. Biegeleisena, na drukowanej korespondencji Krasieńskiego z Trentowskim, na notatkach krytycznych H. Struwego i w pewnej tylko mierze na samych dziełach Trentowskiego, nie jest jeszcze pełny, a mimo wielkiej sumienności jest i nieścisły dla braku znajomości niedostępnych materyałów. Napisanie dokładnej, choćby w przybliżeniu, monografii o Trentowskim było dotąd niezmiernie utrudnione. Wiadomości, jakie być mogły, zaginęły stopniowo. O życiu Trentowskiego potworzyły się prawdziwe legendy, podawane zamiast faktów. Listy Trentowskiego, pisane zwłaszcza do Mickiewicza, do Edwarda hr. Baczyńskiego, do Karola Marcinkowskiego i do Zygmunta

Kraśińskiego, zaginęły, i nie zostały dotąd w całości odszukane. Inne listy, np. do Lelewela, Hoffmanowej, Jełowickiego, L. Królikowskiego, Nurkowskiego, Al. Zdanowicza i t. d., dochowały się niekompletne. Korespondencya filozofa z rodziną była nam dotąd zupełnie nieznana. W listach tych spoczęła niejedna wiadomość o życiu filozofa i niejeden mieścił się w nich cenny szczegół, zupełnie nam dzisiaj nieznany. Wystarczy tylko podnieść, że nasza dzisiejsza znajomość życia Trentowskiego opiera się głównie na tem, co on sam napisał o sobie w dziełach, lub w listach do rozmaitych redakcyi, co albo on sam, albo jego zwolennicy, umieścili w »Teraźniejszości i przyszłości«, a w pierwszym rzędzie, co się mieści w listach jego do Towarzystwa literackiego polskiego w Paryżu, do Norberta Nurkowskiego, do Aleksandra Zdanowicza, do Ludwika Królikowskiego, Joachima Lelewela i do innych osób. I tych źródeł nie wyzyskano dotąd należycie. Co do listów nadmieniam tylko, że Trentowski pisał zawsze wiele o sobie samym. Listy jego są więc prawdziwą kopalnią do poznania jego życia i jego osobistej psychologii. W tych listach znajdujemy przytem zawsze jakieś nowiny wydawnicze. Rękopisy, znane tylko z tytułu lub o których wiadomość nas nie doszła, były prawdopodobnie w zagubionych listach dosyć szczegółowo opisane. Za największą jednak szkodę należy uważać to, że nie dało się dotąd odszukać wszystkich listów Trentowskiego do Z. Kraśińskiego¹⁾). Są-

¹⁾ Wiele listów polecił sam Kraśiński spalić. Ponieważ korespondencya jego z Trentowskim zawiera wiele niejasnych, a bardzo ciekawych zwrotów i wyrażeń, więc może zwłaszcza listy Trentowskiego do Kras. i wiele jeszcze innych (niedrukowanych) listów Kraśińskiego do Tr. uległo spaleni. Byłaby to szkoda naprawdę niepowetowana, bo listów samego Trentowskiego prawie że niema, a z nich przecież poznaje się człowieka. Dosyć zwrócić

dząc po zachowanych listach Krasińskiego do Trentowskiego można sobie obiecywać niezwykle wiele po listach naszego filozofa; już z listów Krasińskiego do Trentowskiego dają się wyprowadzić wnioski odnośnie do twórczości Krasińskiego. Tak więc listy Trentowskiego, o ile się tylko znajdują w całości, będą z pewnością służyć nie tylko do oświecenia jego życia i twórczości, lecz będą przyczynkiem do poznania i innych osób, z którymi wiązała go przyjaźń.

Pierwsza młodość Trentowskiego obfituje w największe niejasności w szczegółach i nie da się przedstawić na dotychczasowych źródłach. Nie ma ich dostatecznie ani w spuściznie po Trentowskim, ani w wiadomościach, zebranych jeszcze przed 40 tu laty od rodziny, ani w znanych dotąd biografjach. Opierając się więc na innych jeszcze, dostępnych mi materiałach, zaczerpniętych w archiwum miasta Fryburga, w urzędach parafialnych, w metrykach uniwersyteckich, - oraz na dostarczonych mi obficie niedrukowanych listach, które wraz z wszelkimi źródłami wyliczyłem w przedmowie, jak niemniej na korespondencji mojej z rodziną Trentowskiego, i z osobami, posiadającymi pamiątki piśmienne po nim, mogę streścić młodość filozofa w następujący sposób.

uwagę na ten szczegół, że Trentowski pobierał pensję od Krasińskiego, by zaostrzyć uzasadnioną ciekawość, jak wyglądała ta korespondencya. Listy Krasińskiego do Trentowskiego zabrała rodzina Krasińskiego po śmierci Trentowskiego. Podobnie stało się i z listami Mickiewicza. Że odbyła się jakaś cenzura przy wydaniu tych listów, najlepszy dowód w tem, że listy już drukowane, lub te, które otrzymałem obecnie do zużytkowania, zawierają mnóstwo kwestyi, jakby już dawniej poruszonych, lub takich, które musiały być tematem listów następnych. Ślad po tych listach zaginął jednak zupełnie. Szczęście, że kilka przynajmniej, wysoce charakterystycznych, udało mi się obecnie otrzymać i zużytkować.

Bronisław Ferdynand Trentowski urodził się 21 stycznia 1808 roku w ziemi chełmskiej, w Opolu, wsi podlaskiej koło Włodawy, z ojca Leona i matki Maryi¹⁾. Wróblewski, powtarzając szczegół z nekrologu Trentowskiego pióra ks. Krupińskiego, zaczerpnięty podobno od rodziny Trentowskich i od J. J. Kraszewskiego, podaje jako miejsce urodzenia Kopcie niedaleko Łosic w pow. siedleckim, a jako rok urodzin datę 1807. Kopcie, jako miejsce urodzenia Bronisława, podała mi również żyjąca obecnie rodzina Trentowskich. Wobec własnoręcznego listu Trentowskiego do Tow. literackiego polskiego w Paryżu z roku 1839, w którym wymienione jest Opole i rok 1808, i wobec innych dowodów, należy jednak uważać ten szczegół za błędny²⁾. Ten rok i tę miejscowość podał Trentowski w matrykule uniwersytetu fryburskiego, w akcie ślubnym i w autobiografii. Rodzinnem nazwiskiem było napewne: Trętow-

¹⁾ Leon miał 5 synów: Juliana, proboszcza katolickiego w Piszczacu (pow. bialski, gub. siedlecka), zmarłego i pochowanego w r. 1860 tamże, — Bronisława Ferdynanda, — Konstantego, — Józefa i Antoniego, oraz 3 córki: Joannę, Domicelę i Małgorzatę. Dzisiaj żyją tylko potomkowie Konstantego, a mieszkają w Królestwie Kongresowem i w cesarstwie rosyjskiem.

Jako nazwisko panieńskie matki filozofa podają wszystkie dotychczasowe źródła, oraz i dzisiejsi Trentowscy: Biernacka. Wnuk filozofa dodaje, że pochodziła z Gąska w Płockiem. Tymczasem w trzech dokumentach, dotąd nieznanych, wymieniono nazwisko Karska. W akcie ślubnym z dnia 22 lutego 1838 znalazłem słowa: »eheliher Sohn des Leon Trentowsky und der Maria geb. Karska«. W metryce śmierci filozofa wymieniono również to nazwisko. Nazwisko: Karska podał Trentowski i w swoim »Curriculum vitae« z r. 1836.

Imię Ferdynand kładł filozof na pierwszym miejscu jeszcze w r. 1830 (zob. pracę p. t. »Eufonia«), oraz w spisie uniwersytetu w Fryburgu. Pośmiertne dzieło o wolnomularstwie umieszcza także to imię przed Bronisławem.

²⁾ Tosamo stwierdza »Allgem. Handbuch d. Freimaurerei«, tom II str. 463.

ski. Tak pisali się jeszcze w roku 1870 — jak podaje Krupiński — żyjący Trentowscy, tak podpisywał się sam Bronisław, np. na jednym liście do Jełowickiego, w listach do pol. Tow. Liter. w Paryżu, do Lelewela i do innych przed r. 1840-tym; tak podpisał młodzieńczą pracę swoją, drukowaną w Warszawie w r. 1830. Zdaje się przeto, że ze względu na Niemców, wśród których spędził filozof dojrzałe swoje lata, zmienił Trentowski pisownię, chcąc uniknąć brzmienia: Trentowski. Możliwem jest także i to, że kierował się nasz filozof i fonetyką. Niejeden Trentowski bowiem zmieniał *ę* na *en*. E. Dembowski np. podpisywał się także Dębowski (zob. Tygodnik Literacki, Poznań, 1843). Zatrzymuję więc pisownię, przyjętą z czasem przez Bronisława, przyjętą zresztą — o ile stwierdziłem — i przez żyjących dzisiaj Trentowskich.

Ojciec Bronisława, Leon, pochodził z niezamożnej, podupadłej majątkowo szlachty, — wywodzącej się prawdopodobnie z Trętowa w Ciechanowskim, a pieczętującej się znakiem herbowym (Mścibor-) Boduła (trzy lilie na błękitnym polu)¹⁾, nie zaś — jak mylnie podał, opierając się na wersyi, pochodzącej rzekomo od superintendenta Ludwiga, autor »Głosu serca« na wieść o śmierci Bronisława Trentowskiego — z ludu wiejskiego na Mazowszu. Kwestya wyznania Bronisława nie była rozstrzygnięta, a gmatwała się podobnie, jak ustalenie miejsca urodzenia, bo rodzina i tutaj podała informacje mylne. Jest to dziwnem, jak się to stać mogło, że bracia Trentowskiego byli katolikami, podczas gdy on sam był kalwinem. Jest to jednak faktem, który — przysłużył się Trentowskiemu. Na tej bowiem

¹⁾ List Trentowskiego do St. Szlubowskiego z dnia 23/12 1843 r. był lakowany znakiem Nieczuja. (drzewo osieczone w polu czerwonym, krzyż na wierzchu). Herb Mścibor-Bodulę podał mi, jako rodowy, synowiec filozofa.

podstawie zaprzeczono mu z obozu filozofii katolickiej prawa do nazwy: filozof polski, twierdząc, że synonimem wyrazu polski jest słowo: katolicki. Z tego również powodu — jakkolwiek Trentowski nie był nigdy walczącym wyznawcą kalwinizmu, lecz przeciwnie to samo ostrze krytyki zwracał zarówno przeciw katolicyzmowi, luteranizmowi, kalwinizmowi i innym religiom, starając się pogodzić »jednostronności«, — nie powiodły się Trentowskiemu żadne plany zdobycia profesury na uniwersytecie polskim, nie spełniły się nawet nadzieje co do założenia zakładu wychowawczo-kształcącego pod jego kierownictwem lub próby utworzenia pensjonatu dla młodzieży polskiej. Sprawa wyznania nie była zaś dotychczas jasną dla tego, że sam Trentowski nie był stałym w twierdzeniu, czy jest katolikiem, czy też dyssydentem. W liście do Joachima Lelewela np. z dnia 20 lutego 1843 r. donosi, że wzywano go do Poznania, celem objęcia rektoratu w szkole realnej lub w głównem liceum, »ale lube duchowieństwo nasze protestowało przeciw mnie aż do samego króla. Czemu? Dlatego w gruncie, że jestem dyssydentem«. W »Teraźniejszości i przyszłości«¹⁾ pisał obrońca Trentowskiego wyraźnie: »albowiem filozof nasz jest, jak wiadomo, kalwinem«. A tymczasem znacznie później, bo w r. 1859, — była to już epoka, w której pisał filozof o »odrodzonym katolicyzmie«, w której własne dziecko nie tylko wychowywał w klasztorze katolickim, ale sam ułożył dla swej Olimpki katechizm, (»Glaubensbekenntnis«) podkreślający gdzieś poglądy katolickie, — pisał Trentowski do Zdanowicza (list z dnia 9 czerwca) o trudnościach w uzyskaniu lekcyi w Paryżu, bo mają go wszędzie za »bezbożnika« i dodawał, iż »ku wielkiemu

¹⁾ Tom I. Rok 1843-1845). Zeszyt 2-gi, str. 185 i 246.

zdziwieniu swemu dowiedział się, że miano go za kalwina, chociaż on był katolikiem i nigdy nie zmieniał wiary, a jeden z braci jego był gorliwym księdzem, dziekanem katolickim«¹). Wątpliwość taka dałaby się była usunąć tylko na podstawie nieznanych jeszcze listów lub dokumentów Trentowskiego zwłaszcza z lat 1831—1840, t. j. z czasów, gdy podawano go powszechnie, a chyba i nie bez powodów, tylko za kalwina. Rodzina Trentowskich jest dzisiaj katolicką, a z początkiem XIX wieku była podobno również katolicką. Takie sprzeczne fakty były powodem, że posądzano Trentowskiego o zmianę wyznania, a zapatrywanie to opierano na jego wojowniczych pismach przeciw katolicyzmowi; te fakty posłużyły nawet do zarzutu, że nasz filozof zmienił wyznanie dla interesu, a mianowicie dla uniwersyteckiej katedry. Przynależność do wolnomularstwa (z początku francuskiego) nie mogła wpłynąć na to ewentualne wyrzeczenie się katolicyzmu choćby dlatego, że przyjętym został Trentowski do loży w Miluzie dopiero w r. 1840²). Posądzenie o zmianę przekonań religijnych dla kariery, chybiło celu. Wystarczy zauważyć, że Fryburg badeński, w którym osiedlił się Trentowski i w którym otrzymał »veniam legendi« na uniwersytecie, był miastem przeważnie katolickim, że w uzyskaniu katedry profesorskiej na tym uniwersytecie zaszkodziło Trentowskiemu i jego kalwińskie wyznanie, że najgorliwsi katolicy, np. nieprzejednany przeciwnik naszego filozofa, Kozłowski Feliks, uzyskiwali bez przeszkody obywatelstwo fryburskie, o które zabiegał Trentowski dla sie-

¹) Szczegół ten podaję, wedle Chmielowskiego »Filozof w więzach reakcyi«. — O kalwinizmie mówi znów autor wspomnianego już »Głosu serca«.

²) Zob. »Allgem. Handbuch d. Freimaurerei«. T. II str.463.

bie najpierw napróżno, a wreszcie skutecznie dopiero dzięki poparciu jednego z profesorów i dzięki zamiarowi poślubienia panny z rodziny, zamieszkałej od dawna w tem mieście. Mogła raczej nastąpić zmiana wyznania w czasie wędrówki po Niemczech z jednego uniwersytetu na drugi. Jeśli tak było, stało się to jednak z prawdziwego przekonania. Trentowski wyrobił się z czasem na znakomitego teozofa, myślał o pojednaniu wszelkich religii, przynajmniej w obliczu nauki XIX wieku, wystąpił z hasłem zdobywania prawdy »całkowitej«, która tkwić musi na dnie każdej religii. Katolicyzmowi wyrzucał pozostałości średnio-wieczne. Z takimi poglądami dotarł do Heidelberga, gdzie natknął się na znakomitego i zapalonego teologa protestanckiego prof. Dauba, jedyne, którego mógł być Trentowski nazwać swoim duchowym mistrzem. O nim to pisze Trentowski zawsze z uwielbieniem. Słucha jego wykładów, spędza w jego domu długie godziny¹⁾ i ostatecznie zostaje przekonany.

Tak być mogło, — lecz czy było ? Nasuwa się bowiem pytanie, dlaczego nie przyjął Trentowski wiary augsburskiej, lecz kalwinizm? Jako kalwin był znany Krasińskiemu, (zob. »Pamiętnik literacki« 1911, korespondencya Krasińskiego) znany był swemu otoczeniu. W »Curriculum vitae« z r. 1836 podał uniwersytetowi wyraźnie wyznanie kalwińskie (»doctrinae christianae, quam Calvinus reformavit, particeps«), a jeszcze w r. 1835 zapisał Trentowski w matrykule fryburskiego uniwersytetu: »2. November 1833, von Trentowski, Alter 25 J., Vater Leon Trentowski, Gutsbesitzer(!) in Opole, Religion: evangelisch«. W tym wypadku podał Trentowski wyznanie: ewangelickie z pewnością jako

¹⁾ Zob. Stosunek filozofii do teologii str. 56, zob. Chmielowski »Filozof w więzach reakcy«.

ogólne określenie różnowierstwa, a powtóre i dlatego, bo dla braku kalwińskiej parafii w Fryburgu, zapisał się do parafii protestanckiej. (Tam chrzcił swoje dwie córki, tam znajduje się akt śmierci filozofa).

Przyznanie się w latach dojrzałych do kościoła kalwińskiego — to jedna ewentualność. Możliwą jest i druga. Bądź-co bądź my nie wiemy napewno, do jakiego wyznania należał Trentowski jeszcze w Polsce, przed rokiem 1830. Wiemy tylko obecnie z całą pewnością, że po r. 1831 był kalwinem. Tosamo wyznanie mógł Trentowski wynieść z domu rodzicielskiego. Autobiografia Trentowskiego («Curriculum vitae») mówi o tem najwyraźniej. Sprzecznosc z relacjami rodziny Trentowskiego, bez wyjątku katolickiej, wynika może na podstawie tego faktu, że całe rodzeństwo Trentowskiego było przyrodniem? Więc albo ojciec filozofa był kalwinem i syna z małżeństwa swego z Karską wychował w wierze reformowanej, a dzieci z małżeństwa z Biernacką (katoliczką) w wierze katolickiej, albo też kalwińskie wyznanie matki Karskiej oddziedziczył nasz filozof. Są tu niejasności, które wobec wywiezienia metryk z Włodawy i ich zaginięcia nie dały się usunąć, a niejasności te pogłębiają się znów jeszcze o tyle, że wedle autobiografii Trentowskiego, miał być on ochrzczony w Włocławku, w którym — wedle moich informacji, zasięgniętych w konsystorzu kalwińskim w Warszawie — nie było wcale świątyni kalwińskiej. Pozostaje tylko fakt, że Trentowski uważał się aż do śmierci — w urzędowych wykazach — za wyznawcę helweckiego wyznania. Dodaję wyraźnie: w urzędowych wykazach, gdyż sam Trentowski lubiał się nazywać jednym wyrazem: chrześcjanin.

Trzecia ewentualność, że Trentowski zmienił wyznanie katolickie na protestanckie pod wpływem żony,

Niemki z Fryburga, odpada, bo żona filozofa była bardzo gorliwą katoliczką i z katolickiej pochodziła rodziny.

Ojciec Bronisława pochodził z okolic Płocka; pozostawał w jakiejś służbie prywatnej (w Opolu, może u Szlubowskich). W r. 1816 przeniósł się do Łukowa (gub. siedlecka), na stanowisko wójta gminy i rządcy rządowego folwarku. W liście do Tow. literackiego polskiego w Paryżu wspomina Bronisław, że jeszcze w kraju zaprawiał go do filozofii ojciec, »dawny uczeń Kanta«¹⁾. Tasama wzmianka znajduje się i w autobiografii. Tyle wiemy o jego domowym wychowaniu. Notatki (dosyć liczne) »Chowanny« mówią znów więcej o uniwersytecie warszawskim i o profesorach, niż o studiach Bronisława. Natomiast poza ogólnikową i krótką wzmiankę (w liście do Tow. liter. pol.), że »szkołą moją był częścią Łuków, częścią liceum w Warszawie« i że Trentowski skończył uniwersytet w Warszawie, nic nie wiedzielibyśmy zresztą o jego latach szkolnych. Przychodzi tu nam z pomocą znów autobiografia. Ojciec filozofa, wychowanek uniwersytetu krakowskiego (prawo) i królewieckiego (filozofia), zaprawiał sam do nauk Bronisława przez pierwsze dziesięciolecie. W r. 1819 zaczął nasz filozof uczęszczać do 6-klasowej szkoły wojewódzkiej OO. Pijarów. Czwartą i piątą klasę ukończył w liceum w Warszawie, ostatnią, szóstą, napowrót w Łukowie. W klasie szóstej został »princeps iuventutis«. Jak pisze ks. Krupiński, był Trentowski bardzo zdolnym i pracowitym. W klasie czwartej miał napisać odę w języku łacińskim na imieniny rektora ks. Redockiego (Redeckiego). Odę tę miano nawet odbić dru-

¹⁾ Ta wzmianka usuwa zarazem wszelkie relacje, że ojciec Bronisława mógł być włościaninem. Mam zresztą list Leona do naszego filozofa, o znakomicie wyrobionym charakterze pisma, dowodzący bezsprzecznie inteligencji piszącego.

kiem w kilkunastu egzemplarzach. Nauka szła dobrze, a podstawy, udzielone przez ojca, przydały się na całe życie. W r. 1825 przeniósł się Trentowski do Warszawy i wpisał na listę uczniów uniwersytetu warszawskiego²). Wrażenia swoje o profesorach uniwersytetu spisał urywkowo w »Chowannie«. Filozofią uniwersytecką nie był zachwycony²). Młodzieży akademickiej wyrzucał rozpolitykowanie się; w słowach zapewne niedopowiedzianych wytknął jej, że opanował ją »patriotyzm« i »libertynizm bez granic«. Surowa i zagadkowa ta krytyka staje się dla nas zrozumiałą dopiero wówczas, gdy uwzględnimy, co w latach późniejszych pisał Trentowski o libertynizmie, a przede wszystkim o bezcelowej, nieokreślonej co do celu, politykomanii naszej emigracji. Wyjaśniał zresztą sam, co rozumiał przez te słowa, bo dodał: »Skutki tego patriotyzmu pokazał dzień 29 listopada r. 1830. Widziano w Warszawie młodych jakobińskich Kyników«...³). Żeby młodzież warszawska była jakobińską i cyniczną, w to zapewne nie wierzył sam Trentowski. Widocznie obcym był dla niego ruch narodowy wśród młodzieży,

²) Biograf Trentowskiego Wróblewski opiera pierwszą znajomość Trentowskiego z Krasieńskim na tem, że salon Krasieńskich był terenem walki klasyków z romantykami, a walce tej nie mógł być obcym Trentowski, a powtóre cytuję chwiejnie korespondencję Krasieńskiego (t. III, str. 178) na dowód tej znajomości. Ale ten właśnie »dowód« byłby z gruntu fałszywy, bo wzmianka cytowana, prawdopodobnie tylko ta: »kiedyśmy się raz ostatni ściskali, jeszcze była pięćdziesiątka ziemi polskiej niby to niepodległej«, odnosi się do wolnej Rzpltej Krakowskiej i do wypadków 1846 roku. Że nasz filozof znał w Warszawie Krasieńskiego, na to znalazłem dowód w niewydanym rękopisie p. t. »O stosunku moim do Zygmunta« w słowach: »Z Zygmuntem znałem się jeszcze w Warszawie przed rewolucją naszą«.

²) »Chowanna« wyd. I, tom II, str. 1073, 1074.

³) *sibid.* str. 1075.

widocznie nie był uczestnikiem tego życia. Trentowski miał przy tem na myśli raczej prawdziwie chrześcijańskie wychowanie młodzieży, które nie opiera się na zachowaniu praktyk religijnych, ale na gorącym wyznawaniu istoty chrześcijaństwa. Mówił nawet o tem wyraźnie w miejscu cytowanym a przykładem tym wyrażał, jak rozumie zadanie filozofii i chrystyanizm.

Miał Trentowski (wedle informacji Krupińskiego) studyować i nauki przyrodnicze i matematyczne. Autobiografia wylicza szczegółowo przedmioty studyów i profesorów, a mianowicie: język grecki wykładał prof. Woelke, łaciński — prof. Zinserling, rosyjski — prof. Werbusz, literaturę polską — prof. Brodziński, literaturę powszechną — prof. Osiński, historię — prof. Bentkowski, filozofię — prof. Szyrma, fizykę — prof. Skrodzki, chemię — prof. Kitajewski, zoologię, botanikę i mineralogię — prof. Jarocki, matematykę — prof. Garbiński i Frączkiewicz. Interesował się nasz filozof żywo i ruchem literackim (może pod wpływem Brodzińskiego, o którym wspomina »Teraźniejszość i Przyszłość«); dowodem może być tłómaczenie z przed r. 1831 Schillera »Narzeczonej z Messyny«³, oraz wzmianka autobiografii, że dzienniki warszawskie zamieszczały w latach jego studyów uniwersyteckich liczne jego wiersze, które czytano mile. Jako student uniwersytetu udzielał lekcji prywatnych młodemu Szlubowskiemu⁴ (właściciele Opola?)

³ To tłómaczenie Trentowskiego, które: »zeszpeciło piękny pierwotwór«, (zob. »Przegląd naukowy«, Warszawa 1844 II, 149) wyszło dopiero w r. 1844, p. t. »Oblubienica messenńska« - w Wilnie u T. Glücksberga. jako »tragedya liryczna z choramy«. Autobiografia zapewnia, że tę tragedję odegrał w tłómaczeniu Trentowskiego wielki teatr w Warszawie. Mogło to mieć miejsce w latach 1826—1828.

⁴ Józefowi, Stanisławowi i Feliksowi, (wiadomość z listów do Stan. Szlub.).

i Świątosławskim (zob. Krupiński). Wolne chwile poświęcał początkowym studiom filozoficznym. Jakże to były studia, mówi nam autobiografia. Nieścislą jest natomiast relacja filozofa z r. 1839: »Czytałem Platona, Arystotelesa i wszystko, co Grek w tym przedmiocie napisał; czytałem Kartezjusza, Bakona, Spinozę i to, co w łacinie znaleźć się mogło; czytałem ojców kościoła bogobojnych i bezbożnych encyklopedystów francuskiego ludu. W końcu uczyłem się na gwałt niemczyzny i już poznałem w części Hegla, Szlajermachera i Marheinekego, nim wybuchła rewolucja nasza. W tej pracy przyszła mi myśl pierwsza, duchem ojczystych Bogów natchniona, nowego filozoficznego systemu«¹. Zupełnie dosłownie nie można tego przyjąć. Co do Hegla np. pisał Trentowski znacznie później do Zdanowicza, że zaczął studyować jego dzieła dopiero pod kierunkiem Dauba, a w »Curriculum vitae« wymienił tylko: Platona, Arystotelesa, Zenona, Cicerona, Senekę. W r. 1828 opuścił Trentowski uniwersytet ze stopniem magistra filologii, nie filozofii, wzgardzonej przez Trentowskiego, bo opierała się tylko na »empiryzmie«. Zagadkowa podróż do Paryża przed rewolucją listopadową, której biografowie nie umieli wyjaśnić przyjmując rok 1826 jako początek studyów uniwersyteckich Trentowskiego, nastąpiła zaraz po otrzymaniu dyplomu magistra. Mówi nam o tem autobiografia — w sposób co prawda znacznie przesadzony, co nie jest bynajmniej jakimś wyjątkiem w tej autobiografii. Tak samo bowiem, jak ojciec filozofa nie był wcale właścicielem Opola, lecz tylko jego administratorem, (Trentowski grzeszył tu nieścislnością niezawodnie w celu okazania przed uniwersytetem w Heidelbergu i w Fryburgu,

¹) List do redaktora »Tygodnika literackiego«, Poznań 1839, str. 303.

że jest majątnym, a w ten sposób chciał uniknąć wydalenia przez policję), tak samo nie jest ścisłem, że Trentowski pojechał na koszt ojca do Paryża. Przypowieść, którą czytamy w tern miejscu autobiografii, odnosiła się do młodych Szlubowskich, (może do najstarszego Szlubowskiego, Józefa, prawie rówieśnika Trentowskiego), z którymi wyjechał nasz filozof, jako ich mentor. Pobyt w Paryżu trwał zaledwie cztery miesiące. Słuchał Trentowski przez ten czas wykładów Cousina, Guizota i Villemain'a.

Po powrocie do Warszawy w r. 1829 otrzymał (10 września) nominację na nauczyciela w 4-klasowej szkole wydziałowej w Szczuczynie w wojew. Augustowskiem z roczną płacą 225 rubli. Uczył języka i literatury polskiej, historii ojczystej, w klasie czwartej języka łacińskiego, nadto w wszystkich klasach wykładał naukę moralności⁵⁾. Pracował wiele; z filozofii zapoznał się z Kartezjuszem, Bakonem, Locke'm, Millera, Rixnerem, z encyklopedyą Hegla, z Marheinekem. Oddawał się i literaturze pięknej. Napisał — zob. autobiografię — tragedję p. t. »Tryumf chrystyanizmu w Polsce« i posłał ją teatrowi warszawskiemu. Czy ją odegrano na narodowej scenie, nie mówi o tem autobiografia. Drukował rozprawki filologiczne o eufonii i ortografii⁶⁾. W obowiązkach nauczyciela starał się Trentowski być nie tylko wykonawcą, lecz i inicjatorem. Oryentował się szybko w organizacja szkolnictwa polskiego; śledził praktykę wychowania młodzieży — i już układał własne zdanie o celach i przeznaczeniu wychowania, już dojrzewał w nim reformator zasad wycho-

⁵⁾ W liście do Tow. liter, w Paryżu wymienił Tr. tylko literaturę polską, a w »Teraźniejszości i przyszłości« (I, 114) nie ma żadnej wzmianki o nauce moralnej.

⁶⁾ Pamiętnik umiejętności moralnych i literatury, 1830, t. IV zawiera tylko rozprawę: »Eufonia iako zasada ięzyka polskiego«.

wania oraz samego szkolnictwa. To doświadczenie, tak krótkie, bo zaledwie jednoroczne, tworzyło rzeczywiście wstęp do napisania późniejszej »Chowanny« — rozszerzało horyzont myśli filozofa, stanowiło bodaj że najsilniejszą pobudkę do pomyślenia filozofii: narodowej. W r. 1829 i w ogóle przed rewolucją listopadową chciał być Trentowski raczej dramaturgiem - nowoczesnym i polskim, (zob. list do Niemcewicza), niż filozofem, a był już pedagogiem nie tylko w tem znaczeniu, że sam nauczał. Znajdujemy na to dowód w charakterystycznym piśmie Trentowskiego z r. 1831 do Dyrekcyi wychowania publicznego, którego kopię autentyczną dołączam w druku w uzupełnieniach do tej książki. Jest to bardzo ciekawe pismo, zawierające — jak zauważył słusznie prof. Askenazy — obok pewnej przesady zadziwiającą reformatorską intuicję, a będące aktem oskarżenia przeciw ówczesnej komisji oświecenia z ministrem Grabowskim na czele. Objął więc Trentowski nowe obowiązki i stawiał pierwsze kroki w literaturze; interesował się nauką i brał żywy udział w ówczesnym ruchu filozoficznym, choć nie mógł w tak krótkim czasie (bo do r. 1830 wyłącznie, czyli w ciągu roku) zaznajomić się z tylu autorami filozoficznymi, których wyliczył, tem bardziej, że i zajęcia szkolne pochłaniały wiele czasu. Prawdopodobnie sam nie uważał się jeszcze za filozofa; nie drukował nic z zakresu filozofii, lecz pisał tragedye i nie wydane tłumaczenie »Don Karlosa«, (czy ta informacya o »Don Karlosie« nie odnosi się do Mickiewicza? Zob. Pamiętnik Twa liter. im. A. M. rocznik IV), filologiczne rozprawki i jakieś artykuły w nieznaney bliżej już Krupińskiemu »Pszczółce«. Trentowski poświęcił się wyłącznie studjom filozoficznym, tak jak sam podaje, dopiero po upadku powstania, t. j. między rokiem 1831-1837 i wtedy poczynił olbrzymie

postępy w tej dziedzinie. Przed rokiem 1830 mógł poznać Platona, Arystotelesa, Scholastyków i »przekrytycznego« Kanta. O innych systematach mógł zaledwie słyszeć i dowiadywać się o nich, np. o Schleglu z »Pamiętnika warsz. umiejętności czystych i stosowanych« (1829). Trentowski lubiał przesadzać, podawał więc jako naukowe studia (przed r. 1830) to, co było tylko — powiedzmy — dyletantyzmem. Filozofował potroszę, znać to po młodzieńczej »Eufonii«, ale nie studiował filozofii. Myślał nawet o innym, niż filozoficznym, zawodzie pisarskim. Oto, co pisał w liście z dnia 10 sierpnia 1830 roku do Niemcewicza, któremu posłał »Oblubienicę Messeńską« z prośbą o poparcie do nagrody, (choćby tylko w części) Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie. Przrzekał w liście napisać na rok przyszły (więc 1831) oryginalną tragedję, oddawał Niemcewiczowi jedną z swoich rozprawek t. j. Eufonię, z prośbą o umieszczenie jej w »Pamiętniku« prof. Szymy i prosił go o instancję w Komisji Oświecenia w sprawie podwyższenia pensyi. Pisał: »po skończeniu uniwersytetu w Warszawie i dokończaniu się szczególnie we względzie filozofii w Berlinie (!), postanowiłem stosownie do moich zatrudnień i usposobień, poświęcić się dramatycznej literaturze i z ducha przeszłości utworzyć nową, zgodną z pojęciami dzisiejszego wieku, prawdziwie narodową tragedję. Nim to jednak uczynić będzie można, potrzeba pierwej zburzyć zaprowadzone u nas i dobroduszenie przyjęte obce formy«¹). Mniejsza o przesadę. Dosyć, że wyobrażał sobie Trentowski w r. 1830 raczej jako dramaturga, niż jako filozofa. Jedno zdanie z tego listu jest doniosłe. Jest to zdanie ostatnie, które dowo-

¹) Kraushar Al.: »Towarzystwo król. przyjaciół nauk« t. VII, str. 392—394

dzi, że w dziedzinie dramatu myślał Trentowski już wtedy o samodzielnej, polskiej twórczości.

Zadziwia nas zapewne, że o Kancie nie ma wzmianki ani w autobiografii, ani w cytowanym liście. Sam jednak podał, że do studyów nad Kantem skierował go ojciec. Zapewne więc przypadkowi t. j. chwilowemu zajęciu się innymi filozofami, należy przypisać, że nie wiemy, co poznał Trentowski z filozofii Kanta przed r. 1830? »Krytykę czystego rozumu« otrzymał Trentowski dopiero od Dauba w Heidelbergu¹⁾; jeszcze jednak przed przybyciem do Heidelberga znał Kanta — więcej, niż przed r. 1830, a nawet tak dalece przejął się filozofią mędrca z Królewca, że myślał jego myślami. Dowodzi tego niezbitie rękopis p. t. »Moje zasady«. Niezawodnie więc musiał Trentowski już w Polsce zapoznać się ogólnie z filozofią Kanta. O tem, roz czytując się w innych myślicielach zapomniął, a dopiero przybycie (na b. krótki czas) do Królewca, przypomniało mu pierwsze lata filozoficznego kształcenia w rodzicielskim domu.

Interesującym jest pytanie, jak i kiedy zwrócił się Trentowski do prawidłowych studyów filozoficznych? Wróblewski przypuszcza, że »działo tu może jakie w szczęśliwą chwilę rzucone słowo prof. Szyrmy«, obok wewnętrznej potrzeby uzupełnienia uniwersyteckich wykładów²⁾. Otóż nie trzeba wcale tak daleko szukać

¹⁾ W listach do Zdanowicza, opracowanych przez Chmielowskiego w artykułach »Filozof w więzach reakcyi«, znajdujemy wzmiankę, że dopiero w Heidelbergu skierował Trentowskiego do Kanta prof. Daub. W tymże liście pisał Trent., że w Heidelbergu dopiero nauczył się filozofii Hegla. Dałoby się to jeszcze tak wyjaśnić, że ojciec Trentowskiego znał poglądy Kanta z czasów przed »Krytyką czystego rozumu«, a Daub (towiemy ściśle), dawał Trentowskiemu do czytania właśnie »Krytykę cz. roz.«, oraz, że Trentowski przed emigracją poglądów Hegla nie znał z samych dzieł jego.

²⁾ Wróblewski K., »Bronisław Trentowski«, str. 10.

przyczyn zwrócenia się Trentowskiego do filozofii. Oczywiście, że w miarę słuchania wykładów (lecz jakich, niewiadomo napewne) na uniwersytecie warszawskim, rosła u niego potrzeba samokształcenia się. Jest to tem więcej prawdopodobne, że w »Chowannie« nie ma on uznania dla warszawskiej filozofii¹⁾. Z zestawienia wiadomości, zaczerpniętych z wszelkich dostępnych źródeł, wynika ten oczywisty wniosek, że Trentowski rozwinął pełnię swojej filozoficznej wiedzy dopiero po upadku powstania. Początki same tych studyów, zainteresowanie się Kantem, ogólne, można powiedzieć, wrażenia z filozofii Hegla, oraz czytanie się w Platona i Arystotelesa, a prawdopodobnie i w filozofię średniowieczną oraz scholastyczną, przypadły na pewno na okres przed rokiem 1831. Ale główne i systematyczne studia filozoficzne musiały być późniejsze. Dosyć bowiem zwrócić na to uwagę, że przez szereg lat (1831—1837) poświęcał się Trentowski wyłącznie studyowaniu filozofii i to tej, jaka panowała wówczas w Niemczech; wtedy dopiero również zapoznał się Trentowski i z wracającym do znaczenia Spinozą, do którego skierowały go niezawodnie studia nad Schellingiem. Nasuwa się jeszcze pytanie, skąd zaczerpnął Trentowski pomysłu filozofii narodowej? Wróblewski przypuszcza, że Trentowski, skłaniając się w walce klasyków z romantykami do romantyzmu, musiał się spotkać zarazem z prądem nadania polskiej literaturze cechy literatury narodowej. To przypuszczenie zawiera w sobie tylko część odpowiedzi na nasze pytanie, a o ile chodzi o ideę bożo-

¹⁾ Wyżej cenił uniwersytet wileński, ale i o filozofii wileńskiej wyrażał się z przekąsem. (»filozofii ani powąchano«). Rzecz dziwna, że najmniejszej przy tej okazji nie zrobił wzmianki o Gołuchowskim.

człowieczeństwa, nie zawiera go wcale. Bo daleko jeszcze od subiektywizmu w romantyce literackiej do polskiej filozofii narodowej w tem znaczeniu, jakie nadał jej Trentowski, t. j. jako wiedzy transcendentalnej, jednoczącej realizm z idealizmem. Rozczytanie się w polskiej literaturze, w dziełach i pismach Brodzińskiego, Woronicza, Staszycy, Kołłątaja, (Kamińskiego i Mochneckiego?) nastęrczyło Trentowskiemu wiele sposobności do pomysłu: 1) filozofii samodzielnej i 2) filozofii narodowej. Więc o ile jest prawdopodobnem, że już w kraju otarł się Trentowski o brzmienie: literatura narodowa, i o ile sam nawet rozwinął już zasadę, na podstawie której miała wyrósć właściwa filozofia narodowa, (zasada językowa w rozprawce o eufonii), o tyle jednak — biorąc zwłaszcza to pod uwagę, że systematyczne i właściwe studia filozoficzne Trentowskiego przypadły po r. 1831, — rozwinięcie tej filozofii polskiej, t. j. istotnie transcendentalnej, (uniwersalnej), jednoczącej na nowo i ostatecznie empiryę z metafizyką, powstało na podstawie lektury spekulacji filozoficznej niemieckiej — przyczem Hegel nie był autorem ani pierwszym, ani wybranym, — w zestawieniu z tem, co głosił Spinoza i jego poprzednicy. Na tych poprzednikach Spinozy, t. j. na filozofii średniowiecznej, opierał Trentowski głównie swój systemat, a zwłaszcza swoją teozofię. Pod tym względem wywiózł — tak, jak sam mówił, — początki tych pomysłów (teozoficznych) z Polski, więcej nawet, bo z ojczyzny jeszcze wywiózł fundamentalne pojęcie swej filozofii, t. j. pojęcie bóstwa. Zarys filozofii narodowej pogłębił się w powstaniu listopadowem. Trentowski przeszedł przez chrzest ognia rycerskiego, a to piętno odbiło się silnie i na zawsze na całej jego twórczości filozoficznej. Stąd też nawet tak formalistyczna logika Trentowskiego tchnie życiem w odróżnieniu od suchej,

pedantycznej, abstrahującej od konkretnego życia, logiki Hegla. Dobę powstania trzeba uważać za moment zupełnie wyraźnego skryształizowania się pomysłu filozofii: narodowej. Opracował ją Trentowski dopiero w Niemczech. Wystąpił z nią od razu w pierwszym swem (niemieckim) dziele, a fakt ten już tu podkreślam, by obalić dotychczasowe niesłuszne mniemanie, że Cieszkowski i Libelt (więc lata znacznie późniejsze) poddali Trentowskiemu ideę filozofii narodowej. Ten błąd dotychczasowy był nierównie większy od tego, który pozwolił zaliczyć Trentowskiego do naśladowców (w poglądzie na świat) Hegla. Wspomniana zasada językowa, niezupełnie słuszna, dowodzi z zupełną pewnością, że Trentowski szukał narodowych podstaw dla filozofii. Spotkamy się jeszcze z tą zasadą. Kierował się nią Trentowski zawsze, a w »Chowannie« tak mówił o narodowo-językowej podstawie filozofii: »Oświadczam tedy uroczyście, że język polski stokroć jest lepszy dla nauk i umiejętności od niemieckiego«... »już sam duch mowy naszej jest zrozumialszy, jako nie tyle abstrakcyjny, co niemiecki i bardziej mówiący ad hominem«⁷⁾. Trentowski poruszał w tem zdaniu bardzo ważny temat, którego niestety nie rozwinął nigdy systematycznie, a mianowicie temat dostosowania języka do myśli. Zajmował się Trentowski źródłowo niektórymi badaniami językowemi. W kraju jeszcze napisał rozprawkę p. t. »Eufonia iako zasada języka polskiego«⁸⁾, a w później-

⁷⁾ »Chowanna«, tom II, str. 1081. — Wyjątkowo pochlebnie oceniał Trentowski Niemców jeszcze w r. 1839, (zob. »Tyg. lit.«, 1839, str. 287, lecz nie za ich język, ale za ich oświatę, za rozwój tak wspaniałej, niekępowanej swobody filozofowania.

⁸⁾ Wróblewski przypuszcza, że tę (zdaniem jego niezbyt cenną) pracę napisał Trentowski w celu uzyskania stopnia magistra.

szych latach tworzył właśnie dla filozoficznego, naukowego użytku swoje wyrazy, nieraz bardzo nieszczęśliwe, ale niejednokrotnie znów prawdziwie pouczające, bo oparte na ogół wbrew temu, co mu zarzucano, nie na jakimś przywidzeniu i niewysnute z próżni, ale wyprowadzone z obszernych porównań lingwistycznych, a przynajmniej na podstawie głębszych rozmyślań. Wystarczy powołać się dla przykładu na list jego do Lelewela, omawiający wyrazy: stnienie, stność,— strzeń, przestrzeń¹). Najgłębsze przeświadczenie zaprowadziło Trentowskiego do twierdzenia, że język polski byle się wyzbył (wyjawszy nomenklaturę poszczególnych nauk) obcych naleciałości, a wrócił do własnej językowej tradycji z wieku złotego literatury, i byle oparł się na rodzimych źródłosłowach, podoła z prawdziwem powodzeniem zadaniom filozoficznym. A że Trentowski miał jedną tylko w swem życiu i w swej twórczości wskazówkę, t. j. dążenie do prawdy i za prawdę byłby oddał wszystko, więc to szukanie prawdy przy pomocy dobranego języka (polskiego) było nawskróś szczere i bezpośrednie. Mniej szczęśliwe było jednak to doniosłe dążenie. Dobrze i sumiennie, bez uprzedzenia, trzeba odróżniać w nowotworach językowych Trentowskiego samo pojęcie, które nasz filozof zamykał w danym neologizmie, od brzmienia takiego utworu. I w neologizmach należy dopatrzyć się żmudnej, a konsekwentnej pracy filozofa narodowego. W tem właśnie znaczeniu mógł Trentowski pisać o sobie, jako o reprezentancie nowej filozofii polskiej: » Der Verfasser dieser Schrift bittet daher... sie ais die Blüthe seines eigenen Wesens, und ais einen Wiederhall der Philosophie, welche das Mark der polnischen

¹) List do Lelewela z dnia 20 lutego 1843 r. (»Przegląd filozoficzny« 1900).

Nation beseelt und aus der Brust derselben ertönt, zu betrachten«¹⁾).

Filologiczne studia uniwersyteckie miały przeto swoją wartość, nie tylko tę, że zwróciły Trentowskiego do Platona i do greckiej filozofii. Jako nauczyciel szczuczyńskiej szkoły²⁾, wyładał z zapalem, zyskując ogólne uznanie. Trentowski należał do głębokich obserwatorów. Rok zawodu nauczycielskiego, który przerwało narodowe powstanie, przyniósł mu wiele gruntownych wiadomości o ustroju szkolnictwa w Królestwie Kongresowem. Nie zadowalał się jedynie spełnieniem obowiązków, lecz wnikał w powołanie szkoły, obserwował skutki stosowania ówczesnych środków pedagogicznych i oceniał przejrzyście ludzi. Tych kilkanaście miesięcy zużył widocznie niezmiernie owocnie i gruntownie, skoro na ich podstawie przedewszystkiem napisał potem »Chowanę«. a w niej omówił z wielką znajomością stan rzeczy szkolnictwa w Polsce i postawił wspaniały ideał wychowania domowego i publicznego. Jako nauczyciel musiał być bardzo lubiany, skoro do obozu wojennego udał się nie sam, lecz z kilku starszymi uczniami szkoły szczuczyńskiej. Wedle prawa był, jako publiczny nauczyciel, wolny od obowiązku służby wojskowej³⁾. Zaciągnął się jednak do »hułanów« i odbył całą kampanię listopadową. O rewolucyi listopadowej wspominał płomiennymi słowami w autobiografii, którą dołączam do tej książki. Warto te zdania odczytać, by mieć wyobrażenie o tem, jak przeżył te miesiące młody nauczyciel.

¹⁾ »Grundlage« str. IX.

²⁾ Tytuł b. nauczyciela gimnazjum w Szczuczynie wypisał Trentowski pod nazwiskiem w dziele »Grundlage d. univ. Philosophie«.

³⁾ »Teraźń. i Przyszł.« I, 114. O uczniach, których poprowadził do powstania, wspominał Trent. i w liście do Tow. liter. pol.

Z równym, nieporównanym zapałem pisał w tej autobiografii Trentowski tylko o pierwszej chwili zarysowania się w jego głowie systematu filozofii uniwersalnej. Ojczyzna i filozofia miały w naszym filozofie prawdziwie oddanego syna.

Z autobiografii i z rękopisu, który nosi tytuł: »Krótki rys mojego awanturnictwa po świecie«, podaję następujące szczegóły: na wieść o wybuchu rewolucji przybył Trentowski już 3 grudnia do Warszawy. 5-go grudnia zaciągnął się do gwardyi honorowej. W dniach musztry oddawał się jeszcze i poezji i »coś-nie-coś« pisał. Wtedy to ułożył memoriał, krytykujący nasze szkolnictwo. 20 lutego 1831 wcielono go do pierwszego pułku ułanów. Walczył pod Sierocinem i Grochowem; 3 kwietnia wszedł do legii litewsko wołyńskiej, później do siódmego pułku ułanów. Brał udział w bitwach pod Ciechanowcem, Nurem, Ostrołęką, Serokomlą, Kockiem, Bodzanowem, Raciążem, Janowem i Jastrzębiem. Dwa razy był ranny. (Gdzieindziej mówił, że »kula go nie trafiła«)¹).

»Irați Dii decreverunt denique patriae meae finem«, mówi autobiografia. Z korpusem Rybińskiego wkroczył — wówczas już jako podporucznik — do Prus. Po odbyciu kwarantanny w Brodnicy, zaczęła się tułaczka jego po Niemczech.

¹ »Tyg. liter.« 1839, str. 296. — Trentowski kolegował w tym samym obozie z bratem swoim Konstantym, który (relacya wnuka) 5 grudnia 1830 roku opuścił 6-klas. szkołę pijarską w Łukowie i wszedł jako ochotnik do 2-go szwadronu I-go pułku jazdy Augustowskiej, a po przebyciu 14 batalii, został ranny pod Ostrołęką. O uczestniczeniu brata swego w powstaniu narodowym nie wspomniał (o ile wiem) Trentowski nigdy, być może dlatego, że brat jego pełnił po powstaniu służbę w komisji województwa podlaskiego, a potem funkcyę burmistrza Żelechowa i radnego m. Siedlec, więc nie chciał go filozof narażać na nieprzyjemności.

Inni zdążali do Francyi; on po kilkuletnim pobycie na niemieckich uniwersytetach osiadł na stałe w Fryburgu badeńskim. Znalazłszy się w Niemczech, zapragnął Trentowski dokończyć filozoficznych studyów, a raczej systematycznie je zacząć. Prusacy zmuszali go albo do wyjazdu do Francyi, albo do powrotu do Kongresowego Królestwa. »Ponieważ obie te rzeczy — pisze o sobie — mię od filozofii oddalićby musiały, postanowiłem użyć wszelkich środków do zostania się w Niemczech«. Chłop, u którego stanął kwaterą, przyjął go za domowego nauczyciela. Tak przebył pięć miesięcy w Jungfer nad morzem Bałtyckiem. Otrzymałszy od ojca zasilek pieniężny, a od sołtysa wsi świadectwo moralności, udał się (r. 1832) do Królewca, gdzie słuchał wykładów Herbarta, Lenerta i Kählera (teologia) oraz Drumanna (historja Napoleona). Ale już po trzech miesiącach dowiedziano się, że brał udział w polskiej rewolucyi, i wydano go z Prus. Starł się wtedy po urozmaiconych wędrówkach, spisanych w »Krótkim rysie mojego awanturnictwa po świecie«, o przyjęcie w poczet słuchaczy uniwersytetu w Lipsku i w Jenie, lecz daremnie. Dopiero w Heidelbergu, w którym stanął 30 sierpnia 1832 r., nie spotkał żadnych trudności.

Zaczął się nowy okres w życiu Trentowskiego: rzetelnych studyów nad filozofią i jej historja, a zarazem początek snucia własnych pomysłów filozoficznych.

CZĘŚĆ II.

Lata 1832—1840.

ROZDZIAŁ 2.

Osiedlenie się w Fryburgu. Trzy pierwsze dzieła filozoficzne.

Cały rok uniwersytecki (a ogółem 15 miesięcy) spędził Trentowski w mieście Heidelbergu. Ścisłejsze stosunki nawiązał z profesorem teologii Daubem¹). Słuchał z zapalem jego wykładów etyki, dogmatyki chrześcijańskiej i filozofii religii. Nie ulega wątpliwości, że wpływ osobisty tego profesora był znaczny i że jemu właśnie zawdzięczał Trentowski niejedną późniejszą religijno-filozoficzną myśl. Za jego zapewne poradą rozczytywał się w religijno-filozoficznych pismach np. monachijskiego Baadera. Poznawał pomniejszych filozofów niemieckich z szkoły Schellinga i Hegla. Z Baaderem ścierał się z czasem ostro w kwestiach filozoficzno-religijnych. Za poradą Dauba²) rozłożył sobie lekturę filozoficzną na długie miesiące. W Heidelbergu zapoznał się gruntownie z filozofią Hume'a, Kanta, Jacobiego i Fichtego (ojca).

¹) »Curriculum vitae«. Mieszkał u rzeźnika Mullera przy Unterstrasse Nr. 249. (»Krótki rys mojego awanturnictwa po świecie«).

²) Listy do Zdanowicza (oprac. Chmielowskiego).

W Heidelbergu zaprzyjaźnił się Trentowski z najsurowszym z czasem i najniesprawiedliwszym krytykiem swoim: Feliksem Kozłowskim, znanym sobie już dawniej, także emigrantem, który studiował prawo. Przyjaźń trwała lat kilka, a nie pozostawiła żadnych śladów, skoro w walce z Trentowskim nie wahał się Kozłowski posługiwać się nawet paszkwilem. Wraz z Kozłowskim przeniósł się Trentowski w r. 1833 do Fryburga w Bryzgowii w W. ks. Badeńskim. Trentowski kończył swoją filozofię (z wykładów zanotował w autobiografii tylko anatomię Buchhegera), przestudował Schellinga, Hegla, Steffensa, Okena i Troxlera; Kozłowski zaś przeszedł z czasem do studiów teologicznych (katolickich).

W latach tych zostawał Trentowski w bardzo wielkiej nędzy. Miał zasiłki, ale małe. Pomoc udzielona Trentowskiemu przez ojca w Jungfer, (list do pol. Tow. liter. w Paryżu) niewiadomo czy była jednorazową, czy częstszą. Z listów do Stan. Szlubowskiego dowiemy się, że już w Heidelbergu otrzymywał pieniądze od matki Szlubowskich, a nadto od »naszego drogiego Juliusza« (nie wiem, o kim pisał Trentowski; ten Juliusz mieszkał potem w Fryburgu), oraz od przyjaciół z Bawarii. Były to jednak subsydia dorywcze. »Padałem — pisze o sobie¹ — we mdłości od głodu«; a jednak nie chciał być »żebrakiem«, t. j. — wyjaśnia ten wyraz Wróblewski — nie chciał zapewne korzystać ze składek wolnomyślnych Niemców. W porównaniu z niedawną tułaczką był pobyt w Fryburgu znacznie szczęśliwszy. Otrzymał (w chwili mniej potrzebnej) od dawnego

¹) Cytaty wyjęte z listu do redaktora »Tyg. Liter.« 1839, str. 296. Co do owego wyrazu »żebrak«, wydaje mi się, że Trentowski miał więcej na myśli czasy fryburskie i dobroczynne obiady, zwyczajowo oddawna przyjęte.

swego ucznia 50 talarów. Miał już wtedy utrzymanie zapewnione. Z początku — opierani się znów na rękopiśmiennej korespondencji filozofa z Stan. Szlubowskim — zostawał przez siedem miesięcy bez grosza i zabrnął w długi. Zapoznał się jednak z rodziną Humborgerów. (Mylnie pisano Homburger, lub Humberger, a stwierdza to zarówno list Trentowskiego, jak i akt ślubny; w aktach miejskich zanotowano raz Homburger, a taksamo napisała, mylnie, córka panięnskie nazwisko Trentowskiej na nagrobku). Ta rodzina przyjęła Trentowskiego do siebie, dała mu »stancję, stół i wszelkie wygody«, a wszystko darmo. »Nie jestem w niedostatku, zostałem ich (Humborgerów) synem, bratem, przyjacielem, znajduję się jak na łonie mej własnej rodziny«. W tym właśnie domu poznał Karolinę, swoją przyszlą żonę⁹.

Starał się powoli o obywatelstwo miejskie. Myślał o profesorskiej katedrze uniwersyteckiej. Poznał profesora prawa Jerzego Duttlingera, sprzyjającego Polakom; przez niego zyskał różne ułatwienia w studiach, a zapewne i indygenat miejscowy. (Wyraził mu też

⁹) W »pamiętniku literackim«, Lwów 1911. (»Listy Krasieńskiego do Stan. Koźmiana«) znalazłem na str. 116 relację, powtórzoną przez Stanisława Egberta Koźmiana, że Trent. zamieszkał w Fryburgu u jakiejś praczki, która miała dwie córki. Jakoś iść miało studentowi, bo wedle zwyczaju miał darmo obiady, po kolei u obywateli miejskich. Ale z czasem i to się urwało. Przytem tak się raz zdarzyło, że Tr. stojąc tyłem do kominka, opalił sobie poły jedynego surduta. Wtedy to miał wrócić do owej praczki, dać jej córkom supelki do ciągnięcia. Los trafił szczęśliwie, bo filozofowi dostała się młodsza i przystojniejsza córka. Otóż w tej opowieści tkwi wiele tendencyjnej złośliwości. — Spis studentów (»Verzeichnis d. Studirenden«) podaje miejsca zamieszkania Trentowskiego. Mieszkał więc w r. 1833/4 przy Schiffgasse 502 i 501, w półr. zim. 1834/5 przy Kaiserstr. 419, w półr. letniem 1835 i jako docent przy Altvorstad (Gerberau) 656.

W. Horodyski.

serdeczny swój szacunek w dedykacji dzieła »Vorstudien«). Znalazł sposobność przedstawienia się jednemu z badeńskich książąt krwi (list do St. Szlub.). Oczekiwał pięknej przyszłości.

Przygotowawszy się dostatecznie z historii filozofii, mając już zarys filozofii uniwersalnej gotowy, przystąpił Trentowski do opracowania systematu. Już w r. 1835 układał dzieło — może część jego — p. t. »Grundlage der universellen Philosophie«. Dzieło »Grundlage« wyszło drukiem dopiero w dwa lata później, więc tylko część jakaś jego posłużyła Trentowskiemu za rozprawę doktorską. Pisał bowiem Trentowski w liście do pośła Jełowickiego do Paryża: »Niegdyś nauczyciel szkół publicznych, później żołnierz w Ojczyźnie, dziś wygnaniec, poświęciłem czas cały naszego nieszczęścia filozofii. Lubilem zawsze umiejętność tę jak życie, mam może do niej i zdolności, poświęciłem się jej zupełnie, dlatego też tyle w niej postąpiłem, że udało mi się system jej nowy utworzyć. Żyję w Niemczech i wkrótce rozpocznę tu prelekcye moje, to więc jest przyczyną, że piszę dziełka moje w języku niemieckim. Teraz właśnie pragnę wydać pierwsze moje pismo pod tytułem »Grundlage der universellen Philosophie«. Za nie otrzymałem przed rokiem od tutejszego Uniwersytetu doktorat w podarunku«¹. Podkreśliłem słowa: przed rokiem. Trentowski miał tu chyba na myśli rok szkolny na uniwersytecie, a nie rok kalendarzowy, według którego wynikałoby, że doktorat otrzymał już w r. 1835. Byłoby to niezgodne z podaniem o obywatelstwo, w którym napisał Trentowski, że po trzech latach studyów (a więc 1833—1836) został promowany. Curriculum vitae, które

¹) List Trentowskiego do Jełowickiego z dnia 26 grudnia 1836 r.

poprzedziło przecież wniesienie podania o promocję, ma datę 5 marca 1836; na dyplomie doktorskim Trentowskiego znajduje się data 7 września 1836, a w wykazie studentów zapisany był Trentowski jeszcze w zimowym półroczu 1835/6. Drukowanej dyssertacji inauguralnej Trentowskiego nie znalazłem, więc trudno i to stwierdzić, czy cała »Grundlage«, czy też tylko jej część, była rozprawą doktorską. Końcowe zdania autobiografii wskazują na to, że pisał pierwsze dzieło prawie przez dwa lata bez przerwy i że wydziałowi filozoficznemu uniwersytetu przedłożył dwie rozprawki, a więc albo dwa większe rozdziały z dzieła »Grundlage« (prze-rabiał to dzieło jeszcze po otrzymaniu doktoratu — zob. poniżej), albo też razem z »Grundlage« napisał Trentowski i dyalog »De vita hominis aeterna«. O ła-cińskiej rozprawie nie wspominał jednak w liście do St. Szlubowskiego, a byłby o tern z pewnością nie zapomniiał. Trentowski już wtedy myślał o katedrze uniwersyteckiej. Ile razy tylko mógł, wyrażał przed Polakami swój żal, że musi pracować dla Niemców. A że bardzo wysoko stawiał siebie już w tych latach jako twórcę-filozofa, więc ten żal przybierał specjalne zabarwienie psychologiczne. Bądź co bądź jednak nie oderwał się Trentowski od Polski i nie w r. 1839 dopiero, pod naciskiem opinii polskiej z Poznania (jak mu wytykano po dziś dzień), myślał o pracy dla narodu. Dowodzi tego przedmowa do dzieła »Grundlage« i korespondencya Trentowskiego z posłem hajsyńskim Jełowickim, właścicielem księgarni polskiej w Paryżu, późniejszym znanym księdzem.

Korespondencya ta obracała się głównie około wydania »Grundlage d. univers. Philosophie«. Trentowski był już świadom odrębności swojej myśli, jako przeciwstawiającej się niemieckiej spekulacyi. Na to zwracam baczną uwagę. Powiedziano bowiem z czasem,

że Trentowski, tkwiąc w Heglu i Schellingu, utrzymywał jednak niewiadomo na jakiej podstawie, że stworzył nowy filozoficzny systemat; a z wyżyn katedry literatury słowiańskiej padło nawet zupełnie w tym wypadku niekompetentne i poniekąd tendencyjne zdanie Mickiewicza, że Trentowski — podobnie jak Cieszkowski — to »wynarodowiony Słowianin«¹⁾). A tymczasem pierwszym słowem wyznania wiary filozoficznej Trentowskiego była świadomość, że »Grundlage« rozpoczyna posłannictwo polskiej myśli filozoficznej, a przytem już w pierwszym dziele swoim (przesłanem Mickiewiczowi) wyłożył Trentowski bardzo jasno cały systemat. Nieznajomość szczegółowych myśli naszego filozofa była uderzającą, tem bardziej, że wyrokowano o nich w sposób nie tylko pospieszny, ale i wysoce arbitralny. Trentowski, dobry znawca zarówno politycznej jak i literacko-naukowej emigracji polskiej, donosił wcześniej i gdzie mógł o swojej filozofii, starał się nią zainteresować szerokie koła polskie. Dołączało się do tego zanadto dobre mniemanie o sobie, co mogło niejednego zrażać i uprzedzać, ale sama rzecz powinna była mówić za siebie. Zdanie Mickiewicza o Trentowskim padło niespodzianie — i tylko pod wpływem Towiańskiego, o czem wspominam jeszcze. W roku 1839 podziwiał Mickiewicz w listach pisanych do Trentowskiego nowy talent filozoficzny, wschodzący dla Polski i Europy w Fryburgu.

Zależało Trentowskiemu, by jego niemieckie dzieło wyszło nakładem polskiej księgarni. Zależało oczywiście z czysto patryotycznych pobudek. Bo jeśli miał plany co do profesorskiej katedry na niemieckim uniwersytecie, byłby przecież z większym dla własnej

¹⁾ Mickiewicz »Literatura Słow.« wyd. III (tłóm. Wrotnowski), tom III, str. 182.

sprawy pożytkiem drukował je albo na miejscu w Fryburgu, albo w innej drukarni niemieckiej. Pisał jednak do Jełowickiego i ofiarowywał niezmiernie przystępne warunki. Przy tej właśnie sposobności wyrażał się tak o filozofii niemieckiej i o własnym systemacie: »Duch w niem (w dziele »Grundlage«) zupełnie inny, jak w dotychczasowych filozofiach. Nie jest to oderwany szkielec, jak utwory Hegla, Fichtego, Kanta i t. d., ani też głąz zimny, jak prace uczonych Niemców. Polak ma życie i ogień, pisać więc jak Niemiec nie może... Plan i nić dzieła są ściśle systematyczne, wykład pełen poezyi, jasność wszędzie tak dalece, że tutejsi profesorowie, którzy czytali, wyznają, iż dotąd nic filozoficznego z taką łatwością czytać im nie przyszło. Pisałem nie tylko dla kasty niemieckich filozofów, lecz dla całej publiczności. Filozofię moją zowie nie daremnie »uniwersalną«¹⁾. Tłómaczył się zarazem, dlaczego nie pisze w języku polskim. (Powodami tymi zajmę się na właściwym miejscu).

Jełowicki zwlekał z odpowiedzią na propozycję drukowania dzieła. Nie dowierzał powodzeniu książki filozoficznej i nie spodziewał się widocznie zysku. Zawarł więc Trentowski umowę z Herderem w Fryburgu. Jełowickiemu oddawał filozof cały nakład (kilka tysięcy egzemplarzy), godził się na czcionki gotyckie lub łacińskie, a nie żądał, prócz 30 egzemplarzy, żadnego dla siebie honorarium. Lepiej ocenił rzecz przedsiębiorca niemiecki, bo ofiarował Trentowskiemu po 6 krontalarów od arkusza²⁾. Mimo to przecież pragnął mieć Trentowski firmę księgarza polskiego na książce i proponował jeszcze raz Jełowickiemu drukowanie na dawniejszych warunkach i zobowiązywał się w takim razie zerwać

¹⁾ List z dnia 26 grudnia 1836 (z Fryburga).

²⁾ List do Jełowickiego z dnia 16 stycznia 1837.

umowę z Herderem. Odpowiedź Jełowickiego nie jest mi znana. Ostatecznie wziął Jełowicki tylko 50 egzemplarzy w komis; za to znalazła się firma jego na książce za to również miał otrzymać 40% dochodu z rozsprzedaży¹). Coś źle wyszedł na tem Trentowski, bo w liście późniejszym (już po wydaniu »Chowanny«) do następcy Jełowickiego w księgarni polskiej w Paryżu, żalił się, że wyszedł z sprzedażą »Grundlage«, jak »Zabłocki na mydle«, bo za 50 egzemplarzy, które otrzymał Jełowicki, musiał sam zapłacić Herderowi gotówką z własnego honorarium²).

Z listów powyższych dowiadujemy się o paru szczegółach, niezwiązanych z wydawnictwem »Grundlage«, ale z życiem filozofa. Więc udzielał w r. 1837 — może i wcześniej — lekcyi języka polskiego pani Welker³), którą nazywał »sławną dobrodziejką naszą«, (Polaków, czy jego osobistą?) a z tego wynika, że utrzymywał się z lekcyi prywatnych; interesował się żywo życiem patryotycznym i umysłem Polaków w Paryżu, a więc odpowiadał na czyjeś zaproszenie, by podał wiadomości z życia Kościuszki (potrzebne do monografii zapewne tejsamej, o której donosiły »Wiadomości krajowe i emigracyjne« z r. 1837 w numerze 10-tym), posyłał stałe składkę na pomnik Niemcewicza,

¹) Listy do Jełow. z 14/11, 1/IV, 19/V r. 1837. — Cena »Grundlage« ustaloną była na 3 złr. czyli 6 fr. 50 et. — Przed ukazaniem się »Grundlage« w formie książkowej, doniósł o tem dziele Jełowicki publiczności na łamach »Wiadomości krajowych i emigracyjnych« (1837, Nr. 2, z dnia 25 lutego, oraz Nr. 15, dnia 30 czerwca).

²) List do zarządcy księgarni polskiej z dnia 27 października 1842 r.

³) Nazwisko jest w liście przetarte, nie daje się dobrze odczytać. Nie ręczę więc za zupełną ścisłość w odcyfrowaniu. Może to być pani Werber, żona lub krewna prof. Werbera, świadka przy ślubie Trentowskiego.

(w latach późniejszych na pomnik Hofmannowej), prenumerował (wtedy jeszcze) »Dziennik narodowy« i prelekcje Mickiewicza; przy tej sposobności upraszał gorąco, aby go nie pisano fałszywie (zapewne: Trętowski) w »kalendarzykach emigracyjnych«. Przez Jełowickiego ofiarował po jednym egzemplarzu »Grundlage« Mickiewiczowi, Lelewelowi i posłowi Zwierkowskiemu. Przesłał Trentowski po egzemplarzu Schellingowi i w ks. badeńskiego Leopoldowi. I Schelling i w. książę odpisali z podziękowaniem. Listy te posiadam w oryginale. Znajdujemy i inny szczegół, dotyczący »Grundlage«. Szczegół ten potwierdza przypuszczenie, że »Grundlage« nie została odrazu opracowana w całości, lub przynajmniej w tej postaci, w jakiej wyszła drukiem. Pisał bowiem Trentowski: »dzieło moje ma piętno zupełnego wykończenia, ponieważ je trzy razy w różnych dość od siebie odległych czasach obrabiałem. Ostatnią rękę przyłożyłem na nie po otrzymanym już za nie doktoryacie«¹).

Ciekawsze i jędrniejsze streszczenie zasad uniwersalnej filozofii znajdziemy w liście do St. Szlubowskiego (8 kwietnia 1836). »Żądasz odemnie dowiedzieć się, czyli mój system jest oryginalny, lub też pewną modyfikacją Hegla. Jest oryginalny zupełnie. Hegla zamiarem jest doskonałość formy, moim zaś doskonałość istoty objąć i zmalować«. »Kant położył kamień węgielny filozofii niemieckiej i przeszedł w idealizm. Fichte podniósł ten idealizm jeszcze wyżej, podniósł go do najwyższego szczytu. Schelling starał się das Subiective und das Obiective zu identificiren; jego filozofia jest koroną dzisiejszej filozofii, jest Idealrealizmem. Szkoda tylko, dass die Duplicität noch in ihm herrscht. Moim zamiarem jest tę Duplicität znieść i w Tryalizm zamienić. Po Schellingu rozpadła się niemiecka filozofia

¹ List z dnia 26/XII 1836.

we dwoje. Hegel wystąpił jak Idealista wyższej potęgi. U niego jest Alles Vernunft, Alles Begriff, Alles Idee, Alles Geist. Die Natur, die Realität sind ihm Negationen des Geistes. Geist ist ihm ein Plus und Materie ein Minus. Steffens, Schubart, Oken, itd., szczególnie zaś ostatni wystąpili jak Realiści wyższej potęgi. U Okena jest wszystko naturą, nawet i filozoficzne myślenie. Moim zamiarem jest ów Idealizm Heglowski z tym Realizmem wyższej potęgi zjednoczyć i w filozoficzną całość zamienić. Równie jak dawniej, tak i dzisiaj dzieliła się umiejętność na Empiryą i Metapsychikę. Pierwsza ma za źródło swego poznania die Erfahrung, druga die Vernunft. Schelling starał się te dwa abstrakcją rozdartę źródła zjednoczyć i wypracował die Anschauungs philosophie. Die Anschauung jest jednakże tylko formalna». Opisywał w dalszym ciągu i streszczał swoją »Grundlage«, podkreślał jej uniwersalizm w przeciwstawieniu do spekulacji niemieckiej od czasów Kanta.

Gdy Trentowski pisał ten list do przyjaciela, leżała już od trzech tygodni część (wyraźnie w liście: część), »pisma« Trentowskiego przed wydziałem filozoficznym uniwersytetu. Trentowski czekał na »colloquium doctum«. Promowany na doktora zaczął zabiegać »pro licentia legendi«. Układał sobie, że jeśli Fryburg zawiedzie, wydrukuje trzy filozoficzne dziełka (więc zapewne miał już w r. 1836 w głowie szkic nie tylko rozprawy »De vita«, lecz i dzieła »Vorstudien«), w Paryżu i tam będzie się starał o docenturę. Prawdopodobnie pisał w tym właśnie celu do Lelewela, prosząc go o tłumacza francuskiego dla dzieła »Grundlage«¹⁾). Dla-

¹⁾ Rękopis Bibl. Muz. Narod., w Rapperswilu, (list z dnia 18/5 1837).

czego Lelewel nie spełnił tego życzenia filozofa, którego považał, nie wiem.

Gdy Trentowski zdawał egzamin ścisły, wakowała już katedra filozofii po emerytowanym profesorze Filipie Reidel¹). Trentowski zabrał się więc od razu do przygotowania i pracy habilitacyjnej (»De vita hominis aeterna«) i egzaminu. Przedtem postarał się o indygenat, do czego pomogło mu niezawodnie małżeństwo z mieszkanką i obywatelką Fryburga).

12 grudnia 1837 r. dostał Trentowski badeński indygenat, 16 stycznia 1838 został »Aktivbürger in Freiburg«, 22 lutego 1838 ożenił się (w kościele katolickim) z Karoliną Humborger, córką siodlarza Ludwika i Flory z domu Loeffler. (Jednym z świadków był Feliks Kozłowski). W tymże samym roku habilitował się na uniwersytecie. W spisie nauczycieli uniwersytetu figuruje Trentowski w półroczu zimowym 1838/9. Spełniły się prawie marzenia Trentowskiego. Mógł głosić z katedry niemieckiego — skoro tak być musiało — uniwersytetu polską filozofię i wychowywać przebywającą tam polską młodzież uniwersytecką. Pragnął czynu. Sejmującą emigrację potępiał; wspominał niejednokrotnie, a zupełnie słusznie, że on nie poszedł do Francji, by żyć beczynnym z żołdu francuskiego, ale chciał służyć na emigracji własnej ojczyźnie. Nastrój szczerze patryotyczny udzielał się i jego dziełom. Przedmowę do »Grundlage«²) kończył takimi rzetnymi wyrazami:

¹) Szczegół ten wyjąłem z »Verzeichnis d. Behörden, Lehrer... d. Universität Freiburg i. Br.«.

²) »Grundlage« nie było pierwszym dziełem filozoficznym polskim w języku niemieckim. Już w r. 1822 bowiem wyszła książeczka Gołuchowskiego: »die Philosophie in Ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen«, którą spolszczył P. Chmielowski p. t. »Filozofia i życie«. Wcześniejszą zaś od »De vita hom. aet. « łacińską dySSERTacją filozoficzną była Li-

»Aber du, mein theueres, mein unaussprechlich geliebtes Vaterland, Du mein Paradies, von welchem ich verbannt bin, zürne deinem Sohne nicht, dass er nicht in deiner Sprache schreibt«. Słowa te, których przepiękną harmonię i głębokość psuło nieco następne chwalenie siebie¹⁰⁾, były istotnym wyrazem jego ówczesnych pragnień. Już jednak w trzy lata później redukował swoje mężne słowa. Jeśli własnej ojczyźnie oddał hołd i szacunek, to baczył równocześnie wtedy i na to, by i drugiej, niemieckiej ojczyźnie złożyć dowód przywiązania, nie mniej gorący i stanowczy. Może dotknęła go w tem trzyleciu (między drukowaniem »Grundlage d. univers. Philos.« a »Vorstudien zur Wissenschaft der Natur«.) bieda materyalna — zwłaszcza, że już nie tylko o sobie przyszło mu się troszczyć; może więc chciał za wszelką cenę otrzymać płatną profesorską katedrę, która wciąż wakowała. Tak było niezawodnie²⁾, ale nie tłumaczy to mimo to jego zapomnienia się i jednorazowej bardzo wielkiej słabości ducha. Nie mniej jednak trzeba starać się zrozumieć naszego filozofa, należy wglądnąć w pobudki, które on sam wyłuszczył w sposób równie szczerzy, jak i bezmiernie gorzki i bolesny, żeby nie ważyć się na posądzenie Trentowskiego, nawet wtedy, gdy pisał przedmowę do »Vorstudien«, o narodową apostazyę. Nie można przecież zapomnieć o tem, jakie to były czasy, jak byli usposobieni wobec Polaków wolnomyślni Niemcy; pamiętać należy, że Trentowski doznał wszędzie we Fryburgu życzliwego przy-

belta p. t. »De pantheismo in philosophia«, wydana w r. 1830, (dyss. inaugur.), a wcześniej, bo w r. 1835, pisał w Polsce o Heglu Kremer w krakowskim »Kwartalniku naukowym«.

¹⁰⁾ »Grundlage« str. XI: »Du unglückliche. unterdrückte. bitter weinende Waise, dir könnte ich nützlicher sein, als dem Fremden an Genien so reichen Lande!«

²⁾ Wyjaśniam to poniżej cytatami.

jęcia i że Fryburg doprowadził go do filozoficznego systematu i do docentury. Ale obok tego nie można również zapominać, że Trentowski stale a słusznie odróżniał Niemców od Prusaków. Tego zażarci jego krytycy nie chcieli nigdy uznać. Do Prusaków pałał Trentowski zdecydowaną nienawiścią, choć mniemał i głosił, że typ szkoły pruskiej jest godny naśladowania¹). O Niemcach wyrażał się pochlebnie, bardzo pochlebnie nawet. Wprawdzie słowa uznania dla Niemców z lat 1837—1840 były inne, niż te, które czytamy już w »Chowannie«. Wpłynęło na to i ściśle, w stałym z Trentowskim pozostające otoczenie polskie z Poznania. Wyzbył się poprostu potem wielu jednostronnych, a przesadnych uniesień, dodatnich dla Niemców, z którymi obcował bądź co bądź przez lat dziesięć. Wyraźnie przypochlebiał się Trentowski Niemcom w r. 1840. Rzecz ciekawa, że gdy zaczął stawiać pierwsze kroki w karierze uniwersyteckiej (1837), to wtedy z chlubą i entuzjazmem podkreślał swoje polskie pochodzenie, a z lubością dodawał do nazwiska: b. nauczyciel w Szczuczynie. Niedługo zmienił Trentowski i wobec Niemców (nietylko Prusaków) swoje zdanie, t. j. nie tylko nie unosił się już nad wyższością ich kultury i t. p., ale odsądzał ich wprost od ogólnoludzkich cnót, zniżał ich w oczach własnych i innych ludzi wprost w znaczeniu społeczno-, a nawet indywidualno-moralnem. Miało to miejsce po roku 1848, po sejmie frankfurckim, na którym załatwiano sprawę Polski. Odtąd nastąpił rozbrat z Niemcami wogóle.

Stosunek Trentowskiego do Niemców obfitował na pozór w wielkie niekonsekwencje. Nic łatwiejszego,

¹) »Chowanna« II, 1085. — To przesadne pojęcie Trentowskiego o pruskiej szkole wytknęła mu nawet »Teraźniejszość i przyszłość«, zob. tom I, 80.

jak wskazać, co on o nich pisał w tem, lub innem dziele i wykazać, że zdanie jego nie było trwałe, że było nieugruntowane, że nawet układało się zależnie od osobistego interesu. A tymczasem uwzględnienie tych wszystkich faktów, na które urywkowo tylko skierowałem uwagę czytelnika, oświećla inkryminowaną w przedmowie do dzieła »Vorstudien« całość zupełnie inaczej. Faktem jest, że pisał nasz filozof pochlebnie o Niemcach przed r. 1840 (data starania się o katedrę profesorską), że taksamo, lecz tylko bez przesadnych uniesień, pisał i po roku 1840, gdy katedry nie otrzymał. Nas nie to boli, że Trentowski cenił swobodę i rozwój nauki i filozofii niemieckiej, w czym nie popełnił nigdy niekonsekwencji, chyba po r. 1848, kiedy to i niemieckie rządy tępiły »libertynizm« filozofii, a kiedy ci, którzy w dobie polistopadowej wyprzęgali emigrantom konie z powozów, wcielali nieprawnie w r. 1848, w dniach wolności, W. Ks. Poznańskie do Rzeszy niemieckiej, ale to nas zalewa rumieńcem wstydu, że pochlebstwo Trentowskiego z r. 1840 plamiło polski honor. Tu była niekonsekwencja, tu było pisanie dla interesu. Mając to wszystko na względzie, można tylko doszukiwać się przyczyn, dlaczego Trentowski mógł w r. 1840, t. j. w chwili wydawania swojego dwutomowego dzieła p. t. »Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung«, zejść do roli pochlebcy wobec W. Księcia badeńskiego, wobec badeńskiego obywatelstwa i wobec Niemców, (nie Prusaków), dlaczego przybrał sobie drugą ojczyznę, mając już jedną, dlaczego dzieci obiecywał wychowywać po niemiecku? Ojczyzny swojej nie wyrzekł się wprawdzie wcale, ale uwielbienie dla niej przenosił już na drugą. Dla materyalnych powodów uważał Trentowski za właściwe chwycić się aż takiej drogi, bo inna (mniemał) nie zawiodłaby go niestety wcale do celu.

Droga prosta jego życia skrzywiła się niewątpliwie, ale nie tak, jak mu to zarzucano. Bo i napór w domu Trentowskiego w kierunku katedry profesorskiej był bardzo wielki. Chodziło zarówno o zaszczyt i godności, jak i o chleb i to nie dla siebie, lecz dla rodziny. Filozof nasz musiał swoją przedmową do »Vorstudien« oburzyć każdego Polaka; ale gdy poznał swój straszny błąd i naprawił go, wtedy nie zasługiwał już wcale na pogardę, lecz na głębokie współczucie z powodu fałszywej sytuacji, która go samego najwięcej bolała; w każdym razie nie mógł nigdy uchodzić za renegata!

Inkryminowana przedmowa dzieła, dedykowanego dobroczyńcy Trentowskiego prof. Duttlingerowi, zawiera następujące, przykre dla Polaka zwroty: autor staje przed publicznością niemiecką z nowem uczuciem, bo obecnie należy na podstawie indygenatu do Niemców. »Dieses Volk... ist in der That die helleuchtende Himmelsfackel der heutigen Menschheit «¹⁾. Naród, który okupił krwią wolność sumienia i myśli, może być dumnym z siebie. Autor wygnany z drugiej i bezgranicznie nieszczęśliwej ojczyzny, doczekał się zmiłowania Bożego, bo znalazł nową ojczyznę — i jaką ojczyznę! Lud jej jest pełen cnót staroniemieckich, a książę, pełen uprzejmości i miłości, jest »im wahren Sinne des Wortes der Stellvertreter Gottes«. Ministrowie są od blaskiem księcia i dlatego otacza ich miłość ludu. Sejm badeński służy za wzór poszanowania konstytucyi. Taki mały kraik posiada aż dwa uniwersytety. »Derjenige allein, der lange Zeit das asiatische System der überall herrschenden Willkühr praktisch kennt, vermag die Glückseligkeit eines solchen Landes, wie dieses, ganz lebendig zu fühlen«. »Und wie heisst dieses deut-

¹⁾ »Vorstud.« Przedmowa str. VII.

sche Eldorado, dieses Land der Gerechtigkeit, Milde, Liebe, des Wohlstandes und der allgemeinen Zufriedenheit?... Es ist das gesegnete Baden, des neue Vaterland des Verfassers!«¹⁾)

Lecz nie tylko to wszystko przywiązało Trentowskiego do tej ojczyzny niemieckiej. Żona jego jest Niemką, a język niemiecki będzie ojczystym dla jego dziecka. We śnie i na jawie myśli już sam po niemiecku. Trentowski chce żyć wyłącznie i jedynie dla filozofii, »und diese ist jetzt mit dem Deutschen identisch«. Píše tylko w języku niemieckim, więc coś dziwnego, że z języka tego płynie i miłość do narodu niemieckiego²⁾? Jest to: »die nothwendige Folge der warmen Liebe zur deutschen Wissenschaft und des aufrichtigen Wunsches, ihr Gedeihen zu fördern«. I aby nie był źle rozumiany, dodaje zaraz, że te wszystkie upajające słowa nie są wyrazem podchlebstwa, ale wdzięczności za tyle dobrodziejstw i ludzkości, które autor spotkał na ziemi niemieckiej, a szczególnie w Badeńskim. Jedne są tylko na kuli ziemskiej Niemcy, a jedno tylko w całych Niemczech księstwo Badeńskie³⁾. Wyrывa się nawet nieszczęśliwemu i to zdanie, że ponieważ pisze dla Niemców, musi się do ich filozofów upodobnić⁴⁾. A tak wyodrębniał zawsze filozofię narodową! W tych słowach i w przyznaniu filozofii narodowi niemieckiemu, wyrzekł się Trentowski własnych uniesień z przedmowy do »Grundlage«.

I dopiero po tych zwrotach uwielbienia zwrócił się Trentowski do »starych braci«. Nie jest renegatem. »Ich bin ebenso stolz darauf, dass ich ein Pole bin, als dass ich jetzt den Deutschen angehöre. Ein neues

¹⁾ ibid. str. VIII, IX.

²⁾ ibid. str. X.

³⁾ ibid. str. XI.

⁴⁾ ibid. tom I, str. 238.

Vaterland musste ich haben, denn mein Herz kann nicht ohne Liebe bestehen und unsere gemeinschaftliche Mutter ist im Grabe«¹⁾).

Lepiejby było, gdyby był i całej przedmowy i ostatniego usprawiedliwienia nie napisał wcale. Powiedział najpierw o sobie, że przynależy do Niemców, że nawet własne dziecko wychowa w duchu niemieckim, a potem usprawiedliwiał się wobec Polaków, że nie może się obejść bez miłości, którą darzyć może przedmiot żywy, nie zaś leżący już w grobie. Mógł Trentowski czuć uwielbienie dla badeńskich urządzeń państwowo-społecznych, podziwiać naukę i wiedzę niemiecką (przecież już w »Grundlage« twierdził, że filozofia i teologia kwitną tylko w Niemczech, (zob. Grundl. 25) tak, że w Polsce dopiero on rozpoczyna złoty wiek filozofii), i popieranie jej przez rząd światły, mógł dziękować najszczerzej, że dopiero na wygnaniu poczuł się człowiekiem, a myśl jego, oparta o wolność sumienia, zdobyła wielką prawdę, której pragnie poświęcić życie całe. W takich słowach, jeśliby były szczerze, nie byłoby nic zdrożnego. Tak przedstawiły mu się Niemcy. Ale Trentowski dodał jeszcze i coś takiego, za co musiał się rumienić każdy Polak. Żadnego z swych przyrzeczeń nie dotrzymał na szczęście, bo ani nie przyłgnął do Niemców, ani dziecka swego nie chował inaczej, jak tylko w szczerze polskim duchu, mimo że żona jego nie nauczyła się nigdy polskiego języka, ani też nie uwierzył w fatalne swoje słowa, że skoro ojczyzna jest w grobie, kochać jej już się nie da.

Przedmowa do »Vorstudien« była tem boleśniejsza, że napisał ją filozof dla własnego interesu, dla zdobycia płatnej profesury. Lecz i społeczeństwo polskie nie pozostawało bez winy. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że

¹⁾ ibid. str. XI.

dopóki nie było tej przykrej przedmowy, kołatał Trentowski nadaremnie do ziomków a dawał do zrozumienia, jak mu ciężko pracować tylko dla Niemców. Mimo wydania już dwóch dzieł nie przyszedł nikt Trentowskiemu z pomocą, by pisał w ojczystym języku. Trzeba było dopiero aż tak upokarzającej pseudo-spo-wiedzi Trentowskiego, żeby ruszono się energicznie w Poznańskim i żeby Trentowski mógł wreszcie bezpośrednio służyć ojczyźnie.

Wymownym jest jednak fakt, że prócz uwielbienia dla Niemców za ich swobodę myśli i dla ich kultury, (w co wierzył najgoręcej)¹⁾ obdarzył Trentowski Niemców tem, co przecież jeszcze w przedmowie do dzieła »Grundlage« uważał za własność swoją, polską. Tam przecież mówił wyraźnie, że filozofia uniwersalna, prawdziwa, wypływa z ducha umysłowości polskiej. Tu zaś identyfikował filozofię z duchem niemieckim. Podchlebiał Niemcom zarówno w tem, co było własnością całej Polski, jak i w tem, co on sam stworzył. Sam Trentowski nie był w dodatku wówczas nawet tak bezkrytycznym, ślepym wielbicielem filozofii niemieckiej i nie tylko w Fryburgu starał się o stanowisko nadzwyczajnego, płatnego, profesora. W liście do Towarzystwa literackiego polskiego w Paryżu pisał przecież o tem, że równocześnie zaproponowano mu katedrę profesorską w Bazylei, (nie wiadomo mi, ani jaką katedrę, ani kto proponował), i dodawał: »Jakkolwiekbaż cieszę się, iż zbliża się chwila ustalenia mego i pisania w języku polskim²⁾«. Więc podstęp, wallenrodyzm, polegający na tem, by dostać za wszelką cenę płatną katedrę, zape-

¹⁾ Zob. Tyg. liter. 1839 str. 287 (list Trentowskiego). Pisał tam, że Niemcy stoją bliżej (od Polski) »przed wierzejami przyszości«. Z tym artykułem warto się zapoznać, bo wyraża on, co Trentowski widział niedoścignionego u Niemców.

²⁾ List do Tow. lit. pol. w Paryżu z dnia 22/XII 1839.

wnić w ten sposób byt materyalny sobie i rodzinie i mieć już możliwość pisanie w języku polskim, oraz pracowania dla »starej« ojczyzny? Jest to bardzo możliwe. Ale jeśli cel ten mógł do pewnego stopnia uświęcać środki, to jednak nie uniewinnia tak poniżających, jakie zastosował Trentowski.

Że cała ta nieszczęśliwa przedmowa do dzieła »Vorstudien« nie płynęła Trentowskiemu z duszy, dowodzą tego nawet dalsze słowa przedmowy (str. XII—XIII); mówił tu Trentowski o nieprzewyciężonej miłości do ojczystej (polskiej) mowy. Dowodzi dalej list do Tow. liter. pol. w Paryżu, w którym nasz filozof wspomina, że wielu Polaków pisze po francusku, on zaś w języku niemieckim, ale zawsze w tym celu, by służyć ojczyźnie. W liście tym mieści się wyraźne zastrzeżenie, że »zamiarem moim jest pisać później tylko po polsku, skoro się tak postawię, iż los mój i mojej rodziny będzie zabezpieczonym«. Trentowski dowiedział się szybko o skutkach swej przedmowy do »Vorstudien«. Z jego zapewne polecenia napisano potem, że »ciężką walkę wewnętrzną odbywał (Trentowski) z tej strony«¹⁾. Jakkolwiekby nazwiemy to małoduszne w tym wypadku postąpienie Trentowskiego, nie można jednak dzisiaj powtórzyć słów Libelta, że Trentowski dopuścił się apostazyi narodowej, że był przeniewiercą²⁾, a milczeniem trzeba pominąć zdania tych, którzy i w pó-

¹⁾ »Teraźniejszość i przyszłość« tom I, str. 115, w artykule: »Prace naukowe B. F. Trentowskiego i jego recenzenci« Artykuł ten przypisano samemu Trentowskiemu. Byłby to panegiryk. Styl co prawda przypomina gdzieniegdzie Trentowskiego. Ale właśnie dlatego, że przypomina tylko gdzieniegdzie, mniemam, że artykuł ten został napisany rzeczywiście przez autora, kryjącego, się pod literami M. S., a Trentowski miał tylko ten rękopis w ręku i zaopatrzył go w cytaty i uzupełnienia.

²⁾ Zob. »Tygodnik Literacki 1840, str. 335.

źniejszych latach przypominali z lubością Trentowskiemu fatalną przedmowę do »Vorstudien«. W roku 1840 miał sąd Libelta za sobą przedmowę do »Vorstudien«; mógł Libelt zarzucić Trentowskiemu, że ubi bene ibi patria stało się dla niego zasadą życia. Ale i Libelt przypuścił, że Trentowski powiedział więcej, niż serce czuło i że wyraził się gorzej, niż myślał¹). Było tak rzeczywiście i aby tę kwestyę zakończyć, przytaczam jeszcze, co Trentowski pisał o sobie i o swem filozoficznym zajęciu na kilka miesięcy przed drukowaniem »Vorstudien« do redaktora »Tygodnika literackiego« w Poznaniu: »Wzywasz mię, żebym płodami mego umysłu Tygodnik Twój zasilął. O! chętnie, całą duszą gotówbym był wezwaniu Twemu zadość uczynić i dla ziomków moich, ile siły dozwolą, pracować, gdyby to tylko było w mojej mocy«. »Czytam na tutejszym uniwersytecie filozoficzne prelekcye i mam przeszło piętnaście przedmiotów do nowego, samodzielnego obrobienia. Ogłosiłem już system własny, nie w Niemczech, ale na polskiej ziemi jeszcze zrodzony«. »Oprócz akademików odwiedza moje audytorya wielu urzędników i innych gości. Wszyscy są ciekawi, co też baje ten Polak filozof: czy naszym niemieckim gieniuszom podobny, lub też tylko mówi pacierze, jak niedźwiedź ukraiński. Nie tylko więc przez wzgląd na siebie samego, ale nawet na cześć naszego narodu, muszę się starać jak najporządniej rzecz moją wykladać. Dopiero rok drugi czytam prelekcye, nie mam więc wygotowanych do tego materyałów, jak stary profesor, a tu przedmiotów moc niezmierna! Co półrocze biorę zatem dwie nowe filozoficzne umiejętności, gotuję je w kotle mojego myślenia, obrabiam, okrawam, duszę glinę niemiecką, ożywiam i pracuję okropnie,

¹) ibid. str. 336.

pracuję z nadwężeniem zdrowia«. Na wakacjach zamiast wypoczynku »rzucam się do autorskiej pracy i to jeszcze w języku niemieckim«. »Szczwany dawniej tutaj jak wilk¹⁾, po wydaniu mego pierwszego dzieła przynajmniej tyle uzyskałem, że rząd tutejszy przekonał, iż li dla filozofii żyję i żadnem niebezpieczeństwem państwu nie zagrażam. Dano mi więc indygenat, pozwolono mi zostać freiburskim obywatelem, przypuszczono do examinów, wsadzono wreszcie na uniwersytecką katedrę. Ale cóż z tego? Jestem tylko prywatdocentem, t. j. professorem bezpłatnym. Całym mym dochodem honorarya od słuchaczy, a ci biedni i przynoszą mi w większej połowie atesta zamiast pieniędzy«. »Cóż robić? Trzeba się koniecznie z tego położenia wypracować! Jak?... W Niemczech szanują pisarzy i ich dzieła, nierównie więcej jak w Polsce, i protegują dobre głowy«. »...A więc muszę pisać i pisać w języku niemieckim«. A pisał szybko, bo »w przeciągu jednych krótkich feryj leży 60 lub 70 arkuszy pisma mego gotowych do druku«. »Ale nie dość na tem. Niemcy są przeludnione i do każdego urzędu masz mnóstwo wielkie kandydatów. Na tutejszą profesurę filozofii czeka już oddawna około dziesięciu głodnych doktorów lub szkolnych nauczycieli. Między tymi wszystkimi muszę się odznaczyć, skoro mi idzie o otrzymanie pierwszeństwa«. Więc jedno dzieło drukuje się, a nad drugim t. j. logiką pracuje Trentowski i kończy drugi tom tego dzieła²⁾. Lecz właśnie dlatego może go spotkać cierpki zarzut samolubstwa. »Brawo, bravissimo! cieszy nas niezmiernie ta szczerą, naiwną twoją spowiedź. Panie

¹⁾ Odnosi się to zapewne do dziejów wędrówki Trentowskiego po niemieckich uniwersytetach

²⁾ O temsamem donosił także w grudniu tego roku do Towarzystwa liter. pol. w Paryżu.

autorze niemiecki, tak jak Ty postępują wszyscy egoiści! Pracujesz dla chleba i żołądek Twój wygniął z serca miłość narodowości«. »Ojczyźnie wszystko poświęcić trzeba — dla niej żadna ofiara nie jest wielka i dla niej nędza bogactwem, głód nektarem Olimpu!« »Temi lub podobnymi frazami deklamuje niejeden w Polsce i niejeden w naszej emigracji. O bracia! W Polsce macie albo majątek, albo urząd, w emigracji macie wsparcie od rządu francuskiego, ja zaś nie mam nic prócz dziesięciu palcy, którymi nie tylko dla ojczyzny, ale i dla chleba pracować muszę«. Nadmieniał o swym udziale w powstaniu narodowym, a dalej pisał: »Łatwo gawędzić o ofiarach dla ojczyzny po dobrym obiedzie i szklance wina lub butelce porteru«. »Kto nieszczerliwy, ten winowajca, ten nie zasługuje na litość«. »Choćbym teraz i chciał pisać po polsku, to stałbym się zbrodniem przeciw niebu i ziemi. Siebie ofiarować można, ale nie żonę i dzieci¹⁾. Co lepiej, bracia, czy pisać w języku niemieckim, lub umrzeć z głodu na bruku, albo też w szaleństwie rozpaczy porwać za pistolet«?... »Ja płaczę nieraz chociaż nie jak dziecko, to jak męczennik, suchą, do rdzenia mózgu piekącą łzą, że pisać po niemiecku muszę«. »Wreszcie nie wyrzekam się wcale języka polskiego i żyję od dawna słodką nadzieją, że kiedyś bezpośrednio ojczyźnie mej służyć i w jej mowie pracować będę. Przyjdzie czas, to moja wiara, w którym mię do Polski wezwą, wolność zupełną wykładu dadzą«. »Dajcież mi dziś jeszcze katedrę Uniwersytecką pośród was, a porzucam natychmiast wszystkie inne me plany, przenoszę się do was, żyć i pracować dla was będę«. »Szydźcie ze mnie,

¹⁾ Poprzednio nadmienił Trentowski, że polskie dzieła filozoficzne mało kto będzie czytał, że zaś niemieckie przynoszą mu dochód.

potępcie mnie na wieki wieków, wyklnijcie jak renegata; wszystko nie nie pomoże! Nieszczęście jest najwyższą akademią człowieka. Tu nauczyłem się pogardzać opinią publiczną, tym krakiem gawronów; tu uczułem dzielność własnej woli, tu nabyłem własnego zdania, rozwinąłem moją indywidualność, mój świat¹⁾.

Przyznalibyśmy naszemu filozofowi słuszność i Trentowski miałby prawo nie zważać na niesprawiedliwą opinię, gdyby on sam nie schlebiał opinii fryburskiej w dziele, które właśnie oddał do druku, i gdyby był poprzestał na tem, by nad współubiegającymi się o katedrę profesorską odznaczyć się naukowemi dziełami, lecz nie wpraszaniem się do »nowej« ojczyzny. Trentowski zawrócił jednak z złej drogi. Dopomogli mu i obywatele z Poznania. Zaraz po krytyce Libelta, napisał Trentowski list do redaktora »Tygod. Liter.«, będący expiacją, a zawierający takie przyrzeczenie: »Mam chęć szczerą od dnia dzisiejszego przynajmniej tyle wydać po polsku, ile wydałem po niemiecku«. »Jeżeli professorem tu jeszcze lat parę nie zostanę,... to żyję zupełnie dla literatury polskiej«. Wymieniał już nawet, że »po wydaniu Pedagogiki pisać zamierzam historią filozofii«²⁾). Historyi filozofii nie napisał nasz filozof nigdy, ale »Vorstudien« były ostatniem jego niemieckiem dziełem.

Mimo tak wielomówiącej przedmowy do »Vorstudien«, a może i z powodu zawartych w niej podchlebstw, nie otrzymał Trentowski profesorskiej katedry, pozostał i nadal docentem. Jako docent wykładał zapewne do roku 1841/2 włącznie, t. j. do chwili mianowania nowego profesora filozofii: Jakóba Sen-

¹⁾ »Tyg. liter.« 1839, str. 295, 296, 303.

²⁾ ibid. 1840, str. 344.

glera. Profesora tego¹⁾ wymienia program uniwersytecki na rok 1842/3 (półrocze zimowe). Trentowski ograniczył się do podawania tytułów wykładów na ten rok 1842/3, oraz na zimowe półrocze r. 1845/6, lecz prawdopodobnie nie wykładał. (List do Libelta i do Lelewela). Kancelarya uniwersytetu Alberta Ludwika w Fryburgu w. B., której zawdzięczam wiadomości o wykładach Trentowskiego, zdołała zaledwie tyle sprawdzić, że aż do roku 1853 był Trentowski zamieszczany w t-zw. »Personalverzeichnis« i że wykłady, które albo wygłosił, albo tylko do wykazu podawał, były następujące: półrocze zimowe 1838/9: pedagogika — metafizyka — stosunek Boga do stworzenia, jako wstęp do poznania natury; półrocze letnie 1839: logika — logiczne repetitorium — metafizyka — filozofia kategorii natury i filozofia kanoniki natury; półrocze zimowe 1839/40: filozoficzna encyklopedia umiejętności — logika — historia filozofii; półrocze letnie 1840: filozoficzna encyklopedia umiejętności — pedagogika — metafizyka; półrocze zimowe 1840/1: logika — historia filozofii; półrocze letnie 1841: metafizyka; półrocze zimowe 1841/2 i letnie 1842: logika; półrocze zimowe 1842/3: historia filozofii. Z lat 1843-1845 nie ma nawet tytułów wykładów, taksamo od r. 1846 do półrocza letniego 1853. Tylko na półrocze zimowe 1845/6 za powiedział Trentowski (i może wygłosił) wykład p. t. »Filozofia religii«²⁾). Dzieła i prace, które wydawał, po-

¹⁾ W liście do Libelta z dnia 23/10 1842 podał Trentowski bardzo szeroko powody swego niepowodzenia na uniwersytecie. Węć po rozwiązaniu sejmu badeńskiego połączył się rząd z »ultramontanami«. Duchowieństwo, które stale protestowało przeciw Trentowskiemu, przeforsowało wtedy Senglera, dotychczasowego redaktora »der Kirchenblätter«: Pisał Trentowski z goryczą: »Poświęcono mnie biedaka«.

²⁾ Pisał już wtedy w języku polskim swoją »Bożycę« czyli

zostawały — jak widać — w związku z jego uniwersyteckimi wykładami. Jak wiele pracował, świadczy np. półrocze letnie 1839 roku. Wykład logiki był 5-godzinny, logiczne repetytorium 2-godzinne, wykład metafizyki miał miejsce 5 razy w tygodniu, zaś filozofia kategorii i kanoniki natury po 2 razy. Dodajmy do tego studia, pisanie dzieł, a mamy obraz niezwykle wytężonej pracy.

W roku 1839 nawiązał Trentowski nowe stosunki z Paryżem i z Poznaniem. 24 października tego roku zaproponował Teodor Morawski wraz z ks. Adamem Czartoryskim Towarzystwu literackiemu polskiemu w Paryżu nominację Trentowskiego, zdobywającego sobie w Niemczech »wielkie wrażenie«, na członka-korespondenta Towarzystwa. Propozycję poparł za komitet redakcyjny Kalikst Morozewicz i R. Załuski. Była to więc prawie równoczesna nominacja z Juliuszem Słowackim, którego zaproszono w poczet członków 16 maja 1839 r. Już w grudniu (22-go) dziękował Trentowski za ten zaszczyt viceprezesowi T-wa, kasztelanowi Ludwikowi Platerowi i przyrzekał nadsyłać literackie prace polskie. (W liście tym podał krótki swój życiorys). W Poznaniu zaś nawiązał korespondencję z A. Woykowskim, redaktorem »Tygodnika literackiego«, List Trentowskiego do Woykowskiego, drukowany w r. 1839 na łamach »Tyg. Liter.«, spowodował nareszcie żywy ruch w Poznaniu wśród inteligencji, by dopomódz Trentowskiemu w polskich jego wydawnictwach. L. Raszewski wystosował list otwarty do »Tyg. Liter.«, a w nim rzucił myśl, by za pomocą składek zastąpić Trentowskiemu cudzoziemskich wydawców. Sam ofiarował 100 talarów. Ta »braterska pomoc« miała zdobyć dzieła pol-

»Teozofię«. Z dzieła tego ogłosił w r. 1842 jeden rozdział p. t. »Stosunek filozofii do teologii«.

skie znakomitego już fryburskiego filozofa ¹⁾). Redakcja ogłosiła wezwanie do publicznych składek. Z Krakowa nadesłano składkę drugą; popłynęły i inne ²⁾). Ale właśnie pojawiła się Libeltowska krytyka przedmowy do »Vorstudien«. Z tego prawdopodobnie powodu dalsze składki zostały zaniechane i nie wiemy nawet napewno, co się stało z uzbieraną już kwotą, t. j. czy przesłano ją Trentowskiemu, czy też zwrócono ofiarodawcom. Zgłosiła się jednak pomoc inna: Edwarda hr. Raczyńskiego i dr. Karola Marcinkowskiego. Trentowski pisał już wtedy drobne artykuły na łamach poznańskiego »Orędownika naukowego«, a przygotowywał do druku pierwsze dzieło polskie: »Chowannę«.

Trentowski wypowiedział do r. 1840-go swoje podstawowe myśli filozoficzne. Wszystkie dotychczasowe dzieła, a mianowicie: »Grundlage der universellen Philosophie«, »De vita hominis aeterna« i »Vorstudien zur Wissenschaft der Natur« stanowią jedną całość, są zarazem podstawą filozoficznego systematu Trentowskiego. Pierwszem dziełem zajęła się żywo krytyka niemiecka. Rozprawił się z nią nasz filozof w kilku zdaniach w przedmowie do »Vorstudien«. Te trzy wspomniane dzieła zapewniły Trentowskiemu rozgłos. Krytykowano go oczywiście z rozmaitych stanowisk filozoficznych, ale przeważało niezadowolenie, że Trentowski uważał prawdę, zdobytą przez niemiecką spekulację, za niezupełną i że głosił to Polak. Krytykami temi i innemi zajmuję się w osobnym rozdziale. Zwalnia mnie to więc od obowiązku zatrzymywania się nad nimi już teraz. Rozprawa »De vita hominis aeterna« była pra-

¹⁾ »Tyg. liter.« 1840, str. 55, 56. Nie wiem, czy inicjator składki jest identyczny z dyrektorem Tow. dramatycznego Raszewskim?

²⁾ ibid. str. 96, 128.

wie nieznaną nawet w ściśle fachowych kołach. Rozgłos właściwy przyniosła Trentowskiemu praca pierwsza; ona wprowadziła w ówczesne systematy filozoficzne nowy pogląd na świat i to z wiele mówiącą nazwą: filozofii uniwersalnej. Chcąc zapoznać czytelnika z tym systematem, ujmuję całość w szereg naczelných pojęć, posilując się wedle potrzeby równocześnie tekstem wszystkich dzieł filozoficznych Trentowskiego.

Tembardziej staje się koniecznem omówić przede wszystkim podstawowe myśli filozoficzne Trentowskiego. Dzieła powyższe są podstawowemi, bo w nich zarysował się całkowity pogląd na świat, który autor rozwijał potem w dziełach polskich bądź krótszych, bądź olbrzymiej objętości, a następnie w »Myślini« ubrał w formalistyczną architekturę logiki. Książeczka »De vita hominis aeterna« jest bardzo ważnem dopełnieniem systematu filozofii uniwersalnej. Zapelnia ona lukę, która nie istniała wcale, ale którą krytycy Trentowskiego, nieznając tego pięknego dyalogu o wieczności jaźni, lub zapominając o nim, widzieli w filozofii uniwersalnej, podsuwając skutkiem tego Trentowskiemu najrozmaitsze myśli i zdania, np. panteizm, których — dowodzi tego zwłaszcza »Bożycą« — on nie głosił. Od uwzględnienia tego dziełka zależy, czy w poglądach filozoficznych Trentowskiego mamy odróżnić dwie odrębne pod względem poglądu na świat fazy, czy nie? Jedną fazę tworzyłyby właśnie niemieckie dzieła filozoficzne i ta faza miałaby pozór »panteuszostwa«. Jeśli się jednak uzupełni tę fazę rozprawką łacińską, to wprawdzie nie ubywa jeszcze zupełnie ów — jak pisał Trentowski w »Chowannie« — pozór panteuszostwa, ale przybywa już pomost, łączący fazę nieokreślonego panteizmu z fazą »Bożycy«, a więc z fazą »transcendentalnego« lub uniwersalnego teizmu. Druga faza wpływa kon-

sekwentnie z pierwszej, przesuwając jednak myśl Trentowskiego — może pod wpływem środowiska polskiego, a głównie pod wpływem polemiki z obozem t. zw. katolickiej filozofii, — w kierunku teozofii »Panteonu«. Ten kierunek nie odchyła się od pierwotnego poglądu na świat, ale przyjmuje już pewne specjalne zabarwienie. W fazie pierwszej jest Trentowski przede wszystkim filozofem, wyraża zasadę swojej dyalektycznej metody, stosuje ją do wszelkich dziedzin wiedzy teoretycznej i praktycznej, przedstawia jednym słowem systemat filozofii uniwersalnej. W fazie drugiej jest teozofem, zajmuje go temat filozoficznego porównania wszystkich religii — oczywiście w imię metody różniedni i na podłożu tego samego systemu filozofii uniwersalnej. Treść filozofowania fazy drugiej występuje w fazie pierwszej w postaci niesystematycznej, ale już widocznej i wyraźnej. Ta druga faza nie zaczyna się z wydaniem »Chowanny«, lecz z rozpoczęciem niewydanej dotąd »Bożycy« (tensam rok 1842), o której uczony świat polski wiedział i wiele mówił, a o której kursowały w latach późniejszych tylko głuche wieści, że ją Trentowski pisze, kończy, wyda. Miano ten ogromny rękopis za stracony.

Rok 1842/3 zaczyna drugą fazę filozoficznej twórczości Trentowskiego. W obydwóch fazach rozwijał się tensam filozoficzny mesyanizm, który określam wyłączenie na podstawie analizy zagadnień filozoficznych, a więc — jeśli o Trentowskim mowa — na podstawie rozbioru filozoficznej idei: bożo-człowieczeństwa.

Tematy, opracowane przez Trentowskiego, ich wykończenie, zdumiewająca pracowitość tego prawdziwego filozofa pozwalają nam ocenić, o ile więcej otrzymalibyśmy po nim w spuściznie, a więc i jakiej wyjątkowej wartości byłaby ta spuścizna, gdyby otaczała naszego filozofa naukowa wyrozumiałość i posza-

nowanie swobody myśli, gdyby nie doprowadzono Trentowskiego do grzeszenia nadmiarem polemicznej namiętności i wprost fanatyzmem walki, każącym mu wygłaszać niejednokrotnie to, czego by w spokoju napewno nie powiedział, a przyciemniającym niejedno zagadnienie i rozpraszającym uwagę w pisaniu, oraz nadwerężającym ścisłość w wyrażaniu swych myśli. Natura namiętna reaguje kosztem ścisłości myślenia, posługuje się czasami arbitralnością i popada wówczas łatwo w nadużywanie własnego autorytetu. Jednak mimo te ujemne strony zostawił nam Trentowski najwspanialszą, jaką posiadamy, filozofię i najpoważniejsze filozoficzne imię. Przed rokiem 1842 nie wpadł Trentowski w ton polemiczny, bo nie miał jeszcze nad swoim poglądem na świat »krwawego sądu« polskiego.

Dzieła Trentowskiego łączy w jedną całość przedmiot, a mianowicie zagadnienie (transcendentalnej) rzeczywistości. W spekulatywnej filozofii jest to zagadnienie podstawowem. Trentowskiemu przyświecały tu liczne wzory, nie zaś jak utrzymywano, jeden tylko wzór. Nie ma w tem kopiowania i jest to zupełnie oczywiste. Żaden bowiem systemat filozoficzny nie może być nowością w ścisłym znaczeniu. Wszak opierać się musi na rozległych podstawach. Trentowski utrzymywał zupełnie słusznie, że w każdym kierunku filozoficznego myślenia dochodzi człowiek do odsłonięcia rąbka tajemnicy w wszechświecie, czyli że w każdym dawniejszym systemacie filozoficznym spoczywa część prawdy. Nie zaprzeczał więc wartości dawniejszych orzeczeń filozoficznych, jak to czynili np. współcześni jemu filozofowie niemieccy. Utrzymywał, że prawda częściowa może niejednemu wystarczyć, a tylko jako filozof domagał się prawdy całkowitej, którą też skonstruował. Pojmował przecież swoje zadanie w ten sposób, że on

tylko skierował zagadnienie o prawdzie całkowitej na właściwe tory, a że następcy jego, których jednak nie miał w tej dziedzinie, posuną je naprzód. Zapatrywania jego na drogi osiągania prawdy oddała najlepiej przedmowa do »Panteonu«¹⁾. Nie uważał się Trentowski — mimo wielu zarozumiałych słów — za tak nieomylnego, jak to czynił Hegel.

Trzy pierwsze dzieła Trentowskiego rozwinęły zasadę metody dyalektycznej, którą błędnie uważano za zapożyczoną od Hegla. Wogóle nie zadawano sobie jeszcze do niedawna pytania: czy cały ruch spekulatywnej filozofii (a więc i filozofia niemiecka i filozofia Trentowskiego) nie wypływał z ducha czasu, czy nie był powrotem do dawnych zagadnień i prądów? Filozofia Trentowskiego wypłynęła w całości z filozoficznego »ducha czasu«. Nie był nasz filozof naśladowcą — nie mówię o formie, lecz o treści, — owszem oryginalność jego jest niewątpliwą, przyjąwszy oczywiście wyrażone poprzednio zastrzeżenie, że w filozofii nie powstaje nic z niczego. Pytania, które dręczyły niegdys uczonych myślicieli, stały się w XIX w. znowu żywotnymi, a Trentowski odpowiedział na nie jako teozof i uniwersalista samodzielnie. Metoda dyalektyczna Trentowskiego jest oddźwiękiem dawnych poglądów filozoficznych. Tak samo i metoda dyalektyczna Hegla nie była »odkryciem«. Stanowisko filozoficzne Hegla poprzedziło jednak systemat Trentowskiego; i na tem opiera się pozorna oczywistość, że Trentowski był polskim Heglistą, t. j. Heglem żywym w polskiej mowie — taksamo, jak Kremer (pierwszej fazy), jak i Cieszkowski. W ten sposób stanął przed nami bardzo ważny (nie tylko ze względu na Trentowskiego) temat: co wyraża metoda dyalektyczna i gdzie należy szukać jej genezy? Jeżeli

¹⁾ »Panteon« tom I, str. IV; zob. to samo, »Myśli«, II. 491.

chodzi głównie o trzech znanych i zawsze wymienianych reprezentantów filozofii niemieckiego idealizmu w XIX wieku, a więc o Fichtego (ojca), Schellinga i Hegla, to najwięcej zbliżał się Trentowski w swoich poglądach do Schellinga. Ale właśnie dyalektyczna metoda Trentowskiego zaprowadziła go do takiej rzeczywistości, jakiej nie ma w Schellingu pierwszej »potęgi«, jak nazywano u nas filozofię identyczności Schellinga, nim ona jeszcze przeszła w mistycyzm. Schelling »drugiej potęgi« (z czasów berlińskich) był już dla Trentowskiego zupełnie obcym.

ROZDZIAŁ 3

Metoda genetyczna (dyalektyczna) w systemacie filozofii uniwersalnej.

Krytycyzm Kanta starał się uratować filozofię od dogmatyzmu i sceptycyzmu. Nie udało mu się jednak to przedsięwzięcie. Świat cały rozpadł się bowiem dla ludzi na poznawalny i niepoznawalny z punktu widzenia nauki. Poznajemy stosunki między rzeczami, zjawiska. W dziedzinie zjawiskowej zaś co jest sprzecznym, pozostaje takim. Z dwóch sądów sprecznych musi być jeden koniecznie fałszywy. Ta konieczność wpływa z zasad logiki formalnej.

Dla następców Kanta nie mogło to być ostatnim wyrazem filozofii. Nauka Kanta o »ideale transcendentnym« i zwłaszcza o spekulatywnej teologii, (zob. »Kryt. cz.r.« oddział III-ci dyalektyki transcendentalnej), nazwanie dyalektyki -»eine Logik des Scheins«, wywołały protest obrońców dyalektyki. Bo skoro podstawowe postulaty empirycznego myślenia, t. j. że co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia, jest możliwe, co wiąże się z materalnymi warunkami doświadczenia, jest rzeczywiste, a co wreszcie łączy się (na podstawie powszechnych warunków doświadczenia) z rzeczywistością, jest konieczne, skoro one zacieśniają

(Restrictionen) wszystkie kategorie do wyłącznie empirycznego użytku, t j. nie dopuszczają użytku transcendentznego, więc chcąc usunąć dane sprzeczności, należy zwrócić się właśnie do logiki » złudy« do dyalektyki. Faktem jest bowiem, że człowiek chce się otrząsnąć z sprzeczności w poglądzie na świat. Zadaniem filozofii jest uzyskać taką jedność poznania, takie naczelne pojęcie, któreby godziło w sobie wszelkie sprzeczności; jej zadaniem jest dowieść przedmiotowej realności »czystego« pojęcia rozumowego. Sprzeczności mnożą się i muszą wzrastać w miarę oddalania się od istoty rzeczy. Dopiero w istocie rzeczy otrząsamy się z dualizmu, który musi z metodycznych względów towarzyszyć stale wiadomościom o zjawiskach. Zjawisko i rzecz (sama) w sobie to konwencyonalny podział całości, będącej realnym przedmiotem transcendentnego poznania. Duch i materya nie mogą przeciwstawiać się sobie. Logika powinna doprowadzić do pierwotnej jedności właśnie dlatego, że coś wydaje się nam sprzecznym. Jedność pierwotna zaś musiała poprzedzić logicznie rozdzielenie się jej¹⁾, bo skoro nie jest dla nas obcym stosunek duszy do ciała, więc i duch i materya — które są sprzeczne, bo definiując ducha, dochodzę do wyniku, że on nie jest materyą, a definiując materyę, określam ją negacją ducha, — nie mogą się wzajemnie wykluczać. A ponieważ te pozorne sprzeczności dają się istotnie pogodzić, czyli że wychodząc od nich, zmierzamy ostatecznie napowrót do jedności, więc owo poprzedzanie logiczne jest zarazem i czasowym, myślenie równa się bytowi, logika formalna staje się metafizyką, a temsamem metoda dyalektyczna jest uzasadniona.

¹⁾ Hegel nazywał taki podział (idei) na dwie połowy, podziałem pierwiastkowym: Ur-theil. (Bardili zaś: Ur-theilung).

Słowa ostatnie (wyjawszy zakończenie) — to właśnie kardynalna myśl zdania Spinozy: »Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum«. To z drugiej strony część systematu Eriugeny, część poglądów na świat neoplatonickiej szkoły¹). U Boga są myśl i czyn identyczne i równoczesne. Słowa biblijne są prawem rozwoju świata. (Bóg pomyślał i stał się świat).

Dyalektyczna metoda rozumowania jest procesem stawania się. Z tego zdania wyszli ci wszyscy zarazem, którzy w XIX wieku używali i nadużywali metody dyalektycznej. Wartość metody dyalektycznej była próbowana historycznie. Wcielona w jeden tylko moment europejskiej filozofii, może wydać się sama metoda czynnikiem, mącąca myśl w dziejach, a filozofia, oparta na niej, urojeniem, spowodowanym (jak wydawało się materyalistom-przyrodnikom, albo Janowi Śniadeckiemu) przez nieuctwo. Można tylko mówić o nadużywaniu tej metody, t. j. o użyciu jej na niewłaściwym (historycznie) gruncie.

Należy szukać odległych początków dla metody dyalektycznej; nie da się przypisać jej samemu Heglowi. Trentowski (»Bożycą«) wyprowadza ją z starożytnych misteryów, nie tylko z średniowiecza. Nic dziwnego więc, że i filozofia uniwersalna mogła oprzeć się na metodzie dyalektycznej niezależnie od Hegla. Zresztą i Hegel stanął na tej samej podstawie genetycznej, co Fichte (starszy), a jednak pozostał na prawdę sobą. Mówiąc o metodzie dyalektycznej, nie mam przeto na myśli tylko Hegla. Powołam się jeszcze w dalszym ciągu na pewne podobieństwa i reminiscencje historyczne, które pozwolą mi oświetlić właściwie

¹) Zob. to samo u Hegla i uwzgl. James'a »Filozofię wszechświata«, t. j. krytykę Hegelizmu — właśnie za to zdanie.

dyalektyczne »wzorce« Trentowskiego. Mamy w ten sposób w spekulacji XIX-go wieku powrót do dawnych zagadnień i na dawne drogi. Więc zagadnienie zmienia się obecnie o tyle, że pytamy nie o to, jaką była metoda dyalektyczna Hegla, czy innego niemieckiego myśliciela, lecz kto z filozofów XIX-go wieku zbliżył się najwięcej do tych dróg przeszłości? Hegel nie stworzył dyalektycznej metody, ani jej zasady.

Na temat metody dyalektycznej można pisać wiele. Ograniczam uwagi o niej do wykazania, na czym ona polega i do jej historyczno-filozoficznego oświecenia. O ile chodzi o dyalektykę Hegla i o wyniki tej dyalektyki, wielką pomocą będzie dla czytelnika książka dr. Żółtowskiego, zapołniająca poważną lukę w polskiej literaturze filozoficznej¹¹¹). Książka ta wyszła jednak z Hegla i stanęła na Heglu. Przyniosła ona głębszy pogląd na istotę metody dyalektycznej samego Hegla. Zobaczymy w dalszym ciągu niniejszej pracy, jak różne są czynniki metody dyalektycznej Hegla i Trentowskiego, jak odmienne są wyniki stosowania jednej a drugiej metody.

Hegel włączył w proces dyalektycznego stawania się schemat, który był już podstawą filozofii Fichtego i Schellinga. Trzeba przypomnieć te schematy. Według Fichtego musi filozofia wypływać z jednej zasady. Wychoząc z Kanta, t. j. z nauki o pierwotnie-syntetycznej jedności apercypcyi (»ja myślę«), wykrył Fichte tę zasadę w samoświadomości siebie. »Ja« absolutne stwarza świat w sobie i z siebie; »ja« ludzkie ma świat poza sobą. Treść tej świadomości siebie (Ichbewusstsein) rozczłonkowuje się trojako, a logiczny stosunek tego rozczłonkowania przedstawia się jako: teza - an-

¹) Żółtowski Adam: »Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej«. Kraków 1910.

tyteza-synteza. I stąd płyną trzy kategorie: rzeczywistości, negacyi, limitacyi. Bóg jest jedyną prawdziwą istnością, która przeciwstawiła sobie w absolutnem myśleniu zewnętrzną naturę, jako nierzeczywiste (z tego punktu widzenia) nie-ja. Ja i nie-ja ograniczają się wzajemnie. »Wissenschaftslehre« wyprowadza z tego dla siebie podstawę teoretyczną i praktyczną. Zdobyta synteza przechodzi z kolei w antytezę, t. j. staje się tezą i tak rozwija się dyalektyczny pochod świadomości siebie. W ten sposób zyskuje się kategorie przyczynowości. To schemat metody dyalektycznej. A myśl filozoficzna o absolucie, jednoczącym w sobie wszelkie sprzeczności, jest taka: rzecz (sama) w sobie jest identyczna z transcendentálną jednością samowiedzy. Jeżeli oznaczę transcendentálną apercepcyę przez A, to okaże się, że i rzecz sama w sobie musi być także A. Ale pierwsze A jest we mnie. Drugie poza mną. Więc moja samowiedza przerabia to non-A w A; mój własny twór staje się ośrodkiem dla wspomnianej identyczności. Więc znam i naturę i ducha w niej panującego, wolność, nieśmiertelność, o tyle, o ile przerobiłem je w własne A. Bóg jest celowością wśród chaosu rzeczy, umysł mój musi Go pomyśleć. Znam Go jednak także jako mój utwór. Czyli jedynie znanem jest dla mnie moje »ja«; wychodząc od tego znanego, poznaję wszystko, cokolwiek tylko zechcę uczynić przedmiotem dla siebie. To właśnie subiektywny idealizm, wedle którego jedynie realnem jest »ja«, a wyobrażeniem jego i czynem jest świat.

Od filozofii natury wyszedł Schelling — i zastosował także metodę dyalektyczną. Równanie Fichtego $A = A$ (ja = ja) wyraził Schelling w zdaniu: »ich bin, weil ich bin«, (Schriften zur Naturphilosophie § 3) lub »ich bin ich oder ich bin« (§ 7). Dlatego »ich« szuka t. zw. »Ur-form«, którą może być tylko czysta identy-

czność. Doszedł Schelling do zdania, że »das Ich ist bloss durch sich selbst« (§ 16). Stąd przeszedł do swej tablicy modalności. Pierwsza trójka składa się: z tezy (absolutes Sein), z antytezy (absolutes Nicht-sein) i z syntezy (das Bedingte, t. j. Möglichkeit des Nicht-Ichs, albo: Dasein in der Zeit überhaupt). Druga trójka tej tablicy wychodzi od tezy (Bedingtsein), zmierza do antytezy (Wirklichkeit) i staje na syntezie. (Dasein in aller Synthesis, Nothwendigkeit). Realne przeciwstawia się więc idealnemu, natura duchowi. W naturze mieści się zasada życia. Określił ją Schelling starym sposobem jako »Weltseele«, albo jako: das organisierende Prinzip. Duch jest biegunem i to pozytywnym t. zn. w dyalektyce wychodzi się od ducha, jako od twierdzenia¹). Rozwija się duch przez 3 stopnie: teoretyczny, praktyczny i najwyższy, który nazwał Schelling »künstlerisches Verhalten«. Metoda dyalektyczna Schellinga nie jest nieskończonym procesem zamiany syntezy w tezę. Jednocześnie dochodzi się do identyczności między podmiotem a przedmiotem w Absolutie. Natura jest widzialnym duchem, duch niewidzialną naturą. Natura jest pierwotnie identyczna z tem, co poznajemy w sobie jako inteligencję i świadomość. Filozofia transcendentálna wykazuje powstanie obiektywnego z subiektywnego (System d. transzendentalen Idealismus, § 1). To o b j e k t y w n y idealizm.

Zarzucono temu systematowi (np. uczeń Schellinga Oken), że jest on pseudo-realizmem, a idealność wszystkim, że Absolut, który jest jednością absolutną, jest właściwie dwójąką. (Podmiot-przedmiot). Wprawdzie wydawałoby się, że można pojąć taką filozofię tożsamości. Przecież mogę moje »ja« uczynić przedmiotem mego

¹) T. zn. bezwzględnie jest idealne identyczne z realnem, ale względnie jest jedno: +A, drugie - A.

oglądu (Anschauung). Ale nie będzie jeszcze identyczności. A powtóre schodzimy na stanowisko Fichtego. Bóg i Jego pojaw muszą się opierać na innej jedni. Realne może powstać z realnego. Z idealnego wypływać tylko idealne. Na tem stanowisku stanął Trentowski i ułożył swoją różnojednię. O tem nadmieniam już tutaj dlatego, ponieważ mówiono o Trentowskim, iż wziął metodę od Hegla, a filozofię »natury« od Schellinga. Dlatego też również oznaczyłem dokładnie te miejsca z dyalektyki Schellinga przez powołanie się na odnośny paragraf dotyczącego dzieła, ponieważ po pierwsze wiele jest w nich podobieństwa do Fichtego, a znów w dyalektyce Hegla jest wiele myśli pokrewnych z poglądami Schellinga, a powtóre ponieważ i Trentowski zbliża się najwięcej w tych kwestyach do Schellinga, żeby tylko wymienić pojęcie rzeczywistości t. j. tego, co mieści się u Schellinga w wyrazie: das Bedingte.

Systemat Schellinga wydał się Heglowi nie pseudo-realizmem, lecz pseudo-idealizmem. Hegel nadał filozofii identyczności formę logiczną. »Alles wirkliche ist vernünftig«. Fichte odniósł rzecz w sobie do świadomości, Hegel do ogólnej (boskiej) idei. Wedle systematu absolutnego idealizmu przejawia się rozum absolutny w naturze i w duchu, ale jako subjekt powraca od nich do siebie. Otrzymał w ten sposób Hegel: myślenie absolutnej prawdy, czyli »die sich denkende Idee«. Ott zestawiał idealizmy: subiektywny, obiektywny i absolutny na przykładzie »widzę drzewo« w następujący sposób: wedle Fichtego bytuje »ja« samo przez się, a idea i drzewo są tylko modyfikacjami tego »ja«: dla Schellinga są i ja i drzewo istotami zarówno realnemi, jak i idealnemi, a są zawsze bytami, t. j. objawami absolutu; podług Hegla zaś jest tylko idea jedyną, t. j. rzeczywiście bytującą istotą, a stosunek ja —

drzewo jest wyrazem, mającym realność tylko w samej idei (bezwzględnej).

Być i znać to jedno. Zdanie to posunęło właśnie do ostateczności Schellingowską zasadę identyczności. Tak też był Hegel syntezą Fichtego i Schellinga. Istota to predykat powszechny, przynależny wszystkiemu, co jest. Ale nie ma istota bytu powszechnego sama przez się, t. zn. można ją poznać tylko wspólnie z przedmiotami określonymi. Więc byt może być przeciwstawiony tylko nicości, jako negacyi. Pojęcie scholastyków, że Bóg jest istotą *per excellentiam*, t. j. że ma sam jeden pełną realność w sobie, zjawiało się u Hegla w tej postaci, że prawdziwą absolutną ideą jest Bóg. Do takiego pojęcia, jednoczącego w sobie wszystko, doszedł Hegel w ten sposób, że odróżnił w pojęciu formę od treści¹⁾, a pytając o treść danego pojęcia, przekonał się, że z treścią danego pojęcia wiąże się treść pojęcia wręcz przeciwnego. Byt i nicość różnią się co do formy, lecz nie co do istoty, treści. Prawdą nie jest ani byt, ani nicość, lecz, że byt w nicość, a nicość w byt nie przechodzą, lecz przeszły. I to jest proces stawania się. Więc jedna jest tylko idea, a duch i natura są dwoma (różnymi) sposobami urzeczywistniania się jej. Wiedza ma jeden cel, t. j. powrót do jedności z ideą. (Tu powtórzył Hegel analogiczne określenie roli filozofii przez Fichtego i Schellinga).

Probiezmem prawdziwości pojęcia było dla Hegla to, czy ono mieści się w ramach metody dyalektycznej. A ta metoda składa się zasadniczo tylko z trzech członów. Hegel podejmował przedsięwzięcie Fichtego i kazał procesowi stawania się w dziejach iść równomiernie

¹⁾ W »Wissenschaftslehre« Fichtego jest podmiot i orzeczenie każdego zdania treścią, a formą jest łącznik orzeczenia z podmiotem.

z rozwojem metody dyalektycznej, zdobywającej coraz to wyższą syntezę, a więc takiej dyalektycznej metody, której synteza przemienia się dalej w tezę.

