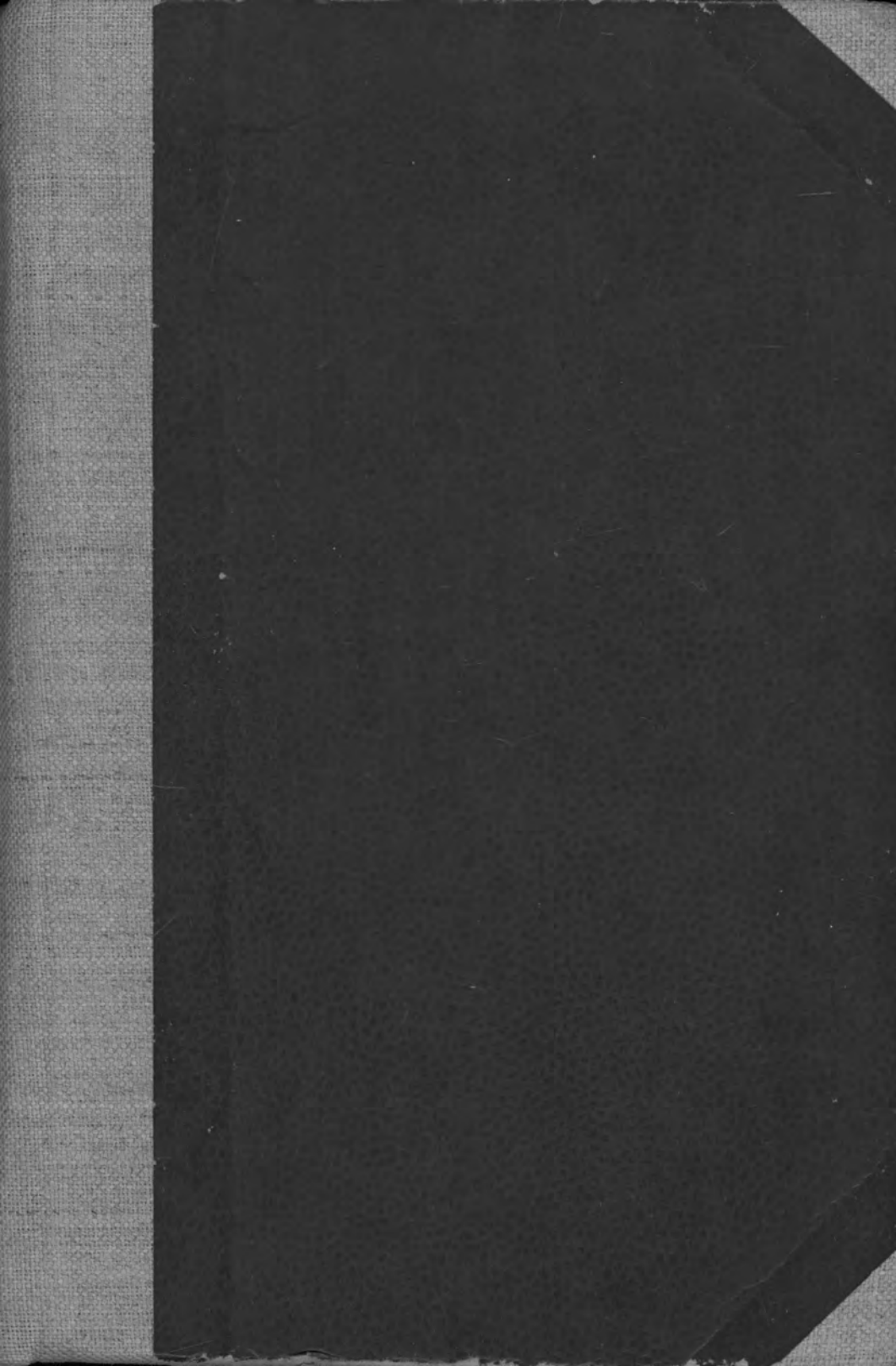




233
1/2
Albert Pawlikowski
BERT PAWLIKOWSKI. STUDYÓW
EM DUCHEM CZĘŚĆ PIERWSZA:
KA SŁOWACKIEGO

NAKLADEM H. ALTENBERGA
WE LWOWIE O WARSZAWA J.
MORTKOWICZ ooooooooooooo
MCMIX

*Jan Gwałbert Pawlikowski z zyszczeniem uwag
✓ Studyj nad literaturą prawną*

Jan Gwałbert Pawlikowski

JAN GWALBERT PAWLIKOWSKI. STUDYÓW
NAD KRÓLEM DUCHEM CZĘŚĆ PIERWSZA:
MISTYKA SŁOWACKIEGO

80
R33



Adw. Dziubiński

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA WE LWOWIE
WARSZAWA 222 J. MORTKOWICZ 222 MCMIX



KOMPUTER

884(094)

821.162.1(091)-1.18"
stowacuj



32.
B. 391
29/10 454.

77

*Matce
i
Ojca pamięci*

Książka ta nosi tytuł »Studyów nad Królem Duchem« nie dlatego, ażebym przez to chciał wyrazić, iż przedmiot podjęty nie został w niej wyczerpany, ale raczej że poza niego wykracza.

Okolo pierwotnie zamierzonego tematu — o Królu Duchu — zgrupował się, przy wzięciu się w przedmiot, szereg kwestyj, w blizkim wprowadzie ale pośrednim tylko z nim będących związku...

Czuję to dobrze, że brak temu, w ten sposób zbudowanemu dziełu, architektonicznego zwarcia i równowagi. Błędu można było uniknąć, rozbijając materiał na oddzielne opracowania, albo przeciwnie zaokrąglając go w przedstawienie całej twórczości Słowackiego w ostatnim okresie. Na jedno lub drugie stać mnie jednak na razie nie było. Przewidywałem przytem, że dla różnych powodów, które wymieniać tutaj zbyt liczna, tematami temi nie będę mógł zapewne dłużej się zajmować; trzeba było dążyć ku ich zamknięciu. — Zresztą wyznaję iż mam to uczucie, że ta książka, tak jak jest, jeśli brak jej architektonicznej logiki, ma przecież jakąś logikę organiczną, z której jakby naturalnie urosła. Może więc właśnie tak jak jest, będzie miała siłę przekonywującą.

Dzieło całe składa się z dwóch części: pierwsza,

którą dziś wydaję, nosi tytuł »Mistyka Słowackiego« i — stanowiąc całość samoistną, w sobie zamkniętą — jest zarazem podbudową pod część drugą, szczuplejszą co do rozmiarów, traktującą o »Królu Duchu«. Ta część druga w znacznej części wcześniej już napisaną została; mam więc nadzieję ukończenia jej w przeciągu kilku miesięcy.

W przedstawieniu mistyki Słowackiego chodziło mi przedewszystkiem o to, aby wydobyć z niej jak najjaśniej zasadnicze rysy. Dlatego rozdział jej poświęcony (II) jest względnie krótki. Większą część tomu zajmuje rozdział o jej »źródłach i pokrewieństwach«. A spotka on się może z zarzutem nie tylko ze względu na swoją nieproporcjonalną objętość, ale i ze względu na założenie samo. Wykracza bowiem daleko poza zwyczajną granicę poszukiwania rodowodu pomysłowy; założenie jest daleko szersze: nie chodzi o rodowód mistyki Słowackiego, ale o wprowadzenie czytelnika w świat idei, do którego ona przynależy i z którego wyrosta. Niby na modłę metody środowiska spróbowałem tutaj dać obraz środowiska nie geograficznego czy historycznego, ale ideowego. Zdawało mi się, że należyte zrozumienie, nie tylko zewnętrzne, ale ów wewnętrzny współdział, bez którego utwór myśli pozostaje nam zawsze obcym, tylko tą drogą uzyskać można. W tym rozdziale, omawiając poszczególne problemy mistyczne, powracam też do bliższego omówienia poszczególnych punktów mistyki Słowackiego. Z tej, że tak powiem, dwustopniowości wykładu, wynikają pewne powtórzenia; są one rozmyślnie i zamierzone — ze względów niejako dydaktycznych. Zwłaszcza przy tym tak obcym i »niesamowitym« często dla czytelnika przedmiocie, ta metoda wykładu wydawała mi się najwłaściwszą.

Rozdział »o źródłach i pokrewieństwach« zawiera wielką mnogość przypisków. Usprawiedliwia się to względem dwojakim: raz potrzebą wylegitymowania się ze źródeł, co z historycznego charakteru tego rozdziału wynika; obowiązkiem to jest zwłaszcza tam, gdzie czerpie się z drugiej ręki, a to tutaj, przy rozległości przedmiotu, z natury rzeczy było często nieuniknionem. Po drugie jednak odesłałem do przypisków niejedno, co mogłoby być wpracowane w tekst, ale tylko przy bardzo znacznym jego rozszerzeniu, o ileby nie miała być zmaconą przejrzystość wykładu. Wolałem więc na rzeczy mniejszej wagi wskazać raczej w krótkiej zapisce »na marginesie«.

Obawiam się, że mimo tego niejednen z czytelników będzie miał uczucie zbytniego zkoncentrowania w tekście nader obfitego i różnolitego materiału. Dlatego sądzę że pożądaną pomocą dla orientacji i utrzymania nici przewodniej wykładu, będzie szczegółowo opracowany »Przegląd treści«.

Teksty Słowackiego, o ile inaczej nie zaznaczono, cytuję podług najzupełniejszego, na rękopisach opartego wydania Gubrynowicza i Hahna (Lwów 1909; tomów dziesięć). Pomimo uznania należnego niewątpliwie wydawcom za ogłoszenie całej drogocennej spuścizny Słowackiego i poświęcenie temu zadaniu długiej i mozolnej pracy, nie mogę zataić, że wydanie to, tak w założeniu jak w wykonaniu posiada znaczne wady, które wartość jego obniżają. Najprzykrejszem jest, że niejednokrotnie skutkiem oczywistych błędów czy to lektury czy korekty, zachwiana jest wiara we wierność tekstu. Brak dostatecznych informacji o stanie rękopisu nieufność tę jeszcze podsyca. Niestety, studium rękopisów (z wyjątkiem »Raptularza«)

nie było dla mnie możliwem. Niekiedy muszę próbować emendacyj na niewidziane, (czego zresztą nie usuwam nigdy z pod kontroli czytelnika).

Różne części tej pracy ogłoszone były w czasopiśmie. I tak Rozdział pierwszy w »Lamusi« (Rok I, zeszyt 1-szy), Rozdział trzeci w lwowskim »Pamiętniku literackim« (od roku 1907; Rocznik VI—VIII). Z wdzięcznością wyznaję, że uprzejmości panów redaktorów »Pamiętnika« drów. Piniego i Bernackiego, i wyniktemu ztąd dla mnie wewnętrznemu przymusowi, zawdzięczać może ukończenie tej pracy. — Tekst drukowany pierwotnie doznał w tem wydaniu książkowem rewizyi, a w niektórych punktach ważnych dopełnień. Wiele z opracowanych tu kwestyj było również przedmiotem ustnych wykładów, przeważnie w lwowskim »Związku literacko-naukowym«, ale kilkakrotnie i gdzieindziej.

Rad jestem że przynajmniej tę część mej pracy mogłem ukończyć w roku jubileuszowym Słowackiego. Jest to chociaż skromna upłata długu zaciągniętego wobec ducha poety, którego wielkiemu dziełu zawdzięczać tyle niezapomnianych wzruszeń.

Innemu — i droższemu dla mnie jeszcze obowiązku — czynię zadość, kładąc na pierwszej karcie tej książki imiona Tych, których miłości i pierwszym ongi podszeptom zawdzięczać organ poznania i podziwu — »oczy świata ciekawe«.

J. G. Pawlikowski.

W Zakopanem
»Pod jędrami«
9 paźdz. 1909.

PRZEGLĄD TREŚCI.

MISTYKA SŁOWACKIEGO.

Strona

ROZDZIAŁ I: PODŁOŻE DUCHOWE 3—27

Zasadnicze rysy duchowe Słowackiego przed przystąpieniem do towianizmu (3—11). — Przełom duchowy i charakterystyka psychologiczna w okresie wiary mistycznej (11—27).

ROZDZIAŁ II: NAUKA 28—103

Stosunek nauki mistycznej Słowackiego do jego twórczości poetyckiej (28—33).

I. Nauka genezyjska w znaczeniu ścisłym: praca kształtująca ducha 33—51

Stworzenie widzialności i grzechów globowych (33—37).

Praca ducha na globie; — myśli przewodnie nauki genezyjskiej: (wszystko przez ducha i dla ducha, — rola Boga, — ofiara, — istotą grzechu zastój, — solidarność stworzenia, — królestwo duchy, — anamneza i współczucie jako węzły łączące nas z przyrodą); — ewolucja form; — człowiek. (37—49).

Upadek człowieka rajskiego (49). — Przyszła ewolucja formy (50—51).

II. Rozgląd w systemie nauki i jej źródłach 55—67

Podział nauki genezyjskiej na część kosmogoniczną i historyczną. — Grupa nauk historyczna a dogmatyczna (55). — Linia systemu w szeregu utworów: »Genezis z Ducha«, »List do Rembowskiiego«, trzy »Rozmowy« (56—64). — Stosunek i względna ważność źródeł (64—67).

III. Dalszy wątek nauki genezyjskiej: praca ducha w historii ludzkości 67—89

Romans o Helionie i Helois, jego znaczenie i bohaterowie (67—73). — Źródła wiedzy naszej o przeszłości; pamięć metempsychiczna (73—76). — Wcielenia Helois (76—81) i wcielenia Heliona (81—84) jako »skrótce algebriczne« dla rozpatrzenia dziejów ducha w ludzkości.

Prawa dziejów: prawo postępu, — idea przewodnictwa (85—87).

Udział duchów niewcielonych w pracy genezyjskiej (87—89).

IV. Praca genezyjska w formach gromadnych. Narody; Polska 89—103

Pierwowzory społeczeństw ludzkich w świecie roślinnym i zwierzęcym (89—90). — Narody jako gromady ducha jednego; idee narodów; naród-Słowo (90—92).

Misja Polski: apostołstwo nauki genezyjskiej, — zasada veta i konfederacji (92—99). — »Duch rewolucjonista«; cel: zbudowanie formy na hierarchii ducha (99—101).

Cele finalne; »Jerozolima słoneczna« (101—103).

ROZDZIAŁ III: ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA MISTYKI SŁOWACKIEGO 104—545

Potrzeba genetycznego wyjaśnienia mistyki Słowackiego i zamiar tego rozdziału (104—106).

I. Fazy powrotne mistyki i jej istota . 107—131

Powrotne fazy mistyki (107—112).

Mistyka jako forma poznania. (Mistyka a metafizyka. Stan deifikacji. Anima abdominalis. Sztuka narzędziem filozofii. Miłość narzędziem filozofii. — Postacie prądu mistycznego u Niemców, Francuzów i Polaków. Intuicyja — »organ chrześcijański« — u prostacków wedle Towiańskiego; chłop jako »człowiek duchowy« u Mickiewicza; »mądrość dzieciątek w Polsce« u Słowackiego. — »Czucie«). (112—120).

Mistyka w dziedzinie woli. (»Czyn wewnętrzny« w towianizmie. Wiara góry przenosząca. »Magiczny idealizm« niemieckiego romantyzmu. Duch jako stwórca w »Genezis z Ducha«. Duch jako przełomca praw natury i cudotwórca w nauce Słowackiego. Stosunek do »magicznego idealizmu«. Starożytność tych pomysłów. Pomysł pokrewny: »analogia powszechna« fourieryzmu; podobieństwo z tem pewnych wierzeń Słowackiego). (120—131).

II. Wybujałość subiektywizmu w mistycznych epokach 131—174

Geniusz. Kult wielkich ludzi. Problem człowieka w romantyzmie; problem ten jako punkt centralny towianizmu. Cechy arystokratyczne prądu (131—140). — Kult poety. Rola sztuki; towianizm w tej sprawie. Teoria genialnej swobody; sztuka dla sztuki; pogląd Słowackiego (140—147). — Teoria romantyczna genialnej swobody na polu etyki. »Zaród ducha« towianizmu. »Piękność mocy«. »Natury z nieskończonością« (147—153). — Kult Napoleona (153—157).

Mesyasje epoki romantycznej; ich rysy patologiczne. Udział w tem ducha francuzkiego. Towianizm jako produkt tego gruntu (157—163). — Błędy zasadnicze dotyczą-

sowego oceniania towianizmu. Wybujałość subiektywizmu epok mistycznych. Subiektywizm wybuchowy; przedsokratycy i renesansiści. Subiektywizm w szacie świętości; modyfikacje tego typu; Towiański (163—171). — Wpływ koncepcji mistycznej na stosunek człowieka do Boga. Deifikacja i jej stopnie. (171—174).

III. Upodobania mistyki i sposób traktowania przez nią rozmaitych zagadnień 174—212

Pogarda dla empiryków. Intuicja jako narzędzie, synteza jako cel. Przykłady formuł syntetycznych; formuła tryjadyczna Słowackiego. »Prawo ciążenia«. Ważność przypisywana takim syntetycznym formułom (174—185).

Czarodziejska różdżka analogii; elukubracje romantyczne; makro- i mikrokosmos; postać ludzka odbiciem »kolumny ducha« (185—191). — Liczba w mistyce; matematyka a muzyka u Novalisa (191—196). — Słowo w mistyce i mistyczna filologia (196—201).

Rys kosmologiczny i uniwersalistyczny mistyki (201—212).

IV. Mistyka a religia. Charakter uczucia religijnego w epoce romantycznej 212—239

Stosunek religii do mistyki w ogóle. Stosunek Oświecenia do religii i reakcja romantyczna (212—217). — Charakter uczuciowy tej reakcji. Panteizm romantyczny, jego podkład i właściwości (217—222). — Stosunek do wiar dawnych; powrót »syna marnotrawnego«. — Sympatie katolickie u romantyków niemieckich. — Estetyzm religijny (222—226).

Religia wewnętrzna Niemców a prozelityzm i sekciarstwo Francuzów (226—228). — Rola pierwiastku reformatorsko-społecznego.

»Poprawa Kościoła«; Kościół nieurzędowy towianizmu. Zarzuty Mickiewicza przeciw »Kościołowi urzędowemu« (228—235). — Wpływ chrześcijaństwa a w szczególności katolicyzmu na nowe wierzenia i kultury (235—239).

V. Nieśmiertelność duszy. Metempsychoza 239—277

Dlaczego wiara epoki skłania się ku palingenezie? Historia nauki palingenezy. Stosunek Kościoła do niej. Powrót jej w epoce romantycznej (239—248).

Metempsychoza pojęta jako środek nagrody i kary. Kwestia o ile na przyszłe wcielenia wpływają uczynki; nagrody i kary zaświato-we w związku z metempsychozą (248—257).

Rys ewolucyjny w metempsychicznej nauce Słowackiego; wcielenia w formy niższe od ludzkiej. Godność zwierzęcia w towianizmie. »Królestwo nieme«; ewolucja i metempsychoza przedorganiczna (257—264). — Płciowość ducha. Akt wcielenia u Słowackiego (264—265). — Zagadnienie wcieleń ponadludzkich (266—267).

Jak przedstawia się ciągłość osobowości w szeregu żywotów? Pamięć i jej utrata. W czym leży istota osobowości? Przegląd tendencji wydestylowania jądra duszy. »Wola« u Schopenhauera jako jądro osobowości. »Zaród ducha« u Towiańskiego. »Pamięć organiczna«. »Pûrvaprajñā«. »Anamneza« platońska. »Pamięć metempsychiczna«. Sprawa ta u Słowackiego (267—277).

VI. Świat duchów i stosunek z nim . 278—306

Źródła historyczne wiary w duchy. Swedenborg. Rozwój późniejszy (278—289). Nauka Towiańskiego i Mickiewicza. Jej podkład psychologiczny i znaczenie (289—302). — Stosunek Słowackiego do tej nauki (302—306).

VII. Widzenia i sny 307—325

Wizje mistyków. Sprawa ta w towinianizmie.

»Wizja« Słowackiego (307—312).

Wiara w sny i jej podstawy. Sny u towinianczyków i u Słowackiego. Sen o Ludce Śniadeckiej. Wykład snów u Słowackiego (312—325).

VIII. Zagadnienie początku i celu; teozofia i kosmogonia 325—378

Próżność; »teologia negatywna« jako wiecznie powracający problem — w Wedach, w platonizmie, w Gnozie, w średniowieczu i Renesansie (325—340). Boehme w interpretacji Mickiewicza, jako prawdopodobny wyraz teozofii towinianizmu (340—347).

Słowackiego teozofia i kosmogonia. »Najstraszniejsza ze wszystkich tajemnic« (347—357). Duchy Słowa stwarzają widzialność. Ich upadek i powstanie świata materialnego. Miesięcznica Woda (357—372). — Chrystus. Grzech pierworodny. Podobieństwa do Boehme (372—378).

IX. Źródła i pokrewieństwa ewolucjonizmu »Genezy z Ducha« . . . 379—445

Związek »Genezis« z ewolucjonizmem przyrodniczym. Dwa prądy ewolucjonizmu przeddarwinowskiego: transformizm i progressyzm. Bonnet. Herder. (379—398).

Stanowisko Słowackiego (398—401). — Zasada: »wszystko dla ducha« (401—403). »Prawo ofiary« a zasada korelacji kompensacyjnej (403—406). Zasada: »wszystko przez ducha«; Lamarck; entelechia arystotelesowa i leibnitzowska (406—410). — Podobieństwa Słowackiego ze współczesnym psychowitalizmem i neofechneryzmem (410—417).

Popularność ewolucjonizmu w epoce romantycznej; jego związek z literaturą i filo-

zofia; pierwiastki mistyczne. »Geneza« No-diera (417—438).

Stosunek ewolucjonizmu Słowackiego do towinianizmu (438—445).

X. Ewolucja ponad człowieka . . . 445—482

Ideje o nadczłowieku w romantyzmie; ich pochodzenie i charakter. Poszczególne pomysły (445—457).

Pomysł Słowackiego o człowieku świetlnym; pokrewieństwa i źródła tego pomysłu (457—469). Jego znaczenie i uzasadnienie psychologiczne (469—476).

Późniejsze pomysły o nadczłowieku; Nietzsche; eugenika; arystokratyzm rasowy (476—482).

XI. Progressyzm społeczny epoki romantycznej; — millenaryzm; mesyanizm 482—542

Źródła i charakter romantycznego progressyzmu. Progressyzm rewolucyjny i ewolucyjny; rys millenarystyczny. — Progressyzm religijny; ewolucja religii; postęp objawień (482—511).

Mesyanizm; jego związek z millenarystycznym rysem romantycznego progressyzmu; jego związek z subiektywizmem romantycznym. Mesyanizm indywidualny i zbiorowy (511—518).

Formy i natura mesyanizmu zbiorowego. Mesyanizm klasowy (518—525). Mesyanizm narodowy; jego źródła; — jego objawy we Francji, w Niemczech, w Rosji, w Polsce (525—542).

Zakończenie 542—545

Sprostowania i dopełnienia . . . 546

MISTYKA SŁOWACKIEGO

(*Trismeg.*): Quiesce fili, quiesce inquam, audies iam harmonicam cantilenam, regenerationis hymnum — — — — Non docetur hoc, sed occultitur in silentio.

Observe singula diligenter, sic enim te quoque decet orantem sub divo, occidente sole ad Austrum, oriente vero ad Eurum faciem vertere.

Universa mundi natura hunc audiat hymnum:— audi terra, audite turbines imbrium; o sylvae silete: cantaturus sum creatorem omnium... Audite coeli, quiescite venti, circulus immortalis Dei orationem istam exaudiat: cano iam creatorem omnium..... Cognitio sancta quae tuo lumine fulget: per te lumen intelligibile cantans gaudio mentis exulto...

(*Tot*): O pater! concipio non oculorum intuitu sed actu mentis, qui per vires intimas exercet. In coelo sum, in terra, in aqua, in aëre, in animalibus sum, in arboribus, in corpore, ante corpus, atque post corpus et ubique.

Hermetis Trismegisti: Pymander. XIII.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

PODŁOŻE DUCHOWE.

Oto jeden z tych, którzy pokoju narzeczcie dostąpili, mówi do was, a po śmierci technienie swoje do słów przyłączy...

Słowacki: »Posłanie«.

Chwila, w której Słowacki uległ wpływom Towiańskiego, a jeszcze wyraźniej chwila, w której, opuściwszy mistrza, zaczął sam snuć swoją mistyczną naukę, stanowi punkt zwrotny w jego życiu. A przełom duchowy odbija się w przełomie twórczości.

Cechą najznamienniejszą dzieł jego w tej epoce, jest prawda wewnętrzna.

Tej wewnętrznej prawdy brakowało Słowackiemu zbyt często w jego dawniejszych utworach. Był on narzędziem czułem, dającym dźwięk pod palcem wrażeń zewnętrznych, ale wrażenia te trącały lutnię — nie serce. Był on jak harfa eolska dźwięcząca w wietrze, ale wiatr szedł z zewnątrz; — był jak zwierciadło, nie tylko wpraw-

dzie odbijające obrazy, ale zabarwiające je świetnie — lecz zawsze był tylko zwierciadłem. Uczuciu jego brakło głębi. »Kościołem bez Boga« nazwał go Mickiewicz, — »granit rzucić pod tęczę« radził mu Krasiński. I on sam był tego świadomy. Kiedy mówi o swojej poezji w Beniowskim:

»Jako fajerwerk z gwiazd kilku tysięcy —
Chciałem żeby się spalił — i nic więcej! —«

to można to wziąć za przekorną dumę w odpowiedzi na zarzuty, którymi go obrzucano śladem Mickiewicza. Ale w późniejszym okresie znajdujemy wyznania szczere i otwarte. A nie jest to zaślepiona niesprawiedliwość fanatycznego mistyka wobec swojej własnej przeszłości. Wynurzenia młodzieńczych jeszcze czasów dość jasno mówią baczemu uchu o tej dusznej chorobie. W »Godzinie myśli« wyznając ów stan duszy, tłumaczy go poeta złamaniem serca pierwszą, nieodwzajemnioną miłością:

Serce jak kryształ w setne poryło się skazy
I tak wiecznie zostało. Wszystkie czucia skarby
Ognistej wyobraźni rzucił na pożarcie:
Wyobraźnia złotymi rozkwitała farby,
I kładła się jak tęcza na ksiąg białej karcie;
Lecz nie było w niej wiary w szczęście ani w Boga.
Ludzie w nim mieli druha, w myślach świat miał wroga.
On w głębi duszy słysząc krzyk szczęścia daremny,
Mścił się i gmach budował niedowiarstwem ciemny.

Utworki o najbardziej nawet uczuciowym podkładzie noszą na sobie znamiona raczej tego wczucia się poetyckiego, którego narzędziem nie jest serce, lecz wyobraźnia. Kunszt poetycki rodzi klasyczny poemat bolu — »Ojca Zadżumionych«. Drugie arcydzieło — klasyczny poemat miłości, »W Szwajcaryi«, wydaje się być zrodzonym z miłości i tak bywa zawsze genetycznie

tłumaczony. Całkiem fałszywie! Tu jest coś więcej niezawodnie jak kunszt, ale uczucie płynie z ocz, nie z serca. To nie jest poemat miłości, tylko jej scenery — i dla niej stwarza poeta kochankę — której... nie było! Wyborną interpretację tego nastroju daje Sybryna w fragmencie dramatu »Krakus«:

Czy my jesteśmy ojczy, w jakich stronach
Zaczarowanych?... Pokaż mi istotę
Którą ja kochać mam — bo już się kocham.
Już zakochałam się ojczy, w kolorach,
W ciepłym powietrzu, co powiewa wonne
I księżycowi chłód odbiera z twarzy...

Cóż mówić o innych dziełach tych wcześniejszych epok twórczości? Jak były przeważnie »literaturą«, tak pchnięcie do nich wychodziło zwykle z literatury. Poeta nie czuł potrzeby wyrzucenia czegoś z siebie, czuł tylko potrzebę kolorowania, oświecania barwnego wszystkiego, czego się dotknął. Miał nadzwyczajną zdolność »odczuwania«: co odczuł — to brał za swoje i omotywał swojemi tęczami. Taka zdolność »odczuwania« bardzo często ujawnia się u ludzi, mających małą zdolność »czucia«. Głęboki, prawdziwy obraz tej psychiki, w której każde uczucie traci bezpośredniość, stając się przedmiotem samoobserwacji, w której to samoobserwacji dusza jakgdyby oddala się od uczucia dla zyskania perspektywy, daje poeta w »Godzinie myśli«. Wydaje mu się, że takie ukształcenie duszy jest świadomym i samowolnym aktem samoobrony od rozpacz. Jest to złudzenie. Ale nie chodzi o tłumaczenie powodów, lecz o samo stwierdzenie stanu.

On sam od siebie śmierci odsunął widziadło,
Dziwnem wynalezieniem cierpiącego życia.
On przed sobą przyszłości postawił zwierciadło,
I rzucał w nie obecne chwile — i z odbicia

Wnosił, jaki blask przyszłe wspomnienia nadadzą
 Obecny chwilom życia. Taką myśli władzą
 Śmiech nieraz słyszał, wspomnień powtórzony echem,
 Smutny i połamany przyszłością niepewną;
 I na wesołą chwilę twarzą patrzył rzewną,
 A nieszczęście przyjmował pół-smutnym uśmiechem,
 Patrząc na nie z przyszłości. — Był to wzrok wędrowca,
 Co w drodze życia wstąpił na szczyty grobowca
 I ztamtąd ściga mgliste rysy krajobrazów.

Typowa psychika marzycieli! Chwila obecna dla nich nie istnieje. A odsuwając ją jako obraz w przyszłość, w obrazie tym lokują i siebie, aby się sobie można przyjrzeć. W tym typie leży nieodmiennie spora doza egotyzmu.

Taki stan duszy, wedle Słowackiego rzekomo jej wynalazek dla obrony przed bólem, owszem ból rodzi. Nie żyje się szczęśliwie w krainie cieni — wyznał niegdys w Hadesie Odyssowi Achilles, — w krainie gdzie ból nie jest bólem, radość radością, ale powieścią o radości i bólu. Kraina ta, to samotnia wielka, bo niemasz w niej prawdziwego dusz spotkania; nikt nam w nią towarzyszyć nie może. Ztąd te wiecznie niespełnione westchnienia marzycieli za siostrzanymi duszami, wieczna skarga na »niezrozumienie«. Samotność, niezrozumienie, podsycą egotyzm. Pycha wyklada sobie to niezrozumienie wyższością ponad tłum, — a bolesna klątwa odosobnienia przybiera pozór zaszczytnego stygmatu wielkości. I w tem poczuciu leży pewna dumna pociecha. Ale ona nie zdoła zapełnić wewnętrznej pustki. Samotność tylko wtedy jest znośną, kiedy duch jest tak bogaty, że sam sobie starczy za towarzysza. Samo kolorowanie świata, przyglądanie mu się przez barwne szkielka, zostawia uczucie czczości. Na palecie poety leży nieodzownie uczucie; jeżeli go duch twórcy nie ma w sobie, podrabia je i cierpi czczość już nietylko jako człowiek, ale jako artysta. Radby zabołec, aby móżd

prawdę tworzyć. Słowackiemu uczucie to dobrze jest znane. W »Grobie Agamemnona« skarży się na przy-
 mus swego poetyckiego kunsztu:

Tak więc — to los mój, na grobowcach siadać,
 I szukać smutków błahych, wiotkich, kruchych!...

Szukać smutków, szukać wzruszeń twórczych, bo ten cierń smutku tkwiący wiecznie w duszy, to był nie-
 płodny ból serdecznej pustki. Podróż miały mu te wra-
 żenia przynieść; było to szukanie miejsc »na smutek
 łaskawych«, jak mówi w cudownym wierszu »Smutno
 mi Boże«, szczerem do głębi, bo oddającym właśnie
 smutek beztreściowy. Ale zmienianie miejsca przyno-
 siło tylko wrażenia zewnętrzne, nie leczyło wewnętrz-
 nej samotności duszy.

Bo i tu, i tam na ziemi, i wszędzie
 Gdzie tylko poszlę przed sobą myśl biedną,
 Wszędzie mi smutno i wszędzie mi jedno
 I wszędzie mi źle — i wiem że źle będzie!...

Chwilowe miłości, raczej zapędy ku miłości, były
 jakby niepewnem pytaniem czy nie tu możnaby zna-
 leźć ukojenie. Miłości nie zaznał nigdy; jak cały żył
 w krainie cieni, tak kochał tylko cień: wspomnienie ko-
 chanki pierwszych dni. W ostatniej chwili cofał się za-
 wsze z lękiem, jak ktoś, kto przez omyłkę chciał uchwycić
 w gorącym uścisku dłoń nieznajomą. Nieznajomą
 była bowiem jego dusza na tym świecie.

Jeśli z tem wszystkim ton pesymistyczny, ton
 zniechęcenia, jest u Słowackiego względnie rzadkim, to
 pochodzi to z pewnego rozdwojenia tej natury. Naj-
 przód — może właśnie skutkiem małego zetknięcia się
 z ziemią — pozostało w nim bardzo długo coś z dzie-
 cka, wraz z wadami dziecka i przymiotami. Sam ego-
 tyzm jego i rodzaj próżności miał w sobie wiele z tego

charakteru dziecięcego. Usposobienie jego zmieniało się łatwo, a jeśli mówił o Polsce — w której »nie trwa myśl nawet godziny«, — to czuł bardzo dobrze, że mówił także o sobie. Smutek melancholika i mizantropia mieniały się z wesołością pustaka i pogodą dobrego towarzysza. »Ludzie w nim mieli druha — w myślach świat miał wroga«. A potem ambicya i optymizm twórczości, zapal tworzenia, nie zostawiały miejsca na długie refleksje: głużył je zgiełk walki. Robak gryzł w chwilach ciszy.

Zdaje mi się, że to co Słowacki w »Królu Duchu« pisze o cierpieniach ducha bezcielesnego, o konieczności ustalenia go w formie, jest odbiciem własnych jego uczuć z okresu kiedy żył »tęczową czczością«; — że własne doświadczenia wewnętrzne, własny »ducha bezprzytułek« oddał w tem cudownem porównaniu do jaskółek wirujących w mgle jesiennej. Wszakże ten sam poetycki obraz użyty jest w »Kordyanie«, w ustępie, który wewnętrznemu cierpieniu poety daje wyraz niezmiernie jasny i prawdziwy. Kordyan skarży się na pustkę wewnętrzną, na brak ukochania, brak hasła, brak celu. »Sto we mnie żądz, sto uczuć... sto uwiedłych liści!« Uczucia kłębią się w nim jak wir liści uwiedłych, a są bez treści: »głosem uczuć szumy — bez harmonii wyrazów«. To raczej nie uczucia, nie coś co się daje nazwać i wyrazić, to raczej głód uczuć, to pragnienie aby ożyły, ból czczości. Chce zaciępieć, modli się o ból — aby ożył wewnątrz.

— — — Niech grom we mnie wali!
 Niech w tłumie myśli jaką myśl wielką zapali..
 Boże! zdejm z mego serca jaskółczy niepokój,
 Daj życiu duszę i cel duszy wyprorokuj!
 Jedną myśl wielką roznieć, niechaj pali żarem,
 A stanę się tej myśli narzędziem, zegarem;
 Na twarzy ją pokażę, popchnę serca biciem,
 Rozdzwonię wyrazami i dokończę życiem!..

Modlitwa miała być wysłuchaną...

Jest w życiu mężczyzny, oprócz tej, która stoi na rozgraniczu między dziecięctwem a młodością, druga chwila przełomowa: ta, która kończy młodość a zaczyna wiek męski. Na miejsce narcyzowego egotyzmu młodości, lubiącej się przegłądać w strumieniu życia, występuje indywidualizm, z żądzą opanowania nurtu tego strumienia. Miękką plastyczność duszy, która daje się ugniatać wpływom zewnętrznym, roszcząc przytem pretensje do niezależności, ustępuje mniej pretensjonalnemu, ale twardszemu materyałowi. Uczuciowość, łatwo ruchoma ale egzaltująca się rozmyślnie, lubująca się w sobie i przez to nie wolna od pozy i złudzeń co do własnej głębi, nabiera teraz tej głębi i pod rylcem wrażeń nie ugina się już, ale żłobi. Niepokój, który nawet szczęściu nie daje cechy pogody a nieszczęścia rysy kamienne uruchamia, odbierając im surowość, ustępuje spokojnej powadze, która zna najgłębszy nastrój szczęścia, pogodę, a w różach nie marzy już koloru czarnego; w nieszczęściu nie kocha się już, lecz mu stawia czoło, bo wie, że gdy je wpuści do wnętrza, to nie przelotny już muzyczny jęk wiatru przejdzie po nim, ale łoskot walących się gruzów. Na tym przełomie dusze jedne rosną, inne karleją. Rosną te, które uniosły z sobą za ten próg życia idealistyczne pierwiastki, karleją te, dla których ów próg jest zejściem na poziom codzienności, w towarzystwo »zjadaczy chleba«. Słowackiego epoka przełomowa przypada około roku 1840, bezpośrednio po wydaniu »Anhellego«, »Balladyny« i »Lilli«, w przeddzień napisania »Beniowskiego«. Nie może być wątpliwem, że są to dzieła nietylko o głowę wyższe od wszystkich (z małemi wyjątkami) poprzednich, ale zarazem samoistne, słowem dojrzałe. Owa samoistność jest pierwszym znamieniem wewnętrznego przełomu. Drugiem jest zmiana temperamentu, widoczna

z listów. Pisze poeta do matki w lutym 1841 r., że »stał się spokojniejszym, weselszym prawie, w wielu rzeczach mniej niecierpliwym«. Dlaczego?... »Gdyby mi trzeba było wytłómaczyć, dlaczego mi lepiej na tym świecie dziś niż wczora, nie umiałbym tego uczynić«. »Są lata napelnione nudą i troską, w których się człowiekowi zdaje, że przebywa pustynię... Lecz nagle, jeżeli Bóg nam sprzyja, uczuwamy, że wszystko się odmienia, że życie staje się pełniejszym... Może to zmiana jakaś w zdrowiu, w systemacie nerwowym, ale dobrą ona jest, i mnie teraz weselej...« »Rozważywszy rzeczy nie dla mnie bardzo szczęśliwego nie zdarzyło się. Jestem jak zawsze dość samotny, pracuję, dumam, ale ta czczość jakaś, która mi prace moje i dumania obrzydzała, zniknęła... Widzę, że mnie Bóg nie zapomniał w niebie, i to mi daje dziwnie dumną spokojność...« »Jeszcze ci raz powtarzam — że mi teraz na świecie lepiej i szczęśliwiej, a ja nie jestem jak ci ludzie nierozsądni, którzy nigdy terażniejszego do b r z e nie czują i Bogu nie są zań wdzięczni...« Jest to wprost jakby antyteza do owych słów z »Godziny myśli« (1833), w których mówi, że nigdy nie żyje terażniejszością. Wreszcie, częścią jako przyczyna, częścią jako skutek ówczesnego stanu jego ducha, ważnym jest jego stosunek do p. Bobrowej, pierwsza w życiu silna, męska namiętność. Było to tylko »snem smutnym — ale dobre, bo wyrwało mnie z odrętwienia« — powiada. Gdyby się sen ten był ziścił, kto wie czy Słowacki zostałby był towiańczykiem. Towianizm stał mu się wewnętrzną potrzebą gdy utracił złudzenie, że »wzglowiem mu jedno kobiece serce«. Towianizm zaspokoić miał jego głód uczuć głębokich. Schlebające próżności powodzenie i kolorowanie świata błyszczącą wyobraźnią, nie mogły mu teraz wystarczyć. A życie wokoło miało tyle czczości w sobie... Klótnie i swary, plotki i zawiści, małostkowe

ambicje, hałaśliwe i czcze gadaniny, projektomania, obrzucanie się błotem, cały ten jarmark emigracyjny, z którego przynosiło się tylko »uszy pełne stuku« w puste, chłodne ściany swego mieszkania! Gdybyż choć tu odpocząć przy jakim drogiem, kochającym sercu... Ale »nieweseliśmy wszyscy i tą niewesołością wzajemnie się trudzimy i męczymy, bo nie mamy rodzin, nie mamy związków rodzinnych. Każdy do ścian pustych wraca,— odzwyczailiśmy się płakać nad nieszczęściami drugich, jak mnichy; rzadko kto zachował serce bijące... Jest to najsmutniejsza garstka ludzi, już bez nadziei i bez żadnych prawie wstrząśnień serdecznych... Co do mnie, zda mi się, że mnie promień wracającej wiosny najbardziej cieszy, tak nie mam nic, coby mnie gwałtownie ucieszyć mogło...« Nostalgia, daremność pragnień i nadziei, stan jakby ciągłego wyczekiwania, brak sposobności do wyładowania energii, to wszystko trawiło i żarło te dusze z natury niespokojne i gorące... I wtedy przyszedł człowiek »z dobrą nowiną«, Towiański.

Dla Słowackiego przystąpienie do towianizmu¹⁾ przedstawia się nieco odmiennie niż dla ogółu innych. Tamci, prawie wszyscy, przeszli rodzaj nowicyatu. Już przedtem (od grudnia 1834) skupieni za wpływem Mickiewicza w Grono Braci Zjednoczonych, potem w Bractwie Służby Narodowej, którego głową był (dawniejszy St.-Simonista) Jański, oddawali się praktykom religijnym, a nawet między sobą nazywali »braćmi«. Słowacki nie należał do tych związków i obrzucał je wzgardliwym mianem jezuityzmu. On tego nowicyatu nie przechodził. Tamci weszli w towianizm w towarzystwie i dla towarzystwa; już byli sekciarzami, zanim zostali towiańczykami. W sekciarstwie towianizm zwyrodniał. Słowacki wszedł w towianizm nie jako sekciarz, ale

¹⁾ W lipcu 1842 r.

tylko jako człowiek; poczuł serce obudzone u tamtych ludzi i rzucił się im w ramiona; poczuł piękność idei i stanął przy niej. Miłość i piękność tu go przywiodły; jako człowiek kochający tu przyszedł — i jako poeta... I jako człowiek godność swoją człowieczą szanujący potem odszedł, gdy tamci »epidemiczną chorobę« do siebie wpuścili, choć »widząc ich tak chorujących, nie mógł serca od żalu obronić«. A jako poeta dał towianizmowi od siebie dar bezcenny: nieśmiertelność. Cóż bowiem zostawił po sobie towianizm, co by godne było pamięci wieków, jeśli nie ziarno, które skielkowało w »Genezie« i w »Królu Duchu«? W życiu — parę czynów — o których naród, przez wzgląd na Adama, radby zapomnieć, i zresztą rozpaczliwą bezpłodność, — w literaturze — trzy tomy beznadziejnie banalnych morałów pana Andrzeja, w których — rari nantes — pływa parę interesujących myśli, no — i bądź co bądź — ostatni tom prelekcyj Mickiewicza. Słowacki, apostata towianizmu, jest jego najpiękniejszym kwiatem i owocem.

Wpływ, jaki towianizm wywarł na Słowackiego, był głęboki i zbawienny. Samo już przystąpienie do grona braci było aktem zaparcia się i miłości. Wszakże to w przeważnej części byli ludzie, od których ucierpiał wiele, i to ucierpiał niesprawiedliwie. A pokora nie przychodziła mu łatwo. »Nie mówię, aby mi to łatwo było, abym nie staczał walk z sobą i z częścią dumną ducha mojego, który się ułożył i ustroił podług świata«. (Listy: 18 stycznia 1843). Ta też dumna część ducha uchroniła go od takiej pokory, która nie podnosi już wewnętrznie, ale poniża. Za złe mu wzięto, gdy nie prosił zastępcy mistrza o medalik, nie chcąc naśladować aktu całowania nóg, którego przy tej okazji dokonali Goszczyński, Boleski i Skinder. Że ten akt nie był wybuchem nieświadomym, odruchowym, dowodzi późniejszy wypadek formalnego zapisania się jednego z braci

w poddaństwo Towiańskiemu, czemu nikt nie przyganił a co mistrz sam przyjął.

Jak w tej sprawie, tak i w innych Słowacki stanął o głowę wyżej od całego grona towiańczyków, a to zarówno rozumem jak sercem. Wiadomo, co go z tego grona wytrąciło¹⁾. Veto, które założył w Kole przeciw dążnościom rosyjskim, przynosi mu zaszczyt. Ale w tym samym akcie protestuje jeszcze przeciw czemu innemu — przeciw tej »hańbie idei świętej«, »której się dopuściła na duchu ludzkim, przyprowadzając go do stanu najwyższego helotyzmu, bez litości będąc dla biednych duchów, które, że tak powiem, knutem ducha i ciągłej egzaltacji pozbawiła ludzkiej godności i zamieniła w obłąkańców, którzy są już wszelkiego podobieństwa z wizerunkiem Chrystusa Pana pozbawieni«. W Kole bliżej te zarzuty swoje tłómaczy. »Co do ducha waszego, bracia moi, uznaję że ten czysty jest i najpiękniejszy na ziemi. Ale wy go już przyprowadzacie do form, już obumiera, już stało się u was rozkazem: przyjsć w duchu — mówić z ducha — uderzyć kogo duchem — być w wielkiem podniesieniu czucia, — gdy tymczasem ja, który znam, choć niedoskonale, stan natchnienia i działanie na drugich ludzi będących w natchnieniu — nie słyszałem nigdy w kole naszym tego głosu... Bracia moi, nie silcie się na egzaltację — i przeciw sumieniu nie gadajcie o niczem... Nie krzyczcie jak gdybyście niebo otworzone widzieli... W Imię Boga... żadnego wam fałszu nie odpuszczę — żadnej w was nieczystości nie ukochem — do żadnej nieprostoty nie przyłączę się — w żadnej klątwie nie odezwę się z wami«. Występuje więc Słowacki w obronie miłości chrześci-

¹⁾ W listopadzie 1843. — Zob. w »Raptularzu« (wyd. Gubrynowicza t. X), od str. 370 do 378, dotyczące tej sprawy zapiski Słow. — Tamże str. 314: »Odezwa do Braci w Kole«. — List do Kólski zob. u Tretiaka »J. Sł.« II. 15.

jańskiej, w obronie prostoty, szczerości i prawdy. W ten sam ton wciąż uderza w listach. I wie dobrze, że to jest nastrój nowy, zdobyty; szczęśliwy jest z tej zdobyczy i broni jej z zapalem świeżo nawróconych. O przeszłości swej mówi jako o czemś przezwyjęczonem. »Przeszłego mego życia nie żałuję, ani pogardzam tą podstawą, którą sobie wybudowałem i z której mi teraz łatwiej postępować wyżej. Sądzę, że w kwiatach, które mi kwitły, są niektóre wonie prawdziwe i potrzebne stworzeniom oddychającym, ale dzięki Panu, żem przez te flety nie wydał całego ducha i nie wylał całej duszy mojej«... »Dusza moja była pełna skarbów Bożych oddawna, lecz nie było w niej miłości; dlatego sama jadła wnętrzności swoje, nie mogąc zkądiną brać pokarmu«. Na bajronizm swój dawniejszy patrzy z uśmiechem pobłażania, jak na dzieciństwo. Do matki pisze, że chciałaby w nim tej dawnej melancholii poetycznej — daremno; nie wie już dziś, skądby jej wziąć, bo zupełnie — mówi — »odemnie i ze mnie uciekła«. Jeśli mu żonę chce upatrzeć — a gdyby to była »jaka byronianka, to niech sobie idzie szukać cienia mojego na skale Leukady i pod kolumnami ateńskimi, i z przeszłym Julem niech się żeni... bo terazniejszy chce uśmiechu na ustach kobiety, dobroci, prostoty i spokojności serca«. Płakać napróżno — jest grzesznie, — »płakać dlatego tylko, że nas polonezy Chopina semitonami i dyssonansami łaskotały po wszystkich nerwach«. Niezszczęsna ta smętna atmosfera »błąkających się teraz dusz najpiękniejszych, które chcą koniecznie aby im ludzie smętku do smętku dolewali... Chorzy jesteście, i chcecie aby wszyscy podobnie wam jęczęli. Nerwami już nie sercem czujecie. Lubicie, co wam nerwy rozczula, a wstręt macie do zdrowych pokarmów. Widział-żeś ty, aby ktoś naza jutrz po rozczuleniu wielkiem, przez Chopina muzykę sprawionem, stał się lepszym, piękniej-

szym, litościwszym, wyrósł na bohatera?« — A zatem sztuce naznaczone jest zadanie; przynajmniej negatywnie. Nie zadanie służki jakiejś tendencji, ale zadanie ogólnego podnoszenia, uszlachetniania. Zjadaczy chleba ma w aniołów przerobić; — nie pieluchą ma być, lecz ostrogą. Ku temu nie trzeba stawiania norm i regulaminów sztuce; potrzeba tylko podniesienia wewnętrznej wartości jej kapłanów. Od szlachetnych pochodzi sztuka szlachetna, od szubrawców sztuka szubrawa. I bez względu na wszelkie tendencje, bo nie treść ale ton tylko trafia do serc a ton musi być poczęty w prawdzie. Chorzy mogą tylko chorą tworzyć sztukę, silni — silną, a święci — świętą. Tendencja jest doktryną; czem innym jest prawda. »Wszelka prawda nowa wymaga po człowieku nowego podniesienia się do niej«. (Mickiewicz). Tylko w prawdzie jest prawdziwa poezja. »W przyszłości taka tylko poezja będzie mogła mieć miejsce« — mówi Mickiewicz. »Nie będzie wolno mówić niby z natchnienia wyższego, nie będąc istotnie natchnionym; a kto by prawił, jak to bywa dzisiaj, o aniołach, o szatanach, o tajemniczych rzeczach w naturze, nie widziawszy ich w duchu, będzie mianą za bezczelnego«. »Tak stanie się poezja znowu czem była niegdyś w czasach proroków«. Jak mówi St.-Martin, nie należałoby pisać wierszy, aż zrobiwszy pierwszej cud. Słowacki powiada raz, że miarę wartości swoich dzieł znajduje przez postawienie sobie pytania, czy mógłby je czytać wobec Chrystusa. — (Tak to z własnego duchowego odrodzenia wywodzi poeta nowe hasła, nowe kryteria dla sztuki. Prawda, prawda wewnętrzna, jest takim pierwszym kryterium. »Żadne uczucie światowe nie rozminie się z sercem naszym, i żadna miłość w nas nie gaśnie, niczego się nie wypieramy prócz głupstwa i fałszu i maskowanych rzeczy, i bałwanów zrobionych

przez oszukaństwo ludzkie i zapalów nie z serca idących»...

Drugim kryterium jest spokój. — »Tylko pohamowana w nas siła jest siłą, i zostaje darem Bożym«. To jest »moc Chrystusowej natury«. »Wszystko, co ducha naszego poruszając rozżarza formę i rozognia ciało nasze, wszystko, co nie ze światłości wewnętrznej Ducha świętego — lecz z ognia natury naszej wydobywa się i czynem się objawia — grzechem jest... Świętość świecąca z ducha naszego — jako moc spokojna zwycięży«. To też »rzeczy nawet porywające w przeszłość lub przyszłość całą ducha istotę, powinny być spokojnie mówione«. »Poezya ma trzy podziały: woda: (miesięczna cała, północna, pittoresque), — ogień: (cała szatańska, pasjonowana, południowa), — światło: (cała słoneczna, święta, początek w Ewangelii, spokojna)«. Światło, światło białe, słoneczne, jest najwyższą syntezą. Mieści w sobie in potentia wszystkie kolory tęczy, ale one są w niem zamknięte, nie ujawniają się. Wszelka barwa jest skutkiem rozszczepienia, jest rozbić syntezę, zejściem na stopień niższy. Celem ducha ludzkiego jest słoneczność. Dla »światłych pierworodnych, już tęcza jest grzechem«. Siedem kolorów — a malowanie słowem lub pędzlem to jest jedno (»Wykład nauki«), — i odpowiadające im siedem tonów muzycznych, »do globu należą... Światło jest czystą formą świętości... a myśmy go jeszcze w prawdziwości jego nie widzieli... A sami oto w tęczowych wyjaśnieniach się — i w rozmaitych instrumentach naszej duchowej muzyki — podnosimy się do wyrozumienia jasności Bożych«. Dlatego sztuka jest tylko formą przechodnią ewolucji, i będzie zepchnięta kiedyś »nogą dalej idącą — w przepaść przeszłości, gdzie odpoczywają formy dawne, piekłem będąc duchowi, którzyby powrócić do nich zechciał, a niebiosami dla tych, którzy jeszcze niżej stoją i przez nie przechodzić muszą; przez

pierwszych często już wzgardzone, przez drugich jeszcze czasem nierozumiane«... »Piękność jest świętą — ale »prawda jest nad wszystkie piękności«.

Poeta nastrojów, który przez obrazy i tony pokrewne zwykł był rzeczy istotę i stany duszy objaśniać i tłumaczyć, w taki przedziwny sposób zaleca matce — jaki ma wywołać w sobie ton — aby stan jego duszy sobie w myśli odtworzyć: »Wystaw sobie tę ciszę, która... u mnie panowała... i zobacz światło świecy mojej i usłysz głos poważny, jak głos którego z dawnych ojców moich, i otwórz i przeczytaj który z najspokojniejszych rozdziałów Ewangelii po polsku, a będziesz miała najwyraźniejszy obraz teraźniejszego ducha mojego«.

Jeden z najspokojniejszych rozdziałów Ewangelii — po polsku czytany — głosem poważnym, jak gdyby którego z dawnych ojców, oto symbol, czy akord, zgodny z tonem ducha poety, ów akord, który ten ton poddaje i tłumaczy! Spokój, pogoda, powaga i świętość; ton Chrystusowy odziany w polskość — niby w bogatą delię senatora dawnej Rzeczypospolitej.

»Nie odmieniło się nic w wewnętrznym życiu mojem, oprócz smutku, który gdzieś uleciał i wpuścił więcej niż nadzieję do domu mego. Przybyła także większa prostota, mniej zachceń ziemskich, a więcej prawdziwej żądzy dobrego. Duch mój się podniósł i ciało nabrało więcej mocy, tak, że mnie ludzie zaledwie poznają. Nie dziwię się więc, że wy widzieć mnie nie mogąc, z samego głosu (z listów) widzicie zmianę we mnie, zmiana albowiem jest realna i zupełna. Bóg mnie obronił od tej strasznej godziny, w której przychodzi rozczarowanie na ludzi marzących o rzeczach Anielskich, albowiem widzę, że do końca życia mam drogę pełną słońce i tęcz prawdziwych, i ta mi wystarczy, choćbym żył najdłuższe lata. Każdy czyn na tej drodze nie trzodzi, ale pokrzepia...« »Na tej drodze, na której jestem,

niema innych kwiatów jak nieśmiertelne i nieśmiertelnie wesołe. — Takie zapewnienia powtarzają ciągle listy z owej epoki. Wesołość ta, o której one mówią, jest cichem światłem rozradowania wewnętrznego, spokojną pogodą, pewnością jutra, uśmiechem ufnym i po-błażliwym. Ma w sobie przecież jakiś rys rezygnacji; źródłem jej bowiem jest nie »dziś« — ale »jutro«. Nie masz u Słowackiego peanu na cześć życia, nie masz ołtarza dla »śmiejącego się Boga« Zarathustry. Bo też mądrość jego nie jest »kobietą kochającą wojowników«, ale dobrą siostrą przewodniczką, wiodącą młodsze ro-dzeństwo ku Ojcu-Światłu. Nie masz u Słowackiego je-dnak także zrzeczenia się kwiatów i owoców życia; nie głosi on filozofii cierpienia. Oprócz fałszu, niczego, ża-dnego »uczucia światowego i żadnej miłości« się nie wypiera. Chwali sobie, że »u nas wszystko gra w lu-dziach, żyje, płomieni się, a czy źle czy dobrze zawsze rusza się i wybucha«; — we Francji zaś nie widział jeszcze zakochanej panny. O Hofmanowej pisze, że »sprotestantyzowała kobiety«, że serca przez nią »na kluczyk od spiżarni zamknęte... kluczyk nieszczęścia bę-dzie musiał otworzyć na nowo. Bo nie na samych tylko prawidłach moralności stoi anioł żywota, ale i skrzydła ma, które go częściej na powietrzu utrzymują niż na nogach...«

A jednak jest coś smutnego w poecie w owym czasie mimo wszystkie zapewnienia. Może nam się tak wydaje, bo nie łatwo wmyśleć się w szczęśliwość czło-wieka, który za dokument tej szczęśliwości przytacza, że teraz życie i śmierć jednakowo mu są ponętne i ni-czem się nie różniące od siebie, — »a tak jest, i tak być musi dla wszystkich ludzi, którzy zdobędą uczucie nieśmiertelności ducha i wszystko jasno zobaczą«. Zdaje mi się, że przy takim życiu, które życie i śmierć za jedno ceni — życie musi być zazdrosne i kołatać o swe

prawa pierwszeństwa. Jakiś cień cierpienia zdaje się padać na to szczęście; na barkach ochotczych leży, ale cięży przecież ów »krzyż biały« Towiańskiego. Bo też »duchy idą w cele ostatnie — przez ofiar stos...«

Z zewnętrznych powodów smutku jeden głównie znajduje odbicie swe w listach poety: jego stosunek do ludzi. Serce jego bardziej niż kiedy pragnęło miłości. Dawniej ten głód uczuć był może pragnieniem zdolno-sci kochania, teraz żądał przedmiotu miłości. Szukał serca, przed którym mógłby się wylać całkowicie, ale »choć powierzchownie nie sam«, był samotny. Dosyć miał ludzi przychylnych — a jednak czuje się samotny »samotnością serca«. Miłość zdaje się go przepełniać. Radby »kawalkami samego siebie obdarowywać ludzi, aby silniejsi byli, i częstką jego szczęścia szczęśliwsi«. Serce jego »na prawdziwe uczucia ludzkiej boleści otwo-rzone, pęka się codziennie, nawet patrząc na nieznajo-mych ludzi nieszczęścia«. Ale miłość ta nie znajduje oddźwięku. »Kogo się dotknę teraz, dotykam go całą piersią moją. Jeżeli nie może znieść człowieka, a chce zamaskowanej figurki, podług teraźniejszego świata, na model poety lub dowcipnisia, z którym wieczór przepę-dzić miło, zrobionej — od takiego człowieka odchodzę bez żadnego uczucia gniewu, ale też z czasową dla niego obojętnością, bo silny dość nie jestem, abym jednym spojrzeniem duchy w anioły przemieniał, a niemam też dosyć czasu, abym nad każdą taką istotą pracował jak dawni nawróciciele«. Ci »bracia«, w których objęcia niegdyś z takim zapalem się rzucił, głodny prawego duchów obcowania, ci ludzie — skarży się — »których ja dawniej wielkimi i pięknymi sądziłem, ciągle i coraz bardziej upadają, a nikt nowy nie przyjdzie, coby mi ich stratę zastąpił. Codzień prawie czekam czy się nie otworzą drzwi moje, i czy twarz jaka nowej piękności nie błysnie mi słońcem rozweselenia; bo to niepodobna,

aby mi nigdy za życia mego Bóg nie pozwolił ujrzeć prawdziwą piękność na ziemi, serce rozweselone mocą i dobrocią, szlachetność świętą i niezmienną... Wołajże ze mną razem, droga moja (pisze do matki), aby mi takie braterstwo przyszło dopomódz!...» — Cóż z tego, że ci, co go otaczali, byli mu przychylni, — »kiedy ze wszystkimi — powiada — muszę postępować jak z kryształowemi lalkami, bojąc się niszczyć tego, co w nich jest półdoskonałością, aby po zniszczeniu tego nie zostali zupełnie martwymi: — szanować więc muszę wszystkie pół-tony, pół-szlachetności, pół-uczucia, pół-zapały, pół-energie i pół-miłości, i czekam, czekam jak cudu, aż który z tych ludzi obudzi się nagle przedemną i zawoła zupełnie moim językiem... czy ty wystawisz sobie torturę takiego oczekiwania? Często już prawie godziłbym się pójść jak jezuita i zmagnetyzować jaką kobietę sercem, aby mieć coś podobnego zupełnie do siebie, choćby ta dusza była tylko artyficyalną i umalowaną po wierzchu piękności złotem i kolorami, — ale ta myśl bezbożna trwa krótko, wolę nic nie mieć, niż fantazmo i widmo«.

Jest coś dziwnie wzruszającego w tej skardze. A nie samo to, że poeta czuł się tak samotnym, ale raczej ów rys jego duszy, który go na wieczną »samotność serca« skazywał. Słyszał w tem jakby skargę dziecka, które zabłąkało się między obcych i poradzić sobie nie umie. »Pocoś ty przyszedł od gwiazd i od tęczy — na ten świat biedny, i w ten dom rozbojny —?«...

Słowacki należy do typu ludzi, którzy potrzeby serca nigdy nie zdołają zaspokoić. Nie żeby kochać nie mogli, ale że obcym im jest kunszt kochania, kunszt, z którym jedni się rodzą, który inni zdobywają doświadczeniem. Tacy ludzie za wiele wymagają od mi-

łości. Charakteryzują się oni zwyczajnie zbytnią wylewnością uczuć. Otwierają się całkiem i obnażają przez to i te najdelikatniejsze struny duszy, które najlżejszego dotknięcia już nie znoszą. Dotknięcie — jest tu urazem: pod niem cofają się nagle, jak ślimak za dotknięciem czółków cofa się w ciemność swej skorupy. Dwaj ludzie, którzy się do dna otwierają przed sobą, są jakby dwa ciała, które nasycają się tą samą elektrycznością; w chwili zupełnego zrównoważenia następuje na miejsce przyciągania, odepchnięcie. Tylko silna miłość między kobietą a mężczyzną znosi niekiedy bezkarnie taką próbę; radbym powiedzieć taką próbę »przebacza«. Może dlatego, że zniesione przyciąganie zastępuje tu węzeł fizyologiczny, który polega właśnie na zróżnicowaniu. W innym wypadku, gdzie idzie o przyjaźń, utrzymywać się ona zwykła w takich warunkach wtedy, gdy przyjaciel gra rolę tylko cierpliwego receptora, gdzie stosunek nie jest stosunkiem równego z równym. »Najcichszy z ludzi i najsprawiedliwszy« nazywa Słowacki Rembowski, takiego właśnie nierównego sobie i najbardziej oddanego przyjaciela. Podobny stosunek łączył go z Felińskim, który był wtedy młodzieniaszkiem. Stosunek taki, rozumie się, nie jest pełnym, i nie wystarcza. Listy Słowackiego charakteryzują tę stronę jego duszy bardzo wyraźnie. Są one wylewem pełnym. Jakże różne są listy Mickiewicza, który nie wynurza się wcale, donosi tylko o faktach. Ten charakter uczuciowości Słowackiego jest w związku z jego egotyzmem. I w tym okresie, w którym rozwinęła się w nim strona uczuciowa, za miarę człowieka uważa stopień dostrojenia się do niego samego, więc sam siebie. Chce, aby ten przyjaciel zawołał na niego »zupełnie jego językiem«, chce mieć »coś zupełnie podobnego do siebie«. Żądanie niedosiężne, tak często przez egotycznych romanty-

ków powtarzane w formie westchnienia za »duszą siostszą«¹⁾).

Ta samotność odbija się na dziełach poety. »Król Duch« wydaje mi się nosić wyraźne piętno tworu samotnika. »Lat tysiące są jak jedna chwila« — jak chwila obecna; czas jest w nim zniesiony, jak w marzeniu. Nieskończoność jest najbliższą. Umarli są najbliższymi; zmartwychwstają oni w samem »ja« poety. A czytelnicy? I ci nie są z tego dnia i godziny. »Pieśń tę oddaję wiekom«. »Król Duch« jest księgą dla wszystkich i dla nikogo — jak mówi o swoim Zarathustrze Nietzsche.

Tak więc jeśli o szczęściu swem mówi poeta, to szczęście to nie jest radością życia, nie jest ono niemal »z tego świata«. Polega ono na zaspokojeniu i pewności, na spełnieniu owej modlitwy: »daj życiu duszę i cel duszy wyprorokuj«, — bierze światło od celów nieskończenie dalekich.

A spokój? I spokój ten jest pewnością dalekiego jutra, które smutne »dziś« znieść pozwala. Spokój ten jest wolnością od owego rozstroju, owego wewnętrznego nienasycenia i rozdarcia egotycznego bajronizmu, które dawniej poecie każdą chwilę zatrzymywały; nie jest to jednak niewzruszona gładkość wód śpiących. »Ty chcesz odemnie opisu stanu mego... Może nawet widzisz mnie

¹⁾ W związku z tym rysem jest charakterystyczny fakt, że Sł. tak chętnie przedstawiał kochanków jako rodzeństwo. Tak w »Lilli Wenedzie«, »Horsztyńskim«, »Wykładzie nauki«, »Zborowskim« i »Teogonii«. Interesowała go też legenda o zakochanym w sobie rodzeństwie Oświęcimach (Zapiska w »Raptularzu«). Związek krwi, warunkujący podobieństwo duchowe, czyni związek miłosny tem silniejszym... Prawda że ten temat ulubiony był już w wieku 18-ty, ale tam dla zadziernięcia węzła intrygi z sentymentalnym efektem, u Sł. zaś niema śladu takiej tendencji, z reguły nawet śladu dramatycznej kolizji.

z daleka w jakiejś nadzwyczajnej egzaltacji, podobnym do ludzi, których zwykle mistykami zowią... Otóż raz na zawsze proszę cię, nie wąp o mojej wewnętrznej ducha spokojności... Rozmiłowany w prawdzie i w prawdach, którymi przez Boga nakarmiony byłem, czynię, co mogę, abym się czysty, szlachetny, niczem nieskalany, w obliczu i przed okiem Stwórcy mojego zawsze stawił... Różnica moja z ludźmi jest ta, że z innego źródła niż oni biorę wiedzę moją... a stąd często przeciwko opiniom czynić lub mówić muszę — i ta jeszcze różnica, że kiedy oni obojętnie schodzą się dla zamienienia wzajemnego kilkoforemnych (? sic!) myśli, ja do każdego zbliżam się, niby do brata... z chęcią, aby mu serce zapełnić, rozum zamienić w mądrość, wskrzesić go niby... i dać mu pęd ku wielkim celom żywota... a siłę w nim zrodzić, rodząc w nim uczucie nieśmiertelności. Taka praca, trudna i wiekowa może, jest mi sądem i przeznaczeniem...« »Opierają się ludzie, którzy się jako tako w formach dawnych uciszyli i niby zmartwiawszy na pół spokojności dostąpili. Ja nie jestem spokojny, ale szczęśliwy jestem, że mi ta praca ducha zamiast pracy rąk daną była przez Boga, bo są dni, że w ciągłym jestem upojeniu, w ciągłej niby harmonii z całym stworzeniem — drzewa mi się tłumaczą z tajemnic swoich — jagody usprawiedliwiają ze swoich własności; kwiaty za swoją piękność memu duchowi dziękują — a wszystko gada dziwnym, nowym językiem rzeczy, które zapewne nieprędko inni ludzie posłyszają...«

Biografowie poety prawie bez wyjątku mówią o nadzwyczajnej jego w tej epoce wrażliwości i rozdrażnieniu nerwowem. Stan jego duszy określają jako chorobliwy i anormalny. Ulegając autosugestyi, autorowie ci w najzwyczajniejszych niejednokrotnie wzruszeniach dopatrują się chorobliwej egzaltacji. Ale wyłączwszy wynikię ztąd dziwaczne plotki, bynajmniej nie będą usiło-

wał dowieść, że to co pozostaje ma absolutnie »normalny« charakter. O pojęcie normalności w ogóle spierać się daremno. Słowacki, jak każdy geniusz (ba, nawet talent!) przekraczał normę, był zatem anormalnym. Anormalnym jest każde silne wzruszenie, a coś dopiero stan ekstazy! Na wykroczeniu poza normę polega każdy postęp; zatechłe wody tylko leżą wiecznie w »normalnym« poziomie. Taką »zatechłą wodą« byłaby »zdrowa« literatura wedle modły geszefciarza Nordaua i wszelkich jego konfratrów. Zapewne apostołom takiego »zdrowia« o duchu ludzkim »w kształty się piramidalne wyrzucającym« mówić daremno. »Normą« zaiste taki duch być nie może, to pewna. Gdyby wszystko płonęło, świat by zgorzał. Ale co poczęlibyśmy bez ognia? Błogosławieni, którzy są ogniem ziemi! A doprawdy, czyż nie istnienie tych właśnie »szaleńców« dowodzi — może jedynie — że jest jakiś sens życia!... Toż nie chodzi mi o określenia normalności i anormalności, o granice choroby i zdrowia; są to kwestye daleko zawilsze i daleko wyższe ponad to, czem trudni się zwykle badanie literackie. Chodzi mi — bo to do dziedziny badań literackich należy — o pozytywną prawdziwość objaśnienia psychiki poety. Piszący o niej popadają pospolicie w dziwny błąd logiczny. Ponieważ stan ekstazy uważają za sprzeczny z obiektywizmem myślenia, przeto — chcąc zostać na »pozytywnym« gruncie — traktują go jako obiektywnie nieistniejący! Pozytywne studium stanu ekstazy uważają za logiczną kontradykcyę! Ażeby na owym »pozytywnym« gruncie objaśnienie utrzymać, wolą przypuścić, bez żadnych poważnych podstaw, owszem wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu, działanie haszyszu lub opium. Upicie się »duchem Bożym«, jest to bowiem coś zbyt dalekiego pojęciom tych panów, ażeby mogli w nie uwierzyć... Tembardziej, że obcość i chłód, w jakim ich zostawia

mistyka poety, nie pozwala im odczuć w sobie tych wstrząśnień głębokich, jakich on doznawał. Może, oprócz pewnej predyspozycyi, trzeba czytać »Genezis z Ducha« za młodu, aby siłę tych wstrząśnień zrozumieć... Z własnych moich wspomnień mógłbym mówić o tem, jaką błyskawicą owiało mnie to dzieło, jakie budziło we mnie dreszcze, które włosy podnoszą, owe dreszcze zachwyty, o których w owej epoce tak często wspomina Słowacki, mówiąc o snach »przechodzących przez włosy«, o wrażeniach, że ktoś »włos mu ruszy...«, o »wietrze we włosach...« A jednak to, czem to dzieło do mnie mówiło, była tylko piękność idei. Wiara jego — była dla mnie i wtedy całkiem obcą. W zachwyty moje mieszała się raczej nie bez samoironii jakby żał, że w tę wspaniałą koncepcyę świata uwierzyć naprawdę nie mogę, jakby zazdrość wobec tego, który koncepcyę tę uczynił swoją wiarą i który ją wzlotem myśli wierzącej snuł i stwarzał, opromieniając nią ciemność straszliwą i bolesną nieskończoności. Od tej pory wiem — i bez dokumentów historycznych — że szczęśliwcowi temu nie trzeba było haszyszu do jego upojeń, że mu »pogórza, ojczyste grobowce — przy dźwięku fletni skakały jak owce«, że mu »ustały bić godzin zegary, — duch nie znał czasu, a czas nie miał miary«, że nachodziły nań chwile, gdy »drżał jak Mojżesz, kiedy mu Jehowa rękę był swoją pokazał ze skały«, — chwile, gdzie ciało nie mogło sprostać naporowi ducha, i było z nim, jak z onym małym giermkim Popiela, którego struła pieśń mocarza.

Głosy okropne w niego wlatywały
Kości roztrzęsły, — pierś mu się popsuła.
Chodził i przez sen gadał i drżał cały,
Jak instrumentu cedrowa szkatuła,
Którą muzykant napełnił przelotem
Tonów — i zamknął napełnioną grzmotem.

Toż kiedy dawniej »szukanie« smutków i sztuczna egzaltacja były poecie podnietami do tworzenia, teraz za warunek tworzenia głosił spokój. Burza myśli i uczuć musiała być okiełznana, aby powstało dzieło. Zasada: »tylko pohamowana w nas siła jest siłą«, odbija się, zwłaszcza na głównem dziele tej epoki, na »Królu Duchu«, widocznie, nadając mu nieporównany ton hieratycznej powagi.

I kiedy dawniej pobudki do tworzenia przychodziły poecie zwyczajnie od dzieł cudzych, co jest dla niego bardzo charakterystycznym, teraz, z zasadniczej myśli swej filozofii wydobywa nieskończony potok poezji, natchnień własnych, z wnętrzości najgłębszych dobytých, z wiarą proroków objawionych, nowych! Natura jego zakwitła sama z siebie po raz pierwszy. »Obiit Gustavus, natus est Conradus«.

Bóg Ojców, który mię raz na śpiewaniu
Śpiącego zastał i naszedł wieczorem
I cały na mnie rzucił się w błyskaniu,
I mocy swojej przeraził upiorem:
Bóg-Duch widzialny, który czuje w spaniu,
Nawiedzacz ludzkich izb z anielskim dworem,
Bóg swoją mocą ku mnie nachyloną,
Napełnia pieśnią to maluczkie łono.
Pod jego wielką mocą trzymam pióro,
Snem piszę, a z mgieł rozjaśnionych biorę —
I moją własną, kwitnącą naturą
Nieznane dotąd oceany porę...

Nieznane oceany... dziewicze lądy...

* * *

Taki jest podkład duchowy nauki i twórczości poetyckiej Słowackiego w owej epoce. Związek między tym nastrojem a nauką jest bezpośredni, — na-

strój ten powstał właśnie na jej gruncie. A skoro nadał charakter twórczości poetyckiej, przeto najprzód tą drogą, pośrednią, nauka na tę twórczość wpłynęła. Pozatem jednak istnieje związek nauki mistycznej z twórczością poetycką tego okresu bezpośredni.

ROZDZIAŁ DRUGI

NAUKA.

Pozwólże Panie, że ja duch opieję
Straszną pracę — i bolesną drogę,
I swoje dawne wiekuiste dzieje
Opowiem...

Słowacki: »Teogonia« (war.).

Twórczość poetycka Słowackiego w okresie mistycyzmu nieodłączną jest od jego twórczości w dziedzinie myśli mistycznej i obraca się treścią i nastrojem około nowo zdobytego światopoglądu. Punkt wyjścia, kamień węgielny tej twórczości stanowi utwór, w którym złożone jest objawienie podstawowych prawd nowej wiary: »Genezis z Ducha«. Dopełniają go dwa inne utwory, w stanie ułamkowym pozostałe, »List do Rembowskiego« i — nazwany tak przez pierwszego wydawcę — »Wykład Nauki«¹⁾. Są to utwory charakteru poznawczego;

¹⁾ Biegeleisen: »Słowacki, Pisma pośmiertne: Genezis z Duchą, List do Rembowskiego, Wykład Nauki, Dziennik«. (Lwów 1884). Tytuł »Wykład Nauki« nie jest właściwy, bo za obszerny; utwór mieści w sobie część jej tylko i to nie najważniejszą. Składa on się z dwóch fragmentów; Tretiak uważa je za ułamki odrębnych całości i proponuje dla pierwszego tytuł »Rozmowa

możnaby je nazwać dydaktycznymi. Ten sam charakter mają jeszcze różne fragmenta, tudzież zapiski w »Dzienniku« i »Raptularzu«¹⁾. — Jeżeli jednak mówię o charakterze dydaktycznym, to nazwy tej nie można brać bez zastrzeżeń, w dosłownem, pospolitem rozumieniu. Nie można w ogóle przeprowadzić w dziełach Słowackiego podziału na »poetyckie« i »filozoficzne«. Filozofia jest u niego od poezji nieodłączną; dzieła jej poświęcone mają obok pierwiastku dydaktycznego bardzo silnie rozwinięty pierwiastek artystyczny. Raz idą one w zgodzie, to znów jeden z nich bierze górę i stają obok siebie ustępy, gdzie tu jeden, tam drugi przeważa. Ale na ogół silne rozwinięcie pierwiastku poetyckiego jest dla tej filozofii szczególnie charakterystycznym. Można powiedzieć że weszła ona do umysłu Słowackiego przez oczy, że powstała z potrzeby wydobywania ze zjawisk tkwiącego za ich pospolitością głębszego, wewnętrznego piękna; — można powiedzieć że nawet kryterium prawdy w umyśle poety polega na estetycznej wartości i artystycznym zharmonizowaniu z całością wielkiej epopei świata. »Genezis z Ducha« w pierwszym rzędzie jest wielkim poematem, jednym z największych

z Helionem«, dla drugiego »Rozmowa z Helionem i Helois«. Tytuły te byłyby bardzo odpowiednie, gdyż określają tylko formalną stronę utworów, nie przesądzając nic o treści, co powinno być zasadą w wypadkach, gdzie nadanie brakującego tytułu należy do wydawcy. Gdy jednak Gubrynowicz i Hahn, do których wydania, jako najkompletniejszego, w tekście z reguły się odnoszę, pozostawili tytuł nadany przez Biegeleisena, przeto i ja — ze względu na wygodę czytelnika — przy nim pozostanę.

¹⁾ Zebrane są te utwory w tomie X zbiorowego wydania Gubrynowicza i Hahna (Lwów — Gubrynowicz 1909). Należy do nich poniekąd też przepiękny utwór, noszący w tym wydaniu tytuł »List Apostolski«. Tytuł ten nadał mu Tretiak w zamiarze ironicznym; jak taki tytuł mogli przyjąć wydawcy — rzecz nie do pojęcia! Nazywać go będę »Posłanie«.

jakie stworzył poeta; wysoką poetycką wartość posiada część druga »Wykładu Nauki« (»Rozmowa z Helionem i Helois«). Ustępów poetyckich pierwszorzędnej piękności jest wiele i w innych utworach tej grupy; na inne, więcej dydaktycznej natury, narzuconą jest przynajmniej szata poetyckiego języka.

Znamienny rys artystyczny filozofii Słowackiego ujawnia się i w tem, że wielokrotnie myśli wypowiedziane w formie dydaktycznej prozy przetapia on potem w formę mowy wiązanej. Przykładów tego jest mnóstwo w »Dzienniku« i »Raptularzu«. Ale powstają w ten sposób nie tylko krótkie wiersze gnomiczne, lecz także i całe poematy. I tak, tak zwana »Teogonia«¹⁾ jest przetworzeniem »Rozmowy z Helionem i Helois« z »Wykładu Nauki«. Ale najznamienniejszym w tym względzie jest »Samuel Zborowski«, którego pierwsza część wtlacza — w sposób zgoła nienaturalny i dziwaczny — w formę dramatyczną — w monolog Lucyfera — treść »Genezis z Ducha«²⁾.

¹⁾ Tytuł pochodzi podobno od pierwszego wydawcy Rychtera. W wydaniu Gubrynowicza o tem jednak niema wzmianki.

²⁾ Z. Przesmycki w tomie X Chimery (»Sofos — Dziewica — Atessa — Helois — i nieznany list Słowackiego«) występuje przeciwko zdaniu niektórych pisarzy, jakoby pierwsza część »Zborowskiego« lub »Teogonia« były przetłmaczeniem przez Słowackiego własnej prozy na wiersze. O ile chodzi o słowo »przetłmaczenie«, całkiem słusznie, nie sędzę jednak, ażeby wyrażenie to ktokolwiek dosłownie rozumiał, a wobec tego obawiam się, czy nie jest to walka z wiatrakami. W każdym razie zaprowadziła ona P. za daleko. Jakby przez przekorę chciałby on, aby »Zborowski« i »Teogonia« powstały przed odpowiadającą im prozą; chodzi mu o obronę bezpośredniości twórczej. Co do »Zborowskiego« cofa się jednak: tutaj zamiar nieda się już najoczywściej przeprowadzić. Natomiast upiera się przy »Teogonii«, jakoby przed »Wykładem Nauki« powstała. Uwodzi go ku temu jeszcze i to, że w »Teogonii« chce odnaleźć rzekomy pomnik rzekomej miłości Słowackiego do Zofii Węgierskiej; wydaje mu się

Tłumacząc »Zborowskiego« lub »Teogonię«, tłumaczy się tem samem zasady podstawowe nauki, które złożone są, w odmiennej tylko formie, w utworach charakteru filozoficzno-dydaktycznego. Inaczej z »Królem Duchem«. I on — jak wszystkie dzieła tej epoki — opiera się o zdobyty światopogląd, — ale nie jest jego wykładem. Zamiar poetycki opanowuje tu zupełnie i ruguje wszelkie tendencje dydaktyczne. Z jednej strony jednak liczne obrazy, porównania, aluzje i zwroty odnoszą się do mistycznej nauki, dzieło nurza się niejako

zaś, że dla podtrzymania tej tezy potrzebnym jest dowód bezpośredniości reakcji twórczej na doznane silne wstrząśnienie duszy. Tymczasem przeciwko temu przemawiają następujące względy: 1) »Dziennik« i »Raptularz« stwierdzają niemyślnie zwyczaj Słowackiego powtarzania wierszem później tego, co przedtem wyraził prozą; pozwolę sobie nawet powiedzieć, że wielokrotnie użycie dla tej operacji wyrazu »tłumaczenie« oddaje wcale dobrze istotę rzeczy. Rozumie się że we wielu wypadkach powtórzenie tych samych myśli wierszem, które się przedtem wypowiedziało prozą, nie wyklucza wcale »bezpośredniości« uczucia, czy natchnienia poetyckiego, tak jak nie można twierdzić że z pomiędzy licznych — kilkunastu niekiedy — wariantów tego samego ustępu »Króla Ducha«, pod bezpośrednim natchnieniem powstał tylko pierwszy; sam poeta przynajmniej cenił sobie oczywiście najwięcej ostatni, najpóźniejszy... 2) Jeżeliby już chodziło o obronę »bezpośredniości«, to nie wiem dlaczego miałby zasługiwać na taką obronę więcej wiersz, niż proza. Co do mnie, wydaje mi się daleko mniej prawdopodobnem, ażeby poeta jeszcze raz powtarzał prozą to, co już napisał wierszem, niżeli odwrotnie. Wedle mego odczucia zresztą, opowieść o losach Helois w »Wykładzie Nauki« posiada daleko więcej bezpośredniości, niż »Teogonia«. 3) Osoby »Teogonii« Sofos i Szczęsny, to Zofia i Feliks Węgierscy; na to zgoda i to jest rzeczywiste i interesujące odkrycie Przesmyckiego. Ale Helion i Helois »Wykładu Nauki« nie są ich przechrzczeńcami, lecz odwrotnie. Helion i Helois są osobami fikcyjnymi; że nie chodzi o rzeczywistość, dowód choćby w tem, że w Helionie raz przedstawia Słowacki swego ucznia, to znów sam siebie; przecież jako Helion opowiada

w jej atmosferze, — z drugiej, sama jego koncepcja jest niejako dalszem tej nauki rozwinięciem. Mistyczna nauka stanowi więc jego tło, środowisko i podstawę. Za każdym razem, kiedy się chce wytłumaczyć ten lub ów ustęp, trzeba się cofać do wykładu podstaw. Bez nich »Król-Duch«, in capite et in membris, zrozumianym być dobrze nie może. Dlatego sposobem najnaturalniejszym jego wykładu jest rozpocząć od wykładu podstaw, na których budowa jego stoi. Takim też jest cel tej części mej pracy.

drugiej osobie dialogu swoją własną młodość. Że zaś postać Helois jest zmyśloną, dowodzi koniec »Listu do Rembowskiiego«, gdzie już ta postać występuje i to wyraźnie jako symbol, uosobienie kobiety wogóle. »Z ducha naszego odbudujemy całą przeszłość. Chcesz abyśmy do tego budownictwa przypuścili trzecią osobę? Niewiastę... Sądzę że duch ten... (tj. kobieta wogóle, jako taka) nie może być wyłączonym z historii ludów... Jemu się należy trzecia część zasługi grzechów... Matematykami bądźmy... Pierwsze skrócenie jako algebraiści uczynimy nadając tej nieznannej siostrze naszej imię Helois...« Być może zresztą że te pierwotnie fikcyjne osoby, zamieniły się poecie później w konkretne postacie obojga Węgierskich. Przecież widocznie tak »Wykład Nauki«, jak obie redakcje »Listu do Rembowskiiego« nie są utworami jednolitemi, ale zlepkiem fragmentów w różnych czasach powstałych. Co do »Teogonii«, sądzą, że Słowacki napisał ją później, jako rodzaj upominku dla Węgierskich, którym już poprzednio naukę swoją wykładał, i zmienił wtedy nazwy osób dialogu na Sofos i Szczesny. 4) O ileby rzekoma miłość dla Węgierskiej miała odgrywać rolę argumentu przy oznaczeniu czasu powstania »Teogonii«, to argument ten wogóle dla mnie nie istnieje, ponieważ całą tę legendę o miłości uważam za... chimere... A zresztą — gdybyż nawet! Czyż wypada właśnie Przesmyckiemu, który jest sam niepoślednim twórcą, dać się suggestyonować naiwnym wyobrażeniami w rodzaju p. Hössicka, dla którego poezja jest reporterką faktów rzeczywistych, podającą je, tak sobie, na gorąco! Jeżeli to ma być »bezpośredniość« twórcza, to bezpośredniość — u prawdziwych poetów — wogóle nie istnieje. A już najmniej u Słowackiego.

Zadaniem mojem będzie przedstawić przedewszystkiem myśli zasadnicze mistyki Słowackiego, wydobyć z gąszczu szczegółów czysty i jasny zarys podstawowej koncepcji. Tylko po zupełnem przyswojeniu sobie myśli przewodniej, będzie mógł czytelnik rozeznąć się w szczegółach i poruszać się swobodnie w świecie idei, który nieprzygotowanemu wydaje się tak obcym i ciemnym. W następnym przedstawieniu ominę przeto z rozmysłu wszystko nieistotne, nie będę się też wdawał bez koniecznej potrzeby w zapisywanie różnych odmian tej samej myśli, ale postaram się odsłonić myśl ustaloną i naczelną; unikać też będę wedle możliwości wszelkiego komentarza; chcę być na razie tylko sprawozdawcą. Komentarz będzie rzeczą następnego (trzeciego) rozdziału, w którym podam go na tle genetycznego wyjaśnienia pomysłów poety. Tam też wdam się w niektóre szczegóły; do innych powrócę przy sposobności w samymże wykładzie »Króla-Ducha«.

I.

Dziełem podstawowem mistyki Słowackiego jest — jak powiedziałem — »Genezis z Ducha«¹⁾.

Utwor ten jest systemem kosmogonii; uczy o powstaniu przyrody. Dzieje jej opowiada poeta w formie

¹⁾ »Genezis z Ducha« powstała, jak dowiódł Witkowski (»Pam. lit.« Rok III. 1904) i niezależnie od niego Tretiak (»Jul. Słow.« 1904), w r. 1844 w lecie, w Parnie (lub w jesieni po powrocie z Parni); we wstępie odmalowana scenerya przypomina tę okolicę. Posiadamy utwór ten (dotąd) w czterech (niekompletnych po części) redakcyach, z których trzy zna wydanie Gubrynowicza. Redakcje te nie wykazują różnic zasadniczych. — »G. z D.« doczekała się tak znakomitego, jak żadne z dzieł Słowackiego, wydania krytycznego, dokonanego przez Wincentego Lutosławskiego (Kraków 1903). — Początek »G. z D.« aż po słowa: »W skałach więc już

rozmowy z Bogiem, modlitwy refleksyjnej, w której z kształtów umarłych odczytuje i rozpamiętywa dzieje własnego ducha. — »Na skałach oceanowych postawiłeś mię Boże, abym przypomniał wiekowe dzieje ducha mojego, a jam się nagle uczuł w przeszłości nieśmiertelnym«. Formy dawne są »napisami jego własnej przeszłości«. Duch jego bowiem, wstępując, podobnie jak inne duchy, na »Jakubową drabinę żywota«, zamieszkiwał niegdyś te formy, przechodząc kolejno w coraz wyższe, nim ubrał się w kształt ludzki.

Początek tej kosmogonicznej opowieści cofa się w mroki przedstworzenia. »Albowiem Duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie, a jam był w Słowie... A my Duchy Słowa zażądałyśmy kształtów i natychmiast widzialnemi uczyniłeś nas Panie, pozwoliwszy, iżeśmy sami z siebie, z woli naszej i z miłości naszej, wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni«.

Ustęp ten już ujawnia zasadnicze rysy całej koncepcji. — Słowa wstępne przypominają początek Ewangelii św. Jana. Ale »Słowo« nie jest tu Chrystusem, Bogiem objawionym; nie jest to także »Deus explicitus«, to jest Bóg ujawniający się w Stworzeniu. Koncepcja Słowackiego nie jest panteistyczną. »Słowo«, to nie duch jakiś ogólny, to raczej ogół indywidualnych »duchów Słowa«. »Duchy Słowa« są stwórcami widzialności w ten sposób, iż same objawiają się kształtem, z woli swojej i miłości go wyprowadzając. Z Bogiem wszakże nie są one identyczne. Poza nimi i nad nimi stoi Bóg pojęty osobowo. Bez niego one nie mogłyby wydobyć z siebie

o Panie...« znajduje bliższe rozwinięcie i poniekąd komentarz w »Liście do Rembowskiego« (od początku, aż po rozdział p. t. »Rajski dzień«) i razem też z nim czytany być powinien; — taką wskazówkę daje sam poeta Rembowskiemu, polecając mu wraz z »Listem« »Genezis«.

siły twórczej. One »zażądały« kształtów, a On je widzialnemi »uczynił«, — na to objawienie się »pozwoił«.

Pierwsze formy objawu, pierwszą »widzialność«, pojmuje poeta nie jako materię, ale jako siły. Rodzą się one jedne z drugich, powiązane w tryjadyczne ogniwa. Pierwszem ogniwem, przedstworzeniowem, jest Duch, z Miłością i Wolą tworzący Tróję twórczą. Stworzenie widzialności odbywa się w szeregu ewolucyjnym, postępowym. Łańcuch trójc wynikających jedna z drugiej przedstawia się następująco:

1.

Duch w Woli
Wola miłość — Wola siła (Ruch)

2.

Duch w Ruchu
Ruch miłość — Ruch siła (Magnetyzm)

3.

Duch w magnetyźmie
Magnetyzm siła — Magnetyzm elektryczność

4.

Duch w elektryczności
Elektr. magnetyzm — Elektr. ciepłik

5.

Duch w ciepłiku
Ciepłik elektr. — Ciepłik światło.

Wszakże w połowie już piątej pracy, w łonie trójcy piątej, nastąpiło zaburzenie twórczości. Duch, rozciepliwszy się w sobie, zaleniwiał i ostatniej formy, światła, wydobyć z siebie zaniedbał. W jednej z redakcji »Listu do Rembowskiego« używa poeta, dla wyjaśnienia tego, popularnego obrazu: »Oto zda mi się, że z Ducha urodziwszy się magnetyzmem, a z magnetyzmu spłodziwszy w sobie elektryczność — a z tej siły wydobyw-

szy ciepło... jako dziś czyni chłopiec litewski położyliśmy się na piecu, zapomniawszy o pracy rannej... nie słuchając nawet skowronków, które nam wejście złotego słońca zwiastowały». Gdy tedy duch słoneczności z siebie wydobyć zaniedbał i z drogą się twórczości rozminął, Bóg go walką sił wewnętrznych i rozbrataniem onych ukarał, nie światłem już ale ogniem niszcycielem błysnąć przymusił... a zamieniwszy w kłęb¹⁾ ognia zawiesił na przepaściach». Produktem tedy tego pierwszego grzechu duchów globowych jest ogień, »światło przemienione«, fałszywe.

»A oto na niebiosach drugi krąg duchów świecących, kręgowi ognia podobny, lecz czystszej i odkupionej natury (słońce), anioł złoty z rozwiniętymi włosami, silny i porywający, uchwycił jedną garść globów, zakręcił nią jak tęczą ognistą i porwał za sobą. — A wtenczas trzej aniołowie, słoneczny, miesięczny i globowy z sobą zetknięci, ułożyli się o pierwsze prawo zależności, pomocy i wagi, a jam odtąd począł porę oświeconą nazywać dniem, a czas światłości pozbawiony nazwałem nocą». Tak powstał system planetarny. — W »Liście do Rembowskiego« tłumaczy poeta w jaki sposób nastąpiło stężenie globu. Wyjaśnienie to jest tajemnicze i ciemne. Za wdaniem się »Odkupiciela jasności«, któ-

¹⁾ Rozumiany jest ten »kłęb« jako kłęb (gdzieindziej »krąg«) czyli gromada skłębiona duchów indywidualnych. W jednym z wariantów »Teogonii« czytamy: »O męko, wtenczas w duchu rozpoczęta, | Dotąd trwasz, dotąd więzisz mię na globie. | Podobne duchy zwoławsz ku sobie, | Z niemi zwinięty jako podłe śmiecie | W kłęb jeden... — Bo na początku był Pan — a my w Panu | Duchowie — pełnia ojcowskiego łona | Liczniejsi niżli piaski oceanu...« Używanie liczby pojedynczej: »duch« — w błąd co do tego wprowadzić nie powinno. Tak samo używanie słowa »Anioł globu« i t. p.

rym jest słońce, zeszła z księżyca woda, podobna łzie grzesznika, i ugasiła glob płonący...

Aż po tę chwilę stworzenia, przedstawienie »Genezis z Ducha« jest nader zwięzłe, ogólnikowe i przeto trudno zrozumiałe; rozwija je szerzej »List do Rembowskiego«, stanowiąc niejako uzupełnienie i komentarz. Odtąd dopiero poczyną się właściwa treść »Genezis«, część najważniejsza i najpiękniejsza mistyki Słowackiego.

Duch rzucony przez grzech własny w ciemną materię, prowadzi dalej pracę kształtotwórczą, z której celami był się rozminął. Praca ta jest naturą i zadaniem duchów »Słowa«, — »my duchy przyszliśmy pod prawem formy«, — ale teraz strącone w materię idą one »drogą bolesną«, opisaną właśnie w tej księdze genezyjskiej. »Bo podług słów św. Pawła całe stworzenie jęczy i wzdycha do Pana i boleje, a boleść najwyższa, bo z uczucia i wyrozumienia, idzie od człowieka... a wszystko co ma głos na ziemi smutne jest«.

W materii czuje duch ucisk i uciemnienie: zadaniem jego genezyjskiej pracy jest urobić ją w takie kształty, któreby lepiej jego naturze odpowiadały, w którychby się lepiej mógł wyrazić i któreby sposobniejsze stanowiły dla jego twórczej wolności narzędzie. Bo przyszedłszy pod prawem formy, duch tylko w formie twórczym być może, a ciała pozbawiony tęskni i wzdycha, szukając sobie rodziców, którzyby — w tróję duchową z nim miłością spłomienieni — kształtem go obdarowali.

Miłość i wola są motorami pracy kształtotwórczej ducha. Miłość — jako pragnienie i tęsknota za urodzonym w myśli ideałem, wola — jako napięcie sił wewnętrznych tego pragnienia, dla osiągnięcia ideału. Wola nie zna żadnych granic; jest ona w tej nauce siłą cudotwórczą i stwórcielną; silnie chceć, jest to realizować. Mistyka Słowackiego jest w tem znaczeniu mistyką woli. Ale obok woli odgrywa wielką rolę — utożsamiona nie-

mal z miłością — wyobraźnia. Bo nie może żaden kształt powstać (nie może zresztą być przedmiotem pragnienia woli), zanim w duchu wyobrażony nie będzie. (Które to wyobrażenie podobne jest miłosnej tęsknocie; właściwa barwa uczuciowa zadumy twórczej). — Ciągłem pragnieniem i tęsknotą gnany, obmyśla duch tedy kształty coraz wyższe, realizuje je wolą — i tworzy łańcuch ewolucyjny stworzenia, pnący się coraz wyżej, w górę, ku światłu. — Tę całą koncepcję streszcza Słowacki w zasadniczym zdaniu swej filozofii, że »wszystko dla ducha i przez ducha stworzone jest, a nie dla cielesnego celu nie istnieje«.

Jednakże to dotychczasowe przedstawienie zasad naczelných nauki, jest przedstawieniem uproszczonym. W rzeczywistości komplikują je inne, wchodzące w nie elementa. Komplikuje je przede wszystkim rola Boga osobowego. Jest to rola ojca i opiekuna. Duch sam wprowadzie tęsknotą obmyśla kształt a wolą go urzeczywistnia, ale nie może się to stać bez udziału Boga. On jest dawcą kształtu, — »On ducha proszącego bierze w ręce swoje i kształtem go obdarowuje«, — podług woli jego wprowadzie, ale — i to jest drugi element komplikujący — także podług zasługi.

Bo postępu prawem jest ofiara. — »Każdy albowiem duch, długiem cierpieniem w domu swoim i niewygoda jego doczesną udęczony, wiedział i ze łzami prosił Cię Boże o poprawę jego ścian nędznych: a czy te były z perły czy z dyamentu, zawsze coś ofiarował Tobie Panie, z przeszłych wygod swoich i ze skarbów swoich, aby wziął więcej dla ducha wedle jego potrzeby«. I tak na granicy form organicznych poświęcił on swoją nieśmiertelność; ofiarował się na śmierć. »Pan przyjął dar ten, ale oszukał go, jak ojciec, który ukochanego syna oszukuje; z tej śmierci bowiem wyrodziło się pierwsze zmartwychwstanie; — gdyż »śmierć jest kró-

lową masek, powłok i szat duchowych, marą bez żadnej rzeczywistej władzy nad stworzeniem«. Jest ona tylko przerwą rozgradającą dwa żywoty, podobnie jak sen jest przerwą rozgradającą pracę dwóch dni.

Ta ofiara, jako źródło postępu, jest podstawą całej etyki; istotą grzechu zaś jest zastój, zachowanie się w trwałości formy i zleniwienie w pracy wewnętrznej, w dążeniu postępowem. Grzech taki Bóg karze chwilowem cofnięciem w formy niższe, uciskiem, dającym pobudkę do nowej pracy twórczej ducha, albo zniszczeniem form przeżytych i zleniwiałych przez ogień i potopy. »Albowiem zleniwienie się w drodze postępu... było i jest dotąd jedynym grzechem braci moich i duchów, synów Twoich. Pod tem jedynem prawem zakłętą pracują słońca, gwiazdy i księżycy, a duch wszelki naprzód idący, chociażby skazę miał i niedoskonałość, przez to samo że już twarzy swej ku celom ostatecznym odwrócił, choćby daleki jeszcze był od doskonałości, wpisany jest wszakże w księgi żywota«.

Karą za grzech zastoju jest więc uciśnienie zleniwiałego ducha przez Boga, aby go do dalszej pracy przymusić; śmierć zaś jest ową zasłoną, poza którą pełni się sprawiedliwość; — śmierć będąca przejściem w żywot inny i formę inną, podług zasługi. (Zob. »L. do R.« rozdz. »Śmierć« i »W. N.« I).

Jedność świata, właściwa panteizmowi, jest w nauce Słowackiego, w której miejsce powszechnego ducha zastępuje mnogość duchów indywidualnych, zastąpiona węzłem solidarności, jaki między duchami istnieje. Źródłem tego pomysłu może być spostrzeżenie, że przecież nie każdy duch z osobna obmyśla sobie kształty, bo wtedy nie byłoby dwóch kształtów jednakich, ale że istnieją grupy kształtów jako gatunki i rodzaje. Ale konsekwencje pomysłu tego sięgają bardzo głęboko, w samo jądro nauki. — Pierwszą konse-

kwencją jest piękna zasada etyczna, że »każda odmiana formy, każde wstąpienie ducha z progu niższego na wyższy, otrzymywane jest nie przez jednego tworu modlitwę, ale przez utęsknione westchnienie ducha, z całego globu boleścią wydobyte...« »Nie sami, ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosy...«

Drugą konsekwencją jest, że duch, który wzbił się pierwszy najwyżej, jest dobroczyńcą całego stworzenia; toruje mu drogę naprzód. »Świat — na którym Lewiatan, jako król, pierścień swój żelazny położył, — nie mając w formie stworzenia wyższego nad siebie, musiał naprzód pod mocą Lewiatana stanąć, jako pod najwyższym sztandarem, oczom jego powierzyć wypatrzenie nowej formy, zaufać mu jako czasowemu opiekunowi i przed Bogiem uznać go adwokatem stworzenia. A wtenczas on, ów wąż rozplamieniony, Słowem będąc globowem, prosił o złamanie prawa i formy... niby Bóg jaki zwierzęcy w chwilowym natchnieniu modlitwą wzbił nad własną naturę...¹⁾ Ziemia cała pomagała mu duchem wiary i tęsknoty«. Duch taki kroczący naprzód przed innymi, to naturalny przewodnik stworzenia: to Król-Duch.

Dla tego też powodu, w chwili stworzenia człowieka cała natura przejęta jest radością. »Albowiem wie ona, że przez podniesienie jednego ducha, podniesionem jest w najodleglejszych kończynach całe stworzenie... Oto na ostatnią modlitwę, dla ubłagania Twego o Panie, drzewa ubrały się w najpiękniejsze owoce i kwiaty, aby Ci zasłużyć i pracę ducha w najdoskonalszych formach pokazały. Oto najdumniejsze twory zeszły się na

¹⁾ Lewiatan i u komentatorów Pisma Świętego uznany jest za figurę Słowa-Chrystusa. U Słowackiego Chrystus na wyższym szczeblu zdaje się w tem samym znaczeniu odgrywać rolę Słowa. Zwracam uwagę na to nowe pojęcie Słowa, nie identyczne z tem, z jakim spotkaliśmy się u wstępu »G. z D.« (»duchy Słowa«).