Mamy już więc, co nam było potrzebne. Metoda dyalektyczna używana przez Fichtego, Schellinga i Hegla, wychodziła z tego, że dwa pojęcia sprzeczne są w gruncie rzeczy identyczne. Ale u Hegla wyrosło dopiero tak jaskrawe zdanie, że co jest na prawdę rzeczywiste, to jest idea. Fichte stopił wszystko w samowiedzy: ja. Metoda dyalektyczna, jako proces, była poruszaniem się wewnątrz tego »ja«. Schelling wyszedł wprawdzie od filozofii natury i doszedł na drodze zdobywania dyalektycznej jedności do pojęcia tożsamości, ale tożsamość ta zachodziła w absolicie. Hegel poszedł tąsamą drogą, zdefiniował tylko teren t. zw. panlogizmu, t. j. uzbroił się w logikę, która była zarazem i metafizyką, a podnosząc tożsamość Schellinga do godności bezwzględnej idei, (która jedynie streszcza i zamyka w sobie wszelką rzeczywistość, a więc i rzeczywistą tożsamość przedmiotu i podmiotu) zdążył do niej na drodze tej samej metody dyalektycznej, co Fichte. Wiedza (filozofia) prowadzi do idei bezwzględnej. O tyle człowiek może być jej odkrywcą, t. j. o tyle w człowieku (systemacie Hegla) może się poznać Bóg.

Z ducha logiki Hegla wynikało, że czego nie ma w pojęciu, to nie może zarazem i istnieć. Kwestya ta powraca dzisiaj, gdy metoda dyalektyczna odświeża się w filozofii. James np., rozprawiając się z uniwersytetem w Oxfordzie, stawia konkretne pytanie, co poradzą Hegliści z tą konsekwencją panlogizmu, t. j. z pojęciem Heglowskiej negacyi?

Metoda dyalektyczna, którą w swoim systemacie nazwał Trentowski genetyczną, wypróbowała swoją wartość znacznie przed epoką Hegla. Ta metoda służyła w czasach Trentowskiego do swobodnego, za swo-

bodnego nawet, ogarnięcia świata z punktu widzenia absolutnego idealizmu. Bo w gruncie rzeczy nadużywał Hegel wyrazu: rzeczywistość. Jego filozofia to tkanina która stawiała się widoczną (a raczej chwilowo widzialną) tylko o tyle, o ile opierała się na metodzie dyalektycznej. I już w dobie Hegla podniesiono przeciw niemu ten zarzut, (a były to lata zaznajamiania się ze Spinozą), że w myśl jego filozofii trzeba wnosić o jedności istoty z substancją, co było zawsze podstawą panteizmu. (»Bóg jest« — to już przecież tautologia) Nadmieniałem powyżej, że wynik metody dyalektycznej prowadzi i do myśli Spinozy. Jeśli więc powołuję się obecnie na krytykę Hegla z jego czasów, to tylko dlatego, by wykazać, że filozofia Hegla miała w gruncie rzeczy mało do czynienia z rzeczywistością, że stawiała się zrozumiałą dopiero na gruncie albo panteizmu, albo skrajnego spirytualizmu. Hegel nie troszczył się o to, czym będzie ostatecznie jego filozofia; był mniemania, że filozofia jego pogodziła wszystko, co było dotąd jeszcze sprzeczne. Tymczasem wrażenie to polegało jedynie na tem, że Hegel, jak i inni, wprowadził do swej filozofii dyalektyczną metodę, która nie była w dziejach filozofii nową. Ale na tej metodzie oparł wątek myśli, który musiał pozostać nieuchwytnym, o ile chodziło o wyraz: rzeczywistość. Filozofia Hegla staje się zrozumiałą dopiero na gruncie etyki i religii. Pozorny panteizm Hegla możnaby wymienić na filozofię panenteizmu Krausego¹⁾, stapiając wszystko

¹⁾ Prof. Struwe przypisał nieoględnie Trentowskiemu panenteizm Krausego, opierając się na przypadkowym podobieństwie członów różnorodni Trentowskiego do myśli Krausego. Rzeczę tę omawiam w jednym z dalszych rozdziałów. Nie chodzi tu wcale o możliwe podobieństwo jakichś trzech wyrazów, ale o sens systematów.

Sam Hegel utrzymywał, że sprzeczność, stanowiąca pod-

w bezwzględnej idei taksamo, jak Krause stąpił je w Bogu.

Wyczuwa się raczej, niż widzi, w Heglu, co ma wyrażać jego dyalektyczna metoda. W tem, ale tylko w tem znaczeniu kształciła się uniwersalna filozofia na Heglu. Właśnie Trentowski spostrzegł, że mimo własne przeświadczenie Hegla i mimo wszelkie pozory dyalektyczne jest jego filozofia tylko idealizmem. Słowo dodatkowe: absolutny, wyraziło tylko pragnienie, którego Hegel w znaczeniu rzeczywistości nie spełnił. A ponieważ idealizm jest tylko jednostronnem oświeceniem prawdy, więc nie postawił Hegel ostatecznego zagadnienia. A z drugiej strony i u Schellinga nie opierała się dyalektyczna metoda na właściwych podstawach. Jego filozofia natury wychodziła od ducha, jako z twierdzenia, (znak +) a jedność filozoficzna była raczej koncepcją, niż stwierdzeniem. Było więc jeszcze miejsce obok Schellinga oraz Hegla i dla metody genetycznej Trentowskiego i dla jego uniwersalnej filozofii. Mylnie i za prędko oceniono u nas, że Trentowski był tylko resonatorem cudzych dźwięków. Wynikło takie mniemanie z nieznamomości faktu, że metoda dyalektyczna nie była zjawiskiem dopiero XIX-go wieku i z niespostrzeżenia różnicy, że filozoficzny systemat Trentowskiego (nie mówię jeszcze, czy bez usterek i braków) był błędą kopią zarówno Heglowskiej, jak i Schellingowskiej¹⁾ rzeczywistości.

stawę wszelkiej istoty, jest niewyciężonym argumentem przeciw panteizmowi, a więc chciał być dalekim od panteizmu.

¹⁾Było jeszcze — zdaje mi się — i inne źródło błędnego osądzania stanowiska Trentowskiego. Robiono to pośrednio przez Krasińskiego. Krasiński nazwał w przedmowie do »Przedświtu« filozofię niemiecką »wściekło flegmatycznym zaprzeczaniem«. Pisma i »filozofia« Krasińskiego przyjęły się w pewnych kołach; przyjęło się i to zdanie o filozofii spekulatywnej, przeniosło się na osobę

Rzeczywistość Hegłowska rozwijała się trojako: najpierw jako pojęcie w sobie (an sich), t. j. bez względu na stosunek, po wtóre jako pojęcie w negacyi, różnobyć, (anders sein), wreszcie jako pojęcie w powrocie do siebie (für sich)¹⁾. Całkowity proces wyrażał pojęcie, jakim ono jest: w sobie i dla siebie (an- und für-sich). Na tem miejscu (Bóg-absolut) zatrzymywała się negacya. Trentowski nie powtórzył w »Myślini«, że byt i nicość to jedno (jednia bytu i nie-bytu jest prawdą, ale jednostronną), a niektóre logiczno-metafizyczne schematy Hegla były dla niego tylko formalnym wzorem. W wyprowadzeniu prawdy o t. zw. bożo-stanie przyświecał Trentowskiemu inny typ dyalektycznego schematu, a więc i inne zapatrywanie na jedność bytu i nicości. Trentowski podkreślał w Schellingu tę wyższość nad Heglem, że Schelling ograniczył stawanie się do trzech stopni dyalektycznych. Inaczej byłoby niejasnem, dlaczego długi dyalektyczny proces kończy się wreszcie na idei, powracającej do siebie, bez dalszej negacyi. W tem spoczywała głęboka różnica między Trentowskim a polskimi Hegelianinami, którzy zaopatrzyli ideę bezwzględną w cechę osobowości, że Trentowski nie czekał na zmianę nastroju wobec Hegla i na atak t. zw. katolickiej filozofii i dał odrazu, jako konieczne uzupełnienie swego systematu, swój ą teorię osobowości. Wtem widział istotną różnicę między swoją rzeczywistością a rzeczywistością bezpośrednich swoich poprzedników w filozofii. W Schellingu specyjalnie, którego stawiał

Trentowskiego; a chociaż Trentowski nie był wcale niemieckim filozofem, (Heglistą), i chociaż po wydaniu »Przedświtu« pozostawał Krasiński (w pewnych zagadnieniach) pod wpływem Trentowskiego, przetrwała wśród przyjaciół Krasińskiego legenda o »niemieckim filozofie« Trentowskim.

¹⁾ Trzy stopnie rozwoju przedstawiają się nam analogicznie, jako umiejętności tak: logika, filozofia natury, filozofia ducha.

obok Spinozy, widział brak ostatecznych konsekwencji. Ze względu na lata berlińskie Schellinga wykazywał, że mistycyzm objawienia, którego wyznawcą został ostatecznie Schelling, i wiara Schellinga w epokę św. Jana, podtrzymywana religijnym doświadczeniem i życiem, były wynikiem właśnie tego braku bliższego wniknięcia w filozofię prawdziwej rzeczywistości. Zagadka rzeczywistości spoczywa nie na końcu dyalektycznego procesu, lecz na początku. I stąd też od właściwego postawienia założenia, z którego wysnuwa się dyalektyczna metoda, zależy — zdaniem Trentowskiego — poznanie rzeczywistości. Metoda dyalektyczna zaś służy nie po to, by Bóg przychodził do świadomości siebie w człowieku, lecz by człowiek (obraz Boga) był wyrazem rzeczywistego procesu stawania się. Pojedynczość realna odgrywa w filozofii Trentowskiego podstawową rolę. To była skała, o którą rozbiła się w ręku Trentowskiego filozofia absolutnego idealizmu. Trentowski mówił wprawdzie, że Bóg, Stwórca indywidualności, przychodzi do świadomości siebie w człowieczeństwie, ale obok tego twierdził, że Bóg, będąc osobą, ma świadomość siebie: w sobie. Bóg jest świadomością prawdziwą, człowiek »tylko świadomości bożej promieniem«¹⁾).

Więc u Hegla zawierało pojęcie stawania się prawdę bytu i nicości. U Trentowskiego jest tą prawdą pojedynczość. Metoda dyalektyczna Trentowskiego prowadzi do konkluzji, że prawdziwa filozofia zbiera i godzi w sobie wszelkie jednostronności i przeciwieństwa. Tak uprzystępniał Trentowski (w swoim przekonaniu) rozumienie zdania, że filozofia ma godzić: sprzeczności. U Hegla znajdowało się coś podobnego, t. j. że wszelkie pojęcie wypowiada jednostronnie samą ideę. Mimo

¹⁾ » Myślini« tom I, str. 77.

wszakże, że logika Hegla była zarazem metafizyką, uważał ją Trentowski za jednostronny system umiejętności, bo z niej nie wypływa konkretna rzeczywistość. W tem znaczeniu nie był dla Trentowskiego absolut Hegla prawdziwym absolutem. Trentowski wznosił ponad ideałość pojęcie istotnej transcendentalności. Można to wyjaśnić na razie krótko w ten sposób, że negacya prowadziła u Hegla w ostatecznym rezultacie do nicości (+ A — A dają wedle wyrażenia naszego filozofa (0). Trentowski wyobrażał sobie inaczej powrót do pierwotnej jedności¹). Równocześnie twierdził Trentowski, że jaźń (transcendentalność) jest rzeczywistą sama w sobie. W tem właśnie zbiegła się różnica między Heglem a Trentowskim, bo rzeczywistość (transcendentalność) Trentowskiego daje się — jeśli wolno mi już teraz tak powiedzieć — doświadczyć, bo u Trentowskiego gra konkretna terażniejszość rolę większą, niż przeszłość lub przyszłość.

Tu właśnie mają wartość słowa Trentowskiego, że zadaniem filozofii jest nie zaprzeczać, lecz godzić. Trentowski był dalekim od złośliwych docinków Mickiewicza, które były wymierzone w Hegla po wysłuchaniu jednego wykładu tego berlińskiego filozofa. Doceniał on wartość dyalektycznej metody, ale widział w Heglu tylko zaprzeczanie. Nawet logice Hegla (która jest jednak w swojej całości znacznie harmonijniejszą, niż »Myślini«), nie przyznawał Trentowski filozoficznej wartości. Była ona dla niego grą słów, niczem więcej. Uważał systemat panlogizmu za czysto formalny, któremu w rzeczywistości albo nic, albo mało co odpowiada. Konkretnie nie pogodził systemat Hegla niczego. Trentowski dodawał, że najlepszym tego dowodem jest to, iż z systematu Hegla wyszły liczne szkoły filozoficzne.

¹ »Myślini« tom I, str. 123, 127, 128 i tom II, 366—369.

Nastąpiło sprostowanie się tego systematu. Prawdziwi filozofowie — mówił w »Panteonie« — nie znajdują odrazu naśladowców; do nich wraca się po pewnym, nieraz bardzo odległym, czasie. (Np. Spinoza). Filozofia uniwersalna wychodziła z tego doświadczenia, zrobionego na Heglu, czem filozofia być nie powinna. I starała się iść dalej po takiej drodze, by godzić sprzeczności nie tylko formalnie, t. zn. by z systematu filozofii można przechodzić do otaczającego żywego świata swobodnie i każdorazowo.

Poznanie jest prawdą. Wychodzi się z empiryi (znak matematyczny dodatni) i przez metafizykę (znak ujemny) dochodzi się do filozofii (godząca jedność)¹⁾ Prawda jest jedna, jedyna. Jest nią Bóg²⁾. Temsamem zostawiał Trentowski na uboczu scholastyczną definicyę prawdy (*adaequatio rei ac intellectus*), ponieważ wskazywała ona na dualizm³⁾. Jeżeli nawet coś rozdzielamy — mówił Trentowski — nie można zapominać, że przedtem była jedność⁴⁾. Prawdę wykrywa filozofia. Jej metoda nie może być ani analityczną tylko, ani tylko syntetyczną, lecz obojgiem zarazem, t. j. genetyczną (t. zn. dyalektyczną). Nazwa: genetyczna oznacza zapewne nie tylko to, że w tajemnicy stworzenia nie ma ani wielości, ani jedności, lecz i to, że każdą rzecz trzeba badać zaczynając od zmysłowej podstawy poznania. Analizę uważał Trentowski za powierzchowną metodę; jest ona praktyczną, dogodną, a stąd jednostronną, więc nie może być metodą żywotnej filozofii. Synteza znów jest ostatecznością. (Extrem). Oczywiście mówił Trentowski nie o takiej syntezie, która

¹⁾ »Grundlage« str. XII.

²⁾ *ibid.* 47.

³⁾ *ibid.* 52

⁴⁾ *ibid.* 55.

jednoczy w sobie tezę i antytezę; taka jest logiczną. Mówił, o syntezie, która jest biegunem analizy. Taka zamienia — zdaniem autora »Grundlage« — wszystko w ideę albo w metafizyczną jedność. Jest ona skrajnie teoretyczną i nie może być także metodą prawdziwej filozofii. Dopiero metoda genetyczna jest jako analityczno-syntetyczna praktyczno-teoretyczną, a przez to wszechstronną i żywotną¹). Powszechna i pojedyncza wszystkość (Das einzelne All) jest tylko analityczną prawdą i dlatego sama materya jest podzielna w nieskończoność; powszechna i pojedyncza jedność jest znów prawdą syntetyczną i dlatego sama dusza jest jednostką i wieczną monadą; lecz dopiero powszechna i pojedyncza całość (całośćka) jest genetyczną i dlatego nieskończone nie da się oddzielić od wiecznego, materialne od spirytualnego, życie od swej istoty. »Die wahre Philosophie ist, indem sie das Ali der Erkenntniss entrollt, oder die einzelnen Momente derselben auseinandersetzt, analytisch; indem sie wiederum das Eine der Erkenntniss aufgreift, oder alle ihre Momente mit der unbedingten Einheit beseelt, synthetisch, und indem sie das Ganze der Erkenntniss aufstellt, oder die Allheit mit der Einheit sowohl in ihrer Totalität, als in ihren einzelnen Momenten gattet, genetisch«²).

Trentowski powoływał się na to, że już Pytagoras odkrył, iż monada jest zarazem dyadą. Ale »jak w jedności leży dwójka, tak w dwójce leży trójka«. Czyli świat ma zewnętrżność, wewnętrżność i obiedwie razem, czyli życie; i Bóg je mieć musi. »Boga bez życia,

¹) ibid. 317-319.

²) ibid. 319. (Ogólność, szczególność, pojedynczość, powszechność nazwał Trentowski po niemiecku: Allgemeines, Besonderes, Einzelnes, Universelles).

jakim jest Bóg Hegłowski, który (jednak) żywy świat stworzył, nie pojmujemy«. Wszelka zewnętrżność, dostępna naszym zmysłom, jest względna, obejmuje przeto w sobie niesłychanie wiele różnic; czyli jest podzielna bez końca, jest wszystkością (wielością, mnogością i t. p.). Natomiast wewnętrzność jest, jako przedmiot czystego myślenia, bezwzględna, t. zn. wszędzie tasama, wszędzie niepodzielna, jest (jako przeciwieństwo wszystkości) jednością. Wszystkość jest ciałem; jedność duszą. Tamta ogólnością, ta szczególnością. Życie wreszcie jest, jako zewnętrżność i wewnętrzność, czyli jako wszystkość i jedność zarazem, całością. Ta całość jest ogólnością i szczególnością w jedni, czyli pojedynczością. (Pojedynczość, jako całość, jest powszechnością). Całość jednostkowa jest całością¹).

Terminy te, dosyć na pierwszy rzut oka retoryczne, wiążą się jednak najściślej z tem, co Trentowski rozumiał przez rzeczywistość; pozwalają z drugiej strony przyjrzeć się zbliżonej owej dyalektycznej, czyli genetycznej metodzie. Prowadzi ona do t. zw. Filozoficznej różnojdni, którą omawiam w następnym rozdziale, a wychodzi bezpośrednio z empiryi, jako z pozytywnego warunku. Metoda ta nie opiera się na przeczeniu przeczenia, jak u Hegla, czyli na sprowadzeniu negacyi z powrotem do twierdzenia, bo chodzi tu raczej o jednostronność wypowiedzi, niż o sens procesu zaprzeczania. Ale formalnie otrzymuje się przeczenie, antytezę. Trentowski oddał tu słusność Hegłowi²). Wyszedł jednak od rzeczywistego Boga, nie wrócił do idei bezwzględnej.

Celem dyalektyki Trentowskiego było wyja-

¹) »Chowanna« I, str. XIV, XV.

²) »Myślini« II, 472.

śnić, co to jest człowiek? Tak postawił Trentowski zagadnienie samodzielnie i niezwykle konkretnie, chociaż obracał się wciąż w ramach metody (»uczy«) genetycznej. Nie znajdziemy u Trentowskiego procesu dyalektycznego w Hegłowskiej postaci; uzasadnienie i samo postawienie jego było samodzielne.

Bo w »dwójce« widział Trentowski przeciwieństwa polarne, czyli antynomie (nazywał je: przeciwskazami lub dążkami. »Myślini« II, 475). Te przeciwieństwa są pół-prawdą, pół-fałszem. Od nich zdąża się do umiejętniej całości. Uzyskanie jej było »najpierwszym powodem« filozofii Trentowskiego¹). Trentowski przeciwstawiał się zdaniu Bolzana, że nie ma bezwarunkowo jednej prawdy. W tem, nadmieniał, rozgrywa się i rozegra wartość wszelkiej metody dyalektycznej. Według Bolzana bowiem, jeśli mówię, że *a* jest *b*, to mam prócz prawdy *a* drugą prawdę *b*, a więc już dwie prawdy. I tak można postępować w liczeniu prawd w nieskończoność. Trentowski odpowiadał na to, że gdyby znajdowało się wiele prawd, nie zaś tylko jedna i jedyna, to prawdy te musiałyby albo nie różnić się, albo też różnić się od siebie. Jeśliby były identyczne, to (w myśl znaczenia wyrazu: identyczny) nie byłyby czem innym, jak tylko jedną i jedyną prawdą. Jeśliby zaś były różne od siebie, to jedna z nich musiałaby być mniej lub więcej prawdziwą, niż druga, druga także mniej lub więcej prawdziwą, niż trzecia i t. d. Żadna jednak prawda nie może być ani mniej, ani więcej prawdziwą, gdyż przestałaby być rzeczywiście prawdziwą; prawda jest zawsze równie prawdziwą, t. j. sama ze sobą jest identyczną²). Bronił jeszcze Tren-

¹) ibid. I, str.IV.

²) »Grundlage « 48, 49, »Myślini « II, 474.

towski wartości genetycznej »uczy« swoim: a-totalizmem.

Temat ten uważał Trentowski za bardzo ważny. Nie był widocznie wcale przekonany o zrozumiałości dyalektycznej metody; nie mniemał, by już Hegel (w XIX w.) ugruntował dostatecznie rację jej przyjęcia w filozofii. Uzasadniał też ją w każdym swoim dziele niemieckim i polskim. Wykazywał, że o pogodzenie »kłóćą się« z sobą: materjalizm i spirytualizm, realizm i idealizm, empirya i spekulacya, fizyka i metafizyka, a nadto intelektualizm i racjonalizm, racjonalizm i mistyka, naturalizm i supernaturalizm, praktyka i teoria, wogóle »proza i poezya we wszelkiej nauce«¹⁾. Z tego właśnie wyprowadzał sens dyalektycznej metody, t. j. filozoficzną różnojednią, która — widzimy — jak wielkie i liczne bierze na siebie zagadnienia.

W krótkim (bardzo niekompletnym i nieproporcjonalnym) zarysie historyczno-filozoficznym, jaki poprzedza dzieło »Grundlage«, wyprowadził Trentowski z historycznych przesłanek swoją filozofię, którą uważał tylko za zapoczątkowanie nowego typu myślenia, a wcale nie za ostateczne, wykończone słowo. Wyraźnie mówił, że filozofia nie może mieć swojej »biblii«²⁾. Otóż jest wysoce charakterystycznym, że w tym zarysie poświęcał bardzo mało miejsca tym filozofom, z którymi jego systemat pozostaje mojem zdaniem w niewątpliwej łączności myślowej, a natomiast zajął się przede-wszystkiem spekulacją filozoficzną niemiecką, sobie współczesną. Może to być zrozumiane w ten sposób, że Trentowskiemu zależało na wyraźnem odgraniczeniu swojej myśli filozoficznej od systematów aktualnych, a już znanych. Ale zastanawia nas znów, że nawet temu

¹⁾ »Myślini« tom I, str. 11.

²⁾ »Grundlage« str. 37.

filozofowi, którego nazwał prawdziwym, Spinozie (w polskich pracach pisał go także: Spinossa) Trentowski nie poświęcił w tym historycznym zarysie nic więcej, prócz kilku wierszy, i prócz zaszczytnego epitetu.

Należy jeszcze nadmienić, że o ile ponad wszelką wątpliwość znał Trentowski dobrze swoich poprzedników od czasów Bakona, to zdaje się, że nie przeprowadził wytrwałych studyów nad Plotinem i filozofią średniowieczną, — i że o ile podnosił wartość metody dyalektycznej, to sam nie zdawał sobie z tego sprawy, że ta metoda została już dawno udoskonaloną. Dlatego to poświęcił Trentowski aż tyle zdań współczesnej sobie spekulacyi niemieckiej. Sprowadzał zaś historyczne zagadnienia filozoficzne do filozofii różnorodni, bo przyświecała mu jedność prawdy i poznania. Filozofii Spinozy nie ocenił Trentowski należycie, t. j. wprowadzie powtarzał trafnie zdania Spinozy, ale nie rozróżniał należycie panteizmu od materjalizmu¹). Dwa te pojęcia mieszały się u Trentowskiego i zobaczmy zresztą, dlaczego. Na braku jasności na tym punkcie straciła filozofia uniwersalna niewątpliwie wiele w wieku wskrzeszania Spinozizmu, lecz miała swoje powody do takiej »niejasności«. O tych powodach, zawartych w dowodzeniu, że prawdziwa wiedza spekulatywna jest teistyczną, a wszelkie pół-prawdy wiodą do ateizmu, mówię w następnym rozdziale. Ten »prawdziwy« teizm wypowiada się ostatecznie dopiero w »Bożycy«, ale i w pozostałych, znanych nam dotąd dziełach Tren-

¹) W jednym tylko miejscu (»Vorstudien« I, 38) odróżnił Trentowski Spinozizm od materjalizmu, ale o tem jakby nie pamiętał w dalszym ciągu. Natomiast w »De vita hom. aet.« (str. 59/60) identyfikował panteizm (w ogóle) z materjalizmem.

towskiego zarysował się z zupełną wyrazistością. Trzeba konsekwencye stosowania różnojedni zebrać w jedną całość i znaleźć dla niej orientacyjną nazwę. W ten jedynie sposób uzyska się dopiero wyczerpujący pogląd i na dyalektyczną metodę Trentowskiego.

ROZDZIAŁ 4

Filozoficzna różnojednia. Bóg i stworzenie. Podział filozofii.

Uznajemy dotąd dwa źródła poznania: zmysł i umysł. Zmysłowość (»ciało« poznania) odnosi się do przedmiotu, umysł (»dusza« poznania) do podmiotu. Obydwa źródła są bezpośrednie co do pewności, albowiem pierwsze daje nam bezwarunkowo — konieczne wypowiedzenie: *sentio, ergo res est*, a drugie bezwarunkowo — apodyktyczne wypowiedzenie: *cogito, ergo sum*. Zmysł prowadzi do wyobrażeń, umysł zamienia je na pojęcia. Te pojęcia jednak to nic innego, jak w wnętrzu człowieka »koncentrująca się zmysłowość«. Poznanie zmysłowe jest doświadczalne, jest podstawą empiryi. Poznanie takie jest ogólne i zawsze prowadzić musi do realizmu. Umysł natomiast prowadzi do metafizyki, w ogóle do idealizmu. Stąd wynika również, że systematy filozoficzne obracały się po wszystkie czasy naokoło materjalizmu lub spirytualizmu. A ponieważ historia prowadzi zawsze do terażniejszości i przygotowuje terażniejszość, więc i nowy systemat uniwersalnej filozofii musi być i jest wpływem tych dwóch zasadniczych kierunków, walczących w dziejach o pierwszeństwo¹⁾, i jakby wypadkowa

¹⁾ »Grundlage« str. 1—3.

dwóch przekątni opiera się na nowem źródle poznania, na: myśle. W historycznej części dzieła »Grundlage« starał się Trentowski wykazać, że w dziejach filozofii nowożytnej była umiejętność zawsze rozdwojoną, bo nie było takiego systematu filozoficznego, któryby pogodził idealizm z realizmem. Idealizm Leibniza i realizm Locke'a pozostały niewyciężone. Do poznania jest wprowadzić potrzebna: die Receptivität (Sinnlichkeit) oraz: Spontaneität (Vernunft); lecz pełne, prawdziwie filozoficzne poznanie opiera się na samodzielności. (Selbstständigkeit). Tę samodzielność nazwał Trentowski w »Myślini« dzielnością, w przeciwstawieniu do bierności i czynności¹). Temat »Grundlage« rozpadł się więc (po historycznym wstępie) na trzy części: 1) na kryterium doświadczenia, 2) na kryterium spekulacji i 3) na kryterium filozofii. To trzecie kryterium (w »Myślini«: sprawdzian), usuwa dopiero rozdwojenie między realizmem a idealizmem.

Proces wytwarzania się myśli zbiera się w dwóch typach. Przez połączenie tych dwóch kierunków w trzeci typ wyższy, da się pogodzić realizm z idealizmem. Schelling jest ostatecznie idealistą, a raczej formalnie tylko zdobywa podmiotowo-przedmiotową jedność²), Hegel zaś jest skrajnym wyrazem niemieckiego idealizmu. Zamiast pogodzić materię z duchem ugruntowali Schelling i Hegel na nowo przez swój skrajny idealizm dawne rozdwojenie. Spinozę zaliczył Trentowski do filozofów natury, identyfikując ten wyraz z materjalizmem. (Zobaczmy jeszcze, dlaczego). Prawdziwymi filozofami są jedynie Schelling i Spinoza — ale w tem znaczeniu, że usiłowali oni dojść do jedności realnego przedmiotu z podmiotem, że byli prawdziwej jedności

¹) »Myślini« I, 293.

²) »Grundlage«, 36, 37.

filozoficznej najbliżsi. Usiłowanie to nie powiodło im się jednak mimo dobrej intuicji rzeczywistości. Całość systematyczna musi być zarazem i idealną i realną. Bo i empirya i spekulacja jest »równie konieczną i od prawdy przedwiecznej uprzywilejowaną umiejętnością biegunową ostoja; obie, przeniknąwszy się na wylot, jak ciało i dusza, stanowią umiejętność całkowitą, organiczną i żywą, równikową, czyli filozofią«¹⁾). Pierwszej hołduje, biorąc rzecz ogólnie, szczep indo-romański, drugiej szczep indo-germański. Francuz widzi prawdę li tylko w empiryi, Niemiec nazywa prawdę: czystą ideą. Polak dopiero, »opatrzon zarówno cielesnem, jak niecielesnem okiem«, ujrzy (w systemacie Trentowskiego) prawdziwą rzeczywistość. A tak są trzy hasła, z których tylko ostatnie jest filozoficznie prawdziwe, a mianowicie: poznanie a posteriori, a priori i a totali. Ten świat trzeci, rzeczywisty, który zdobywa się przez skojarzenie dwóch jednostronnych kierunków, nie jest tylko —jak u Hegla — myślową koncepcją, zmyśleniem. Jest to świat rzeczywisty. Więc całość rzeczywistości topi w sobie realną wszystkość i idealną jedność, czyli wszechmaterję i ogólnego ducha²⁾). A z tego wynika, że ta całość nie może być Stwórcą, lecz tylko stworzeniem. »Stworzenie takowe, przy całym swym boskości majestacie, jest pochodnej natury«³⁾), czyli jest wiecznością objawioną, nie zaś wiecznością samą, jest czasem (bez początku i końca). Całość rzeczywistości nie może być Bogiem. Byłby to holoteizm i panteizm. Boga nazwał Trentowski całością⁴⁾ wszech-rzeczywistości. Całością za-

¹⁾ »Myślini« tom I, str. IV.

²⁾ ibid. str. V.

³⁾ ibid.

⁴⁾ »Chowanna« I, str. XV.

warowaną (na ziemi) jest człowiek. »Jak człowiek Boga, tak znowu Bóg człowieka jest obrazem i podobieństwem¹). Bóg jest, jak człowiek, pojedynczością (indywiduum) z tą różnicą, że stwórczą, nie stworzoną. Więc Absolut nie może być (wbrew dotychczasowym pojęciom) ogółem, lecz »pierwiastkową« t. zn. nieuwarunkowaną pojedynczością. Całostka jest »środkiem w sobie, ogniskiem i sercem całości«. W Bogu przegląda się wszechświat w wieczności, w człowieku zaś w czasie. Świat nie wie sam o sobie. Tylko Bóg i człowiek. Człowiek jest powrotem świata do Boga-Istotą każdej rzeczy jest Słowo Boże; istotą człowieka tchnienie Boże, t. j. wolne, świadome siebie bóstwo, czyli jaźń²).

Te prawdy zdobywa się na trzecim stopniu poznania, które określił Trentowski słowami: »total-unmittelbare Gewissheit«, oraz wyrazem: »Wahrnehmung«. Jest to synteza poznania 1) na stopniu: »Erfahrung« i 2) na stopniu »Vernunft«. Poznanie prawdziwe, zupełne, czyli realne i idealne zarazem, jest »die erfahrend-vernünftige oder die einzig wahre Erkenntnis«. Istnienie Boga dowodzi całkowicie, t. j. a totali, nie: sentio, ergo mundus est, ani: cogito, ergo sum lecz: animadverto, ergo Deus est³). Zdania te podał Trentowski jeszcze w następujących brzmieniach: sentio, ergo res est, atque res sum; cogito, ergo mens sum atque mens est; sum numen, ergo Deus est⁴); drugie zdanie brzmi jeszcze inaczej, a mianowicie: cogito, ergo mens, vel spiritus est⁵),

¹) »Myślini« I, str. VI.

²) ib. VII.

³) »Grundlage« 193, 195, 196, 210.

⁴) »Myślini« I, 66.

⁵) »Vorstudien« I, str. 34.

zaś trzecie: animadverto, ergo Deus est et divinus sum¹⁾). W »Panteonie«²⁾, zostały te pewniki ułożone w taką formułę: sentio, ergo res est, atque realis sum, drugi pewnik brzmi wedle »Myślini«, a trzeci: numenon sum, ergo mundus transcendentalis et Deus est«. Owa animadversio prowadzi do poznania Boga w całkowitem życiu, nie zaś tylko w doświadczeniu lub w myśli. Dostrzega Boga każde serce, każdy naród na tle kultury wszechludzkiej. W ten dopiero sposób wyjaśnia się według Trentowskiego zdanie Kartezjusza: philosophia perfunctorius delibata, amovet a Deo, funditus autem hausta, ducit ad Deum³⁾).

Filozoficzna różnojednia, jej schemat staje się jasnym. Trzeba jeszcze tylko historycznego oświecenia odnośnie do pojmowania Boga. Potem dopiero będzie można wejść w rzeczowe i czysto techniczne niejako objaśnienia różnojedni Trentowskiego. Należy dobrze zdać sobie sprawę, że jeśli co nie zostało zrozumiane ani przez współczesnych, ani po śmierci Trentowskiego, to na pierwszym miejscu właśnie owa różnojednia. Jedynie Libelt umiał na niej oprzeć swój — »prześliczny«, jak się wyraził Trentowski — system umnictwa. Po prostu nie oryentowano się w zagadnieniu, nie zadawano sobie tyle trudu, by wiadomości o tej różnojedni czerpać z samych dzieł Trentowskiego. Dlatego wnioskowano tak łatwo, że różnojednia nie jest niczem innym, jak tylko identyczną jednością Schellinga. Tymczasem już samo pojęcie tożsamości przedstawia się inaczej u Trentowskiego. Nie trudno było nam przecież

¹⁾ ibid. I, 223.

²⁾ »Panteon« II, 433—434.

³⁾ Por. u Bakona (de augm. I, 5) »leves gustus movere in philosophia fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere«.

zauważyć, że Trentowski nie mówi o tożsamości, lecz o takiej złożoności, któraby nie niszczyła owych pół-prawd, zawartych w obu składnikach różnojedni. Pomysł różnojedni Trentowskiego ma nie tylko historyczne znaczenie, dlatego poświęcam jej uwagę nie jedynie, aby przypomnieć poglądy Trentowskiego. Moim zdaniem jest filozoficzna różnojednia Trentowskiego bez względu na to, czy filozofia uniwersalna, jako taka może być wyrazem dążeń filozoficznych w przyszłości czy też nie, sama w sobie doskonałym typem dyalektycznej metody. Niejeden, o ile zechce stanąć na stanowisku dyalektycznej metody, może nie uznać teorii jaźni, lub myśłu a zwłaszcza idei bożoczłowieczeństwa (które tak fałszywie pojął nawet Tyszyński); ale zasadniczy pomysł różnojedni filozoficznej musi uznać za należycie zrozumiały, bo za schemat dyalektyczny nieoparty na pustych przeczeniach, a nadto za prawdziwie historyczny i wszechstronny, oraz wszystko-ogarniający środek, prowadzący do transcendentalnego poznania prawdy. Bo nie na tem polega cel tej książki, by twierdzić, że wszystko, co nam pozostawił (w systemacie filozoficznym) Trentowski, jest trwale i równie wartościowe, ale by z zakresu filozofii uniwersalnej wyjąć to, co wraz z mniej udatnymi pomysłami nie powinno przeminąć bez znaczenia. Właśnie filozoficzna różnojednia może mieć najszersze, nawet empiryczne zastosowanie, a kwestya polega tylko na tem, jak zrozumiemy jeszcze tę metodę. Filozoficzna różnojednia uprawnia filozofię, która się opiera na niej, do nazwy: filozofii uniwersalnej. Czy Trentowski spełnił jednak należycie to zadanie i czy dał systemat ostatecznie scharmonizowany, jest to kwestya dalsza i pominąć jej oczywiście nie można.

Dwutomowy raktat o Bogu i stworzeniu p. t. »Vorstudien zur Wissenschaft der Natur«, uzasadniał

potrzebę filozoficznej różnorodności. Filozofia prawdziwa wychodzi od Boga i do niego musi wracać. Spoczywa w tym zagadnienie o Bogu, nierozwiązane filozoficznie mimo tylu poprzednich kierunków filozoficznych. Myśl ludzka zaczyna już nawet wracać do dawnych poglądów. Można te wszystkie kierunki uważać za wieloraki wyraz prawdy; bo nie ma jednej prawdy właśnie dlatego, że jest wiele pojęć o Bogu. Trentowski, który nie wahał się twierdzić, że w błędzie musi tkwić zarazem i prawda¹⁾, zdążył do prawdy, którą jest Bóg, porównawczą t. j. swoją genetyczną metodą. Zdaniem jego nie może być dla filozofa nic przesądzonego. Prawdy właściwej nie zdobędzie się nigdy, nie wnikając w wszystkie systematy, na dnie których spoczywa jedna, jedyna prawda. I dlatego omawiał po kolei (przed t. zw. kanoniką natury) Boga panteistów, monoteistów, mistyków i scholastyków. Tęsamem mówił o stosunku Boga do stworzenia, przechodził do krytyki prądów filozoficznych i teologicznych. Wiedza wychodzi z teologii, a kończy się na filozofii. A ponieważ jest to zarazem powrót człowieka do Boga (świata przez człowieka do Boga), więc pogodzenie religii z nauką może się odbyć tylko na gruncie prawdziwej filozofii. Przeciwnie, wszędzie tam, gdzie teologia zatrzymuje się na stanowisku jednostronności i »pół-prawdy«, tam przeszkadza tylko rozwinięciu się właściwej filozofii, którą w »Panteonie« nazwał Trentowski także: petrozofią. Poruszał przez to Trentowski zagadnienie współczesnych nam dzisiaj prądów filozoficznych, podejmował na innej drodze i w inny sposób te same pytania, które spotykamy u Comte'a, Spencera, i in. — z tą różnicą, że tu chodzi nie tylko o pogodzenie wiary z nauką, ale o filozoficzne pojęcie Boga.

¹⁾ »Myślini« I, 440.

Boga panteistów nazwał Trentowski: Naturgott¹⁾. Mówił o nim, że jako odzwierciedlający się w naturze i związany z poznaniem zmysłowym, daje się taki Bóg łatwo pojąć i na długo utrzymać w pojęciu. Od Talesa aż do filozofów natury XIX-go wieku wypływał On z umiejętnego realizmu. Bóg nie może być jednak wszytkością, bo taka wszytkość jest czysto numeryczną i Bóg rozpada się łatwo w wielką ilość bóstw²⁾. Powszechnej wszytkości przeciwstawia się powszechna jedność, nieskończoność — wieczność, materii — duch, także jako Bóg. Panteizmem więc nazywał Trentowski każdą filozofię natury i teologię naturalistyczną, w której Bóg występuje jako absolutna substancja, czysta pra-materia, pra-siła wszystkich sił w przyrodzie czynnych, nazywał panteizmem każdy realizm, o ile on zmysły i rozum (albo doświadczenie) czyni wyłącznym i jedynym źródłem poznania; panteizmem jest w ogóle każdy »grubszy lub delikatniejszy« materjalizm. Wyrazy: realistyczny, materjalistyczny, empiryczny, doświadczalny i panteistyczny są dla Trentowskiego synonimami³⁾. Panteizm prowadzi do ateizmu. Panteizm powoduje bowiem w praktyce najpierw samoubóstwienie się; a ponieważ człowiek umiera, więc spostrzega, że nie jest Bogiem i zaprzecza łatwo istnieniu Boga. Stąd też zamienia się panteizm w praktycznym życiu łatwo w ateizm⁴⁾.

Łatwo zauważyć, że zaszło to, o czym już poprzednio wspomniałem, a mianowicie, że Trentowskiemu było brak zupełnie wytrawnych studyów nad filozofią

¹⁾ »Vorstudien« I, 7.

²⁾ Można tu odwołać się do pluralizmu James'a i do dalszych konsekwencji tego poglądu na świat.

³⁾ »Vorstudien« I, 9—11.

⁴⁾ »Vorstudien« I, 11; zob. dla porównania »Myśli« I, 100. (Mowa tam o Bogu i człowieku).

średniowieczną, bo wtedy rozumiałby z pewnością inaczej panteizm Spinozy, nie przyszedłby tak łatwo do zdania, że Spinozizm, jako taki, doprowadził do ateizmu wieku oświecenia. Oddziaływały tu zresztą pewne, wówczas popularne opinie, których wyrazem był przed Trentowskim już Libelt, (jednak nie w odniesieniu do Spinozy, lecz do Brahmanizmu), a o których wspomnę jeszcze na właściwym miejscu. Dość, że Trentowski znalazł dla panteizmu ciekawe bardzo synonimy, które ułatwiły mu zebranie tych wszystkich nazw w jedną całość i pozwoliły mu wydać następujące (w streszczeniu) orzeczenie: panteizm był jednak wyrazem całych wieków; spoczywa w nim część prawdy i to znaczna, bo z realizmu (jednostronnego, a więc i tylko pół-fałszywego) wychodzi filozofia prawdziwa; Bóg natury nie jest więc Bogiem, jako takim, lecz przecież Bogiem; panteizm jest jako filozofia pozytywna¹⁾ niewzruszoną podstawą wszelkiej filozofii; filozofia natury nie jest jednak jeszcze filozofią, jako taką; teologia pozytywna, naturalistyczna, nie jest także teologią, jako taką; jak ciało jest związane nierozdzielnie z człowiekiem, a powszechna materya z objawieniem się Boga, taksamo i panteizm z filozofią (prawdziwą); lecz ani ciało nie jest człowiekiem, jako takim, ani powszechna materya Bogiem, jako takim, ani panteizm filozofią, jako taką; mamy więc na stopniu realności filozofię i teologię Boga-Ojca, a prawda jest na tym stopniu nieskończenie materyalną²⁾.

Przeciwstawia się powyższej nauce Bóg-Duch (Geistgott). Od Xenofanesa aż do Hegla rozwijała się umiejętność idealizmu. Wyrazem jego typowym była

¹⁾ Materya odgrywa w dyalektyce Trentowskiego rolę twierdzenia (znak matem. +).

²⁾ »Vorstudien« I, 13.

nauka Mojżesza. Platon był Mojżeszem w attyckiej mowie. Stąd utarło się zdanie, że Platon musiał czytać stary Testament. Nauka ta głosi, że Bóg jest tylko duchem, niczem innym. Jest więc i dzisiejsza teologia (Trentowski mówi tu: niemiecka teologia) tylko idealistyczną i metafizyczną, albo tylko mojżeszową. Takie pojmowanie Boga jest monoteizmem. Jest to przeciwieństwo panteizmu, ale nie ma tu jeszcze ani prawdziwej filozofii, ani prawdziwego chrystyanizmu. Wyrazy: metafizyczny, idealistyczny, spirytualistyczny, spekulatywny, mojżeszowy, islamički i monoteistyczny są w gruncie rzeczy synonimami. W panteizmie ginie Bóg w: πᾶν w monoteizmie w monadzie¹)(τό ἐν).

Stanowisko idealizmu jest równie jednostronne, jak panteizmu, ale zarazem i częściowo prawdziwe i częściowo konieczne. Jeśli panteizm prowadził praktycznie do ateizmu, to tensam ateizm nie przestał być groźnym i dla monoteistów. Bo duch wydaje się niczem wobec materii. Duch zyskuje na wyrazistości dopiero w ten sposób, że (analogicznie jak przy panteizmie) każe człowiek Bogu poznawać się w człowieku i człowiek staje się twórcą Boga. Jest to także ateizm. Właśnie Hegel prowadzi do takiego ateizmu²). Bóg natury był Bogiem-Ojcem. Bóg ducha jest Bogiem-Duchem. Nauka o pierwszym jest naturalizmem, o drugim supra-naturalizmem. Taksamo przecież, jak z zdania: sentio, ergo mundus est nie wypływa, ergo Deus est, taksamo nie ma takiego wniosku z zdania: cogito, ergo mens (spiritus) est³).

Ale i panteizm i monoteizm mają coś wspólnego. Materya jest w każdym razie czemś powszechnem;

¹) ibid. I, 26, 27.

²) ibid. I, 31.

³) ibid. I, 34.

tem samem jest i duch. A więc i wedle panteizmu i według monoteizmu jest stworzenie wydobyciem pojedynczego z powszechnego, a końcem świata będzie powrót pojedynczego do powszechności. To prawo palingenezy¹⁾.

Bóg mistyków jest Stwórcą bez ograniczenia. Przebywa On poza źródłem naszego poznania (materią) poza światem. I materia i duch mają istnienie czasowe i skończone. Do poznania Boga dochodzi się dopiero po naszej śmierci. Zadaniem człowieka jest wyrzec się mądrości ziemskiej na korzyść niebiańskiej, którą otrzymuje się w objawieniu. Taki Bóg —mówił Trentowski²⁾, — ma wiele przeciw sobie, lecz i wiele za sobą. Bóg mistyków ma wiele powabu, jako objawiający się zapomocą cudu. Prowadzi to jednak do wizjonerstwa, i to kosztem nauki i wiedzy ludzkiej. Postacią pokrewną do Boga mistyków jest Bóg scholastyków. Bóg filozoficzny nie może się jednak opierać na więzach autorytetu. Bóg jest indywidualnością, ale nie może być niezawisłym od świata. Inaczej jego osobistość nie byłaby zrozumiałą³⁾. Analogicznie utrzymywał wreszcie Trentowski, że i mistycyzm (scholastycyzm) prowadzi do ateizmu, bo jest on w gruncie rzeczy antropoteizmem; jeśli bowiem nie samego człowieka, to w każdym razie ubóstwia jego ideał⁴⁾. Jest to antropolatria.

Prawdy jednostronne i niecałkowite prowadzą konsekwentnie i koniecznie do jakiejś jednej prawdy, uzyskanej a totali. Taka prawda będzie limitatywną, rzeczywistą. Wzór jej graficzny, nie matematyczny, będzie:

¹⁾ ibid I, 37.

²⁾ ibid I, 45.

³⁾ ibid I, 68-70.

⁴⁾ ibid. I, 74.

$$A - A = \pm A^1).$$

Wzór ten oznacza, że empirya rozporządza schematem: $A = A$, spekulacja: $-A = -A$, zaś filozofia znakiem $+ A = \pm A^2)$. Pierwsza identyczność jest pozytywną; druga negatywną; trzecia dopiero limitującą. Filozofia (i teologia) właściwa jest pan-, mono-, kosmo-, i antro-po-teizmem w jedni, jest holo-teizmem. Tego ostatniego terminu, który przecież zestawiał Trentowski dopiero z panteizmem, wyrzekł się Trentowski już w »Myślini« z tego względu, że *ólos* oznacza powszechność, a Bóg jest przecież całością. W »Vorstudien« oznaczał holoteizm to tylko, że ta nazwa ma ogarnąć w sobie wszystkie inne. (Prawda całkowita). Myśl zasadnicza jest teraz taka: jak ciało przynależy istotnie człowiekowi, a jednak nie jest jeszcze człowiekiem, taksamo i natura nie jest jeszcze Bogiem. Ale taksamo, jak nie da się oddzielić człowieka, jako takiego, od ciała, tak i Boga od natury. Bez natury nie ma Boga. To właśnie owa część prawdy zawarta w realizmie. I taksamo, jak celem ciała, jest zetknąć się z swoją negacją, (dusza nie jest materią) z duszą, taksamo celem natury jest zejść się z duchem. I tutaj trzeba się domyśleć analogii z Bogiem i uchwycić znów prawdę, jednak tylko częściową³⁾.

Dopiero takie podstawowe rozważanie wskazuje na poznanie a totali. Opiera się ono na filozoficznej różnojedni. Ta metoda ma być podstawową i jedyną dla wszelkiego poznania. Składa się ona z dwóch ważnych do uwzględnienia członów: prawda jest tylko jedna, więc w różnojedni mieści się bez względu na jedność. Ale właśnie na tem opierała się wszelka

¹⁾ »Grundlage«: 221; »Vorst.« I, 90.

²⁾ ibid. 283; »Vorstudien« I, 94.

³⁾ »Vorstudien« I, 98-100.

jednostronność, n. p. panteizmu, że dany systemat (czy dane wypowiedzenie) poprzestawał na stwierdzeniu tylko bezwzględnej jedni. Bo między rzeczami-elementami tej jedności jest zarazem i różnica względna, więc n. p. między Stwórcą a stworzeniem, Bogiem a naturą. Boska (powszechna) materya i ciało człowieka są także absolutnie identyczne, lecz i relatywnie różne. Boski duch i dusza człowieka są także absolutnie identyczne, ale relatywnie różne¹⁾. Taksamo zaś i jakościowo (nie tylko ilościowo) jest zmysł, umysł i myśl Boga absolutnie identyczny i relatywnie różny od ludzkiego²⁾. A ponieważ boska zmysłowość jest absolutnie identyczna z boską materyą, ludzka zmysłowość z ludzkim ciałem, boska zmysłowość z ludzką zmysłowością, a boska materya z ludzkim ciałem, więc nasza zmysłowość (zmysł) jest bezpośrednim źródłem poznania, a ztąd wypływa także bezpośrednia pewność poznawania. Ztąd powstał odpowiedni pewnik, powyżej sformułowany. Nasza zmysłowość wyliczuwa absolutnie bezpośrednio wszelką materyę. Takim samem bezpośrednim źródłem poznania i bezpośredniej pewności jest analogicznie i nasz umysł, wreszcie takim samem nasz myśł³⁾. Więc »das Wesen Gottes und das des Menschen sind im Ganzen sowohl als im Einzelnen absolut identisch und relativ different«⁴⁾. O Bogu można mówić, jako o naturze, ale tylko w momencie materyi. (Przypomina to, ale tylko przypomina, niejedno orzeczenie Heglowskiej szkoły).

Bóg — użyję z kolei polskich terminów, których używał potem Trentowski, — to stnienie. Jest to

¹⁾ ibidem I, 211-214.

²⁾ ibid I, 216, 217.

³⁾ ibid. I, 219, 220

⁴⁾ ibid. I, 225.

pierwiastek istnienia, czyli świata. Mamy więc: stność, istność, (stnia, istnia). Stność odpowiada niemieckiemu wyrazowi: das Absolute, istność: die Existenz (w łacińskim języku: in absoluto et in efficientia). Język polski rozumie przez te wyrazy: pierwiastek i rzecz. Zadowolala się nimi zarówno nauka, jak i powszedniość i dlatego było trudno zbudować taki pogląd filozoficzny, w którym pojęcia: Bóg i świat mogłyby stać się prawdziwie zrozumiałe, a w którym nie znajdowałyby się możność popadnięcia w grubą jednostronność. Głównym zaś błędem było, że mimo systematów, które łączyły nasze życie ściśle z Bogiem, nie widzieliśmy rzeczywistego łącznika między nami a Bogiem. Bóg i świat — mówi Trentowski — są względnie różne. To prawda; ale na tem nie można poprzestać tak samo, jak na innem twierdzeniu, a mianowicie, że Bóg i świat tworzą absolutną identyczność, bo byłaby to już bezwzględna różnia, nieprowadząca do jedności i uniemożliwiająca ją. Bezwzględna różnia jest: *contradictio in adiecto* (t. j. tyle, co okrągły trójkąt lub czarna białosc i t. p.). Bóg i świat są różnią, lecz nie bezwzględną. Nie wystarcza przecież zadowolić się tem stwierdzeniem. Byłby to już dualizm, dający w konsekwencji dwóch Bogów. Między Bogiem i światem zachodzi zarazem bezwzględna jednia. W względnej różni jest Bóg różny od świata, w bezwzględnej jedni jest temsamem, co świat. »Gdy więc stność i istność są raz rzeczami różnymi, inny raz rzeczami jednymi i w obu razach prawdą, więc są względną różnią i bezwzględną jednią społem, czyli filozoficzną różnojednią«¹⁾. (Terminy niemieckie są takie: *relative Differenz*, *absolute Identität*, *philosophische Differenz-Indifferenz*). W »Myślini« nazywają się

¹⁾ »Chowanna« I, str. XI.

ściślej: względna różnią — różnią rozumową, bezwzględna jednia — jednią umysłową, zaś względna różnią, bezwzględna jednia i filozoficzna różnojednia noszą wspólną w rozbierzu (w analityce) prawdy nazwę: siestrzanów ¹). Różnojednia — żeby jeszcze zestawić ją z syntezą Hegla — jest skojarzeniem prawdziwym, stałem. Pojedynczość (człowiek), zyskawszy filozoficzną różnojednię, czyli wszedłszy w t. zw. żywota, nie może jej uronić, a przeciwnie zamienia ją na bożostan. Synteza Hegla zaś jest zjednoczeniem chwilowem. Trentowski dopuszcza dalej istnienie jednostronności. Są ludzie, którzy nie zdobyli jeszcze różnojedni; jest to wynikiem konkretnego życia i tarcia życiowych elementów. Różnią może trwać i żyć obok jedni, byle ani jedna, ani druga nie rościła sobie pretensyi do wszechstronności, będąc naprawdę tylko jednostronnością. Różnojednia staje nad jednią i różnią, ale ich nie znosi. Synteza Hegla zaś rodzi się wraz z pokonaniem i niejako z uśmierceniem tezy i antytezy.

Nie ma stnienia bez istnienia i naodwrot. Człowiek jest istnieniem, bo ma początek i koniec, jak wszelkie stworzenie. Ale nie jest znów istnieniem, bo czuje w sobie bóstwo, jaźń jego stanowiące, bo ma sumienie i miłość, wiarę i nadzieję, tudzież myśl dla prawdy, piękności i cnoty; człowiek jest w rdzeniu swym nieznikomy. Jest stnieniem zarazem, czyli jest istnieniem i stnieniem w jedni, albo istnio-stnieniem. Stnienie, spoczywające w istnio-stnieniu, wraca do stnienia czystego, do Boga. (Analogiczny termin niemiecki wypadł strasznie, bo: Urexi-existenz!). Stnienie — istnienie — istniostnienie są trzema »prawdoświeciami«, czyli prawdami, świecącymi same przez się, a temsamem są podstawą rozbierzy prawdy²).

¹) »Myślini« I, 100., ²) »Myślini« I, 73, 74.

Trzeba nie tylko w tym jednym wypadku zostawić na uboczu terminy i neologizmy Trentowskiego, z których niektóre (jak zobaczymy) wynikały z głębszych porównań lingwistycznych a rażą nas głównie dlatego, bo nasze ucho nie nawykło do nich; znaczna część tych nowotworów męczy pamięć i brzmi niemiłe. Pod terminami tymi i pod logiczną techniką znajduje się jednak myśl niezależna od nietrafności terminów, a mianowicie, że godzenie z sobą dwóch sprzeczności jest możliwe nie tylko w odniesieniu do Boga, i że jest ono nawet konieczne, jako wypływające z natury rzeczy. Uniwersalna synteza negacyi, która przeciwstawia się twierdzeniu, i twierdzenia, z którego wedle dyalektycznej metody rozwinęło się przeczenie, odcina się stanowczo od syntezy Hegla, który pozostawił tylko formalny obraz powrotu do idei bezwzględnej. Na czym polega powrót do Boga, mówi wyraźnie filozoficzna różnojednia. Można się nie godzić z rezultatem stosowania tej metody do poznania Boga (nie tylko z praktycznych względów, lecz i dlatego, że — jak to jeszcze podkreślę — założenie uniwersalnej filozofii jest dogmatyczne), ale musi się przyznać, że to nie jest czcza dyalektyka Hegla, którą dopiero należy objaśniać i komentować. Z taką metodą wiąże się najściślej pojęcie rzeczywistości; skupił je Trentowski w pojęciu pojedynczości, związanej jak najściślej z pojęciem jaźni.

Jak określić stanowisko filozofii uniwersalnej, stawiającej filozofię obok teologii, jak je należy nazwać, to kwestya dalsza. Trentowski przeprowadzał swój pomysł: a totali z całą konsekwencją, a przy pełnem uświadomieniu sobie z jednej strony wartości metody dyalektycznej, jako takiej, a z drugiej strony istotnych braków w dyalektyce niemieckiej XIX-go wieku. Nie powtórzył bynajmniej nauki Hegla i mylnem było

nniemanie, że tak dalece przejął się Hegłowską troistością, wszędzie obowiązującą, iż sam stosował ją bez wyjątku. Jeśli zarzucano filozofii ironicznie, że »stać było« Trentowskiego na bezwartościowy wobec: a priori i a posteriori a pusty w brzmieniu nowotwór: a totali, to ten zarzut był jednak zupełnie bezpodstawny. Trentowski celował przede wszystkim w konsekwencyi. Sumienni jego krytycy podkreślali zawsze tę konsekwencję, przyznawali, że jedno twierdzenie wypływa w systemacie filozofii uniwersalnej z drugiego, a krytykowali pojęcie naczelne tej filozofii, ideę Boga - człowieka. Termin: a totali to wcale nie pusty dźwięk, lecz odpowiednie określenie drogi poznania. Podobnie ma się rzecz z innemi konsekwencyami stosowania filozoficznej różnojedni. Filozofię uniwersalną można nazywać rzeczywiście filozofią różnojedni, bo jest ona fundamentem filozoficznego systemu Trentowskiego. Patrząc następnie na atotalność Trentowskiego nie tylko pod kątem śledzenia konsekwencyi, nie można zarzucić Trentowskiemu, by tylko w szumnych poetycznych słowach oddawał filozofii do dyspozycja swoją metodę genetyczną. W pierwszym dziele, zwiastującym nowy systemat, tłumaczył Trentowski czytelnikowi bardzo wyraźnie trzy swoje kryteria poznania. Mówił, że doświadczenie daje nam zapiski (Notizen), umysł pojęcia, a mysi (Wahr-nehmung) poznanie. Doświadczenie przedstawia prawdę in abstracto, umysł in absoluto, a myśl in concreto. Konkretność (rzeczywistość) jest zjednoczeniem abstrakcyi z absolutnem. Doświadczenie poznaje wszystko tylko a posteriori, umysł a priori, a myśl ab utroque simul, czyli a totali. Dlatego też oznacza atotalność: a posteriori — aprioryczność. Trentowski chciał być tak dalece zrozumianym, że pozwolił sobie dodać taką uwagę: doświadczenie jest jednak jako po-

znanie pozytywne zawsze prior, a umysł jako poznanie negatywne (sceptyczne) posterior. Więc w gruncie rzeczy jest doświadczenie aprioryczne, a umysł aposterioryczny ¹⁾.

Zastosowania filozoficznej różnojedni (metody genetycznej) były rozmaite. Nawet swój zarys konstytucji państwa oparł Trentowski na tej metodzie, a w rozmaitych artykułach, nie tylko filozoficznych, wychodził zawsze z uniwersalnego stanowiska ²⁾. Filozoficzna metoda była nerwem życia Trentowskiego. Zaznaczał to w »Panteonie«. Trentowski stosował swą różnojednię aż tak pedantycznie, że czasami musiał dla konsekwencji popaść w przesadę i stawał się wskutek tej pedanterii nawet wynalazcą nauk. Właśnie »Panteon« zawiera próbę (w Polsce w tej całości jedyną) ukłasyfikowania nauk. Rozmaitych doczekało się to dzieło krytyk, a między nimi i takiej, że sztuczność tej klasyfikacji nauk była rezultatem filozoficznej różnojedni. Ta uwaga była oczywiście słuszną, ale zarzut mógł się odnosić tylko do mylnego zbudowania danej grupy umiejętności.

W filozoficznej różnojedni znalazła oparcie przedewszystkiem filozofia natury. W jakim stosunku pozostaje prawda i poznanie do empiryi (natury) i do metafizyki (ducha), wreszcie do filozofii (rzeczywistości), wyraził to Trentowski w następującym wzorze ³⁾:

¹⁾ »Grundlage« 301.

²⁾ Trentowski opierał na różnojedni nawet swoją miłość dla »nowej« ojczyzny (zob. »Vorstudien«, przedmowa str. XIII).

³⁾ »Vorstudien« I, 234; »Grundlage« XII. Dodaję wyjaśniające nazwy polskie z »Myślini« i z »Chowanny«. Kongruencyę, rozświat, przetłómaczył trafnie Libelt jako: z-istoczenie, mniej trafnie zaś apodyktyczność jako samodzielność.

Przy trójcy relacji dodałem terminy z dzieła »De vita hominis aeterna«.

Prawda = Poznanie.

	I (+) Empirya	II (-) Metafizyka	III (±) Filozofia	
+ a	substancja (rozłoga)	przyczynowość	kongruencja (rozświat)	ilościowość
- a	objektywność (przedmiotowość)	subiektywność (podmiotowość)	konjektywność (miotowość)	
± a	realność	idealność	rzeczywistość	
+ b	konieczność	apodyktyczność (prawność)	wolność	jakościowość
- b	pozytywność	negatywność	limitacja (ograniczenie)	
+ b	pojedynczość	podwójność	troistość	
± ab	an sich (aseitas, ens a se)	bei sich (adseitas)	für sich (proseitas, ens pro se)	relacja

Schemat powyższy, wychodzący z naczelnej zasady (założenia), że prawda (Bóg) a poznanie to jedno, czyli że byt i pojęcie to jedno (zdanie to nie tylko i nie dopiero wypowiada Hegel), wskazuje, że i w filozofii Trentowskiego nie brak uznania dla trychotomizacyjnej w czasach Schellinga i Hegla. Wzór, jego szkielec, został zapożyczony zdaje się od Jakóba Böhmego. Wskazuje na to wzmianka Trentowskiego w »Grundlage« (str. XIII). Wedle niego też pooznaczał każde *a*, *b*, *ab* inicjałami dni w tygodniu. Liczby 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 uznał godnemi »mysteryi«. (»Chowanna« I str. XXXIII). Otrzymał Trentowski siedmiokrotną »perpendiculäre Kategorie-Abtheilung«, oraz 21 »Grundbegriffe der universellen Philosophie«. Podział tablicy oparty jest na rozróżnieniu trzech momentów: empirycznego (wesentlich, realny), formalnego (formell, logisch) i empiryczno-formalnego (wesentlich-formeli), t. zn. każda ka-

tegoria ma swój przeciwnik (nie panlogiczny, lecz genetyczny) i prowadzi do różnojedni. Naczelne równanie jest dogmatyczne. Prawdą jest Bóg, uniwersalnie poznany. Już dla Platona była prawda dawniejszą od doczesnego życia, bo my przypominamy sobie (na ziemi) doskonałość świata nieznikomego. Między prawdą a poznaniem postawił i Trentowski znak równości. Na jakiej podstawie można napisać taką równość, tłumacząc to t. zw. bożyniec i logika Trentowskiego. Powyższe zrównanie i jego formuła szczegółowa wydają się być wzięte z logiki Hegla. Tak nie jest. Zrównanie prawdy i poznania odbyło się w inny sposób, niż u Hegla, nie oparło się na definicji bym i myśli, lecz na pojęciu bóstwa. Odkładając temat logiki do jednego z następujących rozdziałów, wskazuję tylko na tym wzorze, jak rozkładało się u Trentowskiego zagadnienie prawdy na poszczególne różnojednie i jak to wszystko skupiało się ostatecznie w naczelnej, podstawowej różnojedni. Wynik podstawowej różnojedni miał połączyć rozdwojone w czasach Trentowskiego stanowiska realizmu i idealizmu, t. j. miał pogodzić podmiot-przedmiotowość filozofów natury (Schelling, Steffens, Wagner, Eschenmeier, Baader, Schubert, Oken), z podmiot - przedmiotowością Hegla, a w ogóle empirię z wszelką metafizyką. Zadania tego podjęli się J. Fr. Meyer i Troxler — lecz bezskutecznie¹⁾, bo dopiero pojęcie konkretnej, niejednostronnie zdefiniowanej rzeczywistości jest pojęciem filozoficznym, naczelnym.

Tablica prawdy i poznania uznaje trychotomię. Wynika to z tego, co powiedziałem o różnojedni. Rozmieszczenie kategorii w grupach troistych nie jest ani cechą ani wadą samego Trentowskiego. Kto zna dzieła Hegla, Schellinga, i uczniów tych szkół, tego

¹⁾ »Grundlage« str. 21, 33 i 36.

nie zastanowi obfitość tryad Trentowskiego, znacznie oczywiście obszerniejsza jeszcze, niż to mówi powyższa tablica. To spostrzeżenie prowadziłoby jednak do wniosku, odmiennego od poprzedniego. Filozoficzna różnojednia miała przecież obejmować tylko trzy fazy dyslektycznego rozwoju. Otóż nie należy właśnie brać tego wzoru w takim rozumieniu, że do rzeczywistości dochodzi się — wedle Trentowskiego — aż po tylu stopniach. Do niej prowadzi tylko jedna limitacja, t. j. zespolenie realności z idealnością. Wzór powyższy jest obrazem składania się idealności i realności na rzeczywistość, obrazem przynależenia odpowiednich pojęć do pojęć: przedmiotu, podmiotu i »miotu«. Momenty powyższej formuły wyrażały tryadyczne uzupełnianie się półprawd, półfałszów ¹⁾, miały dowieść, że na żadnym punkcie nie ma ani rzeczywistej jedności, która może być tylko na samym początku i na końcu poznania, ani dualizmu, oraz, że jakakolwiek jednostronność prowadzi konsekwentnie do rzeczywistej jedności. Główna tróistość opiera się na pojęciach: materia-duch-jaźń, lub: realizm - idealizm - transcendentalność (rzeczywistość). Że w tej formule mieszczą się i takie podziały, które nie są bynajmniej oczywiste i zostały przemocą niejako dociągnięte do zewnętrznego zharmonizowania całości, to można sprawdzić choćby na przyczynowości, która stała się kategorią w obrębie samej metafizyki. Lecz i w tym wypadku mamy do czynienia raczej z odmiennym rozumieniem przyczynowości. (O tem poniżej).

Filozoficzną różnojednię stosował Trentowski nie-

¹⁾ Jak dalece lubowano się wówczas w budowaniu tryad, przykładem tego może być artykuł p. t »Miłość własna i poświęcenie«, drukowany w »Orędowniku nauk«, (Poznań 1844, str. 37) w którym są takie troistości: egoizm — czysta miłość prawdy poświęcenie, lub: prawa - sumienie — obowiązki.

złomnie. Trentowskierau, znającemu swój przedmiot, nietrudno było oczywiście tworzyć tryady. Ma ich też podostatkiem t. zw. kanonika filozofii natury, nauka o prawach, wedle których została natura stworzona. Te prawa nazwał Trentowski kategoriami natury. Są one następujące¹⁾:

(+) (−)	
+ a) rozciągłość (Ausdehnung)	+ b) różnorodność (Mannigfaltigkeit)
− a) przemiana (Metamorphose)	− b) prawność (Gesetzlichkeit)
± a) rozpojedynczenie (Vereinzelung)	± b) celowość (Zweckmässigkeit).
(±)	
± ab) wielość (Vielheit).	

a wyraża ilościowość, *b* jakościowość, *ab* relatywność. Wielość jest pojedynczością pod względem ilości, jest celowością pod względem jakości, czyli jest stosunkiem tamtych dwóch kategorii. Wielość ma dwa bieguny, z których każdy zawiera trzy momenty: pozytywny, negatywny i limitujący. Jest więc wielość: »eine Dreieinig-Einigkeit, das wahre Ebenbild Gottes in der Natur«. Jako taka zaś jest ona: »das realisierte göttliche Selbst«²⁾. Kanonika natury odpowiada pojęciom Hegla z tą jednak różnicą, że pojęcie Hegla jest tylko idealne, zaś kanon Trentowskiego jest zarówno realny, jak i idealny, i z tą różnicą, że ta »Dreieinig-Einigkeit« stała się tematem dla specjalnego traktatu porównawczego, t. j. dla »Bożycy«, a w części i dla »Panteonu«. W kanonice natury mamy pierwiastek natury (das Prinzip d. Natur), wypływający z kategorii natury. Trentowski określał to w następujących barwnych, jednak nie tak ścisłych słowach: »Das Prinzip der Natur

¹⁾ »Vorstudien«, II, 128.

²⁾ ibid. 115

macht, so zu sagen, durch die Naturkategorien eine Reise von seinem Selbst nach dem Westen des Aequatorskreises seiner Offenbarung und zwar bis zum äussersten Punkte desselben; und durch die Naturkanons macht es eine Rückreise von jenem äussersten Punkte des Westens nach seinem Osten und zwar bis zu seinem Selbst¹⁾. Dla wyjaśnienia dodaję, że Trentowski identyfikował przedtem wielość (genetyczną) z zrealizowaną boską istotą (Selbst). Ta »podróż« odbyła się według następującego schematu²⁾.

(+)	(-)
+ a) ewolucya	+ b) heterogenia
— a) inwolucya	— b) homogenia
± a) prowolucya	± b) analogia
(±)	
± ab) natura.	

Każdy z tych kanonów należy oczywiście zestawzić z wszystkimi kategoriami natury. Wtedy nazwy te stają się w przybliżeniu zrozumiałe. (Każdy kanon ma jeszcze swoją różnię i jednię, np. ewolucya ma: emanację, epigenezę i edukcję, i t. d.). Więc ewolucya jest pierwiastkiem natury w swej limitacyi z wszystkimi kategoriami natury w momencie rozciągłości³⁾, i t. d. Trzebaby opracowaniu tak rozległego tematu, wymagającego nadto dzisiaj obszernego wyjaśnienia historyczno-filozoficznego, poświęcić wprost specjalne studyum, tem bardziej, że Trentowskiego ponościła dosyć retoryka — tak, że za lotnością tych pomysłów nie zawsze można nadażyć w sposób ścisły. Tłómaczy się to »duchem czasu«, od którego odbiegliśmy pod

¹⁾ ibid. 135.

²⁾ ibid. 240. Heterogenię i homogenię oddał Krupiński w terminach: różnorodność i jednorodność.

³⁾ ibid. 147.

tym względem dosyć daleko. Żałować przychodzi wszakże, że autor »Vorstudien«, który z łatwością mógł skonstruować przykład, ilustrujący jego teorię, pozbawił czytelnika takiego drogowskazu po trudnej bądź co bądź »podróży«, którą autor zapowiedział i sam wykonał. Same w sobie nie są te terminy zrozumiałe; dopiero przez zestawianie natury z wszystkimi kategoriami w momencie wielości rozjaśnia się ciemna całość. Żałować też trzeba, że w »Myślini« nie znalazło się w analityce miejsce na powtórzenie, a więc i na spolszczenie tych terminów i nazw kategorii. Byłby to sposób pośredni objaśnienia całości choćby zapomocą filozoficznego języka Trentowskiego. To bowiem, co znalazło się w »Myślini« wśród rozbierzy prawdy, nie dotknęło już szczegółowo ani kategorii ani kanoniki filozofii natury.

Tak przedstawia się dyalektyczny rozwój natury, nazwany w końcu »eine fortrollende Genesis¹⁾. Ważnem będzie bowiem przypomnieć, że — wedle Trentowskiego — prawda, t. j. sam Bóg, odbija się w człowieku jak w zwierciadle i że występuje w nim raz jako treść, powtórę jako forma, wreszcie jako istota tj. jednia obojga. Na tablicach kategorii można było zauważyć, że pojedynczość i stawanie się pojedynczością jest — wedle Trentowskiego — ośrodkiem, a raczej celem rozwoju rzeczywistości, bo tą rzeczywistością jest sama pojedynczość. Wywód kończył się na naturze, bo zadanie było tak postawione, a mianowicie miał Trentowski omówić stosunek: Stwórca — natura stworzona.

Pojęcie filozoficznej istoty rzeczy umożliwiło podanie i rozwinięcie przy pomocy filozoficznej różnojedni następującego podziału filozofii²⁾:

¹⁾ ibid. 246.

²⁾ Podział nauk i umiejętności w ogóle znajduje się w »Chowannie« i w »Panteonie«.

- I. filozofia treści (die wesentliche Philosophie)
 II. „ formy (die formelle Philosophie)
 III. „ istoty (d. wesentlich-formelle Philosophie).

Ten główny podział¹⁾ można jeszcze przedstawić (w myśl tego, że prawda jest realna, idealna i rzeczywista) następująco²⁾:

I. filozofia treści (pomyślenie prawdy ontologicznej)	{ <ol style="list-style-type: none"> 1. filozofia natury (die Wahrheit an sich) 2. „ ducha („ „ bei sich) 3. „ świata („ „ für sich)
II. filozofia formalna (pom. prawdy estetycznej)	{ <ol style="list-style-type: none"> 1. filozofia słowa, mowy, (gramatyka) 2. „ myśli, (logika) 3. „ słowa i myśli w jedni (t. j. matematyka i estetyka).
III. filozofia istotna (pom. prawdy teologicznej)	{ <ol style="list-style-type: none"> 1. filozofia empiryi (krytyka doświadczenia) 2. „ metafizyki „ umysłu) 3. „ filozofii „ myśłu, (das Gotteswort der Wahrnehmung)

¹⁾ »Grundlage« 329—331. — Trentowski tłumaczył swoje Wesen przez treść, nie zaś wyrazem: istota, jak przyjął Krupiński; Dasein oznacza u Trentowskiego istotę.

²⁾ W »Myślini« (I, 6—8) znajdujemy dopisek do filozofii natury, że jest to królestwo Boga-Ojca, do filozofii ducha, że to królestwo Ducha Świętego, zaś do filozofii świata, że to królestwo Syna Bożego. Podział drugi uległ następującej zmianie:

II. filozofia formy:	{ <ol style="list-style-type: none"> 1. natury; przestrzeń, czas i postać materii. Geometria, arytmetyka i mechanika, w ogóle filozofia matematyki. 2. ducha; logika (i gramatyka?) 3. świata; umiejętność apoteozowania życia i rzeczywistości, czyli estetyka.
----------------------	---

Filozofia jest nauką, jednoczącą ostatecznie wszelkie sprzeczności, uzupełniającą wszystkie jednostronne prawdy i to w znaczeniu uniwersalnym. W wszystkich systematach religijnych, politycznych i filozoficznych »gra się wciąż w jedne i teżsame karty«. Na dnie całej tej rozmaitości, tego pozornego odmętu przekonañ, tej »wieży Babilońskiej pomieszanych języków«, jest w końcu rzeczywista jedności tożsamość. Prawdy całkowicie nowej nie podobna odkryć. W nowych teoriach daje się nie nowe rzeczy, lecz tylko nowe ich ukartowanie. To jest dopiero filozofia filozofii¹⁾. I dlatego musi filozof ogarnąć wszechstronnie wszelkie dziedziny wiedzy i wiary, oraz działania ludzkiego. Wszystko, co nas otacza, jest jednostronne i jesteśmy dalecy od pełnej prawdy, która powinna przyświecać życiu jednostek i narodów. (Tensam temat podjął Gołuchowski!) A pozostajemy zdała od poznania istotnej prawdy, bo przyzwyczailiśmy się do pewnych jednostronności, które uważamy za jedyną i dowiedzioną prawdę. Tylko wszechstronna kooperacja doświadczeń wszelkiego rodzaju i współdziałanie wszystkich półprawd może zdobyć to, co jest dotąd nieosiągalne, a mianowicie: rzeczywistą prawdę. Nie może to jednak nastąpić, dopóki my sami nie odczuwamy w sobie potrzebnej do takiego przedsięwzięcia samodzielności. Trentowski pragnął gorąco, by naród polski zrobił na tem polu początek zbiorowo i by spełnił w ten sposób rzeczywiście swoje posłannictwo, które zapowiadali współcześni Trentowskiemu mesyaniści w sposób jednak — zdaniem Trentowskiego — tylko poetyczny, a nawet dla pewnych względów szkodliwy (Towianizm). Trentowski okazywał swemu narodowi t. zw. bożoobrazowość i doj-

¹⁾ » Panteon« III, str. 859—862.

rzałość. Do nich wiedzie czynnik istoty człowieczej, t. j. jaźń. Systemat filozofii uniwersalnej wytyczył zdaniem Trentowskiego drogę powrotu do Boga w sposób prawdziwy, t. j. bez popadania w stare jednostronności.

ROZDZIAŁ 5.

**Teoria osobowości. — Jaźń. Wieczność. Teraźniejszość.
Trójca św. — Dzieje stworzenia.**

Termin Trentowskiego »jaźń« wyrażał co innego, niż my dzisiaj przez ten wyraz pojmujemy. Poprzednie rozdziały rzuciły już wiele światła na ten składnik ludzkiej natury i ułatwiają znacznie oraz upraszczają przedstawienie teorii jaźni. Już w »Grundlage« postawił Trentowski zagadnienie jaźni, bo przeciwstawił doświadczeniu, zmysłowi, umysł i wyprowadził dyalektycznie myśl (die Wahrnehmung, animadversio). Jest to już zagadnienie logiki. Ontologicznie nazywa się ten składnik jaźnią. (Niemieckie Ichheit, używane przez Trentowskiego, nie oddaje w zupełności jaźni i dlatego przenosił Trentowski — podobnie jak i dla wyrazu »całośćka«, — mowę polską nad niemiecką). W dziele »Vorstudien« oparł się już Trentowski na myślach, zawartych w książeczce »De vita hominis aeterna«, i nazwał trzeci składnik człowieka: *tertium existens*¹⁾,

Dyalog między Wiktorem a Flawiuszem, zatytułowany »De vita hominis aeterna«, odpowiada na pytanie, co to jest wieczność? (Nieśmiertelność, o którą dopominał się później u Trentowskiego Krasiński).

¹⁾ »Vorstudien« I, 81.

Wiktor reprezentował stanowisko, że rzeczy stworzone są Bogiem (panteizm); Flawiuszowi oddał Trentowski stanowisko »ortodoksyjne«, t. j. że człowiek (dusza) jest i po śmierci osobą. Na to dopiero odpowiedział w ostatniej części sam autor. Cała dysputa toczyła się na podstawie historyczno-filozoficznej, a omawiała przede wszystkim stanowisko niemieckiej filozofii spekulatywnej. Dyalog ów podejmował temat pierwszorzędnej i dzisiaj doniosłości, a mianowicie temat, dotyczący stosunku duszy do ciała.

Poglądy Trentowskiego (wspomniane stanowisko Wiktora i Flawiusza odpowiada poglądom jednostronnym, znanym nam już z »Vorstudien«) są następujące: człowiek jest cały ciałem, jest cały duszą i jest cały obojgiem w jedni. W całym ciele człowieka jest obecna dusza, a naodwrot tkwi ciało w całej duszy¹). Jednia, o której mowa, staje się zrozumiałą na podstawie zagadnienia wieczności. Wieczność określa Boga; czas zaś pojaw Boga (manifestationem Dei) czyli świat. Forma istnienia Boga jest nieskończona, świata skończona. Wieczność jest czasem in potentia, czas zaś wiecznością in actu. Wieczność i czas są tylko formami istnienia. Treścią (essentia) istnienia jest Bóg i jego pojaw, razem z koroną swego rozwoju, t. j. z człowiekiem²). Cały Bóg jest obecny (interest) w każdym terażniejszym czasie, cały również jest obecny w przeszłości i przyszłości, t. zn. Bóg nie ma ani początku ani końca, ale ma przeszłość i przyszłość. Bóg jest świadom siebie i włada tylko w terażniejszości, albowiem cała Jego przeszła i przyszła samoświadomość i władza rozwiązuje się w terażniejszości. Przyszłość jest terażniejszością, której jeszcze

¹) »De vita« 35.

²) ibid. 36.

nie ma; przeszłość jest również terażniejszością, ale która już minęła, czyli jest zmarłą terażniejszością. Co-kolwiek było i będzie, było i będzie w terażniejszości¹). Całego Boga znajduje się zarówno w przyszłości i w przeszłości, jak w terażniejszości. Więc i człowiek, prawdziwy obraz Boga, jest cały zarówno w przyszłości i w przeszłości, jak w terażniejszości, t. zn. zarówno przyszedł i przeszedł, jak terażniejszy człowiek jest ciałem i duszą w jedni, czyli jedną pojedynczą jaźnią (*unum et simplex Ego*). A ztąd wynika, że ani ciało człowieka, ani jego dusza, lecz cały, istotny (*ipsissimus*) człowiek ma osobistą wieczność²), t. j. posiada nieśmiertelną postać swojej osoby.

Przyszłość jest istnieniem nieoznaczonym (*indefinita*), terażniejszość oznaczającym (*definiens*), przeszłość oznaczonym. Z człowieka nieoznaczonego rodzi się oznaczający; przez śmierć staje się człowiek oznaczonym.

Pojaw Boga pozostaje jako wieczny stan wiecznego bóstwa zawsze *tensam*: jako czasowy moment czasowego objawu przemienia się zawsze. Czyli pozostaje *tensam* jako powszechna całość (*universale totum*), a zmienia się jako pojedyncza całość (*singulare totum*)³), czyli jako każdy człowiek z osobna (*individuus homo quisque*)⁴).

Wieczność nasza (ludzi, jako takich) jest oczywista. Bo jeśli nasze czyny, mowa, myśli, pragnienia, nadzieje, uczucia i t. d. trwają wiecznie i nie giną, mimo że minęły, o ileż bardziej jest i sprawiedliwem i oczywiście, byśmy jako twórcy i źródło tych czynów, my-

¹) *ibid.* 37.

²) *ibid.* 38.

³) *ibid.* 39.

⁴) *ibid.* 41.

śli i t. d. nie ginęli z chwilą śmierci. Co jest jednak jądrem (nucleus) człowieka, jego istotą? Ciało człowieka nie jest naszym »ja«, bo jaźń odróżnia nas od innych ludzi i rzeczy. Ciało składa się z elementów fizycznych i chemicznych, należy do świata (dominium) boskiej, czyli powszechnej materii. Z niej powstaje i w niej ginie. Dusza ludzka znów nie jest także naszą istotą, jaźnią, bo jest takasama najzupełniej (perfectissime) u każdego człowieka, t. j. cechuje ją tasama u wszystkich ludzi zdolność (supozycja) myślenia, czucia, chcenia, działania. Nasza dusza jest własnością (peculium) boskiego czyli powszechnego umysłu (mentis), z którego powstaje i do którego wraca. Jako ciało jesteśmy chwilowymi dzierżawcami (conductores) boskiej materii; jako dusza jesteśmy tylko chwilowymi stróżami boskiego ducha¹). Jednia całej boskiej materii i całego boskiego ducha jest trzecim, limitującym momentem istnienia Boga²).

Człowiek jest »perfectissime singulum Totum³). Jaźń, osoba (seitas) jest syntezą. »Synthesis omnis et cunctae existentiae universalis est deus, singularis mundus, singula homo. Synthesis corporis et animi est nostrum Ego et nostra seitas⁴).

Śmierć jest końcem życia, oddalającym od nas wszystko obce, t. j. nieistotne. W życiu (doczesnem) jest nasza osobowość związana z materią i duchem w całości; jest to więc seitas impura. Z śmiercią oddajemy naturze (gremio terrae) nasze ciało; nasze niebo, duszę, oddajemy powszechnemu duchowi (niebu). To, co trwa, jest osobą w ścisłym tego wyrazu zna-

¹) ibid.42, 43.

²) ibid.45.

³) ibid.46.

⁴) ibid.48.

czeniu, jest *seitas pura*¹⁾. Powstała ona przez współdziałanie ciała i duszy w ciągu życia; wyzwala się z chwilą śmierci i przechowuje to, co dana jednostka ludzka utrwaliła sama, t. j. czym istotnie odróżniła się od innych ludzkich jednostek. Taka jaźń ma być wieczny, rzeczywisty. Pozostajemy — mówi Trentowski — w całości wiecznie sobą (*toti et ipsissimi*), przechodzimy niezmienni co do swojej istoty z terażniejszości (pojawu Boga) w przeszłość.

Z tego wypływa wniosek, że cienie (*manes*) są ludźmi w rzeczywistości swojej (*homines reales*). Z poglądu na terażniejszość wynika zaś, że dopóki pozostajemy w terażniejszości, nie możemy komunikować się z tymi »cieniami« w żaden sposób, t. zn. cienie te nie myślą z nami, nie mówią do nas, nie działają wśród nas, bo są to właściwości doczesnej terażniejszości. Wiara w przychodzenie do nas duchów jest rzutem w przeszłość naszej terażniejszości, ale nie opiera się na niczym rzeczywistym. »*Vivi vivunt cum vivis et mortui cum mortuis, sive praesentes cum praesentibus et praeteriti cum praeteritis*²⁾.

Trentowski mówi dalej o niebie i o piekle. Do piekieł (niejako) idą ci, co byli w nich już za doczesnego życia. Wylicza nawet³⁾ niebian i skazańców z pośród historycznie znanych postaci. Jakie to może mieć znaczenie, naprowadza nas na to następujące zdanie, dalekie od mniemanego Platonizmu Trentowskiego: »*neque coeli, neque inferi in solem, in lunam, in hoc aut aliud sidus, in alios planetas, aut aliorum, ut tabulatur, transferendi sint oportet; in his terris enim, in hisce locis ipsis, in quibus vivimus, inveniuntur,*

¹⁾ *ibid.* 49, 50.

²⁾ *ibid.* 51, 52.

³⁾ *ibid.* 55.

sunt tamen, si mortuos potissimum respicias, non in praesenti, sed in praeterito tempore quaerendi«¹⁾). Zdanie to posłużyło znów niektórym krytykom do postawienia zupełnie opaczego twierdzenia, że Trentowski był materyalistą, bo wedle niego powraca ciało ze śmiercią do natury, a jaźń — dusza (jaźń łączono w tych krytykach z duszą, bo nikt nie mówi przecież o trzech, lecz tylko o dwóch składnikach człowieka), trwa w książkach pisanych, dziełach społecznych i t. p. Trentowski odnosił takie określenia, jak książki, dzieła i t. p. do duszy. O jaźni mówił wyraźnie w dalszym ciągu, że zmarli »sunt deo ipsi consimiles, sive potius sunt divino habitu ornati. Habent enim corpus et animum pariter, ac nos, qui nunc luce solis exhilaramur. Corpus eorum tamen differt a nostro, nam est indelebile et immortale, quod neque sudore madet, nec dolore afficitur, nec e suis vulneribus neglectis, ut olim, male olet, nec foedis ulceribus, quibus laboraverat, fastidium affert, etc. etc, neque a nobis tangi potest, nec nostris oculis patet etc. etc. et, ecce vero, idem est, quod fuerat!«²⁾). »Animus defunctorum differt quoque a nostro, nam est simpliciter stabilis et absolute immutabilis, qui neque nimia laetitia insipiat, nec gravi moerore turbetur, nec studio rerum existentiae occupetur, nec sententias suas variet, nec novam sapientiam amplectatur, neque cognitionis ac scientiae amore incendatur etc. etc. et tamen idem est, qui fuerat«³⁾). Takie ciało i taka dusza w jedni są jaźnią (czystą).

W tak pojętej wieczności umieścił Trentowski i pojęcie zmartwychwstania. Kto raz umarł, żyje już wiecznie. Godzina naszej śmierci jest równocześnie go-

¹⁾) ibid. 56.

²⁾) ibid. 56.

³⁾) ibid. 57.

dziną życia nowego, t. j. wiecznego i to jest nasze zmartwychwstanie (*seitas impura — seitas pura*); czyli (zawsze tylko na ziemi) jesteśmy raz ludźmi chwilowymi, a drugi raz ludźmi wiecznymi¹).

Zmarli (ludzie wieczni) posiadają świadomość siebie, ta świadomość jednak jest dopiero u zmarłych realna (*realis*). Świadomość ludzi żywych określił Trentowski wyrazem: *efficax*. Wieczność Trentowskiego nie była temsamem, co nieśmiertelność Krasińskiego, jakkolwiek wyznał Krasiński, że »uwielbia wszystko, co o jaźni i Bogu«²) i jakkolwiek sam przejął się tą jaźnią w dojrzałych latach. Trentowski mówił o wieczności (*aeternitas, sempiternus*), ale w ostatnich cytatach znaleźliśmy wyrażenia: *corpus immortale*, i: *animus immutabilis*. Teoria osobowości i życia wiecznego nie powinna była nastęrczać żadnych niejasności, bo była wolną od jakichkolwiek niedopowiedzeń. Akcentował Trentowski swoje stanowisko i tem, że — zauważał — nieśmiertelność panteizmu jest w gruncie rzeczy wieczną wędrówką naszego ciała przez wszystkie twory natury, a ztąd prowadzi ona do metempsychozy, że zaś nieśmiertelność monoteizmu jest nieustanną wędrówką duszy, czyli palingenezą³). Trentowski zaś głosił inną, »rzeczywistą« nieśmiertelność.

Nastęrcza się tu pewna, chwilowa, trudność. W przypisach do »De vita« spotykamy zdanie, że pojęcia ciała i duszy są naszymi abstrakcjami. Jeżeli uważa się te abstrakcje za rzeczywistość, jako taką, wtedy zapomina się, — zdaniem Trentowskiego — że ciało i dusza nie są jako *entes pro se* (*für sich*)

¹) *ibid.* 58.

²) Listy Z. Krasińskiego tom III, str. 181.

³) »De vita«, 60. — Uwzględnić tu trzeba i to, co powiedział Trentowski w przedmowie do »Myślini« o nieśmiertelności.

wcale produktami natury, i wtedy błąd nasz jest nie mniejszy, niż błąd tego, który przedmioty sennego zwiędzenia bierze za rzeczywistość¹). Rozumielibyśmy to zdanie (stając na stanowisku filozofii uniwersalnej) w ten sposób, że ani ciało, ani dusza nie są rzeczywistością, jako taką, t. j. taką rzeczywistością, jaką przyjął w znaczeniu filozofii uniwersalnej Trentowski. Prowadzą nas do takiego zrozumienia powyższej myśli zdania poprzednie²). Ale w większy kłopot wprawia nas właśnie dodatek o sennych zwiędzeniach. Rozumieć więc należy ten przypis tak, że i ciało i dusza są wobec jedynej, prawdziwej, rzeczywistości tylko abstrakcjami.

Taka, jak powyższa, teoria wieczności i związana z nią teoria osobowości, mogłaby — powiedzieli niektórzy krytycy Trentowskiego — prowadzić do używania i nadużywania rozkoszy na ziemi. »Człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że są, nieistniejących, że nie są« — ta starożytna teza prowadziłabym możnaby dodać, na podstawie uniwersalnej filozofii tem bardziej do hedonizmu obydwóch Arystypów z Cyrene. Bo skoro jedynie terażniejszość ma pełny walor dla życia o tyle, że pod kątem widzenia jej ocenia się i wieczność, więc nie możnaby właściwie mówić o zasadach moralnych. Takie zarzuty przewidywał Trentowski odrazu, takie stawiano mu u nas, chociaż powyższa teoria nie jest jakimś oderwanym rzutem myśli, lecz jest integralną częścią całego systematn filozoficznego, który — bez względu na to, czy się nań godzimy, czy nie, — jest z gruntu moralnym. Właśnie z tej teorii osobowości, z którą dzieli los i wieczność, wypłynął wniosek, będący podstawą pojęcia wychowania jednostki i narodu, a ten wniosek jest chlubną spu-

¹) ibid 82.

²) ibid 43.

ścizną po Trentowskim. Nie można następnie krytykować teorii wieczności Trentowskiego zarzutem, że wypływa z niej filozofia niemoralności, bo przeczy temu »bożoobrazowość« naszego filozofa. Ogólny ideał wychowawczy Trentowskiego (samodzielność i narodowość) mógł uznać nawet zdecydowany przeciwnik teorii wieczności w rozprawie »De vita hominis aeterna«. Taki przeciwnik nie uzna n. p. bóstwa w człowieku, ale musi przyznać, że owa »boskość« oznacza doskonałość, wolność, miłość, cnotę i t. p. „co tkwi niewątpliwie w człowieku; a to jest właśnie podstawą wyrabiania samodzielności »Chowanny«. Nauka Trentowskiego o bożoobrazowości nie jest niemoralną; wiąże się z teorią osobowości, bo pojęcie osoby i rzeczywistości zostało w polskich dziełach Trentowskiego rozwinięte właśnie na podstawie rozprawy: »De vita hominis aeterna«. Nie ma między tym utworem a »Chowaną« sprzeczności, ale nie ma też nierozzerwalnego związku. Nie wszyscy zgodzą się na każdą uwagę »Chowanny«; nie wynika jednak z tego, by nie uznać szczytnej myśli »Chowanny«, t. j. idei dojrzałości i męskości, chociaż Trentowski związał tę ideę konsekwentnie z swoją teorią wieczności i osobowości.

Przeciw nauce Trentowskiego o wieczności wysuwano jeszcze inny zarzut. Sam Trentowski powiedział, że jego wieczność jest jakby skamieniałością życia (jaźni). Libelt powtórzył to określenie, lecz w formie poważnego zarzutu, dając do zrozumienia, że taka wieczność nie jest zgodną z nauką katolicką. Wedle Trentowskiego różni się człowiek od przyrody jako *perfectissime singulum totum*. Libelt przeciwstawił temu zdaniu ducha wiary ewangelicznej i zauważył, że jest on inny od nauki Trentowskiego¹). Ten zarzut był je-

¹) Zob. »Tygodnik literacki« 1840, str. 10.

dnak naukowo niedopuszczalny. Pojedynczość stanowi u Trentowskiego fundament uniwersalnej filozofii, jest rzeczywistością. Przyroda n. p. nie może być pojedynczą. Mickiewicz znów przyrównał nieśmiertelność Trentowskiego do biblioteki i książek. Takie zarzuty były łatwe, bo przecież sam Trentowski mówił, iż funkcją duszy jest myślenie (stopień idealności). Lecz Trentowski mówił jeszcze i o powrocie duszy do powszechnego (boskiego) ducha, i o tem, że jaźń to pierwiastek bóstwa. Można więc przeciwstawiać nauce Trentowskiego ducha ewangelicznej wiary, można powiedzieć, że cała teoria wieczności i osobowości jest koncepcją metafizyczną i t. p., ale ani nieścisłości, ani niedopowiedzeń — wyjąwszy jedno, o czem jeszcze wspomnę, — nie znajduję w tej teorii.

Niezupełnie dobrze zrozumiał także Libelt Trentowskiego, gdy mu postawił następny zarzut, że człowiek ma przecież inne ciało w niemowlęctwie, w dojrzałości i starości, inne w zdrowiu lub chorobie, że więc Trentowski nie miał przed sobą, mówiąc o jaźni, rzeczywistości, lecz jakąś jej abstrakcję. Wedle Trentowskiego przechodzi doczesna seitas impura w seitas pura. Libelt utrzymywał zaś, że człowiek jest w każdej chwili życia inną osobą. Otóż Trentowski definiował właśnie ową seitas, jako rzeczywistość, i rozumiał przez to całość, rozwijającą się nieustannie w ciągu doczesności na podstawie współdziałania ciała i duszy. Z chwilą, gdy ustaje to współdziałanie ciała i duszy (śmierć), wtedy kończy się ewolucja i Trentowski mówił dlatego o: skamieniałości życia. A to znaczy, że człowiek idzie w wieczność takim, jakim był ostatecznie w teraźniejszości, jako osoba, nie zaś jako ciało, lub dusza. Więc nie ma sprzeczności między przemianą ciała, a układaniem się osobowości.

Natura człowieka składa się z ciała, duszy i jaźni.

Jaźń nie jest ani ciałem, ani duszą; jest transcendentnie i ciałem i duszą zarazem¹⁾, bo jest realno-idealnym, czyli rzeczywistym bóstwem¹⁾). Jaźń, czująca się bóstwem, czyli samą sobą, nazywa Trentowski sobistością (seitas, das Selbst) czyli wieczną istotą. Analogicznie więc jest ciało przy-sobistością (adseitas, ens ad se, An sich sein). Jaźń jest bezwzględną jednością ciała i duszy, ale i względną ich różnią, jest przy-i w-sobistością, albo dla-sobistością. Sobistość, uznająca drugą sobistość, jako bóstwo zupełnie sobie równe, jest osobistością, a jednostka ludzka jest wśród osobistości danego społeczeństwa: osobą²⁾). Ciało, dusza i jaźń mają swoje władze, dotyczące poznania prawdy. Jest to już temat logiki.

Objawem jaźni jest wola, przedsięwzięcie i czyn moralny, dzielność charakteru, miłość prawdy, piękności i cnoty, świętość, zdolność do poświęcenia się i największych ofiar dla dobrego. Jako wiekuiste bóstwo jest jaźń nieśmiertelna³⁾).

»De vita hominis aeterna« zawiera jedną lukę. Nie wiemy, skąd się bierze w człowieku zaród boskości? Pochodzenie jaźni jest niewyjaśnione. Można przypuszczać, że tworzy się w doczesności przy pomocy ciała i duszy. Dziwiłoby nas więc, jakim sposobem bytuje po śmierci jaźń odrębnie?

Otóż z czasem dorobił Trentowski wstęp do teorii jaźni. Mówił o ich stworzeniu. Stworzeniu jaźni, istot osobistych, poświęcił Trentowski cały wielki rozdział w III-cim tomie »Panteonu«. Przedstawienie tej kwestyi, posługujące się wzorami matematycznymi, choć jest pisane językiem potoczystym, za potoczystym na-

¹⁾ »Myślini« I, str. VIII.

²⁾ »Chowanna« I, str. XXXIV-XXXV.

³⁾ »Myślini« I, str. VIII i XVIII.

wet, jest ostatecznie dosyć niejasne. Zestawił je bowiem Trentowski z Trójcą św., pogmatwał w wielki kłęb, lecz nie rozwikłał z powodzeniem całego węzła. Znajduje się w »Panteonie« to, czego było brak w uniwersalnej spekulacyi Trentowskiego przez długie lata, a mianowicie pogląd na stworzenie duchów. W pierwszych dziełach Trentowskiego malał duch ogólny wobec materyi. Duch był tylko negacyą materyi. Można było mniemać, że Trentowski wyszczególnia tylko jeden składnik jaźni, a mianowicie ciało (materya), jako coś stworzonego. Zajął się nawet Trentowski tem zagadnieniem systematycznie w filozofii natury. Można było wprawdzie przypuszczać, że istnienie Trentowskiego, które przeciwstawia się stnieniu i istniostnieniu, wyobraża i materję i ducha, a to tembardziej można było przypuszczać, że przecież identyfikował Trentowski panteizm z materializmem. Nie mieliśmy jednak pewności pod tym względem. Duch, jego stworzenie, lub powrót duszy człowieka do ducha powszechnego — te kwestye domagały się jeszcze ostatniego słowa. Z tem większą ciekawością przeto zaglądamy do odpowiednich wywodów »Panteonu«¹⁾). Spotyka nas jednak zawód. Znajdujemy bowiem szereg myśli dziwnie niezłożonych, niesystematycznych, niejednolitych i dalekich od tego prostego wykładu, jaki był w dziełach niemieckich, w rozprawce łacińskiej, lub w innych dziełach polskich, a nawet i w samym »Panteonie«. W dodatku to wszystko, co tu czytamy o duchu, jest zupełnie nowe. Trentowski »Panteonu« jest teozofem. Pisze na podstawie manuskryptu »Bożycy«, a więc porównawczego traktatu religijnego. Stara się odtworzyć dzieje stworzenia. Znamy dotychczas naukę o duchu powszechnym taksamo, jak i o materyi powszechnej. Mamy teraz poznać świat

¹⁾) Panteon III, str. 586—610.

duchów i wojsko »jaźniaków«. Są to myśli na wskroś teozoficzno-spekulacyjne. Myśli te spisał Trentowski dla publiczności, wywodzącej materię i ducha z dzieła stworzenia, pytającej zawsze o genezę stwórczą. Dla siebie miał teozofię uproszczoną, pozbawioną takich uzupełnień. Poznamy ją w rozdziale, traktującym o »Bożycy«.

O »duchowości« rozprawia »Panteon« w następujący chaotyczny sposób: duchowość jest najbezpośredniejszym »odsłonek« ontologicznym bezwzględного ducha kmiotowego (kmiot lub miot odróżnia się od przed-miotu i pod-miotu taksamo, jak jaźń od ciała i duszy)¹); duchowość jest co do jakości bytem; byt i nicość to jedno²), więc jest duchowość zarazem znikomością; jako pobyt jest duchowość bytem doczesnym, przemijającym; jako jednobyty wreszcie (pojedynczość) przechodzi z jakości w ilość i jest jednością, wielością i całością. Przeciwstawia się duchowości jaw, występujący jako: stnienie, istnienie i rzeczywistość. Limitacją (pogodzeniem) duchowości i jawu jest prawda, rozpadająca się na 3 składniki, t. j. na kmiot, przedmiot i ideę³).

Nastąpiło w »Panteonie« pomieszanie kmiotu z »duchowością«, a takie stanowisko zbliżyło się do fenomenologii ducha Hegla. To, co wymagało powyżej tylu słów i podziału, wypowiadał jednak czasami Trentowski krótko i prosto i wtedy nie widać tego przesunięcia się od pierwotnych, dawniejszych myśli. Takie zdanie znajdziemy i w tym wypadku, a mówi ono: bez duszy nie ma ciała, zatem »duch jest, jako dusza materii

¹) ibid. I, 34.

²) »Myślini« Trentowskiego stoi na innym, jaśniejszym stanowisku. Zob. poniżej,

³) ibid. I, str. 434—455.

równie rzeczywisty, jak materya sama¹). Zdanie to powinno było zadowolić Trentowskiego. Tak jednak nie było; Trentowski czuł potrzebę dalszego objaśniania tego tematu, lecz mimo coraz jaśniejszego rzekomo wykładu temat stawał się jednak coraz ciemniejszym.

Stworzeniu istot osobistych poświęcił Trentowski dłuższą wzmiankę przy końcu »Panteonu«. I tu także znajdujemy pełno gmatwaniny, oraz nowości, np. że są osobistości niejawniowe. Bóg pogląda w siebie samego, a wypatrzywszy w sobie: siebie, człowieka i świat, lub Ojca, Syna i Ducha, rozkłada się w Przenajświętszą Tróję²).

Jaźń Synowska równa się jaźni człowieczeńskiej. Stąd wyprowadził Trentowski człowieczeństwo ogólne, człowieczeństwa szczególne i pojedynczych ludzi. Logos, Syn Boży, jest Bogiem-człowiekiem. »Jaźnie, to osobistości do Boga samego podobne, a pochodzące bezpośrednio z niebios«. Są to jaźnie czyste i »zanim się w ziemskie ciało ubiorą«, zowią się jaźniakami. (Królestwo Boga Syna³). W dzielnicy Ducha Świętego, czyli Boga-świata, (zob. »Myślini« tom I, 6.) przebywają nie jaźniaki, lecz duchy; posiadają i one osobistość, ale nie-jaźniową. Jaźniaki to ludzie in potentia⁴). Trentowski opisywał nawet w dalszym ciągu kolej stwarzania jaźni. Duchy należą do królestwa innego, niż jaźnie. Wśród duchów są aniołowie i dobre oraz złe duchy. Dwa te światy nazwał jeszcze nasz filozof: wojskiem jaźniaków i obozami duchów⁵).

¹) ibid. I, 394.

²) ibid. III, 586.

³) Przypomina to pogląd Krasińskiego. Zob. »Listy Kras.« III, 175.

⁴) ibid. III, 593. — Trentowski wyliczał tu już: jaźniaków, ludzi i nieboszczyków (ibid. 802—817).

⁵) ibid. III, 610.

Były to momenty zaćmienia myśli, lub chwile pisanie o tem, o czem najprawdziwsza nawet teozofia pouczyć filozofa nie mogła. Nowością jest w »Panteonie« w każdym razie przypisanie duchom osobowości, która była przecież synonimem jaźni, i przyjęcie samego stworzenia jaźni. Widać, że zależało Trentowskiemu wówczas na określeniu nieśmiertelności (jaźni stworzonej przed istnieniem człowieka) w miejsce dotychczasowego pojęcia wieczności. Pierwotna teoria utrzymywała, że z dwóch wiecznie bytujących składników, t. j. z materii i z ducha stwarza człowiek swoją osobistość, która po jego śmierci zyskuje właściwą czystość. Wieczność teraźniejszości oznaczała jeden szereg, którego objaśnieniami była przyszłość i przeszłość, ta druga jako potencjalna teraźniejszość, t. j. jako przygotowanie terenu do oddziaływania duszy i pojedynczego ciała. W »Panteonie« powinna więc być znaleźć się tylko wzmianka, rozszerzająca pogląd na ducha, jako na duszę materii. O ile chodzi o duchowość i wojsko jaźniaków, przypomina już Trentowski w »Panteonie« berlińskiego Schellinga, który taksamo w latach końcowych swego życia snuł mgliste myśli filozoficzne, odmienne oczywiście od poprzednich. W ogólnym wyrazie uniwersalnej filozofii nie sprzeniewierzył się sobie Trentowski wcale i dlatego nie nazywam Trentowskiego mimo takich rozdziałów o duchowości z drugiej połowy XIX-go wieku: mistykiem. Nie był mistykiem i w »Bożycy«, jakkolwiek zaznaczał już przy wydawaniu pierwszego swego dzieła filozoficznego, że są pewne tematy, godne »świętej« misteryi.

»Chowanna«, do której możnaby się jeszcze uciec po wyjaśnienia o duszy, nie dostarcza ich wcale. Jej celem bowiem było przedstawić pielęgnowanie gotowych już: ciała, duszy i jaźni. Poza przedmową, streszczającą poglądy filozoficzne Trentowskiego, są wprawdzie para-

grafy, poświęcone duszy i ciału. Prawdziwie genetycznie jednak nie wywodzi »Chowanna« pojęcia ani bytu duszy. Tyle tylko, że nazwał tu Trentowski duszę: entelechią, czyli siłą twórczą, „zrządłem oryginalności, naszą bezwarunkową przyczynowością«. Jest ona »wiecznością w nas objawioną«¹). Nie mówią te zdania tego, o co nam — z powodu »Panteonu« — chodzi. Streszczony rozdział »Panteonu« wskazuje w każdym razie na to, że Trentowskiemu nie była obcą i filozofia neoplatonizmu i że zajmując się studiami porównawczymi w dziedzinie filozofii religii, odświeżył ją sobie w pamięci. Rękopis »Bożycy« jest przepełniony cytataми z filozofów dawniejszych, a ma jeszcze tę nowość, że opiera się i na starożytnych misteryach. Takie studia zaprowadziły Trentowskiego do spekulacji na gruncie dziejów stworzenia wszechświata. Taką spekulacją nie zakończył Trentowski »Bożycy«, którą doprowadził zaledwie do połowy dyspozycji. Przeniósł natomiast pomysły tej spekulacji do »Panteonu«. W jednym jeszcze rękopisie, a mianowicie w katechizmie, (»Glaubensbekenntniss«) znajduje się wykład o Trójcy św. i o dziejach stworzenia. Wykład ten — powracam do niego w dalszym ciągu, — przeznaczył Trentowski dla swojej córki, a oparł go bezpośrednio na »Bożycy«. (»Panteon« powstawał w dwa lub trzy lata po napisaniu »Bożycy«). Treść dotyczących wywodów katechizmu, jaśniejsza i prostsza, przypominająca spekulacje filozoficzno-religijne pierwszych wieków chrześcijaństwa i starożytne misterye, jest następująca: Chrystus jest jaźnią pomyślaną i położoną za Bogiem, jest pierwiastkiem wszechrzeczy. Bóg, pomyślany subiektywnie jest Ojcem, obiektywnie Synem, zaś subiekt-obiektywnie, czyli jako kojarznią, jest Duchem św. Krainą

¹) Zob. »Chowanna« 1, str. 181 i 321.

Boga jest wszechświat, Syna człowieczeństwo, Ducha św. wiedza, sztuki, dobre uczynki. Jest jeden Bóg. Trzy osoby różnią się między sobą relatywnie, nie różnią się absolutnie. Bóg wystąpił w naturze, Syn Boży wystąpił w pewnym czasie szczególnie jako Chrystus (Syn Boży był na ziemi przed Chrystusem), Duch św. wystąpił w pewnym czasie w łaskach. Bóg myśli Siebie, drugie Ja, a widzi w nim odrazu: miriady: ja i to jest »das Reich der ins Unendliche personificirten Ichheit« (karta 10; — zob. rycinę stworzenia, załączoną przy rozdziale 11-ym). Bóg widzi Siebie w Synu jako świętą jedność, a w świecie duchów (Geisterreich) jako nieskończoną wielość. Świat jest nieosobowem »ja« (unpersönliche Ichheit) i leży między początkową a końcową jaźnią. »Ja« nieosobowe jest realnością (Urstoff), idealnością (Urkraft, Demiurg) i rzeczywistością natury (Urleben). Urstoff, Urkraft i Urleben są trójką w jedności natury, (Dreieinigkeit d. Natur), są: bytem (Sein), nicością (Nichts) i stawianiem się (Werden). Świat jest— jako myśl Boga — prawdą, pięknem, dobrem, wolnością, świętością, miłością, t. j. tem wszystkim, co jest własnością tylko jaźni, ale jest nieosobowem. Bo tylko ludzie są w nim osobami. Syn Boży był przed Chrystusem na ziemi w męczennikach za wiarę, za prawdę, za piękno, w hero-sach i t. p. Pół-bogi starożytne to religijno-filozoficzne reminiscencye wiary w »bożo-człowieczeństwo«. Usiłowano już w starożytności pogańskiej być bogiem-człowiekiem, lecz to było tylko ideałem. Dopiero w chrześcijaństwie jest to »realem«. Jesteśmy »vielgeborene Kinder Gottes«, Chrystus zaś jest »eingeborener Sohn Gottes«. Bóg zsyła nie tylko proroków, lecz i filozofów do oświecania ludzi o Bogu. Takimi filozofami byli Pytagoras, Sokrates, Plato, i i.

CZĘŚĆ III.

Lata 1841—1848.

ROZDZIAŁ 6

Epoka Mickiewicza i Trentowskiego.

Fryburskie wykłady uniwersyteckie przygotowały trzy dzieła, napisane na razie na pewno w języku niemieckim¹), t. j. zasady wychowania, logikę i historię filozofii. Takie właśnie wykłady miał wówczas Trentowski, a wiemy, że wszystkie wykłady swoje spisywał nasz filozof w czasie wakacyi. Tematy, o które nam obecnie chodzi, były więc przygotowane. Składka na polskie wydania nie posunęła się naprzód, ale pomoc Raczyńskiego (i Marcinkowskiego)²) okazała się skuteczną. W pierwszym liście z dnia 28 stycznia 1840 r. donosił Marcinkowski Trentowskiemu, że z upoważnienia kilkunastu współrodaków poczytuje sobie: »za honor pozdrowić cię wyrazem czci, poszanowania i przy-

¹) Dochodzi się do tego wniosku, zestawiając tytuły wykładów z publikacjami. Inaczej nie da się rozumieć listu Trentowskiego do red. Tyg. liter., (1840, str. 344) zapowiadającego prócz pedagogiki i historię filozofii, a w liście do Tow. liter. w Paryżu i do »Orędownika « logikę.

²) Zob. Chmielowski: ^Filozof w więzach reakcyi«, Ateneum 1889, II, 354.

chyłności prawdziwie braterskiej«. »Z podziwianiem i rozczuleniem razem uczuliśmy siłę Twego poświęcenia w skierowaniu Twych głębokich myśli do wznieśnienia wśród narodowego nieszczęścia narodowej sławy«. »Przemawiamy jako rodacy do rodaka, jako bracia do brata, a więc nas odepchnąć nie możesz«. »Przez trzy następne lata, ażebyś dzielniey pracować zdołał, pobierać będziesz po pięćset talarów składanych na moje ręce«. Była to jednak więcej, niż trzyletnia stała roczna pensya, przeznaczona na drukowanie polskich dzieł Trentowskiego. Wyplacał zdaje się i nadal tę pensyę sam hr. Raczyński. Zaspokojony pod względem dochodów, przerobił Trentowski pedagogikę na »Chowannę«, opatrzył ją wielkim wstępem, wyjaśniającym jego filozoficzne »credo«, które dla publiczności niemieckiej nie byłoby już wcale potrzebne; dołączył do »Chowanny« przypisy, dorobił części, traktujące o historii szkolnictwa w Polsce. Temat »Chowanny« związał najściślej z życiem duchowem Polski i z wychowaniem narodowem.

»Chowanna« jest dziełem nawskrós polskiem. Pisząc je, nie chciał Trentowski pominąć żadnego źródła, mogącego rozjaśnić nieznane bliżej dla niego zasługi innych naszych pedagogów, lub pisarzy. Korzystał bardzo chętnie z poglądów na wychowanie osób innych i wcale tak nie było, jak mniemano, że »uroił« sobie ideał wychowawczy. Nie mam dowodów na to, czy Trentowski starał się nawiązać stosunki z wszystkimi naszymi pedagogami. Listy takie, jeśli były, zaginęły. Ale jeden list dochował się i pozwala przypuszczać, że Trentowski komunikował się z różnemi osobami. Jest to list Trentowskiego do Klementyny z Tańskich Hoffmanowej i odpowiedź Hoffmanowej¹). List Tren-

¹) Biblioteka Akademii Umiejętności w Krakowie, Rkp. N. 121.—

towskiego ma datę 5 lipca 1841 r.; donosił o tem, że pierwszy tom »Chowanny« wyjdzie za kilka miesięcy w Poznaniu nakładem Edwarda hr. Raczyńskiego. Miał Trentowski zamiar napisać historię pedagogiki, a wśród pedagogów wymienić i kobiety. Prosił więc Hoffmanową o historię jej życia, wykaz dzieł, i o podanie zasad wychowania kobiet. Odpowiedź Hoffmanowej jest bardzo ciekawa dla poglądów samego Trentowskiego. Hoffmanową spełniła, życzenie »odezwy« Trentowskiego, wskazała źródła, skąd mógł zaczerpnąć wiadomości o niej i jej dziełach, a o swych wychowawczych zasadach wyraziła się, że zamierzała zawsze szerzyć myśl wychowania: dobrych Polek i prawdziwych kobiet. Emancypacji kobiet była zupełnie przeciwna. Co do filozofii mniemała Hoffmanowa, że dla kobiety nie potrzeba innej filozofii, prócz Chrystusowej; zaś co do roli kobiety na ziemi, uważała, że przeznaczenie wyznaczone przez Boga w pierwszych dniach stworzenia, t. j. by kobieta była pomocą mężczyźnie, ma i dzisiaj swoją wagę. Prawdziwą wszakże zasługą pedagogiczną zdobędzie ona t. j. Hoffmanową dopiero wtedy, jeśli zdoła zrealizować plan założenia »domu edukacyi«. Nie ulega wątpliwości, że te słowa Hoffmanowej oddziaływały na Trentowskiego, i że znalazł w nich potwierdzenie swoich ogólnych zapatrywań na rolę kobiety w społeczeństwie i w nauce. Hoffmanową wyraziła przy końcu listu ostrożnie i skromnie pewne uwagi godne zastrzeżenia co do tytułu dzieła naszego filozofa. »Chowanna« wydawała się jej jakimś »bóstwem słowiańskim, opiekującym się wychowaniem, lecz nie nauką«; »patrz na siostrę Marzanny, Dzie-

Już po zużytkowaniu tego rękopisu, który odniosłem bez wahania do listu Trentowskiego, (rękopis jest bez adresu) otrzymałem oryginał odpowiedzi Hoffmanowej.

wanny i t. p.«. Hoffmanowa wyraziła żal, że Trentowski nie zatytułował swej książki po prostu: »Nauka wychowania«.

Była to uwaga częściowo spóźniona, z której mógł jednak Trentowski skorzystać choćby przy drugim wydaniu »Chowanny« (wydanie drugie przerobione, rok 1845—1846). Z tej nazwy robiono mu nawet zupełnie niegrzeczne zarzuty¹⁾. Trentowski usprawiedliwiał jednak nazwę »Chowanny« tem, że Chowanna jest starą boginią serbską²⁾ i że oznacza właśnie to, co wyrażało tak przez niego zatytułowane dzieło.

Przerabianie »Chowanny« z tekstu niemieckiego na polski zajęło Trentowskiemu sporo czasu. Historia filozofii zeszła na plan drugi, a potem nie było dla niej szczęśliwej chwili, bo przyszła kolej na »Bożycę« i na »Myślinię«, czyli logikę. Wprawdzie w liście do Lelwela przyrzekał filozof zabrać się po napisaniu »Myślini« do historii filozofii, co »wymaga najmniej lat trzech pracy«, ale nie miał już na to dzieło czasu; zajęły go inne, żywotniejsze sprawy. I przedmiot logiki był ułożony w języku niemieckim. Wykładał ją przecież już w r. 1839, a w liście do paryskiego towarzystwa literackiego pisał w tym roku wyraźnie: »za rok wyjdzie loika nowa w dwu tomach«³⁾. Pozatem pisał

¹⁾ Powiedziano bowiem, że człowiek wychowuje się, zaś chowa się tylko... bydło. Trentowski chciał ludzi nie wychowywać, lecz... chować, odbierając im rzekomo zasady wychowania religijnego. Takie zdania co do tonu wysoce obraźliwe, a zresztą bardzo jednostronne, bo nie można przecie powiedzieć, by system wychowawczy Trentowskiego nie uznawał i nie dbał o religię, znajdzie czytelnik zwłaszcza u Hołowińskiego (zob. »Pisma »Żegoty« Kóstrowca« II, str. 292, przypis.).

²⁾ »Orędownik Nauk.« 1841, str. 48.

³⁾ Być może, że na podstawie tego listu, zakomunikowanego redakcyi »Orędownika«, umieszczono odpowiednią zapowiedź w tem piśmie.

drobne artykuły, chcąc dać publiczności polskiej za-
dośćuczynienie za przedmowę do »Vorstudien«, skryty-
kowaną ostro i przez »Orędownik naukowy«¹⁾. Na
prośbę redakcyi tego pisma wysłał dwa artykuły, je-
den, będący wyjątkiem z »Chowanny«, a traktujący
o dobrem i złem, drugi p. t. »Aforyzmy dotyczące się
ogólnego, lub też naturalnego przeznaczenia człowieka,
czyli rzecz o małżeństwie«. Obydwa te artykuły dru-
kowano w r. 1841. Równocześnie pisał Trentowski
i kończył drugi tom »Chowanny«, a tymczasem uda-
wał się do Giessen, Marburga, Göttingi, Würzburga
i t. d. celem zapoznania się z tamtejszymi profesorami
i ich poglądami filozoficznymi²⁾. Nie wiadomo mi, czy
ta podróż pozostawała w bliższym związku z »Cho-
wanną«.

Pisał Trentowski coraz to więcej. Zwłaszcza »Orę-
downik Naukowy« zamieszczał płody jego pióra. Wy-
liczam je przy końcu książki w chronologicznym spisie
dzieł i prac Trentowskiego. Z ukazaniem się »Cho-
wanny«, drukowanej »kosztem obywateli poznańskich«,
a głównie E. Raczyńskiego³⁾, (z czego można właśnie
wnosić, że składki pierwotne, chociaż nie pomnażały
się może, nie zostały jednak zwrócone ofiarodawcom
po znanej ostrej krytyce Libelta), zaczął się okres sta-
nowczego wpływu Trentowskiego na ówczesną naszą
umysłowość. Wiszniewski nazwał ten okres: epoką Mi-
ckiewicza i Trentowskiego⁴⁾; w Warszawie, zwłaszcza
w gronie t. zw. »entuzjastek« (N. Żmichowska, Kazi-
miera Ziemięcka, Anna Skimborowiczowa, Wincenta

¹⁾ »Orędownik « 1840, str. 32.

²⁾ »Orędownik « 1841, str. 276.

³⁾ »Teraźn. i przyszł.« I, 6 i 103. — W liście do Zdanowicza
jest wzmianka tylko o hr. Raczyńskim (Ateneum, 1889, II, 354)

⁴⁾ Hist. liter. pol.« I, 42 Nadmieniam, że Wiszniewski był
zwolennikiem »filozofii umysłu ludzkiego«, a więc Locke'a i Reida.

Zabłocka, i i.) przyjmowała się powoli powszechnie znajoma nazwa: »ojciec Bronisław«¹⁾). Czytano »Chowanę« skwapliwie, a mimo ostrych warunków cenzuralnych i przeszkód ze strony rządu austriackiego i rosyjskiego, przedostała się ona i do tych dwóch zaborów²⁾). Rósł naukowy autorytet Trentowskiego, utrwalał się i stał się dla wielu jedynym. Wtedy to właśnie zbierał Trentowski najpiękniejsze hołdy, jakie aż do r. 1848 włączenie dostawały się mu w udziale. Jeszcze dawniej Mickiewicz, przejęty oryginalnością myśli filozoficznej Trentowskiego, śpiewał mu na nutę znanego mazurka: »Marsz, Trętowski z Niemiec do Polski«³⁾). Teraz odezwał się już głos uwielbienia. W. Pol podnosił, że narodowi potrzeba prawdy »jak ognia i wody i przemawiał do Trentowskiego temi słowy:

»Zdrów bądź Trentowski! Bóg jeszcze z narodem
 »Kiedy duch jego wśród nas pędzi przodem;
 »Gdy z łona czasu tak górą myśl bije;
 »Gdy się krew taka jeszcze w sercach kryje.
 »Z boleści ludu wyssał te mądrości,
 »I Bóg w twym sercu jak w świątyni gości;
 »A gdy twą myślą świat ujmujesz w ramy,
 »To jak proroka w pustyni lud Boży,
 »Tak my Trentowski! słów Twoich słuchamy,
 »I wierne serce przed prawdą się korzy —

 »Bo w słowach prawdy, jest potęga cudu«⁴⁾).

Były to głosy dla Trentowskiego tem bardziej przyjemne, że pobudzały go do dalszej pracy na narodowej niwie. Umiłowanie prawdy i chęć podzielenia się nią z narodem, który już widział przez to odro-

¹⁾ Chmielowski, »Hist. liter. pol.« V, 165, 166.

²⁾ »Teraźń. i przyszł.« I, 136.

³⁾ Zob. »Kłoso«, Warsz. 1885, str. 60.

⁴⁾ »Obrazy z życia«, »Orędownik nauk.« 1843, str. 97, 98.

dzonym, szczerą i prawdziwą pracę dla Polski przyświecały mu bezustannie. Tem boleśniej musiał odczuć Trentowski ostrze krytyki, wymierzonej w jego osobistą cześć i w godność filozofa narodowego. Była to chmura na horyzoncie »epoki« Trentowskiego. Głosy krytyki były już silne. W Poznańskim i na emigracji nie były jednak liczne. Dopiero polityczne pisma Trentowskiego spowodowały silniejszą burzę wśród pewnych emigracyjnych stronnictw. Krytycy petersburscy, wileńscy, krakowscy i t. p. byli natomiast już echem sądów Feliksa Kozłowskiego, do niedawna wielbiciela naszego filozofa, a od 1840 (mniej-więcej) roku jego przeciwnika, namiętnego, dziwnie bezwzględnego, a przytem podstępного. Co było powodem zerwania serdecznych węzłów przyjaźni między Trentowskim a Kozłowskim, niewiadomo. Nie mówi o tem nic Trentowski, prawie nic Kozłowski¹⁾. Kozłowski był na studiach teologicznych w Fryburgu, został później księdzem. Przypuszczam więc, że wstąpienie Trentowskiego do loży wolnomularskiej, z czem niezawodnie zwierzył się Trentowski przyjacielowi, mogło być powodem zerwania przyjaźni. Trentowski został przyjęty do loży »Parfaite harmonie« w Miluzie w lutym 1840 r. a może skłaniał i Kozłowskiego do wstąpienia w szeregi masoneryi. W tym też właśnie czasie zaczęło się to nieprzystojne napadanie na Trentowskiego w anonimowy najczęściej sposób. Ewentualne werbowanie przyjaciela do wolnomularstwa nie miało nic wspólnego ani z namawianiem do walki z katolicyzmem, ani z narzucaniem nowego poglądu na świat. Zobaczymy bowiem, jakie ideały przyświecały Trentowskierou, jako wolnomularzowi, jak dalekim był nasz filozof od wszelkiej jedno-

¹⁾ Zob. Kozłowski »Początki filozofii chrześcij.«, t. I, str. 50.

stronności, a zwłaszcza od podstępnej walki z katolicyzmem.

Kozłowski rozpoczął atak na filozofię uniwersalną. Nie tak dawno jeszcze entuzjazmował się dziełem Trentowskiego mówiąc, że wszystkie metody filozoficzne od Bakona i Kartezjusza były albo analityczne, albo syntetyczne i że dopiero Trentowski stworzył metodę prawdziwie genetyczną, że synteza Schellinga była więcej idealną, niż istotną i że dopiero Trentowski, wezwawszy na pomoc swoją samodzielność, zjednoczył »pierwszy dziś« »subjekt-objektowość filozofów natury z subjekt-objektowością Hegla«. Trentowski nie był zdaniem Kozłowskiego panteistą, był obrońcą Boga na filozoficznej podstawie, a »jako geniusz może przedstawiać ducha ogólnego swego narodu, tak jak to uczynili Plato lub Hegel«. Był więc Trentowski dla Kozłowskiego filozofem narodowym i geniuszem, polskim Platonem. Kozłowski upajał się dziełem »Grundlage« i stylem Trentowskiego, pełnym precyzji i uczoności, a nieco tylko pedantycznym. Dodać trzeba, że już w tem dziele (Grundlage) dał Trentowski niedwuznaczną charakterystykę stosunku filozofii do teologii, że naszkicował już tę teozofię, której nie sprzeniewierzył się do końca życia. A co najważniejsze, Kozłowski w swej recenzji¹⁾ nazywał Trentowskiego geniuszem, który jest w mocy stworzyć filozofię narodową. W ciągu kilku lat zmienił Kozłowski swoje zdanie o Trentowskim, mimo że Trentowski nie osłabił, ani też nie zmienił w niczem swoich filozoficznych podstaw. Zaprzeczył teraz Kozłowski, jakoby Trentowski był filozofem narodowym, a rozumiał to w ten sposób, że filozof nasz nie był pisarzem chrześcijańskim, — katolickim.

Zanim jednak wystąpił z tak zdefiniowanymi za-

¹⁾ »Wiadomości kraj. i emigr.« 1837, Nr. 19.

rzutami, zanim otwarcie zaczął walczyć z Trentowskim zapomocą artykułów i dzieł, posługiwał się Kozłowski anonimami, w których mieściły się oszczerstwa. Najpierw pod pseudonimem Pawła Lechlińskiego zjawiały się artykuły¹⁾, niby nieobwiniające Trentowskiego »o złe zamiary szkodenia swemu narodowi przez swą naukę«, ale utrzymujące, że Trentowski miał więcej na uwadze »dogodzenie miłości własnej, aniżeli dobro ogółu«. Kończyły się artykuły zdaniem, że filozofia uniwersalna jest sprzeczna z chrześcijańską religią objawioną. Trentowski nie odpowiadał na te zarzuty. Wtedy (i pod wpływem przyjęcia, jakiego doznała sama wiadomość o »Chowannie«) zjawił się najpierw jeden anonimowy paszkwil, datowany rzekomo z kraju, podpisany literą: y, a donoszący o »Chowannie«, że na to dzieło »będzie wielki pokup w Rosyi«, że »jej («Chowanny») kupno i czytanie po dworach i szkołach ukazem zalecone zostanie«, że w walce z duchowieństwem (katolickiem) schodzi się Trentowski z carem, — a potem drugi, więcej ogólnikowy, podpisany taksamo, ubrany w formę »korrespondencji z kraju«, a starający się przekonać czytelników, że Trentowski (każdy rozumiał, że o Trentowskim była tam mowa) zapożyczył się w samolubstwie i egoizmie u Niemców²⁾. Do tych artykułów przyznał się otwarcie sam Kozłowski³⁾, tłómacząc to w ten sposób, że otwartym podpisem swoim nie chciał robić przyjacielowi.... przykrości. »Była to przyjaźń i miłość ku Tobie«⁴⁾. Odtąd nie ustała już walka ani na łamach »Dziennika Narod.«, w którym używał Kozłowski znów kryptonimu w postaci

¹⁾ »Dziennik Narodowy« Paryż 1842, Nr. 65-68, 78, 79, 82.

²⁾ ibid. Nr. 84 i 91.

³⁾ Że Lechliński i Y to jedna osoba, wyznał to najpierw jakiś B. w Dzienniku nar. (zob. ibid, str. 414).

⁴⁾ ibid. Nr. 102.

protestu uczniów-teologów uniwersytetu fryburskiego, ani gdzieindziej. Podjęli ją inni, zwłaszcza w Petersburgu, powołując się na Kozłowskiego.