łąkę Edenu, zapomniawszy o żądzach... modlitwą w duchu podniesione... Oto zlecieli się orłowie, z orszakiem girland łabędzi i żurawich i stanęły na niebiosach, otoczone kręgami migocących się ptaków, niby udając otoczenie tronu Twego przez tęczowe anioły... Śpiew był na ziemi, woń mocna, ognistość jakaś parna i elektryczna, czarodziejstwo płomienne... Natura dysząca miłością... kwiatów piersi wonią przepełnione... zwierząt gromady falom brązowego morza podobne, lecz ogniem niby roztopione i wrące... I oto Ty, Panie, wywołałeś ku sobie tego ducha, który już wart był ludzkości, wysłuchałeś go, osądziłeś go i pozwoliłeś mu wziąć formę nową na ziemi«¹⁾.

Ta wzajemna zależność stworzenia, to pojęcie w istocie głęboko etyczne. Zawiazuje ona węzeł moralny w sposób prosty i silny. Nawet wobec tworów niższych człowiek nie jest królem-despotą, ale niejako kapłanem. »Arab zbliżony do konia, wykształcając w nim ducha szlachetności i odwagi, jest mu niby ojcem wyzwolenia, a pasterz z psem siedzący na polu, podnosi do siebie i wyzwala ducha pokory i wierności«.

Tak pojęta solidarność człowieka z przyrodą ma wielkie znaczenie i pod względem poetyckim. Wrażliwość poety na nastroje z natury nań płynące, poddała mu niezawodnie myśl odszukania podstaw takiej nastrojowej solidarności z naturą, solidarności, która mu się mistyczne jakieś zdawała mieć źródło. »Cóż było to nagłe umiłowanie natury przez poetów, aż do przesyty głoszone...« zapytuje... »Zaprawdę nie formę kamieni ani pnie drzew ukochać powoływała poezja, ale ducha,

¹⁾ Wspaniałość tego opisu ma pewne podobieństwo z opisem pierwszego kazania Buddy w lesie Migadaya, zawartym w sutrze Lalita Wistara. Cf. Foucaux: »r'Gya Tcher Rol Pa«, — rozdz. 26 (Paryż 1847). — Opis ten w różnych odmianach (z którymi go zestawiam) powtarza się w »G. z D.«, »L. do R.« i »W. N.«.

który jest wszędy, a czasem rewelatorstwem wieszczą wywołany — jak błyskawica jawił się w drzewie, brzozę ukraińską zamieniał nagle w pocziwą wieśniaczkę, oplakującą syna¹⁾ i w jednym mgnieniu oka dawał uczuć rozwidnionej myśli ludzkiej, że ta ogromna, zielona muzykantka lasów jest prawdziwą siostrą młodszą, pełną jakiejś przyszłej ludzkiej postaci, która już w niej jest — a objawi się dopiero po wiekach...» Obcowanie zatem z naturą jest obcowaniem duchów.

Ten duchowy związek współczucia zadziera je-
szcze silniej węzeł a n a m n e z y. Z minionych żywotów nie wynosi wprawdzie duch »wiedzy o przeszłości i żądnej przedsennej pamięci«, nie wyklucza to jednakże nieuświadomionych jakichś, uczuciowych przypomnień, budzących się na widok natury. »Oto zmysł woni — świadectwem mi jest przedwiekowego w formach roślinnych pobytu; uczuwszy woń róży, zapominam na chwilę, jakby w odurzeniu, żądz i smutków ludzkiej mojej natury, a powracam niby w te czasy, w których celem dla ducha mego było utworzenie piękności, a odetchnięcie wonią było mu jedyną ulgą w pracy i rozkoszą... — A tak, o Panie! powracam niby na chwilę w dzieciństwo moje — i przychodzi mi niby z otchłani genezyjskich wiatr orzeźwienia i młodości... A napróżno mi, o Panie! nauka tłómaczyła ten fenomen przez działanie woni na zmysł powonienia; jam pytał o działanie zmysłu na duszę moją, która w uczuciu woni rozwesela się lub smętnieje...« Nie tylko zatem odczuwamy ducha w naturze, ale poznajemy w niej naszego własnego ducha, nasze własne minione bole i radości. Tem łatwiej współczujemy z nią... Bo źródłem wrażeń jakie ona

¹⁾ Oczywiście tu aluzja do »Pana Tadeusza«: »Czyż nie piękniejsza nasza pocziwa brzezina, | Która jako wieśniaczka kiedy płacze syna...« i t. d.

w nas budzi, to albo przypomnienie albo — współczucie. Nasz uczuciowy nastrój, wywołany przez nią, to refleks tego, co ona sama rzeczywiście czuje. Owa tęsknota z przyrody ku nam wiejąca, ów poetycki »Weltschmerz«, który wypełnił poezję romantyczną, staje się tylko takim refleksem rzeczywiście tęsknotą nalanej natury. »Słyszę, o Panie! świat napelniony jękiem rodzącej się natury, słyszę Lamantyny¹⁾ na urwiskach skał morskich, że wołają w mglistem powietrzu o zlitowanie się Twoje«. Cały bezmiar światów przewiewa westchnienie o podniesienie się wyżej. Myśl sama jest dziecięciem owej tęsknoty. Gdy »między ducha twojego Chcę, a między cielesnem twojem Niemogę zajdzie spór wielki i niby kłótnia rozmowa... a zgiełk i gwar i szelest ztąd urodzony napelni ciało twoje... staje się fenomen, który tu po ludzku nauka myślą nazwała... Myśl jest więc wszechmocnością ducha naszego w sporze z niemocą względną formy naszej i zarazem jest uczuciem nieskończoności w istocie duchowej, która się z ograniczeniem formy i czasu ciągle sprzecza...« Jest to pomysł wielkiej poetyckiej piękności i głębi.

Łańcuch prac ducha na steżalym już globie, opisany przez księgę »Genesis«, rozpoczyna się w naturze nieorganicznej (epoka azoiczna geologii). »Pierwsze niegdyś ciała ducha naszego — to te kryształły twarde, dziś już przez wszelki ruch opuszczone, a jeszcze żywe, chmurami i piorunami ukoronowane... Egipcyanie pier-

¹⁾ Lamantyna (po francusku lamantin), manatus (latirostris i inunguis), należy do rzędu zool. syren. Żyje na wybrzeżach i w rzekach Ameryki południowej. Pierwszy opisał ją Humboldt. Na Słowackiego działało niezawodnie sugestyjnie nazwisko zwierzęcia, zdające się mieć powinowactwo ze słowem »lament«. Lamantyna wydaje w rzeczywistości tylko cichy głos, podobny do stękania.

wszej natury, którzy na lat tysiące ciała sobie budowali, ruchem pogardzili, w trwaniu i spoczynku rozmiłowali się». Za ten grzech zastoju poniszczył Bóg straszliwymi kataklizmami te kamienne kolosy, w których duch po pierwszym okrzepnięciu formy szukał wyrazu dla dumnego poczucia swej wewnętrznej, światotwórczej potęgi. Góry dzisiejsze to cmentarzyska pierwszych ciał naszych, świadectwa olbrzymich wybuchów naszego własnego ducha, zgruchotane pomniki wielkości, otulone melancholią i grozą, z zawieszonym nad sobą przekleństwem... Oto jeden z przykładów, w jaki to sposób nauka genezyjska rzuca uduchowione spojrzenie na świat, otwierając widoki niezrównanej poetyckiej piękności.

Na trupach tych pierwszych grzeszników globu rozpoczyna się życie organiczne. Duch zrzeka się materialnego wyrazu swojej potęgi, ubiera się w kształty lichsze, ofiarowuje nawet ciało na śmierć, a czyni to w interesie własnego rozwoju, »aby wziąć więcej dla ducha wedle jego potrzeby«. Bo z śmierci wyrodziło się zmartwychwstanie, szybsza wymiana ciał, możliwość szybszego postępu. Dlatego to dopuścił Bóg i do »kaimostwa natury«, do pożerania tworu jednego przez drugi. Tak narodził się ów porządek, »czyniący nie głębokiemu wzrokowi wieczne przerażenie i utysk — duch albowiem, doskonalszy kształt sobie wysłużywszy, uczuł podległość porzuconej przez siebie formy, wzgardził nią i położył się jak kaimita, aby gryzł mózg i ocierał usta krwawe włosami swego młodszego brata... To było pierwsze kaimostwo natury, szkodliwe wyższemu duchowi, albowiem łączyło go z duchem niższej natury, lecz w oczach Twoich Panie nie czynił się przez to żaden uszczerbek w łańcuchu przyrodzenia, bo przez przyspieszenie śmierci ciał przyspieszał się pęd duchowy żywota...«

W łańcuchu form, opisanych w »Genezis«, odnaleźć się dają ślady porządku epok geologicznych, bez żadnego

jednak dążenia do systemu i ścisłości. (Interesującym drobnym szczegółem jest, że gdy poeta każdej niemal grupie zwierząt poświęca gdzieś jakąś uwagę, ryby — charakteryzujące Dewon — są wszędzie przemilczane). Epoki wtłoczone są w sześć dni genezy mojżeszowej — dni wzięte rozumie się w znaczeniu okresów. Poeta nie dąży do zupełnego przedstawienia dziejów stworzenia; chodzi mu tylko o wydobyte z nich myśli genezyjskiej, o zrozumienie z tej myśli otaczającego go świata. »Ty wiesz, o Boże, że nie przedsięwziął opisywać tworów natury; będzie to albowiem zadaniem wieków rozwiązać jakimi drogami szedł duch twórczy, jakie składał Tobie ofiary, co brał, co tracił, a co znów napowrót odzyskiwał. Łańcuch ten na teraz tajemnicą jest; i przeraziłby się duch ludzki, gdybyś mu odrazu Panie pokazał te wszystkie dzieje jego — musiałbyś go za rękę trzymać jak dziecko, otworzywszy mu nagle pod nogami taką przepaść wiedzy i olśniwszy mu oczy takimi błyskawicami prawdy Twojej. — Ja błędny i zamyślony o Tobie, zaledwo w kilku poczuciach prawdy rozweseliłem się, przeglądając twory około mnie będące; często liść trawy albo ptaszykę, która na płocie świegotała... Ale z jaką radością, o Panie! widziałem, że mi się rzecz każda niby z jednej idei o twórczości ducha rozwija«. — »Pokażcie mi naturę gdzie szal elementów panuje, gdzie wichry z falami walczą, gdzie roślinom na skałach rozczepionym trudna jest praca żywota, — a nie pytając żadnej dryady — z ducha mego odpowiem tę modlitwę, przez którą się one duchy o kształt doczesny do Boga modliły. Duch mój bowiem od wieków modlił się i pracował jak one, i teraz smętny jest, gdy wśród dzikiej natury tę straszną pracę w błędnych roślinach zobaczy«.

Postacie tworów tłómaczą się z ducha. Oto n. p. pierwsze stworzenia organiczne, nie obeznane jeszcze z ruchem i życiem, przylepiły się — jak ostrzyga —

»u głazu ojca swego wzięwszy ciała obronę... kamieniami tarczami nakryte; albo wyraziły nieśmiałą ostrożność w rogach ślimaczych...« Ciało węża powstało na modłę pni drzew epoki węglowej, na które znowu, jako na przestępców natury, Bóg zesłał ogień niszczący. A wtedy duch »przeleknięty i rozdrażniony oporem ciała, zaczął snuć w głębi morza taśmy srebrne... zda się kłody owych drzew zmartwychwstały... rdzeń drzewną zamieniły w systemat nerwowy, myśl i serce położyły na ziemi, a wprzód myśl, jako przewodniczkę wychodzącą na zwiady, opatrzoną oczu latarniami, posłały przed sercem, z ostrożnością która o przerażonym duchu świadczyła«. — Postać ptasia powstała kiedy duch miał wyjść z oceanu, aby opanować ziemię. »W jaszczurach już... duch o głowie ptasiej, już o skrzydłach ikarowych przemyśla... albowiem idącemu na ziemię duchowi potrzeba wprzód ptakiem ją oblecieć, potrzeba mieć syntetyczne poznanie natury, wiedzieć jak rzeki płyną, jaka jest lasów rozległość, gdzie idą gór łańcuchy? — A przez natchnienie wiedział o tem pierwszy wódz Izraela, pierwszy śpiewak epopei stworzenia, że ptakom dane było pierwszeństwo rodu przed zwierzętami... że duchy ziemi na skrzydłach się wprzód podniosły — obejrzały przyszłe swoje stanowisko, potem zaś złożyły z lotu ofiarę, za kształt lepiej na ziemi umocowany, zdolny zupełniejszego nad ziemią panowania«. — Podobnie i w roślinach kształt i barwa z ducha się tłómaczy; — »nieobojętny więc o Panie jest mi kolor każdy i kształt listka każdego, albowiem odkrywa mi ducha naturę i pracę mi własną, niegdyś w roślinie odbytą opowiada... Każdy ząbek listka wiem co znaczy...« Próbuje też poeta odtworzyć z kształtu liścia naturę tworzącego go ducha; w »Raptularzu« ilustruje nawet myśl swoją rysunkiem.

Ale te przykłady dla charakterystyki wystarczą. »Genezis z Ducha« rzuca jak gdyby podstawy jakiejś

spirytualistycznej biologii. Myślą jej przewodnią jest myśl ewolucyjna. Pomimo chwilowych cofnięć i zastojów, które sprowadzają interwencję Bożą, ogólny kierunek rozwoju jest postępowy, a każdy nowy kształt jest wyrazem lub próbą dążenia do poprawy ciała dla celów duchowych. Tak powstał systemat nerwowy i narząd zmysłów, tak powstał dar głosu — »który dziś po wiekach — o Panie — śpiewa Ci hymny i jest związkiem i hasłem duchów, idących ku Tobie«. Oto głowa olbrzymiego płazu wyziera ze spokojnego morza, czując się panią całej natury... »Widzę jako z powagą obziera niebiosa, oczyma się z kręgiem słonecznym spotyka i chowa się przerażona na dnie ciemności... a dopiero po latach stuletniego węża żywota — ośmiela się ta sama głowa wyjść na powtórny walkę ze słońcem... Rozdarła paszczę... syknęła — i w tem syknieniu dowiedziała się o darze głosu, który miał być także pracą ducha zdobyty. Powróciła więc trwożna w łono wody, myśląc azali w przeszłych skarbach wypracowanych znajduje się cokolwiek godnego, Panie, aby Ci było ofiarowaniem za głos...« I odtąd świat napelnia jęk rodzącej się natury... Albowiem duch im większem czuciem napelniony, tem więcej cierpi.

Próby nowych kształtów bywają dziwaczne i potworne; duch tworzy nieraz »jak pijany nektarem bogów poeta«, albo znów »w rozpaczy, nieprzekonany jeszcze o własnej mocy i twórczości«. — »W każdym kształcie jest wspomnienie niby przeszłej i rewelacja następnej formy, a we wszystkich razem kształtach jest rewelatorstwo ludzkości, śnienie niby form o człowieku«. Najmniejsze źdźbło trawy ma myśl o nim logicznie napisaną w kształcie swoim. — Niekiedy pojawiają się dary dziwne, nie z czasu będące, które znów zapadają i nikną w chaosie formy. Są to jak gdyby przeczucia jakiejś zdobyczy przyszłej i wskazują nieraz tajemnice

ukryte w łonie przyszłości, zasłonięte jeszcze oczom śmiertelnym.

Aż z łona natury, z tych prac wielowiekowych, powstał człowiek, będący zatem w ścisłej łączności z całą pod nim stojącą przyrodą; jej korona, ale i jej produkt. Nie tylko ciało jego przez pracę tych niższych form utworzone zostało; one wypracowały mu także już i zarodki cnót, które go potem nad całą naturę podniosły. Oto już w roślinie »ślodycz w ostatecznym jej wyrobie, lub jad gryzący w ciernistego krzewu jagodzie, pod sąd moralny podpadają... W wydaniu bowiem kwiatu i owocu duch już miał wiedzę złego i dobrego, uczucie piękności lub bezkształtu, już zasługiwał się lub zawińał celowi ostatecznemu ducha«. W owadach wypracowuje duch »pracowitość w mrówce, porządek socyalny w pszczołach. — On potem cnoty te same zgromadza i łączy niby w pary, tak że odwaga i szlachetność w koniu, wierność i pokora w psie wyrobione, już na zawsze są nierozdzielne...« A tak »wszystkie władze, instynkta i cnoty, pracą genezyjską wyrobione, gotowe już prawie, ale w postaci grubego materiału dane zostały człowiekowi, aby je z wiedzą przepracował, ogniem miłości Bożej rozpałił, i do nowej twórczości prowadził«.

W człowieku streściły się najwyższe pragnienia genezyjskie, on był owocem jakoby ostatecznym, końcowem jakoby Słowem stworzenia. A kiedy już kształt ten powstał, ustało z woli Bożej tworzenie form; na stworzonych »Bóg pieczęć trwałości położył«. Znaczy to, że duch na niższych szczeblach odtąd już nowych form nie obmyśla, ale o ile się podniesie w sobie i wyższym kształtem objawić zasłuży, przyobleka taki, jaki wypracowany został, a jego stopniowi rozwoju odpowiada. Ubiegłą pracę genezyjską wyobraża sobie poeta jako bezmierny chaos i bezład form tworzonych, niby

prób coraz to nowych i fantastycznych. Próby te ustały; w tym sensie ograniczoną została praca twórcza ducha. Z drugiej strony najwyższa z form istniejących, forma ludzka, jest naczyniem dla ducha tak dogodnym, że na długi czas podnosić się on może w sobie coraz wyżej, nie opuszczając tej formy.

Czy jednak jest to forma ostateczna? Czy na kształcie ludzkim kończy się kosmogoniczna, kształtotwórcza praca ducha, a polem dalszej jego pracy będzie już tylko historia ludzkości?...

»...To co dalej pisać będę, od ostatniej kartki genezyjskiej budować się będzie w dalszą świata piramidę aż do celów ostatecznych...« czytamy w »Liście do Rembowskiego« — i dowiadujemy się w najbliższym rozdziale — dość niespodzianie — że człowiek dzisiejszy nie dorównuje »człowiekowi rajskiemu«. »Człowiek rajski« stał bez porównania wyżej. Gdyż nie może być, aby tak gorące westchnienia globu całego, tylko o tę nędzną formę dzisiejszego człowieka prosiły... Dalsza historia ducha od dnia rajskiego począwszy, to nie dumna historia zwyciężkiego pochodzenia i coraz wyższych zdobyczy, to raczej bolesna historia rehabilitacji. »List do Rembowskiego« wprowadza pomysł upadku grzechowego za wzorem Pisma Świętego... Opis grzechu pierwotnego jest taki jak w Piśmie, wytlómaczenie jego istoty nieco odmienne, ale ani całkiem jasne, ani całkiem oryginalne.

Upadek grzechowy pozbawił człowieka rajskiego jego darów najcenniejszych. A danym mu był dar tak wielkiego władztwa ducha nad materią, że mógł rozkazywać siłom przyrody... Mógł obdarowywać podobne sobie duchy kształtem sam z siebie, przez prosty akt woli, bez udziału aktu płciowego... Mógł tak samo duchem tylko utrzymywać i żywić ciało swoje, nie po-

trzebując pokarmu... W »Teogonii« znajdujemy pomysł, że światło jego ciała zczerniało; (ze spostrzeżenia że rasa murzyńska zajmuje obecnie najniższy szczebel w ludzkości, wyprowadził Słowacki widocznie wniosek, że jest ona zabytkiem niższych szczebli rozwojowych rasy białej). — Nie może być wątplenia, że po upadku ewolucya zmierzać musi przynajmniej do szczebla, na którym człowiek te dary odzyska. Wyraźnie też czytamy o »poprawie natur cielesnych, które w końcu przeznaczone są na ciągle ducho-trwanie, na stan ów pierwszy, rajski, od źródła swego odprowadzony, skazany teraz na smętne ciało własnemu poddaństwo«.

W »Genezis z Ducha« niema mowy o upadku grzechowym; koncepcya upadku zdaje się być późniejszą, — ale kiedy poeta pod koniec swojej modlitwy raz jeszcze ku »sześciomniowym otchłaniom spoczywającej i stęzałej natury« się odwraca, mówi że »żegna ją — w przyszłość idący«. »Widzę com wypracował i co mi jeszcze do wypracowania pozostało... a oto wielką część tej pracy duch mój pracujący z ludzkością już odbył; już mu nad instynkta i cnoty zwierzęce przybyło wiele ludzkiego ducha wyrobów, wiele mocy już ludzko-anielskiej«. Droga wiedzie więc ku anielstwu.

W »Liście do Rembowskiiego«, także w »Samuelu Zborowskim«, jako model człowieka przyszłego wskazany jest Chrystus: »Duchy więc globu przeznaczone są aby złamały same karmiąc się sakramentalną siłą Chrystusa, te uciemnienia formy, które z grzechu rajskiego wyniknęły... Moc duchowa Chrystusowej natury jest ideałem naszego kształcenia się«. — A to nie tylko wzór moralny — ale wzór i zapowiedź przyszłej mocy i chwały przemienionego człowieka. »Bo przyszedłeś i obiecałeś nam — Chryste — że w Tobie odrodzeni do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dorostniem«. Typ Chrystusowy rozmnoży się w ludzkości.

W »Zborowskim« powiedziano, że w walce ostatecznej o święte miasto, o »Jerozolimę słoneczną«, pójdzie do szturm »sto tysięcy, milion Chrystusów — na koniach wszyscy jaśniejszych od słońca!«

To wszystko jednak mówi tylko o zdobyciu duchowych mocy, o kształcie jednak przyszłym nie przesądza. Miałaby kształt ludzki być ostatecznym pracy genezyjskiej wyrobem? — Nie!...

...A ty rozrzuć twoją glinę
Nieszczęsna formo człowieka!
Już zamieniasz się w ruinę...
Próżno cię piękności twoje,
Jak pasożytne powoje,
Próżno cię mgła cudowną szatą przyobleka.
Próżno cię ręka przychylna
Stroi — stoisz ty żałobna,
Niedoleżna, zamogilna,
A choćbyś była podobna
Jowiszowi z brwią zmarszczoną
Mgłami idyjskimi srebrna,
Nakryta gromów koroną: —
Próżno! jużś niepotrzebna!
Już do piękności zjawionych
Nie wejdiesz na eter lżejszy,
Bo najmniejszy z odrodzonych
Świętszy niż ty — i piękniejszy!

A zatem ewolucya wychodzi ponad człowieka.

Na początku księgi genezyjskiej, a obszerniej w »Liście do Rembowskiiego«, opowiedziano jak to duch, nim wstąpił w właściwą materyalną formę, siły elementarne tworzył i w nich szukał objawu. W trójce powstające jedna z drugiej grupują się te siły aż do piątej przemiany; w tę ostatnią duch, w pracy zaleniwiony, zamiast światła wpuścił pierwiastek fałszywy — rozkładający formę — ogień, — wyraz »w słowiańskim języku jak gdyby z westchnienia i jęku złożony«. Tu poczyną się upadek w materję, a dalsza praca genezyjska jest prze-

biciem się przez materię dla dopełnienia drogi pierwotnej, zamierzonej ku światłu... »Wierzę w Boga Ojca Wszechmocnego, przez którego jest duch rodzony, twórczością i wolą udarowany, abym się objawił światłością«...

Już w przebytej dotąd pracy genezyjskiej pojawiają się przeczucia i zapowiedzi tej przyszłej zdobyczy.

»Duchu! pracowniku przedwiekowy! — ty wiesz także, iż w tobie leży pierwiastek światła uwieczniający ciała — święty przeciwnik ognia, twój kiedyś w dniach ostatecznych przemienca... Pierwiastek ten odkupienia, który w przyszłości twarze formy cudownie ozłoci, cieniem tylko pokazał się w głębi żywiołów... niektóre rośliny morskie ubrał w niepewne tęczowe jasności, niektóre motyle psychicznymi gwiazdami uczynił, — następnie zagasł, za potrzebniejszą jakąś własność przez nędzne duchy wymieniany. A ten — wyższy od głosu, bo zdolniejszy do wydania bożych zachwycen — żywioł — światło złote o Panie — w przyszłości nam się pokazuje — jako najdoskonalsze śpiewu świętego narzędzie«.

Takie same pomysły notuje poeta w »Raptularzu«, a tu sam sposób ich przedstawienia nie pozostawia wątpliwości, że nie traktował ich jako fantazje poetyckie, ale rozumiał zupełnie realnie. Pisze, że »pryncypium światła znajduje się w tworach i jest własnością mocy spirytualnej«, — czego dowodem, że np. światło w robaczkach świętojańskich ginie z ucięciem głowy. Gdzieindziej nazywa on je »owadów święte Jany«, iż są jak gdyby zwiastunami przyszłego przemienienia. Świecenie próchna — jak mniema — zwierzątka sprawiają, one też powodują fosforescencję morza; — światło, jak mówią, jawi się czasem nad głową suchotnika. W świecie roślinnym — (odmiennie tu pisze jak w »Genezis«) — nie masz objawów świetlnych, dlatego zapewne, że moc

spirytualna stoi w nim jeszcze na zbyt niskim szczeblu. — Dlaczego, pyta poeta, tak rzadko w naturze pojawia się światło jako przymiot udzielony tworom? »Dlaczego niema między żorawiami przewodniczących ptaków latornianych, — ptaków meteorów?... Zda się, że niezapalenie światła jest pierwszym grzechem ducha, zaleniwiającego się w naturze, chcącego nocy, snu, spoczynku«. Lecz czy dar ten niema być odzyskany przez człowieka... i mieć w ostatecznym celu zapalenie i rozpromienienie atmosfery globalnej?... Fizyka domyśla się, że zorza północna jest ekshalacją ziemną; rasy więc północne może najpierwsze zostaną oświetlone i wydadzą nowe formy samojasne...

A o znaczeniu tej ostatecznej zdobyczy w szeregu prac genezyjskich ducha czytamy: »Światłem, które ma siedm kolorów, jak głosem który ma siedm tonów, można będzie wydawać uczucie, śpiewać, że tak powiem, hymny miłości Bożej, palić się przed Nim, tłómacząc ogień ogniami,... dochodzić do najwyższego zachwycenia, nieznanego dotąd, wyższego stokroć nad zachwycenie muzyczne«.

Poetyckie przedstawienie takiej mowy świetlnej znajdujemy w drugim rapsodzie »Króla Ducha«. — Do ducha Popielowego wyzutego z ciała i zawieszonego »jak mgła purpurowa« nad pobojewiskiem, schodzą dwa duchy, aby go o przyszłych jego celach pouczyć.

Gdzieś z ostatecznej krainy zachwycen
Przyszły te duchy i nauczyciele,
Bez słów i dźwięków i bez tych przesycen,
Które duchowi są od nauk w ciele.
Ci — za pomocą różnych się oświecen
I blasków — szybom podobni w kościele
Wymalowanym — z myśli tłómaczyli,
Jak kwiat, gdy zamknie się i znów rozchyli.

Język z słonecznej był miłości wzięty,
Nią złoty... gdy się zniżał, malowany —

Lecz cały wielki, otwarty, natchnięty,
I nie mówiony lecz z ducha błyskany.

Taka jest postać i taki język tych duchów, który daje przeczuć przyszły stan organizacyi, dary na wyższym szczeblu ewolucyi zdobyć się mające.

Ale nie jest to jeszcze stan najwyższy. O duchach tych powiedziano, że w tej sferze zachwyceń zkąd przyszły, są jeszcze »najlichsze«. Wyrażają się one blaskami barwnymi. Na ostatecznym szczeblu panuje jednak światło białe, »czysty bezkolor«, zawierający w sobie, jakoby w stanie ekstatycznego napięcia, w natchnionej syntezie, wszystkie barwy.

Gdybyś mógł stopić twoje wszystkie farby
W jednym miłości Bożej dyamencie
I zostać chwilę w czystym bezkolorze,
Miałbyś zeń potem wszystkie ognie Boże.
(»Poeta i Natchnienie«).

»Dla światłych pierworodnych — już tęcza jest grzechem«, — bo powołanym do stopnia wyższego nie wolno trwać na niższym, a tęcza nie jest najwyższym objawem. »Kolory bowiem, z rozkładu światła powstające, już do globu należą«. Oczywiście, że to wszystko ma duchowe odpowiedniki i o tyle rozumie się symbolicznie; niemniej duchowej stronie odpowiada fizyczny objaw całkiem realnie pojęty.

W taki to sposób wzrokowa i kształtu głodna wyobraźnia Słowackiego, koncepcję oderwaną wyrobu światła przez duchy, tworzące sobie w trójcach sił elementarnych formę objawu, przeistacza na pomysł rozświecenia materialnych kształtów — stopniowo od słabych prób w robaczku świętojańskim, od »gwiazdzie morskich tajemniczej jaśni«, — do grających barwami tęcz duchów — i do jarzącej blaskiem niewymownym postaci uchrystusowanego człowieka-aniola.

II.

Zasadniczą treścią mistyki Słowackiego jest historia ducha dążącego do coraz wyższych form objawu, które to formy sam sobie stwarza. Jest to nauka o stworzycielnej pracy ducha, nauka »genezyjska«. — Praca ducha polega z jednej strony na tworzeniu sobie ciała, a owocem tej pracy jest cała przyroda. Tem zajmuje się strona kosmogoniczna nauki. Z drugiej strony pracuje duch w ciałach zdobytych, a w szczególności w ciele ludzkim, które stanowi dla niego najpodatniejsze narzędzie, nad podnoszeniem się w sobie, nad zdobyciami czysto duchowej natury, i to stanowi historię. W ten sposób można podzielić genezyjską naukę na część kosmogoniczną (czyli genezyjską w ściślejszym znaczeniu), i na część historyczną.

Chcąc więc w naukę mistyczną Słowackiego, której pomnikami są przeważnie rozrzucone i nieuporządkowane fragmenta, wprowadzić porządek logiczny, trzeba za nią przewodnią wziąć myśl genezyjską. Poza nią bowiem mieści się w nauce tej bardzo wiele rzeczy, pośrednio wprawdzie z myślą zasadniczą związanych, ale stanowiących jak gdyby ekskursa o rozmaitych zagadnieniach, których dyskutowanie przerywa ciąg genezyjskiej epopei. Powstaje w ten sposób podział dwoisty, na: 1. historię genezyjską, zgrupowaną w dwie gałęzie: kosmogoniczną i historyczną, i — 2. zagadnienia rozmaitego rodzaju, — przyrodnicze, teologiczne, filozoficzne, etyczne, polityczne i t. p., — z zasadniczej koncepcji genezyjskiej rozwiązać się mające. Jest to grupa nauk dogmatyczna, w przeciwstawieniu do poprzedniej, historycznej.

Podział ten jest nie tylko podziałem logicznym, z treści pism nauce poświęconych przez analizę wylu-

skąć się dającym, ale także i podziałem konstrukcyjnym, wedle którego tak budowa poszczególnych utworów jak ich stosunek do siebie określić się daje.)

Postawiwszy sobie za zadanie nie zastąpienie czytelnikowi lektury źródeł, ale jej ułatwienie, muszę, obok oryentacji w ich treści, dać mu także oryentację w formalnej ich naturze. Sprawie tej tedy, z natury rzeczy nieco suchej, poświęcić trzeba parę uwag.

Historia genezyjska, zakończona w »Genezis z Ducha« na stworzeniu człowieka, przechodzi do »Listu do Rembowskiego«, gdzie kończy się — w rozdziale p. t. »Prawa dla wiedzy z grzechu pierworodnego wyciągnięte« — na upadku grzechowym. Ten cały okres, aż po tę chwilę, nazywa Słowacki (p. »L. do R.« w. 624 i 939 wyd. Gubr.) »początkiem«, czyli »alfą świata«. Jest to ta część nauki — najważniejsza zresztą — która została wyłożoną i uporządkowaną w zupełności. Dalszy ciąg »Listu do R.« poświęcony jest już nie historycznej ale dogmatycznej materii. Znajdują się tu wprowadzić dwa rozdziały (p. t. »Teraźniejszość z przeszłości« i »Historia aż do nas«), podejmujące nic dalszej historii genezyjskiej, ale są one tylko drobnym fragmentem i najwidoczniej zostały zaniechane, a to — jak sędzę — z zamiarem wyeliminowania wogóle tej materii z »Listu do R.« Przypuszczenie to opieram na tem, że cała treść tych rozdziałów została nie tylko powtórzoną, ale także przeprowadzoną dalej i dokończoną w innym utworze, który, (jak to wykaże), pomyślany został jako następujący systematycznie po »Liście do R.«, jako podejmujący dalszy wykład nauki tam, gdzie »List do R.« się kończy. Tym utworem jest »Rozmowa z Helionem i Helois« (czyli tak zwana »druga część« »Wykładu Nauki«). Wobec tego sędzę, że te historyczne rozdziały należy z tekstu »Listu do R.« wykreślić, przenosząc je do zbioru

złomków, nie znajdujących miejsca w systematycznym wykładzie. Można to uczynić tem łatwiej, że nie będzie naruszoną stylowa łączność z dalszym wątkiem, gdyż wykreślone rozdziały były przerwane.

»List do Rembowskiego« po tem wyeliminowaniu zeń ustępu historycznego składałby się tedy z następujących działów: 1) Uzupełnienie »Genezis z Ducha« i doprowadzenie wątku historii genezyjskiej aż po upadek grzechowy pierwszego człowieka. »Wybudowaniem alfy świata« nazywa to Słowacki (w. 624). 2) »Wytłomaczenie« (w. 939) z tej alfy świata wynikających konsekwentnie głównych zasad nauki. 3) Cele finalne czyli »omega świata«. 4) Rozpatrzenie wyników nauki genezyjskiej w stosunku do Polski¹⁾.

Możnaby zarzucić, że wyeliminowanie ustępu historycznego przerywa logiczną ciągłość wykładu, przerywa bowiem nic genezyjską, pozostawiając lukę pomiędzy »alfą« i »omegą«. Sprawę tej logicznej ciągłości można traktować dwojako: omegę świata można uważać za przedłużenie historii genezyjskich prac ducha w przyszłość, czyli postawić ją na linii historycznej; ale można też powiedzieć, że — o ile nie staje się na stanowisku proroczym — historią nie jest to, co jeszcze spełnionem nie zostało, — że nie o historię tu idzie, ale o wydedukowanie celów finalnych z przesłanek nauki, — a za-

¹⁾ Grupy te przypadają: 1-sza na w. 1—628; — 2-ga na w. 629—938; — tu (w. 939—1039) następuje ów wyeliminowany ustęp historyczny; 3-cia na w. 1040—1088; — 4-ta na w. 1089—1192. W tem miejscu, z końcem rozdziału p. t. »Złanie się westchnień ducha w Słowo proszące o przemienienie« — kończy się oczywiście »List do R.« Po tem znajdujące się rozdziały (w. 1193—1502) uważane być muszą za zbiór fragmentów, które w tekście ciągłym miejsca nie znalazły; większa ich część należy logicznie do działu 2-go, t. j. do nauki »tłomaczącej« alfę świata, nie zostały jednak w tekst wprowadzane. Niektóre inne fragmenta mają tylko znaczenie wariantów.

tem postawić tę sprawę na linii dogmatycznej. Słowacki nie jest zdecydowany w tym względzie. W obecnym układzie »Listu do R.« widzimy niedokończoną (a prawdopodobnie zaniechaną) próbę traktowania historii ludzkości przed celami finalnymi. Znajduje się też charakterystyczny w tym względzie, niezwiązany z całością, fragment następującej treści: »Teraz mógłbym już, o najmilszy, zapalić nad tą nauką lampę celów ostatecznych,... potrzeba mi jednak wprzód historycznym dowodem podeprzeć naszą wiarę widzącą...« (»L. do R.« w. 1457—1461). Jednakże w »Rozmowie z Helionem i Helois« widzimy stanowisko wprost przeciwnie. Czytamy tu słowa zwrócone do Heliona: »...z Genезis wiesz początek, z przeszłej rozmowy cele finalne ujrzałeś, teraz rozgraniczony jesteś, niby jak dwa bieguny ziemi, przez pas pośredni terażniejszości... Ostatek więc tej nocy, jedynej w życiu naszym, którąśmy obrali dla rozpatrzenia się we wszechstronnej świata budowie — spędzić nam należy na tłumaczeniu terażniejszości przez przeszłość i przez finalne cele ducha... Przyczyna albowiem dlaczego to lub owo stoi, znajduje się albo w początku ducha, który taki kwiat zrodził... albo w celu, do którego dążąc przez taki szczybel dążyć musiał...« Ponieważ »Rozmowę z Helionem i Helois« uważać trzeba za wypełnienie zadania poniechanego w »Liście do R.« przedstawienia historii ludzkości, a zatem niejako za ostatnią omówienia tej sprawy redakcyjną, przeto też ona jest rozstrzygającą. Układ zatem ostateczny nauki jest ten, że rzecz o celach finalnych (uważana za przedmiot dogmatyczny, nie historyczny), traktowaną ma być przed historią ducha w ludzkości. (Jest to jeszcze jeden powód więcej, dlaczego ustęp historyczny z »Listu do R.« wykreślić należy).

Tak więc w »Liście do R.« opowieść genezyjska

kończy się na wybudowaniu początku świata — z chwilą upadku grzechowego; dalsza jego treść jest dogmatyczną. Nić genezyjskiej powieści przechodzi do »Rozmowy z Helionem i Helois«.

Utwór ten — jak powiedziałem — wchodzi na miejsce ustępu historycznego »Listu do R.« (t. j. rozdziałów »Teraźniejszość z przeszłości« i »Historia aż do nas«); powtarza i prowadzi dalej materię tam rozpoczętą. Wyobrażam sobie, że przeniesienie tej materii do odrębnego utworu dokonało się w ten sposób, iż poeta spostrzegł że nieda się ona — jako zbyt rozległa — pomieścić w »Liście do R.« bez zachwiania równowagi jego budowy. Ponadto wpadł on na pomysł użycia dla przedstawienia historii ducha w ludzkości — jak sam się wyraża — »skrótów algebraicznych«, polegających na wprowadzeniu symbolicznym niejako opowieści o dziejach ducha dwojga osób, mężczyzny i kobiety. Ta forma, która mu się szczególnie do przedstawienia tego przedmiotu nadawała, nie harmonizowała jednak zupełnie z całym tokiem utworu. A nadto z niej wyniknął nowy pomysł: wprowadzenia w wykład platońskiego niby dialogu. Poniechał tedy zamiaru pomieszczenia tej rzeczy wogóle w »Liście do R.«; pozostałe rozdziały są tylko śladem zamiaru pierwotnego. W ten sposób powstała dyalogowana opowieść, dla której przyjęliśmy tytuł »Rozmowa z Helionem i Helois«.

Ale ponadto wynikło coś więcej. Oto, upodobawszy sobie raz w formie dyalogowej, zamierzył bez wątpienia Słowacki cały wykład nauki, od punktu w którym go był podjął poprzednio w »Liście do R.« (a zatem z wyjątkiem nienaruszalnego tekstu »Genезis«), w tej formie przeprowadzić. Dowodzi tego fragment¹⁾ zaczy-

¹⁾ Fragment ten pomieszczony jest w wyd. Gubrynowicza, za śladem zresztą Biegeleisena, na początku »pierwszej części«

nający się w ten sposób: »A teraz pozwól, o Panie, że do hymnu tego — (oczywiście przez »hymn« rozumie się »Genezis z Ducha«) — przybiorę dwa głosy i już nie sam, ale trójką ducha chwalić będę Imię Twoje i wypowiadać dalszą pracę globową...« A potem stawia tych dwoje na zieleni ogrodu rajskiego, »...o ciałach jak z alabastru«, — niepokalanych jeszcze grzechem;

»Wykładu Nauki« (w. 1—22), w łączności zupełnie chaotycznej z innym jakimś fragmentem (w. 23 i n.), będącym widocznie ułamkiem jakiejś przedmowy do »Genezis z Ducha«. — Z wydania Gubr. wydawałoby się, że cały tak zwany »Wykład Nauki« znajduje się w rękopisie w stanie uporządkowanym, nie dopuszczającym wątpliwości co do układu. Tymczasem z wydania Biegeleisena wiemy, że rękopis jest rozrzucony, o niepoliczbowanych stronicach, i został z mazołem przez B., wedle jego widzenia rzeczy, poskładany. Czy to ma być tak obojętnym, od kogo pochodzi układ dzieła Słowackiego: od niego samego, czy od p. Biegeleisena?... Ale to wydanie jest wogóle raczej wydaniem Biegeleisena niż Słowackiego. Boć do cudów trzeba by policzyć, gdyby się niezależnym od siebie dwóm wydawcom przytrafiła w tem samym miejscu ta sama — i to jaka! — przygoda. Oto na str. 108 w. 16 u Bieg. czytamy: »...Tymczasem zaopatrzył się tak w osły materyalne, że dzieci jego, niższe z ducha, zaczęły panować dzieciom drugiego...« Zaopatrzenie się w osły materyalne powtarza się u Gubr. na str. 201 w. 300! To wypadek najzabawniejszy, ale nie jedyny; cf. np. str. 179 w. 30 Bieg., a str. 119 w. 196 Gubr. (»potwór«) i t. d. Spuściwszy się jednak zupełnie na B. co do układu i poprawności tekstu, nie zawierzył, trzeba przyznać, G. emendacyom. I tak B. (str. 218 przyp. 102) czyta: »Z siebie dostawał Madonny Rafael a myślał że mu z niebios jako słona przylaływały«, — emenduje zaś: »słona, zapewne zamiast słoma« (!). Gubr. (str. 528 do w. 890) czyta trafnie »słońca«. Ale dlaczego pisze to roztrzelonym drukiem? Czy to ma znaczyć emendację? O tem nigdzie żadnej wskazówki nie znajduję. A znowu nie jest rzeczą obojętną, czy słowo jakieś pochodzi na pewne od autora, czy zostało na chybi-trafi przeczytane przez wydawcę. Boć wreszcie i G. mógł przeczytać »słoma« i wsadzić ten snopek na kark Słowackiemu bez żadnego zastrzeżenia własności. To już wolę lojalność B-a!

widoczna, że podejmie ich dzieje w tym punkcie, w którym to i »List do R.« uczynił.

Czy zachował się jednak oprócz powyższego fragmentu dyalog, w którymby — tak jak w »Liście do R.« — wyłożono alfę świata?... Dotąd nie wiedzieliśmy o nim. Obecnie jednak ogłosił go w swoim wydaniu Gubrynowicz, uważając — z niewiadomych mi powodów — za pierwszą redakcyę »Listu«¹⁾. Nie jest to oczywiście ani list, ani też niema już prawdopodobnie nic wspólnego z Rembowskiem. — Ten cenny utwór, który powinien nosić tytuł »Pierwsza rozmowa z Helionem«, jest niestety niedokończonym. Tak niewątpliwie wnosić można z porównania go z »Listem do R.«, którego treść w nim się powtarza, ale na pewnym punkcie urywa. Można przyjąć, że plan jego jest ten sam, co »Listu do R.«.

Oprócz tych dwu dyalogów posiadamy jeszcze trzeci, znany już dawniej z wydania Biegeleisena, gdzie pomieszczony jest jako »część pierwsza« »Wykładu Nauki«, której część drugą stanowi »Rozmowa z Helionem i Helois«. Dyalog ten, (który będę nazywał »Drugą rozmową z Helionem«), ma za przedmiot »porównanie wiary naszej i widzenia rzeczy cielesnych z wiarą i widzeniami teraźniejszego świata«. Treścią jego jest polemika z różnemi zapatrywaniami (święto-szka, doktora...), tudzież rozpatrzenie w świetle nauki genezyjskiej rozmaitych kwestyj, dotyczących Kościoła, sakramentów, cudów, jałmużny, kary i nagrody po-

¹⁾ Wydanie Gubr., X., w »Odmianach tekstu«, str. 529. Wydawca przemilcza, gdzie się znajduje rękopis i z jakich cech wnosi o jego starszeństwie przed »Listem do R.«, drukowanym jako tekst główny. Zdaje się, że pierwszym zadaniem krytycznego wydania byłoby takie daty podawać!... Także i o rękopisie »Listu do R.« nie wiemy, czyją ręką jest pisany — a więc czy układ pochodzi od samego Słow., czy z jego wskazówek, czy powstał zgola bez nich.

śmierć, wychowania, kary śmierci i t. p. Urywa się rzecz przy rozpoczęciu omawiania formy rządów. — Zachodzi pytanie, czy dialog ten pozostaje w związku z oboma poprzednimi i jak ma być systematycznie umieszczony? Dla rozstrzygnięcia tego pytania ważnym jest zaznaczenie, że »Rozmowa z Helionem i Helois«, tak jak ją dziś posiadamy, nie ma właściwego początku, a zaczyna się w połowie jakiegoś ułamka polemiki ze świętoszkiem, polemiki całkiem podobnej do tej, jaką w »Drugiej rozmowie z Helionem« znajdziemy. W dalszym zaś ciągu, bezpośrednio przed przejściem do odtworzenia dziejów ducha w ludzkości, powiada Tłomacz Słowa do Heliona, iż »potrzeba było, kiedy już z Genezis początek, a z przeszłej rozmowy cele finalne ujrzał, aby usłyszał także teraźniejszy ton świata«. Ten »teraźniejszy ton świata« odpowiada zupełnie wyrażeniu »wiera i widzenie teraźniejszego świata«, które — jak widzieliśmy — stoi na początku »Drugiej rozmowy z Helionem« w zapowiedzi jej treści. Otóż trzeba sobie rzecz w ten sposób wyobrazić, że »Rozmowa z Helionem i Helois«, w swym nieznanym nam całokształcie omawiała na początku ten temat, który podjął potem drugi dialog z Helionem. Ten jednak ujął ten temat niezawodnie o wiele szerzej, gdyż polemika ze świętoszkiem rozpoczyna go tylko, a potem następuje cały szereg innych kwestyj. Że przy tem odrębnem opracowaniu Słowacki nie zamierzał dać temu tematowi innego miejsca, dowodzą stojące na początku słowa: »A teraz mój Helionie, nie schodząc z wysokości na którą nas poprzednia rozmowa zaprowadziła...« i t. d. O jakiej wysokości może być mowa? »Rozmowa z Helionem i Helois« nie kończy się na wielkiej wyżynie; na myśli ma raczej poeta owe sfery, do których się wzbija »List do R.«, a względnie — jego śladem — »Pierwsza rozmowa z Helionem«. Wznoszą się one przecież do rozpatrzenia

celów finalnych, »omegi świata«. W »Rozmowie z Helionem i Helois« czytamy całkiem analogicznie, że Helion »z Genezis poznał początek — a z przeszłej rozmowy cele finalne ujrzał«; bo oczywiście zanim powstał drugi dialog z Helionem to dopóty »Rozmowa z Helionem i Helois« następowała po pierwszym dialogu, gdzie — wzorem »Listu do R.« — o celach finalnych jest (a raczej była, lub miała być) mowa; w tych słowach leży wprost dowód że tak być miało. Boć »Listu do R.« rozmowę nazwać nie można, a nigdzie indziej niema mowy o celach finalnych.

Z rozpatrzenia tego wynika, że wszystkie trzy dialogi stanowią jedną całość i grupują się po sobie w następującym porządku: 1. »Pierwsza rozmowa z Helionem« (w wydaniu Gubr. uważana za odmianę »Listu do R.«), zawierająca wybudowanie (część genezyjska) — i wytłomaczenie (część dogmatyczna) alfy świata, — zakończona prawdopodobnie, wzorem »Listu do R.«, przedstawieniem celów finalnych. 2. »Druga rozmowa z Helionem« (dotąd zwana pierwszą częścią »Wykładu Nauki«), która — »nie schodząc z wysokości na którą nas poprzednia rozmowa zaprowadziła« — porównuje wiarę naszą i widzenie rzeczy cielesnych z wiarą i widzeniami teraźniejszego świata. Należy ten dialog zatem również do grupy dogmatycznej, w której jednak stanowi dział wybitnie odrębny polemiki i praktycznych zastosowań. 3. »Rozmowa z Helionem i Helois«, w której »o statek nocy, którąśmy obrali dla rozpatrzenia się we wszechstronnej świata budowie — spędzić nam należy na wytłomaczeniu teraźniejszości przez przeszłość i przez finalne cele ducha«, — a to wytłomaczenie przez przeszłość jest dalszym ciągiem powieści genezyjskiej, opowiadającym pracę ducha w ludzkości. — Taki byłby systematyczny układ; nie przesądza on zresztą czasu powstania tych dialogów. Z tego, co poprze-

dnio mówiłem, wynikałoby że najpierw (po »Liście do R.«) powstał dyalog trzeci, wprost »Listem do R.« wywołany. W jakiej kolei powstały dwa inne dyalogi, niewiadomo¹⁾).