Pierwsze prace i artykuły Trentowskiego nie doznały w zaborze austriackim i rosyjskim jednolitego przyjęcia. Dzieł niemieckich nie znano, a z artykułów nie przemówiła tyle filozofia uniwersalna, ile wyrażna choć ogólnikowa krytyka kościoła katolickiego. Mam na myśli opinię Bielowskiego o Trentowskim. Bielowski otrzymał niezawodnie te numery »Orędownika Naukowego«, w których zamieszczono pierwszą polską pracę filozoficzną Trentowskiego p. t. »Wyciąg ze wstępu do Chowanny, czyli systemu Pedagogiki«¹⁾, Wrażeniem z przeczytanego artykułu podzielił się Bielowski z Chłędowskim w takich zdaniach: »Z tego, com czytał, widzę wiele słów, wiele deklamacyi, mało pomysłów, ogrom zarozumiałości, podrzyźnianie w polszczyźnie niemieckiej terminologii, n. p. jażnia, die Ichheit — zgoła wszystko, co mi się nie podoba i z czego sobie wiele obiecować nie można«. W zdaniu tern było jedno spostrzeżenie Bielowskiego trafne, t. j. podkreślenie zarozumiałości Trentowskiego i nadętości jego stylu. Zresztą jednak było ono dowodem nieznamomości przedmiotu. Właśnie termin »jażń« przyjął się w Polsce. Nie miał zresztą Bielowski uznania dla całej ówczesnej filozofii polskiej. (Listy z r. 1841). Zestawiał n. p. te filozoficzne »podskoki« z balladami Witwickiego! »Nie mogę sobie podobać w polskich Hegelistach i małpiarzach heglowskich, chociaż niektórych z nich, jak Libelta, Kremera, Helcla cenię zkądiną. O Trentowskim

¹⁾) Wróblewski pomylił się, twierdząc, że pierwszą pracą polską (filoz.) Trentowskiego była »Rzecz o małżeństwie«. Zresztą pierwszą pracą Trentowskiego, częściowo filozoficzną była »Eufonia«.

już nie mówię»¹⁾. Dostało się więc przy tej okazji i Libeltowi, i t. p. Zdania te przytaczam jako typowe dla przeciętnego wówczas i później zdania o polskiej filozofii, w której można mówić istotnie o Heglistach, ale nie można tą nazwą obejmować i Trentowskiego. Widać z tego, że trzech podstawowych dzieł Trentowskiego nie znał Bielowski wcale.

»Chowanna« (wydanie I) wyszła drukiem w r. 1842 w Poznaniu²⁾. Wielkie to dzieło, zależne częściowo od poglądów Niemeyera, Schwarza, Pestalozziego, Jean Paul'a, — co zaznaczył jednak sam Trentowski, nie zaś krytyka Kozłowskiego, — było na długie lata podstawą dla polskich dzieł pedagogicznych, co wykazuję w bibliografii do Trentowskiego. Mimo swoje usterki, więc przedewszystkiem przestarzałą gdzieniegdzie psychologię, a następnie zbaczanie z tematu, mimo pewne dziwaczności, na ogół bardzo rzadkie, mimo ekscentryczne gdzieniegdzie rady w sprawie wychowania dziewcząt i chłopców, co zresztą wytknięto Trentowskiemu prawie powszechnie, jest »Chowanna« jedyną w swoim rodzaju księgą, będącą pożytecznym, szczerym i pięknym poradnikiem w wychowaniu, a nawet wdzięczną lekturą w wypisach szkolnych, oczywiście po usunięciu z niej pewnych epizodów, które mogłyby przynieść młodzieży, nieprzygotowanej do takiej wszechstronności, więcej szkody, niż pożytku. Dzieło to nie straciło i dzisiaj na wartości, jest jednym z najpiękniejszych, jakie mamy w literaturze. Zyskało wiele i stanowczo w drugiej, z gruntu przerobionej i uzupełnionej, lecz niestety niedokończonej edycji. Zakrojone na

¹⁾) Zob. Zawadzki W.: »Literatura w Galicyi« str. 158 i Czar-nik B. »Bielowski i Chłędowski« str. 11 i 12.

²⁾) Wyszła w 2 tomach, a 4 poszytach w cenie po 6 talarów pruskich za całość (Orędown. Nauk. 1842, 304). Przyniosła autorowi w jednym roku 4000 talarów pruskich (Ateneum 1889, II, 354).

wielką skalę, traciło to dzieło nieco na tem, że autor wplatał w swój system pedagogiki różne myśli, które nabierają właściwego znaczenia dopiero przy podstawowej i gruntownej znajomości innych jego filozoficznych utworów. »Chowanna« czeka jeszcze na opracowanie przez specjalistę-pedagoga, a jest tem po polsku napisanem filozoficznym dziełem Trentowskiego, które się czyta najlepiej. »Myślini« bowiem, dzieło więcej filozoficzne, niż »Chowanna«, zawierała już bardzo ciężki balast tej architektoniki, którą w rozkładzie tematu widzimy i u Kanta i u jego następców. Zwłaszcza analitykę swoją ubrał Trentowski w bardzo zawiłą architektonikę. Pozatem tkwi w niej jednak prawdziwa kopalnia poglądów filozoficznych i znajduje się znacznie większe bogactwo myśli filozoficznych, niż w »Grundlage« lub »Vorstudien«. Architektonika ta, którą poznamy w części, okraszona nadto w »Myślini« w liczniejsze niż w innych¹⁾ dziełach Trentowskiego neologizmy, była na pewno powodem, że mało kto znał u nas to dzieło w całości, tak, że można wymienić zaledwie kilku krytyków (za życia Trentowskiego) n. p. Kraszewskiego i Tyszyńskiego, którzy oparli ocenę logiki Trentowskiego wprost na źródłach, ale i to tylko częściowych, bo tylko na analityce. Wrażenie, jakie wywarło zjawienie się »Myślini«, było mimo to potężne; wystarczało zdanie kilku specjalistów poznańskich — i Trentowski został uznany za największego filozofa polskiego. Widziano w Trentowskim pierwszy autorytet filozoficzny w kraju, podziwiano z niezwykłym szacunkiem siłę dowodzenia »Myślini«, a Libelt skonstruował na jej podstawie swój system umniactwa, co sam otwarcie przyznaje²⁾. Kremerowi nie przyświecała »Myślini«, bo wychodził w swojej logice bez-

¹⁾) Doliczając nawet I tom »Bożycy«.

²⁾) Zob. »Filozofia i Krytyka« II, 21.

pośrednio z Hegla i za nim powtarzał, iż myśl i byt to jedno. (Dodawał od siebie Kremer, że co nie zgadza się z myślą logiczną, nie jest bytem, lecz pobytem, t. j. ulotnie świecącym meteorem).

»Chowanna« zawierała słowa: »Polska musi się zupełnie na nowo odrodzić« (I. 781). Słowa te i treść dzieła zjednały dla jej autora nazwę nauczyciela swego wieku. Wystarczy przeglądnąć roczniki »Orędownika naukowego«, »Tygodnika literackiego«, pism poznańskich, lub ówczesne zeszyty »Przeglądu naukowego« w Warszawie, (zwłaszcza te, w których redakcja brała w obronę Trentowskiego przeciw artykułom E. Dembowskiego), by dojrzeć całkowicie wpływ, jaki wywierał na otoczenie, a raczej na ówczesny ruch umysłowy »ojciec Bronisław«. »Chowanna«, czyli system pedagogiki narodowej, jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży« została dedykowaną »Ukochanej Matce Ojczyźnie« z gołdem: »Światło, religia i narodowość. Celem jej było naród »we wszystkim« odrodzić. Drugie wydanie »Chowanny« składało się tylko z tomu pierwszego i drugiego, t. j. z pierwszego tomu wydania pierwszego. Wydanie II- gie skonfiskował bowiem na razie całkowicie rząd pruski¹⁾, a pozwolił potem na druk z wielu defektami. Wobec tego nie pisał już i nie przerabiał Trentowski reszty²⁾. Nie ma więc w wydaniu powtórnem, tak gruntownie przerobionem, ani dydaktyki, ani epiki.

»Myślini« okazała się w formie książkowej w 1844

¹⁾) Orzeczenie konfiskaty wydał berliński »Ober-Censur-Gericht« dnia 6 kwietnia 1847. Dotyczy ona II-go tomu. Orzeczenie to posiadam w oryginale.

²⁾) List do Królikowskiego z 24 paźdz. 1847. (Rkp. Bibl. Muz. Rappers.).

roku¹⁾ także w Poznaniu. Przedtem drukował Trentowski traktat p. t. »Stosunek filozofii do teologii«, (w »Roku 1843«) i »Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem«, a z początkiem roku 1844 zaczął drukować na łamach »Orędownika nauk«, »Demonomanię, czyli naukę nadziemskiej mądrości« Trzy te dzieła niepośledniej wartości, bardzo ważne dla znajomości poglądów Trentowskiego, omawiam w odpowiednich rozdziałach. Zwłaszcza dwa pierwsze znalazły nieprzychylnych krytyków. Trentowski zajmował się już i kwestyami politycznymi, a odznaczał się na tem polu bardzo wielką bystrością i trzeźwością poglądów, która nie podobała się zwłaszcza emigracyi. Nie godził się na polityczne poglądy Trentowskiego i Libelt, ale odnosił się do nich z prawdziwą czcią (list z r. 1848). Wszystkim swoim krytykom odpowiadał Trentowski pośrednio w piśmie, wydawanem przez St. Głuwczyńskiego p. t. »Teraźniejszość i przyszłość«, wychodzącem od r. 1843 w księgarni sławiańskiej²⁾ w Paryżu (Paryż-Strassburg). W niem odpowiedział jeden z najbliższych przyjaciół Trentowskiego, bliżej nam nieznany M. S., wszelkim krytykom jego w artykule: »Prace naukowe B. F. Trentowskiego i jego recenzenci«. Autor tego artykułu bronił Trentowskiego przeciw artykułom »Dziennika Narodowego« (artykuły te wymieniam przy końcu książki), przeciw polityczno-humorystycznemu pismu demokratycznemu »Pszonce³⁾ i przeciw — Mickiewiczowi.

¹⁾ W 750 egzemplarzach.

²⁾ Redaktorem był z czasem Trentowski i on sam zapelniał wtenczas numery tego pisma.

³⁾ Nazwano tu pedagogikę Trentowskiego: batologią lub batotnicą i wychrzcianką, bo przeszła z niemieckiej postaci w polską; wyśmiano wreszcie »miot« Trentowskiego: miot-łą (zob. »Pszonka« oddział IV, str. 20). Słownik »Myślińi« wyśmiał znów Aug. Wilkoński w »Salonie literackim«.

Krytyka Mickiewicza sprawiła Trentowskiemu wielki ból. Musiał zaznaczać wobec najbliższego otoczenia, że praca na ojczystej niwie jest ciężka i niewdzięczna, skoro redakcja »Teraźniejszości i przyszłości« ujęła się za nim w tych słowach: gdyby Trentowski pisał po niemiecku, sprzedawałby trzykrotnie liczniej swoje dzieła i »byłby Panem«, a przedewszystkiem nie potrzebowałby szukać pomocy u hrabiów, jak przy wydawaniu »Chowanny« u hr. Raczyńskiego¹). Głos wiejszcza-profesora z Collège de France, zupełnie niekompetentny, chociaż padł z wyżyn uniwersyteckiej katedry, można wytłómaczyć chyba oddziaływaniem Towianizmu na Mickiewicza. Gdy bowiem emigracja nasza w najwybitniejszych swych przedstawicielach tonęła w nauce Towiańskiego, Trentowski miał odwagę nazwać publicznie cały ten ruch i praktyki tego ruchu »azyatyką mistyką«²) »demonoinanią«, a »Biesiadę« Towiańskiego »arcyglupstwem arcyglupstw«. Wyrzucał Mickiewiczowi, że chciał takie właśnie doktryny, świadczące o niższości umysłu pod względem filozoficznym, zamieniać na »arcydzieło arcydzieł«³). Zarzutów przeciw Towianizmowi nie sformułował jeszcze Trentowski w ten sposób, jeszcze nie zestawiał go z instynktem zwierzęcym, z t. zw. »pierścieniem słonecznym«, z »cudami« mesmeryzmu i z hypnozą, a wogóle: z chorobą duszy; jeszcze nie napisał tych słów, że poco szukać nauki Towiańskiego, kiedy lepiej pozwolić się »ukąsić od psa wściekłego, a nierównie prędzej dopnie (się) celu«⁴); ale z Towianizmem rozprawał się już w traktacie: »Stosunek filozofii do teologii«, nazywając mi-

¹) »Teraźn. i przyszł.«I, 212, 213, 225.

²) ibid. I, .338 (Rozprawa p. t. »Rzecz dotycząca się Towiańszczyzny«).

³) ibid. I, 358.

⁴) ibid. I, 355.

strza Andrzeja »falszywym prorokiem«, bo chrześcijaństwo nie potrzebuje tego, by je dalej posunąć, lecz by je całkowicie poznać, czyli nie wyczekuje »mistrza Andrzeja«, lecz prawdziwej filozofii i teologii¹⁾.

Inspirowany tendencyjnie przez otoczenie, dał się Mickiewicz nakłonić do rzucenia Trentowskiemu w twarz nie tylko zarzutu, zastosowanego i do Cieszkowskiego, a mianowicie, że jest nasz filozof »Słowianinem wynarodowionym«: (odnosił się ten zarzut do pisania w obcym języku; Trentowski odpowiadał na to Mickiewiczowi, że i on dla chleba wykladał w Lozannie, a obecnie wyklada w Paryżu) i że jest podobny do tego Polaka, który idzie służyć wrogom, a chociaż okazuje największą gorliwość, »szerzy zawsze niebezpieczny niepokój w wojsku«²⁾, ale i tego zarzutu, że Trentowski »nie bez przyczyny podszywa się pod chrystyanizm. Powszechna to taktyka uczniów szkół protestanckich«³⁾. Jeśli zważymy, kto stawiał podobne zarzuty i gdzie je wypowiadał, zgodzimy się, że nasz wieszcz zohydzał środkiem najstraszliwszym wobec rodaków Trentowskiego. Najpiękniejsze, t. j. zupełnie szczerze i na swój sposób szczytnie pojęte myśli Trentowskiego porównał Mickiewicz z cynicznymi słowami Bauera i jego uczniów. Był Mickiewicz prawdziwie niekompetentnym w przedmiocie filozofii, skoro za polskiego jej reprezentanta ogłosił L. Królikowskiego, a za najgłębszych filozofów uważał Franciszka Baadera i Schellinga z epoki mistycyzmu, i skoro tak rozumiał Spinozizm, że twórca jego (»ów nieborak«) utworzył sobie Boga, w którym mieszkał, ale gdyby był żył w czasie palenia Żydów na stosie, byłby obrócił się ku Jehowie⁴⁾.

¹⁾ Str. 90.

²⁾ »Literatura słowiańska« 1843, wykład z unia 9/V.

³⁾ ibid. wykład z dnia 2/VI.

⁴⁾ ibid. wykład z dnia 2/V i 9/V. — Mickiewicz czytał »Etykę«

Nic dziwnego, że Trentowski postarał się o ostrą odpowiedź i że odtąd tem usilniej jeszcze uważał za potrzebne podmywać grunt pod Towianizmem, który uważał za zgubny dla narodu i dla emigracyjnych celów (zob. urywek p. t. »Rzecz dotycząca się Towiańszczyzny«, oraz przedmowę do »Myślini« i »Demonomanie«). Osobiście zaś nie zapomniał Mickiewiczowi zniewagi i jeszcze w »Panteonie« dał temu wyraz. Był jednak okres wzajemnego rozumienia się tych dwóch ludzi, którzy stanowili jedną, ważną epokę w dziejach naszej umysłowości i naszego życia. Było to w latach 1838—1839. Mickiewicz nazywał wtedy Trentowskiego jasnym, »od czasów Lecha pierwszym i jedynym Polakiem, który zna całe terytorium obcej filozofii, obszedł je, zmierzył, a więc i posiadał«. O dziele »De vita hominis aeterna« pisał w liście do Trentowskiego: »zdaje mi się, żeś zrobił wielki krok naprzód, a raczej wewnątrz«. Jeśli co mu miał do zarzucenia, to chyba słabe uwzględnienie Pytagorasa, powierzchowne ocenienie (w »Grundlage«) filozofii średniowiecza, a z nowszej filozofii za krótkie sprawozdanie z nauki Jakóba Böhmego i Baadera, (odpowiedział na te zarzuty Mickiewicza Chmielowski w rozprawie »Filozoficzne poglądy Mickiewicza«)¹⁾, a przedewszystkiem zarzucał Mickiewicz Trentowskiemu, że w filozofii uniwersalnej jest brak tłumaczenia modlitwy. Oken przecież dowiódł, że każdy atom wpływa na całe uniwersum, »a Ty myślisz, że wszyscy święci nie mają żadnego wpływu?« Domagał się więc Mickiewicz od Trentowskiego uwzględnienia już w podstawach filozofii uniwersalnej tego, co podniósł potem Libelt, a mianowi-

Spinozy. Pozostała ta książka z dopisami jego — jak się wyraził Chmielowski — nie bardzo trafny.

¹⁾ Zob. »Przegląd filozoficzny« rocznik I, 4 i rocznik II, 1.

cie pewnych podań (ludowych)¹). Te rady i uwagi wieszczki miały charakter na wskrós przyjacielski. Zdaje się więc, że nie można sobie wytłómaczyć późniejszego stanowiska Mickiewicza wobec Trentowskiego inaczej, jak że poeta został wprowadzony nieświadomie w błąd przez otoczenie, może nawet przez samego Towiańskiego.

Lecz nawet niezwykła opinia Mickiewicza nie obniżyła powagi Trentowskiego. Pozostał on i nadal zawsze nowym i pożądanym. Zaproszony do Poznania udał się tam Trentowski w 1843 roku nadzwyczaj pospiesznie z politycznym odczytem, drukowanym (z pewną przeróbką) dopiero w roku 1845²); p. t. »Powitanie Wielkopolan — czyli pięć politycznych widzeń«. Odczyt ten wypowiedział w (największej w mieście) sali Bazaru 15-go lipca. Na rozkaz rządu pruskiego opuścił Trentowski Poznań i wrócił do Fryburga. Oddawał właśnie do druku »Myślinię« (skonfiskowaną w pierwszej chwili przez rząd, jako dzieło rewolucyjne !). Z pobytem w Poznaniu wiąże się list Trentowskiego do Lelewela. Donosił nasz filozof wśród innych rzeczy i o tem, że zawiesił już w Fryburgu wykłady, bo »dwom Panom służyć nie można«, a zarazem, że wzywano go do Poznania na rektora szkoły realnej lub głównego liceum. Duchowieństwo polskie miało jednak zaprotestować przeciw temu aż do Berlina, ponieważ Trentowski był kalwinem. Czy tak było w istocie, jak pisze Trentowski, i czy przymusowe opuszczenie Poznania nie było związane z opinią, którą wyrobiła Trentowskiemu u rządu proskrybowana »Chowanna«, niewiadomo.

Z tych lat pochodzą pierwsze wiadomości, zwią-

¹) List do Trentowskiego z Lozanny z dnia 9/IX 1839 (zob. »Kłosa« 1885, str. 60 lub koresp. Mickiewicza tom IV).

²) »Teraźn. i przyszł«, tom I, zeszyt IV, str. 535—569.

zane z rękopisem p. t. »Bożyca czyli teozofia«¹). Trentowski zaszedł już wtedy daleko w tym wielkim traktacie. W »Roku« drukował bowiem »Stosunek filozofii do teologii« i »Ułomek z teozofii«, a są to tematy omawiane w § 17 »Bożycy«, zaś »Rzecz dotycząca się Towiańszczyzny« tworzy § 13 »Bożycy«. Korespondencya z Krasińskim dowodzi, że »Bożyca« zajmowała Trentowskiego bardzo żywo i po r. 1848. Pracował nad nią rzeczywiście aż do rozpoczęcia »Panteonu«, w którym cała teozofia i ktyzeozofia powstała na podstawie rękopisu »Bożycy«. Około r. 1845 »zawiesił na kołku« swoją »Bożycę«, jak nam wiadomo z listu do Królikowskiego, a w roku 1846 pracował nasz filozof już nad trzecim tomem swej teozofii (list do Kremera).

W latach 1843 — 1846 pisał właśnie Trentowski na łamach »Roku« poznańskiego i w »Teraźniejszości i przyszłości«, którą (wyjąwszy pierwszy zeszyt I-go tomu) sam artykułami zappełniał, a którą redagował celem równoważenia zgubnych, bo jednostronnych wpływów wydawnictw emigracyjnych. W tem ostatniem czasopiśmie zamieścił w r. 1845 »Urywki polityczne«, t. j. bardzo ciekawą »Rzecz o wyjarzmieniu Ojczyzny« i »Powitanie Wielkopolan«. W »Roku« ogłosił rozprawę o »Hoene-Wrońskim« (1844) i ciekawy artykuł p. t. »Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia?« (1845). Pierwsza rozprawa była zarazem pierwszą przystępną, a obszerniejszą wiadomością polską o Wrońskim i o jego mesyanicznej filozofii. O Wrońskim pisał już Trentowski w »Listach naukowych« (Orędownik Nauk. 1843) i była to bodaj pierwsza polska wiadomość filozoficzna o Wroń-

¹) W »Teraźn. i przyszł.« I, 279, podano tytuł: »Bożyca czyli filozofia Boga«. W »Encyklopedyi powszechnej« (Warszawa 1867) wspomniiał Sobieszczański o »Bożniczy«.

skim (o ile pominie się drobniejsze notatki np. w »Tyg. Liter.« z r. 1838), a w tym samym roku, w którym Trentowski opracował poglądy mesyjaniczne Wrońskiego w rozprawie »Hoene-Wroński«, wyszła w Paryżu książeczka Bukatego, wydana przez L. Niedźwieckiego, p. t. »Hoene Wroński i jego udział w rozwinieciu ostatecznem wiedzy ludzkiej«. Ogólne, nie specjalnie filozoficzne streszczenie poglądów Wrońskiego poprzedziło odnośne prace Trentowskiego. Była to książeczka Bukatego p. t. »Polska w apostazyi czyli w tak zwanym russo-słowianizmie i apoteozie czyli w tak zwanym gallo-kosmopolityzmie« (Paryż 1842). Później dopiero znajdujemy artykuły o Wrońskim w »Przeglądzie Pozn.« (1851, 1852) w »Panteonie« (pióra Bukatego), u Libelta (Filoz. i kryt.) i t. d. Druga rozprawa była odpowiedzią (Libeltowi i Mickiewiczowi) co do ludowych elementów w narodowej filozofii. Jako drugi tom »Teraźniejszości i przyszłości« wyszły w r. 1847 »Wizerunki duszy narodowej«, książeczka wspaniała i pełna niezapomnianych myśli patryotycznych, napisana przez Trentowskiego pod pseudonimem Ojczyźniaka.

Trentowski zdecydował się użyć pseudonimu pod wpływem Zygmunta Krasińskiego, z którym zawarł ściślejszą znajomość w roku 1846, jak to podaje rękopis »O stosunku moim do Zygmunta«. Ta znajomość zamieniła się od razu w niezwykle serdeczną przyjaźń, czego dowodzą pierwsze (zachowane i drukowane już) listy Krasińskiego do Trentowskiego, pochodzące właśnie z końca roku 1846. Znam zaledwie sześć listów Trentowskiego do Krasińskiego. Reszta zaginęła. Odnalezienie tych listów, które zabrała rodzina Krasińskiego¹), nie będzie (zdaje się) zbyt łatwym zadaniem. Z tego, co wiemy, wynika, że Krasiński zbliżył

¹) Informacja p. Emila Butkiewicza.

się do Trentowskiego, gdy on jeszcze był docentem w Fryburgu i że ściślejsza przyjaźń zawiązała się między nimi dopiero w r. 1846. Być może, że Trentowski przypomniał się wtedy Krasińskiemu w sposób przez siebie przyjęty, a mianowicie zapomocą własnych dzieł, przyczem nie wchodziły w grę żadne widoki na materialną korzyść, bo żył jeszcze hr. Raczyński, duch opiekuńczy naszego filozofa.

Miał Trentowski zwyczaj (wnoszę tak po listach do Jełowickiego, Lelewela, Królikowskiego, z listu Mickiewicza, Krasińskiego itp.), że nawiązując z kimś serdeczniejsze stosunki, posyłał mu najlepsze swoje dzieło. W drugim zachowanym liście do Trentowskiego¹⁾, chwalił Krasiński »Chowanę«, którą »czyta«. Można więc przypuszczać, że Trentowski, który zajmując się ówczesnymi mesyanistami coraz to więcej zachwycał się Krasińskim (zob. np. »Demonomania« — zakończenie), zwrócił się pierwszy do Krasińskiego, znanego sobie jeszcze z czasów warszawskich²⁾ i wysłał mu »Chowanę«. Odtąd aż do śmierci Krasińskiego (ostatni przechowany list Krasińskiego pochodzi z r. 1858) trwał między nimi bez przerwy serdeczny węzeł przyjaźni. Trentowski dał Krasińskiemu prawdziwe »oko« filozoficzne, jakiego nie mógł mu dać Cieszkowski. Wzajemnie Krasiński umacniał w Trentowskim twórczość polityczno-społeczną, oraz starał się go pogodzić z katolicyzmem. Był Trentowski u Krasińskiego w Heidelbergu w r. 1846³⁾. Przyjaźń ta tak się

¹⁾) Zob. »Listy Zygmunta Krasińskiego« Lwów 1887, III, str. 171-356.

²⁾) »O stosunku moim do Zygmunta«.

³⁾) Zob. »Pamiętnik liter.« Lwów 1911, str. 116—117. Jest to relacja St. Koźmiana, którą trzeba przyjąć bardzo ostrożnie i z powątpiewaniem. Z powodu przyjazdu Trentowskiego (»w ogromnym mankitoszu aż po kostki spadającym, ze starym ciężkim paraso-

zacieśniła, że Krasieński nie wahał się dać Trentowskiemu-kalwinowi i Trentowskiemu, zwalczanemu przez katolickie duchowieństwo, własnych synów na wychowanie. Rzecz ta nie była dotąd zupełnie jasną (zob. listy Krasieńskiego z dnia 9/12, 14/12 1850 i z dnia 21/4 1851), jakkolwiek już »Głos serca« mówił wyraźnie o wychowywaniu przez Trentowskiego »podrastających synów Krasieńskiego«. Jeden z listów Trentowskiego do Krasieńskiego ustala zupełnie pewnie rolę nauczycielską filozofa wobec dwóch synów poety. Trentowski był nie tylko nauczycielem tych dzieci, ale zastępował im ojca. W latach późniejszych, już po śmierci Krasieńskiego, pisali ci wychowankowie serdeczne listy do Trentowskiego (posiadam 10 listów Władysława hr. Krasieńskiego, 4 Zygmunta hr. Krasieńskiego, oraz 19 listów ich matki, hr. Elżbiety). Umiał widocznie nasz filozof zyskiwać przyjaźń i wdzięczność wszystkich, jakich miał, uczniów i wychowanków.

Trentowski korzystał z pensji hr. Raczyńskiego, która wynosiła już 1000 talarów prusk., w dalszym ciągu. Wydawnictwa polskie przyniosły mu kilkakroć więcej, niż niemieckie. Jakiś mająteczek wziął za żonę. Utrzymywał w Fryburgu pensjonat dla młodzieży polskiej z kraju, więc np. od r. 1844 wychowywał Stanisława Mieroszewskiego, a od r. 1847 Teodora, synowca bliżej

lem w rękę«, tak że »wyglądał prędeż na kupca baranich skórek, niż na filozofa«) miał być Zygmunt »bardzo skwaszony«. W dyskusji nad »Bożycą« miał Krasieński przyprzeć do muru Trentowskiego do tego stopnia, że Tr. »cofając się wciąż, powtarzał: ja nie filozof, tylko z przypadku zostałem pisarzem, a w istocie jam tylko ułan z jazdy augustowskiej«. Ta relacja jest z gruntu podejrzana. Wystarczy znać choćby część dzieł Trentowskiego, by się przekonać, że uważał się on za autorytet filozoficzny nie tylko polski, ale europejski, i że takiej scenie stała na przeszkodzie wrodzona natura naszego filozofa. Krasieński dawał nadto pieniądze właśnie na »Bożycę«.

mi nieznanego Juliusza, swego przyjaciela. (Dotyczący list podpisany tylko imieniem). Wychowywał Trentowski zapewne nie tylko tych. Dochody Trentowskiego nie były więc małe. Nie były jednak i za wielkie, jeżeli się zważy, że filozof nasz odbywał podróże naukowe lub w celach patryotyczno-polskich. To też gdy w roku 1847 zakończył życie samobójstwem Edward hr. Raczyński, a niedługo potem, w tym samym roku, umarł Marcinkowski, zabiegał Trentowski o zapewnienie sobie straconego dochodu. W tym celu używał pośrednictwa Krasińskiego, aby z pomocą Augusta Cieszkowskiego, z którym, jak dowodzi jeden list Cieszkowskiego, znał się Trentowski jeszcze w r. 1830/1, otrzymać jakąś posadę w Polsce. Jaką, nie wiedział na razie ani on, ani Krasiński, który też szukał poparcia jakichś bliżej nieznanych »Panów« i posła berlińskiego Potworowskiego¹). Z czasem dopiero Cieszkowski, prawdziwy przyjaciel i orędownik spraw Trentowskiego jeszcze w roku 1867, wpadł na myśl, by utworzyć w Poznaniu zakład, zastępujący brak polskiego uniwersytetu. W nim miał Trentowski odzyskać dochód 1000 talarów²). Plan ten, ani inne nie doszły do skutku. Dobroczynny Krasiński przyjął dziwną co prawda propozycję Trentowskiego i wypłacał mu (na »Bożycę) roczną pensję w kwocie 1000 talarów pruskich. Gdy Trentowski zaczął podupadać na zdrowiu, dawał Krasiński prócz »żołdu« (tak nazywał pensję sam Trentowski) specjalne jeszcze kwoty na kurację. Mc dziwnego, że taka serdeczna i bezgranicznie bezinteresowna przyjaźń Krasińskiego zjednała mu wyjątkowo przywiązanie przyjaciela w osobie Trentowskiego. Zasiłki Krasińskiego spisał pod dyktandem filozofa Gałęzowski. Jest to rę-

¹) »Listy Z. Krasińskiego« III, 204.

²) ibid. str. 210. — Zob. jeszcze »Listy Kras. do Cieszk. « (Kraków, 1912), zwłaszcza z r. 1847.

kopis, pochodzący z 1860 roku, a zatytułowany: »O stosunku moim do Zygmunta«. W r. 1846 otrzymał nasz filozof 1000 talarów, tyleż w r. 1847, 1848, 1849; w r. 1850 dwukrotnie po 1000 talarów (raz na leczenie się); 1000 talarów w r. 1851, 1852, 1853; w r. 1855 dwukrotnie po 1000 talarów; dwa razy po 1000 talarów w r. 1856; 1000 talarów w r. 1857/8; w r. 1858 talarów 800. Razem przeto otrzymał Trentowski od Krasińskiego 14.800 talarów. Pomoc słabła widocznie od czasów finansowego krachu bankiera Thurneissena, na czym stracił wiele Krasiński z żoną ¹⁾, a nawet sam Trentowski. Miał już bowiem nasz filozof oszczędności, wynoszące 80.000 franków, które ulokował u Thurneissena ²⁾.

Zasiłki Krasińskiego na »Bożycę« zostały użyte i na wydanie pism treści politycznej np. »Wizerunków duszy narodowej s końca ostatniego szesnastolecia«. Krasiński troszczył się o publikacje Trentowskiego niemniej jak o swoje własne utwory. Służył mu radą, podawał nieznane Trentowskiemu dzieła, które mógłby filozof zużytkować. Krasiński przejęty był wielkim duchem obywatelskim Trentowskiego, chciał, by dzieła jego służyły ojczyźnie, by dotarły wszędzie; a ponieważ nazwisko Trentowskiego, dotknięte już zjadliwą krytyką, a z drugiej strony proskrybowane przez rząd pruski, mogłoby osłabić ich poczytność, doradzał użycia pseudonimu. Widocznie trafiły te rady do przekonania Trentowskiego ³⁾, bo obrał pseudonim Ojczyźniaka. Pseudonimem tym był Krasiński zachwycony. Wyraził

¹⁾ ibid. 346.

²⁾ Zob. Chmielowski »Filozof w więzach reakcy«, Ateneum 1889, II, 354. (Trentowski pisał o krachu w sierpniu 1857). Tesame szczegóły znajdują się w listach Kremera i w listach do Stanisławy Magierowskiej.

³⁾ »Listy« III, 194.

to nie tylko Trentowskiemu, ale i w liście do Koźmiana, którego przekonywał o głębokości »Wizerunków« i którego pouczał, że Trentowski ustąpił w »Wizerunkach« z swoich kalwińskich przekonań, ile tylko mógł, a przecież żądać zanadto nie należy nigdy od nikogo¹⁾). Interesował się zaś Kasiński »Wizerunkami« tem więcej, że pewne, nieznaczące części tej książki sam napisał i że informował Trentowskiego o wypadkach w Polsce, w czym, nadmieniam, przysłużył się jak najfatalniej Trentowskiemu. (O tem poniżej). Posyłając drobne myśli do »Wizerunków« pragnął jednak Kasiński zatrzeć wszelkie ślady swego współpracownictwa. W liście do Trentowskiego (1 maja 1847) dziękował mu za przerobienie pierwotnej stylizacji. Zależało Kasińskiemu zresztą nie tylko w tym wypadku na zatajeniu swego autorstwa.

Cenił i czczył Kasiński Trentowskiego, który był mu drogim »dla widnokrężnej potęgi umysłu i śmiałej serca prawości«. Ujęła go »Cybernetyka« i rzecz »O wyjaśnieniu Ojczyzny«. »Kto prawdę mówi najnieśczęśliwшему narodowi, ten go najgłębiej kocha«. Pragnął Kasiński »nasłyszeć i nauczyć« się wiele od Trentowskiego, którego nazywał czcigodnym, w którym widział »istną, szczerą, złotą naturę polską« i przyszłą Polskę. Wołał do niego »zmiłuj się, ratuj, jak i gdzie możesz, tę Jaźń narodową«, »grzmij głosem prawdy niebieskiej i ludzkie kłamstwa rozganiaj« (list z 3. XI 1846). Miał go za »najlepszego i najspokojniejszego z ludzi«²⁾). Pisząc o zgonie Raczyńskiego i Marcinkowskiego dodawał, że tylko dwóch takich było na

¹⁾ »Pam. liter.« 1911, list z 10. VII. 1847. — Są tu także pewne relacje, np. o placzu Trentowskiego, co przyjmuję z wielkiem zastrzeżeniem.

²⁾ Zob. »Listy do Stan. Małachowskiego«, Kraków 1885.

całe Poznańskie, a »choć pod kształtem sprzecznym, lecz wiadomo, że jedna tylko z sprecznych kształtów się wyradza«. I tę jednię widział w Trentowskim, którego uważał za »prawdziwą i wyborną część ducha ogólnego polskiego«, i za część »zbawienia ludu naszego« (list 16. XII. 1846). Czytał »Chowannę«, uwielbiał, »co o jaźni i Bogu« i jak widać przejmował się zupełnie różnojednią Trentowskiego. A chociaż po kilka razy zaznaczał w korespondencji z Trentowskim, że na jego pojęcie wieczności, która nie jest nieśmiertelnością, się nie godzi, przecież obiecywał sobie wiele po przyjaźni z nim, skoro wzywał Trentowskiego nawet, by go »wskrzesił«¹⁾. Naukę o jaźni przyjął Krasiński za swoją. »Jaźnie nie chorują, tylko ciała, dusze«. Nawet nauka Trentowskiego o demonach (»Demonomania«) znalazła wyznawcę w Krasińskim²⁾. Z powodu takiego uwielbienia a przede wszystkim sprawiedliwego rozumienia Trentowskiego mógł nawet Krasiński zasłużyć na wyjątkowo pochlebne wyrazy, jakie w listach swych do poety używał Trentowski (»namiestnik Boga«). Niekrytycznym zwolennikiem Trentowskiego Krasiński nie był. Ile razy tylko mógł, pouczał go o tem, że katolicyzm jest klejnotem, w obronie którego trzeba zawsze stawać przy Rzymie i przy papieżu (list 12. III. 1847). Ale umiał bezstronnie uznać, że Trentowskiemu nie chodziło o zwalczanie katolicyzmu, ale o wytykanie tego, co wydawało mu się w kościele katolickim niedobrem. Sam przecież pisał w przedmowie do »Przedświtu« o śnie, w którym zagrożony był kościół katolicki od trzech wieków. Filozoficznie rozumiał Krasiński głębokość powiedzenia Trentowskiego, że katolicyzm nie może być idealnym,

¹⁾ »Listy« III, 186.

²⁾ ibid. 198, 199. O Jaźni zob. ibid. 187, 216.



m. Wojciech Eljasz

lecz transcendentalem, t. j. jedną najwyższą realność z idealnością; na podstawie tego rozumienia Trentowskiego pisał do przyjaciela: »twój całokształt filozoficzny jest arcykatolickim, tylko że w tonie filozofii, nie religii«¹⁾).

»Wizerunki« miały równie olbrzymie powodzenie, jak »Chowanna«. Rozrywano je sobie, a Krasiński pilnował nie gorzej od samego Trentowskiego, by wysłać do Paryża odpowiednią ilość egzemplarzy tego utworu (zob. list z 24 paźdz. 1847). Sam Trentowski prosił jeszcze w marcu tego roku Królikowskiego o zajęcie się rozesełaniem »Wizerunków« do Belgii, Anglii, Szwajcarii, Włoch, Ameryki, w ogóle wszędzie, gdzie są Polacy. Prosił Królikowskiego, którego uprzedzał, że »dzieło nie przypadnie Ci zupełnie do smaku, gdyż ja idę w innym kierunku«, o znaczne niżanie ceny dla ziomków. Uważał widocznie, że skoro ma pomoc od Krasińskiego, nie powinien zarabiać na wydawnictwie. Posłał Królikowskiemu do Paryża 50 egzemplarzy²⁾).

Nadszedł rok 1848. Trentowski był duszą wypadków tego roku. W kwietniu (dnia 8-go)³⁾ znalazł się w Krakowie, witany owacyjnie przez tłumy publiczności przed oberżą Pollera. Nazajutrz po przyjeździe powitano go jeszcze uroczyściej w amfiteatrze Nowodworskiego. Wygłosił wykład o pochodzie idei socjalnej w dziejach. Obsypany kwiatami, obdarowany wieńcami, pożegnał publiczność przyrzeczeniem odbywania dwa razy na tydzień publicznych prelekcyi na temat wówczas aktualny t. j. polityczny. Wydał jako redaktor nr. 1 dziennika p. t: »Polska«. Już jednak z końcem kwie-

¹⁾) ibid. 210.

²⁾) Rękop. Bibl. Muz. Nar. Rappersw. Listy Trentowskiego do K. Królikowskiego z dnia 4/III i 24/X 1847.

³⁾) »Schilderung d. jüngsten Ereignisse in Krakau«.

tnia (27-go) musiał Trentowski opuścić Kraków na rozporządzenie rządu austriackiego, który wydalil wszystkich emigrantów¹). Udał się Trentowski do Frankfurtu nad Menem na Sejm Rzeszy, jako delegat krakowskiego komitetu (wraz z Janem Ledóchowskim i Kazimierzem Wodzickim). Imieniem Galicyi zjechali wówczas do Frankfurtu Adolf Poniński i Floryan Ziemiałkowski, którego »Pamiętnikom« zawdzięczam dosyć szczegółowe wiadomości o Trentowskim z roku 1848. Celem delegacyi (krakowskiej i galicyjskiej) było bronić księstwa Zatorskiego i oświęcimskiego, które przecież prawie od lat 400 nie należały do Rzeszy. Trentowski ogłosił (1 maja 1848) w Frankfurcie odezwę do Niemców p. t. »Schilderung der jüngsten Ereignisse in Krakau 1848«, a w niej przedstawił barwnie i szczegółowo wypadki krakowskie z kwietnia tego roku. Pisał Trentowski z Frankfurtu listy do kraju²). Delegacya zaboru austriackiego wniosła się z poznańską, broniącą znów praw swego księstwa, jako odrębnego od Rzeszy niemieckiej terytorium. Równocześnie odbywał się w Pradze czeskiej sejm słowiański i tam uczestniczył między innymi Polakami Libelt, który potem zjechał także do Frankfurtu. (Cieszkowski był znów posłem w Berlinie). Ks. Czartoryski pragnął porozumieć się z Trentowskim. Trentowski tymczasem przemawiał na sejmie w Frankfurcie a w mieszkaniu naszego filozofa odbywały się z jego inicjatywy posiedzenia Polaków, nie zawsze bardzo zgodne. Trentowski parł do męskich uchwał, nie do »babskich« rozpraw.

¹) Zob. »Gazeta krak.« 1848 N. 83 »Trentowski w Krakowie« i N. 96. — Broszura (H. Męciszewskiego) p. t. »Die Krakauer Vorfälle am 26 April 1848« nie zapisuje ani nazwiska Trentowskiego, ani jego działalności w Krakowie.

²) W lwowskim »Dzienniku Narodu z r. 1848 (N. 59) strezczono w korespondencyi z Krakowa list Trent. z Frankfurtu n. M.

Sprawy polityczne nie przeszkadzały przechadzkom, w czasie których wykładał Trentowski, z chęcią słuchany. Ziemiałkowski zanotował jeden taki wykład, a mianowicie o porównawczej mitologii, którą »z wielką głębokością i z niepospolitą bystrością« tłumaczył ziomkom Trentowski z ogromnym widocznie zapalem, skoro Ziemiałkowski dodał: »dziwił(em) się, jak o mitologii z takim ogniem mówić można. Była to formalna prelekcja«. Poznawszy Trentowskiego zapraszał go Ziemiałkowski do Lwowa. Czy do pracy dziennikarskiej, czy może na katedrę uniwersytecką, niewiadomo. Trentowski odmówił, wyrzucając Galicyanom, a specjalnie Lwowowi, niemoralność¹).

Trentowski nie przyjął propozycji Ziemiałkowskiego przybycia do Lwowa, ale zdaje mi się, że z innego powodu. W tych bowiem miesiącach porozumiewał się już z dyrektorem rolnictwa i przemysłu w Komitecie narodowym w Krakowie (z roku 1848) Norbertem Nurkowskim, właścicielem majątności w Żółkiewskim, w sprawie stałego redagowania »Polski«, ewentualnie w sprawie objęcia obok znajomego sobie Kremera katedry filozofii na uniwersytecie Jagiellońskim. Listy, pisane z Frankfurtu n. M. i z Fryburga, mają prawdziwą wartość do poznania Trentowskiego. W ówczesnym położeniu nie trudno było Trentowskiemu zradycalizować się politycznie — zwłaszcza, że był w ogniu wydarzeń na pierwszym (z innymi) miejscu. Nurkowski zaproponował Trentowskiemu kiero-

¹) Ziemiałkowski: »Pamiętniki«, cz. II. str. 23—26 i str. 162-172. — Przy tej sposobności opisał Ziem. Trentowskiego temi słowy: »twarz wyrazista, choć wzrok jakiś niepewny — bez wąsów, bez faworytów, w białej chustce i czamarcie kościuszkowskiej, wielomówny, przystępny«. Wspomniana »prelekcja« o mitologii porównawczej opierała się z wszelkiem prawdopodobieństwem na »Bożycy«.

wnictwo redakcyi krakowskiej »Polski«, pisma demokratycznego, zgodnego z politycznymi ideałami Trentowskiego (demokracja »biała«). Równocześnie rozbiono Trentowskiemu nadzieję co do filozoficznej katedry w Krakowie, podobnie jak Mickiewiczowi co do katedry literatury¹⁾, a więc nadzieję, będącą szczytem marzeń i jedynym osobistym pragnieniem Trentowskiego. Donosił mu o tem Libelt w słowach: »Piszą mi z Krakowa, dokąd mnie chcą na wydział filozofii lub historii powołać, że i Ciebie czeka urzędowe wezwanie na katedrę pedagogiki z pensją 900 złr.«. Cieszył się Libelt, że wspólnie z Trentowskim i z Kremerem »weźmie się za rękę«. Nadzieję taką, opartą na niepewnej informacyi, i mającą się niebawem rozwiązać, robił mu i Krasieński, który w liście z 5 października 1848 donosił taką nowinę: »Przybył tu (Dieppes) Małachowski prosto z Krakowa i mówi, że tam koniecznie ciebie pragną, ale już nie do gazet, jedno na zajęcie katedry filozofii w uniwersytecie«. Trentowski decydował się tylko na to drugie, ale niewidząc nic pewnego w tej sprawie prosił Nurkowskiego o cierpliwość, przedstawiał trudności w objęciu na stałe redaktorstwa, a przede wszystkim wyrażał swój żal, że będzie musiał zerwać z filozofią. Pisał zresztą właśnie dzieło treści politycznej p. t. »Przedburza polityczna«, t. j. dzieło, zwiastujące »burzę« 1848-go roku, i uważające wypadki omawiane w tej książce za »przed-burzę«. (Po »burzy nadejdzie pogoda«, zaświta wolność). Zaznaczał wreszcie, że czeka na przybycie »patryotycznej osoby, której imienia nie śmie powierzać papierowi«, a rozmowa z nią rozstrzygnie dopiero o objęciu redaktorstwa w politycznem piśmie. Tą osobą mógł być oczy-

¹⁾ Zob. Pamiętnik Tow. liter. im. A. Mickiewicza, rocznik II. 318/9.

wiście Krasiński; wystarczy w tym celu porównać korespondencję Krasińskiego z Trentowskim i Trentowskiego z Nurkowskim. Ale Krasiński nie wybierał się wtedy wcale do Fryburga! Mógł nią więc być i Szolaski, wysłannik ks. Czartoryskiego.

Ostatecznie proponował Trentowski dla siebie pensję redaktorską w rocznej sumie 2000 reńskich, bo czas przecie żyć »nieco bardziej po ludzku«. Pytał już nawet o sposób wysłania mebli. Ale miał jeszcze wiele skrupułów, a nadzieja katedry uniwersyteckiej łudziła go bez przerwy. Widział złe strony w zajęciu dziennikarskim, a mianowicie rozstanie się z filozofią i zepsucie stylu; przytem wiadoma to rzecz, że w polityce gazetarskiej trawia się ludzie, a Trentowski nie umiałby przecież źle spełniać obowiązku. Redaktorowie nie mogą się uchronić od rzeczy, których radby uniknąć. Lepiej mu przyjechać do Krakowa na uniwersytet »z niepodrapaniem imieniem«. Prosił nawet Nurkowskiego o wstawienie się za nim na uniwersytecie. Uniwersytet bowiem powinien mieć dwie filozoficzne katedry. Filozofia stanowi przecież o uniwersytecie a »inne wydziały to już szkoły, seminaria«. Przykro mu wśród Niemców—zwłaszcza po frankfurckim wyroku co do Poznańskiego — ale pojedzie do Krakowa na placówkę, z której narodowi będzie służył właściwie. A trudniej znaleźć porządnego profesora, niż dobrego dziennikarza. Przytem musiałby się Trentowski uczyć dopiero redaktorskiego zawodu. »Być może, iż za miesiąc byłbym mistrz«, ale jeśli pierwsza próba wypadnie miernie, upadnie i cały plan z powodzeniem pisma.

Wreszcie porzucił Trentowski myśl objęcia redakcyi. Miał istotnie głębokie pobudki, by nie jechać do Krakowa na takie stanowisko. Donosił zresztą Nurkowskiemu, że w Poznaniu chce »Liga narodo-

wa«¹⁾ założyć »umiejętnię« (uniwersytet), że członkowie tej Ligi postarają się ewentualnie o katedrę dla niego w Berlinie, że również, jak mu donoszą, i w Lwowie chcą go powitać jako profesora nowo zreorganizowanej najwyższej uczelni. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że ta lwowska informacja redukowala się do rozmowy z Ziemiańskim, że wiadomość o Poznaniu i Berlinie trzeba odnieść do urywkowej wzmianki w liście Krasińskiego, który donosił mu, że »August (Cieszkowski) liguje« i że »usiłowania nasze dobrze idą, owe co mają na celu i ciebie«²⁾. Zdaje mi się również prawdopodobnem, że list Trentowskiego miał podziałać na Nurkowskiego, by przez wpływowe osobistości spowodował szybkie powołanie Trentowskiego na uniwersytet krakowski, zanim zawezwany będzie gdzieindziej. Trentowski zaznaczał jednak, że nie wyrzekłby się w żadnym razie swobody myśli i wykładu, o którą przez całe życie swoje walczył. Co do tej kwestyi pragnął mieć z góry gwarancję, by nie rzucać potem profesury »przez obrażony honor«.

W jednym przecie wypadku — pisał Trentowski — nie zawaha się pojechać do Krakowa, porzucając żonę i dom swój, a wyrzekając się zawodu i powołania profesorskiego, a mianowicie, »gdy będzie trzeba politycznego działania« przeciw »Czarnym« i »Czerwonym«. Wtedy »dam gardło, aby Ojczyznę ratować«.

Listy do Nurkowskiego³⁾ pozwoliły nam wglądnąć w głąb pragnień Trentowskiego. Rok 1848 można uważać za prawdziwie przełomowy w życiu Trentowskiego. Stracił wszelkie nadzieje, związane w tym roku z zmartwychwstaniem narodu, rozstał się i z osobi-

¹⁾) Krasiński, pisząc o Lidze Trentowskiemu, wyrażał się niepoehlebnie o Libelcie. (Listy. III. 239).

²⁾) Listy. III. 216.

³⁾) Zob.»Bibl. Warsz«1886, III.

stem najgorętszym życzeniem, by zająć uniwersytecką katedrę w Krakowie. Roztoczyła się przed nim dwudziestoletnia szarzyzna na obcej ziemi, w której także wszystko się zmieniło w stosunku do Polaków. Rozumiemy więc chyba, jak boleśnie odczuł Trentowski fakt, że musiał pozostać w niemieckim Fryburgu. Narzekał na to aż do śmierci, a prawie aż do ostatnich dni życia, bo do roku 1863 (listy do Magierowskiej) żywił nadzieję, że będzie jeszcze wykladał jako profesor w Krakowie.

W trakcie korespondowania z Nurkowskim—listy te streściły zarazem zwięzłe ówczesne poglądy polityczne Trentowskiego, który potępiał rozbicie się Polaków na stronnictwa i nie mógł zrozumieć, jaki może być cel i sens w wydawaniu np. w Lwowie aż 13 pism politycznych, zwalczających się wzajemnie, — dokończył Trentowski płomienną książkę przeciw Niemcom p. t. »Przedburza polityczna«¹). Wyszła ona w r. 1848, a uczestniczył znów w jej ułożeniu i napisaniu Krasiński. Miejsca te, niektóre przynajmniej, dadzą się wykryć, bo Trentowski sam zaznaczał, że »oddaje pióro« komuś innemu. (Np. »Przedburza« str. 172, cytat kilkunastoricowy kończy się słowami Krasińskiego, które w następsem wymieniam zdaniu; do Krasińskiego również należą z pewnością zdania o »Aniele Pańskim«, umieszczone w tern dziele na str. 213). Wskazuje zaś na to wyraźnie list Krasińskiego z dnia 12 sierpnia 1848, tj. słowa »miłość i zgoda z miłości płynąca, niech staną się jej doanieleniem«. Słowa, tu użyte, przypominają »Psalmy« Krasińskiego. Trentowski nie trzymał się widocznie wszędzie ściśle tekstu, nadesłanego przez

¹) Wyszła w 750 egz. (zob. Listy od Nurkowskiego). Równocześnie prawie wydał Cieszkowski »Ojciec nasz«, które to dzieło polecał Krasiński Trentowskiemu do przeczytania.

Krasińskiego¹⁾), ale sens rzeczywisty oddał należycie. Krasiński uważał »Przedburzę« za publikację przewyborną²⁾), jedną tylko zrobił uwagę odnośnie do końcowego przypisu Trentowskiego. Trentowski bowiem nazwał tam »białym«, t. j. prawdziwym demokratą, Ledru Rollin'a, nieznając bliżej politycznych jego tendencji. Krasiński wyjaśniał Trentowskiemu jego omyłkę i radził usunąć ten przypis. Było zdaje się już zapóźno, bo wydanie »Przedburzy«, jakie się przechowało, ma ten przypis. O tym szczególe wspominam nie tylko mimochodem. Uważam, że jest on istotnym przyczynkiem do psychologii twórczości Trentowskiego. Zdanie Trentowskiego nie było nigdy przeciętne, owszem odznaczało się głębokością — ale w zasadniczej myśli. Lubiał jednak Trentowski zapuszczać się w szczegóły, wprost w nowinki polityczne, wyjaśniające niby myśl główną, a niejednokrotnie właśnie tej myśli przeciwne i nawet ją wypaczające. Tak było z »Wizerunkami« i zawinił w tem Krasiński. Oceniając utwory Trentowskiego, należy zwracać główną uwagę na zasadniczą myśl dzieła i na jej przeprowadzenie. Przykłady i oceny działalności polityków naszych trzeba niejednokrotnie zostawić na uboczu, bo Trentowski korzystał w dobrej wierze z informacyi nie zawsze wiarygodnych. Zachodzi to w najlepszych i najpiękniejszych jego pismach politycznych. W takim razie przemawia do nas nie Trentowski, lecz przekonanie osób trzecich. Z owym Ledru-Rollinem np. powiodło się Trentowskiemu nieszczególnie, bo daleką

¹⁾ Listy Kras. III. 244.

²⁾ I »Przedburzę« chciał Trentowski rozsprzedać jak najłatwiej wśród ziomków. L. Królikowskiemu posłał w tym celu 50 egz., które przejął potem Nakwaski. (Rękop. Bibl. Muz. Nar. w Rappersw., listy do Królikowskiego z dnia 14/X. 1848, oraz z dnia 7/IV. 1851 .

była ta postać od demokratycznego i naukowego ideału Trentowskiego. W tym wypadku Krasiński starał się przeciwdziałać łatwowierności Trentowskiego. Kiedyin-dziej jednak był Krasiński informatorem jednostronnym, sam zresztą w błąd wprowadzanym. Starał się zwłaszcza Krasiński usposobić Trentowskiego życzliwie dla dążeń politycznych ówczesnej arystokracji polskiej i w całym tym okresie, aż do bytności swej w Krakowie, stał Trentowski raczej po stronie obozu zachowawczego. Radykałem pod względem społecznym nie był jednak nigdy.

Nadchodził rok 1849. Trentowski łudził się jeszcze co do Krakowa¹). Krasiński radził mu pozostać w Fryburgu. Z tym rokiem kończy się okres, który nie bez racji nazywano »Wiekem Trentowskiego«. Na każdym polu bowiem, i w nauce i w politycznej działalności, odegrał Trentowski albo pierwszorzędną, albo niepoślednią rolę. Rozwinał przy tem do roku 1849 pełnię własnych poglądów, opracował wszystkie swe wielkie dzieła prawie zupełnie. (»Panteon« wzorował się na »Bożycy«). W nowych warunkach życia, gdy zwłaszcza w Poznaniu zmieniło się wiele na gorsze, a sam ruch umysłowy z przed roku 1848 znacznie podupadł, gdy zbliżała się doba reakcyi na polu filozofii, gasła powoli i sława Trentowskiego. Zaszło głębokie przeobrażenie w filozoficznych prądach w Polsce, które pociągnęło za sobą jak najgorsze skutki dla Trentowskiego.

¹) »Listy Kras.« III. 278.

ROZDZIAŁ 7.

Świat rzeczywistości. — Transcendentalność, Bożoobrazowość. — Pełnoletność i męskość.

Wychowawcze ideały Trentowskiego, związane najściślej z zasadami etycznymi i z filozofią różnojedni (a totali), wychodziły z podstawowego zapatrywania na t. zw. transcendentalność. Trentowski przyjął śladem następców Kanta za pewnik, że rzecz (sama) w sobie nie jest tajemnicą dla naszego poznania. Myśl, zawarta w niemieckim transcendentalnym idealizmie, zyskała w filozofii uniwersalnej na wyrazistości. Trentowski twierdził nie tylko, że zagadka bytu jest tematem filozoficznego poznania, ale nadto zestawiał ją bezpośrednio z konkretną rzeczywistością. Niemcom wyrzucał idealność w tem znaczeniu, że ich teorie są zmyśleniem i zupełnie nieuchwytne. Słowo transcendentalność oznacza w filozofii Trentowskiego zupełnie to samo, co poznanie a totali, a dążność do rzeczywistości równa się poznawaniu istoty na podstawie genetycznej metody. Dlatego też (mojem zdaniem) Trentowski nazwał swoją pedagogikę systemem »narodowym«, a logikę całokształtem logiki »narodowej«. Transcendentalny znaczyło bowiem w poglądach Trentowskiego tyle, co narodowy, bo wedle Trentowskiego tylko Polacy są powołani do stworzenia prawdziwej, wszystko ogarniającej filozofii.

Najwięcej zamieszania sprawiła krytykom Trentowskiego owa transcendentalność. Przyzwyczajeni do szkoły niemieckiej, widzieli oni w tym wyrazie albo subiekt-objektywną intuicyę Schellinga, albo bezwzględną ideę Hegla, albo *n u m e n o n*. Ostatni wyraz przyjął w obrębie rzeczywistości i Trentowski, ale uważał go za synonim wyrażenia: *sum numen* (jestem bóstwem). Nic dziwnego, że nawet najwięksi wielbiciel Trentowskiego, więc np. Pol¹⁾, szli za zdaniem wielu naszych krytyków i chwalili w Trentowskim to tylko, że na temsamem (rzekomo) podłożu, na którym wyrosła spekulacya niemiecka, umiał być oryginalnym. Sam Trentowski mówił czasami o graniu temisamemi kartami w rozmaity sposób. Grał i on w tesame karty, które miała w ręku przed nim filozofia, ale grał na podstawie innej metody, t. j. na zasadzie metody porównawczej, w najobszerniejszym znaczeniu tego wyrazu. Bo to oznaczała właściwie filozofia różnojedni i t. zw. atotalność.

Łatwo teraz zrozumieć, że jeśli tylko wychodził Trentowski z założenia rzeczywistego, jeśli twierdzenie jego genetycznej, t. j. analityczno-syntetycznej metody oznaczało empiryę, to wyraz transcendentalność nie był tylko brzmieniem, któremu nic w rzeczywistości odpowiadać nie może. W niemieckiej spekulacyi przeważał istotnie czynnik idealny, t. j. ten, który przeciwstawia się materji — naturze. Doprowadził on przeważnie do tego, że materję uważano za antytezę, za przeciwieństwo. Transcendentalność niemiecka nie mogła zakończyć się niczem innym, jak tylko subiektywnym lub absolutnym idealizmem. Z drugiej zaś strony —zwłaszcza pod wpływem pogłębiania znajomości Spinozy — porzucali inni filozofowie niemieccy, a między nimi i pe-

¹⁾) Zob. Pol, dzieła, Lwów 1877. Tom VIII., str. 163-164.

wien odłam szkoły Hegla, na samej materii. Przypuszczam, że i ten fakt (bo ci filozofowie powoływali się na Spinozę) wywołał u Trentowskiego dosyć chwiejne zapatrywanie, że panteizm jest podstawą (Basis) rzeczywistości, t. j. filozofii materializmu. Polska transcendentalność wyraziła się w trojaki sposób: w achrematyczności Wrońskiego, poniekąd w t. zw. filozofii katolickiej, i w rzeczywistości albo bożoobrazowości Trentowskiego. Naśladowców Hegla pomijam. Transcendentalność Trentowskiego była co do ducha na prawdę filozoficzną. Niechcąc wszakże wprowadzać nikogo w błąd, dodaję, że była wprawdzie filozoficzną, a w wyniku metafizyczną, ale taką, która oparła się na metodzie, dającej się zastosować i w samej empirii.

Transcendentalności poświęcił Trentowski piękną i poetyczną rozprawkę p. t. »Demonomania«. Jest to traktat przypadkowy. Pozwala on nam zorientować się, jak pojmował Trentowski transcendentalność. Nawiazuje do przykładów, będących rzekomo kluczem do świata duchów, a zebranych przez J. B. Kernninga (właściwe nazwisko Krebs), autora »Schlüssel zur Geisterwelt oder die Kunst des Lebens«, »Wege der Unsterblichkeit«, »Der Freimaurer«, »Ausgewählte Schriften« i t. p., chciał Trentowski wykazać szarlatanstwo współczesnych »upiorowych« teorii. Miał tu na myśli i sektę Swedenborgianów. Nazywał te usiłowania demonomanią, t. j. mistyką, zajmującą się demonami (duchami). Ludzie ulegający demonomanii, nie mają należytego wyobrażenia o jaźni. Demonomania, wiara w świat duchów i nawet w komunikowanie się z tym światem, nie jest transcendentalnością¹). Przerabiał więc Trentowski przypowieści Kernninga w powiastki o »człowieku wewnętrznym«, albo »jądrowym«, t. j. ma-

¹) »Demonomania« str. 174.

jącym w sobie boskość i nieśmiertelność, jednym słowem rzeczywistość¹). Bóstwo (człowiek jest bóstwem) nie jest Bogiem, lecz najdoskonalszem jego dziełem, jest »vivum summarium omnium Dei verborum«²). Bóg nie ma odpowiedniego sobie predykatu, czyli »omówcy«; o Nim można tylko powiedzieć: »Ego sum qui sum«. Trentowski zaznaczał, że prawdziwy jaźniak może czynić cuda; mówił o królestwie objawienia św. Jana. Ciekawą jest ta rozprawka i przyjemnie się ją czyta. Wszystkie przykłady cudowności, tam wyliczone, uważał Trentowski za objawy, przed którymi »uderza czołem«; żądał przecież teorii innej, niż dać ją może demonomania. Ostatnia część, krytyczna, tego dziełka rozbiera w sposób interesujący pojęcia, wydobyte z sennych zwidzeń, rozróżnia umiejętnie rodzaje snu (tensam temat rozwinął Trentowski w »Rzeczy dotyczącej się Towiańszczyzny«) i orzeka wreszcie, że jasnowidzenie nie jest objawem transcendentalności. »Sen jaźni jest chorobą jaźni«³). Senne zwidzenia są »grą chimerycznego umu«, szaleństwem (pewnego rodzaju) duszy. Prześliczna ta rozprawka, godna powszechnej znajomości, kończy się uwagami, że teorie jasnowidzenia dowodzą tylko, jak mało jest ludzkość filozoficzną. Dopiero filozofia, wolna od wszelkiego szarlatanstwa lub chorobliwości, prowadzi do transcendentalności, t. j. do prawdy, że człowiek jest »bóstwem wolnem i nieśmiertelnem«⁴).

Jaźń Trentowskiego znalazła zwolenników, żeby tylko przytoczyć Libelta i Krasieńskiego, nie mówiąc już o całym szeregu drugorzędnych naśladowców, któ-

¹) ibid.87.

²) ibid. 96.

³) ibid. 218, 226.

⁴) ibid. 252.

rych można odnaleźć np. w artykułach »Orędownika«, »Tygodnika Liter« i t. p. Jaźń nie jest w niczem podobną ani do filozofii Hegla, ani Schellinga. Da się chyba zestawić równorzędnie z ówczesnymi prądami tryalistycznymi, t. j. takimi, które uwzględniały obok duszy jeszcze: ducha. Nie rozumiano jednak jaźni, a mniemam, że głównie dlatego, ponieważ zrywała ona z pojęciem materyalistycznej i spirytualistycznej nieśmiertelności. Ale fakt, że jaźń nie była należycie rozumianą, nie powinien być wystarczać do twierdzenia, że Trentowski, to Schelling, ubrany w szatę filozofii Hegla. Jaźń wymaga prócz tego, co o niej już powiedziałem, jeszcze pewnego uzupełnienia. Odsyłam w tym względzie czytelnika do dalszych rozdziałów. Tutaj chcę zwrócić uwagę jedynie na to, że i jaźń i charakter uniwersalny filozofii Trentowskiego są własnością (w tej postaci) tylko Trentowskiego. Teorię o jaźni można — jeśli ona nie jest jasną i zupełnie zrozumiałą — zostawić na uboczu; filozofia uniwersalna nie straci przez to na swej treści istotnej, bo pozostanie kierunek, który Trentowski wskazał »prawdziwej« filozofii, zostanie »jądrowa« wszechstronność. Teoria wieczności, czyli — jak już wiemy — osobowości, była tak długo ważną, dopóki Trentowski nie rozwinął zupełnie swojej nauki o bóstwie, mieszkającym w człowieku. Była ważną do podkreślenia, że filozofia, która opiera się na pojęciach osoby, niebędącej ani ciałem ani duszą, nie jest panteistyczną, zwłaszcza, że Bóg jest osobą i że przez dzieło stworzenia nie uronił nic z siebie. Nawet Plotina, którego Zeller uważa za dynamicznego panteistę, nie da się — jak zauważył w »Studiach neoplatońskich« prof. Rubczyński, — nazywać panteistą. Teoria o bóstwie, nauka o bożoobrazowości, urobiona ostatecznie na podstawie teozofii, ma już sama w sobie i teorię osobowości. Mniemam, że z tego powodu

i sam Trentowski nie powoływał się z czasem na rozprawę »De vita hominis aeterna«.

I jaźń i bóstwo zawierają pojęcie transcendentalności, wyjaśniają, czym jest rzeczywistość. Jaźń związał Trentowski z wieczną teraźniejszością, a jest to w filozofii jego rzeczywistość, czyli świat »jądrowy«, boski. Człowiek — mówił Trentowski w »Chowaniu« — jest jako obraz i podobieństwo Boga trójcą w jedności, t. j. ciałem, duszą i jaźnią¹). Jaźń jest warunkiem koniecznym i istotnym t. zw. pojedynczości (czyli »pojedynku«)²), w której wyraża się Bóg. Więc i transcendentalne myślenie ma u Trentowskiego znaczenie rzeczywiste, bo prowadzi do poznania rzeczywistości, czyli do t. zw. bożostanu. Temat ostatni obejmuje dwa przedewszystkiem działy, łączące się wzajemnie, a mianowicie: pedagogikę i logikę (metafizyczną). Omówimy więc przedewszystkiem cel wychowania.

Cel ten wyraził Trentowski w następujących słowach: »Wychowaniec twój ma zostać realną i idealną istotą w jedni, czyli ma zostać rzeczywistym człowiekiem«³). Używano dotąd zarówno w Niemczech, jak i w Polsce, w jednym znaczeniu wyrazów: realny i rzeczywisty. Tak nie jest. Trentowski wyjaśniał to. Prawdziwe wychowanie musi prowadzić do dobrego. Mamy jednak trojaki dobro i zło. Jedno na stopniu materialności, t. j. w oparciu się na »szczudłach« doświadczenia, które uczy ziemskiej szczęśliwości; drugie na stopniu idealności, odrywającej nas od poziomu i pospolitego pożytku (korzyści), przepełniającej nas szlachetnością, która jednak wzięta jednostronnie jest także złą, bo unosi człowieka za wysoko, a w konkretnym życiu, na tle codzienności, przynosi szkodę i »strą-

¹) »Chowanna« I. 179.

²) »Panteon« II. 638.

³) »Chowanna« I. 78.

ca w błot oparzeliska«; trzecie dopiero dobro i zło, na stopniu rzeczywistości, czyli boskości, są zrównoważone tak pod względem korzyści w znaczeniu utylitar-nem, jak i korzyści moralnej. Można by poprostu nazwać to, o czym mówił Trentowski, albo wyrazem *aurea mediocritas*, pamiętając oczywiście, że nie o utylitar-ną korzyść tu chodzi, ale o szczytne wydobycie się z sprzeczności w życiu, albo wyrazem: filozoficzna równowaga życiowa, ale znów bez zestawienia tego pojęcia z starożytnym ideałem: *ἀταραξία*.

Do bożostanu prowadzą — *tensam* podział podała »Myślini« — trzy poprzedzające stopnie: bytu, nicości i żywostanu. Żywostan jest jedną dwóch jednostron-ności (bytu i nicości), ale w czasie. Bożostan jest tą samą jedną poza czasem. Bezpośrednim pewnikiem filo-zofii jest zdanie: *sum numen vivens, ergo est deus vivens; sum efficax et liber, ergo est efficientia, libertas*. Więc przeznaczeniem peda-gogiki jest, »pokazać ojcu lub ochmistrzowi, jak można śpiące bóstwo w dziecięciu przebudzić i przenieść je w stan jawu, czyli jak bóstwo młode *in potentia* przeistoczyć w bóstwo *in actu*«. Bóstwo jest równie w Bogu, jak w człowieku *tensamem* bóstwem (bez-względna jedna). Różnica dotyczy czasu. »Jeżeli chcesz poznać Boga, wejrzyj w istotę człowieka, a jeżeli chcesz poznać człowieka, wejrzyj w istotę Boga«. »Znając bóstwo młode *in potentia*, będziesz wiedział, co w nim przedwieczność złożyła, a *tensamem* co masz w nim rozwijać, czyli co ci przemienić *in actu* należy«. Wszystkość (przedmiotowość), jedność (podmiotowość), całość doczesna, czyli czasowa (żywostan) i wiekuista całość (bożostan) są istotą bóstwa Boga, są więc istotą i dziecięcego bóstwa. Należy przeto je rozwijać w wy-chowaniu i przemienić *in actu*¹).

¹) *ibid.* 146—148.

Płyną ztąd następujące wnioski: wszystkość domaga się takiego wychowania, by dziecko było zdolne »do wszystkiego«. Więc: »rozwijaj w nim wszystko«. Wychowanie nie ma być ani jednostronne, ani wielostronne, lecz wszechstronne. Podsunęto tu właśnie Trentowskiemu, że takie wychowanie prowadzi do tego, by uczyć i tego, co złe. Trentowski zaznaczał, że wychowanie »do wszystkiego« znosi zło, bo zło jest już przecież ograniczeniem wszystkości, a więc i boskości¹). Jedność znów jest koniecznym hamulcem dla nieskończonej wszystkości. Tak, jak dusza towarzyszy zawsze ciału, tak jedność wszystkości. Władzą idealności jest umysł. Celem jego jest przeistaczać mnogość w jedność, różność w tożsamość. »Assymilacya wszystkiego do siebie, jako wiecznej jedności«, czyli rozbudzanie myślenia, umysłu, jest drugim prawidłem pedagogiki. Trentowski stawał się tu nieco dogmatycznym. Wszystkość bowiem i jedność w wychowaniu można tak rozumieć, że należy dać dziecku wykształcenie wszechstronne, ale gdy samo dziecko ma zdolność do pewnej tylko gałęzi wiedzy, więc np. gdy ono jest więcej lub mniej poetycznie usposobione i t. p., wtedy trzeba tę inklinację dziecka wzbudzać i prowadzić prawidłowo i planowo. Miałoby to związek z tem, co nazywamy pospolicie wrodzonym usposobieniem człowieka. Zdaje mi się, że takie wyjaśnienie nie jest sprzeczne, o ile jest słuszne, z poglądem Trentowskiego na wszystkość i jedność. Przykład ten zresztą powinien być wejść do paragrafu, omawiającego kojarznię (jednię) wszystkości i jedności. Mimo to Trentowski postawił jako ideał dla harmonijnej duszy myśl następującą: »harmonijna dusza nie ma z natury niczego mniej albo więcej; w jej rzeczypospo-

¹) ibid. 156.

litej panuje równość¹). Jest to stanowisko czysto teoretyczne i sam Trentowski musiał dodać wyjaśnienie, że nie jest przeciwny kształceniu dostrzeżonej zdolności, byle tylko nie było to połączone z szkodą dla innych usposobień.

Doczesna całość, nasza czasowa osobistość, ma przynieść prawdę — Trentowski nazywał rzeczywistość prawdą — żywą (żywostan), tj. nie tylko materialną, lub idealną. Prawda ta zmienia się ciągle, bo i nasza czasowa jaźń ulega ciągłej ewolucji, aż utworzy całość, zdolną do życia wiecznego²), czyli aż przejdzie w bożostan. Doczesna całość naszej istoty jest naszą dzielnością, a wiekuista jej całość naszą samodzielnością³).

W trzech częściach »Chowanny«, t. j. w nepidyce (czyli nauce o wychowawcu), dydaktyce (czyli nauce o wychowawcy) i epice (czyli w historii szkolnego wychowania) rozwinął Trentowski myśl o żywo- i bożostanie. Po tem, co można było powiedzieć w poprzedzających rozdziałach o pojedynczości, jako nie tylko różnej od »idei« Hegla, ale jako o wyrazie samej rzeczywistości, staje się jasnym pogląd Trentowskiego. Przypominam zwłaszcza te epizody z »De vita hominis aeterna« i z »Vorstudien«, w których Trentowski mówił o poznaniu się Boga w człowieku. Dodałbym jeszcze, że rozwijanie bóstwa w człowieku sposobem uniwersalnym miało mieć na celu urobienie istotnego dobra. Moralny charakter człowieka osiąga się w Bogu-człowieku, t. zn. człowiek musi być świadomym mieszkającego w nim bóstwa. Taki człowiek »łączy niebo z ziemią« (idealność z realnością), kocha całe otoczenie,

¹) ibid. 160.

²) ibid. 164. 168.

³) ibid. 169.

a przede wszystkim, jako prawdziwie wszechstronny, żyje życiem swego społeczeństwa, któremu nie narzuca ani nietolerancyi, ani żadnego dogmatyzmu. Tak rozumiał Trentowski godło: światło, religia i narodowość. Istotnym przejawem życia Boga-człowieka jest woła, jako wyraz jaźni działającej¹). Opierając się na »De vita hominis aeterna«, możnaby powiedzieć, że bóstwo in potentia przechodzi w wychowaniu na bóstwo in actu, a ponieważ prawdziwe życie jest w bożostanie (wiekuistość), więc przechodzi w bóstwo in aeterno (in sempiterno). Ostatnich określeń użył Trentowski przy innej sposobności, a mianowicie przy określaniu bytu²).

W etyce, pomieszczonej w trzecim tomie »Panteonu«, rozwinął Trentowski pierwiastki moralności, będące podstawą rozmaitych szkół etycznych, z których każda ma w sobie — w myśl filozoficznej różnojedni — coś prawdziwego. Filozoficznym, t. j. całkowicie prawdziwym, pierwiastkiem etycznym jest bożo-obrazowość. Bóg jest w wszystkim i w Nim jest wszystko; Bóg jest początkiem (alfa), a człowiek końcem (omega) wszechrzeczy. Ponieważ więc Bóg jest pod względem moralnym samą cnotą, więc temsamem powinien być i człowiek w bożostanie. Człowiek jest wszędzie i zawsze obrazem Boga. Przy pomocy myśłu i wolnej woli powinien stać się człowiek tem, czem jest in potentia. W ten sposób jest bożo-obrazowość transcendentalną moralnością, a więc ostatecznym celem istoty ludzkiej³). (W klasyfikacyi nauk zajmuje etyka miejsce wyższe od estetyki). Z idei bożoczłowie-

¹) »Chowanna« I, § 34.

²) »Myślini« I, 109 i »Chowanna« (wydanie II) t.1, str. 25,26.

³) »Panteon« III, 126—129, 137.

czeństwa wysnuł Trentowski cały zarys etyki, której poświęcam jeszcze nieco uwagi w dalszym ciągu.

Bożoobrazowość jest celem w życiu jednostki i narodów. W wychowaniu zdobywa się ją przez rozwinięcie »pełnoletności«, w polityce przez zdobycie »męskości«. W obu razach oznaczają te słowa: działać po bosku¹⁾. Zbiorowy ideał etyczny związał Trentowski z innym, znacznie obszerniejszym zagadnieniem: mesyanizmu. Jakikolwiek można postawić zarzuty z religijnych zwłaszcza pobudek bożoobrazowości Trentowskiego, nie można odmówić naszemu filozofowi wysoce szlachetnego pojęcia ideału wychowawczego i ideału życia zbiorowego. Trentowski uważał swój ideał męskości, dojrzałości i pełnoletności za prawdziwie szczytny, bo nie był on ani tak abstrakcyjnym, jak ideały etyczne współczesnej filozofii, ani nie był tak mistycznym, jak to miało miejsce prawie w całym naszym mesyanizmie. Czy ideał bożoobrazowości, szlachetny sam w sobie, nie może służyć złym skutkom, a przede wszystkim czy nie umacnia egoizmu i zarozumiałości (»poczuj się bóstwem«), na to odpowiadał sam Trentowski — a mianowicie, że każda rzecz dobra może być w ręku złego człowieka złą. O egoizm można by Trentowskiego posądzić chyba o tyle, że w łacińskiej swojej rozprawie nazywał polską »mość«, czyli osobistość wyrazem: ego. Oznaczało to jednak: jaźń i nie miało nic wspólnego z egoizmem — jak chciał Kozłowski i Hołowiński.

Trentowski określał wieczność, jako terażniejszość bez początku i końca. Nie wynikała i z takiego zapamiętania niemoralność, o którą posądzał Trentowskiego Kozłowski, twierdząc, że nauka Trentowskiego miała na celu głosić zasadę: żyjesz tylko w terażniejszości,

¹⁾ »Chowanna« (wyd. II) t. I, str. 71.

a więc korzystaj z niej. Tłómaczył bowiem Trentowski dobitnie, że jego transcendentalność ma cele Boskie i tylko dobro moralne na oku. W tym duchu wypowiedział się Trentowski w wszystkich swych dziełach filozoficznych i w pismach politycznych oraz w obywatelskich czynach.

ROZDZIAŁ 8.

Mysł. Prawda i poznanie. Wszechświat a Słowo Boże. Życie. Pewniki poznania.

»Autor tedy daje rodakom prawdziwego, chrześcijańskiego, lecz nie na samej wierze... opartego, codzień jaśniej wyświecającego się w istocie swej Boga i słowo oraz tchnienie Boże, czyli cały świat trzeci, boski; daje im jaźń i nieśmiertelność, tudzież wynikającą z boskiej ich natury nową, heroiczną, najbardziej zbawiającą, prawdziwie boską moralność; daje im myśl, czyli oko bezpośrednie dla transcendentalnej, wiecznej, rzeczywistej prawdy«¹).

Wiemy już z »Grundlage«, że prawda a poznanie to jedno. Prawdą jest Bóg. Trzeba więc zaznajomić się z kolei z myśłem. Prowadzi nas do tego logika, będąca całkowitą filozofią, rozwiniętą pod względem formy i praw myślenia, a ściślej prowadzi do tego pierwsza część logiki Trentowskiego t. j. analityka, czyli rozbierz prawdy, wiedzy i poznania.

Nie wchodzę w wszystkie szczegóły logiki Trentowskiego, która powinna taksamo jak i »Chowanna« stać się jeszcze przedmiotem specjalnego studium, tem bardziej, że to, co dotychczas napisano o niej, a przedewszystkiem oceny Kraszewskiego, Krupiń-

¹) »Myślini« I, str. XXVIII.

skiego i Struwego, a w części tylko Tyszyńskiego, wydobywały na wierzch przede wszystkim »barbarzyńskie« nazwy i sztuczne podziały przedmiotu, a spychały na drugie miejsce to, co stworzyła »Myślini« na architektonicznym szkielecie. Kraszewski np. rozpoczął pierwszy ten rodzaj krytyki, że straszył obliczeniami, ile rodzajów i odmian prawdy wynika z całości »Myślini, t. j. ile tych prawd wyprowadził sam Trentowski w swojej analityce. Naliczył ich najpierw 219.024, a potem całe miliony nie kto inny jednak, tylko sam Trentowski. Powtórzył to Kraszewski i prof. Struwe, ale w takiej formie, że mogłoby się wydawać, iż Trentowski każe każdemu uczyć się aż tylu rodzajów prawdy, wiedzy i poznania. Trentowski zadowolili się jednak zaznaczeniem głównych kategorii, a obok tego podał w cyfrach, ileby można z nich wyprowadzić jednostronnych filozoficznych stanowisk. Trentowski lubował się bardzo w wykazywaniu swej wszechstronności i wszechuczoneości. W »Chowannie« przecież utrzymywał: »dziś przynajmniej ani Niemcy, ani Francja, ani Anglia, słowem żaden europejski naród, nie ma pedagogiki w tak okrągłej, całkowitej i filozoficznej pełni, a wreszcie w takim rodzaju, w jakim ją Polska w Chowannie naszej utrzymuje«¹⁾). Popisywał się przed publicznością i w »Myślini«. Rozumiał jednak siebie, a wszelkie działy, poddziały i t. p. oparte na zasadzie troistości, jakkolwiek stają się wreszcie chaotyczne, bo czytając »Myślinię« i zapuszczając się w jej głąb, zaczynamy równocześnie zatracać w pamięci całość w jej rozkładzie i tracić orientację dla siebie, przecież zostały poparte zrozumiałymi i oczywistymi przykładami. Trentowski wyprowadzał np. jakiś podział, który wydaje się nam dzisiaj niepotrzebnym. Ale już za chwilę na-

¹⁾ »Chowanna« II, 1117.

trafiamy na przykład i widzimy, że dany podział nie był dla Trentowskiego fikcyjnym¹). »Myślini« — a podobnie cała pierwsza, logiczna, część »Bożycy«, — świadczą dodatnio, niezwykle dodatnio o uczoności Trentowskiego. Kwestyę może stanowić tylko, czy niektóre podziały nie dadzą się zredukować, bo wynikały one z ówczesnego zamięłowania do nieskończonej prawie architektoniki, którą grzeszył i Kant. Pod tym względem naśladował Trentowski Hegla, Schellinga i i.

Prawda i poznanie rozpada się w »Myślini« na bardzo zatomizowane ogniwy całości. Tylko ta całość może być tematem tej książki. Analityka »Myślini« opiera się na najpierwszej i najoczywistszej podług Trentowskiego prawdzie, czyli na t. zw. wstępie: jestem²). (Wstępniem w systemie umnictwa Libelta jest: wyobrażam). Jest to nie tylko »wstępień«, lecz i »zawornik«, bo nie tylko zaczyna, lecz i kończy analitykę. Z tego wstępuia wypływają trzy »prawdoświeci«: Bóg, świat i człowiek. W krytyce logiki, a więcej jeszcze bo całego systematu filozoficznego Trentowskiego, popełniano dotychczas błąd kardynalny, który nic dziwnego, że doprowadzał potem do wniosków, zaprzeczających temu, by filozofia Trentowskiego była samoistnym systematem. Sprostowanie tego błędu staje się koniecznością prze wszelkiem zapuszczaniem się w analitykę,

¹) Pod tym względem powtórzył Krupiński trafnie zdanie, (stosowane do Hegla), że gdyby obszerne dopiski Trentowskiego umieścić w głównym tekście, a tekst w przypisach, to możnaby całość, nawet najtrudniejszą, czytać z korzyścią i z zainteresowaniem.

²) Morawski Teodor miał w ręku wielki arkusz papieru, na którym Trentowski wypisał w pośrodku »jestem«, a naokoło niego (w promieniach) drobnymi literami umieścił prawdopodobnie rozwój tematu »Myślini«. W ten sposób uprzytamniał sobie nasz filozof graficznie całą swoją logikę.

która zapoznając nas z myśłem ma nam dać prawdę samą.

Wzięto (Krupiński) owo »jestem« Trentowskiego za stwierdzenie czysto psychologiczne. Powiedziano, że podstawą logiki Trentowskiego było: ja, zamiast — coby było trafniej — świat. Taka podstawa jest ta sama, jak u Hegla. Całość »Myślini«, oparta na takiej podstawie, musiała być kruchą; tak więc zaprzeczył Trentowski ostatecznie, t. j. w sposób najdoskonalszy, systematowi Hegla, a przez to właśnie »zasłużył się filozofii«. Krupiński tak dalece trzymał się takiego pojmowania »ja«, że nazwał nawet metodę Trentowskiego subiektywną¹). Mniejsza już o to, jak można psychologiczną podstawę (pewnik psychologiczny) uważać za coś jakby urojonego. Ale krytyka tego »jestem« była poprostu nieznaną »Myślini« i całego systematu uniwersalnej filozofii. Owo »jestem« nie jest bowiem w filozofii Trentowskiego słowem, określnikiem formalnym, ale żywą istotą. Mówi przecież Trentowski: »kij nie wyrzeka o sobie: jestem; kij też nie jest poznającą istotą«²). Na zarzut, dlaczego nie zaczął logiki od ja-
ini, lecz od: jestem, odpowiada dalej Trentowski wyraźnie: »W słówku: jestem leży nie tylko jaźń, ale nawet jaźń siebie samej świadoma, leży więc w niem stokroć więcej, niż w jaźni«³). To samo znaczenie wyrazu »jestem« podał Trentowski w »Bożycy« (§9). Więc kto pamięta, że jaźń jest prawdziwą rzeczywistością, życiem, ten nie pojmie tak opacznie, jak Krupiński, Kraszewski i in. równania Trentowskiego : $A = A$, które wyprowadził Trentowski w sposób następujący: jestem oznacza tyle, co jestem jaźnią. Zdanie to jest identy-

¹) Zob. »Tyg. III« 1870, 142-143.

²) »Myślini« I, 65.

³) ibid. 68.

czne z powiedzeniem: jaźń jest jaźnią, czyli staje się symbolem wstępnia ($A = A$)¹). Wzór ten da się powierzchownie porównać z $A = A$ Fichtego, i t. d., ale na dnie jego tkwi podstawowa różnica, przeciwstawiająca Trentowskiego zasadniczo dobie współczesnych mu filozofów, a mianowicie tkwi pojęcie samej jaźni, samego »jestem«. To »jestem« jest odmienne i od Kantowskiej pierwotnie-syntetycznej samowiedzy: »ja myślę«. Samo równanie $A = A$ nie jest i nie może być dowodem tożsamości filozofii Trentowskiego z subiektywnym idealizmem. Trentowski wykazał trafnie i słusznie (w drugim tomie »Panteonu«), że to jego równanie jest identyczne z prawem postępu Wrońskiego. Wzór Wrońskiego sprowadza się także do równania identyczności. A ktośby zechciał twierdzić, że Wroński wziął je i to żywcem od Fichtego! Takie przykłady uczą ostrożności i oględności w wypowiedzaniu orzeczeń, że dany myśliciel »zapożyczył« się »dosłownie« u drugiego.

Trentowski uważał prawdę i poznanie za identyczne w znaczeniu pełnej (transcendentalnej) rzeczywistości. Wychodził w rozważaniach od podstawowego pewnika rzeczywistości i rozwijał jak najściślej całą logikę z jednego wyrazu: jestem. Więc i to, co da się powiedzieć na podstawie przedewszystkiem »Myślini« o myślę, będzie dalszą teorią rzeczywistości. Od jaźni zmierzamy do Boga (powrót do Boga przez człowieka). Myśl będzie równie rzeczywistą władzą poznawania, jak rzeczywistością jest jaźń, a nie będzie myślą — jak mniemał Tyszyński, — lecz »okiem szukającym Boga«²). Cała logika jest właściwie dowodem istnienia Boga (logika metafizyczna).

¹) ibid. 88.

²) ibid. 118.

Trzy są władze i stopnie — Trentowski mówił potęgę — poznania: zmysł, (rozum), umysł i myśl. Kantowski rozum (*Vernunft*) ma tu inne znaczenie. Rozum służy do rozróżniania. Zmysł widzi w całej naturze różnice; rozum potwierdza je w pojęciach, które tworzy i obrabia. Rozum nie pojmuje jednak bezwarunkowej jedności, bo ogląda tylko materyalną, t. j. podzielną, a więc dającą się rozróżnić bez końca zewnętrzną. Rozum tedy zapatruje się na filozoficzne prawdoświeci w ten sposób, że nie jest w możliwości ująć ich jedności. Stąd wyprowadził Trentowski pierwszy t. zw. siostrzan, czyli podstawową zasadę logiczną; ten siostrzan oznacza rozumową różnię przeciwieństw¹⁾. Umysł jest przeciwnikiem rozumu, widzi w przeciwieństwach wewnętrzną jedność. Wiąże to, co rozum rozdrobił. Więc siostrzanem drugim jest: umysłowa jednia przeciwieństw²⁾. Myśl jest pierwiastkiem zmysłu i umysłu, godzi empiryczność z spekulacją. Mysłowa różnojednia przeciwieństw jest dlatego trzecim siostrzanem³⁾. Formułę matematyczną różnojedni podał Trentowski niezupełnie trafnie taką:

$$\text{względna różnią} = \text{bezwzględna jednia}^4).$$

Trentowski wyraził to jeszcze inaczej: rozum widzi jednoprzydrugość, umysł jednopodrugłość, myśl zaś jednowdrugość. Należy to już jednak do rozbierzy wiedzy, którą przeciwstawił Trentowski rozbierzy prawdy.

Siostrzany prowadzą do kategorii prawdy, (*limbi, sinus, cathaegoriae veritatis*), które nazywają się w »Myślini«: prawdobłamami. Są one następujące (wychodząc

¹⁾ *ibid.* 94.

²⁾ *ibid.* 97.

³⁾ *ibid.* 98.

⁴⁾ *ibid.* 103. — Równanie to oznacza chyba, że i prawa i lewa jego strona są równie uprawnione.

zawsze od »jestem«): byt, nicość, (nicestwo, nie-byt) żywostan i bożostan. Nie są to wiedzobłamy¹⁾, bo wiedza jest idealnością prawdy, prawdą w przeczeniu, i nie jest to żadna stała »filozoficzna czwórka«. Tak mniemał już Kraszewski. Można przy Trentowskim mówić jedynie o »czwórkach logicznych«, a mianowicie o 4 prawdobłamach, o 4 wiedzobłamach, i o 4 poznaniobłamach. Wyglądają one jednak odmiennie, niż rzekoma »czwórka filozoficzna«. »Czwórka logiczna« zaś (potrójna) jest wynikiem Kantowskiej: ilości, jakości, stosunku i sposobowości (czyli stanu). Te Kantowskie kategorie nazwał Trentowski wiedzobłamami. Trentowski mówił o czwórkach — powiedzmy ostatecznie filozoficznych, — ale dodawał zaraz (i tego pomijać nie można, bo skrzywia się cały systemat Trentowskiego), że do tych czwórek przychodzi jeszcze Bóg, tak, że mamy już piątkę²⁾. Ale i na tem nie koniec. Trentowski doszedł aż do liczby 7³⁾. »Czwórki filozoficzne«, jakieś kabalistyczne cyfry, nie istnieją w systemacie filozofii uniwersalnej wcale, a gdyby zależało na znalezieniu historyczno-filozoficznych wzorów dla takiej »czwórki« czy »siódemki« Trentowskiego, to znalazłby Trentowski wcześniej, niż u Hegla, to samo w misteryach egipskich, a z filozofów europejskich już u Pytagorasa. Na podstawie 4 głównych kategorii logicznych Kanta zbudował Trentowski 4 prawdobłamy, 4 wiedzobłamy i 4 poznaniobłamy. Trychotomia, może niepo-

¹⁾ Zob. Zieleńczyk: »Historyozofia Trentowskiego«, i por. »Myślini« I, 183 i 196.

²⁾ »Chow.« wyd. I, t. I, str. XXIX, XXX, XXXII i wyd. II, t. I, str. 28, 29, 31.

³⁾ »Chow.« wyd. I, t. I, str. XXXIII i wydanie II, 1.1, str. 31, 32, »Myślini« II, 489, 490. — O »świętej« siódemce mówi i »Bożycza« (§ 20).

trzebna (w jej właściwym znaczeniu), nie była tu w niczym nadwerężona (prawda — wiedza — poznanie).

Są więc przedewszystkiem 4 prawdoblamy. Byt jest kategorią najbardziej bezpośrednią, bo przecież prawda $A = A$ to byt. Rozum rozróżnia w bycie następujące prawdniki (czyli rozróżnia następujące kategorie ontologiczne): byt cielesny (natura), byt niecielesny (duch), byt zasadniczy (jaźń). Umysł zaś — jest to właśnie stanowisko Hegla — uważa prawdę za czystą ideę, czyli stapiając tamte prawdniki w jedno, tworzy byt idealny, który rozpada się pod kątem widzenia przeszłości, teraźniejszości i - przyszłości na: byt przedświatowy, przedświat na byt światowy (świat) i na byt pozaświatowy (pozaświat). Są to trzy dalsze prawdniki ontologiczne¹). Mysł wreszcie usuwa cechy czasowości i tworzy trzecią trójkę prawdników ontologicznych: byt boski, nieboski i (nie zważajmy na brzmienie tego prawdnika) niebosko-boski. Ostatnie prawdniki dają nam Boga, wszelkie stworzenie prócz człowieka i człowieczeństwo. Przez kombinację prawdników otrzymał Trentowski 117 t. zw. umiejętników, czyli teorematów, będących podstawą »filozoficzno-dogmatycznych całościów«²).

Drugim prawdobląmem jest nicość (nicestwo). Według nauki Hegla jest byt i nicość jednym i tem samem. Trentowski powtarzał to, ale nie kończył na tem. Jak poprzednio, przy omawianiu bytu mieliśmy przed sobą dogmatyka, tak tutaj sceptyka, dla którego nicość jest bezwzględną jednią, lub jak Trentowski mówi: tożsamością bytu, bo i byt i nicestwo są bezwarunkowościami, a dwóch bezwarunkowości być nie może. Nicość jest przeczeniem. Występuje więc sceptyk

¹) »Myślini« 114.

²) ibid. 121.

i zamienia wszystkie poprzednie prawdniki w nicestwo. Stąd musi logika zająć się nicestwem. Ale i byt i nicestwo, to tylko stopnie, prowadzące do żywostanu i bożostanu. Trentowski wprowadził do swojej logiki t. zw. siestrzany. Więc żywostan jest różnojednią bytu i nicości. Czyli byt i nicość są nie tylko bezwzględną jednią, ale i względną różnią zarazem. Trentowski, prowadząc nas na stopniu nicości do umiejętników sceptycznych, mówił: »byt jest nicestwem przez wszystkie swe prawdniki«¹). Nicestwo nie jest jednak jednym i tem samem, co byt, lecz jest zarazem i względnie od bytu różne. Gdyby było inaczej, to tak, jak u Hegla, nie mógłby żywostan, następny prawdopodobiam, być różnojednią dwóch poprzedzających prawdopodobiamów. Rzecz ta wydaje mi się tak jasną, zwłaszcza jeszcze wobec słów, któremi rozpoczyna Trentowski § 17 »Myślini«, że dziwić się tylko można, w jaki sposób doszedł Kraszewski do zdania, iż Trentowski identyfikował byt z nicością, że spolszczył tylko Hegla, że więc zamiast 4 prawdopodobiamów: byt — nicość — żywostan — bożostan, powinna być trójka: byt (= nicość)—żywostan — bożostan. Nazwał to nawet Kraszewski więcej zgodnem z charakterem trychotomizacyi. Tymczasem nie chodziło tu o architektonikę trychotomizacyi. Byt i nicość nie mogły zlać się bezwzględnie w jedno, różniąc się z sobą; natomiast żywostan i bożostan stoją na jednym i tym samym siestrzanie: różnojedni. Jest więc faktycznie trójka prawdopodobiamów: byt — nicość — żywostan (bożostan). Brak tylko w »Myślini« tego formalnego uzupełnienia, by z bożostanu nie czynić ostatniej, t. j. jakiejś drugiej różnojedni. Tylko umysł widzi identyczność bytu i nicości, ale prawda umysłu jest — jak wiadomo —jednostronną. Te drobne przeoczenie faktu,

¹) ibid. 129.

że Trentowski rozumiał przez nicstwo zaprzeczanie bytu przez sceptyków, posłużyło krytykom nie tylko do twierdzenia, iż Heglizm »wygląda przez wszystkie szwy polskiego kontusza« Trentowskiego, ale zostało wyzyskane przez niektórych krytyków, jako zarzut zaprzeczenia duszy w człowieku. Bo skoro Trentowski identyfikował nicość z bytem, a tym bytem (dialektyczny znak dodatni) jest — jak wiemy — materya, więc rozdziały, mówiące o duchu, nicości, (dialektyczny znak ujemny) są tylko grą słów, niczem więcej. Stąd też nazywano Trentowskiego maskowanym materyalistą, dodając, że Hegel, dla którego twierdzeniem dialektycznem nie była materya, lecz duch, powinien być i w tem pozostać wzorem dla naszego filozofa.

Rola myśłu, o który nam w omawianiu prawdy i poznania chodzi, jest taka: rozum nie uznaje nicstwa, umysł zaś bytu. Myśl oddaje słuszość jednemu i drugiemu, »przyznaje im polarną jednostronność¹ nieodrzucając wyników, do których one doszły. Różnią przeto między bytem a nicością jest rozumową. Jedność (tożsamość) jest tylko umysłową. Hegel zamknął się w idei, oraz w procesie zaprzeczania i to mu wystarczało. Trentowski wznosił się wyżej, t. j. do myśłu przez współdziałanie prawdy rozumowej z prawdą umysłową. Różnojednia musi dać byt i nicość w jedni, kojarznię wszystkości i jedności. Jednią tą jest byt, który staje się w każdej chwili niczem, i nic, które staje się w każdej chwili bytem, a więc żyjąca znikomość, życie, czyli żywostan, lub stawanie się (das Werden). Nie Hegel, ale już Heraklit — mówił Trentowski — doszedł do tego pojęcia. Żywostan Objaśniał Trentowski na wstępie: jestem. W każdej chwili przestaję być tem, czem byłem, a staję się innym człowiekiem. Jest

¹) ibid. 145.

to właśnie życie ¹⁾. Podał nadto Trentowski dalsze (analogiczne) prawdniki żywostanu.

Żywostan jest rzeczywistością, ale czasową. Czyli prawda żywostanu nie jest jeszcze prawdą samą, lecz jej chwilowym jawem. Bożostan jest wiekuiłą rzeczywistością. Ani żywostan jednak ani bożostan nie są prawdoświecią, lecz tylko prawdoblamami. Tego, co nazwał Trentowski: stnieniem, nie ma jeszcze w bożostanie. Bo bożostan jest »zlewem bytu, nicestwa i żywostanu w jedną organiczną całość, czyli trójką w jednej osobie, a to w indyjskim trójcy znaczeniu«²⁾. Byt jest Bramą, nicestwo jest Wisznu (istota przecząca, wszystko niszcząca), a żywostan Tszywą (Siwą), t. j. istotą kojarzącą, życie utrzymującą. Bożostan zaś jest Para-Bramą, t. j. istotą całkowitą. Słowa te wydają się jeszcze niejasne. Prościej będzie powiedzieć, że żywostan jest różnojednią czasową bytu i nicości, zaś bożostan tą samą różnojednią ich, ale wiekuiłą. W tem znaczeniu określał Trentowski bożostan jako: »apoteozę i beatyfikację żywostanu«³⁾. Byt i nicestwo są prawdą in potentia; żywostan prawdą in actu, bożostan prawdą in sempiterno, »a jeżeli Boga masz na względzie, to prawdą in aeterno«⁴⁾. Ma oczywiście i bożostan analogiczne prawdniki.

Żywostan i bożostan domagają się jeszcze wyjaśnienia. Bo jeśli bożostan jest różnojednią bytu, nicości i żywostanu, to w takim razie żywostan nie jest różnojednią bytu i nicości, lecz jest antytezą: bytu (= nicości). Nie można powiedzieć, że między żywostanem a bożostanem zachodzi »tylko« różnica czasu.

¹⁾ ibid. 146.— Żywostan nazwał Trentowski także: »bytoniczem«(ibid. 148).

²⁾ ibid. 160.

³⁾ ibid.

⁴⁾ ibid. 161.

Zmieniłaby się wtedy nauka o Bogu i stworzeniu, którą wyłożył Trentowski w »Vorstudien«. Ratunkiem w tej sytuacji pozornego powikłania jest rozprawa: »De vita hominis aeterna«, która nas poucza, że jedyną różnojednią jest jaźń, jako istotny składnik człowieka. Człowiekiem nie jest ani ciało, ani dusza, lecz jaźń i nic więcej poza nią. Jest to — jak wiemy — bóstwo, które i w Stwórcy i w człowieku jest identyczne. Więc i rzeczywistość jest jedna z tą różnicą, że ona dopiero po śmierci, czyli po oswobodzeniu się z ciała i duszy, jest czystą i trwałą, nieulegającą ewolucji, lub oddziaływaniu na nią ciała lub duszy. Jest to jaźń, czująca się bóstwem, czyli sobistość (*seitas pura*). Ta rzeczywistość wiekuista to sobistość, mająca w sobie tylko, co dany człowiek wyrobił już w życiu *in actu*, jako swoją własność, odróżniającą go istotnie od innych ludzi. W wieczności, w wiecznej teraźniejszości, zachowa się taka jaźń, jaka zdołała się już wyrobić w doczesnym życiu. A więc wieczność utrwała tylko na zawsze (*in sempiternum*) to, co już jest. W tem zaś, co już jest, tkwi bóstwo i jest to zarówno żywostan (*in actu*) lub bożostan (*in potentia*). Bożostan nie jest niczem innym, tylko ustalonym żywostanem i oznacza, że sama jaźń nie dozna już ograniczenia ani od ciała, ani od duszy. Co do istoty równa się żywostan bożostanowi. Wskazuje na to i sama metoda genetyczna, w której nad twierdzenie i przeczenie twierdzenia wznosi się kojarzenie (*limitatio*); to kojarzenie jest żywo- i bożo-stanem, a niezależnie od doczesności lub wiekuistości nazywa się albo kojarzeniem (*coincidentia*) albo spójnią (*limitatio*)¹⁾, nie-

¹⁾) *ibid.* 248; zob. także »Chowanna« wyd. I, t. I, str. XXX, oraz wyd. II, t. I, str. 28.

przystając być jednym tylko skojarzeniem rzeczywistości. Tu także nie ma »czwórki filozoficznej«, a chyba t. zw. »święta« piątka.

Dla zamknięcia tematu o żywostanie i bożostanie, przytaczam, co o tem mówi jeszcze »Myślini«. »Żywostan nie jest całkowitem pokonaniem silnej wewnętrznej sprzeczności bytu i nicestwa, lecz dopiero ważeniem tych dwu filozoficznych ciężarów, usiłowaniem przywiedzenia ich do równowagi i s tych powodów ciągłą oscyllacją,ustawicznym procesem«. »Bezwzględna jednia bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako względna ich różnią, tudzież względna różnią bytu i nicestwa w żywostanie, występująca jako bezwzględna ich jednia, czyli powstająca i znikająca ustawicznie na łonie żywostanu różnojednia, nie jest to jeszcze harmonia, zgoda i sojusz, ale bój ku temu celowi«. »Jeżeli w chemicznym kotle topisz miedź i cynę, to nie topienie samo, ale powstający stąd mosiądz jest twym celem«. »W żywostanie stają się byt i nicestwo, te dwa martwe loiczne oderwańce, płynem żywym, usiłującym zjednoczyć w sobie sprzeczne swe czynniki; w bożostanie płyn ten stygnie, twardnieje, staje się rzeczywistością«. »Jeżeli sprzeczności w żywostanie mają raz zniknąć, to chwila ich różnojedni musi stanąć, czyli stać się niezmienną wiecznością. Żywostan, w którym wewnętrzna sprzeczność ustaje, przeistacza się w żywostan boski, wiekuisty, doskonały, czyli w bożostan«. Trentowski dodał jedno jeszcze ważne zdanie, na którym opiera się jego twórczość po roku 1842, a którego nie ma w »De vita«, a mianowicie: »Nie mówimy tu li o śmierci, t. j. o przejściu żywostanu w bożostan na łonie ogólnego życia, ale także o przejściach żywostanu w bożostan wszelkiego rodzaju. Takie przejście np. następuje, skoro jażń nasza czasowa poczuje się wiecznem

bóstwem»¹). To, co nazywał Trentowski żywostanem i bożostanem, jest w swej istocie życiem samem. Nikogo nie przekonało porównywanie bożostanu z indyjskim Trimurti, lub nazywanie go »beatyfikacją« żywostanu. A byłoby zgoła czymś nowem, by już zdobyta różnojednia (żywostan) miała się jeszcze uzupełniać w jakiejś wyższej różnojedni. Żywostan musiałby wtedy znaleźć najpierw swoją antytezę, by stać się dopiero bożostanem. Cytaty, przytoczone powyżej z »Myślini« pozwalają nam rozpatrzyć się i w żywostanie i w bożostanie. Bożostan gwarantuje niezmiennosc różnojedni, podczas gdy żywostan jest narażony na oscylacje między bytem a nicestwem. Mówiąc o bożostanie, nie naśladował Trentowski bynajmniej Hegla, a raczej mówiąc ściśle, rysował przed nami taki świat rzeczywistości, którego nie ma u Hegla. Może i była w Trentowskim chęć przeciwstawienia się Heglowi, który wzniosł ponad: das Sein, das Nichts i das Werden jeszcze das Dasein. Faktem jest przecież, że niego »jestem« znaczy żyję. I Hegel przyjmuje nie tylko, że das Dasein jest zarazem: das wirkliche Sein, ale także jedność bytu i nicości w leżącej przed nami różności; a więc i u Hegla pojawia się myśl jakby różnojedni; ale różnojednia dopiero przez to zyskała formę i wyraz, godzący sprzeczności nie tylko formalnie i nie na jednym tylko terenie, że pierwszy Trentowski wywodzi ją z empiryi. Wyszedł Trentowski od materyi, i dla tego nie opatrywał jej w dyalektyce matematycznym znakiem ujemnym i nie posuwał jej równolegle z panlogicznym procesem idei, która zawierała w sobie byt i nicość. Uwagi te są tem słuszniejsze, że Trentowski nazywał przecież materję: primum existens, ducha: secundum existens, a Słowo Boże: tertium existens²).

¹) ibid. 160—161. ²) ibid. 177.

Jeżeli zapytamy — ogarniając całość,— o rolę myśłu, wtedy okaże się, że rozum ma przed sobą: *trium existens*, umysł: *unum existens*, zaś myśl: *totum existens*, w którym Bóg jest *totulum absolutum et unicum*, a człowiek *totulum relativum et infinite numericum*¹⁾. Radziłbym i tu uwzględnić poprzedzającą uwagę o treści nauki »De vita hominis aeterna«, jeśli chodzi o jednolity pogląd na systemat filozofii uniwersalnej.

Z kolei i prawda znajduje swój przeciwnik: wiedzę. »Wiedza jest wewnętrznością prawdy, zaczęciem duszy stnienia, istnienia i istniostnienia, duszą bytu, nicstwa, żywo- i bożostanu«²⁾. Wiedza ma więc swoje interesujące wiedzoblamy (ilość, jakość, stosunek, stan)³⁾, podwiedzoblamy i wiedzniki, a wreszcie umiejtniki.

Podziałom tym i ich ułożeniu nie poświęcam więcej miejsca. Zastrzegłem się, że opracowanie logiki Trentowskiego wymaga specjalnej książki. Omawiał Trentowski wszystko, jedność i całość, oraz ogólność, szczególność i pojedynczość (w kategorii ilości), realność, idealność i rzeczywistość (w kategorii jakości), przedmiotowość, podmiotowość i miotowość⁴⁾ (w kategorii stosunku), i przysobistość, wsobistość i dlasobistość (w kategorii stanu). Omawiał i inne wiedzniki, które ujmował razem w trzy arcywiedzniki: bierność, czynność, dzielność⁵⁾.

¹⁾ ibid. 178.

²⁾ ibid. 191.

³⁾ Modalität tłómaczyli Jaroński i Jankowski przez sposobowość. (Tak również przetłómaczył w »Krytyce czyst. roz.« i Chmielowski). Trentowski uważał takie tłómaczenie za filologiczne i przynosił wyraz: stan.

⁴⁾ Nie wiem, na jakiej zasadzie i tutaj znalazł dr. Zieleńczyk »czwórkę filozoficzną«. Wystarczy uwzględnić »Myślini« I, 268 i 361. »Chowanna« zaś nie stanęła na czwórce. (Chow. wyd. I, t. I, str. XXXII i wyd. II, t. I, str. 31).

⁵⁾ ibid. 293.

Różnojednią prawdy i wiedzy było dla Trentowskiego poznanie. »Prawda i wiedza nie są istotnym loicznym przedmiotem, ale dopiero jego gońcami. Nie jest to, iż tak rzekę, jaźń loicznego przedmiotu, lecz tylko jego ciało i dusza«¹). Moglibyśmy to tak wyrazić: poznanie jest stwierdzeniem jedności (podobieństw) i różnic. Każda »twierdź« musi mieć swoją »przeciwtwierdź«, a obie razem swoją »spółtwierdź«. Bóg jest, jako prawda, pierwiastkiem ontologicznym, jako wiedza pierwiastkiem spekulacyjnym, zaś jako znanie jest pierwiastkiem filozoficznym, czyli »stworcą filozofii, lub też mądrości ludzkiej w czasie«. Da się to znów zestawić i objaśnić Trójcą św.²). Albo — i jest to zdanie dla systemu Trentowskiego bardzo ważne,— prawda jest Bogiem i odsłoniła się w naturze, wiedza jest świadomością w Bogu, znanie zaś objawiło się w człowieczej zdolności poznania³). A ponieważ w Bogu jest i prawda i wiedza i znanie tożsamością, więc można postawić takie równanie : Prawda = Wiedza = Znanie. Dlatego na czele tablicy, którą znamy już z »Grundlage«, postawił Trentowski równanie: Wahrheit = Erkenntniss. Prawda i wiedza wymawiają się przez człowieka, wyrażają się w poznaniu, które jest znaniem Boga. Prawda i wiedza są boskiej natury, poznanie (jeśli chodzi o określającą nazwę) jest rzeczą ludzką.

Poznanie ma się stać znaniem. Lecz jak bożostan różni się od żywostanu, tak też znanie przybiera na stopniu żywostanu »barwy znikomości«. Nie wszyscy osiągają bożostan przed naturalną śmiercią. Więc poznanie jest tylko prawdopodobieństwem, nie jest prawdą, jako taką⁴). W pięknym, zupełnie poetycznym

¹) ibid. 304.

²) ibid. 305.

³) ibid. 307.

⁴) ibid. 309.

i szczerym nastroju wywodził z tego Trentowski myśli uniwersalne o poznaniu. Podaję te myśli: Bóg mówił, a słowa Jego stały się ciałem. Rzecz każda jest słowem Bożem, a wszechświat niezmierzonym języka Bożego słownikiem. Nieme Słowo Boże w martwej rzeczywistości (nie tylko na ziemi, ale wszędzie w wszechświecie) musi przyjść do głosu w poznającej istocie, ażeby koniec stworzenia stał się podobnym do swego początku. »Tym sposobem rozprzestrzenia się poznanie przez wszystkie drogi mleczne i słoneczne światy, czyli przez całą niezmierzoność stworzenia«. »Numerycznie nieskończona i w nieskończoności działów rozsiana, poznająca istota żyje nie dziś dopiero, ale... w całości kształcie świata bez początku t. j. od wieczności. Numerycznie nieskończona poznająca istota przedstawia na każdym pojedynczym planecie mądrość wszystkich światów«¹).

Jest to zdanie, które trzeba zapamiętać do ostatecznego scharakteryzowania systemu filozofii uniwersalnej. Wychodząc z niego wyjaśniał Trentowski, że w poznaniu mieści się nieskończoność, wieczność i wszechobecność mądrości Bożej, a przez to jest poznanie doskonałości zwierciadłem Bożego znania. W tych granicach zmienia się poznanie w znanie, żywostan występuje jako poznanie bożostan²).

Jeden człowiek nie jest całą ludzkością. Jedna poznająca istota nie jest sumą istot poznających. Czy zdolną jest przeto jednostka ludzka do bezwarunkowego poznania? Trentowski odpowiadał twierdząco w ten sposób: »Ludzkość ziemską przedstawia całe morze istot poznających, we wszechświecie falujące; a ka-

¹) ibid. 314, 315. — Struwe zestawiał sens tych poglądów Trentowskiego z biogenetyczną teorią Haeckla.

²) ibid.

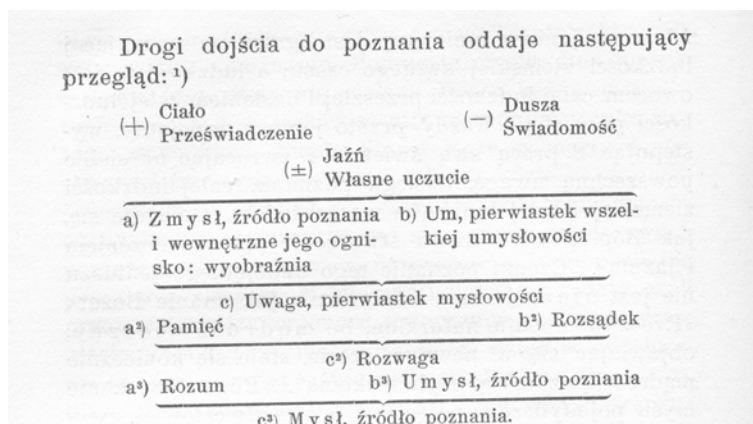
ždy nasz jeniusz umiejętny jest ogniskiem poznającej ludzkości ziemskiej swojego czasu; a ludzkość ta jest owocem całej ludzkości przeszłej i nasieniem całej ludzkości przyszłej! Każdy przeto jeniusz umiejętny, występując z pracą swą świetnie i zwracając na siebie powszechną uwagę, dosięga poznania całej ludzkości ziemskiej i całej ludzkości wszechświata. On staje się, jak Bóg, powszechnego stworzenia przeświadczeniem i jaźnią«. »Czemu poznanie tego umiejętnego jeniusza nie jest niezmiennie i wieczne, jak znanie Boże?« »Rzecz to zupełnie naturalna, bo mądrość wieczna, objawiając się w pewnym czasie, staje się koniecznie mądrością czasową, czyli znikomą«. »Bóg-człowiek nie myśli pojedynczymi pojęciami, jak każdy człowiek zwyczajny, ale rozległymi filozoficznymi systemami. Jego pojęciami są szkoły filozoficzne¹⁾. Rzucają te słowa silny snop światła na stosunek żywostanu do bożostanu. Przekonywają, że w gruncie rzeczy są to synonimy w transcendentalnem znaczeniu. Bóźnica ginie w wiecznej terażniejszości. (»De vita hominis aeterna«). Tensam stosunek żywostanu do bożostanu przedstawił Trentowski i w swojej teorii politycznej, a w ten sposób rozwinął uwagę »Myślini«, że: empirya, spekulacya, polityka i filozofia są bytem, nicestwem, żywo- i bożostanem²⁾.

Praktyczny rezultat z nauki o żywostanie i bożostanie dotyczy przedewszystkiem wychowania. Bo nawet największy geniusz nie odkryje zdaniem Trentowskiego niczego, godnego ludzkości i wieku, o ile nie zgłębi całego poznania. Należy uczyć wszystkich bez wyjątku umiejętności, i nie tylko jednej jakiejś ulubionej, lub wybranej, — gorzej zaś gdy narzuconej.

¹⁾ ibid.316, 317.

²⁾ ibid.364.

Drogi dojścia do poznania oddaje następujący
Przegląd: ¹⁾



Na tych źródłach i władzach poznania oparła się »Chowanna«²⁾. Wobec tego, że Trentowski pojmował oryginalnie rozum i t. p., należy nadmienić, że zmysłem jest nasza jaźń w momencie swej empirycznej zewnętrżności. Zmysł jest biernością, więc »dobrym przewodnikiem«³⁾ wszystkości. Bez zmysłu nie byłby człowiek przeświadczeniem natury, t. j. bez niego nie miałaby natura swego przeświadczenia w czasie. Zdobywamy przez zmysły wrażenia, które przedmiot wyciska w jaźni. Ogniskiem wewnętrznym zmysłów w empirycznej jaźni jest wyobraźnia (perceptio), a dziełem jej są wyobrażenia. Wyobraźnię nazwał Trentowski zmysłem wewnętrznym (sensus internus). Ogółem: w wrażeniu i wyobrażeniu przychodzi przedmiot do swego przeświadczenia. Ale jaźń jest nie tylko doczesną. Jaźń wiekuista zatrzymuje w sobie wrażenia i wyobrażenia i tak rodzi się pamięć. »Wyobraźnia jest przeto doczesną, a pamięć wiekuistą

¹⁾ ibid. 326.

²⁾ Ilustracją całego schematu jest zwłaszcza koniec poszytu pierwszego i poszyt drugi tomu I-go »Chowanny« (wyd. I).

zmysłowością«. Czem wyobrażenie w wyobraźni, tem jest przypomnienie w pamięci. Jaźń empiryczna przyporównywa wiernie swe przypomnienia do świeżych wyobrażeń, dostrzega albo podobieństwo albo brak jego pośród wyobrażeń starych i nowych. Taka jaźń empiryczna jest rozumem (Verstand). Zmysł i wyobraźnia mówią: tak jest; pamięć znowu mówi: tak było; wreszcie rozum: tak było i tak jest, a więc i tak będzie, czyli: tak jest zawsze. Rozum dochodzi przeto do pewnych prawideł, i »robi zgoła wyniki«. Są to pojęcia. »Pojęcie i rzecz są polarnymi biegunami, a rozum stanowi punkt środkowy w tej różnorodni«¹).

Wyobraźnia ma się tak do umu (imaginatio, die Phantasie, die Einbildungskraft), jak ciało do duszy. Nazywał także Trentowski um »umysłem w kolebce«. Dochodzi um do ideału, lecz nie do idei. Cechą umu jest twórczość, czynność (wyobraźni bierność). Rozsądek (vis iudicandi, Urtheilskraft) ma się do pamięci również tak, jak ciało do duszy. Rozsądek jest władzą sądzenia, tworzy sądy, zdania. Jest to czynność wyższej potęgi. Umysł (ratio, Vernunft) zamienia ideały w idee (um i rozsądek w jedni). Umysł ma za przedmiot swój czystą myśl, która jest dla umysłu bytem²). Jest to »oko duszy«.

Władze jaźni są odpowiedniami jedniami, a więc np. uwaga jest równie empirycznej, jak metafizycznej natury, czyli wogóle: filozoficznej natury. Spostrzeżenia, przynależne uwadze, mogą być bowiem tak fizyczne, jak i psychiczne. Odnoszą się one jednak do przedmiotów *z y c i a*. Szczytem władz jaźni jest myśl,

¹) ibid. 326—332. (Dalszych zajmujących podziałów rozumu nie przytaczam).

²) ibid. 335.

»niemający — zauważał Trentowski — w żadnym obcym języku, ani nawet w greckim, odpowiedniego sobie wyrazu«, a ztąd mogący być podstawą tylko polskiej (słowiańskiej) filozofii. Bo myśl jest ostatnią różnojednią, z której wynika filozofia. Niemiecka mglista i idealistyczna przedmiot-podmiotowość staje się dopiero na podstawie myślu prawdziwą przedmiot-podmiotowością t. zn. odpowiada jej równanie: przedmiot-podmiotowość w nas = przedmiot-podmiotowości za nami¹). Przez myśl wchodzi do naszej jaźni nie tylko sam Bóg, ale każde Słowo Boże i zamienia się w słowo człowiecze. Produktem myślu są objęcia (acroamata, Inbegriffe), np.: stnienie-istnienie-istnio-stnienie, żywostan i bożostan, miotowość, Bóg i t. p. Poznanie zmysłowe nazywa się a posteriori, umysłowe a priori, zaś myślowe nosi w filozofii uniwersalnej nazwę: a totali.

Ważnem uzupełnieniem nauki o poznaniu są pewniki poznania, niepotrzebujące pośrednictwa, czyli dowodu. Znamy je już także, a mianowicie są to; 1) sentio, ergo res est, atque res sum; na tym pewniku polega vox populi, czyli consensus gentium; 2) cogito, ergo mens sum, atque mens est; na tym pewniku opiera się: vox uniuscuiusque scientifici vatis [poznanie szczególne]; 3) sum numen, ergo deus est²).

Kryterium poznania składa się z tych trzech pewników i daje w rezultacie t. zw. bożyniec, a jest przejściem do logiki starej przez definicyę poznaniobłamów. [Poznanie winno być pełne, jasne, prawdziwe, pewne]. Pozostaje więc do omówienia t. zw. bożyniec.

¹) ibid. 340.

²) ibid. 346—349.

ROZDZIAŁ 9.

Bożyniec.

Już w pierwszych dziełach filozoficznych wyraził Trentowski formułę bożyńca. Był to znak graficzny, podany w »Grundlage« i w »Vorstudien« w postaci:

$$A — A = \pm A^1).$$

W »Chowannie« rozszerzył Trentowski tę formułę w prawidło :

$$G = + G — G \pm G = G^2),$$

przyczem litera G oznaczała: das Ganze, das Göttliche. Zaznaczyłem już poprzednio, że jest to wzór powrotu do Boga, formuła, wyrażająca zdanie »Panteonu«, że Bóg jest alfą, a człowiek omegą wszechrzeczy³). Jest to właśnie: bożyniec.

Wyraża on wszystko, cokolwiek mieści się »na Bożyrku« tj. w Bogu i w wszechistnieniu⁴). Mianuje go Trentowski »treścianem« swojej filozofii uniwersalnej, bo zawiera on treść tego systematu i formę dyalektyki Trentowskiego. W niemieckich prelekcjach uniwersyteckich nazywał Trentowski bożyniec »temelionem«, od greckiego wyrazu *θεμέλιον*, fundamentum,

¹) »Grundlage« 221 i »Vorstudien« I. 90.

²) »Chowanna« I. 783.

³) »Panteon« III. 126.

⁴) »Myślini« II. 361.

zaznaczając tem samem, że bożyniec jest »calcem« istotnej, transcendentalnej filozofii. Nazywał Trentowski w »Myślini« swój bożyniec »myslnikiem«, czyli filozoficznym (nie empirycznym, którym jest »rozumnik«, ani metafizycznym, którym jest »umyslnik«), wynikiem,— i to myslnikiem: narodowym, bo »powstał w jaźni polskiej i jest religijnego myśłu polskiego wiernym obrazem«. Bożyniec — mówił Trentowski — może uchodzić śmiało za barki Atlasa, bo dźwiga wszechświat mądrości wiekuistej. »Bożyniec musi być czemś naksztalt sprawdzianu poznania zasady dostatecznego powodu i siostrzanu filozoficznej różnojedni«¹).

Bożyniec opiera się na pojęciu kojarzenia (limitatio). Algebraiczny wzór:

$$A = + A \text{ — } A \pm A = A^2$$

wyraża: Bóg (pierwsze A) jest sam dla siebie, jest »samością« lub pierwostanem, pierwobytem, jak możnaby Go nazwać idąc za wskazówką jednej wzmianki »Chowanny«³). Leży w Nim najwyższa prawda i najwyższa wiedza. Jedność wewnętrzna tego A jest przeświadczeniem (świadomością). Jest to źródło wszechistnienia i wszechświadomości. Nie ma to A żadnego przed sobą znaku, bo od niczego nie jest zawisłe. Jako stojące na samem czele, przedstawia Stwórcę. Znak + A (ogólność) jest twierdzeniem Boga, światem materyalnym; znak — A (szczegółność) przeczeniem Boga, duchem; znak ± A (pojedynczość) jest światem rzeczywistym, powszechnem życiem. Znak kojarzący: ± przedstawia nam walkę bytu z nicstwem. Ostatnie A jest bożostanem. Pierwsze i końcowe A przedstawiają prawdę pełną, raz

¹) idid.

²) »Myślini« I. 250.

³) »Chowanna« II. 319 (wyd. I).

w stnieniu, drugi raz w istnieniu, (Trentowski chciał pewnie powiedzieć w: istnio-stnieniu!), w obu razach bożostan. Czyli Bóg i bóstwo nie mają żadnego przy sobie znaku, ani ujemnego, ani dodatniego, a wykładnikiem i Boga i człowieka jest:

$$+ A - A \pm A^1)$$

Całość wzoru jest tern samem powrotem do wstępnia logicznego: $A == A^2)$.

Sprawdzian poznania (criterium cognitionis) otrzymuje wzór bożyńca. Na tem oparł Trentowski zdanie, że consensus gentium ³⁾ nie może być pożądanym sprawdzianem, chyba na stopniu empiryi. Sprawdzian poznania i bożyniec polegają na zasadach siestranów. Jest to właśnie temat związany bezpośrednio z logicznymi zasadami myślenia. Bez tych logicznych zasad traci bożyniec na właściwym znaczeniu i mógłby się zamienić w neologizm bez znaczenia. Bożyniec to unifikacja w jednym pojęciu całej »Myślini« i uniwersalnej filozofii.

Bożyniec jest formułą dyalektyczną (genetyczną) Trentowskiego, wyraża ideę powrotu do Boga. Dyalektyka, drugi dział logiki Trentowskiego, czyli »sacz« naukowa, obejmuje działy, traktujące o pojęciu, o zdaniu, o wyniku. Dyalektyka wyników rozpada się na rozumniki, umysłniki i myślniki oraz na mylniki (jak błędnik czyli paralogizm, zdraadnik czyli sofizmat, ślepowron czyli amfibolia, chłopokoń (Centaur) czyli fałszywa różnojednia, fałszywy bożyniec, itp.) Na mylniki podaje logika sprawdziany prawdziwości poznania,

¹⁾ »Myślini« I, 366.

²⁾ ibid. I, 252.

³⁾ W Polsce był reprezentantem tego common sense Jan Śniadecki (przez Reida).

czyli zasady logiczne. Zasad logicznych jest wiele. Sprowadza je Trentowski do swoich siostrzanów. Odpowiadają im trzy zasady logiki »starej«, t. j. zasada sprzeczności, zasada tożsamości i zasada dostatecznej racji.

Zasada sprzeczności jest »córką rozumu«, widzącego różnice i przeciwieństwa. Uczy ona, abyśmy mówili, działali i myśleli awożnie, t. j. konsekwentnie¹). Zasada zgodności, lub tożsamości, jest podstawą orzeczeń o wszelkiej jedności, a więc: ducha, świadomości, nieziennej idei wieczności²). Zasadę dostatecznego powodu uznaje myśl. Ale co decyduje o tem, że dany powód jest dostateczny? Oto to, że tym powodem dostatecznym jest Bóg w ogóle, a Słowo Boże lub jaźń ludzka w szczególności, więc jednym słowem że jest nim: prawda zasadnicza w swej pełni³). Zasada ta jest trzecim siostrzanem, jest przez to podwaliną nie tylko umiejętności samej, lecz i życia. Na niej opiera się czyn. Logiczny powód jest zasadą logiczną, a czyn jej następstwem. Trzy są postaci powodu i następstwa: a) moc i dzieło, np. Bóg-świat, b) przyczyna i skutek (powód i następstwo w istnieniu, bo moc i dzieło są powodem i następstwem w stnieniu tworzącem istnienie) i należą tu prawa natury, »których sam Bóg zmienić nie może«⁴), c) przekonanie i czyn — w człowieku.

Widać z ostatnich podziałów, że mamy przed sobą po prostu: a) przyczynowość w Bogu, b) przyczyno-

¹) »Myślini« I, 416.

²) ibid. 421.

³) ibid. 427.

⁴) ibid. 431. Tu dopiero staje się jasnym, jak pojmował Trentowski przyczynowość. Na innym miejscu trzeba było pojęcie przyczynowości zakwestyonować. Tu wystarczy już tylko rozwinąć i wyróżnić ilościowo-równoważną przyczynowość od innych objawów, analogicznych do tej przyczynowości.

wość w naturze, c) przyczynowość działań ludzkich. Nie od rzeczy będzie zwrócić tu uwagę na rozprawę Schopenhauera »Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«, t. j. na principium rationis sufficientis. essendi, fiendi i agendi.

Trentowski twierdzi, że w zasadach logiki »starej« tkwią jego siostrzany. Zasadę dostatecznego powodu zrównał z filozoficzną różnojednią. Następcy Kanta, łączący logikę bezpośrednio z metafizyką, stali na stanowisku, że wszelkie sprzeczności godzą się w absolicie. Więc taksamo jak przyczynowość, tak i zasada dostatecznego powodu wyrażała w filozofii transcendentalnej, że jest tylko jedna przyczyna: tworząca — niestworzona. Trentowski wyraził w swej zasadzie dostatecznego powodu konsekwencyę filozofii transcendentalnej. Jest to oczywiste, że tak się stało. Stało się jednak przy współdziałaniu dogmatycznych założeń, unoszących się nad uniwersalną filozofią. Jest bowiem dogmatyzmem twierdzenie, iż dostatecznym powodem, o którym była mowa, jest Bóg i jaźń — dlatego, ponieważ istotą człowieka jest bóstwo, będące przedmiotem transcendentalnego poznania. Do dogmatycznych założeń filozofii Trentowskiego powrócę jeszcze. One to pozwoliły Trentowskiemu uważać bożyniec za logicznie dowiedziony.

Po tem wyjaśnieniu zasady dostatecznego powodu, orzekającej, że nic nie dzieje się, ani staje bez powodu (przyczyny), i gdy poprzednie myśli zawarły już w sobie identyczność pełnej rzeczywistości z Bogiem, jest oczywiste, że pierwsze A w bożyńcu reprezentuje Boga. Stąd też wzór bożyńca zawiera tylko litery B. Bożyniec symbolizuje sprawdzian dostatecznego powodu i siostrzan filozoficznej różnojedni zarazem, a przedstawia się we »wzorcu«:

$$B = + B - B \pm B = B^1).$$

Pierwsze i ostatnie B przedstawiają prawdę pełną, (bożostan) raz w stnieniu, drugi w istnio-stnieniu. Wzór ten jest dlatego identyczny z wstępniem:

$$B = B$$

i jest to: prawdostan, czyli »bożyniec odsłania się przed nami w swym stanie, zacem w całkowitym swym objawie«²). Koniec dyalektyki wraca w początek analityki logicznej.

Trentowski nazwał bożyniec: »wyników naszych najwarowniejszym ostrogiem«³). Wzór bożyńca jest przede wszystkim formułą dowodzenia filozoficznego i z tego, a nie innego, punktu widzenia, nazwał Trentowski syllogizmy dowodami tylko formalnymi. Bo tylko bożyniec wyraża twórczość człowieka, która jest »odwróconą twórczością Boga«, jak wyraził się Trentowski w trzeciej części logiki, t. j. w systematyce⁴), czyli w »całokształcie«.

To, co występuje w »Myślini« pod nazwą bożyńca, wzbogaca pierwotny zakres »uczy« genetycznej. Podstawą bożyńca jest religijny myśl (polski); bożyniec staje się logiczną zasadą dla teozofii. Filozoficzna różnojednia Trentowskiego zbiegła się z dobą dyalektyki niemieckiej, była równoważnikiem metody filozoficznej Schellinga i Hegla, a przede wszystkim była kontynuacją myśli filozoficznych z końca starożytności, myśli średniowiecza i nowożytnego panteizmu. I niemiecka dyalektyka szła utartym już w filozofii szlakiem. Już Hegel powoływał się na Heraklita i Plotina. Trentow-

¹) »Myślini« II, 365.

²) »Myślini« II, 366.

³) ibid. 375.

⁴) ibid. 486.

ski skończył na teozofii w »Bożycy«. W niej powoływał się bardzo często na neoplatonizm, na ojców kościoła, na scholastyków. Korzystał oczywiście i z Schellinga i z Fichtego i z Hegla i wielu innych sobie współczesnych, których sam wymieniał zawsze skwapliwie. Ale na tle tej epoki idealizmu filozoficznego zbliżył się on najwięcej, jako teozof, do tych prób szarmonizowania filozoficznego poglądu na świat, które albo opierały się na dyalektyce wyraźnie, albo wyraziły jej zasadę. Z drugiej strony, mimo nazwania Spinozy filozofem prawdziwym, Trentowski nie popadł w materjalizm, który identyfikował z panteizmem. Nie popadł i w idealizm, który otaczał go dookoła. Zajmował go stale temat jeden: poznania Boga. Z nim zwrócił się najpierw do Schellinga i Spinozy i w tym okresie zdradzał »pozory panteuszostwa« a potem do dawno minionej spekulacji filozoficznej, którą starał się związać z współczesną sobie spekulacją. Że i w myślach umierającej starożytności szukał Trentowski dla siebie duchowego pokarmu, dowodzi tego nie tylko »Bożycą«, ale wskazuje na to i »Myślini«. Powiedział przecież Trentowski wyraźnie: »On (bożyniec) to środek i punkt ciężkości w loicznej Dialektyce, podobny do Plotynowego Boga, królującego w ognisku wszech kręgów świata«¹). W »Bożycy« cofnął się Trentowski w analogiach swego tematu do starożytnych misteryów egipskich, chaldejskich, greckich, i t. p. Wszędzie śledził rozwój idei Boga i dopatrywał się stosowania dyalektyki.

Myśli średniowiecza oddziela od prądów filozoficznych gasnącego świata starożytnego czas, a taksamo czas i postęp w myślach odgradzają od siebie epokę nowożytną i średniowieczną. Zagadnienia filozoficzne przesuwają się jednak tylko po nowych konstrukcjach lo-

¹) »Myślini« II, 361.

gicznego i metafizycznego rusztowania. Dla pytań teozofii, wnikającej w porządek wszechrzeczy, pozostają najdawniejsze nawet zagadnienia (bytu) nierozwiązanymi i godnymi dalszego filozofowania. Przyjmując tkwienie istot i rzeczy w ich przyczynach, oraz rozwój z nich i powrót do nich, zbliżał się Trentowski zarówno tak do neoplatonizmu, jak do filozofii średniowiecznej i do systematu Spinozy. Jako dyalektyk i teozof przyznawał w gruncie rzeczy wyższość spekulacyom pierwszych wieków chrześcijaństwa nad nowożytnym panteistyczno-przyczynowym poglądem na świat Spinozy. Spinoza był dla Trentowskiego nieomal filozofem prawdziwym, Schelling zaś był nim już rzeczywiście, jednak jeszcze formalnym. Dlaczego Schelling przerósł w oczach Trentowskiego Spinozę? Nie daje na to Trentowski innej odpowiedzi, chyba tę, że Schelling oparł się na metodzie: dyalektycznej, a tylko ona jest prawdziwie filozoficzną.

Od dyalektycznych spekulacji wieków dawniejszych dzieli Trentowskiego długi czas i wiele zdobyczy myśli. Trentowski mówił o powrocie do Boga, stawał na gruncie dyalektyki, wierzył w możliwość dowiedzenia transcendentalnej rzeczywistości, ale opierał się na pojęciu pojedynczości, koncentrował tę rzeczywistość w jednostce ludzkiej i w życiu teraźniejszym. To już objaw na wskroś nowożytny.

Historię filozofii — powiedział Drews¹⁾ — można nazwać historią zmagania się ludzkiego umysłu z po-

¹⁾) W dociekaniu, jak przesunęło się zagadnienie starożytnego (europejskiego) idealizmu aż do idealizmu pierwszej połowy XIX wieku, mogą czytelnikowi prócz elementarnych podręczników historyczno-filozoficznych oddać przysługę takie dzieła, jak Drewsa A.: »Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung« (Jena 1907), lub St. Dunina-Borkowskiego: »Der Junge De Spinoza« (Münster i. W. 1910), jak Zeller E. »Die Philosophie der Griechen«

jęciem absolutnego ducha. O takie pojęcie walczyła w gruncie rzeczy filozofia starożytna. A ponieważ pytania o stosunek Boga do świata i o połączenie się człowieka z Bogiem wypływają zarazem z podstaw religijnego życia, więc filozofia, podejmująca te pytania, staje się i stawała filozofią religii. Heraklit miał już — jeśli tak powiedzieć można — wycucie rozwoju dyalektycznego. Jego *αἰών*, reprezentujący w sobie wieczną niezgodę zawsze zgodną, jego wieczna harmonia nrowadzają zbyt wyraźnie na myśl dyalektyczną, a dowodzenie, że największe przeciwieństwa w świecie są zawsze jedną i tąsamą rzeczą, (jedność z wszystkiego i wszystko z jedności) czyli wyrażenie poglądu, że zniesienie przeciwieństw i pokonanie zasady sprzeczności, będącej podstawą myślenia i bytu, odbywa się wiekucie, było już zarysem dyalektycznego systematu teozoficznego, jakkolwiek o Bogu, jako takim, nie mówił nam jeszcze Heraklit. Dyalektyka była dla Greków sztuką umiejętną rozmowy, zajmującej się — w myśl Sokratesa — tem, co jest rzeczywiste: zawsze w ten sam sposób. Dyalektyka Sokratesa różni się od dyalektyki Platona ontologicznie. Logicznie jest taksamo indukcyjną i dedukcyjną zarazem metodą, rugującą sprzeczności. Plato chciał pokonać sceptycyzm sofistów, zaprzeczających możliwości poznania rzeczywistości, jako takiej; postawił więc pytanie, jak należy tę rzeczywistość pomyśleć? Otóż ta rzeczywistość musi być świa-

i Drewsa A: »Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf d. Wesen d. Absoluten und d. Persönlichkeit Gottes«, (Leipzig, 1895), jak polskie traktaty, a mianowicie »Studia neoplatońskie« prof. Rubczyńskiego (»Przegląd filozoficzny« rok III) i prof. Heinricha: »Johannes Scotus Eriugena i Spinoza« (Kraków, 1909), jak dzieło X. prof. Pawlickiego: »Hisoria filozofii greckiej« (Kraków 1890 — sq.), jak wykłady prof. Twardowskiego: »0 filozofii średniowiecznej«, (Lwów 1910), itp.

tem pojęć, bo — w myśl Sokratesowej nauki — tylko pojęcie jest przedmiotem rzeczywistego poznania. Dyalektyka Arystotelesa prowadziła już do innej rzeczywistości, zaprzeczając nauce Heraklita i wszystkich jego następców aż do Platona. Plotin, prawdziwy twórca neoplatonizmu, wyrosłego na gruncie alexandryjskiej uczoności, orzekł, że rzeczywistość musiałaby być samym myśleniem, gdyby tylko można ją było pomyśleć. Byt w sobie jest jednak czym innym, niż nieruchomym państwem Platońskich idei. Rzeczywistość leży przed i poza bytem i myśleniem. Aby tu nie dopuścić znów sceptycyzmu, opierał się pogląd na świat Plotina na wyjściu poza naszą czynność myślenia, na bezpośrednim mistycznym połączeniu się z przyczyną bytu i myślenia. Subiektywne podłoże filozofii Plotina tworzyła tęsknota do zupełnego zjednoczenia się z boskością, chęć wyjścia poza wszystko, co jest skończone, ograniczone i oznaczone. Zadaniem filozofii jest pośredniczyć w powrocie duszy do świata pozazmysłowego. Dusza zlewa się bezpośrednio z boskością przez ekstazę *έκστασις*, t. j. przez absolutne oderwanie się od zewnętrżności i przez czyste wglębenie się w samą siebie. Monizm Plotina wywarł wpływ na średniowiecze, jak i cały neoplatonizm. Złą stroną tego wpływu była — prócz dogmatyzmu filozoficznego — pogarda dla materii, natury. Długie wieki miały, a nauk przyrodzności nie było. Ten wpływ neoplatonizmu, równorzędny z innymi, znanymi z dziejów scholastycznej filozofii, ustał dopiero w zaraniu wieków nowożytnych i wtedy — pod wpływem wiedzy przyrodniczej — nabierają pytania, dotyczące stosunki! Boga do świata i człowieka do Boga, cechy nowożytnego filozofowania. W tym procesie rozwijania się tematu religijno-filozoficznego tkwiła metoda dyalektyczna. Plato rozumiał przez dyalektykę możność (i zdolność) pojęcio-

wego myślenia o każdej rzeczy, t j. możliwość dowiedzenia się, czym jest każda rzecz, czym się różni od drugiej rzeczy, w jakim stosunku stoi do drugiej rzeczy. Przedmiotem dyalektyki był byt, jego rozmaite rodzaje, wieczność, dobro. Dyalektyka była sztuką tworzenia pojęć, przebiegała przez całe państwo idei. Pomocniczymi umiejętnościami były dla dyalektyki matematyka i formalna logika. Sama dyalektyka określała treść prawdziwą, rzeczywistość. Myślenie dyalektyczne nie mogło jednak dać apodyktycznej pewności poznania prawdziwej rzeczywistości, bo nie przestawało ono być subiektywnym myśleniem. I dlatego Plotin uważał myślenie dyalektyczne za myślenie uwarunkowane, opierające się na założeniach i wnioskach; dyalektyk nie ma do czynienia bezpośrednio z przedmiotem rzeczywistości, lecz tylko z naszymi myślami o nim. Więc słusznym byłoby zdanie sceptyków, że nie ma żadnej możliwości poznania rzeczywistości — właśnie z powodu względności naszego poznawania? I dlatego znów wywnioskował Plotin, że dla intelektu są myślenie i byt identyczne, ale w tym znaczeniu, że poznanie nie polega na tem, by coś poznać, lecz na tem, by być bezpośrednio samą rzeczą poznaną. W akcie ekstazy ginie jednak świadomość, a pozostaje tylko byt przed wszelkiem myśleniem. *Genitivus obiectivus* zlewa się z *Genitivus subiectivus*. Taki wynik filozofii Plotina polegał jednak na sprzeczności; a więc sprzecznym było, że człowiek może być bez świadomości, a jednocześnie doznawać w jakiś sposób błogości i szczęśliwości i że Bóg, wznoszący się ponad wszelką funkcję myślenia i ponad wszelkie wyczuwanie, jest błogą istotą. Ten wynik filozofii Plotina przeniósł się na grunt średniowiecza, np. do niemieckiego mistycyzmu, którego najwybitniejszym reprezentantem był Mistrz Eckehart, a uczniami jego Tauler, Suso, Ruysbroeck.

Nazywamy nawet Eckeharta średniowiecznym Plotinem. Pierwowzór tej mistyki przyszedł (twierdzi tak Drews, twierdził i Trentowski) przez aleksandryjskiego Filona z Indyi od bramanizmu. Słusznie utrzymywał Trentowski w »Bożycy«, że w starożytnych misteryach i w bramińskim systemie Yogi, należy szukać początku nie tylko mistycyzmu, lecz i dyalektyki.

Formę dyalektyki, opracowaną, spotykamy u jednego z najpóźniejszych neoplatoników, u Proklusa, ucznia Syriana. Chciał Proklus pogodzić nie tylko Platona z Arystotelesem, ale i tych obydwóch z Jamblichem, uczniem Porfiryusza, i z Plotinem. Podjął zadanie analogiczne do przedsięwzięcia Hegla, który usiłował zcałkować filozofię nowożytną w jednym systemacie. Proklus był też znakomitym systematykiem, jak później św. Tomasz z Akwino, jak Hegel. I podobnie, jak Hegel w swej dyalektycznej metodzie (teza — antyteza — synteza) znajdował prawo, oznaczające rozdział różnych treści tego samego bytu, zasadę, umożliwiającą wyprowadzić całą treść rzeczywistości z najwyższego pojęcia a priori, bez oglądania się na doświadczenie, a przez to z nieulegającą wątpliwości pewnością, taksamo i Proklus starał się wznieść rzeczywistość w sferę pojęcia i całe ogniwo tej rzeczywistości wyprowadzić z apodyktyczną pewnością. Jedność i wielość pozostają — wedle Proklusa — w stosunku przyczyny i skutku. W całej rzeczywistości panuje prawo tryadycznego rozwoju, a mianowicie powtarza się w nieskończonej prawidłowości schemat: bytu w sobie, bytu poza sobą i powrotu do siebie. Rozwój dyalektyczny miał tu na celu apryoryczną dedukcję rzeczywistości.

Zadanie to chybiło celu, jak i dyalektyka Hegla, bo próby tego rodzaju wychodziły już z tego, co miało

być dopiero udowodnione, a co w dodatku nie da się udowodnić (bezpośrednia tożsamość bytu i myślenia).

I temat poznania Boga (nie na drodze praktycznego rozumu, jak to uczynił Kant) i metodę dyalektyczną odnalazł Trentowski w zamierzchłych wiekach. Można dyalektykę bożyńca zestawić poglądowo i z średniowieczem. Kwestye do historyczno-filozoficznego oświecenia są i tu następujące: pojęcie różnicy i jedności, (względnej różni i bezwzględnej jedni), pojęcie bytu i nie-bytu, pojęcie Boga (Stwórcy) i stworzenia, pojęcie człowieka i idea powrotu do Boga, w ogóle pojęcie transcendentalności, czyli rzeczywistości. Są to te główne zagadnienia, które omawiałem dotychczas w świetle poglądów Trentowskiego i jego wieku. Zagadnienia te dałyby się zastosować prawie do każdego metafizycznego systematu, wychodzącego z jedności przez rozdzielenie się jej jednak na materię i ducha. Wnikając w głąb takich systematów, dostrzega się zarazem i zarys dyalektycznego rozwoju, zwłaszcza gdy celem danego systematu jest idea powrotu do Boga. Zastrzedz tylko należy, że zasada metody dyalektycznej nie jest jednoznaczna z rozwojem przeczenia, jako przeczenia, lecz że tu chodzi o szukanie wogóle ontologicznej syntezy, w celu pogodzenia przeciwieństw i jednostronności, albo w celu zjednoczenia części w całość istotną. Dyalektyczną zasadę wyrażają więc i »natury« Eriugeny.

Związek Trentowskiego z dawniejszymi, niż Hegel, poprzednikami w filozofii, wyczuł już Kraszewski, który nie wniknął jednak w głąb poglądów Trentowskiego, ani w prądy filozofii starożytnej i średniowiecznej. Stanowczo nie powiodło się Kraszewskiemu zestawienie »mysłu« z anamnezą Platońską, choćby dlatego, że Trentowski jest filozofem życia w rzeczywistym tego słowa znaczeniu, a więc życia w teraźniejszo-

ści, a powtóre dlatego, że w filozofii Trentowskiego zyskuje rzeczywistość swoją pełnię przez ideę bożo-człowieczeństwa. Co innego jest powoływać się na historyczne reminiscencje i analogie, a co innego mówić o zapożyczeniu się. System Platona a nawet mistyka M. Eckeharta stoją daleko od rezultatów uniwersalnej filozofii i od pojęcia różnojedni. Stwórcą jaźni jest Bóg, ale rzeczywistość wyrabia się w człowieku. U Platona jest życie doczesne bardzo niedoskonałym i znikomem odbłaskiem (*είδωλα*) rzeczywistości, która tkwi wiekuiście w pra-wzorach, w ideach. Ani jaźń, ani myśl nie mają tego znaczenia. Zwrócił jednak już Kraszewski uwagę na Eriugenę, jako tego średniowiecznego myśliciela, którego poszczególne poglądy dadzą się porównać z poglądami Trentowskiego. Myśl, jaźń i tchnienie Boże Trentowskiego przypomniały Kraszewskiemu visio intellectualis Eriugeny. Jest to jednak li tylko podobieństwo; Trentowski rozumiał (w myśl swojej teorii o jaźni) łacińskie słowo *videre*¹⁾, w ten sposób, że »widzenie«¹⁾ przypisywał tylko duchowi. Wprawdzie Eriugena uważał ów intellectus za trzeci, wyższy stopień od sensus i ratio, ale intelekt ten nie jest myśłem Trentowskiego. U Eriugeny spotykamy jeszcze Platońskie zacięcie poglądu na świat, u Trentowskiego nie ma go wcale. Równie dobrze — jak w visio intellectualis — mógł mieć Trentowski poprzednika w Spinozie, w jego: amor Dei intellectualis. Wyznawał przecież, że żaden filozof nie przynosi nic nowego z sobą, lecz tylko w coraz to lepszy sposób układa wyraz prawdy o Bogu. Do tej prawdy wznosi się ten, który ogarnia wszechświat a totali. Więc i visio intellectualis, jeśli była dla Tren-

¹⁾) Zob. list Trentowskiego do Lelewela z dnia 20/II 1843. (Przegląd filozof. 1900).

towskiego wyrazem poszukiwania, nie mogła być jednak wyrazem rozwiązania pełnego, t. j. rzeczywistego poglądu na świat. Podobnie ma się rzecz z mistykami średniowiecznymi, z których jednego zwłaszcza uwzględniam w tej książce, a których łączy z Trentowskim wiele podobieństw, z drugiej jednak strony różni wiele okoliczności nie tylko ze względu na czas, ale i ze względu na rezultaty oraz na sam systemat filozoficzny. Trentowski podjął wypróbowane przez wieki zagadnienie, ma więc niemało podobieństwa duchowego z wieloma dawniejszymi filozofami. Nie hołduje jednak żadnemu systematowi, nie jest też scholastykiem, komentującym jakiegoś mistrza-nauczyciela. Rzuciwszy okiem na spekulację filozoficzną neoplatonizmu i wieków średnich, a poznawszy metodę dyalektyczną Trentowskiego, odrębną od metody Hegla, nie powtórzymy dzisiaj ani tego, co z głębokim przekonaniem słuszności pisał o filozofii Trentowskiego Kraszewski, ani tego, że Trentowski był Heglistą, że nie pozostawił ani filozofii oryginalnej ani własnej metody filozoficznej. Odpowiedzią na te oceny było trafne zdanie Trentowskiego, że każda prawda istotna musi zawierać w sobie wszelkie »półprawdy« i że wszelkie »nowe« systematy filozoficzne »grają w karty tesame«, tylko inaczej ułożone.

Bożyniec Trentowskiego można jeszcze pogłęboko zestawić z »naturami« Eriugeny. Bliskim był Kraszewski ujrzenia tego podobieństwa, bo sięgnął do Eriugeny, był jednak i dalekim, bo uważał metodę genetyczną Trentowskiego za metodę dyalektyczną Hegla, a tę znów przypisywał tylko Heglowi.

Podobieństwo między Trentowskim a Eriugeną opiera się tylko częściowo na nazwaniu: stnienia — *existentia creatrix*, istnienia — *existentia creata*, istniostnienia — *existentia creatrix in exi-*

stentia creata¹). Bo wtenczas w równym stopniu dałoby się te nazwy zestawzić z terminami Spinozy: natura naturans i natura naturata, a raczej z tem, co Spinoza rozumiał przez te scholastyczne nazwy. Podobieństwo należy odnieść nie do poszczególnych wyrazów, lecz do treści poglądów. Gdy mówię o metodzie dyalektycznej, chcę uchwycić istotne podobieństwo między członami metody dyalektycznej, a naturami Eriugeny, oraz między wynikiem dyalektycznej metody, a sensem istotnym tych natur. Wyświetlam w ten sposób historycznie powyżej wymienione pojęcia.

Natura ma — wedle Eriugeny — cztery formy istnienia. Są to natury: 1) stwórcza, niestworzona; 2) stworzona i tworząca; 3) stworzona lecz nietworząca; 4) niestworzona i nietworząca. Czwarta natura jest celem stworzenia, więc jest taksamo, jak pierwsza, Bogiem. Druga jest światem praprzyczyn rzeczy, trzecia zawiera rzeczy, podpadające pod zmysły.

Byt równa się nie-bytowi — w następujących znaczeniach²): 1) zmysły nasze i intelekt pozwalają nam poznać tylko przymioty (pewne) Boga. Nie pojmujemy jednak, dla czego On jest i czym jest. 2) Istota wyższa może poznać niższą. Twierdzenie niższego jest negacją wyższego. Natura rozumna i nadzmysłowa jest, o ile może być poznana przez samą siebie albo przez istotę wyższą; nie jest, o ile nie może być poznana przez niższą. 3) Byt, który już się stał, jest; te, które nieukształtowane jeszcze są ukryte w łonie natury, nie są. 4) Jest to, co może być pojęte umysłem; co jest zmianą materji w przestrzeni i w czasie nie jest. 5) Człowiek utracił byt przez grzech; przy pomocy Syna Bożego wraca do stanu pierwotnego i jest zno-

¹) »Myślini« I. 74.

²) Zob. Heinrich: »Johannes Scotus Eriugena i Spinoza«.

wu bytem. Ogółem: co tylko jest ponad rozum, i ponad czyste pomyślenie, jest nad-bytem (nie-bytem). Natura pierwsza jest niebytem. Bóg nie jest istnością, bo tej przeciwstawia się nicość. Bóg jest nadistotnym. Nie może więc być ani dobrocią, ani prawdą, ani wiecznością, ani życiem i t. p., bo one mają swoje negujące przeciwstawności. Bóg jest ponad wszelką określoność, jest absolutem, niczem. Nie wie, czym jest, ani nie poznaje siebie. Miara bez miary, liczba bez liczby, waga bez wagi. Nihilum.

Świat stworzony (natura druga) jest tak wieczny, jak absolut. »Bóg stworzył świat« oznacza tylko, że jest jego przyczyną; lecz nie poprzedza go w czasie. Stworzenie było w przyczynach, zanim stało się w skutkach. Bóg poznaje siebie, odtwarzając świat przez pomyślenie. Absolut, stwarzając świat, stwarza siebie jako poznanie, nie jako istnienie. Przyczyny zawierają w sposób najdoskonalszy wszystko, czego są przyczyną, bo są pomyślane przez Boga. Bóg-Ojciec, stworzył w Swem Słowie: świat. On stwarza, Logos-Syn Boży działa, Duch św. (życie) porządkuje. Syn Boży jest w Ojcu, więc co jest w Synu to i w Ojcu, a taksamo i w Duchu św.

Ztąd też i natura trzecia, jako pochodząca od Słowa, które jest wieczne, jest wieczna, taksamo jak Bóg. Świat składa się z pojęć, wynikających z pojęć ogólnych. Pojęcie (idea) jest jedyną realnością przedmiotów. Przedmioty materialne są także tworami pojęciowymi. Człowiek poznaje świat w pojęciach, a temsamem poznaje go realnie. W ten sposób stwarza się w człowieku świat po raz drugi. Człowiek jest więc obrazem Boga. Ma on przymioty (istotne), odpowiadające podziałowi Trójcy Św., a mianowicie: *νοῦς* — intellectus, *λόγος* — ratio, *διάνοια* — sensus. Człowiek jest podobny do Boga, więc ma zdolność stwarzania, jak

Bóg. Stwarza zaś przez poznanie i pamięć. Świat w człowieku jest tensam, co w Bogu.

Natura ludzka i świat cały wracają do Syna Bożego. Człowiek jest punktem środkowym świata, więc powrót człowieka do absolutu jest podstawą powrotu świata do Boga. Odbywa się to trzema stopniami. Powrót natury ludzkiej zdąża po pięciu stopniach, powrót wybranych po siedmiu.

W poglądzie na świat, a właściwie na boski porządek w wszechświecie, wystąpiła metoda dyalektyczna. U Eriugeny znajduje się źródło wszelkiej późniejszej dyalektyki. Zauważyliśmy tu wiele analogii z omawianym przez nas tematem i pokrewieństwo zagadnień. Podkreślam fakt, że u Eriugeny znajdujemy ogólną naturę ludzką, która przy powrocie do Boga wraca najpierw do praprzyczyn. Właśnie »Panteon« Trentowskiego, lub »Katechizm« jego przyjmuje także w ogóle: człowieczeństwo. Natomiast nie znajdziemy u Trentowskiego analogii, którą odnieść można stąd do Hegla. Świat jest także dla Hegla jednym wielkim układem pojęć, a Bóg (idea bezwzględna) jednym wielkim wnioskiem. Pojęcia te, czyste, nie odpowiadają biegowi zjawisk w przyrodzie. O ile więc — jak można było bardzo wyraźnie zauważyć, — systemat Eriugeny przypomina w dyalektycznych podstawach filozofię Trentowskiego, to w szerszych jeszcze podstawach przypomina Hegla.

Cztery natury Eriugeny są właściwie jedną całością o 4 formach. Trentowski dotarł przez bożostan do równania: prawda (Bóg) = poznanie, bo poznanie ludzkie staje się znaniem. Pogląd Eriugeny na dwurazowe stwarzanie świata i idea powrotu do Boga zawierają w sobie proces dyalektyczny. Więc jest to różnojednia Trentowskiego, będąca przecież owocem posunięcia zagadnienia powrotu do Boga w kierunku

pojedynczości i konkretności (życia w teraźniejszości). Schemat dyalektyczny ujął to samo zagadnienie u Eriugeny, u Hegla, u Trentowskiego, rozwinął się jednak wszędzie na innej podstawie. To, co stanowiło ostateczny sens filozofii Eriugeny, co tkwiło w neoplatonizmie, a mianowicie: idea powrotu do Boga, tkwi i w systemacie filozoficznym Trentowskiego. Hegel wychodził w dyalektyce od ducha, Trentowski od natury. Na tym punkcie pozostał Eriugena w swojej dyalektyce daleko poza Trentowskim, dla którego natura (materia) nie jest tylko odpowiednikiem procesu myślenia.

Nie zadziwi więc już nas twierdzenie, że cała dyalektyka, w jakiegokolwiek ona wystąpiła tylko postaci w XIX wieku, była powrotem do dawnych prób dyalektycznych. Myśl filozoficzna rozwijała już na dobre a coraz to pełniej metodę dyalektyczną, zarówno przed Eriugena, jak po nim. Dopóki ona zamyka się w granicach czystego myślenia, nie posuwa się ani o krok naprzód, mimo złudzenia, że tak jest istotnie. Dopiero, gdy staje na stanowisku nie tylko przeczenia, ale i faktycznej różnicy między przeciwnościami, wtedy rozwiązuje zdaniem Trentowskiego zagadnienie nie tylko formalnie. Oczywiście nie tylko Trentowski miał spełnić to zadanie. On tylko wszedł na tę drogę, na którą nie weszli jednak inni dyalektycy, jemu współcześni. I tu wreszcie staje się zupełnie zrozumiałem, dlaczego Trentowski nazywał zawsze filozofię niemiecką idealizmem, czyli spekulacją, a dlaczego nie godził się na to, by jego filozofia mogła przyjąć także miano spekulacji. Spekulacją była bowiem dla niego synonimem idealności, stopnia czystego myślenia i panowania umysłu, a dopiero filozofia synonimem rzeczywistej prawdy.

Dorzucam jeszcze jedną uwagę, wielce przydatną do historycznego oświecenia naszego zagadnienia. We-

dle Eriugeny np. poznaje się Boga przez objawienie i zapomocą rozumu. Prawdy rozumowe jednak muszą być tesame, co objawione. Autorytet musi znaleźć potwierdzenie w rozumie. Była to podstawa wszelkich późniejszych systematów filozoficznych. Do tego sprostawało się przecież usiłowanie pogodzenia przez filozofię objawienia z rozumem.

Wprawdzie długi okres filozofii nowożytnej oddzielił scientiam divinam od scientia saecularis, ale usiłowanie to nie powiodło się i dowodem tego był Spinoza, a następnie doba Hegla. Jest to stare zagadnienie filozoficzne, które zjawilo się niezależnie od Hegla w achrematyczności Wrońskiego, więc też—oczywista — niezależnie od Hegla mogło wystąpić i w filozofii Trentowskiego. Prądy mistyczne, wyobrażenia XVIII i XIX wieku, których potężnym odłamem był polski mesyanizm, odpowiadały także na swój sposób na pytanie, jakim jest stosunek człowieka do Boga i Boga do świata. Więc był i nasz mesyanizm wyrazem dawnych tendencji filozoficznych, nie zaś historyzofii Hegla, który miał być nawet... źródłem naszego mesyanizmu!

Filozofia Eriugeny to rozwój z Boga i powrót do Boga. Rozwój i powrót pojęciowy, ale pojęciom tym odpowiada rzeczywistość. Jest to przeto wciąż tensam Bóg, w czterech fazach. W fazach tych zwraca szczególną uwagę początek i koniec, to mianowicie, że świat powraca do Boga przez człowieka, który »stwarza« świat po raz drugi. Między Bogiem a człowiekiem spoczywa więc świat, który jest takisam w Bogu, jak i w człowieku. Bożyniec Trentowskiego oddaje tę myśl bardzo ściśle w zdaniu i w formule, że wykładnikiem Boga i człowieka jest tosamo: $+ B - B \pm B$.

W ten sposób mamy wspólną podstawę, którą nazywał Trentowski w swoim systemacie: temsamem bó-

stwem, lub bożostanem. Natura druga może odpowiadać, ale tylko odpowiadać duchowi, natura trzecia materii.

Jest oczywiste, że poszczególne natury dają się z trudem włożyć dosłownie w bożyniec Trentowskiego, bo to samo zagadnienie przedzielają wieki pracy myśli ludzkiej, a przede wszystkim dlatego, bo dla Trentowskiego nie jest świat układem pojęć tak, jak u Eriugeny; przecież sama myśl powrotu do Boga przez człowieka, tasama w zasadzie, jak u Trentowskiego, daje się rozłożyć na znaki i człony bożyńca. Trentowski uzupełniał a właściwie przeistaczał ideę dyalektycznej metody Eriugeny pojęciem pojedynczości. Jest to — jak już powiedziałem — zwycięstwo myśli nowożytnej nad średniowieczną. Znaku i składnika bożyńca $\pm B$ nie ma w naturach Eriugeny. W przybliżeniu i niejako na własną rękę można doszukiwać się czegoś analogicznego w naturze czwartej. Objawem myśli nowożytnej jest w filozoficznym systemacie Trentowskiego i to, że pierwszy składnik bożyńca reprezentuje Boga w momencie materii. Od niej wychodząc mógł Trentowski doprowadzić do pojęcia różnojedni. Wychodząc zaś od ducha byłby ugrzązł w dyalektyce przeczenia bez końca. Przed taką konsekwencją chroniło znów Eriugenę to, że nazywał Boga nadistotnym i nadbytem.

Podstawą bożyńca był rzeczywiście: religijny myśl. Teozofia Trentowskiego wykazała, że zasada dyalektycznej, a więc i genetycznej metody, nie dopiero w XIX wieku została wyrażoną.

ROZDZIAŁ 10.

**Dalsze stosowanie filozoficznej różnojedni. Πολτεία
Trentowskiego. Myśli i ideały polityczne.**

Praktyczne stosowanie różnojedni przeprowadzone zostało już w »Chowanme«. W niej odstąpił Trentowski od przyjętego zwyczaju dzielenia wychowania na: fizyczne, religijne, moralne, estetyczne i scjentyficzne, a zastosował swoją metodę, na podstawie której mógł budować całość, wyrażającą rozwój istoty człowieka. Rozwijanie dojrzałości Boga-człowieka, ułożył Trentowski w fazy i epoki, które poznamy szczegółowo przy omawianiu klasyfikacji nauk Trentowskiego i w jego zarysie historyozoficznym. Jest to jedna dziedzina stosowania różnojedni. Obok filozofii stoją równorzędnie religia i polityka. One są wraz z filozofią terenem rzeczywistości i drogami zyskiwania bożoobrazowości. Zajmują też w systemacie filozofii uniwersalnej miejsce analogiczne do filozofii. Z filozofią narodową bowiem urodzi się i teologia narodowa, a za filozofią i teologią narodową pójdą wszystkie inne umiejętności¹).

Ostatnie zdanie wyjaśnia »Chowanna«. Przypominam na tem miejscu jeden moment z korespondencji Krasińskiego z Trentowskim. Krasiński pisał raz do Trentowskiego: »Doskonałeś powiedział, że katolicyzm

¹) »Stosunek filozofii do teologii« str. 1.

nie idealny, ale transcendentalny. Zaślepieniem prawie wszystkich katolików jest go mieć za idealny. Platoński idealizm, w poprzek rzuciwszy się katolicyzmu, taką barwę mu nadał, a z tą barwą własne jego Dogmata (np. zmartwychwstanie ciał) wciąż się sprzecząją». »Nieśmiertelność myśli oderwanej, czystej, nigdy nie była ni jest w katolicyzmie, raczej u Protestantów; tymczasem najzażartsze katoliki zawsze z nią występują«¹). I Krasiński oddzielał tak jak Trentowski w swych poglądach na katolicyzm Jezuitów od duchowieństwa katolickiego. W katolicyzmie jednak widział w przeciwieństwie do Trentowskiego ostoję bytu Polski²). Zdania powyższe dowodzą tylko, że Krasiński uznawał w Trentowskim filozofa szczytnych zasad i że uważał za potrzebne usuwać przez filozofię Trentowskiego błędy, tkwiące w własnym kościele i wśród jego wyznawców. Wszelki idealizm, czy w filozofii, czy gdzieindziej, był dla Trentowskiego tylko w części prawdziwym, a stąd jednostronnym. Prawdziwą religię chciał mieć również transcendentalną, t. j. taką, by ona zawierała nie »kawalec« prawdy, lecz »calec«. Do tego prowadzi zdaniem naszego filozofa tylko filozoficzna różnojednia. Przypominam, że nazwałem metodę genetyczną Trentowskiego metodą porównawczą w najobszerniejszym tego wyrazu znaczeniu. Sam Trentowski przyjął dla swojej różnojedni nazwę porównawczej metody w słowach: »medium tenere beati«³). Filozofia i teologia polska mają dojść do pojęcia prawdziwego Boga. Z nauki Kanta — mówił Trentowski — wywiedziesz, że człowiek jest Stwórcą Boga. Tak jest u Fichtego, tak w gruncie rzeczy i u Schellinga i u Hegla.

¹) List z dnia 15 września 1847.

²) »Listy« III. str. 326, 350.

³) »Stosunek filozofii do Cybernetyki« str. 128.

Do Boga prowadzi droga jedyna, t. j. a totali. Wyrażał się więc Trentowski: »wiara w Boga, w nieśmiertelność, w cnotę i tryumf Dobrego stanowi prawdziwą religię, jest podstawą wszelkiego wyznania, brzmi nie tylko w chrześcijańskich świątyniach, ale także w Moszeach i Pagodach. O nauczaj religii, nie zaś ustaw kościelnych«. »Religia jest córką i wychowaną swobody, oraz wolnej woli; Bóg nie potrzebuje ku czci swej zmuszonych niewolników, ale ochotników«¹).

Trentowski odróżniał wiarę od religii. Religia jest prawdą i wiedzą, »objawiającą się tlejącemu gorącemu uczuciu myślowi ludzkiemu; jest filozofią bardziej serca, niż dla głowy; jest mądrością bożą, nie tyle ad strictam cognitionem, ile ad hominem«. Religia jest nie tylko wiarą. »Wiara jest li pewnym jednostronnym przekonania naszego stanem«²). Stąd też: »odróżniam — pisał Trentowski — katolicką religię i kościół katolicki, bo to rzeczy zupełnie inne«³).

Filozofię i teologię uważał Trentowski za »istotne rodzone siostry«. Podjął na swój sposób ważne zagadnienie, które ciągnęło się już od wieków, a które — mniemano potem — pogodziła filozofia Spencera⁴). Nie można Trentowskiemu odmówić konkretnego, a pełnego wyrazu stosowania filozoficznej różnorodności. Myśl sama staje się tem jaśniejszą, gdy w metodzie genetycznej dopatrzymy się zasady naczelnej metody porównawczej.

Religia jest »matką« i filozofii i teologii. I filozofia i teologia mają swoje »zmory«, a mianowicie liber-

¹) »Chowanna« II, 898, 899.

²) »Myślini« I, 445, 446.

³) »Chowanna« I, 523.

⁴) Por. H. Spencer: »Systemat filozofii syntetycznej«; t. I, część pierwsza.

tyństwo i hierologię. Stosunek ten wyraził Trentowski graficznie w sposób następujący¹⁾:

L.	F.	R.	T.	H.
0	0	0	0	0

Religia stoi w pośrodku, a obok niej filozofia i teologia. (Trentowski stawiał w swym systemacie zagadnienie jakby »religii przyszłości«). Libertyństwo jest pseudofilozofią, hierologia pseudoteologią. Hierologia schodzi się z libertyństwem. »Zgiąć tę linię, a w kole zejdzie się *H.* z *L.*«. Religia opiera się na fakcie, że bóstwo ludzkie widzi bezpośrednio Boga. Stąd też człowiek bez religii, to człowiek bez jaźni, a więc nie-człowiek²⁾. Myśl nie stwarza Boga — wyjaśniał dawne swoje stanowisko Trentowski, — lecz służy religii, jednoczącej naszą jaźń z jaźnią pierwotną (religare). Religia istotna jest jedna.

Hierologia jest właśnie wiarą, która będąc jednostronną, uważa się za jedynie prawdziwą teologię. Jest ona największym dogmatyzmem, a ponieważ dogmatyzm jest ojcem sceptycyzmu, więc zbliża się i styka hierologia z libertyństwem.

Libertyństwo wyplenia jednak niedorzeczności z poszczególnych wiar. Popada przecież w ostateczność i depce Boga. Stąd też jedynie filozofia może wznieść człowieka na najwyższe wyżyny bezstronnego poznania. Filozofia musi mieć dlatego zupełną niepodległość, bo inaczej panuje obskurantyzm³⁾. Filozofia polska jest religijną w ścisłym znaczeniu, bo jej przedmiotem jest

¹⁾ »Stosunek filoz. do teol.« 3.

²⁾ *ibid.* 10.

³⁾ *ibid.* 48. — Porównaj Gołuchowskiego »Filozofię i życie« i wyniki podobnego hasła dla filozofii (»bez hamulca«) z »Dumań«!

prawdziwy Bóg. Bochwic to »czysta religia«. (W »Panteonie« zarzucił mu Trentowski, że pisma jego są raczej kościelnymi »homiliami«, niż filozofią). Bukaty jest już jednostronny, bo tchnie nienawiścią do innych chrześcijańskich wyznań. Libelt i Kremer przemawiają czystą religijnością. Specjalnie zaś podnosił Trentowski Cieszkowskiego, którego wzywał, by dla dobra narodu pisał po polsku¹). »Gott und Palingenesie« Cieszkowskiego wyraża już zdaniem Trentowskiego myśl, że w dziejach objawia się wiecznie tensam Bóg, nie zaś wieczne przeistaczanie się ogółu w szczegóły i naodwrot. Uznawał Trentowski w Cieszkowskim te polskie podstawy, chociaż nie godził się na epizodyczne określenia filozoficzne, np. na zidentyfikowanie, a raczej na włączenie do pojęcia szczegółu także pojedynczości (całości). Wpływ i naśladownictwo Hegla widział w Cieszkowskim nie bez racji Trentowski w tem, że duch jest dla Cieszkowskiego twierdzeniem, a natura, jako przezczenie ducha, jest innobytem. (Duch ma naturę w sobie). Natomiast stawiał wysoko ideał, który z zadowoleniem odnalazł i w Cieszkowskim, a mianowicie pojęcie filozofii czynu. Sam przyznał w »Chowannie« szczepowi indo-słowiańskiemu, a bliżej Polakom, reprezentowanie dzisiaj czynu. Nieściśle przypisujemy tylko filozofii Cieszkowskiego uzupełnienie filozofii absolutnego idealizmu postulatami: czynu, skoro na oryginalnej, t. j. na odmiennej, niż Cieszkowski, podstawie doszedł już Trentowski do filozofii czynu. Byłoby również nieściśłem utrzymywać nadal, że od Cieszkowskiego przejął Trentowski określenie filozofii, jako mistrzyni czynu. Twierdzenie takie polega na mylnym zresztą zestawieniu dat wydania prac Cieszkowskiego i dzieł filozoficznych Trentowskiego. Trentowski mógł

¹) ibid. 54 i 55, prześliczny w stylu i szczerości przypis.

przecież wyprowadzić filozofię czynu z systematu Hegla. Wyprowadzał ją jednak z swego »bóstwa«, a pomysł »bóstwa« zarysował się w jego głowie raczej na podstawie Kanta, i przed 1830 r. Trentowski osądzał Cieszkowskiego w słowach: jest to treść w gruncie swym czysto polska, lecz forma i odzież jej jest jeszcze niemiecka. Miał oczywiście Trentowski to na względzie, że Cieszkowski nazwał Hegla »wspólnym mistrzem naszym«. Wielkie były różnice w poglądach religijnych między Trentowskim a Cieszkowskim. Mimo to uważał nasz filozof i mesyanizm Cieszkowskiego za filozoficzny i za to przyznał mu miano filozofa narodowego.

Filozofia odpowiada teologii, oczywiście prawdziwej. Rezultatem stosowania różnojedni w religii jest zdobycie pojęcia »istnego« chrześcijanina ¹⁾. W pojęciu tej istności nie był Trentowski bynajmniej odosobniony. Słowacki przecież wystąpił z ideą »wielkiego powszechnego kościoła« i głosił, że już ludy pogańskie przeczuwały prawdę chrześcijaństwa (»pogańskie ewangelie«), a to zdanie cechowało filozofię już za Plutarcha z Cheronei. Historyzofia Cieszkowskiego wychodziła z epoki przeczucia prawdy; na tem przeczuciu opiera się epoka świadomości, a potem czynu. Trentowski nie różni się od Cieszkowskiego w wynoszeniu czynu do godności dźwigni przyszłości; różni się tem tylko, że fazę wyczuwania prawdy przez różne narody w różnych czasach przesunął szczególnie do dzisiejszych czasów, żądając właśnie dzisiaj uniwersalnego zestawienia wszelkich pół-prawd. Dopiero będąc świadomym swego pojęcia uniwersalności mógł Trentowski przyznać Cieszkowskiemu pierwszeństwo wśród współczesnych sobie Polaków, uprawiających narodową filozofię na sposób Hegla.

¹⁾ ibid. 72.

Teologia prawdziwa przyjmuje zdaniem Trentowskiego za pewnik, że w człowieku mieszka samo bóstwo. »Gdybyś nie miał słońca w oku, widziałbyś je w obłoku ?« »Gdybyś nie miał bóstwa w ciele, mógłbyś je mieć w kościele?« — zapytywał z ferworem Trentowski¹). Trentowskiemu zbywało w tej rozprawie na ścisłej definicyi religii i teologii. Nie zadziwi to nas, jeśli zauważymy, że traktat »O stosunku filozofii do teologii« jest wycinkiem z »Bożycy«, której wstęp zajmuje się właśnie umiejętnem rozgraniczeniem filozofii, religii, teologii i wiary. Odkładamy te myśli do rozdziału o »Bożycy«. Graficzna linia prosta Trentowskiego i rozprawa »O stosunku filozofii do teologii« wystarczy nam na razie zupełnie do zorientowania się, w jaki sposób stosował Trentowski w dziedzinie religii swoją różnojędnię. Trentowski rozsądzał filozoficznie zagadnienie wielości i jedności w religijnem życiu. Jedność należy nie do tego lub innego »ziemskiego chrześcijańskiego kościoła, ale do duchowego, niebiańskiego«. Nie zewnętrzny synkretyzm (liturgia, obrzędy), ale tylko wewnętrzność i duchowość są jednością. Zewnętrzność zaś i cielesność są rozlicznością²). Transcendentalność natomiast jest filozoficzną jednością. Polski i katolicki nie są synonimami, lub identycznością, bo w takim razie Hiszpan i t. d. byłby — mówił Trentowski — naszym bratem narodowym. Ten argument poparł Trentowski zdaniem, że »wiara (religia) jest celem w sobie, nie środkiem politycznym«³). Filozofowie polscy doby Trentowskiego przyjmowali zasadę, że »polski« identyfikuje się z wyrazem : »katolicki«. Libelt np. pisał w liście do A.Walewskiego⁴), że »gdzie między państwami

¹) ibid. 73.

²) ibid. 75.

³) ibid. 92.

⁴) Repko. Bibl. Jagiell. Nr. 3560.

zachodzi tensam związek wiary i kościoła, tam też jest naturalny związek polityczny« i w ten sposób popierał ideę historyczną Walewskiego (»Historia wyzwolenia Polski za Jana Kazimierza«), że dla katolickiej Polski jest sojusz z katolicką Austrią zbawienny.

Jednostronnością Trentowskiego było przez pewien czas wywyższanie protestantyzmu, idealizowanie go. Mimo stosowania filozoficznej różnorodności na polu religii i mimo głębokich porównawczych myśli zawodził uniwersalizm Trentowskiego na tym punkcie. Wyzywał się Trentowski z czasem tej jednostronności; jego późniejsze pojęcie katolicyzmu było już więcej uniwersalne, niż w tych latach pojęcie protestantyzmu. Dowodzą tego późniejsze listy, pisane szczególnie do Zdanowicza. W okresie pisania »Stosunku filozofii do teologii« miał Trentowski do czynienia z wysoce niesumiennej krytyką głównie Kozłowskiego, krytyką, pełną napaści a nawet kalumnii. Zapalał się przeto nasz filozof tem bardziej, unosił nad protestantyzmem i szkołami protestanckimi, niedopatrując się w nich jednostronności. Na punkcie religii był Trentowski przejęty do głębi przekonaniem posłannictwa, a nie zapominajmy, że czasy Trentowskiego wyrażały ideę posłannictwa niebywale silnie. Stąd to mówił Trentowski, że ciska czasem »grad piorunów« tam, gdzieby kto inny zapalił »może jedną raketkę« ¹⁾. Na krytyki odpowiadał w ten sposób, że wyobrażał sobie odrazu cały uczony świat katolicki w postaci jednego Kozłowskiego, Hołowińskiego i innych pomniejszych, i stąd nie zawsze był sprawiedliwy. Temu tylko można przypisać mimowolne akcentowanie protestancko - kalwińskich tendencji²⁾.

¹⁾ »Chowanna« I, str. LXIX.

²⁾ »Stosunek filoz. do teol.« 73; zob. »Chowanna« II, str. 1012, 1027, a przede wszystkim : 1003.

Umiał Trentowski, jeśli tylko nie napadano na niego, wznosić się na stanowisko możliwie bezstronne, a co najwyżej o tyle tylko jednostronne, bo subiektywne, że uważał swój uniwersalizm za jedynie skuteczny i pożądany środek, prowadzący do odrodzenia swego narodu. Choć i pod tym względem był skromniejszy, jak tego dowodzą słowa jednego listu do Królikowskiego, że »naród nie jest ani Królikowskim, ani Trentowskim«. Walczył nasz filozof o ducha tolerancyi, snuł wielkie teorie i pomysły filozoficzno-religijne, które budziły podziw np. Krasińskiego, wznosił się ponad obozy religijne i polityczne, szukał wszędzie zasadniczości. Trentowski był dla Krasińskiego »arcykatolickim« lecz »w tonie filozofii«.

Poważne miejsce zajęła filozoficzna różnorodność w polityczno-teoretycznych pismach Trentowskiego. Na te dzieła szczerze, szczytne, a wspaniałe, chociaż w niejednym wypadku przestarzałe (np. dotyczące systemu ordynacyi wyborczej), nie zwrócono dotychczas właściwej uwagi, a znajduje się jednak w nich niewyczerpana kopalnia niezwykle podówczas myśli obywatelskich, które naród polski powinien znać dobrze. Czasy emigracyjne, a więc niejednolite pragnienia oraz oczekiwania, nazwały polityczne poglądy Trentowskiego zanadto filozoficznymi lub tendencyjnymi. Były to w rzeczywistości myśli prawdziwego filozofa, który patrzył na życie i na bieg wypadków głębszym okiem, a nie szedł za nikim, ani za emigracyjnymi stronnictwami, ani za krzykliwymi nieraz i zdawkowemu tendencyjami ówczesnych polityków. Właśnie dlatego, że Trentowski pisał przedewszystkiem w tym celu, by służyć swojemu narodowi zbawienną radą, a nie dlatego, że taka była wówczas moda, iż w kombinacjach politycznych gubiono się w nieskończoność i właśnie dlatego zarazem, że dzieła polityczne Trentowskiego

były wynikiem wszechstronnego o ile możności godzenia przeciwności, są myśli w nich zawarte na wskroś dojrzałe, wprost wyjątkowe w ówczesnych prądach politycznych i społecznych. Takie prace nie podobały się niejednym, chociaż rozchodziły się z rąk do rąk. W pismach Trentowskiego chciała każda partya i frakcja dojrzeć koniecznie swój własny polityczny pogląd na świat. Mógłże uzyskać ogólny poklask filozof, który z męską i niezłomną mocą mówił prawdę w oczy, który powtarzał coraz to wymowniej, że to, co reprezentują te partye, to tylko pół-prawdy, ale i pół-falsze? Czy mogła emigracyjna demokracja zrozumieć tego myśliciela, który z wysokości uniwersalizmu uznawał wartość każdego stanu dla narodu, który (ostatni list do Nurkowskiego) nie krył się z zdaniem, że żaden dziennik emigracyjny »nie stoi na wysokości czasu«? Nawet zwolennicy filozofii Trentowskiego poczęli mu wyrzucać, że imał się nie swojej pracy¹). Pisma polityczne Trentowskiego są jednak prawie unikatem w naszej literaturze politycznej pierwszej połowy XIX wieku, a oczywiście unikatem dla Trentowskiego zaszczytnym. Trentowski zdobył się na postawienie hasła, które jest chlubą stosowania metody różnojedni. Hasło to da się wyrazić w jednym znamienym zdaniu, niezwykłym w epoce emigracyi, t. j.: »nie jestem ani monarchistą, ani republikaninem, lecz całą gębą Polak«²). Pisma polityczne Trentowskiego, wielbione przez Krasieńskiego, znalazły bezstronne a zasłużone, ale za związane wyrazy uznania w literaturze Chmielowskiego i do niedawna u Tarnowskiego. Stanowiły drugą część (obok filozofii) wpływu Trentowskiego na okres życia Polski, czyli zdobyły w połowie dla ich autora nazwę: epoki Trentowskiego.

¹) Zob. »Orędownik Naukowy« 1844, str.7

²) »Przedburza polityczna« 76.

Bardzo wcześnie, bo już wtedy, gdy Trentowski nie zetknął się jeszcze z Poznaniem i gdy nie rozpoczął politycznej działalności ani słowem, ani piórem, ani czynem, gdy gotował się dopiero do zdobycia stopnia naukowego w Fryburgu, widział nasz filozof w swej różnojedni ostoję życia społeczeństw i państw. Charakterystycznym było zakończenie dzieła »Grundlage der universellen Philosophie¹²«. Filozofia ta pogodzi nareszcie skutecznie idealizm z realizmem — to jedna zapowiedź Trentowskiego w doktorskim dziele. Była i druga. »Die universelle Philosophie führt endlich die Politik zum ewigen Frieden, denn sie zeigt den Kabinetten, dass der Erfahrungsmacchiavelismus nur einseitig ist, und dass man auch für die Ideen des Volkes, welche sich gewöhnlich in der allernächsten Zukunft realisiren, nicht ganz gleichgültig seyn dürfe; sie zeugt dagegen dem schwindeligen Schwarm der Afterliberalen, dass seine Ideen träumerisch sind, solange sie nicht auf dem Steckenpferde der Erfahrung reiten«. »Unsere Philosophie soli also dem Staate sehr willkommen seyn, denn sie strebt denselben sowohl von den wissenschaftlichen, moralischen und politischen Stümpfern, als von den wissenschaftlichen, moralischen und politischen Schwärmern zu befreien«. Uważał Trentowski i później, zawsze bez wyjątku, że tylko uniwersalne stanowisko »filozofizmu« politycznego wybawia naród i państwo z odmetów przeciwności politycznego życia.

Z politycznych prac Trentowskiego, o ile one nie zawierają zarysu historyzofii i nie są wytyczną na daleką przyszłość, co jeszcze uwzględnię osobno, zasługuje na szczególną uwagę jedna, skonstruowana teoretycznie na zasadzie filozoficznej różnojedni. Myśli o przyszło-

¹² »Grundlage« 337.

ści Słowiańszczyzny zostawiam na razie na uboczu; wszystkie zresztą ideały i poglądy polityczne Trentowskiego, opracowane w całości, zapęłniłyby zapewne kilka obszernych tomów. Uwzględniam przede wszystkim książkę Trentowskiego, będącą zarysem konstytucyi, a ztąd przypominającą »Politykę« Platona i Aristotelesa i tylu innych filozofów-statystów. Ten zarys ma momenty zanadto teoretyczne, bo niewykonalne. Usunąwszy je, nie narusza się jednak w niczem przedcudnie ułożonej całości, będącej polityczno-filozoficznym traktatem. Uniwersalizm polityczny (narodowy) Trentowskiego powinien być przez potomność oceniony równie dobrze, jak i uniwersalizm filozoficzny. Jest to biały kruś w naszej literaturze.

»Polityką« (*πολιτεία*) Trentowskiego nazywam jego książkę p. t. »Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem«. W drugim wydaniu »Chowanny« znajduje się wzór prawa rozwoju, powtórzony i w »Panteonie« ¹⁾. Ten wzór, będący — rzecz to oczywista — kwintesencją teorii wieczności z »De vita hominis aeterna«, jest następujący:

$$D = J. W.$$

Wzór ten orzeka: wszelakie »dzisiaj« równa się najbliższemu »jutro« i najbliższemu »wczoraj«. Oczywiście nie rozumiał Trentowski tego wyrazu: najbliższy dosłownie t. j. w charakterze czynnika, warunkującego jedynie terażniejszość. Jest bowiem ten wzór kojarzeniem się, czyli — stajemy na gruncie »Myślini«, — żywostanem dwóch czynników-przeciwieństw, czyli antynomii. Pod kątem widzenia uniwersalnej filozofii w jej całości, wyraża ten wzór w historii, w polityce, w dziejach kultury i t. p., że terażniejszość równa się

¹⁾ »Panteon« II. 161; »Chowanna« wyd. II. Tom I. 275.

iloczynowi, a raczej wogóle związkowi przeszłości z przyszłością. W tem znaczeniu zestawiał Trentowski swój wzór z prawem postępu Wrońskiego:

$$Fx = A_0 \Omega_0 + A_1 \Omega_1 + A_2 \Omega_2 \dots\dots\dots + A_\omega \Omega_\omega,$$

przyczem, — wyjaśniał — F_x oznacza nieoznaczoną terażniejszość, zaś A i Ω pierwiastek i kres dziejów. Wzór Trentowskiego był schematem i dla »Cybernetyki«, o tem przekonywa ona niezbiecie. Wzór powyższy jest zresztą — jak nie trudno spostrzedz — historyzoficznym synonimem bożyńca.

Prawo dziejowego rozwoju wyjaśnia całą terażniejszość. Postęp narodu jest ściśle oznaczony, jeśli dany naród umie się utrzymać na stopniu zasadniczej, niekompromisowej aurea mediocritas, będącej rezultatem stosowania uniwersalnej, wszechstronnej metody filozoficznej do życia jednostki i narodu. Pojęcie narodu wyprowadzał Trentowski na podstawie różnojedni filozoficznej. Tak jak szczegół przeciwstawia się ogółowi, a przez kojarznię daje pojedynczość, tak i ludzkość znajduje przeciwstawienie w narodzie, a pojedynczością jest nie Polak, Niemiec i t. p., lecz Maciek (Polak), Jan (Polak) i t. p. Ludzkość i naród tworzą jednię, ale oddzielają się od siebie, bo istnieje między nimi i różnią, której nie zdoła nic usunąć. Człowiek pojedynczy, t. j. całość, żyje mądrością Bożą, rozwija i ludzkość i naród. Taki człowiek, pełnoletni, różni się od człowieka ogólnego i szczególnego, czyli od ludzi jednostronnych¹⁾. Jażń decyduje o odrębności narodu. »Nieprzyjaciółmi jesteśmy tej myśli, że wszyscy Słowianie są z każdej strony bracia nasi«. »Nam stać oddzielnie potrzeba, bo jażń nasza i dzieje nasze innej

¹⁾ »Chowanna« II, 505—510.

zupełnie (od reszty Słowian) natury«¹). Stanie się to zdanie Trentowskiego tem jaśniejsze, jeśli przypomniemy sobie, że jaźń, istota natury ludzkiej, jest bóstwem *in potentia*, które przechodzi w życie w bóstwo *in actu* przy współdziałaniu ciała i duszy. A i ciało i dusza zawisły od odrębności etnograficznej, historycznej (kulturalnej) i politycznej. Na takich zasadniczych podstawach opierał Trentowski swoją politykę, którą podobnie jak i teologię, podporządkowywał filozofii, teozofii. Nie każdą polityką się zachwycał. W wstępie do »Cybernetyki« zaznaczał z bólem, ale z prawdziwą słuszością, że od lat dwunastu »trudzi się« emigracja polityką, a cóż znakomitego wynikło z tych trudów ?

Człowiek jest jaźnią, mającą pierwiastkową ojczyznę w niebie, a ojczyznę doczesną na ziemi. Pierwsza ojczyzna wywołuje tęsknotę religijną, druga budzi działanie i życie polityczne. Polityka jest więc drugą religią człowieka²). Rdzeniem polityki jest wolność; ale trzeba przejść przez dobrą szkołę, by odróżnić wolność od samowoli. Polityka przejawia się w państwie, jak religia w kościele. Obie są koniecznością, więc zarówno indyferentyzm religijny, jak i polityczny są »obrazą Boga«³). Dwa są przeciwieństwa w polityce, a mianowicie: historyzm i radykalizm. Historyzm reprezentuje u Trentowskiego (nie definiował on ściśle tego pojęcia) władzę z Bożej łaski, egoistyczne przywileje szlachty lub arystokracji. Towarzyszy temu kierunkowi w polityce ekskluzywność, kastowość, opierająca się na twierdzeniu, że już Bóg przeznaczył lud do uległości i że lud nie jest zdolny z natury do

¹) »Chowanna« I, str. LXIV.

²) Stosunek filoz. do Cybernetyki« str. 11.

³) *ibid.* 129.

rządzenia i do prawodawstwa. Radykalizm polityczny mieści znów w sobie pojęcie władzy z woli ludu, pojęcie równości obywateli. Szlachta jest wedle radykalizmu wymysłem przeciw powszechnej wolności. Lud słucha praw, ale tylko tych, które sam sobie nadał. Radykalizm zawiera w sobie pogląd skrajnie demokratyczny, który jest dzisiaj — mówił Trentowski — równie groźnym, jak Macchiawellizm (historyzm).

Te dwa prądy, które przedstawił nasz filozof w dwóch typach być może pod wpływem »Nieboskiej komedyi«, są politycznymi antynomiami. Radykalizm depce prawo historyczne, wznosi tylko idealne, (idealność jest w różnojedai przeczeniem!), uznaje tylko przyszłość, a nie chce nic wiedzieć o przeszłości. Jak historyzm ma wiele podobieństwa do hierologii, tak radykalizm polityczny do libertyństwa. Radykalizm dąży do postępu, ale »bez patrzenia na zegar czasu«¹⁾. Historyzm zaś zatrzymuje wskazówki tego zegaru. Stąd też przychodzi kolej na kojarzenie dwóch powyższych kierunków, na: filozofizm polityczny, czyli na filozofię polityczną (praktyczną). Radykalizm i historyzm są tylko czynnikami, ułamkami prawdy politycznej. Radykalizm wyrzeknie się przedwczesnych marzeń, historyzm zaś tego, co już umarło. Rewolucja jest prawem człowieczeństwa, ale tylko wtedy, gdy się nie da żadną miarą rozwiązać gordyjskiego węzła bez przecięcia go. Polityka filozoficzna opiera się nie na rewolucyi, lecz na reformie, postępującej naprzód w sposób naturalny, czyli rozwijającej się samorodnie bez czyjejkolwiek przemocy, a więc z strony: królów, uprzywilejowanych stanów, przywódców i t. p.

Republika byłaby ideałem, gdyby w danym narodzie panowała zawsze jednomyślność, jednakowa

¹⁾ ibid. 114.

oświata, gdyby tryumfowała wszędzie tylko cnota, gdyby każdy był rzeczywistym człowiekiem »Chowanny«. Republika byłaby »myślą błogą, rozkoszną, wonną i różaną«. Stoi temu jednak na przeszkodzie gmin, (odróżniał go Trentowski od ludu), dla którego taki ideał państwa może być na prawdę tylko... ideałem. Z tego powodu nazwał Trentowski ów gmin »przebrzydłym«, »przeklętym«, bo on nie dopuszcza do zrealizowania się ideału, do zamienienia go w »real«. Mając takie zdanie o możliwości republikańskiego ustroju państwa, zdanie nieco jednostronne, bo tylko ów gmin ma udaremniać realizowanie się najwznioślejszych ideałów politycznych, oświadczał się Trentowski w »Cybernetyce« za monarchizmem konstytucyjnym¹), rozumiejąc go jednak po swojemu. I tu właśnie następowała właściwa treść zarysu konstytucji Trentowskiego.

Filozofia niesie w państwie pochodnię przed rządem i przed religią. Podobny temat rozwinął Gołuchowski w swem niemieckiem dziełku, które (nazywając je improwizacją) przetłómaczył Piotr Chmielowski p. t. »Filozofia i życie«. Konstytucja Trentowskiego nie zamknęła się jednak w poetycznych ogólnikach, zawiera za drobiazgowo nawet opracowane szczegóły. Filozofowie — wynika z poprzedniego — spełniają w państwie pożyteczną i specjalnie pożyteczną rolę. Filozofowie nie rządzą jednak — jak u Platona — lecz dzierżą berło tylko moralnie. Idąc za ich zdaniem, oddzieli się państwo od kościoła, nieprześladując go jednak, lecz owszem popierając, a to tem bardziej w tym wypadku, jeśli jedno państwo obejmuje kilka wyznań. Kościół jest państwem wewnętrznem, a państwo kościołem zewnętrznym. Różnojednią czasową jest każdy

¹) ibid. 138.

obywatel, a wieczystą dziedziczny monarcha, który — tak to sobie wyobrażał Trentowski, a zdaje mi się, że wyrażał swą myśl w sposób bardzo lakoniczny i nieoddający właściwej treści — »należy do wszystkich religijnych wyznań w państwie i jest ich głową«¹⁾). Szlachta istnieje w państwie Trentowskiego, ale nie jest dziedziczną. Nazwał ją nasz filozof także szlachtą honorową²⁾). Jest to szlachta dożywotnia, tworzona za zasługi, a bez względu na pochodzenie, na majątek i na zatrudnienia. Taka szlachta ma prawo do pierwszeństwa w narodzie; nie będzie to przywilej lub samowola, lecz hołd dla zasługi. Nie będzie to stan, lecz nagroda. Szlachta ta dostarczy królowi ministrów. Król powołuje na ministrów najgodniejszych z jej grona.

Nad królem wisi prawna rewolucja, t. j. miecz konstytucyjny. Są trzy władze: wykonawcza, prawodawcza i kojarzenia ich: władza sądowa. »Puklerzem«, tych władz jest władza wojskowa. Władzę tę przyjął Trentowski, jako osobną. Jak dobre byłoby bez zła niczem, lub cnota bez przestępstwa i t. p., taksamo wojna jest warunkiem pokoju³⁾). Każda z tych władz ma swoje ministeria, odpowiedzialne przed sejmem, utworzone z nominacji króla, a więc: ministerium sejmowe, złożone z prezydenta, z dwóch jego zastępców, z kilku sekretarzy i z naczelników sekcji oraz komisji, ministerium rządowe i ministerium sądownicze. Nad ministeriami stoi Rada Stanu, złożona z 3 ministrów (bo trzy są władze), a na jej czele staje sam monarcha. Spory między sejmem a rządem rozstrzyga sąd.

Prymasem państwa jest hetman. On sprawuje władzę, gdy królowi wypowiedziano posłuszeństwo i oddaje ją następnie w ręce następcy tronu.

¹⁾ ibid. 155.

²⁾ ibid. 162.

³⁾ ibid. 184.

Sejm ludowy (narodowy) jest jednoizbowy. Ale gdyby dla dojrzałości uchwał potrzeba było dwóch izb, wtedy z grona honorowej szlachty wybiera cały naród izbę wyższą. Wojsko ma służyć przeciw wrogom ojczyzny, lecz nie przeciw własnemu narodowi. Dlatego sam sejm mianuje hetmana i proponowanych przez niego generałów. Król sankcyonuje te uchwały. Niższe stopnie oficerskie rozdaje sam hetman z swoim sztabem.

System wyborczy ma być pośredni. Tłómaczył to Trentowski swem przekonaniem, że tylko wtedy zabezpiecza się prawdziwą wolność wyborów. Wpływanie ministrów na wybory spowoduje ich dymisyę. Kwalifikacye na posłów wymienił Trentowski następujące: dzielny charakter, oświata, własne zdanie, majątek, jako gwarancya niezależności od rządu, i pełnoletność. Od kandydowania na posła wykluczył więc Trentowski i urzędników, (mogą oni posłować, jeśli złożą swój urząd) sędziów, wojskowych, duchownych. Na 50.000 obywateli ma być wybierany jeden poseł.

Do atrybucyi sejmu należą wszystkie sprawy polityczne. Ale dyplomacya i stosunki z zagranicą są prerogatywą monarchy. Sejm ma być o wszystkim powiadomiony. Ponieważ jednak mogą zachodzić tajemnice, których ujawnienie groziłoby państwu szkodą, dlatego składa każdy poseł przysięgę. Trzykrotny protest sejmu przeciw polityce zagranicznej króla staje się prawomocnym; król musi przyjąć taką uchwałę, albo złożyć koronę. Izbie starszej przysługuje dwukrotne prawo veta. Dwukrotne również należy się królowi. Król może rozwiązać izbę tylko po dwakroć. Następnie musi zmienić ministeryum.

Główną myślą tego zarysu było pogodzenie tradycyi z postępem. Stopień uświadomienia sobie tradycyi narodowej decyduje o życiu i rozwoju na-

rodu, opierającego się na danej konstytucyi. Wiele zależy od konstytucyi, ale tylko pod względem formalnym. »Nie formy konstytucyjne, ale duch w nich wiejący, a przede wszystkim dzielna jaźń Narodu jego światło, charakter, własne uczucie (czyli samoświadomość) i cnota obywatelska są kołami, na których porusza się rydwan państwa«¹). Z tem zastrzeżeniem przechodził Trentowski do omówienia spraw, które można nazwać »deklaracją praw człowieka«; prawa te zawierają wolność druku, zgromadzeń, wyznań, mowy, nietykalność własności i t. p. Cenzura jest »rodzicielką politycznego indyferentyzmu«, a »nieomyślność jest wszędzie znakiem niedobrym, bo cechowała od wieków despotyzm i samolubstwo«²). Stąd też mają być posiedzenia sejmu, sądów i rządu publiczne. Tajne posiedzenia przyjmował Trentowski tylko wyjątkowo, t. j. ze względu na dyplomatyczne stosunki z zagranicą. Trentowski doszedł nawet do przekonania, że wśród rządu powinien zasiadać minister opinii publicznej, przestrzegający rząd przed uchwaleniem czegokolwiek wbrew tej opinii.

Trentowski był za uwłaszczeniem włościan³). U włościan podnosił jeden objaw, niezmiennie dla życia państwa ważny, a mianowicie miłość do starych obyczajów. Natomiast domagał się Trentowski skonfiskowania dóbr kościelnych, bo to »sprzeczność w sobie«⁴).

Patryota powinien poświęcić dla ojczyzny »zgoła niebo«⁵). Praca dla ojczyzny jest naturalnym obowiąz-

¹) ibid. 177, 178.

²) ibid. 180.

³) Porównaj to z odmiennymi nieco poglądami Gołuchowskiego w dziele: »Kwestya włościańska w Polsce«.

⁴) ibid. 174.

⁵) ibid. 185. — Jak to należy rozumieć, zob. »Urywki polityczne«, (Teraźn. i przyszł. I str. 526), w których jest takie zdanie:

zkiem każdego. Koroną etyki Trentowskiego jest: »Naród-ideał etyczny« »Panteonu«. Skoncentrował Trentowski wszystko, co stanowi o życiu i przeznaczeniu jaźni, w narodzie. A stąd chociaż pozornie wydawałoby się mogło, iż metoda uniwersalnej filozofii prowadziła konsekwentnie do uznania jednego państwa w ludzkości, był jednak Trentowski przeciwny takim wszechludzkim utopiom. Taksamo, jak istoty człowieka nie stanowi ani ciało, ani dusza, taksamo i istoty narodu nie stanowi jedno, wybrane wyznanie, lub to, co ludzkości jest wspólne, ale jaźń zbiorowa, jednemu tylko narodowi właściwa. Naród stanowi dla siebie odrębną całość. Myśli polityczne Trentowskiego, późniejsze nawet od »Cybernetyki«, potraçały nieraz o hasła braterstwa ludów, ale te hasła nie upajały Trentowskiego, bo rozumiał je tylko jako powszechne dążenie przeciw absolutyzmowi rządów. W wstępnym artykule swej »Polski« pisał nasz filozof w r. 1848: »siadamy na kosmopolitycznej wolności rydwan i jedziemy po patriotyzmowi. W imię wolności odzyskamy narodowość, ale nie odwrotnie«. Te słowa stanowiły programowe credo Trentowskiego nie tylko jako trzydniowego redaktora. W »Przedburzy politycznej« nazywał Trentowski kosmopolityzm człowieczeństwem, nieuznawanie jego chińszczyzną. Zdanie podobne, jeśli się je wyrwie z całości, z którą organicznie jest związane, zatracą właściwe znaczenie. Podnoszono np. po dziś-dzień, że Trentowski walczył piórem przynajmniej w obronie jedności słowiańskiej, lecz nie dodawano, jaką chciał Trentowski widzieć Słowiańszczyznę. Zapomniano widocznie o »mości« narodowej i o tak wyraźnych poglądach Trentowskiego, które znajdujemy w następujących sło-

»ojczyźnie trzeba służyć czysto, bosko«. Ale gdy nie można, to i »po szatańsku«. »To także cnota (wtenczas), acz nie biała«.

wach : »Powinnaż Polska zabaczyć o sobie przez wzgląd na Słowiańszczyznę? Słowiańszczyzna, sadząca na czele swem Polskę, lub Polska, przodująca Słowiańszczyźnie po bratersku, to jedynie może być nam cel«. I taka Słowiańszczyzna będzie spojona nie tylko zewnętrznie, jak Niemcy, lecz i wewnętrznie, a więc trwalej. Co więcej: Trentowski był zdania, że nawet na taką Słowiańszczyznę nie przyszedł jeszcze czas właściwy. »Przecież dopokąd jeszcze skądinał nadzieja, ostrożnie, ostrożnie, Panowie moi, ze Słowiańszczyzną! Podejmujcie troskę, ażebyśmy albo się w niej nie rozplynęli, albo też nie zostali nędznym jej ogonem. Dlatego myślcie przody o Polsce, później o Słowiańszczyźnie«¹). Najpierw musi być Polska niepodległą, dopiero wtedy będzie czas na utworzenie słowiańskiej Rzeszy. Opierając się na tymczasowych konkretnych warunkach, w jakich znalazła się Polska, zwracał Trentowski uwagę, że Austria jest właściwie państwem o większości słowiańskiej, że zadaniem Słowian Przedlitawii jest zdobyć to, co mają Węgrzy²), że Austria powinna się zamienić na federację Słowian południowych. Wtedy — Trentowski wyczuł głęboko antagonizm Austrii i Rosyi na tle sprawy słowiańskiej — nie pozostanie Rosyi nic innego, jak »europejski postęp i polityka szczerze słowiańska«.

Na tle ducha czasu, t. j. idei braterstwa ludów, powstawały ideały polityczne państwowe, którym zawdzięczają Włochy, Niemcy swoje istnienie. Hasło to nie było kosmopolityzmem w dzisiejszem znaczeniu. W tej dobie powstała też idea panslawizmu. Nie brak było w Polsce zwolenników i takiej zjednoczonej słowiańszczyzny. Inni jeszcze zwracali nadzieje ku Au-

¹) »Przedburza polityczna«, str. 131 i 127.

²) *ibid.* 133, 134.

stryi, jako ku państwu katolickiemu. Prócz tych prądów liczono — zwłaszcza wśród tułactwa — na rozmaite obce mocarstwa. Szczególniej za czasów Trentowskiego były rozmaite dyplomatyczne oryentacye wyrazem naszych niepodległościowych aspiracyi. Trentowski miał swój naczelny i samodzielny ideał polityczny, tj. wspomnianą już ideę Rzeszy Wszechsłowiańskiej, z jednym rządem ogólnym na czele i z samodzielnymi poszczególnymi rządami. Aby doprowadzić do tej federacyi, trzeba w danym razie popierać rewolucyę (radyzm); ale należy nam zważać, byśmy nie popadli w bezwzględną krańcowość i by w »pazury carskie« nie wpadły zniechęcone do nas inne państwa, a przede wszystkim Austria. Car to nowożytny Timurhan¹). Republiki w Europie byłyby wtenczas możliwe, gdyby przede wszystkim państwo moskiewskie stało się rzecząpospolitą. Inaczej stanie się republikańska Europa »kozaczą«²).

Więc różnił się Trentowski od wielu sobie współczesnych w pojmowaniu braterstwa ludów lub Słowiańszczyzny. Braterstwo ludów przyjmował Trentowski jako środek, uzasadniony czasem, ale nie jako cel. Podobnie i radyzm mógł być względnie tj. chwilowo dobrym. »Areopag narodów (kommunizm) należy do utopicznych rojeń«³). Hasło to ma w zanadrzu tendencyę socyalne, których Trentowski nie uznawał. Jego patryotyzm przeciwstawiał się zaczynaniu odbudowania Polski od katastrof socyalnych. Pod tym względem nie szedł nasz filozof za »czerwieńcami« i za »przespoleczniaaczami«, którzy pod nazwą »Polska« umieszczali porachunki klasowe. Pisał Trentowski w jednym z swo-

¹) »Przedburza polityczna« 141.

²) *ibid.* 74.

³) »Stosunek filoz. do cyb.« 186.

ich dzieł: »Zawsze mnie to gniewało i martwiło, gdy Polacy wdawali się w socyalne teorye. Widziałem w tem małpiarstwo Francuzów najobrzydliwsze«¹⁾). Reformy społeczne są dla Polski niezbędne, ale nie mogą być bezmyślnem naśladownictwem. Są one wskazane, ale tylko wtedy, gdy są wypływem narodowego interesu. Mają się zjawiać nie wtenczas, gdy gdzieindziej są zaprowadzane, lecz wtedy, gdy warunki życia polskiego do nich prowadzą. Trentowski chciał widzieć Polaków — jak mawiał — w innym tonie politycznym. Polityka to nie tylko doktryny socyalne. Ktokolwiek zajmuje się niemi, musi mieć przed oczyma i całokształt spraw politycznych narodu. Dobrze należy rozumieć zdanie Trentowskiego: »Porzućmy społeczeńską mądrość, a oddajmy się patryotyzmowi«²⁾). Celem dla Trentowskiego był zawsze uniwersalizm dążeń, a nie częściowe hasła, które są pół-prawdziwe tylko. Trentowski potępiał wszelkie kluby. Miał na myśli przedewszystkiem Francję, gdzie podobno po rewolucyi 1848 roku miało powstać aż 150 klubów politycznych ; miał jednak na myśli i Polskę, bo w tym samym roku dziwił się — jak już wiadomo — jakim sposobem może tyle pism lwowskich, reprezentujących odmienne dążności polityczne, cośkolwiek składnie budować?

Nie należy, mówił Trentowski, nadużywać słowa: lud. Bo prócz ludu jest i próżniaczy gmin, który chce użyć swawoli, nie wolności. Można zastosować nazwę Wrońskiego do takich, którzy wiedząc, czem jest właściwie gmin, budują jednak swoje teorye socyalne na znajomości niskich apetytów gminu, zjadających samą ojczyznę. Ta nazwa to »banda piekielna«, czerwona

¹⁾ »Przedburza« str. 37.

²⁾ ibid. 38.

lub czarna, demagogiczna lub carska¹). Przedewszystkiem trzeba się wewnątrznie odrodzić²). Już »Chowanna« rzuciła taką naczelną myśl z dodatkiem, że przyszła Polska musi się w wszystkim odrodzić. Znając siebie samych, niech liczą Polacy tylko na siebie. »Nie oglądajmy się na Zachód i przestańmy mamić się jego pomocą. Umarł w nim Bóg i skończyła cnota«³). Francya sama poświęciła nas już tylokrotnie, poświęci i dzisiaj. Wojna powszechna będzie naszym zbawieniem. Rok 1848 jest już przedburzą, po której nastąpi zbawcza dla Polski burza.

Trzymając się filozoficznej różnojedni, wykluczającej wszelką skrajność, jako jednostronność, dochodził Trentowski do takiego pojęcia demokracji, która wychodzi z życia samego narodu. Nazywał swoją demokrację narodową⁴), a gdzieś indziej liberalną, przyczem nadmieniał, że to przymiotnik, pochodzący od *libertas*, czyli .oznaczający transcendentalną wolność. Wszelka inna demokracja będzie w Polsce »li małpiarstwem zagranicy«. Trentowski nie siedł za tymi, którzy jeszcze nie odzyskali Polski, a już decydowali o przyszłej formie rządu polskiego. O tem — mówił Trentowski — postanowi sam naród na swoim ustawodawczym sejmie. »Biała« demokracja Trentowskiego opierała się tylko na pojęciu Polaka. »Równie Arystokrata, jak Demokrata może być poczciwy i szlachetny człowiek, a nawet Polak prawy, jeżeli w sumiennem przekonaniu widzi się być przy prawdzie«⁵).

W »Wizerunkach duszy narodowej« malował Trentowski »bez obłąku« polskie społeczeństwo w kraju i za-

¹) *ibid.* 154, 155.

²) »Urywki polit.« (Teraźn. i przyszł. I, 418).

³) »Przedburza« 205.

⁴) »Urywki« 438, 508, 510.

⁵) »Przedburza« 208.

granicą »s końca ostatniego szesnastolecia«, t. j. z lat 1831-1847. Dzieło to — zaznaczała przedmowa — powstało na podstawie wielu listów i ustnych relacji, które, jak nie trudno domyśleć się z dalszego ciągu i z faktów tam podawanych, pochodziły przeważnie albo od samego Krasińskiego, lub z jego otoczenia. Trentowski chciał: »zapłakać nad ojczyzny krzyżową męką«, a w końcu »pokazać pocieszający obłoczek światła na niebiosach nadziei«. Pisał jako Polak, nie trzymając się żadnych racyi politycznych, importowanych z zagranicy, ani żadnych teorii, niewyrosłych na polskim gruncie. »Przekonanie polityczne kładnie się w książce tej nie na kosmicznem, nie na europejskiem, ale na szczeropolskiem, położeniu Ojczyzny i czasowi naszemu odpowiedniemu stanowisku«. Pragnął dać Trentowski nie kronikę omawianego szesnastolecia, ale psychologię narodu z tego czasu. Zestawił dlatego swoje dzieło z »Historią powstania narodowego« Mochackiego, z »Dworzaninem« Górnickiego, z »Panem Podstolim« Krasickiego i »nawet« z »Panem Tadeuszem« Mickiewicza. Układał wreszcie dzieło pod hasłem: »nie li przyszlą, ani li przeszłą, lecz całą powszechną Polskę masz znać na wyłot i miłować niewysłownie«.

Następowały »wizerunki«. Więc najpierw: Wielkopolanina. Po przedstawieniu położenia Wielkopolski po r. 1830-tym, charakteryzował Trentowski ludzi i polityczne obozy. Mówił o patryotach i demokracjach. Pierwsi myślą przedewszystkiem o wyjarzmieniu ojczyzny, chcą naród wewnętrznie odrodzić, przekonania zaś społeczne itp. odkładają na bok, bo nie czas na ich hodowanie. Drudzy — celuje wśród nich Edw. Dembowski — myślą o wojnie socyalnej. Wojna polityczna ma być tylko środkiem do walki socyalnej. To nauka z Paryża, to demagogia, zwracająca się przeciw szlachcie i kościo-

łowi. Demokracja prawdziwa nie schlebia gminowi i nie rozdważy narodu, lecz spaja go. *Vae victis*, — to wielka prawda, ale jeszcze bardziej jest prawdziwem, że: *vae stultis*!

Po tym wizerunku, przepojonym szczytną intencją i wielką myślą, ale opartym na jednostronnych informacjach, następował wizerunek drugi, przedstawiający: Krakowianina (w. księstwo krakowskie). Mówił Trentowski znów o patryotach i demagogach, o Dembowskim, o tryumwiracie krakowskim z r. 1846 i o wydarzeniach tego roku. Zarzut, skierowany do demagogów, był już więcej usprawiedliwiony. Mógłby być powołać się Trentowski na artykuły »Dziennika rządowego Rzeczypospolitej polskiej«, artykuły zbytnio wyrozumiałe dla pierwszych wiadomości o galicyjskiej rzezi, a zwrócone wyraźnie przeciw »ex-szlachcie«.

Galicyanin (wizerunek trzeci) odradzał się w ciągu szesnastolecia i budził do życia po swojej długoletniej porozbiorowej śpiączce. Szlachta odrodziła się wewnętrznie, przygotowywała się do patryotycznego czynu. Złą była jednak junakieria, nieobliczalna w skutkach, gdy np., zamieszczono na Nowy Rok 1846 na pałacu gubernatora lwowskiego napis: »do wynajęcia od 19 marca«. Szlachta, choć junacka była jednak czynnikiem dodatnim w życiu narodu. Pomysły zagłady jej są jakóbinizmem, zbrodnią, bo oddalają może niepowrotnie nasze polityczne wyjarznienie się. Sama szlachta nie dokona tego dzieła, lecz nie dokona go i sam lud. Z szlachtą polską polski lud — oto odpowiedź na walkę stanów i odpowiedź na pytanie, czem ma być naród.

Lecz właśnie w Galicyi nie było narodowego przebudzenia się wszystkich. Gdy spadła na nią gorsza od rzezi humańskiej rabacja, tryumfowała nie tylko zasada »*divide et impera*«, lecz i zasada »przespoleczniających«, okazały się skutki apostołowania społecznej

rewolucyi. Barwnie i porywająco, wymownie i szczególnie, podając mnóstwo ciekawych wiadomości, opisywał Trentowski galicyjską rabację. Najsilniejsze słowa, jak w »Przedburzy« przeciw Niemcom, padły w tym rozdziale przeciw Austrii.

Następny wizerunek: Koroniarza i Litwina, rozpoczynała analiza duszy Azyi, duszy moskiewskiej. Przedstawiał Trentowski przeobrażenia, jakie zaszły w Królestwie Kongresowem od chwili wydania organicznego statutu, mówił o oddziaływaniu rzezi galicyjskiej na tamtejsze stosunki i wyobrażenia. Dzielił społeczeństwo na: patryotów, na lekkomyślnych, t. j. zacnych, ale nieruchawych, dopóki dach nad ich własną głową nie zapłonie, na ciężkomyślnych, fatalistów, kontemplacyjnych, widzących wszędzie »palec Boży«, na serdecznych, zacnych lecz beznadziejnych, na szalonych, wołających tylko o gromy, pioruny, burze i wichry, na niegodziwych, na umarłych, przeklinających siebie, że są Polakami, a nie np. Francuzami i t. p., na straconych, mówiących o zgodzie z Rosyą, o zalewaniu Rosyi kulturą, i na odrodnych, renegatów. Ten obraz rozbicia społeczeństwa nazywał Trentowski »patryotycznym obłąkaniem«. Nie brak i tu przy pięknej i czystej intencji błędnych informacji, (np. o ks. Ściegienym) które powtórzył Trentowski za kimś drugim, zawierzywszy zanadto w autentyczność i wiarygodność takich nowin.

Wychodziec, ostatni wizerunek¹⁾, przedstawił dzieje polskiej emigracyi po r. 1831-ym. Trzecia część tego tułactwa pozostała krzykliwą, miłującą spory i próżniactwo. Niestety emigracyi, przenoszącem się do kraju, jest rozbijanie się na stronnictwa, których Tren-

¹⁾ Nie zapominał Trentowski o emigrantach polskich w Ameryce, zob. »Wizerunki« 314.

towski nie uznawał. Stronnictwo (jakiegokolwiek) jest przeciwne wszechstronności życia narodowego, nie służy i nie może służyć celom prawdziwie narodowym i tylko narodowym. Tylko praca dla narodu zdąża różnemi drogami. Stronnictwo gubi narodowość i służy »nieświadomie mniej lub więcej wrogom«.

Jak z całej książki, tak i z tego rozdziału przemawiają do nas ideały niedoścignione, szczytne i prawdziwie wielkie, przemawia najgorętsze serce i męskie, stanowcze przekonanie. »Wizerunki« to wspaniała księga polityczna, która tylko dlatego nie doczekała się należącego, właściwego uznania, że na karb Trentowskiego zanotowano te wszystkie fałszywe, a niejednokrotnie i krzywdzące szczegóły, które pochodziły od osób innych, a były podane Trentowskiemu z taką mocą wiarygodności i z takim naciskiem, że popaść w błąd nie było trudno. Da się nawet wykryć jeśli nie wszystkich, to przynajmniej jednego informatora, któremu Trentowski wierzył bezgranicznie. Był nim Krasieński, sam zbyt wrażliwy na byle nowinkę, która rosła zaraz do olbrzymich rozmiarów, i sam widocznie w błąd wprowadzany. Krasieński pouczał Trentowskiego o czynach i zamiarach demokracji emigracyjnej. Trentowski powtarzał tylko te wiadomości, jako pewne. W korespondencji Krasieńskiego z Małachowskim i z Cieszkowskim odnajdujemy (rzecz to charakterystyczna) niejedne uwagi i sądy o ludziach, powtórzone w tym samym czasie przez Trentowskiego. Pisał np. Krasieński do Trentowskiego (niedrukowany list z dnia 19/3 1847) o denuncyacyach Tyssowskiego, o tem, że on był płatnym agentem rządu zaborczego, itd., a dodawał: »o ile można być pewnym czegoś na świecie w tych czasach, o tylem pewny tego, co Ci donoszę«. »Zatem wiedz, co się dzieje — wiedz jak gromić, wiedz jak radzić«. Podobnych poręczeń pewności musiał mieć Tren-

towski znacznie więcej i tak ulegał łatwowierności, którą osądzono surowo, karcąco, a niesprawiedliwie. Paryski »Dziennik Narodowy«, który w Ojczyźniaku poznał od razu Trentowskiego, pisał: »Czemuż nie możemy złożyć Panu Trentowskiemu pełnego uwielbienia za jego książkę! Po co obok szczytności płaskość, obok prawdy fałsz, obok piękności brzydota! Dlaczego P. Trentowski miesza do najczystszych dyamentów podłe i godne odrzucenia żużle?« »Ile razy mówi (Trentowski) ogólnie, jest wspaniały, porywający, niezrównany; kiedy wchodzi w szczegóły, namiętny, gwałtowny, przesadzający, niesprawiedliwy: przeciąga lub niedociąga«. »Na rzeczy narodowe zapatrzuje się zdrowo«. Zaś paryski »Demokrata Polski« wytykał nawet Trentowskiemu w sposób, przypominający dziwnie styl i krytyki Kozłowskiego, dawne zapomnienia się jego w epoce pisania »Vorstudien« i dawał do zrozumienia, że taki Polak, jak Trentowski, nie miał prawa oczerniać demokracji.

Należy więc wyłączyć z »Wizerunków« wszelkie informacje, a zważyć na szali samą myśl, samą intencję, to, co ma bezpośredni związek z uniwersalnym poglądem na życie narodu. Te myśli odsłonił zwłaszcza ostatni rozdział »Wizerunków«, zatytułowany: »Patryota w ogóle«. Jest to jakby nowa »księga pielgrzymstwa«. Leczy i podnosi Trentowski ziomków na duchu. Woła o narodową wolę, ale i o rozum. Podaje trzy główatki, czyli trzy główne powinności Polaka t. j.: 1) pogodzenie się szlachty z ludem, 2) przygotowanie nie spisków, lecz powszechnego powstania, 3) podnoszenie się moralne. »Ubożoczłowieczajcie w sobie i za sobą polską jaźń«¹⁾ — temi słowy kończył Trentowski swoje znakomite myśli »Wizerunków«.

¹⁾ »Wizerunki« 433.

Trentowski wierzył w swoje posłannictwo, przy czym odróżniał siebie od współczesnych fantastycznych i mistycznych, lub nawet szalbierczych apostołów. »Każdemu prawie prawdę bez obłażu... wskutek tego posłannictwa, które mi Bóg w sprawie Ojczyzny i ludzkości naznaczył«¹⁾. Nie zeszedł Trentowski w tem »posłannictwie« ani na chwilę z właściwego mu, filozoficznego stanowiska. Nie miał bynajmniej »fikcyi« zbawienia narodu czystą, abstrakcyjną filozofią! Wiemy z listów jego do Nurkowskiego, że uznawał poświęcenie dla ojczyzny siebie i wszystkiego, t. j. nie tylko filozofii, ale i rodziny. Ale nie tylko to zdanie przeczy zarzutom o zbawczem posłannictwie »abstrakcyi« filozoficznej, i nie tylko same pisma Trentowskiego, które są aż nadto jasne i drgające życiem, ale przede wszystkim sama filozofia Trentowskiego, która stała się w jego ręku teorią życia. Mając takie pojęcie o zadaniu filozofii, które rozwinął praktycznie w »Chowanie«, mógł Trentowski twierdzić, że filozofizm polityczny i sama filozofia są jądrem jego posłannictwa w narodzie. Od takiego pojęcia było daleko do niedostępnej dla życia lub niezwiązanej z niem bezpośrednio filozofii. Ideał państwa Trentowskiego wyrażał zasady wychowywania cybernety czyli władcy. Trafnie jednak osądzał Trentowski, czym jest państwo konkretne. Powiedział nawet²⁾, że »cybernetyka tchnie i tchnąć musi Machiawelizmem«, o ile używa tej metody w znaczeniu filozoficznej polityki, a powiedział znów gdzieindziej³⁾, że są chwile, w których radykalizm, więc jednostronność, może być moralną bronią narodu.

¹⁾ »Przedburza« 452 (Przypis).

²⁾ »Chowanna« II, 293.

³⁾ »Polska«, artykuł wstępny.

Uniwersalizm stosowany określał Trentowski w praktycznym życiu w ten sposób, że należy się strzedz przed wszelkiem ultra¹⁾. Były w życiu Trentowskiego chwile gorętsze, w których przechylał się czasowo na stronę danego »ultra«. Do roku 1848 skłaniał się ku historyzmowi, nieuznając jednak nigdy racyi bytu stronnictw konserwatywnych, zaś w r. 1848, w okresie pobytu w Krakowie, skłaniał się ku radykalizmowi, znów zaznaczając, że stronnictw nie uznaje. Dobrze trzeba jednak odróżnić przechylenie się do radykalizmu lub historyzmu od wyznawania zasad wstecznych, albo wywrotowych. W krótkich, lecz świetnych słowach wyraził Trentowski swój narodowy demokratyzm w artykule wstępnym »Polski« z dnia 25 kwietnia 1848, zastępującym niejako prospekt tego dziennika. »Polską mianujemy dziennik nasz«. »Polskę miłujemy całą, gorącą piersią; dla niej bije w nas każdy puls; ona wypełnia nam wnętrze moralne i sprawuje jego istotę. O Polsce myślimy, marzymy dzień i noc; szczęście jej jest dla nas zbawieniem; zmartwychpowstanie jej będzie nam początek prawdziwego żywota; umrzeć za nią, to tajemne, pełne rozkoszy życzenie! Żyjąc dla Polski, przez Polskę i jedynie w Polsce, a ofiarując jej nasze jestestwo, imię jej kładniemy na tem piśmie«. »Widok nasz zwrócony niemal wyłącznie ku Polsce, nie jest bynajmniej za szczupły, za ciasny. Pomiedzy pojedynczym człowiekiem a ogółem człowieczego rodu stoją narody, jako pośredniczące szczegóły. Przez naród jedynie, do którego się należy, uczynić coś można dla człowieczeństwa. Filantrop, nie będący w rdzeniu istoty swej patriotą, to kosmopolita, podobny do dziurawego, pustego w środku orzecha«! »Wołamy przeto: Służ Polsce, jeszcze raz: służ Polsce;

¹⁾) Ateneum 1889, II, 362.

a pożyteczny będziesz Europie i całemu ziemi kóliśku! Naród to »Syn Boży wiekuisty! Nie wczoraj, ani dzisiaj, ani jutro jest pełen i cały«. »Zaczem cześć dla przeszłej, terażniejszej i przyszłej, dla całkowitej Polski!« »W przeszłości i terażniejszości jest wiele dobrego, lecz i wiele złego«. »Z złem walka zacięta, to patryotyczny obowiązek zawsze; szczególnie zaś dzisiaj, w tej złotej, ważnej odrodzenia się dobie«. »Przeciwko temu bić będziem radykalnie; przeciwko temu chcemy być Pochwiścieniem, wyrrywającym lasy i bory z korzeniem! Wyznajemy, że Radykalizm jest sam w sobie równie jednostronny i ślepy, jak historyzm«. Są jednak czasy, w których albo historyzm, albo radykalizm jest konieczny. Historyzm był po r. 1815 koniecznym, celem ukojenia świata, skołatanego burzą radykalną. Dzisiaj »wyświęca się Radykalizm na widowni świata. Jest to miotła w rękę Boga, oczyszczająca ziemię ze starych śmieci«. »Zaczem Radykalizm, to na dzisiaj, moralna broń nasza. Powtarzamy z naciskiem na dzisiaj, albowiem może już jutro, dopełniwszy posłannictwa swego, ukaże się niepotrzebny«. Dzisiaj same wypadki polityczne wskazują na radykalizm. »Nie paluszkami, lecz całą garścią chwytajmy za matkę ojczyznę, opuszczającą grób. Precz z półśrodkami w imię tak zwanej roztropności!« »Zaprawdę, rozum ważna rzecz dla nas, lecz energia może jeszcze ważniejsza. Rozumnie i energicznie do dzieła, legalnie, dopóki można, to modlitwa nasza«.

»Przyznajemy się do radykalizmu, przecież nie bezwzględnie, lecz tylko względnie. On konieczny ninie, ale nie zawždy. Krom tego, poglądając na żniwo z przeszłości, pragniemy zatracać kłkol, nie pszenicę«. »Co zdrowe, ma prawo do bytu. Nie jedynie burzyć, także budować, a budować trwale i mądrze

ogłędnie i spokojnie«. »Burzenie o tyle tylko jest potrzebne, o ile budowanie staje się beżeń niemożliwe«.

»Stronnictwa uważamy dziś za zgubne. Jesteśmy więc nieprzyjaciółmi wszech sekciarstwa«. »Głównie i przedewszystkiem idzie nam o wyjarzmienie Ojczyzny, o Niepodległość Polski. Wobec tego zadania wszelakie inne potrzeby i dążenia uważamy, przynajmniej na teraz, za podrzędne i odkładamy je na czas późniejszy, na czas, kiedy staniemy niewzruszenie na nogach i popytamy sami siebie, w jakiej postawie dalej stać«. »Stąd nieradzi sprzeczałibyśmy się o formę przyszłego rządu«. Dostateczną powinna być naczelną orientacja, t. j. że »pragniemy Polski nie tylko wolnej i ludowej, lub demokratycznej, lecz także całej, jako przed 1772 rokiem była«. Nasz filozof wierzył w to, że na drodze legalnej (w frankfurckim parlamencie zwłaszcza) da się w r. 1848 oddzielić Galicyę i W. Księstwo Krakowskie od Austrii, zaś W. Księstwo Poznańskie z Prus, poczem nastąpi wyjarzmienie reszty Polski, zabranej przez Rosyę. Taki cel musi być poprzedzony czynem. »Nie my jednak, lecz wszystek Naród ma prawo myśleć, pisać i działać, a to równie, jak porywać za broń, gdy okaże się tego potrzeba«.

Wpływ polityczny Trentowskiego był w r. 1848 znaczny. Nie widziano w nim wcale »abstrakcyjnego« filozofa, traktowano jego filozofizm polityczny poważnie. Znaczenie »Cybernetyki«, »Wizerunków«, »Przedburzy«, zainteresowanie się niemi osłabło i znikło po roku 1848, gdy tyle zmian zaszło w życiu i nadziejach Polski, a zwłaszcza w nadziejach emigracyi. Miały jednak te dzieła pokup olbrzymi, o czym świadczy np. list Jaksztowicza, napisany w imieniu Nakwaskiego do Trentowskiego, a domagający się »na gwałt« przynajmniej 40 egzemplarzy »Wizerunków« do Paryża. Wielu pociągały te pisma. Ale stanowczość i męskość Tren-

towskiego zjednywała mu zarazem i wielu nieprzyjaciół.

Trentowski określił ideał ustroju państwa, zbudował zarys konstytucji, którego zasadniczo nie zmieniał wcale, wyjąwszy bliższe określenie formy rządu. W dobie 1848 roku przechylał się Trentowski raczej do republikańskiego ustroju państwa. Ten ideał uważał jednak za nieziszczalny z powodu »kozaczey« Rosyi. Mówił przeto o monarchizmie konstytucyjnym, jednak nie dziedzicznym, lecz dożywotnim. Taki ustrój był dla naszego filozofa niesympatycznym z praktycznych względów (elekcya i jej wady). Nie miał w ogóle Trentowski żadnych przesądów, co lepsze: monarchizm, czy republika? Dobrą bowiem może być zarówno pierwsza, jak i druga forma rządu, jeśli to służy tylko ojczyźnie¹). Ostatecznie uważał za najwłaściwszą konstytucyjną monarchię dziedziczną, a powoływał się na wzór rodzimy, t. j. niewątpliwie na konstytucję 3-go maja²). W to zaś, by cała Europa, a przedewszystkiem Rosya, zaprowadziła u siebie ustrój republikański, nie wierzył. Zmartwychwstająca Polska musiałaby się z tem liczyć, jako z faktem realnym, bez względu na najsympatyczniejsze nawet teorye o państwie przyszłości.

Na streszczonym dotychczas zarysie konstytucyi, który z punktu widzenia prawa międzynarodowego opracował krótko Franc. Kasperek³), nie poprzestał jednak Trentowski. Filozofia polityczna jest ideałem, regulującym życie. W praktyce życia istnieje polityka władcy. Stąd niefortunna i niepolska nazwa cybernetyki (*κυβερνάω*). Prawdziwym cybernetą jest ten, który

¹) »Przedburza« 157.

²) *ibid.* 66, 73, 74.

³) Kasperek: »Udział Polaków w uprawie prawa międzynarodowego« *Przewodnik nauk. i liter.* 1885, str. 253, 353, 449—453.

poznał filozofię polityczną, uważa ją jednak za szkołę. Historyzm kieruje się zmysłem, radykalizm umysłem, filozofizm myśłem. Cyberneta nie zadowala się jednak myśłem umiejętnym, lecz musi mieć myśl działającą, uwzględniać i praktykę. Żadna teoria o idealnym państwie nie może być odrazu i żywcem zrealizowaną, a żaden naród nie żyje w odosobnieniu — tak, by mógł, nieoglądając się na ościenne stosunki, zaprowadzać u siebie choćby najpożądańsze reformy i państwowe przekształcenia. Cyberneta musi znać złoty środek. »Politeja« Trentowskiego przyjmuje to jako polityczny wskaźnik. Znajduje się jednak w »Stosunku filozofii do cybernetyki« zdanie, które nie zostało uzasadnione ani teoretycznie, ani praktycznie, a mianowicie orzeczenie, że: »rządca kraju stoi... wyżej od filozofa«¹⁾. Teoretycznie tj. w myśl filozofii Trentowskiego jest to zagadką, praktycznie zaś polega takie zdanie chyba na przesłance, w danym razie łatwowiernie postawionej, iż władca ma na oku dobro obywateli w znaczeniu polityki filozoficznej. Łatwo więc popaść w *circulus vitiosus*, który Trentowski nazwał w »Myślini« błazkiem, bo filozofia kreśli wprawdzie ideał państwa, lecz władca wznosi się ponad polityczny filozofizm. Trentowski nie przyznawał chyba tej wyższości każdemu cybernecie, lecz tylko temu, który jest monarchą prawdziwym (pojęcie analogiczne do: filozof i teozof prawdziwy). Prawdziwy monarcha zaś ma mieć przed oczyma ideał państwa; taki monarcha poświęca na razie ideał, »choćby ze zgrzytaniem zębów przeciw duchowemu niedołęstwu swojego czasu«²⁾. Myśl, że ideał ten będzie zdobyty choćby za lat kilkadziesiąt, powinna nastroczać władcy sposoby wprowadzania idei

¹⁾ »Stosunek filoz. do cybern.« 189.

²⁾ *ibid.* 190.

w powolnem tempie, w sposób naturalny. Jeden bowiem przyjął Trentowski pewnik, t. j. że cyberneta musi (z powodu odrębności danego państwa i narodu) rządzić inaczej w Anglii, inaczej w Francyi, inaczej gdzieindziej.

Filozofia jest »panią cybernetyki jutrzejszej« i ma się do niej tak, jak do teologii. Takie dopiero wyjaśnienie wraca na stanowisko politycznego filozofizmu Trentowskiego tak, że nie ma żadnego nadwerężenia zasady filozoficznej różnojedni. Mysł, rozdwojony na teoretyczny i praktyczny, jest w rzeczywistości jednym i tym samym myśłem bez żadnej różni. On ogląda prawdę istotną w ideale ustroju państwa. Należało jednak dopowiedzieć, że filozofia uzyskuje bożostan, a polityka żywostan. Jest to w gruncie rzeczy to samo, jeśli się uważa władcę za cybernetę Trentowskiego, ale uprzymomnie zarazem nienowoty rozdzźwięk między teorią a praktyką. Zrównanie teorii z praktyką mogłoby nastąpić z chwilą, gdyby cały naród wznosił się na wysokość ideału etycznego »Chowanny« i »Panteonu«. I »Panteon« jednak i »Chowanna« nauczyły tylko bożoobrazowości, ale nie stwierdzały i stwierdzić nie mogły, że każda »całośćka« w narodzie jest już bożoobrazową i że każda bez wyjątku nią będzie. Ideał pozostał dla nas ideałem.

A jeżeli jest tak, to łatwo już było rozszerzyć tę konkluzję, gdyby tylko do niej był Trentowski systematycznie doszedł, i na poglądy na wiarę religijną, łatwo było stanąć na stanowisku prawdziwie niejednostronnem. Bo skoro — w myśl twierdzeń Trentowskiego — teologia ma się tak do filozofii, jak i polityka, a filozofia jest ideałem wobec prozy życia politycznego i co najwyżej jednostki — »jeniusze« zyskują stan bożoobrazowości, a na terenie politycznego działania męską pełnoletność, to w takim razie stwarza filozofia

również pojęcie jednego Boga »w tonie filozofii«, jakby powiedział Krasieński, ale religia-wiara musi pozostać sobą, t. j. żyć życiem własnym¹⁾, odmiennem od filozoficznych postulatów, które mogą się teoretycznie wydawać najsluszniejszymi, bo uzasadnionymi. Uwaga ta dotyczy pojęcia Boga i zasad religii. Poglądy Trentowskiego na sam kościół i jego ustrój, oraz na katolicyzm w Polsce, stanowią temat odrębny, którego omówienie przekracza zadanie tej książki.

¹⁾ Sam Trentowski utrzymywał, że filozofię można ważyć tylko z filozofią, że nie można jej identyfikować z religijną wiarą. (»Teraźń. i przyszł.« I, 145).

CZEŚĆ IV.

Lata 1849—1869.

ROZDZIAŁ 11.

Dwudziestolecie »Bożycy« i »Panteonu«. Dzieło o wolnomularstwie. Rok Trentowskiego w Paryżu. Katechizm. Ostatnie lata i śmierć.

Ostatni okres życia Trentowskiego można określić mianem dwudziestolecia »Bożycy« i »Panteonu«. Filozof nasz zamknął się po wielkich zawodach narodowych i osobistych w Fryburgu, oddany filozofii, t. j. tej pracy filozoficznej, która miała być uzupełnieniem dotychczasowych wypowiedzi się. Charakterystyczny sposób pisania Trentowskiego, najtrudniejszego pod tym względem z wszystkich prawie ówczesnych filozofów polskich, powodował nieustanne pomawianie go nawet o takie poglądy, których on nigdy nie wyraził. To przemawiało bardzo dobitnie za potrzebą napisania w ostatecznie przemyślanej i dojrzałej postaci jakiejś polskiej »Grundlage«. Dzieło takie miało przynieść i to, czego dotychczas nie było w pismach Trentowskiego, albo czemu poświęcił nasz filozof tylko epizodycznie uwagę. Należy tu przede wszystkim porównawcza filozofia religii, oraz zagadnienie duszy i teorya przedwieczności. Dwa ostatnie zagadnienia

były już zawarte w systemacie filozofii uniwersalnej, ale nie były zupełne. Wiemy dotychczas tylko o powszechnym duchu, nie znamy jednak dziejów stworzenia. Teozofia Trentowskiego stara się dać na to odpowiedź. Mówi o Bogu przedwiecznym, o stworzeniu jaźni, o stworzeniu »duchowości«. Jest to druga faza w poglądzie Trentowskiego na jaźnię. Powrót jaźni do jaźni pierwiastkowej jest nowym poglądem, bo przecież nasze jaźnie żyją wiecznie w tych samych miejscach, jak wiadomo z »De vita hominis aeterna«. Trentowski starał się zbliżyć do poglądów katolicyzmu, lecz robił to na swój sposób. W »Panteonie« wywiódł dzieje przedwieczności i dzieje stworzenia. W »Bożycy« trzymał się natomiast ściśle tematu porównawczego, mającego wykazać, że wszystkie przeszłe i teraźniejsze religie prowadzą do idei bożo-człowieczeństwa. Ta idea powinna się stać podwaliną nowożytnego powszechnego kościoła. »Panteon« powstał jednak już na podstawie »Bożycy«, a ta nie zawierała przecież dziejów stworzenia. Mamy tu właśnie do czynienia z faktem, że »Bożycy« jest dziełem nieskończonym, niedoprowadzonym nawet do t. zw. teognozyi, czyli do działu, traktującego o poznaniu istoty Boga, oraz i z tym faktem, że o dziejach stworzenia mówi nam w »Panteonie« t. zw. ktyzeozofia, następująca po teozofii. Można się przeto domyślać, że »Bożycy« miała zamknąć w sobie tylko definicję filozoficznego Boga, niewchodząc w dzieje stworzenia. Na co jednak była potrzebną w »Panteonie« cała ktyzeozofia? Był взгляд teoretyczny i praktyczny; teoretyczny wypływał z schematu klasyfikacji nauk i umiejętności, praktyczny zaś z założenia, komu ma służyć »Panteon«. Trentowski uważał »Panteon« za spuściznę, zostawioną przedewszystkiem polskiej młodzieży uniwersyteckiej; nie mógł prowadzić tej młodzieży po wyżynach transcendentalności jako profesor,

więc pragnął jej przodować w tej podróży jako autor. Dla tej młodzieży i tylko ze względu na nią chciał ubrać wyobrażenia chrześcijańsko-katolickie o stworzeniu w filozoficzną szatę i tak rozwinęła się w szczególach ktyzeozofia. W »Panteonie« dopowiedział Trentowski to, czego oczekiwano po nim w rzeszach inteligencji polskiej. W »Bożycy« zaś rozwijał temat, do którego mogli przystąpić tylko specjaliści. Około roku 1847 powiesił Trentowski »na kołku« swoją teozofię, bo zajęły go inne wydawnictwa i życie, pełne obywatelskiego znoju. Wrócił potem do »Bożycy« — lecz jej nie wykończył. Przerwał pisanie na czwartym tomie i zaczął opracowywać »Panteon«. Dlaczego? Bo niezawodnie mniemał, że w czasach reakcyi przeciw transcendentalnej filozofii, w czasach wyklinania bezbożności spekulacyi filozoficznej, ściągnie »Panteon« mniej burzy, niż — znacznie ciekawszy — traktat o »Bożycy«, a powtóre bo — i ten powód był nawet może decydującym — zdawał sobie Trentowski sprawę, że do czytania »Bożycy« nie jest przygotowana młodzież, której chciał koniecznie pozostawić po sobie pamiątkę. Tą pamiątką mógł być »Panteon«, czyli ogólna filozoficzna encyklopedia, t. j. wielki — pierwszy w Polsce — wstęp do filozofii. »Panteon« stanowi w teorii jaźni drugą fazę. »Bożycy« jest daleką od tego, zao-kragła i całkuje w teozoficzny sposób rezultaty filozofii uniwersalnej. Gdyby nie wzgląd, że »Panteon« przyniósł coś nowego w teorii jaźni, nie wahałbym się nazwać ostatniego dwudziestolecia w życiu Trentowskiego tylko okresem »Bożycy«.

Trentowski czuł potrzebę napisania dzieła, będącego ostatniem jego słowem, i dlatego oceniając ważność tematu »Bożycy« odstąpił od opracowania dawno zapowiedzianej »Historyi filozofii«, która gdyby była wyszła z pod jego

pióra, byłaby z pewnością znakomitą, zważywszy tylko, że żaden, bezwarunkowo żaden z polskich filozofów współczesnych nie dorównywał Trentowskiemu w znajomości tej dziedziny. Jego historia filozofii nie byłaby przeróbką Chalybaeusa, jak u Gołuchowskiego, a oświeciłaby całe dzieje filozofii wspólnym zagadnieniem rozwojowym. Byłby to dowód niezbity samego Trentowskiego, że w systemacie filozofii uniwersalnej przyświecała mu cała historia filozofii, a nie tylko Hegel i jego doba.

»Panteon«, utwór znakomity i skondensowany na podłożu wielkiej klasyfikacji nauk, ale miejscami tak niejasny i powikłany, że zamiast znaleźć w nim zjednoczenie dotychczasowych poglądów Trentowskiego mamy do czynienia z wysunięciem nowych, bardzo mglistych oświeśleń teozoficznych, wzorował się na »Bożycy«, i jak »Bożyca« nie dopowiadał wszystkiego. Trentowski zdawał sobie sprawę, że jest coś do uzupełnienia, ale cofał się przed postawieniem ostatecznego zdania, mniemał, że luźnymi określnikami ogólnikowymi wybrnie z tematu i stąd popadał w retoryczną sofisteryę. Teozofia nie udała się Trentowskiemu w »Panteonie«, chociaż to dzieło jest późniejszym od »Bożycy«, bo jej temat zbiegł się w »Panteonie« z tematem niejasnej i bardzo niefilozoficznej ktyzeozofii.

Sprawiedliwy sąd o Trentowskim, o niezrównoważonych poglądach jego w pewnych rozdziałach »Panteonu«, skłania mnie do głębszej analizy wszystkiego, co składało się na życie Trentowskiego w ostatnim okresie. Męskość Trentowskiego, niezwykle szeroki horyzont myśli i prawdziwie »jutrzejsze« poglądy, niezmiennosc przekonań obok takiej wszechstronności, która sama stawia już imię Trentowskiego wśród pierwszorzędných naszych myślicieli, a przede wszystkim nieprzeparta miłość rzeczy wzniosłych i zdolność do poświęceń na-

wet w najgorszych dla siebie warunkach materyalnych z pominięciem obowiązków wobec rodziny — to wszystko jednym słowem, co (jeśli zapomniemy o nieszczęśliwej przedmowie do »Vorstudien«), stworzyło wiek Trentowskiego, pozostało i teraz. Trentowski nie zmienił się, trwał w swojej transcendentalnej filozofii myślu i życia, w wzniosłości i nadziei. Natomiast wszystko zmieniło się naokoło niego. On przecież pisał o nadciągającej »burzy«, zapowiadał, że już może przed rokiem 1850 ujrzy ojczyznę swoją wolną i niepodległą¹⁾. Tak dalece wszedł w nadzieje 1848 roku. Kto wczuł się w tę duszę, niezmiernie wrażliwą mimo swej kojącej filozofii, zrozumie, jak silnie targnęły Trentowskim wypadki polityczne, które nastąpiły. Przybiły one naszego myśliciela tak bardzo, że jeszcze w »Panteonie«, zwłaszcza pod wpływem klęsk 1863 roku, zwrócił się z zbolałym sercem do stanu politycznego Polski²⁾. Zawiedziony w narodowych nadziejach, odarty z dotychczasowych zasług i czynów obywatelskich, szukał pocieszenia dla siebie, a przez siebie dla innych, w swojej filozofii narodowej, której zmianę w myśl nowych prądów byłby uważał za narodową apostazję, a którą identyfikował Trentowski zawsze z swoją uniwersalną filozofią.

Nastąpiła reakcja na polu filozoficznym. Hegla — którego dzisiaj pojmujemy już odmiennie, niż nasi poprzednicy³⁾, bo nie podsuwamy mu już niemoralnych tendencji lub prowadzenia na bezdroża, a takim zdaniem grzeszył niestety wobec Hegla i Trentowski, mniemając, że Heglizm to kuźnica wywrotów socyal-

¹⁾ »Przedburza« 202.

²⁾ »Panteon«, Przedślowie.

³⁾ Zob. np. Dzieduszycki W.: »Mesyanizm polski a prawda dziejów« (Przegląd Polski 1900, IV i 1901, I, II).

nych, »bezbożeństwa« i ateizmu,¹⁾ — wyklęto już powszechnie. Kremer błagał prawie Trentowskiego, by pisząc o nim rozprawę, nie nazwał go przypadkiem Heglistą, a sam przeszedł pod wpływ Fichtego (syna) i Janeta; Gołuchowski wziął się do filozoficznej obrony prawd wiary katolickiej, uważając, że zjawiające się zwłaszcza wśród młodzieży prądy materyalistyczne grożą zagładą katolicyzmowi, a temsamem i moralności. Hegel miał być sprawcą tylu nieszczęść. Jego filozofia miała być nawet piastunką polityki »wywrotu«. Filozofia nasza t. zw. katolicka i materyalizm usunęły ostatecznie u nas dobę Hegla.

Właśnie wtenczas zaszła rzecz niezwykła. Bo z zdwojoną siłą zwrócono się zwłaszcza w Wilnie i w Petersburgu przeciw... Trentowskiemu. Arcybiskup Hołowiński skupił około swojej powagi szereg drobniejszych pisarzy, a sekundował mu w tem dyletant w kwestyach filozofii Henryk Rzewuski. Zjawisko to było dziwne. Albowiem kiedy upajano się u nas Heglem, a gdy Eleonora Ziemięcka zwróciła się w »Myślach o filozofii«²⁾ przeciw Heglowi, redakcja Biblioteki Warszawskiej stanęła natychmiast w jego obronie, kiedy na podstawie bądź co bądź Hegla dopełniał go w duchu polskim Cieszkowski, wtedy nikt przecież nie miał odwagi stanąć przeciw Heglowi, odmówić mu charakteru prawdziwego filozofa, a nawet posądzić o »zgubne« rezultaty choćby w postaci Feuerbacha lub tych »czerwieńców«, którzy mienili się być uczniami szkoły Hegla — tylko jeden Trentowski. I z tego stanowiska

¹⁾) Zob. »Hegel i Kremer« str. 144, oraz listy do Zdanowicza (Ateneum, 1889, II). — W »Bożycy« (§ 24) nazwał Trentowski Hegla monoteistą, nie panteistą, a monoteizm (idealność) odróżnił od »rzetelnego teizmu« (zob. rozdz. 12).

²⁾) Bibl. Warsz. 1841, II.

krytyki Hegla nie zszedł nasz filozof nigdy. Równocześnie wyjaśniał w całym szeregu dzieł stanowisko swojej własnej filozofii. Powiedziano jednak u nas, że filozofia uniwersalna to Heglizm, a zdanie to przyjęło się tak dobrze, że gdy nastąpiła reakcja przeciw Heglowi, wtedy szukano »winowajcy« nie w Kremerze, który był Heglistą z krwi i kości, nie na innych, lecz w Trentowskim! Była to naprawdę ironia losu. Zaczęła się tedy nowa faza atakowania Trentowskiego. I to wypełniło naszemu filozofowi także owo końcowe dwudziestolecie życia. Trentowski, świadomy swoich zasług na polu polskiej filozofii, zaciął się wtenczas. Zdradzał swój nastrój w listach do przyjaciół, ale nie pisał już artykułów, broszur i dzieł w swojej obronie. Wziął się gorączkowo do pracy nad dziełami, które miały być rzeczową apologią jego filozofii, pracował nad »Bożycą« i nad »Panteonem«, który nazwał z razu »Dydaktyką«, t. j. dalszą rozwiniętą częścią drugiego nieskończonego wydania »Chowanny«, i wykladał w tych dziełach z zadziwiającą — gdy się zna zarówno usposobienie ówczesnej krytyki polskiej wobec niego, jak i polemiczną skłonność Trentowskiego bezstronnością, z większym niż za dawnych lat spokojem dotychczasową naukę pod postacią uniwersalnej klasyfikacji wszelkich umiejętności i uniwersalnego porównania wszechmitologii i wszechreligii. Chciał raz jeszcze wyłożyć zasady swojej nauki w dojrzałej całości, posługując się swoją metodą genetyczną. Trentowski nie zraził się zmianą prądów, a chociaż bolał nad nietolerancją w nauce i nad brakiem rozumienia go, pisał swoim charakterystycznym stylem w dotychczasowym swoim duchu, przechylając się tylko gdzieniegdzie — oczywiście z przekonaniem — do katolicko-religijnych wyobrażeń o duszy i pojęć o stworzeniu świata.

Zmieniło się wiele i w ruchu naukowym Europy.

Był to czas rosnącego tryumfu wiedzy przyrodniczej, zdobyczy naukowych, które zrywały z pogardą z spekulacją filozoficzną. Czasy te mogły uznawać jedynie pozytywizm Comte'a, lub agnostycyzm Spencera, mogły u nas popierać raczej filozofię Jana Śniadeckiego, niż systemat Trentowskiego. Trentowski zaciął się i tutaj. Nie odmawiał zasług tym zdobyczom, ale zaprzeczał filozofii, chcącej tylko systematyzować szczegółowe nauki, prawa do tej nazwy. I znów rzecz dziwna, że gdy uważano wszelkie resztki doby Hegla i Trentowskiego za spóźnione, Trentowski pisał w przedmowie do »Panteonu«, że wybiera się z filozofią swoją w świat polski jeszcze za wcześniej! »Lękam się tego jedynie, czyliż dziś nie wybrał się może w polski świat jeszcze za wcześniej« — pisał w »Panteonie«. W wielu kwestiach miał tu Trentowski za sobą słuszość i dopiero dzisiejsze prądy filozoficzne, wracające do metafizyki i spekulacji, mogą mu ją przyznać. Trentowski przeciwstawiał się wszelkiej ograniczoności wiedzy. Jego poznanie odkrywało Boga. Nie było więc w jego filozofii miejsca na »granice poznania« lub na rzeczy »niepoznawalne«.

Wreszcie i osobiste warunki życia uległy gruntownej zmianie. Trentowski, zamknięty w fryburskim zaciszu, tem dotkliwszem, że dotknęło go ono po latach czynu poza Fryburgiem, odczuwał coraz to wymowniej codzienność losu tułacza. Ojczyzna zamknęła się przed nim. Służył więc jej tem, co było jego krwią i kością, t. j. swoją filozofią narodową, taką samą jak poprzednio w latach »Chowanny« i »Wizerunków«. Ta filozofia — wierzył Trentowski — będzie ostoją dla narodu, trzeba ją tylko dopełnić i zakończyć, by jej ideały: bożoczlowieczeństwa i »Narodu — ideału etycznego« dotarły do każdego, i stały się zarodkiem zwycięstwa w przyszłości.

To były powody kontynuowania dotychczasowych myśli. Tesame powody oddziaływały jednak i na to, że zdania, które mogły uleść gruntownej rewizji, nie tylko nie zyskały na dobroci, lecz owszem straciły wiele wskutek arbitralnego ich wypowiedzania. Trentowski odznaczał się zawsze pewną dozą zbytniej pewności siebie. Cechą pisarzy z doby Hegla i Trentowskiego, a w ogóle mesyanizmu, była zarozumiałość. Każdy wielki myśliciel (o małych nie mówię) ogłaszał swoje posłannictwo i przemawiał w imieniu samego Boga. Dziśszą miarą zarozumiałości nie zmierzmy ówczesnego świata pojęć i ludzi. Jeśli zapomniemy, w jakim to się działo czasie, wówczas wyda nam się Wroński śmiesznym, Mickiewicz napuszonym, Słowacki majaczącym mistykiem, a Trentowski megalomanem. Z tem zastrzeżeniem więc trzeba mówić o zarozumiałości Trentowskiego. Nadmieniam jednak o niej z innego powodu. Trentowski uważał się za mistrza wolnej duchowo Polski. Naukę swoją ogłaszał za najlepszą w Europie. Z tego jednak piedestału wyrokował o rzeczach znacznie prostszych, związanych z elementarną empirią naukową, a wyrokował nie zawsze szczęśliwie. W latach 1849—1869 przyzwyczajono się już jednak do ostrożnych zdań w nauce. Zmiana ta nie oddziaływała na Trentowskiego, który — rzecz to dla psychologii jego nieobojętna — wierzył tak dalece w swoje naukowe posłannictwo, że nawet zupełnie niekompetentne zdania wygłaszał lub powtarzał z dawniejszych swych czasów z całem namaszczeniem. W takim zaś nastroju popełniał nieraz śmieszności, od których jednak nie są wolni i ludzie prawdziwie wielcy. Przeciw takim śmiesznościom skierował właśnie swoje zarzuty Jundziłł.

Należy wziąć jeszcze jeden czynnik pod uwagę. »Bożyca« dowodzi, że na najtrudniejsze nawet pytania, jakie sobie stawiał, umiał Trentowski odpo-

wiadać nie tylko jasno, ale krótko i prosto. W »Panteonie« zapragnął Trentowski przedstawić dzieje stworzenia, omówić stworzenie jaźniaków i duchów (co już poznaliśmy poprzednio), wyjaśnić Trójkę św. Ta część jednak, która roztrząsa powyższe pytania, nie rozwiązuje ani jasno, ani prosto swego zadania, jest pełną napuszonej frazeologii i urojeń. Były to tematy, nie nadające się do tak łatwego wykładu i sprawiające oczywiście Trentowskiemu wiele trudności. Dawna prostota i jasność coraz bardziej nikły, przechodząc w jakąś patetyczną retoryczność w tych rozdziałach, które wymagały raczej filozoficznego stylu i zwięzłości. Starał się Trentowski i tutaj o przystępną formę. Ale zbyt widoczny wysiłek i dodawanie coraz to nowych wyjaśnień, z których autor »Panteonu« nie był ostatecznie zadowolonym, nie mogły zastąpić zwięzłości, o którą się Trentowski daremnie kusił. Nie ma nawet jakiejś logicznej konstrukcji; są natomiast pełne retoryczności spekulacje i fantazyje, bezsprzecznie ciekawe, ale dalekie od filozoficznego poglądu na świat. Trentowski nadrabiał miną. Zużywał swą wymowę, a był mówcą znakomitym. Otóż czynnikiem, który go ponosił w kierunku pięknych, ale mniej przemyślanych słów, była retoryczność.

Nabrała ona siły, gdy Trentowski w loży wolnomularskiej objął stały urząd mówcy. Zaznaczyłem już poprzednio, lecz tylko ogólnikowo, że Trentowski podstaw filozofii nie mógł zapożyczyć z dogmatów masoneryi. Ogłosił bowiem Trentowski pierwszej swoje credo filozoficzne, zanim przyjęto go do wolnomularskiej loży, rozpoczął snuć myśli teozoficzne (prawdziwa filozofia równa się prawdziwej religii) odrazu w pierwszym niemieckim swem dziele. Również i później nie czerpał z dogmatów wolnomularskich. Późniejsze prace Trentowskiego, t. j. napisane po roku

1840, (data. przyjęcia do loży) nie zawierały żadnej zasadniczej inowacyi. W »Bożycy« np. zużytkowane zostały tylko materiały historyczne, znajdujące się w archiwum, masoneryi w Fryburgu. Ciekawem jest bądź-co-bądź, że właśnie wtedy, gdy należał już do organizacji masońskiej, przesuwiał się Trentowski od protestanckich wyobrażeń religijnych do katolickich, zachowując jednak swoją indywidualność filozoficzną. I ton kaznodziejski był właściwym Trentowskiemu jeszcze przed wstąpieniem do loży. Wpływ przynależności do wolnomularstwa odbił się tylko na typie, na swadzie tego kaznodziejstwa. Wiele określeń słownych, używanych przez niego na posiedzeniach łó¹), zjawiało się w »Panteonie« i w »Tece Wileńskiej«.

Trentowski wszedł do loży »Parfaite harmonie« w Miluzie w Alzacyi 2 lutego 1840 r. Po wznowieniu loży »Zur edlen Aussicht« w Fryburgu w Badenii w r. 1847 należał do najczynniejszych jej członków. W latach 1848, 1849, 1850 był t. zw. »Meister vom Stuhl«. Był stale mówcą, a urzędowym w r. 1851 i 1852. Po odnowieniu loży w r. 1857 sprawował Trentowski urząd pierwszego mówcy aż do śmierci, a w latach 1863, 1867 był t. zw. »zugeordneter Meister«, czyli zastępcą mistrza loży (Logenmeister). Jako »Meister v. Stuhl« uczestniczył Trentowski i w swojej wielkiej loży (Grossloge). Urząd mówcy, ceniony niezmiernie zwłaszcza w Francyi dawał Trentowskiemu głos przy mowach rytualnych i przy naukach, a nadto każdej chwili, gdy zechciał. Miał mówca głos ostatni i był niejako przeciwwagą wobec przewodniczącego²). O Trentowskim pisze cyto-

¹) Zob. Allgem. Handbuch d. Freimaurerei, III Anfl. 1900/1, t. I, 320 - sq., t. II, 158—sq. Dzięki p. Mienickiemu otrzymałem 10, przechowanych przez przyjaciela, mów Trentowskiego w loży fryburskiej.