W grupie pism, składających się na system nauki mistycznej, każde posiada odmienny charakter i znaczenie. Najważniejszym z nich jest bez wątpienia »Genezis z Ducha«. Słowacki uważa ją nie za produkt refleksji, lecz objawienia; powiada, że była mu podszepniętą. W »Raptularzu« znajdujemy zapiski, mające niewątpliwie wejść w przedmowę »Genezisa« gdyby była drukowaną, a zawierające wyznania, w jaki sposób w umyśle jego powstała. »Dzieło to jest owocem dwuletniego stanu nadzwyczajnej egzaltacji — i myśli ciągle przez ów czas zwróconej ku Bogu i ku źródłom wiedzy... Napisane jednym ciągiem pióra — i jednem technieniem modlącego się ducha — ale rozważone głęboko — a często dyktowane wyraźnie przez samą światła i form widzialność...« Nad kartami »Genezisa« naszła też poetę w nocy z dnia 20 na 21 kwietnia 1845 r. wizja ogniowa — »kopuły niby niebios całych ogniami napelnionej« — którą uważał za znak niebieski, potwierdzający prawdę idei. Treść jej uważał za równą prawdom kopernikowym, za tak ważną i owocną, »że przez tydzień lat spragnione wiedzy prawdziwej narody będzie

¹⁾ I co do daty powstania to wiadomą ona nie jest. Jeśli jednak przyjmujemy, że dyalogi powstały po »Liście do R.«, to data »Listu do R.« dawałaby pewną wskazówkę. W Liście (w jego dzisiejszej redakcyi) wspomniane są (w. 1240—1300) fakta, z których wynikałoby, że powstał w końcu roku 46 lub prawdopodobnie w roku 1847. Jednakowoż data ta odnosi się do tej części »Listu«, która mojem zdaniem nie wchodzi w jego tekst i mogła być dołączona później. »List do R.« mógłby być zatem wcześniejszego pochodzenia, co mi się też wydaje prawdopodobniejszym.

karmiła«. A choć dziś »biedną szatą okryta... i wstydząc się sługi, który ją do kraju prowadzi — kiedyś tron zasiąść przeznaczona — w progu narodowych pałaców usiadzie czekając — azali kto wielki — przechodząc blisko, nie pozna z oblicza — że królewską jest córką — i z Boskiego rodu idąca...« — »Nie dziwcie się więc głośnemu krzykowi wesela, który z serc wyszedł — a pozdrowił wielki dar Boży. Mądrość prawdziwą — której nam już ani łupieżce ani ociemniciele narodu nie odbiorą... Siłę, która z prawdy będąc — przetrwa wszelkie formy — a wszystkie fałszywe naturze swojej przeciwne odrzuci... Nie dziwcie się, że zachwyceni Bożą miłością ciągleśmy was jako na ucztę krzykami zapraszali...« Kiedy z wyżyn egzaltacji schodził na ziemię między ludzi, czuł Słowacki że wyjawiając źródło idei, mówiąc o podszepcie duchów i o znakach Bożych, wywoła szydercze uśmiechy i wzruszenia ramion. »Drukuję to dziełko — powiada — nie dla sławy ani dla zaspokojenia miłości własnej — bo ta możeby zyskała, gdybym w tajemnicy zachowując źródło idei, został przy poetycznej formie«. Czuli, że te »wyznania (o wizyi) w wieku dzisiejszym ujmą mu cześć i obliczu świata, który chętnie one to rzeczy szalbierstwu albo chorobie zwykły przypisywać — sądząc, że ujmują powagi rozumowi«. Może te refleksje przyczyniły się do tego, że ostatecznie »Genezis« nie wydrukował. Pozostawiona między papierami pośmiertnymi, nosi na sobie zapiszkę Szczęsnego Felińskiego: »Genezis z Ducha, pismo zdaniem autora najważniejsze ze wszystkich, jakie kiedykolwiek napisał; zawiera bowiem alfę i omegę świata«. Wierzył jednak niezłomnie, że kiedyś naród pozna iż ona »na te biedne łachmany, któremi ją dziś dla niedostatku swego ludzkie okryli, nie zasłużyła«, — że kiedyś — »prawda siebie sama broniąca i pamięć późną pisarza obroni«. Ale, mimo tej nadziei położonej w przyszłości,

czuł się z myślą swoją samotnym, a »Genezis z Ducha« nie jest też posłaniem do ludzi, ale rozmową sam na sam z Bogiem, na skałach odludnych, nad morz bezbrzeżnych pustką, prowadzoną. »Tu gdzie za plecami mojemu palą się złote i srebrne skały nabijane mikowcem, niby tarcze olbrzymie przysnione oczom Homera, tu gdzie odstrzelone słońce oblewa mi płomieniami ramiona a w szumie morza słyhać ciągle głos pracującego na formę Chaosu, tu gdzie duchy tą samą co ja niegdyś drogą wstępują na Jakubową drabinę żywota, — nad temi falami, na które duch mój tyle razy puszczał się w nieświadome horyzonty, nowych światów szukając: pozwól mi Boże, że jako dzieciątko wyjąkam dawną pracę żywota«... »Genezis« jest wewnętrznym głosem ducha rozmawiającego z Bogiem i z sobą; takimi są wszystkie dzieła najwyższych natchnień. — Ale na takich wyżynach duch ludzki długo wytrwać nie może... »Tu na samotnej pustyni ofiaruj się na pracę ludzkości..., a nie pytaj się kto modlitwy wysłucha«, czytamy zapiskę w »Raptularzu«; ale kiedyindziej spotykamy się znów z inną myślą:

Panie, jeżeli zamkniesz słuch narodu,
Daremnie człowiek swe głosy natęży:
Choćby miał siłę i odwagę męża,
Z niemiłowania umrze — tak jak z głodu.

Po fazie samotnej ekstazy i rozważania cudownych tajemnic stworzenia, przyszła faza wypełniania luk ogólnikowego i jednym tchem rzuconego systemu refleksyą, — a także i faza propagandy. Wszystkie późniejsze dzieła tej grupy są owocami tej fazy, — poświęcone są wykładowi, tłumaczeniu nauki. Wynika z tego, że wszystkie one stoją do »Genezis z Ducha« w stosunku komentarzy do świętego tekstu. — Ale i między nimi zachodzą znaczne różnice. »List do Rembowskiego« nosi

cechy refleksyi, poważnego rozważania prawd głębokich; ciężkość przedmiotu rozjaśnia się tylko tu i ówdzie płomykami — zapalanej przez piękność idei — wyobraźni. — Dyalogi z Helionem, zwłaszcza drugi, mają już o wiele lepszy charakter; ton się obniża do poziomu swobodnej rozmowy. W dyalogu z Helionem i Helois wreszcie, motywy opisowe, jakieś powieściowe tematy biorą często górę nad myślą refleksyjną głodną prawdy. Czas, przyzwyczajenie, oswojenie się z daną ideą, prowadzi do pewnej z nią zażyłości; już nie truchleje duch zbliżając się do jej ołtarza. Traktuje się ją prawie z uśmiechem, próbując niby stopnia zażyłości z nią, tak, jakby się traktowało lwa karmionego z ręki. Charakterystyczną ilustracją tego rysu jest »Samuel Zborowski«. Tu spotykamy się z powtórzeniem obrazów »Genezis z Ducha« w dyalogu prowadzonym przez Lucyfera. Już sam pomysł takiego dyalogu jest sprowadzeniem idei z świątyni do teatru; zwłaszcza kiedy interlokutorką Lucyfera jest histeryczna Amfitryta, dyalog robi niemiłe wrażenie bawienia się świętościami. Tak bardzo odskakuje ton tego dramatu od tonu »Genezis«. Tłómaczy się to psychologicznie jednak tem samem, co trafnie gdzieś zauważył człowiek bardzo wierzący (Barbey d'Aureville): że ludzie bardzo wierzący pozwalają sobie często i z pewną satysfakcją tonu poufałości z Panem Bogiem.

III.

Podajmy teraz dalszy wątek genezyjskiej nauki, przechodząc do jej części (w ścisłym znaczeniu) historycznej.

Historia jest »nauką pracy, którą duchy globowe odbyły w formach ludzkich — i w agregacjach z ducha wynikłych, a formą objawionych, które potworzyły na-

rodowości; (z celem królestwa Bożego, czyli przemienienia ludzkości w przyszłe anielstwo globowe)«; — tak czytamy w jednym z fragmentów zgrupowanych koło »Listu do R.« Ta myśl zasadnicza opanowuje też »Rozmowę z Helionem i Helois«, która jest tutaj pismem podstawowym¹⁾. Ale utwór ten nie jest już w ścisłym znaczeniu wykładem; posiada on raczej charakter pośredni pomiędzy wykładem a romansem. Osoby dialogu, mające w założeniu charakter symbolu, skrócenia niby algebraicznego dla łatwiejszego przedstawienia treści historycznego rozwoju ludzkości, konkretyzują się mimowoli w myśli poety w osoby żywe, których losy osobiste mieszają się do wątku filozofii dziejów.

¹⁾ Jak wiemy powtórzeniem — co do treści prawie nieróżnym — pierwszej połowy tego utworu, jest niedokończony poemat znany dziś pod nazwą »Teogonii«. Poemat ten niemał szczęścia do wydawców. O pierwszym wydaniu — Rychtera — niema co i mówić; drugie wydanie z rękopisu, Gubrynowicza — roi się od błędów rozmaitego rodzaju. Są to: 1). błędy czy to mylnego czytania, czy korekty, które tekst niekiedy niezrozumiałym czynią; np. w. 260 (gdzie zam. setka, ma być może smutni albo sami), w. 377 (zarajskim, zaślubnym, gdzie z czterech słów zrobiono dwa), w. 358 (żadne zam. żadną, co całkiem sens zmienia), etc. — 2). Układ wtrącający w sam środek ciągłego tekstu ustępy zupełnie do tekstu nie należące; i tak w. 467 łączyć się ma bezpośrednio z w. 476, a cały środek należy z tekstu wyłączyć; — 3). niezliczone błędy rytmiczne, powstające z dodania lub ujęcia jednej zgłoski. Niektóre z tych błędów łatwo poprawić, ale innych niepodobna bez wglądnięcia w rękopism. Jeśliby w oryginalne były te same błędy rytmiczne — byłoby to jednym z najciekawszych odkryć o Słowackim! Tymczasem jednak pozwolę sobie przypisać je wydawcom; albo czy może odpisowi Felińskiego? W takim razie należało wydawcom zwrócić uwagę czytelnika, gdyż rezultatem pozostawienia tekstu bez uwag w tym stanie, jest bałamucenie czytelnika nieświadomego, a zupełna nieufność świadomego, nieufność podająca w wątpliwość nawet i to, co jest dobre; a to wyklucza możliwość użycia tego tekstu do jakiegokolwiek naukowej pracy.

Ażeby można należycie wydobyć treść ideową z tego dzieła o Janusowej twarzy, trzeba zdać sobie dokładnie sprawę z charakteru tej jego dwoistej natury. O założeniach dowiadujemy się z »Listu do Rembowskiego«, w którym tkwią pierwsze początki pomysłu. Tutaj, w rozdziale p. t.: »Teraźniejszość z przeszłości«, czytamy słowa zwrócone do Rembowskiego: »...Z ducha naszego odbudujemy całą przeszłość. — Chcesz abyśmy do tego budownictwa przypuścili trzecią osobę? Nie wiastę... Sądzę, że duch ten w genezyjskich formach ciągle kolorem i wonią objawiany, nie może być wyłączonym w historii ludów... Jemu się należy część trzecia zasług i grzechów, jemu w przyszłości trzecie światło w naszej anielskiej koronie...« (Charakterystycznym jest wielce jak tu się już ten symbol prawie mimo wiedzy autora konkretyzuje! »Część trzecia«? Dlaczego nie polowa? Boć są trzy osoby dialogu — między które poeta rozda w powieści swojej realizację »sprawy Bożej« w historii!... W »Zborowskim« za trzecią osobę możnaby uważać »ducha węża«, Lucyfera; tu tego pomysłu niema jeszcze ani śladu. Również nie sądzą aby jakiegokolwiek znaczenie miała tu mistyczna koncepcja trójcy). — »Przyzwij więc — czytamy dalej — którą z szczyrych i pięknych sióstr w Duchu Słowa... (A zatem znowu »którąkolwiek« — jako symbol i »skrócenie algebraiczne«!) — Ogromną przedsiębiorzymy pracę... stylu nam nawet odmienić wypadnie... albowiem forma historyczna do takich twierdzeń użyta wymagałaby tomów obszer-nych i opowiadań rozciętych na rozdziały«. (Okazało się, że i ta skrócona forma jest za obszerną, aby się pomieścić w »L. do R.« i powieść została ujętą w osobną całość). — »Poświęćmy więc wszystko dla jedności logicznej dowodu... Matematykami bądźmy... Pierwsze skrócenie jako algebraiści uczynmy, nadając tej nieznannej (!) siostrze naszej imię Helois... przez pamięć

na straszną oną słonecznicę piękności, która w średnich wiekach, jak druga Ewa, jednego z najpotężniejszych a umyślnie tu przysłanych mistrzów słowa — oczarowała — i od celów myśli odwróciwszy — sił rozjaśniających wiedzę ludzką pozbawiła... Niech to imię, dziś użyte, stanie się dla tej wielkiej grzesznicy rehabilitacją... Niech jako szata piękności — już nie ognistą — ale przetrwioną cierpieniem świecąca duszę jednej z siostr naszych okrywa...» — Poszukiwanie w Helois, w tej nieznanej siostrze, w tym symbolu czy »skróceniu algebraicznym« — żywej jakiejś osoby, jest usiłowaniem błędnem i daremnem. Umysł Słowackiego dąży do konkretności; jest to rys niezmiernie charakterystyczny, z którym się jeszcze nieraz spotkamy, i który — jak zobaczymy — niejednokrotnie jego mistyczne koncepcje zaciemnia; pozostaje on zapewne w związku ze wzrozkowym charakterem wyobraźni poety. Myśli on niejako widzialnymi obrazami. Ale ten proces konkretyzacji rodzi wprawdzie postacie konkretne, wyobraźnią widzialne, ale bynajmniej nie reprodukcje realnej rzeczywistości. To nie wyklucza że z tem »skróceniem algebraicznym«, nazwanem w tym wypadku »Helois«, chciał poeta połączyć jakąś reminiscencję, jakąś pamiątkę, albo uwidzialnić sobie tę postać i ożywić ją przez nadanie jej jakichś znanych rysów, bez zamiaru utożsamiania i wyrowadzania z takiej tożsamości konsekwencji. I tutaj to właśnie leży źródło tak częstych nieporozumień, jak np. co do metempsychicznej genealogii różnych postaci, co do ich identyczności lub nieidentyczności i t. p. Ciężka dłoń i pozytywny umysł krytyka czy czytelnika chciałby przygwoździć każdą postać, aby ściśle określić jej kontury. Tymczasem materiał, z którego postacie te są utkane, jest płynny, czy lotny, a kontury ich zmieniają się już wtedy, gdy patrzymy na nie dłużej niż można oddech — który je płoszy lub zwichrza — w pier-

siach zatrzymać. Chcąc się im przyjrzeć, trzeba stać w pewnem oddaleniu, aby zneutralizować ich migotliwość ruchliwość; cóż dopiero mówić o tem, aby je brać w rękę i urealniać! Gdyby o realności naprawdę mogła być mowa, czyż byłoby możliwem takie np. rozdwojenie osobowości Heliona, w którym raz — i słusznie — widzieć można Rembowskiego lub Węgierskiego, to znów samego Słowackiego wcielającego się kiedyindziej znowu, lub nawet równocześnie, w »Tłomacza Słowa«. Przecie gdy Tłomacz Słowa pyta Heliona o dzieje jego dzieciństwa — w odpowiedzi każe mu opowiadać dzieje swoje własne, tak konkretnie, że nie zapomniał w nich nawet o księdzu Sobkiewiczu, (»Rozmowa z H. i H.« w. 708—758). W »Teogonii« gdzie ten sam »romans« się powtarza, pod znaki owego »skrócenia algebraicznego« podłożone są znowu osoby obojga Węgierskich. —

Ale jaka reminiscencja i jaki zamiar kierował poetą przy nadaniu »nieznanej siostrze« w »Liście do R.« a potem w dyalogu, imienia Heloizy? Wobec tego, co o tej sprawie powiedziałem, nie potrzebuję już chyba robić zastrzeżeń, co do znaczenia, jakie temu pytaniu przypisuję; wszak wiem, że ta sama postać maskę czasowo przyjętą może odkładać, lub brać na twarz inną. Ale mniemam że w chwili kiedy nadawał imię Heloizy, miał Słowacki w myśli Ludkę Śniadecką. To wydaje mi się najbardziej zgodne i z jego psychologią i z tłómaczeniem jakie daje temu imieniu. Przypomnijmy — co mówi w »Godzinie Myśli« o wpływie, jaki na ukształtowanie się jego duszy wywarła ta pierwsza miłość; łatwo pojąć, że teraz, po swoim wewnętrznem odrodzeniu, jej to mógł przypisywać swój dawny bajronizm i oziębłość serca — w pewnej analogii do owego »od celów myśli odwrócenia i pozbawienia sił rozjaśniających wiedzę ludzką«, w czym mógł siebie do Abelarda porównać. Przypomnijmy — co dla psychologii tej miłości

jest bardzo ważnem — owe słowa z Beniowskiego: »Kochanko pierwszych dni — znów jestem twoim«, — albo też: »i powiedz, czyli duszę mam powszednią, — Ja, co przeszedłszy świat, kochałem jedną«. Jeżeli tak oceniał to uczucie i tę wartość jego stałości wtedy, kiedy pisał Beniowskiego, to tembardziej chyba teraz. Przygasły w tem uczuciu barwy gorące, a przybrało ono błękitną barwę oddalenia... coś jakby w anamnezie minionego żywota. Dawny ból zastąpiło jakieś pobłażanie i przebaczenie. Jeżeli sam się uświęcił, to uwierzył w uświęcenie i tej drugiej duszy, jeśli nie w tem to w przyszłym jakimś życiu. Toż na krótko przed epoką swego mistycyzmu miał o niej ów wymowny sen, w którym widział ją zdejmującą z twarzy niby maskę, którą na niej lata i przeżycia wyłobily, i ukazującą się z pod niej w piękności anielskiej¹⁾ — Jeszcze jeden drobny szczegół. W »Samuelu Zborowskim« spotykamy się znowu z Helionem i z »Dziewicą«, która jest identyczna — (o ile o identyczności w tej — powiedzmy — palingenezie pomysłów i postaci Słowackiego może być mowa) — z Heloizą dyalogu. I znajdujemy tam następujący ustęp:

(Dziewica): Lękam się... pozwól mi odejść... Przepadnę,
Jeżeli z Tobą pójdę, boś mocniejszy...

(Helion): Wszakże ty widzisz, że ja jestem mniejszy,
Że ci na szyję rękę dziecka kładnę,
I uwiesiwszy się tak w całej sile,
Ledwo nad sobą jak kwiatu nachylę...

A później gdzieś mówi Dziewica:

Dziecko ty czarnowłose,
Strasznych duchów dziecina!

¹⁾ O tym śnie i jego znaczeniu zob. niżej w Rozdz. trzecim, VII, gdzie mowa o snach i widzeniach.

Czyż nie przypomina to opisu stosunku do Ludki z »Godziny Myśli«?...

Tak jak Helois jest mimo przydania jej rysów żywej istoty »skróceniem algebraicznym«, tak samo w podobny symbol przemienia się Rembowski (Gubr. str. 557 do w. 985): »I ty najmilejszy mój, transfigurujesz mi się w jakąś bezimienną istotę — w ducha nieśmiertelnego — który ciągle nad zdobyciem nowej, doskonalszej formy pracuje... Wódz historyczny ludów, twórciel wiar i rewelator. Słoneczny, lecz formą oszukiwany anioł, duchowi mojemu znany pod imieniem Heliona«.

Z temi to dwoma osobami, samotrzeci, wchodzi poeta — Tłomacz Słowa — w pomroki dziejów, niosąc przed sobą, jak lampę, naukę genezyjską i pamięć metempsychiczną. Nauka genezyjska tłumaczy mu sfinksowe zagadki bytu i niepojęte nieraz drogi »sprawy Bożej«, pamięć metempsychiczna jest mu rewelatorką zdarzeń. Bo możność zrozumienia tego co było, ztąd pochodzi, żeśmy nie dzisiaj, że duchy nasze przytomne były kiedyś zdarzeniom — o których im teraz rewelator jakiś przypomina. »Gdybyście nie wiedzieli w głębi ducha waszego o całej przeszłości, niktby dla was nie mógł być ani rewelatorem, ani poetą, ani malarzem... albowiem dziś przychodziłyby duchy nie mające żadnego związku z myślą i z czuciem ludzi...« Przychodziłyby

...Jakieś rewelatory nikomu niezdatne,
A myśli by ich były, jak myśli zaświatne,
Podobne lub do śmiechu — albo też do jęku,
Lecz w nas nie znajdujące żadnego oddźwięku,
Niezrozumiałe...

(»Teogonia«).

Pamięć metempsychiczna nie sięga tak daleko aby odtwarzać fakta; ona tylko umożliwia ich zrozumienie. Wiedza o przeszłości pochodzi albo z własnego

przeżycia, albo ze współnictwa duchów, — z którego wynika rodzaj przeżycia pośredniego, bo czyn »wyższych aniołów« odbija się we wszystkich strunach globu. Kiedy (w »Teogonii«) przychodzi poeta do historii Mojżesza — mówi: »Lecz powieść jego na mnie spada«. Nie znaczy to, że ma się na pewne za ducha jednego z Mojżeszowym, ale że się w powieści za niego podstawia. Podstawienie to zaś usprawiedliwia, — najprzód tem, że »zaprawdę — ten kto opowiada — dzieli cześć z tym, co czynił«. A potem dodaje:

... Może się okaże

Nawet w dniu ostatecznym — gdy włożone twarze
Na prochy podgrobowe — przed słońcami staną,
Że pomiędzy śpiewaka sławą i śpiewaną
Jeden jest grób i urna... dwóch niema popiołów...

Niema więc twierdzenia o identyczności własnej z Mojżeszem, ale tylko o zasadniczej tego możliwości, gdyż tożsamość rewelatora z duchem dawniej wcielonym jest jedną z możliwości wytłómaczenia rewelacji wogóle. Zaraz jednak następuje wskazanie na inną jeszcze możliwość uzasadnienia rewelacji, — a kiedy o tamtem uzasadnieniu powiedziano »może być«, o tem słyszymy — »to pewna«!

... A przynajmniej — to pewna — że wyższych aniołów
Czyn, uderza we wszystkie tego globu struny
I stroi...

Dawne żywoty odbijają się w pamięci jakimiś zmaconemi obrazami, przeczuciami i zwidzeniami. Dlatego to Helois, duch młodszy i który wcześniej powtórnego doznał wcielenia, odśniewa w żywocie indyjskiej Pratorani¹⁾ cały zamęt genezyjskiego chaosu, a pod

¹⁾ Nazwanie to znachodzi się w »Teogonii«. O źródle jego zob. w »Raptularzu« str. 406 w. 2335.

wplywem przerażenia staje się rewelatorką wiary o metempsychozie powrotnej w ciała zwierzęce, twórczynią legend pełnych strachów i potworów. Oto piękny i jasny wykład tego poglądu w »Teogonii«:

... już ty jednym Ewianym żywotem

Odgrodzona od morza form... ogniem i błotem (? złotem?)
Błyskającego... Jednak podziemna kraina
Jeszcze się tobie często we snach przypomina,
Straszy — jak smok na wiatrach odmienia oblicze
Kolorowy... Ty piórka oblekasz słowicze
We śnie... uciekasz przed nim — a morza cię szyba
Chwyta... Ty już rybeczka, — a znów wieloryba
Paszcza wchłonąć gotowa do swego cię łona,
Niby (?) czeluść głęboka — cicha i czerwona,
Czuchająca... Bo jeszcze blisko pod kolany
Twemi — ten świat piekielny formy — rozważany,
Nieustalony — w ciągłej rodzący się męce
Mgłami cię oblatuje — sny jakieś zwierzęce
Nastęcza...

...nie dziw, że w dni one ranne

Bożką indyjską będąc, strachy nieustanne
Czułaś... a gdyć o wiarę pytały narody,
Ty twarzą zapatrzona w genezyjskie wody
Kręcące się — wirami fali — muszel złotem —
Strachy morskimi — głowy porwana zawrotem,
Gotowa wpaść pomiędzy te chodzące głody —
Zbladłaś cała...

A jeszcze później, w ciele egipskiej królowej, z pamięci o tych dawnych, własnych formach, duch Helois stwarza postać sfinksa... »Duch twój wpół wyduchowiony już cierpieniem i miłością — a po pas jeszcze przez glinę cielesnych form owinięty... wymyślił oną sfinksa postać... wylawszy ją w bronzie z całej (?) tajemniczości wspomnień wyrwaną. Bo sfinks — to ty sama z piersią kochanki i matki, z twarzą precudownej afrodytowej piękności... z ciałem łani... z węży ogonem,

który się gdzieś w morzu natury zanurza... ze skrzydłami, które otwarte już — a jeszcze do nieba nie lecą... Sfinks — dawny kształt ducha twego, świadectwo twojej metempsychicznej pamięci — potem tajemnica wiary... dziś potwór przez dzieci nawet wyśmiany, wzięty za twór próżnej imaginacji...» Z tej pamięci metempsychicznej wynika także, że religia i cywilizacja, którą ten duch jako Izys¹⁾ w Egipcie stwarza, mieści w sobie ujarzmienie świata zwierzęcego; jako bliższy tego świata zna bowiem jego tajemnice, a drżąc przed powtórzeniem w niego upadnięciem, przed piekłem powrotu, chciałby to piekło opanować, — »te piekłami grożące zwierzęta — mieć na wieki«; — lwice więc do wozu zaprzęga, ptaki z listami posyła, umie węże wywoływać i zaklinać; a z drugiej strony — z tych samych powodów cześć oddaje Apisowi, ichneumona, co gady wyniszcza, ma za bóstwo.

Podobną, a nader poetyczną teorię metempsychicznej pamięci rozwija Słowacki opowiadając o żywotach Heliona. Oto każe mu najprzód własne wspomnienia opowiedzieć, a one są mu kluczem do odtworzenia łańcucha przedżywotów. Bo w życiu człowieka odbijają się w kolejnych fazach jego żywoty poprzednie, a te żywoty poprzednie są przecież zwierciadłami etapów historii ludzkości. Helion w dzieciństwie swoim, biegał najprzód »za złotem krzyżów kościelnych«: to przypomnienie epoki, kiedy w pochrystosowych czasach, w wysokim wzlocie religijnego uczucia, był męczennikiem, lub oddawał się pustelniczej askezie. A potem dziecinne upodobania w żołnierce: — to odbicie epoki średniowiecznego rycerstwa. Później zamięł-

¹⁾ Pratorani w Indyach, a Izys w Egipcie są nazwami bóstw. Słowacki bogów politeizmu uważał za duchy ludzi wielkich, którym cześć oddawano. Wyraźnie o tem »W. N.« II. w. 623.

wanie do malarstwa i poezji zwierciadli w sobie Renesans. A potem jeszcze przychodzi poszukiwanie prawdy: odbicie okresu sceptycznego Oświecenia i wieku wynalazków. Można by to nazwać prawem biogenetycznym ducha, przez analogię do tej przyrodniczej hipotezy, która w rozwoju indywidualnym (w życiu płodu), czyli w ontogenezie, widzi powtórzenie okresów rozwojowych gatunku, czyli filogenezy. Powtórzenie to odnosi się w pomysle Słowackiego tylko do bliższych żywotów; u Heliona do czasów pochrystosowych. Dawniejsze zapadają w niepamięć, tak jak u »starszego«¹⁾ od Helois ducha Heliona zapadł w niepamięć chaos genezyjski przedludzkiego bytu, a potem i wspomnienia wszystkich przedchrystosowych żywotów.

Strona narracyjna powieści o Helionie i Helois tutaj nas w zasadzie nie obchodzi; łączy się ona jednak tak ściśle z ideami mistyki Słowackiego, które chce przedstawić, że rozdzielić ich niepodobna. — Wedle teorii o płciowości ducha naszkicowanej w »Liście do Rembowskiego« każdy z tych dwojga duchów ma swoją własną genealogię w głębiach pozostawionej pod sobą genezyjskiej otchłani — i każdy ma swoje własne zadanie; formy bowiem przez nie wybudowane, są jakby dwoma bramami otworzonymi niższemu duchowi globu, przez które on, w górę idąc, przechodzić musi: męska forma dla ducha prawdy, niewieścia dla ducha piękności. Inne też twory wypracowały cnoty duchowi męskiemu, inne niewieściemu. Przez kwiat koniczyzny, będący modelem i przecuciem republikańskiej formy rządu, przez orla i lwa, lub szlachetnego edeńskiego rumaka, przechodził duch męża, — gdy duch drugi, »zdo-

¹⁾ »Starszemiu« duchami są te, które wcześniej zostały wcielone, albo które w liczniejszym szeregu żywotów większego nabrały doświadczenia.

bywszy piękność róży żywotem — smętny głos w formie słowika wypracowawszy... dobroć kobiecą i miłość macierzyńską w srebrnej łani, leżącej pod drzewami Edenu wyrobił...»

Zastanawiającem jest, że w »Rozmowie z Helionem i Helois« grzech pierworodny zupełnie jest pominięty¹⁾. A nie wydaje się to rzeczą tylko przypadku, skoro powiedziano o tych pierwszych duchach, że jeszcze nie są Chrystusowe, bo prosto z natury ziemskiej na wierzch wyrzucone; słońce je dziwi, gwiazdy bawią, piorun przeraża, a oczy ich są jak oczy owadów jeszcze bez ognia miłości Bożej...

Poeta przechodzi odrazu do narodzin Kaima i Abła. Jakiej natury duch zejdzie w formę, zależy od natury zawołania, czyli od usposobienia duchowego rodziców w chwili poczęcia. Może sokiem jagód upojeni, zapaleni żądzą, dali pierwsi rodzice ciało Kaimowi, a uszlachetnieni potem wstydem i skrucą spłodzili Abła. Sprawa zbrodni Kaima nie różni się od przedstawienia Pisma.

Węzeł dramatyczny romansu o Helionie i Helois zawiązuje się z chwilą ich śmierci w ciałach pierwszych ludzi. Związani miłością na łąkach Edenu, należą do siebie na całą wieczność; rozdzieleni śmiercią, tęsknią ku sobie mglistą, metempsychiczną pamięcią, szukają się w nowych ciałach, lub — poza wcieleniami — w niezgłębionych bezdniach wszechświata, pośród duchów wolnych. Duch Helois, wcześniej powtórnie wcielony w indyjską rewelatorkę, stwarza w tęsknocie za duchem zaświatowego kochanka okropną wiarę, każącą kochankom i żonom spieszyć za duchem ukochanego przez płomień stosu. A tak jej własna tęsknota zapala niebo łuną tysiąca stosów ofiarniczych. W Egipcie te dwa rozłą-

¹⁾ W »Teogonii« natomiast jest opisany w duchu »Listu do Rembowskiiego«.

czone duchy spotykają się znowu; Helion jest bratem i mężem Helois-Izydy. Tutaj to powieściowa strona dialogu rozwija się najszerzej. Para małżonków kładzie się wspólnie w grobowiec piramidy, w tej nadziei, że po wiekach powstaną w tych samych ciałach. Ażeby po obudzeniu łatwiej przypomnieć chwilę, w której na sen wiekowy się pokładli, każe Izyda rzeźbić na grobowcu pamiątki i dzieje ubiegłego żywota. — Ten sam romans powtarza się nie tylko w »Teogonii« ale i w »Samuelu Zborowskim«, gdzie Izyda nosi imię Atessy, imię, które odnajdujemy także we fragmencie znanym pod tytułem »Poeta i natchnienie«. Tragiczny moment w tym romansie stanowi »oszukanie« ducha Izydy-Atessy, która za grobem ducha swego ukochanego zgubiła; daremnie bowiem spodziewała się odnaleźć go w tem samym cielesie. W »Zborowskim« ten tragiczny rys potęguje się przez to, że egipcjacy kochankowie ponoszą śmierć dobrowolną, ażeby się napowrót w młodzieńczych ciałach obudzić. — O dziejach dalszych ducha Helois znajdziemy w dialogu tylko jeszcze krótką wzmiankę, że wciela się w Skandynawii, gdzie znowu wiarę podobną do indyjskiej, z rozkazem śmierci na stosie — (tym razem duchom męskim) — przynosi. Nakoniec przechodzi na Litwę; »zamek trocki do niej należy... i baszty na wileńskich górach postawione po niej tęsknią...«

Z tą nieco dziwaczną na pozór metempsychozą łączy się pewien pomysł, który ją tłumaczy. Oto ten duch, pełny w sobie jeszcze strachów genezyjskich, — »postacią pochyłą nad przepaściami ducha zawieszony — tajemnic chciwy«, zachował się takim w wielowiekowym niewcieleniu, nie starzejąc się niby doświadczeniem żywotów. I pojawia się w kraju smętnych mgieł północy, który za pośrednictwem lutni Ossyana obudził we współczesnej ludzkości tęsknotę romantyczną, »inkantacje Manfreda«, pieśń gminną z jej czarami, zabobonami

i przeczuciami duchowego świata. Toteż Sofos w »Teogonii« pojawia się jako reprezentantka romantycznej epoki:

— dziw mi, że cię dziś zjawiona
Widzę, że stoisz przy mnie. Zapewneś to winna
Cudom, któremi dziś pieśń zaświeciła gminna,
Pieśniom zadusznym, — kętym i wywoływanym
Duchom, które w kaskadach łukiem malowanym
Jawiły się — anioły błękitnych strumieni.
Winnaś to znowu wieszczom — duchorodnych cieni
Wywoływaczom...¹⁾

Formalne niejako usprawiedliwienie dlaczego ten duch tak długo bez wcielenia pozostał i przez to w swej młodości pierwotnej się przechował, znajduje poeta w tem, że tego ducha, straszną rewelatorkę ogniowej śmierci, nikt nie pragnął i pragnieniem nie zawołał w ciało.

...Przyrzekam trzecie twoje ciało
W sarkofagu położyć... i na długie spanie
Zostawić w nim. Bo gdzieżby duchów ukochanie
Aż do słońca za tobą we mgły poleciało
Zapraszać znów na ziemię... ciebie, która ciało
Masz za nic — i na stosy chcesz, aby wchodziło.

A w jednym z wariantów:

Duch mały łatwo sobie na ziemi znachodzi
Przyjaźń i ukochanie swoje — w formy łonach,
Niby luteńka mała o trójskładnych tonach,
Lada muzykantowi przydatna i miła.
Lecz ty...²⁾

¹⁾ W »Rozmowie z Helionem i Helois«: »Dziw jest, żeś teraz przyszła na ziemię... i sądzę że guślarstwo Dziadów i inkantacje Manfreda, wśród mgieł i orłów alpejskich burzom krzyczane... i ów wid ducha kaskady... pod kolorami tęczy stojący, znacznie ci drogę powrotu umiotły... Jam także cokolwiek dopomógł...«

²⁾ W pierwszym z cytowanych tekstów w wyd. Gubr. zamiast »za nic« jest mylnie »za nie«. — Ta sama myśl powraca — obok tekstu głównego — w trzech wariantach (t. III str. 498—500, war.

W ten sposób Helois, symbol mający służyć w powieści do widomego wcielenia ducha dziejów, nabiera cech indywidualnych i staje się typem. Jako taki ona to wyciska na ludach i epokach dziejowych swoje indywidualne piętno; nie dzieje ją tłumacz, ale ona dzieje. »...Dziś jesteś tem, co się nazywa typem... to jest królową z ducha podobnej tobie duchów gromady«. W »Raptularzu« znajdujemy raz zapiskę, w której powiedziano: »Król-Duch czyli typ«. W tem znaczeniu Helois jest »Królem-Duchem«¹⁾.

Daleko mniej cech indywidualnych posiada Helion; gdy przez ducha Helois dzieje się tłumacz, duch Heliona wytłumaczony być może przez dzieje; on rzeczywiście zdaje się być tylko tem »skróceniem algebracznem«, użytym dla opowiedzenia rozwoju ducha w ludzkości. A przecież jest w tem coś więcej, niż wybieg opowiadającego; Helion nie jest nieżywym manekinem, służącym do zaprezentowania na nim strojów duchowych, jakie kolejno bierze na siebie ludzkość, — on

1, 2, 4). Z tych oznaczony jako I jest fatalnie popsuty: i tak w w. 8 trzeba wykreślić słowo »Ubrana«, — w w. 11 — zamiast »kończąc« ma być »konając«, — w tymże wierszu jeszcze słowa »masz aż w piekle« powinny niezawodnie brzmieć inaczej (zapewne »ścigasz w piekle«, — Przesmycki (l. c.) zaślepiony swem przywidzeniem o miłości Sł. do Węgierskiej (Sofos »Teogonii«), widzi wszędzie peany miłosne na jej cześć. I tak ze słów że Sofos-Helois »jawiła się tylko raz w każdym narodzie«, wywnioskował, jak wielką to cenę przypisywał Sł. temu duchowi, wierząc iż po raz tylko Bóg jego zesłaniem narody obdarzał. Tymczasem, jak widzimy, cała tarzecz ma znaczenie wprost odwrotne. Zaś co do słów »w każdym narodzie«, to nie znaczy »we wszystkich«, ale tylko że w narodach gdzie duch ten się wcielał, nie wcielał się więcej, jak raz jeden.

¹⁾ Określenie króla ducha przez »typ« nie jest ścisłym i nie wyczerpuje treści tego pojęcia. Do tego powrócę przy omawianiu »Króla Duchu«.

jest reprezentantem epok całkiem realnym, niby ożywionem »skróceniem algebraicznym«, bo duch jego jest właśnie skrótem, w którym historia ludzkości odbija się i streszcza. Wybudowany jest z kolejnych prac ducha ludzkości, pozostawiających w nim niby złoża warstw geologicznych. Tylko, że w nim i w Helois przedstawione są poniekąd dwa odwrotne procesy: w nim wpływu ducha powszechnego na indywidualnego, w Helois wpływu ducha indywidualnego na powszechnego. Helois jest »królem duchem« nie tylko jako typ, ale jako przewodniczka i ukazielka dróg; on jest raczej typem tylko w znaczeniu reprezentanta. O powołaniu jego rewelatorskim i przodowniczym słyszymy raz tylko — w ciele Homera; potem jest już bezimiennym. Wprawdzie słyszymy jeszcze, że jako pustelnik jest może świętym Antonim, (i tu może — niepoznany i niepoznający — spotkał się w wizjach swoich z duchem (niewcielonym) Helois, która z całym tłumem genezyjskich kształtów zajrzała do jego groty), — potem w epoce przewagi rozumu może był Kopernikiem czy Gutenbergiem, Franklinem czy Wattem (»W. N.« II. w. 980—985), — ale wszystkie te wzmianki są tylko przykładowe; — Helion niema swej indywidualnej fizjonomii. Poeta chciał go też widocznie zrobić duchem biernym i refleksyjnym. Jako Sezak, mąż Helois-Izydy, ma rolę bierną¹⁾. Tutaj też dwa te duchy się rozstają

¹⁾ Przeciwnie w »Zborowskim«, gdzie ten sam romans egipski w wizji Heliona jest opowiedziany, a gdzie mężczyzna jest czynnym a kobieta bierną. Miejsce Helois - Izydy zajmuje Atessa. To wszystko wskazuje, że mamy do czynienia z obrabianiem w różnej formie tego samego pomysłu, bez zamiaru zachowania ciągłości i ścisłej tożsamości osób i charakterów. Jest to przerabianie poetyckie jakiejś poetyckiej idei, a nie odtwarzanie wielokrotne tego samego zdarzenia wziętego w wierzeniu mistycznym za fakt realny. Jest to ważne, bo wskazuje na to, że — po pierwsze: te rozmaite utwory nie mogą być wspólnie, promiscue, używane za źródło poznania nauki, tak jakby w nich jedna myśl konsekw-

na długie wieki, a nie tego — jedyne w swoim rodzaju metempsychicznego romansu — się urywa. W dalszym opowiadaniu przeważa interes dydaktyczny. Helion jawi się w Grecji jako towarzysz może Argonautów, lub wojownik pod Troją o nieznanym imieniu. Wyprzedziły go inne duchy; on »siłę swoją tracił prosto przez usta, przez oczy ciekawe świata... a w uszy wpuszczał wszelkie posłuchy ze stron dalekich zalatujące«. Aż w ślepe ciele Homera myśl roztrzelona skupia się w sobie, uprzytomnia ogromną masę nabytych wiadomości, wstają w niej wizje rzeczy minionych. I wtedy dopiero zaczął spełniać misję rewelatorską poety... A potem bezimienny znów jawi się w Rzymie. Odtąd znamy już jego wiekowe dzieje, które, na pytanie Tłómacza Słowa o wspomnienia dzieciństwa, mimowoli nam — w myśl owego biogenetycznego prawa duszy — opowiedział. Więc w Rzymie już cierpi cześć chylącego się do upadku starożytnego świata, budzi się jako zakonnik do nowych ekstaz i wzlotów religijnych po Chrystusie, przechodzi przez rycerstwo w wojnach krzyżowych, szuka wypowiedzenia się farbą i słowem w epoce odrodzenia sztuki. We wszystkich zaś tych pochrystusowych wcieleniach rządzi się czuciem; jedno tylko ze skrzydeł ducha jego rozwija, skrzydło prawe. Później podnosi do lotu skrzydło lewe, skrzydło rozumu, znów

tnie musiała być przeprowadzona, ale że trzeba odróżnić jądro nauki od osnowy romansu, i — po drugie, że trzeba być wielce ostrożnym i wstrzemięźliwym w budowaniu metempsychicznych genealogii osób Słowackiego, bo poszczególne utwory, nie będąc jednolitym ciągiem tej samej myśli, mogą nie zgadzać się z sobą w pomysłach; te same imiona mogą pokrywać różne pomysły, tak jak te same pomysły przywiązane bywają do różnych imion. Wiele błędów i złudzeń — o których będę miał sposobność niejednokrotnie mówić — wynika z zapoznawania poetyckiego — nie zaś dogmatycznego — charakteru narracyjnej strony utworów Słowackiego tej epoki.

jedno tylko. Wreszcie poznaje, że »czucie i wiedza mają być razem do lotu użyte«.

Tak przeprowadziwszy Heliona przez wszystkie epoki dziejów, których ducha w sobie symbolizuje, powiada poeta, że »dawno już przyoblekał on ciało w tej ogromnej republice, gdzie wokoło wrzały wulkaniczne siły ducha Bożego« — w Polsce, gdzie staje się budowniczym wielkiej idei. —

Jeżeli z tej powieści, zgodnie z jej założeniem, chcielibyśmy odtworzyć historię rozwoju ducha w ludzkości, to spostrzeżemy, że dostarczony materiał jest bardzo ubogi. Można by mówić tylko o wytlómaczeniu charakteru pierwszych religij z owej bliskości genezyjskiego chaosu, — potem jedynym ważniejszym pomysłem jest ów pomysł o kolejnym rozwijaniu przez ludzkość skrzydła czucia i wiedzy. Właściwe znaczenie tego romansu dla nauki Słowackiego leży tedy raczej w określeniu stosunku ducha indywidualnego do ludzkości. Już przecież na wstępie »Rozmowy« powiedziano, że celem jej jest wytlómaczenie teraźniejszości przez przeszłość i przez finalne cele ducha. »Weźmiemy więc stan dzisiejszy twego ducha — Helionie — mówi Tłomacz Słowa — za cel, do którego dążyła przeszła praca świata... i rozbierzemy jak na twoją wiarę składały się wszystkie przeszłe wiary... na twoje ciało i ducha wszelkie przeszłe ciała i duchy,... to jest jak wiedza twoja i czucie z wiedzy wieków i z czucia wieków powstało... Na chwilę więc ty mi jesteś finalnym celem całej genezyjskiej pracy i całej pracy ludów przed nami żyjących... Tak więc, jak w »Genezis«, punktem wyjścia i osią tego utworu jest genetyczne wyjaśnienie, wytlómaczenie otaczającego świata; w »Genezis« przeważnie formy, tutaj ducha. Konkretyzująca umysłowość Słowackiego, jego wyobrażenia wzrokowa, oczy świata ciekawe, wreszcie jego indywidualizm, za punkt wyj-

ścia biorą naturę i indywidualium. To warunkuje cały charakter tej mistyki. — Ale w jej treści kryją się przecież pewne idee historyozoficzne, które nam jeszcze rozejrzeć trzeba.

Naczelną, chociaż w dyalogu słabo rozwiniętą historyozoficzną ideą, jest charakteryzująca całą naukę genezyjską idea duchowego postępu. Po zamknięciu na razie twórczości form, po zapieczętowaniu przez Boga tego okresu, postęp odbywa się w duchu wewnątrznie, a formą objawia w doskonaleniu wiedzy i wierzeń i w doskonaleniu zrzeszeń ludzkich. Duch kroczy w tej pracy od celu do celu, tak jak kroczył dawniej od formy do formy. Cel każdorazowy, chwilowy i podlegający ewolucji, nazywa poeta »sprawą Bożą«. Sprawa Boża spoczywa albo na jednostkach, albo na narodach; mają one odpowiednie do swego charakteru, swoje własne przewodnie idee, a czasem i swoje odrębne misye. Mówiąc o Egipcie wyjaśnia Tłomacz Słowa z charakteru kraju charakter i ideę ludu. Od budownictwa piramid, od rządu i religii — do wielbłąda i mrówki, wszystko ma tu tę samą podstawę... Ale są narody bez idei, albo z ideą a bez misyi (cf. pismo »O potrzebie idei«). W kolei dziejów sprawa Boża spoczywa raz na tym, to znów na innym narodzie; niekiedy ta sama idea przechodzi z narodu na naród, albo odziedzicza ją naród niższy po innym, który się już do wyższej idei podnieść zdołał. Narody, które w pewnej epoce dźwigają na sobie sprawę Bożą, odgrywają rolę Słowa ludzkości, jej ducha wiodącego, — pojęcie, któreśmy w »Genezis« poznali. Ale indywidualizm Słowackiego każe wodzostwo sprawy w tych narodach brać na siebie zwyczajnie jednostce, tak że naród staje się w jej ręku narzędziem tylko realizacji idei. Taka jednostka, jako ucieleśniająca w sobie ideę, »Słowo«

tego narodu, jest »typem«, — jako spełniająca — wodem, Królem Duchem.

W powieści o Helionie i Helois tylko w dziejach ożytnego świata zaznaczony jest postęp sprawy Bożej. »Zdaje mi się że jeśli położę miłość ludzkości i nieśmiertelność duszy za cel przedchrystusowej pracy ducha, to mi przynasz że wszystko co ku temu celowi dąży, będzie czynić sprawę Bożą«. Helois jest rewelatorką wiary w nieśmiertelność duszy na dwóch stopniach: w Indyach i w Egipcie. W Indyach, nie wiedząc jeszcze nic o celach ducha, o jego podnoszeniu się po szczeblach ewolucyi, a tak blizka leżących tuż u jej stóp genezyjskich odmetów, co chwila upaść w nie napowrót mogąca, stworzyła wiarę metempsychiczną, streszczającą się w zdaniu: »dusze są nieśmiertelne, ale przechodzą«. W wierze tej mieści się pojęcie transmigracyi duszy z ciała w ciało, w górę i na dół, aż do ciał zwierzęcych; koło, obracające się w miejscu, bez postępowego pochod. W Egipcie wiara ta została o jeden stopień poprawioną: zapalono przed nią światło nadziei, — nadziei powrotu w to samo ciało po wiekach. — Wysnutą była ta wiara z uczucia. Helion w żywocie Homera wypracowuje ją już więcej z myśli, torując drogę Sokratesowi. Wie on o istnieniu ducha w formach niższych, w drzewach nawet każe mieszkać dryadom, ale duchy ludzkie do form tych już nie wracają, znajdują swój pobyt pośmiertny na elizejskich polach. Czyny ludzkie poddane są bogom w ludzkiej postaci, a nie wpływowi ubóstwionych zwierząt jak we wierze egipskiej Izydy. — Co do drugiego zaś celu w sprawie Bożej, co do miłości, to już zapalone przez Helois stopy są jej nauczycielami; u Homera jednak dopiero znajdujemy te pierwsze cnoty, które do umiłowania całej ludzkości prowadzą, jak przyjaźń Patroklesa z Achillesem, jak przywiązanie Trojan do ro-

dzinnego miasta, pierwsza — choć z ciała jeszcze — rewelacya miłości ojczyzny. Z tego zaczątku rozwija się ta sprawa Boża dalej aż do Sokratesa, który jest szczytowym punktem starożytności. Wreszcie na Tłomaczu Słowa w ciele Mojżesza, leżała sprawa Boża: odkrycie moralnych praw ludzkości, — położenie węgielnego kamienia przykazań. Tutaj spotykamy wielce oryginalną i zadziwiającą myśl, że do spełnienia tego powołania Mojżesz musiał być przygotowanym przez zbrodnię. Myśl ta znajduje swoje echo w »Królu Duchu« i tam też do niej powrócę. — Przedstawienia takiej ewolucyi sprawy Bożej nie znajdujemy już w pochrystusowych czasach. Chrystus jest odtąd źródłem wiedzy o duchu i przewodnikiem w dziele miłości. Kiedy u starożytnych duchy ludzkie z jednej lub dwóch cnót były złożone, teraz »przedstawiają się niby w kształcie katedralnych gotyckich kościołów, — wyduchowione... już nie posągowe jak dawniej, ale niby z nieskończonością, która nie pozwala żadnej cnoty zgruntować, żadnego uczucia wziąć na doskonałą szalę... Nieskończoność Chrystusowego ducha przylała się niby sakramentalnie do ich natury... uczyniła je wrogiem wszelkiej skończonej formy...« Mowa jest dalej o tem, jak w żywocie ascetycznych mnichów duch ujarzmił ciało krnąbrne i nieposłuszne i mimo błędów przez dawanie przewagi uczuciu a gaszenie ciągle drugiej swej władzy — rozumu, doskonalił przecież formę dla przyszłości; — mowa jest, w czem rycerstwo średniowieczne doskonalsze było i bardziej wyduchowione od starożytnego... i t. d.; — słowem i tu wybija się wszędzie idea postępu ludzkości, choć może ta »nieskończoność« ludzkiej natury w pochrystusowych czasach czyni ją chaotyczną i nie jednym już korytem płynącą.

Oprócz genezyjskich idei postępu i przewodnictwa duchowego pojawia się w powieści o Helionie i Helois

ślad innej jeszcze nauki, która jakkolwiek w systemie mistycznym Słowackiego stosunkowo słabo rozwinięta, jest przecież zbyt ważną, aby przemilczaną być mogła. Jest to nauka o wpływie duchowego świata na czyny ludzkie. Wiarę swoją we wpływ ten wypowiada Słowacki wyraźnie we wierszu »Wierzę«. »Wierzę w świętych duchów związek — widzialnych i niewidzialnych«. W »Liście do Rembowskiego« mówi z pewną jakoby restrykcją: »Całkowicie wszakże duchowego świata w rozpatrzeniu się naszym pominąć nie możemy... Piramida na końcu i wierzchołku świętymi Pańskimi zakończona, — u dołu na tłumach duchów globowych różnej natury oparta, uciska nas z wyraźną potęgą... i w fenomenach formy wpływ swój duchowy wyraźnie pokazuje. Duchy bez ciała jako siły sakramentalne działają. — Pracy tej skutkiem widzialnym — jest moc różna uzyskiwana ducha naszego różną modlitwą...«, (znaczy to, że od wysokości i siły pragnień naszych zależy, jakiego rodzaju duchów, wyższych czy niższych, pomoc ściągamy). A temat ten zamyka taka uwaga: »Najmilszy mój — przyprowadziwszy aż do tego punktu wiarę naszą widzącą... zostawmy sumieniom ludzkim, aby same w sobie tajemnice związku z duchowym światem odkryły... Pisanie tych rzeczy, byłoby z uszczerbkiem dla wolności westchnień i modlitw ludzkich, które w otchłaniach duchowych wybierać mają pomiędzy światły i wonnościami aniołowemi — aby się w odebraniu natchnień nieprzewidzianych zdziwiły i rozradowały«.