²) ibid. I, 624/5, 629—sq.; II, 489- sq.

wane przezemnie dzieło wolnomularskie: »Reich und fruchtbringend, zündend und begeisternd wirkte er in Wort und Schrift für den Bund der Bünde«¹). Miał bowiem Trentowski własne zapatrywanie na wolnomularstwo. Poza jakimiś pismami, które (jak dowiadujemy się z cytowanego dzieła) przedkładał łoży, wyraził swój pogląd na istotę masoneryi w »Demonomanii«, w »Bożycy«, w dłuższym urywku »Panteonu« oraz w dziele »Die Freimaurerei«. Poglądy te dadzą się streścić w następujących zdaniach: Człowiek XIX wieku może osiągnąć prawdę absolutną. Nie zdobędzie się jej jednak na drodze jednostronności. Tylko uniwersalne objęcie wszechświata, a przede wszystkim spraw ludzkich, prowadzi do takiej prawdy. Prawdą tą jest Bóg. Musi więc istnieć stowarzyszenie, które mogłoby pogodzić wszelkie religie na zasadniczym gruncie przez uznanie prawdziwego, jedyne Boga. Wolnomularstwo powinno być takim związkiem, wyższym ponad poszczególne kościoły. W niem zbiegnie się dążność wieków, szukających czystej prawdy.

Te poglądy były, jak widać, związane jak najściślej z filozofią uniwersalną. Były tą właśnie filozofią. Podobny objaw wystąpił przecież u Wrońskiego w nieco innej, ale zasadniczo bardzo podobnej postaci. Wroński bowiem ogłosił światu powstanie swego towarzystwa »unii mesyanicznej«, która miała stanąć ponad kościołem i państwem. I papież i wszyscy panujący mieli uciekać się do tej unii, jako do najwyższego, achrematycznego, trybunału. Albowiem tylko »unia mesyaniczna« zdobywa prawdę, która będąc objawioną, jest w rezultacie rozumową, w rozumie znajduje swój pełny wyraz. Trentowski szukał związku filozofii z życiem, jak Wroński. Prawdę swoją chciał w czyn za-

¹) ibid. II, 464.

mienić. Więc nauczał w dziełach i szukał jakiegoś związku, któryby się stał nowożytnym kościołem filozoficznej religii. Z takim ideałem przystąpił do masoneryi, którą chciał urobić podług swej myśli. Nie masonerya Trentowskiemu, lecz odwrotnie: Trentowski masoneryi chciał dać prawdę rzeczywistą. Wybrał zaś ten związek, jako nienacechowany jednostronnością żadnego wyznania kościelnego. Fundamentem poglądu Trentowskiego było pojęcie Boga, co — jak wiemy — jest w jego filozofii jednoznaczne z atotalnością, z rzeczywistą transcendentalnością. Cała ludzkość, podzielona na naturalne jednostki: narody, dochodzi w kwestiach religijnych do wspólnego przeświadczenia o prawdzie. I związek, któryby objął tych wszystkich, łączących prawdy, byłby właściwym ludzkości zbawicielem¹). Czego nie dokona jeden, tego dokonają wszyscy. Wstąpił Trentowski do masoneryi, ale napotkał odrazu na wielkie trudności. Widocznie zorientował się szybko, że wolnomularstwo nie jest tem, czem powinno być wedle jego zdania. Jako mówca zaczął nauczać i przekonywać. Widział w wolnomularstwie rezultat historycznych misteryów. I praktyki i wyznanie wiary łoży zestawiał — bo był uniwersalistą — z misteryami egipskimi, greckimi, babilońskimi, oraz żydowskimi i t. p. i przez to naraził się od razu starszeństwu. Powiedziano o tych usiłowaniach, nienadających się do żadnego kompromisu, a Trentowski przez całe swe życie wykluczał wszelkie kompromisy, że były one »die Verirrungen eines geistvollen aber phantastischen Kopfes«²). Mowy jego, których tytuły częściowo znamy³), zmierzały do reformy całego wolno-

¹) »Panteon« II, 129.

²) »Handbuch« II, 464

³) ibid. podaje wykłady p. t. »Hermesianische Saule«, »Stein der Weisena«, »Enthüllte Wahrheit«.

mularstwa, zaczynając (w r. 1862) od fryburskiej loży¹). Z tonu cytowanego dzieła można się przekonać, jak dalece byli kierownicy loży niezadowoleni z tych przedsięwzięć. Ale widocznie wpływ Trentowskiego musiał być za silny, by można go było pozbyć się tak, jak to nastąpiło n. p. z innym fantastą filozoficzno-wolnomularskim, a mianowicie z Krausem, którego Tren to wski cytował bardzo często w swej »Die Freimaurerei«. Mistrz loży fryburskiej »Zur edlen Aussicht« Gottfried August Ficke, który wybudował własnym kosztem dom loży, przystąpił wreszcie wraz z Trentowskim do dzieła reformy i reorganizacji. W r. 1866 złożyli ci dwaj członkowie loży projekt p. t. »System der Freimaurerei der Loge zur edlen Aussicht«. Pracę tę przerobił jeszcze (na I-ym stopniu loży) Ficke, doczekał się przyjęcia jej na zebraniu W. loży »Zur Sonne« w Bayreuth i wydał w r. 1870 po przyjęciu przez zjazd w Heidelbergu. Trentowski nie żył już wtenczas tak, że nie wiemy, czy w ostatecznym elaboracie Ficka nie ma przedewszystkiem pracy samego Trentowskiego. »Allgem. Handbuch d. Freimaurerei« mówi już nawet o tem, że Trentowski pozostawał pod wpływem Ficke'go! Czy tak było, możnaby się przekonać z nieprzystępnego na razie archiwum loży w Fryburgu, które zawiera napewno wiele bardzo materyałów do teozofii Trentowskiego.

Wolnomularstwu nie poświęcił Trentowski ani jednej cechy narodowej polskiej. Przynależność do niego nie przeszkadzała mu brać udziału w sprawach politycznych pierwszorzędnej wagi i pisać o Niemcach tak,

¹) Czytamy o tem: »Von Freiburg in Br. aus kam 1862 ein neuer Anstoss durch v. Trentowski, der aber über das Ziel hinaus-schoss, indem er bei seinen Reformenideen sich in die unbegrenzten Gebiete der Philosophie, Theosophie und der Wissenschaft überhaupt verlor« (ibid. II, 226).

jak w »Przedburzy«¹⁾). Miało to miejsce równocześnie z kulminacyjnym rozwojem obywatelskiej działalności Trentowskiego (lata 1847—1848). Zwłaszcza po sejmie frankfurckim, na którym rozwiały się wszelkie piękne myśli Trentowskiego o wolności Niemiec, o kraju swobody i t. p., z chwilą, gdy zapadła uchwała co do księstwa poznańskiego, miał dla Niemców tylko pogardę. Religijnie nie był również krępowany przez łożę. Właśnie w czasie najżywszego w niej udziału, przechylał się na stronę katolicyzmu, aż wreszcie uznał się w liście do Zdanowicza katolikiem — tylko nie średniowiecza, ale XIX wieku. Nie podnosił już tak w górę protestantyzmu, jak jeszcze w »Chowannie«, a więc w latach, w których nie pracował jeszcze na dobre w łoży. Łoża fryburska była czynną dopiero od roku 1847. Czuł po prostu potrzebę łączności duchowej z innymi i pragnął stworzyć taki związek zdała od mrzonek mistycznych i nienowoczesnych ceremoniałów. Widocznie jednak spotykały go ciągle zawody, skoro wreszcie spisał nie tylko czym jest masonerya, ale i czym być powinna. (»Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen«).

Wolnomularstwo przedstawiał sobie Trentowski następująco: »Jesteśmy kapłaństwem wolności, która ukazuje się oddechem Bożym, a matką oświaty i cnoty. Ztąd tytuł nasz wolnego mularstwa. Chcemy nie burzyć i rozwalać, jak rewolucyjni żołnierze, ale budować; — nie zniżyć, ale podnosić stropy społeczeń-

¹⁾ Zob. »Przedburza« 87—126. Nazwał Trentowski Niemców: obmierzłymi, dziećmi ciemności i sobkostwa. W polityce kierują się Niemcy egoizmem. Są to »europejskie Chiny«. »Deutsche Ehrlichkeit« ma prawo przełożyć Polak po sejmie frankfurckim na: »niemiecka podłość«. — O tej filipice przeciw Niemcom powiedział Chmielowski, że drugiej takiej nie ma u nas. (Ateneum 1889, II, 369). Zob. w »Ateneum« list Tr. do Zdan. przeciw Niemcom.

skiego gmachu. Ztąd mianujemy się... mularzami". »Podnosimy ludzkość wewnątrznie i rozszerzamy w niej słoneczne światłości złoto. Ale spieszymy także z pomocą pieniężną, gdzie tego potrzeba. Ztąd dobroczynność obowiązków nasz«. »Cyrkiel nasz umie zakreślić koła swobody i powagi, a węgielnica nasza wymierza kąty dla niepodległości osób i ogółu«. »Murowanie nasze i wszystkie mularskie naczynia pokazują, żeśmy ludzie najściślej szej miary, a strzeżemy się wszech ostateczności, wszech krańców i wybuchów. Religijne lub polityczne obozy, sprzysiężenia, spiski i rewolucye, to nie rzecz nasza. My ludzie pracy i pokoju«. »Wypędzenie zaś wszech dogmatyki z koła naszego zabezpiecza nam postęp swobodny z duchem ludzkości i czasu, a otwiera nam przyszłość«. »Bractwo wszech kościołów, to jedyne bractwo Boga światłości i miłości«. »Trzy tajemnice nasze: deizm, humanistyczność i mesyanizm; — trzy wielkie światła nasze: święta księga, węgielnica i cyrkiel; — trzy mniejsze światła nasze: mądrość, piękność i siła; słowem nasze świętojańskie trzykroć trzy, to talizman przyszłego ludzkości zbawienia«. »Jako my powyżej, tak całe wolnomularstwo myśli i myśleć powinno. Jeżeli ono gdzie zbacza z tej drogi, my się go wyrzekamy«. »Mamy trzy stopnie. Wstępień zostaje uczniem, któremu czynimy dwa zadania, jedno teoretyczne, drugie praktyczne. Wołamy doń: Poznaj siebie samego! Badaj własną swą istotę tak długo, aż się przeświadczysz, że na dnie jej Bóg i wszech-Boskość«. »W drugim stopniu znów czeladnik nasz pracuje około uzacnienia rodziny i drużyny własnej lub ludzi, którzy go otaczają, a na których wywierać może zbawienne wpływy, trzeci stopień nakoniec obowiązuje majstra, ażeby żył i pracował dla narodu. a uczynił coś dla ludzkości«. Innym stopniom był Tren-

towski przeciwny. Istnieją one dla wygody rządu, który chce być panem wolnomularstwa, albo istnieją celem pobierania opłat wkupnego. »Wszystko to znie-dołęznia i w śmiech obraca związek«. Wolnomularstwo ma piękne cele, takie mieć powinno. »Jego tu wina w tem jedynie, że się nie rozwiązało raczej, niż przy-jęło byt tak nędzny«.

Oto pojęcie Trentowskiego, czem powinno być wolnomularstwo¹⁾. Pominąwszy szczegóły, wzięte z organizacji wolnomularstwa, jak cyrkle, węgielnica, 3 stopnie i t. p., widać wszędzie, że Trentowski patrzył na całość z punktu widzenia swojej uniwersalnej filozofii. Taką powinna być organizacja wolnomularstwa — powiedział wyraźnie. Jeszcze w »Panteonie« (tom II wyszedł w rok po dziele »Die Freimaurerei«) tłómaczył tajemniczość przestrzeganą w loży. »Zgromadzenia nasze osłania płaszcz tajemnicy i braterskie milczenie. Nie dlatego kryjemy się przed światem, ażebyśmy knuli sprzysiężenie, spiski, lub coś złego, ale z powodu, że działać chcemy, a czyn dobry ma iść tak przed ogólną wiedzą, jak błyskawica przed grzmotem«²⁾.

Zdanie ostatnie było napisane z pewnością znacznie wcześniej od tego, które podał Trentowski w dziele »Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen«. Trentowski doszedł do przekonania, że tajemnicze funkcjonowanie loży wolnomularskiej jest szkodliwe. Wychodził znów z swojej podstawy, że taki związek, godzący wszystkie kościoły i rozwijający moralne działanie w ludzkości na tle znajomości Boga, nie może być tajemniczym, bo to duch średnio-wieczna. Tesame, co poprzednio uwagi, znajdują się i w tem dziele. Ale przybył niejako testament jego,

¹⁾ »Panteon« II, 131—141.

²⁾ ibid II, 140.

jako wolnomularza i filozofa. Trentowski marzył o związku realnym ludzi nowożytnych wieków, którzy są zbyt wykształceni i rozumieją zanadto swoje obowiązki oraz prawdę, by potrzeba im było symboliki i tajemniczości. Pomysły reformatorskie Trentowskiego znalazły ujście właśnie w tem dziele, z którego masonerya jest po dziś dzień niezadowolona, o czym świadczy następujące o niem zdanie: »das sehr extreme, mit mancherlei Irrtümern erfüllte Werk, das zur Ehre seines Andenkens besser ungedruckt geblieben wäre«¹⁾).

Przedmowa do »Freimaurerei« zaznaczyła, że pierwotnie miała ta książka służyć do użytku t. zw. »Instructionslogen«. Chciał Trentowski wyłożyć filozofię wolnomularstwa, której organizacya ta dotąd nie ma²⁾. Nie pisał ani dla mas, ani dla pół-wykształconych, ale dla tych, co go »zdołają zrozumieć«. Stary (ortodoksyjny) związek wolnomularski popełniał grzech, zamykając się tajemniczo przed światem. Prawda nie może służyć tylko wybranym. Tylko przez jawną działalność można przekonać wszystkich, że wolnomularstwo nie grzebie ani państwa, ani kościoła, ale że służy ludzkości. Tajemniczość masoneryi przypomina mimo woli słowa biblij, że »nienawidzi światła ten, kto wiecznie źle czyni«. Trentowski rozumie dobrze, że tem pismem zraża do siebie, jak do wroga, zarówno stary kościół, jak i stare wolnomularstwo³⁾.

Książkę o wolnomularstwie, do której przedmowę napisał Trentowski 1-go stycznia tego roku, w którym zakończył swój żywot, wydała wdowa po nim. Musiał być jakiś silny nacisk z pewnej strony, a sądząc po dzisiejszych ocenach tego dzieła przez samą masone-

¹⁾ »Handbuch« II, 464.

²⁾ »Die Freimaurerei« XIX.

³⁾ ibid. XXII.

ryę, chyba ze strony wolnomularzy, skoro wydawczyni dodała następujące słowa: »Die Abmahnungen, ja selbst die Drohungen von einer Seite, von der ich sie am allerwenigsten erwartet hätte, konnten mich nicht wortbrüchig machen und mich nicht abhalten, den letzten Wunsch meines mir viel zu früh entrisse-
nen Gatten zu erfüllen und sein Werk in unveränderter Gestalt und ohne mir ein Urtheil über seinen Inhalt za erlauben, der Oeffentlichkeit zu übergeben«¹⁾).

Jeden z krytyków, oceniając to dzieło Trentowskiego²⁾, wyraził się o niem ogólnie w ten sposób: »Trentowski, z innego pochodząc narodu, byłby może poprzestał na smutnej sławie wolnego mularza, ale że był Polakiem i polskiej energii poświęcić nie mógł w ciasnej pedanteryi masońskiego rytuału, zdobył sobie smutniejszą jeszcze sławę wolnomularskiego odszczepieńca, jak mówią loże konserwatywne, a reformatora, jak on sam głosi i przyjaciele jego«. Ta ocena Trentowskiego z takiego punktu widzenia, czy on był ortodoksem-masonem, czy też odszczepieńcem, jest kwestyą drugorzewną. Faktem jest, że Trentowski ułożył bardzo wielki zarys reformy, która wynikała wprost z jego filozofii uniwersalnej i z jego filozoficznego pojęcia Boga, człowieka i życia. Nie wiadomo mi, czy Trentowski szukał sam zbliżenia do wolnomularstwa, czy też trafiono do niego, gdy nasz filozof stawał się głośnym. Jakkolwiek jednak było, nie siedł on za cudzem zdaniem, ale chciał mieć wszystko takiem, jak on sam najlepiej w swych chęciach i zapatrywaniach pojmował.

Trentowski żądał reformy nie tylko co do rytuału i co do tajności posiedzeń. Nie tu miejsce zajmować

¹⁾ ibid. XXIII.

²⁾ zob. Przegląd Polski 1875. III.

się szczegółowo dziełem jego o wolnomularstwie. Przecież należy podkreślić to, co cechowało postępowanie Trentowskiego przez całe życie, t. j. że Trentowski żył dla p r a w d y, którą identyfikował z dobrem. Wydawało mu się, że tylko zreformowane wolnomularstwo może być piastunem tego dobra. Polemizował n. p. Trentowski z broszurami wolnomularskimi i z zarysami zadań tej organizacyi i nie wahał się stwierdzić publicznie, że zarówno one, jak i sam związek wolnomularstwa uwzględniają wszystkie palące pytania i potrzeby naszych czasów, lecz że nie zawierają tego, co jest »wieczne i święte«, czyli że zamiast »mesyanicznej świętości ludzkości pokazują jedynie dobro materialne«¹⁾. Takich zdań jest w dziele Trentowskiego o wolnomularstwie nie mało. Mógł się powołać nasz filozof tak, jak Sokrates, na to, że mówi tak, jak mu każe jego *δαίμωνισ*. Słuchając tego nieprzepartego głosu, chciał widzieć w nowym wolnomularstwie istny chrystyanizm; do uskutecznienia go należy zarzucić: wszelkie zakrywanie się przed światem, symbolikę, wielkie loże, stopniowanie, wkupne (wpisowe) i opłaty, stroje i średniowieczne rytuały, filisterstwo i wolnomyślność (bezreligijność w znaczeniu »Bożycy«). Nazywał te ułomności »kakodemonami« masoneryi²⁾, chlostał je wypróbowaną a bezlitosną satyrą, w tym jednak celu, aby otworzyć oczy na »średniowiecze« w XIX wieku. Na swoją obronę przytaczał słowa Boëcyusza: *ardens amor libenter acerbam dicit veritatem*³⁾, i że prawda musi polegać na nieograniczonej wolności badania i krytyki⁴⁾.

Z powyższego streszczenia udziału Trentowskiego w masoneryi widać, jak bardzo wżył się on w tę orga-

¹⁾ »Die Freimaurerei« 217. 218.

²⁾ ibid. 267. ³⁾ ibid. 344. ⁴⁾ ibid. 392.

nizację. Więc i długie lata, przez które piastował godność mówcy loży i poświęcał się nieustannie dowodzeniu, przekonywaniu, a może nawet polemice, odbiły się na Trentowskim o tyle, że zbytnia i kwiecista retoryczność stała się cechą formy, w jaką myśli swoje przywykł wyrażać. Tak więc i »Panteon« nosi na sobie cechę tej retoryczności. Wtedy właśnie uczestniczył Trentowski gorliwie w pracy wolnomularskiej. Jeśli miał opracować wykład na temat bardzo subtelny i trudny, retoryczne zwroty spychały przewodnie myśli na plan ostatni. Jako dowód służy nam rozdział o »duchowości«, a wogóle cała teozofia »Panteonu«, kosmozofia i zwłaszcza t. zw. ktyzeozofia (zob. rozdział 14-ty tej książki).

Nazwałem końcowe dwudziestolecie życia Trentowskiego okresem »Bożycy« i »Panteonu«. Zachodziłoby jednak pytanie, czy nie nazwać tego okresu jeszcze i dwudziestolecie wolnomularstwa? Otóż wystarczy uwzględnić to, co powyżej powiedziałem, wystarczy podkreślić, że właśnie na teozofii »Bożycy« oparło się dzieło: »die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen«, że sama »Bożycza« zapożyczyła się w archiwum wolnomularskim tylko pod względem materiału historycznego (n. p. o misteryach egipskich), idea zaś bożo-człowieczeństwa była oryginalną, bo powstała jeszcze przed rokiem 1840, by stwierdzić, że Trentowski był w loży wolnomularskiej przede wszystkim filozofem i zawsze myślicielem. A że teozofia zamknęła się w »Bożycy«, zaś »Panteon« przyniósł całkowitą klasyfikację nauk, podzielonych na podstawie zasad różnojedni i uniwersalnej filozofii, więc tylko »Bożycza« i »Panteon«, mówiące o wolnomularstwie w drobnych jedynie urywkach, mogą być i są wyrazem pracy i myśli ostatniego dwudziestolecia Trentowskiego.

W tym okresie przeszedł Trentowski przez pra-

wdziwie Dantejskie piekło życia. Doznał wielu osobistych nieszczęść i przykrości, wynikających co prawda nieraz z tego, że nasz filozof nie umiał zadowolić się mniejszem, lecz pragnął zawsze utrzymać stopę życia z najświetniejszych swych czasów (listy do Magierowskiej). Zawodom tym, ale przedewszystkiem uczuciom swoim, wywołanym niebywale napastliwymi atakami na jego filozofię, dawał Trentowski jaskrawy wyraz w korespondencji. Z korespondencji tej udało się już P. Chmielowskiemu wydostać dzięki Włodzimierzowi Spasowiczowi 14 listów z lat 1856—1862 do Alexandra Zdanowicza, znanego wówczas w Wilnie pedagoga, który zaproszony przez księgarza wileńskiego Maurycego Orgelbranda do współudziału w wydawaniu słownika języka polskiego, uznał współpracownictwo Trentowskiego w tem dziele za wskazane i potrzebne. W listownem zapoznaniu się Trentowskiego z Zdanowiczem pośredniczył Kremer (list Kremera do Trentowskiego), który starał się usłużnością i sercem wynagrodzić Trentowskiemu jego niepowodzenie w osiągnięciu filozoficznej katedry na uniwersytecie krakowskim. Mamy jeszcze list do Józefa Kęszyckiego z roku 1855, w którym Trentowski nazwał późniejszy »Panteon« swoim »Wierzę w Boga«, mającem wyjść w dwóch tomach; dzieło to miało odwieść umysł polski »od najnowszych niemieckich i francuskich mądrości«, a sprowadzić »napowrót do chrześcijaństwa, wiary i Boga«. Posiadam dalej list, pisany przez filozofa naszego do brata Konstantego z r. 1861, w którym Trentowski podaje dla późniejszego »Panteonu« tytuł: »Drzewo wszech nauk i umiejętności, lub Encyklopedia powszechna i Propedeutyka filozoficzna« i w którym donosi, iż tom pierwszy »Panteonu« pisał od r. 1855, drugi w Paryżu w roku 1859, a trzeci ukończy w r. 1861. Nie przerwała się serdeczna korespondencya Trentowskiego

z Krasińskim aż do zgonu poety. Korespondencyi tej nie posiadamy jednak w całości. Coś jednak dało się dotąd wydobyć i listy te, jak i inne współczesne wymieniam w »Przedmowie«. Że Trentowski pisywał wogóle wiele listów, nagradzając sobie zapewne w ten sposób samotny pobyt na obczyźnie, tego dowodzą słowa z listu do brata: »piszę listy mnogie«. Czasami musiał nawet pisać zawiele, bo wtedy one — pisał Trentowski — »mnie trapią«. Posiadamy nadto listy wychowawcy Trentowskiego Magierowskiej i wiele listów, pisanych do Trentowskiego. Korespondencya z Krasińskim, Libeltem, Cieszkowskim, Kremerem, Zdanowiczem, Kirkorem, Gaszyńskim i i. była słodką dla Trentowskiego. Uznanie i uwielbienie tych mężów starczyło mu za uznanie ogółu. Wyjątkowo przyjemnym musiał być Trentowskiemu list Kremera, jako sekretarza krakowskiego »Towarzystwa Naukowego, połączonego z Uniwersytetem Jagiellońskim«, (dzisiejsza Akademia Umiejętności) z dnia 15 maja 1850 roku tej treści:

Towarzystwo Naukowe zapraszając Czcigodnego Pana na swojego członka, pragnęło oddać cześć geniuszowi Jego, a zarazem z bogacić się imieniem świętej chwały. Chciej więc Szanowny Panie przyjąć załączony patent, jako hołd, który Ci składają ziomkowie i stara Jagiellońska szkoła.

Uważam się za szczęśliwego, że mój urząd sekretarza podaje mi sposobność tak zaszczytną wyrażenia uszanowania, z jakim na zawsze pozostaję

*Wielmożnego WMMPana
pełen głębokiej czci
sługa*

Józef Kremer.

Do listów cenionych, oczekiwanych z tęsknotą, należały listy Zdanowicza. Ten dyskutował z Trentowskim o kwestiach filozoficznych, był szczerym i krytycznym, ale sprawiedliwym i serdecznym, chociaż nie znał naszego filozofa osobiście. Nic dziwnego, że przed nim spowiadał się Trentowski, jak chyba jeszcze tylko przed Krasińskim, że zawierzał mu wszystko i boleść i radość.

Doznał Trentowski i jednej i drugiej. Nadmierna, bezprzykładna w wytrwałości i różnorodności praca nadwreżyła zdrowie filozofa. Zapadał coraz to częściej na nerwową chorobę, o której pisał Krasiński do Cieszkowskiego, o której pisał sam nasz filozof do Magierowskiej. Troszczył się o to, by było lepiej, Krasiński iłożył na leczenie Trentowskiego. Choroba wracała jednak raz po raz, wytrącając Trentowskiemu pióro z ręki. Praca naukowa postępowała powoli, przestał więc Trentowski zarabiać na wydawnictwach. Zgłaszał się wtedy przez Kremera, Cieszkowskiego i Krasińskiego to do krakowskiego »Czasu«, to do »Gazety Codziennej« w Warszawie, to do »Teki wileńskiej« z artykułami i feljetonami. Ta nerwowa rozbieżność odbijała się na nim coraz to gorzej, a wytężona praca nie przynosiła takich dochodów, jak dawniej.

Od Krasińskiego pobierał Trentowski »żołd« nadal. Za pieniądze Krasińskiego leczył się w r. 1849 w Bernie Szwajcarskim (mieszkał w Muri), a w roku 1850 przez kilka miesięcy w Klotterthalu, gdzie bawił z rodziną¹). Mimo zasiłku Krasińskiego żalił się Trentowski na swoje materialne położenie. Przyzwyczajony do obszernego mieszkania i wystawnego życia (listy do Magierowskiej) utyskiwał Trentowski tem bardziej. Korzystał z każdej sposobności, byle cośkolwiek zarobić. W Fryburgu utrzymywał pensjonat dla Polaków - aka-

¹) Rękopis »O stosunku moim do Zygmunta«.

demików¹⁾). Na propozycję Zdanowicza co do opracowania słownictwa filozoficznego i mitologicznego w znanym wydawnictwie Orgelbranda zgodził się skwapliwie i przez pięć miesięcy układał swój artykuł (rok 1855/6). Donosił redakcyi, że powyciągał wyrazy filozoficzne z dzieł swoich, Cieszkowskiego, Kremera, Libelta, Bukatego i i. Tymczasem w przedmowie do tej encyklopedyi zamieszczono w r. 1861 publiczną skargę na Trentowskiego, któremu wytknięto ostro, że uwzględnił tylko własne terminy i że przez to zawiódł zaufanie redakcyi. Chmielowski, pisząc o tem, zauważył słusznie, że między oddaniem rękopisu Trentowskiego (1856) a wydaniem przedmowy było sporo czasu na rozejrzenie się w wartości artykułu Trentowskiego. Bardzo możliwe nawet, że już po wydrukowaniu słownika Trentowskiego, lecz przed napisaniem przedmowy wyrażono z pewnych kół niezadowolenie z współpracownictwa naszego filozofa. Trentowski pisał o tej sprawie do Zdanowicza w liście z dnia 18 kwietnia 1862: »Przytoczyłem każdy wyraz nowy, tak Kremera, jak Libelta. Prawda, że wyrazów takich niewiele, bo oni trzymają się pospolitej mowy i nie wdają się w rzeczy, wymagające nazwy osobnej. O Bukatym nie było ani wzmianki w liście Orgelbranda. I słusznie. On napisał wówczas jedną tylko broszurę: »Polska w apoteozie i w apostazyi«, której treść bardziej polityczna, niż filozoficzna. Dziś nawet, zwłaszcza co do języka, nie może uchodzić za powagę leksykograficzną«. Z faktu, że do objaśnień wyrazów: *um* i *rozum* dodano pojmowanie ich przez Kremera i Libelta, dorozumiał się Trentowski, o co poszło. Trentowski mniemał jednak, że jeden i tensam wyraz nie wymaga takiego obszernego tłumaczenia, zwłaszcza, że wymagano od niego

¹⁾ »Ateneum« 1889, II, i listy do Magierowskiej.

zwięzłości. Zresztą Trentowski napisał ten artykuł w r. 1856, a dopiero z końcem tego roku i w r. 1857 otrzymał »Wykład systematyczny filozofii« Kremera i »System umnictwa« Libelta ¹⁾). Było już więc zapóźno na dodatki i uzupełnienia. Skargi redakcyi »Słownika« nie były słuszne. Mogła była jednak redakcja oskarżyć naszego filozofa o co innego, a mianowicie, że własny jego słownik wymagał drugiego słownika. Taki zarzut byłby na miejscu. Trentowski wierzył w to widocznie, że cały naród, że jego najszersze sfery przyjęły już terminy »Myślini«, i wyjaśniał terminologię filozoficzną neologizmami swojej logiki. Pod tym względem nie było współpracownictwo Trentowskiego pożytecznem.

W r. 1856 napisał Trentowski na propozycję redakcyi »Dodatku miesięcznego« do krakowskiego »Czasu« ²⁾ rozprawkę p. t. »Hegel i Kremer«. Ta rozprawka nie

podobała się redakcyi, bo jakkolwiek przyznawała Kremerowi przewyższenie Heglizmu na punkcie osobowości Boga, przecież — a były to już czasy dla Hegla najgorsze! — zestawiała go z Heglem, zupełnie słusznie zresztą. Nie podobał się redakcyi i język Trentowskiego. Wysłano więc ten elaborat do Wilna. Właśnie zaczął A. H. Kirkor (Jan ze Śliwina) wydawać w Wilnie »Tekę Wileńską«. Trentowski zgodził się drukować w niej rozprawę o Kremerze, a o wynagrodzeniu pisał do Zdanowicza: »Jeżeli pan Kirkor rozporządza znakomitym funduszem, niech zapłaci mi dobrze, bo ja z tego żyć muszę i to w krajach bardzo

¹⁾ ibid. 162.

²⁾ Za pośrednictwem hr. Adamowej Potockiej zaproszono Trentowskiego do pisania artykułów do »Czasu«. Honorarium ustalono na 100 złp. od arkusza druku. (Listy do Zdanowicza, listy redaktora Maurycego Manna). Odrzucono jednak Trentowskiemu artykuł pierwszy, a Tr. drugiego już nie posłał.

drogich : jeżeli zaś nie, niech da, co może. Choćby i nie; wtedy i to mi nagroda za pracę miłą, że powstającemu piśmu nowemu dam pomoc«. »Hegel i Kremer« nie został jednak wydrukowany i w Wilnie. Trentowski ofiarował wtenczas tę rozprawę do czasopisma, które miało wychodzić w Wilnie pod redakcją Kirkora, na dochód ociemniałego Waleryana Tomaszewicza ¹⁾). Dopiero po śmierci Trentowskiego wydrukował ją Kirkor w wydawanym przez siebie krakowskim piśmie: »Na dziś« ²⁾). Zamieściła natomiast »Teka wileńska« w r. 1857 pracę p. t. »Dydaktyka B. F. Tr. (Urywki)«, dodając od siebie przy końcu pewne zastrzeżenia. Ten artykuł spowodował istną burzę. Zaczęto nową kampanię przeciw Trentowskiemu. Prądy tej krytyki były od lat kilku nieprzełagane, a szły głównie z Petersburga. Nazywano Trentowskiego »szatanem pychy«, »bezbożnym« itd. Dalsze współpracownictwo Trentowskiego na łamach »Teki wileńskiej« okazało się niemożliwym. Myśli o rodzinie, zawarte w tej »Dydaktyce«, wyrażały w nowej formie dotychczasowe poglądy Trentowskiego. Trentowski uważał rodzinę za »kościół pański« ³⁾; cel rodziny upatrywał w piastowaniu Synostwa Bożego, jednorodzonego i prawdziwego w niebie, a »krociowego i odblaskowego« na ziemi⁴⁾; powtarzał teorię o jaźni i o jaźniakach, jako bezpłciowych czystych jaźniach przed narodzeniem się człowieka⁵⁾, przeprowadzał różnicę między kobietą a mężczyzną, mówił wreszcie o trójcy w rodzinie (ojciec-syn-matka)⁶⁾. Nietolerancja

¹⁾ »Ateneum« 1889, II, 346.

²⁾ Zob. »Na dziś« tom I.

³⁾ »Teka Wil« N. I, str. 81.

⁴⁾ ibid. 85.

⁵⁾ ibid. 105.

⁶⁾ ibid. 131.

wileńsko-petersburska nie dopuściła do dalszego drukowania rozprawy Trentowskiego.

Nie mogąc zarobkować pracami filozoficznymi, uciekł się Trentowski do pisywania politycznych artykułów. Donosił bowiem w kilka lat w liście do brata swego: »Pisuję od kilku miesięcy do Gazety Codziennej w Warszawie, wydawanej od Kraszewskiego, listy polityczne z Niemiec. Jest to głupstwo, które mnie trapi, a przeszkadza mi przy filozoficznej pracy. Co tydzień jeden artykuł z nowinami! Ach, to okropne! I dla tej biedoty, co tydzień kłaść dzieło na bok, choć rozdział nieskończony! Ale arcydzieło moje, nad którym pracowałem przez lat siedm¹⁾, nic mi nie przyniesie; bazgrana zaś gazeciarska opłaca się nie źle. Co to znaczy? Niestety! Mało u nas jeszcze ludzi, a pełno dudków. Gdyby stało inaczej, to inaczej opłacanoby towar duchowy. Nie znają się na nim i kwita«²⁾.

Praca dziennikarska Trentowskiego jest dla nas zupełną nowością. Dziwić się można, że właśnie Kraszewski, informując ks. Krupińskiego o życiu Trentowskiego³⁾, nie wspomniał nic o niej. Przypadła ona w samą porę, bo niosła niezły dochód właśnie w chwili, w której nasz filozof starał się zapewnić sobie w jakiś sposób ubytek 1000 talarów rocznie. Umarł bowiem w 1859 r. Krasiński, a podróż do Paryża nie przysporzyła Trentowskiemu prócz sławy i zawodów żadnej materialnej korzyści.

Zgon przyjaciela odczuł Trentowski głęboko nie tylko z materialnych względów. Krasiński był dla Trentowskiego niejako moralną podporą w pracy zwłaszcza politycznej, omawiał z nim najserdeczniej i naj-

¹⁾ »Panteon«.

²⁾ List z dnia 20/1, 1861.

³⁾ Zob. Tyg. 111. 1870.

troskliwiej prawie każde wydawnictwo. Od czasu do czasu zjeżdżali się ci dwaj przyjaciele¹); różnił ich pogląd na nieśmiertelność duszy i na papieżstwo, lecz przecież nie tak dalece, by serdeczne węzły dozgonnej, a rzadkiej przyjaźni trwać stale nie mogły. Krasiński mimo, że miał obok siebie zawsze przyjaciół, prosił Trentowskiego w chwilach, gdy mu było smutno, o przyjazd²). Rozstanie się z takim przyjacielem musiał odczuć Trentowski bardzo boleśnie. W »Panteonie« jeszcze dał wyraz swemu szczególnemu żalowi za Krasińskim, którego — jako filozofa — stawiał wyżej od Mickiewicza³), zwłaszcza że Mickiewicz naraził się Trentowskiemu hołdowaniem wzgardzonemu przez naszego filozofa Towianizmowi. O Towiańskim miał i Krasiński i Trentowski jak najgorsze wyobrażenie; Krasiński pośądzał go nawet o wysługiwanie się Rosyi (zob. LXVII-y list Krasińskiego do Trentowskiego).

Trentowski cenił szczególnie traktat Krasińskiego o »Trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku«⁴), który był znany Trentowskiemu (kiedy?) jako rękopis, bo wyrażnie pisał o nim: »rękopism Zygmunta, który czytałem«⁵). Nie odbiegnę od tematu, jeśli wskażę na to, że

¹) Zob. »Listy Kras.« III, 307. Rękopis »O stosunku moim do Zygmunta« podaje, że Trentowski był u Krasińskiego: w r. 1846 w Heidelbergu, w r. 1848 w Künl, w sierpniu r. 1850 w Baden, w listopadzie r. 1853 w Heidelbergu, w r. 1856 w Baden dwukrotnie t. j. 10 lutego i 25 lipca, 19 listopada r. 1857 w Baden, w wrześniu 1858 w Künl, skąd pojechał Trentowski z przyjacielem do Frankfurtu nad Menem. W tymże roku w lipcu był Tr. u Kr. w Heidelbergu oraz w Badenie. Zaś Krasiński był u Trentowskiego w Fryburgu 5-go czerwca w r. 1852, oraz (z młodym Czackim) 1 września 1858 roku.

²) ibid. 314.

³) »Panteon« II, 223.

⁴) Zob. Bibl. Warsz. 1903, II.

⁵) »Panteon. II, 245.

traktat ten należy mojem zdaniem zestawić z Trentowskiego »De vita hominis aeterna«, a wówczas każdy zauważy wiele cech wspólnych a przedewszystkiera uderzające podobieństwo w przyjęciu trzeciego składnika człowieczego, który nazwał Krasiński tak jak Trentowski: jaźnią¹⁾, a nadto w przyjęciu poglądów, Trentowskiego, na terażniejszość, osobistość, życie, czyn i wieczność; wieczność nazwał Krasiński także: vita aeterna²⁾. Terminu »jaźń« mógł użyć Krasiński albo dzięki komunikowaniu się z Trentowskim, albo dopiero po okazaniu się pierwszych jego polskich prac filozoficznych. Zdanie, że Trentowski czytał ten traktat w rękopisie, wydaje mi się bardzo ważnem. Zamiast dopatrywać się analogii poglądów tego traktatu z autorami obcymi, wystarczałoby może przedewszystkiem wskazać na Trentowskiego, jako na mistrza filozoficznego Krasińskiego w latach, w których powstał ten traktat. Jak dalece wchłaniał w siebie Krasiński wszelkie nowe myśli »Trętowiusa«, przekonywa korespondencya Krasińskiego z Cieszkowskim, wydana obecnie przez hr. Wandę Zamoyską. Krasiński podkreślał w pewnej chwili Cieszkowskiemu, że »Trętowski wciąż rośnie«. Gdyby moje przypuszczenia okazały się niesłusznymi, mielibyśmy w każdym razie bardzo zagadkowe pokrewieństwo filozofowań Krasińskiego z filozofią Trentowskiego. Trentowski był filozofem z zawodu, Krasiński uprawiał filozofię z amatorstwa i bez wprawy. Obaj mieli jednak punkty styczne w filozoficznym poglądzie na świat. Krasiński pisał powyższy traktat pod wpływem Trentowskiego. Wydawca traktatu, Adam hr. Krasiński, wnuk poety, przypuszczał, że ten

¹⁾ Bibl. Warsz. 1903, II, str. 13.

²⁾ ibid. str.23, 29, 33.

traktat powstał w latach 1840 — 1841. Jeśli nie komunikował się Krasiński z Trentowskim, to musiał znać, choćby z relacji, rozprawkę »De vita hominis aeterna«. W rękopisie »O stosunku moim do Zygmunta« powiedział Trentowski wyraźnie : »Wszedłem z nim (Zygmunt) w styczność przez Magnuszewskiego. Mieszkał on także w Frejburgu, gdy był priwat-docentem. Lecz dopiero w roku 1846 dostałem się na żołąd i opiekę jego«. Znajomość i stykanie się z sobą tych dwóch mężów nastąpiło wcześniej, przed r. 1846. Może w tem przedewszystkiem spoczywa zagadka fazy panteizmu Krasińskiego? Trentowski przeszedł przecież przez fazę »pozorów« panteuszostwa, nazywał zawsze panteizm pół-prawdą. Krasiński utrzymywał także, że panteizm zawiera połowę prawdy (zob. list Kras. do Romana Załuskiego o Słowackim).

Ten właśnie traktat Krasińskiego cenił Trentowski najwyżej. Krasińskiego nazwał nawet geniuszem polskim, wyższym i szlachetniejszym od geniuszu Zachodu¹). Nazwał go poetą politycznym, filozofem humanistą i chrześcijaninem »z archanielskimi wielkiego poety skrzydłami«²).

Śmierć Krasińskiego, którego z osobistych znów względów nazywał Trentowski »dobroczyńcą«, zniewoliła naszego filozofa do szukania nowego źródła dochodów. To też już w kwietniu 1859 roku wyruszył do Paryża szukać zajęcia — z nadzieją, że zdoła się tam osiedlić wraz z rodziną. Taki był istotny powód wyjazdu Trentowskiego do Paryża; wystarczy tylko przypomnieć, że Krasiński umarł 23 lutego tego roku, oraz przytoczyć następujące słowa Trentowskiego z cytowanego już listu do brata Konstantego: »Celem

¹) Panteon II, 247.

²) ibid. 224.

mym było rozejrzeć się nieco między Rodakami, tam zamieszkałymi i poszukać, czy nie znalazłoby się coś dla mnie, z czego mógłbym żyć i rodzinę utrzymać». Celu tego nie ukrywał Trentowski i w listach, pisanych do innych osób np. do Magierowskiej. W Paryżu widział się z wdową po Zygmuncie. Wyjeżdżając do Paryża wiedział o tem z góry. Zachodziła możność dalszego w imieniu Zygmunta wypłacania pensyi. Trentowski — oczekiwał nawet tego! Choć to nie doszło do skutku¹⁾, utrzymywał Trentowski z wdową po przyjacielu szczere i niezdawkowe stosunki przyjaźni, o czem świadczy bogata korespondencja Hrabiny i jej synów. Wybierając się do Paryża, starał się Trentowski z góry o ułatwienie sobie pobytu nad Sekwaną. Mam jeden taki list — pisany prawdopodobnie do Nakwaskiego. Przez niego, przez Teodora Morawskiego i innych, został nasz filozof wprowadzony w życie Polonii paryskiej. Miewał prelekcyje, których częściovem echem jest cenna broszura p. t. »Trzy skazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu«, którą (por. list do Magierowskiej) przeznaczał na upominki dla znajomych. Zawiera ta broszura: 1) »Głos« jego na posiedzeniu towarzystwa literacko-historycznego podczas obchodu rocznicy powstania listopadowego, głos, owiany głęboką wiarą w niezniszczalne siły narodu i w potęgę rozwoju cywilizacyjnego Polski, ale przestrzegający przed tworzeniem stronnictw na emigracyi (w przemówieniu tem złożył specjalny hołd ks. Adamowi Czartoryskiemu), zawiera dalej: 2) Przemówienie do uczniów wyższej szkoły polskiej w Montparnasse na zakończenie roku szkolnego, wreszcie: 3) »Kilka słów o naukach klasycznych oraz potrzebie ich w naszych szkołach tułących«. Ta ostatnia część »Wskazówek«

¹⁾ »O stosunku moim do Zygmunta«.

jest szczególnie godną uwagi, bo w niej akcentował Trentowski pożyteczność uczenia się języków klasycznych właśnie z powodu panowania w nich ducha wolności. Nauki realne wiodą bowiem do materyalizmu, do własnej korzyści, zaś humanistyczne do »bożo-człowieczeńskich myśli, uczuć, czynów i poświęceń«¹⁾. Druga część »Wskazówek« tłumaczy się tem, że Trentowski został członkiem rady szkolnej w Montparnasse²⁾.

To była piękna strona pobytu Trentowskiego nad Sekwaną taksamo, jak i zetknięcie się po przeszło 10 latach z żywym polskim światem politycznym wpłynęło bardzo na chlubne wznowienie imienia Trentowskiego. Był nasz filozof w tych latach już znacznie powściągliwszym w manifestowaniu swego patriotycznego nastroju i zachowywał wobec wszelkich stronnictw emigracyjnych ściśle krytyczną bezstronność. Pisał bowiem w wspomnianym liście do swego brata: »miałem mów wiele przy różnych publicznych okolicznościach, wydałem dziełko polityczne. Skutkiem tego było, że jedni mnie uwielbiali i na rękach nosili, a drudzy niecierpieli i potwarzali. Nie tylko ustnie, ale i po dziennikach. Polonia nasza paryska rozbita jest w tej chwili na dwa walczące z sobą polityczne obozy: Czarni i Czerwoni, lub Jezuici i Demokraci. Stronnictwa te wymagały, ażebym śpiewał ich piosenkę. Ja zaś stanąłem na stanowisku wyższem, ściśle umiejętnem i prawilem im prawdę. Stąd oba mnie nienawidziły. Ale za to większa część Polonii rozsądnej, nienależącej do sekt politycznych, była za mną, broniła mnie, uważała za mistrza. Nie znalazło się nic dla mnie w Paryżu. Jezuici, z Panów naszych złożeni, wabili mnie do siebie wprowadzić i obiecywali złote góry, pod warunkiem je-

¹⁾ »Trzy wskazówki« 60.

²⁾ Ateneum, j. w. str. 364.

dnak, bym wziął na siebie ich obronę. Nie chciałem pokalać mego charakteru, a chociaż biedny jestem, odepchnąłem ofiary ich z oburzeniem i pogardą. Pomnożyło się w Paryżu to, co już miałem, t. j. imię i nieugiętość charakteru, ale chleba mi nieprzybyło. I owszem, Paryż kosztował mnie aż 4000 franków. Wreszcie zachorowałem i wróciłem do rodziny». Tosamo pisał nasz filozof w listach do Zdanowicza i i. Trentowski zbliżał się do demokratów; przez nich pragnął przyciągnąć do siebie dorastającą młodzież i urabiać odpowiednio ich kształcenie. Jednak nie tylko Trentowski był ostrożny w wiązaniu się z demokratami, bojąc się o swoje uniwersalne stanowisko. I demokraci paryscy nie byli mu zbyt radzi od czasów pojawienia się »Wizerunków duszy narodowej«. O ile za życia Krasińskiego przechylał się Trentowski aż nadto wyraźnie w swych pismach do obozu zachowawczego, o tyle po śmierci Krasińskiego, zwłaszcza gdy się zetknął z demokratami, stawał — rzecz można — po stronie demokracji. Ale nie stał się nigdy stronnikiem; widział w demokracji wiele dobrego, lecz i wiele złego. Jako członek rady szkolnej w Montparnasse oddał się gorliwie polskiej młodzieży. Zawsze marzył o tem, by być duchowym ojcem młodego pokolenia polskiego i w małym zakresie a przez krótki czas spełniło się to pragnienie w Paryżu. Była to młodzież, uczęszczająca na kursy akademickie. Trentowski chciał jej zastąpić dawne wpływy Mickiewicza, tylko — w swoim, lepszym, rodzaju.

W Paryżu kończył Trentowski drugi tom »Panteonu«. W zimie 1859/60 wykladał estetykę w wyższej szkole polskiej na bulwarze Montparnasse, a w Cercle des Sociétés savantes wygłosił osiem wykładów »O przeznaczeniu wyższych warstw społecznych«. Działał

nadto »po salonach i kawiarniach«¹). Był to znów rok Trentowskiego w Paryżu.

Starał się nasz filozof w Paryżu o różne posady. Najpierw projektował zimowe prelekcje dla rodaków; to znów obiecywał sobie wiele po lekcjach prywatnych w polskich domach, mniej po posadzie w jednej z dwóch szkół polskich w Paryżu; skłaniał się do założenia wychowawczego pensjonatu dla polskiej młodzieży i prosił Zdanowicza, prosił i innych o rozszerzanie tej wiadomości w kraju; projektował wreszcie wydawanie umiejętnego, niepolitycznego czasopisma²). Wszystkie zamiary rozbiły się prawdopodobnie o te przyczyny, które poznaliśmy z listu Trentowskiego do brata, które znamy z listów do Zdanowicza. Trentowski wrócił do Fryburga schorowany i w zupełnej depresji duchowej, musiał się leczyć przez kilka miesięcy, brać kąpiele³). Zabrał się gorączkowo w dalszym ciągu do »Panteonu«. Wtedy to rozpoczął i pracę publicystyczną w »Gazecie Codziennej« Kraszewskiego⁴). Warszawski cenzor zagiał parol na te korespondencje. Doszło do tego, że współpracownictwo Trentowskiego ograniczyło się do reporterki. Sześć pierwszych artykułów odrzucono zupełnie. W następnych skreślano wszelkie uwagi⁵). Prawdopodobnie te cenzuralne szykany spowodowały Trentowskiego, że za-

¹) Listy do Zdanowicza, listy do Magierowskiej.

²) Ateneum, j. w. str. 362; w liście do Magierowskiej nazwał to czasopismo »Przeglądem«.

³) List do brata.

⁴) Znalazłem w »Gazecie Codz.« z r. 1861 artykuły p. t. »Z południowych Niemiec« w Nr. 9, 61, 63, 70, 73. ale są one podpisane literami A. B., Ant. B.; Ant. Biał. Nie wiem, czy to były kryptonimy Trentowskiego? Nadto w Nr. 4 i 14 jest korespondencja »z Niemiec«, niepodpisana. Ostatnia przypomina więcej styl Trentowskiego, niż tamte.

⁵) Listy do Magierowskiej i listy Kronenberga i Kraszewskiego.

niechał dalszego współpracownictwa i że zrzekł się tak dobrego — jak pisał — źródła dochodu. Zwracał się natomiast napowrót do Paryża, myślał o powrocie nad Sekwanę choćby na jakiś sezon, łudził się, że dobrze zorganizowane wykłady zimowe dadzą mu dochód, potrzebny na całoroczne utrzymanie siebie i rodziny. Kończył właśnie »na gwałt« (por. list do brata) trzecim tom »Panteonu«, na którego znalazł już nakładcę, i zamierzał wyjechać natychmiast do Paryża. Pisał pośpiesznie, po dziesięć godzin dziennie. Taki tryb życia wtrącił naszego filozofa w choroby, z którymi trzeba się było zmagać aż do śmierci, zniweczył zarazem najpiękniejsze projekty paryskie. »Jestem już stary i chorowity,¹⁾ pisał do brata — wskutek przepracowania zachorowałem i dzieła nie dokończyłem na nowy rok, a więc i nie mogłem wyjechać do Paryża«. Jeszcze Krasiński starał się powstrzymać rozpęd pisarski Trentowskiego z obawy przed poważniejszym zapadnięciem jego na zdrowiu. Jak dalece obawiał się Krasiński o zdrowie Trentowskiego, który miewał »napady krwi na serce«, dowodzą tego listy Zygmunta do Cieszkowskiego. Żona poety, hr. Elżbieta, jeździła często do Muri pod Bernem, gdzie się leczył Trentowski. Po jednej wizycie Trentowskiego u Krasińskich w Bernie zemdlął nasz filozof w drodze powrotnej do Muri. Krasiński pisał nawet z niepokojem już w r. 1849, że »znak zgonu ja czytam na nim«. Żywe usposobienie i potrzeba działania nie pozwoliły jednak nigdy Trentowskiemu odpocząć należycie. Pracował wytrwale znowu wyłączenie na niwie filozofii narodowej, chociaż ona nie opłacała się już prawie zupełnie. Utrzymywał się z drobnego, pozostałego mu jeszcze kapitału, przyjmował na mieszkanie Polaków. Wystarczało na ko-

¹⁾) Miał 53 lat!

kosztowne kształcenie córki i na dosyć wystawne życie¹).

Zbliżała się doba 1863-go roku. Trentowski miał znów jakiś błysk nadziei, że Polsce będzie lepiej. To podnosiło go na duchu. Jeszcze pisząc do brata w r. 1861, wspominał o »ruchu i żywocie wielkim w Galicyi. Może jeżeli nie zajdzie zwrot, przyszłego lata tam wyfrunę«; Trentowski obserwował żywo ówczesne wypadki w Galicyi, wchodzącej w erę konstytucyjnego życia. Łudził się jeszcze po staremu, że chociaż przed samą śmiercią powoła go ojczyzna na uniwersytet »Może znajdzie się przy Uniwersytecie w Krakowie, lub we Lwowie jaka dla mnie uczelnia«. »Może i Warszawa — dodawał — dla mnie się także otworzy. Może więc nastąpić, że zobaczymy się jeszcze w tem życiu«. Nadzieja ta, jak i inne ogólno-narodowe, nie spełniła się jednak i w tym wypadku.

Nasz filozof pędził coraz to smutniejszy żywot w Fryburgu. Były to lata 1861—1864. Trentowski tęsknił za krajem nieustannie. Znajdziemy wyrazy bezgranicznej tęsknoty za ojczyzną niemal w każdym liście do Magierowskiej, dawnej jego uczennicy, lub do Zdanowicza. Otaczała go zewsząd niemczyzna, a nawet w domu nie mógł porozumieć się z żoną inaczej, jak tylko w języku niemieckim. Z tego to względu — jestem przekonany — t. j. aby ułatwić żonie nauczanie dziecka, i ze względu na niemieckie szkoły napisał Trentowski Katechizm po niemiecku, O »szwargocie« niemieckim pisał często. Łudził się nieustannie katedrą filozoficzną w Krakowie — jeszcze w r. 1862. Gdy nadszedł rok 1863, zaniechał pracy prawie zupełnie. Przesiadywał całymi dniami w bibliotece i czytał dziennikarskie telegramy

¹) Listy do Magierowskiej. — Inne relacje, n. p. Chmielowskiego, nie są miarodajne.

o powstaniu. »Pytasz się — pisał do Magierowskiej — czyli pracuję w tej chwili piórem. Musiałbym być chyba Niemcem i mieć w żyłach zimną krew owadzią, gdybym był zdolny do spokojnej filozoficznej roboty wtedy, gdy cały naród gorącą krew z piersi swej leje«. Gromadził jednak u siebie bawiących w Fryburgu Polaków i wykladał im bezinteresownie humanistykę, tj. socjalistykę, politykę i historyozofię, oraz estetykę¹⁾, a z końcem 1863 r. napisał »Program do... historii polskiej«.

W r. 1862 skończył Trentowski po dwukrotnym przejrzeniu całości swój »Panteon« i zabrał się natychmiast do dzieła o wolnomularstwie²⁾. To dzieło odłożył na bok w dobie styczniowego powstania, oraz około 1865 roku, gdy po raz trzeci wziął się do przeglądnięcia »Panteonu«. Dzięki Cieszkowskiemu i Libeltowi pozbył się Trentowski kłopotu z wyszukaniem nakładcy, co — ze względu na treść »Panteonu« — było zadaniem niezmiernie trudnem. »Panteon« miał ukazać się w Krakowie, to znów w Berlinie; wreszcie w Poznaniu znalazł się — już przed samą śmiercią filozofa — nakładca: Żupański. O »Panteonie« wspominał Morawski (wiceprezes Tow.) na posiedzeniu Towarzystwa historyczno-literackiego w Paryżu w r. 1859/60 i czytał nawet wyjątki z tej pracy. W roku 1862 nadesłał Morawski Trentowskiemu imieniem swoim i »innych« 1000 franków na dokończenie »Panteonu«. Było to więc dzieło, reklamowane za wczasu i przez dosyć wpływowych ludzi. Prócz »Panteonu«, Trentowski napisał jeszcze i drukował (Paryż 1863) artykuł-prospekt: »Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historii polskiej«, oraz: »Księgi zasadnicze rodu ludzkiego. Poradnik kieszonkowy, poświęcony obywatelom i obywatelkom

¹⁾ Listy do Magierowskiej.

²⁾ Przedmowę do »Panteonu« napisał Trentowski w r. 1861.

polskim, a zawierający zasady wychowania rodu ludzkiego, zastosowane do Chowanny polskiej» (Lipsk 1865).

Wielką pociechą były w tych latach dla naszego filozofa odwiedziny ziomków, a zwłaszcza młodzieży polskiej, która albo zjeżdżała na studia do Fryburga, albo składała w przejeździe hołd Trentowskiemu¹). Były bowiem osoby zwłaszcza na Litwie, które niezrażone niezwykłym sądem, wydawanym powszechnie o Trentowskim, żywiły pełny dla jego wiedzy i filozofii szacunek. Z Litwy ofiarowano mu jeszcze przed rokiem 1859 polską bibliotekę dla córki Olimpii, a Trentowski, dziękując za nią nazwał ten dar: »prawdziwym wianem dziecka swego«²).

Trentowski miał córkę: Olimpię Florę. Druga, starsza, zmarła. Wbrew zapewnieniom przedmowy do »Vorstudien« wychowywał jedyne dziecko w duchu szczerze polskim. Chcąc oderwać je od otoczenia niemieckiego, niemając sam prawie aż do r. 1850 czasu na zajęcie się wychowaniem córki, zamyślał Trentowski umieścić Olimpię w domu polskim, w kraju. Pisał o tem do St. Szlubowskiego. Pisał w latach późniejszych do Magiero wskiej. Plan ten nie doszedł do skutku. Córka Trentowskiego wychowywała się w Fryburgu, z razu w domu, potem w klasztorze Urszulanek. Przy chrzcie zapisał ją Trentowski do gminy ewangelickiej. W latach nauki nie tylko nic nie miał przeciw katolickiemu wychowaniu i przeciw przyjęciu religii katolickiej, lecz nawet sam napisał dla dwunastoletniej córki — a więc w r. 1854 — katechizm p. t. »Glaubensbekenntniss«³), zawierający »Skład apostolski« i tak filozoficzno-moralny,

¹) Ateneum 1889. II. 354.

²) »Głos serca na wieść o śmierci Br. Trentowskiegn. Bibl. Warsz. 1870. IV. str. 141.

³) »Glaubensbekenntniss« składa się z 82 kart (164 stron) papieru poźółkłego, wielkości: 16,6 X 21,1; pismo Trentowskiego,

jak i metafizyczny wykład każdego artykułu tego »Składu«. Oparł się w katechizmie, znanym nam już z rozdziału piątego, na »Bożycy«; chciał przedstawić córce pochod ludzkości ku najwyższej prawdzie religijnej. Gdzie tylko mógł, starał się — to widoczne — o trzymanie się zasad katolickiej wiary a w wielu miejscach podkreślał nawet, że dane twierdzenie katolickiego kościoła jest jedynie słuszne. Traktat katechizmowy jest niezmiernie ciekawy; domieszał tu nasz filozof do dogmatów katolickich prawie wszystkie własne poglądy, ale nie zaznaczył, że nie godzą się one z katolickim wykładem wiary. W Katechizmie omawia autor może nieco za trudne dla dwunastoletniego dziewczęcia zagadnienia bytu, pra-materii, jaźni, stworzenia jaźni, i przytacza znane nam objaśnienia Trójcy św. Chcąc uprzystępnąć dziecku te subtelne wywody, narysował własnoręcznie dzieje stworzenia — trochę może niewłaściwie, bo wbrew jego istotnym zapatrywaniom oddawał ten rysunek graficznie zasady panteizmu (zob. rycinę). Wyjaśniał córce w przepięknych przypowieściach bunt aniołów, opisywał raj-życia; dawał wyjaśnienia o innych planetach, nawiązywał zręcznie imiona znakomitych filozofów i uczonych, pouczał o starożytnych misteryach; umiał zainteresować dziecko naukowym poglądem na koniec świata, na niezniszczalność materii, poglądami na niebo i piekło; niebo znajduje się—nauczał — wszędzie, gdzie panuje boskość; trzeba zdobyć bożo-człowieczeństwo,, »zbożyć się« (tylko za życia), a będzie się miało niebo i raj w sobie. Życie wieczne jest wszędzie tam, gdzie i czasowe; nienarodzeni i umarli żyją wciąż wśród nas. Nie widzimy ich tylko. Ciało umarłych nie cierpi, więc piekło ani nigdzie

jak zawsze, bardzo wyraźne a gęste. Alfabet łaciński i gotycki. Na karcie ostatniej znajduje się rycina, niezawodnie do karty 16-tej.

nie istnieje, jako świat odrębny, ani nie ma legendarnego ognia. Pamięć życia doczesnego i doskonałość tu zdobyta panują wiecznie, są więc albo niebem, albo piekłem. Ztąd też i »świętych-obcowanie« jest takim niebem. Modlimy się jednak wyłącznie do Boga; świętych czci się tylko i to dlatego, bo w nich widzi się boskość. Cudy są, ale w tem znaczeniu, że już sam świat jest dla nas cudem. Prawa, które sam Bóg ustanowił w naturze i w wszechświecie, nie mogą się zmienić, bo byłoby to już samozaprzeczeniem się Boga. Trentowski podnosił konieść powszechnego kościoła, wskazywał na dobro i błogie skutki jego; nauczał, że Syn Boży był już na ziemi przed Chrystusem i w wszelakiego rodzaju męczennikach, w herosach, w bogach-ludziach, że starodawna tęsknota do zlania się w jedno z Bogiem (Apuleius z Madaury) jest tęsknotą istotną, ale polega na poznaniu własnej boskości, na bożo-człowieczeństwie.

Kształcił córkę troskliwie. Gdy nie spełniły się plany wychowawcze w Polsce lub w Paryżu, skorzystał Trentowski z bytności w Fryburgu Stanisławy Sokalskiej (późniejszej Magierowskiej), przyjął ją do siebie, by otoczyć córkę atmosferą polskości, której od matki-niemki zaczerpnąć nie mogła. Sam wpływał w tym duchu. Kształcił Olimpię w deklamacyi, muzyce i śpiewie u pierwszorzędných nauczycieli. Pilnował erudycyi i języków. Olimpia stała się sławną z śpiewu i muzyki, a prośbom o dobroczynne koncerty nie było końca. »Schöne Polin« — jak zaznaczał z dumą Trentowski w jednym liście do Magierowskiej — błyszczała w fryburskich salonach. Trentowski bał się tylko, by jego córka nie wyszła za mąż za Niemca, a ta obawa dręczyła go poważnie. Jeśli jednak doznawał zawodów w życiu prawie na każdym kroku, to tutaj posłużyło mu szczęście. Córka

jego bowiem zamieszkała w kraju, za którym on mógł tylko tęsknić.

Jeden z odwiedzających naszego filozofa młodzieńców, ujęty tak wielkością jego umysłu jak polskością, i zacnością domu, w którym wypędzony z Litwy z powodu wypadków z r. 1863 gościł za poradą Zdanowicza, Emil Butkiewicz, syn marszałka szlachty powiatu lidzkiego, pojął w r. 1864 córkę Trentowskiego za żonę i osiedlił się z nią w majątku rodzinnym na Litwie w Kaczanowie. Zamażpójście córki Trentowskiego osłodziło naszemu filozofowi ostatnie lata. Kończył je w pracy — zapomniany i osamotniony. Umarł niedługo już, bo 16 czerwca 1869, w 61-szym roku życia. Pochowany został w Fryburgu. Nieliczni przyjaciele, a nadto uczeni niemieccy i uczniowie fryburscy odprowadzili zwłoki wielkiego myśliciela na wieczny spoczynek i zasypali grób jego kwiatami¹⁾. Na pomniku grobowym Trentowskiego naokoło herbowej tarczy jest następujący napis: »Dr. Bronisław von Trentowski polnischer Schriftsteller«, a pod tarczą daty urodzin i śmierci naszego filozofa i jego żony Karoliny. Na mogile grobowej znajduje się marmurowa otwarta książka, a na jej dwóch stronach wyryto:

Miłuj w bliźnim	Chowanna
i w sobie samym	1842.
tylko Boga	Myślini
i Człowieczeństwo.	1844.
	Panteon
	wiedzy ludzkiej
	1869.

Akt zejścia spisano w gminie ewangelickiej w Fryburgu.

¹⁾ Zob. Tyg.III. 1870.

W Polsce przeszła wiadomość o zgonie Trentowskiego głucho. Napisano o nim kilka dłuższych lecz dosyć zimnych i ostrożnych nekrologów dopiero w r. 1870. Z roku 1869 znalazłem w »Dzienniku poznańskim« przedruk nekrologu z »Gazety Narodowej«¹⁾ z drobną i w inne wiadomości wciśniętą wzmianką o Trentowskim, która była przynajmniej ciepłą i mimo pewnych zastrzeżeń oddawała hołd zacnemu patryocie i znakomitemu myślicielowi. Nekrolog ten przynosił jednak jedne nieściskłą nowinę, a mianowicie, że jak wszystkie potężne umysły polskie tak też i Trentowski miał uleść »w końcu zarazie mistycyzmu«. Podkreślono wartość »Chowanny«, »Myślini« i »Demonomanii«; nie zapomniano również w tem pośmiertnem wspomnieniu o działalności politycznej Trentowskiego.

Lepiej uczciło Trentowskiego illustrowane czasopismo czeskie »Kwety«, które w roku śmierci naszego wielkiego filozofa, poświęciło mu wspomnienie wraz z portretem²⁾. Dzienniki fryburskie milczały tak, jak i polskie; jedynie w »Freiburger Zeitung« zawiadomiła wdowa po Trentowskim znajomych o śmierci męża. Widocznie i w Fryburgu przeminęły już dawno piękne dni Trentowskiego, które rozpoczęły się za pierwszych jego uniwersyteckich wykładów.

»Panteon«, dzieło przeznaczone dla młodzieży akademickiej jako rodzaj poradnika dla samouków, wyszedł w Poznaniu pod kierunkiem głównie Libelta³⁾ w latach 1873, 1874, 1881, zaś »Die Freimaurerei« pod nadzorem wdowy w roku 1873 w Lipsku.

¹⁾ »Dziennik Pozn.« 1869 z dnia 24 sierpnia, str. 3.

²⁾ »Kwety« 1869. Nr. 45 (zob. Wróblewski »Bron. Trentowski«, str. 52).

³⁾ zob. »Głos serca«. — Przez długi czas współdziałał pod tym względem i Cieszkowski, jak dowodzą jego listy do Trentowskiego.

W roku zaś 1872 drukował Kirkor rozprawę »Hegel i Kremer« w Krakowie. Pozostałe po Trentowskim rękopisy, a zwłaszcza »Glaubensbekenntnis« i »Bożycę« wrzucono do kosza wraz z listami na »funtową sprzedaż« i dopiero przyjazd córki z zięciem zdołał ocalić jeśli nie wszystko, to w każdym razie rzeczy najwięcej cenne. Biblioteka Trentowskiego została zapewne wcielona do biblioteki uniwersyteckiej w Fryburgu.

Pierwszym polskim, gorącym wyrazem uznania dla Trentowskiego był anonimowy artykuł, napisany może przez Zdanowicza lub Piaseckiego, ofiarodawców biblioteczki dla Olimpki, lub przez ucznia Trentowskiego Jana Stano, albo wreszcie przez kogoś z ich otoczenia, p. t. »Głos serca na wieść o śmierci Bronisława Trętowskiego« ¹⁾. Zaczynał się ten artykuł słowami: »był (Trentowski) jednym z tych słońc, które przyświecały przyszłości — wiosnie życia. W jego blasku umysł nasz przywykł widzieć prawdy najwyższe, dane z góry ludzkości przez Syna Bożego«. Kończył zaś zdaniem: »Jakaż wdzięczność, że pośród tak przeważnego wpływu narodowości niemieckiej, tak polipio wysysającej i absorbującej wszelki indywidualizm, zdołał Trętowski utrzymać narodowy pierwiastek swój w teorii, pismach a nareszcie w domowym życiu«. Ile zaś było tych walk, w których Trentowski odczuwał niesprawiedliwość własnych rodaków, hamujących rozwój jego myśli, to malują nam w przybliżeniu listy Trentowskiego do Zdanowicza, z których najważniejsze i charakterystyczne wyjątki przytaczam. W tych listach mieści się wiele cennych rad, jak studyować filozofię, itp. Zdanowicz bowiem zwracał się w tym przedmiocie do Trentowskiego, jak do nauczyciela. Wspa-

¹⁾ Bibl. Warsz. 1870. IV. 135-149.

niałą korespondencję Zdanowicza do naszego filozofa posiadam prawie w komplecie. Listy Trentowskiego do Zdanowicza opracował Chmielowski w pięknym szkicu zatytułowanym: »Filozof w więzach reakcyi«. Większa część listów do Zdanowicza, była najszczerzą i bezpośrednią spowiedzią Trentowskiego na zarzuty, których mu nie szczędzono nie tylko w Petersburgu i Wilnie, lecz także w Krakowie¹⁾ i w Warszawie²⁾. Przyrównywano Trentowskiego do szatana, rzucono się na jego rzekomy ateizm, a Wójcicki nie wahał się nawet pisać, że Trentowski wydał wprawdzie przeciw Niemcom »Przedburzę«, ale »ukorzył się potem w duchu, przeprosił się z Niemcami«, bo przecież osiadł w Fryburgu. Właśnie w tymże czasie bolał Trentowski najwięcej, że musi przebywać na obczyźnie i to niemieckiej. Rwał się do kraju, lecz tam nie miałby żyć z czego, zważywszy, jak nieprzychylny stwarzano takimi krytykami nastrój w obec starań Trentowskiego o jakąkolwiek posadę. Pisał np. ³⁾ Trentowski: »Od kilku dni siedzę odurzony i osłupiały, jak gdyby mię piorun raził. I pytam się siebie: jest li to grzech rzeczywisty, żem, jako Polak, oddał się umiejętności? Czy Polakowi, dlatego że katolik, przystoi nie europejska światłość, lecz muzułmański ciemny fanatyzm?... Co dalej robić? Skruszyć pióro umiejętne, a pisać romanse lub sztuki teatralne! Jaka szkoda, żeś pisząc po polsku, żywot zmarnował. Jaka szkoda, że przestałeś pisać po niemiecku! — Kochałem i kocham naród mój serdec-

¹⁾ Np. »Dodatek nauk. do Czasu« 1857, a w nim artykuł L. Siemieńskiego.

²⁾ Np. »Bibl. Warsz.« 1858. I., artykuł Wójcickiego, lub »Gaz. Warsz.« 1858 Nr. 27. artykuł Marcinkowskiego.

³⁾ Listy te cytuję wedle Chmielowskiego »Filozof w więzach reakcyi«. — Wyjątek z jednego listu Zdanowicza do Trentowskiego mieścił Trent. w »Panteonie« (tom III, str. 311—314).

cznie, pracowałem dlań, chcąc go uświetnić tak filozofią, jak np. Plato, Arystoteles uświetnili Grecyę. Uczyniłem dlań, co tylko mogłem, jako śmiertelny. I za wszystko w końcu naród mię potępia!« »Proszę Cię... nie broń mię przed nikim i nie narażaj się z powodu tego na żadne niebezpieczeństwo. Niech potępiają i wyklinają mię swobodnie«. Filozofię swoją uważał Trentowski za iście-chrześcijańską. »Filozofia — to chrześcijaństwo XIX wieku i tryumf katolicyzmu nad niemieckim protestantyzmem, a francuskim socjalizmem i realizmem wiarowym. Najżarliwszy robi się ze mnie katolik, ale na filozofii niepodległej« ¹⁾). A w innym liście pisał: »Czy myślisz, że obrócę się przeciw katolicyzmowi? O nie! Filozofia moja była i jest w wypadkach swoich arcykatolicka, tak katolicka, jak żadna inna z najnowszych czasów. Ale ona nie jest scholastyką, a więc nie chodzi na pasku kościelnym, lecz o własnej sile i występuje jako niepodległa. To grzech jej w oczach teologii«. Trentowski wierzył w swoją filozofię; jest ona pełna moralności. I inni uprawiali zwłaszcza po roku 1830-tym tensam rodzaj religijnej filozofii. Zwrócę jeszcze na to później uwagę, czem był właśnie mesyanizm w swej istocie. Trentowski miał to przedewszystkiem nieszczęście, że swe poglądy zatrzymał aż do śmierci, — pod tym względem przypomina zkądiną Cypr. Kamila Norwida, który przetrwał w swoim hyper-romantyzmie późne lata zmian w naszej literaturze — i że w czasach zupełnie innych, niż okres filozoficznej romantyki, głosił swoją uniwersalną filozofię. Głosił ją jednak z namiętnością i bez kompromisu, a o ile chodzi o kościół katolicki w Polsce, to nawet zaczepnie. Ton walki stawał się ostrzejszym, gdy znany nam już Kozłowski napadł na Trentow-

¹⁾) List z dnia 7 sierpnia 1859.

skiego na łamach paryskiego »Dziennika Narodowego« z zarzutem, że służy... prawosławiu! O prawosławiu nie było oczywiście mowy, a co do protestantyzmu, to wprowadzić podnosił go Trentowski wysoko, ale tylko mniej-więcej aż do r. 1842, cenił zaś w naukowym świecie protestanckim tylko wolność i tolerancję. W tę tolerancję wierzył przynajmniej. Na punkcie religii szanował wszelkie wyznanie, a wyróżniał w latach »Panteonu« szczerze i stanowczo katolicyzm. Pisał np. w jednym z dzieł swoich: »Na wychodźstwie demagogi jeżdżą po niej (katolickiej wierze) zuchwale, wbijając ją i wdeptując w ziemię— Katolicyzm jest ostatnia najpewniejsza ucieczka, zamek trudny do zdobycia, warowny wał narodowości naszej«. Jego ideałem był jednak katolicyzm narodowy¹). Były to jakby odległe echa XVI-go stulecia. Na krytyki odpowiadał Trentowski natychmiast i z namietnością. Powoli jednak zaniechał polemiki zupełnie. Uznał ją za bezowocną. Dopiero w »Panteonie« rozprawił się znowu z tymi nieprzejednanymi przeciwnikami, którym i w »Bożycy« odpowiadał gdzieniedzie. Trentowski należał do ludzi niezmiernie wrażliwych, a nawet drażliwych. Ucierpał się więc pod koniec życia tylko wśród czterech ścian własnego domu z wszystkimi swymi oponentami, lecz nie można powiedzieć, by srożąc się na niego krytyka była mu obojętną. Musiała ona oddziaływać silnie na naszego filozofa, skoro żałował, że pisał po polsku, skoro nawet w liście do Zdanowicza z dnia 4-go czerwca 1858 roku powiada, iż tęskni za ojczyzną, ale zarazem....boi się jej. »Amor et horror patriae, to moja bieda moralna«. Z boleścią zapewne przychodziło Trentowskiemu stwierdzać, że dopiero na niemieckiej obczyźnie mógł żyć wolno i bez »auto-

¹) »Wizerunki duszy narodowej« 285 i 293.

dafé». Czasami nadmieniał sam Zdanowicz o nastroju, jaki opanował wpływową część polskiego narodu wobec Trentowskiego. Wówczas żalił się Trentowski: »Pytam się Ciebie, co też u was niezakazanego? Publiczność wasza, podług listu Twojego, nie może być mi życziwa. Czemu? Bo odróżniam kościół od religii, rozum kościelny od rozumu Bożego! Raj u Was istny, nie ten jednakże, który wskazuje nam Zbawiciel, a zjawić się ma przy końcu świata, który zowie się królestwem Bożem, — ale ten, co był na początku świata, t. j. nieświadomość niemowlęca. I chcielibyście mieć filozofię. Ale, jako świat stary, tak nie było filozofii dla niemowląt«. »Piszesz mi, że dzieło moje¹⁾ wywoła koniecznie i przyjaciół i zaciętych wrogów. A to wyśmienie! Kto wrogów się boi, nie wart przyjaciół«.

Trentowski tkwił nieugięcie w dobie, która głosiła królestwo Boże już na ziemi. Podobnie jak Wroński rozumiał Trentowski te hasła w duchu ściśle filozoficznym. Z tego właśnie wychodząc stanowiska i pogłębiając je o swój uniwersalizm, przeczył Trentowski, by »kościelny« rozum mógł zdobyć prawdę wieczną. W tym poglądzie Trentowskiego spoczywał jego świat bożo-człowieczeństwa, w nim jednak również upatrywało nasze duchowieństwo sprzeczności z zasadami katolicyzmu.

Bożoobrazowość Trentowskiego miała być zasadą moralną dla jednostek i narodów, a przede wszystkim dla państwa. Trentowski chciał, by się spełniła świadomie »iścizna« chrześcijaństwa«. Nie pomijał katolicyzmu. Polska — mówił — stoi prócz Słowa Bożego na trzech słupach, t. j. na pierwiastku i duchu etycznym, bo jedynie my jesteśmy »prawdziwą słowiańskością, a Mo-

¹⁾ Dydaktyka.

skale to tylko usłowiańszczyony zewnętrznie, lecz całą duszą i wewnętrznością od nas różny Amalgamat Finnów i Mongołów«¹),—oraz na słupie trzecim, którym jest »kato-
licyzm, oświata zachodu, słowem Duch Europejski«²). Nie ma przecież tej: iścizny bez filozofii. »Pytanie, poco filozofia, równa się pytaniu: poco światłość słoneczna?«³). Tak Trentowski rozumiał rolę filozofii. Inaczej zapatrywano się już jednak w kraju. Nadeszły czasy, w których słowo filozof znaczyło w potocznym życiu: zacyfany, a dla innych: nieuk, a w znaczeniu więcej zaszczynem: niezrozumiały. Nic więc dziwnego, że nawet przy klasyfikacyi nauk zatrzymywał się Trentowski bardzo długo w jednym rozdziale, by najpierw tłómaczyć Polsce, poco istnieje i co to jest filozofia?⁴).

¹) Trentowski znał niewątpliwie pisma Franc. Henr. Duchińskiego, a dowodzi tego »Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historii polskiej«. W tym druku nawołuje nasz filozof polskie społeczeństwo do składek na dzieło o polskiej historii, krytykuje dotychczasowe podobne wydawnictwa, wskazuje, iż pojęcie przedmiotu historii żąda obecnie uwzględnienia w dziejach Polski etnografii, psychologii, antropologii, filozofii, etnograficznej fizyki, astronomii, zoologii, botaniki itp. Zdaniem Trentowskiego jest jeden tylko autor, który mógłby napisać taką, godną naszego wieku historię Polski, a mianowicie: Franciszek Duchiński. Zapoznaje więc w krótkich słowach publiczność z jego poglądami i nawołuje ją do licznego zapisania się na listę prenumeratorów, byle zamiar Duchińskiego mógł dojść do skutku. — »Program« ten napisał Trentowski 29 listopada 1863 r., niezawodnie jako odpowiedź wybitnego Polaka, znającego dzieła uczonego Kijowianina, na list otwarty Duchińskiego z dnia 1 września 1863 r. p. t. »Odezwa do Ziomków Kijowianina Duchińskiego«.

²) »Trzy wskazówki«, str. 5 i 6.

³) *ibid.* 21.

⁴) »Panteon« III, 281—370.

ROZDZIAŁ 12.

Bożyca. — Bożoczłowieczeństwo.

»Bożyca lub teozofia« jest czterotomowym rękopisem, wielkości 35 x 22.3 cm. o 1420 stronicach zbitego pisma. Mimo takiego ogromu jest to dzieło nieskończone. Zaczął je Trentowski pisać przed r. 1844, bo powołuje się w niem już na »Myślinię«, a prawdopodobnie zaraz po napisaniu »Chowanny« t. j. w r. 1842. W roku 1843 drukował już bowiem urywek z swej teozofii p. t. »O stosunku filozofii do teologii«. W latach 1848 — 1850 pisał jeszcze to dzieło. Dowodzi tego zarówno relacya Ziemiałkowskiego »o prelekcyi« Trentowskiego, jak i listy Krasieńskiego, wspominające o »Bożycy«, jak zwłaszcza list naszego filozofa do Kremera z r. 1846, donoszący mu o napisaniu połowy trzeciego tomu »Bożycy«. W roku znów 1854 napisał Trentowski swój Katechizm. W nim mieści się rozdział o starożytnych misteryach i porównawcze zestawienie dociekań religijnych, mających na celu poznanie istoty Boga.. O tych misteryach, a szczególnie o egipskich, traktuje drugi tom »Bożycy«. Około roku 1856 Trentowski był zajęty pisaniem rozprawy naukowej o »Heglu i Kremerze«, oraz pracował już nad »Panteonem«, który jednak nie przybrał jeszcze postaci ogólnej klasyfikacyi

nauk. Ułomek z tego »Panteonu« przesłał do »Teki Wileńskiej«. Można więc przyjąć, że około roku 1854 była »Bożyca« już napisaną w tych rozmiarach, w jakich ją dziś posiadamy. Prawdopodobnem wydaje mi się, że dopiero około r. 1854 ukończył Trentowski czwarty tom »Bożycy«, bo w r. 1847 i 1848 pisał znane nam już dzieła polityczne, a po r. 1848 zapadł na czas dłuższy na zdrowiu. Dwa razy powracał Trentowski do »Bożycy«. Dwukrotne bardzo obfite uzupełnianie lub upraszczanie tekstu wskazuje na to wyraźnie. I to poprawianie dzieła miało miejsce prawdopodobnie przed r. 1854, bo w latach późniejszych nie znajdujemy już wzmianki o »Bożycy«.

Rękopis »Bożycy« dochował się do dzisiaj bez defektów. Trentowski naszkicował całe dzieło w formie krótkiej dyspozycji. W materyałach do tej teozofii znalazłem obok dyspozycji wiele notatek i wyciągów z obcych autorów. Otóż notatki zużytkowane w czterech napisanych tomach, zostały przekreślone. Reszta miała widocznie służyć do dalszych nienapisanych jeszcze tomów. Można nawet z przypuszczeniem pewności wskazać na powód, dlaczego Trentowski przerwał pisanie swej teozofii w najciekawszem, można powiedzieć, miejscu. Stało się to nie tylko z powodu braku czasu i potrzeby zajęcia się tematami, które po ich opracowaniu mogłyby być odrazu wydane drukiem, ale i z tego względu, że Trentowski uważał niezawodnie konkluzję »Bożycy« za tak ważną, iż chciał jej poświęcić czas prawdziwie odpowiedni, wolny od trosk i kłopotów codziennego życia. Z drugiej zaś strony pragnął prawdopodobnie ukryć jeszcze tę konkluzję w rękopisie, nie sądząc, by druga połowa XIX wieku była przygotowaną na przyjęcie takich rezultatów badań i rozmyślań teozoficznych, które obejmowały ogłoszenie się nowym Bogiem-

człowiekiem¹⁾), nowym »istnym« chrześcijaninem. »Istny« chrześcijaństwo Trentowskiego, poparty obszernymi studiami i myślami porównawczymi w dziedzinie religii i mitologii, odsłania się w »Bożycy« w sposób nieznanym w innych dziełach Trentowskiego. Postać filozoficznego reformatora religii zarysowuje się tutaj z całą wyrazistością.

Wiemy już z »Katechizmu«, że człowiek, który zdobył prawdę, piękno, dobro, wolność, świętość i miłość, umiera tylko cielesnie; żyje nadal »podobnie jak Chrystus na ołtarzach ludzkości«²⁾). Wiemy również, że według Trentowskiego nie różni się prawda chrześcijaństwa niczym istotnym od prawdy, wyznawanej w starożytności zwłaszcza w misteryach. Misterye starożytne wyczuwały prawdę »istnego« chrześcijaństwa, nie umiały jej jednak wyrazić, gubiły ją w symbolach, obrzędach i w allegorii. I wieki chrześcijańskie oddaliły się wkrótce od tej prawdy. Powoli wzniosły się ponad nią znów obrzędy, allegorie itp. »Religijny myśł« Trentowskiego powraca do samej prawdy teozoficznej, stawia czystą ideę bożo-człowieczeństwa. »Bożycza« rozwija ten temat w sposób teoretyczny i porównawczy. Celem jej jest odpowiedzieć w sposób filozoficzny na pytanie: czym jest Bóg? Trentowski podał następujące motto do »Bożycy«:

»Der Menschenfreund will stets das lieble Licht,
»Der Jesuit will nichts, als finstre Nacht.
»Das gute Volk begreift den ersten nicht,
»Der zweite setzt ihm brillen auf und lacht.
»Gegen die schlane Jesuiten - Rott'
»Schützt uns jedoch der philosophische Gott«.

¹⁾) Materiały do teognozji.

²⁾) »Glaubensbekenntniss« karta 21, str. 1.

Teofanię znów, drugą część »Bożycy«, zaopatrzył Trentowski w następujące zdanie Hegla: »Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetzgebung«. Teozofia przeto ma dać definicyę filozoficznego Boga.

»Bożycę« poprzedza wstęp, obejmujący sześć pierwszych paragrafów. Wstęp i teogonia, tworząca pierwszą część »Bożycy«, są najznakomitszym pod względem logicznego dowodzenia utworem Trentowskiego.

Na czele filozofii postawił Trentowski teozofię. Definicja teozofii należy do najtrudniejszych. Trentowski zwrócił na to zupełnie słusznie uwagę, wyjaśniając, że trudność zdefiniowania teozofii polega na tem, że czytelnik żąda pojęcia przedmiotu, które dopiero na samem końcu dzieła otrzymać może i że wstępna definicya nie może być nigdy niczem więcej jak tylko zapewnieniem danego autora, wymagającym »ślepej ufności i wiary«, będącem »li samowolnem, niczem nieusprawiedliwionem przypuszczeniem«. Na pytanie: czem jest teozofia, odpowiedział Trentowski: »jest filozofią Boga tj. umiejętnością, bawiącą się około filozoficznego poznania Bożej istoty, tłumaczącą myślącemu światu, czem Bóg«. Dodał jednak następnie: »I cóż zdobyłeś czytelniku po otrzymanej właśnie odpowiedzi? Wszystko i nic«. Odpowiadał więc nasz filozof na powyższe pytanie w sposób inny. Oto wydzielił teozofię z pośród pokrewnych jej dziedzin, a wten sposób oświecił rzeczowo zarówno poprzednią odpowiedź, jaki zdania, iż »w teozofii, której podwoje odmykamy, wyzwala się jaźń ludzka z okowów materyalizmu i z czarodziejskiej magii Spirytualizmu« i że »jaźń ludzka występuje jako szańce bóstwo«.

Na pierwszy plan występuje stosunek teozofii do filozofii. »Filozof jest pierwiej niż filozofia, albowiem filo-

zof tworzy filozofią. Stąd znać jaśnie, iż Bóg jest pierwszej, niż wszechistnienie, człowiek pierwszej, niż jego mądrość, znanie pierwszej, niż poznanie, powód pierwszej, niż następstwo. Że zaś Bóg, jako Stworzyciel wszechistnienia musi być bez warunkowo—najpierwszym bytu i myśli pierwiastkiem, przeto sam, tak we własnej jak w ludzkiej filozofii stoi na przodzie. Znanie samego siebie dla Boga i poznanie Boga dla człowieka, słowem teozofia jest tedy najpierwszą filozofii częścią. Założenie tych zdań jest aprioryczne i dogmatyczne. Trentowski pisał jednak »Bożycę« na podstawie bożyńca i wogóle wszelkich orzeczeń »Myślini«, mniemał więc, że idea powrotu (do Boga) nie potrzebuje już dowodzeń, czyli, że dowiódł już prawdy, iż Bóg jest początkiem, a człowiek-bóstwo końcem wszechistnienia, czyli powrotem do Boga. W myśl swojej uniwersalnej różnojedni utrzymywał, że »Filozofia boska i ludzka ukazują się względną różnią, bezwzględną jednią i rzeczywistą różnojednią. Jest to tażsama mądrość, która wymówiła się od razu na wieki i znowu wymawia się przez wieki, która niegdyś w tameczności, a ninie w tuteeczności głos zabiera« (§. 2).

Podział filozofii w ogóle jest następujący:

I. Teozofia, czyli filozofia Boga;

II. Kosmozofia, czyli filozofia wszech-stworzonego istnienia. W istnieniu rozróżniamy jednak: treść, formę i istotę, więc kosmozofia dzieli się na :

A) uzyozofię, czyli na filozofię treści istnienia, zawierającą w sobie:

a) filozofię natury,

b) filozofię ducha,

c) filozofię świata; tu należy filozofia społeczeństwa, filozofia prawa, filozofia polityki, czyli meta-polityka, kończąca się historyozofią;

B) na morfozofię, czyli na filozofię formy istnienia, obejmującą :

- a) filozofię matematyki,
- b) logikę,
- c) estetykę,

C) na kiryozofię, czyli na filozofię istoty stworzenia, mającą następujące »rozczenia«:

- a) filozofię religii,
- b) filozofię moralności czyli etykę,
- c) filozofię charakteru lub Bożo-człowieczeństwa;

Jak teozofia zajmuje się jaźnią Bożą, tak kiryozofia jaźnią człowieczą. »Jest to powrót końca jawiącej się filozofii w jej początek«.

III. Historia filozofii, mówiąca o różnoczasowych, ciągle postępujących objawach Boskiej i ludzkiej mądrości na ziemi. Dzieli się ona na:

- A) historię filozofii starożytnej,
- B) historię filozofii średniowiecznej,
- C) historię filozofii nowoczesnej.

Jakież jest więc stosunek teozofii do filozofii? »Taki zupełnie, jak Boga do świata« — mówi Trentowski. »Jako Bóg Stworzycielem świata, tak teozofia stworzycielką filozofii. Jako bez Boga świat, tak bez teozofii filozofia niczem. Jako bez Boga nie zrozumiesz świata, tak bez teozofii nie pojmiesz filozofii«. »Kto wyłożył wszystkie części filozofii, a teozofii nietknął, podał strumienie i rzeki, lecz zgubił tameczne ich źródło. Bóg jest samoistcem, od którego zawisło istnienie świata. Również samoistną jest teozofia pod względem każdej filozofii. To udziela jej odrębną charakterystyczną barwę, jakiej żadna inna umiejętność nie ma i mieć nie może«.

Przedmiotem teozofii czyli filozofii Boga jest: Bóg. Przedmiotem zaś filozofii religii jest: religia. Trento-

wski nie zapytywał o stosunek teozofii do wszystkich działów kosmozofii. Działy te przecież należą do obszaru filozofii. Postawił jednak nasz filozof pytanie: jaki jest stosunek teozofii do kiryozofii, a przede wszystkim do: filozofii religii, czyli: jaki jest stosunek Boga do religii?

»Bóg jest istnością wystarczającą sobie, zdolną obejść się bez wszystkiego, co dobrowolnie wywołała do bytu». Będąc wyższym nad wszelkie własne dzieło, jest wyższy także nad religię. »Nie ma i nie potrzebuje religii, bo i cóżby mogło być religii Jego celem«? »Gdyby sam siebie uczynił czci przedmiotem, byłby samolubem«. Tylko człowiek ma religię. Udowadnia to Trentowski na podstawie filozoficznej różnojedni w ten sposób: »Ciałem zowie się pewna część materii ogólnej, oddzielona od całości, sprawująca albo nieustrojny kawalec (fragmentum) albo ustrojny obraz wszystkości zewnętrznego świata, czyli wszystkostkę (individuum materiale); duszą znowu zowie się pewna część ogólnego ducha, oddzielona od całości, wystawiająca albo pewną siłę przyrodzenia albo świadome siebie ognisko jedności zewnętrznego świata, czyli jednostkę (individuum spirituale). Człowiek złożony jest z ciała i z duszy. Również zwierzę, roślina, rzecz każda ma ciało i duszę. Człowiek posiada religią; zwierzę, roślina, każdej rzeczy i myśli jej braknie. Religia zatem nie jest przynależnością ani ciała, ani duszy, lecz innej jakiejś wyższej istności, którą człowiek ma w sobie«. Czyli religia nie jest ani materialnego ani spirytualnego pochodzenia, a więc wybiega poza granice i—sinienia, ma związek z stnieniem. »Religia niebędąc Bogiem nie jest stnieniem właściwym, lecz mając ze stnieniem związek, znajduje się w pewnym z niem pokrewieństwie«. To pokrewieństwo jest: tchnieniem Bożem. Wyjaśnwszy w ten sposób znacznie ściślej.

myśl, znaną nam już z omówienia rozprawy »O stosunku filozofii do teologii« ustawił Trentowski pierwszą następującą proporcję: teozofia ma się tak do filozofii religii, jak Bóg do własnego tchnienia. Tchnienie nie jest Bogiem, lecz boskością; człowiek znów jest, jak wiemy, pojedynczością. Więc boskość »pojedynczeje w człowieku«, a ma to miejsce nie w wieczności, lecz w czasie. Stąd też boskość taka jest tylko podobieństwem i obrazem Boga, jest bóstwem, numen, nie zaś Deus. Bóstwo objawia się zmysłom jako ciało, umysłom jako dusza, jest całością (individuum transcendentale). Teozofia ma się więc tak do filozofii religii, jak Bóg do bóstwa. Stosunek ten wyraża się jeszcze jak: Ego creans, jaźń stwórcza do ego creatum, do jaźni stworzonej.

Jaźń bez religii jest jaźnią umarłą. Jaźń ludzka »wiedząc«, że jest bóstwem z niebios, wyrabia się do »własnego uczucia« które polega na tem, by »tak żyć i działać jak bóstwo, aby nigdy i niczem bóstwa w sobie nie splamić«. »Shańbienie własnej jaźni, upodlenie jej, by też najłżejsze, są — mówił Trentowski zupełnie w myśl wykładu »De vita hominis aeterna«, a zgodnie z kalwińską nauką o predestynacji, — dla bóstwa okropniejszą niedolą, niż krocie najboleśniej-szych śmierci, albowiem żadna skaza jaźni obmyć się nie da i trwa po wsze wieki«. To własne uczucie, »ta święta, boska, z a c n a i wyniosła pycha jest religią.« — pracuje nad sprowadzeniem »nieba na ziemię, na uko-chany naród, do którego przynależy i jeśli podobna na całe człowieczeństwo«.

Religia nie jest istotą jaźni, lecz tylko jej »przyrodą«, attributum. Teozofia ma się przeto tak do filozofii religii, jak Bóg do żywota ludzkiej jaźni. Filozofia religii jest poznawaniem religijnego przeświadczenia jaźni ludzkiej, zawiera więc prócz pojęcia Boga i nasze uczu-

cia. Jest przeto rozleglejszą co do obszaru od teozofii, a temsamem i mniej doskonałą. Religijny podmiot jest cechą filozofii religii, zaś religijny przedmiot jest cechą teozofii.

Religia jest podniosłej natury. Jej przedmiotem jest miłość, dobro, świętość, wolność, prawda, piękność, cnota. Ale tkwi ona nie w Bogu, lecz w człowieku (§. 3). Religia jest łańcuchem, rozwieszonym między jaźnią ludzką a Bogiem; dlatego wydaje się nam, że dotyka z jednej strony człowieka, a z drugiej Boga, czyli, że — wedle niemieckiego terminu — jest podmiot-przedmiotowej natury. Trentowski uważa to za wielki błąd. Tylko człowiek ma religię. Bóg jej nie potrzebuje. Jest to *scientia subiectiva*.

Jak filozofia religii, tak i teologia jest nauką człowieka¹). Obydwie jednak są rozdzielone przepaścią bez »granic, trudną do zamknięcia« (§. 4). Trentowski wyświeśla swoją myśl w ten sposób: »filozofia religii nabiera wód umiejętnych z niezmiernego wiecznego, ciągle świeżego i coraz pełniejszego morskiego brodu przeświadczenia ludzkości całej, teologia zaś ze studnic przeświadczenia jednego ubóstwionego człowieka, który niegdyś żył i naukę o tameczności świata pozostawił«. Więc teozofia ma się tak do filozofii religii, jak Bóg do przeświadczenia ludzkości, a do teologii, jak Bóg do przeświadczenia jednego historycznego i ubóstwianego człowieka. Owo: przeświadczenie ludzkości postawił Trentowski dogmatycznie taksamo, jak i inne twierdzenie lub założenie »Bożycy«, co wykażę jeszcze w dalszym ciągu. *Petitio principii* jest tu widoczna. Mniemał nasz filozof, że jest w danej chwili, w danej epoce tylko j e d n o przeświadczenie

¹) Nie od rzeczy będzie zauważyć, że Trentowski uważał Lutra tylko za teologa. (§. 25 »Bożycy«).

całej ludzkości, które różni się tem od przeświadczenia teologicznego, że nie kostnieje, ale zmienia się w ciągu dziejów, że wymienia się na co raz to doskonalsze nowe przeświadczenie ludzkości. Przeświadczenie całej ludzkości, przyjęte w założeniu tak dogmatycznie, nazwał dlatego Trentowski, niepomny, że sam dopiero co odróżnił teozofię od filozofii religii, dziełem samego Boga, bezpośredniem objawieniem się Boga i tylko w ten sposób otrzymał proporcję, że teozofia ma się tak do filozofii religii, jak Bóg do własnego dzieła, a do teologii, jak Bóg do »jednostkowo-człowieczego, acz uświęconego i więcej zgoła niż Boże ważonego dzieła«

Filozofia religii ulega ciągłemu rozwojowi. Teologia to »trup bezwarunkowy, sztuka lub czyn historyczny«. Teozofia ma się przeto dalej tak do filozofii religii, jak Bóg do jednoty żywej, a do teologii tak jak Bóg do wielości martwej. Filozofia religii opiera się na wolności, teologia na poddaństwie myśli, na niewoli ducha; pierwsza na prawdzie, druga »na kłamie«. Teozofia ma się tak do filozofii religii, jak Bóg do miłości dobrego, a do teologii, jak Bóg do nienawiści dobrego. Samodzielne poszukiwanie Boga musi się odbyć — mówi Trentowski — poza teologią.

Krytykę teologii nazwał Trentowski »gorzkiemi prawdami« teozofa dla teologa. Te »gorzkie prawdy« oparły się jednak w dowodzeniu o błędne koło (circulus vitiosus). Bo myśl Trentowskiego jest następująca: istnieje jedno ogólne przeświadczenie ludzkości; to przeświadczenie wyrażają rozmaite wybrane jednostki w czasie coraz to doskonalej; niemożliwą zaś jest rzeczą, by to przeświadczenie wyraziło się raz, stanowczo, całkowicie i na zawsze; a tak właśnie twierdzi każda teologia. Otóż błędne koło polega w tych myślach na tem, że wybrana jednostka jest świadectwem tego ogólnego przeświadczenia ludzkości — ale i na odwrót: to ogólne

przeświadczenie ludzkości decyduje o tem, czy dana jednostka jest wybraną. Wykazałem poprzednio, że to założenie Trentowskiego nie zostało bynajmniej dowiedzione. Wskazuję zaś obecnie na to błędne koło w celu naprowadzenia czytelnika od razu na słabe punkty całej filozofii Trentowskiego. Dogmatyzm polega tutaj na przyjęciu ogólnego przeświadczenia ludzkości o Bogu (i o bóstwie), a zaprowadził on Trentowskiego do pewnego »mylnika«, t. j. do *petitio principii*, na co także zwrócę jeszcze uwagę. W ten sposób popełnił Trentowski dwa błędy logiczne, które sam nazwał w »Myślini«: nieloicznym olśnikiem (*petitio principii*) i nieloicznym błaznem (*circulus in probando*).

Przepaść między teozofią a teologią wyraża się w życiu w ten sposób, że teozof musi być zawsze gotów na prześladowania teologów. Trentowski, mówiąc o tem wymieniał siebie, jako polskiego teozofa. Historyczne prawdy są podłożem dla sekt i stąd spór między prawdziwą filozofią a teologią toczy się nie o prawdę wieczną, lecz o »wióry historyczne«.

W paragrafie piątym omawia Trentowski z kolei stosunek teozofii do wiary. Wiara jest trojaka: empiryczna, historyczna i religijna. Powagą pierwszej jest natura, drugiej kronika, trzeciej księgi święte. Pierwsza mówi: *sentio aliquid, ergo verum est*, druga: *traditur aliquid, ergo verum est*, trzecia: *ecclesia docet, ergo verum est*. Każda z tych wiar uważa się za nieomylną, chociaż jest omylną. Wiara oznacza pod względem filozoficznym wątplenie, a gdzie wątplenie, tam nie ma już wiary. Stąd też — mówi Trentowski nienawidzi każda wiara myślenia. Człowieczeństwo zmierza jednak — jak uczy »Chowanna« — do pełnoletności, której cechą jest samodzielność. Gdziekolwiek zaś zjawia się samodzielność, tam ginie religijne pośrednictwo między człowiekiem a Bogiem.

Wszelka wiara religijna opiera się na słowach historycznego wysłannika; ten wysłannik jest »pojedynkiem«, kościół szczegółem, a rzesza wiernych ogółem. Taki szereg logiczny jest dla Trentowskiego błędnym, bo powinien rozwijać się z ogółu, więc wprost odwrotnie. Ta uwaga Trentowskiego nie jest jednak ścisłą pod względem logicznym. Mówię o logice Trentowskiego. Wyobrażał sobie widocznie nasz filozof, że przeświadczenie »całej« ludzkości (Człowieczeństwo, Synostwo Boże), jest wymaganym ogółem, który pojedynczeje w »wysłańcu niebios«. Ale przecież i Trentowski rozumiał przez to przeświadczenie tylko i wyłącznie ideę bożo-człowieczeństwa, ta zaś idea jest pochodną pojęcia: bóstwa, a więc właśnie: pojedynczości.

Stosunek teozofii do wiary staje się jaśniejszym przez poznanie stosunku teologii do wiary. I od teologii i od wiary różni się znów religia. Religia jest »dziełem Bożem«, wiara natomiast człowieczem. Pierwsza jest »nieśmiertelną matką«, druga »śmiertelną córką«. »Religia, jako tameczne źródło wszech objawów własnych w czasie, jest jedna, jedyna, a wiara, jako różno-miejscowych i różno-czasowych objawów religijnych było i będzie wciąż siłą. Gdy człowieczeństwo dojrzeje i pozyska całkowitą pełnoletniość, będzie wiara tyle, ile głów«. Tak wypowiadał Trentowski te wszystkie myśli, które odnajdujemy w filozofii religii Guyau'a, Euckena, Jamesa itp. Religia nie ma ani początku, ani końca, t. zn. jest tak wieczną, jak jaźń stworzona. Wiara zaś rodzi się i umiera, jak »każda inna tuteczność«.

Teologia opiera swoją naukę na »wysłańcu z niebios« — bezpośrednio. Wiara natomiast opiera się dopiero na nauce teologii, czyli: »teolog pomiędzy Bogiem a sobą ma jednego pośrednika, tj. wysłańca z niebios, a prawowierca ma ich dwu, teologa i niebios wysłańca«. Prawowierca jest odgłosem teologa. Wiara jest

biernością, myślenie czynnością, a dopiero poznanie samodzielnością. *Petrefactus sum*, lub: *cogitor ergo sum* — oto *credo* teologa i prawowiercy (§ 8). Stosunek teozofii do wiary jest taki sam, jak do teologii, »acz pierwsza pani, a druga służebnica«. I teologia bowiem i wiara hołdują wyłącznie obcej powadze.

Teozofia stanowi wiedzę samoistną, prawdziwie filozoficzną, uniwersalną. Trzy są pytania teozofii, a ztąd i trzy działy dzieła teozoficznego. Podział »Bożycy« (§ 6) wymienia: teogonię¹⁾, teofanię i teognozyę. Teogonia zajmuje się dowodem bytu Boga, oraz możebnością poznania Go; teofania podaje historyczne wyobrażenia o Bogu; teognozya prowadzi nas do poznania istoty Boga. Teogonia odpowiada na pytanie: »acz? czy jest?« i jest dlatego w teozofii Trentowskiego pojęciem; teofania na pytanie: »co zacz? czym jest?« i jest w teozofii zdaniem; teognozya na pytanie: »przec? czemu?« i jest wynikiem w »Bożycy«.

Podstawą »Bożycy« jest ogólne przeświadczenie człowieczeństwa, czyli idea bóstwa. Trentowski przemawia jako przedstawiciel tego przeświadczenia w danym czasie — objaw to konsekwentny w dobie mesyanizmu i absolutnego idealizmu — i zaznacza wyraźnie, że nie on właściwie przemawia, lecz że »Bóg tu mistrzem i nauczycielem«. Uważa się więc Trentowski za »wysłańca z niebios«.

Teogonia wypełnia resztę pierwszego tomu »Bożycy«. »Zakonom« dla teozofii Trentowskiego ma być jego logika, a »Pismem św.« są: 1) »Bóg żywy, natura

¹⁾ W »Panteonie« nazywa się teogonia: teontologią. Ta druga nazwa znajdowała się pierwotnie w »Bożycy«, a mianowicie w materiałach do tego dzieła. Prócz teontologii znalazłem w tych materiałach następujące synonimy: teofrastyka, teostatyka, teoblemmatyka, teoblepsyja.

i pierś spółczesnego społeczeństwa», oraz 2) dzieła filozofów wszech czasów, nieobowiązujących jednak niewolniczo. Przed postawieniem właściwego dowodu istnienia Boga, krytykuje nasz filozof wszelkie dotychczas znane dowody.

Dowody empirycznego myślenia, czyli dowody naturalne są następujące: fizyczny, kosmologiczny i fizyko-teleologiczny. Dowód fizyczny wyprowadzał Boga z pojęcia czegoś niezłożonego i pierwiastkowego, wobec którego materya jest pochodną, złożoną, co chwila się przeobrażającą. Bóg taki, a znała go starsza szkoła jońska w Grecyi, lub mistycyzm romański z epoki średniowiecza itp., jest pierwiastkiem wszech-cieleśności, utajoną w sobie wszechmocą, jest czemś nieznikomem wobec znikomości, wypełniającej doczesność, czemś, co nie zawdzięcza konieczności własnego bytu nikomu, lecz zawiera w sobie, jak wywodził św. Tomasz z Akwinu, konieczność wszystkiego, co albo mogło być, albo mogło nie być. Dowód św. Tomasza zawiera, mówi Trentowski, charakterystyczne piętno, a mianowicie, że wszystkie rzeczy mogły zarówno być, jak i nie być. Polega więc ten dowód na *principium exclusi medii*. Zasada ta jednak jest zdaniem naszego filozofa »na łonie umiejętności wszędzie i zawsze nieprawdziwa«. Bo wszystkie rzeczy nie były przed stworzeniem świata, były w przeszłości, są w teraźniejszości, a były i nie były zarazem w przyszłości. Przyszłość jednak jest stanem bytu *in potentia*, nie zaś bytem *in actu*, ani bytem *in sempiterno*. Więc dowód fizyczny polega na przypuszczeniu, nie na rzeczywistości. Błędem logicznym, a mianowicie »wychopieniem«, jest wnioskować z możebności na konieczność, a z tej na rzeczywistość, bo wtedy i konieczność i rzeczywistość nie przestają być możebnością. W formie umysłnika, czyli syllogizmu, przedstawia się dowód fi-

zykalny następująco: musimy koniecznie wnioskować z istnienia na stnienie; istnienie jest, więc i stnienie być musi. Powiada Trentowski: »Ogólnik umyslnika tego (propositio maior) jest li co do formy zdaniem stanowczem, co do treści zaś zdaniem rzeczniczem, znaczącem tyle, co: jeżeli jest istnienie, musi być także stnienie«. Niema tu trzech terminów, czyli »krewników«, lecz tylko dwa. »Umyslnik ten przeto mylny pod względem formalnym. Ponieważ ogólnik ukazuje się ukrytem zdaniem rzeczniczem i ponieważ ogólnik w rzeczniczych umyslnikach zawsze jest zdaniem przypustnem (propositio problematica) więc cały dowód zależy na samem przypuszczeniu«. Można więc tylko przypuszczać istnienie Boga. Logicznie powinno dane zdanie brzmieć odwrotnie, a mianowicie: jeżeli Bóg jest, t. zn., jeśli tylko świat jest tezą, to Bóg musi być hipotezą, czyli przede-twierdzą. Kierowano się w dowodzie fizykalnym znanem: *atqui verum est prius ergo et posterius*, ale wyrażono to zdanie inaczej, a mianowicie: *atqui verum est posterius ergo et prius*. Więc dowód fizykalny jest błędnym i co do treści. »Błądząc zaś tak co do formy, jak i co do treści, błądzi i co do istoty, czyli całkowicie«.

Dowód kosmologiczny wyprowadzał z skutków przyrodzonych nadprzyrodzoną przyczynę. Aleksander z Hales, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu zajmowali się tym dowodem. Trentowski powołuje się na »odprawę«, jaką dał temu dowodowi »doskonale« i »po mistrzowsku« Kant w »Krytyce czystego rozumu«. Ta »odprawa« wykazała aprioryczną i czczą w sobie ideę przyczynowości. Jest ona czczą dlatego, że choćbyśmy nawet dotarli do najpierwszej przyczyny, to jednak nie moglibyśmy jej poznać, gdyż jest ona nadprzyrodzoną, a więc całkowicie różną od wszelkiej przyrodzonej

przyczyny. Przejście od przyczyny nadprzyrodzonej do pierwszego, najbliższego skutku przyrodzonego jest nierozwiązalnym pytajnikiem. Błąd logiczny jest tu »traci-« i »kręci-knotem« (ignoratio et mutatio elenchi).

Dowód fizyko-teleologiczny opiera się na panującej w wszechświecie: rozumnej celowości. Jest on »czci-godny«. »Drga w nim jakaś wszechmoc cudowna, unosząca nas gwałtem do Boga. Dopóki człowiek mieć będzie uczucie piękności i szczytności przyrodzenia, dopóki bogata natura czarować go nie przestanie wdziękiem i urokiem, dopóki oko zachowa zdolność wypatrywania wszędzie pewnego ładu, ucho łowienia harmonii, a rozum baczenia na cel i przeznaczenie, poty dowód ten nie ostrada silnego wpływu na duszę«. Ztąd też jest ten dowód stary, jak ludzkość sama. Ale dowód ten nie wytrzymuje »zimnej krytyki«. Celowość nie wiedzie do uznania Boga, lecz — mówi Trentowski — do uznania powszechnego mechanizmu. Bóg Newtona jest typowym w tym wypadku przykładem. Newton wyobraził sobie świat cały z jego prawami w postaci maszyny, którą poruszyła jakaś moc, Bóg. Trentowski oświadcza, że Newton niechcąc »wyświecił, że matematyka nie jest wcale utworem rozumu, lecz odbłaskiem mechanizmu natury w głowie człowieka, że więc celowość jest przyrodzonego pochodzenia. »Świat, martwa machina, ukazał się samoruszną, samobrotnikiem. Mechanizm pchnął się do biegu własną potęgą, a matematyczność i celowość była koniecznym ruchem jego wypadkiem. Celowość cechuje czyny człowieka, t. j. istoty rozumnej. W naturze panuje nie rozum, lecz ślepa, nieubłagana konieczność. Przerzucenie ludzkiej celowości w »krajny zacząłowiecze« jest: nie-logiczną zmięszką, a podsuvanie jednego pojęcia: celo-

wości, pod drugie: mechanizmu, jest mylnikiem: wikłaczem, czyli elektrą.

Dowód metafizycznego myślenia, czyli dowód ontologiczny jest także błędny. Znamy go szczególnie w postaci, nadanej przez Anzelma z Aosty, znamy krytykę tego dowodu, ogłoszoną przez Gaunila. Doskonałym był dowód św. Tomasza z Akwinu, polegający na stwierdzeniu: kto przeczy temu, że prawda jest, twierdzi właśnie o jej istnieniu, bo sam wygłasza w swem przekonaniu prawdę. Kto więc przeczy istnieniu Boga, sam przez to świadczy o istnieniu Jego. Trentowski wykazuje, że dowód tomizmu opiera się pod względem formalnym na *quaternio terminorum* czyli na »bałuku«, albo na czterokrewnikowym umysłniku, zaś pod względem treści na nieloicznym błątku (*circulus vitiosus*) i na urzekniku czyli na błędniku, który nas »urzeka« swą ułudą. Podstawą wszelkiego dowodu ontologicznego jest pojęcie: najwyższości. »Myślenie zna dobrze, że nie każdemu pojęciu byt odpowiada; kryje się tedy za pojęcie najwyższe, okazując po swojemu, iż takiemu byt towarzyszyć musi«. Byt jednak nie może być ani niczem mniej, ani niczem więcej, tylko bytem. Zajmuje wciąż stopień równy. Różnice między bytami odnoszą się do wielkości, stanu, itp., lecz nie do samego bytu. Dalej zaś mamy w danym wypadku tylko pojęcie, ideę, nie zaś byt. Owoc ontologicznego dowodu jest »jowiałem lub ryczałtołágiem« (*ficta universalitas*). Byt i myśl tworzą wprawdzie — jak już wiemy — bezwzględną jednię, lecz i względną różnię. Jednia jest tylko w myśli, jak różnią tylko w bycie. »Dopóki którejkolwiek myśli nie zamienisz, by też w puszek kwiatu, nie waż się twierdzić, iż myśli najwyższej odpowiada byt«.

Powyższe dowody istnienia Boga, a zwłaszcza dowód fizyko-teleologiczny, mogą mieć pedagogiczną war-

tość, są jednak niefilozoficzne. Boga nie da się dowieść ani z przyrodzenia, ani z myśli, bo będzie to panteizm, znajdujący się u scholastyków, lub ateizm. Przypomina Trentowski dotyczące rozważania z dzieła: »Vorstudien zur Wissensehaft der Natur«. Jak panteizm twierdziłby, że między Bogiem a światem jest nietylko bezwzględna, lecz i względna jednia, taksamo i teologowie widzą między bytem realnym a idealnym nietylko bezwzględną, lecz i względną jednię. Jest to błąd, który popełnia Hegel, równając myślenie z bytem i niepamiętając o względnej różni. Ztąd też i podmiot-przedmiotowość niemiecka jest właściwie: podmiot-podmiotowością. Kto dowodzi istnienia Boga w jakikolwiek z powyższych sposobów, jest tylko »fabrykantem« Boga.

Dowód moralny istnienia Boga, choć jest również wysoce pedagogiczny, jest jednak godnym »Azyatów«. Człowiek działa bowiem dobrze nie dlatego, że może być nagrodzony za dobre uczynki, a za złe ukarany, lecz ponieważ nie chce skalać swojego bóstwa (§ 11). Za moralny dowód istnienia Boga schłostał nasz filozof Kanta. Kto działa szlachetnie, robi sam z siebie ofiarę, czyni »dla dobra ogólnego z własnych dóbr poświęcenie«. Taka norma etyczna jest inną, niż nakaz, by żyć obyczajnie, lub gonić za własną szczęśliwością. »Moralność Kanta czysta w teorii a szczęśliwości miodem osmarowana w praktyce... jako w rostoczy ostatecznej nienakazująca ofiary s samego siebie i poświęcenia wszystkiego dla dobra ogółu, jako mająca za wiele samolubnego wężu dla pomyślnego powodzenia zewnętrznego, zasługuje na surową odprawę«. Byt Boga, oparty o dowód moralny Kanta, nie jest bynajmniej konieczny. »Można być niejedno teoretycznie, lecz najpraktyczniej moralnym człowiekiem bez szczęśliwości, zaczem i bez Kantowskiego Boga«. Trentowski tak dalece wystąpił ostro przeciw dowodowi

moralnemu Kanta, że uogólnił własne przypuszczenie, jakie mogą być praktyczne skutki stosowania etyki Kanta w następujący charakterystyczny sposób: »Kto szczęśliwość czyni drugą konieczną czynnicą najprzedszytniejszego dobra,... snadno zdradzi Ojczyznę za kilka korcy złota... Zniewolon być może miasto Boga umiłować szatana i wejść w służby jego. Widzieliśmy to na Kalasantym Szaniawskim i innych rodakach, co uznawali naukę Kanta«.

Dowód »antropotetogenezyjny«, opierający się na rodowodzie człowieczeństwa, jest w gruncie rzeczy fizyko-teleologicznym, zaś dowód historyozoficzny, wykazujący, że ludzkość postępuje na drogach sprawiedliwości do ostatecznego swego przeznaczenia, »kłóci się« z faktami historii (upadek Polski). Dowodom jednozgodności ludów i jednozgodności wiar (że Bóg istnieje), zarzuca Trentowski, że opierają się one na *consensus gentium* (*vox populi*), który — jak wiadomo z »Myślini« — nie jest filozoficznym sprawdzianem poznania.

Oddzielny paragraf (§ 12) poświęcił Trentowski »sercochwytom uczuciowym«. Krytykuje tu znów Kanta. Zaslugą tego filozofa było, że ustalił nieudolność czystego rozumu i umysłu w rozwiązywaniu najwyższych zagadnień filozoficznych. Ale Kant »wyjechał na świat z umysłem praktycznego rozumu, usiłującym to podnieść, co rozum i umysł teoretyczny upuścił«. Umysł praktyczny — zatrzymuję tłómaczenie Trentowskiego wyrazu »*Vernunft*« — »nie utulił jednak jaźni człowieczeństwa«. Bóg, nieśmiertelność i wolność woli, to tylko wymagalniki, postulaty umysłu praktycznego. Działaj tak, jakgdyby prawdą było, że jest Bóg — oto rezultat »Krytyki praktycznego umysłu«, a jest to myśl teozoficznie »bardzo smutna«. Umysł praktyczny jest nadto

»dziwołagiem«, bo tkwi w nim sprzeczność w przymiotniku (*contradictio in adiecto*).

I »sercochwyty« są czcigodne. Lecz uczucie nie jest źródłem wiedzy. »Czuję Boga, przeto Bóg jest« — To jeszcze nie dowód istnienia Boga. Już »Chowanna« wskazała na to, że uczucie jest dopiero »tłającą jaźnią«. »Sercochwyty« prowadzą do mesyanizmu Towiańskiego i do innych objawów niefilozoficznego jasnowidzenia. Uczucie nie zastąpi nigdy filozoficznego myślenia. Gdyby było prawdą, że uczucie jest wiedzą, »Hegel okazałby się półgłupkiem, stanąwszy przed tkliwą jaką szwajcarską pasterką, lub cierpieliwą polską hrabianką«. Jasnowidzenie ma się tak do poznania filozoficznego, jak średnowieczna alchemia do nowoczesnej chemii. I »nauka proroków«, czyli niefilozoficzny mesyanizm nie dowodzi w sposób właściwy istnienia Boga, chociaż podaje w swej nauce prawdy istotnie głębokie. Temi prawdami są: pojęcie człowieka »wewnętrzznego« i bóstwo, szukające Boga. Błędem mesyanizmu pospolitego jest to, że pojmuje trzeci świat: jądrowy, boski, jako »senną, chorowitą, gorączkową marę« (§ 13).

Wyczerpawszy wszelkie dowody istnienia Boga, wykazawszy ich logiczną i etyczną ułomność, postawił Trentowski, własny dowód istnienia Boga. Co znaczy: dowodzić? Trentowski powiada: jest to chcieć wywodzić coś z czegoś. Jednak nie z natury należy Boga wywieść, ani z jakiegokolwiek innej »nieboskości«, bo wywieść filozoficznie oznacza jeszcze: z czegoś tegożsamego (§9). Dowodem filozoficznym istnienia Boga jest tylko nasze bóstwo. Taki dowód nazywa Trentowski samostrzałem filozoficznym (§ 14), czyli bezpośrednim dowodem istnienia Boga. Boga można widzieć tylko bezpośrednio, pracą nad

sobą samym, nad usamodzielnieniem się, czyli przez zbożenie się (§ 14). Znanym zdaniom: *sentio, ergo res est, atque res sum i co git o, ergo mens sum atque mens est* przeciwstawia nasz filozof nowe hasło poznania: *solvor, liquesco divinitate, ergo Deus est*.

Trentowski stanął u celu. Pojęcie bóstwa nie jest bynajmniej abstrakcyjne. Bóstwo Trentowskiego drga pełnią życia doczesnego, oznacza stosowanie wielkiej filozofii czynu. »Kto zabiera się np. do niebezpiecznej walki za prawdę, piękność i cnotę, za świętość, wolność i prawość, za godność człowieczą, za Ojczyznę i ludzkość, za światłość i postęp, a wśród boju przełamuje silne przeszkody szatańskie i w końcu zwycięża, lub uległszy przemocy, lecz dokazawszy wiele, dawszy przykład wspaniały i wzór godzien naśladowania s samego siebie, pewnym będąc, iż kości jego urodzą później mnogich mścicieli, a każda krwi kropla rozplynie się w morze, ożywiające szlachetne ciało ogromnego ludu,... ten widzi Boga na gołe oczy« (§ 14). Filozoficznie jednak, trzymając się wykładu logiki samej »Myślini«, jest pojęcie bóstwa, czyli jest ów samostrzał filozoficzny błędnym. Nasz filozof nie dał nam dowodu dostatecznego, czyli jak sam mówił »dołożnego«. Nie przyjmujemy przecież za dowód następującego rozumowania: »pyta kto n. p. czy jest lew? Jeżeli nie widziałem nigdy lwa na własne oczy i li w historii naturalnej otrzymałem o nim wiadomość, lub obaczyłem go w malowanym obrazku, wtedy wierzę, iż lew jest rzeczywiście. Atoli wiara ta nie sprawuje wcale dowodu. Wszak czytałem opisy smoków i rarygów, patrzyłem na nie w malowidłach i rzeźbach, a przecież były to urojone istoty. Przekonałem się o tem nieomylnie, iż lew jest, jedno wtedy, gdy ujrzę go w menażeryi sam, t. j. bezpośrednio«. Nie wystar-

cza również za dowód przyjęcie wzajemnej zależności Boga i człowieka, bo »jaźń ludzka Boga, a Bóg jaźni ludzkiej jest omówcą«, lub inne powiedzenie, że Bóg jest jednym, a jaźń ludzka drugim biegunem — oczywiście nie jako przeciwieństwa, jak np.: materya-duch, lecz w znaczeniu idei powrotu. Trentowski powołuje się nieustannie na »Myślinię«, t. j. niewątpliwie na swoje »prawdoświeci«. Wyprowadził je jednak z »jestem«, a ten wstępień był postawiony dogmatycznie. Jaźń świadczy się Bogiem, a Bóg jaźnią, to przecież także błązek i olśnik nieloiczny. Wprawdzie Trentowski nie uznawał kompetencji filozoficznej »starej« logiki. On ją uzupełnił, bo Arystoteles każe dowodzić wszystkiego w pośrednictwie, t. j. na podstawie syllogistyki. Uzupełnił ją w ten sposób, że dowód bezpośredni jest »całcem« wszelakich dowodów pośredniczących. Jednak ten »calec« nie został należycie poparty, udowodnił go Trentowski negatywnie, nie pozytywnie, bo tylko za pomocą znakomitej co prawda krytyki wszelakich dowodów pośredniczących. Popiera nasz filozof swój samostrzał własnem przeświadczeniem, że być bóstwem i widzieć bezpośrednio Boga to jedno, chociaż Bóg nie jest bóstwem, ani naodwrot. Trentowski wierzył w to, że przedmiot polskiej teozofii został zdobyty umiejętnie. Ale za tem przekonaniem krył się domyślnik, że tę umiejętną zdobycz osiągnął Trentowski na podstawie »Myślini«, której założenia podlegają logicznej krytyce. Świetny w porównywaniu, czyli w stosowaniu uniwersalizmu, samodzielny pod względem metody, okazał jednak Trentowski słabą stroną swej filozofii, swego systematu, w przyjęciu dogmatycznych założeń. Nie ustrzegł się ani w »Myślini«, ani w »Bożycy« trzech błędów logicznych, a mianowicie: olśnika, błązka i wychopnia. *Petitio principii* mieści się zarówno w prawdoświeciach, w wstępień i zaworniku, lub w bożyńcu

»Myślini«, jak i w bóstwie, przeświadczeniu ludzkości, oraz bezpośredniości poznania Boga »Bożycy«, jak w pojęciu Syna Bożego w »Bożycy« i w »Katechizmie«. *Circulus vitiosus* widzimy w sposób typowo-ożywisty w tem, że Bóg świadczy o istnieniu bóstwa i naodwrot. *Vitium subreptionis*, czyli pojmowanie za rzeczywistość własnego tworu myślowego, cechuje pojęcie bóstwa, ideę bożoczłowieczeństwa.

Jaźń filozoficzna poznaje Boga umysłem. Będąc z Bogiem jedną, ma w sobie Jego poznanie, a będąc z Nim różną, poznaje go poza sobą. Byle wyswobodzić się od »wszelakiej światowej rdzy i znikomości«, mówi Trentowski, a można patrzeć w jaźń i poznać Boga: bez popadnięcia w antropomorfizm t. j. unikając możliwości uczynienia człowieka Bogiem, lub przynajmniej stwarzania Boga na podobieństwo własne. Akt poznania Boga składa się z trzech momentów: zdobycia własnego bóstwa, zjednoczenia się z wszechboskością i uczucia się pełnem jej przeświadczeniem. Będzie to już przeświadczenie Boże, »skupione« w danej jednostce. Między jednostkowym przeświadczeniem bóstwa a jednostkowym przeświadczeniem Boga leży »most cudowny« długi bez granic, t. j. przeświadczenie ludzkości. Możliwość to przeświadczenie ludzkości nazwać religią (prawdziwą), bo przecież Trentowski powiedział (§ 3), że religia jest łańcuchem, rozwieszonym między jaźnią ludzką a Bogiem. Tym »mostem« zdąża Bóg do jaźni ludzkiej i naodwrot. »Ogólne przeświadczenie ludzkości jest nie tylko przeświadczeniem natury, ducha i świata, lecz także czasowem przeświadczeniem samego Boga« (§ 17). Bożyniec logiczny uzasadnił zdaniem Trentowskiego dostatecznie to twierdzenie. »Jaźń twoja jest boskością jednostkową i zawarowaną, a jaźń ludzkości boskością zbiorową czyli nieoznaczoną i już dla-

tego bezwarunkową«. »Spajając zatem s sobą dwie te boskości, można śmiało, tudzież z największą pewnością wnioskować na boskość trzecią, j e d n o s t k o w ą i bezwarunkową, czyli na Boga« (§ 18). Poznanie Boga jest łatwiejsze, niż poznanie natury, ducha, świata, bo Bóg jest — jak i człowiek — j e d n o s t k ą .

W jaki sposób poznajemy w ogóle? W ten sposób, że wchodzimy w różnojednię prawdy, wiedzy i znania w nas z prawdą, wiedzą i znanie za nami, czyli w różnojednię własnej jaźni z istotą rzeczy. »Poznajesz przedmiot empiryczny. Jak zdobywasz jego różnojednię z tobą? Przedmiot ten przegląda się w twych zmysłach jak we zwierciadle, otrzymuje w ognisku zmysłów, czyli w wyobraźni, transcendentalną postać i wyrabia się w tobie do przeświadczenia. Tutaj prawda, wiedza i znanie przedmiotu wstępują w ciebie, ażeby się s tobą skojarzyć. — Poznajesz znowu przedmiot metafizyczny. Jak pozyskujesz jego różnojednię s tobą? Świat niewidzialny za tobą jest dla zmysłów nieprzystępny, a dusza twa stanowi wyraz jego ostateczny. Wydobywasz go tedy z duszy własnej i przenosisz za siebie, czyli tworzysz rzecz a priori, t. j. przeświadczeniem twem wskrzeszasz i rozpalasz jego przeświadczenie. Tutaj prawda, wiedza i znanie twej istoty wywędrowywują s ciebie, ażeby się z istotą przedmiotu skojarzyć. — Poznajesz wreszcie przedmiot transcendentalny, t. j. Boga. Jak odzierzasz Jego różnojednię s tobą? Co w dwu powyższych razach było rozdzielone i odwrócone, przenika się teraz wzajemnie, t. j. Bóg wstępuje w ciebie i ty wstępujesz w Boga; ty za Nim gonisz i On goni za tobą, a przeświadczenie jednej i drugiej strony staje się poznaniem. Tutaj prawda, wiedza i znanie przelewają się z Boga w Ciebie, ciebie zaś w Boga, a skojarzenie jaźni twej s przed-

miotem przybiera najwyższy doskonałości stopień», bo w niej nie przeważa już ani empiryczna względna różnica, ani metafizyczna bezwzględna jednia. Z Bogiem, chcąc Go poznać bezpośrednio, trzeba się zjednoczyć i jest to oczywiste; bo jeśli chcemy wiedzieć, czym jest cnota, wolność, miłość, świętość itp., musimy się z nimi zjednoczyć. Inaczej ani nikt nam ich nie wytłómaży, ani nie zdołamy ich spostrzedz.

»Człowiek jest miarą wszech-rzeczy« można by powiedzieć Trentowskiemu. Wzniosły antropomorfizm tkwi mimo sprzeciwu Trentowskiego, który przewidywał podobny zarzut, w systemacie uniwersalnej teozofii.

Drugi, trzeci i czwarty tom »Bożycy« jest niedokończoną teofania. Miała ona okazać Boga historycznie, czyli miała być dowodem historycznym idei bożo-człowieczeństwa. Jest to mitologia porównawcza, filozoficznie objaśniona, szczegółowa i obszerna, jedyna może w tym rodzaju w Polsce. Przedmiot teofanii rozwija się nadzwyczaj interesująco, nastrocza nieustannie sposobność do głębszego myślenia. W tak ważnej pracy, wymagającej licznych źródeł, opierał się Trentowski na autorach, nie tylko filozofach, których z sumiennością wylicza, a których poczet jest niezmiernie długi. Z starożytnych pisarzy wymienia często: Herodota, Platona, Arystotelesa, Pauzanasza, Plutarcha, Diodora, Maneto, Plotina, Porfiryusza, Jamblicha, Proklusa, Hermiasza, Celsusa, Makrobiusza i w. i.; z polskich: Jabłońskiego, Naruszewicza, Lindego, Maciejowskiego, a z dawniejszych Kromera, Długosza i i. W pewnym momencie, a mianowicie w rozdziale traktującym o starożytnych misteryach posługiwał się archiwum łoży wolnomularskiej w Fryburgu. Kilkakroć podkreślił swoje przekonanie, że dzieje teozofii wykazują od najdawniejszych czasów dążność ludzkości do zdobycia idei bożo-człowieczeństwa, że jednak ta myśl nie wyraziła się

wszędzie jasno i nie wszędzie została sformułowaną. Trentowski odnajduje w dziejach przebłycki swojej bożo-obrazowości; całe przedstawienie porównawczej mitologii miało mu służyć jako historyczne ugruntowanie tej idei. Teofania miała stanowić dalszy dowód, że pojęcie bóstwa i założenie samostrzału filozoficznego było należycie uzasadnione przez historię religii i mitologii. Wyprowadzał ztąd Trentowski wnioski praktyczne dla Polski, które omawiam łącznie z historyzofią i z mesyanizmem Trentowskiego, oraz wnioski praktyczne dla nowożytnego kościoła powszechnego, który upatrywał w organizacyi masoneryi, jak to zauważyłem już w poprzedzającym rozdziale. Dlatego wspominał w teofanii kilkakrotnie o wolnomularstwie i jemu powierzał niejako zadanie ostatecznego wprowadzenia w ludzkość idei bożo-człowieczeństwa. To przekonanie o roli wolnomularstwa nie zostało widocznie nadwerężone w okresie pisania »Bożycy«. Gdy pisał swoje ostatnie dzieło: »Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen«, musiał wtedy już długi czas nie zaglądać do »Bożycy«. Żądając bowiem gruntownej zmiany, przeistoczenia się organizacyi wolnomularskiej, byłby wprowadził odpowiednie zastrzeżenia i do swojej teozofii. W »Panteonie« były podobne zastrzeżenia mniej potrzebne, bo tam nie przyznawał masoneryi takiej roli do spełnienia, jak w »Bożycy«, t. j. nie uważał, że ta organizacya ma być dalszym ciągiem historii przedstawiania się jedynej teozofii. Właśnie to zestawienie wolnomularstwa z starożytnymi misteryami, to podciągnięcie go pod teozoficzne spekulacye wydało się — jak już wykazywałem — niewłaściwem starszeństwem loży.

Wedle podziału teofanii, który jest niezmiernie ważnym dla zorientowania się, na jakim punkcie sta-

nęła ta część teozofii, objawiał się Bóg ludzkości w dziejach:

I. jako Bóg-Pan, czyli jako uosobienie człowieczeństwa z wszystkimi cnotami i wadami; jest to Bóg antropomorficzny,

II. jako Bóg-natura, czyli Bóg panteistyczny lub politeistyczny,

III. jako Bóg-duch, czyli Bóg monoteistów,

IV. jako Bóg-dwójca, czyli dualizm,

V. jako Bóg-świat, czyli natura i duch w chwilowych, znikomych, ciągle zawieranych i zrywanych sojuszach, czyli kosmoteizm lub bioteizm,

VI. jako Bóg-zaświat, natura i duch w wiekuistym przymierzu, czyli holoteizm,

VII. jako Bóg-jaźń przedwieczna, czyli teizm rzetelny. Bóg rzetelnego teizmu jest całością wobec Boga holoteizmu, czyli całości.

Jest to jakby postać historyzofii, bo teozofia jest główną podstawą całego poglądu na świat Trentowskiego. Ta historyzofia zaczyna się wyobrażeniem Boga-Pana, którego Trentowski nazywał jeszcze: Bogiem-władzą, lub Bogiem-tatulem. Genezą takiego Boga jest ojciec ziemski, patryarcha, władca, król, mędrzec, który albo ogłosił się bogiem, albo był założycielem wiary. Ideał staje się potem historycznym »real-em«. Taki jest początek bóstw narodowych. Bóg-Pan jest Bogiem »niepełnoletnich ludzi i starych dzieci« (§ 21). Człowieczeństwo uosabia jeden człowiek ubóstwiony. Było to usprawiedliwione, bo w człowieku tkwi bóstwo. Boga-Pana odnajduje Trentowski w greckiej mitologii, w judaizmie, chrześcijaństwie i islamizmie. W moślemizmie — dodał Trentowski — został »Bóg zgola cielesnie uczłowieczon«.

Tylko w Grecji istniał czysty antropomorfizm i tam mógł człowiek stać się Bogiem, a Bóg był człowiekiem

I ten jednak, jak i każdy inny antropomorfizm wogóle, kończy się ostatecznie ateizmem.

Bóg-natura, czyli Bóg-matula, powszechna matka (Rea, Cybela, Izyda itp.) opiera się głównie na panteizmie. Tutaj nie twierdził Trentowski — w przeciwieństwie do »Vorstudien« — że panteizm ubóstwia materię. Panteizm nie jest surowym materializmem. Filozofia natury, przerodzona w teologię, zdradza panteizm, zaś szczególne zajmowanie się fizyką robi z niej politeizm. Panteizm można znaleźć w każdej wierze i w każdej filozofii — i nic dziwnego, bo panteizm zawiera w sobie także prawdę, lecz jednostronną. Najwięcej monoteistycznym jest mahometanizm, ale i w nim tkwi panteizm.

Przejście od panteizmu do politeizmu było takie, że »panteizm ostał się po filozofiach i misteryach, a politeizm osiadł na rynku i na ulicy jako wiara ludowa« (§ 28). Śladów politeizmu można szukać dlatego w każdej religii.

Podział teofanii Boga-natury jest następujący:

a) semioforyzm (godłem bóstw są zwierzęta) grecki i rzymski, oparty na fizyce,

b) zabaizm (sabeizm), fetysyzm i zoomeleizm egipski, oraz przednio-azyatycki, jako astronomia,

c) normandzka antropologia, przechodząca w fizykę (jest to już tom III-ci »Bożycy«),

d) wiara litewska wraz z swemi czudzkami siostrami, lub psychologia dźwigająca fizykę,

e) słowiańska etyka, piastująca wszechświat,

f) wiary celtyckie, germańskie i amerykańskie, jako eklektyzm, lub synkretyzm pan- i politeistyczny, (IV-ty tom »Bożycy«).

g) fetysyzm i czarnoksiężstwo u różnych ludów dzikich, dawniejszych i dzisiejszych.

Trentowski nie doprowadził teofanii Boga-natury

do końca. Ostatni dział (g) miał wejść do piątego nierozpoczętego tomu. Tęsamem odpadły porównawcze wywody i mitologie, zawarte w teofanii Boga-Ducha, Boga-dwójcy (manicheizm), Boga-świata, Boga-zaświata (lamaizm), wreszcie jedyne teizmu, który nie kończy się według naszego filozofa ateizmem.

Trentowski starał się wyłączyć z wszystkich wierzeń i religii pierwiastki nierodzime. Religia danego ludu jest taką, jaką jest i sam naród nie tylko pod względem usposobienia, charakteru, trybu życia, i pojęć, stanowiących dany pogląd na świat, ale i pod względem etnologicznego pochodzenia. Analiza i porównanie jednej mitologii z drugą, wykazuje, na jakiej drodze urabiały się pewne wyobrażenia, o ile one były samorodnego, ojczystego, o ile zaś obcego pochodzenia. Te wywody są niezmiernie zajmujące. Trentowski oddał się tej pracy z pietyzmem. Wiele trudu i oryentacyi wymagało uzupełnianie danej mitologii szczegółami, rozprószonymi po różnych dziełach, oraz wyszukiwanie analogii, przeważnie trafnych i nadzwyczaj bystrych. Trentowski wykazał w teofanii, w wyższym nierównie stopniu niż w »Myślini«, wielkie odczytanie i wprawne zużytkowanie wiadomości, oraz zdumiewającą pamięć. Umiał podać mitologię w formie prawdziwie zajmującej i kształcącej. Zarazem jednak pragnął znaleźć w tych mitologiach — jak już zaznaczyłem — swego Boga-człowieka. Ztąd też Trentowski podkreślał w każdej mitologii w sposób szczególnie znaczący te postacie, które uosobiły ideę bożo-człowieczeństwa. Takich Bogów-ludzi, wydobytych z najrozmaitszych wierzeń, zestawiał z sobą, dopatrując się w nich zarówno wzajemnego pokrewieństwa, jak i proto-typu prawdy wiekuistej, której sobie jeszcze ludzkość nie uświadomiła, albo też która wprawdzie doszła już do świadomości

ludzi, lecz następnie została skrzywiona, lub czem innem zastąpiona. Podania greckie o pół-bogach nazwał Trentowski dlatego najważniejszą częścią greckiej mitologii (§ 49).

Polemizując z Kreuzerem, który wszelkie bóstwa greckie wywiódł z Egiptu, zaznaczał Trentowski, że teozof nie może popaść w »filologiczną chorobę«, że więc nie może poprzestać na filologicznych podobieństwach nazw bóstw. »Z Egiptu przeszły nie realne bogi, ale idealne misterye greckie« — taki powinien być fundament filozoficznego opracowania mitologii greckiej. Ten kąt widzenia pozwolił Trentowskiemu znaleźć w dziejach swoją ideę bożoczłowieczeństwa.

Czy istotnie tak było, że misterye egipskie i tylko one były pierwowzorem teologicznej spekulacji Greków jak w szerszym jeszcze zakresie twierdził n. p. Roth, (»Geschichte unserer abendlandischen Philosophies, który opierał się, jak i Trentowski, głównie na Herodocie, to — jak słusznie zaznaczył w swej filozofii greckiej Zeller — nadaje się jeszcze do dyskusyi. Poglądy porównawczej mitologii Trentowskiego nie są mimo rzeczywiście interesującej treści i mimo bystrej filiacyi szczegółów mitologicznych ugruntowane niezbitcie. »Dowód« historyczny Trentowskiego może się okazać kruchym i niedostatecznym. Trentowskiego zajęła przedewszystkiem mitologia grecka, rzymska i egipska. W tych trzech religiach podkreślił Trentowski podobieństwa do chrześcijańskiej Trójcy św.; wskazał na egipskiego Zbawiciela, przyczem powołał się w tłumaczeniu wyrazu *σωτήρ* na etymologię Jabłońskiego od Sotys, która oznaczała w misteryach egipskich gwiazdę Syryusza. Mitologia i misterye egipskie zajęły wiele miejsca w teofanii Trentowskiego. Z tych misteryów, zestawionych z misteryami Chaldei, Fenicyi i Hinduśców, wyprowadził nasz filozof judaizm, przyjmując, że

z Egiptu przeszły podstawowe wyobrażenia misteryów do Palestyny. Chrystyanizm znów ma swe podstawy w mądrościach teologicznych Egiptu i w aleksandryjskim synkretyzmie.

Ślady ezoterycznej wiedzy (dla wybranych) egipskich kolegiów kapłańskich znalazł w wierze fenickiej, punickiej, chaldejskiej, irańskiej i arabskiej. Misterye egipskie pochodziły jego zdaniem niewątpliwie z Etyopii. Z Egiptu przeszły najważniejsze myśli misteryów do Europy i Azji, a nawet do Ameryki, bo i w Meksyku są ślady pierwowzorów egipskich (symbolika budowli itp.). Ta wiedza ezoteryczna stanowiła zawiązek wolnomularstwa. W starożytnych misteryach egipskich uczono pisma w ammońskim języku, który — powiada Trentowski — jest po dziś dzień w użyciu wśród wolnego mularstwa (§ 102). Szczegółowy opis misteryów egipskich i innych, wzorowanych na Egipcie, zakończył drugi tom »Bożycy«, a zarazem pierwszą część teofanii. Znajdujemy tu nadzwyczaj interesujące, lecz nie wiem, czy trafne opisy i wyjaśnienia symboliki i rytuałów, oraz ceremonii. Trentowski zestawiał te obrzędy z chrześcijańskimi obrzędami kościelnymi.

Porównawcze zagadnienia religijno-mitologiczne, oświetlone przyrodniczo i filozoficznie, pogłębiły ideę bożo-człowieczeństwa Trentowskiego.

Wolnomularstwo dało Trentowskiemu wielki materiał porównawczo-historyczny do »Bożycy«, tensam materiał, przez którego zużytkowanie Trentowski naraził się na klątwę masoneryi. Jest to fakt niewątpliwy. Pomysł bóstwa, zarys idei bożo-człowieczeństwa wywiózł jednak Trentowski z Polski i na to zwrócę jeszcze uwagę czytelnika. »Istny« chrześcijaństwo zrealizuje się dzięki związkowi powszechnemu bojowników o to hasło. Tym związkiem powinna być masonerya. Chrześcijaństwo odniosło zwycięstwo nad starożytnymi

3) ~~3)~~ Początkowa arabicka wiadomość, jako o powyższych wiadomościach, była czysto egipska. Przemianowała li nazwy bóstw, zachowując ich znaczenie. Później, przyjęta w ptyw ~~czysto~~ chaldejski i perski, lub też, może wgięwaną ~~czysto~~ czysto chaldejską i perską. Dowiedzieliśmy się, w niej, chaldejską i perską, dowiedzieliśmy, że Tagest i Elis, który przeprowadzają z Nieba. hazwani i Tastakowi, lub Ommuzdowi i Arymanowi. Także w Perry Ommuzd, tak w Arabii Tagest jest Bóg najpomniejszej. Machomet wspomina o nim często. Tagest, li parę prytoczeni: czysto: „ Co do Niewiernych, Tagest jest ich opiekun. On prowadzi ich, miasto do swia-
tłości, w ciemności. Oddani będą potomionom pięknym,
w których praca ma wieki. (Sura 2, w 259.) „ Chwał.

misteryami tylko zewnątrznie. Zwycięstwo wewnętrzne, istotne, powinno odnieść wolnomularstwo, podejmując się bożo-człowieczego posłannictwa »Bożycy«. (Ztąd wyraz człowiek »wewnętrzny«).

Dalszy ciąg »Bożycy« zajął się religią normąską, wiarami czudzkimi, t. j. litewską, łotewską, żmudzką, pruską, estońską, madziarską, fińską, lapońską. Wierze słowiańskiej poświęcił Trentowski wiele szczerego uczucia; ten petyzm wyraził się niejednokrotnie w pięknem poetycznem prawie natchnieniu. W tych paragrafach (§ 128—143), złożonych pracowicie i wtreść bogatych, dał Trentowski wyraz swemu żalowi, że rodzime pogaństwo Polski zginęło tak nagle, bez żadnych śladów piśmienniczych, a przedewszystkiem bez jakiejś epopei narodowej. Trentowski wzywa nawet »narodowego geniusza«, by opiewał epopeę pogańskich czasów Polski, by stworzył jakiegoś »Pana Tadeusza« zamierchłych czasów, zniszczonych gwałtownie i przemocą — już niepowrotnie. Głosi Trentowski te myśli, choćby go miano nazwać poganinem (§ 129), bo kocha tę pogańską przeszłość Polski; w niej tkwił duch prawdziwej etyki słowiańskiej i s a m o i s t n y pogląd na świat.

Ostatni napisany tom Bożycy podał mitologię celtycką, tj. brytańską, gallicką, hiszpańską i belgijską, dorzucił opis celtyckich misteryów, rozwinął wreszcie mitologię germańską i wiary amerykańskie, tj. peruwiańską, meksykańską, brazylijską, karaibską, oraz szereg wierzeń innych ludów amerykańskich, przyczem mitologię Eskimosów odłożył do dalszego działu Boga-natury, do objawu fetysyzmu. W urywkowych zapiskach mieści się szkic mitologii Etrusków, Grenlandczyków, Chińczyków. Trentowski osobno naszkicował naukę Zoroastra (Bóg-dwójca), oraz skreślił po kilka zdań pod nagłówkami: Bóg-Duch, i Bioteizm (Bóg-świat). Ostatni podział Boga-natury: czarnoksiężstwo opracował w nie-

długim urywku. W ten sposób dopełniły te nierozwinięte materyały do »Bożycy« całą teofanię.

Pozostała jeszcze teognozya.

Treść teofanii urwała się w miejscu, w którym radzibyśmy byli nieco dłużej przystanąć. Poznanie »teizmu rzetelnego«, wyróżnienie go od innych, niewyłożonych mitologii, budzi uzasadnioną naukową ciekawość. Wśród materyałów do teognozyi mamy zarys owych niejasnych paragrafów »Panteonu« o stworzeniu świata, oraz konkluzye, które możnaby wyrazić w takich trzech tezach:

1) dotychczasowe wyznania chrześcijańskie lub urzędowe kościoły były w gruncie rzeczy pogaństwem. Jest w nich chrześcijaństwo o tyle, o ile ono było zawarte już w wierach starożytnych,

2) ludzkość poznaje Boga całkowicie; człowiek pojedynczy poznaje Go jako »wysłaniec«,

3) istny chrześcjanizm nie polega ani na ustawach, ani na obrzędach, ani na wierze, itp., lecz na poczuciu się Bogiem-człowiekiem.

Ostatnia teza wkracza w mesyanizm Trentowskiego. Nie dosyć bowiem — mówił Trentowski — wierzyć w Chrystusa. Trzeba stać się Chrystusem i stworzyć społeczeństwo Chrystusów, Naród Chrystusa, a wtedy dopiero nastanie królestwo Boże na ziemi. O tym »Chrystusie-Narodzie« prorokował Trentowski już w »Chowannie«, a wyraźnie — podając tę nazwę — w »Wizerunkach duszy narodowej«¹⁾. »Panteon« wznowił w latach dla mesyanizmu spóźnionych to samo. Bogiem-człowiekiem zaś, »bratem Chrystusa«, ogłosił się Trentowski już w »Grundlage d. uniw. Philosophie«²⁾.

¹⁾ str. 383

²⁾ str. 308

Każda dotychczasowa religia kończyła się zdaniem naszego filozofa świadomie, lub nieświadomie, ale konsekwentnie i koniecznie zdaniem: »jam jest Bogiem« »Bożycą« zaś opiera się na zdaniu: »jam Bóg-człowiek«. Tamto zdanie prowadziło do ateizmu; zdanie drugie jest podstawą »rzetelnego« teizmu (teomorfizm).

ROZDZIAŁ 13.

Teizm, deizm, panteizm czy panenteizm ? Monizm czy pluralizm?

Trentowski nazwał raz swój systemat czystym deizmem¹). Termin ten był przypadkowy. W »Bożycy« mówi Trentowski tylko o teizmie. I my mieszamy po dziś dzień teizm z deizmem. Krytycy Trentowskiego znów — prawie wszyscy — nazwali jego systemat filozoficzny panteizmem. Rzecz ta nie jest tak niejasną. Da się ją rozstrzygnąć na podstawie dzieł Trentowskiego. W epoce Hegla i Trentowskiego pisano wiele o panteizmie. Mamy oddźwięk tej dyskusji i w polskiej literaturze filozoficznej. W Polsce opracował panteizm przed Trentowskim Libelt w rozprawie doktorskiej p. t »De pantheismo in philosophia«. Rozprawa ta wyszła w roku 1830 i Trentowski znał ją prawdopodobnie. Libelt rozumiał przez panteizm indyjski brahmanizm, doktrynę oryentalną²). Ta doktryna jest zgubna. »At etiamsi neglexeris, pantheismi notionem et ruinam in se ferre et humillimam esse, id ipsum, quod res finitas Deum vocet, fortissimum est argumentum, quo sibi philosophia ab eius periculo caveat«³). Natomiast odróżniał

¹) »Panteon« II, 138.

²) Libelt: »De pantheismo« 21.

³) ibid. 9.

Libelt od panteizmu — naśladować oczywiście Herdera — filozofię Spinozy. Zdanie Spinozy, że cokolwiek jest, jest w Bogu i ani niczego nie można pojąć bez Boga, ani bez Boga nic istnieć nie może, przypomina orzeczenie Kartezjusza, że substancja to rzecz tak istniejąca, że nie potrzebuje żadnej innej (rzeczy) do swego istnienia. Te myśli Spinozy »tantum absunt, ut pantheism« naturam prodant, ut restrictum monotheismum pronuntient«¹⁾. Wprawdzie Bóg Spinozy różni się wielce od Boga teistów, ale zawiera pojęcie jednej, bezgranicznie nieskończonej istności. A i atrybuty Boga Spinozy: *res extensa* i *res cogitans* są nieskończone. Natura naturans Spinozy odróżnia się od natura naturata, którą są t. zw. *modi*. Bóg jest naturą tworzącą i stworzoną w jedni; τὸ ἐν odpowiada naturze tworzącej, τὸ πᾶν naturze stworzonej. Tak mówiono od Giordana Bruno, ale wedle Spinozy i *res extensa* i *cogitans* to tylko atrybuty, więc Bóg nie może być ich jednością i niczem więcej. Spinozizm prowadzi do monoteizmu²⁾. Libelt zestawiał Spinozizm z nauką św. Augustyna, w którego zdaniu: »et tamen quia est (Deus) et in loco non est et in illo sunt potius omnia, ut ipse locus. Et omnia igitur sunt in ipso, et locus non est«, dopatrywał się tożsamości z zapatrywaniem Spinozy³⁾. Pytał więc Libelt: »At quis ille vecors est, qui christianam religionem pantheisticam vocet?«⁴⁾ Chyba politeizm mógłby twierdzić, że »omnes res seu mundum Deum esse.«⁵⁾

¹⁾ ibid. 32.

²⁾ ibid. 40.

³⁾ Rzeczowe uwagi na temat filozofii Spinozy i filozofii św. Augustyna znajdzie czytelnik w obszernym dziele St. Dunin-Borkowskiego S. J. p. t. »Der junge De Spinoza«.

⁴⁾ »Da pantheismo« str. 44.

⁵⁾ ibid. 48.

Pojęcie Boga, jako Stwórcy, wedle naszej woli i intelektu, jest już antropomorfizmem¹⁾.

Sąd Libelta o Spinozie zakończył się w gruncie rzeczy tem, że nauka tego filozofa jest monoteizmem, albo przynajmniej prowadzi do niego. Panteizmem jest wedle niego pogląd, prowadzący do odniesienia Boga do rzeczy zmysłowych. Boga nie da się określać w inny sposób, chyba na podobieństwo ludzkie. Więc chroniąc się przed antropomorfizmem, wyrzekając się usiłowania określenia Boga, nie można w pojęciu Stwórcy widzieć tylko tego, co jest objawem naszej woli lub rozumu.

Te poglądy Libelta znał prawdopodobnie Trentowski i wystąpił przeciwko nim. W Spinozizmie widział właśnie najogólniejszą teorię materyalizmu. Nie widział w tym systemacie osobistości Boga, a więc zarzucił mu brak właściwej teorii wieczności, mówiącej nietylko o materii. O Spinozie nie miał Trentowski pozornie jednolitego zdania. Raz zestawiał go z materyalistami, drugi raz nazywał go prawdziwym filozofem. Trentowski oceniał Spinozę — jak stwierdziłem w jednym z poprzedzających rozdziałów — jako filozofa samodzielniego, odcinającego się od materyalistów, lecz wykazywał, że jego systemat umożliwia swym panteizmem rozwinięcie się materyalizmu. Nie nazwał Spinozy ateistą — w tem znaczeniu, jak Libelt. Ale taksamo, jak monoteizm, tak i panteizm prowadzi jego zdaniem praktycznie i teoretycznie do ateizmu. Prawdziwość filozofii systemu Spinozy polega według Trentowskiego na tem, że Bóg nie jest ani czystym duchem, ani czystą materią, że wszechświat wyprowadził Spinoza z Boga, oraz że w tym systemacie da się umiejscowić ideę powrotu do Boga. Nie zrozumiał jednak Spinoza — mówił Trentowski — »rzetelnej« istoty

¹⁾ ibid. 45

Boga, nie oparł poznania Jego na filozoficznej różnorodności, nie dał w rezultacie transcendentalnej rzeczywistości. Filozofia Spinozy nie daje: samostrzału filozoficznego. W tym tylko znaczeniu jest Spinoza ateistą, bo nie zna: prawdziwego Boga. Jak dowodziła »Bożycza«, panteizm tkwi u podstawy każdego monoteizmu; i panteizm i monoteizm podają nam tylko część prawdy. Ponieważ zaś Trentowski nie znalazł u Spinozy teorii osobistości, przeto przypisał jego filozofii tylko stanowisko względnej różni i dlatego uważał panteizm za synonim materjalizmu.

Przytoczyłem rozprawę Libelta. Przypomniałem sądy Trentowskiego o Spinozie. Nie da się zaprzeczyć, że Libelt i Trentowski komentowali Spinozę. Pierwszy na korzyść monoteizmu, drugi na korzyść swego uniwersalizmu. Trentowski nie uznawał dwóch miar panteizmu. Przez sprowadzenie panteizmu na grunt wspólny z monoteizmem, a mianowicie pod kątem widzenia ateizmu, chciał Trentowski wyrazić jeszcze i to, że dziejowy proces zdobywania »rzetelnego« pojęcia Boga odbywał się i w panteizmie i w monoteizmie. Z zestawienia panteizmu z monoteizmem wynikałoby, że łącznikiem ich jest ateizm. Trentowski zdawał sobie jasno sprawę, do jakiego na tej drodze doprowadził wyniku. Ten wynik nie tłumaczył się dostatecznie, dopóki stał Trentowski na stanowisku »Vorstudien«, nabrał jednak pełnego znaczenia w traktacie o Bogu, w »Bożycy«.

Libelt przekształcał Spinozizm przez stawianie filozoficznego pytania, czym jest Bóg chrześcijański? Trentowski zapomniał, że Spinoza wyprowadza wszystko z Boga przy pomocy nowożytnego pojęcia przyczynowości. Libelt ratował Spinozę przed materjalizmem, Trentowski redukował ostatecznie tę filozofię do materjalizmu. Jak to uzasadniał Trentowski, już wiemy. Było w tem tłumaczeniu wiele tendencji oso-

bistych, wynikających z treści uniwersalnej filozofii, były jednak i historyczne omyłki. Bo taksamo, jak nawiązujemy idealizm XIX wieku do nowoplatonizmu i do filozofii średniowiecza, taksamo i panteizm Spinozy jest wpływem bezpośrednich i dawniejszych swoich poprzedników. Postawiłem poprzednio analogię między systematem Trentowskiego a poglądem na świat Eriugeny. Otóż przejście od spekulacji Eriugeny do panteizmu Spinozy było możliwe¹). Nie ma przepaści między poglądami Trentowskiego i Spinozy, jakkolwiek konsekwencye poglądu na świat są u obydwoh różne. Bo wprowadzie w drugiej fazie swojej filozoficznej twórczości pojmował Trentowski Boga jako Stwórcę o własnym przeświadczeniu — Bóg może istnieć bez względu na świat i istnieje poza nami, wbrew zapatrywaniom rozwiniętym w »Vorstudien«, które uzależniały Boga od świata taksamo, jak świat od Boga — ale i tu powtarza się zdanie, że człowiek jest »omegą« wszechświata, że nosi w sobie boskość i prawdę, a nawet spotyka się wyrażenie: Bóg lub natura ²). Dusza ludzka nie jest dla Trentowskiego ostatecznie niczem innem, jak tylko ciałem ludzkim w zakresie atrybutu myśli (Spinoza); w tem znaczeniu nie możemy pojąć ani duszy bez ciała, ani ciała bez duszy.

Trentowski przyznał w dobie pisania »Chowanny«, że jego filozofia miała do r. 1840 »pozory panteuszostwa«. Miała je i później. Dowodzą tego pewne zapatrywania naszego filozofa, który były wpływem okresu jakiegoś panteizmu. Jeszcze w katechizmie np. wykladał Trentowski, że taksamo jak człowiek mieści się w ciele, które go oznacza, taksamo i Bóg mieści się w wszystkości, oraz że cielesność, aczkolwiek

¹) Zob. np. cytowaną poprzednio rozprawę Heinricha.

²) »Demonomania« 226.

odmienna, niż na świecie, towarzyszy koniecznie wszystkiemu, co ma być rzeczywisty¹⁾). Trentowski wypierał się tych »pozorów« zupełnie niepotrzebnie. Bo najpierw: skoro uważał panteizm za częściowo-prawdziwy i skoro panteizm tkwi u podstawy monoteizmu (Bóg - duch), ateizm »rzetelny« jest rzeczywistą różnojednią wszelkich innych kierunków teozoficznych, więc i w tym teizmie rzetelnym musi się odnaleźć pewien wątek, choćby okruch z panteizmu. Trentowski powinien był zwrócić uwagę na to, że panteizm, w jakiejkolwiek postaci występował, był zawsze doktryną żywotną. Powtórę zaś nie należało wyrzekać się owych »pozorów«, jakby jakich błędów, i z tego powodu, że Trentowski wyjaśniał nawet bardzo panteistyczne orzeczenia w sposób sobie tylko właściwy. Utrzymywał np., że Bóg nie może zmienić praw natury, że nie może być od świata niezawisłym, ale tłumaczył to jednocześnie tak: bo gdyby było przeciwnie, wówczas nie byłaby zrozumiałą osobistość Boga, nie dałoby się pogodzić praw natury stworzonej z osobistością Boga-Stwórcy. W tem znaczeniu mówił o tem Trentowski zarówno w »Vorstudien«, jak i w »Myślini«, która zawiera zdanie: nie ma sinienia bez istnienia i na odwrót. W »De vita hom. aet.« opiewało to samo zdanie: Bóg jest sobie świadom tylko w teraźniejszości (wiecznej). Konstrukcja poglądu na świat Trentowskiego polegała więc na ściśle dochowanej konsekwencji. Niewątpliwie jednak odchylił się Trentowski po r. 1840 od pierwotnego swojego poglądu na świat. Wyraziło się to w przyjęciu samowiedzy Boga bez względu na wszechświat, w specjalnem odróżnieniu Boga od bóstwa, wyraziło się nawet w nakreśleniu dziejów stworzenia »jaźniaków«. »Stosunek filozofii do teologii« uniezależniał Boga od

¹⁾ »Glaubensbekenntniss«, karta 3 i 72.

naszego bóstwa. »W nas jest bóstwo od Boga zawisłe, a Bóg jest za nami i nie zawisł od nikogo«. W tej dobite był Trentowski świadom swojej krytyki panteizmu, obejmując go z szerszego horyzontu myśli. W »Bożycy« zbijał panteizm (§ 24), bo to jeszcze nie jest prawdziwa teozofia. Znajdujemy nawet charakterystyczne wyjaśnienie, co spowodowało przesunięcie się myśli Trentowskiego w kierunku: przedwiecznej jaźni. Pisał bowiem w liście do Magierowskiej, z dnia 8 grudnia 1866, że był niegdyś panteistą, a dopiero śmierć własnej córki Olimpii Liany otworzyła mu »wewnętrzne oko«. »Ujrzałem osobistego Boga i żywot wiekuisty osobistego człowieka po śmierci«. »Uczyniłem w filozofii postęp wielki; zbliżyłem się do Prawdy«. Rozstał się więc Trentowski z panteizmem w r. 1840. Koryktura poglądów była tylko uzupełnieniem, bo przecież »De vita hominis aeterna« była i nadał wyrazem poglądu Trentowskiego na wieczność jaźni-osoby. Tę osobistość rozumiał Trentowski w swoim znaczeniu stale, bez najmniejszej zmiany.

Wskazałem na kwestye, które oddzielają stanowczo panteizm od materyalizmu i na różnice między Trentowskim a Spinozą w późniejszej zwłaszcza dobie twórczości naszego filozofa. Te różnice miały miejsce i w pierwszej fazie. Dowodzi tego pojęcie różnojeźni, a następnie i to, że Trentowski był dalekim od zdania Spinozy: »ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere« — już w dobie ogłaszania teoryi jaźni i wieczności. Tu i Libelt, broniący Spinozę przed zarzutem antropomorfizmu, pozostaje poza poglądem Trentowskiego. W pojęciu duszy był Trentowski dalekim od identyfikowania życia ciała z życiem ducha, ale na zdanie Spinozy; »mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore« pisał się zupełnie, bo nie można sobie

wyobrazić ani duszy bez ciała, ani ciała bez duszy, określając to ciało inaczej, jeśli ono jest żywe, a inaczej, jeśli należy do bytu rzeczywistego w wieczności. Ciało ziemskie, doczesne, wraca po śmierci do matery i, dusza do ducha. A znów »mentis amor intellectualis« Spinozy nie odpowiada, jako rozumowa miłość (duszy) ku Bogu, teorii rzeczywistości Trentowskiego, wedle której jaźń ludzka jest rzeczą wistym bóstwem, numen.

Te podobieństwa i różnice między Spinozą i Trentowskim mają na celu oparcie sądu o tych filozofach na podstawie ich zdań, pojęć i poglądów na świat. Można przedsiębrać podobnie np., jak Raciborski¹), zestawienie Spinozizmu z materjalizmem. Byłoby to w części interesujące ze względu na to, że i Trentowski sprowadzał panteizm do materjalizmu. Jednak takie porównania nie odpowiadają istocie rzeczy. Panteizm i materjalizm to odrębne poglądy na świat. Materjalizm jest także skutkiem dziejowych teozoficznych prądów, lecz pod względem pojęcia Boga różni się od panteizmu. Specjalnie zaś Bóg Spinozy ma nie tylko filozoficzno-teoretyczne, lecz i praktyczne znaczenie dla życia jednostki i ogółu.

Trentowski nie uważał się po r.1840 za panteistę. Jego Bóg nie roni nic z siebie mimo aktu stworzenia, ma świadomość siebie, jest poza nami. Takie jest ostateczne pojęcie Boga w systemacie uniwersalnej filozofii. Po zapoznaniu się zwłaszcza z »Bożycą« jest to oczywiste. Na czym jednak opierały się zdania krytyki o »utajonym« materjalizmie Trentowskiego? Nieznajomość nigdy niedrukowanej »Bożycy« nie usprawiedliwia tej krytyki, bo i inne dzieła Trentowskiego głosiły osobistego Boga. Miał jednak Trentowski pewien zapas orzeczeń, które nie były należycie zrozumiane,

¹) Raciborski Alexander: »Etyka Spinozy«, str. 407—437.

zwłaszcza, że wykład »rzetelnego« teizmu ukrył się w »Bożycy«. Te orzeczenia, a nawet urywkowe zdania wyjmowano z dzieł Trentowskiego, pomijając inne, ważniejsze i zasadnicze myśli. Tak urobił się nawet materializm Trentowskiego. Jakaś somatyczność wszelkiej istoty, a więc i Boga, stanowiła podstawę do powyższego zarzutu. Trentowski nie mówił wyraźnie o somatyczności Boga, lecz np. w katechizmie o »niebiańskiej« somatyczności aniołów, lub w »De vita« o jakiejś somatyczności jaźni. W materyałach do »Bożycy« mówił tak o Bogu: »Bóg, jako jaźń, najduje odpowiedni sobie obraz, nie w zewnętrznej jakiej postaci, nie w ciele — ani też w duchu, ale w jaźni«. Rzecz ciekawa, że krytyka Trentowskiego nie zwróciła uwagi na sposób formułowania siostrzanów, który mógł rzucić światło na pewne podkreślanie materii w stosunku do ducha, czyli na silniejsze podkreślanie obiektywności materii.

Musiąco zapewne uderzyć każdego, że Trentowski, wyliczając w »Myślini« i w innych dziełach sprawdziany poznania, układał je w ten sposób: pewnikiem doświadczenie jest: *sentio, ergo res est, atque res sum*, pewnikiem spekulacji jest: *cogito, ergo mens sum, atque mens est*, zaś pewnikiem filozofii: *animadverto, ergo numen sum, atque Deus est*. Pierwszy pewnik bowiem brzmiałby analogicznie do dwóch innych: *sentio, ergo res sum, atque res est*!

Wiadomo, że postać pierwszego pewnika, taka właśnie, jak ją ukształtował Trentowski, wyraża poznanie zmysłowe. Błędu tu nie ma, chociaż nie ma jeszcze uwzględnienia podmiotowości jakości zmysłowych. Tem różnił się Trentowski stanowczo od Schellinga i Hegla, którzy opierając się na podmiotowości jakości zmysłowych wychodzili od podmiotu, poznającego przedmiot. Dwa inne pewniki Trentowskiego nie są

bynajmniej dalszym ciągiem doświadczania na pierwszym stopniu. Tak nie jest, bo przecież Trentowski był tryalistą, przyjmował niefikcyjnie i nietylko w przenośni istnienie materyi, ducha i jaźni. Gdyby jednak krytycy Trentowskiego, posądzający go o materializm, byli zwrócili uwagę na pewniki »Myślini«, byłiby mieli przynajmniej pozór słuszności za sobą. Mógłby wtedy Kraszewski powiedzieć, że dusza i jaźń nie są niczem, że wszystkim jest tylko materya, że Trentowski somatyzuje ducha, podczas gdy Hegel spirytualizuje materję, że więc teizm Trentowskiego jest materialistycznym hyloteizmem, głoszącym preexystencję materyi przed Bogiem¹⁾.

Materya jest wedle Trentowskiego wieczną²⁾, jest nieskończoną. Jeśli — przypuszczam — Trentowski nazwał i to także »pewnym pozorem panteuszostwa«³⁾, który znajdował się jeszcze w dziełach niemieckich, to tensam »pozór« pozostał i w dziełach polskich. Substancja Trentowskiego jest tylko materya, czyli rozłogą⁴⁾, t. zn. daje się jako wszystkość rozkładać bez końca. Substancja Spinozy jest identyczna z Bogiem i z atrybutami, a więc z materya i duchem zarazem; substancja Hegla jest znów czystym duchem. Substancja Trentowskiego nie mieści w sobie ducha. Wedle systematu filozofii uniwersalnej panuje między bytem i nicestwem nie tylko absolutna identyczność; oprócz bezwzględnej jedni jest między nimi i względna różnia. Więc Bóg Trentowskiego — jeśli tylko można mówić w obrębie filozofii Trentowskiego o cielesności Boga — nie jest samą substancją. Wprawdzie i tu komplikuje

¹⁾ »System Trentowskiego« 244—246.

²⁾ »Vorstudium I. 112, »Myślini« I. 221.

³⁾ »Chowanna« II, 1115.

⁴⁾ »Myślini« I. 253.

się rzecz, jak wogóle zawsze, gdy zmiesza się rzeczywistość względną z absolutną. Bo między bytem i nicością zachodzi absolutna jednia t. zn., że dla Absolutu nie ma różni. Według nauki Trentowskiego z pierwszej fazy twórczości nie było raczej tej różni. Bóg potrzebował dla swojej świadomości istnienia świata, t. j. materii i jej przeczenia, t. j. ducha. A więc — moment czasowy nie jest tu obojętny — jedność bezwzględna mówi o jedności pierwiastkowego pochodzenia, między materią i duchem nie ma różnicy co do czasu. Różnia odnosi się do tego, co jest w człowieku. Bo przez człowieka, który utrwała byt jaźni na podstawie związku duszy z ciałem, poznaje się Bóg w teraźniejszości i to jest właśnie idea powrotu świata do Boga. W drugiej fazie myśli filozoficznych Trentowskiego mamy już teorię stwarzania jaźni, tak że i jaźń jest już pierwiastkową myślą Boga, Jego czynem. W tej drugiej fazie jest Bóg-Stwórca istotą przedwieczną, podczas gdy stworzenie jest wieczne. Inna wieczność cechuje Stwórcę, inna Stworzenie.

Wydaje się nam może prostem takie stwierdzenie dwóch faz w odnośnych poglądach Trentowskiego. Przecież same wyrażenia naszego filozofa oddzielają od siebie dwa oświecenia pochodzenia jaźni, a więc i dwa pojęcia: Boga. A jednak tutaj właśnie mamy do przezwyciężenia największą trudność w systemacie filozoficznym Trentowskiego, bo nie tylko nie możemy się zadowolnić tem, co powiedział o sobie sam Trentowski, ale i historyczne, utarte pojęcia panteizmu nie są wystarczające. Zwróćmy uwagę na to, że gdyby nasz filozof dochodził do swego Boga przy pomocy filozoficznej różnojedni w ten sposób, iż wznosiłby się coraz to wyżej w sposób uniwersalny od szczegółów empirycznych aż do całości transcendentalnej i do transcendentalnej »całości«, to wówczas byłyby dla nas poglądy

drugiej fazy zrozumialszym, bo zatrzymalibyśmy się w tym pochodzie od szczegółów do ogółu i pojedynczości na pewnej granicy, którą mogła przekroczyć tylko wiara w stworzenie: z niczego. Ale Trentowski zaczyna swoje wywody zawsze odwrotnie. Bóg już istnieje, dowodzenia nie potrzebuje. Pewnik istnienia Boga jest bezpośrednim, jest »samostrzałem filozoficznym«. I oto od takiego Boga idzie rozwój wszechistnienia: sposobem dyalektycznym. Metoda dyalektyczna zaś nie zdołała nigdy przewyciężyć trudności, wynikającej z pojęcia: stworzenia z niczego. Świat, który jest, był odwiecznie, a mianowicie był tak wiecznym, jak sam Bóg, w myśli Boga. Przed stworzeniem nie była ta myśl świadomą siebie, Bóg był — jak mówiły pierwsze wieki chrześcijaństwa — »w ciszy«. Myśl ta stała się »ciałem« w czasie, stała się wszechświatem. Materya i duch są wieczne, a są przedwieczne w Bogu. Więc jakkolwiek Trentowski mówił nam w epoce pisania »Bożycy« o samoświadomości Boga i o tem, że Bóg istnieje poza nami i że nie zawisł od nikogo, przecież nie wyjaśnił swej myśli ostatecznie. Filozofia uniwersalna uznaje tylko wieczną teraźniejszość, w której boskość »pojedynczeje« tylko w Bogu-człowieku. Możnaby powiedzieć po prostu, że Bóg był, jest zaś tylko Bóg-człowiek, o którym — po rozstaniu się jego z doczesnością — powiemy także, że był. Czy bóstwo człowieka zlewa się wtedy, stapia w jedno z Bogiem, tego nie wiemy. Przeciwnie niewzruszoną pozostała nauka »De vita hominis aeterna«, t. j. że bóstwo istnieje wiecznie, poza doczesnością, samodzielnie i jako pojedyncza jaźń. Bóg był w przekonaniu ostatnich lat Trentowskiego osobistym, istniejącym i w doczesnej teraźniejszości niezależnie od wszelkiego stworzenia, ale takie pojęcie Boga stało w sprzeczności z syste-

matem filozoficznym Trentowskiego, a raczej nie harmonizowało z tym systematem.

Nawet »Bożyca« i »Myślini« przeczą pojęciu takiego osobistego Boga. Twierdził więc Trentowski, że bóstwo nie jest Bogiem i miał takie przekonanie zawsze. A jednak jego własny bożyniec prowadził do innego zdania. Eriugena np. stawiał jako kres rozwoju wszechświata, jako cel. powrót natury stworzonej niestwarzającej za pośrednictwem Logos do Nad-istoty, która nie stworzy już po raz drugi wszechistnienia i jest dlatego naturą czwartą: niestworzoną i niestwarzającą. Więc u Eriugeny nie był człowiek Bogiem rzeczywiście. Bożyniec Trentowskiego kończy się bożostanem, czyli wiekuistym, trwałym żywostanem. Człowiek-bóstwo, nie Bóg, jest końcem wszechistnienia. Jednak tak jak »wstępień« jest i »zawornikiem« zarazem, tak i to bóstwo powinno być konsekwentnie identyczne z początkiem, czyli Bogiem. Jakież więc konsekwencje wpływały z wzoru bożyńca? Oto albo człowiek-bóstwo zlewa się z Bogiem mistycznie docześnie i po śmierci, albo jest — jak chciał Böhme — samym Bogiem. Trentowski nie przyjął pierwszej konsekwencji, a drugą zmodyfikował i orzekł: bóstwa istnieją obok Boga. Ten wniosek był właśnie poglądem Trentowskiego, ale wyłamywał się z reguły schematu bożyńca, wedle którego koniec rozwoju wszechistnienia jest identyczny z jego początkiem.

W »Bożycy« akcentował Trentowski wyraźnie (§9), że bożostan nie jest stanem boskości Boga. Mamy więc znów silne i uporczywe twierdzenie Trentowskiego, że nie wyznaje nawet dynamicznego panteizmu. Na innym miejscu »Bożycy« (§ 3) powiedział: »Bóg jest istnością wystarczającą sobie, zdolną obejść się bez wszystkiego, co dobrowolnie wywołała do bytu«. Ale samostrzałem filozoficznym, dowodzącym bezpośrednio istnienia Boga,

było poczucie, że się jest bóstwem, a więc znów podkreślanie teraźniejszości i ludzkiej pojedynczości. Trentowski nie był teistą w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jego Bóg sprawuje rządy w wszechświecie tylko przez prawa natury i przez bożoczłowieczeństwo. Więc był deistą? Trentowski mieszał teizm z deizmem, uważał dwa te pojęcia za synonimy. W »Panteonie« głosił się być »czystym« deistą, w »Bożycy« zaś »rzetelnym« teistą. Nie był jednak deistą XVIII-go wieku, bo jego Bóg bierze udział w życiu konkretnym na ziemi, objawia się zapomocą »wysłańców z niebios« i jest jednym w trzech osobach. Trentowski był wolno-myślicielem, ale nie wyznawał antytrynitaryzmu; uznawał religię transcendentalną, nie zaś racjonalistyczną, lub naturalną. I on jednak sprowadzał, jak deiści, wszelkie dogmaty do istnienia Boga i do indywidualnej nieśmiertelności. Nie był panteistą. Nie bez celu zacząłem ten rozdział od przypomnienia nauki Spinozy. Pogląd na teraźniejszość w systemacie naszego filozofa prowadzi naszą myśl ciągle do Spinozy. Wystarczy jednak zwrócić uwagę, że wedle panteizmu Spinozy oznaczają i *res extensa* i *res cogitans* przymioty Boskie, a nie oznaczają i nie mogą oznaczać żadnych istot obok Boga, poza Bogiem, a — wiemy — pierwsze człony bożyńca wyrażają myśl zupełnie inną. »Panteon« ugruntował tę myśl bożyńca. Bóg Spinozy jest przyczyną immanentną, wewnętrzną, Bóg Trentowskiego, »Bożycy«, jest przyczyną transcendentną, zewnętrzną. Bóstwo Trentowskiego jest pojedynczością, nie rozplywa się w wieczności w jakimś bóstwie powszechnym, jak np. rozum indywidualny miał się rozplywać wedle panteizmu Averroësa w rozumie powszechnym. Wedle panteizmu ginie jednostka, indywidualność. Kościół katolicki odrzucał na tej podstawie naukę Averroësa, bo ona znosiła indywidualną nieśmiertelność.

Natura naturans i natura naturata Spinozy przyoblekły się w systemacie filozofii uniwersalnej w zupełnie inną postać. Ten temat jest obszerny, a jest zarazem tak dalece charakterystyczny dla oryentacji w filozofii panteizmu, jest wreszcie tak wymowny dla scharakteryzowania ducha polskiej filozofii, że jeśli mi tylko czas pozwoli, przystąpię do specjalnego opracowania niniejszego rozdziału.

W epoce »Bożycy« nazywał siebie Trentowski rzetelnym teistą. Tego teizmu nie rozwinął niestety; teognozyi nie napisał. Jest to największy, najpoważniejszy uszczerbek polskiej filozofii uniwersalnej. Z tego co nam pozostało w rękopisach, można wnosić, że Trentowski byłby zapewne przystąpił w teognozyi do rewizyi swojej pierwotnej teoryi wieczności, czyli wiecznej terażniejszości. Wówczas nie byłoby rozdzwiewu, nie byłoby żadnego niedopowiedzenia i mielibyśmy całość kształt teozofii, godzącej panteizm z teizmem. Trentowski jest i nie jest teistą, jest i nie jest panteistą, w taki niepewny sposób możemy dzisiaj mówić o nim. Konsekwencya poglądów naszego filozofa jest nawet na podstawie tego, co nam pozostało, zupełnie jasną i widoczną; a mianowicie: jego uniwersalna prawda powstaje z pół-prawd, a więc jego teozofia zawiera w sobie cechy zarówno monoteizmu jak i panteizmu, jak i innych kierunków teozoficznych, uwzględnionych w podziale teofanii. Jego monoteizm wyraził się np. w »Panteonie«, w którym rozwijał Trentowski myśl, że w obec jaźni w Bogu i człowieku jest reszta stworzenia niejają. Bogiem,¹⁾ mówił, nie może być ogół nieświadomy siebie, czyli »bezmiaru garnek pusty«. Trento-owski określał Boga przymiotami: nieograniczony, wszech-

¹⁾ »Panteon« I. 93.

mocny, itp.¹⁾ Jego panteizm stawał znów zawsze obok pojęcia bóstwa.

I filozofia chrześcijańskich czasów, wieków średnich zwłaszcza, potraçała raz po raz o nutę panteizmu. Dzieje krystalizowania się chrześcijańskiego teizmu są zarazem dziejami panteizmu w rozmaitej postaci. Ludzkość szukała swego Boga, starała się wznieść do Niego bezpośrednio. Platonik »pytagoreizujący« Plutarch głosił, że różne religie oznaczają tego samego Boga, mówił — jak Trentowski — o ogólnem ludzkim przeświadczeniu. Mīt o Amorze i Psyche Apuleiusa z Madury wyrażał tęsknotę do połączenia się z Bogiem. Bóg-Zbawiciel ludzkości stał się tak drogim dla filozofii, że nowopytagoreizm stał się już religią, a jego reprezentant Apolloniusz z Tyany stał się sam z czasem dla swych wyznawców Bogiem-Zbawicielem. Logos Filona był Parakletem, Pocieszycielem. Plotin pracował nad wyzwoleniem swego bóstwa, a mędrzec powinien wedle niego dążyć do tego, by się stać Bogiem. Aleksandryjski Klemens indentyfikował filozofię z samem objawieniem i nauczał, że czem byli dla żydów prorocy, tem byli filozofowie dla pogan. Origenes wyczerkiwał całkowitego złączenia się z Bogiem. Wystąpiła nauka o: Logos spermatikos, nauka truducyzonalizmu. Św. Augustyn głosił, że Bóg nie może nas zwozdzić, że tkwi w nas rozum wieczny. Już Maximus Confessor utrzymywał, że człowieczeństwo Boga byłoby konieczne nawet, gdyby nie było upadku człowieka, bo taka jest tylko droga do ubóstwienia się ludzi. Eriugena, który twierdził — odmiennie, niż Trentowski — że Logos jest stworzony, i sam zresztą był skrajnym realistą średniowiecznym, utrzymywał jednak, jak Trentowski i jak — z pewnem przestawieniem wyrazów —

¹⁾ ibid. III. 528-559.

Hume, że prawdziwa filozofia jest prawdziwą religią., a jego spóźniony zwolennik Almaryk wysnuwał wnioski, że Bóg jest w wszystkim, więc i w nas, więc czyni, co i my czynimy. Średniowieczni realiści z Anzelem z Aosty na czele powtarzali na swój sposób twierdzenie Platona i Arystotelesa o jednej istocie człowieczeństwa, tkwiącej w wszystkich ludziach, dowodzili że Chrystus, przybierając naturę ludzką, przyjął temsamem samą istotę człowieczeństwa i tylko w ten sposób mogło się dokonać dzieło odkupienia całej ludzkości. Konceptualista średniowieczny Piotr Abélard wznawiał hasło: »poznaj samego siebie«, wykazywał, że moralny instynkt nie stoi w sprzeczności z prawem przyrodzonym, a więc z prawem boskiem, dowodził, że filozofowie greccy, nie prorocy żydowscy, byli poprzednikami chrześcijaństwa. Średniowieczna mistyka, czyto romańska, czyto niemiecka, ceniła tylko taką prawdę, która płynęła prosto z serca i prosto zmierzała do serca; poznanie polegało dla mistyków na złączeniu się z przedmiotem poznawanym, na uniezależnieniu teologii od filozofii i od jej scholastycznych formułek. Doeta ignorantia Bonawentury i Mikołaja Kuzańczyka oraz sacra ignorantia Kuzańczyka rozgraniczały dopiero pola wiedzy i mistyki, wyjaśniały: co i dlaczego jest niepojęte i jak je trzeba poznać.

Długo, przez bardzo długie wieki, utrzymywał się w filozofii Platonizm i nowoplatonizm z rozmaitemi swojemi konsekwencyami. Zdanie Pico Mirandoli z końca XV wieku, iż Bóg objawił się w wszystkich religiach oraz w filozofii, nie było już wcale nowem. Pozostały te same, zagadnienia, tylko zmieniły się ich oświecenia, a z tychsamych zagadnień wyprowadzono nowe wnioski. Montaigne żądał tolerancyi religijnej, bo przecież różne narody wielbią tego samego Boga; Charron odrzucał — zupełnie jak Trentowski — pojęcie dobra,

któremu miałyby towarzyszyć nagroda, bo dobrym człowiekiem powinno się być, choćby nie było ani raju ani piekła. Böhme pisał jako filozof, nie »jako poganin«, i właśnie dlatego twierdził, że człowiek żyje w Bogu, a Bóg w człowieku. Telesio widział, jak i Trentowski, celowość boską w tem, że natura rozwija się wedle praw koniecznych. De Groot żądał kary dla tych, którzy występują przeciw koniecznym pojęciom prawdziwej religii, jak np., że Bóg jest niewidzialny, bo tacy przeciwnicy religii obrażają l u d z k ą godność, uznając naturalne prawa i naturalne dowody pewności danych twierdzeń religijnych. Bóstwo Giordana Bruno działa wszędzie, w każdym miejscu świata. — Płyną więc nieustannie myśli i konsekwencje, oparte na rezultatach teologiczno-filozoficznych sporów średniowiecza. Nie pragnę pomnażać tego szeregu postaci, znanych z historii filozofii, do których dołączyłbym tych nowożytnych myślicieli, którzy bronili idei wrodzonych, a osobno Herdera, porównywającego Chrystusa z Sokratesem. Raz po raz przemawia do nas panteizm w różnych postaciach, zwalczany tą samą humanistyczną bronią i temi sameimi zagadnieniami i raz po raz zbieramy analogie do nauki Trentowskiego.

Wystąpiły w dziejach filozofii dwie myśli, odrębne od siebie, a tak często mieszane z sobą. Jedna głosiła, że Bóg jest w wszystkim, druga, że wszystko jest w Bogu. Nowo-platonizm — mówimy — jest dynamicznym panteizmem. Pojęcie emanacji wskazuje na to wyraźnie. Ale Bóg nowo-platoników nie roni nic z siebie, stwarzając świat nadzmysłowy. Wyraz emanacja nie jest szczęśliwy; ale mamy tu raczej pan-en-teizm, niż pan-teizm.

Właśnie i przy Trentowskim mamy do przezwyciężenia podobną trudność. Myśli Trentowskiego z pierwszej epoki twórczości są panteistyczne, myśli z dru-

giej epoki mogłyby być tylko do pewnego stopnia panenteistyczne. Trentowski epoki »Bożycy« koncentrował istotę poglądów teozoficznych w pojęciu bóstwa. Bóstwo to prowadzi bezpośrednio do Boga i o tyle mamy tu do czynienia z panenteizmem, bo możemy powiedzieć, iż: wszystko jest w Bogu. Ale na tem nie kończy się trudność. To bóstwo istnieje konkretnie, docześnie i pozostaje na wieki takim, jakim jest, nie stapia się w jedno z Bogiem, a jest warunkiem poznania Boga. Więc pogląd teozoficzny Trentowskiego jest — nie wprowadzam bynajmniej tego terminu, lecz chodzi mi o orientację dla czytelnika — pan-en-teo-antropizmem, nie zaś pan-en-teizmem.

Prof. Struwe postawił systemat filozoficzny Trentowskiego obok jedynego, znanego pod tą nazwą, panenteizmu. Jest widocznem, że takie postawienie filozofii naszego myśliciela obok systematu Krausego było do pewnego stopnia uzasadnionem. Było ono jednak dozwolone tylko celem zorientowania czytelnika w zagadnieniach panteizmu i panenteizmu. Takiej orientacji nie ma właśnie zupełnie u Struwego. Wogóle historyczne formy panteizmu wymagają po dziś dzień należytego a skrupulatnego opracowania. Struwe podporządkował natomiast systemat filozofii uniwersalnej filozofii Krausego i przyczynił się także do błędnego osądzania filozofii Trentowskiego¹⁾. Wzmianki historyczne, które mogłem uwzględnić w tej pracy, wskazują dobitnie, jakimi analogiami możemy darzyć naszego filozofa. Zamykanie go więc w obrębie filozofii Hegla, od którego różnił się i metodą i poglądem na świat, lub ocenianie wyjątkowego objawu w naszej filozofii jako naśladownictwo systematu Krausego,

¹⁾ Zob. rozdział ostatni, traktujący o krytykach Trentowskiego.

nie leży już w naszej mocy. Stosunek Trentowskiego do Hegla jest nam znany. Streszczam więc naukę Krausego.

Fakt, że rzeczywistość prawdziwa mieści się wedle Trentowskiego w Bogu, spowodował podciągnięcie systematu Trentowskiego pod panenteizm Krausego¹). Wychodząc z Schellinga, a w swoim mniemaniu z Kanta, chciał Krause w systemacie, który nazywał »absolutnym syntetyzmem«, albo »organiczną harmonią«, znaleźć wspólny mianownik dla panteizmu, a właściwie dla filozofii natury, i dla teizmu. Chciał zjednoczyć filozofię Fichtego (ojca) z filozofią identyczności Schellinga Jak Fichte, wyszedł i on w swej filozofii od: ja. Analiza tego »ja« doprowadziła Krausego do nazwania go samodzielną i całkowitą istotą (das eine, selbe und ganze Wesen). Dusza (Vernunft-wesen) i ciało (Natur-wesen) łączą się w »Vereinwesen«, które stanowi istotę każdego człowieka. Cechą ciała i duszy oraz tego »Vereinwesen« jest jednak skończoność. Powstaje więc pytanie o ich przyczynę. Okazują się one jako »Teil-wesen« całego ducha, całej natury i całej ludzkości, a ostatecznie jako następstwa w ogóle t. zw. »Wesen«. Tą istotą nieskończoną i nieuwarunkowaną jest Bóg. »Ja« nie jest bezpośrednio pewnem; ta pewność wpływa z naczelnego »Wesen« i tylko przez to »Wesen«. Bytu Boga nie można dowieść; jest jednak Bóg przyczyną rzeczy i poznania wszystkiego, co istnieje. Świat jest poza Bogiem, jako »Gott-als-Urwesen«; świat jest w Bogu, jako w jedynem, samodzielnem i całkowitem »Wesen«. Bóg nazywa się jeszcze u Krausego: »Or-wesen«, jako przeciwstawienie do »Ur-wesen«. W ten spo-

¹) Struwe: »Historia logiki jako teorii poznania w Polsce«
Wyd. II, str. 304-321.

sób godził Krause teizm z panteizmem w pojęciu wyższym: pan-en-teizmu, All-in-Gott-lehre.

Z Schellingiem dzielił Krause pogląd na równorzędność natury i ducha, podczas gdy Fichte i Hegel podporządkowali naturę duchowi. Rozwój i postęp ludzkości jest celowy, a tym celem jest: dobro, tj. Bóg. Tu Krause popadł w sprzeczność z sobą. Bo jeśli wszystko tkwi już w Bogu, więc nie potrzebuje na to rozwoju, procesu, by stać się dopiero dobrem. Myśli Krausego o utworzeniu związku ludzi (Menschheitbund) były także sprzeczne z główną tezą jego systematu. Ogólne podobieństwo filozofii Trentowskiego do tej nauki nie da się zaprzeczyć. Trentowski rozczytywał się żywo w dziełach Krausego¹⁾ i był zapewne zachwycony jego ideałami religijno-etycznymi. Przytem i pomysły reformy ludzkości — Krause mniemał także przez pewien czas, że uskuteczni je przez wolnomularstwo — i inne przypadkowe podobieństwo, a mianowicie, że taksamo jak Trentowski w Polsce, tak samo Krause w Niemczech propagował trudny, a rzekomo staro-ojczysty język filozoficzny, ułatwiały pogląd, że Trentowski był właściwie polskim nie tylko Heglem, lub Schellingiem, ale jeszcze Krausem. Trentowski znał Krausego, lecz kiedy go poznał? Na to pytanie nie umiemy właśnie odpowiedzieć. Co się zaś tyczy nauki, to Trentowski odróżniał, jak wiemy, dzielność od samodzielności; nie stąpił wszystkiego w pojęciu Boga, ale w jaźni, którą posiada zarówno Bóg, jak i człowiek. Teoria pojedynczości, wyrazicielki rzeczywistości, kończy się w filozofii uniwersalnej pojęciem Boga, jako takiego, ale pojęcie to czynił Trentowski zrozumiałem na gruncie pojęcia Boga-człowieka. Przez Boga-człowieka poznajemy dopiero Boga. Gdyby tak nie było, znalibyśmy świat, materię, ducha, lecz nie Boga. Boga poznajemy przez

¹⁾ Zob. »Die Freimaurerei in ihrem Wesen u. Unwesen«.

odkrycie bóstwa w nas samych. Jest to różnica faktyczna. Są jednak i uderzające podobieństwa. Krause przeciwstawiał ciało i duszy: das Ich, które jest podstawą des Wesens, czyli jest: das Ur-ich. Ciało wraca do natury, duch do świata duchów. Światy materii i ducha są bezwzględnie jedne (vereint), ale i różne (einander entgegengesetzt). Ztąd też istnieje coś wyższego i jest to właśnie Bóg. »Wesenanschauung« nie potrzebuje dowodu, jest pewnikiem. Ale już troistość Krausego: Vernunft-wesen, Natur-wesen i Verein-wesen jest inna, niż tryalizm Trentowskiego, który kończy się na jaźni, nie wznosi się wyżej aż do czystego »Wesen«, bo inaczej byłoby to »Verein-wesen« bez znaczenia. Można by następnie powiedzieć, że »dojrzałość« Trentowskiego jest oddźwiękiem »das dritte Hauptlebenalter, das der Reife« Krausego. Podobieństwa między Krausem a naszym filozofem istnieją rzeczywiście, a ponieważ umarł Krause wtedy, gdy Trentowski był studentem w Heidelbergu, lub zdążał dopiero na ten uniwersytet, więc łatwo przypuścić wzorowanie się jego na Krausem, co jednak nie jest pewnem. Jeśli Trentowski czytał dzieła Krausego przed — mniej więcej — 1842 rokiem, to jest oczywiste, że »poprawiał« w nowym systemacie nie tylko Hegla i Schellinga, lecz i Krausego. Lecz o tem nie mówi Trentowski zupełnie. Można by dalej przypuścić, że filozoficzne studia zaczął Trentowski zbiegiem okoliczności od Krausego, a nierozumiejąc go jeszcze, szukał wskazówek u prof. Dauba tak, że rozczytawszy się w nim i w filozofach natury, oraz w panteistach, odrazu zajął samodzielne stanowisko w obec »niekompletnej« filozofii Hegla. Dziwnemby jednak było, żeby Trentowski, który w »Grundlage« zapowiada nowy okres filozofii przez przewyższenie idealizmu i realizmu, a specjalnie Hegla i filozofów natury, nie wspomniał o Krausem. Przemilczeć jego systemat byłoby niemożliwem, bo

Krause był właśnie wtedy głośnym. Mógł się więc Trentowski narazić z strony uniwersytetu fryburskiego, który przyjmował jego doktorską pracę, na poważne w skutki zarzuty. Raczej więc można wnosić, że do pewnego czasu, a mianowicie do czasu zajęcia się wolnomularstwem, w którym natknął się na imię i filozofię Krausego, miał Trentowski tylko ogólne wyobrażenie o jego panenteizmie. Przedtem musiał niezawodnie słyszeć o Krausem, którego sławę roznosili daleko poza Niemcy tacy uczniowie, jak Henryk Ahrens, lub jak znany reformator wychowania Froebel. Tem pewniej można twierdzić, że nasz filozof dotąd słyszał tylko o Krausem i tylko ogólnie znał jego pogląd na świat, bo w przeciwnym razie byłby uwzględnił już w »Grundlage« poglądy tak znanego i wpływowego filozofa. Główną rzeczą jest dla nas, że systemat Trentowskiego nie jest panenteizmem, nie jest mistycyzmem Krausego. Człowiek, jako taki, koncentruje w sobie nawet świadomość Boga. Jest to zwłaszcza pierwsza faza poglądów Trentowskiego. Nie panenteizm, ale jakiś — jak się poprzednio wyraziłem — panenteoantropizm miałby tu miejsce. Dodać jeszcze należy, że Krause opierał poznanie na wewnętrznym doświadczeniu. Z niego wychodząc rozwijał metodę analityczną i syntetyczną, obie co do treści jednakie. Trentowski wychodził natomiast z żywego »jestem«, będącego jaźnią (jest to więc właściwie dedukcja), a jego różnojednia wypływała z podstaw zarówno jednakich, jak i różnych. Co do życia wiecznego znajduję wielkie podobieństwo między Trentowskim a Krausem, ale mógł tu — przypuśćmy — działać, uwzględniając oczywiście tylko XIX wiek, i wpływ Fechnera. I Trentowskiemu i Krausemu przyświecała myśl zjednoczenia wszelkich kierunków filozoficznych. To pragnienie można jednak wykazać i w filozofii Kanta i u wszystkich jego następców,

a w Polsce u wszystkich wybitnych filozofów XIX wieku. Trentowski wyrażał tę dążność w uniwersalizmie, przy-
czem związał transcendentalność z konkretnym ży-
ciem. Przypuszczam wreszcie, że pod względem logi-
czno-formalistycznym wzorował się Trentowski i na dzie-
łach Krausego. Ale samą ideę bóstwa wywiózł nieza-
wodnie z sobą z Polski, zaś różnojędnie zdobył
w swoich dyalektycznych studyach i w krytyce iden-
tyczności Schellinga. Specjalnie co do »bóstwa« wskażę
jeszcze w następnym rozdziale na szczegół, który uwa-
żam za istotnie doniosły, a który był nieznanym i dla-
tego nie mógł być dotychczas wyzyskany. Co do sy-
stematu zaś, to sam Trentowski powtarzał niejedno-
krotnie, że każdy filozof układa nową budowę myśli
z tychsamych cegieł. Nie miał pretensyi do stwarzania
»z niczego«, korzystał z całej współczesnej sobie doby
i właśnie dlatego złożył nową całość. Krause przypo-
mina swym panenteizmem ciągłą ingerencyę Boga fi-
lozofii Geulincxa i *causes occasionnelles* Male-
branche'a; Krause unikał przyznania Bogu wyraźnie
osobowości i twierdził, że Bóg nie wyczerpuje się wcale
w świecie. Trentowski zaś naprowadzał nas przedewszys-
tkiem na antropocentryzm, a o ile weźmiemy za
podstawę »ja«, na egocentryzm. Był więc przeciwni-
kiem poglądu, iż Bóg może w nas działać, chociaż nie
jesteśmy bóstwami. Ziemięcka¹⁾ przypisała pod pewnym
względem trafnie Malebranchizm Heglizmowi; Kraszew-
ski zaś, który zapewne oparł się w tern na Ziemięckiej,
odniósł go mylnie do Trentowskiego.

Porównywanie najpodobniejszych nawet zdań
dwóch myślicieli musi być przeprowadzone niezmiernie
ostrożnie — zwłaszcza, gdy chodzi o ostateczne wnios-
ski. Można np. porównywać naukę Trentowskiego z naj-

¹⁾ »Myśli o filozofii«. (Bibl. Warsz. 1841. II).

wybitniejszym mistykiem XIV wieku, z Mistrzem Janem Eckehartem, który opierał się taksamo »na religijnym myśle«. Eckehart powiada, że wszystko co jest poza Bogiem jest niczem i że przez człowieka wraca wszystko do Boga. Nie biblijny Adam, lecz Chrystus był pierwszym człowiekiem, bo Bóg byłby się stał człowiekiem nawet, gdyby nie nastąpił upadek Adama w raju — powtarzał Eckehart za Maximusem Confessore. Chrystus przyjął postać ludzkości, nie człowieka — to znów myśl Anzelma — a ludzkość była wieczną ideą w Bogu. Trentowski różnił się od Eckeharta w tem, że wola nie jest u niego podporządkowana poznaniu, lecz jest z nim identyczną. Tem różnił się i od Duns Skota, który wywyższył wolę nad rozum. Podobieństwo wyraża się w tem, że poznanie jest realnem zjednoczeniem się z przedmiotem; rysunek katechizmu Trentowskiego mógłby illustrować teo- i kosmogonię Eckeharta; w transcendentalnej jedności znosi się wszelka różnica i sprzeczność. Zapatrywanie to podziela i średniowieczny mistyk niemiecki i nowożytny polski teozof uniwersalny. Kardynalna różnica tkwi znów w pojęciu pojedynczego Bożo-człowieczeństwa, w niemistycznym u Trentowskiego poznawaniu Boga. Wzmianka o Eckeharcie nawet przy filozofii Trentowskiego jest także uzasadnioną, bo Mistrz Eckehart, zwany »geniuszem« niemieckiego »renesansu«¹), jest postacią, bez znajomości której nie można przedsiębrać studyów nad późniejszą niemiecką spekulacją. Nazywają go także niemieckim Dantem. Eckehart chciał się podzielić z ludźmi ezoterycznem dobrem wszelkiej mistyki, chciał uczynić zrozumiałą tajemnicę mistyki, t. j. drogę do Boga. W połączeniu się z Bogiem nie potrze-

¹ Zob. Ziegler L.: Die philosophische u. religiöse Bedeutung d. M. E. (Jahrb., Preuss., 115).

bował dla siebie Eckehart żadnego pośrednika, ani pośrednictwa. Boga znajduje się w sobie samym. Ztąd też nie uznawał Eckehart żadnej religii, jako historycznej. Celem złączenia się z Bogiem, musi człowiek rozstać się z czasem i przestrzenią, zamknąć się w czysto-duchowym otoczeniu. Jest to drugi stopień zbożania się (Gott-werdung). Na tym stopniu jest jeszcze subiekt-objekt nieprzewyciężony; zamiast jedności jest dwoistość. Nawet »Gott-im-Geiste-Lieben« św. Jana jest stopniem, który należy przekroczyć. Musi być w człowieku coś, w czym mogłaby podmiot-przedmiotowość znaleźć swoje prawdziwe zjednoczenie. Takim punktem jest: das Fünkeln. Jest to nie dusza, lecz jej wiekuiście trwały byt, znajdujący się zewnątrz wszelkiego oddziaływania. Jest to punkt nad-przestrzenny, nad-czasowy, nad-duchowy. Jest to nadbytujący nie-byt. (Überseiendes Nicht-Sein). Psychologicznie rzecz biorąc jest takie miejsce nad-duszy: das Fünkeln, metafizycznie: Gott. Trzy osoby Boskie nie są właściwie osobami, lecz składnikami logicznego procesu samopoznawania się Boga. Podstawą dla myśli Eckeharta jest: das Ich. Bóg jest troistością, nie jednością, wiecznym działaniem, nie wiecznym spoczynkiem, wiecznym bytem, lecz nie wieczną istotą: Ueber-Sein. Odróżniał więc Eckehart od Boga głębszą przyczynę: Boskość. Bóg w Trójcy przechodzi w absolutną Jedność. Ta boskość przebywa w niezamąconej ciszy, spoczynku, nie wypowiada się, nie miłuje, nie stwarza. Boskość jest jednością bez atrybutów.

W nauce Eckeharta słyszymy echa nowoplatonizmu. Schelling, Krause, Trentowski są znów echem Eckeharta. Lecz bożo-człowieczeństwo Trentowskiego i jego pogląd na osobę (jaźń) znajduje się poza poglądem Eckeharta. Nauka Mistrza Eckeharta była prawdopodobnie Trentowskiemu znaną. W równej

jednak zapewne mierze mógł Trentowski czerpać częściowe pomysły dla swej filozofii z mistycznego panteizmu Mikołaja z Cues (pojedynczość zawiera w sobie boską jedność), lub z panteizmu Giordana Bruno (nieskończone uniwersum), itp. Luźne podobieństwo filozofii Trentowskiego do Pytagoreizmu (boska siódemka) mogłoby nas zaprowadzić i do średniowiecznej kabbali, lub może do J. Böhmego, który mógł pośredniczyć w zapoznaniu się naszego filozofa z kabbalą. Każdy systemat teozoficzny będzie miał liczne analogie z odległymi co do czasu systematami, a element panteistyczny lub panenteistyczny da się odszukać prawie wszędzie. Trentowski przyjął ostatecznie zaświatowego Boga. Ale nie można wskazać miejsca, gdzie jest Bóg — mówi Trentowski w »Bożycy«. Bóg jest w nas, a całe przeświadczenie ludzkości ma pełną boskość w sobie. I to byłby ostatecznie wątek panteizmu, gdyby Trentowski nie odróżniał znania od poznania, Boga od Boga-człowieka.

Trentowski nie jest teistą w utartym znaczeniu, nie jest mimo ogólnego pokrewieństwa zwolennikiem deizmu, który znamy pod nazwa »chrześcijańskiego deizmu«. Nie jest zdeklarowanym panteistą, nie jest panenteistą. Nie jest oczywiście i ateistą, bo filozofia jego to jeden wielotomowy traktat o Bogu i bóstwie, na których oparł rzeczywiste moralne życie i działanie jednostek i narodu. Jest teistą uniwersalnym, lub rzetelnym, jak się sam nazwał. Taki teista — mówił Trentowski w »Grundlage«¹⁾ — jest wszystkim po trosze, więc i ateistą i teistą, panteistą i nie-panteistą itp. Trentowski jest więc z jednej strony teistą, o ile ten wyraz rozumieć będziemy ściśle wedle określenia przezeń podanego, z drugiej strony deistą, jakbyśmy sami to poję-

¹⁾ »Grundlage« 307-309.

cie dokładniej określili, lecz deistą w uniwersalnym oznaczeniu, co oznacza, że obok Boga staje człowiecze bóstwo, wyjaśniające trzy osoby boskie. Słusznie przeto zapytamy jeszcze, czy Trentowski jest monistą, czy pluralistą? O dualizmie nie ma tu mowy, chyba — w innym znaczeniu — o tryalizmie.

Jako wyznawca Boga, którego uważał Trentowski zwłaszcza w dojrzałych latach za Stwórcę, jest Trentowski monistą. Drews nazwałby taki monizm: abstrakcyjnym. Przyznanie naszemu filozofowi monizmu jest jednak znów niewystarczające. Bo Trentowski doszedłszy do pojęcia pojedynczości i uczyniwszy człowieka centralnym punktem przeznaczenia i wszechistnienia, rozwinął naukę o jaźniach, z których każda przynależy tylko danej pojedynczości. Monizm Trentowskiego nie jest monizmem nie tylko panteizmu, ale i katolicyzmu. Staje się Bóg-*μόνος* zrozumiałym dopiero na podstawie bożoobrazowości, na podstawie wielu ludzkich bóstw. Bóg byłby pierwszą monadą, ale harmonia praestabilita byłaby zrozumiałą tylko na podstawie Bożo-człowieczeństwa. Bóg-człowiek jest dla nas zrozumiałym bezpośrednio. Bóg zaś pośrednio przez bożoczłowieczeństwo. Teizm Trentowskiego ma niewyraźne cechy pluralizmu, t. j. chociaż Trentowski odróżnia Boga od Boga-człowieka, przecież rozpada się świat »jądrowy«, czyli boski — dla poznania ludzkiego — tylko na poszczególne bóstwa. Trentowski nie jest pluralistą par excellence, mówiąc jaśniej: nie jest poli-teistą, bo ratuje go jedno zdanie, a mianowicie, że tylko Bogu przysługuje zdanie: *ego sum qui sum* (Stwórca).

Pluralizm ma dzisiaj powodzenie dzięki Jamesowi, miał dawniej zwolennika w Gustawie Fechnerze, którego książka: »Das Buchlein vom Leben nach dem

Tode«¹⁾ wyszła w roku, w którym Trentowski przygotowywał do druku »Grundlage«. Przedewszystkiem sama metoda Fechnera, oparta i na analogii i na uwzględnianiu różnic, zbliża się do filozoficznej różnojedni. Różnojednia Trentowskiego jednak godzi sprzeczności jakościowo odmienne (materya-duch, realność-idealność itp.). Następnie pojęcie Boga, jako istoty somatycznej, jednak niekoniecznie o temsamem ciełe, co i ludzkie, nie jest zupełnie obce — wyjąwszy »Bożycę« — poglądom Trentowskiego. Pluralizm Fechnera polegał na wierze w hierarchię duchów - świadomości. Taką świadomość ma ziemia cała, jako ziemską zbiorowość, mają: księżyc, planety, słońce, cały system słoneczny, system wszystkich ciał niebieskich, wreszcie układ wszechświata, czyli Bóg. Każda niższa świadomość odgrywa pewną rolę i żyje w wyższej. Ostatecznie kończy się więc pogląd Fechnera na monizm. Wszechświat żyje — jakby powiedzieli starogrecy fizyologowie. żyje istotnie. Świadomość jest rdzeniem tego życia.

Jeśli wspominam o Fechnerze, który te poglądy rozwinął dopiero w dziele Zend-Awesta, a więc gdy już Trentowski dawno ogłosił swoje poglądy filozoficzne, to dlatego, że chcę okazać, jak polski uniwersalny pogląd na świat poruszał zagadnienia, znane nam skądinąd. Książeczka Fechnera o życiu pośmiertnem była Trentowskiemu zapewne znaną, ale myśl jej nie była bynajmniej myślą Trentowskiego. Podług Fechnera żyje człowiek trzy razy; na stopniu pierwszym rozwija ciało, na drugim ducha, na ostatnim (po śmierci) »boski zarodek«. U Trentowskiego zdobywa się boskość już docześnie, a wieczność utrwała tylko tę zdobycz.

¹⁾ Rozprawy podobnej treści wydawał Fechner pod pseudonimem dr. Misesa.

Trentowski podziela z Fechnerem pogląd, że duchygeniusze wracają bezpośrednio w wewnętrzne wyżyny Boga. Ale u Fechnera kształtuje się to, jako zarodek, dopiero po śmierci.

Boskość, monon. pojęta pluralistycznie, dałaby się zamknąć i w obrębie filozofii uniwersalnej. Można powiedzieć, że teizm Trentowskiego zabarwia się pluralistycznie i zbliża do granicy politeizmu, bo przecież każde bóstwo poznaje Boga inaczej, piastuje pojmowanego Boga rozmaicie w sobie. Ostrożność w terminologii i obawa przed podsuwaniem Trentowskiemu takiego poglądu na świat, którego on mógł nie mieć, nakazują mi jednak poprzestać na zaznaczeniu niejasności: czym jest właściwie Bóg-człowiek, czy Bogiem-Synem, przemawiającym wielokrotnie w czasie, czy też nie, i zmuszają zadowolnić się nazwą, zostawioną przez samego Trentowskiego. Bo trudno znaleźć dobrą i jedyną nazwę dla systematu teozoficznego Trentowskiego, t. j. taką nazwę, któraby nie pozostawała w kolizji z żadną inną, a była pełną i odrazu zrozumiałą. W teozoficznym poglądzie Trentowskiego na świat tkwi i monizm i pluralizm. Jażnie prowadzą do pluralizmu, Bóg do monizmu. Nie widzę więc żadnego innego w filozofii przyjętego określenia, jako odpowiadającego teozofii naszego myśliciela, jak tylko filozoficzną nazwę: uniwersalizm, nie zaś — bo to nie oddaje istoty rzeczy — syntetyzm lub synkretyzm. Poza uniwersalizmem znajduję jeszcze jedną odpowiednią dla Trentowskiego nazwę, którą on sprzęgał z filozofią uniwersalną, lecz dla której trzeba dopiero zdobyć prawo obywatelstwa w filozofii. Jest to: mesyanizm. Przedstawię w następnym rozdziale stosunek Trentowskiego do mesyanizmu, oraz wyjaśnię, czym jest mesyanizm w obrębie filozofii, a więc i w systemacie filozo-

ficznym Trentowskiego. Ze względu przecież na odmienne, niż u Trentowskiego, znaczenia oraz zastosowywania tegosamego wyrazu, trudno będzie przypisać mesyanizm specjalnie Trentowskiemu, jako nazwę wyróżniającą go i przysługującą tylko jemu samemu.

ROZDZIAŁ 14.

Mesyanizm Trentowskiego. Naród — Ideał etyczny.

Mesyanizm polski był oryginalnym wycinkiem przewodnich idei XIX-go wieku. Jako taki był poprzędzony wiekami pracy myśli filozoficznej. Nie może też być należycie zrozumianym, jak tylko na podłożu prądów filozoficznych. Opatrznie i niecałkowicie go rozumiemy, jeśli wiążemy go tylko z dziejami mistycyzmu. Sprowadzenie objawów naszego mesyanizmu do wspólnego mianownika filozoficznego nie odbiera mu wcale tego ponętnego powabu, który on ma w sobie, a więc ani treści ani znaczenia, zdobytego u nas w czasach polistopadowej emigracji. Przeciwnie prąd ten zyskuje, oparłszy się o świadome związki z samą filozofią. Pełne wartości zagadnienie filozofii narodowej przyznaje mesyanizmowi polskiemu specjalną zasługę w rozwiązywaniu tychsamych pytań, które dręczyły i filozofów. Nie chodzi mi o taki związek mesyanizmu z filozofią, którego treścią byłoby poddanie się tylko naukowo-empirycznym sprawdzianom, ale o taki mianownik, którego istotę wyraża »czysta« filozofia, przekraczająca granice empiryi.

Mistyczno-patriotyczny mesyanizm ma już u nas swoją literaturę, wśród której celują zasłużone prace

prof. Zdziechowskiego¹⁾). Ciekawe i bogate wyniki jego prac zamykają się jednak w obrębie takiego tylko pojmowania mesyanizmu. Inni, jak np. prof. Pawlikowski,²⁾ koncentrują swoje pojęcie mesyanizmu w prądach mistyczno-społecznych zachodniej Europy w XVIII i XIX wieku, a mimochodem tylko w filozofii XIX w., i z tego wychodząc stanowiska, oświeclają głównie t. z w. indywidualistyczny mesyanizm. Inni jeszcze, mając na myśli przede wszystkim Cieszkowskiego,³⁾ dopatrują się mesyanizmu tylko w filozoficzno-religijnym pojęciu czynu i w etycznych konsekwencjach filozofii Hegla. Inni wreszcie widzą w mesyanizmie tylko zjawisko literackie i narodowe, znane już Woroniczowi⁴⁾). Wszystkim tym, jak i innym oświeceniom mesyanizmu towarzyszy stale idea królestwa Bożego, realizującego się docześnie, lub w myśl historyozofii św. Augustyna w wiecznej przyszłości w świecie drugim, towarzyszą pierwiastek religijny, teorie społeczne, a z drugiej strony polityczne katastrofy w dobie listopadowej i polistopadowej, wreszcie nastrój emigracyi francuskiej i prądy mistyki ogólnoromańskiej. Mieści się w tych zapatrywaniach wiele, co należy powiedzieć o mesyanizmie, lecz nie mieści się wszystko. Najbliżej stawiali wobec filozofii zagadnienie mesyanizmu ci, którzy nawiązywali ten wyjątkowo piękny okres naszej twórczości i wiary do przewodnich idei danego wieku. Nie cofnięto się jednak do czasów jeszcze dawniejszych; nie doszliśmy skutkiem tego do ważnego pytania, dlaczego miała filo-

¹⁾ Zdziechowski M.: »U opoki mesyanizmu« Lwów 1912, oraz »Mesyaniści i Słowianofile« Kraków 1888.

²⁾ Pawlikowski J. G.: »Mistyka Słowackiego« Lwów—Warszawa 1909.

³⁾ Np. Dzieduszycki W.: »Mesyanizm polski« (Przegl. Pol. 1900. IV, 1901. I. II).

⁴⁾ np. Jarecki K.: »Idee historyoz. Woronicza« Pam. lit. III.

zofia romantyczna XIX wieku w sobie pierwiastek mesyaniczny, a mieć go musiała? Najdalej stanęły od zrozumienia istoty mesyanizmu te poglądy, które — jak u dr. Zieleńczyka ¹⁾ — usiłowały zupełnie mylnie uzależnić nasz mesyanizm tylko od filozofii Hegla, i które uważają Heglizm za mistrza samej idei narodowej filozofii. Nawet filozofia czynu, określająca bliżej mesyanizm, nie wypłynęła dopiero z systematu Hegla, bo już Fichte starszy obrał za punkt wyjścia swojej filozofii czyn nie fakt. Heglizm jest takimsamym objawem na tle dawniejszych prądów, jak i mesyanizm. Teoria historyczna Hegla nie jest więc wcale »formułą« polskiego mesyanizmu.

Że należy zapoznawać się z mesyanizmem w związku z filozofią, to wynika z pojedynczych faz rozwojowych filozofii humanizmu i tego dowodzi u nas obok systematu Trentowskiego filozofia Wrońskiego, który doczekał się obszernej monografii już przed kilkunastu laty. Praca Dicksteina²⁾ o tym filozofie ograniczyła się do samego Wrońskiego i jego epoki, wskazała jednak na filozoficzny mesyanizm. Można odróżnić mesyanizm narodowy, indywidualistyczny, mistyczny, religijny, i t. p., zawsze jednak mieści on w sobie zagadnienie filozoficzne. Postaram się pokrótce ująć ten temat.

Historyozofia jest wyrazicielką istoty w dziejach. Podstawą historyozofii był pierwiastek religijny t. j. pojęcie stosunku człowieka do Boga. Nawet Comte, twórca pozytywizmu i przeciwnik metafizyki, skończył na religii przyszłości, a ten fakt wiązał się przyczynowo z istotą zagadnień filozofii od wieków. Na tem podłożu

¹⁾ Zieleńczyk: »Historyozofia Trent.« (Bibl. Warsz. 1910. I, str. 356 i 373.

²⁾ Dickstein: »Hoene-Wroński«. Kraków 1896.

stają się zrozumialsze prace filozofów naszej doby, pytające o stosunek nie filozofii do życia, lecz religii do życia (np. Eucken). Dziejowe zagadnienia teoretyczne i praktyczne orzekają o wartości i o przeznaczeniu filozofii. Z żadnych przeto zagadnień ogólnych nie da się jej usunąć na drugie miejsce. W związku filozofii z dziejami kultury mieści się samo życie, świadomość życia. Filozofia zmagala się w ciągu dziejów z rozbieżnymi prądami w celu zdobycia najszerszego poglądu na świat. Na dnie tych prądów płynęło stale źródło doświadczenia religijnego i teozoficznych pytań. Fakt ten wypowiada wymownie prawdę, że nie da się oddzielić nauki od religii, ale i religii od nauki, bo jest to filozoficznie niemożliwe. Historyozofia zawierała zawsze dwa czynniki: pojęcie Boga i pojęcie człowieka. Pierwsze mieściło w sobie pogląd na boski porządek w wszechświecie, drugi na ludzki na ziemi. Zbliżyć człowieka do Boga, znieść granicę dla rozumu, skoro wszechświat jest w tej czy innej formie objawieniem Boga, zdobyć transcendentálny ideał — oto dążenia, objawiające się w pojedynczych epokach historii filozofii. Wynik zdobywania ideału był oczywiście rozmaity, czego wyrazem niechaj będzie np. historyozofia św. Augustyna, panteizm Spinozy i ideał Królestwa Bożego na ziemi. Poprzednie reminiscencye z historii filozofii są aż nadto przekonujące o słuszności tych słów. N. p. nowoplatonicy: Eriugena, św. Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckehart, Spinoza są dla nas wyrazicielami ufności w moc rozumu ludzkiego lub ludzkiej wiary, którym towarzyszy chrześcijańskie uczucie pokory wobec niezgłębionych tajemnic. Nigdy przecież nie zdobyła się myśl filozoficzna na takie konsekwencye, jak w XVIII i XIX wieku. Przekonanie, że objawieniu Bożemu nie może nie być końca, ale że spełnia się ono ostatecznie w czasie, wyraziły dwa prądy, piastujące to samo w gruncie

rzeczy zapatrywanie, każdy tylko w odmienny sposób. Jeden koncentrował samouświadamianie się Boga w narodzie, lub w ludzkości, a więc wogóle w postaci zbiorowej, drugi w jednostce »wybranej«. Czy to spełnianie się przeznaczenia Bożego ma się odbyć na podstawie funkcji religijnych, państwowych, czy społecznych, czy w postaci nowej nauki o Bogu, to nie jest obojętne dla tych rozważań, ale nie jest istotne. Istotnem jest to, że człowiek, poprzedzony pracą dziejową ludzkiej myśli, dochodzi w epoce, która nas zajmuje, do przekonania, że prawda objawiona jest rozumową, że rozum jest zdobywcą absolutnego, a raczej transcendentnego poznania, że człowiek może złączyć się z Bogiem, lub stać się Bogiem — w doczesności.

Zasadniczy więc rys mesyanizmu nie potrzebował filozofii Hegla, jako takiej. Dyalektyka, jako taka, nie spowodowała mesyanizmu. Bo istotą mesyanizmu jest pojęcie prawdy Bożej, absolutnej, na ziemi, zaprowadzenie ładu Boskiego w doczesności. Dla jednych wyrażała się istota mesyanizmu w postaci Królestwa Bożego na ziemi, które już się zbliża i zapanuje na ziemi realnie, w sposób opiewany przez naszych wieszczów i innych, dla drugich w postaci powrotu Chrystusa na ziemię na lat 1000 (millenaryści, czyli hiliaści), dla innych w formie zjawiania się proroków, Królów-duchów, którzy znoszą »genezyjskie światła« na ziemię w myśl odwiecznego przeznaczenia, a którzy są typami — przedstawicielami epok, a więc myśli Boga, dla innych w formie wiedzy najwyższej, achrematycznej, która doprowadziwszy ludzkość przez zrozumienie absolutnego prawa postępu do Boga, dokona przeistoczenia stosunków na ziemi, w całej ludzkości.

Dyalektyka występuje zawsze, gdy logika zbiega się z metafizyką. Wyraził ją jako formę objawu ducha najlepiej Hegel. W tem znaczeniu zawiera w sobie

i Hegłowska filozofia pierwiastek mesyanizmu z tem ważnem zastrzeżeniem, że jednak mesyanizm nie jest konstrukcją wyłącznie czystego rozumu ludzkiego, lecz jest wytworem samego życia. Według mesyanizmu wyraża się istota dążenia epoki bezpośrednio w życiu. Pojęcie Boga jednoczy się z niem bezpośrednio. Dotarcie do Boga drogą architektonicznego rozumowania i stwierdzenie na tej podstawie, że »tak być musi«, bo prawa stawania się są zawarte w budowie panlogizmu, jest już odchyleniem się od mesyanizmu, którego wartość stanowi bezpośredni udział w życiu, tj. czyn. Znaczenie Cieszkowskiego polega też nie na tem, że umiał on na tle dyalektyki Hegła rozwinąć (obok innych) filozofię czynu, ale że tę filozofię uzbroił w walory życia. Schemat historyozoficzny, dyalektyczne w duchu Hegła występowanie przeciw historyozofii Hegła i jej poprawianie, to rzeczy drugorzędne, nieistotne dla mesyanizmu. Dyalektyka ułatwiała w dziejach żywot idei powrotu do Boga, a w tem znaczeniu tkwiła ona w istocie mesyanizmu. Natomiast formuła dyalektyki zależała od czasu; można ją przypisać w XIX wieku Fichtemu. i jego następcom, Hegłowi, Trentowskiemu itd. Zasada dyalektycznego poznania Boga, wszechświata i człowieka doprowadziła do zjawiska, które nazywamy mesyanizmem. Zjawisko to było w XVIII i XIX wieku wyjątkowe, bo doprowadziło nawet do ogłoszenia się drugim Chrystusem. Filozofia dziejów streszcza nam, jako obraz pochodzenia ducha ku absolutnej prawdzie, rozwój idei mesyanizmu, czyli dzieli się na związane z sobą przyczynowo epoki. I znów schemat dyalektyczny, a zwłaszcza prawo dziejowego zaprzeczania się, nie jest istotą historyozofii. W dobie Hegła nie była obcą i Fichtemu historyozofia dyalektyczna podzielona u niego na pięć epok. Mesyanizm ery najnowszej był zresztą wynikiem tych długich zapasów

myślowych, znanych od doby humanizmu, a których rezultatem był tak wyjątkowo wpływowy, ale bo też i silną, cztero wiekową chwałą nowożytnych wielkich systematów zasilony: deizm.

W Polsce znamy kilka postaci mesyanizmu. Stojąc na gruncie dziejów filozofii uznamy, że musi on wszędzie wychodzić z jakichś sprzeczności, które godzą się dopiero w naczelnem pojęciu. Słusznie twierdził już Böhme, że poznajemy rzeczy tylko na podstawie istnienia przeciwności. To bezsilne tkwienie w sprzecznościach odniósł nawet ten słynny szewc-filozof do Boga. Sprzeczności, z których wypływa naczelne, najwyższe pojęcie, muszą wypływać z podstaw najszerzej pojętego życia konkretnego. Widzenie ks. Piotra z III części »Dziadów«, które wynikło z konfliktu miłości Konrada z rozumem Boga, przypomina zasadniczą antynomię Wrońskiego, t. j. przeciwstawność prawa boskiego i naturalnego, ale wychodzi z nieszczęść narodu, jak znów u Wrońskiego z zamętu, panującego w ludzkości. Sprzeczności teozoficzne, społeczne, państwowo-kościelne, religijno-filozoficzne i t. p., wogóle antynomie, godziły się ostatecznie w idei mesyanizmu. Polska jako Chrystus narodów, »Polska Chrystusowa« Królikowskiego, teoria genezyjska o »Królu-Duchu«, »mesyaniczna unia« Wrońskiego — to typy i rodzaje naszego mesyanizmu.

Ostatni typ mesyanizmu jest utrzymany w tonie filozoficzno-matematycznym. Z dwóch antynomii: prawdy i cnoty, dobra, wyprowadził Wroński ostateczny cel mesyanizmu, który jest wyrazem absolutnej prawdy i absolutnego dobra. Mesyanizm Wrońskiego miał pogodzić dwa niezjednoczone dotychczas przeciwieństwa, t. j. prawo boskie średniowiecza z prawem ludzkim naturalnem czasów nowożytnych. Prawda absolutna, czyli achrematyczna, objawiona, opiera się na rozumie twórczym. Chrystus nie był dotychczas zrozumiany.

Nieśmiertelność osiąga się jako cel dobra bezwzględ-
nego, jako duchowe odrodzenie całej ludzkości, a wiel-
kim i ostatecznym dogmatem mesyanizmu jest »two-
rzenie własne człowieka« (Indywidualizmy bezwzględne
istot rozumnych). Jest to jedność systematyczna celów
bezwzględnych. Dla przeprowadzenia wskazań mesya-
nizmu, którego wyrazem jest filozofia, założył Wroński
stowarzyszenie »unię mesyaniczną«, wyższą ponad dwa
inne związki, rządzące ludzkością, a mianowicie: zwią-
zek prawny: państwo i etyczny: kościół. Autotezya
(teorya) i autogenia (technia, stwarzająca metody algo-
rytmiczne) dały system wiedzy algorytmicznej, czyli są
wykładem umiejętności. Wroński, wielki swoją wiedzą,
nie był dla Trentowskiego właściwym wyrazem filozo-
ficznego mesyanizmu. Praktyczny cel mesyanizmu, t. j.
unia mesyaniczna, nazwał nasz filozof śmiesznym¹). Tren-
towski uważał dopiero siebie za prawdziwego mesya-
nistę.

Filozofia Trentowskiego wiąże się najściślej z mi-
nionymi prądami filozofii, jest ich wypływem. Przez
pojęcie bożoobrazowości i bożoczłowieczeństwa stanął
Trentowski w gronie mesyanistów. Posuwał zarazem,
podobnie jak i jemu współcześni, dawne zagadnienia
naprzód. Nieokreślony i niezgłębiony absolut Eriugeny
był dla Trentowskiego i Wrońskiego możliwym do po-
jęcia nie tylko formalnie. Wedle Trentowskiego poj-
muje go wyraźnie człowiek w życiu. Rzecz ta wydaje
się nam dzisiaj czemś niezrozumiałem. Posądzamy dzi-
siej prawie każdego filozofa-mesyanistę z tych czasów
o megalomanię, bo wszak mówiono naokół albo o bós-
twie-człowieku, albo o absolutnie zrealizowanej do-
skonalskości i t. p.; mniemamy, że to posądzenie jest do-
statecznie uzasadnione. Zapominamy jednak, że »duch

¹) »Panteon« II. 166.

czasu« nie jest urojoną abstrakcją i że skoro takimi »megalomanami« byli wówczas prawie wszyscy wielcy, więc były zapewne głębsze przyczyny tego niezwykłego oczywiście zjawiska. Millenaryzm, Swedenborgianizm, światy genezyjskie, achrematyczne, boskie są daleko poza nami, dalej jeszcze pozostają w tyle spekulacje filozoficzne starożytności i wieków średnich i mistyka średniowieczna. Ale chcąc wejść należycie w daną epokę, trzeba się zbliżyć do niej bez uprzedzenia, a wówczas ani Hegel, ani Trentowski nie będą dla nas megalomanami, nawet gdy powtarzamy ich objawienia filozoficzne, gdy powtarzamy za Heglem, że Bóg poznaje się w człowieku, albo gdy przytaczamy zdanie Trentowskiego, że Bóg stwarza człowieka w niebie, a człowiek Boga na ziemi. Jako twórca pojęcia Bożo-człowieczeństwa był Trentowski mesyanistą, bo w jego mniemaniu zdobywa jaźń-bóstwo ostateczną prawdę Bożą, jest synonimem: Boga - człowieka. Bóg-człowiek kojarzy to, co od wieków sprzeczało się z sobą, jednoczy Stwórcę z stworzoną pojedynczością. Trentowski zarzucał Wrońskiemu¹⁾, że jego achrematyczność czyli boskość wychodzi z przedziwnych antynomii, bo z prawa Bożego i z prawa ludzkiego. Zdaniem Trentowskiego istnieje przeciwieństwo tylko między realnością a idealnością, zewnętrżnością a wewnętrżnością, nigdy zaś między prawem Boga a prawem stworzenia. Idea powrotu do Boga jest samopoznaniem się Boga, czyli odkryciem przez człowieka transcendentalnej prawdy, która istnieje wiekuiście, t. j. nie tworzy się epokami. Epokami zbliża się ludzkość do poznania Boga, do Bożo-człowieczeństwa. Bożoobrazowość Trentowskiego ma dlatego zarazem i praktyczny charakter. Wynika ona z teoretycznego pojęcia uniwersalności,

¹⁾ »Hoene Wroński« (Rok 1844).

a praktycznie urabia człowieka na pełne bóstwo, czyli odsłania mu poznanie pełnej rzeczywistości. Cnota zaś i wiedza są w gruncie rzeczy temsamem. O identyczności ich uczy »prawdziwa« filozofia. Dlatego też jest bożoobrazowość nie tylko prawdą filozoficzną, ale i prawdą życia, czynu. Tem samym jednak Trentowski uznawał wbrew własnemu mniemaniu antynomie Wrońskiego. W klasyfikacji nauk »Panteonu« jest filozofia różno-jednią, czyli zjednoczeniem nauk »tego« i »tamtego« świata, co przecież jest jednoznaczne z prawem boskiem i ludzkim Wrońskiego.

Co oznacza bożoobrazowość w praktyce życia, jako cel etyczny? Wykazuje to »Chowanna«, a przede wszystkim »Panteon«. Oto ma się człowiek poczuć bóstwem, t j. doskonałością, a ponieważ fundamentem tej doskonałości jest transcendentalność, więc ma się człowiek odrodzić w wszystkim, dojść natężoną a szczytną pracą do jedności z Bogiem, uszlachetnić się, wyanieleć¹). Zarzucono Trentowskiemu »doktrynę pychy«, ale z pewnością nie wiadano, jaki ideał stawiał Trentowski dla życia, jak go pomyślał szczytnie i bez tej pychy, która jest przecież wadą, czyli jednostronnością, a więc przeciwieństwem uniwersalizmu, wznoszącego się ponad nią i przewyższającą ją. Mickiewicz, Cieszkowski, Wroński i inni nasi znani mesyaniści głosili na podstawie ewangelii mesyanizmu hasło odrodzenia się narodu przez jednostki i na tem podłożu budowali wiarę absolutną w sprawiedliwość na ziemi. Ci ujmowali to w wyraz: Królestwa Bożego na ziemi, epoki Ducha Św., Parakleta. Trentowski miał własne określenie tj. Bożo-człowieczeństwo.

Bożoobrazowość ma podwójną wartość: dla je-

¹) »Panteon« III. 194. 195; »Przedburza« 181.

dnostki i dla narodu. Etyka Trentowskiego¹⁾ wychodzi — jak wiemy — z bożoobrazowości, jako z zasadniczego pierwiastka moralnego. Wielkość ludzka polega na trzech potęgach, któremi są: oświata, władza i bogactwo. Te trzy potęgi wzięto krótko i powierzchownie i schłostano je niemiłosiernie. Trentowski jednak miał to na myśli: »oświata władzą brzemienna, stać się ma dobrym czynem lub cnotą«²⁾). Jest to pojęcie władzy zupełnie po myśli »Cybernetyki«. Oświata ma być i religijną i moralną³⁾. »Ideał etyczny starać się ma o oświatę, a nawet o władzę i bogactwo, ażeby zapomocą ich wyczynić mógł Bożo-obrazowość własną i podniósł Bożo-obrazowość ogólną; ażeby podolał tem dzielniej służyć Ojczyźnie i Ludzkości, a przez nie Bogu«⁴⁾).

Cnoty i powinności dzielił Trentowski: 1) na odnoszące się do samego siebie i tu staje na czele rozkaznik, imperatyw: »poznaj samego siebie«, czyli »doskonal się na obraz i podobieństwo Boga«, zachowaj czystość, niepokalaność i wstrzeźliwość, odwagę, śmiałość i męstwo, uczucie godności własnej, prawość i stałość, chęć zasługi, lecz i skromności, 2) na cnoty i powinności wobec bliźniego, opierające się o rozkaznik: czcij w bliźnim równego tobie, t. j. Boga, więc pomagaj każdemu do bożoobrazowości, żyj z poświęceniem dla bliźnich, bądź dobroczynny, wdzięczny i miłujący⁵⁾, 3) na cnoty i powinności wobec Boga; rozkaznikiem jest tutaj: poznaj Boga prawdziwego, a cnotami są: bogobojność, nabożność, pobożność, świątobliwość, pokora i t. d.

¹⁾ »Panteon« III. 1—281.

²⁾ *ibid.* 175.

³⁾ *ibid.* 160.

⁴⁾ *ibid.* 189.

⁵⁾ Ztąd wynika cały szereg dalszych cnót; zob. tamże 249, 250.

Na podstawie tych cnót i powinności oparł Trentowski najwyższy ideał moralny, czyli t. z w. »Naród-ideał etyczny«. Jest to cel życia, istota życia. Trentowski stawał tu na poziomie zwiastunów i wyznawców Królestwa Bożego na ziemi, ale widział w swoim ideale wyższe posłannictwo. »Nie dość, że kilkunastu Rodaków umiłuje Bożoobrazowość i kształcić się pocznie, patrząc na Ideał etyczny. Wszystek Naród uczynić to powinien. Naród jest Syn Boży znaczenia bez miary wyższego, niż najdzielniejszy pojedynczy człowiek, a sprawuje sam w sobie wielką, żywotną, jednolitą, wszechmocną całość«¹). Ten ideał zestawiał Trentowski z ideałem Krasińskiego: Chrystus-Naród. »Naród-Ideał etyczny« zastępuje Boga na ziemi. »Jako Bóg Ojciec ich niebieski, tak On Ojciec ich ziemski«²).

Naród-Ideał etyczny to szlachetne pojęcie życia dla narodu. »Pod żadnym warunkiem nie wyrzeccie się posłannictwa Bożego, które otrzymaliście«. Odstąpienie od tego posłannictwa jest apostazją. »O! brońcie narodowości swojej wszystkimi siłami! To wasza Cnota i Powinność wobec Boga, a ostatniej polskiej Etyki słowo«³). To zarazem i religia przyszłości,, bo mówił jeszcze Trentowski, że specjalnie dla Polski wypływa z Bożoobrazowości jeszcze jeden obowiązek: »Polsko, matko najdroższa! Jako Naród-Ideał etyczny,, zaczem stojący moralnie wyżej od narodów innych, uznać masz braterstwo kościołów i równość wszystkich wiar. Tak nakazuje Ci miłość bliźniego i cześć dla Boga«⁴). Słowa te nie różnią się niczem od nieznanych

¹) ibid. 207.

²) ibid. 265.

³) ibid. 269.

⁴) ibid. 257.

oczywiście Trentowskiemu myśli, które przesłał Krasński Słowackiemu w liście z dnia 26 stycznia 1843 r., a które były takie: »Brak ludzkości na ziemi nazywa się dziś brakiem Polski; zatem warunkiem jej życia jest zmartwychwstanie tamtej. Co z tego wypada? Myśl śmiała, ale prawdziwa, że stanowisko duchowe Polak wyższe za dni naszych od stanowiska katolik, luter lub kalwin i t. d. i t. d., bo to pierwsze bardziej religat ziemię do nieba czyli ludzkość do spraw jej bożych niż ostatnie«¹).

Trentowski — jak i inni mesyaniści — uważał się za posłannika Boga. Chciał być jednak »wysłańcem« w zupełnie właściwym znaczeniu. Formę posłannictwa Towiańskiego wyszydzał, Mickiewicza ganił. Mówił o swoim posłannictwie jako filozof i teozof, który uczy mesyanicznej, transcendentalnej prawdy »Bożycy«. W niej streścił zadania konkretnego życia, którego jedynym przykazaniem jest: nie skałać swego bóstwa. Szczytem etyki jest: Naród-Ideał etyczny, więc bożo-obrazowość wiedzie do bezgranicznego poświęcenia się w służbie dobra, t. j. Ojczyzny.

Rozkazniki Trentowskiego, a przedewszystkiem podstawowy: *Γνώτι σαύτόν* są oryginalną akkomodacją kategorycznego imperatywu Kanta. Kraszewski zarzucił Trentowskiemu, że nie powiedział, po jakich cechach można poznać i rozróżnić, co jest w nas Boskiego, a co nie, i z tego powodu orzekł, że na etyce Trentowskiego nie można ugruntować jakiegokolwiek stałej moralności²). »Myślini«, którą krytykował Kraszewski, nie miała potrzeby wdawać się w takie wyjaśnienia. Dał je jednak nasz filozof w »Panteonie«, wyliczając wszędzie obok każdej z cnót i powinności, budowanych na zasadzie

¹) »Listy« tom III. 45.

²) Kraszewski: »System Trentowskiego«14.

różnojedni, t. zw. »niecnoty«. Rozwinął je zwłaszcza w »Bożycy«, polemizując z Kantem i jego nakazem moralnym, który wydał mu się egoistycznym, więc niemoralnym. Tylko rozkazniki »Bożycy« i »Panteonu« uprawniają do posłannictwa. Filozofia Trentowskiego prowadziła konsekwentnie do głoszenia nowej »dobrej nowiny«. Nie będzie od rzeczy powtórzyć raz jeszcze, że była to wogóle epoka wiary w posłannictwo. Mickiewicz np., wydając »księgi narodu i pielgrzymstwa«, nazwał przecież emigrację: pielgrzymstwem.

Bożo - człowieczeństwo, streszczające mesyanizm Trentowskiego, bo dopiero na podstawie Bożo-człowieczeństwa staje się zrozumiałym sam »Naród-ideał etyczny«, urabiało się w filozoficzny pogląd na świat powoli, przez szereg lat, nim dojrzało w »Bożycy«. Pierwsze wzmianki o »bóstwie« sięgają lat 1830 i 1832.

W młodzieńczej pracy Trentowskiego (miał wówczas 22 lat), p. t. »Eufonia iako zasada ięzyka polskiego« znajdujemy drobny wstęp ogólny o charakterze filozoficznym. Chodziło wtedy naszemu filozofowi o wykazanie, że mowa jest obrazem myśli. Z tego punktu widzenia opracował szkic eufonii. Temat ten omawiał związek filozofii z filologią, jest więc nie tylko wysoce interesującym, lecz i doniosłym ze względu na rolę, jaką odgrywa w systemacie filozoficznym Trentowskiego i w jego słownictwie. Otóż wśród tej rozprawy spotykamy takie zdania: »Tutay filozofia podaie filologii rękę i wystawia obięcia w wyobrażeń szacie. W każdey nauce punkt ten się znayduie, iak prawda w przeświadczeniu. Bóstwo złożyło nam wszystkie tajemnice w duszy, ale my nieprędko dobywać ich stamtąd potrafiem«¹).

¹) »Pamiętnik umiejętności moralnych i literatury«. Warszawa 1830. IV, Str. 62—63.

Podkreśliłem kilka wyrazów, których nie można uważać za przypadkowe, bo są zbyt celowe. Z tem pojęciem bóstwa, które złożyło w nas wszystkie tajemnice, wyszedł Trentowski z Polski na emigrację. Tam rozwinął je w systematyczną całość przy treściwej już znajomości historii filozofii i spekulacji filozoficznej XIX go wieku. Bóstwo to było bożoczłowieczeństwem w miniaturze. Z tego urobiło się przykazanie: »zbożaj osobę własną«¹⁾.

W rękopisie »Moje zasady«, przechowanym wraz; z »Krótkim rysem mojego awanturnictwa po świecie«, znajdujemy znów w pierwszej części, napisanej jeszcze w Królewcu w r. 1832, taką zasadę: »Szanuj w każdym osobistość, bo w obliczu największego nawet nędznika spoczywa drogie Ci człowieczeństwo i bóstwo«. »Ty masz sam się zrobić człowiekiem i nie mieć nikomu w tym względzie żadnego długu«. Jest to już dobitne sformułowanie własnego poglądu na świat jeszcze przed studiami w Heidelbergu. Wywiózł Trentowski jego zaród rzeczywiście z Polski.

O boskości — nie o bóstwie — mówi i Hegel i tylu innych myślicieli w różnych czasach. Hegel wyraził ją w zdaniu, że człowiek jest sam sobie celem ze względu na tkwiącą w nim boskość²⁾. Czyż wynika z tego, że Hegel natchnął Trentowskiego, lub że Trentowski zapożyczył się »żywcem« u Hegla? Trentowski wyrobił wcześniej swój pogląd na bóstwo, a zresztą zdanie, o które nam chodzi, odnajduje się i w »Etyce« Spinozy, a przede wszystkim u Kanta. Podsuwanie Trentowskiemu aż takiego zapożyczenia się u Hegla — jak to uczynił dr. Zieleńczyk — było dosyć ryzykownem. Nie

¹⁾ »Panteon« III. 148.

²⁾ »Vorlesungen üb. d. Philosophie der Geschichte«, wydanie Gansa, Berlin 1837, str. 70—73.

mniej ryzykownym jest inne twierdzenie, że znów i Cieszkowski był nauczycielem Trentowskiego w historyozofii i w niesyanizmie! W takich twierdzeniach mamy do czynienia z interpretacją faktów, które nie nadają się zupełnie do interpretacji. Bo pierwsze emigracyjne prace Trentowskiego przyniosły pojęcie bożo-człowieczeństwa — np. i w cytowanym poprzednio zdaniu z »Grundlage« — a miało to miejsce, z a n i m Cieszkowski wydał swoje: »Prolegomena zur Historyosophie« (1838). Ten szczegół wystarcza nam zupełnie. Twierdzenia podobne opierały się chyba na tem, że »Chowanna« była znacznie późniejszą od pierwszej pracy Cieszkowskiego, a więc chyba i na nieznamości niemieckich dzieł Trentowskiego. Przy tem w »Chowannie« uważał Trentowski historyozofię Cieszkowskiego tylko za spekulację, czyli za stopień idealności, nie zaś za samą filozofię¹).

Jeden szczegół pragnę podkreślić bardzo silnie. Powyższy cytat z »Moich zasad« dowodzi niezbicie, że Trentowski, niepasowany jeszcze w Polsce na filozofa i sam niedobijający się jeszcze o ten zaszczyt, podlegał na długo wpływowi ojca-wychowawcy i nauczyciela i że Kant, którego gorącym zwolennikiem był ojciec Trentowskiego, pozostawił w jego duszy trwalsze ślady, niż on sam to wyczuwał. Myśl maxymy Kanta odzywa się z »Moich zasad« niewątpliwie. Kant, religią kalwińską, pewna znajomość tak ciekawych dla idei bóstwa prądów teologiczno-filozoficznych średniowiecza, może bliższa znajomość literatury aryańskiej, o ile ona mogła być dla niego dostępną, te wszystkie wpływy wyrobiły wcześniej ideę bóstwa i ugruntowały ją na całe życie. Nie Hegel, wcale nie Hegel był mistrzem idei Trentowskiego. I Kant jednak, na którego można wskazać

¹) »Chowanna« II, 502.

z dowodem w rękę, bo na podstawie autobiografii, jakkolwiek dał Trentowskiemu »oko« na bóstwo nie na podstawie dzieł, lecz przez żywe słowo ojca, nie był także wzorem, od którego nasz filozof nie odstąpił. Już i w »Moich zasadach« łączy się z bóstwem przedziwnie, a z wielkim naciskiem: *człowieczeństwo*, które nie tylko oznacza elementarne pojęcie ludzkości, lecz — jak to jest już oczywiste po zaznajomieniu się z »Bożycą« — prowadzi nas do pojęcia Synostwa Bożego¹). W latach 1830—1832 nie wybiła się jeszcze ta konsekwencja teozofii Trentowskiego. Drgały już jednak pełnem życiem zarodki idei Bożo-człowieczeństwa, więc zaczątki tej myśli, która wyszła poza naukę Kanta. Myśl o bóstwie jest istotą historyozofii Trentowskiego. Systemat teozofii Trentowskiego zarysował się nieświadomie już w »Eufonii«, gdy mówił o potrzebie stworzenia systematufilozoficzno-filologicznego, rozwinął się dokładniej w »Moich zasadach«; treść jednej z tych zasad odpowiada znanemu nam już zdaniu, umieszczonemu na życzenie filozofa na grobowym marmurze.

¹ Do tego bóstwa i człowieczeństwa wrócimy jeszcze w przedostatnim rozdziale tej pracy.

ROZDZIAŁ 15.

Klasyfikacja nauk i historyozofia. Petrozofia. Prawo postępu.

Idee mesyanistyczne poszukiwały zawsze historyozoficznej formuły. Trentowski opracował nie tylko historyozofię, lecz i uniwersalną klasyfikację nauk. Podział umiejętności przedstawia wedle niego stopnie wiedzy uniwersalnej, zdobywającej Bożo-człowieczeństwo. Charakter klasyfikacji nauk i sposób budowania historyozoficznych epok stawiają więc w jednym rzędzie Wrońskiego i Trentowskiego. Ci dwaj nasi myśliciele uważali, że idea mesyaniczna chroma bez takiej klasyfikacji umiejętności¹⁾.

Fakt ten odróżnia Trentowskiego od innych mesyanistów. Jego filozofia ma istotnie rzeczywisty współudział w życiu konkretnem. A więc i jego historyozofia i klasyfikacja nauk służą życiu, pojętemu konkretnie. Nie hołdował nasz filozof ani idei bezwzględnej Hegla, która uświadamia się w dziejach, ani takim ideałom Polski — Chrystusa narodów, które nazywały Polskę czystą, doskonałą, pełną cnót, a nie widziały w niej ani wad ani przewinień; nie pozwalał nadużywać

¹⁾ Wroński rozwinął klasyfikację przeznaczeń ludzkości z świata pierwotnego i wyszedł od dawnych gatunków rodzaju ludzkiego.

nadziei, iż Bóg zmiłuje się nad nieszczęśliwym narodem, nie wyczekiwał mistycznie powszechnej ery szczęśliwości na ziemi, nie dawał się zwieść hasłom epoki słowiańskiej.

Jego historyozofia wyjaśnia rozwój »umiejętnej« samodzielności narodu. Era powszechna i rzesza wszechsłowiańska są tylko epizodem lub epilogiem szczęścia narodu. Nie dowodził Trentowski historyozoficznie istnienia Boga. Istnienie Boga przyjął jako fakt. Historyozofia jego wywodziła natomiast ideę Bożo-człowieczeństwa, bo Boga, czym jest Bóg w swej istocie, można poznać tylko przez siebie, samodzielnie ¹⁾). Trzeba dołącznie zdać sobie sprawę z tego, że trzeźwe, tj. w wybujałem, choć sympatycznym uczuciu niegubiące się usposobienie naszego filozofa pojmowało życie i jego ideał na pozór taksamo, jak pojmowali je wyznawcy Królestwa Bożego na ziemi, a w gruncie rzeczy odmiennie.

Niektóre rozdziały »Panteonu« są natchnioną pieśnią nadziei, wyrastającej z pytania, czym będzie Polska, gdy bożoobrazowość przyjmie się i ugruntuje w narodzie; coby mogło nastąpić, gdyby cały naród wznosił się w każdym z swych członków na wysokość ideału »zbożenia się«. Takie poglądy zawierało każde dzieło Trentowskiego, nie tylko »Cybernetyka«, lub inne pisma polityczne. Stale i bezustannie miał nasz filozof przed oczyma bożoobrazowość, rozwijaną własną pracą i współdziałaniem ludzi z sobą. Ideały etyczne przenikną dzięki światłości, bogactwu i władzy szerokie koła ludzi. Przenikanie to objawi się w coraz lepszym ustroju państwowym, doprowadzi do zupełnej tolerancji i swobody myśli, zrealizuje się w sprawiedliwym warstwowaniu się społeczeństwa. To będzie czyn bożoobrazo-

¹⁾ »Bożycza« §. 11.

wości, której siedzibą jest sam człowiek, piastująca w swej istocie tchnienie Boże z niebios.

Ideały etyczne są bezpośrednimi walorami życia. Wypływają one z natury ludzkiej, której istotę tworzy jaźń. Idea bezwzględna Hegla nie mogła być pierwiastkiem żbożania się, bo to jedność metafizyczna, umysłowa. Jej wyobrażeniom i ideałom może zaprzeczyć życie, realny składnik jego, wobec którego panlogizm traci swoją pewność i władzę. Polska-Chrystus narodów to hasło szczytne, lecz nierealne, bo uczy sztucznego, niefilozoficznego samoubóstwiania się, a w działaniu politycznym wyczekuje przeznaczeń opatrności w kontemplacji i wprawdzie w uświęceniu się, ale bez realnego, na konkretne warunki obliczonego czynu. Era ewangeliczna na ziemi jest utopijnym marzeniem, jeśli zapominamy o bezpośrednich obowiązkach wobec narodu, a o pośrednich wobec ludzkości, jeśli popełniając taki błąd, przyczynimy się mimowoli do »skozaczenia« Europy. Epoka słowiańska nie jest celem historyozofii Trentowskiego. Takby się wydawało na pierwszy rzut oka, bo Trentowski dał przecież zarys idei słowiańskiej, jak to przedstawiłem poprzednio. Celem historyozofii Trentowskiego jest tylko i wyłącznie bożoobrazowość. Najdoskonalszym jej podmiotem jest naród, więc bożoobrazowy naród jest celem historyozofii Trentowskiego. Znakomita i oryginalna idea Rzeszy słowiańskiej jest tylko politycznym środkiem wobec celu historyozofii. Mimo utworzenia Rzeszy, a zarazem właśnie pod wpływem politycznego zrzeszenia się, zachowa każdy naród jako jaźń zbiorowa swoją odrębność. Idea słowiańska jest siłą, ożywiającą upadłą moralnie, lub niezabawioną jeszcze moralnie ludzkość. Naród polski, który dzięki warunkom istotnie filozoficznym jest w przekonaniu Trentowskiego najwięcej przysposobiony do zdobycia prawdy uniwersalnej, do reprezentowania bożoobrazo-

wości, ma być rozsądnikiem tej siły-entelechii w ludzkości. Historyzofia jest dla Trentowskiego przedłużeniem politycznego ideału »Cybernetyki« w dalekie wieki i epoki. W taką postać zmienia się u Trentowskiego ideał Królestwa Bożego na ziemi. Sądząc po niezwykłych, a bezgranicznych słowach uwielbienia, jakie spotykamy w listach Krasieńskiego do Trentowskiego z powodu wydawania pism politycznych, można wnosić, że takie pojmowanie Królestwa Bożego wyjętem było Krasieńskiemu z duszy. Ton tej bożoobrazowości był — użyję znanych wyrażeń Krasieńskiego — u Trentowskiego filozoficzny, u Krasieńskiego religijny.

Cel historyzoficzny wywołał potrzebę klasyfikacji nauk. Ztąd też nie powinno się oddzielać historyzofii Trentowskiego od klasyfikacji. Już w »Grundlage« spotkaliśmy zarys klasyfikacji filozofii. Porównałem go poprzednio z podziałem »Myślini«. Klasyfikacja nauk zajmowała Trentowskiego przez całe życie i jest to zrozumiałe, bo wpływała ona z podstaw jego systematu filozoficznego. »Chowanna« podała znacznie obszerniejszą klasyfikację nauk, niż »Grundlage«, uzupełniła ją historyzofia, dając w ten sposób pogląd na rozwój bóstwa w jednostce, w narodzie i w ludzkości. Każda z nauk jest objawieniem Bóżem, a jak Bóg jest jeden, tak i wszystkie nauki stanowią jedność¹). Epika czyli historia szkół mówi nam o pochodzie żywostanu w wychowaniu jednostki i narodu aż do ciągle wracającej chwili, w której zjawia się bożostan. I dlatego na historyzofii, a zarazem na klasyfikacji umiejętności chciał Trentowski wykazać, »jak Bóg wychowywał ludzkość«²). Wychowanie ma na celu samodzielność i pełnoletność, własne uczu-

¹) »Chowanna« II. 155.

²) ibid. II. 450.

cie człowieka, a więc epokę dojrzałości i męskości. Bo taksamo jak wychowawca ma przed sobą dziecię, chłopca, młodzieńca, czyli raz wychowuje w wychowawcu ogólność, drugi raz szczególność, a wreszcie pojedynczość, taksamo i Bóg wychował ludzkość-dziecię, ludzką chłopczość i ludzkość młodzieńczą. Konkretny związek ideałów historyzofii z życiem uwydatnia się w tej analogii (ludzkość-dziecię) bardzo wyraźnie. Dlatego też taka analogia nie potrzebowała z pewnością żadnego wzoru ani od Hegla, ani od nikogo innego, bo narzucała się sama w książce, traktującej o wychowaniu. Dr. Zieleńczyk popadł w błąd twierdząc, że dopiero na przejściu do drugiej arcy-ery historyzoficznej »zerwał« Trentowski z dyalektyką »Hegla«, i przeszedł do zasady analogicznej w miejsce dyalektycznej. Ani dopiero wtedy, ani w ogóle nigdy Trentowski nie zerwał z dyalektyką i to z dyalektyką Hegla, bo pozostał wierny zawsze, więc i w historyzofii, swojej filozoficznej różnojedni, a analogia nie zjawiała się w »Chowannie« jak *Deus ex machina*, lecz wynikała z istoty bożoobrazowości i z elementarnej kolei wychowywania jednostki, która jest przecież najpierw dziecięciem, potem chłopcem itd.

Bezpośredni związek z życiem konkretnym jest widoczny i w klasyfikacji nauk i w historyzofii. Trentowski nie konstruował ich abstrakcyjnie; dogmatycznie zaś tylko o tyle, że jego ideał wychowawczy obraca się a priori naokoło pojęcia bóstwa. Trzeba bowiem zaznaczyć, że w klasyfikacji nauk rozdzielał Trentowski poszczególne gałęzie wiedzy niezawsze zadowalniająco, lecz nieraz tendencyjnie. Mimo to jest ta klasyfikacja próbą jedyną u nas w swoim rodzaju obok algorytmiki Wrońskiego, a współczesną prawie z klasyfikacją nauk Comte'a.

Wszelką prawdę odnosimy do treści, formy lub

istoty rzeczywistości, więc nauki dzielą się na trzy główne działy:

- I. nauki treści czyli wszystkości,
- II. nauki formy czyli jedności,
- III. nauki istoty czyli całości.

Treść jednak jest realnością, idealnością i obojgiem w dwojakiej jedni. Ztąd też właściwa tabela podziału nauk jest następująca:

- I. nauki treści: 1) nauki realności,
- 2) » idealności,
- 3) » rzeczywistości doczesnej,
- 4) » » wiekuistej,
- II. 5) » formy,
- III. 6) » istoty.

Siódmą wiedzą jest sam Bóg. »Punkt ten byłby niedzielą w naukowości... dniem odpoczynku jeniuszów śmiertelnych! Dzień ten jest śród czasowości niepodobieństwem«¹). W ten sposób zyskuje się wspomnianą poprzednio »świętą« liczbę: siedem; ze względu na nią właśnie chciał Trentowski zaopatrzyć w »Grundlage« tabelę równania: Wahrheit = Erkenntnis w Böhmowskie nazwy dni w tygodniu²).

Powyższe nauki mają swoje poddziały. Zdziwi się zapewne każdy, skoro się dowie, że nasz filozof zaczął klasyfikację nauk od teologii, a zakończył ją na filozofii, czyli że uważał teologię za »najpierwszą ogólną realności naukę«. Przecież nauka realności to synonim:

¹) »Chowanna« II. 164, 165.

²) Wroński przyjmował znów siedem elementarnych algorytmów. Z nich wyłaniają się systematyczne.

nauki, opierającej się na zmysłach. Słusznie powiedział Kraszewski, — ale przy innej, źle przez siebie rozumianej kwestyi — że należało Trentowskiemu ułożyć klasyfikację umiejętności wedle trzech logicznych prawdości: Bóg-świat-człowiek, oraz wedle treści, formy oraz istoty. Wtedy podział nauk wypadłby harmonijnie] i byłby następujący:

- I. filozofia Boga:
 - a) treści czyli jako realności,
 - b) formy czyli jako ducha,
 - c) istoty czyli jako rzeczywistości,
- II. filozofia natury:
 - a) treści czyli jako materii,
 - b) formy czyli jako ducha tkwiącego w materii,
 - c) istoty czyli jako rzeczywistości,
- III. filozofia człowieka:
 - a) treści czyli jako ciała,
 - b) formy czyli jako duszy,
 - c) istoty czyli jako jaźni¹⁾.

Podział ostatni, z którego rozwijałyby się następnie wszelkie umiejętności, byłby dla nas dogodniejszy i podobałby się nam więcej; wychodziłby już nie od teologii, ale z obszaru zdefiniowanej wiedzy o Bogu. Filozofia byłaby zjednoczona z religią i wyrażałaby historycznie dzieje nauk. Taki konsekwentnie troisty podział poznaliśmy przedtem w »Grundlage«. Poznamy go jeszcze w »Panteonie«, a jest on nawet lepszy od podziału Kraszewskiego, który miałby do czynienia z niemałym szkopułem. Filozofia Trentowskiego zawiera już bowiem ostateczne pojęcie Boga. Toby nie odpowiadało najdawniejszej, jak tylko sobie możemy

¹⁾ Kraszewski: »System Trent.«, str. 25, 26.

wyobrazić, postaci filozofowania, czyli najstarszym próbom filozofowania, a więc i pierwotnym wyobrażeniom o Bogu. Zdaje mi się, że to właśnie powstrzymało Trentowskiego od innej nasuwającej się odrazu tablicy klasyfikacyjnej, takiej, któraby wpływała konsekwentnie z zasad troistości. W każdym razie nie chodziło Trentowskiemu o ocalenie »świętej« siódemki, bo Trentowski był przeciwnikiem pospolitej mistyki¹⁾.

Klasyfikację nauk Trentowski zaczyna od teologii. Jest ona realnością, bo »natura jej jest w najwyższym stopniu twierdząca, albowiem ona w imię Boga występując, rozkazuje światu i zapewnia stanowi duchownemu chleb łatwy oraz porządne dochody. Jej praktyczność widzisz w każdym kościele«²⁾). Lepiej i właściwiej wyjaśnił Trentowski w kilku następnych zdaniach, dlaczego zaczyna od teologii. Oto dlatego, ponieważ jest najstarszą na ziemi umiejętnością, i temsamem opiera się na rozumie, nie zaś na umyśle, lub na myśli. Dopiero filozofia urobi teologię na prawdziwą wiedzę. Tablica nauk treści, nie wszędzie budująca i jednolita, a w niejednym wypadku godna uproszczenia, da się ułożyć następująco³⁾:

A. Nauki realności:

System I-y. Teologia:

a) teoretyczna:

1. spekulacja święta:

α) święta polityka,

β) święta loika,

γ) święta metafizyka,

¹⁾ Poważną mistykę, tj. opartą o »uwagę«, cenił bardzo; zob. »Chowanna« I, str. XXXIII i »Panteon« III. 399.