W powieści o Helionie i Helois pierwszy z pomiędzy ludzkich duchów Abła, z ciała wyszedłszy, jest orędownikiem sprawy Bożej na ziemi. Uzasadnienie tej myśli jest bardzo oryginalne. Ponieważ od myśli i pragnienia rodziców zależy jakiego rodzaju duch ściągniętym będzie ich miłością na ziemię, przeto duch Abła znajduje w tem niejako własny interes — »aby duchy w orga-

nizacjach będące, do czystości były porwane, aby mu podobnie czystą formę dla dalszej misji utworzyły... Nie weźmie on zaprawdę jej od synów Kaima, aż ci cierpieniem i duchową jaką prawdą podniesieni dowiedzą się o prawie ofiary i pokuty — i przełamią w sobie zło Kaimowe«. — I jeszcze raz powtarza się myśl podobna. Orfeusz, Jazon, Grecy pod Troją polegli, chcąc się znowu z podobnych sobie duchów narodzić, oślepiają oczy Homera, aby zamiast spędzać życie na ciekawem obzieraniu świata, wszedł w głąb własną i zaczął spełniać misję rewelatorską poety. — Przypisana tu jest poecie, w wysoce poetyczny sposób, piękna rola ściągania duchów wielkich w naród, przez budzenie ku nim miłości, — zatem jakby duchowe rodzicielstwo.

W ten to sposób historia nie tylko nie zaczyna się od człowieka, wyrastając — aż od początków bytu — z głębi genezyjskiej natury, ale obejmuje sobą nadto — ponad wszelką widzialnością — także i świat duchów czystych. Treścią jej jest praca przez ducha i dla ducha spełniana, — głosem — jedna wielka modlitwa o podniesienie się wyżej, poczęta u dołu w granitach i bazaltach, podnoszących ku niebu martwych już ciał ramiona, a szeptana w górze — w sferze słonecznego eteru — przez niewidzialne, niewcielone jeszcze byty... Wielki Kościół powszechny...

IV.

Pod koniec »Genezis z Ducha« spotykamy się na drodze ewolucji form, które duch sobie buduje, także z formą agregacyjną, gromadną. Przeznaczeniem formy takiej jest, aby duchy już nie pojedynczo ale gromadnie dążyły do podniesienia się wyżej. Te gromady same są już owocem rozwoju; stanowią one formę wyższą,

naczynie dogodniejsze i sprawniejsze dla ducha. Jak często w toku ewolucji spotykamy na szczeblu niższym jakoby przeczucia przyszłych, doskonalszych kształtów i organów: jakieś skrzydło u nogi jaszczura, jakieś oko błyszczące w pośrodku czoła — tak i tutaj już w świecie roślinnym widzimy pierwowzory przeczuwanych form gromadnych. »O! jak cudownie, o Boże mój, duchy roślinne tworzyły formy, które się miały potem powtórzyć w organizacyi świata, z których niektóre stały się chwałą dziś wymysłu ludzkiego. Oto stokroć jednym się kwiatkiem wydaje, w rzeczy zaś samej jest narodem kwiatków, osadzonych w jednym kielichu, rządzone przez jednego zapłodnika, jest narodem, którego środek zajmują kwiaty obywatele, albowiem pracują i rodzą, a brzegów strzegą listki białe, bezpłciowe, niby wojsko Hilotów. O! Panie, patrząc na ten pierwszy dziw twórczego ducha, już widzę że ten sam duch w postępczej pracy rój pszczoli, królestwo pszczelne, niewolę ula i rząd w nim królewski zaprowadzi; że to samo w stadach ptaków powtórzy, że nareszcie formą podobną objawi się między ludźmi, niewiedząc, iż myśl pierwsza związku i rządu w roślinnej się pracy poczęła, i przez łańcuch form przechodząc, musiała się rozwinąć w ludzkiej naturze«. W kwiecie koniczyny widzi poeta model przyszłej rzeczypospolitej ateńskiej, złożonej z równych, niezależnych obywateli, między którymi jednak Temistokles, choć niczem nieróżny od innych, siedzi na czele piramidy i zajmuje najwyższe stanowisko. — Takie gromady ducha ludzkiego to narodowości, to państwa, (dwa pojęcia których Słowacki dokładnie nie rozróżnia). Wspólna idea ściąga duchy jednorodne w narodowe agregacje; powstanie idei poprzedza przeto powstanie narodu. Dlatego też i zanim się naród upadły odbuduje, trzeba go wprzód postawić w idei. »Także i wy, którzy mówicie: Polskę wprzód

postawmy narodem, a potem ona sama siłę z siebie i ruch duchowy objawi — nie wiecie jakoby iż pierwszej siłę ruchu wynaleźć potrzeba, a potem z niej mieć moc i wskreszenie cielesne... Nie wiecie iż pod ideą jakąś, wyższą nad już objawione idee w świecie pracować trzeba, — aby widzialność pracy pokazała się nowym wypadkiem«. Narody określone są jako gromady ducha jednego. (Tem są — ale gdzieindziej znowu powiedziano, że tem być powinny, lub że będą w przyszłości). W piśmie »O potrzebie idei« przedstawia poeta idee kierownicze głównych narodów współczesnych. W rapsodzie IV »Króla Ducha« zjawiają się Mieczysławowi we śnie anioły dwunastu ludów z symbolami swych idei; jedenasty jest aniołem Polski, dwunasty, anioł formy przyszłej, ma twarz zakrytą.

Ideje takie — raczej ideały — ulegają rozwojowi. Na rękopisie »Króla Ducha« (Gubr. I. 196) znajduje się zapiska następująca: »Podobnie jak przed światem stworzone było Słowo, czyli duch mający się formami objawić widzialnemi, podobnież poczęcie każdego narodu, poprzedzało stworzenie idei, dla której następnie ludzie, w formę pewną, tej idei właściwą, skryształizowani — pracowali. Z takich to idei powstała pewna forma agregacyjna i ta stanowiła narodowość. Ideje takie, wieńcom ognistym podobne, któremi się fortece obleżone w nocy oświecają, z całą pięknnością ogni ulatujących nad narodami przelatowały i świeciły. Wyobrażone nareszcie mniej więcej usiłowaniem czynnem rasy dla której były stworzone — przechodziły w kształt, — ducha piękności i prawdy oddawały formie, same zaś na niebiosach gasły i wyższym, rewolucyjnym ideom miejsca ustępowały«. — »W jednym narodzie już znajduje się zaród idei organicznych, które się stają potem ideami następnego narodu, — ale idea matka przelatuje często nad kilku ludami aż się spełni«.)

Jak między duchami jednostkowymi tak i między narodami znajdują się wypatrzyciele nowej formy, duchy pierwoidące; urząd Słowa przechodzi z jednostek na gromady ducha ludzkiego. »Przyszłi wiek — mówi poeta — że dla wielkości duchów Chrystusem nawróconych — już nie człowiek jeden, ale naród cały papieństwem ducha zajmie się i wszelki czyn świata ku celom ostatecznym ducha ludzkiego nakieruje!«

Taki Naród-Słowo — to Polska.

Ma ona wobec ludzkości mesyaniczne posłannictwo. Nie na tem ono polega, że została umęczoną za narody jak Chrystus; dekadenski mesyanizm Krasińskiego obcym jest tak Słowackiemu jak wogóle towianizmowi; jak Chrystus przyniosła Polska ludom Słowo nowe; męka jej jest do ciska Pańskiego budzącym ducha; dociskiem podobnym temu, jakim dotknął Pan proroka Jonasza, wzbraniającego się nieść Słowo Pańskie¹⁾.

Jak niegdyś natura cała oczekiwała z tchem zapartym wcielenia pierwoidącego ducha w ciało ludzkie, jak potem czekała na Chrystusa — (ludzkość przewidywała go w prorocत्वach i mytach pogańskich o zbawcach) — jak »utęsknienie wieków za nieskalaniem« uprzedziło cud niepokalanego poczęcia Dziewicy powieściami o Le-dzie i Danaï, tak też zdawna już »duchy przeczuć roz-gadywały«

»O wielkim, nowym na północy ludzie
Aniele chwały...
Świat cały nowy we snach i ułudzie
I wojsk duchowych tęczowe kawały

¹⁾ »...Gdyby albowiem nie ukrzyżował, nigdybyście ogromnego głosu nie usłyszeli w duchach waszych... Lecz teraz duchy się jako pioruny odzywają — i myśli wasze jako błyskawice nad światem.« (»Posłanie«, Gubr. X. 149).

Z brzękiem łabędzich girland w szarych mrokach
Biły się o świat nowy — na obłokach.

Obraz ten (»Król-Duch«, rapsod o Piaście, pieśń I), malujący chwilę narodzenia się Polski, nastrój świata przy zbliżaniu się »roku tysiącowego«, podobny jest do owego, który przedstawia chwilę stworzenia człowieka: »...oto zlecieli się orłowie z orszakiem girland łabędzich i żorawich i stanęły na niebiosach otoczone kręgami migocących się ptaków, niby udając otoczenie tronu Twego przez tęczowe anioły«.

Przepowiadano... bez cielesnej mocy
Duchem zrodzone Chrystusa narody...
Wielkie, jak straszne słońca na północy
Z ducha i z wody...
Lud taki wstanie — mówili prorocy —
Że wszystkie ludów napęli skowrody
Miodów słodyczą... którego duchowi
Dano, że słońce złote zastanowi.
Gdy zechce — ciało do mogiły rzuci,
Lud taki święty, Anioł tak ogromny,
Że śmiercią płaczek swoich nie zasmuci,
Bo duchem będzie na ziemi przytomny;
A kiedy zechce: po ciało powróci
I włoży na się, jak pastuszek skromny,
Swe dawne, w grobie porzucone kości,
Świecące, pełne cudownej wonności.

O takim ludzie sen, chociaż zawczesny,
Był i pogańskie były ewangelie...

Jakaż więc jest idea, Słowo tego ludu; jakie jego mesyaniczne posłannictwo?

Jednolitego, wykończonego przedstawienia sprawy tej u Słowackiego nie ma. Trzeba więc sobie zbudować wyobrażenie o niej z porozrzucanych uwag i fragmentów. Niektóre ustępy zdawałyby się świadczyć, że misją Polski jest głoszenie nowej ewangelii, tej, która zawiera się w »Genezie z Ducha«. Tak np. w je-

dnej z »Przypowieści« człowiek pewien, od którego żąda gromada ludzi, aby ich wiódł na świętą wojnę, pyta ich: »jesteście wy zaopatrzeni w wiarę widzącą?« I odpowiedzieli mu: »nie wiemy, co powiadasz; wiarę mamy jak ty i drudzy«... »A wiecież wy, kto świat stworzył?...« »Bóg z niczego świat stworzył i wszystko, co jest na nim«. A on przeżegnawszy je krzyżem rzekł: »idźcież teraz do domu i czekajcie, aż kto was tego nauczy, o czym wiedzą już nawet polskie dzieciątka, bo gdybym wziął was, to oto w największej godzinie czynu i pośpiechu rzucilibyście broń a zapytani przez kogo Bóg stworzył świat, jak i dlaczego? Jeszcze was czeka na drodze godzina zwątpienia, a dla nas już przemigła — i wolni jesteśmy i gotowi do czynu, a nie nam nie zawadzi«. Przez ten »czyn« można rozumieć walkę za ojczyznę, ale może także odbudowanie świata na podstawie wolności i braterstwa, ten cel ostateczny, którego symbolem jest ów anioł dwunasty, »nieznany« zjawiający się we śnie Mieczysławowi, z zakrytą twarzą. Takiemu pojmowaniu zadania Polski odpowiada również najlepiej symbol anioła jedenastego, co

...w wielkiej pokorze
Szedł ale razem i w mądrość ubrany;
W rękę nic — tylko trzymał złote zboże,
I karmił... wiatrem ku ziemi przywiany...

A zatem mądrość, którą ma karmić narody, sam wiatrem losów ugięty, jest cechą i pracą tego anioła. — Słowacki mniema, że — głosząc swoją naukę — tylko właśnie »obudzoną nagle wiedzę i wiarę przodków swoich tłómaczy... wiarę która w duchu na kształt pieśni instynktowych leżąca — w czynach się wielkich i poświęconych Bogu objawiała, — wiedzę — która stare Polaki przed Europą zdziwioną ubierała niby w poważną filozofów szatę... a korony starych Zygmunatów dziwnie podobnemi do

Salomonowych z liliami i perłami koron uczyniła...« A wiedza ta »dziwem świata uczyni ten naród, który pozbawiony ojczyzny, aż do niebios poszedł po żywot — i ojcostwo Boże nad narodami a natchnienie jako z ręki Boga otrzymał« (»W. N.«).

Z drugiej strony jednak znajdziemy cały szereg ustępów, zdających się świadczyć, że posłannictwo Polski upatruje poeta w pewnej idei politycznej, która przenika jej dzieje, i na której ma się formować ustrój państwa idealnego przyszłości. Właśnie jako wypatrzycielka tej państwowej formy, która najlepiej odpowiada potrzebom ducha w jego postępowym pochodzie, Polska jest Słowem globowem.

O cechach tej formy powziąć możemy wyobrażenie z »Listu otwartego do ks. Adama Czartoryskiego«. »Słowianie (właściwie mówi poeta o Polsce, jako jedynej reprezentantce »idei Słowa«; Rosyan w »Królu-Duchu« nie Sło- ale Sła-wianami nazywa) są czynnikiem wolności duchowej...« — powiada. — »Wolność ta wszakże była duchową w pierwotnem pojęciu, a ztąd pozbawiona tej obrzydliwości, która na dzisiejsze cielesne komunizmy i purpurowe demokracje upada. Szło tam o rząd, w którymby duch wyższy nie służył niższemu — nie zaś o postawienie cielesne wszystkich pod jedną miarą, po dług średniej ludzkiej urody zrobioną, — do której niedorosłych żadna siła ludzka niedociągnie, a wyższych chyba ucięciem głów — zrównać i przystosować potrafi. O równości więc cielesnej mowy nawet nie było. Nikt nie myślał wyciągać z za pieca pijanego chłopca i stawiać go w jednej parze z pięknym i szlachetnym rycerzem. Starano się jedynie o wolność jak największą w formach rządu, tak aby rosnący w piękność duch nie miał żadnej przeszkody«. To właśnie jest miarą wartości ustroju politycznego że — i o ile — daje swobodę, a nawet pomoc, ewolucji ducha.

Warunkiem tej ewolucji jest zabezpieczenie prawa indywidualnego veta, które ma być jednak »zaprzeczeniem z ducha« a nie z ciała. O pojęciu tego veta czytamy wielce znamienity ustęp w »Raptularzu«. Powiedziano tam, że już ojcowie nasi, stwarzając zasadę veta przejęci byli tą myślą, »jakoby co chwila Chrystus mógł się obywatelem kraju narodzić — a narodziwszy się choćby jednym z najmniejszych obywateli — drogę znaleźć aż do tronu prawem uświęconą i przygotowaną... bo nie buntownikiem, ale obywatelem kraju będąc, mógł oto Veto swoje położyć — a zawiązać prawnie konfederację Apostołów — a ogłosić, że na zgodzie ostatecznej duchów kościół swój jeden postawi i królestwo swoje zbuduje. Jakżeście nie pojęli, że dla budownictwa takiego kształtu żyła Polska — a dla niedotrwania w niem upadła. Bo nareszcie zapomniała o duchu form własnych, a chciała cielesne Veto i cielesną zgodę w obiorze króla pieniędzmi, jadłem i trunkiem otrzymać... Bóg wszakże nie pozwoli, aby świętość zaczęta na ziemi dla materyalnych żądz odbieżana była przez budowniczych. Dlatego ani w imię konstytucyjnego królestwa ani z hasłem republiki powstać wam nie pozwoli — bo krzywdę uczyniłby duchom waszym, gdyby was z pod ucisku wypuścił a mniejszymi niż byliście duchami stać się pozwolił«¹⁾. W tem samym miejscu mówi, że Polska

¹⁾ Niebezpieczeństwa tkwiące w prawie veta nie odstraszały Słowackiego: »A jako jeden duch... grzechem swoim może całemu Słowu światów zaprzeczyć, to jest — odwróciwszy twarzy od celów ostatecznych stworzenia, wsteczną drogą pójść może, za cel sobie położywszy albo koronę ziemską, albo sławę, albo pieniądze... podobnie rząd ziemski ścierpieć musi to, co Bóg znosi — zaprzeczenie ducha — a harmonię tak świętą w formach uczynić, aby się niesprawiedliwe i cofające się duchy same o swoje własne przeszłe formy, jak o trupy stojące w przeszłości rozbijały«. Środek ten zaradczy nie jest zbyt jasno określony... i chyba mało skuteczny.

posłannictwo swoje już spełniać zaczyna — i o tem, jaką w tem rolę gra jej upadek. Do tych bowiem form które stworzyli ojcowie, a które zostały popsute, uciekliśmy się znowu w ostatniej godzinie. »Cóż bowiem jest ta emigracja, która stoi pośród Europy od lat piętnastu? — azaliż nie wielkie veto duchowe przez Boga prawie z sił cielesnych odarte, sam Anioł Veto... Szaty na nim od nędzy spróchniały — połowa ciała w smętarzy obcych glinę się zapadła — głowa jednak promienna, zawsze widna, nieśmiertelna — z usty otwartymi — zawsze krzycząca niepozwalam. Duch święty przez tę formę zaczyna działać na ziemi, a twórczość Jego już ją przemienia w słowo żywota. Jeszcze chwila a stanie się inicjatywą i wywołaniem nowego świata; dlatego właśnie, że ciałem już do ziemi nie należące... z rzeczywistości spędzone uleciało w duchów krainy i poruszyło moce na niebiosach«.

Z ustępu tego, niemniej jak i z miejsc innych wynika, że poeta rozumiał veto jako środek zachowania indywidualnej wolności duchowej, z drugiej strony jednak jako środek osiągnięcia duchowej jednomyślności. W »Rozmowie z Helionem i Helois« powiedziano, że Helion w Polsce budując, postawił był »dwa ogromne posągi... będące formą przyszłego ducha, które mają ten rozmiar, że przez ludzi z ciała budujących napelnione być nie mogą, ale są posągami sfinkswemi przyszłości...: obiór jednego przez wszystkich i zaprzeczenie wszystkim przez jednego... Z ducha je weźcie, a nie będziecie więcej tych kolosów«¹⁾

¹⁾ Tak u Biegeleisena jak u Gubrynowicza (»W. N. II, w. 991 do 1005) czytamy »kolorów«. Że ma być »kolosów« potwierdza także poprzedzające o parę wierszy porównanie do posągów Memnona, gdzie jednakże w obu wydaniach powtarza się znowu ten sam błąd i powiedziano w sposób całkiem niezrozumiały »śpiwające kolory«.

o zgubę waszą oskarżać — ani przeklinać... ale je obaczycie w blasku waszej przyszłości... a każdy duch nim wejdzie do niebios musi przejść przez nie, t. j. być jeszcze dawnym Polakiem». Vetu, pierwiastkowi w indywidualizmie swoim anarchicznemu odpowiada i idzie za nim konfederacja, t. j. zrzeszenie ducha jednego, pierwiastek społeczny. Na takim to zrzeszeniu chciał właśnie oprzeć Słowacki społeczne ustroje przyszłości.

»Już nie o narodowościach myśleć ale o gromadach ducha jednego« — »Narodowości, które sama forma wiąże — Za kieszeń trzyma bankier a za głowę książkę«. Samo pojęcie ojczyzny przedstawia mu się jako związek duchów stojących w jednej idei. »Dom jeden nie może być, tylko dla jednej u Boga rodziny«. Kpi sobie z Grimma, który zasadza narodowość na języku. »Mowę mają i papugi«. W tym sensie należy pojąć zdanie mieszczące się w »Dzienniku«, i po drugi raz tamże jeszcze powtórzone w formie wierszowej, które niewtajemniczonemu w całą sferę myśli poety wydaje się bluźnierczym paradoksem. »Są ludzie, którzy i za Jowisza konali — i za Grecyę — i za kościół i za papieża i za ojczyznę — wszystko to jedno — skonać dla bałwana; — jedynie ci, którzy konają, aby w sobie synowstwa Bożego przed potęgą ziemi nie ugięli, konają jako ludzie«. Oczywiście ojczyzna pojętą tu jest jako państwo — »asocjacja dla pożytków materialnych«. — »Ojczyzna nie jest asocjacją, — czytamy znowu w »Dzienniku« — ale miłością w złączeniu się duchów okazaną widzialnie. Fałszem jest przypisywać potworzenie się narodów interesowi; instynkt miłosny ducha, wyprzedzający wszelką wiedzę, tworzył hierarchiczne piramidy«. W wewnętrznych walkach politycznych swego czasu widzi Słowacki usiłowania ludów do postawienia rządu na jednomyślności. W tem to znaczeniu podboju ideowego powiada, że jasnem jest,

iż cała ziemia kiedyś polską być musi. Że Polska, idee tę pierwsza w czyn wprowadzając, upadła, to »tyle może znaczyć ile np. spalenie się wagonów na drodze wersalskiej, gdyby go chciał użyć jako argumentu przeciwko drogom żelaznym«. Konstytucje oparte na ugodach, przy których każdy coś ze swego ustąpić musi, są niedorzecznością. Poeta wyśmiewa Francję, która jest krajem ugód; wszystko tam wyrosło z ugody, nawet język. »Zgodzić się bowiem na to trzeba było z góry — Że złodziejstwo i czosnek jest nazwiskiem kury« (drób = vol-aïlle).

Poetyckim wyrazem mesyanicznej teorii miał być »Samuel Zborowski«. O ile dramat ten z rozrzuconych fragmentów trafnie został przez wydawców złożony, to w pierwszej części mieści on teorię genezy z ducha, w drugiej teorię mesyanicznego posłannictwa Polski. Obie te teorie złączone są pewnym wspólnym węzłem: zadaniem Polski jest prowadzić dalej ewolucję ducha ku celom ostatecznym, ku »słonecznej Jerozolimie«; jest ona więc ogniwem w łańcuchu prac, który się już od form nieorganicznych poczyną. Na każdym szczeblu tej pracy postępowej osiąga się podniesienie wyżej przez złamanie prawa, które rządzi na szczeblu niższym. Duch jest przełomcą praw, »wiecznym rewolucjonistą«. Tę ideę stosuje Słowacki zarówno do prawa przyrodzonego jak do prawa stanowionego. Bo tak samo jak kształt, tak i prawo przyrodzone jest wytworem ducha. Już przy powstaniu systemu planetarnego układają się ze sobą »aniołowie« słoneczny, miesięczny i globowy o pierwsze prawo pomocy, zależności i wagi. Potem na globie duch kształt tworzący — »zgodziwszy się ze Słowem globowem stanowił prawo, a następnie prawu się poddawał własnemu, aby na tak położonym fundamencie stanął i nowe wyższe drogi duchowi obmyślał«. A kiedy na taką wyższą drogę wchodził, musiał przełamać prawo niższe, dla wyższego, podczas gdy du-

chy na niższym jeszcze szczeblu trwające, w obronie prawa dawnego stawiały. Zwycięstwo prawa wyższego jest więc zarazem zwycięstwem ducha wyższego nad niższymi, jest przystosowaniem hierarchii ciał do hierarchii ducha. Toż samo dzieje się w świecie ludzkim — i w dziedzinie prawa stanowionego. I póty nie skończą się wszelkie wojny i rewolucje, »aż na hierarchii duchów zbuduje się wszelka forma...« »Przez rewolucje leczą się przestarzałe narody, — albowiem rozbicie czasów formy, która duchy ugniatała, dopomaga wyjściu na wierzch większych duchów... a na właściwe, niższe miejsca strąca te niedołężne — a uprzywilejowane«. Na ciągłym łamaniu praw polega tedy postęp. Toż Lucyfer (w dramacie niby duch wiodący) broni przed trybunałem boskim Samuela Zborowskiego, buntownika, i sprawę wygrywa. Pozwanego o śmierć Samuela kanclerza Zamojskiego, nazywa Lucyfer »duchem straszliwym« tem, »że się prawa trzyma, — z odwróconemi na przeszłość oczyma«. Samuel zaś jest reprezentantem posłannictwa narodu: »a Polska była prawdziwa w tym świętym — w którym był nowy duch ludowi dany«. Tak więc w dramacie o Zborowskim znajduje swój wyraz najdobitniejszy pierwiastek anarchiczny nauki Słowackiego.

Wywód Lucyfera tak, jak go dziś mamy przed sobą, złożony jest z samych fragmentów; może nie wolno zatem wyciągać z niego stanowczych wniosków. Ale przecież to uderza, że mowa jest wszędzie o łamaniu praw, a niema mowy jakich to praw i w imię czego. Czy każde i każdego prawa łamanie równą przedstawia wartość? Nikt wątpić nie może, że niepodobna przypisywać Słowackiemu idei tego rodzaju, jakie żywi pewien odłam niepoczytalnych anarchistów, że złodziej, zabójca i prostytutka są dobrodziejami ludzkości, spełniając niby mesyaniczne posłannictwo jako niszczyciele

form przeżytych własności i rodziny. Poeta chce powiedzieć tylko, że kto przynosi formę wyższą, tem samem jest starej, niższej, niszczycielem; przestępcą jest wobec niej i wobec praw, któremi ona się ubezpieczyła — ale świętym w krainie ducha, jako wiodący w górę. »Święci są wszyscy nowi! Kto dotknie się nowych — Ten rękę ducha wiecznie uczuje w płomieniach. Ja powiadam!« — (mówi Chrystus w »Samuelu Zborowskim«). »Ja przez nich czynię teraz na świecie i gadam, — A wszyscy są jak duchy w ognistych cierpieniach — Idąc przeciwko ciału«. Charakterystycznym jest to, że Słowacki wysunął tak naprzód tę myśl o świętości »nowych«, jakoby formalną stroną rzeczy — że o treści tego, co ci »nowi« przynoszą, zapomniał. Niezawodnie fantazja jego opartą była poetyckim pierwiastkiem genezy z ducha, w której natura cała napelniona jest hałasem walk i jękiem ofiar ginących dla przyszłości, dla ducha, a traconych przez oparte o przeszłość prawo ziemi. Ta idea ofiary i postępu sama w sobie, niezależnie od konkretnej treści, opętała twórczą myśl poety. Ona to — podczas kiedy wskazówek dotyczących treści postępu, doszukiwać się musimy mozolnie w rozrzuconych zapisach — stała się wzbudzielką i osią poematów: »Samuela Zborowskiego« i — »Króla-Ducha«. Nad oboma wieją sztandary, wiodące w przyszłość, w górę; ale znaki na nich są zatarte.

...W śnie Mieczysława w »Królu-Duchu«, po aniele Polski pojawia się anioł dwunasty, z twarzą zakrytą. Bo ponad celami, do których idea Polski prowadzi, są jeszcze cele wyższe, zakryte dziś i niewiadome. O tych celach ostatecznych znajdujemy tu i ówdzie w pismach Słowackiego wzmianki ogólne, w których ten kres ziemskiej, genezyjskiej pracy określa śladem Apokalipsy nazwą »Jerozolimy słonecznej«. Jest to w dziedzi-

nie twórczości form zbiorowych analogia formy świetlnej przyszłego człowieka-aniola. Mówi też poeta wprost, że »cel duchowy ludzkości jest atmosferycznym celem globalnym, przemienieniem tej ziemi w słońce«. (»L. do R.«, str. 252—256). — Trzeba to rozumieć w znaczeniu zarówno fizycznym (»rozświecenie ziemi«), jak duchowym. W »Pierwszej rozmowie z Helionem« (Gubr. X. 539) czytamy: »Nie tak daleki więc od prawdy był Bacon¹⁾, gdy wytrawiające się — i ulotnieniem swoim coraz czystsze a w górę idące ognie — za pryncypium fizyczne systematowi słonecznemu położył. Światło bowiem jako litera... a miłość jako duch, wszędy się okazać musi głównym czynnikiem i formą. — To jedno prawo duchowe, a systematom słonecznym panujące, musi być zarówno prawem słońca — i człowieka... Od gwiazd i od nas miłości żąda Stwórca... a duchowa miłości natura wszędy się jedną formą promienistości wyobraża. Na tej jedności zbudowała się wszelka forma światów i przez nią musi być wytłómaczoną«. — »Celem więc ostatecznym?...« pyta Helion — »Jest ziemia-słońce«. — »A siłą rozpromieniającą?...« »Jest miłość święta Boża ducha naszego...« — Duchową cechą owego »miasta« przyszłości o bramach z jednej perły, widzianego na obłokach przez świętego Jana, będzie »równość braterska w miłości«. (»L. do R.« w. 1189). — Zadaniem Polski jest »odmienienie sprawiedliwości«; — oparcie hierarchii ciał na hierarchii ducha; ale hierarchia nie jest równością. Bo i Bóg »sprawiedliwym będąc względem ducha i duchów... niesprawiedliwym się wydaje

¹⁾ Do tego odnoszą się zapiski z Bacona w »Raptularzu« (str. 351): »Kosmogonia — ogień na ziemi — natura jego czyszcząca się w miarę wysokości — i tak już księżyc jest bladym płomykiem, — Merkuryusz czystszy i żywszy — Wenus już ogniem żywym — słońce zupełnie czystym i wolnym«.

na pozór względem ciała... tym którzy o budownictwie form nie wiedzą«. (»L. do R.« w. 1145). Wynikająca ztąd jednak »czasowa ta jednożywnotnia nierówność stanów cielesnych — cierniem jest dla nieśmiertelnych i ciągle podług własnej zasługi formą objawianych duchów«. Przetoż w »mieście słonecznym« już i »równość w miłości« panować będzie...

ROZDZIAŁ TRZECI.

ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA MISTYKI
SŁOWACKIEGO.

Perdare vera scientia delmoto delliu-
ccielli infrallaria, eglie neciessario dare
prima lasscientia deventi...

Leonardo da Vinci. (Wyd. Rav. Moll.
Man. E. fol. 54. r. De volatili.).

Chcąc naukę mistyczną Słowackiego genetycznie wyjaśnić, trzeba by zacząć najpierw od towianizmu¹⁾. Ale towianizm, nasza mistyka romantyczna wogóle, nie zostały dotąd genetycznie wyjaśnione. Nasi historycy literatury zachowali się wobec nich tak, jak średnio-wieczni przyrodnicy wobec obcych i niecodziennych zjawisk: uznali je za *lusus naturae* i tem uspokoili swe sumienie badaczy. Parę luźnych i ogólnikowych wzmianek — i to przystosowanych do znanej metody, wedle której genetyczne wyjaśnienie jakiejś idei wychodzi na

¹⁾ W następującem przedstawieniu będę traktował stosunek nauki Sł. do towianizmu łącznie z innemi wpływami i pokrewieństwami, przyczem rodzaj i stopień zależności Sł. od towianizmu dostatecznie się uwydatni.

poszukiwanie »pierwotnego właściciela«, tu i ówdzie słuszne ale czcze zaznaczenie, że towianizm miał swoje analogie we współczesnych mistykach religijnych we Francyi i t. p., — oto wszystko. Nigdzie głębszego tła, nigdzie nie wskazano szerszych genetycznych związków. Dotycząca genezy mistyki Słowackiego jedyna praca specjalniejsza, autora wybornej książki »o Słowackim i nowej sztuce«, Matuszewskiego¹⁾, zdaniem mojem jest chybioną. Nie tylko pokrewieństwa w niej wskazane, nie są w przeważnej części ani udowodnione, ani przekonywujące, ale i założenie samo jest mylne. Okultyzm, pod który Matuszewski mistykę Słowackiego podporządkowuje, nie stanowi odrębnego kierunku ideowego na podstawie swej zawartości treściowej. A jeśli nawet pewna treść rozmaitym kierunkom okkultystycznym jest wspólną, to ten sam rys treściowy może być własnością i innych nauk, nieokkultystycznych, a zatem wytyczną gatunku nie jest. Z drugiej strony do istoty okultyzmu należą rzeczy zupełnie Słowackiemu — a także i Towiańskiemu — obce. Magnetyzm wyraźnie przez nich jest potępiony²⁾. Z właściwym spirytyzmem nie mają nic wspólnego; przyznaje to sam Matuszewski. Wreszcie owa charakterystyczna maniera okultyzmu, otaczania sztuczną tajemniczością często całkiem jałowej treści, obcą jest Słowackiemu zupełnie. Zrzuca on nawet zasłonę częściowego ezoteryzmu mistrza Andrzeja, ezoteryzmu, który zresztą wywołują względy czysto tylko utilitarne.

Do dzisiaj przeto uczuciem ogromnej większości czytelników, przy spotkaniu z towianizmem lub mistyką

¹⁾ Ignacy Matuszewski: »Swoi i obcy« (Warszawa 1898); rozdz.: »Mistyka Słowackiego«.

²⁾ N. p. »Wykład nauki« II, pod koniec, — »List do Remb.« (Gubr. w. 1115), i i.

Słowackiego jest uczucie zdziwienia, jakiego doznajemy zetknąwszy się z czemś zgoła niespodziewanem, zdającem się iść na opak prawidłowości zjawisk, z czemś, co jak gdyby spadło z nieba a nie wyrosło z gleby ziemskiej, z nasienia przyczyny. Takie cechy nieprawidłowości, sprzeczności, alogiczności nosi w sobie obłąd; toż zakwalifikowano naszą mistykę romantyczną jako obłąd. Utworom ostatniej epoki Słowackiego raczono co najwyżej przyznać »lucida intervalla«, ale i to nie zawsze. Od niedawna sąd stał się łagodniejszym. Ale tło tej zmiany jest uczuciowe: ruszyło się »sumienie estetyczne«. Pojęciowo nie stały się te rzeczy bliższymi, mniej niesamowitemi. A to dlatego, że traktowano je zawsze same w sobie. Nikt nie zwrócił uwagi na to, że — i jak — stanowią one odnogę prądów potężnych, prastarych i wcale nie skończonych, myśli ludzkiej. Prądy te nie płyną wierzchem, stąd ogół wie o nich bardzo mało. Czasem tylko na powierzchnię wychodzą i wtedy wydają się tryskającymi nagle źródłami. Ale, aby je zrozumieć, trzeba je poznać jako przejawy wielkiego strumienia, którego są częścią. To jest zadanie ich genetycznego zbadania, a nie wyszukanie tylko wpływów bezpośrednich lub zapożyczeń. I to drugie ma swoje znaczenie, ale całkiem już drugorzędne. Na takie badanie przyjdzie czas, kiedy się oczy otworzą na ogólne genetyczne związki.

Do zrobienia pozostanie wtedy bardzo wiele. Trzeba będzie sięgnąć wszędzie do pierwszych źródeł, wnikać w szczegóły. Ale w żadnym razie nie wolno już będzie tak traktować tych rzeczy, jak się je traktowało dotychczas: wzruszeniem ramion.

To, co mam w tej sprawie do powiedzenia, nie jest zamknięciem kwestyi, — jest jej otwarciem.

I.

Dwa są pierwiastki w duchu ludzkim, które — wedle tego, który przeważa — kładą stygmat swój na czołach a — sprzeczne sobie — w ciągu dziejów kolejno biorą górę: pierwiastek ziemski i pierwiastek powietrzny. Pierwszego figurą jest ów »anioł trzeci« w śnie Mieczysława (R. IV. p. 3.), »cichy, podły, pracowity«, — »mrówką na stopach okryty«, — drugiego symbolem orzeł, ptak Apokalipsy. Pierwszemu danem jest królestwo ziemi, ale przy drugim jest królewskość. W zwyrodnialej krańcowości pierwszy ma za reprezentanta Sancho Panchę, drugi Don Kiszota. Jak stopa ludzka kroczącą wzgórze, nim weźmie w posiadanie wyższy stopień, musi chwilę zawisnąć w powietrzu, tak też u wstępu wszystkich wielkich, zwrotnych epok dziejowych, pierwiastek lotny ducha wybłyska i za każdym razem podobne wykazuje rysy znamienne. Słowacki mówi w podobnem znaczeniu o dwóch skrzydłach, które kolejno duch rozwija¹⁾.

W czasach pochrystusowych trzy są wielkie zwrotne epoki, i trzy razy wyrasta ludzkości »owo straszne

¹⁾ Niezupełnie jednak w tem samym znaczeniu. Zowie je skrzydłem wiedzy (myśli) i czucia. N. p. »Wykład Nauki« str. 214. (»podniosłeś do lotu jedno tylko skrzydło ducha twego, to jest czucie«), 216. (»to samo skrzydło prawe«), 218. (»a drugie skrzydło myśli...«); — »Król Duch« (anioł szósty w śnie Mieczysława). Ważną jest równowaga (»Dziennik« pod datą 28 grudnia 1847: »Ileokroć duch sekt (mistycznych) nadto się podniósłszy obłąkał, Pan go strącał za karę i przymuszał znów rozumową pracą oglądać i kłać przeszłe szaleństwo swoje«). W »Raptularzu« mówi, że ciało i duch są dzisiaj jako ci dwaj przyjaciele, co jeden frak mają, a gdy jeden wychodzi, drugi musi siedzieć w domu. Spodziewa się syntezy. »Musimy przyjść do tego, aby obie te władze zawsze pracowały jednocześnie«.

skrzydło, już z ducha, jako półmiesiaca, złote, — trzy razy, jakby dla wypatrzenia dróg, wzbija się w górę »ptak św. Jana«¹⁾.

Pierwszą z tych epok są narodziny chrześcijańskiego świata, drugą Renesans, trzecią koniec ośmnastego i pierwsza połowa dziewiętnastego wieku. W każdej z nich ujawnia się z niezwykłą siłą pierwiastek mistyczny; wszystkie mają i tę wspólność, że są reakcją przeciwko poprzedzającym je stanom ducha, które znowu we wszystkich trzech wypadkach wykazują rysy pokrewne. Wiek Oświecenia przedewszystkiem uderzające ma podobieństwo do rozwoju duchowego u schyłku pogańskiego Rzymu. Oba charakteryzuje rys racjonalistyczny. Problemy metafizyczne zostają usunięte, lub znajdują materialistyczne rozwiązania. Filozofię zajmuje etyka, jako problem praktyczny życia. W niej roztapia się także religia. Tak wiek Oświecenia jak i schyłek klasycznego świata są antireligijne; ich deizm jest pustym ogólnikiem. »Deistą jest ten, kto nie miał jeszcze czasu zostać ateuszem«, mówi Bonald, a Pascal twierdzi, że ateusz owszem bliższym jest wiary od deisty; jest on jak ślepy, któremu ślepotą staje się nieznośną; deista zaś kalectwem swoim się chlubi; rozum nigdy nie może być narzędziem wiary. — Z czterech kierunków schyłkowej rzymskiej filozofii epikureizm i sceptycyzm już na pierwszy rzut oka są pokrewne charakterowi »Oświecenia«. Tak samo trzeci, eklektyzm. Jest on z natury swojej filozofią popularną, nie stawiającą problemów, ale rejestrującą je z upodobania we wszechwiedztwie;

¹⁾ »Dziennik«: »Jeszcze teraz ludzkość odpowiada słowu ptaków, to jest dąży do otrzymania syntez materialnych i umysłowych. Król epoki: duch orli św. Jana«. O »słowie ptaków« cf. »Wykład Nauki« (str. 196): »Przypuszczam więc że twój duch będąc dawniej duchem konieczny, potem obleciawszy świat orłem, co weń moc syntezy wszechpiło, ... i t. d.

ta sama płytkość i wszechstronność zainteresowania odznacza encyklopedyzm¹⁾. Ale i stoa, mimo pozornego kontrastu, jaki przedstawia Seneka i Epiktet w zestawieniu z Diderotem i Wolterem, jest wiekowi Oświecenia pokrewną. Naprzód trzeźwością swoich problemów, nie wychodzących poza ziemię, i wyłącznem opieraniem się na rozumie, z zaniedbaniem uczuciowej strony duszy, — z czem też w związku pozostaje jej czysto logicznie skonstruowany kosmopolityzm i demokratyzm²⁾. Takie szerokie zresztą i dalekie ideały humanitarne i ukochania ludzą nas łatwo swoją pięknoscą. Z bliska oglądane przedstawiają się zbyt często jako owoc oschłości uczucia. Kto nie może kochać ludzi, »kocha« ludzkość. Taka »miłość« na dystans jest czysto intelektualną a nazwą miłości osłania się ze wstydu przed swoją niemocą. — Wylaniają się teraz pomysły powszechnego braterstwa ludów; »ius naturae« Paulusa i Ulpiana uprzedza »droits des hommes« w głoszeniu zasady przyrodzonej wolności i równości³⁾. Analogie zachodzą nawet w powierz-

¹⁾ Za zadanie filozofii głosi się wtedy tępienie przesądów. To samo wiek Oświecenia, po którym pojawia się nie tylko mistyka, ale mesmeryzm, spirytyzm, zamilowanie w średniowieczu z jego zabobonami etc. W tamtej epoce odpowiada temu moda rozmaitych kultów, zwłaszcza wschodnich, pełnych przesądów i obrządków tajemniczych. Ta reakcja ducha ludzkiego utorowała niewątpliwie drogę chrześcijaństwu. Jak zauważa H. Lecky, ono także w pewnym względzie wznowiło zabobon, a to w postaci strachu śmierci, co było cofnięciem się w porównaniu z pięknem stanowiskiem stoików w tej sprawie.

²⁾ Juwenal o modzie greckiej, która stanowiła język kosmopolityczny, podobie jak w wieku XVIII francuskiej. — Idea braterstwa ludów u Lukana (»inque vicem gens omnis amec«). — Że tylko cnota stanowi o wartości człowieka: Cicero (De off.) Seneca, M. Aureliusz, Epiktet... etc.

³⁾ »Ius naturae« stanowi zresztą ciekawą analogię do teorii »prawa natury«, wynikającej z ducha Oświecenia, przeciw

chownych, ale znamiennych szczegółach, jak w owej noszonej z taką dumą nazwie »filozofów«, jak w szerokiej popularności filozofii wśród zdeprawowanego wyższego towarzystwa, w roli, jaką odgrywa retoryka, i w podobnej ocenie tego przymiotu, który wiek ośmnasty nazywał »bel esprit«, a który charakteryzuje się zarówno oschłością uczucia, jak zapasem płytkiego i retorycznego encyklopedyzmu.

Co do Renesansu, to epoka poprzedzająca go na pozór bardzo się różni od owych racjonalistycznych epok: zmierzchu starożytności i wieku Oświecenia. Zrównanie scholastyki z Oświeceniem wydaje się paradoksalnem. Renesans nie był też reakcją przeciw racjonalizmowi, ale był — w pewnej mierze — właśnie sam reakcją racjonalistyczną. To prawda. Ale był on reakcją swobodnych wzlotów ducha przeciw scholastycznemu zacieśnieniu i wyjałowieniu duchowemu i dlatego też charakter tej reakcji jest dwoisty: — zarówno racjonalistyczny jak mistyczny, zarówno sceptyczny jak religijny. Scholastyka ma za rys wspólny z racjonalizmem — oschłość. Oboje nie mają skrzydeł. Ciekawem jest, że kiedy reakcją w schyłkowym Rzymie był neo-platonizm, to Renesans wysuwa tak samo Platona przeciw niezachwianej powadze Arystotelesa, z którego logiki scholastyka zrobiła suchy schemat, nadając jej czysto formalny charakter — a jej poprzedniczką i mistrzynią w tym względzie nie był kto inny, jak Stoa. Ruch umysłowy Renesansu poczyną się sporem o wyższość Platona nad Arystotelesem, zainaugurowanym przez Plethona (Jerzego Gemistosa, który nawet nazwisko to dla podobieństwa z Platonem przyjął). Założona przez Kosmę Medyceusza Akademia platońska we Florencji staje się

której wystąpił z zasadą historyzmu Savigny. W kosmopolityzmie schyłkowego Rzymu tkwi również pierwiastek ahistoryzmu.

ośrodkiem i dźwignią najsilniejszą Odrodzenia. Arystoteles, jako filar scholastyki, jest przez to samo przedmiotem nienawiści, przed którą oględniejsze umysły bronić go muszą. Patritius n. p. zwraca się do papieża Grzegorza XIV. wprost z żądaniem, aby wygnał ze szkół Arystotelesa, jako sprawcę średniowiecznego barbarzyństwa, a na to miejsce wprowadził czytanie Platona i platoników — i — co również charakterystyczne — ksiąg Hermesa Trismegista, Asklepiosa i Zoroastra. Dodaje, że to najprędzej powróci kacerzy Reformacyi na łono kościoła. (Ciekawe wysunięcie prądu idealistycznego Renesansu przeciw prądowi racjonalistycznemu Reformacyi!).¹⁾

W trzeciej wreszcie analogicznej epoce, gdzie romantyzm zмага się z duchem »oświecenia«, ma reakcja charakter zupełnie podobny. Tak samo też bywa odczuwaną. W połowie zeszłego wieku wydany pamflet wolterianina Erdana²⁾ o mistykach we Francyi, charakteryzuje ruch, o którym mówi, jako porzucenie stałego gruntu, na jaki wiedzę wprowadził Arystoteles i powrót do fantasmagoryj Platona... A jako trwałe i wieczne fundament, na którym zostać należy, wysuwa Arystotelesa i... Woltera. To poczucie zresztą krewieństwa z platonizmem, w przeciwstawieniu do arystotelizmu, ujawnia się równocześnie dość często także u reprezentantów reakcji przeciw duchowi Oświecenia.

Czy zechcemy zatem dać tym dwom kierunkom ducha nazwę (niezbyt właściwą) arystotelizmu i platonizmu, czy nazwiemy je inaczej, pozostanie prawdą, że w trzech tych epokach one zmagają się ze sobą; jest to,

¹⁾ M. Carriere: »Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit«. T. I. Rozdz. 1.

²⁾ A. Erdan: »La France mystique«. (Wyd. 2-gie, Amsterdam, 1858. — 2 tomy).

mimo wszelkich różnic, ta sama walka: pierwiastku ziemi z pierwiastkiem powietrza.

O Oświeceniu mówi Kant, że hasłem jego jest odwaga posługiwania się własnym rozumem: *sapere aude!* W tej odwadze do swobody leży zarówno podstawa oświecenia jak mistyki. W Renesansie w dwóch tych kierunkach naraz dążenie do swobody się ujawnia. W obu innych epokach występują one jako kontrast: przeciw rozumowi staje mistyka — jako odwaga wzniesienia się ponad jego szranki, ku temu co nieskończone i niepojęte. Duch ludzki staje w zbroi Don Kiszota do walki z niewidzialnym, dla zdobycia niewidzialnego skarbu, zaiste ku zadziwieniu wszystkich Sancha Panchów! W walce tej przegrywa zawsze; czasem zostawia jako ślad swej walki religie, które Sancho Pancha podejmuje i przystosowuje do swoich codziennych użytków. W braku realnego pożytku służą mu one do nadawania sobie — w dniach świątecznych — rycerskich pozorów jego pana.

Istota mistyki leży w środkach, użytych do osiągnięcia poznania; środkami temi są: objawienie, natchnienie, snucie z siebie. Ponieważ problemy mistyczne są z natury swej niepoznawalne, przeto, jeśli wogóle nie rezygnujemy z nich, mistyczne narzędzia poznania uznać wypada za równorzędne, jeśli nie właściwsze, od rozumu. Leży bowiem sprzeczność w tem, gdy się używa rozumu do wykrycia tego, co z natury jest mu niedostępne. Dlatego też metody metafizycznej filozofii, o ile dotyczą tych samych najwyższych problemów, różnią się tylko formalnie od mistyki; i dlatego samego między metafizyką a mistyką granica się zaciera. Jeśli więc Schelling ogłasza sztukę narzędziem filozofii, to tem samem uznaje uprawnienie intuicji jako narzędzia poznania i staje na stanowisku mistycznym. Temu nie przeszkadza bynajmniej stosowanie dyalektycznej

metody, usprawiedliwione premisą że logika myśli odpowiadać musi logice zjawisk, są one bowiem identyczne (»zasada identyczności«); z równą bowiem słuszością można z zasady identyczności wysnuć tezę, że prawdziwe natchnienie, które jest czystą, bezpośrednią emanacją złożonych w głębi ducha prawd, nie może nic innego objawić, jak tylko prawdę. Stan niewłasności, nieświadomości, jaki sprowadza natchnienie, jest stanem bezpośredniego zidentyfikowania się z naturą, stanem zatem wolnym od błędów, w jaki popaść musi zależne od woli mędrkowanie. Toż i Schelling dochodzi do takiego wyznania: »Ueber der Wissenschaft steht die Contemplation, die unmittelbare Anschauung Gottes, bei der nicht die Vernunft des Menschen, sondern das Auge Gottes sehend geworden ist«. Ztąd nie dziw, że przechyla się on w ostatniej swej epoce ku właściwemu mistycyzmowi, ku naukom Baadera i Boehmego. Wyżej przytoczone zdanie jest żywcem niemal z Boehmego przejęte: »Wenn du von Sinnen und Willen deiner Selbstheit stille stehst, so wird in dir das ewige Sehen, Hören und Sprechen offenbar, und hört und siehet Gott durch dich«. — W ten sposób łączy się filozofia romantyczna z mistyką Renesansu a dalej wstecz z filozofią epoki aleksandryjskiej. Najwyższe poznanie — uczy Philon Aleksandryjczyk — osiąga się przez zupełne wyzucie się z własnego »ja«, przez utonięcie w Bogu. Duch, który chce Boga widzieć, sam musi stać się Bogiem (θεοωσθαι). W tym stanie »deifikacji« rozum milczy; dusza pozostaje zupełnie bierną; tak dopiero otwiera się najściu Bóstwa. Myśl, mówi Plotin, nie dosięga nigdy sfery poznania, którą daje taki stan ekstazy; myśl jest ruchem, pragnieniem poznania, ekstaza jest spoczynkiem w Bogu, jest pewnością. Słowo »mystyka« wywodzi się od *μυστική*, zamknięcie oczu. Kto zamknie oczy na świat zjawisk ziemskich, tego dusza staje się zwierciadłem zaziemskiego

świata¹⁾. Zdawałoby się, że Boehme, nieuczony szewc zgorzelicki, przepisał tych aleksandryjskich filozofów! A już w świadomym związku z nimi uczy Bruno o dwóch rodzajach nauczycieli: takich, ubogich w duchu, których opętał duch boży i przez nich mówi i działa rzeczy, do którychby oni sami wznieść się nie mogli — i takich, których duch silny i bogaty, wyteżoną miłością i tęsknotą zdobywa wyższe poznanie. »A którychże z nich uważasz za lepszych?« pyta w dyalogu »Eroici furori« Cicada Tansillona. Na co Tansillo daje ciekawą odpowiedź, że »ci drudzy są (sami przez się) godniejsi, więksi i znaczejści, ale pierwsi mają więcej od nich godności, wielkości i znaczenia, jakkolwiek są tylko jako osieł, który niesie świętość«. — Kwestyę tę stosunku świadomego rozumu do nieświadomych inspiracji i przeczuć oryginalnie — pod wpływem być może pewnych wierzeń ludowych²⁾ — traktowali romantycy niemieccy. Mówili oni o nieświadomej duszy, »anima abdominalis«, która daleko bliższą jest natury, niż dusza świadoma, rozumująca. Taką duszą obdarzone zwierzęta, a ludzie w stanie magnetycznym, niemniej jak poeci w stanie natchnienia, mają trafne przeczucia i widzenia, których zwyczajnie gwar myśli i pochłonięta przez świat zewnętrzny uwaga uświadomionego człowieka słyszeć i widzieć nie pozwalają. »Anima abdominalis« jest z naturą w bezpośrednim związku; tutaj to właśnie zachodzi owa »identyczność« schellingowska. Pierwotny człowiek miał przeto bliższe widzenie, czy przeczucie, najwyższych tajemnic

¹⁾ Windelband: »Geschichte der Philosophie«, wyd. 1-sze. Zob. tam zresztą cały wybrany rozdział o tej epoce: str. 164 i n.

²⁾ Wierzenia ludowe o tem, że zwierzęta i dzieci mają przeczucia i widzenia niedostępne ludziom dojrzałym, są szeroko rozpowszechnione. Może najpiękniejszy poetycki wyraz dał temu Grotter w »Lithuanii«, gdzie wchodzącego do chaty cienia poległego leśnika nie widzi żona, ale widzi pies i czuje dziecko.

bytu; uświadomienie myśli przerwało ten związek. Ale przyjdzie stadyum trzecie, wyższe, stadyum syntezy; »anima abdominalis« i »anima cerebialis« równorzędnie zapanują. Nieświadome zostanie uświadomione. Tym sposobem idea Russa — powrotu do stanu natury — z czcią filozofów Oświecenia dla kultury, w romantyzmie niemieckim znajduje syntetyczny wyraz. Dzisiaj — nim nastanie owa wyższa epoka — uświadomienie nieświadomego daje stan natchnienia. Przywilej takiego stanu mają przedewszystkiem poeci. Z tego punktu widzenia sztuka jest narzędziem poznania, »narzędziem filozofii«.

Za takie narzędzie uznawaną była i miłość. Poznanie pokrewieństwa stanu ekstazy miłosnej z inspiracją poetycką i religijną jest prastare. Świadczą o tem żydowska »Pieśń nad pieśniami«, indyjska »Gita Govinda«, helleńskie kultury orficzne¹⁾. Dla nowszej mistyki i tu patryarchą jest Plato (»Sympozyon«), a raczej jego przez neoplatonizm przebarwione odbicie. Plotinus mówi o potrójnej miłości: muzaicznej, filozoficznej i erotycznej. Symbol Wenery z dwoma Erosami zdaje się być późnego pochodzenia i może powstał pod wpływem neoplatonizmu. Czasy Odrodzenia dają tu bogate żniwo. Ich idea miłości powstała ze skojarzenia teorii miłości dwornej²⁾ średniowiecza z pierwiastkami neoplaton-

¹⁾ Podobne myśli filozofów przedsokratesowych wykazuje K. Joël: »Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik« (Jena, 1906). U Parmenidesa bogini miłości jest objawicielką prawdy. Podobnie Empedokles. Zależność tych filozofów od orfiki zdaje się być niewątpliwą. Miłość jest tu nie tylko źródłem poznania, jako forma inspiracji, ale jest zarazem elementem zasadniczym świata i światotwórczym, jako harmonia. W bezładny chaos Eros wprowadza harmonię i w ten sposób stwarza porządek świata. Sympatya, zlanie się z naturą, na którem mag opiera swoje władztwo nad nią jest także pewną formą miłości.

²⁾ Zobacz E. Porębowicz: »Teoria średniowieczna miłości dwornej«. (Pamiętnik literacki, Lwów, Rocznik III., str. 505 i n.).

skiem. Pisma Danta (*Vita nuova* i *Il Convivio*), Petrarcki, Michała Anioła, Boccaccia nawet (dIALOG o nauce miłości), są ideą tej dokumentami. Odblask jej zdaje się padać u nas na sonety Sępa Szarzyńskiego. Na ostatnich kartach »Dworzanina« Górnickiego spotykamy formalny jej wykład¹⁾. Najbardziej jednak pono wyczerpującym jej rozwinięciem jest traktat »Eroici furori« Giordana Bruna²⁾. Z wyniosłego szczytu, na którym stoi to dzieło o heroicznej miłości, sprowadza też ideę niemiecki romantyzm na grunt grząski. Szlachetne jeszcze, choć niemieckie tony, spotykamy u Novalisa, któremu miłość dla zmarłej w dziecięcym niemal wieku kochanki jest jakby oknem, otwartym na światy zaziemskie, i który uczuciu temu daje wyraz w okrzyku »Christus und Sophie!« Schodząc jednak coraz niżej, dochodzimy aż do — Schleglowej »Lucyndy«. Ta sama nie wreszcie wiedzie ku epigonowi niemieckiego romantyzmu — Przybyszewskiemu, z jego mistycznym pryapizmem³⁾.

Romantyzm niemiecki, i to nie jego poezja lecz

¹⁾ »Dworzanin« jest, jak wiadomo, przeróbką dzieła włoskiego Balthazara Castiglione: »Il libro del cortegiano« (1528).

²⁾ Bruno rozróżnia tak jak Plotin trzy miłości. Pierwsza pod wpływem widoku cielesnej piękności wznosi się do duchowego oglądania Bóstwa, druga zadawała się patrzeniem i rozmową, trzecia od patrzenia daje się porwać ku dotknięciu... Czasem łączą się te miłości jedna z drugą, albo wszystkie trzy razem, a każda z nich przez dwie drugie się umacnia.

³⁾ Zobacz przedewszystkiem »Todtenmesse«. — Stosunek polskiego romantyzmu do miłości był czysty i poważny. A przytem zdrowy. Może dlatego miłość w jego mistyce nie gra żadnej roli. Miejsce (»List do Remb.« rozdz. p. t. »Prawa dla wiedzy z grzechu pierwotnego wyciągnięte«; 5.), gdzie ja Słowacki z nauki swojej objaśnia, dowodzi, że istotą jej nie przestał być dla niego akt twórczy; uduchawnia go tylko, czyniąc spłomienienie ciała refleksem spłomienienia duchów, chcących wydobyć z siebie moc twórczą.

filozofia z trójką słońce Fichtem, Schellingiem, Heglem i plejadą planet i księżyców, był u wrót wieku XIX-go najważniejszym i najznamienitszym objawem idealistycznego prądu. Ale, jakkolwiek wpływ jego sięga daleko, jest on przecież tego prądu jednym tylko objawem, jedną odnogą. Prąd ów rozlewa się szeroko a zmienia i przekształca wedle dusz, przez które przepływa, dusz jednostek i zbiorowych dusz narodów. W Niemczech objawia się w spekulatywnej filozofii. Inaczej we Francji. Mickiewicz mówi, że kto wejdzie »do sali prelekcji w Niemczech, znajdzie się wśród głów, obciążonych formułami, posępnych, zwistych ku ziemi, jak gdyby był w ogrodzie maku. Widać tam zaraz, że wszystkie umysły poskupiały się całkiem w czaszkach, zostawiając serca oschłe...« We Francji zaś »skoro wyjdzie z ust słowo szczere, śmiałe i silne, zawsze piersi słuchaczy wzdymają się, oczy błyszczą, i daje się zauważyć ten ruch wrodzony młodzieży francuskiej... ruch mimowolny ręki prawej, jakby sięgającej po oręż, co oznacza naród stworzony do czynu. Po tym ruchu, po tem drgnięciu, ojcowie i bracia nasi rozpoznawali na polach bitew żołnierzy francuzkich, pomieszanych wśród tyłu narodów«. Ten duch francuzki nie wytworzył metafizycznej spekulacji¹⁾, ale swój wzlot nad ziemię wyraził głównie w czynnych pragnieniach i rozpędach utopii społecznych i tworzeniu zorganizowanych sekt i kultów. Jednych i drugich jest długi szereg. Do tego przyjdzie mi jeszcze powrócić.

W duchu polskim nie leży skłonność ani do spekulacji, ani do kontemplacji.

U wstępu czwartego roku swoich wykładów powiada Mickiewicz, że plemię słowiańskie nie przyjmuje

¹⁾ W tej dziedzinie zapożyczał się zwykle u Niemców. Mistyk St. Martin jest dłużnikiem Boehmego. — Metafizyka francuska jest eklektyczną.

żadnego z systemów filozoficznych Zachodu, ani też żadnego od siebie nie przynosi. »Najkosztowniejszy i najdojrzałszy owoc, spadający z drzewa żywota tego rodu, niema nic wspólnego z tem, co pospolicie podają wam pod postacią wyrobów filozoficznych i literackich. Płód, wzięty przezemnie za przedmiot pracy, wynika z tej górnej krainy, którą filozofowie w języku swoim nazywają intuicyą. Krainę tę filozof polski, Cieszkowski, wskazał za jedyne źródło wszelkiej prawdy spodziewanej«. I cały wykład jest poświęcony prawdom, intuicyą zdobytych. — Słowacki mówi o »wyższości duchowego dowiadywania się nad cielesnem« i sądzi o uczonych, że swemi środkami poznania nijak do syntezy jakowejś dojść nie mogą.

Towiański nazywa rozum »organem ziemskim«, który do przyjęcia rzeczy chrześcijańskich i niebieskich nie wystarcza. Do tego potrzebny jest »organ chrześcijański: czucie. »Dlatego to widzimy prostaków... którzy... uposażeni organem chrześcijańskim, czują i rozumieją to, czego nie czują i nie rozumieją mędrcy świata...« O tej mądrości prostaków mówi tak samo zarówno Mickiewicz, jak Słowacki; Mickiewicz o chłopie słowiańskim, jako o »duchowym człowieku«, Słowacki o »dzieciatkach w Polsce«, które wiedzą więcej od mędrców. Nawiasem mówiąc, co do tego rasowego czy narodowego uzdolnienia inni ubiedz się przecież nie dają. Niemieccy romantycy w szewcu zgorzelickim Jakóbie Boehmem wskazują dowód niezbity uzdolnień niemieckiej duszy ludowej w tym kierunku. Ale nawet Francuzi — (wydawszy Woltera!) — ryzykują twierdzenie, że platonizm — w przeciwstawieniu do arystotelizmu — wrodzony jest duchowi staro-gallijskiemu!... (Jean Reynaud). — Ta intuicya naszej mistyki romantycznej, przypisywana prostakom, dzieciom i poetom, podobną jest

do owej »anima abdominalis« romantyków niemieckich ¹⁾. Posiada jednak szczególne zabarwienie. Organ wyższego poznania nosi u naszych romantyków nazwę »czucie«. Słowo to pojawia się już w zaraniu romantyzmu w podobnym znaczeniu:

Czucie i wiara silniej mówi do mnie
Niż mędrca szkiełko i oko.
(Mickiewicz — Romantyczność).

W towianizmie staje się wprost terminem technicznym. Kiedy chodzi o rozstrzygnięcie jakiejś kwestyi, towiańczyk wchodzi w siebie i zadaje sobie pytanie, jak »czuje«, że postąpić należy. Pojęcie to zatem nie jest jednoznaczne z uczuciem; jest to raczej przeczucie, intuicya, »głos wewnętrzny« — a jednak coś, co idzie z serca i ma z uczuciem bezpośredni związek. Ten uczuciowy charakter intuicyi wydaje mi się charakterystycznym dla mistycyzmu polskiego. »Pierwszym warunkiem dla człowieka dzisiejszego — mówi Mickiewicz — jest podnosić się i rozplamieniać. — »Występek najcięższy ludzi starej epoki jest w tem, że to wszystko uznają za bardzo piękne dla poezyi, dla sztuki, za godziwe i dobre w chwilach boju; ale w rzeczach właśnie najważniejszych, najwięcej stanowiących, najświętszych: w poszukiwaniu prawdy, w filozofii, w prawodawstwie religijnem i politycznem, mają tę iskrę za niepotrzebną, to płomień za niebezpieczne...« Francuzi i Słowianie mają być ludźmi epoki nowej; Francuzi, którzy słysząc słowo zapalne prawą ręką mimowoli do boku lewego sięgają:

¹⁾ »My Słowianie nie mamy nic więcej nad świeższą pamięć krainy, z którejśmy przyszli, krainy, z której wszyscy ludzie przychodzą, krainy, będącej mieszkaniem ducha. Przybywszy ostatni na scenę tego świata, pamiętamy jeszcze całe rozpołożenie naszej ojczyzny duchowej...« Mick. Lit. Słow. IV. L. 2. (Wspólność z anamnezą platońską).

ludzie czynu. U Słowian, w polskim mistycyzmie romantycznym przynajmniej, »czyn« jednak w innej przejawiał się formie. Towianizm stworzył dziwne pojęcie »czynu wewnętrznego«, prawdziwe »lucus a non lucendo«. U Towiańskiego wszędzie o tym czynie pełno mowy. To drugi — obok uczuciowości — rys mistycyzmu polskiego, rys dekadenski, płynący ze skłonności do kwietyzmu, jakkolwiek zaostrzony przymusową bezczynnością emigracyjną. Jaskrawo rys ten charakteryzuje się przypowieścią Słowackiego o baletnikach i człowieku świętym... Baletnicy chcieli zdobyć sztukę latania i ćwiczyli się w tem, aby jak najdłużej utrzymać się na powietrzu; — człowiek święty trwał na modlitwie — a w chwili ekstazy podniesiony został na powietrze kłęzący¹⁾.

Takie pojęcie »czynu« jest w wyraźnym związku z całym prądem duchowym, przypisującym tyle wagi intuicji i natchnieniu. Dusza uznana za wszechpotężną — jak przez samo napięcie sił swoich odkryć jest zdolną tajemnice bytu, tak też samem napięciem woli może »góry przenosić«²⁾. Figurą takiego »czynu wewnętrznego« jest Mojżesz, modlący się nad polem bitwy, który, kiedy ręce trzymał w górze, zwyciężali Izraelici, kiedy mu zaś znużone opadały, brał górę nieprzyjacieli. Arcykapłanom, podpierającym znużone ramiona Mojżesza, odpowiada »Spółka« braci w Kole; (porównanie to przytacza sam

¹⁾ W piśmie »O potrzebie idei« znajduje się opowiadanie o pływaku, który ćwiczy się w pływaniu, ażeby w chwili czynu być gotowym. Jest to pojęcie niewątpliwie zdrowsze od wyrażonego tu w tekście.

²⁾ »Nigdzie w Ewangelii nie ma przenośni; nawet w tych słowach: gdybyście mieli wiarę jak ziarno gorczyczne a rzekli tej górze — rzuć się w morze, rzuciłaby się w morze... bo jest siła... ale jeszcze przez wiarę dopiero się rodzi i wydobywa« (Słowackiego Listy: II. 250).

Towiański). Wygrane bitwy Napoleona były tylko przedmiotami objawami takich czynów wewnętrznych. Dziwnem jest właściwie to tylko, dlaczego potrzeba było do tych zwycięstw wojska¹⁾. Król Duch, na kogo się tylko myślą zamierzył, ten »wnet się wali«. Siłę tego rodzaju tłumaczy Towiański pomocą kolumn duchów, które przez napięcie woli są wezwane do spółki. Wielcy ludzie, rozporządzający taką siłą wewnętrzną, są cudotwórcami. Czuli się też nimi bracia w Kole; nie dziw, że — jak żartuje sobie Słowacki — bywali »zachłystnieni Bogiem«. Zwłaszcza Towiański i Mickiewicz. W Mickiewiczu jednak — rys przy całym swym komizmie niewątpliwie sympatyczny — brała górę niekiedy zdrowa natura szlachcica z dobrzyńskiego zaścianka i wtedy zbyt powolne działanie »kolumn duchów« przyspieszał rad więcej ziemskimi środkami, grubem łajaniem a niekiedy pono i pięścią.

Zupełnie tak, jak pojęcie »uczucia«, tak też i to pojęcie potęgi woli i »wewnętrznego czynu«, rozwinięte w towianizmie, odnaleźć się daje już w zaraniu romantyzmu. Wskazano już u nas na pokrewieństwo pomysłu samobójstwa przez samo napięcie woli w »Dziadach«, z poglądami Novalisa²⁾. U tego poety taka mistyczna wiara powstała niewątpliwie za pobudką Fichtego. Zasada, że »ja« jest twórcą wszelkiego »nieja«, nauka o »produktywnej sile wyobraźni«, »etyczny idealizm« tego filozofa, ukazały się w romantycznej parafrazie jako

¹⁾ St. Martin interesował się mistyką z XVII wieku, t. zw. »generałem« Gichtlem, który przypisywał sobie zwycięskie bitwy pod Höchstett, Oudenarde i Malplaquet; zwycięstwa te odnosił nie mając pojęcia o sztuce wojennej, a co więcej nie opuszczając swego pokoju — samem natężeniem ducha! (Zob. Franck: »La philosophie mystique en France a la fin du 18 siècle«, — str. 53).

²⁾ Petzold w »Pamiętniku literackim«, Lwów, R. II., art.: »Motywy Mickiewiczowskie«, str. 71.

»idealizm magiczny«, który Novalis uważał za konieczną konsekwencję i ostatni etap rozwoju filozofii. Abstrakcje filozoficzne, opanowane przez poezję, doznają zwykle tego losu, że ściągnięte zostają z rozrzedzonej atmosfery pojęć i stężone w kształty konkretne i realne. To samo spotkało naukę Fichtego w »idealizmie magicznym«. Wierzy on w panowanie ducha nad ciałem tak zupełne, że, jak powiada Novalis, »duch może ciału naszemu nadać każdy ruch dowolny« (porównaj przypowieść Słowackiego o baletnikach i świętym człowieku!); z czasem może człowiek będzie miał władzę rekonstruowania aktem woli członków utraconych; »będzie mógł nadać sobie kształt jaki zechce, będzie mógł, kiedy zechce, umrzeć«. Narodziny nasze, to może również akty samowolne. Co więcej, nad całą naturą duchowi przystoi panowanie. Mag zdolny jest panować nad nią tak, jak nad ciałem własnym. Ciało jest narzędziem ku opanowaniu świata. Uczyniwszy ciało wszechmocnym przez ducha, zdołamy zrealizować bezwzględnie naszą wolę. Fatum gniołącym nas jest lenistwo ducha; wzmógłszy pracę ducha, sami staniemy się fatum. Człowiek będzie Bogiem!¹⁾ — Któż w tych twierdzeniach magicznego idealizmu nie odnajdzie krewieństwa z ideą przewodnią »Genezy z Ducha«!? Tylko że proces skonkretyzowania, urealnienia, poprowadził poeta polski jeszcze dalej; gdy u Novalisa jest zawsze wątpliwem, o ile głoszona przezeń nauka jest jego wiarą a o ile grą myśli, zaprawnej »ironią romantyczną«²⁾, to u Słowackiego wątpliwości takiej niema. Mówiąc, że wszystko przez ducha stwo-

¹⁾ Jako interesujący przykład powrotnej fali idealizmu magicznego zob. Winc. Lutosławskiego: »Potęga woli« (1909).

²⁾ »Jetzt sind litterarische Saturnalien; je bunteres Leben, desto besser!« W romantykach niemieckich tkwi wybitny rys wewnętrznej nieprawdy; uczucie ich, to literatura. Z tem w związku charakterystyczne uwielbienie dla książek. Są to typowi »bibularze«.

rzene jest, nie odnosi on tego, jak Novalis, do wątpliwej zawsze przyszłości, ale określa jako fakt istniejący, światotwórczy; cud taki nie stanie się, ale się dzieje. »Stwórcami widzialności« nie będziemy, ale jesteśmy. Przyszłość sprowadzi tylko dalsze, wyższe etapy tego procesu.

Słowacki mniemał, że »prawa natury« nie są wieczne, ale mogą być siłą ducha przełamane, w ogóle zaś podlegają ewolucji, której motorem jest duch. Aby się rzecz taka stała, musi być naprzód wyobrażoną; za wyobrażeniem idzie pragnienie, które objawia się w fantazyach poetów, w mytach, w bajkach, w przeczuciach. Duchy nieśmiertelne

w co tylko wierzą,
Nawet że globy w słońca zapalą,
Nawet że ruszą ciało z mogiły,
Wszystko mieć będą, w co uwierzyły.
(z »Raptularza«).

»Przed cudem Matki Boskiej cała ziemia i wszystkie duchy napełnione były snem niby i przeczuciem, że raz na ziemi prawo rodzącej Trójcy ma być przez miłość do Boga wylatującą przełamane... A poeci, jako najczulsi na ten głos proroczy, zaludnili kraj imaginacyi mnóstwem takich cudów, jakoby już dopełnionych, i przeczucie prawdy rozzwoniли harfami złotemi po całej ziemi... Cudowne więc Matki Boskiej poczęcie poprzedzone było snem, wizją prawdy, przeczuciem ducha na całej ziemi, poetycznymi figurami mnóstwa półbogów — nareszcie spełnione raz, w Nazaretańskiej chacie... A skoro się stało — Duch niby ziemski uspokoił się, sen swój widząc sprawdzonym. — Wizya białej Ledy, opruszonej złotym deszczem Danai, nie spadła już nigdy na ciemne źrenice Homerów i w żadnej już pochrystusowej wierze nie obaczysz snu tego, który

był niby utęsknieniem ducha ziemskiego za obietnicą Słowa gdzieś w niebiosach słyszaną... i to sprawił, że niby wiara całej ziemi wprzód obudzona, Nazaretance świętej w złamaniu prawa natury dopomogła... Duch bowiem ziemi dopomaga modląc się niewymownymi wzdychaniami...» (»Wykład Nauki«)¹⁾.

Postęp świata jest ciągle łamaniem praw. »Przelamanie prawa natury jest rzeczą tworzącą świat cały. Wnętrznoscie wszelkiej formy drżą na to«. Duch, to »wieczny rewolucjonista«.

Duch życia, to rycerz dumny
I ciągle idzie do góry.
Czasem przed prawem natury
Jako przed piorunem stanie,
Zbladnie i siły natęży
I skoczy w nieba otchłanie
Skoczy i piorun zwycięży...

Natura poddana jest człowiekowi, — podobna —

Dziewicy, co wiek za wiekiem
Rumieni się przed człowiekiem,
I drży i staje się biała
I na pierś miłosną pada...
Wierna kochanka rycerzy.
(»Sam. Zborowski«).

Poeta pojmuje prawo natury zupełnie jakoby prawo stanowione. Dlatego proces Zborowskiego prawołomcy urasta w obronę jego rzecznika, Lucyfera, do rozmiarów kosmicznych.

¹⁾ Podobne pomysły u Ernesta von Lasaulx (»Ueber den Sinn der Oedipussage« 1841), cyt. u Rich. Huch: »Ausbreitung u. Verfall d. Romantik« str. 77. — Podobne przeczucia pojawiają się w ciągu całej pracy genezyjskiej już i na niższych szczeblach. Jest rzeczą charakterystyczną, że u Słowackiego nie tyle wola, ile wyobraźnia jest twórczą. Rzecz silnie wyobrażona stanie się! Tem większa siła poetów!

W związku z tem jest nauka poety o cudach, wyłożona obszernie acz bałamutnie Helionowi (»Wykl. nauki«). »Wszelkie przełamanie Duchem prawa materii, cudem jest«. Prawo —

pókiśmy mali, to jest naszym panem,
Lecz gdyśmy silni, to nam pod kolanem
Jak wywrócony anioł ognia leży.
Więc jeśli cud jest, to do nas należy!...

Stosunek, przyjęty zwyczajnie, jest u Słowackiego zupełnie odwrócony. Nie Bóg, lecz tylko duch ludzki może czynić cuda. Bóg, kiedy z Noem »uczynił przymierze«, rozwieszając tęczę nad wodami, zaklął się, że cudów więcej czynić nie będzie, »że praw przez ducha nadanych materii (na to pojęcie »nadania« zwracam uwagę!) nigdy nie ruszy, ale je duchowi da za podstawę wolności, a złamanie tych praw siłą własnej ducha światowego zostawi«. Taki jest pneumatyczny wykład owego ustępu Biblii. Tłómaczy to poeta po dwakroć: w »Wykładzie nauki« (I) i w »Samuelu Zborowskim«, tem mianowicie, że choćby dla jednego z takich cudów bożych, wszelki porządek moralny na świecie stałby się zupełnie niepodobnym, gdyż nikt nie mógłby przewidzieć skutków swoich czynów a więc i być za nie odpowiedzialnym. Ze świata stałoby się »pandemonium nieporządku«, — zamieniłby się w »harc oszalałej materii«. — »Niel prawo stoi pod naszym zarządem!« — A gdy siłę naszą cudotwórczą — »z Boga wziętą, a niższym duchom panującą« zwiększymy i zamienimy w potęgę, — to »srebrne komety jawić się będą i przylatywać... i pytać niby: czy już blizkie jest zwycięstwo ducha na ziemi?«

W niemieckim romantyzmie »magiczny idealizm« oprócz filozoficznego oparcia o Fichtego miał jeszcze inne, trojakie: raz o fakty przyrodnicze, zdające się go

potwierdzać empirycznie, — faktów tych dostarczał magnetyzm (mesmeryzm), — po drugie o teoryę, że wszechświat jest żywą jednością, organizmem, w którym części zawisłe są od całości a całość od części. Mikrokosmos związany jest z makrokosmem w ten sposób, jak żywy członek z żywym ciałem. W magnetyzmie widziano siłę, która, napędlając wszechświat, równocześnie i równolegle tem samem tętnem powoduje rotacyę krwi w człowieku i rotacyę ciał niebieskich. Ten związek i zależność wszystkich części wszechświata egzaltowano w pomysłach najfantastyczniejszych. Nawet pogrzebana już astrologia znalazła na tem tle nowych zwolenników. — Po trzecie zaczyna »magiczny idealizm« o tradycyę średniowiecza, którego zabobony w tem oświeceniu znachodziły tłumaczenie i rehabilitacyę. Towianczycy (i Słowacki) nie zaprzeczali faktom magnetyzmu, a zatem te fakty stawały się i dla nich dowodem siły woli (bo tak je tłumaczono), ale uważali oni takie stosowanie tej siły za grzeszne i niegodne, w czem zresztą zgadzali się z nimi i niektórzy romantycy niemieccy. Zabobony o czarownikach, złych oczach, urzeczeniach i t. p. mogły wydawać się i Słowackiemu — w myśl jego teoryi — nie realnymi faktami wprawdzie, ale przedwczesnymi i bałamutnymi, może nawet »potworzonymi« przeczuciami przyszłości, w której człowiek władzę cudotwórczą zdobędzie, i stawały mu się tym sposobem potwierdzeniem tej idei.

Jeśli teraz zapytamy, czy ze względu na analogię między poglądami naszego poety, względnie towianizmu wogóle, a »idealizmem magicznym« romantyków niemieckich, można mówić o »zapóżyczeniu się« — to odpowiedź wypaść musi raczej przecząco niż twierdząco, a to pomimo tego nawet, że wpływ niemieckiego romantyzmu jest prawdopodobny. Ideje nie przechodzą tak z rąk do rąk, jak pieniądz. One przepływają

epokę jakąś jak strumień, a wielu pije naraz jego wodę. Czy ktoś ją pije wcześniej lub później, nie jest bynajmniej tak wielkiej wagi, jak to przedstawiają zwykle badacze ideowych genealogii. Z pewnego ogólnego nastroju umysłów wynika, że te same pomysły rodzą się i tu i ówdzie, pomysły nawet takie, które powierzchowny sąd uznałby za tak specyficzne, że nie podejrzewałby ich indywidualnego charakteru. W naszym wypadku specyficzność magicznego idealizmu wydaje się rzeczywiście bardzo znaczną. Jest to złudzenie, wynikające ztąd, że pogląd ten uderza nas, dzisiejszych, swoją obcością. Jeżeli jednak rozłożymy go na pierwiastki, z których wyniknął, przedstawi nam się on jako twór naturalny i nie szukamy dalej tajemnicy sztucznych zapłodnień. Pierwiastkiem takim zasadniczym jest — jak już mówiłem — wiara w siłę duszy, która objawia się intuicyą. Przyjawszy taką władzę poznawania, łatwo już podobną siłę przenosimy na pole czynu¹⁾. Uzasadnienie jest w obu wypadkach to

¹⁾ W oryginalnem ujęciu, zawarunkowanem wpływami progressywnego poznawczego, (o czem niżej w części XI-tej tego rozdziału), spotykamy ten związek poznania i działania (»wirtualności twórczej«) u Wrońskiego i Bukatego. »Z zadań stworzenia, dla istoty stworzonej, rozumnej, ostatniem jest: wyjść ze sfery biernej, a wejść w twórczą, czynną; to jest przestać odbierać cele, choćby z Nieskończoności zewnętrznej, a przejść do siły wewnętrznej zakładania celów samychże. Na tem polega cały postęp człowieka... By tak wielkiemu i absolutnemu odrzec zadaniu, jest władza w człowieku, odpowiednio wielka i absolutna, objawiająca się w pytańniku czemu: gdyż od czemu do czemu wznosząc się stopniami, przychodzim do pojęcia przestępnego Słowa, do absolutnego Bo; do Bóstwa w Personie. Jasna jest, że władza dopełniająca aktu czemu, jest władzą zakładania celów, władzą twórczą, w języku wiedzowiedzy zwącą się władzą »działania a priori«. (Bukaty: »Polska w apostazyi... i w apoteozie«). Tę władzę stracił człowiek przez grzech; postęp, będący wielkiem prawem historii, jest szeregiem rehabilitacyi

samo: dusza jest iskrą bożego płomienia, częścią Boga; jako taka ma udział w Jego wszechwiedzy a zatem i w Jego wszechmocy. To też »idealizm magiczny« pojawia się nie tylko w dobie romantyzmu w towarzystwie wiary w intuicję. Kwestya taumaturgii była na porządku dziennym w epoce zmierzchu świata starożytnego a rozwoju chrześcijaństwa. Chrześcijańskim cudotwórcom przeciwstawiali się cudotwórcy pogańscy. Tertulian rzuca im wyzwanie, czy potrafi który z nich tak wygnać demona jak chrześcijanin. Najślawniejszym z nich był współczesny Chrystusowi Apolloniusz z Tyany, którego później wielokrotnie z Chrystusem porównywano a niekiedy i czczono¹⁾. Św. Hieronim opowiada, że św. Jan wezwany przez uczniów, aby cudom Apolloniusza przeciwstawił jakiś cud większy, sprowadził grzmoty i błyskawice, od czego nazwan był »synem gromu«. Było zresztą wielu innych magów, a szeroko rozpowszechnioną wiarą, że ci, którzy zdolni są do ekstazy i poznania prawd w tym stanie, mogą nie tylko wiedzę, ale i moce boże pozyskać. Klemens Aleksandryczyk, jeden z Ojców Kościoła, zastanawia się w swoich »Stromata« nad pochodzeniem tej wiedzy i mocy, którą już u starożytnych Greków znajduje. Legenda opowiadała o platoniku Jamblichusie, że w modlitwie podnosił się nad ziemię. Również Plotinowi przypisywano cuda. Filozof ten, jakkolwiek nie traktuje o magii, daje w pismach swych pośrednio jej uzasadnienie, kiedy uczy, że dusza, która pozostaje w związku (przez inspirację) z duszą świata, jest uczestnikiem jej mocy (Enneada IV, księga 8). — Ta sama idea po-

¹⁾ Cesarz Aleksander Severus postawił — jak pisze Lampridius — posąg Apolloniusza obok posągu Chrystusa w swej kaplicy. Karakalla wystawił mu heroon (Dio Cassius), — M. Aureliusz świątynię (Vopiscus).

wtarza się w mistyce Renesansu. Niezmiernie ciekawe w tym względzie poglądy znajdujemy u Paracelsa: »Może się stać, że mój duch, bez ciała pomocy, przez gorącą chęć samą, miecza nie mając, drugiego sztychem pchnie albo zrani... Wiedźcie, że wielka to rzecz wola w medycynie. Można zakłębem złe rzucić na człowieka i bydłę«. Najciekawszem jest jednak uzasadnienie. »Wszelka imaginacya idzie u człowieka z serca, a ono jest słońcem mikrokosmu, a z mikrokosmu wylewa się imaginacya na świat (makrokosmos). A tak jest imaginacya ludzka nasieniem, które się materyalizuje«. Jeszcze wyraźniej Hellmont: »Jeżeli Bóg czyni przez słowo lub znak, to mocen tego jest i człowiek. skoro nie jest marną tylko istotą, ale przedstawicielem ducha bożego. A jeśli to nazwiemy siłą magiczną, nieświadomy zadrży na to słowo; nazwij to więc, jeśli wolisz, siłą duchową... Wola ludzka jest najwyższą ze wszystkich sił; ona jest przyczyną wszelkiego ruchu, bo wszystko uczynione jest przez siłę woli Stworzyciela, a ta wola jest udziałem każdej istoty duchowej... W człowieku ukryta siła jest pewnym rodzajem ekstazy władzy, która nie inaczej działa, jak przez gorącą chęć wyobraźni. Jest to siła duchowa, która nie wychodzi z niebios, ani z piekła, ale z człowieka samego, jak ogień z krzemienia...«

Drugim pierwiastkiem, z którego magiczny idealizm się buduje, jest myśl ewolucyjna. Jeśli człowiek staje się coraz bardziej Bogu podobny, to uzyskuje także jego moce... Obiecałeś nam (Chryste), że w Tobie odrodzeni do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dorosniemy. (»L. do R.«). — Ten to ewolucyjny pierwiastek w szczególny sposób ukształtował pewien typ magicznego idealizmu, romantyzmowi współczesny, ale od niego niezależny: Fouriera i jego szkoły. Fourierem możnaby nazwać »magicznym socjalizmem«. Fourier

mniemał, że z chwilą, gdy ludzkość przez jego nowy system społeczny się odrodzi, wtedy przemieni się wraz z nią cała natura. Dzikie zwierzęta będą jak baranki, a słone morze stanie się słodkiem. Najbardziej awanturniczym z tych pomysłów jest obietnica, że nowy człowiek uzyska nowy organ w ogonie długim na trzydzieści dwie stopy, który dawać będzie »ochronę od upadku, broń potężną, ozdobę wspaniałą, moc olbrzymią, zręczność niezrównaną, pomoc we wszelkich ruchach«. Motorem tej przemiany jest zasada »powszechnej analogii«, rozwijana dalej przez uczniów reformatora, zwłaszcza Renauda i Hennequina. Podobieństwo do nauki romantyków niemieckich (i mistyków Renesansu!) o organicznej jedności wszechświata i zawisłości wzajemnej jego części⁴⁾, jest widoczne. — Bardzo zbliżone do tej zasady idee spotykamy u Słowackiego. Duch, wedle niego, podnosząc się, podnosi przez to całą zarazem naturę. »Nie sami, ale z całą kulą ziemską przemieniamy się i wchodzimy w niebiosy«. — »Rosyane wierzą — napisano w »Raptularzu« — że klimat się ich odmieni i odmienią go wiarą, — podobnie jak brak życia w ludziach ziemię około Rzymu otruli«. Tamże zapytuje poeta, czy pierwiastek światła, który już pojawił się w naturze i jest »własnością mocy spirytualnej«, niema być wreszcie wyrobiony przez człowieka — »i mieć w ostatecznym celu zapalenie i rozpromienienie atmosfery globowej?... Fizyka domy-

. ⁴⁾ Nauka ta nie jest jednak wynalazkiem Renesansu (Pico, Agryppa i i.), ale istnieje w starożytności. Dawności jej trudno dociec. Przypominam sobie np. ze »Złotego osła« Apulejusa, jak czarownica Pamphile wróży pogodę z płomienia lampy, a Lucius objaśnia to temi słowy: »Chociaż mały to płomień i zapalony ręką ludzką, to przecież istnieje między nim a wielkim ogniem niebieskim, z którego pierwotnie pochodzi, węzeł sympatii. Przeto może nie tylko przeczuwać zmiany zachodzące w eterze, ale także i dawać nam znać o nich«.

śla się, że zorza północna jest ekshalacją ziemną... Rasy więc północne może najpierwsze zostaną oświecone i wydadzą nowe formy samojasne...« Niepodobna nieprzypomnieć sobie tego ustępu, kiedy się czyta u fourierzysty H. Renauda, że, gdy społeczność dojdzie do harmonii, zabłyśnie zorza północna wiecznotrwała a pod jej wpływem zmieni się klimat bieguna. — I czy znowu pytanie o wpływ bezpośredni? Wykluczonym on bynajmniej nie jest; spotkać się z fourieryzmem we Francji za czasów Słowackiego nie było trudno. Ale zarazem trzeba znowu zapytać, czy zasada »powszechnej analogii« jest tak specyficzną, że musiała się zrodzić w jednej tylko głowie i na jednym miejscu? Wszakże święty Izydor (De ordine creaturarum) dowodzi, że po grzechu pierworodnym słońce i gwiazdy słabiej świecą. Św. Augustyn (De Genesi) pisze o wpływie grzechu pierworodnego na rośliny, — Ireneusz (Adw. haeresos) ubytkowi pożywności ich soków przypisuje, iż zwierzęta zaczęły się pożerać wzajemnie, — a św. Bazylii (ἐν τῇ ἐξάμερον) mniema, że przed upadkiem człowieka róże nie miały kolców. A dociągnąć można do takiego tłumaczenia i słowa św. Pawła o tem, że stworzenie całe wzdycha, wyglądając odnowienia się człowieka, gdyż z nim razem ma być odnowione¹⁾.

II.

Widzieliśmy, że mistycyzm, który jest z natury swej pewną formą poznania, sięga w dziedzinę woli i w ten sposób obejmuje całego człowieka. Jego po-

¹⁾ Podobnie St. Martin w swej nauce o upadku grzechowym. Skutkiem upadku człowieka nachyliła się nawet oś ekliptyki. Cała natura jest »stężalym bolem«. Człowiek wyzwalać siebie i ją wyzwala. (P. Franck l. c. str. 162).

znawcza, zatem formalna natura, pociąga za sobą pewne materialne konsekwencje, tak, iż do pewnego stopnia możnaby mówić — pomimo wszelkich różnic mistycznych pomysłów — o mistycznej koncepcji świata. Z tej to wewnętrznej przyczyny, a nie z historycznych wpływów, tłumaczą się też w znacznej mierze podobieństwa mistyki różnych epok i różnych ludów.

Przedewszystkiem od mistyki nieodłącznym jest subiektywizm i pewne właściwe wartościowanie jednostki. Jednostka w świetle tej koncepcji jest ściśle węzłem połączona z Bóstwem; dusza jest iskrą ognia bożego, a jeśli tak jest, to jest sama ogniem i niczem mniej; dwie, sto, milion iskier nie będzie bardziej ogniem niż jedna; w jednej bowiem mieści się już wszystko to, co jest istotą ognia. Wiedza, której źródłem jest inspiracja, nie zna podziału na specjalności; czyż można wyobrazić sobie, aby ten, kto jest zdolny do inspiracji, mógł być zdolnym tylko do inspiracji pewnego rodzaju? Instrument, na którym gra Bóg, może wszystkie wydać ze siebie melodye. »Ja« nie jest ułamkiem tylko świata-makrokosmu, ale jest samo światem, mikrokosmem.

Z mistycznego punktu widzenia inną miarę przykładą się do ludzi. Jednostki obdarzone subtelnym rozumem, owym »bel esprit«, który był ideałem wieku Oświecenia, mogą nam imponować, ale uważamy je za równe sobie, czujemy się bowiem w posiadaniu narzędzia poznania, choćby nie tej samej doskonałości, to bądźco bądź tego samego rodzaju. Ale ludzie, których wiedza jest iskrą zaziemskiego płomienia, są to wyjątki, szczęśliwe przypadki natury. Są to ogniwa, łączące ziemię z niebem, rewelatorowie, zesłańcy Boga. Rozum, narzędzie ziemskie, nie wystarcza, aby im sprostać. Już Rousseau widział nie tylko różnicę, ale nawet przeciwieństwo między »bel esprit« a geniuszem. Geniusz,

człowiek wielki, nie jest to człowiek uzdolniony do tego lub owego, — dusza jego jest częścią Bóstwa, mieści w sobie wszystkie tego Bóstwa moce. Carlyle powiedział gdzieś, że nie zna geniusza, któryby nie był geniuszem na każdym polu. Jest to pojęcie czysto romantyczne. »Geniuszu nie można mieć, można nim tylko być«, — mówi Schlegel. »Geniusz nie ma liczby mnogiej w liczbie pojedynczej tkwi już cały«. Nie jest on wyższą miarą talentu; źle go określa nawet nazwa systemu talentów; on wogóle należy do innej kategorii. Rodowód jego jest z nieba; talent ma zawsze zapach ziemi. Co więcej, geniuszem można być, talentu wogóle żadnego nie mając; z tego źródła wiedzie się rodowód owych bladych kwiatów kawiarnianych, geniuszów in partibus infidelium. Poeci romantyczni niemieccy w poczuciu swej genialności czuli się posiadaczami prawdziwej wiedzy; niektórzy marzyli o tem, aby się stać twórcami nowych religii. U naszych poetów widzimy to samo w epoce towianizmu; co więcej, czują się oni powołanymi do czynu w charakterze wodzów i przewodników. »Zginię me pieśni, wstańcie czyny moje!«, woła Krasiński. Słowacki zapowiada, że gdy przyjdzie czas jego, to »na koń czynu usiedzie, — z kopią w płomień boży zakończoną!« Bardziej od nich do działania skory Mickiewicz był wieszczem, nauczycielem i wodzem. — Do dziś jeszcze w duchu polskim odzywają się echa tych pojęć romantycznej epoki.

Mistycyzm wytwarza nieodzownie kult wielkich ludzi. — W epoce aleksandryjskiej powaga nauk gruntuje się na powadze nauczycieli. Występują oni jako rewelatorowie. Aby podnieść znaczenie pewnych pism, fałszuje się ich metryki; wynajduje się im rewelatorskie początki. Tem tłumaczy się mnogość ówczesnych apokryfów. Odrodzenie, zarówno jak romantyzm, są epokami wybudowania indywidualizmu. Odrodzenie wyraża

chętnie swoją cześć dla ludzi znakomitych przymiotnikiem »boski«. Tak np. nazywa Bruno Mikołaja z Cuzy, Macchiavel pisze w ten sposób o Picu z Mirandoli; jakimś niesamowitym urokiem otaczają współcześni Agryppę z Nettesheimu i Paracelsa. Do grobu nawet Paracelsa wędrują pono chorzy po uzdrowieniu... Powodzenie reformatorów religijnych polega w znacznej mierze na tym rysie charakteru epoki, a wzór w tym względzie daje epoka powstania chrześcijaństwa. — W romantyzmie niemieckim widzimy jako rys analogiczny kult »natur genialnych«. Powaga, jaka otacza wielkich filozofów romantyzmu, przypomina czasy aleksandryjskie. Katedra staje się amboną, a nauczyciel ma w sobie coś z proroka. Podobnie we Francji, kiedy Quinet i Michelet przemawiają obok Mickiewicza. Ale najciekawszy widok przedstawia szereg reformatorów społecznych i religijnych, od których Francja się roi. Otaczani oni byli przez wyznawców za życia i po śmierci czczeni, należną świętym i półbogom. Nie dziw, że sami mieli się niejednokrotnie za mesyasów. St. Simon starał się nawet, za wzorem Platona, ująć w system polityczny cześć dla ludzi wyższych. Rola ich jest rolą kapłanów. W państwie przyszłości ma panować ta nowa teokracja. August Comte ułożył kalendarz, w którym imiona świętych zastąpił imionami wielkich ludzi. Ten sam pomysł znajdujemy, z pewną modyfikacją na rzecz katolicyzmu, u Mickiewicza. »Mamy i nie kryjemy się z tem — mówi w lekcji z 23 stycznia 1844 — mamy świętych, których wy, ludzie kościoła urzędowego, nie znacie... Nie Polacy ani Francuzi temu winni, że narody, postępując naprzód, musiały nowych świętych do litanii dodać, bo historia bez przestanku idzie dalej. Za cóż litanie się zatrzymała? W pierwszych czasach było po stu świętych na jeden dzień; od wieków nie widzimy prawie żadnego: a wszakże mamy potrzebę czcić, mamy

potrzebę podnosić siebie... Nie znam historii zupełniejszej, świetniejszej, bardziej zasilającej, nad ten hymn wspaniały, który nazywamy litaniami do wszystkich świętych. Jest to wzywanie wszystkich duchów wielkich, jakie kiedykolwiek zajaśniały na globie i cnotami swymi dały popęd ludzkości... Księża zapomnieli już nam dopomagać w czynieniu tych wielkich wezwań, bo powinni by byli naprzód nauczyć nas, jak wzywać świętych najbliższych ziemi, tych, z którymi najłatwiej nam rozumieć się i stykać! Cóż bowiem jest modlitwa? nie jest-że to wzniesienie ducha, rozpalenie go tak, aby stanął na wysokości wielkich duchów, poprzedników naszych na drodze żywota... Przerwaliście nie tradycję religijną i dziwicie się, że Polacy mają litanie, w której wołają do Władysława, poległego w obronie chrześcijaństwa pod Warną, do Jana III., do Kościuszki, naczelnika kmieci; dziwicie się jeszcze, że nad wszystkich wzywamy Napoleona, ducha mocarza, małżonka sprawy najnieszcześniejszego z narodów, jak go nazywa prorok Brodziński. Podobną myśl wypowiada Słowacki w »Kazaniu«¹⁾, gdzie również wymienia »świętych«, nieznanym Kościołowi.

Duchy wielkie zatem, dlatego że wielkie, są świętymi, rewelatorami, przewodnikami ludzkości. To pojęcie świętości jest całkiem różne od kościelnego, a o fakcie tym zapominają zupełnie biografowie Słowackiego, którzy widzą jakoby znaki obłąkania w tem, że on o własnej swej świętości mówi. Zaisle zupełnie inne to przybiera znaczenie, kiedy uwzględnimy właściwe mu świętości pojęcie i przypomnimy, że tak samo świętymi nazywa inne duchy, lecące w przyszłość²⁾. »Wielkim człowiekiem — wedle Słowackiego — jest ten, który

¹⁾ Wyd. Gubr. X. str. 309.

²⁾ Takie samo pojęcie świętości u Nietzschego.

jak najwięcej przeszłości ma przytomnej w duchu i jak najwięcej przyszłości stworzonej duchem i już w sobie zrealizowanej... Punkt teraźniejszy jest niby ciałem motylowym tych dwoistych skrzydeł Psyche¹⁾. A tak dla przeszłości duch wielki jest rewelatorem, dla przyszłości ukazicielem dróg i przewodnikiem. »Król-Duch«, »Słowo stworzenia«, oto są znane nam już miana tych pierwoidących. W człowieku wielkim uświadamia się i wyraża natura; on jest jej reprezentantem i jej tłumaczem. »Wszystko, co jest na ziemi — mówi Emerson — ma w sobie pierwiastek niebieski, przez pośrednictwo człowieka wchodzi do wyższej duchowej sfery, w której ma wypełnić pewne miejsce. A ku temu celowi dążą wszystkie rzeczy. Gazy zgęszczają się w planetę; związek chemiczny staje się rośliną i rośnie; staje się zwierzęciem czworonożnym i biega; staje się człowiekiem i myśli«. Człowiek jest głosem materii, z której pochodzi, a wie o niej przez to, że z niej pochodzi... »Jako duchem ożywiony chlor wie człowiek o chlorze, jako wcielony cynk, wie o cynku... Człowiek stworzony jest z prochu ziemi i nie zapomina swego początku. A wszystko, co jeszcze nie jest ożywione, będzie kiedyś mówić i myśleć. Niezbadała natura doczeka kiedyś dnia, który objawi jej tajemnicę. Skały kwarcowe na przykład rozsypią się w proch, a z tego prochu powstanie jakiś Werner, von Buch, Beaumont, a w laboratorium powietrza znajdują się już dziś może w stanie lotnym jacy Berzeliusze i Davysi... Z każdym nowym duchem wydobywa się na światło nowa tajemnica na-

¹⁾ Urywek rękopisu, znajdujący się w posiadaniu pani Maryli Wolskiej, ogłoszony przezemnie po raz pierwszy w »Pamiętniku literackim« t. VI., a przedrukowany bez podania pochodzenia w wyd. Gubr. t. X. str. 330 i n.

tury, a biblia nie jest zamkniętą, póki nie urodzi się ostatni wielki człowiek«.

Miłość ku wielkim ludziom ma zresztą w sobie coś z miłości do sztuki. Odbija się to znowu wyraźnie w słowach Emersona: »Podziwiam wielkich ludzi wszelkiego rodzaju, bohaterów czynu i bohaterów myśli; kocham porówno srogich jak dobrych, bicze Boże i rozkosze rodzaju ludzkiego«.

Z takiego oceniania indywidualności wynika, że największym z problemów staje się problem człowieka. — Dla niemieckich romantyków społeczne problemy nie istnieją. Ale już także u Schillera, a zwłaszcza u Goethego, problem człowieka szedł przed problemem społecznym; u Goethego pojawia się ten drugi dopiero przy końcu Fausta. Ludzkość zdaje się istnieć na to, aby wydać ze siebie od czasu do czasu kwiat, człowieka wielkiego, a w przyszłości istotę wyższego typu, nadczłowieka czy anioła. Właśnie tylko o ile ten moment ewolucyjny w sobie mieści, nauka o nadczłowieku, jako człowieku przyszłym, mieści w sobie moment społeczny. Problem przyszłego nadczłowieka jest problemem społecznym romantyzmu. Ale tak jak u Nietzschego, tak i u romantyków koncepcja nadczłowieka z ewolucyjnej zamienia się zbyt łatwo w antyspołeczną a wyłącznie arystokratyczną. U Nietzschego ten człowiek-pan ma rysy posągowe mędrca i wojownika zarazem, u romantyków ideał nosi nazwę sentymentalną »schöne Seele«. Pojęcie to odpowiada formalnie »belle âme« Russa; u Russa jednak miało ono znaczenie przeciwstawienia do »bel esprit« Oświecenia i wskazywało na to, że »esprit« nie jest wszystkim, nie jest nawet czymś najważniejszym w człowieku. U romantyków niemieckich »schöne Seele« przeciwnika takiego nie ma; w nazwie tej nie brzmi ton protestu i wyzwania, nie przeciwstawia się — jak u Russa — natura kulturze. Prze-

ciwnie, romantycy nienawidzą Russa, jako barbarzyńcę; śmierdzi on im skórą dzikich zwierząt. Ich »schöne Seele« śmierdzi za to literaturą. Niema w niej nic pierwotnego, mimo kokietowania nagością. Ta nagość to nie »niezawstydzona niczem, nieśmiertelna«, żelazna nagość posągu, ale rachityczna, rozsznurowana nagość podstarzałej kokietki. Nadczłowiek niemieckiego romantyzmu jest to człowiek-snob.