²⁾ »Chowanna« II. 166.

³⁾ ibid. II. 170—321. — Dodaję gdzieniegdzie uzupełnienia i nazwy z »Panteonu«, a w kilku miejscach zmieniam wyrażenia wedle »Panteonu«. Oznaczam te wszystkie miejsca znakiem: †

2. bibliognozya święta:
 - α) kanonika,
 - β) krytyka,
 - γ) exegetyka,
 3. dogmatyka:
 - α) nauka o istocie Boga czyli kościelna teozofia †
 - β) nauka o istocie stworzenia lub kościelna kosmologia †
 - γ) nauka o istocie zbawiciela czyli kościelna soteriozofia †
 4. nauka religijnej moralności.
- b) praktyczna:
1. nauka o służbie kościelnej:
 - α) katechetyka,
 - β) homiletyka,
 - γ) liturgika,
 2. nauka o rządzie kościoła,
 3. nauka o życiu kapłana.
- c) historyczna:
1. historia dogmatów,
 2. archeologia święta,
 3. dzieje kościoła.

System drugi tworzy fizyka wogóle, jako system nauk przyrodzonych. Do niej wiedzie teologia bezpośrednio. Jest ona jak i teologia »nauką twierdzącą i chleb dającą«. »Jedynie powaga tutaj się odmienia«. Wielka księga natury, którą Bóg własną ręką napisał, zajmuje teraz miejsce kościelnych ksiąg świętych ¹⁾

Trentowski rozróżnia naturę pierwiastkową, czyli ogólną, »na gwiazd pełnem niebie«²⁾, naturę nieorganiczną, czyli szczególną i naturę organiczną, czyli wszędzie pojedynczą. Te nauki muszą poprzedzać inne, mówiące nam, jak powstała natura, oraz nauki, poświęcone kwestyom, wychodzącym poza powyższy po-

¹⁾ ibid. 183.

²⁾ ibid. 188.

dział. Tak więc rozpada się fizyka na następujące nauki:

II. Fizyka:

a) nauki przedsystemowe lub kosmogonia:

1. stychiogenia, zawierająca »posady« natury
 - α) nauka o przestrzeni, diastematogonia †
 - β » o czasie, chronogonia †
 - γ » o materii, hylegonia †
2. kinezygenia, wyjaśniająca najpierwsze siły natury:
 - α) nauka o repulsyi, o sile odpychającej, czyli hektazeogonia †
 - β) nauka o atrakcyi, o sile przyciągającej, czyli efelcyogonia †
 - γ) nauka o rotacyi, o sile wirującej, czyli girozeogonia †
- 3.igmatogenia, opisująca najdawniejszą postać natury, czyli Bożyрка †:
 - α) hologonia zajmuje się powstawaniem powszechnych ogółów †
 - β) merydogonia zajmuje się powstawaniem powszechnych szczegółów †
 - γ) henikogonia zajmuje się powstawaniem powszechnych pojedynków †

b) nauki ogólnej natury:

- 1.uranologia; jej przedmiotem są ciała, »koczujące« po niebie:
 - α) astrognozja,
 - β) planetognoza,
 - γ) kometognoza,
2. astronomia omawia specjalnie siły ciał niebieskich:
 - α) baronomia astronomiczna, czyli nauka o ogólnej grawitacyi,
 - β) foronomia astronomiczna opisuje ruch gwiazd podrzędnych,
 - γ) gironomia astronomiczna zajmuje się obrotem ciał niebieskich,
3. heliostatyka:
 - α) fotologia (światło),
 - β) termologia (ciepło),
 - γ) flogmologia (»gień« czyli flogiston, albo pierwiastek ognia):

- γ_1) optyka,
 - γ_2) chromatologia (nauka o kolorach).
 - γ_3) heliostatyka.¹⁾
 - c) nauki nieorganicznej natury:
 - 1. geognozya:
 - α) mineralogia:
 - α_1) oryktognozya czyli nauka o krystalizacji kruszców,
 - α_2) petrografia,
 - α_3) metallografia,
 - α_4) litografia²⁾,
 - β) meteorologia,
 - γ) geologia albo chtonologia, †
 - 2. fizyka w ściślejszym znaczeniu:
 - α) magnetologia, †
 - β) elektrologia, †
 - γ) galwanologia, †
 - 3. chemia:
 - α) protopeja, nauka o pierwiastkach, †
 - β) hokseopeja, » o kwasach, zasadach, solach, †
 - γ) mesopeja, » o ciałach obojętnych, †
 - d) nauki organicznej natury :
 - 1. organologia lub biognozya †:
 - α) zoologia,
 - β) fitologia czyli botanika,
 - γ) mikologia, nauka o grzybach,
 - 2. organotomia czyli ogólna anatomia, biotomia †:
 - α) zootomia,
 - β) fitotomia,
 - γ) mikotomia,
 - 3. organogenia albo fizyologia ogólnego organizmu biogonia †:
 - α) zoogonia,
 - β) fitogonia,
 - γ) mikogonia,
 - e) nauki zasystemowe, należące w sposób »przyczepiony« do głównego systemu³⁾:

¹⁾) γ_1) γ_2) γ_3) zaliczył »Panteon« do nauk zasystemowych.

²⁾) α_1) α_2) α_3) α_4) mieszczą się w »Panteonie« wśród przyrodzonych nauk zasystemowych.

³⁾) »Panteon« daje takie wyjaśnienie owego »przyczepienia«,

1. teleologia,
2. morfologia,
3. stereonomia, czyli matematyczna fizyka,
4. akustyka,
5. naki techniczne jak np.: agronomia, geoponika, cerdorystyka, zoochrezya, zoorystyka, trepsiologia, dokimazyja, metallurgia, adamanturgia itp. itp. Nauk tu tyle, ile zatrudnień ludzkich na łonie natury,
6. nauki szarlataństwa i nauki t. zw. fizyki azyatyckiej, jak magia, alchemia, astrologia, chiromancya kranologia. †
- 7.

Trzeci system obejmuje wiedzę lekarską. Nauki tego działu zarysowywały się już właściwie w systematycznym podziale fizyki. Koniec drugiego systemu, a mianowicie nauki przyrodnicze wiodą koniecznie do dziedziny medycyny. Ona jest ich »królewską koroną«¹⁾. Jest to więc właściwie ciąg dalszy drugiego systemu podziałowego.

III. Jatryka, medycyna:

a) teoretyczna:

1. somatologia:
 - α) anatomia, do której należą: osteologia — nauka o kościach, syndermologia — o stawach, myologia — o mięśniach, angiologia — o naczyniach organ., neurologia, splachnologia — o кишkach, histologia, chymologia czyli anatomia krwi i wydzielin, anatomia topograficzna czyli chirurgiczna, anatomia patologiczna, anatomia porównawcza, embryologia, †
 - β) fizyologia,
 - γ) higiena,
2. patologia:
 - α) ecyologia, (przyczyny chorób wogóle)
 - β) diagnostyka,
 - γ) prognostyka,

że te nauki są liczne, rosną z dnia na dzień, a czasami »pachną przesądem« (tom I. 292). Prócz wyliczonych tutaj podaje jeszcze cały szereg innych.

¹⁾ ibid. 219

- 3) jamatologia czyli nauka o lekarstwach:
 - α) farmakognozya,
 - β) farmakologia, farmacja,
 - γ) acestyka, toxikologia (trucizny) i receptyka
- b) praktyczna:
 - 1. chirurgia:
 - α) akologia, nanka o instrumentach,
 - β) akiurgika, o operacyi,
 - γ) desmologia, o zawiązaniu ran po operacyi,
 - 2. terapia:
 - α) nozologia, o chorobie szczegółowej,
 - β) dietetyka albo hygiostatyka,
 - γ) semiotyka czyli fizyonomika lekarska,
 - 3. chirurgo-terapia:
 - α) klinika, ambulatoria, poliklinika,
 - β) akuszerya, teoret. i prakt.,
 - γ) weterynarya,
- c) synetyczna czyli syntetyczna lub urzędowa: †
 - 1. jatropolicya lub medyczne prawodawstwo,
 - 2. jatrofilacya lub medyczna administracya,
 - 3. jatrodykastya czyli medycyna sądowa.

Rezultat podziału medycyny prowadzi do umiejętności prawnych. Jest to czwarty system podziału nauk realnych treści. Nie znaczy to, by nauki prawne rozwijały się z medycznych. Takiego znaczenia nie miały i poprzednie podziały. »Prawnictwo jest tak stare, jak ludzkie społeczeństwo; tak stare, jak teologia«¹⁾ Idzie tu tylko o systematyczność i o wnioski w wychowaniu.

IV. Prawnictwo:

- a) istotne, żyjące w istocie bóstwa człowieczego, narodowe: †
 - 1. przyrodzone:
 - a) prawo natury:
 - α₁) prawo do wszystkiego w świecie,
 - α₂) » mocniejszego,
 - α₃) » odwetu,

¹⁾ ibid. 245.

β) prawo rozumu:

- β₁) prawo własności,
- β₂) » sprawiedliwości,
- β₃) » karania,

γ) prawo człowieka:

- γ₁) prawo konstytucji; w »Panteonie « pr. osobistości,
- γ₂) » sejmu; » pr. dowolnej
pracy,
- γ₃) prawo rewolucji; » pr. dowolnego
kształcenia się,

2. prywatne, obywatelskie † :

α) cywilne:

- α₁) prawo osoby,
- α₂) » rzeczy,
- α₃) » zobowiązania się wzajemnego,

β) policyjne,

γ) kryminalne,

3. publiczne, pospolite:

- α) prawo rządu,
- β) » ludu,
- γ) » narodów,

b) historyczne, dziejowe, europejskie:

1. kanoniczne:

- α) canones apostolici,
- β) decretum Gratiani,
- γ) decretales Gregorii IX,
- δ) liber sextus et Clementinae,
- ε) extravagantes Joannis XXII et communes,

2. rzymskie:

- α) codex constitutionum,
- β) pandecta lub digesta,
- γ) institutiones,
- δ) quinquaginta decisiones,
- ε) novellae,

3. francuskie, czyli kodeks Napoleona:

- α) kodeks cywilny,
- β) » procedury cywilnej,
- γ) » handlu lądowego i morskiego,
- δ) » procedury karnej,
- ε) » karny,

c) scyntyficzne, naukowe, †

1. hermeneutyka, krytyka i exegetyka prawnicza,

2. archeologia prawnicza,
3. nomologia.

Z kolei przychodzi system idealnych nauk treści:

B. Nauki idealności:

I. Etyka¹⁾:

- a) nauka o moralnym pierwiastku, którym jest:
 1. pożytek,
 2. szlachetność,
 3. dobre,
- b) nauka o moralnej zasadzie:
 1. przedmiotowa zasada moralna:
 - α) zewnętrzno-przedm., teologiczna,
 - β) wewnętrzno-przedm., wedle której celem i środkiem doskonalenia się jest natura,
 - γ) zewnętrzno-wewnętrzno-przedmiotowa,
 2. podmiotowa zasada moralna:
 - α) zewnętrzno-podmiotowa,
 - β) wewnętrzno-podmiotowa,
 - γ) zewnętrzno-wewnętrzno-podmiotowa.
 3. miotowa zasada moralna.
- c) nauka o moralnej powinności:
 1. cnoty i występki względem samego siebie,
 2. » » » bliźniego,
 3. » » » Boga.

II. Antropologia, zajmująca się znajomością człowieka :

- a) fizyognomika,
- b) psychognomika,
- c) egognomika,

¹⁾) Podział etyki zaopatrzył Trentowski w następującą uwagę: »Spinoza wiedział dobrze, że Etyka jest najpierwszą spekulacją i matką wszelkiej spekulacji, gdyż nazwał całą swą filozofię Etyką« (ibid. 173).

W »Panteonie« rozwinął Trentowski obszerny a piękny szereg rozdziałów o pierwiastkach moralnych; podzielił je na: teologiczne i religijne, empiryczne, spekulacyjne, humanistyczne, morfologiczne, etyczne, wreszcie filozoficzne. W ten sposób zastąpił pogmatwany i sztuczny podział z »Chowanny«. Jedyne nauka o moralnej powinności pozostała i w nowym schemacie. Z tej właśnie etyki wyjąłem poprzednie zdania o »Narodzie — Ideale etycznym«.

III. Psychologia:

- a) empiryczna,
- b) metafizyczna,
- c) filozoficzna¹⁾.

IV. Metafizyka:

- a) ontologia,
- b) pneumatologia, nauka o duchu.
- c) kosmologia,
- d) teologia spekulacyjna.

Nauki bio-tyczne mają na celu doczesne życie ludzkie i stanowią trzecią grupę nauk treści:

C. Nauki żywo stano:

I. Pedagogika:

- a) nepiodyka:
 - 1. empiryczna,
 - 2. spekulacyjna,
 - 3. filozoficzna,

b) dydaktyka,

c) epika,

II. Administracja:

a) ekonomia narodowa:

- 1. chrematogenia (dochody i polityka zarobkowa),
- 2. dianemetyka (wydatki państwowe i nauka o oszczędności),
- 3. cenoblogia (pomyślność kraju, wspieranie nauk i sztuk),

b) kameralistyka lub nauka o organizacyi urzędów:

- 1. stosunki wzajemne urzędów administr.,
- 2. stosunek administr. do trybunałów sądowniczych
- 3. stosunki poprzednich do wojskowości, duchowieństwa, senatu uniwersyteckiego, stowarzyszeń itp.

c) cybernetyka:

- 1. nauka o organizowaniu kraju, o władzy, o †
- 2. » o rządzeniu krajem w czasie pokoju,
- 3. » » » rewolucyi.

III. Polityka:

a) Statystyka:

¹⁾ Bardziej szczegółowy podział psychologii jest podstawą pierwszej części »Chowanny«.

1. kraju własnego,
 2. ogólna,
 3. stosowanie ogólnej polityki do interesu krajowego,
- b) etnodycea, wyprowadzająca prawa ludów:
1. narodowa,
 2. ogólna,
 3. zastosowana,
- c) dyplomacja:
1. królewska i kanclerska,
 2. posłów i legatów, nuncyuszów,
 3. dyplomatyczna frazologia.

IV. Strategia:

- a) hoplizmatyka,
- b) taktyka,
- c) nikologia.

Wreszcie:

D. Nauki b o ż o s t a n u :

I. Propedeutyka historyczna:

a) nauki pomocnicze

- | | | |
|--|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. lingwistyka: 2. filologia: | { | <ol style="list-style-type: none"> α) gramatyka, β) parafrastyka, γ) sinonimika, δ) glossaryusz, ε) idiotikon czyli dyalekty, ζ) lexikografia i t. d. ¹⁾. |
|--|---|--|

3. paleologia i mitologia.

b) nauki zasadnicze:

1. geografia,
2. chronologia,
3. genealogia; w »Panteonie« etnografia ²⁾,

c) nauki źródłowe ³⁾:

¹⁾ Te podrzędne nauki albo wprost nazwy encyklopedyczne, znacznie i obficie pomnożone, podał »Panteon« II. str. 317—320.

²⁾ W »Panteonie« zaliczono genealogię wraz z heraldyką do chronologii. Zamiast niej wymieniono etnografię z etnologią i etnozofią.

³⁾ W »Panteonie« dzielą się na: kronikarstwo, pomnikarstwo i nowsze dziejopisarstwo. Pomnikarstwo obejmuje: dyplomatykę, epigrafikę, numizmatykę, sfragistykę, tryllematykę.

1. literatura historyczna dzisiejsza,
2. kronikarstwo,
3. świadectwa różnorodne:
 - α) tryllematyka (tradycje, podaniu),
 - β) numizmatyka,
 - γ) epigrafika,
 - δ) dyplomatyka.

II. Historia właściwa:

- a) polityczna:
 1. królów i bohaterów,
 2. narodów,
 3. konstytucji,
- b) scienceficzna:
 1. historia nauk i umiejętności,
 2. sztuk pięknych,
 3. rzemiosł, wynalazków, techniki,
- c) historia historii:
 1. politycznej,
 2. scienceficznej, lub dzieje wszech historii niepolitycznej, †
 3. historia filozoficznych pojęć o historii.

III. Historia ografia:

- a). promeletyka:
 1. zebranie źródeł,
 2. ułożenie planu dzieła,
 3. filozoficzna obiektywność,
- b). skopika:
 1. historia krytyczna,
 2. » pragmatyczna,
 3. » filozoficzna (w »Panteonie« historyczna),
- c). metodyka:
 1. metodyka etnograficzna,
 2. » synchronistyczna,
 3. » perystatyczna.

Po tej klasyfikacji nauk treści, urozmaiconej bogatymi notatkami bibliograficznymi i rzeczowemi, które miejscami są więcej wartościowe, niż sam podział, przychodzi kolej na nauki formy ¹⁾).

¹⁾ »Chowanna« II. 321—342.

Nauki formy rozpadają się na:

I. Matematyka:

a) Geometria:

1. planimetria i geodezja, †
2. stereometria lub solidometria,
3. trygonometria zwyczajna i sferyczna.

b) Logistyka czyli numerologia¹⁾:

1. arytmetyka,
2. algebra,
3. kalkuł (rachunek różniczkowy i całkowity oraz kombinacyjny).

c) Dynamika:

1. sekomatyka (równowaga sił; w »Panteonie«: dynamika elementarna):

- α) statystyka,
- β) hydrostatyka,
- γ) aërostatyka,

2. foromia, nauka o ruchu, forodynamika †:

- α) mechanika,
- β) hydraulika,
- γ) aëraulika,

3. mechanika techniczna²⁾, technodynamika †:

II. Logika:

a). Analityka:

1. prawdy,
2. wiedzy,
3. poznania.

b). Dyalektyka:

1. pojęć,
2. zdań,
3. wyników.

c). Systematyka.

III. Estetyka:

a) Artystyka, przedmiotowa estetyka:

¹) U Wrońskiego: algorytmia zamiast analiza. Trentowski przyjął ten wyraz w »Panteonie«. Tamże figuruje kalkuł pod nazwą logistyki.

²) W »Panteonie« (tom II. 393—429) dołączona do niej filozofia matematyki Wrońskiego (pióra A. Bukatego).

1. malarstwo, rzeźba, snycerstwo, architektura, rysunki i t. p., mimika, taniec, grupowanie teatralne osób i t. p. Są to sztuki realności lub wzroku, †
2. deklamacja, śpiew, muzyka, czyli sztuki słuchu, †
3. stylizacja, krasomówstwo i poezja, sztuki mowy, †

b) Prototypika:

1. klasycyzm, tworzenie natury,
2. romantyzm, tworzenie z natury,
3. patriotyzm, sztuka narodowa.

c) Kallizofia ¹⁾:

1. dydaktyczność,
2. liryczność,
3. dramatyczność,
4. epiczność.

Wreszcie nauki istoty ²⁾). Są to nauki filozoficzne; podział ich, znany nam już z »Grundlage«, uległ w »Chowannie« zmianie, wskazującej na to, że już w epoce pisania »Chowanny« pracował Trentowski nad »Bożycą«, czyli że wydawał lub zamierzał wydać swoje dzieła z pewnym, ściśle oznaczonym planem, i że niejasny, niezupełnie nawet zrozumiały podział »Chowanny«, miał znaleźć wytłumaczenie w »Bożycy«. Bez »Bożycy« jest podział nauk istoty niejasny, jakkolwiek oparł się na rozróżnieniu filozofii treści, formy i istoty, co trzeba uważać za konsekwencję stosowania różnojędności. Schemat filozoficzny »Chowanny« można podać taki:

1. Filozofia treści:

- a) filozofia Boga,
- b) » natury,
- c) » ducha,
- d) » wszechświata, powrót filozofii treści do filozofii Boga.

¹⁾ W »Panteonie« jest prototypika trzecim działem estetyki. Jej podziały uległy przeróbce i skomasowaniu. Kallizofia zaś jest drugim działem estetyki; dydaktyczność zawiera w sobie liryczność. Kallizofia zyskała w »Panteonie« bardzo wiele na objętości i w szczegółach.

²⁾ »Chowanna« II. 342-350.

- II. Filozofia formy:
 - a) filozofia matematyki,
 - b) logika filozoficzna,
 - c) estetyka filozoficzna.
- III. Filozofia istoty, znów powrót do filozofii Boga:
 - a) a posteriori,
 - b) a priori,
 - c) a totali.

Ta klasyfikacja zadziwia nas na niejednym punkcie, żeby chociaż wspomnieć o przydzieleniu pewnych działów fizyki do matematyki, która jednak należy już do idealnych nauk treści, albo o akustyce i fizyce w ścisłym znaczeniu. Jest ona z drugiej strony wartościową właśnie tam, gdzie ją zbijano — na podstawie »Myślini« czynił to Kraszewski — a więc w zestawieniu logiki z matematyką. Na klasyfikacji nauk oparł Trentowski swój ideał wychowawczy nie w tym znaczeniu, żeby nauczyciel i wogóle wychowawca był sam gruntownym znawcą wszystkich tych umiejętności i by po kolei szczegółowo ich nauczał, lecz w tem, by wychowawca zdał sobie sprawę z właściwego rozmieszczenia i odrębności danej wiedzy, by kończąc wychowanie wedle wskazań filozofii, dał wychowawcowi orientację wszechstronną, urabiającą bożoobrazowość. Ztąd też ma ta klasyfikacja nie tyle takie znaczenie, że ucząc np. fizyki, trzeba pewne jej działy odłożyć aż do chwili dojścia do matematyki, ale takie, że dane nauki schodzą się z sobą na właściwym gruncie pod kątem widzenia albo czworakiej treści, albo formy lub istoty. Jest to uszeregowanie wszechumiejętności ludzkiej wedle uniwersalnej zasady. Na podstawie powyższej klasyfikacji opracował Trentowski podział szkół¹⁾, oraz historię szkół i wychowania²⁾. Klasyfikacja nauk

¹⁾ »Chowanna« II. 466-497.

²⁾ ibid. 504-1103.

naucza jednym słowem, czym jest Bóg, świat i człowiek.

Klasyfikacja nauk, oryentowanie się w niej, utrwała w jednostce, w narodzie i w ludzkości bożoobrazowość. Człowiek i ludzkość wznosi się wtedy na wyżyny ogarniania wszechświata z punktu widzenia uniwersalności, a więc także i jednostronności. Historyzofia mówi nam znów, jak Bóg przeprowadzał bożoobrazowość w dziejach. Klasyfikacja nauk kończy się filozofią, umiejętnością bożoobrazowości, zaś historyzofia epoką bożoobrazowości. O naczelnej umiejętności, o filozofii, a raczej o filozofii filozofii mówi najwięcej »Panteon«. Klasyfikacja nauk »Panteonu« różni się nie tylko w szczegółach od klasyfikacji »Chowanny«. Człony różnojedni zmieniają się. »Drzewo nauk i umiejętności« rozpada się na trzy »olbrzymie« działy. Podział »Chowanny« rozpadasię właściwie na sześć działów. Brak było klasyfikacji »Chowanny« uzasadnienia, dlatego nauki treści są czworakie, zaś nauki formy i istoty tylko pojedyncze. Podstawą klasyfikacji »Panteonu« jest pojęcie: tuteczności i tameczności. Dział pierwszy obejmuje teologię. Należą tu nauki, odnoszące się do tamtego świata, do tameczności. Jest to bardzo ważna zmiana podziału »Chowanny«, gdzie teologię włączył Trentowski do działu, obejmującego równorzędnie: fizykę, medycynę i prawo. Drugi główny dział, kosmopeja, zawiera nauki, odnoszące się do tego świata, do tuteczności. Trzeci olbrzymi dział, filozofia, jest systemem nauk, odnoszących się do tamtego i tego świata zarazem. Wszystkie te działy rozwinął Trentowski historycznie, oraz starał się je krytycznie opracować. Klasyfikację nauk »Panteonu« przedstawić można w następujący sposób ¹⁾:

¹) Poddziałów, zgodnych z podziałem »Chowanny«, nie powtarzał.

- A. Teologia, czyli nauki odnoszące się do tamtego świata:
 - I. Propedeutyka teologiczna:
 - a. metafizyka święta,
 - b. loika święta,
 - c. polityka święta,
 - II. Teologia właściwa:
 - a. teologia teoretyczna:
 - 1. bibliognozya (zob. poprzednie A. I. a. 2),
 - 2. dogmatyka (A. I. a. 3),
 - 3. etyka święta,
 - b. teologia praktyczna (A. I. b.),
 - c. teologia historyczna (A. I. a).
- B. Kosmopeja, czyli nauki odnoszące się do tego świata:
 - I. Stereognostyka (umiejętność wszechtrześci toświntowej):
 - a. empirya:
 - 1. nauki przyrodzone (A. II),
 - 2. » lekarskie (A. III.),
 - 3. » prawnicze (A. IV.).
 - b. spekulacya (wstępem do niej jest fenomenologia ducha):
 - 1. metafizyka:
 - α) ontologia,
 - β) kosmologia,
 - γ) pneumatologia,
 - 2. psychologia¹⁾,
 - 3. antropologia.
 - c. humanistyka lub rzeczywistość kosmopeji:
 - 1. socjalistyka:
 - α) przespoleczniacze francuscy,
 - β) filantropia germańska,
 - γ) mesyanizm polski,
 - 2. polityka:
 - α) administracya:
 - α_1) kameralistyka (C. II. b.),
 - α_2) ekonomia polityczna (C. II. a.),
 - α_3) cybernetyka (C. II. c).
 - β) dyplomacya:
 - β_1) kancelarya lub gabinet:
 - β_{11}) statystyka,

¹⁾ Jest to pobieżny wykład tylko na trzech stronicach. Tłómaczył się Trentowski, że temat psychologii rozwinął już w metafizyce i że psychologia wiąże się z empiryą i innymi naukami.

- β₁₂) etnodycea,
 - β₁₃) etnoteleioza,
 - β₂) strategia (C. IV.),
 - β₃) publicystyka.
 - γ) pedagogika (C. I.).
 - 3. historia (D.).
 - II. Morfozyka, nauki formy toświatowej:
 - a. Matematyka (I z podziału nauk formy),
 - b. Loika (II z podziału nauk formy),
 - c. Estetyka (III z podziału nauk formy).
 - III. Etyka, nauki istoty toświatowej.
 - C. Filozofia, czyli nauki odnoszące się do tamtego i tego świata zarazem:
 - Wstęp (»grunt filozofii«): Numenologia,
 - I. Teozofia¹⁾
 - II. Ktyzeozofia, albo filozofia stworzenia świata, zjednoczenie filozofii teologii i filozofii kosmopeji:
 - a. tameczne pierwiastki tego świata (Trójca Św.),
 - b. jaźniaki i duchy,
 - c. ten świat,
 - III. Kosmozofia, filozofia wszechjawu, świata, czyli filozofia kosmopei:
 - a. stereozofia, filozofia stereognostyki,
 - b. morfozofia, » morfozyki,
 - c. uzyozofia, » etyki²⁾,
 - IV. Petrozofia, czyli filozofia filozofii.

Petrozofia zawiera prawdę wszech prawd: Boga; jest to powrót do teozofii, którą nazwał Trentowski w »Panteonie«: właściwą. Mimo całej teozofii, kosmozofii i ktyzeozofii nie odsłonił Trentowski swego Boga w sposób pełny. W petrozofii zasłonił się obowiązkiem »przemilczenia«. »Są rzeczy i to nieraz najprawdziwsze, których niewolno wydobywać na słoneczny dzień z nocnej kopalni tajemnic, bo stałyby się niebezpieczną pochodnią w ręku Głupiego. Któż z ludzi mędrszych

¹⁾ Podział »Bożycy«.

²⁾ Stereozofia, morfozofia, uzyozofia mają poddziały, analogiczne do stereognostyki, morfozyki i etyki.

wypowiada wszystko, co wie i zna?¹⁾). Więc kto ma ochotę posiąść ową tajemnicę naszego filozofa, niech tak jak on poświęci żywot filozofii! Te zdania i przedmiot »przemilczenia« wyjaśniła nam »Bożycza« i materiały do niej. Otóż możemy powiedzieć, że Trentowski rozwinął w »Bożycy« ideę Bożo-człowieczeństwa, lecz samego Boga, jakim On jest, ani nam nie okazał, ani okazać nie mógł, jeśli tylko przypomniemy sobie słuszną uwagę Locke'a, że pojęcie Absolutu, oparte na wielorakiej idei nieskończoności, jest pojęciem negatywnym, czyli stwierdza tylko, że nie możemy sobie wyobrazić tego Absolutu, jak tylko w sposób skończony.

Klasyfikacja Trentowskiego zawiera usterki, nagina się przede wszystkim do idei bóstwa. Przez to właśnie dowodzi, jak ściśle miała być złączona z historyozofią. Można jej zarzucić, że przyznała bez głębszego uzasadnienia naukom prawniczym rolę różnorodni wobec przyrodoznawstwa i medycyny, że pedagogika ma znów być kojarznią administracji i dyplomacji, a publicystyka dyplomacji właściwej i strategii itp., że ta klasyfikacja rozmiłowała się w podziałach, z czego wyniknęły takie niepotrzebnie wyodrębnione wiedze, jak np. etnoteleioza, stanowiąca zakończenie nauk »gabinetowych« dyplomacji, że jej autor postępował dowolnie w szeregowaniu nauk i umiejętności. Gdyby ta klasyfikacja miała być na celu dać przegląd tworzenia się nauk w dziejach, wtedy raziloby nas oddzielenie psychologii od logiki, pedagogiki od nauk medycznych i prawniczych, zaś prawnictwa od humanistyki i historii, matematyki znów od nauk przyrodniczych, a zwłaszcza filozofii (spekulacyjnej) od teologii. Wiemy jednak, że podobnego zamiaru Trentowski nie miał. Jego petrozofia jest zarazem teozofią w osta-

¹⁾ »Panteon« III. 864.

tecznej postaci doskonałości. Więc klasyfikacja nauk miała rzeczywiście na celu uwydatnienie pojęcia bożoobrazowości. W ten sposób nie zaginęła w tej klasyfikacji myśl z »Cybernetyki«, oraz z »Stosunku filozofii do teologii« (z »Bożycy«), a mianowicie, że filozofia schodzi się z religią i polityką w konkretnym życiu.

Jako zagadnienie historyczne wyraża się ten stosunek między filozofią, religią a polityką, czyli tasama bożoobrazowość, w historyozofii. Mamy jej zarys w »Panteonie«¹⁾ i w powtórnym wydaniu »Chowanny«²⁾, a lakoniczny szkic, prawdopodobnie napisany w formie dyspozycji, w materiałach do »Bożycy«. Trentowski odróżniał od filozofii przedświata (człowieczeństwo in potentia) filozofię świata (człowieczeństwo in actu) i filozofię zaświata (człowieczeństwo in sempiterno, nauka o nieśmiertelności). Filozofię świata dzielił na historyozofię (człowieczeństwo w ogóle swego żywota przez przeszłość, teraźniejszość i przyszłość), na metapolitykę (człowieczeństwo w szczególności, t. j. w wewnętrznym swym urządzeniu), oraz na etnodyceę (człowieczeństwo w pojedynczości, czyli przeznaczenie każdego narodu). Historyozofia ma podać ostateczny cel człowieczeństwa i dlatego nakreśla wzór prawa postępu. Trentowski zaznaczał, że nie daje wykładu »sztuki prorokowania«. »Zostawiam sztukę tę mesyaszom, mistykom i cyganom«. Są »naturalne« sposoby przewidywania przyszłości świata. »Nie marzenie wieszczów, lecz możebność istna, czyli byt przedświatowy, byt in potentia, Słowo Boże ma do rzeczywistości prawo«. A w tym celu trzeba zgłębić przeszłość i teraźniejszość. Przed przystąpieniem do wykładu historyozofii dodawał je-

¹⁾ »Panteon« III. 411—473.

²⁾ »Chowanna« wydanie II, tom I, str. 289—349 i tom II, str. 431- 480.

szcze nasz filozof: »Dzieciuch to naukowy, którym być nie chciałbym, co wierzy messyanicznie, że ogłasza słowo samego Boga«. »Chowanna« sama, jak i »Polska Chrystusowa« i t. p. nie zapewnia krajowi zbawienia. Człowieczeństwo wyrzeka swoje przekonania przez pojedynczych mężów, ale to znaczy, że »przez wszystkich, co je zgłębiają, nie zaś przez jednego«. Historyzofia zmierza do praktycznego celu: »przyjrzyj się, jak Bóg wychowuje ludzkość dzisiejszą i umiej to do ucznia twego zastosować¹⁾.

W historyzofii Trentowskiego widać sporo zewnętrznego wpływu dzieła Hegłowskiego »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«, np. w podziale świata wschodniego. Zdanie Hegla, że istotą rozwoju dziejowego jest wolność²⁾, zbiega się z myślą Trentowskiego; ale cechą myśli Hegla jest, że stopnie rozwoju są »in ihrer allgemeinen Natur logisch«, a myśli Trentowskiego, że dzieje są wychowywaniem rzeczywistego bożocłowieczeństwa. Zwrócę jeszcze na to uwagę, że już Schelling orzekł, iż istotą »ja« (deslchs) jest wolność i że najwyższą ideą, wyrażającą przyczynowość absolutnej substancji, jest idea absolutnej mocy³⁾, co da się porównać z »mością« Trentowskiego. Wogóle każdy system, mówiący o powrocie do Boga, musi uczynić wolność podłożem transcendentalnej jedności. Pojęcie wolności Hegla nie było dla Trentowskiego wzorem koniecznym i jedynym.

Dzieje człowieczeństwa dzielą historycy na trzy ery: starożytną, średniowieczną i nowożytną. Jest to podział słuszny, bo opiera się na istotnych przeobra-

¹⁾ »Chowanna« II. 1094.

²⁾ »Vorlesungen üb. d. Philosophie d. Geschichte« (wydanie Gansa, Berlin 1837), str. 54, 63, 71.

³⁾ »Schriften zur Naturphilosophie«, §§ 8, 14

żeniach ludzkości, trzeba go tylko zdaniem Trentowskiego podsumować pod arcy-ery. Są one — opieramy się i na »Bożycy« — następujące:

A. Arcyera pierwsza jest szkołą żywota i dzieli się na ery:

I. Era starożytna; człowieczeństwo rozwija tuteczność, swoją realność i ogólność; Bogiem jej jest duch natury, demon; chrakterem jej: polityka, a gwiazdą przewodnią: wolność; jest to ludzkość w dzieciństwie. Są tu trzy okresy:

1. stan patryarchalny lub niemowlęstwa świata. Typem są Indye, Tybet, Mongolia, Chiny, Japonia, Persya, Babilonia, Assyrya, Egipt, a w części i Palestyna. Cechą tego stanu jest tyrania: car, despotyczny han i niewolnicy. Cele są tu fizyczne.

2. stan republikański czyli dzieciństwa świata, widoczny u Fenicyan, Sycylińczyków, Kartagińczyków, Greków i Rzymian. Tu kwitną cele etyczne, wyrabia się pierwiastek europejski t. j. wolność, światło i nieustanny postęp;

3. stan monarchiczny, chłopiętwa świata, cechujący cesarstwo rzymskie, uniwersalne oraz zachodnie i wschodnie. Kwitnie wtedy carskie prawnictwo, rozwija się monarchia i prawo. Cele są tu jurystyczne.

Upadek trzeciego okresu pierwszej ery dowodzi, że wolność nie ma silnej podpory ani w moralności, ani w prawie. Jest ona jako »ziemskie bóstwo« niedostateczna.

II. Era średniowieczna (era człowieczeństwa-podrostka); człowieczeństwo rozwija tameczność, swą idealność i szczególność. Jest to historyozoficzne nicestwo; cele są metafizyczne, a brano je błędnie za transcendentne. Charakteryzuje tę erę religia. Wszystko jest świętości służebnicą. Bogiem jest duch nie-natury, eon. Na gruzach cesarstwa rzymskiego wzrasta kościół rzymski. Zjawia się kodex praw kanonicznych. Dawna gonitwa

za bytem zamienia się na »łowy za nicestwem«. Przeświadczenie ludzkie nie jest już tylko ogólne, lecz i szczególne (stany, feudalizm, cechy). Pierwiastek kościelny wybija się do tego stopnia, że średniowieczne dzieje kościoła są zarazem dziejami człowieczeństwa. I tu wyróżniają się 3 okresy:

4. czas istnie-chrześcijański, albo: czysto-religijny; istnieją republiki religijne, ma miejsce swobodny wybór kapłanów, biskupów przez lud;

5. czas hierologiczny, czyli spogańszczonego chrześcijaństwa; carstwo kościelne; pora scholastyki;

6. czas libertyństwa, okres przeciwstawiania się władców i innych mężów kościołowi, zwątpienie o jego nieomyślności; zmateryalizowanie się chrześcijaństwa. Początek narodów, jako istnych szczegółów.

Starożytność kończyła się Rzymem cesarskim; średniowiecze Rzymem papieskim. Wraca tuteczność i następuje era trzecia, era rozdzielenia między tamecznością a tutecznością.

III. Era nowożytna. Panuje walka »na zabój« między tutecznością a tamecznością, walka racjonalizmu z teologią i z idealizmem. Człowieczeństwo rozwija swą pojedynczość. Jest to żywostan historyzoficzny, czas walki o osobistą godność. Cele są filozoficzne. Gwiazdą zbawienia jest boskość, t. j. wolność i świętość w jedni, Słowo Boże. Charakterem jest miłość Boga i bliźniego, religii i wolności. Ludzkość chce się rządzić sama i zdobyć pełnoletność. Człowieczeństwo jest młodzianem. Świat Boski ujrzy się w pełni, gdy każdy pozna w sobie i uzna w bliźnim bóstwo. Nie polityka, jak w starożytności, ani teologia, jak w średniowieczu, lecz filozofia wodzi rej. Żywostan przejdzie w bożostan i wtedy zakończy się era trzecia. Okresy są następujące:

7. reformacya Lutra. Zwycięstwo jednostki na polu religii, wolność sumienia; monarchizm tryumfuje nad

kościółem i zaczyna deptać ludzkość politycznie. Jak romański katolicyzm zmateryalizował chrześcijaństwo, tak germański protestantyzm zidealizował je;

8. rewolucja francuska. Jest tu realizm lecz skrajny. Oparł się on na tuteczności, ale bez oglądania się na tameczność. Szydzono nie tylko z urzędowej wiary, lecz i z »istnej« religii. Jak przedtem duch niemiecki wyswobadzał ludzkość na polu religijnym, tak tu francuski na polu polityki; nastaje walka historyzmu z radykalizmem;

9. czas pseudo-konstytucyjny; zrównoważony na prędce radykalizm z historyzmem dał pseudo-konstytucję. Z tą też trwa jeszcze ta era. Zakończy się ona dopiero wówczas, aż tameczność i tuteczność »przeleją się« w świat trzeci, boski. Wtedy rozpocznie się: człowieczeństwo męskie, czyli:

B. Arcyera druga, wyobrażająca dojrzałości pełnoletność rodu ludzkiego, czyli bożostan człowieczeństwa. Tej areyery nie można dzielić na zdefiniowane okresy. Byłoby to już prorocstwem. Człowiek-całostka pozyska od ogółu i wszechszczegółów bezwarunkowe uświęcenie swej pełnoletności i bóstwa w sobie na polu religijnym. To epoka, w której każdy z ludzi stanie się Bogiem-człowiekiem. Cechą tej areyery będzie prawdziwa wolność sumienia. Istotą wiary będzie religia, nie liturgia, ani obrzędy. »Ludzie, wedle różnostronnych przekonań zaspokojeni co do rzeczy niebieskich i niezakłopotani sprawą wiary, tem całkowiciej i pełniej żyją dla ojczyzny«. Wystąpi religijne braterstwo w każdym państwie. Moralność będzie prawdziwa i pod względem religijnym i etycznym. Pseudokonstytucja ustąpi przed konstytucją. Państwem będzie faktycznie nie rząd, lecz naród. Można tu przypomnieć filozofizm polityczny. Przyjmie się on w tej areyerze. A ponieważ ideał polityczny wyszedł od Słowian, Polski, więc dla-

tego nazywa nasz filozof cel tej ery słowiańsko-pedagogicznym¹⁾. Jest to ideał nie słowiański, lecz słowiańsko-pedagogiczny, t. zn. że Słowianie będą nauczycielami tej arcyery. Poszczególne fazy nie dają się oznaczyć. Ogólne będą następujące:

IV. era: doskonalenie bożostanu,

V. era: rozszerzanie bożostanu przez wszystkie narody,

VI. era: królestwo Boże na całej ziemi. Potem nastąpi:

C. Arcyera trzecia tj. starość świata, człowieczeństwo starzejące, czyli cofające się w rozwoju przez trzy stopnie:

VII. era: zwrot bożostanu do żywostanu, podobieństwo do naszych nowożytnych czasów,

VIII. era: zwrot w nicestwo historyozoficzne, podobieństwo do wieków średnich,

IX. era: zwrot w byt historyozoficzny, podobieństwo do czasów starożytnych.

Z końcem tej ery »ludzkość obumrze, lub jeżeli ziemia jeszcze silna, odrodzić się musi zupełnie. Może drugi potop nastąpi«.

Całą historyozofię streszcza prawo rozwoju. Musi ono wynikać z istoty historyozofii. Cokolwiek było, lub ma być, musi wychodzić z wiekuistej terażniejszości bożostanu. I dlatego prawem postępu jest znany nam już wzór Trentowskiego:

JW = D.

»Wiąż Wczoraj z Jutrem, (dążenia europejskie i narodowe), a poznasz, jakie ma być Dzisiaj«²⁾. Nie wiem, dlaczego tak pojęta terażniejszość miałaby być hasłem »używaj życia« i być źródłem niemoral-

¹⁾ »Chowanna« (II. wyd.) tom II. 475.

²⁾ ibid. 480.

ności, dlaczego z drugiej strony miałyby być mniej »piękną« od historyozofii Cieszkowskiego? Trentowski chciał być zgodnym z swoim prawem postępu i sięgnął poza Królestwo Boże na ziemi. Koniec historyozofii Trentowskiego nie jest może tylko dlatego tak piękny, jak historyozofia Cieszkowskiego, że Cieszkowski stanął na erze królestwa Bożego. Rozwój dziejowy kończy się dla Trentowskiego w ten sposób, że wypełnia się przeznaczenie. Słusznie powiedział Zieleńczyk, że jest to beznadziejne zakończenie. Nie jest jednak bezcelowe, bo i jednostka i naród będą miały w sobie kiedyś bożostan, a to jest przeznaczeniem człowieczeństwa, zaś wiekiista terażniejszość zapewni przecież każdemu zachowanie zdobytego już bożostanu. Królestwo Boże miało zejść na ziemię i zapanować na długo, jako tryumf sprawiedliwości, więc druga arcyera będzie trwać długo. Starość świata to już prawdopodobnie zagadnienie wszechkosmiczne¹).

Trentowskiemu chodziło o życie i o praktyczne zastosowanie w życiu przebiegu dziejowej myśli. Zmierzając do tego celu, nie mógł Trentowski »sprzeniewierzyć się« — jak orzekł Zieleńczyk — zasadniczej idei »nieskończonej« dyalektyki, bo istotą dyalektyki jest powrót do Boga, a to Trentowski w systemie swoim osiąga, a powtóre bo Trentowski nie uznawał, właśnie w przeciwieństwie do Hegla, »nieskończonej« dyalektyki.

W materyałach do »Bożycy« zostawił Trentowski inny jeszcze wzór prawa postępu, z temsamem jednak znaczeniem, co i wzór poprzedni, a mianowicie:

$$\alpha \beta = a; \alpha_1 \beta_1 = b; \alpha_2 \beta_2 = c; \alpha_3 \beta_3 = d; \text{ itd.}$$

Ten wzór wyraża jeszcze dokładniej pochod er i okresów historyozofii.

¹) Poprzednią wzmiankę o drugim potopie wyjąłem z materyałów do »Bożycy«.

ROZDZIAŁ 16.

Wielki system filozofii. — Humanizm Trentowskiego.

Wielkim systemem filozofii nazwał Trentowski w »Panteonie« swoją uniwersalną filozofię. Ten system był odpowiedzią na zagadnienia wieków podobnie, jak i panlogizm Hegla. Doba Hegla ułatwiła Trentowskiemu zarówno konstrukcję metody genetycznej, jak i dyalektyczne ujmowanie transcendentálnych zagadnień. Fakt ten jest niewątpliwym i nie przeczył mu sam nasz filozof. O ile jednak mówimy o tem, o tyle trzeba podkreślić, że Hegel nie był nauczycielem Trentowskiego. W tem rozumieniu jak mówimy, iż Hegel był mistrzem Kremiera. I metoda i przedmiot filozofii Trentowskiego są od Hegla odrębne. Pozostawałaby kwestya, czy rozczytanie się w Heglu nie naprowadziło naszego filozofa na metodę różnojedni i na ideę bożoczłowieczeństwa. Nie powtarzam tego, co już powiedziałem odnośnie do poglądów Trentowskiego do r. 1832. Mamy na to dowód, że Trentowski nie zaczął swoich filozoficznych studyów od Hegla. W liście do Zdanowicza przedstawiał Trentowski swoje czasy Heidelbergskie w ten sposób: »Słuchałem prelekcyi u Dauba... Poświęciwszy się filozofii, chwyciłem błędnie za ostateczne jej naówczas wyjawy, za pisma Hegla. Codzień przychodziłem do Dauba, prosząc o wyjaśnienie rzeczy, których nie rozumiałem«. »Poddałem się pod egzamin, który trwał

parę tygodni. Okazało się, że dość umiał filozofię Greków, Rzymian i Scholastyków. Daub rzekł: Bardzo to mało. To nie wystarcza do zrozumienia Hegla». Kazał mi czytać »Krytykę czystego rozumu«. »Kilka kartek poszło dobrze, lecz dalej, ani rusz«. »Rzucam więc Kanta, a czytam Wolfa. Ale i Wolfa nie rozumiem«. W ten sposób cofnął się Trentowski do Bakona Werul. i Kartezjusza; po dwóch latach doszedł do Kanta, którego zrozumiał już »bez najmniejszego truci« po dalszych dwóch do Hegla. Wtedy właśnie pisał a raczej już kończył »Grundlage«. Wyczuł niedostateczność filozofii Hegla po dłuższych studiach historyczno-filozoficznych. Hegla uważał Trentowski za idealistę, absolutną filozofię tylko za idealizm. Trentowski należy do epoki Hegla, do epoki Fichtego-ojca, bo z pomocą »Krytyki czystego rozumu«, oraz »Krytyki praktycznego rozumu« i on nie spodziewał się dotrzeć do prawdy »istotnej«. Skoro zetknął się z dziełami Hegla dopiero w Heidelbergu, a jeszcze w Polsce miał jakąś ideę bóstwa, składającego w nas »wszystkie« swe tajemnice, to o zapożyczeniu rzeczy samej nie ma, jak widać, mowy. Drobną szczegół prowadzi tu do ważnych stwierdzeń, znanych i z »Moich zasad«. Bożoczłowieczeństwo Trentowskiego jest takim poglądem na świat, że filozofii uniwersalnej w jej całkowitej postaci nie da się zestawiać z jakimś specjalnym systematem epoki Hegla, lub każdej innej epoki filozoficznej, lecz trzeba mówić o nowym systemacie. Bo filozofia Trentowskiego miała swój przedmiot i swoją metodę. Bez epoki Hegla (epoki, nie zaś tylko samego Hegla) byłby zapewne doszedł Trentowski do -odmiennego ujęcia swojego bożo-człowieczeństwa, niż to nastąpiło w jego uniwersalnej filozofii. Treść uniwersalnej filozofii należy nam uważać za owoc samodzielných, dosyć wszechstronnych i systematycznych

rozmyślań. Jak Trentowski tak i Hegel wznowił na tle swego czasu spekulację transcendentálną. W tej epoce zaczyna się właśnie właściwe poznanie Spinozizmu, który był dotąd zapomniany. Panteizm Spinozy, cały wiek oświecenia, więc i krańcowe rezultaty czasów humanizmu, złożyły się na spekulację filozoficzną XIX-go wieku. Metoda dyalektyczna wróciła do życia. Dyalektyka Fiehtego-ojca wytknęła drogę myślom Hegla. Dyalektyka ta przejawiała się i w filozofii pozytywizmu. Fazy Comte'a nie są niczem innym, jak prawem wznoszenia nadbudowy na drodze zaprzeczania tak, że wydawać się tylko mogło Comte'owi, że faza pozytywna nie ma w sobie nic z faz poprzednich. Rozwój historyzoficzny Trentowskiego jest na tym punkcie ściślej-szy, niż u Comte'a, bo Trentowski nie zaprzecza wartości i żywotności teozofii, owszem rozwija ją i nową ożywia treścią. W postaci zmienionej zwłaszcza pod przypuszczalnym wpływem panenteizmu (lecz nie tylko Kraus-sego) wyraziła się dyalektyka w filozofii Trentowskiego w ten sposób, że metoda genetyczna jest inną, niż metoda Hegla. Nie polega bowiem na nieskończonym zaprzeczaniu, lecz na uchwycaniu pół-prawd. Prawo postępu nie ciągnie się w nieskończoność, lecz staje na pojęciu rzeczywistej jaźni, bóstwa. Materya jest pierwszym członem różnojedni Trentowskiego, ma w bo-żyńcu znak matematyczny dodatni. Jaźń Trentow-skiego wychodzi z empiryi, która była dla Hegla obcą. Czysto formalna i przynależna tylko absolutowi toż-samość podmiotu i przedmiotu filozofii Schellinga nie jest różnojednią Trentowskiego. Pojęcie różnojedni służy pojęciu istoty człowieka w p o w r o c i e do transcen-dentalnej jedności, czyli w powrocie do Boga. Bóg je-dnak jest prawdoświecią, istnieje a priori, a teozofia poprzedza wszelką filozofię, której jest rodzicielką. Podmiotowość-przedmiotowość Schellinga była dla Tren-

towskiego abstrakcją. Dopiero jaźń jest rzeczywistością. Człowiek jest celem wszechistnienia, jako istnionstnienie. To odróżnia znów naszego filozofa stanowczo od Krausego. Dziejowe zagadnienie filozofii: czym jest rzeczywistość, wiąże Trentowskiego z całą epoką Hegla, lecz wyraża się u niego w nowym systemacie filozoficznym. Zupełnie nowej filozofii nie znajdujemy u Trentowskiego. Nie znajdujemy jej jednak także w tym znaczeniu u żadnego z filozofów, współczesnych Trentowskiemu. Takim jest stosunek filozofii Trentowskiego do niemieckiego transcendentalizmu XIX w. Dotychczasowa krytyka filozoficzna w Polsce uważała jednak Trentowskiego za Heglistę, a Struwe zaliczył nawet Trentowskiego do »prawicy« Hegla¹).

Metoda Trentowskiego, filozoficzna różnojednia, jest w swej istocie metodą nawskróś filozoficzną. Jest ona wielką metodą porównawczą, raz w granicach samej empiryi lub spekulacyi, a następnie w obrębie samej filozofii. Tak jak analogie Fechnera, stosowane przecież i do życia pozagrobowego, zyskały mu opinię geniusza, bo wedle Baine'a można określić geniusz, jako zdolność chwywania analogii, tak i różnojednia Trentowskiego uchwycą na swój sposób jądro rzeczy przez umiejętne zestawianie podobieństw i różnic celem godzenia sprzeczności, a przez to ma pełną wartość dla filozofii. Lepiej ją nawet nazywać metodą porównawczą lub uniwersalną.

Mieliśmy w dziejach filozofii do czynienia z realizmem lub z idealizmem. Pomijam dalsze konsekwencje tych kierunków i rozmaite znaczenia, jakie miał realizm i idealizm. Były to kierunki filozoficzne, wal-

¹) Struwe: »I. I. Kraszewski w stosunku do filoz. dążności swego czasu« (Książka jubil. dla uczczenia 50-1. działaln. liter. Krasz., str. 293).

czące z sobą o prawo pierwszeństwa w filozofii. Oba wyraziły się w wielkich, a licznych systematach filozoficznych. Przejście od jednego do drugiego kierunku wypełniały systematy pośrednie, chcące pogodzić idealizm z realizmem lub odwrotnie, albo systematy krańcowe. W polskiej filozofii XIX wieku mamy takiego przedstawiciela realno-idealnego kierunku. Jest nim Jan Śniadecki. Takim był i Kołłątaj. Błyszczący chwilami niezwykle jasną myślą, wydobytą z t. zw. zdrowego rozsądku, wystąpił u nas Kołłątaj na tle swego czasu z większym zapasem myśli filozoficznych, a przez to zajął w Polsce stanowisko niepoślednie. Jego porządek fizyczno-moralny, uznający prawo natury, ale i wolę ludzką, da się umiejscowić w pojęciu takiego syntetycznego poglądu na świat, w którym czynnik realny, naturalny, jest podstawowym; prawa moralne różnią się od praw fizycznych tylko przez różnicę stosunków; jak z tamtych wypływają koniecznie skutki fizyczne, tak z tych moralne¹). Ale i idealny czynnik, moralny, ma swoje samodzielne znaczenie; każdy człowiek rodzi się z pewnemi, sobie jedynie właściwemi należytościami, do których są przywiązane pewne powinności. Działanie, związane z należytościami i powinnościami, jest sprawą moralną²). Jest to syntetyzm realno-idealny. Gołuchowski znów i Kremer z ostatniej doby swej filozoficznej twórczości są u nas typami kierunku syntetycznego, ale idealno-realnego. Takim typem był w Niemczech młodszy Fichte. Otóż dążność syntetyczna nie jest identyczna z pojęciem uniwersalizmu. Już Libelt zauważył słusznie, że empirya i metafizyka nie mogą się zlać w jedno, bo każde takie połączenie jest

¹) Kołłątaj: »Porządek fizyczno-moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka«. Tom 1, str. XVIII.

²) *ibid.* str.18 i 87.

znów albo empiryą albo metafizyką. Dopiero przez wyższą potęgę działalności umysłu ludzkiego i przez teorię transcendentalności osiąga się cel zamierzony¹⁾. Prawdziwie piękna i głęboka praca prof. Struwego p. t. »Charakter narodowy filozofii polskiej« chroma na tym właśnie punkcie, i temu należy przypisać błędne określenie prof. Struwego tkwiące w słowach »uniwersalna filozofia Trentowskiego i Kremiera«²⁾, przez które uczony autor przypisał przecież i Kremerowi uniwersalizm, t.j. zrównał go z Trentowskim. Syntetyczność, lecz nie eklektyzm, będąca rzeczywiście objawem polskiej filozofii XIX w., opiera się na tem, że starano się zbliżyć do siebie dwa bieguny, przyczem jednak jednemu oddawano pierwszeństwo. Dlatego w jednym wypadku mówię o kierunku: realno-idealnym, w drugim o idealno-realnym. Takie poglądy na świat są syntetyczne i synkretyczne, ale polegają zawsze na eliminacyi czynników pozornie niepotrzebnych, a w gruncie rzeczy takich, że właśnie nieprzyjęcie ich i niewłączenie w całość powoduje chwiejność całej danej syntezy. Realności-idealiści np. zamykali oczy na samą dyalektykę i na jej sens wewnętrzny. Dla Śniadeckiego była nawet »Krytyka czystego rozumu«, nazywająca przecież dyalektykę logiką złudy, upiorem romantyki w filozofii. A znów idealiści-realiści upatrywali w wszelkim samodzielnym poglądzie przyrodniczym czynnik zagłady moralności i religii. Więc słusznem jest zdanie, że w Polsce, w naszej filozofii, przeważała tendencya syntetyczna, ale niesłusznem, że jest to to samo, co uniwersalność. Bo uniwersalizm jest już systematem, wychodzącym z empiryi i spekulacji zarazem, opiera się nie na dualizmie, lecz na tryalizmie. Zasłużony nasz

¹⁾ Tyg. liter. 1838, 63.

²⁾ Bibl. Warsz. 1900. II, 121.

pracownik filozoficzny prof. Struwe wyliczył w innym dziele poprzedników Trentowskiego, którzy zamierzili sobie zdobyć uniwersalność, tak że Trentowski szedł już niejako świeżo udeptanymi ścieżkami. Trentowski szedł także i mojem zdaniem ubitymi śladami; każdy filozof zdąża w swej twórczości udeptaną ścieżką, a znaczenie jego polega tylko na tem, że umiał na tle danego czasu najprościej i najlepiej użyć dla siebie drogi, wiodącej do tego celu, który już gdzieś gdzieś przeświecał. Przed Trentowskim był takim uniwersalistą Spinoza. Kant przeciął węzeł gordyjski w filozofii, lecz postawił przed nami widmo niepoznawalności. Dla naszego wieku, opierającego się co krok o nauki ścisłe, musi być Kant podstawowym elementarzem. Uniwersalizm jednak chciał ująć w jedności absolutnie współrzędnej: i materię i ducha. Przechodzi to już oczywiście zakres elementarnego doświadczenia. Takim uniwersalistą był Trentowski. W jednym wypadku nazwał Trentowski swój systemat real-idealizmem. Miało to miejsce w »Grundlage«¹⁾. Ale to zdanie, a mianowicie: »Es ist ein Real-Idealismus«, poprzedziły wszystkie znane nam wywody tego dzieła, a następował po nim dodatek: »oder ein System der Wirklichkeit«. Zresztą sam tytuł tego dzieła pouczał, jak trzeba rozumieć ten »real-idealizm«.

Prof. Struwe mniemał, że już Tetens, Krug, Fries, Beneke, Krause byli uniwersalistami²⁾. Od tych filozofów oddzielam i odróżniam Krausego. Ten myśliciel definiował rzeczywistość ponad realizmem i idealizmem, więc był uniwersalistą. Z Trentowskim różni go pojęcie panenteizmu. Natomiast wychodzący od uczucia Tetens,

¹⁾ »Grundlage« str. 306.

²⁾ Struwe: »Historia logiki jako teorii poznania w Polsce«, wyd. II, str. 304 — sq.

Krug, mówiący właściwie — mimo że nazywał swój syntetyzm transcendentalem — o idealno-realnej syntezie, bo jego transcendentálny dualizm opierał się na »czystem ja« (das reine Ich), Fries, opierający swój antropologizm na religijnem i estetycznem uczuciu, i podobny do niego Beneke, wszyscy ci — a znacznie większą liczbę im podobnych wymienił sam Trentowski w listach naukowych o Schellingu¹⁾ — są zwolennikami syntezy na drodze idealno-realnej. Nie chodzi mi w tej chwili o rozstrzygnięcie, który kierunek jest — jeśli można tak wyrazić się — lepszy. Chodzi mi o odróżnienie od siebie dwóch, a raczej nawet trzech określeń; uniwersalizm jest istotnie odrębnym od syntetycznej aspiracji: idealno-realnej, lub realno-idealnej. Mamy właśnie przykład na Trentowskim. I materya i duch są składnikami wszechświata. Co jest materyalne, nie może być innem, co idealne, pozostaje takim. Ich współdziałanie, sprzężone wiekuiście, nierozzerwalnie tak, że jak bez ciała nie ma duszy, tak i bez materyi nie ma ducha, koncentruje się w istotnym składniku boskości, którą ma tylko Bóg i człowiek w jaźni. Taki pogląd nie jest kompromisem realno-idealnym, lub idealno-realnym, lecz jest pełnem uwzględnieniem realności i idealności w ich bezwzględnej jedni — z punktu widzenia jaźni na drugim stopniu poznania, oraz w ich względnej różnicy — z stanowiska jaźni na pierwszym stopniu poznania. Jaźń jest żywostanem i bożostanem.

Ztąd też zachodzi potrzeba innego jeszcze wyróżnienia Trentowskiego. Filozofów polskich pierwszej połowy w. XIX-go, wyjąwszy oczywiście Śniadeckiego i jemu pokrewnych i wyjąwszy Wrońskiego, którego nazwał Trentowski: trzykroć wielkim i przyrównał go do Kopernika²⁾), określam jako romantyków w filozofii.

¹⁾ » Orędownik Naukowy« 1842.

²⁾ »Panteon« II. 142 i 424.

Obejmuję tą nazwą naszych Heglistów, naszych zwolenników Schellinga i t. p. Trentowski nie jest romantykiem. Sięga aż po pełną prawdę Boga, po jakieś, używając terminu Avenariususa, doświadczenie »pełne«, znosi granice dla poznania rzeczy (samej) w sobie, jest filozofem spekulacji, lecz nie romantykiem, bo to rzeczywiście dopiero stopień idealności. Z filozofii Trentowskiego odnosi się, co zaznaczam przy tej sposobności, i tę korzyść, że przestaniemy mieszać z sobą kilka pojęć lub nazw określających. Jeżeli przez metafizykę rozumiemy uzupełnienie i ujęcie w całości nauk, nie jednostronnie pojętych, a więc filozofię, zmierzającą w kierunku prawdy naczelnej i ostatecznej tj. Boga., w takim razie jest Trentowski metafizykiem. On sam uważał filozofię za uniwersalną syntezę empiryi i metafizyki, a więc określał przez metafizykę wszelki idealizm wraz z absolutyzmem. Tryalizm Trentowskiego nie jest w historii filozofii odosobniony. Zasada tryalizmu nie jest nam obca. Wartość jego jest względna, bo każdy systemat wogóle jest poglądem na świat, który może dać każdemu wiele subiektywnie, ale obiektywnie wyraża pewną myśl, albo reprezentuje pewne prądy, które dopiero nauka może rozwinąć i utrwalić. W czasach Trentowskiego była aktualną kwestya odróżniania ducha od duszy. »Metempsychiczna pamięć« Słowackiego wyraża co innego, niż jaźń Trentowskiego, jak i »visio intellectualis« lub »amor intellectualis Dei«, — o czym już wspominałem — ale naprowadza myśl ludzką na dawny temat, zawierający ten pogląd, że prócz ciała i duszy, wspólnych wszystkiemu, co żyje, jest w człowieku jeszcze coś trzeciego. Pojęcie jakiejś transcendentalnej fizjologii przyszłości musiałoby wyjść z jedni ciała i duszy. Duch dawniejszy był jeszcze »czystszy« od duszy, z materyą

nic go nie wiązało. Jaźń Trentowskiego jest odmienna. Trzeba bowiem pamiętać o właściwej teorii jaźni.

Jaźń nazywał Trentowski życiem samem. Siebie uważał za filozofa życia. Dzieła Trentowskiego popierają to mniemanie. Podczas gdy filozofia niemiecka rozwijała myśli sub specie aeternitatis, a więc i w bardzo akademicki sposób, to nasi filozofowie wiążą się prawie bez wyjątku najściślej z samem życiem. »Filozofia i życie« Gołuchowskiego jest pięknem tego świadectwem. Nierównie wyżej stanął nad wszystkimi Trentowski. Podałem dosyć przykładów, jak zmierza jego filozofia do życia, jak stara się zjednoczyć z konkretnem życiem. Różnojednia Trentowskiego zyskuje na wyrazistości przy praktycznem jej stosowaniu. Trentowski dał zarys pogodzenia teorii z praktyką, rozwinął z swojej najwyższej zasady ideał życia jednostkowego i całego narodu. Improwizacja Gołuchowskiego była tylko intuicyą tego rzeczywistego związku filozofii z życiem. Dzieła Trentowskiego rozwijają w naszej literaturze najlepiej często omawiany temat: filozofia a życie.

Jako filozof życia jest, Trentowski filozofem narodowym. Że najdoskonalej związał swoją filozofię z życiem, więc stawiam Trentowskiego i z tego względu na czele wszystkich polskich filozofów. Sam Trentowski popierał swoją narodową filozofię dwoma faktami, a mianowicie: 1) że zarówno świat romański jak i germański przeżyły się w dziejach i w nauce, że skostniały i stały się nieproduktywnymi dla »jądrowej« wiedzy, że tylko świat słowiański jest obecnie powołany do zdobycia prawdy teoretycznej i praktycznej w zjednoczeniu, że więc dopiero posłannictwo Trentowskiego, jako przedstawiciela, posunie ludzkość z miejsca, a powtóre: 2) że tylko on i to bardzo wcześnie, bo jeszcze w 1830 roku, zwrócił uwagę na filozoficzne pierwiastki mowy polskiej tak, że

tylko ten język jest zdolny wyrazić w sposób prawdziwy i niejednostronny transcendentalność. Fakt pierwszy charakteryzował nie tylko Trentowskiego, bo był zjawiskiem, obserwowanym na tle historyzoficznych zagadnień, więc charakteryzował go tylko dosyć wcześnie w porównaniu z innymi naszymi historyzofami. Popełniał tu Trentowski błąd, jak i inni, a błąd ten staje się widocznym choćby w ten sposób, że uważano świat romański za reprezentanta empiryzmu, a germański za naturalnego wyraziciela idealizmu. Fakt drugi opierał się częściowo na błędzie, częściowo na niedokładności. Niedokładność polegała na tem, że w dobie Trentowskiego pisali już J. N. Kamiński i Mochnicki o polskim filozoficznym języku. Błąd był częściowym. Była tu pół-prawda i pół-falsz. Bo że filozofia wiąże się ściśle z rozwojem mowy, to pewnik. Już Arystoteles uważał swoją logikę właściwie za objaśnienie gramatyki. Doszukiwanie się istotnych pierwiastków filozoficznych w mowie jest dopuszczalne i wskazane, bo zyskuje na tem język doskonaląc się, zyskuje i filozofia, śledząc za pierwiastkową myślą, zawartą w danym wyrazie. Lecz Trentowski popadł w przesadę, stał się jednostronnym twierdząc, że mowa kształtowała myśli, że np. język polski wieku złotego (archaizmy klasyczne) był filozoficznym tak, że byle przywrócić go do życia, a stanie się językiem filozofii XIX wieku. Zagadnienie stosunku myśli do mowy nie jest i dzisiaj tak proste. Trentowski chciał je rozwiązać na najkrótszej drodze, szukając w poszczególnych źródłach wyjaśnień dla swojej własnej filozofii i jej pomysłów. Zapomniał tu Trentowski, że sam nie zgodził się na »ludową« filozofię Mickiewicza i Libelta, bo jej wyobrażenia posługiwały się: zdaniem powszechnem, które jako pewnik poznania zdyskwalifikowała »Myślini«. A przecież — teoretycznie rzecz biorąc — nie

mogły archaizmy dać Trentowskiemu prawie nic więcej nad ludową filozofię.

Trentowski przeprowadzał pewne studia filozoficzno-językowe. Nie tylko »Eufonia«, lecz przedewszystkiem »Chowanna« i »Myślini« przechowały tego dowody. Te studia są ciekawe; mają i złe i dobre rezultaty. Nie one jednak stworzyły systemat uniwersalnej filozofii, wiążącej się z życiem i n. p. tak zachwalony przez Trentowskiego wyraz całości nie zdołał wysnuć z siebie tej filozofii narodowej, podobnie jak i jaźń, wyprowadzona z przy-jaźni, z »ja«, itp., nie przyczyniła się swem brzmieniem lub znaczeniem do przyznania systematowi Trentowskiego nazwy filozofii narodowej.

Mieliśmy pisarza, który walczył o filozoficzny język polski i »ulepszał« go w tym celu. Był to Jan Nepom. Kamiński, który rzucał już w r. 1830 na łamach lwowskiego »Haliczanina« myśli o filozoficznych pierwiastkach w języku polskim. Te próby były dosyć śmiałe i naciągane, lecz z drugiej strony nie były — jak mniemał za Krupińskim prof. Struwe — bez wyjątku śmieszne i zupełnie bezowocne; nie wszystko godziło się nazwać »bredniami«. Za Struwem powtarza się po dziś dzień o »bredzeniu« Kamińskiego, niewglądając w jego artykuły językowo-filozoficzne, w których mieści się czasami obok bredzenia i głębsza myśl. Mochnacki oparł się w wielkiej mierze na rozumowaniach tego »genialnego« — jak go nazwał — »spółziemianina«, a specjalnie na tych poglądach Kamińskiego, które nie były obojętne i dla Trentowskiego. Ale ponieważ Trentowski drukował swoją »Eufonię« w roku 1830, a napisał ją będąc w Szczuczynie zapewne o kilka miesięcy wcześniej, więc nie wiem, czy oparł się on już i na Kamińskim, czy mu te pomysły mogły być już znane. Na emigracyi zaś, przed rokiem 1840, mógł chyba nadzwyczajnym zbiegiem okoliczności dostać w rękę

te, pokrewne swoim lingwistycznym badaniom i spekulacyom prace. Mochnacki definiował już prawie jaźń narodową. Chciał bowiem »przeniknąć do istoty polskiego narodu«; podnosił *conscientiam sui*, którą tłumaczył: »wiemy się w jestestwie naszym«. Wskazywał, że można znaleźć takie pojęcie osoby i u Skargi i u Birkowskiego ¹⁾. Osoba oznacza to, co wyrażał Kamiński, a mianowicie, że *persona*: stoi sobą, *per-se-stat*, czyli oznacza: »być w sobie, niekomu innemu«. Mochnacki definiował to w takim charakterystycznym zdaniu: »o j c z y s t e ja stawić należy przeciw innym narodom i dopiero wtenczas dobrze pojęte będzie«²⁾. Mówił o »umyśle ogólnym« w Polsce³⁾. Kamiński znów, który w drugim tomie »Haliczanina« zamieścił śmiały artykuł p. t. »Wywód filozoficzności naszego języka«, nazywał filozofię w artykule: »Czy nasz język jest filozoficzny« prawą, bo ona zmierza do prawdy. Nieświadomość zamienił na niewiastność, logikę w umosłowię; oddzielał człony wyrazu rozumny i odróżniał »umny« od »roz-umny«. Pisał, że »um, który wie, co wie i dlaczego wie, jest rozumem i rozsądkiem«⁴⁾. Wywody o »ja«, nieobojętne dla etymologii jaźni Trentowskiego, wymyślił Kamiński takie: »człowiek, nim się poznał, był je; gdy w siebie wszedł, poznał, że jego Je było ju (już); gdy się rozróżnił i od ciała odsądził duchem w duchu, czyli umie swoim, nazwał swoje je: ja. Gdy się osądził, powiedział, moje ja, jest; ju, je, ja, najwyższa jdea czyli wid i wied umu. Je-st reale i ideale. Rzeczywistość stoi przez s, t, z, jdei je,

¹⁾ Mochnacki M.: »O literaturze pol. w XIX wieku«, t. I. 6. 13. 41.

²⁾ Mochnacki, 1. c. str. 74.

³⁾ *ibid.* 65.

⁴⁾ »Haliczanin« I. 76.

j a, j u«¹). Dalekim był Trentowski od takich spekulacji. Jaźń wyprowadzał z ja, przy-jaźń, itp. Odróżniał jak wiemy stnienie od istnienia, strzeń od przestrzeni itp. Odniesiono to aż do Zendawesty. Kamiński zajmował się także podobnymi dociekaniem. »Co się cznie, to się i zaczyna«, a ztąd zaczątek, zaczęcie. »Z czętku cznie się zaczątek,« mówił²). I Trentowski szukał dziwnych pierwiastków w źródłosłowach; tak jednak nie dziwaczył. Bawił się Kamiński w symbolikę, w mistyczne objaśnienia; na tej podstawie traktował porównania lingwistyczne. Trentowski nie gardził mistycznymi hieroglifami; był jednak pod tym względem bardzo powściągliwy, a porównywał dane wyrazy językowe w inny, prosty sposób. Tryalizm i trychotomia charakteryzują Trentowskiego; ale wyśmiałby nasz filozof zdanie Kamińskiego: »Trzy mieć znaczy trzmieć; co ma w sobie trzy, to trzmi, to stoi sobą przez trzy, to się matrzy, trzyma«³). Głębszą jednak myśl mieściło w sobie wyrażenie: »to stoi sobą« (per-so-na) przez trzy«, lub: »człowiek będąc światem dla siebie, jest oraz centrum świata przed sobą (universi«).⁴) Jeśli Trentowski mógł mieć »Haliczanina« w ręku, a wydaje mi się to nieprawdopodobnem, w takim razie u Kamińskiego znalazł niedołężny wskaźnik narodowej filozofii, która wypływa z filozoficznych pierwiastków mowy. Mimo ujemnych stron takich badań, co zachodzi zwłaszcza u Kamińskiego, uderza jednak również branie rzeczy z głębszej strony i nie godzi się tego lekceważyć całkowicie, i tylko wyśmiewać z powodu mniej udanych i zbędnych pomysłów.

¹) ibid. 79.80.

²) ibid. 83.

³) ibid.100.

⁴) ibid 104.

Artykuły Kamińskiego naprowadzają na pewien szczegół, który mógłby świadczyć o tem, że Trentowski znał pomysły filozofa »Haliczanina«. Kamiński mówił o tem, że »uznanie samego siebie« jest tryadą tj. myślą, wiedzą o tej myśli, czyli wewnętrznem poznaniem, oraz rezultatem dwóch poprzedzających, tj. uznaniem. Trentowski wymieniał następujące stopnie poznania: wiara, myślenie, poznawanie. Ostatni stopień dzieli się na: poznanie, znanie i umienie ¹⁾). Zmysł-umysł-mysł, tj. w ogóle opieranie się na różnojedni, przypomina także pomysły Kamińskiego, oparte na filozofii niemieckiej²⁾). Lecz z tego nie da się wyprowadzić określonego wniosku, bo Trentowski mógł znaleźć gdzieindziej troistość, więcej dla siebie wartościową. Eriugena przyjmował, że podział własności duchowych człowieka odpowiada Trójcy św. i jest taki: νοῦς-λόγος-διάνεια. Spinoza wyliczał trzy sposoby poznania: 1) cognitio primi generis lub opinio, imaginatio, albo cognitio ab experientia vaga i to jest źródło zmysłowe, 2) cognitio secundi generis, ratio, notiones communes, rozum i tu mamy już dokładne pojęcie o własnościach rzeczy, 3) cognitio tertii generis, scientia intuitiva. Nie jest wykluczone, że przemawiały te szczegóły do Trentowskiego nierównie silniej od podziału Krausego. Arystoteles mówił także o 3 składnikach istoty ludzkiej, ο:νοῦς, ψυχή, σῶμα ³⁾). Filozofia idealistyczna XIX w. odróżniała duszę od ducha, np. Schubert twierdził: »Die herrschende Macht des Geistes überkleidet die Seele, wie die magnetische Kraft das Eisen«⁴⁾). Na tych wzorach, a Trentowski zapoznał się jeszcze w Polsce z filozofią średniowiecza i posiadał prawdopodobnie bardzo ogólne wiadomości o speku-

¹⁾ »Myślini« I. 445.

²⁾ »Haliczanin« II.

³⁾ Phys. VII. 2, VIII. 5. De anima 1. 4.

⁴⁾ Psychol. 702.

lacy niemieckiej XIX w., mógł Trentowski oprzeć swój tryalizm nierównie skuteczniej, niż na dorywczym Kamińskiego artykule, jeśli był mu on w ogóle znany.

Tryada Trentowskiego zaczyna się od materii. Raz jeszcze zestawiam naszego filozofa z Heglem. Wedle Hegla stwarza idea absolutna w sobie logikę, w różnobyćcie umiejętność natury, w powrocie do siebie historię, religię, filozofię. Nie chodzi mi w tej chwili o krytykę tego poglądu w porównaniu z Trentowskim. Jednobyć Trentowskiego, różnobyć i powrót do siebie wyglądają jak sprawdziliśmy inaczej. Zaznaczyłem już, że Hegel pozostaje z swoją ideą w granicach idealności, a ratuje się przed sceptycyzmem zapomocą absolutnego równania: myśleć i być to jedno. Tę równość przyjmuje w znaczeniu transcendentalizmu i Trentowski, jak przyjmowała ją zawsze spekulacja idealistyczna. Dla Hegla jednak równa się być nie-bytowi. Jego metafizyczna logika dowodzi tego. Trentowski nie rozumiał jedności bezwzględnej, ani bezwzględnej różnicy i dlatego materia nie może być duchem. Mniemam, że ta różnica stanowisk Hegla i Trentowskiego została poprzednio dostatecznie zaznaczoną. Przytaczam ją jednak w innym celu jeszcze raz. Oto do filozofii Hegla możnaby odnieść ten zarzut, że cokolwiek pozostaje w szeregu związków przyczynowych, nie da się zrównać, utożsamić przez proste zaprzeczenie, bo przeczenie nie jest jeszcze skutkiem. Chodzi tu o prawa stawiania się. U Hegla jest ten proces odbiciem rozwoju idei. U Trentowskiego nie mógł wyjść od jakiejś idei, ale od materii, a jej rozwojowe prawa nie mogą być odpowiednikami procesu negacyi. W dziedzinie materii panuje wedle Trentowskiego różnaitość, bo jest to kraina wszytokości. Dla rozumu nie ma nigdy jedności. Dopiero wyższy stopień poznania, umysłowy, widzi w wszytkiem jedność. Mniemam, że dlatego wła-

śnie wciągnął Trentowski w dobie pisania »Grundlage« przyczynowość do zakresu idealności — zupełnie niefortunnie zresztą, bo pojęciem przyczynowości tłómaczymy konieczność naturalną, nie zaś jak chciał Trentowski w swojej »Grundlage« metafizyczną jedność. Chodziło więc naszemu filozofowi o zaznaczenie, że dla umysłu jest tylko jeden czynnik przyczyną. Więc może być tylko i jeden skutek i natem tle da się mówić o jedności. Prawdajednak pełna zjawia się na trzecim stopniu, gdy jest czynne trzecie źródło poznawcze: myśl. Myśl widzi Boga, jako różnojednię konieczności i (tak pojętej) przyczynowości. W Bogu spoczywa ostateczna jedność w swym powrocie. Jeżeli więc w filozofii Hegla przeczenie nie mogło reprezentować skutku, to tem bardziej przeczenie przeczenia, czyli synteza, nie mogła dać rzeczywiście « jedności. Bo właściwie każdy stopień rozwoju ducha jest już jednością. Życie nawet, rozpatrywane wedle nauki Heglizmu, jest taką ustopniowaną i coraz pełniejszą jednością. W jaki sposób to się dzieje — to zostało teoretycznie rozwiązane, bo owa idea absolutna jest przecież Bogiem. Ale też na tem trzeba poprzestać. Różnią Trentowskiego natomiast — sądzę — nie zostawia tak bezradnie nikogo, który myśląc o Absolucie nie chce jednak rezygnować z poznawania samego świata i praw nim rządzących, nie chce przedewszystkiem tracić świadomości siebie, jako pojedynczości. Trentowski jest tu podobnym do Arystotelesa, dla którego jednostka jest bytem, a wszystkie inne kategorie to tylko orzeczenia, określniki tej jednostki.

Nawet nauka o moralności, tasama w zasadzie — była ona w zasadzie tąsamą dla całej epoki po Kancie — jest inną u Trentowskiego, inną u Hegla. Wedle Heglizmu jest i dobro i zło równie konieczne. Absolutnie znoszą się one; w życiu konkretnem są równie uprawnione. Z filozofii Trentowskiego wynika, że dobro

i zło przechodzą w życiu w żywostan, wobec którego jest zło ograniczeniem, jednostronnością. Ztąd też uznaje rolę państwa i jego ustawy, bo obowiązek cybernety wypływa także z nauki o bóstwie. U Hegla spotykamy podobną konsekwencję, że w nas mieszka boskość. Nauka jego nie jest niemoralną i nie była taką, chociaż Trentowski pomówił ją o to¹⁾, że jest kuźnią »czerwieńców«. Przez odmienne, niż u Trentowskiego, postawienie realności, gubi się jednak etyka Hegla w odpowiedzi, w jaki sposób ginie zło, które jest jako negacya konieczne. Trentowskiemu było łatwiej rozwiązywać podobne subtelności swoim bożostanem, przyjęciem jaźni-bóstwa, które rozwija się przyczynowo w wychowywaniu jednostki i w życiu narodów. Na pytanie, czym jest wola, odpowiadał Trentowski, że dopiero jaźń posiada wolną wolę, t. j. że jako istno-stnienie umie człowiek tak poznać rzeczywistość, iż na tle znajomości praw, rządzących istnieniem, więc na tle poznania konieczności, umie wedle woli kombinować warunki, regulujące nasze działanie, czyny. Wolność jest różnojednią konieczności i prawności, jak już wiemy z jego historyzofii i z naczelnej tablicy dzieła »Grundlage«. »Wolność prawdziwa panuje w Bogu i w człowieku, bo w boskich i ludzkich czynach jedynie poznajesz rzeczywistość działania. Wolność szanuje prawa natury i musi im ulegać, bo konieczność należy do jej istoty«. Bóg nie może zmienić praw natury, które sam stworzył, bo przeczyłoby to Jego osobistości. Wolność nie może łamać konieczności, to porządek świata boskiego. Jeśli mówimy, że Bogu przysługuje wolność bezwarunkowa — człowiekowi zaś zawarowana — to to nie oznacza, by Bóg mógł zmieniać prawa natury, lecz że Bóg jest Stwórcą, znającym wszystkie prawa istnienia.

¹⁾ Listy do Zdanowicza.

Wolność Boga jest bezwarunkowa, ludzka zawarowana. Dlatego »celem jest człowieka znieść ile podobna zawarowanie swej wolności i przemienić ją w boską wolność bezwarunkową« — pisał Trentowski w r. 1841 w przepięknym swoim traktacie »Stara walka wolności z koniecznością«¹⁾.

Różnojednia Trentowskiego rozstrzygała także w swój sposób o przestrzeni i czasie, tworząc temsamem odpowiednik do znanej antynomii Kanta. Pierwiałtkiem przestrzeni jest strzeń. Przestrzeń jest więc tem, co rozciąga się w strzeni. »Strzeń jest bez granic, chłonie najogromniejsze przestrzenie w nieprzebrnionych czeluściach i ma także — mianowicie, gdy odrywasz ją od przestrzeni — nieskończoności nazwisko«. Przestrzeń zaś pozostaje w granicach i jest skończonością. W bezwzględnej jedni są i strzeń i przestrzeń tożsamością. »Strzeń jest przestrzenią w stni, a przestrzeń strzenią w istni«. Przestrzeń świata ma granice, biorąc rzecz względnie; nie ma ich, jako przestrzeń bezwzględna. Taksamo wieczność i czas. Względna przeszłość jest względnym czasem i ma początek oraz koniec. »Strzeń ma się tak do przestrzeni, jak wieczność do czasu«²⁾. Wszystkość i strzeń w jedni dają materię; jedność i wieczność w jedni są duchem. Bóg jest prąświatem i przedwiecznym³⁾.

»Wielki system filozofii« »Panteonu« zawiera pewne luki. Jego teozofia. jest niedostateczna i niezadowalniająca pod dwoma względami, a mianowicie: w stworzeniu świata duchowości i w idei powrotu do Boga. Odpowiedź na drugie pytanie dała »Bożycą. Pierwsze pytanie nie zostało należycie rozwiązane ani w »Pan-

¹⁾ »Orędownik naukowy« 1842, str. 86.

²⁾ »Chowanna« II wyd. str. 16—18.

³⁾ ibid.17, 19.

teonie«, ani w »Glaubensbekenntnis«. Zagadnienie jednak, dotyczące stosunku ciała do duszy, zajmowało Trentowskiego od pierwszej chwili wystąpienia z nową syntezą filozoficzną. Drobną zarys na ten temat znajdujemy w dobie wydawania »Chowanny«. W rozprawie p. t. »Związek duszy z ciałem«, drukowanej w r. 1842, mówił Trentowski, że siedliskiem duszy jest głowa, a jej funkcją jest myślenie. Od wszelkich poglądów, jakie dadzą się oprzeć na takim zdaniu, różnił się Trentowski stanowczo tem orzeczeniem, że związek ciała z duszą nie jest naturalny, bo dusza nie jest siłą przyrodzoną, lecz transcendentą. Nie naturalna konieczność, ani nadprzyrodzone towarzyszenie nieskończonej siły jest podstawą związku ciała z duszą, lecz — mówił Trentowski prawie taksamo jak Leibnitz w swej »harmonia praestabilita« — »pierwotkowe urządzenie«¹⁾. Z tego powodu byli dla Trentowskiego Plato i Leibnitz — nie Spinoza i Schelling — »najpiękniejszymi i najjaśniejszymi gwiazdami na dotychczasowym filozoficznym niebie«. Ale obydwóch uważał nasz filozof raczej za poetów, niż za filozofów. Ciało jest dla zmysłu bytem: $x = b$, zaś dla umysłu jest niebytem: $x = n$. Z tego wynika, że $b = n$. Dusza zaś jest dla zmysłu nicością: $y = n$, dla umysłu bytem: $y = b$, więc także: $n = b$. Rezultat jest w obu razach tensam²⁾, prowadzi do identyczności bytu i nicości, ciała i duszy. Tak jednak nie jest, bo nasz filozof układał już te równania pod kątem widzenia myśłu, który jest różnorodnością i dlatego dopiero równanie: Jażń = Jażń jest aktualną równością i tożsamością³⁾. Tak popierał Tren-

¹⁾ Bibl. Warsz. 1842, IV, str. 36, 51.

²⁾ ibid. str. 56.

³⁾ ibid. 61.

towski swoje zdanie, iż związek ciała z duszą jest w swej istocie transcendentálny.

Idea powrotu do Boga stawiała się zupełnie zrozumiała już na tle powyższych słów. Człowiek dochodzi myślem do pierwotnej jedności i tylko w ten sposób zdobywa jedność zasadniczą, która zawiera w sobie i względną różnię, t. j. różnicę w czasie. Zadaniem więc człowieka i jego życia jest — głosił Trentowski, nie-
zważając, że miesza czas z wiecznością — ujrzeć wszechświat w jedni boskiej. Dlatego też część bożyńca: $+B$ — $B \pm B$ przysługuje zarówno bóstwu Boga, jak i człowieka.

Wracamy raz jeszcze do pewnika poznania: *sentio, ergo res est, atque realis sum*. Zdanie to wyraża gruby realizm. Stanowisko filozofii Hegla, gdyby tylko było związane z empirią, mogłoby — zdawałoby się — metodycznie więcej zadowalniać, bo ostatecznie wszystko, o czym tylko orzekamy, że istnieje jest naszym spostrzeżeniem, więc wyjście w dyalektyce od ducha da się przyjąć. Trentowski stawał w pierwszym pewniku poznania na stanowisku angielskiej szkoły sensualistycznej. Realizm jest także prawdą, choć jednostronną. Już na drugim stopniu poznawania mamy u Trentowskiego do czynienia z podmiotowością jakości zmysłowych. Trzeci, najwyższy pewnik godzi poprzednie jednostronności. Dla myśłu niema już ani realizmu, ani idealizmu. Można powiedzieć o trzech pewnikach Trentowskiego (*sentio, cogito, animadverto*), że dwa ostatnie stopnie prowadzą bez względu na to, jak je nazwiemy, do filozoficznego antropomorfizmu. I to jest właśnie podstawa, na której wznosi się wszelka filozofia transcendentálna, a więc zarówno spekulacya niemiecka XIX w., jak i filozofia Trentowskiego. Trentowski staje na gruncie antropomorfizmu. Mówi np. »chcesz wiedzieć, czem cnota itp.,

musisz się z tem zjednoczyć«¹⁾). Antropomorfizm cechuje i stanowisko innych naszych filozofów, a przede wszystkim Gołuchowskiego. Jest wogóle kwestią, czy w filozofii, jako takiej, daje się wyjść poza obręb antropomorfizmu? Trentowski koncentrował istotę swej filozofii w bożo-człowieczeństwie, wyobrażał sobie wszechświat antropomorficznie, bo na obraz i podobieństwo człowieka (Boga-człowieka). Antropomorfizm Trentowskiego, występujący w dobie niemieckiej spekulacji filozoficznej, przedstawia niejako syntezę Fichtego, Schellinga, Hegla i ich uczniów. Taki antropomorfizm nie jest bynajmniej ożywieniem natury i wszechświata na podobieństwo sił życiowych człowieka. Wyraża coś głębszego. O atmosferze ideowo-filozoficznej czasów Hegla i Trentowskiego nie da się dzisiaj powiedzieć słowami Wojciecha Dzierduszyckiego, że ci uczniowie Kanta popadli w ten »błąd«, iż »transcendentalne sumienie wzięli za rzecz istniejącą na prawdę«, że »sumienie istniejące za światem... zabierało się (wedle Hegla) do stworzenia świata wedle praw jakiejś dyalektyki, będącej także prawem tutejszego świata«²⁾. Dla Trentowskiego ma świat materyalny swoje prawa i już dusza im nie podlega. Ale wcale nie było w epoce Hegla i Trentowskiego takiego błędu, jak go zdefiniował Dzierduszycki, bo dyalektyka służyła idei powrotu. Bóg nie stwarzał podług dyalektyki ludzkiej, ale wszechświat powraca przez człowieka dyalektycznie do Boga.

Antropomorfizm posiada głębsze znaczenie zwłaszcza dla sędziwego w dziejach filozofii objawu, a mianowicie : humanizmu. Już grecka starożytność wypowiedziała przez usta Protagorasa zdanie: Πάντων

¹⁾ »Bożycą« § 18.

²⁾ Dzierduszycki W: »Wykłady o pierwszej filozofii«, str. 88.

χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ τῶν δ'οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶ. Universalia wieków średnich dziedzące cechy Platonizmu i kultury czasów hellenizmu i synkretyzmu pierwszych wieków chrześcijaństwa, przeciwstawiły subiektywizmowi Protagorasa całe człowieczeństwo. To człowieczeństwo, jedynie doskonałe, jako takie, tak że mogło tworzyć naturę człowieczą Syna Boga i być odpowiednikiem zadośćuczynieniem dla Boga-Stwórcy za upadek pierwszego człowieka, stało się podstawą twierdzeń filozoficznych i formalistycznych dowodzeń o rzeczywistej istnieniu uniwersaliów. Zmaranie epoki odrodzenia przewyciężyło jednak realizm średniowieczny. Człowiek, jako jednostka, jest znów celem życia, jest znów »miarą wszech rzeczy«. I prawda i cnota i piękno istnieją dla człowieka; homo stał się ośrodkiem życia filozofii. Ten właśnie humanizm zapłodnił ożywczo myśl wieków nowożytnych. Poprzez wielkie systematy filozoficzne i poprzez kulturalne zdobycze kilku wieków szedł do wieku oświecenia, który wydał z siebie krańcowe rezultaty ideałów i haseł humanizmu. Spekulacja wieku XIX-go kodyfikowała niejako te rezultaty na podstawie »Krytyk« Kanta.

Systematy filozoficzne nowożytnych wieków rozbiły się w różny sposób o wielką zaporę, którą jest czynnik subiektywny w naszym poznaniu. Różnymi drogami wracał też antropomorfizm, nie będąc jednak niedołącznym, naiwno-realistycznym poglądem, lecz wiążąc się najściślej z pomysłami epoki humanizmu. Pytanie nieustanne: czym jest człowiek — doprowadziło w systematach filozoficznych epoki pokantowskiej i w poglądach historyzoficznych mesyanistów do postawienia wszechwładzy człowieka nad Absolutem. To była najsilniejsza odpowiedź prądów humanizmu, stwierdzająca w sposób — w mniemaniu takich humanistów —

ostateczny samo życie człowieka, zanim jeszcze nie wystąpił z inną afirmacją siły życia taki pessimista, jak Nietzsche.

Trentowski zbudował swój wszechświat na obraz i podobieństwo Boga-człowieka. Najsilniejszą była dla niego afirmacją konkretnego, doczesnego życia przez przyjęcie istnienia bóstwa. Człowiek stwarza nawet Boga na podobieństwo własnego bóstwa. Rzecz to zdumiewająca, że Trentowski pogodził niejako w swym systemacie humanizm z średniowiecznymi uniwersaliami, że w jego uniwersalnej filozofii zlał się realizm tomizmu z nominalizmem skotyzmu w jedną całość. Trentowski przyjął bowiem istnienie: Człowieczeństwa, jako takiego. Zupełnie w duchu średniowiecznych uniwersalistów jest tem Człowieczeństwem: Syn Boży. Tylko przelotnie rzucił nasz filozof tę myśl w »Glaubensbekenntnis«, postawił ją w sposób chaotyczny w »Panteonie«, ale najprościej i najkrócej wyraził ją w materalach do »Bożycy«. Punkt niejasny w filozofii Trentowskiego, nasuwający nam przyjęcie dwóch faz w jego twórczości, znikł zupełnie z chwilą takiego oświecenia Synowstwa Bożego, które będąc człowieczeństwem, styka się bezpośrednio z ogólnem przeświadczeniem całej ludzkości, a więc i ulega w swem objawieniu ewolucji, przechodząc od Sokratesa do Platona, do Chrystusa i t. d. Zadziwiającem jest więc, że przyjmując Człowieczeństwo, jako takie, bronił Trentowski, jak żaden inny polski filozof, indywidualności człowieka (bóstwa). Systemat uniwersalnej filozofii, który pewnie w mniemaniu Trentowskiego był koroną humanizmu, jest w całym tego słowa znaczeniu antropomorficznym.

Praktyczna filozofia Schellinga stawiała naczelny nakaz: bądź! Trentowski zbliżał się do myśli Schellinga, nie Hegla, i odpowiedział: z b o ż a j się! To przykazanie, mające na celu ostateczne uszlachetnienie sa-

modzielności człowieka, odpychało od siebie pogląd Schleiermachera, że Bóg jest czymś bliżej nieokreślonym, a określonym o tyle, że z Niego wypływa jakieś religijne uczucie. A jednak samo przykazanie etyki Trentowskiego określało Boga tylko o tyle, o ile określonym już było samo bóstwo. Nasz filozof był spadkobiercą wieku oświecenia; przetopił wszelkie wartości średniowiecza i epoki nowożytnej na nowe transcendentne idee, które są humanistycznymi w najszerszym tego słowa znaczeniu. Tradycja wieku oświecenia, przekazana Trentowskiemu przez Staszycza i Kołłątaja, zlała się w jedną całość z studiami nad starożytną, grecką i nad średniowieczną filozofią, z tradycjami polskiego arianizmu, z filozofią Jakóba Böhme, z poglądem na świat Giordana Bruno, z wielkimi systematami od czasów Kartezjusza, wreszcie z pierwszą dobą Kantyzmu. Pod względem praktycznym chodziło Trentowskiemu o zrozumienie istoty życia człowieka, pod względem formalnym o filozoficzne, ostateczne w swym mniemaniu pokonanie dualizmu, którego nie usunęły w sposób teoretyczny poprzednie okresy twórczej myśli filozoficznej. Systemat Trentowskiego pogłębiał zagadnienie stosunku filozofii do życia i filozofii do religii na swój sposób, a na tle danej epoki zwiastował, jak i inne współczesne systematy, pochod myśli w kierunku filozofii wartości, udowodnił jednak zarazem i on, że u podstawy jego tkwi subiektywizm, antropomorfizm.

Ten antropomorfizm i pogląd na świat na nim oparty nie posilkowały się pewnikiem, wzgardzonym przez »Myślinię«. Skoro nazywam metodę Trentowskiego porównawczą nie tylko w ścisłym, lecz i w najszerszym znaczeniu, to zdawałoby się, że nic nie przeszkadza pojąć i *consensus gentium* (*common sense*), jako źródło jakiegokolwiek powszechnego.

[illegible]

poglądu na świat. Różnojednia Trentowskiego domaga się na każdym kroku specjalnej wszechstronności, która nie jest cechą pospolitego rozsądku. Przeciw consensus gentium występuje wyraźnie idea Bożo-człowieczeństwa, bo consensus gentium nie wyraża filozoficznego poznania, wznoszącego się ponad jednostronne prawdy rozumowe lub umysłowe, a opartego wprawdzie o »myśl religijny«, lecz odrębnego od jakiegokolwiek wiary, nie wyraża jednym słowem filozoficznej idei powrotu. Bożo-człowieczeństwo opiera się na pewniku: animadvert o, ergo numen sura, atque Deus est. Pewnik ten jest wyrazem uniwersalnego poglądu na świat i odbiega od consensus gentium taksamo, jak pewnik Libelta, utworzony na wzór »Myślini«, a mianowicie: »tworzę, więc jestem«¹⁾, jak Gołuchowskiego: »volo, ergo cogito, ergo sum«²⁾.

Transcendentalność Trentowskiego wzbogaciła pomysł i zdobycze »czystej« filozofii i ma wartość dla życia. Nie powtórzymy jednak za Trentowskim, że jest ona polską różnojednią dwóch światów twórczości i poznania, a mianowicie świata germańskiego i romańskiego. Ona miała być różnojednią, ale empiryi i spekulacyi. Tylko to jest potrzebne do uchwycenia istoty transcendentalności naszego filozofa. Twierdzenie Trentowskiego, że świat romański hołduje empiryi, a germański spekulacyi, nie da się utrzymać, a powinno było budzić o tyle podejrzenie co do przedmiotowej swojej wartości, że przecież empirystów-Anglików nie da się zaliczyć do świata romańskiego.

Oświecenie uniwersalizmu jako różnojedni światów: germańskiego i romańskiego odbiło się i na historyzofii

¹⁾ »System umnictwa« I. 30.

²⁾ »Dumania« 355.

Trentowskiego. Historyozofia jego nie potrzebuje komentarzy pod względem rozwoju bożoczłowieczeństwa. Ale i cechy empiryczne i idealności mogą być w niej przypisane zarówno szczepowi romańskiemu, jak i germańskiemu. Dlatego też, przedstawiając historyozofię Trentowskiego, pominąłem te nieliczne zresztą, a nieopracowane należycie urywki, które mówią specjalnie o realności romańskiej i o idealności germańskiej.

Takim jest »wielki system filozofii«. Posiada on, jak widzieliśmy, wiele pierwszorzędnych i wartościowych, a oryginalnych w historii filozofii zalet. Nie mylił się Trentowski, twierdząc, że prawda powinna być jedna, i że filozofia p r a w d z i w a może być tylko jedna. Mylił się jednak, uważając swoją filozofię za taką właśnie, która »ist nur Eine und eine Einzige«¹⁾. Filozofia jego jest dogmatyczna. Transcendentalizm Trentowskiego jest historycznie bardzo ciekawy i pełen głębokich myśli filozoficznych, oraz praktycznych wniosków dla życia, wyszedł jednak z dogmatycznych założeń. Trentowski chciał poprawić Kartezjusza, postawił pewnik inny, który odgrywa w »Myślini« rolę wstępnia. »Jestem« równa się zdaniu: jestem jaźnią. W zdaniu: jestem jaźnią tkwi już jednak wniosek, który miał być dopiero dowiedziony. Bo jaźń Trentowskiego ma znaczenie rzeczywistego bytu. Prawdoświeci »Myślini«, które Kant nazwał transcendentalnemi ideami, są dla Trentowskiego prawdami, świecącemi od razu same przez się. Bóg, świat i człowiek wchodzą w systemat Trentowskiego nie a totali, lecz apriorycznie. W »Grundlage« postawił Trentowski naczelne równanie: Prawda (Bóg) = Poznanie (znanie), a to równanie mogło być dopiero wynikiem t. zw. bożyńca. Bożyniec, streszczający sie-

¹⁾ »Grundlage« 326.

strzany, kończył się prawdostanem, wracał do wstępnia, który był postawiony bez dowodu. Dogmatycznie wprowadził także Trentowski ogólne przeświadczenie ludzkości. Dowód historyczny, który mamy w »Bożycy«, był dalej konstruowany tendencyjnie, bo Trentowski dopatrywał się nawet w misteryach greckich swojego bożo-człowieczeństwa. Jednym słowem jest: Bóg-człowiek Trentowskiego założeniem dogmatycznym.

W systemacie Trentowskiego znajdujemy jeszcze: przeznaczenie. Historyzofia Trentowskiego kończy się zapowiedzią przeznaczenia, które cofnie ludzkość od bożostanu do stopnia bytu. Tu znów wyrasta pytanie: czym jest to przeznaczenie? Czy jest może rozumną, celową przyczyną Arystotelesa? Łatwoby nam było chwycić się takiego wyjaśniania myśli Trentowskiego, bo jego wszechświat zmierza przecież w określonym kierunku doskonałości. Lecz musimy się wyrzec tej interpretacji, bo Trentowski odrzucił w krytyce fizyko-teleologicznego dowodu istnienia Boga: przyczynę celową, a jego filozofia nie chciała być mechanistycznym poglądem na świat. Transcendentalizm Trentowskiego przyjmuje nienaruszalność i konieczność praw natury. Konieczność natury jest niezłomna. »Bożycą« (materiały do niej) łączy nawet koniec świata-starca z kataklizmem przyrody, bo mówi o możliwości powrotu potopu. W jaki jednak sposób godzą się transcendentalne cele życia z tem bliżej nieznanem przeznaczeniem, więc czym jest właściwie boskość, na to miał może Trentowski zamiar odpowiedzieć w dalszych tomach »Bożycy«. Odpowiedzi nie mamy. »Panteon« podał przymioty Boga. I »Panteon« i »Bożycą« opisały pojęcie bożo-człowieczeństwa. Jednak czym jest boskość wobec przeznaczenia, jaki jest stosunek przeznaczenia do świata boskości, tego nie wiemy.

Prawdziwie uniwersalna filozofia powinna była nie tylko wyrazić to, co jest w wszystkich systematach stale żywotne, ale i rozwiązać te żywotne zagadnienia: niedogmatycznie i bez niedopowiedzeń. Trentowski starał się dać Polsce taką filozofię, lecz zamiar ten przeszedł jego siły.

ROZDZIAŁ 17.

**Charakterystyka twórczości.— Narodowe posłannictwo.—
Styl. — Neologizmy. — Skutki arbitralności. — Uczniowie. —
Krytycy.**

Uzupełniając charakterystykę twórcy systematu filozofii uniwersalnej musimy na pierwszym miejscu postawić jego pracowitość. Trentowski pracował zawsze nadmiernie. Świadcstwa jego przyjaciół, np. Morawskiego i Krasieńskiego, a przede wszystkim rodziny, więc żyjących pp. Butkiewiczów, wskazują, że życiu naszego filozofa towarzyszyła wprost gorączka pracy. Świadectwem takim jest ilość dzieł i prac, oraz tematy tych prac. Świadczy o tem także ilość godzin wykładowych na uniwersytecie fryburskim, świadczy samo zestawienie, co w latach 1842—1848 Trentowski napisał, czego, jako obywatel, dokonał. Nawet w dniach sejmku frankfurckiego, zajęty bieżącymi sprawami politycznymi, oddany im z młodzieńczym zapałem, pisał »Przedburzę«, a równocześnie pracował nad »Bożycą«. Wszechstronność cechowała dalej Trentowskiego na każdym kroku. Zaznaczałem to niejednokrotnie. Trentowski uzależniał duchowe odrodzenie się Polski i wzniesienie się jej na europejskie wyżyny wiedzy i wszechstronności od zastosowania w czynie zasad jego filozofii. Niedwuznacznie pisał o tem Trentowski w »Chowannie«. Ale żleby postąpił, ktoby uważał to mniemanie Trentowskiego za

zarozumiałość i samochwalstwo. Trentowski lubił się chwalić. Dosyć przypomnieć tylko list do Niemcewicz. Poczucie posłannictwa jednak, tak niewyjątkowe w czasach Trentowskiego, to jednak objaw zupełnie inny. Filozofia uniwersalna miała być zaczątkiem »żywostanu« europejskiej wiedzy, miała być »bożostanem« dla Polski. Trentowski widział wiele braków w naszych naukach i w wychowaniu i chciał je usunąć. W takiej pracy, wytężonej i ogarniającej szerokie horyzonty, mogło mu nie starczyć sił do wyczerpującego zaokrąglenia w swych dziełach systematu myśli. Niejednej rzeczy nie opracował Trentowski wcale, np. historii filozofii, dydaktyki w nowym wydaniu »Chowanny«, teognozyi w »Bożycy«; inne tylko naszkicował, np. zakończenie historyozofii, lub resztę mitologii porównawczej. Brak było czasu. Pracowitość Trentowskiego, rozłożona na tyle tematów i dzieł, powodowała niejedną niedokładność, przede wszystkim w dziełach politycznych, a ta niedokładność powstawała z zawierzenia cudzym, przez siebie niesprawdzonym informacyom, odbijała się zarazem ujemnie na ścisłości myśli, bo nie starczyło znów czasu na głębsze przemyślenie tematu.

Poglądy, którymi Trentowski zdobył sobie wpływ autorytetu, były bez tych wad. Zwłaszcza w tych dziedzinach, z którymi miała się łączyć w myśl jego pojęcia filozofii sama filozofia uniwersalna, był świadom swego posłannictwa dla Polski. Zaznaczał, że nie uważa się za nieomylnego, lecz że tylko wytycza drogi, którymi Polska powinna zdążać. Przyświecała mu myśl, wyrażona w takich przepięknych zdaniach: »Filozofia rozlała się tu (w Niemczech) już wielkim Atlantykiem, na którego wierzchołku w promieniach jasnego Apollina duch nasz igrać może swobodnie z Delfinami mądrości, niepytając się wcale o potwory dna, mrużące wśród mułu i żwiru. Filozofia polska przeciwnie ma

dopiero wylać się swym Bałtykiem, tymczasem zaś musi oczyszczać jego dno z nieprzyjaznych swobodnym swym falom przyszłym żywiołów«¹⁾). Więc bezgraniczne a szczerze umiłowanie prawdy było pobudką twórczości Trentowskiego, a obok tego wielka miłość o j c z y z n y którą chciał widzieć nie tylko poetycznie na czele ludzkości. Z tych właśnie czynników wpływało poczucie posłannictwa, którego wyrazem była nowina: bożo-człowieczeństwa.

Gorąca miłość prawdy i Polski wyrobiła w nim ton szczytny, a porywający. Ten ton przechodził jednak w namiętność, a więc w za surowe chłostanie wad i zdrożności, gdy Trentowski zauważył, że »fałszywi« prorocy odciągają naród od właściwego zadania i od trzeźwej pracy dla przyszłości. Zamieniał się na ataki, bardzo ostre i stanowcze, często nieobiektywne, gdy nasz filozof widział, że przeciw jego poglądom wysuwają jakikolwiek autorytet w roli hamulca i sędziego. Był wreszcie ten ton bezwzględny, a więc i jednostronnym, gdy Trentowski musiał odpowiadać na osobiste ataki. Trentowski nauczył się dopiero w latach późniejszych zamykać w sobie doznane krzywdy i upokorzenia. Odpowiadał wtedy na zarzuty, pomijał niejako osoby. W »Panteonie« jeszcze i w »Bożycy« rozprawia się z swymi polskimi krytykami. Jednych zbija w sposób stanowczy i o tyle napastliwy, o ile sam musiał znieść daleko, za daleko idące oskarżenia i wyroki mniej jeszcze od niego hamujących się pisarzy²⁾, drugim, np. Kraszewskiemu, odpowiada łagodnie i wyjaśniająco³⁾). Ciągłe, przymusowe rozwijanie myśli wśród polemiki odbiło się niestety częściowo na

¹⁾ »Stosunek filozofii do teologii«, 54—55 (Przyp.).

²⁾ »Panteon« I, 151, II. 430-sq

³⁾ ibid.II.437.

jego twórczości. Urywa się niejednokrotnie spokojny i rzeczowy wykład, a zaczyna polemika lub atak, niemający chwilami hamulca. Gdy przeminęło wszystko, a polemiki sprowadziły na naszego filozofa dożywotnie wygnanie w Fryburgu, wówczas i ton pisania uspokoił się znacznie.

Styl Trentowskiego jest oryginalny. Kwiecisty i poetyczny, piękny i rzeźbiony, ma swoją swadę i swoje indywidualne cechy. W latach, w których pisał dzieła polskie, urabiał Trentowski oryginalność swego stylu. Często poprawiał tekst pierwotny stylistycznie, nadając zdaniom cechę, sobie właściwą. W »Bożycy« np. przekreślił Trentowski naczelne pytanie: co to jest teozofia, a napisał: co teozofia? »Nie tylko« poprawił wszędzie na: »nie jedno«. Dla okraszy stylu zmieniały się i wyrażenia, więc np. samolubstwo na »sobolubstwo«, igraszka na »igrę« itp. Styl swój uważał Trentowski za staropolski i chlubił się niejednokrotnie archaizmami. Pisał tak, jak mu szła myśl. Oryginalności specjalnych ma Trentowski nie mało. Każdy z nas, kto nie zna dzieł Trentowskiego, a tylko niektóre zdania i zwroty, cytowane bardzo tendencyjnie i skwapliwie przez złośliwych krytyków, będzie je uważał za wykwit cudaczności. Pod osłoną takich zwrotów kryły się pierwszorzędne bogactwa myśli. Trentowski był świadom tego, że posiada zwroty i zdania, które mogą być wyśmiane. Pisał np.¹⁾, że na wroga ojczyzny woła zawsze: »Hax, pax, max« i dodawał zaraz: »że mam styl taki, proszę o przebaczenie«.

Styl Trentowskiego jest nie tylko oryginalny, lecz i piękny mimo wad, które posiada. Mamy mało pisarzy, chwytających bezpośrednio za serce, rozpalających uczucie słowem — literą, jakby żywą mową. Trentowski wchła-

¹⁾ »Urywki polityczne«, »Teraźń. i przyszł.« I, str. 521.

niał siebie całkowicie w swe utwory i można z nich poznać łatwo jego duszę. W naszej filozofii mamy styl Kremera, Libelta, styl Gołuchowskiego, Jana Śniadeckiego. Trentowski nie jest do nich podobny. Sposobem pisania, działającego od razu na czytelnika, podobny jest do Mochnackiego. Trentowski bronił w filozofii zupełnie świadomie swobodnego stylistycznie sposobu wyrażania choćby najtrudniejszych myśli i w ten sposób pisał nawet swoją logikę. Miało to jednak swoją niebezpieczną stronę. Ponieważ Trentowski przynosił myśli nowe a dosyć trudne, bo wyjęte z transcendentnego poglądu na świat, musiał je wyrażać tak, by były oczywiste same przeziśnię, by odcinały się stanowczo od zapatrywań obcych myślicieli, oraz by nie wychodziły na nic niemówiącą frazeologię. W dziełach swych Trentowski przedstawia całkiem swobodnie najzawilsze kwestye; zarzucono mu jednak, że wszystkie jego wywody to tylko czcza retoryka, a sama myśl jest cudzą własnością. Fakt ten tłumaczy nam, dlaczego nie rozumiano Trentowskiego. Filozofowie ówcześni patrzali prawie bez wyjątku w Hegla-słońce i spoglądali jego oczyma. W Trentowskim widzieli co najwyższej genialnego wyraziciela niejasnych zdań Hegla. Że Trentowskiego dzielą od Hegla zasadniczo odmienne poglądy, tego nie rozumiano. Trentowski wyrażał swoje myśli po swojemu i jest to mojem zdaniem cenną cechą jego twórczości oraz dowodem znajomości przedmiotu; nawet najsubtelniejsze zagadnienia roztrząsał Trentowski bez wysiłku tak, że znając zwłaszcza Hegla możnaby polecać Trentowskiego, jako najprzystępniejszego autora, uczącego, czym jest transcendentna filozofia i czym jest filozofia dla życia¹). Za-

¹) Uznali to i ci, którzy przyjęli z początku filozofię Trentowskiego nieżyczliwie. Libelt np. wyraził się tak o »myśle« w »Sy-

maszysty styl i wysłowienie, pełne fantazyi i polotu, trzeba uważać za charakterystyczne znamię polskiego filozofowania, bo przynależą one nie tylko Trentowskiemu. To znamię nie pomniejsza wartości danego dzieła, a może ją podwyższać. Trzeba oddać Trentowskiemu to, co mu się należy, trzeba poznać należyte jego styl, który nie był wcale »barbarzyńskim«, chociaż rosły czasami na jego glebie i »barbaryzmy« językowe. Filozoficzne dzieło nie musi się odznaczać ciężkością i zawilnością stylu. Jeśli żądano tego od Trentowskiego, to w imię naśladownictwa obcych wzorów, lecz nie na podstawie znajomości duszy polskiej. Tem cenniejszy jest »upór« Trentowskiego, że umiał się oprzeć takim żądaniom.

Ta sama rzecz ma i ujemną stronę. Co innego piękny styl i łatwe pisanie, a co innego zbytnia retoryczność, przesada w niej. Trentowski wpada w nią czasem. Można dla poparcia pewnej myśli przytaczać wyjaśnienia w rzeźbionych stylowo zdaniach. Wtedy nie ma »upajania się własnymi słowy«, co wychodzi prawie zawsze na jedno z beztreściwem, bezcelowem, chociaż pięknem mówieniem. »Panteon« grzeszy wielokrotnie takiem właśnie »upajaniem się« słowami. Trentowski nie zdołał, lub nie chciał, przedstawić w »Panteonie« pełni swojej teozoficznej myśli. Pisał jednak w dalszym ciągu objaśniając niby przedmiot swojej subtelnej teozofii i w rezultacie przechodził od jednego zdania do drugiego niewyjaśniając rzeczy samej, lecz dając same ogólniki. Ani w »Myślini«, ani w innym dziele niema podobnej retoryczności. Jest natomiast dosyć częste wyrażanie radości z powodu wypowie-

stemie umnictwa« (I. 42): »pokazuje się, że myśl nie jest czczym wymysłem, jak to ja sam rozumiałem z początku, ale że jest rzeczywistą naczelną potęgą myślenia«.

dzenia trafnej zdaniem Trentowskiego myśli, jest zadowolenie z siebie; nasz filozof podnosi wtedy pod niebiosy swoją filozofię, bo tylko jemu i dopiero jemu udało się coś wyrazić, albo rozwiązać. Takich pochwał posiada »Myślini« bardzo wiele. »Panteon« kończy się słowami Horacego: »exegi monumentum aere perennius«. Była to pochwała siebie, czyli jak mniemał Trentowski filozofii narodowej, idącej w świat z Boskiem posłannictwem.

Samochwalstwo występowało przypadkowo i epizodycznie. Trentowski był samochwałcą, gdy mu odmawiano oczywistych zasług, gdy to robili zwłaszcza prawdziwi »profani«. Natomiast jakże bezstronnie mówił nawet o swoim posłannictwie, porównyując je z filozoficznym mesyanizmem nieznanego sobie osobiście Wrońskiego, lub z filozoficzną modlitwą »Ojcie nasz« Cieszkowskiego; z jakim szacunkiem pisał o Lelwelu, nazywając go patryarchą nauki polskiej, jak wysoko cenił Mickiewicza — wyjąwszy jego mesyanizm — mimo, iż nikt nie mógł gorzej zniesławić Trentowskiego, niż to właśnie uczynił Mickiewicz z katedry literatury słowiańskiej. Z jakim uznaniem wspominał zawsze o »zacnej« Hofmanowej. O Ziemięckiej tylko napisał: »Pani Ziemięcka lepiej, żeby robiła pończochę«¹⁾ a o Bochwicu: »Bochwic dał nam filozofią obywatela na wsi«²⁾. Można więc darować Trentowskiemu niejednokrotny ton dygnitarza. On spełnił w swem przekonaniu posłannictwo przez obronę prawdziwie uniwersalnej filozofii.

Umiłowanie prawdy tak, jak ją Trentowski pojmował, łączyło się z nienawiścią wszelkiego kompromisu. Trentowski miał ciche marzenia, np. o uniwersyteckiej katedrze profesorskiej w Polsce, a jednak nie

¹⁾ Chowanna II. 1091.

²⁾ »Panteon« II. 631.

poświęciłby dla nich niczego z własnych przekonań i zapatrywań. Był męskim i niezłomnym — wyjąwszy chwilę pisania przedmowy do »Vorstudien«. Wiemy, ilu nieprzyjaciół zjednywało mu wypowiedzanie prawdy »bez obłażu« i bronienie jej na każdym polu. Patrząc z stanowiska swej prawdy, oceniał nasz filozof każdy fakt obiektywnie, a raczej ściślej będzie powiedzieć: uniwersalnie. Starał się być nie tylko obiektywnym, lecz. i zasadniczym, prawdziwie wszechstronnym. Nie zawsze mu się to udawało, np. wobec katolickiego kościoła i katolickiego duchowieństwa. Pisał często przeciw temu kościołowi i duchowieństwu, ale — trzeba dodać — jeśli pisał, to z przekonaniem. Mógł się mylić, ale takie, a nie inne miał przekonanie. Gdzie była potrzeba, bronił katolicyzmu w sposób niezrównany i prawdziwie szczerzy, np. w odpowiedzi Proudthonowi ¹⁾). Mamy cenny dowód na to, że Trentowski nie umiał używać swego talentu, ani wybornego i niezrównanego pióra dla jakichkolwiek postronnych celów. Oto np. zaprosił go L. Królikowski do współpracownictwa w »Polsce Chrystusowej«, t. j. do napisania jakiegoś rozdziału, czegoś radykalnego przeciw Rzymczykom«. Trentowski odpisał na to odmownie²⁾). Królikowski miesza — jego zdaniem — rzeczy religijne z politycznymi, uchwycą ich jedność, ale ztraca różnię, co nie wychodzi nigdy na pożytek, jest »chorym na sekciarskiego ducha«. Tylko niepodległość ojczyzny jest dla Trentowskiego gwiazdą przewodnią w twórczej pracy i tylko wszechstronność. Odmówił więc propozycji, bo: »mojem postanowieniem jest nie walka z Papieżnikami, lecz wy-

¹⁾ »Panteon« II. 248—249.

²⁾ Listy z dnia 26 maja 1845 i z 10 stycznia 1846 z Fryburga. (Rękopisy Bibliot. Muz. Nar. w Rapperswilu) i list z 12 października 1845. (zob. Przegl. filozof. 1900).

czynianie filozofii narodowej. Główna rzecz u mnie dawać coś i budować, a poboczna burzyć». Z drugiej strony chciał Królikowski zjednać Trentowskiego dla swoich komunistyczno-religijnych haseł i celów. Trentowski odpisał mu: »Zdaje Ci się, że nie znam dzisiejszych francuskich ruchów socjalnych i politycznych i dlatego radbyś mi podać na stół komunistyczne słodziny. Mylisz się bardzo«.

Trentowski pojmował swoje zadanie w ten sposób, że głosił potrzebę wszechstronności. Nie łudził się, by ona mogła prędko i wszędzie zapanować; starał się powiększyć liczbę jej zwolenników. I wówczas zwracał szczególną uwagę na wychowanie, na wyrabianie bóstwa in actu. Wiedząc, jak szybko rozeszła się »Chowanna«, napisał w ostatnich latach życia poradnik kieszonkowy, oparty na »Chowannie«, w formie pedagogicznego: *vademecum*. Radził tworzyć dla akademickiej młodzieży specjalne katedry filozoficzne, których uniwersytet nie może mieć nigdy za dużo, bo filozofia to przedmiot wielki i wszechstronny, i wyliczał główne kierunki, jak: filozofię empiryi, spekulacyi, humanistyki, a przede wszystkim teozofii. Te kierunki winny być reprezentowane przez oddzielne katedry profesorskie głównie w tym celu, by wywołać »swobodne i szlachetne spółzawodnictwo«. Dalekim był już Trentowski, pisząc o tych potrzebach uniwersytetu w »Panteonie«, od dawniejszego swego stanowiska, podobnego do »unii mesyanicznej« Wrońskiego, które miało dać każdemu odrazu transcendentalność i absolutne poznanie. Wyrabiają się one dopiero w szkole życia na podłożu wszechstronnego wychowywania jednostek i narodu. Siebie uważał nasz filozof za polskiego Platona, który daje narodowi ideał filozoficzny, a więc i obraz prawdziwego życia.

Właściwością Trentowskiego było lubowanie się w dyalogach. Habilitacyjna jego rozprawka jest w połowie dyalogiem. W każdym dziele, skoro tylko chciał przedstawić daną myśl wszechstronnie, streszczał Trentowski najpierw stanowiska jednostronne w ten sposób, że oddawał niejako głos reprezentantowi danego kierunku. Dodać należy, że Trentowski starał się bardzo często wydobyć oryginalne zapatrywania zwolennika danego stanowiska. Mówił wtedy, że »oddaje pióro« i t. p. Nie wymieniał jednak nazwiska autora takich urywków. O współpracownictwie Krasińskiego w dwóch politycznych dziełach Trentowskiego wiemy z korespondencji tych dwóch mężów.

Styl Trentowskiego, żywy, przemawiający prawdziwie ad hominem, zjednał mu — wyjąwszy złośliwych krytyków — ogólny poklask. Czytano Trentowskiego skwapliwie. Temu stylowi oraz możliwie wszechstronnym poglądom zawdzięczał nasz filozof zapewne, że go ciągnięto zewsząd do służby publicystycznej i to nie tylko na emigracji, lecz i w kraju. Trentowski uważał się jednak przede wszystkim za filozofa i pedagoga i nie chciał nigdy służyć stronnictwom lub jednostronnym obozom.

Łatwość pisania, wprost encyklopedyczna znajomość poszczególnych przedmiotów, pisanie wszystkiego pod kątem widzenia różnojedni, praktyczność myśli i ich głębokość, pozwalająca nam wydobywać z dzieł Trentowskiego niecodzienne i nieprzeciętne, prawdziwe »złote listki«, potykały się często o jego słownictwo, o neologizmy. Nie chcę powtarzać, co już pisałem o tem. Ograniczam się do kilku koniecznych uwag. Nowotwory językowe Trentowskiego są przeważnie nieszczęśliwe nie tak przecież, jak np. terminy Molickiego młodszego od Trentowskiego: »tagmonlogia« lub »tagmatologia« czyli filozofia, jak ter-

miny Bukatego: »umochód« czyli metoda, »wiarosad«, czyli dogmat, »omatło« zamiast materya, »wiedzwiedza« zamiast filozofia, »rościelina« czyli substancja, »z pośladu« czyli a posteriori, »z naczola« czyli a priori, i t. p.¹⁾. Epoka mesyanizmu i transcendentalności obfitowała aż nadto w licencye językowe. Typowym przykładem jest język Krausego. Herbart lubował się w wyrażeniach: »eidologia« i »synechologia«. U nas — prócz poprzednich wzmianek o twórcach neologizmów, a zwłaszcza o Kamińskim — proponował Wigura wyraz: »duchodoskonalstwo« zamiast filozofii. Pod wpływem prądu nowatorskiego zmieniał Fr. Skobel w medycynie²⁾ a Radwański w fizyce³⁾ utarte terminy.

O tych wszystkich nowatorstwach, niepamiętających o słowach przestrogi przed lekkomyślnem przetwarzaniem terminologii, wypowiedzianych przez Jana Śniadeckiego w traktacie: »O języku polskim«, wspominam dlatego, byśmy zapoznając się z neologizmami Trentowskiego nie zapomnieli przypadkiem, że nasz filozof żył w czasach, których właściwości są już nam nieraz zupełnie obce i byśmy nie popełnili w tej kwestyi metodycznego błędu, wyrzucając neologizmy jednemu tylko Trentowskiemu.

Powiedziawszy, co należy, o neologizmach wogóle, pragnę teraz zwrócić uwagę na to, że filozoficzna terminologia Trentowskiego była pierwszą na szerszą skalę podjętą próbą stworzenia polskiej nomenklatury filozoficznej. Takie początki trudne zwłaszcza, gdy są dziełem jednostki, mogły być łatwo spaczone, skoro Trentowskiego

¹⁾ Wroński: »Odezwa do narodów słowiańskich względem przeznaczeń świata« 1848. Tłómaczenie z »Aux nations slaves« (1847).

²⁾ Puszczadło zam. lancet, cielistość, ciałowitość zam. otyłość, ograżka zimna zam. zimnica i t. p.

³⁾ Parciomierz zam. barometr, gromła zam. elektryczność, bursztynonośnia zam. maszyna elektr. i t. p.

otaczała w Niemczech tylko naukowa niemczyzna, skoro wspomnienia o ruchu naukowo-literackim z przed roku 1831 ułatwiały mu brnięcie w najmniej pożądanym dziwołagach językowych, skoro i gonitwa naszego filozofa za archaizmami, uważanymi przez niego za wykwit wieku złotego polszczyzny, nie była przeważnie szczęśliwą, skoro wreszcie przekonanie o filozoficznym posłannictwie pozwalało Trentowskiemu nie liczyć się z publicznością, z czytelnikami. Obok nieznaczących, wprost znikomych i dlatego szczęśliwych terminów Kremiera i Libelta stawał kompletny system słownictwa filozoficznego Trentowskiego. Śmieszne są te terminy, ale nie zwrócono na to uwagi, że gdy się czyta w »Myślini« ich objaśnienia, są oczywiste i uzasadnione, choć z praktycznych względów niefortunne.

Wstęp do »Chowanny« był pierwszym systematycznym opracowaniem polskiej terminologii filozoficznej, bo ani słownik Włodka (1780), ani »Dikcyonarz« filozoficzny religii ks. Nonnota (tłóm. Tadeusz Brzozowski w r. 1782) nie są takim słownikiem. Trentowski opracował tę samą terminologię w »Myślini« i w I-ym tomie »Bożycy«. W »Słowniku języka polskiego« M. Orgelbranda zamieścił wyjaśnienie swoich głównie terminów, wprowadzając je prawie bez wyjątku z swojej »Myślini«. To opracowanie nie zadowolniło redakcyi mimo, że zasiadał w niej Zdanowicz, i dlatego uzupełnienie filozoficznego słownictwa powierzono W. Korotyńskiemu i F. Czepielińskiemu.

Trentowski wierzył w to, że nasza mowa zawiera samą filozofię co do istoty, a wierząc tak, nie oglądał się na skutki doraźnego i nagłego obdarowania publiczności nowotworami, brzmiącymi nieraz bardzo niezwykle. I tutaj nie znał Trentowski kompromisu. W młodziuchnem dziełku pisał jeszcze: »Dziś prawdziwa filozofia wgląda we wszelką treść swoją. Mowa nie tylko

jest obrazem natury... ale i samą jest naturą: wiemy, że umiejętność mowy, pod pewnym względem, jest filozoficzną treścią i że tylko systematu drogą obiać ją można». Podkreśliłem naumyślnie ostatnie wyrazy, dlaczego, to jasne. Dodawał jeszcze Trentowski: »Pismo nie mowa było zazwyczaj na uwadze gramatyków«. Poznanie pierwiastków mowy »to tak, iak poznanie pierwiastków w chemii«¹).

Nie wszystkie prawdopodobnie wyrazy tworzył Trentowski równie sumiennie, tj. szukając dla nich głębszego poparcia. Mamy jednak kilka wyraźnych wskazówek co do etymologii danych neologizmów i dlatego trzeba być ostrożnym w powtarzaniu dotychczasowych zdań, że Trentowski tworzył swoją terminologię niedbale, a zarozumiale. W liście do Lelewela²) pisał Trentowski, że nad polską etymologią pracował jeszcze w Polsce; niemiecką studyował na starych językowych wzorach, tj. na Nibelungach i na Lutrze. Doszedł do zdania etymologów niemieckich, że »nie samogłoska, lecz spółgłoski stanowią wyrazowe pierwiastki«. Zmiana spółgłosek idzie nie za etymologią, lecz za eufonią. Wyrażenia: stnienie, stność popierają następujące języki: sanskryckie: asti, greckie: ἔστιν, łacińskie: est, niemieckie: ist, polskie: jest. »Korzeniem« jest tu wszędzie: st. W hebrajskim języku i w chaldejskim mamy także: st, z apostrofej na przodzie lub z tyłu.

Temusamemu terminowi poświęcił Trentowski krytyczną uwagę w »Chowannie«. Prócz powyższych dowodów przytoczył jeszcze sorabskie: ja stym, ty sty, windelickie: je sim, je sem, ji si, on sta, mi smo, wi ste³),

¹) »Pamiętnik Umiejętna« 1880. IV. 62. 63. (»Eufonia«...)

²) Z dnia 20 lutego 1843 (Rekopis Bibl. Muz. Nar. w Rapperswilu).

³) »Chowanna« (wyd. II.) tom. II. str. 9-10.

Co do jaźni wyprowadzał ją nasz filozof z: ja, przy-jaźń. Jaźń znaczy: ja się, t. zn., że »ja« jest samo dla siebie przedmiotem ¹⁾. Strzeń — list do Lelewela — wywodził od wyrazów: prze-strzeń, po-stronny, prze-stronny ²⁾.