Nadczłowiek Słowackiego to człowiek-Chrystus, człowiek-Bóg. Jest to ideał ewolucyjny, więc w tem znaczeniu społeczny. »Sto tysięcy, milion Chrystusów« ma liczyć zastęp, który pójdzie do szturm na twierdzę celu ostatecznego, słoneczną Jerozolimę! Jest to jednak zarazem ideał arystokratyczny, bo obrzydliwością jest dla Słowackiego równość, która pijanego chłopca w jednej mierze stawia z pięknym i szlachetnym rycerzem, a głowy wyrastające ponad strychulec ucięciem zrównuje. Ludzie są różni między sobą. Są tacy, »którzy kądziel w duchu przędą« i tacy, »co królmi byli, albo będą«. Ale te duchy-króle, to ani nie snoby romantyków niemieckich, ani »płowe bestye« Nietzschego; to bracia starsi, którzy nad niedorosełem rodzeństwem muszą mieć pieczę, to ukaziele dróg i przewodnicy. To nie panowie, co biorą, bo mogą, ale panowie, co dają, bo mają z czego. Ofiara jest w godle ich tarczy. — Ponieważ rozwój jest w myśl »Genezy z Ducha« zadaniem bytu, przeto wartość ustrojów społecznych mierzy Słowacki tem, czy i o ile one dla tego rozwoju indywidualnego są pomocne. Chodzi o to, aby »rosnący w piękność duch nie miał żadnej przeszkody«. Problem społeczny podporządkowany jest zatem problemowi indywidualnego rozwoju, stoi w usługach wyższego od siebie celu, którym jest »rozwiązanie zadania człowieka«. Do rozwiązania zadania tego rodzaju powołana jest Polska; w tem leży jej mesyaniczne posłannictwo. — W »Raptu-

larzu« swoim robi Słowacki uwagi przeciw Piotrowi Leroux i jego poglądom o doskonaleniu się ludzkości. Według niego »nie abstrakcyjna kwestya ludzkości — ale kwestya człowieka; ta rozwiązana rozwiąże drugą«¹⁾.

Problem człowieka jest punktem centralnym całego towianizmu. »Warunkiem — mówi Towiański — aby Polak odzyskał ojczyznę, jest chrześcijaństwo prawdziwe, jest praca i czyn w duszy, jest ofiara wewnętrzna, ten zbawczy krzyż Chrystusa Pana. A że Polak nie pracuje, nie czyni, nie ofiaruje się w duszy przez miłość swoją, zmuszony więc jest dopełniać to wszystko w ciebie pod siłą bożą, trudząc się, wysilając się dla odzyskania ojczyzny, przelewając krew i oddając życie w męczarniach...« I kiedy taki wewnętrzny »czyn« spełnionym będzie, kiedy kwestya człowieka będzie rozwiązana, wtenczas Polska »cudem wybawioną zostanie«²⁾. Ten sam to pomysł, który w sposób jeszcze jaskrawszy wypowiada Słowacki w znanej nam już przypowieści o baletnikach i człowieku świętym.

Dwa motory wpływają pospolicie równocześnie na powstawanie sądów i doktryn: imitacya i opozycya. Pierwszy z nich przedstawia się w tym wypadku w postaci indywidualistycznego ducha epoki, a towianizm jest ducha tego refleksem, — drugi wynika z wyróżnienia się ze środowiska, które stanowi Francya, zaprzątniona cała wówczas kwestyami reform społecznych. Dlatego to wyraża się Słowacki z pewnem lekceważeniem i przekąsem o konstytucjach i demokracjach. Panowanie większości? — to tyrania, — równość? —

¹⁾ Zob. też w »Dzienniku« wiersz: »Karty się dają wszystkie wytłomaczyć tuzem...« o Polaku, który »musi wprzód rozwiązać zadanie człowieka«. W wyd. Gubr. wiersz ten znajduje się w T. I. str. 278.

²⁾ Pisma Towiańskiego t. III. str. 105, 110; podobnie w wielu innych ustępach.

to niedorzeczność, — wolność? — tak, ale to nie cel, lecz tylko środek. Środek, aby rosnący w piękność duch — indywiduum zatem — nie miał żadnej przeszkody... A nawet sprawa odbudowania Polski podlega warunkującemu pytaniu: »Polska? — jaka«¹⁾. A w odpowiedzi mieści się najbardziej wybujała zasada indywidualizmu, jaka kiedykolwiek weszła w ustrój społeczny: liberum veto! — Nie trzeba jednak sądzić, jakoby ten rys arystokratycznego indywidualizmu właściwym był wyłącznie Słowackiemu. Nie tylko towianizm wogóle przekonany jest o nierówności ludzi, ale nadto rys podobny pojawia się we Francji ówczesnej wielokrotnie, a — co najciekawsze — pojawia się u demokratów i socjalistów. Nierówność jest jednym z dogmatów nauki St. Simona i jego szkoły. Rewolucję francuską, dążącą do zrównania, uważają ci socjaliści za wybryk barbarzyństwa motłochu. Tak samo A. Comte. Z pomiędzy furierzystów Hennequin zwłaszcza akcentuje silnie zasadę przyrodzonej nierówności, wynikającej ze stopnia starszeństwa ducha »rafinującego się« w metempsychicznym szeregu żywotów.

Pomiędzy ludźmi wyższymi uprzywilejowane miejsce w epokach mistycznych zajmują poeci. Kiedy Słowacki człowiekiem wielkim nazywa tego, kto ma w duszy najwięcej wiedzy o przeszłości i najsilniejsze przeczucie przyszłości, to określa tem właściwie poetę. W rewelatorskim jasnowidzeniu odczuwa poeta rzeczy minione, twórczą wyobraźnią buduje przyszłość. W »Liście do Rembowskiego« (Gubr. X. 260) znajdujemy taką dorywczą, ale dość wyraźną notatkę, określającą istotę sztuk pięknych: są one »nauką pracy ducha w przeczuciu przyszłej formy — czyli wyrabianiem się

¹⁾ P. »Dziennik«, Gubr. w t. I. str. 283 wiersz: »Szli krzycząc: Polska!...«

duchów ludzkich przez pierwiastek wewnętrzny rewelacyjny — i formułowaniem ciąglem tych prac kształtem, kolorem, głosem i poezją (Z celem królestwa Bożego czyli przemienienia ludzkości w przyszłe anielstwo globowe)«. Żadna forma nowa nie może powstać, nie będąc pierwiej wyobrażoną w duchu. Poezya — sztuki piękne wogóle — są wypatrzycielami nowej formy, są one wyrazem tej tęsknoty twórczej, która podnosi ludzkość na wyższe szczeble rozwojowe. »Götterbildner« nazywa Nietzsche sztukmistrzów.

Mówiłem już o tem, że tożsamość narzędzia twórczego, intuicyja, spokrewnia poezję z mistyką, a tak samo z oderwaną, idealistyczną filozofią; sztuka staje się narzędziem filozofii. Drugim powodem tego jej pokrewieństwa z mistyką jest zdolność do ekstazy. Dla Plotina stan kontemplacji, w którym osiągamy poznanie jest stanem wyższego podniesienia się moralnego, cnotą dianoetyczną, która jest wyższą nad cnotę obywatelską. »Duch wszelki, który oczy swe na przyszłość obrócił, chociażby skazę miał i niedoskonałość, wpisany będzie w księgę żywota«; — to jest odpowiednik cnoty dianoetycznej w genezyjskiej religii Słowackiego. Pomocą do osiągnięcia takiej cnoty jest wedle Plotina zapatrzenie się w piękno. Ztąd sztuka nabiera wartości czynnika etycznego. Jest ona wreszcie drogą do osiągnięcia najwyższego duchowego stanu, w którym jakoby stoimy twarzą w twarz naprzeciw Boga, stanu ekstazy. Dla neoplatoników, równie jak dla mistyków Odrodzenia, piękność jest przeświecaniem ducha przez materję; przez zatopienie się w piękno zbliżamy się do poznania źródła ducha, do Bóstwa. Z piękna idzie ta »siła fatalna«, która — »zjadaczy chleba w aniołów przerobi«. Ta idea Słowackiego ma charakter neoplatonicki.

Dla epok, żywiących cześć dla wielkich indywidualności, któż bardziej właśnie nad poetę wydawać

się mógł tym, który bezpośrednio zapala swoje płomień u Praogniska? Ztąd nazwa jego już nie jest sztukmistrz, artysta, ale prorok, wieszcz. — Że to zjawisko występuje z niezwykłą siłą u nas, ma to swoje szczególne powody. Dla nas poezja ma wcale inne niż gdzieindziej znaczenie. Podobna ziarnu, w którym skupia się i chowa życie rośliny, by mogło przetrwać czas zimowy, skupiła ona i przechowała duszę narodu. Ztąd jej szczególna godność i posłannictwo. Ale niemniej jest to tylko wyblask silniejszy zjawiska bardziej ogólnego: epoka romantyczna wszędzie głosi kult poety. »Człowiek jest piedestałem, na którym stoi poeta... Sztukmistrze są w pośród ludzi tem, czem są ludzie pośród innych twórców ziemi«, — powiada Schlegel. Co prawda, im bardziej szumne było hasło, tem mniej odpowiadały mu fakty: między romantykami niemieckimi nie było półboga; na ołtarz więc podniesiono Goethego. Jego to kult w duszy niemieckiej romantyzm urobił wedle swego modelu wieszcz. — Ale nawet racjonalistyczny duch francuzki bez »wieszcz« się nie obył; był nim — un peu de Tarascon — Wiktor Hugo. — Gdy tak uprzytomnimy sobie stanowisko i rolę, jaką duch czasu przypisywał poecie, łatwiej nam będzie znaleźć słuszny punkt widzenia dla oceny tej apostolskiej misji, którą w ostatniej swej epoce mniemał się być w prawie podając Słowacki. Zrozumiemy także stanowisko Mickiewicza w towianizmie. Niewątpliwie bowiem rozwój swój zawdzięczał towianizm w przeważnej mierze powadze Mickiewicza, a ta opierała się na znaczeniu jego jako poety. Zda się w tem leżeć pewna sprzeczność, istnieje bowiem mniemanie, że towianizm był poezji wrogi, a to mniemanie opiera się na fakcie nieproduktywności Mickiewicza i Goszczyńskiego w ich mistycznej epoce, tudzież na fakcie poróżnienia się z towianizmem wciąż dalej piszącego Słowackiego. Mniemanie tego rodzaju

jest błędne. Mickiewicz, a za nim Goszczyński, przestali pisać przedewszystkiem dlatego, że całą ich duszę oparowała myśl inna; dla poezji nie zostało po prostu miejsca. Ale wyobrażenie o godności poety podniosło się u nich raczej. W wykładach cytuje Mickiewicz słowa St. Martina, że trzeba by pierwszej uczynić cud, nim się zacznie pisać wiersze. Należy to rozumieć w ten sposób, że dzieło poetyckie ma być wynikiem stanu ekstazy; a wszakże stan ten jest stanem cudotwórczym, wedle teorii magicznego idealizmu. Bez takiego ekstazyjnego stanu natchnienia¹⁾ Mickiewicz wprost nie rozumie możliwości poezji; mniema, że kto, pisząc, nie jest w tym stanie, zmyśla go, a wtedy jest oszustem. Wzloty ekstazyjne mają źródło w Bogu i muszą zwracać się ku Niemu; Towiański powiada, że można przez kontemplację i modlitwę osiągnąć ów stan błogosławiony, a potem zwracając się ku rzeczom ziemskim użyć go dla niskich celów. Takie »wzloty fałszywe« to kradzież boskiego ognia; teorię tę uwiecznił Słowacki obrazem »złodziejki straszliwej«, Pychy, żony Piasta... Być może

¹⁾ Stan ekstazy jest bardzo rzadkim i krótkim. Porphyrius zapewnia, że Apolloniusz z Tyany doznał go tylko cztery razy w swem życiu. O sobie mówi, że zaznał go tylko raz jeden. Proclus wyznaje, że nawiedził go razy sześć... Co do stanowiska Mickiewicza wobec poezji zob. jeszcze l. 12 roku trzeciego »Wykładów, gdzie mowa o tem, jak sztuka popsuła niejednokrotnie religię, wyjaławiając natchnienia, zamieniając je na smakoszostwo artystyczne. »Nie wyganiamy precz sztuki. Tworzyć arcydzieła... jest to sposób służenia religii, a nawet sprawie boskiej; ale to pewna, że wszystkie ludy dotychczas popełniały przestępstwo w sztuce...« Słowacki mówi, że piękność jest świętą, ale prawda jest ponad wszystkie piękności. Uważa on sztukę za pewien etap rozwojowy, który jednak będzie przezwyciężony i zepchnięty nogą naprzód idącą w przepaść przeszłości. Tem się wyklada zdanie: »dla światłych pierworodnych już tęcza jest grzechem«.

zatem, że taki wysoki postulat, stawiany tworzeniu poetyckiemu, wstrzymywał odeń zbyt czule sumienia Mickiewicza i Goszczyńskiego. Być może także, że leżało w intencji Towiańskiego od tworzenia ich na razie powstrzymywać; Mickiewicz tworzący mógł mu urosnąć ponadto ponad głowę. Że mogła tu być wyraźna wola mistrza, dowodzi list Goszczyńskiego do Słowackiego z późniejszej epoki, w którym to liście donosi Goszczyński, że pytał mistrza, czy mu wolno pisać, i ku swej wielkiej radości otrzymał pozwolenie. Było to w chwili zmierzchu towianizmu, w czasie rozdwojenia Mickiewicza z mistrzem; pan Andrzej, odpowiadając Goszczyńskiemu, rozwodzi się nad wielkim znaczeniem poetyckiej twórczości i — z nieporównaną naiwnością w treści i formie — dodaje, że »sam puściłby się w poezję«, gdyby... nie miał wyższego jeszcze powołania.

Podniesienie w cenie indywidualizmu jest jedną ze stron tej samej reakcji, której innym objawem jest idealizm i mistycyzm, przeciwstawiający się racjonalizmowi. Jest to reakcja przeciw poziomej codzienności, przeciw płożącemu się przy ziemi filisterstwu, reakcja pierwiastku lotnego przeciw pierwiastkowi ziemskiemu w duchu ludzkim. Reakcja ta najjaskrawiej występuje w bajronizmie i w romantyzmie, zwłaszcza niemieckim. W bajronizmie jest ona tylko uczuciową, romantyzm stwarza także jej teorię. Jest to teoria »genialnej swobody« (»genialische Freiheit«). Ku tej koncepcji wiedzie ta sama droga od Fichtego, którą obserwowaliśmy idącą ku magicznemu idealizmowi. »Ja« Fichtego jest twórcą i jądrem świata, przyczyną wszelkiego »nie-ja«. Istotą tego »ja« jest ciągła czynność dla czynności samej: Tätigkeit der Tätigkeit. To pojęcie czynności, jako celu samego w sobie, ma wszelkie cechy kantowskiego określenia czynności etycznej, która jest z na-

tury swej »absolutnie niezależną«. W ten sposób owo »ja« jest z natury swojej etyczne. Czynność nieskończona jest tylko pod tym warunkiem możliwą, że na drodze swojej spotyka ustawiczne zapory, chwilowe zatem końce, które musi przekroczyć. Zaporą dla »ja« jest »nie-ja«, jego własna funkcyja, przez którą ono samo dobrowolnie się ogranicza. Przekraczając coraz to nowe, coraz wyższe zapory, w nieustannej czynności, będącej jego treścią i istotą, »ja« dąży wiecznie ku celowi nigdy nie osiągniętemu. Pojęcie celu mieści w sobie pojęcie sprzeczności. Gdyby bowiem sprzeczności nie było, to cel zlewałby się w jedno z samą czynnością, t. j. byłby z góry osiągnięty, a zatem nie istniałby¹⁾. — Te pierwiastki fichtowskiej nauki romantyzm pojął po swojemu, wykrzywił, spopularyzował i spoetyzował, a to przede wszystkim dla swojej teorii estetycznej. We wszechwórczem »ja« znalazł on podwalinę swego subiektywizmu; z jego absolutnej niezależności wyprowadził zupełną wolność twórczego geniuszu, który nie znosi żadnych formuł i przepisów, a sam sobie jest prawem; z charakteru czynności tego »ja«, polegającego na nieskończonym podnoszeniu się ponad samego siebie i z fichtowskiego pojęcia koniecznej sprzeczności, leżącej w zasadzie teleologicznej, powstała teoria romanty-

¹⁾ Podobny pomysł ma Słowacki (»List do Rembowskiemu«, rozdz. »Moce i natura ducha«), mówiąc, że duch bez ciała, kiedy czego zapragnie, to już przez to samo ma spełnione; między zamiarem bowiem a spełnieniem nie ma żadnego przedziału, skoro oba istnieją tylko w duchu. Duch taki jednak jest mimo to nie-szczęśliwy. Czuje się niemocen. Dopiero, kiedy w ciele będąc, napotyka dla zamiarów swoich opór w materii, kiedy zatem cel stanie poza nim, wtedy dopiero osiąganie celu jest mu radością, daje mu poczucie siły. Te myśli spożytkowuje rapsod II. »Króla Ducha« (i warjanty).

cznej ironii¹⁾; wreszcie z pojęcia »Tätigkeit der Tätigkeit« teorya sztuki dla sztuki²⁾. Absolutnie wolny geniusz tworzy więc bez celu, dla samego tworzenia, — tworzy wedle swego upodobania i kaprysu a w naturze jego leży wychodzenie ciągle ponad samego siebie, burzenie w igrasce romantycznej ironii każdego poprzednio zajętego szczebla: boska gra, podobna boskiemu aktowi stworzenia, który jest samowolny, bezprzyczynowy i bezcelowy, a w którym Stwórca wyprowadza z siebie »nie-ja«, aby, przeciwstawiając je sobie w sobie samym, mógł się w niem przejrzeć. »Jako fajerwerk z gwiazd kilkutysięcy, chciałem aby się spalili — i nic więcej«. Tak, zgodnie z romantyczną teorią sztuki dla sztuki, określa Słowacki w przedmystycznej epoce swoje teorie twórcze. Może to tylko sama sobie przecząca gorycz, wywołana zarzutem Mickiewicza o kościele bez Boga? Niel w wyznaniu tem nie tkwi gorycz, ale dumna przekora, a należy je brać całkiem pozytywnie (Powtarza się ono zresztą w innej formie i w innym tonie w »Krytyce krytyki i literatury«, utwo-

¹⁾ Zasada swobody twórczej wspólną była wszystkim naszym romantykom. Ona była między temi hasłami, z którymi wystąpili przeciw klasycyzmowi. Uchronił się jednak nasz romantyzm od wszelkich skrajności w tym względzie. Natomiast zasada »romantycznej ironii«, która jak czerw podgryzała niemiecki romantyzm, pozbawiając utwory jego z jednej strony jednolitości, z drugiej prawdy uczuciowej, w naszej poezji nie znalazła właściwie odbicia. Pewne jednak interesujące podobieństwo przedstawia »Balladyna«.

²⁾ Zależności od Fichtego nie należy rozumieć w ten sposób, że bez niego nie powstałby ten cały kompleks pojęć romantyzmu. Źródło jego jest uczuciowe; może i filozofia Fichtego ma to samo źródło. Ale nauka Fichtego wpłynęła na zteoretyzowanie i usystemizowanie tego, co już w duszach leżało. Pokrewne prądy duchowe pojawiają się gdzieindziej, gdzie Fichte wcale wpływu wywrzeć nie mógł.

rze, poświęconym wyświeceniu estetycznych poglądów poety). Ale dla właściwego zrozumienia tego wyznania trzeba pamiętać, że akcent leży na słowie »gwiazd«. Poeta nie powiada »excusez du peu« — nie chciałem nic więcej, jak tylko was zabawić, — on twórczość swoją bezcelową porównuje do wspaniałego jakiegoś kosmicznego zjawiska, w którym gwiazdy mżą, światy rodzą się i giną. Bezcelowość swą upodabnia bezcelowości Bożej; Bóg stwarzając światy, celu nie ma żadnego; gdyby miał cel, nie byłby Bogiem, bo cel byłby wyższy od niego. Ów »fajerwerk z gwiazd« nie ma nawet na celu pokazania piękna dla piękna; w tem byłaby już celowość. Twórca nie tworzy dla nikogo, tylko dla siebie; tworzy, bo mu się tak podoba, a nie dlatego, że się chce innym podobać; tworzy, jak siła kosmiczna. Jest w tem wysoko napięty pierwiastek indywidualny i arystokratyczny — przeciwstawienie utilitarnego epistierstwa. Słowacki, jedyny z pośród naszych romantyków, wyznał zasadę sztuki dla sztuki; »budował kościół bez Boga«, jak mu zarzucano; w własnym jego rozumieniu budowa ta sama w sobie była przejawem Boga, wybuchem jednego z tych wulkanów, którymi On, Ogień światów, nad zastygłą skorupę stworzenia się wyrzuca — bo Mu się tak podoba... W ostatniej swojej epoce Słowacki zmienił teoretyczny pogląd; w praktyce jednak twórczej, w dziele jego najdoskonalszem, »Królu Duchu«, motyw artystyczny, wedle mego rzeczy widzenia, usuwa — bezwiednie może — wszystkie inne.

Zasadę genialnej swobody przenieśli romantycy niemieccy również na pole etyki; wogóle ich koncepcje etyczne mają charakter koncepcji estetycznych. Geniusz jako taki jest etyczny; jest to model człowieka. Przeznaczenie swoje spełnia, rozwijając swobodnie wszystkie swoje moce. Poeta jest jakoby prototypem

geniuszu; ztąd ukształtowało się u romantyków niemieckich pojęcie »genialnego życia« na modłę ich estetycznej teorii, wedle zasad więc genialnej swobody, sztuki dla sztuki i romantycznej ironii. Mówi się wtedy o poetach, którzy »żyją poezją«. Do tego stopnia przykłada się miarę estetyczną do etyki, iż Schlegel może powiedzieć, że »wszelka oryginalność jest cnotą«. Tenże pisarz określa Boga, jako indywidualność w najwyższym spotęgowaniu (»Gott ist jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in seiner höchsten Potenz«). Najwyższym zadaniem człowieka jest rozwijanie własnej indywidualności. Jest to rozwijanie w sobie bożego pierwiastka; ta czynność, zwrócona ku samemu sobie, ten »boski egoizm«, jest najwyższą formą cnoty, podobną cnotcie dianoetycznej starożytnych¹⁾.

¹⁾ Podobieństwo leży w tem, że cnota dianoetyczna, polegająca na poznaniu, jest niezależną od uczynków. Tak skrajnie nie stawiał kwestyi Arystoteles a nawet Plotin, który jednak odwrócenie się od spraw publicznych a oddanie się wyłącznie sprawie poznania, uważa za zasługę i oznakę wyższości. Ale gnostycy cnotę dianoetyczną rozumieli jako przymiot pewnych tylko ludzi; uczyli, że ludzie są nierówni (nauka Basilidesa o trzech stopniach synowstwa); na dole stoją hylicy, wyżej psychicy, na szczycie pneumatycy. Ci tylko zdolni są do poznania. Są oni wyżsi od innych bez względu na uczynki. Etyka dla nich jest inną. (Przygania temu Plotin: *Enneada* II. ks. 9). Jest to stanowisko zupełnie identyczne z nauką Wedów. Tylko dla tych, którzy osiągnęli poznanie, nie ma już powrotu. Grzech splamić ich już nie może, cokolwiekby uczynili. — Jeśli nie poznanie, ale geniusz wogóle uznamy za stan najwyższego synowstwa bożego, mamy punkt porównania między teorią romantyków niemieckich a gnozą. Nietzschego »jenseits von Gut und Böse« spokrewnione jest zarówno z gnozą jak i z romantyzmem, mimo wszelkich różnic. Nauka Towiańskiego o »wyższym zarodzie ducha« zajmuje stanowisko pośrednie i jest kompromisem z nauką Kościoła. Uznając w ludziach, mających taki »zaród«, wyższość, zbliżenie do Boga większe, stanu tego nie podstawia jednak za cnotę.

Złem jest to, co jest małe i podle, filisterstwo i »harmonijna pospolitość«. Bo że geniusz harmonijnym i równoważonym być nie może, to także było wiarą romantyków. Wiemy, że u Fichtego sprzeczność jest siłą twórczą; tę myśl metafizyczną przerabia Schlegel na swój sposób, mówiąc w »Lucyndzie« że wszędzie widzi i czuje wieczną sprzeczność, przez którą wszystko, co jest, istnieje... »Und die schönen Gestalten der ruhigen Bildung schienen mir todt und klein, gegen diese ungeheure Welt von unendlicher Kraft und von unendlichem Krieg, bis in die verborgensten Tiefen des Daseins«. Przyszły, wyższy człowiek, będzie większym zarówno w złem jak w dobrem: »kräftiger, wilder, kühner, ungeheurer«, — słowa (Schlegla) jak gdyby wyjęte z ust Nietzschemu, heroldowi »płowej bestyi«¹⁾. »Wszystko jest dozwolonem«; czy czyn jest zły, czy dobry, zależy od stanu duszy; w stanie ekstazy można nawet zniżyć się do błota zmysłowości, jak schodzili doń bogowie, w boskiej nieokiełznanej swawoli ubierając się w zwierzęce ciała. Wszakże i kultu orgiastyczne były narzędziem ekstazy. Wedle Novalisa w religii leżą z natury orgiastyczne pierwiastki²⁾.

W tem wszystkim tkwi kult nieokiełznanego indywidualizmu i siły³⁾ w każdej postaci; wielbi się wielką

¹⁾ O związku Nietzschemu z romantyzmem zob. K. Joël: »Nietzsche und die Romantik« (Lipsk 1905).

²⁾ St.-Simon tłumaczy w wieku późniejszym swoje wyuzdanie młodzieńcze potrzebą rozpętywania w sobie afektu, gdyż bez afektu nie wielkiego działać nie można, zatem i wielkiej nauki zbudować. Rozpusta w ten sposób staje się »narzędziem filozofii«! Jest w tem oczywiście pomieszanie pojęć. Zamiast zapalną, zdolną więc do wielkich rzeczy naturą, usprawiedliwiać swe zboczenia, St.-Simon w zarożumiałości swojej woli je przedstawić jako zamierzone z góry dla wyższego celu.

³⁾ Są jednak w romantyzmie niemieckim rysy z tem wprost sprzeczne; w szczególności romantyczny feminizm. Romantycy

»szlachetną bezczelność«, »wzniosłą lekkomyślność«, »wielkość w wyuzdaniu«. Schlegel zachwyca się szerszym stylem rzymskich cesarzy; jakże dziecinnymi i małostkowymi wobec ich występków wydają mu się, zachwalane przez filistrów (za Tacytem) cnoty barbarzyńców!

Czy z tym wyuzdanym indywidualizmem może mieć jakikolwiek rys wspólny ascetyczny niemal w swej etyce towianizm? Zdawałoby się napozór że nie — a jednak...

Towianizm nie powiada wprawdzie, że jest obojętnym czy postępkiem jest dobry lub zły, byle płynął z boskiego źródła genialnej natury, ale dla tej natury genialnej żywi przecież szczególną sympatię. Wyraża się ona w nauce Towiańskiego o »zarodzie ducha«. Ci, którzy mają wyższy zaród (czyli »gatunek«) ducha, są pomazańcami bożymi. W najwyższym nieraz upadku człowieka, w wielkich zbrodniarzach, powiada Towiański, rozpoznać można wielki zaród ducha. Człowiek, który go posiada, stoi wyżej w hierarchii stworzenia, niż ten, który nie mając go, pozostaje jednak w zgodzie z etyką. Kto »twarzy swej na przyszłość obrócił« mówi Słowacki, kto pragnieniem i tęsknotą za formą istniejącą wybiega, »choćby skazę miał i niedoskonałość, wpisane będzie w księgę żywota«. Owszem, grzech jest często nasieniem formy wyższej; myśl tę zobaczymy rozwiniętą w Popielu. Ewolucyjna metempsychoza usprawiedliwia i tłumaczy etyczną wartość wyższego zarodu tem, że on został w poprzednich żywotach własną zasługą,

wstydzą się nawet swojej męskości w przestawianiu z kobietami; wydaje im się za brutalną. W stosunku z kobietami chcieliby być sami kobietami. Sprzeczność połączenia sentymentalizmu i brutalności leży w naturze niemieckiej. Nie kto inny przecież jak liliowy Novalis wypowiada zdanie, że »höchste Wohllust ist die Notzucht«!

własnym czynem i ofiarą, wypracowany; źródło jego zatem leży w cnocie, jest on wytworem cnoty. Dowodzi on starszeństwa ducha, a to jest tytułem do przewodnictwa, do królowania gromadzie duchów niższych. — Zaród ducha nie tylko można poznać w upadku, ale co więcej, pewne defekta etyczne zdają się być dla Towiańskiego wskazówką, że on istnieje. Moralne zrównoważenie, cnota, stałość charakteru, bywają właściwe duchom osiadłym, jakby zagospodarowanym od dawna na jednym szczeblu rozwojowym. Duchy wyższe, idące w górę, są jak gdyby w stanie równowagi niestalej; niepewne, chwiejne, niedbałe o owe cnoty użyteczne dla współzycia, zapatrzone w coś, co nie jest z tego świata. »Bóg, silniej dziś powołując człowieka do chrześcijaństwa, obala coraz bardziej charakter jego ziemski, pogański; dlatego tak mało jest dziś charakteru na ziemi; bo charakter ziemski, upadający z dopuszczenia bożego nie zastępuje się charakterem chrześcijańskim, a to dla oporu człowieka w przyjęciu ofiary chrześcijańskiej, od której jedynie ten charakter zależy. Charakter ziemski utrzymuje się przez tych tylko, którzy nie są jeszcze ostatecznie wezwani do epoki wyższej, do życia pełnego, chrześcijańskiego, w których Bóg nie obala jeszcze charakteru ziemskiego. Tak objaśnia się to szczególne a smutne zjawisko, które tak na indywidualach jak i na narodach spostrzegamy, że co wyższemu jest na świecie, jest dziś bez żadnego charakteru ziemskiego i chrześcijańskiego, a co niższemu jest, ma charakter ziemski właściwy sobie. Tak kiedy Anglik da tobie słowo, oświadczy ci skłonność, przyjaźń swoją, możesz mu zawierzyć; kiedy zaś Francuz to uczyni, nasypie tobie pięknych słów, komplementów, zważ dobrze, czy bezpiecznie zawierzyć mu, bo często postrzeżesz, że on, mówiąc do ciebie, wcale o czem innem myśli i sam nie wie, co powiedział«. Tak pouczał Towiański syna swego Adama,

a znać sprawa ta była niejednokrotnie poruszaną w Kole, skoro Słowacki zupełnie podobnie myśli wypowiada w »Wykładzie Nauki«: »Teraz, gdy rozglądam wasze duchy — mówi do Helois i Heliona — to nie wiem, jak was sobie wytłómaczyć, bo oto już nie jesteście jak w przedchrystusowych czasach z jednej lub z dwóch cnót zbudowani, ale duchy wasze przedstawiają mi się w kształcie niby katedralnych gotyckich kościołów — wyduchowione... już nie posągowe, jak dawniej, ale niby z nieskończonością, która nie pozwala żadnej cnoty zgruntować... żadnego uczucia wziąć na doskonałą szalę...« Z tem należy porównać słowa Schlegla: »Wer etwas unendliches will, der weiss nicht, was er will«, przyczem dodaje jednak dowcipny krytyk: »aber umkehren lässt sich dieser Satz nicht«.

W tem wszystkim leży ostatecznie nie co innego, jak sympatya dla wielkości, dla natur genialnych, która w rozmaity zresztą jeszcze sposób w towianizmie się wyraża. Towiański powiada raz, że »kto wielkim człowiekiem być nie stara się, ten o zbawienie duszy swojej nie stara się«¹⁾. Mickiewicz zarzuca św. Franciszkowi że był świętym, ale nie wielkim człowiekiem; »trzeba, żeby taki wielki duch, jak św. Franciszka, miał na ziemi taką wielkość, jak Dżengischan«. — Powody tych sympatyj dla wielkości są uczuciowe z podkładem estetycznym; dowód na to w tem, że leżą one — jak wykazałem — w duchu epoki; tłómaczenia zatem własne towianizmu, są — jak to często bywa dla uracynalizowania samorzutnego uczucia — aposteryoryczne. A tłómaczy on te sympatye raz, jak widzieliśmy, ewolucyjnie, ową nauką o starszeństwie ducha, a następnie wskazaniem, że każda siła jest narzędziem celów boskich.

¹⁾ Cytatę tę biorę z Tretiaka; nie udało mi się jej odnaleźć w Pismach A. T.

»Nie jest przeklętą moc żadna, ale jest przez najwyższą sakramentalną siłę rządzona« (Słowacki). W utworze »Poeta i natchnienie« mówi »Poeta« do Atesy, że po jej piękności (zdaje się, że jest to piękność ofiary), najpierwsze miejsce u Boga zajmuje piękność mocy. A równocześnie mówi o mocy tej, że »idzie przez krew i zbrodnię... W epoce mistycznej ubrał Słowacki w szatę doktryny tylko dawne swoje ukochania; podstawa doktryny jest zatem uczuciowa. Ten sam duch, który stworzył Popiela, już w »Beniowskim« modli się do tego Boga, co »lubi huczny lot olbrzymich ptaków« i »koni rozhukanych nie kielza«, a na szyszakach dumnych staje sam »piórem z ognia«.

W pewnych epokach jawią się ludzie, ku którym jak igła magnesu ku osi biegunowej obracają się wszystkie duchy. Oni są wcieleniem ideału, modelem, wedle którego urabiają się inni. Takim duchem w owej epoce był Napoleon. Wiemy, jaką czcią religijną niemal otaczał Napoleona towianizm. Ostatnią prelekcję swoją, na której wywiesza sztandar Sprawy, kończy Mickiewicz apostrofą — »toastem« — do ducha Napoleona. »Miłosierdzie Pana, odpuszczenie i pokój Tobie i rychło z nami zjednoczenie, o Duchu nam drogi bohatera, Bracie, Towarzyszu i Współdziałaczu w świętej Sprawie, Ty Mistrzu światły, znający bliżej wyroki Pana dla ziemi, po dwudziestoletnich cierpieniach, z pozwolenia Wyższego w tej chwili dzielący naszą radość, naszą biesiadę w duchu, przyjm uroczyste zapewnienie nasze i ukój trawiące Ciebie, o Cieniu drogi, frasunki: że dołożym wszelkiego wysilenia, aby stać się powolnymi na Twoje natchnienia, na Twój kierunek, jaki, bliższy Boga, podług woli boskiej zakreślać będziesz. — Za radość, pokój i zbawienie Ducha Twojego!« W miejscach zebranych towiańczyków widniał wizerunek Napoleona, wstępującego w niebo w palonych butach i w historycznym

popielatym surducie. Do tego stroju przydali towiańscy oryginalny dodatek, w postaci długiego żałobnego welonu, przytrzymanego wieńcem u czoła. Towiański uważał się za następcę Napoleona i wierzył, że duchem miał spełnić to, co tamten ciałem rozpoczął. Podobno w rysach jego dopatrywali się »bracia« znamienego podobieństwa do Bonapartego¹⁾.

Podobny kult nie był zapewne wyłącznym przywilejem towianizmu, zdaje się on powtarzać u innych sekt mistycznych tego czasu. Tak n. p. w »religion évadienne«, której założycielem był Ganneau, znajdują się idee o znaczeniu Napoleona i Waterloo jako nowej Golgoty, zbliżające się zupełnie do mickiewiczowskich. Podobnie u furierzysty Hennequina, gdzie Napoleon jest obok Fouriera półbogiem. Co więcej, estetyczny urok wielkości był tak silny, że wytworzył kult Napoleona w kraju ulegającym jego przemocy, w Niemczech. Dla tej indywidualistycznej epoki Napoleon był najwyższym objawem indywidualizmu. Charakterystycznie wyraża to Hegel. »Dziwne to uczucie — powiada, wspominając że widział cesarza — »tę duszę świata« — jadącego na rewie, — dziwne to uczucie widzieć takie indywiduum, które tu oto skoncentrowane na jednym punkcie, siedząc na koniu, świat ogarnia sobą i owłada«... »Indywiduum skoncentrowane na jednym punkcie«, to jakby skryształizowanie widome samej oderwanej idei indywidualności! — Ale w kulcie napoleońskim, oprócz takiego filozoficznego i estetyczno-uczuciowego, mieści się jeszcze inny pierwiastek. W czasach spokojnych ideałem jest człowiek normalny, porządny obywatel;

¹⁾ Tankred Canonico opowiada, że Tow. kiedy wyjechał za granicę dla podjęcia swej misji, zwiedził najprzód główne pola bitew napoleońskich a na polach Waterloo miał ze Skrzyneckim »ważną rozmowę«. — Zob. zresztą do tej sprawy liczne miejsca w Pismach A. T.

w epokach przełomowych ludzkość obraca oczy za źródłem wszelkich rozwiązań, wszelkiego postępu, za wyższą jednostką. Jest to tęsknota mesyanistyczna, tęsknota stada za pasterzem.

W szukaniu wybawców, ukazicieli dróg, stada ludzkie często schodzą na manowce¹⁾; powstają często samozwańczy mesyasze, niekiedy oszuści, częściej własnym duchem oszukani, przyczem dziwnym sposobem i kombinacya obojga jest możliwą. We Francyi roilo się w pierwszej, a zwłaszcza w drugiej ćwierci zeszłego wieku, od rozmaitego rodzaju mesyaszy. Byli to prorocy i rewelatorowie, założyciele kultów i — przede wszystkim zwłaszcza — reformatorzy społeczni; w tym bowiem głównie kierunku zwróciła się myśl francuzka od chwili wielkiej Rewolucyi. Napoleon nadał rys uniwersalizmu przekształceniu społecznemu, miejscowemu tylko na razie, jakiego w Rewolucyi doznała Francya. Budzi się tedy myśl o światowym posłannictwie Francyi, o jej powołaniu odnowienia społeczeństw całej Europy — całego świata. I dla tej przede wszystkim idei mesyanicznej powstają też we Francyi mesyasze. Jeden z piszących o tej epoce²⁾ utrzymuje, że niemal wszyscy oni

¹⁾ Jednym z przykładów takiego obłędu jest historia z Naundorfem, mniemanym synem Ludwika XVI, którego np. sekta Pierre-Michela (Vintrasa) uważała za narzędzie zbawienia dla Francyi. Ten P. M. był później w bliskich stosunkach z Towiańskim; w r. 1842 Tow. »powołał go do spółki« (p. Bem: »Studia i szkice lit.« Warszawa 1904; rozdz. o Towiańskim). Nie wiem, czyby do tegoż Pierre-Michela odnosiła się wzmianka Tankreda Canonico (»Andrzej Towiański« — przekładu polskiego str. 27). Z niej wynikałoby, że tenże przepowiedział przyjście Towiańskiego. — Desygnowanym na zbawcę był swego czasu ks. Ludwik Napoleon; widziano w nim owego przepowiedzianego w nieświadomem natchnieniu, »którego imię jest czterdzieści cztery« — (XLIV = X. L. N.).

²⁾ George Dumas: »Psychologie de deux Messies« (Paryż

wzięli sobie za model w pewnej mierze Napoleona. Pierwszy z nich, St. Simon, Napoleonowi współczesny, w ten sposób szuka z nim związku, że chciałby być jego sobowtorem, jego uzupełnieniem; proponuje mu koalicję, w której cesarz dzierżyłby berło świeckie a on duchowe. Ta idea o dwóch równocześnie władcach powtarza się w późniejszym st.-simonizmie¹⁾ i znajduje, zdaje się, odbicie u Towiańskiego, który szuka sobie wojskowego współnika najprzód w Skrzyneckim, a później, z lepszym skutkiem, w Różyckim. Wreszcie znajdujemy ją — jakkolwiek w odosobnieniu i bez dalszych konsekwencji — u Słowackiego, w ustępie »Króla Duchy«, gdzie powiada że każdemu z narodów »staje na czele pan myśli i miecza, — po dwóch...« Usiłowania sprzymierzenia się z Napoleonem ponawiał St.-Simon ustawicznie aż do jego upadku; obrażona duma znalazła później przyjemność w złorzeczeniu lwu umarłemu. Ale cześć ujawniać się może i nienawiścią. Uczeń St. Simona, August Comte, wzywa Francuzów do zdjecia posagu Bonapartego z kolumny Vendôme a zastąpienia go posągiem Karola Wielkiego. Ale w księgach parafialnych kościoła św. Wawrzyńca w Paryżu można do dziś, pomimo podskrobania, przeczytać oryginalny podpis: »Brutus Bonaparte Comte«. Podpis ten położył August Comte w dniu swego ślubu, kiedy dla odbycia kościelnej ceremonii przybył w towarzystwie dozorca obłąkanych z zakładu dra Esquirola²⁾... W zamroczeniu umy-

1905). Zob. też o ideale napoleońskim u romantyków: Canat: »Du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et parnassiens« (Paryż 1904), rozdz. 1. § 4.

¹⁾ W końcu roku 1829 postanowiono dwóch Ojców w sekcje, Bazarda i Infantina (G. Weill: »L'école Saint-Simonienne«, 1896).

²⁾ G. Dumas I. c. str. 144 i n.

słowem, podobnie jak w zamroczeniu winem, wychodzą może na jaw tajne myśli...

Zjawisko obłąkania nie jest rzadkiem pomiędzy ówczesnymi prorokami i reformatorami; w szpitalu obłąkanych, oprócz Comte'a, który dopiero po wyjściu z niego napisał największe swoje dzieła, przebywał także krótki czas St.-Simon; ale bardzo wielu również z pomiędzy tych, którzy o szpital się nie otarli, zdaje się wykazywać znamiona psychopatyczne. Trudno obrobić się przed tą myślą, czytając naprzykład dziwaczne elukubracje Fouriera i jego ucznia Hennequina, — słysząc o »cudach« i krwią broczących hostiach Vintrasa, o Irwingistach, nawołujących do poprawy wobec nadejść mającego lada dzień końca świata, o wizjach, jakie nachodzą Vintrasa, Madrolle'a lub de Toureil'a, o odwiedzinach, jakie otrzymuje Cheneau od św. Jana Chrzciciela, Swedenborga i Napoleona, o praktykach czarnoksiężkich Elifasa Lewi (Constant) i o tylu innych nadzwyczajnościach!... Ale nie wydają nam się normalnymi także ludzie, którzy każą (jak n. p. Ganneau) po ulicach, lub grupują się w sekty o dziwacznych obyczajach i kultach, że wspomnę tylko najważniejszą z nich, »famille St.-Simonienne«, zwłaszcza od czasu exodu do Ménilmontant, gdzie rozwinęło się wspólne pożycie braci na modłę klasztorną. Bracia pod przewodnictwem »ojca« Infantina oddawali się tu wspólnie naprzemian pracom gospodarskim, naukowym i artystycznym i brali udział w okazałych obrządkach, wzorowanych na nabożeństwie katolickim. Odziani byli jednako: w niebieski surdut, białe spodnie i kamizelkę, noszącą na piersiach wyhaftowane czerwono imię każdego. Kamizelka zapinała się z tyłu, dlatego ażeby nawet przy ubieraniu zdany był każdy na niezbędną pomoc brata. Pierwsze przyobleczenie tego stroju odbywało się sposobem niby aktu religijnego. U stołu sekciarzy stało jedno krzesło puste,

oczekujące na Wielką Matkę, »femme messie«; oddawna szukano jej daremnie, dalekie przedsiębiorac nawet wyprawy — i modlono się o jej zesłanie. Enfantin zwracał się w »modlitwie oczekiwania« do Boga z zapytaniem: »co ona może robić o tej porze, gdzie się znajduje, dlaczego nie przybywa? A ja kocham ją od tak dawna!...«

Rysem znamiennym ówczesnych rewelatorów i proroków jest megalomania. Objawia się ona przypisywaniem sobie szczególnego i nadzwyczajnego powołania; każdy ma się za zesłańca bożego, odnowiciela świata, ba, nawet za mesyasa. St-Simon tytułuje się »papieżem scjencyficznym« i zastępcą Boga na ziemi, Comte mianuje się pod koniec życia »grand prêtre de l'humanité«, Enfantin nosi nazwę »père suprême«; uczniowie żądają od niego, aby się ogłosił mesyasem; Glouton podpisuje się »Christ du second avènement«, Fourier oświadcza, że od trzech tysięcy lat ludzkość po raz pierwszy słyzy prawdziwą naukę; Hennequin mieni się »sous-dieu« wraz z Napoleonem i Fourierem. To tylko niektóre przykłady z pomiędzy wielu. Reformatorowie ludzkości chcieliby aby ludzkość tylko nimi się zajmowała; wydają pisma, broszury, wygłaszają mowy i niepokoją listami wielkich i możnych tego świata. St-Simon narzuca się ustawicznie Napoleonowi, pisze list do cara, posyła swoje dzieła do Instytutu i do Biura Długości Geograficznych, wzywając uczonych do zajęcia się razem z nim stworzeniem wiedzy syntetycznej. Dostawczy odprawę (Biuro Długości odpowiada: »daj nam pan spokój ze swoją wiedzą syntetyczną; my jesteśmy tylko geometrami i zajmujemy się nautyką i astronomią«) nie szczędzi szyderstw i wymyślań. Te listy i zabiegi St-Simona przypominają żywo podobne praktyki Towiańskiego, jak nagabywanie cara i papieża i t. p. A zupeł nie to samo robią Wroński i A. Comte.

Czy rzeczywiście mamy w tych wypadkach do czynienia ze zboczeniem umysłowem? Unikajmy zbyt pośpiesznych sądów. Przypatrzmy się drugiej stronie sprawy. Tak jak u nas przez towianizm przeszli nasi najwięksi poeci i kilku innych wybitnych ludzi, tak we Francyi przechodzi przez sekty mistyczne i ociera się o ich dziwactwa cały szereg mężów niepospolitych. Pod tym względem prym trzyma st-simonizm. To chyba fakt godny zastanowienia... A nawet ci sami założyciele sekt i głosiciele doktryn, w których upatrywaliśmy cechy psychopatyczne, są niekiedy ludźmi niezwykle, a nawet fenomenalnych zdolności. Wszakże pomiędzy uczonymi XIX. wieku nie znajdziemy zbyt wielu, którychby można postawić w jednym szeregu z Augustem Comte'm¹⁾. Wroński ma być genialnym matematykiem. A może jeszcze bardziej zadziwiającemi są uzdolnienia praktyczne, jakie wykazywało wielu z tych fantastycznych marzycieli²⁾. Michał Chevalier, w swoim czasie dygnitarz w hierarchii st-simonistycznej i cieszący się, wedle własnego wyznania, z naiwnością dziecka z odznak swojej godności, jest jednym z najwybitniejszych ekonomistów francuzkich i wybitnym właśnie w praktycznym kierunku. Wybitnym finansistą jest Rodrigues, którego imię wchodzi w skład apostolski sekty; ten sam Rodrigues na jednym z zebrań oświadczył, że Duch święty zstąpił na niego, a gdy Jan Raynaud zaprzeczył temu,

¹⁾ Comte przeszedł rzeczywiście przez obłąkanie; doktor Esquirol, oddając go opiece żony, wątpił o możliwości uleczenia go i w tym względzie się mylił. Obłąkanie Comte'a miało charakter ostry, przemijający. A jednak życie późniejsze wielkiego myśliciela obfituje w rysy psychopatyczne (G. Dumas l. c.).

²⁾ Wybitnym talentem technicznym obdarzony był także Swedenborg. Jednakowoż popadłszy w mistyczm porzucił zawód techniczny; możnaby więc zarzucić, że »obłąd mistyczny« zniweczył w nim talent.

dostał ataku apoplektycznego. Ojciec Enfantin jest twórcą pomysłu kanału suezkiego, — napisał wyborny memoriał o kolonizacji Algierii i przeprowadził trudne dzieło centralizacji zarządu kolei. Co szczególne, to że do tych prac był powołany przez rząd francuzki po odsiedzeniu kary więzienia, naznaczonej mu za niemoralną naukę o wolnej miłości. A co jeszcze szczególniejsze, to że w nominacji podpisanej przez Ludwika Filipa, Enfantin tytułowany jest »père«, tak jak go sekta urzędownie nazywała! Musi to przecież zastanowić, że we Francji biorą wówczas na seryo ludzi, którzy nam wydają się obłąkanymi, lub skompromitowanymi bezpowrotnie przez swe dziwaczne doktryny i obrządki. Ta różnica poglądów dzisiejszych a ówczesnych dowodzi, że my nie umiemy zająć właściwego punktu widzenia, że nie liczymy się widocznie z duchem czasu i miejsca.

O duchu czasu mówiłem już, ale w tych wszystkich sektach tkwi jeszcze coś specyficznie francuzkiego. Zdaje mi się, że można to określić jako skłonność do wyprowadzania ostatecznych konsekwencji z raz powziętych premis; mistycyzm francuzki nosi w sobie cechy właściwego Francuzom racjonalizmu¹⁾. Z tego to rysu

¹⁾ Jakkolwiek wydać się to może paradoksem, twierdzę, że z tego to rysu racjonalistycznego francuzkiej umysłowości wynika także utopijny charakter rodzimego socjalizmu francuzkiego. Niemiecki socjalizm »naukowy« (marksowski) nie różni się od francuzkiego zasadniczo propozycjami, ale — prócz uzasadnień — tem, że odmawia wszelkiego wdawania się w określenie przyszłego stanu społecznego, do którego te propozycje mają prowadzić. Na miejsce pierwiastku racjonalistycznego wysuwa natomiast pierwiastek historyczny. Społeczeństwo nie dlatego będzie kolektywistycznym, że je takim ludzie świadomie i celowo zrobiają, ale dlatego, że do tego prowadzi rzekomo nieodbitcie rozwój historyczny. Uzbijając się w to rzekome »prawo rozwojowe«, socjalizm niemiecki przybiera pozory »naukowości«. W rzeczy samej jest z duchem nauki daleko bardziej sprzeczny od utopi-

wynika już charakter Wielkiej Rewolucji, której dzieła i bohaterowie wydają nam się szalonymi.