Jaźń Trentowskiego i przesłanka (zamiast prae-missa) przyjęły się na dobre, przyczem jednak jaźń nie ma dzisiaj znaczenia transcendentalnej jaźni naszego filozofa. Inne terminy przyjęły się tu i ówdzie, np. niektóre u Libelta; znalazły zwolenników, obok silnie protestujących krytyków. Trentowski wyjaśniał często, że tworzy pewien wyraz z ducha języka i na podstawie filozoficznego sensu, albo odnawia archaizmy, albo — jak »bugaj« — uświęca pewne pojęcie starosłowiańskimi świętościami. Do niefortunnych nazw-terminów należy dołączyć tytuły dzieł Trentowskiego, niezawsze polskie (np. »Cybernetyka«). Czasami zużytkowywał Trentowski wyrazy, utworzone przez innych. Wymieniał wtedy przez kogo. Trentowski był wogóle sumienny w zaznaczaniu, w czym się u kogo zapożyczył i na tem można do pewnego stopnia opierać wnioski, czy rzeczywiście był i mógł być nasz filozof resonatorem tych czy innych dźwięków. Podścielisko zamiast substratum przyjął od Libelta, tuteczność i tameczność od Kremera.

Trentowski wierzył w dobrą przyszłość polskiego języka filozoficznego. Ma on dla niego więcej dobitności i więcej czaru, niż język niemiecki. Ztąd też utrzymywał nasz filozof, że myśli niemieckie spolszczone należyte muszą zyskać na jasności a nawet na treściwości. Za przykład służył mu Kremer, naśladowca i oddawca

¹⁾ ibid. str.33.

²⁾ Interesujące odpowiedzi Lelewela znajdzie czytelnik w mojem osobnem wydawnictwie materyałów do Trentowskiego.

filozofii Hegla. Trentowski uważał język polski za bardzo filozoficzny. Polski język przemawia jego zdaniem do człowieka, niemiecki jest abstrakcyjny¹). Kiedyś stanie się język polski zupełnie filozoficznym. Taką nadzieją obdarzał nas nasz filozof wielokrotnie²).

Słabą stroną dzieł Trentowskiego była jego arbitralność. Zdarzało mu się to, gdy mówił o kwestiach, których dobrze nie znał. Oswoił się z rolą autorytetu i łatwo, prawie jednym tchem nazywał po swojemu naukowe kwestye i oceniał je doraźnie. Nie wyliczam wszystkich takich momentów. Dla oryentacyi przecież wymieniam przynajmniej niektóre. Zadziwia nas, że niejedno z tych orzeczeń spotykamy w »Chowannie« oraz w »Panteonie«, a przecież prawie całe piętnastolecie dzieliło wydanie jednego dzieła od pisania drugiego, tak że była sposobność na poprawienie mniej zaszczytnych wypowiedzeń. Mniej jeszcze może razi orzeczenie, że jak mineralogia jest nauką ciał stałych, tak meteorologia jest nauką ciał płynnych, bo Trentowski uważał eter za płyn elastyczny, mieszczący się między powietrzem a ogniem³). Gorzej przedstawia się sprawa w następującem zdaniu: »Mikologia jest nauką poznającą, porządkującą, opisującą grzyby, bedłki, poczawszy od pleśni na roślinie, wągra w ludzkim nosie i rdzy na żelazie, co wszystko sporządza pewien grzybek, lub jajeczko«⁴); lub takie przyrównanie organizmu człowieka do wszechświata: »włosy to las na głowie, a paznokcie muszle«⁵). Obok arbitralności grzeszył Trentowski i takimi porównaniami, jak: »jeżeli mate-

¹) »Chowanna« (I wyd.) II. 1081.

²) Np. *ibid.* (wyd. II.) str. 50.

³) »Panteon« I. 265.

⁴) *ibid.* 286, lub »Chowanna« II. 213.

⁵) *ibid.* 307.

matyka żydówką, to loika ukazuje się często diabolicą istną«¹).

Ztąd też i krytycy wytykając Trentowskiemu podobne ustępy nie grzeszyli ani przesadą, ani niezrozumieniem. Z krytyków tych wymieniał Jundziłł²), który jednak nie umiał ocenić co było poza pewnemi zboczeniami prawdziwie wielkiego i wartościowego w pracach naszego filozofa. Bo obok przyrodniczej krytyki wyrzucał »Chowannie« »brudne powieści, sklecone w głowie Trentowskiego ku pohańbieniu jak się zdaje katolicyzmu i jego duchowieństwa«.

Miał Trentowski krytyków, wyzyskujących przeciw niemu jego wolnomyślne zdania. Nie wszystkim odpowiadał, wielu lekceważył, pozwalając sobie jedynie w prywatnych listach na dosadną odpowiedź. Może najwięcej bolały go ciosy, zadawane przez Mickiewicza z katedry literatury słowiańskiej. Pisał często o »sfrancuziałych« recenzentach, a miał na myśli emigracyjną metodę walki, prowadzonej per fas et nefas, zwracał uwagę na »opętane« jednostki, do których zaliczał i Mickiewicza. Wyrzucano mu bowiem, że »chce być nowym Chrystusem, że potępia chrześcijaństwo, że przesładuje kościół katolicki, że jego nieśmiertelnością i niebem są półki w paryskiej bibliotece królewskiej«. »To bezecne, wierutne, bezczelne kłamstwa, raniące na powrót złośliwych potwarców« — odpowiadał niezupełnie słusznie Trentowski. »Zarzucano nam samochwalstwo i najdziksze rzeczy, a przecież publiczność temu wszystkiemu wierzy«³). Bolała szczególnie Trentowskiego, z innych jednak względów, i krytyka ks. Hołowińskiego.

¹) ibid. II. 646.

²) Jan Jundziłł: »Rzut oka na Chowannę Bron. Trentowskiego«, Rękopis Akademii Umiejętności w Krakowie Nr. 1362.

³) »Myśli« I, str. XXVIII - XXIX.

Nie sposób mi uwzględniać wszystkich krytyków. Wymieniam główniejszych, tych, którzy nadawali ton. Feliks Kozłowski rozpoczął pierwszy kampanię przeciw Trentowskiemu. Prócz szeregu artykułów poświęcił mu dwa dzieła. Wyjmuję z nich istotne zarzuty, pomijam poboczne, dotkliwie podstępne inwektywy Jego »Uwagi krytyczne nad Chowąanną« streszczały się w tem, że zasady »Chowanny« są obce naturze chrześcijańskiej i polskiej. Co do systematu Trentowskiego utrzymywał, że zasady natury wziął nasz filozof od Schellinga a ducha od Hegla. Było to oczywiście zdanie wprost przeciwne, niż to, które Kozłowski wypowiedział przedtem na łamach »Wiadomości krajowych i emigracyjnych«, broniąc Trentowskiego w sposób niezwykły i bezwzględnie uwielbiający przed wcale nienapastliwą oceną Orańskiego, i podnosząc oryginalność filozofii Trentowskiego, jej nowość, wyższość i niezależność od Hegla i Schellinga, porównyując Trentowskiego z Platonem. Bóg Trentowskiego był potem dla Kozłowskiego »Bogiem pogan«. Sam obznajomiony ogólnie z filozofią niemiecką, opierał się na jednej powadze, na Baaderze. Przeciwwstawiał nakazowi Trentowskiego »poczuj się Bogiem« zdanie: »poczuj się najpierw chrześcijaninem«. Drugie dzieło Kozłowskiego »Początki filozofii chrześcijańskiej« wychodziło z tego samego założenia, że należy podnieść upadającego ducha katolickiego i że to jest właśnie duch szczerze polski. Przyznawał Trentowskiemu konsekwencyę, uważał to za jego zaletę, ale treść uniwersalnej filozofii uważał za niechrześcijańską. »Takiego Boga, o którym uczył Chrystus i pismo Św., niema u Trentowskiego«¹). Trentowski — mówił w tych latach Kozłowski — zapożyczył się u Schellinga, ale postanowił ratować po-

¹) Kozłowski F.: »Początki filozofii chrześcij,« I. 140.

jedynczość, »wielkie uczucie«. (Miał zapewne Kozłowski na myśli »uczucie własne« człowieka). Zarzucał naszemu filozofowi, że o kapłaństwie, kościele, łasce nie może mieć pojęcia, niemając pojęcia o Bogu¹). Bóg Trentowskiego nie jest żywy. W rozdziale, traktującym o życiu, doszedł Kozłowski do zdania, że zasady Trentowskiego, niebędąc religijnymi, nie są również i moralnymi, że wedle Trentowskiego jest człowiek twórcą religii. Trentowskiemu nie zależało nawet nigdy na życiu, jako takim, lecz tylko na sprawdzeniu własnych wyrozumowanych formuł²).

Na Kozłowskim oparł się zupełnie ks. arcybiskup Hołowiński, który na łamach »Tygodnika Petersburskiego« dawał wyraz swojej krytyce filozofii uniwersalnej, a który stał się dla szerokich kół autorytetem w kwestyach narodowej (katolickiej) filozofii. Tej atmosferze należy przypisać losy współpracownictwa Trentowskiego w »Tece wileńskiej«. Przeciw Trentowskiemu wystąpił ks. Hołowiński pośrednio, t. j. nie wymieniając go wcale, w »Tece różnomyślności« w artykule »O metodzie filozofii przez J. Venture«, a bezpośrednio i specjalnie w drugim tomie »Pism«, wydanych pod pseudonimem Żegoty Kostrowca. Mieści się tam długa rozprawa p. t. »O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej«. Prócz powtórzenia krytyki Kozłowskiego mamy tu liczne mniej rzeczowe i napastliwe uwagi. Trentowski przywłaszczył sobie zdaniem ks. Hołowińskiego imię filozofa, a wychowany od dzieciństwa w kalwinizmie przepoił się wstrętem do katolickiego kościoła; jest on obłudny³). System jego uważał ks. Hołowiński za antropolatrię, więc podsuwał czyteln-

¹) ibid. tom II. 234.

²) ibid. II. 512.

³) Hołowiński »Pisma« 11. 221.

nikowi przypuszczenie, że Trentowski kazał sobie oddawać cześć boską. Nazywał go poetą, nie filozofem; mówił, że Trentowski jest podobny do angielskiego pisarza Izraela, którego celem jest wywrócenie istniejącego w Anglii porządku. Celem znów Trentowskiego jest zagłada wiary katolickiej w Polsce.

I Kozłowski i Hołowiński bronili przy tem zasad wiary, katolickiego pojęcia Boga, Chrystusa, katolickiej moralności, życia, wychowania i t. p. Mieli tu sporo do prostowania, patrząc z wyznaniowego stanowiska na całą teozofię Trentowskiego, więc na filozoficzne pojęcie Boga, świata i człowieka, na ideę powrotu do Boga.

Tym dwom krytykom towarzyszyli inni. Jakubowicz np., b. prof, liceum Krzemienieckiego i uniwersytetu w Kijowie, opierał się na założeniu, że stworzenie nie może inaczej poznać Stwórcy, jak tylko za pośrednictwem objawienia. Straussa, Bauera, Feuerbacha i Trentowskiego uważał za »najprzebieglejszych i najniebezpieczniejszych« mędrców świata w najnowszych czasach. Nazwał ich »Kaimitami«¹). Cytował zdanie Cicerona: nihil est tam stultum, quod non dicatur ab aliquo philosopho«²), a za największą plagę ludzkości uważał człowieka-egoistę. Trentowskiego miał za takiego egoistę.

Byli to krytycy z obozu katolickiej filozofii. Dla tego obozu był Trentowski polskim Voltairem. W zwalczaniu Trentowskiego to samo zajmują stanowisko: Bochwic, A. Marcinkowski (Gryf lub Nowosielski), który z początku występował przeciw Hołowińskiemu i pisał, że »filozofia bezpośrednia chce wywyż-

¹) Jakubowicz Maksym: »Chrześcijańska filozofia życia« Tom I. 101.

²) ibid. III. 37 i 134.

szyc człowieka, a istotnie poniża go»¹⁾), ale następnie gromił Trentowskiego krytyką, nieświadczącą ani o sumienności, ani o bezstronności²⁾); w »Czasie« wystąpił przeciw Trentowskiemu ks. Z. Golian; Lucyan Siemieński pisał: »bożoobrazowość, do której P. T. dociągać nam [się] każe, brzmi dość podejrzanie dla nas przywykłych słyszyć katechizmowe wykłady«. »Taki Bóg-człowiek, choćby nim był nieboszczyk Hegel lub p. T. zastąpić nam ma Pana naszego Jezusa Chrystusa«. »Ta doktryna pychy... nie znajdzie adeptów«³⁾); zwalczał Trentowskiego zgrabnym a pewnym stylem Kraszewski, który twierdził, że Trentowski usunął z Heglizmu ideę, a włożył materię, którą niby uduchowił. W późniejszych jednak latach wyzbył się Kraszewski pierwotnej wobec naszego filozofa animozyi.

Inni krytycy, zbliżeni do poprzednich, podejmowali chętnie to wszystko, co było w tamtych zarzutach błyskotliwe. W filozofię nie wchodzili, bo jej nie znali. Jak Mickiewicz, tak i Julian Bartoszewicz wysuwał na czoło zarzutów to, że Trentowski ogłosił się Chrystusem i to doskonalszym, bo o 1800 lat późniejszym; Wójcicki wyrzucał mu w sposób krzywdzący »przeproszenie się z Niemcami po r. 1848, nie mógł Wójcicki ani zrozumieć ani wyczuć ducha wszechstronności, skoro politycznym poglądom Trentowskiego zarzucał, iż są one raz szlacheckie, a drugi raz inne. Dominik Szulc po ogólnych zarzutach napadał na wyrazy Trentowskiego, twierdząc, że uczyła się ich »pocziwa czeladka« dla »wrażenia w salonie lub dobrowolnego zawrotu głowy«. Klaczko, dworujący i z filozofii Wroń-

¹⁾ Marcinkowski A.: »Pisma krytyczno-filozoficzne I. 10

²⁾ »Gazeta Warsz« 1858, Nr. 57, List Antoniego Nowosielskiego.

³⁾ »Czas«, Dodatek miesięczny, tom VIII, str. 770—773.

skiego, wyrokował o nieznaney sobie »Bożycy«, której przeciwstawiał katechizm, gromił »Chowannę« i »Przedburzę« i zachwycał tem zachwalanego przez siebie Krasińskiego, a więc nawet tego, który będąc przyjacielem Trentowskiego, wielbiącym właśnie i »Przedburzę« i »Chowannę«, nie występował wcale przeciw znanej sobie »Bożycy«, bo zarzucał jej przecież tylko, że powstała dla »zbałamuconej« ludzkości jeszcze za wcześniej¹⁾

Obronę poglądów Trentowskiego znajdujemy np. w artykułach »Echa miast polskich« i »Trzeciego Maja«, wyrażających się o Trentowskim z szczerem uszanowaniem, chociaż nie w wszystkim szły te pisma za naszym filozofem, lub w notatce »Encyklopedyi powszechnej«, lub zwłaszcza w pierwszych artykułach Rymarkiewicza, Wolniewicza itd. Stopniowo tracił Trentowski obrońców, aż ich z wyjątkiem Libelta zupełnie stracił. W ogóle prócz Libelta, który oparł otwarcie swój system umniactwa na filozofii uniwersalnej, prócz Krasińskiego, który władał terminami Trentowskiego, popularyzując je obok niektórych myśli naszego filozofa, który jednak pisał wyraźnie o Trentowskim tylko w listach, zalecając dzieła »Trętowiusa« i dzieląc się obserwacją, że »Trentowski wciąż rośnie«, który chwalił wszystko, wyjąwszy dzieło »Grundlage d. univers. Philosophie« i małe tylko czynił zastrzeżenia; wyjąwszy następnie autorów dzieł pedagogicznych, jak np. Teodozego Sierocińskiego lub Ewarysta Estkowskiego, którzy powoływali się na imię Trentowskiego lub przytaczali w swych pismach wyjątki z »Chowanny«, wyjąwszy dalej redakcje ważniejszych czasopism przeważnie poznańskich, i wielu po mniejszych adeptów filozofii — unikano obrony Tren-

¹⁾) Listy Z. Krasińskiego do A. Cieszkowskiego, Kraków 1912. (Rok 1849, list z dnia 7 czerwca).

towskiego i wzniosłych jego myśli, unikano samego nazwiska, zwłaszcza po r. 1848. Mamy artykuły, lub drobne rozprawy, w których dany autor mówi na pewno o Trentowskim, nazwiska jednak naszego filozofa nie wymienia (n. p. w pismach pedagogicznych F. Jezierskiego). Trentowski miał uczniów i zwolenników. Gdziekolwiek się zjawił, witano go w sposób wyjątkowo zaszczytny. Z tych uczniów jednak tylko kilku przyznawało się do tego głośno. W Kijowie broniła Trentowskiego »Gwiazda«, a obrońcą był wtedy nie kto inny, tylko Gryf-Marcinkowski (r. 1847). W pismach pomniejszych Jana Majorkiewicza (1852) spotykamy w »Rzutach filozoficznych« słuszne zdanie, że powstają na Trentowskiego za wyrazy, nie zaś za rzecz. Obrońcą Trentowskiego, poważanym powszechnie, był Libelt. Pierwszym zaś obrońcą Trentowskiego, który poznał się na odrębności uniwersalnej filozofii, był Klemens Hankiewicz. Nazywał Trentowskiego najgenialniejszym polskim filozofem, którego nie można oceniać z niemieckiego punktu widzenia; przyjmował zupełną odrębność systematu Trentowskiego, nazywając ten systemat subiektywnym uniwersalizmem. Żałować należy, że Hankiewicz poświęcił Trentowskiemu tylko skromną broszurkę i że w niemieckiej swej pracy nie wyszedł także poza te ogólnikowe stwierdzenia. Bezstronnym, t. j. niepowodowanym ubocznymi powodami krytykiem Trentowskiego był Al. Tyszyński, przyznający Trentowskiemu, że wskazał drogę filozofii rzeczy-wistości.

Lata późniejsze naprawiły wiele z tego, w czym Trentowski został skrzywdzony. Krytykowano rzecz samą: jedni nie zaprzeczali mu pewnych zasług, wybitnej samodzielności i oryginalności, drudzy mu ich odmawiali, ale ton krytyki zmienił się na lepsze. Było to już po śmierci Trentowskiego. Tu należą prace Hodi-Toka-

rzewicza, ks. Krupińskiego, który pisał wiele o Trentowskim, i ostatecznie był mu życzliwym, chociaż bardzo powściągliwie to wyrażał i L. Powidaj. Struwe podał poważną i gruntowną chociaż raczej ogólnikową ocenę logiki Trentowskiego, wykazując, że są w niej innowacje, mające naprawić logikę Arystotelesa, np. odwracanie sądu szczegółowo-twierdzącego, na co dał Trentowski prawidło: *quaedam A. sunt B., ergo omnia B. sunt A.* Trentowski używał tego prawa logicznego stale, n. p. w »Bożycy (§ 10); błąd polegał na tem, że w przykładach, które podawał Trentowski, np. niektóre zwierzęta są lwami, mieściło się w orzeczeniu pojęcie w obec podmiotu podrzędne. Struwe wykazał właśnie ten błąd. O tem odwracaniu sądów wspomniał Wł. Biegański w najnowszej pracy pt. »Teorya logiki«. W dziele tem zaznacza autor, że logika Trentowskiego odbiegła daleko od swego pierwowzoru, czyli od Hegla. Bezstronnie a nielakonicznie ocenili Trentowskiego Piotr Chmielowski i Stanisław hr. Tarnowski. Chmielowski znał dobrze zasługi Trentowskiego i na polu filozofii i musiał się z lubością rozczytywać w jego dziełach. Tłómacząc »Krytykę czystego rozumu« dawał gdzie tylko mógł terminy logiczne Trentowskiego, przytaczał wywody naszego filozofa odnośnie do danego terminu. W swojej rozprawie »Filozoficzne poglądy Mickiewicza« obronił Trentowskiego znakomicie przed zarzutami Mickiewicza, zawartymi w znanym nam liście do Trentowskiego z roku 1839. Dla Chmielowskiego był systemat Trentowskiego filozoficznym i oryginalnym. Chmielowski cenił w Trentowskim i w jego dziełach ukochanie samodzielności i męskość w nawoływaniu do niej, uważał je za największą zasługę naszego filozofa dla rozwoju naszego ducha ¹⁾). Podnosił w Trentowskim,

¹⁾ Chmielowski: »Historia liter. pol.« Warszawa 1900. Tom.IV. 17.

że przeciwstawił swój pogląd na filozofię narodową zapatrywaniu Libelta, który uważał, że dogmatem filozofii polskiej musi być wiara w ciągle działanie świata niewidomego na widomy, bo taką wiarę przecho-
wuje lud.

Tarnowski był sprawiedliwym w sądzie o Trentowskim. Akcentował, że Krasiński widział w Trentowskim uosobienie filozofii polskiej i że od niego czerpał zapewne wątek do swych utworów poczynszy od Trzech myśli Ligęzy, że do Trentowskiego zwracały się nadzieje narodowej filozofii¹). Trentowski »pisze językiem nieraz dziwacznym, ale pisze śmiało, z energią, a myśli mądrze. Ma on i swoje złudzenia«. To zdanie odniósł Tarnowski głównie do politycznych pism Trentowskiego, które cenil i poważał. Co do systematu filozoficznego, zastrzegał się, że nie jest filozofem z zawodu i ztąd wyrażał się, że Trentowski był uważany »przez niektórych za twórcę nowego systemu«²). W jubileuszowym wydaniu dzieła o Krasińskim (1912) ocenił Tarnowski Trentowskiego nieprzychylnie. Zauważył nawet: »był zupełnie podobny do Niemców«, a podkreślił, że Krasiński idealizował zazwyczaj swych przyjaciół, między nimi i Trentowskiego.

Brückner uwzględnił Trentowskiego w swoich »Dziejach literatury polskiej« tylko w kilku słowach. Więcej dziwi, że mamy z ostatnich dziesiątków lat kilka rozpraw lub dzieł pedagogicznych, a w nich nie ma o Trentowskim żadnej wzmianki, np. w Zarańskiego Stan.: »Nowym organie dydaktyki według metody Bakona« Kraków 1882. Osobny rozdział w tem dziele omawia »Polskie o wychowaniu pojęcie«, lecz powołania się na Trentowskiego nie znalazłem.

¹) Tarnowski: »Historia literat, pol.« (1905—1907) Tom V. 379.

²) ibid. VI. 268.

Nowsze prace krytyczne o Trentowskim nakazują wyróżnić artykuł w »Stu latach myśli« Bohdana Nawroczyńskiego. Nawroczyński umiał utrzymać się na poziomie obiektywności i z tego właśnie punktu widzenia dojrzał w Trentowskim głębszą wartość filozoficzną i narodową, rozumiał przedewszystkiem znaczenie różnojedni. Natomiast autor artykułu o Trentowskim w »Albumie biogr. zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX«, Massonius, dowiódł nie tylko nieznamomości systematu filozofii uniwersalnej, lecz i słabej oryentacji w całokształcie filozoficznej myśli polskiej. Trudno sobie wytlómaczyć, jak się to stać mogło, że »universelle Philosophie« przetłómaczono tu na: »powszechną« filozofię, że powiedziano iż: z pomiędzy czterech koryfeuszów metafizyki polskiej był Trentowski »najmniej teoretycznie uzdolnionym«, a jednak stał się mimo to »właściwym inicjatorem metafizyki polskiej«, trudno się wreszcie zorientować w tak niezdecydowanym sądzie, jak że Trentowski posiadał »umysł może w gruncie rzeczy niebardzo samodzielny«. Z najnowszych prac o Krasińskim pragnę wyróżnić dwie, jedną Juliusza Kleinera p. t. »Zygmunt Krasiński«, drugą Władysława Ćwika p. t. »Badania nad idyosynkrazjami językowemi Z. Krasińskiego«. Kleiner wykazuje dokładnie wpływ Trentowskiego na Krasińskiego, patrzy jednak na Trentowskiego okiem Struwego, Ćwik przedstawia w sposób zajmujący, jak wzorował Krasiński swoje wyrażenia na słownictwie Trentowskiego, a więc w używaniu przedrostka: wszech, przymiotnikowej końcówki: enny, w tworzeniu dziwacznych neologizmów, (Trentowski jednak nie powiedziałby z pewnością nigdy, jak Krasiński, że idee... »odcórkiwują się Bogu na ziemi«), w lubowaniu się w rozmaitych innych przedrostkach i końcówkach np. w przedrostkach: roz, arcy, itp.

Z krytyków niemieckich zarzucał Trentowskiemu Baader pomieszanie Stwórcy z stworzeniem, t. j. osobistości Boga z osobistością człowieka. W »Allgemeine Encyklopedie der Wissenschaften und Künste« J. S. Erscha i J. G. Grubera nazwał R. Haym naszego filozofa samodzielniejszym od Cieszkowskiego, ale dodał takie zagadkowe określenie do nazwiska: »phantastischer und wilder Trentowsky«¹⁾. W »Izis« Okena z roku 1838 zajął się dziełem »Grundlage« krytyk, ukrywający się pod literami E. B. Dzieło Trentowskiego nazywał interesującym. Podkreślił polskie pochodzenie naszego filozofa i tej polskości zarzucał nieoswojenie się z duchem niemieckiej filozofii. »Die Grundlage des polnischen Geisteslebens bildet einen fruchtbaren Boden für die Philosophies »Trentowski kann einst eine gemeinhistorische Bedeutung für ihre Fortbildung erhalten«. W Trentowskim może się zlać w jedną harmonię pogląd na świat wschodu z poglądem zachodu. »Auch Athens Philosophie blühte nach dem peloponnesischen Kriege neben Philipp und Aleksander v. Macedonien« — końcowem tem zdaniem autor uzasadniał myśl, że Polak Trentowski, znajdujący się w niewoli, może pod swoimi zaborcami pracować twórczo dla filozofii, bo dzieło jego: »nimmt jedenfalls eine ehrenvolle Stelle unter den Producten deutscher Philosophie ein«. Metodzie genetycznej Trentowskiego zarzucał referent mechanizm, a sam systemat nazywał: »Heglische Begriffe in Jean Paulischer Sprache«. Ta ostatnia wzmianka była nieścisła o tyle, że Jean Paul (właściwe nazwisko: Richter) był raczej stronnikiem Herdera i Jacobiego, a miała zapewne to wyrazić, że Jean Paul nie był filozofem, lecz tylko wygłaszał głębsze myśli w filozoficznych

¹⁾ Ersch u. Gruber, »Allgem. Encyklopadie«, III Section Bd. 24, str. 190.

aforyzmach. W tej wzmiance tkwiłby bardzo delikatny, ale poważniejszy, jak dla uniwersalnego filozofa, zarzut. Zdaje się, że krytyk Trentowskiego miał na myśli raczej fantazyę, niż samą filozofię Richtera, bo ta filozofia, dosyć niesharmonizowana, obracająca się naokoło zdania Jacobiego, że Boskość jest rzeczywistością nam daną, nie stanowi żadnego odrębnego systematu.

Inny krytyk, D. Paulus, oceniał pierwsze filozoficzne dzieło Trentowskiego w następujący sposób na łamach czasopisma »Theologisches Literaturblatt«. (Zur »Allgemeinen Kirchenzeitung z r. 1837): jest to »der neueste, freimüthig, scharfsinnig und meist in einer anziehenden, aufregenden Sprache rühmlich durchgeführte Versuch«. Trentowski wszedł w koło filozofów niemieckich, jako »der fremde Beobachter«. Chce pomieszać metafizykę z filozofią. Takie spekulacye, mówiące o zjednoczeniu się z Bogiem, usiłują być anti-Sokratyczną filozofią, chcą zejść z absolutu i nieskończoności do pojedynczości i niedoskonałości. Są dlatego raczej produktami fantazyi, niż filozofią. Filozofia Trentowskiego miesza wiele prawdy z półprawdami. Książka jego będzie dla wielu dyalektycznym labiryntem, w którym przemieszkuje panteistyczny minotaur. Przed takim minotaurem musi się uchronić zwłaszcza każdy nauczyciel religii.

Bayrhoffer nazwał filozofię uniwersalną syntezą Spinozy, Schellinga i Hegla. U podstawy tej syntezy leży fantazyja i dlatego filozofia uniwersalna nie ma filozoficznej »formy«. Filozofia Trentowskiego nie wzniosła się wbrew przekonaniu Trentowskiego ponad wysokość absolutnej idei. »Es müsste Trentowski erst gelingen uns philosophisch jedes empirisch Angesehene als solches in aller Zeit und allem Raume zu deduciren, d. h. die Entausserung, das unendliche Scheinen nur positiv in die Idee zu erheben, was freilich der

absolute unaufgelöste Widerspruch, die reine Unmöglichkeit selbst ist«¹⁾. Bayrhoffer nie zorientował się w tem, że das Dasein Trentowskiego mogło być zestawione nie z Sein Hegla, lecz Schellinga²⁾. Bayrhoffer twierdził, że genialne i pełne fantazyi, a wielokroć trafne filozofowanie Trentowskiego nie posunęło jednak naprzód filozoficznego ruchu. Wyprowadzenie metody genetycznej z tej podstawy, że człowiek ogniskuje w sobie boskość, jest rezultatem fantazyi. »Aus dem Angegebenen erhellt hinlänglich, auf wie leichte und oberflächliche, doch immer in gewissem Sinne geniale und organische Weise der Verfasser sein System begründet hat«. Pogląd na świat Trentowskiego jest: »die des Giordano Bruno und Spinoza mit Convergenz zu Schelling und Hegel«. Erdmann poświęcił Trentowskiemu w »Grundriss der Geschichte der Philosophie« (Berlin 1866) krótką, informacyjną wzmiankę. Odniósł jego filozofię do Hegla. »Interessant wird es zu sehn, wie die Hegel'sche Philosophie modificirt wird, wo sie, namentlich durch die akademischen Vorträge Werder's und Michelet's zur Kenntniss denkender Polen kommt, in denen damals, mehr oder weniger, panslawistische Ideen sich zu regen begannen«. I ta krótka relacya podała — jak widać — zupełnie błędne informacje, bo Trentowski nie słuchał nigdy Micheleta, a kończyła wiadomością, że: »die in polnischer Sprache geschriebenen pädagogischen Schriften Trentowski's werden von seinen Landleuten sehr geschätzt«.

¹⁾ Jahrbücher, Hallische, 1833 II. str. 1336.

²⁾ zob. Schellinga: »Schriften zur Naturphilosophie«, § 15., Anmerkung 3. »Dasein Gottes« znaczyłoby: »als ob Gott bedingt und empirisch gesetzt sein konnte«. Dlatego tylko »Sein« wyraża »das Absolute«.

Niemiecka krytyka dotykała także kwestyi filozofii narodowej Trentowskiego, możemy więc zapytać o to, kto skierował Trentowskiego do filozofii narodowej. Trzeba odróżniać dwie rzeczy: skierowanie Trentowskiego do pisania w języku polskim od skierowania do filozofii narodowej. Filozofię narodową wywiózł nasz filozof z Polski i wiemy już, pod jakimi wpływami. Mylnie więc sądzono, że Libelt i Mickiewicz zwrócili Trentowskiego do filozofii narodowej. Pogląd taki nie opiera się nawet na głębszem wnikięciu czy to w krytyki Libelta, czy też w list Mickiewicza z r. 1839. Trentowski rozwinął już przedtem swój systemat i zarys idei bożoczłowieczeństwa, zanim jeszcze dał się poznać Poznaniowi, zanim korespondował z Mickiewiczem; pozostawał już zresztą w stosunkach z Lelewelem, z Jełowickim, a w listach do nich pisanych dawał jasny pogląd na swoją narodową filozofię. Wtedy nie wiedziano nawet jeszcze naogół o Trentowskim. Filozofię narodową rozwijał Trentowski już w »Grundlage«. Libelt i Mickiewicz skierowali naszego filozofa do pisania w języku polskim, nie zaś do filozofii narodowej. Głównie jednak zawdzięczał nasz filozof możność pisania w języku polskim hr. Raczyńskiemu i Marcinkowskiemu.

DODATKI

Curriculum vitae ¹⁾.

Ego Bronislaus Ferdinandus Trentowski parentibus meis Leoni Trentowski et Mariae Karska vitam, nomen, nobilitatemque generis debeo. Opoli pago, qui in Polonia et quidem in palatinatu Podlachiensi situs patrem meum pro domino ac possessore suo habebat, anno 1808 et die 12 ante calendas Februarias (21 Januarii) primam lucern adspexi, atque Vratislaviolae (Włocławek) baptisatus, doctrinae christianae, quam Calvinus reformavit, particeps, eiusdemque postea compos fui. Primum vitae meae decennium in inocentia et ignorantia, quae paradisum hominis efficiunt, felix, beatus, fortunatusque, sicut omnes infantes peregi. Pater meus attamen, qui Cracoviae iuris prudentiae et Regiomonti philosophiae studuerat, ac literas humaniores adamaverat, iam turn temporis ingenium meum intendere sedulo affectans, saepe numero ipse et perpetuo per doctos paedagogos suos serenam pueritiae meae tempestatem sollicitare incepit. Dii immortales afficiant eum merito proemio! Bonus et sapiens ipse puerum suum virtuti obedire, atque ineunte vitae vere sapere docebat.

Anno 1819 quo ego undecim annos compleveram, misit me pater Lucoviam et publico tradidit gymnasio. Quia autem domi rudimenta scientiarum funditus didiceram atque iam amplioris cognitionis amore arseram, facile itaque opus discendi exigere, adtentum animum praeceptoribus praebere, et mox omnium aequalium meorum primus evadere potui. Tribus inferioribus Classibus Lucoviae absolutis profectus sum Varsoviam. Hic quartam et quintam Classem finivi. Lucoviam denique reversus sextam ultimamque Classem feliciter superavi et testimonium maturitatis accepi. Sex annis per sex Classes gymnasii percurri in unaquaque supremus ac scholari sup[re]ma laurea decoratus fui. In sext[a]

¹⁾) Rękopis oryg. wielkości: 13,5 x 8,4.

classi princeps iuventutis declaratus sum, in eademque amore philosophiae captus philosophiae studere, propter quam etiam philologiae operam dare constitui.

Medio decimo octavo aetatis meae ae 1825 aerae nostrae anno deposito testimonio maturitatis numero civium Universitatis literariae regiae Varsoviensis adscriptus, duos studiorum ordines, scilicet unum doctrinarum et artium liberalium et secundum philosophiae inchoavi. Totum per triennium praelectiones linguae graecae, quas Pr. Woelke, et linguae latinae, quas Pr. Zinserling habuit, archeologiam, antiquitates graecas et romanas, mythologiam, caeteraque philologiae pertinentia, quae ab iisdem Professoribus illustrata sunt, linguam Russam, quam Pr. Werbusz, literaturam Polonam, quam Pr. Brodziński, ac universalem, quam Pr. Osiński tradiderunt, historiam omnium gentium, quam Prof. Benthowski, logicam, antropologiam, psychologiam et metaphysicam, quas Pr. Szyrma, physicam, quam Pr. Skrodzki, chymiam, quam Pr. Kitajewski, zoologiam, botanicam et mineralogiam, quas Pr. Jarocki, mathesin, quam Pr. Garbiński et Fronczkiewicz explicaverunt, etc. etc. frequentavi, singulisque annis omnibus ex his doctrinis et scientiis, legi in regione Polona valenti obtemperans examinatus sum, atque gradum, qui poscebatur, obtinui. Confecto cursu academico obtuli me publico examini et dignitate magistri philologiae cohonestatus sum. Philosophiae autem, quae Varsoviae tantum principiis cogitationis constabat ac doctrinis empiricis nitetur, publicum examen obire nolui. Intra hoc academici studii mei tempus totum me ad philosophiam graecam dedi, atque Platonem, Aristotelem, Zenonem et caeteros legi. Cicero quoque et Seneca haud me fugerunt. Illi coryphaei sapientiae docuerunt me philosophiam amplecti, docuerunt me, eidem quamdiu vivo, me offerre; illis pro salute ac virtute animi mei summam gratiam habeo. Extra philosophiam in pulchris quoque literis diligenter me exercui. In ephemeridibus, quae Varsoviae illo tempore adparebant, plures versus mei legebantur, atque in magno theatro Varsoviensi tragoedia mea, quam ex celeberrimo germano poëta Schillero interpretatus sum, et quae Sponsa Messenia dicitur, repraesentata est. Omnia haec feriis academicis composui.

Extingente 1828 anno, eodemque, quo dignitatem magistri philologiae adeptus vicenarius iuvenis fueram, meo discendi studio ac voluntati patris auscultans, conscendi cursus publici vehiculum ac contuli me Parisios. Hic frequentavi praelectiones philosophiae Cousini, historicas Gizotti et literaturae Vilmaini. Quatuor menses solum duravit tamen commoratio mea ac studium meum Parisiis.

Pater meus nempe ab exploratoribus russi imperii accusatus, me ab eo sine permissu imperatoris Parisios missum esse atque studiis imperio periculosos oblectare, iussit me domum illico reverti. Taeduit me illo tempore huius fati mei, hodie autem eodem sum contentus. Tener ac capax iuvenis facile discere poteram, gallicam scriptionis petulantiam atque omni ex genere Floram prout sapientem Minervam admirari.

Parisiis redux ac Varsoviae dies meos degens insolito laetatus sum russi auspicii favore. Hocce enim, fortasse aegritudinem illam, qua me adfecerat, remunerari cupiens nominavit me praeceptorem gymnasii, imperavitque abeam Stetinum (Szczuczyn) ac arripiam novum officium meum. Praeceptor itaque elapso 1829 ac 21 aetatis meae anno factus docere exortus sum. Supremis in classibus linguam et literaturam polonam atque historiam patriae meae exposui, in quarta classi linguam latinam explicavi, ac per omnes classes lectiones moralitatis habui. Scholae munere meo functus, studioque philosophiae intentus opera Cartesii, Baconis, Locki et etiam nunc Edinburgi docentis Stuarti legi. Philosophiae quoque, quae in Germania tam luculenter effloruit, aliquid cognovi. Rixneri aphorismata, Hegli encyclopoedia et Marcheineci dogmatica ad manum mihi venerunt. Tria haec opera summa cum diligentia scrutari conatus sum. Hodie praeterit me, an ea illo tempore recte intellexerim, quia linguam germanam haud satis calui, id autem certe scio, ea fuisse, quae mihi reverentiam profundi ingenii germanorum, cupiditatemque philosophiam huius populi cognoscendi influxere. Etiam literis elegantioribus me delectavi, ac originariam tragoediam, cui titulum: triumphus christianismi in Polonia, inscripseram, Varsoviensi theatro misi. Duae quoque philologicae dissertationes meae, de euphonia et de ortographia linguae polonae doctis in annalibus varsoviensibus apparuerunt.

Interea illuxit ilia memorabilis tertia ante calendas decembres (29 Novembris) 1830 anni, ilia laetitiae, spei libertatisque patriae meae dies. Seditio incenditur Varsoviae et fulguris cum celeritate exit totam per Poloniam. Omnis Lachi progenies arma arripere, iuvenes, viri et senes se in agmina colligere, tyranni ac hostes fugere. Furit Mars, hymni militares canuntur et omnis terra nostra castra sunt. Ego, qui professorum Gymnasii Stetiniensis solus coniugii expers fui, patriamque meam iuvenili cum ardore amavi, coacervo alumnos scholae, qui arma ferre voluerunt, urbemque nostram peto. Mox gallea militari indutus ac praetorianis, qui solis ex academicis constabant et Guardia honoraria appellabantur, adscriptus, in palatinatum Augustoviae missus sum,

in eodemque negotium meum gerens albam in templis Dei aquilam, quae insigne nationis meae est, consecrari iussi, multasque orationes hac occasione habui. Varsoviam regressus, redactionique ephemeridum Guardiae honorariae, quae illo tempore apparuerunt, adiunctus ¹⁾, singulis diebus aliquod scripsi atque exercitio militari me dicavi.

Tum venit hostis et cum illo omnes furiae belli. Citissime itaque calamum cum gladio commutavi, ac primae equestri chiliadi, seu vulgo primo Hulanorum regimento nomen dedi. Occurrimus hosti ad Sierocin. Primum hoc proelium, quod Poloni cum Russis commiserunt primum etiam meum proelium fuit. Mox pugnavi ad Grochów, ubi tres dies terribillima caedes saevit ac aegerrima clades Dibitschiano illata est exercitui. Praelio Grochoviano facto in septimam chiliadin equestrem translatus, eiusdemque usque ad finem belli signa tuli. Postmodo ad Ciechanowiec, Nur, Ostrolencam, Serocomlam, Kock, Bodzanów, Raciąż, Janów et Jastrząb dimicavi. Undecies ergo inter ictus hostium igniferos versatus sum, ac undecies summo ex periculo, duobus vulnusculis exceptis, integer evasi. Miles gregarius heroicam vitae meae episodum incepti, atque eandem ad honorem Subcenturionis proventus finivi. Vita militaris multa me docuit. Nunc tandem aestum et frigus, famem et sitim gravesque labores sustinere possum, atque experientia ditatus me ipsum et homines accuratius novi.

Irati Dii decreverunt denique patriae meae finem. Infortunatissima cecidit et cum illa ceciderunt quoque ahenea moenia, quae Europam contra timendos barbaros defendere possent! Illius aura letalis gemitus morientis libertatis fuit. Postquam hoc accidit in Borussiam cum corpore militum, quod duxerat Rybiński, veni, ac vale commilitonibus meis martialique negotio dixi. Deplorato patriae meae fato Regiomontum petii, civis universitatis literariae factus sum ac studium philosophiae germanae sequi statui. Herbarti itaque philosophicas, Lenerti et Kähleri theologicas atque Druhmanni historicas praelectiones audiui. Adversa fortuna tamen mox molestiam ²⁾ mihi exhibuit. Tantum quod tres menses domicilii mei Regiomonti elapsi erant, intonuit regis edictum, quod omnes Polonos rebelles ab academiis abigi iusserat. Coactus ergo fui Regiomonto discedere atque refugium meum extra Borussiae fines quaerere. Frustra Lipsiae, frustraue Jenae matriculam aca-

¹⁾) Trentowski miał na myśli »Dziennik Gwardyi honorowej«, redagowany w Warszawie w r. 1831 przez prof. Lacha Szymę.

²⁾) W oryginalu: melestiam.

demicam impetrare nisus sum; ab aris scientiae crudeliter repulsus nihil aliud potui, quam sortem meam exsecrari et abire. Heidelbergum postremo adveni et hicce numero civium academiae Rupperto-Carolinae adscriptus iterum quietem caepi ac liberum studio meo cursum dedi. Daubi principia ethica, ethicamque ipsam, introductionem in philosophico-christianam dogmaticam, dogmaticamque ipsam et caetera philosophico-theologica collegia audivi, atque favore ac fere amicitia doctoris mei gavisus sum. Domi omnia Humei, Kantii, Iacobi et Fichte'i opera pervasi, penetravi, didici, atque cum succo et sanguine meo miscui. Heidelbergi menses quindecim mansi, meo in cubiculo me occlusi, ac ingenti cum fervore studui. Philosophia fit denique meus amor, meum bonum, mea felicitas, fit natura et indoles mea.

Ad extremum 1833 anno Friburgum aggressus Anatomiam Buchchegeri frequentavi et nonnullas caeterorum doctissimorum hums academiae professorum praelectiones hospitatus sum. Hic me philosophiae Schellingi et Hegli imbui, operaque Steffensi, Okeni et Troxleri legi. Tot systematibus philosophiae exploratis contigit tandem mihi, ut ipse etiam primam novi systematis nactus sim ideam. Haec idea totum occupavit animum meum. Tres aut quatuor menses montes fuere mihi amicissimi. Locos desertos petii, ut non interpellatus meditari possim. Mundus meus intelligibilis quotidie extenditur, prima mens mea pulcherrime explicatur. Incedit me necessitas et lubido scribendi. Renuntio itaque omni vitae meae gaudio, raro tantum amicos et adeo erga me beneficos visito, omniaque bona mea urgenti Musae remitto. Hoc modo defluxit annus unus, defluxit quoque dimidium anni secundi, et ego semper manum meam admoveo pennae. Hoc tempore multa scripsi, duosque hos libellos, quos nunc praeclarissimo philosophico ordini huius academiae propono, composui.

Friburgi die 5=Idus Martias 1836 a.

Myśl podniesienia Nauk i ogólney Oświaty¹⁾.

Oświata jest Kamieniem węgielnym szczęścia Narodów. Ona jedynie zdoła nas przekonać o godności Człowieka, utrzymać rozumnie wolności szalę i uzbroić każdego tak piórem, jak orężem przeciw wszelkiego rodzaju despotyzmowi. Człowiek prawdziwie światły nie zdoła nigdy przed potęgą przesądu bić czołem, widzieliśmy żywy przykład tego pod przeszłym Rządem na Lelewelu i Gołuchowskim. Chcąc oświatę w jakim kraju rozwinąć i upowszechnić, należy obudzić w całym znaczeniu Emulacją i oddać pierwszeństwo talentom, a po nich zasłudze — należy podnieść wolność bez granic uczenia, usunąć wszelką Proffessorów wykładu swego odpowiedzialność, uczynić z ich Stanu szanowną wedle słuszności hyerarchią, odłączyć go od Administracyi i zabezpieczyć mu życie wolne od obawy wszelkich podstępów, spokojne, nieokazałe, ale przystoynne i wygodne.

Niewiele po tym spodziewać się można, kto siada do pióra lub książki z myślą pełną umartwienia, lub głodnym żołądkiem. Dotąd u nas wszystko się działo, nawet w Nayświętszey tey Duchu i myśli krainie kozackim sposobem. Forma, powaga, okazałość i Intryga, a nierzeczywista wartość odbierały tutaj poklony i wieńce. Chcąc się wyrażniesz z myśli mych płynących z własnego doświadczenia wytłomaczyć, skreślę tutaj w krótkości obraz przeszłego i dziś jeszcze wegetującego oświecenia stanu, który natychmiast

¹) Jest to kopia memoriału, złożonego w odpowiedzi na odezwę Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 20 stycznia 1831 a załączonego wraz z drugim memoriałem (nieznanego autora p. t. »Projekt powiększenia szkół Wydziałowych«) do pisma urzędowego Komisji do Rady warszawskiego uniwersytetu z dnia 24 marca 1831, wzywającego Radę Uniwersytetu do ułożenia planu reorganizacyi szkolnej. Kopia ta, wielkości 35,9 x 21, została uwierzytelniona przez sekretarza generalnego Komisji: Kamińskiego.

należałoby zakończyć i usunąć, a potem na miejsce jego podam Plan nowy stosowny do dzisiejszego ducha i wieku, tudzież do stopnia światła wynoszącego w tej chwili nad wszystkie części Europę.

Pod właśnie zagasłym Rządem, iak wszystko, tak i Nauki były u nas w Stagnacyi i letargu. Wrzał Ogień w nieiedney piersi młodzieńczej, ale wszystkie usta milczeć musiały. Nie zdolność, ani długoletnia zasługa torowały drogę do wyższych stopni uczonego Mężom, ale protekcya lub dziwaczne i niesłychane gdzie indziej losu koleie. Szkoły nasze, nawet Uniwersytet, trzymały się ślepo w granicach przepisów rozciągających się aż do wyznaczenia Książek częstokroć zupełnie np. iak Jeometrya Lewockiego lub literatura Słowackiego nieodpowiednich, nacechowanych albo płydkością niepodobną do uwierzenia, albo przewrotnością Machiawelską przeszłego dążenia i narzuconych nieiako przez Kabak rządowy, zakreślający granice ducha którego Nauczyciel trzymać się był powinien. — a) Kommissya Oświecenia złożona z nieudolnych i zupełnie nieodpowiednich przeznaczeniu swemu członków, wiele Kraj kosztująca, a przecież zatruwająca Go służalstwa swojego duchem i Azyatycką tak zwaną mądrości stosowania się do czasu formą, zmniejszająca corocznie liczbę szkółek i uczących się indywiduów, tudzież umiejąca relewować udaną swą gorliwość, a pokrywać prawdziwość swych chęci — była hańbą i ciężarem kraiu, usunąć więc Ją należy iako niewyrodne dziecko, które ssalo pierś Ojczyzny, zarażając ją w teyże chwili hytrze wykalkulowanym ciemności swey jadem, b) Towarzystwo Elementarne ta Czeladź obskurantyzmu i serwilizmu sprzysięgła wraz z godną swą siostrą Kommissyą oświecenia do wspólnego działania, zupełnie bezużyteczne i nieczynne, a wiele kraj kosztujące. c) Wizytatorowie, Ci z powszechnem oburzeniem nowego rodzaju włodarze, co utrzymywali swych Szpiegów i sami jeździli po kraju śledząc troskliwie, czyli Nauczyciel w nayodleglejszym nawet zakęcie niewyrzekł co, oświecającego swych Uczniów, d) Kuratorya poświęcona jedynie biczeniu i śledzeniu wszystkich kroków młodzieży odbywająca się z szemraniem Rodziców i dzieci, nauczająca Szpiegowstwa i demoralizacyi, tyle kraj kosztująca, a tak zawodząca jego oczekiwanie i niszcząca tę prawdę stwierdzoną wiekami — że Człowiek młody o przekonanie a nie [z] obawy chłosty dobrym byźd powinien — niezasługuią na dalsze istnienie. Znieść nam, oglądając się na Europę po wszystkich Szkołach, a szczególniey w Uniwersytecie wypada, e) Examina jako tyle mozolne, tyle kosztujące młodzież, a sposobiące ją iedynie na uczonych dla Chleba, tak

dobrze zwanych Brodgelernte i bynajmniej niemyślących ludzi — tudzież przez wrozoną ogniowi jey Szlachetności dumę niepokazania się poślednią, a tem samem wyrepetowania całego kursu Nauczycielskiego, jak echo Biblioteki chodzącej na pamięć i pozabawiającą ją częstokroć naydroższego Skarbu na całe życie Zdrowia. Wraz z Examinami znieść Stopień Magistrów jako nieistniejący za granicą i wcale niepotrzebny, a zachować jeden tylko Stopień Doktora — w Szkołach przecież dla Satysfakcy i pochlebiania miłości własney Rodziców, tudzież świetniejszey Uroczystości zakończenia roku, mogą pozostać iak dotąd popisy. Te iednak niepowinny uważać się za miarę postępu uczniów, lub zdolności Nauczyciela, ale tylko za Uroczystość i wynagrodzenie pilności Uczniom. Programata Szkolne mogą pozostać, byleby nie tak iak dzisiaj były płydkie, lub ciężko uczone, f) Znieść należy daley powoływanie Duchownych na Proffessorów, a szczególniey Rektorów, tudzież pewne Zgromadzenia — Oyców bezdzietnych niezdołaiących czuć rodzicielskich obowiązków i przeznaczenia. — Ludzie Ci maiąc już ze swego stanu sposób do życia niepotrzebnie zabierali natchnionym i dobrze usposobionym do tego zawodu mieysce. Prócz tego każdy z nich ledwie wdział Sukienkę na siebie, poświęcił się już Stagnacy i Szklance, wiedząc że go nieoddalą i będąc wedle panującego uprzedzenia przekonany, że mu Niebo przez sen mądrość daie; że głupstwo Boga iest rozumem Światła i tłomacząc to literalnie oświadcza się publicznie z ambony z pogardą swą dla Światła, g) Znieść Instytut Pedagogiczny iako sposobiący Nauczycieli na Uniwersalnych Eklektyków. Lepiey iest wyznaczyć Stipendia. h) Znieść mondury iako odznaczające despotyzmu wołą Proffessora i Ucznia od reszty ludzi. Po co nam ta zewnętrzna, a zwłaszcza w tym stanie tyle zmysłowa oznaka? Lepiey ją Towarzyskości i piętnuiącemu się na czole i rysach Twarzy tego Stanu zostawić. Do czego wszystko stosować do skali Żołdeckiey? i) Znieść Stopnie i tytuły między Proffessorami — w Oświeceniu szczególniey powinna jednego zarysu miłość, ludzkość, pewna równość i rozumu tolerancya myślenia panować. Godność osobista nadaie sobie wszędzie pierwszeństwo — zostawić ją tutaj w całej swobodzie należy.

Na mieysce tych upokarzaiących Światło i wydaiących się iakby przeciw jego świętości podstępnie wymyślonych ustaw, pragnąłbym widzieć Kray nasz w zastosowaniu do innych Krajów, gdzie Nauki na kilka wieków wyżej od nas postąpiły — gdzie wiele nam Płodów mądrości do przetrawienia już przygotowano. Przebiegnę po krotce plan ten nie nowy, ale już doświadczeniem

ościennych Narodów za najlepszy uznany, spodziewaiąc się, że Ziomkowie moi poprawią go, ulepszą i nadadzą mu Sankcyą.

Zgodzić się nam wypada na wolność wykładu i zupełną nieodpowiedzialność Nauczycieli. Światło niemoże się mieścić na polu wymierzonym morgami, jemu nay większą potrzeba nadać swobodę. Niech każdy nauczyciel tak przedmiot swoy wyklada, iak mu przekonanie własne i Sumienie dyktuje — a zdolność pozwala. Chcąc jednak nadużyciom mogącym ztąd wyniknąć zapobiedz powinniśmy następny Stan rzeczy zaprowadzić, a) Senatowi Uniwersyteckim zupełnie nieodpowiednim co do czynności swoich i godnym Jmienia Sternictwa Kraiowego światła — pozostawić wolność znoszenia się z sobą i wspólnego działania. Niechay te mają Prawo potwierdzenia tak w Stolicy iak na Prowincyach swego Zawodu Urzędników i ostatniego ich nominowania, b) Każdy uczeń opatrzoney Świadcstwami swych Proffessorów z ukończenia gimnazyum, powinien bydz przyięty do każdego z Uniwersytetów, c) Każdy Akademik opatrzoney Świadcstwem Proffessorów, których słuchał prelekcyi, powinien mieć prawo do odpowiedniego ukształceniu swemu Urzędowi, d) Niedosć iest wolny mieć wybór zatrudnień, potrzeba swobodnemu Człowiekowi zostawić i wybór miejsca. Doktor niechay ma prawo starać się o katedrę w Uniwersytecie, a kandydat Doktoryatu o posadę przy Szkole. Skoro gdzie miejsce wakuie, niechay się tam zgłaszała kandydaci. Pisanie rozpraw uczonych, a przy nich w teyże treści ustne dysputy, lub sława z wydanych już Dziełek nabyta — a wreszcie osobiste przymioty, niechay wpływaią na uzyskanie Pierwszeństwa. Towarzystwo oceniające rozprawy i decydujące obiorem niechay składaiać dawnieysi tego Stanu Urzędnicy i miejscowi Delegowani Obywatele. Ważny jest stan w ścisłem znaczeniu Urzędnika, a najwięcey obchodzi Obywatela. Tym sposobem obywatele będą mogli sobie wybierać Kapłana, Nauczyciela, Prawnika, lekarza itp., którego szród wielu kandydatów nayzdolniejszym osądzą i w którym złożą swą ufność. Konsystorz potem niechay potwierdzi wybranego Plebana, Senat Uniwersytecki Nauczyciela i t. d. Niechay nikt niema prawa do Urzędu bez skończenia Uniwersytetu [i bez] Świadcstw służących mu w dowodzie swych kwalifikacyi. Tym sposobem obywatele będą kontenci z wyboru zdolnego i miłego sobie Urzędnika, a Urzędnik nawzaiem z wyboru okolicy i ludzi, z któremi ma weyść w ścisłeysze życia stosunki, e) Każdy wybrany od swych kolegów i obywateli Urzędnik, niechay prawem na początek swego zawodu oznaczoną otrzyma pensyą, tak żeby to nigdy nie zależało od kaprysów Rządowego Naczelnika. Po pewney zaś liczbie lat, szczególniej

nauczyciel powinien dać dowód swej zdolności odpowiedniej przedmiotowi, któremu się poświęcił, wypracować, albo kurs swoich Lekcyi, albo inne dziełko pożyteczne dla młodzieży. Tak obeydziem się bez Towarzystwa Elementarnego i wkrótce Proffessorów mieć będziemy światłych — tudzież mnóstwo do każdego przedmiotu Dziełek oświecaiących ucznia. Rząd może druk ułatwić, f) Wybrani od obywateli i potwierdzeni od Senatu Uniwersyteckiego Nauczyciele w porozumieniu się z obywatelmi i przy ich do tego wpływie wybiorą z pomiędzy siebie jednego na Rektora Winniśmy byt dzisiejszey Oświaty w pewnej części Sławnemu Chreptowiczowi, można się spodziewać iż Polscy Obywatele będą w wyborze takim bezstronni; zwłaszcza iż tutaj idzie o ich dzieci. Rektor wybrany mieć będzie, mniejszą liczbę godzin, bez podwyższenia pensyi zasłużoney, dla odbywania Korrespondencyi rządowych. Dostojność ta powinna by spotykać już w Zawodzie swym weteranów i być niejako po długiej pracy odetchnieniem. Kto ma być Rektorem; osądzą Wyborcy z miłości Nauczyciela powszechney, sławy nabytey z dzieł wydanych i znanego jego doświadczenia. Rektor niema Prawa imparyalizować Nauczycielom, ani pisać o nich Rapportów, ten sąd nie do niego należy, ale do opinii publiczney i Narodowego prawa. Stopień jego iest tylko honorem, ale nie żadną nad Nauczycielami Władzą. Niedoświadczonym przeciw Proffessorom i żyjącym z nim w przyjaźni powinien udzielać rady i starać się z wszystkich naywięcey, o dobro swey szkoły. Wybór Rektora powtarzać się będzie po pewney liczbie lat ustanowionych prawem. g) Każdy Urzędnik wybrany i potwierdzony od stosowney władzy, pewnym będzie swojego stopnia i pensyi. Znika raz na zawsze translokacya i degra[da]cya. Pensya jego powinna być od początku dostateczną dla utrzymania się jego z familią. Ludność naywiększym iest skarbem Narodu. Po wyznaczoney liczbie lat Zasługa powinna mieć prawem oznaczone podwyższenie Pensyi. Zdolność przeciw poparta Opinią Narodu i Senatu Uniwersyteckiego może uprzedzać leniwe dla niego lat oczekiwanie. Ci co Urzędnika iakiego wybrali, oddalić już go niemogą, chyba że mu Sądownie zupełnego zaniedbania, pijaństwa lub gorszącego życia dowiodą — a wtedy mogą przedstawić go wraz z dowodami tam, gdzie prawo nakaze. Pewność jest naywiększem każdego szczęściem. Urzędnik posiada nieruchomy kapitał w swoim ukształceniu, niemożna więc nadużywać go i tarzać bezkarnie, h) Każdemu Doktorowi niechay wolno będzie, ieżeli tego zapragnie roztwierać prelekcyę tylko za honorarya. Liczba Uczniów na jego wykład uczęszczających, wydane dzieła i opinia publiczna, powinny bez-

stronnemu Senatowi Uniwersyteckiemu być rękoią jego zdolności i jedynem prawem do wyniesienia go na Etat. Tym środkiem będzie do Filozofii tak dzisiaj u nas zaniedbanej iak i do każdego przedmiotu po kilku zapalonych Ambicyą szlachetną Proffessorów, wzbudzi się między niemi Emulacya, która zawsze z pożytkiem dla kraiu i zdolności ukończyć się musi. i) Wszystkie Gimnazya mپیą być do jednej stopy podniesione. Niepotrzeba nam Szkół Wydziałowych, niech wszystkie będą jak dawniej zwane Woiewodzkie, bo w nowem położeniu rzeczy do niższych niedostalibyśmy Nauczycieli, k) Senat Uniwersytecki niech wyda rozporządzenie potrzebujące jednak potwierdzenia Seymu, do iakiego Stopnia w każdym przedmiocie pragnie mieć Uczniów ukwalifikowanych przed przyściem ich do Uniwersytetu — zresztą wolno każdemu Nauczycielowi rozłożyć swój przedmiot przez Klasy i tak go wykładać, iak to uzna za najlepsze. Świetność Szkoły w każdej Okolicy, będzie pociechą dla Rodziców Obywateli, a wzajemna Szkół Emulacya ztąd wynikająca bogatą w owoce dla kraju całego korzyścią. l) Plan Nauk w Szkołach może być oznaczony, ale w Uniwersytecie nigdy. Niechay coraz nowe i stosowne do potrzeby Ducha formułą się Katedry. Kray dla szczęścia swego i przyszłości niepowinien żałować pieniędzy — w Szkołach zmniejszyć potrzeba codzienną liczbę godzin. Nadto jest trzymać dzieci sześć godzin bez ruchu. Powołani z natchnienia Proffessorowie zdołaią tego samego dopełnić w krótszym czasie, co dziś pełnili jako pańszczyznę — w niższych Klasach niech więcej panuią języki zwłaszcza żyjące — w wyższych przedmioty rozwijające myślenie — w Uniwersytecie niech będzie pozwolone wybierać sobie Uczniom stosowne do swego natchnienia przedmioty i Nauczycielów. Znieść wydziały i wyznaczenie konieczne, co prawnik, filolog słuchać powinien — każdy poświęcający się zawodowi swemu z natchnienia i mający się oddać pod Sąd przy staraniu się o posadę musi być najlepiej o siebie troskliwym — śród takiej tylko swobody mogą się rozwinąć Jeniusze i talenta. m) Podnieść znaczenie i pensyą Nauczycielom. Stan ten tak ważny dla kraiu, nie powinien być w takim jak dotąd małoważeniu. Któż z Rodziców nie doznał, co to jest znaleźć dla Dzieci swoich drugiego Oycy — co to jest cieszyć się synem Świeciejszym od siebie. Często nay zdolniejsza młodzież w kraju odstraszała się od Nauczycielskiego powołania, jedynie widokiem nędzy, w jakiej to zostawało. Niepotrzeba tu zbytku, ale uczciwego i przyzwoitego utrzymania. Sami się hańbiemy wynadgradzając zdolność i Oświatę bardzo często niżey jak obowiązki Officyalistów. n) Roztworzyć Granicę dla wprowa-

dzania wszelkich książek do Kraju, jakie się komu podoba. Niema złego na świecie. Fałsz nawet wiedzie nas do łatwiejszego rozwikłania prawdy, o) Wezwać Towarzystwo Przyjaciół Nauk, aby przybrało [do] swego grona zdolnych ludzi młodszego pokolenia np. Gołuchowskiego i Mickiewicza. Przez wzajemne porozumienie się jednych z drugimi nastąpić tylko może dla Oświaty żniwo i powszechne przecknienie z letargu, p) Chociaż już mianowani są od dawniejszego Rządu, tak przy Uniwersytecie jak Szkołach Nauczyciele, przecież jak to w każdej okolicy widzieć można było, wielu z nich znajdowało się głów ciemnych niemających wyobrażenia o dzisiejszym duchu, machin przeszłego Kierunku myślenia, bynajmniej niepowołanych do tego stanu, a temsamem nietylko zawodzących zaufanie w nich Rodzicielskie, ale nadto stających się przyczyną zabierania przez podstępny spokójny swych kolegów życia — takowych więc do okazania swych Kwalifikacji i wyboru Obywatelskiego pociągnąć należy. Jeżeli wielu z nich na miejscu swem się nieutrzyma, dobrze iż nam przybędzie również potrzebnych nauczycieli Elementarnych.

Podałem tu wiele Ustaw dawniejszych do zniesienia, które mię ciągle oburzały — tudzież nowe na ich miejsce, których pomyslnego owocu za granicą sam niegdyś byłem Świadkiem. Spodziewać się mogę, iż Świetli i Życzliwi krajowi swemu Obywatele, myśli me w części może zmieniają, lub ulepszą, a w części zachowają — pragnąc, aby ta tyle ważna dla Ojczyzny Chwila nieupłynęła z każdej strony bez Owocu i nie stała się powodem zlorzeczeń spychającego Nas i mającego sądzić niezadługo przyszłego pokolenia.

(podpisano) Trętowski

Za zgodność

Sekretarz Jeneralny K. R. W. R., i O. P.

Kamieński.

Uzupełnienia,

do str. 37, wiersz 4 od dołu: W nekrologu »Mrówki« z r. 1870 pisał dr F. Biłek, że Trentowski był w r. 1829/30 współredaktorem wychodzącej w Warszawie »Pszczółki«. Nekrolog ten, napisany przez autora jeszcze w lipcu 1869, więc zaraz po śmierci Trentowskiego, przynosił kilka szczegółów o Karolinie Humborger, a jako przyczynę śmierci naszego filozofa podał zapalenie mózgu.

do str. 48, wiersz 21: Owym Juliuszem był prawdopodobnie Julian Szotarski, redaktor warszawskiego »Merkurego« z r. 1831, uczestnik losów korpusu Rybińskiego, autor broszur: »Skizzen aus Polen«, Frankfurt 1832, II wydanie Heidelberg 1833, oraz »Puławy. Historische Erzählung aus d. letzten polnischen Freiheitskampfe«, Heidelberg 1834. Z Szotarskim zapoznał się Trentowski zapewne w korpusie Rybińskiego. Po upadku powstania studiował Szotarski medycynę najpierw w Heidelbergu, potem w Darmstacie. Przelotnie był w Fryburgu bad. Po r. 1836 przeniósł się do Paryża, gdzie zmarł 29 maja 1838. O Szotarskim wspomina sam Trentowski w »Starej walce wolności z koniecznością«. (Oreodownik naukowy, 1842).

do str. 297—299: Dopiero w r. 1913 dostałem do rąk rozprawę dr. Władysława Ćwika, zamieszczoną w Sprawozdaniu Dyrekcji Gimnazjum VIII we Lwowie z r. 1912 p. t. »Badania nad idyosynkrazjami językowymi Z. Krasieńskiego«, a pod wpływem odwołania się tej rozprawki do artykułu dr. Ćwika p. t. »Czas napisania traktatu Krasieńskiego: O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów«, zwróciłem uwagę na tę drugą rozprawę. W rozdziale 17-ym mogłem jeszcze uwzględnić badania dr. Ćwika. Do rozdziału 11-go nie mogłem już włączyć przypuszczenia dr. Ćwika, że traktat Krasieńskiego, który w całości ma tytuł »O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów«, powstał dopiero około 1846 r. Jeśli tak było istotnie, wtedy tem ważniejszą jest nasza

wzmianka, oparta na rękopisie »O stosunku moim do Zygmunta« Jednak i bez względu na to, kiedy powstał traktat Krasińskiego, jest pewnem, że Trentowski był, jak się wyraziłem: »mistrzem filozoficznym Krasińskiego«. Badania dr. Ćwika, porównyujące wyrażenia Krasińskiego z wyrażeniami Trentowskiego, o czym wspomniałem w ostatnim rozdziale, przyszły w samą porę i zasługują na to w zupełności, by wspomnieć o nich specjalnie. Wykazują i one, jak dalece było w czasach Trentowskiego w modzie językowe nowatorstwo, jak np, Słowacki wyprowadzał: Jadwigę z: jad-widzi, Polskę z: na-ból-skała, jak Norwid oświeślał etymologię wyrazu: piękny.

do str. 318, wiersz 11: List Krasińskiego do St. Koźmiana z dnia 30 kwietnia 1849 donosił o trwającej jeszcze pracy Trentowskiego nad »Bożycą«.

Prace Trentowskiego w porządku chronologicznym ¹⁾.

1826—1828: »Oblubienica messenńska«, tłumaczenie Schillera;
»Die Braut v. Messina«. Druk. w Wilnie 1844 u T. Glücksberga.

1829/30: »Tryumf chrystyanizmu w Polsce«, tragedia (zob. Curriculum vitae).

1830: »Eufonia iako zasada ięzyka Polskiego«. Pamiętnik umiejętności moralnych i literatury, Warszawa 1830, tom IV.

1831: »Myśl podniesienia Nauk i Ogólney oświaty« (Rękopis).

1832/3: »Krótki rys mojego awanturnictwa po świecie« (Rękopis).

1832/3: »Moje zasady« (Rękopis).

1836: »Curriculum vitae« (Rękopis).

1837: »Grundlage der universellen Philosophies«. Carlsruhe u. Freiburg-Herder, Paris, A. Jełowicki. 1837.

¹⁾ W spisie tym nie umieściłem artykułu p. t. »Schelling und die Offenbarung«, który znalazłem w warszawskim »Przeglądzie naukowym« z roku 1844 (tom II). Ten artykuł powołuje się na »Chowarmę«, używa terminów Trent, (np. rozłoga! i robi wrażenie stylu naszego filozofa, jest jednak anonimowy. Nie wymieniam dalej w tym spisie niedających się zresztą ustalić artykułów Trent, w »Gazecie Codziennej«, ani nieznanego co do tytułu elaboratu, wygotowanego dla reformy łoży wolnomul. w Fryburgu, a ukrytego jako rękopis w archiwum tamtejszej łoży. Piękny artykuł pierwszego zeszytu tomu I-go teraźniejszości i przyszłości«, p. t. »Noc z 1-go na 2-go stycznia 1843 w kaplicy królów Mieczysława i Bolesława w Poznaniu«, zdradza autorstwo Trentowskiego, ale jest to rzecz wątpliwa.— »Polska« znajduje się tylko w Bibliotece Jagiell.; nie ma jej nawet Bibl. Ossol. we Lwowie. »Ksiąg zasadniczych rodu ludzkiego« nie ma żadna biblioteka publ. w Krakowie, Lwowie, Poznaniu, nie ma ich nawet biblioteka uniwersytecka w Lipsku.

1838: »De vita hominis aeterna. Commentatio adnotationibus germanis illustrata, quam pro facultate legendi in Literarum Universitate Alberto-Ludoviciana friburgensi scripsit... Friburgi Brig. 1838. Herder.

1840: »Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universalen Philosophies«, Leipzig, Weber, 1840. Bd. I. II.

1841: »Wyciąg ze wstępu do Chowanny § 2«. (»Orędownik naukowy« 1841).

1841: »Aforyzmy dotyczące się ogólnego, lub też naturalnego przeznaczenia człowieka, czyli: Rzecz o małżeństwie«. (»Orędownik naukowy« 1841).

1842: »Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży«. Poznań, Łukaszewicz, 1842. Tomy I. II. (4 poszyty).

1842: »Stara walka wolności z koniecznością«. (»Orędownik naukowy« 1842).

1842: »Wyjątek z 2-go tomu Chowanny. § 42. Ksiądz proboszcz wiejski i bakalarz, jako nauczyciele najznakomitszego wychowanka«, (Oręd. nauk. 1842).

1842: »Listy naukowe o Schellingu«, (Oręd. nauk. 1842).

1842: »Związek duszy z ciałem«, (Biblioteka Warsz. 1842. tom IV).

1842/3: »Listy naukowe o Floryanie Bochwicu, Janie Bukatym i Eleonorze Ziemięckiej« (Oręd. nauk. 1842).

1842-[1854]: »Bożycza czyli teozofia«. Tom I. II. III. IV. (Rękopis).

1843: »Stosunek filozofii do teologii«. (»Rok 1843 pod względem oświaty...« Poznań¹).

1843: »Powitanie Wielkopolan, rzecz odczytana w Poznańskim Bazarze na dniu 15 lipca 1843 roku, czyli pięć politycznych widzeń«; druk. w »Teraźniejszości i przyszłości«, Paryż-Strassburg. Tom I. zeszyt 4. 1845.

1843: »Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem. Rzecz treści politycznej«. Poznań 1843. Żupański.

1844: »Myślini czyli całokształt loiki narodowej«. Tom I. II. Poznań, Kamieński, 1844.

¹) Ta rozprawa wyszła także jako osobna odbitka.

1844: »Demonomania czyli nauka o nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci«. (Orędown. nauk. 1844 ¹.) Toż. Poznań 1854. Popliński.

1844: »Hoene Wroński czyli mesyanizm polsko-francuski«, (»Rok 1844«. Poznań ².)

1845: »Rzecz dotycząca się Towiańszczyzny«, (»Teraźniejszość i przyszłość«. Tom I. zeszyt III).

1845: »Chowanna...« Edycja druga całkiem przerobiona i pomnożona. Poznań 1845—6. Łukaszewicz. Tom I. II. (niedokończ.).

1845: »Rzecz o wyjarzmienu Ojczyzny« ³). (»Teraźn. i przyszł.« Tom I. zeszyt 4).

1845: »Ułomek z I tomu »Chowanny, wydanie II. § 13« (drugi tytuł: »Cztery wieki«). (Orędown. nauk. 1845).

1845: »Ułomek z teozofii«. (»Rok 1845«).

— »Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna też filozofia?« (»Rok 1845«).

1847: »Wizerunki duszy narodowej s końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka«. Paryż, księgarnia słowiańska rok 1847. (Dzieło oznaczone jako tom II »Teraźniejszości i przyszłości«).

1848: »Polska«. Artykuł wstępny Nr. 1 dziennika polit., redagowanego przez Trent., z dnia 25 kwietnia 1848 w Krakowie.

1848: »Schilderung der jüngsten Ereignisse in Krakau 1848«. Frankfurt a. M. 1848.

1848: »Przedburza polityczna«, Freiburg w Br. 1848. Emmerling.

1854: »Glaubensbekenntniss in 12 Artikel« (Rękopis).

1855/6: Słowniczek filozoficzny, zamieszczony w »Słowniku języka polskiego« Orgelbranda z r. 1861 (Wilno).

1855- 1865: »Panteon wiedzy ludzkiej lub pantologia, encyklopedya wszechnauk i umiejętności, propedeutika powszechna i wielki system filozofii«. Druk. Poznań, Żupański, 1873, 1874, 1881; Tom I. II. III.

1856: »HegeI i Kremer«. Druk. w »Na dziś« 1.1. Kraków 1872.

1857: »Dydaktyka (Urywki)«. (»Teka Wileńska« 1857).

1860: »Trzy skazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu«. Paryż 1860. Renou i Maulde.

¹) ²) Wyszły także jako osobne odbitki.

³) »Powitanie Wielkopolan« i »Rzecz o wyjarzmienu« wyszły pod wspólnym tytułem: »Urywki polityczne« (Paryż 1845).

1862—1869: »Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen. Aus d. Nachlasse v. Ferdinand Bronisław von Trentowski... hgbn. durch seine Witwe«. Leipzig, Brockhaus 1873.

1863: »Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historyi polskiej«, Paryż 1863. Renou i Maulde.

1865: »Księgi zasadnicze rodu ludzkiego. Poradnik kieszonkowy poświęcony obywatelom i obywatelkom polskim, a zawierający: zasady wychowania rodu ludzkiego, zostosowane do Chowania polskiej«. Lipsk, Rhode, 1865.

Bibliografia do Trentowskiego¹⁾.

Adamski J.: Br. Trentowskiego Panteon wiedzy ludzkiej. Poznań 1883.

Anonim: Kilka uwag Anonima II: Puryzm w mowie polskiej. (Orędown. Nauk. Poznań 1845).

Askenazy Szymon: Przedmowa do dzieła Alex. J. Rodkiewicza »Pierwsza politechnika polska«, Kraków i Warszawa 1904.

»Ateneum« (Warszawa) 1882. I: Panteon wiedzy ludzkiej (recenzja).

»Athenaeum« Kraszewskiego (Wilno): 1841. IV: Przedmowa.

—1844. II: O związku koniecznym Filozofii z Historią.

—1850. V: Korespondencya literacka przez X. Y. Z.

Baader Franz : Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum. Stuttgart 1839.

Bartoszewicz Julian: Historia literatury ppłskiej potocznym sposobem opowiedziana. Wyd. II. Kraków 1877. Tom II.

Bauhütte, Die, Zeitung für Freimaurer, 1862, 1869.

Bayrhoffer K. Th.: Grundlage d. univers. Philos. v. Bron. Ferd. Trentowski. (Jahrbücher, Hallische, für deutsche Wissenschaft u. Kunst, 1838, Nr. 166, 167).

Biegański Władysław: Teorya logiki. Warszawa 1912.

Biegeleisen Henryk: Listy Trentowskiego do Norberta Nurkowskiego. (Bibl. Warsz. 1886, III).

Biłek Fr. dr.: B. F. Trentowski. (»Mrówka«, Lwów 1870).

Bochwic Fl.: Zasady myśli i uczuć moich. Wilno 1842.

Brzozowski Stanisław: Józef Kremer jako pisarz, filozof i estetyk. Warszawa 1902.

Bychowiec Józef: O filozofii Trentowskiego. (Rękopis)²⁾.

¹⁾) Mimo usilnych starań nie mogłem otrzymać niektórych czasopism. Ztąd też nie mogłem podać całkowitej bibliografii.

²⁾) O tym bliżej mi nieznanym rękopisie pisał Rogalski Leon w »Historyi literatury polskiej«.

Chełmońska Marya: Eleonora Ziemięcka. (Album biogr. zasłużonych Polaków i Polek. II).

Chmielowski Piotr: Dzieje krytyki literackiej w Polsce, Warszawa 1902.

— Filozof w więzach reakcji. (Ateneum 1889. II).

— Filozoficzne poglądy Mickiewicza. (Przegląd filozof. I, II).

— Historia literatury polskiej. Warszawa 1900, t. IV, V, VI.

— Hołowiński Ignacy. (W. Encyklop. powsz. ilustr., tom 29/30. Warszawa 1902).

— Józef Ignacy Kraszewski. Zarys historyczno-literacki. Kraków 1888.

— J. I. Kraszewski. (Album biogr. zasłuż. Pol. II).

— Klementyna z Tańskich Hofmanowa. Petersburg 1899. (Życiorysy sławnych Polaków i Polek, tom 9).

Czarnik Bronisław: Bielowski i Chłędowski. Kartka z dziejów umysłowości polskiej w Galicyi. Lwów 1911. (Odb. ze »Stulecia Gazety lwowskiej« 1811—1911, tom II, część IV).

Ćwik Władysław dr.: Badania nad idyosynkrazjami językowymi Z. Kasińskiego (Sprawozdanie Dyrekcji Gimnaz. VIII w Lwowie, 1912).

— Czas napisania traktatu Kasińskiego: »O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów«. (Pamiętnik liter. Lwów, 1912, I).

D[ahlmann Piotr]: O dążnościach dzisiejszego czasu. (»Rok 1845«, tom VII, Poznań).

— Myśli o przyszłości filozofii. (»Rok 1845«, IV).

— Geschichte d. Philosophie seit Kant von... Braniss. (Tygodnik liter. Poznań, 1842).

— Kilka uwag nad rozprawą: »Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej«. (Tyg. liter. Poznań, 1843).

Dembowski E.: Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech. (Przegląd Nauk. Warsz. 1842, III).

»Demokrata Polski«¹⁾, Paryż. 1848 tom XI: Reakcja przeciwko demokracji. Trentowski.

— 1849 tom XII: Socjalizm i p. Trentowski.

Dickstein S.: Hoene-Wroński. Jego życie i Prace. Kraków 1896.

Dubiecki Maryan: Historia literatury polskiej na tle dziejów narodu skreślona. Warszawa 1888, tom II.

Dwutygodnik literacki (Kurowskiego), Kraków 1844, tom I.

Diennik domowy (K. Kamieńskiego) Poznań, t. III, IV, V, VI.

¹⁾) Notatki z tego czasopisma zawdzięczam dr. Emilowi Kipie.

- Dziennik narodowy, Kraków, 1848 (kwiecień).
 — Lwów, 1848, Nr. 59.
 — Paryż, 1847: Wizerunki duszy narodowej (recenzja).
 Dziennik poznański 1869 z dnia 24 lipca.
 Echo miast polskich, Paryż, 1843, Nr. 3 i 1844, Nr. 13 (artykuły o »Teraźniejszości i przyszłości«).
 Erdmann Joh. Ed.: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866, Bd. II.
 Estkowski Ewaryst: Metoda czytania i pisania. (»Szkola polska« III, 1851, Poznań).
 — Pisma pedagogiczne I. Poznań 1863: »O wychowaniu dzieci do siódmego roku«. (Tosamo w »Szkole Pol.« 1849, I).
 Falckenberg Richard: Geschichte d. neueren Philosophie. VI. Aufl. Lpzg 1908.
 Ficke Hugo: Geschichte der Loge Zur edlen Aussicht. Freiburg i. B. 1874.
 Gabryl Fr. ks.: Filozofia ks. arcybiskupa Ign. Hołowińskiego. (Ateneum kapłańskie, VI, 1911).
 — Nasza filozofia religijna w XIX w. (Przegląd powszechny, 1911, tom 110).
 Garfein-Garski St.: Zagadnienie polskiej filozofii narodowej. (Bibl. Warsz. 1910, II).
 Gazeta krakowska 1848 Nr. 83: Trentowski w Krakowie.
 Głos nauczycielstwa ludowego, Kraków 1909: H. K.: Bronisław Ferdynand Trentowski (2 artykuły).
 Głos serca na wieść o śmierci Bronisława Trętowskiego. (Bibi. Warsz. 1870, IV).
 Gr[abowski] M.: List do P. P... w Warszawie (»Rubon« X. Wilno 1849).
 — Stan literatury polskiej w obecnej chwili. (»Rusalka« z r. 1841, Wilno).
 Handbuch, Allgem., der Freimaurerei. Hrsgbn. v. Verein deutscher Freimaurer. III Aufl. Lpzg. 1900/1. Bd. I, II.
 Hankiewicz Klemens: Grundzüge der slavischen Philosophie, I Heft. Krakau, 1869.
 — Życie, pisma i system filozoficzny Bron. Trentowskiego. Stanisławów 1871.
 Haym R.: Artykuł p.t.: »Philosophie« w »Allgem. Encyclopedie d. Wissenschaften u. Künste« Erscha i Grubera, III Section, Bd. 24, Lpzg. 1848.
 Hofmanowa Klementyna: List do Trentowskiego (brulion), s. 1., s. a. (Rkps Bibl. Ak. Um, Nr. 121).

Hołowiński Ign. ks.: (Kefaliński, Żegota Kostrowiec): Pisma, tom II: »O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej«. Wyd. II. Wilno. 1848. (Tosamo w »Tygodniku Petersb. 1846).

Horodyski Władysław dr.: Bronisław Trentowski. (Przewodnik nauk. i liter. Lwów 1912).

— Bronisław Trentowski. Materyały, listy z objaśnieniami. (Przegląd Polski, Kraków 1912; niedokończone).

— Józef Gołuchowski, filozof-romantyk. (Przegląd Polski 1912).

— Myśli i ideały polityczne Trentowskiego. (Sfinx, Warszawa 1912).

— Polska filozofia romantyczna a mesyanizm. (Bibl. Warsz. 1912, III).

— Ze spadku rękopiśmiennego po Trentowskim. (Przegląd naród. Warszawa 1912).

»Isis« von Oken, Jahrgang 1838, Heft V: E. B.: Grundlage d. univers. Philosophies«.

Jahrbücher, Neue, für Philologie und Paedagogik. Bd. 35, 1842.

Jakubowicz Maksym.: Chrześcijańska filozofia życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną. Wilno 1853 (3 części).

Jarochoński Kazimierz: Literatura poznańska w pierwszej połowie bieżącego stulecia. Wyd. II. Poznań 1884.

Jezierski Felix: Nauczyciel ze stanowiska moralnego i naukowego. Warszawa 1847.

Jundziłł Jan: Rzut oka na Chowańkę Bron. Trentowskiego. (Rkps Bibl. Ak. Um. Nr. 1362).

Kalendarz pielgrzymstwa polskiego na r. 1839. Paryż. (Jełowicki).

Kant Immanuel: Krytyka czystego rozumu. Tłóm. Piotr Chmielowski. Warszawa 1904.

Karbowiak Antoni: Dzieje edukacyjne Polaków na obczyźnie. Lwów 1910.

Kasperek Franc.: Udział Polaków w uprawie prawa międzynarodowego. (Przewodn. nauk. i liter. 1885).

Klaczko Julian: Wieszcz i wieszczby. (Zapomniane pisma polskie, zebrał F. Hoesick, Kraków 1912).

Kleiner Juliusz: Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli. Lwów 1912 (2 tomy).

Klimke Frdr. S. J.: Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Kempten u. München 1911.

Kossowski Stan.: Krasiński a Norwid. (Jahresbericht d. II Staatsgymnasiums in Lemberg, 1912).

Kotowicz Stan.: Z. Krasiński wobec »Króla = Ducha«. (Sprawozdanie gimnaz. w Sanoku 1912).

Kozłowski Feliks (Paweł Lechliński, Y., B.¹⁾ itd.): Czem jest filozofia tak zwana uniwersalna obok religii chrześcijańskiej objawionej. (Dziennik naród. Paryż 1842/3, Nr. 65—68).

— Czy można prawowiernego katolika petystą nazywać? (Dzień. nar. 1842/3, Nr. 78, 79).

— Kilka słów o filozofii B. Trentowskiego. (Wiadomości kraj. i emigrac. Paryż 1837, Nr. 19).

— List... do Bron. Trętowskiego w przedmiocie religii i filozofii. (Dzień. nar. 1842/3, Nr. 102).

— Odpowiedź P. Trentowskiemu polskich uczniów uniwersytetu we Fryburgu bad. (Dzień. nar. 1843/4, Nr. 113.)

— O kierunkach oświaty Polaków w Niemczech. (Dzień, nar. 1842/3, Nr. 97—100).

— O natchnieniu religijnem i politycznem wśród synów nieszczęśliwej Polski. (Dzień, naród. 1843/4, Nr. 118—120).

— O szkodliwości rzeczy obcych religii i narodowości przeciwnych. (Dzień. nar. 1843/4, Nr. 124).

— Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bron. Ferd. Trentowskiego. Poznań 1845 (2 tomy).

— Popęd umysłowy w Polsce ku religii i filozofii. (Dzień, nar. 1842/3, Nr. 82).

»Rok 1843«. (Dzień. nar. 1843/4, Nr. 104, 107, 111).

— Stósunek wiary umysłowej do wiary objawionej. (Kok 1843, III).

— Uwagi krytyczne nad Chowanną. Poznań 1844.

— Zob. Dziennik narodowy 1842/3, Nra: 84, 91 (podp. Y.) i 1843/4, Nr. 129 (podp. Korespondent Dzienn. naród.).

Kozłowski Władysław M.: Historia filozofii w XIX wieku. Warszawa s. a. (wyd. Arcta).

— Współczesna polska literatura filozoficzna. (Ateneum, 1900, IV.)

¹) Artykuły, pisane przez B, wahałem się z początku odnieść do osoby Kozłowskiego. Przemawia jednak za tem zarówno temat, jak i styl. Kozłowski ukrywał się również w niepodpisanych korespondencyach »Dziennika Nar«.

Kraśiński Zygmunt: Listy, Lwów, Gubrynowicz i Schmidt, 1882-1887 (3 tomy).

— Listy... do Augusta Cieszkowskiego. Kraków 1912 (2 tomy).

— Listy... do Stanisława Egberta Koźmiana. (Pamiętnik liter. Lwów 1911).

— Listy... do Stan. Małachowskiego, Kraków 1885.

Kraszewski Józef Ign.: Z roku 1868 Rachunki.

— System Trentowskiego treścią i rozbiorem Analityki logicznej okazany, Lipsk 1847. (Toż. Bruxella 1862, Bibliot. domowa, tom XXI).

Kraushar Alexander: Pierwociny literackie Trętowskiego. (»Na powodzian«, księga zbiorowa prac... Warszawa 1904).

— Towarzystwo król. Przyjaciół Nauk, księga III (tom 7).

— Zarysy literacko-historyczne, Warszawa 1911.

Krosnowski de Tabasz: Almanach historique ou souvenir de l'emigration polonaise, Paris 1846. (Toż. Paris 1847).

Krupiński Fr. ks.: Filozofia w Polsce. Dodatek do Historii filozofii w zarysie przez dra Alb. Schweglera... Warszawa 1863.

— Kremer i Libelt. (Tygodn. Illustr. 1875).

— Nasza historyzofia (Ateneum 1876, III).

— Przyszłość filozofii. (Bibl. Warsz. 1864, I).

— Bron. Ferd. Trętowski. (Tyg. III. 1870).

Kuliczowski Adam: Zarys dziejów literatury polskiej... Wyd. IV. Lwów 1889.

Kurpiel Ant. M.: Autobiografia Bron. Trętowskiego. (Pamiętnik liter. 1902, II).

»Kwěty« 1869, Nr. 45.

Lach-Serdeczny : Listy de omnibus rebus et quibusdam aliis. (Orędownik nauk. 1844).

Lewestam Fr. Henr: Krótki rys historii literatury polskiej. Warszawa 1867.

Libelt Karol: De vita hominis aeterna. (Tygodn. liter. Poznań 1840).

— Filozofia i krytyka. Wyd. II. Poznań 1874. Tom I, II.

— Myśl, słowo i czyn. Rzecz filozoficzna o urzeczywisczaniu się ducha. (Przegl. nauk. Warsz. 1843. III).

— O filozofii przedmiotowej. (Tygodn. liter. 1840).

— Panteon wiedzy ludzkiej Bron. Trentowskiego »Tydzień«, Lwów 1874/5. Tom I, II).

— Rozbiór krytyczny dzieła... Grundlage d. univers. Philos. (Tyg. liter. 1838).

— Synkretyzm i eudemonizm. (Tyg. liter. 1841).

Libelt Karol: System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Poznań 1857.

— Vorstudien zur Wissenschaft... (Tyg. liter. 1840).

— Wyjątek z filozofii umniczej. (Bibl. Warsz. 1819, IV).

Liebmann O.: Trentowski. (Biographie, Allgem., deutsche, Bd. 38, Lpzg. 1894).

Lioński Marjan Septimiusz ¹⁾: Filozofomanja Komedia ze śpie-

wami w 1 akcie, oryginalnie napisana. Pierwszy raz na teatrze wielkim odegrana dnia 26 stycznia 1845 r. (Rkps. Bibl. Jagiell. Nr. 4466).

Lutosławski Wincenty: Wstęp do filozofii. («Z dziedziny myśli») Kraków 1900.

— Philosophie in Polen, (Ueberweg, Grundriss de Gesch. d. Philos IX Aufl. Bd. IV).

Łukaszewicz Lesław: Rys dziejów piśmiennictwa polskiego. Kraków 1858.

(Maj) »Trzeci Maj« (Paryż) 1845: Rzut oka na filozofią Ferd. Trentowskiego, zawartą w Jego urywkach Politycznych.

Majorkiewicz Jan (Mazur z Plockiego): Historia, literatura i krytyka. Warszawa 1847.

— Historia serca i rozumu (uczucia i wiedzy). Warsz. 1851.

— Rzuty filozoficzne. (Przegl. nauk. 1843, IV, lub »Pisma« tom IV).

— Słódko o uprawie filozofii w Polsce. (Przegl. nauk. 1853, IV, lub »Pisma« tom V).

Marcinkowski Ant. (Nowosielski, Gryf): Pisma krytyczno-filozoficzne, Wilno 1857.

— Zob. *Gazeta Warszawska* 1858, Nr. 27.

— Zob. *Gwiazda* (wyd. Ben. Dołęga) Kijów, 1847, 1848, 1849.

Massonius Maryan: Karol Libelt. (Album biograf, zasłuż. Polaków i Polek, I).

— Bronisław Trentowski. (Album biogr... I).

Mecherzyński Karol: Historia literatury polskiej... Kraków 1873.

[Michna Wojciech] Książd Wojciech z Medyki: Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów naszych. Przemyśl 1864.

Mickiewicz Adam: List... do Bron. F. Trentowskiego. (Kłosa, Warszawa 1885, lub Korespondencya A. Mickiewicza, Paryż-Lwów, 1885, tom IV.

¹⁾ Wiadomość o tym rękopisie otrzymałem od prof. Rubczyńskiego.

Mickiewicz Adam: Literatura słowiańska, tłóm. Feliks Wrotnowski, wyd. III. Poznań 1865. Tom III.

Mickiewicz Władysław: Żywot A. Mickiewicza. Tom IV.

Mienicki R. dr.: Ze stosunku Trentowskiego z Krasieńskim (Kuryer Warsz. 1912, Nr. 214).

Molicki A. dr.: Stanowisko filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich. Lwów 1875.

— Wykład systematyczny tagmonlogii czyli dotychczas tak zwanej filozofii. Kraków 1875—1879 (2 tomy).

Moraczewski Jędrzej: Wypadki poznańskie z roku 1848. Poznań 1850.

Morawski Maryan ks.: Filozofia i jej zadanie. Wyd. III. Kraków 1899.

Mosbach August: Bok 1843... (Tyg. liter. 1844).

Motty M.: Przechadzki po mieście (Poznaniu). Część I. Poznań 1888.

Nawroczyński Bogdan: Bronisław Trentowski. (Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej, tom VI.).

Nehring Władysław: Kurs literatury polskiej dla użytku szkół. Poznań 1866.

Niemirycz Juljusz: Badania filozoficzne tajemnicy życia. Warszawa 1869—1870 (3 części).

Nitschmann Heinrich : Geschichte der polnischen Litteratur. II Aufl. Gera (Griesbach) 1896.

Orański Xaw.: Grundlage d. univers. Philos. (Wiadomości kraj. i emigrac. 1837, Nr. 15).

Paulus D.): Grundlage d. univers. Philos. (Theologisches Literaturblatt, zur allgemeinen Kirchenzeitung, 1837, Nr. 103 — 105).

Pawlicki Stefan, ks.: Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen. (Przegląd Polski 1875, III).

Pec Władysław: Polityczno-społeczny ideał Zygmunta Krasieńskiego. (Sprawozdanie Gimnazjum w Buczaczu 1912).

Podbielski J.: Trentowski on the sources and faculties of cognition. (Journal of speculative Philosophy 1882/3).

Pol. Wine: Dzieła, Lwów 1877, tom VIII: Pamiętnik literatury polskiej XIX w.

Powidaj Ludwik: Panteon wiedzy ludzkiej. (Przegląd Polski, 1872, IV).

Przegląd naukowy, Warszawa 1844; tom II: ocena Trentowskiego »Oblubienicy Messyńskiej«.

Przegląd Poznański 1848, VII: Przedburza polityczna przez B. F. Trentowskiego.

Przegląd tygodniowy... Warszawa 1872, Nr. 34: Przegląd piśmiennictwa krajowego. (Ocena rozprawy: o »Heglu i Kremerze«).

Przędza, Złota, poetów i prozaików polskich, Warszawa 1886, tom III: S. K.: Bronisław Ferd. Trentowski.

Przyjaciół ludu, Leszno 1842: Uwag kilka nad artykułem Kobieta w aforyzmach Trętowskiego, umieszczonych w Orędowniku.

— Odpowiedź na artykuł Kobieta, umieszczony... przez Ł...ą.

»Pszonka« — Paryż, oddział IV.

P[uffke] E.: Geschichte der polnischen Literatur. Breslau, 1868.

Rogalski Leon: History a literatury polskiej. Warszawa 1871.

(2 tomy).

Rok 1844, Poznań, tom I: recenzja o »Cybernetyce«.

— Poznań, tom V: S: Stosunek filozofii do cybernetyki.

Rubon, Wilno 1843, tom III: T.: Korrespondencya literacka.

Rycharski Lucyan Tomasz: Literatura polska w historyczno-krytycznym zarysie. Kraków 1868 (2 tomy).

Rymarkiewicz Jan: Krytyka o filozofii Trentowskiego (Orędown. nauk. 1840/1).

— Nauka o narodowości, czyli Ethmologia. (Szkola Polska, Poznań 1849).

— Stosunek filozofii do Cybernetyki. (Orędown. nauk. 1843/4).

Rzewuski Henryk: Kalejdoskop filozoficzny. (Tygodnik Petersburski 1847).

— Kilka słów o filozofii. (Tyg. Petersb. 1847).

Schmidt Hans: Die polnische Revolution d. Jahres 1848 im Grossherzogtum Posen. Weimar 1912.

Serwatowski Waleryan ks.: Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej. Kraków 1852.

Siemieński Lucyan: Przegląd piśmiennictwa. (Dodatek miesięczny do »Czasu«, tom VIII).

Sierociński Teodozy: O uwadze i rozwadze. Wypis z dzieła B. T. (Bibl. Warsz. 1845. III).

— Pedagogika czyli nauka wychowania. Warszawa 1846.

W tem: Wypisy z pedagogiki wydanej przez B. T.

— Wyciąg z rękopisu Pedagogiki. (Bibl. Warsz. 1845. III).

Skórski Alexander: Jan Śniadecki na polu pedagogicznym. Odbitka z »Muzeum«, Lwów 1892.

Smolikowski Seweryn: Religia pozytywna czyli nowa powszechna religia ludzkości. (Bibl. Warsz. 1875. II).

Sobeski Michał: Z dziejów estetyki polskiej. (Bibl. Warsz. 1911. IV).

Sobieszczański Franc. Maxym.: Bronisław Trentowski. (Encyklop. powsz. Orgelbranda. Warszawa 1867, tom XXV).

Sowiński Leonard: Rys dziejów literatury polskiej podług notat Al. Zdanowicza... Tom IV i V. Wilno 1877, 1878.

Spasowicz W.: Dzieje literatury polskiej. Przełożyli z rosyjskiego St. Czarnowski i A. G. Bem. Warszawa 1882.

Straszewski Maurycy, prof.: Philosophie in Polen. (Ueberweg: Grundriss d. Gesch. d. Philos. X Aufl. Bd. IV).

— Br. Trentowskiego Panteon wiedzy ludzkiej. Kraków 1877.

Struwe Henryk: Anarchizm ducha u obcych i u nas. Warszawa 1899.

— Charakter narodowy filozofii polskiej. (Bibl. Warsz. 1900. II).

— Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie.

(Sonderabdr. aus d. Archiv f. Gesch. d. Philos.). Berlin 1895.

— Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Wyd. II. Warszawa 1911.

— I. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążeń swego czasu. (Książka jubil. dla... I. I. Krasz.). Warszawa 1880.

— Józef Kremer. (Album biograf, zasłuż. Pol. I).

— Józef Kremer i Karol Libelt. (Kłosa 1875).

— ks. Franc. Krupiński jako filozof. Warszawa 1898 (lub Bibl. Warsz. 1898, IV).

— O filozofii słowiańskiej. (»Wiek«, Warszawa 1874, Nr. 58-62).

— Philosophie in Polen. (Ueberweg: Grundriss d. Gesch. d. Philos. IV).

— Rzut oka na pierwszy okres historii filozofii w Polsce. (Ateneum, 1877, II).

— Synteza dwóch światów. Szkic filozoficzny. Warsz. 1876.

— Wstęp krytyczny do filozofii. Wydanie III. Warsz. 1903.

— Wykład systematyczny logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy. Warszawa 1870.

Studnicka S.: Ogólne zasady »Chowanny« Trentowskiego, ich postępowość i żywotność. (»Wychowanie w domu i szkole«. Warszawa 1908, Nr. 5, 6).

Świętochowski Alexander: Panteon wiedzy ludzkiej. (Przegląd tygodniowy, Warszawa 1873, Nr. 32, 33).

Szkoła Polska, Poznań, tomy: I. II. III. V.

Szulc Dominik: O źródle wiedzy tegoczesnej. Warsz. 1851.

— Rozwój zasad umysłu ludzkiego. (Przegląd naukowy 1846, I).

Życiówna A.: Bronisław Trentowski i jego Chowanna. (Nowe Tory, 1907, II).

- Tarnowski St.: *Historia literatury polskiej*, Kraków 1905.
- Tom V. VI.
- Zygmunt Krasiński, Kraków 1912. Tom II.
 - Teraźniejszość i przyszłość, tom I: M. S.: *Prace naukowe B. F. Trentowskiego i jego recenzenci*.
 - Tokarzewicz Józef (Hodi J. T.): *Panteon wiedzy ludzkiej*. (»Kłósy« 1873, I).
 - W Montmorency, u dawnego grobowca Mickiewicza (Ate-neum, 1898, II).
 - *Zarys filozofii rodzimej*. (Bibl. Warsz. 1884, I).
 - Trentowski Bronisław: *List do Kłem. Hofmanowej z dnia 5/VII 1841*. (Rkps Bibl. Akad. Um. Nr. 121).
 - *List do Józefa Kęszyckiego z dnia 1/1 1855*. (Przewodnik nauk. i liter. 1878, VI).
 - *Listy do redaktora ^Tygodnika Literackiego« w Pozna-niu*. (Tyg. liter. 1839, 1840).
 - *Wyjątki z listów do redaktora »Orędownika naukowego« w Poznaniu*. (Orędown. nauk. 1841).
 - *O stosunku moim do Zygmunta*. (Rękopis).
 - Tygodnik Petersburski*. *Gazeta urzędowa Królestwa Pol-skiego*. 1846: O prospekcie na książkę p. t. »Gwiazda«.
 - Tyszyński Alexander: *Pisma krytyczne*, zebrał P. Chmielo-wski. Kraków-Petersb. 1904. Tom I, II: *Pisma treści filozoficznej*.
 - *Początki filozofii krajowej*. (Bibl. Warsz. 1850. I, II, IV, 1851, I).
 - *Rozbiory i krytyki*. Petersburg 1854. Tom I.
 - *Rys historyczny oświecenia Słowian*. (Bibl. Warsz. 1841. I-III).
 - (Uwagi): *Kilka uwag o filozofii nowszej*. (Tyg. liter. 1842).
 - Uwagi do »Przedburzy« Trentowskiego*. (Rkps Bibl. Akad. Um. Nr. 1409).
 - Wiara i wiedza*. (Przegląd Poznański, 1845, I, II).
 - Wilkoński Aug: *Ramoty i ramotki: Salon literacki*.
 - Wiszniewski M.: *Historia literatury polskiej*. Kraków 1840.
 - Tom I.
 - Witwicki Stef.: *Wieczory pielgrzyma*. Paryż 1845. Wyd. II.
 - Tom II.
 - Wójcicki K. Wł.: zob. Bibl. Warsz. 1858. I: *Kronika literacka*.
 - Wolniewicz W. A.: *Kilka uwag o skażeniu języka*. (Rok 1844, tom VII).
 - Woykowska Julia: *O stosunku kobiety do mężczyzny i w ogóle do społeczeństwa*. (Tyg. liter. 1843).

- Wróblewski Kazimierz: Bronisław Trentowski. Szkic biograficzny. (Sprawozdanie Gimnaz. Franciszka Józefa we Lwowie 1899).
Zawadzki Wład.: Literatura w Galicyi. Lwów 1878.
Zdziarski Stan.: zob. Przegląd filozof. III. zeszyt 1 (recenzja szkicu Wróblewskiego).
Zdziechowski M.: Wizya Krasińskiego. Kraków 1912.
Zieleńczyk Adam dr.: Historyzofia Trentowskiego. (Bibl. Warsz. 1910, I).
Zielewicz J. dr.: Żywot i zasługi doktora Karola Marcinkowskiego. Poznań 1891.
Ziemiałkowski Floryan: Pamiętniki. Kraków 1904 Część II.
Ziemięcka Eleonora: Kilka słów o Szellingu. (Athenaeum Kraszewskiego, 1844, I).
— Myśli o wychowaniu kobiet. Warszawa-Kraków 1843.
— Studya. Wilno 1860.
Zienkowicz Leon: Polska w kraju w 1848 roku... Lipsk 1865.
Żauryński Amancyusz: Wizerunki obłudnych nauk w upominku dalekim braciom posłane. Paryż 1850.
Żeromski Stefan: Listy Trentowskiego do Lelewela i Królikowskiego. (Przegląd filozoficzny, 1900).
Żychliński Ludwig: Polen und seine Idee. Leipzig 1844.
-

Słowniczek terminologii Trentowskiego ¹).

- atotalizm** — uniwersalizm.
awożność — konsekwencja.
bałuk — quaternio terminorum.
blażek nieloiczny — circulus vitiosus.
błądnik — paralogizm (zob. mylnik).
bożostan — trwałe »zbożenie się«, zdobycie Bożo-człowieczeństwa.
bożyca — teozofia.
bożynieć — naczelne prawo »Myślini«, wyrażające ideę powrotu do Boga, ideę Bożo-człowieczeństwa.
bożyrek — Bóg i wszechistnienie.
bugaj — świętość (od sanctuarium pogańskich świątyń).
byto-nic — zob. żywostan
calec — całość, fundament (zob. kawalec).
calokształć — systematyka.
chłopokoń (centaur) — fałszywa różnojednia.
cyberneta — władca.
czczewo (czcić) — kanon.
- czerwieniec** — radykalista, socyalista.
czynnica — czynnik.
dążki (zdążyć) — bieguny.
demonomania — nauka o duchach, demonach.
dolożnie — dostatecznie, przekonująco.
dwójganiec — dylemat (trójganieć — trylemat, itd.).
giel — pierwiastek ogółu.
gień — zasadniczy pierwiastek ognia.
głowatka — maksyma,
gnilka — błąd, wynikający z lenistwa.
hierologia — pseudoteologia.
iścizna — istota,
istnia — istność.
istnio-stnienie — człowiek stnienie).
jaźń — zasadniczy pierwiastek człowieka, bóstwo,
jaźniak — jaźnia czysta, przed zamieszkaniem w ciele ludzkim.

¹) Prócz wyrażen, użytych w tej pracy, podaję częściej w dziełach Trentowskiego spotykane terminy. Terminologii klasyfikacji nauk jednak nie uwzględniłem, bo wprowadziłem ją tylko jednoznaczowo, wyjaśniając od razu jej znaczenie (zob. rozdz. 15).

- jowiał** — ficta universalitas.
kawalec — część (zob. calec).
kmiot — zob. miot.
kojarznia — jednia, godząca sprzeczności.
kościel — dogmat.
kręciknot — mutatio elenchi.
krewnik — termin.
libertynizm — pseudofilozofia.
łącze — schematy.
metapsychika — metafizyka.
miot — różnojednia przedmiotu i podmiotu.
mocnik — argument.
mość — osobistość, jaźń.
mylnik — mylny wynik, wniosek.
mysl — organ jaźni do transcendentnego poznania.
myslnik — wniosek filozoficzny, olśnik nieloiczny — petitio principii.
omówca — predykat, orzeczenie,
osobistość — sobistość, uznająca drugą sobistość, czyli drugie równe sobie bóstwo.
paszynek — corollarium, wniosek wyprowadzony z innych twierdzeń.
petrozofia — filozofia filozofii.
pierwostan — pierwobyty (= prawdziwość).
podścielisko — substratum.
podwiedzobłam — podkategoria wiedzy.
pojedynek — pojedynczość.
porób (chemiczny) — proces
poznaniobłam — kategoria poznania.
prawdobłam — kategoria prawdy.
prawdoświeć — prawda, świecąca sama przez się.
przeciwskaży — zob. dążki.
przeciwtwierdź — antyteza,
przedetwierdź — hipoteza.
przesłanka — praemissa.
przespoleczniać — zob. czerwienieć.
real — odpowiednik do: ideał,
rozbierz — analityka,
rozczłonie — podział.
rozkaźnik — imperatyw,
rozłoga — substancja, materya.
różnojednia — metoda filozoficzna, wznosząca poznanie ponad różnobyty i jednobyty; pogodzenie sprzeczności zapomocą usunięcia z nich fałszów, jednostronności, a uchwycenia półprawd,
rozpląt — sekcja.
rozumnik — wynik myślenia empirycznego.
ryczaltoląg — zob. jowiał.
rzeczniczy — warunkowy (jeśli...).
sacz naukowa (osaczać) — dyalektyka,
samoświeć — Ego sum qui sum, istniejący sam przez siebie i sam dla siebie,
samorusznia (samobrotnik) — automechanizm, wszechświat, pojęty wedle hipotezy mechanicznej,
samostrzał filozoficzny — dowód bezpośredni, pewnik,
siestrzan — podstawowa zasada logiczna (względna różnica, bezwzględna jednia i filozoficzna różnojednia).
skleć — fałszywa synteza.
ślepowron — amphibolia, uważanie prawdopodobieństwa za samą prawdę.

sobistość — jaźń-bóstwo.

spółtwierdź — synteza.

sprawdzian — kryterium.

stnienie — Bóg. (Stnienie-istnienie-istniostnienie = Bóg-świat-człowiek).

stność, stnia — pierwiastek istnienia.

świecik — mikrokosmos.

tameczność — świat Boski, tamten.

tasiemiec — fałszywy łańcusznik wniosków.

temelion — fundament, zob. bożyniec.

traciknot — ignorantia elenchi.

treścian (treść) — pojęcie istotne,

tuteczność — świat tutejszy, widomy.

twierdź — teza.

ucz (rzeczy) — metoda.

umidło — chimera.

umiejętnia — uniwersytet.

umiejętnik — teoremat, będący podstawą danego systematu filozoficznego,

umyslnik — wynik myślenia metafizycznego, syllogizm.

urzeknik — błędnik, który nas »urzek« złudą,

wardęga — probatio plus-minus, dowodzenie z za nadto lub z za mało uogólnionego założenia, ztąd dowodzenie błędne.

wiedzobłam — kategoria wiedzy.

wiklacz — electra, wyprowadzenie błędnego wniosku z dwóch, fałszywie przyjętych znaczeń danego pojęcia,

wstępnik — wstępny pewnik.

wychopień — vitium subreptionis, podawanie własnego wy-
mysłu za rzeczywistość, n. p. idei za rzecz samą.

wymagalnik — postulat,

wyniknik — wynik.

wzorzec — wzór.

zawornik — pewnik ostateczny.

zdradnik — sofizmat.

zmięszka nieloiczna — qui pro quo.

żywostan — różnojednia bytu i nicestwa; zdobywanie, lecz jeszcze nieutrwalenie w sobie Bożo-człowieczeństwa.

Spis nazwisk ¹⁾.

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| Abélard 368. | Beneke E. 438, 439. |
| Ahrens H. 374. | Bentkowski F. 34. |
| Albert W. 332. | Bergson H. 6. |
| Aleksander z Hales 332. | Bernacki L. VII. |
| Aleksander W. 486. | Biegański W. 483. |
| Almaryk 368. | Biegeleisen H. 23. |
| Anzelm z Aosty 334, 368, 376. | Bielowski A. IX. 152, 153. |
| Apolloniusz z Tyany 367. | Biernacka M. 26, 31. |
| Apuleius z Madaury 309, 367. | Bieszk F. VIII. |
| Arystoteles 7, 35, 38, 40, 220, 222, | Birkowski F. 444. |
| 243, 314, 339, 342, 368, 442, 446, | Bochwic FI. 236, 467, 479. |
| 448, 459, 483. | Boćcyusz 288. |
| Arystyp 133. | Bolzano B. 95. |
| Askenazy Sz. 37. | Bonawentura 368. |
| Augustyn Św. 353, 367, 384, 386. | Borkowski-Dunin St. S. J. 218, |
| Avenarius E. 440. | 353. |
| Averroës 365. | Bouterwek Fr. 3. |
| Baader Fr. 3, 47, 118, 158, 159, | Böhme J. 117, 159, 364, 369, 378, |
| 477, 486. | 389, 456. |
| Bain A. 435. | Brodziński K. 34, 41. |
| Bakon Werul. 35, 36, 97, 103, | Brückner A. 484. |
| 150, 433. | Bruno Giordano 353, 369, 378, |
| Balicki Z. VIII. | 456, 488. |
| Bardili 79. | Brzozowski Tad. 472. |
| Bartoszewicz J. 480. | Buchheger 48. |
| Bauer Bruno 158, 479. | Bukaty A. 162, 236, 293, 418, |
| Bayrhofer K. T. 487, 488. | 471. |
| | Butkiewicz E. VII, 162, 310, 461. |

¹⁾ Spis nazwisk nie obejmuje dodatków.

- Butkiewiczowa z Trentowskich
O. VII, IX, 461.
- Celsus 342.
- Chalybaeus H. M. 272.
- Charron 368.
- Chłędowski W. IX, 152, 153.
- Chmielowski P. 23, 29, 30, 39, 47,
57, 143, 148, 159, 166, 204, 241,
247, 283, 290, 293, 305, 313, 483.
- Chomiński L. VII.
- Chwalibogowa T. VII.
- Cicero 35, 479.
- Cieszkowski A. 4, 5, 9, 11, 13, 18,
42, 52, 76, 158, 163, 165, 170,
174, 175, 236, 237, 259, 274,
291-293, 298, 304, 306, 311, 384,
388, 392, 398, 431, 467, 481, 486.
- Comte A. 105, 276, 385, 404, 434.
- Cousin V. 36.
- Croce B. 4.
- Cyankiewicz A. 16.
- Czacki 297.
- Czarnik B. IX. 153.
- Czartoryski Adam ks. VIII. 71,
170, 300.
- Czepeliński F. 472.
- Ćwik W. 485.
- Dante A. 290, 376.
- Daub K. 30, 35, 39, 47, 373. 432,
433.
- Dembowski E. 27, 155, 256, 257.
- Dickstein S. 385.
- Diodor 342.
- Długosz I. 342.
- Drewn A. 218, 219, 222, 379.
- Drumann W. 46.
- Duchiński Fr. 317.
- Duns Scot 376.
- Duttlinger J. 49, 61.
- Dzieduszycki W. 273, 384. 453.
- Eckehart (Eckhart) Mistrz 221,
222, 224, 376, 377, 386.
- Eljasz Wojciech VIII, IX.
- Erdmann J. E. 488.
- Eriugena Scotus 80, 219, 223—
231, 356, 364, 367, 386, 390, 446.
- Ersch I. S. 486.
- Erzepki B. VIII.
- Eschenmayer 118.
- Estkowski E. 481.
- Eucken E. 329, 386.
- Fechner G. 374, 379-381, 435.
- Feldman W. IX.
- Feuerbach L. 3, 10, 274, 479,
- Fichte (ojciec) 2, 3, 47, 53, 55,
77, 80—82, 84—86, 194, 217, 233,
371, 372, 385, 388, 433, 434, 453.
- Fichte (syn) 5, 274. 436.
- Ficke G. A. 282.
- Filip Maced. 486.
- Filo 222, 367.
- Frączkiewicz 34.
- Fries J. Fr. 3, 438, 439.
- Froebel Fr. 374.
- Gałęzowski S. 165.
- Gans E. 397, 426.
- Garbiński 34.
- Gaszyński K. 291.
- Gaunilo 334.
- Geulincx Ar. 375.
- Gielecki W. IX.
- Glücksberg T. 34.
- Głównyński St. 156.
- Golian Z. ks. 480.
- Gołuchowski J. 4, 5, 13, 17, 18,
40, 57, 124, 235, 247, 250, 272,
274, 436, 441, 453, 457, 465.
- Górnicki L. 256.
- Grabowski Stan. (minister) 37.
- Groot de, H. 369.

- Gruber I. G. 486.
 Grzegorz IX. 413.
 Guizot P. P. W. 36.
 Guyau M. 329.

 Haeckel E. 206.
 Hankiewicz KI. 482.
 Haym R. 486.
 Hegel J. W. Fr. 2-5, 9-14, 20, 21, 35, 36, 39-42, 47, 48, 52, 53, 55, 56, 58, 76, 77, 79, 80, 81, 84—92, 94-96, 100, 101, 107, 108, 111, 113-115, 117, 118, 120, 138, 150, 152, 153, 155, 179, 180, 182, 186, 192, 193, 196—199, 203, 216, 217, 223, 223, 225, 228-230, 233, 236, 237, 272—277, 294, 295, 312, 318, 321, 335, 337, 352, 360, 361, 370-373, 375, 384, 385, 387, 388, 391, 397, 398, 400, 402, 404, 426, 431-435, 440, 447—449, 452, 453, 455, 456, 465, 475, 477, 480, 483, 486-488.
 Heinrich W. IX. 219, 226, 356.
 Helcel A. Z. 152.
 Heraklit 199, 216, 219, 220.
 Herbart J. Fr. 3, 46, 471.
 Herder J. G. 353, 369, 486. .
 Herder (księgarz) 53, 54.
 Hermias 342.
 Herodot 342, 347.
 Hofmanowa Klem. 24, 55, 144-146, 467.
 Hołowiński I. (Kostrowiec Żegota, Kefaliński) 146, 188, 239, 274, 476, 478, 479.
 Horacy 467.
 Humborger Karolina 49, 57.
 Humborger Ludwik 57.
 Hume D. 15, 47, 368.

 Israeli 479.
 Jabłoński 342, 347.

 Jacobi Fr. H. 1, 47, 486, 487.
 Jakóbiec J. IX.
 Jaksztowicz 264.
 Jakubowicz M. 479.
 Jamblich 222, 342.
 James W. 80, 86, 106, 329, 379.
 Jan XXII 413.
 Janet P. 5, 274.
 Jankowski J. E. 204.
 Jarecki K. 384.
 Jarocki 34.
 Jaroński F. 204.
 Jełowicki A. VII. 24, 27, 50, 51 53-55, 163, 489.
 Jezierski F. 482.
 Jundziłł J. 15, 17, 277, 476.

 Kahl W. IX.
 Kähler M. 46.
 Kamiński J. N. 41, 442—447, 471.
 Kant Im. 1-3, 8, 12, 13, 15, 32, 38—40, 47, 53, 56, 78, 81, 154, 178, 192, 194-196, 215, 218, 223, 233, 237, 332, 335, 336, 370, 374, 395-399, 433, 438, 448, 450, 453, 454, 456, 458.
 Karska M. 26, 31.
 Kartezyusz R. 35, 36, 103, 150 353, 433, 456, 458.
 Kasperek Fr. 265.
 Kęszycki J. 290.
 Kipa Emil VIII.
 Kirkor A. H. (Jan ze Śliwina) 291, 294, 295, 312.
 Kitajewski 34.
 Klaczko Jul. 480.
 Klein M. 3.
 Kleiner J. 485.
 Klemens Alexandryjski 367.
 Kołłątaj H. 18, 41, 436, 456.
 Konopka J. VIII.

- Kopernik M. 439.
 Korotyński W. 472.
 Kościuszko T. 54.
 Kozłowski F. (Lechliński P.) 29, 48, 57, 149-153, 188, 239, 260, 314, 477, 478, 479.
 Koźmian St. 49, 163, 167.
 Krasicki I. 256.
 Krasieńska Elżbieta hr. 164, 300, 304.
 Krasieński Adam 298.
 Krasieński Władysław 164
 Krasieński Zygmunt VIII. 18, 23-25, 30, 33, 49, 88, 89, 126, 132, 139, 161—169, 172-177, 181, 232, 233, 240, 241, 256, 259, 268, 291, 292, 296-300, 302, 304, 318, 394, 395, 403, 461, 470, 481, 484, 485.
 Krasieński Zygmunt (syn) 164.
 Krasuski Flor. ks. VIII.
 Kraszewski J. I. 26, 154, 190, 191, 193, 196, 198, 223—225, 296, 303, 361, 375, 395, 406, 420, 435, 463, 480.
 Krause Ch. Fr. 3, 87, 282, 370-375, 377, 434, 435, 438, 446, 471.
 Kraushar Al. 38.
 Krebs (Kernning) 180.
 Kremer J. VIII. 4, 5, 18, 58, 76, 152, 154, 155, 161, 166, 171, 172, 236, 274, 275, 290-295, 312, 318, 432, 436, 437, 465, 472, 474.
 Kreuzer 347.
 Królikowski L. VIII. 24, 155, 158, 161, 163, 169, 176, 240, 389, 468, 469.
 Kromer M. 342.
 Kronenberg Leop. 303.
 Krug W. 3, 438, 439.
 Krupiński Fr. ks. 23, 26, 27, 32, 34, 35, 37, 121, 123, 190—193, 296, 443, 483.
 Lange A. 2.
 Langsdorff H. VII.
 Ledóchowski J. 170.
 Ledru-Rollin A. 176.
 Leibnitz G. W. 100, 451.
 Lelewel J. 24, 27, 28, 43, 55-57, 70, 146, 160, 163, 224, 467, 473, 474, 489.
 Leopold, W. ks. Badeński 55, 60.
 Libelt K. VIII, 6, 9, 10, 13, 18, 42, 57, 65, 66, 69, 70, 72, 103, 107, 116, 134, 135, 147, 152—154, 156, 159, 162, 170, 172, 174, 181, 192, 236, 238, 291, 293, 294, 306, 311, 352—355, 358, 436, 442, 457, 465, 472, 474, 481, 482, 484, 489.
 Libiszowski, VIII.
 Linde S. B. 342.
 Locke J. 15, 36, 100, 147, 424.
 Loeffler Flora 57.
 Ludwig 27.
 Luter M. 326, 428, 473.
 Łukasiewicz J. VII.
 Macchiavelli N. 246, 261.
 Maciejowski W. A. 342.
 Macrobius 342.
 Magierowska St. VII, 166, 175, 290-293, 300, 303, 305-307, 309, 358.
 Magnuszewski 299.
 Maimon S. 3.
 Majorkiewicz J. 482.
 Malebranche N. 375.
 Małachowski St. 167, 172, 259.
 Maneto 342.
 Mann M. 294.
 Marcinkowski A. (Gryf, Nowosielski) 313, 479, 482.
 Marcinkowski Karol 23, 72, 143, 165, 167, 489.

- Marheineke P. 35, 36.
 Massonius M. 485.
 Maximus Confessor 367, 376.
 Męciszewski H. 170.
 Meyer I. Pr. 118.
 Michelet K. 488.
 Mickiewicz A. XI, 4, 16, 23, 25, 37, 52, 55, 135, 143, 147, 148, 156-160, 162, 163, 172, 256, 277, 297, 302, 392, 395, 396, 442, 467, 476, 480, 483, 489.
 Mickiewicz Wład. VIII.
 Mienicki W. VII, 279.
 Mieroszewski St. 164.
 Mikołaj Kuzańczyk 368, 378.
 Mill J. St. 36.
 Mochnacki M. 41, 256, 442—444, 465.
 Molicki A. 13, 470.
 Montaigne M. de 368.
 Morawski Józef VIII.
 Morawski Kazimierz Mar. VIII.
 Morawski T. 71, 192, 300, 306, 461.
 Morozewicz K. 71.
 Müller 47.

 Nakwaski M. H. VIII, 176, 300.
 Napoleon I, 413.
 Naruszewicz A. 342.
 Nawroczyński B. 485.
 Newton I. 333.
 Niedźwiecki L. 162.
 Niemayer P. 153.
 Niemcewicz J. U. 37, 38, 54, 462.
 Nietzsche Pr. 455.
 Nonnot ks. 472.
 Norwid C. K. 314.
 Nowodworski B. 169.
 Nurkowski N. 24, 171—175, 241, 261.

 Oken L. 3, 48, 56, 83, 118, 486.

 Orański X. 477
 Orgelbrand M. 290, 293, 472.
 Origenes 367.
 Osiński L. 34.
 Ott A. 84.

 Paulus D. 487.
 Pausanias 342.
 Pawlicki St. ks. IX, 219.
 Pawlikowski J. Gw. 384.
 Pestalozzi J. H. 153.
 Piasecki 312.
 Pico Mirandola 368.
 Plater Ludw. hr. 71.
 Platon 35, 38, 40, 44, 108, 118, 130, 142, 150, 219, 220, 222-224, 233, 243, 247, 314, 342, 368, 451, 455, 469, 477.
 Plotin 97, 182, 216-218, 220-222, 342, 367.
 Plutarch z Cheronei 237, 342, 367.
 Pol W. 148, 179.
 Poller 169.
 Ponikowski A. IX.
 Poniński Ad. 170.
 Popiel Konst. VII.
 Porfiryusz 222, 342.
 Potocka Adamowa hr. 294.
 Potworowski (poseł) 165.
 Powidaj L. 483.
 Proklus 222, 342.
 Protagoras 453, 454.
 Proudhon P. J. 468.
 Pytagoras 93, 142, 159, 196, 378.

 Raciborski Al. 359.
 Raczyński Edw. hr. 23, 72, 143—145, 147, 157, 163-165, 167, 489.
 Radwański 471.
 Raszewski L. 71, 72.
 Redocki (Redecki) 32.
 Reid Th. 147, 213.

- Reidel P. 57.
 Reinhold K. L. 3.
 Richter J. P. Fr. (Jean Paul) 153, 486, 487.
 Rixner T. 36.
 Romer E. VII.
 Röth E. 347.
 Rubczyński W. IX. 182, 219.
 Ruysbroeck J. 221.
 Rybiński, gen. 45.
 Rymarkiewicz I. 481.
 Rzewuski H. 274.
- Schelling Fr. W. J. 2-5, 13, 15, 17, 40, 47, 48, 52, 55, 56, 77, 81-86, 88-90, 100, 103, 117, 118, 140, 150, 158, 179, 182, 192, 216-218, 233, 360, 371, 372, 373, 375, 377, 426, 434, 439, 440, 451, 453, 455, 477, 487, 488.
 Schiller Fr. 34.
 Schlegel Fr. 38.
 Schleiermacher Fr. D. 35, 456.
 Schopenhauer A. 215.
 Schubert G. H. 56, 118, 446.
 Schwarz H. 153.
 Ściegienny, ks. 258.
 Seneka 35.
 Sengler I. 69, 70.
 Siemieński L. 313, 480.
 Sierociński T. 481.
 Skarga P. 444.
 Skimborowiczowa A. 147.
 Skobel Fr. 471.
 Skrodzki 34.
 Słowacki J. 18, 71, 237, 277, 299, 384, 389, 395, 440.
 Śniadecki Jan 1, 2, 13, 16, 18, 19, 80, 213, 276, 436, 437, 439, 465, 471.
 Sobieszczański F. M. 161.
 Sokrates 142, 219, 220, 288, 369, 455, 487.
- Spasowicz W. 290.
 Spencer H. 105, 234, 276.
 Spinoza B. 13, 15, 20, 35, 40, 41, 80, 87, 90, 92, 97, 100, 107, 158, 159, 179, 180, 217-219, 224, 226, 230, 353—356, 358, 359, 361, 365, 366, 386, 397, 414, 434, 438, 446, 451, 487, 488.
 Stano Jan VIII, 312.
 Staszyc St. 18, 41, 456.
 Steffens H. 48, 56, 118.
 Strauss D. 479.
 Struwe H. V, 23, 87, 88, 191, 206, 370, 371, 435, 437, 438, 443, 483, 485.
 Suso H. 221.
 Swedenborg Em. 180, 391.
 Świętosławscy 35.
 Syrianus 222.
 Szaniawski I. K. 336.
 Szlubowscy 32, 34, 36, 48.
 Szlubowski Bron. VIII.
 Szlubowski Józef 36.
 Szlubowski Stan. VIII, 27, 48-51, 55, 307.
 Szolaski VIII, 173.
 Szotarski J. 48.
 Szpetnar St. ks. IX.
 Szulc D. 480.
 Szyrma L. 14, 34, 38, 39.
- Tales 106.
 Tarnowski St. 241, 483, 484.
 Tauler J. 221.
 Telesio B. 369.
 Tetens M. 438.
 Thurneissen 166.
 Tokarzewicz J. (Hodi) 482—3.
 Toland John 15.
 Tomasz z Akw. św. 222, 331, 332, 334, 386.
 Tomaszewicz Waler. 295.

- Towiański A. 10, 52, 124, 157—
159, 161, 181, 297, 395.
Trentowscy 26.
Trentowski Konst. VII, 26, 45,
290, 299.
Trentowski Leon 26, 27, 30, 32.
Trentowski Leopold VII.
Trentowski Stefan VII.
Troxler I. P. 48, 118.
Tyssowski, dyktator 259.
Tyszyński Al. 14, 18, 104, 154,
191, 194, 482.

Ventura I. 478.
Villemain A. F. 36.
Voltaire F. M. A. 479.

Wagner A. 3, 118.
Walewski A. 238, 239.
Welker 54.
Werbusz 34.
Werber 54.
Werder 488.
Wigura F. 471.
Wilkoński Au. 156.
Wiszniewski M. 147.
Witwicki St. 152.
Włodek I. 472.
Wodzicki K. 170.
Woelke 34.
Wójcicki K. W. 313, 480.
Wolff Ch. 433.
Wolniewicz 481.
Woronicz J. P. 41, 384.
Woykowski A. 71.

Wróblewski K. 23, 26, 33, 39, 40,
42, 48, 152, 311.
Wroński-Hoëne J. M. V, 3-5, 8,
18, 19, 161, 162, 180, 194, 230,
244, 254, 277, 280, 316, 385, 389-
392, 400, 404, 405, 418, 439, 467,
469, 471, 481.
Wrotnowski F. 52.

Xenofanes 107.

Zabłocka Winc. 148.
Zabłocki 54.
Załuski R. 71, 299.
Zamoyska Wanda hr. VIII, 298.
Zarański St. 484.
Zawadzki W. 153.
Zdanowicz A. 24, 28, 35, 39, 47,
147, 239, 274, 283, 290, 291-294,
302, 303, 305, 310, 312, 313, 315,
316, 432, 449, 472.
Zdziechowski M. 384.
Zeller E. 182, 218, 347.
Zenon 35.
Ziegler L. 376.
Zieleńczyk A. 196, 204, 385, 397,
404, 431.
Zieliński St. VIII.
Ziemiałkowski Fl.
170, 171, 174, 318.
Ziemięcka El. 274, 375, 467.
Ziemięcka Kazim. 147.
Zinserling 34.
Zwierkowski (poseł) 55.
Żmichowska N. 147.
Żółtowski A. VII, 81.
Żupański 306.