W towianizmie kombinuje się wpływ ducha czasu z wpływami otoczenia francuzkiego. To prawda, że Towiański mistykę swoją przywiózł już z sobą z Litwy, ale całe ukształtowanie się towianizmu jako sekty, nastąpiło we Francji. I zdaje mi się, że takie ukształtowanie gdzieindziej nie byłoby możliwem. Podobieństwa z ówczesnem sekciarstwem francuzkiem są ogromne¹⁾. Bodaj czy nawet organizacja towianizmu nie zaczyna wprost o wzory st.-simonistyczne. Wszakże już przed przybyciem Towiańskiego były st.-simonista, Bohdan Jański, założył był Bractwo służby narodowej (1835)²⁾. Uczestnicy nazywali się braćmi, (Jański »bratem starszym«), a mieszkali wspólnie w tak zwanym »domku«, o klauzurze klasztornej. Ten »domek« przypomina kolonię st.-simonistyczną w Menilmontant. Jako hospitan- ci

zmu francuskich mistyków, przepisuje bowiem dogmatyczny pogląd na fakta pod grozą nieprawomyślności. Francuski utopizm jest lotny, nieopatrzny, śmiały, zaufany w siłę rozumowych koncepcji i samorządnej woli, skory do czynu konstrukcyjnego, — socjalizm niemiecki nosi w sobie ciężkość niemieckiej spekulacji i ponury rys semickiego fatalizmu i dogmatyzmu, a w działaniu swem nie jest twórczy lecz rozkładowy.

¹⁾ W »Raptularzu« czytamy o emigracji że odpowiadać będzie za to przed narodem, iż pozwoliła idei »przejść w ręce ludzi, którzy powiedli ją sektarskimi drogami. Twarz tej emigracji z całą dziecinnością francuzkich rysów w stanie wywołana przed lud i królestwo polskie«...

²⁾ Już przed Jańskim, z końcem roku 1834, zawiązało się, pod wpływem Mickiewicza, grono Braci Zjednoczonych, również dla ćwiczenia się w pobożności i pobudzania ku niej innych rodaków na emigracji. Jak i odkąd przygotowuje się zwrot religijny w duchu Mickiewicza, zob. np. monografie Chmielowskiego, Kallenbacha i dzieje literatury Chmielowskiego. Zob. też Smolkowski: »Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego« (1895), i Gadon: »Emigracja polska po upadku powst. list«. (1902).

dochodzili tam bracia świeccy; większość ich, to późniejsi towiańczycy. Celem tego związku było dla internistów przysposabianie się do stanu duchownego, dla wszystkich wspólne ćwiczenie się w pobożności. O Jańskim towiańczycy później już wyrażają się, że on był pierwszym pokutnikiem jawnym i apostołem emigracji polskiej we Francji. Oczywiście takie skupianie się dla celów religijnych odczuwano już przed Towiańskim jako potrzebę, a że działało tu zapatrzenie się na wzory francuskie, dowodzi choćby to, że inicjatorem był dawniejszy st-simonista. A żeby w pobożności tych pierwszych sekciarzy nie było już ziarn późniejszej herezyi, w to trudno uwierzyć...

Towiański znalazł dla siebie grunt przygotowany; możnaby powiedzieć, że oczekiwano go. I właśnie dlatego przybył, że był oczekiwany. Tak przybywają wszyscy mesjasze i prorocy. Przyszedł, jak płomień, ażeby zapalić gotową już pochodnię. To co przyniósł z sobą, to był afekt, egzaltacja.

Afekt jest zawsze zaburzeniem równowagi duchowej. Kiedy idea jakaś lub pragnienie przechodzą w stan afektu, pojawiają się nieodmiennie cechy zachwianej równowagi. Wypływają wtedy na powierzchnię ludzie, którzy w innych, spokojnych chwilach i otoczeniu, uważani by byli za półgłówków; ale też i ludzie normalni, pod wpływem otoczenia i podniecenia, przekraczają wtedy konwencyonalne granice. Dla obojętnych, patrzących z boku, wszyscy oni wydają się szalonymi. A sami ci »szaleńcy« z chlubą przyjmują tę nazwę. Oto powiada St. Simon: »Szaleństwo nie jest niczem innym, jak skrajną egzaltacją duszy; a taka egzaltacja potrzebną jest do działania rzeczy wielkich. Do świątyni sławy wchodzi przeto tylko ci, co uniknęli zamknięcia w domu waryatów«. I jeszcze na łożu śmierci mówi do Rodriguesa:

»Souvenez-vous que pour faire quelque chose de grand, il faut être passionné«¹⁾.

Aby zrozumieć rzeczy zrodzone pod wpływem afektu, nie dosyć jest w nie się wmyśleć, potrzeba się w nie wczuć. Uczucie jest czemś subiektywnym; zrozumieć je można tylko przez obudzenie w sobie pokrewnych stanów subiektywnych. Zdolność przeto do takiego wczuwania się należy do niezbędnych i niezastąpionych narzędzi poznania.

U nas stało się pospolitym obyczajem, ilekroć rzecz o towianizmie, względnie o ostatnich latach twórczości Słowackiego, mówić o obłądzie, o osłabieniu umysłowem. Co prawda terminów tych używa się w sposób tak nie-naukowy, że nie wiadomo czy trzeba je brać dosłownie czy tylko uważać za metafory²⁾. Co krok przytem można stwierdzić, że tym sędziom brak zupełnie kwalifikacyi do sądzenia. Jest im bowiem zgoła obcą natura

¹⁾ Przypomnijmy, że St.-Simon nawet rozwiązłość swojej młodości usprawiedliwiał później jakoby potrzebą kształcenia namiętności, bez której jako filozof nieby wielkiego zdziałać nie mógł.

²⁾ Mazurkiewicz w pracy: »Andrzej Towiański. Studium psychologiczne« (Warszawa 1902), dowodzi obłądu (w ścisłym znaczeniu) A. Tow. Dowód ten jednak, mimo rzetelności naukowej intencji, nie udał się mojem zdaniem. Wiary w posłannictwo, zważywszy charakter i okoliczności, nie mogę uznać za poszlakę. Co do »niezrozumiałości« pism, to faktowi zaprzeczam. Co do punktu, na który autor najwięcej nacisku kładzie, że Tow. miał złudzenie, że mu duch jakiś podszeptuje jego myśli, a co daje autorowi powód do długiego psychiatrycznego wywodu, to — nie chcąc już przypominać demona sokratesowego — stwierdzam, że wyznanie to Towiańskiego może być bardzo różnie tłómaczone — niekoniecznie ideami przymusowemi i hallucynacją — i że gra tu rolę raczej autosugestyi, o ile wyrażenie samo nie jest raczej metaforycznem. Błędem Mazurkiewicza jest nieznanie sfery idej mistycznych i nieuwzględnienie ducha epoki.

prądu duchowego, którego częścią jest nasza mistyka romantyczna, a co więcej, brak im zdolności do odtworzenia w sobie stanów uczuciowych pokrewnych tym, które mają oceniać. Toż nawet teksty, które chcą tłumaczyć, wypaczają niekiedy do niepoznania, a co najmniej przykładają do nich zupełnie fałszywą miarę. Dopatrują się też niedorzeczności w rzeczach najprostszych. Niepodobna wszystkich tych, niekiedy bardzo zabawnych rzeczy, powtarzać i zbijać; przypomnę np. jak porozumiewawczo niby mruga p. Biegeleisen do czytelnika, przytaczając, że Słowacki haft przysłany mu przez matkę oglądał przy trzech (!) świecach. P. B. myśli zapewne o mistycznej formule tryadycznej... Biedny poeta! Gdyby był miał czwartą świecę do rozporządzenia, p. B. byłby myślał o tetragrammaton, — gdyby pięć — o tem że wedle »Listu do Rembowskiego« »w piątej pracy duch szwankował« — etc. Jeszcze klasyczniejszym przykładem jest dowód p. Tretiaka, iż wedle wyobrażeń poety on pierwszy dopiero z pomiędzy ludzi Boga zobaczył. W twierdzeniu tem uprzedzenie i niezrozumienie tekstu rywalizują ze sobą. Ale o tem przyjdzie mi jeszcze mówić niżej. — W wielu wypadkach działa tu wpływ autosugestyi, spowodowanej konwencyonalnym sposobem sądzenia, »zarazą moralną«, czepiającą się tem skuteczniej, im mniej oryginalną napotka indywidualność umysłową. Jeśli przytem przypomnimy sobie, że »biedny poeta«, »o zaćmionym umyśle«, — takich bowiem używa się określeń (np. Biegeleisen, Hoesick) — tworzył wtedy właśnie największe swe dzieło, »Króla-Ducha«, to w istocie jest się czemu dziwić!

W duchu owego czasu leży mistycyzm, religijność; jest to epoka rozwoju idei humanitarnych, epoka utopii społecznych; postęp, ewolucya, nowy rozkwit świata, jest pragnieniem i nadzieją wszystkich serc szlachetniejszych. Powstają nowe formuły postępu na podkładzie

religijnym. Przy wzmożonym ogólnie subiektywizmie pragnienie i nadzieja przekształca się łatwo we wiarę w osobiste posłannictwo do odnowienia i uszczęśliwienia ludzkości, albo do zwiastowania jej nowych prawd zbawczych. Pogląd mistyczny, uznający za źródło poznania intuicyę — i afekt, wzmacniają i egzaltują tę wiarę w posłannictwo. U Słowackiego przyłącza się do tego okoliczność, że jest wielkim poetą; posiada zatem pewną predyspozycyę do stanów intuicyjnych, a także pewne podstawy do uwierzenia w misyę swoją, gdyż duch czasu na poetów właśnie przedewszystkiem jako na wieszczów, rewelatorów i zesłańców bożych wskazywał. W takich warunkach wiara w posłannictwo może być błędem, nie będąc przez to jeszcze obłędem. Zbyt pochopnie szafując tem słowem »obłęd«, wypadłoby nam bardzo długi szereg pierwszorzędnych umysłów zakwalifikować między obłąkańców. Zwłaszcza właśnie epoki rozkwitu mistyki obfitują w podobne zjawiska. Wiemy już, że z mistyką idzie w parze wysokie wartościowanie jednostki, subiektywizm, który człowieka zbliżając do Bóstwa wytwarza z tego samego powodu i egotyzm, samoubóstwienie, wiarę w wyższość i posłannictwo własne. Mistycy przedsokratesowi¹⁾ wykładają naukę swoją w formie natchnionego wieszczczenia; tak Xenofanes, Parmenides, Empedokles. »Dowodem« ich jest odwołanie się do swego »ja«, które odebrało natchnienie z góry. »Tak mówię ja«, — oto formuła pospolita wszystkich mistycznych nauczycieli jak i twórców religij. Spotykamy ją tak u przedsokratyków jak w Ewangelii i kazaniach Buddy. Joël dowcipnie zauważył, że z niektórych fragmētów Demokryta — niby

¹⁾ K. Joël: »Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik«. — Przykłady w tekście, dotyczące przedsokratyków i renesansistów, biorę od Joëla, str. 43—55.

symbolicznie — nie się nie dochowało oprócz sakramentalnego *δοξή μου...* Siła przekonania objawia się w wywyższaniu siebie jako narzędzia rewelacji, w nietolerancyi względem innych. Xenofanes mówi o sobie: »żaden zwyczajca na arenie nie jest godniejszym nagrody odemnie«. Albo: »któż jest ten mąż, którego imieniem cała Grecja rozbrzmiewa i rozbrzmiewać nie przestanie, dopóki Grecy pieśni śpiewać będą?« Demokryt wychwala się: »nikt ze współczesnych mi, tyle ziem nie zwiedził, nikt nie przewyższył mnie w dowodzie geometrycznym, nawet egipscy miernicy«. — Empedokles powiada: »Oto idę przed wami z wieńcem na czole, jak jeden z bogów nieśmiertelnych, a cześć mi oddają wszyscy«.

Tak wielkiemu rozumieniu o sobie odpowiada pogarda dla motłochu. »Przynosimy ludziom prawdę, skarb nad wszystkie skarby, skarb, wobec którego nawet tron perski jest niczem; ale oni niezdolni są pojąć go i ocenić«. Toż powiada Parmenides, że droga jego idzie zdala od drogi deptanej przez ludzi. »Głupcy«, nazywa Empedokles tłum, — »nędzni, nad wszystko nędzni«. Najzjadliwszym jest Heraklit. Mówi o ludziach, że nie wiedzą nawet o tem, co robią na jawie, nie rozumieją tego, co słyszą, są obecni a nieobecni, jak głusi; łaje czcicieli bałwanów i tych, co się dają powodować tłumowi, wyśmiewa »uczoną głupotę« Hezyoda i Pytagorasa; Homera i Archilocha radby wychłostać różgami, a wszystkim współobywatelom radzi, aby się powiesili. Słownik wyzwisk jest u niego nader obfity: śmiecie, gnój, woły, psy, osły itd. — I przeciw sobie nawzajem występują namiętnie ci filozofowie. Zdaje się, że im mniej pozytywnych podstaw ma ich wiedza, tem gorętszą jest walka o »przekonania«, gdyż one przyjmują postać wierzeń, a te ściślej są związane z podmiotowością twierdzącego, jak rzeczy obiektywnie dowieść się

dające. Wierzenia są bezpośrednią emanacją naszej jaźni; nie udowadnia się ich ale narzuca, narzucając urok lub siłę własnej indywidualności. Przeciwników łaje się głupcami i hultajami, a jeśli ma się władzę — herezyarchami. — Walka musi być zaciętą, bo chodzi tu o rzecz bardzo drogą: o samego siebie. To, w co wierzymy, stanowi dla nas cenę życia. Są natury, które muszą odnaleźć sens życia, aby móżdżek żyć. Skarbu swojego muszą bronić — a jeśli argumentu nie staje, trzeba zakrzyczeć przeciwnika — i... samego siebie. Tkwi więc w tem moment biologiczny samoobrony; jest to walka o byt, która z drugiej strony jest też walką o panowanie. Bo te środki walki są równocześnie środkami sugestyjnymi na zewnątrz. Znamiennem jest, że w pełni jeszcze epoki Oświecenia, Rousseau, który tę epokę z jej »głowomanią« przezwycięża, odważa się wygłosić obronę fanatyzmu.

Bujnym rozkwitem indywidualizmu nie da się prześcignąć żadnej epoce Renesansu. Ludzi ówczesnych zdaje się pycha rozsadzać. Leonardo nazywa tłum ludzki pomnożycielem łajna, po którym nic nie zostanie prócz pełnych kloak; Cardanus dzieli ludzi na tylko oszukanych i na oszukanych oszustów; Piotr Ramus broni publicznie tezy, że cokolwiek powiedziano po Arystotelesie, zełgano. Paracelsus pali na rynku księgę Avicenny, o sobie zaś tak głosi: »Powiadam wam, że włos na moim karku wie więcej od was i wszystkich waszych pismaków; rzemienie mych trzewików są mędrsze jak wasz Galenus i Avicenna, a broda moja więcej widziała jak wszystkie wasze akademie. Za mną więc — a nie ja za wami — Galenie i Avicenna, za mną wy z Paryża i Montpellier, etc. etc.!... Z was wszystkich nic nie zostanie, nawet po kątach, które psi obwąchują, kiedy ja będę monarchą i moją będzie monarchia, was zaś rzemieniem ściągnę po udach«. — Cardanus mówi o so-

bie, że taki lekarz jak on, jawi się raz na tysiąc lat, a on jest od stworzenia siódmym. Reuchlin powiada o dziele swoim: »exegi monumentum aere perennius«. Kepler zapewnia, że mu wszystko jedno, czy go czytać będą współcześni, czy późne pokolenia. Bruno nazywa się filozofem wszędzie w Europie znanym i cenionym; »nie zna mnie tylko hołota i barbarzyńcy«. O przeciwniku, którego przeciwstawiła mu do dysputy akademii oksfordzka (»wdowa po prawdziwej wiedzy«), mówi, że »ta świnka piętnaście razy dała się w kąt zagnać«.

Ale niekoniecznie i nie zawsze w tej formie wybuchowej objawia się wzmożony subiektywizm. Często występuje w szacie świętości; często oba typy się kojarzą. Do pierwszego zbliża się np. St.-Simon i Wroński; Towiański należy do typu drugiego. I tak samo poczucie posłannictwa jest osią całego jego działania; egotyzm ujawnia na każdym kroku. Czy to opowiada o swoim życiu wiejskim na Litwie, czy pisze listy z więzienia¹⁾, — wszędzie słyszy się jego »ja« aż do znudzenia. — Jest gdzieś powieść o jakimś malarzu, który malując swój portret, tak długo patrzył w lustro, aż zwaryował. Zapatrzenie się zbyt w siebie jest niebezpieczne. Ale w skutku nie zawsze musi iść tak daleko; (w tym razie większość pięknych kobiet trzebaby zamknąć w szpitalu). Jeśli przesadny egotyzm chcemy uważać za »obłąd«, to musimy mieć świadomość metaforycznej natury naszego twierdzenia. W każdym razie musimy zdać sobie sprawę z tego, co przez obłąd rozumieć należy, aby nie używać definicji nieścisłych. — W obcowaniu z drugimi był Towiański wyrozumiały, dopóki uważać ich mógł za ryby idące na jego wędkę. O ile tej nadziei nie było, nie istnieli dla niego. Wobec wyznawców był »mistrzem«, to jest panem, łagodnym

¹⁾ Tankred Canonico l. c.

w formach, ale niemniej stanowczym. Lubił widzieć cześć sobie oddawaną. Przyjął przecie nawet łaskawie od Pilchowskiego symboliczny akt zapisania mu się w poddaństwo... O dyskusji jakiegokolwiek, o wymianie zdań, mowy naturalnie nigdy być nie mogło. Jakże może w dyskusję wdawać się ten, kto zdania swoje ma sobie objawione z góry, podszeptnięte. On je może tylko oznajmić; dobrze jeszcze jeśli zniża się, aby je tłómaczyć...

Do tego samego typu należała większość współczesnych sekciarzy francuzkich. Jest to — sit venia verbo — szablon świętości w dziedzinie kultury chrześcijańskiej i w zapatrywaniu wieku XIX. Szablon ten musieli przyjąć wszyscy »święci« i »mesyasze«, jeśli mieli być uznani za takich; musiano ich przecie »poznać« po znakach wiadomych. Przyjmowali go zresztą nieświadomie, równocześnie z poczuciem swego posłannictwa... Do tego samego typu — biorąc pod uwagę ogólne tylko rysy — należeli też niegdyś nauczyciele i taumaturdzy gnostyczni, neopytagorejscy, neoplatonscy. O ile ten typ wytworzyło chrześcijaństwo a o ile złożyły się nań inne kulturalne pierwastki, nie miejsce tu dochodzić; w pojęciu jednak wieków późniejszych modelem i wzorem świętości był Chrystus, a raczej jego obraz utworzony przez tradycję.

W ramach typu tego dość jednak miejsca na indywidualne właściwości. Wielokrotnie te zboczenia, prawem sprzeczności, rażą nas i wydają się jakby profanacyjną karykaturą. I tak u Enfantina egotyzm proroka kojarzył się z egotyzmem próżności, i — w dalszej konsekwencji — z kochliwością. Najdrobniejsza kokieterya kobiety wyprowadzała go z równowagi... Ale trzeba przyznać, że uczucie sprzeczności, z którego wynika śmieszność, powstaje w nas często i bez racjonalnej podstawy. Opowiadano mi, że ktoś chciał poznać To-

wiańskiego, skłonnym już będąc w niego uwierzyć. Zaprowadzono go do cukierni, do której zachodził Towiański, będąc pono amatorem słodczy. I zdarzyło się, że adept zobaczył mistrza zasmarowanego aż po nos kremem śmietankowym. To było powodem, dla którego weń nie uwierzył... Czy z tego wynika, że prawdziwi święci, gdyby teraz chodzili po świecie, nie mogliby jadać ciastek i zasmarowywać się kremem? Ale obraz ich przedstawia nam się w unieruchomionej, hieratycznej formie i przestalibyśmy bez mała w nich wierzyć, gdyby odziali się w suknie dzisiejsze i zaczęli się ruszać. Nie bez pewnej racji bronił Kościół hieratycznego, bizantyjskiego szablonu obrazów świętych, nie chcąc upodabniać ludziom świętych postaci. — Z tym faktem trzeba nam się liczyć, jeśli słusznie chcemy popatrzeć na taką sprawę jak towianizm; sądy nasze nie powinny zależnie być od wrażenia, jakiego doznajemy w pierwszej chwili, wrażenia sprzeczności z utartymi ścieżkami naszego myślenia, obcości, śmieszności po prostu. Nie potrzebujemy uznawać Towiańskiego za świętego, możemy odrzucić tę myśl czy to dla przeciwnych dowodów rzeczowych, czy dlatego, że wogóle w świętych nie wierzymy, czy dlatego, że stojąc na gruncie naszej wiary mamy go za herezyarchę. Ale przyznajmy, że zanim którenkolwiek z tych trzech powodów przyjdzie nam do głowy, opanowuje nas elementarne uczucie sprzeczności — że ktoś chce być świętym i — chodzić w spodniach, — świętym — i siadywać w kawiarni, — chce być świętym w XIX. wieku! Dlatego im bardziej oddalamy się od tej epoki, tem słuszniejszym staje się sąd nasz o niej. Surdut pana Andrzeja przybiera bowiem coraz to bardziej zaumarłe, hieratyczne formy... I spostrzegamy, że postać ta — mimo wszystko — nie jest bez wdzięku. »Szablon świętości« zindywidualizował pan Andrzej postawą napoleońskiego żołnierza; tak

go opisują w jego pod brodę zapiętym surducie o wysokim kołnierzu, z piersią naprzód podaną. Pogoda i spokojna wesołość zdobiły jego oblicze; w obejściu zachowywał, obok powagi, ujmującą słodczy i uprzejmość.

Takim był ten prorok z Antoszwinią, zapadłej wioski na Litwie, przez którego pierś przepłynął odwieczny i głęboki strumień mistyki. Gdybyśmy naukę jego sądzili tylko z wydanych pism, to prócz »Biesiady« z Janem Skrzyneckim i bardzo nielicznych innych ustępów, nie wznosi się ona w sfery wysokie i jest płytka i drobiazgową katechizacją moralną. »Biesiada« jednak świadczy, że poza tą kadzią letniej wody, zlaną w trzy grube tomy, było jeszcze co innego, że był wzlot prawdziwej mistyki. Zwierciadłem tego jest ostatni rok prelekcij Mickiewicza i — nadewszystko — nieporównanej piękności koncepcje kosmogoniczne »Genezy z Ducha«. To jest mistyka najczystszej postaci, wysoka, lotna, natchniona. — A tak jak nauka, tak i duchowa fizjonomia tych nauczycieli w mistycznym strumieniu ma swoje podścielisko; z niego się wywodzi, z niego zabarwia i formuje. Bez tego podścieliska zrozumieć jej, ani ocenić nie można.

Mistyka jest zapaleniem się ludzkiego ducha od płomienia bożego. Sprowadza ona zlanie się z Bogiem, — w znaczeniu etymologicznem: »religio«. Ten związek jest przeobóstwieniem człowieka, deifikacją. W tem rozrzedzonym, wyżynnem powietrzu »pneumy« łatwo utracić oddech. Tu, na tej wyżynie, żyją święci, ale i tu urodził się szatan; urodził się — jak mówi Pismo święte — z pychy. Zbliżenie tych przeciwieństw jest tego rodzaju, że niekiedy w koncepcjach mistycznych szatan staje się świętym. Tak Lucyfer w »Samuelu Zborowskim«. — »Synowstwo Boże« jest pierwszym stopniem deifikacji.

»Synami Boga jesteśmy!« — woła Słowacki. Ale i synowstwo ma swoje stopnie; o trzech uczy gnoza Basilidesa. Na stopniu najwyższym — (czy może dopiero przedostatnim? —), synowstwo Boże jest uchrystusowaniem. Oto mgła przyszłości odsłania wizję »stutysięcy, miliona Chrystusów, na koniach jaśniejszych od słońca!« A to dopiero zdaje się być wojsko do szturmu o zdobycz ostatnią. Hasłem: »dalej w Boga! po dar ostatni: słoneczność!« — Człowiek stanie się Bogiem. — Toż w poczuciu swego wysokiego przeznaczenia dostaje zawrotu głowy. »Nie wiecież, iż Anioły sądzić będziemy?« pisze św. Paweł do Koryntyan (I. 6. 3.). W księdze gnostycznej »Pistis Sophia« mówi Jezus do uczniów, że kto poznał słowo Wielkiej Tajemnicy, leżące na języku Tego, którego imienia wypowiedzieć nie można, ten »chociaż jest człowiekiem na tym świecie, wyższym jest nad anioły i przewyższy je wszystkie. Chociaż jest człowiekiem na tym świecie, ale człowiekiem jest nie z tego świata... Amen, powiadam wam: on człowiek to ja, a ja to on człowiek. A w wielkim dniu spełnienia ludzie tego znaku będą współkrólować ze mną. Amen, powiadam wam: oni ludzie to ja, a ja to oni ludzie«. A kiedy apostoł Andrzej nie mógł pojąć tej rzeczy, zapalił się duch w Zbawicielu i zawoławszy rzekł: »Pókiż jeszcze mam was znosić, pókiż jeszcze mam mieć cierpliwość z wami!? Albowiem wciąż jeszcze nie rozumiecie i niewiedzącymi jesteście. Nie możecież pojąć i zrozumieć, żeście wszyscy aniołami, archaniołami, panami, królmi; żeście wszyscy wielkimi Niewidzialnymi i mieszkańcami Stref środka, i tymi, którzy są po Prawicy; żeście wszyscy promieniami światła i jego wspańiałości. Wszyscyście z tego samego zaczynu«; (odnosi się to do apostołów, do »oświeconych«).

Krok dalej, a już Bóg staje się zawisłym od człowieka. »Gdyby nas nie było, Boga by nie było«, mówi

Eckhart. — Ale i nie tu jeszcze koniec. Trzeba jeszcze podnieść człowieka ponad Boga...

Oto co opowiada jedna ze świętych ksiąg Tipitaki — kanonu południowego buddyzmu — Mahavagga¹⁾:

Kiedy Buddha osiągnął zupełne poznanie prawdy, usiadł pod drzewem figowem, które się nazywało Aiapala, i odpoczywał. A wtedy przyszła mu myśl następująca: »Wiedza, którą osiągnąłem, jest głęboka, ciemna, trudna do pojęcia, nie dająca się zdobyć rozumem, subtelna i dostępna tylko dla mędrca. Ale ludzie oddają się radościom dnia i w tem znajdują zadowolenie. Zdolniż są oni pojąć moją naukę? Toż gdybym ją głosił, nie zrozumieliby mnie, a ztąd wynikłoby dla mnie tylko utrapienie i niepokój. Nie będę więc głosił mojej nauki«.

Ale tę myśl Buddy przejrzał Bóg Brahma i pomyślał: »Biada światu! Zgubionym jest świat, jeżeli umysł Wzniosłego skłoni się ku nieczynności, a wiedzy swojej głosić nie zechce«. Więc jako kiedy mąż silny ramię zgięte wypręża, albo wyprężone zgina, tak w gniewie oka bóg z niebios kiął na ziemię. A kiedy zbliżył się do miejsca, gdzie siedział Buddha, zgarnął suknię swoją na jedno ramię, sposobem braminów proszących, ugiął prawe kolano, a podniósłszy dłonie złożone ku twarzy Buddy, prosił: »O Wzniosły! głoś Swoją naukę; o Święty, głoś Swoją naukę! Są istoty, których oko nie zbyt gruba powleka zasłona; one zdołają Cię pojąć; jeśli im nie objawisz Twej wiedzy, będą zgubione. O ty, który jesteś wolny od cierpienia, spojrzysz na tych, których ból nawiedza a podlegli są narodzinom i śmierci. Powstań, bohaterze, powstań Ty, którego grzech splamić nie może, idź w świat i głoś Swoją naukę!« A na

¹⁾ Przełożona w zbiorze »Sacred books of the East«. Legendę przytaczam w skróceniu.

to odpowiedział Buddha bogu: »O Brahmo! przyszła mi myśl następująca: wiedza, którą osiągnąłem, jest głęboka, ciemna, trudna do pojęcia, nie dająca się zdobyć rozumem, subtelna i dostępna tylko dla mędrca. Ale ludzie oddają się radościom dnia i w tem znajdują zadowolenie. Zdolniż są oni pojąć moją naukę? Toż gdybym ją głosił, nie zrozumieliby mnie, a ztąd wynikłoby dla mnie tylko utrapienie i niepokój. Nie będę więc głosił mojej nauki«. — I po raz drugi prosił Brahma Buddhę i po raz drugi Buddha odmówił. A kiedy po raz trzeci Brahma ponowił swą prośbę, zamyślił się Buddha i poczuł litość nad stworzeniem. A zwróciwszy swoje wszystkowidzące oko na świat, ujrzał, że istoty podobne są do kwiatów lotosu, z których jedne rosną pod wodą, inne wychodzą na powierzchnię, a inne wreszcie, wyrastając ponad wód zwierciadło, podają się ku słońcu, i że dla tych ostatnich nauka jego nie będzie daremną... I rzekł do Brahmy: »Otwarte są wrota wieczności dla tych, którzy słuchać będą...« Tedy Bóg Brahma pokłonił się Buddzie, a obszedłszy go w dowód cześci naokół od prawej strony, zniknął.

Oto ostateczna chyba granica pychy ludzkiej, na gruncie mistycznym wyrosłej, gdzie Bóg, w postaci brahmina proszącego, zgina kolano przed człowiekiem.

III.

Epoki, którym rozum idący za doświadczeniem nie wystarcza do poznania trawiących je zagadnień i które uciekają się do spekulacji oderwanych, albo, zgola odrzuciwszy narzędzie rozumu, szukają rozwiązań drogą intuicji i ekstatycznych objawień, epoki te nie czynią tego zaiste dla poznania świata podpadającego pod

zmysły, ale właśnie dlatego, że chcą poznać to, co pod zmysły nie podpada, że chcą podnieść się nad ziemię, w sferę gdzie rozum milczy... Zmiana narzędzi idzie za zmianą problemów. Zostają one w zależności wzajemnej.

Z tem wszystkiem jednak ściślejsz granicy pomiędzy problemami jednego i drugiego rodzaju poprowadzić nie podobna: z drugiej strony nie podobna także, uznawszy oderwaną spekulację lub zatopioną w sobie kontemplację za sposobne do poznania prawdy w sferze rzeczy niebieskich, odmówić im tego dla sfery rzeczy ziemskich. I rzeczywiście spotykamy się w idealistycznych epokach ze zjawiskiem przenoszenia oderwanych metod poznania na pole zagadnień realnych; jest to fakt świadczący dobrze o wierze w skuteczność takich metod, ale zarazem fakt, który wiarę tę na ciężkie wystawia próby. Wiadomo, że aprioryczne konstrukcje szellingowskiej filozofii natury przez lata całe były koźłem ofiarnym, przeciw któremu zwracały się ostrza dowcipów pozytywnych badaczy przyrody. W latach zwłaszcza pozytywistycznej i materialistycznej reakcji system Szellinga służył za przedmiot demonstracyjny, dla wykazania nicości metafizyki. To też zazwyczaj wiek dojrzały i doświadczenie uczyły transcendentnych przyrodników, że bezpieczniej cofnąć się na pole dociekań, na którym wyniki dla bezwstydnego rzeczywistości są niedostępne, bo niesprawdzalne. Takie doświadczenie zrobił na przykład za młodu Hegel, ze swoją rozprawą habilitacyjną o drogach planet. Przez zastosowanie mistycznego pytagorejskiego szeregu liczb dowiódł on niezbiecie, dlaczego istnieje i istnieć musi w systemie planetarnym luka między Marsem a Jowiszem. W tym samym roku empiryk Piazzini był tak nieprzyzwoity, że w tej koniecznej luce odkrył, transcenden-

talnej logiki pozbawioną, planetę Ceres. Tego rodzaju faktów jest wiele; są one zapewne przykre i kompromitujące, zasługują jednak na pewne pobłażanie, boć, bądźco bądź, nie one to rozstrzygają o znaczeniu Schellinga lub Hegla w historii ducha ludzkiego.

Dlatego to i na fantazyje przyrodnicze Słowackiego należy patrzeć z pewną dozą historyzmu; nie wyłamał on się z pod błędu, który jest błędem jego czasu.

Charakterystyczną cechą tego rodzaju błędu jest najczęściej, że pochodzi z przekonania, iż empirycy nie zdolni są do syntezy; zdolność syntetyzowania właściwa jest tylko duchom, które umieją wznieść się wyżej, ponad sferę doświadczenia. Zarzuty, które w rozmaitych zapiskach robi Słowacki uczonym (Joule, Arago, Thénard...) notując ich odkrycia, odnoszą się właśnie do tego rzekomego braku syntetycznych wniosków. W »Liście do Rembowskiego« znajdujemy ustęp p. t. »Dowód, że nauka dzisiejsza niezdolna jest żadnej syntezy o duchu nie wiedząc«. Wzmiankuje on tutaj fenomena, których uczeni wytłumaczyć nie mogli, a które jakoby jasne się stają przez odnalezienie ich syntetycznego związku: więc wybuch Hekli, ciepłą zimę w r. 1845, chorobę kartofli w Irlandyi, trzęsienie ziemi w Toskanii w r. 1846 i wylew Loire'y. »Cztery rodzaje uczonych ludzi podzieliło między sobą sławę obserwacyjną. Istoty fenomenów nie dociekli. Lecz był człowiek, który wiedział, że...« Rzućmy zasłonę na wiedzę tego człowieka — a zacytujmy dalszy charakterystyczny ustęp: »I człowiek ten przez dwa lata patrzył zdziwiony na wiedzę europejską i na duch polski, który takiemu bałwanowi składa ciągle ofiary z własnej przyszłości, z własnego narodowego rozumu... Oto jest głupia twarz tego posagu, który wy nazywacie praktyczną specjalnością nauki... Kto wie, że przez ducha i dla ducha świat jest

więcej wie, niż wszyscy, którzy szukają tajemnic formy«¹⁾.

Podobne rysy widzimy u romantycznych poetów niemieckich; z jednej strony podobne fantazyje (jak np. u Novalisa), z drugiej podobne wstręty; te odnoszą się niekiedy nawet do tych samych osób, jak np. do Humboldta²⁾, do którego zresztą żywili pewną niechęć jako do czystego empiryka także Schiller i Goethe. Schiller nazywa go charakterystycznie »beschränkter Verstandes-mensch«.

Wszystkim romantykom ostrożny empiryzm wydaje się płaskim i bladym. Nie jest on też zdolnym do odkrycia prawdy. Kiedy mu się zdaje, że osiągnął poznanie rozłożywszy naturę na proste składniki i uczyniwszy ją łatwo zrozumiałą, to znak tylko, że stracił nić prowadzącą w głąb, do tajemnicy. Dla romantyków istotą rzeczy jest tajemnica. Gdzie jej nie ma, muszą ją stworzyć. »Tajemnice są pokarmem; odkrycia są tajemnicami strawionemi« (Novalis). Co nie jest tajemnicze, jest codzienne, pospolite; co jest pospolite jest

¹⁾ Rzeczą jest ciekawą, że tłumaczenie, jakie daje Słowacki wspomnianym w tym ustępie zjawiskom, jest całkiem pozytywnej i bynajmniej nie mistycznej natury. Przypisuje on je mianowicie ogniom podziemnym, które »dotąd wrzodem Wezuwiuszowym moce swoje z globu wyrzucały...« A zatem »obserwacya ducha w pracach jego odwiecznych na globie« nie z tym wykładem właściwie nie ma do czynienia. Jest tu po prostu pragnienie syntetycznych wyjaśnień, całkiem słuszne i całkiem zdrowe, z tym tylko mankamentem że zbyt niecierpliwe i pewne siebie, a nie znające skrupułów ostrożnej i sumiennej wiedzy badawczej. Z rysów charakterystycznych mistyki pozostał tu tylko jej syntetyzm i — zarozumiałość. — Ta pozytywność jest mojem zdaniem charakterystyczną tak dla Słowackiego, jak i dla charakteru umysłowości polskiej.

²⁾ Zob. »List do Remb.«, gdzie Humboldta policzono między »rzemieślnicze, rozumowe moce« (Rozdz.: »Świat«).

głupie, a co jest głupie nie może być istotą rzeczy. Z tego samego powodu romantycy niemieccy, jak Novalis, mają awersję do jasnych głów, umysłów uporządkowanych. One prędko osiągają granicę tego, do czego są zdolne; kończą na filisterstwie. Nieuporządkowane, rozwichrzone głowy, dochodzą do poznania trudniej, ale sięgają głębiej¹⁾. Jest to oczywiście złudzenie, polegające na właściwości ducha niemieckiego, który niejasność bierze za głębokość. Nietzsche scharakteryzował te umysłowości druzgocącym aforyzmem: »sie sind nicht einmal flach«. Wielka część sławy romantycznych filozofów niemieckich polega na tem nieporozumieniu. Umysł polski kocha się w jasności; jeśli do niej nie dochodzi, to nie jest to defekt umysłu lecz charakteru; brak mu wytrwania. Dlatego Słowackiego razi w empiryi nie roztajemniczenie świata, ale atomizowanie. Świat tylko syntetycznie pojęty, jest rzeczywiście pojęty; w rozpyleniu empirycznej analizy traci cechę swą zasadniczą, organiczność, a wraz z tem i ducha²⁾. Jedność organiczna zaś i uduchowanie są zasa-

¹⁾ »Novalis Schriften«, — wydanie Heilborna (1901) II. 1. str. 13. — Fragmentaryczną filozofię Novalisa stara się usystematyzować Fridell: »Novalis als Philosoph«. (Monachium 1904). Taka synteza jednak może się w tym wypadku udać tylko na podstawie analizy psychiki twórcy. Przytem autor racjonalizuje Novalisa. Do kwestyi w tekście omawianej zob. u Fridla rozdz. 4 i 6.

²⁾ Novalis występuje także przeciw specjalizowaniu przyrodoznawstwa. »W fizyce wyrywano dotąd zawsze zjawiska ze związku i nie zazierano w ich stosunki społeczne. Każde zjawisko jest ogniwem niezmiernego łańcucha... Przyrodoznawstwo nie może być nadal traktowane wedle rozdziałów i specjalności. Musi się stać jednym continuum, jedną opowieścią, jednym organicznym wytworem — czy drzewem — czy zwierzęciem — czy człowiekiem« (Novalis I. c. II. 391). »Największe prawdy naszych dni zawdzięczamy zetknięciu się długo rozdzielonych ognisk wiedzy całościowej (Totalwissenschaft) Hemsterhuisa« (I. c. 516).

dniczemi składnikami romantycznej koncepcyi świata. Dlatego nie dosyć jest badać zjawiska po wierzchu: jest to »foremna« tylko wiedza. Trzeba zajrzeć pod pokrywę, sięgnąć w głąb, do ducha. A ku temu nie wystarczy organ ziemski, rozum; »głowomania« wieku Oświecenia zbankrutowała; do poznania istotnej treści wszechrzeczy trzeba przyjść z intuicyą¹⁾. Filozof poeta zastępuje przyrodnika-analityka; a od filozofii poezya jest nieodłączną. »Oddzielenie filozofa od poety jest oznaką chorego ustroju« — powiada Novalis.

Ażeby zrozumieć naturę, trzeba się w nią wczuć, z nią się zjednoczyć²⁾. Ten stosunek podobny jest zjednoczeniu się kochanków. Uzmysławia to Novalis w opowieści o Hyacynie i Różyczce. Miłość ich i szczęście przerwało przybycie obcego człowieka, który prawil Hyacyntowi cudowne powieści o zaczarowanym pałacu Izydy. Hyacynt porzucił Różyczkę i wybrał się w drogę. Gdy po długich poszukiwaniach stanął u wrót pałacu — usnął, bo tylko sen mógł go wprowadzić do zaczarowanego przybytku; wiedziony przez niego ujrzał się wreszcie przed boginią. Ale gdy zerwał z jej twarzy zasłonę, w ramiona padła mu — Różyczka. — W alegoryi tej Różyczka jest naturą; poszukiwanie tajemnic natury przez wiedzę doprowadza nas tylko tam, gdzieśmy byli już, lub mogli być, przez miłość ku niej. Jest to oczywiście rys panteistyczny, a raczej rys uczuciowego sto-

»Każde odkrycie naukowe jest odkryciem ogólnonaukowym. Rzecz zostaje objaśniona tylko przez rozpatrzenie jej zupełne. encyklopedyczne, naukowe« (I. c. 535). — A zatem rozpatrywanie specjalizujące, w myśl tego ostatniego zdania, nie jest wogóle rozpatrywaniem naukowym... Słowacki, jak widzieliśmy, również występuje przeciw »praktycznej specjalności nauki«.

¹⁾ Rousseau powiedział: »L'homme qui médite est un animal dépravé«.

²⁾ Novalis mniema, że istnieje może osobny ku temu organ: »Naturorgan«.

sunku do natury, na którym zwykł powstawać panteistyczny światopogląd. Słowacki — jak wiemy — współczucie z naturą, owo »nagle głoszone ukochanie natury przez poetów«, uzasadnia ewolucyjnie; możemy odczuć naturę, bo jej formy były ciałami naszego własnego ducha na niższych szczeblach rozwojowych. Ale współczujemy z nią także na podstawie solidarności celu, widniejącego na ostatecznym krańcu ewolucji, albowiem nie sami, ale z całym stworzeniem wступujemy w niebiosą. Ten węzeł solidarności ze stworzeniem, wraz z uduchowieniem tego stworzenia wyrażonem w zasadzie, że »wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest«, mniema on być panteizmem i naukę swoją za panteistyczną uważa. Prawdą jest tylko, że ma ona wspólną z panteizmem podstawę uczuciową.

Dążność do syntetyzowania właściwa epoce, w połączeniu z przecenianiem intuicji, prowadzi pospolicie do apriorycznego i zbyt pospiesznego konstruowania praw ogólnych. Ulubioną jest zwłaszcza formuła tryadyczna; w nią wtlacza się tempo zjawisk świata. Początki jej są bardzo odległe; do filozofii greckiej przyszła niewątpliwie ze Wschodu; — w epokę aleksandryjską przeszczepiona przez ogniwo pytagoreizmu, przyczyniła się do powstania dogmatu o Trójcy świętej; to nadało jej jeszcze większą potęgę. W nowszych czasach zasłynęła zwłaszcza w dyalektyce heglowskiej, i po za nią jednak jest bardzo pospolitą. Słowacki prawo Trójcy uważa za prawo zasadnicze świata. »Duch nasz w Trójcy dopiero jest stwórcą — a z trzema duchami ujedyniając się ma chwilowe uczucie bóstwa i moc stwórczą.« »Prawo Trójcy jest prawem twórczości człowieka, a to prawo i w duchowym świecie trwa i w natchnieniu poety i w wywieraniu się mocy ducha na duchy zawsze jest nieodbitą koniecznością. O tem prawie mówił Chrystus przyrzeka-

jąc uczniom, że gdzie się w imię jego trzej zbiorą, tam on będzie... Nawet w formie rządu duchowa trójca osób musi być ostatecznym ideałem. Tryumwiraty rzymskie już były przedwczesną instynktową próbą ludzkości... Prawo trójcy to samo, lecz uduchowione, panuje światu i oblekać się musi w formy widzialne. Z tej wyższej troidy (triady?) wynika prawo natchnień i wszelka święta twórczość idei« (»Raptularz«). W »Liście do Rembowskiego« widzimy zasadę tryadyczną występującą jako trójce sił »rodzonych jedna z drugiej aż do piątej przemiany«; trójce te, świat tworzące, następują po sobie w ogniwach, odpowiadających tezie, antytezie i syntezie heglowskiej dyalektyki. — Ze względu na ustawicznie powtarzające się wzmianki i wywody tego rodzaju, mogłoby się zdawać, że prawo trójcy jest jakimś prawem zasadniczym mistyki Słowackiego, że poznanie go bliższe nieodzownem jest dla zrozumienia całej nauki. Tymczasem prawo to jest bez korzenia i bez owoców. Słyszymy zasadę, widzimy wtlaczanie w nią tłumaczenia zjawisk najrozmaitszego rodzaju, ale pozostaje ona tylko formą, pod którą daremnie czegoś głębiej się doszukiwać. Niewiemy nawet dla czego prawo trójcy jest prawem świata, — dowiadujemy się tylko z rozlicznych przykładów, że tak jest. Często bez żadnego motywowania spotykamy się z tryadą, gdzie równie dobrze mogłaby być jakakolwiek inna liczba; jest to rezultat po prostu jakby zabobonnej dla tej cyfry predylekcji; a więc trzy stopnie tłumaczenia Pisma, — trzy podziały poezji i t. d.; nawet trzy osoby »Rozmowy z Helionem i Helois« nazwane są »trójcą« bez żadnej racji wewnętrznej. Najciekawszem może zastosowaniem tryadycznego prawa jest wyjaśnienie z niego działania zmysłów (»L. do R.« — rozdz. »Trójce zmysłowe«). Między podmiotem spostrzegającym przez, jeden z pięciu zmysłów a przedmiotem spostrzeganym

musi być trzeci pośrednik: światło dla wzroku, powietrze dla słuchu i powonienia, ciepło dla dotyku, wilgoć dla smaku... »Wszystkie zmysły trójkątami są... i podają nas pod wiążącą duchy globalne liczbę trójcy... która tu związku naszego z duchami jest mistrzynią — i świat cały do współnictwa pracy ciągle przymusza«. Owego »pośrednika« — jak światło, ciepło, wilgoć — uważa w tym związku Słowacki za ducha... »Gdyby nie pomoc trzecich... zniknąłby oto świat, który masz przed oczyma... Ucichłyby przestwory powietrzne, — język twój nie czułby smaku, palce lodowate pozbyłyby się dotykaności uczucia. Sam... ociemniały zostałbyś na kuli ziemskiej, nie czując pod nogami żadnej podstawy... Żywot twój w formie stałby się literą bez żadnego znaczenia...« Ten piękny rys ciągłego »współnictwa pracy« świata całego, ożywia suchą formalistyczną naturę tej koncepcji tryjadycznej¹⁾.

Dla Schellinga znowu fenomenem centralnym stało się prawo biegunowości (Gesetz der Polarität); skonstruował je na wzór dodatniej i ujemnej elektrody. Elektryczność, nowa jeszcze i tajemnicza siła, uderzyła

¹⁾ Rodzicem jej jest niewątpliwie nauka Kościoła o Trójcy Świętej (cf. np. »L. do R.« w. 136—138, — »I-sza Rozmowa z Helionem« str. 547; rozdz. »St. Trójca...«, — »Dziennik« w. 5, i wiersz tamże: »Boga w Trójcy pojmuję...«) Zresztą sugestyjnie działać mogły inne podobne a tak liczne tryjadyczne koncepcje. Natomiast oryginalnym wydaje się pomysł (np. »Raptularz« w. 796, — »L. do R.« w. 515), że na niższym szczeblu zamiast prawa Trójcy panuje prawo wielości. I tak »w motylach i kwiatach duchy tysiącami uderzają na siebie i zlewają się w błyskawicę zapładniającą. Trójca jest ostateczną doskonałością...« Gdzieindziej jednak powiedziano, że dopiero od chwili grzechu pierworodnego »prawo trójcy ziemskiej zamiast prawa jedności stało się liczbą tworzącą na globie«. (»L. do R.« w. 539, — tamże zob. w. 1147).

jego wyobraźnię¹⁾. Walc tryjadyczny świata staje się u niego galopadą na dwa pas!

Takie konstruowanie syntetycznych praw ogólnych właściwe jest mistyce zawsze i wszędzie; wszędzie dąży ona do harmonii i jedności, do odnalezienia ukrytej sprężyny, przyczyny zasadniczej. U Thalesa i Hippona nazywa się ona wodą, u Anaximenesa lub Dyogenesa z Apollonii powietrzem, które było pierwiastkiem zasadniczym zarówno duszy ludzkiej jak i świata jako pneuma, Heraklit wyprowadza świat materii i ducha z ognia, dla Empedoklesa siłami światotwórczymi są miłość i nienawiść. Renesansista Telesio ciepło i zimno uważa za takie siły, zbliżając się w tem do Anaximenesa. Wogóle pomysły powtarzają się; nawet liczbowe formuły Hegla i Schellinga mają podobieństwo do spekulacji liczbowych Pytagorasa i Platona. Schellinga przyciąganie i odpychanie przypomina Empedoklesa. Nowsza spekulacja różni się od dawnej tylko posługiwaniem się nowymi wynikami nauk przyrodniczych, a raczej ich terminami, gdyż drogą analogii skonstruowane uogólnienia praw przyrodzonych nie rzeczywiście z właściwą ich istotą nie mają wspólnego. Szalony wir mistycznego pożądania jedności, porywa z sobą w najwyższe dziedziny ducha surowe prawo ciężkiej materii. — Dla St-Simona prawem powszechnem jest prawo ciążenia. Newton jest jego odkrywcą, Newton jest największym z ludzi. W tem zgadza się St-Simon z Wolterem; w szacunku dla wiedzy pozytywnej staje na gruncie wieku Oświecenia. Ale tuż zaraz wykracza poza niego. Uczy, że w rozwoju umysłowości ludzkiej

¹⁾ Z pewną odmianą konstruuje też Schelling prawo powszechne, jako prawo przyciągania i odpychania. — Ta koncepcja wpłynęła — zdaje się — u nas na Supińskiego »Myśl ogólną fizjologii wszechświata«.

epoki syntetyczne następują po analitycznych i do dojrzania doprowadzają owoce ich dociekań; po syntetyście Kartezjuszu nastąpili analitycy Newton i Locke; przygotowali oni materiał dla nowej syntetycznej epoki. W newtonowskim prawie ciężenia widzi St-Simon zasadnicze prawo świata; Newton sam nie pojął jego uniwersalnego znaczenia; zadaniem nowej nauki będzie zsyntetyzować je, poddać mu świat organiczny i odsłonić jego działanie w zjawiskach społecznych. St-Simon wzorem wieku Oświecenia myśli o nowej encyklopedyi, ale encyklopedia ta ma być syntetyczną. Z tej myśli powstał system filozofii pozytywnej Comte'a. — Zupełnie podobnie nosi się w Niemczech z myślą encyklopedyi syntetycznej Schlegel, a Novalis wielbi analogiczne pomysły Hemsterhuisa. — St-Simon do pracy nad swą encyklopedyą pragnąłby zaprząć wszystkich uczonych współczesnych; gdy jednak spotkał się z obojętnością lub odmową, łączy ich jako ciasnych analityków, niezdolnych do syntezy. Kiedy dotąd obydwie metody, analityczna i syntetyczna (lub, jak je inaczej nazywa, aposteryoryczna i aprioryczna), wydawały mu się równorzędnymi i koniecznymi ogniwami postępu, spostrzega teraz, że są sprzeczne i nienawistne sobie; wielkość Newtona przygasa w jego oczach. »Kartezjusz zmonarchizował wiedzę, Newton ją zrepublikanizował i zanarchizował. — Panowie jesteście anarchistami — powiada do uczonych Biura Długości geograficznych; — nie uznajecie zwierzchności teorii ogólnych«.

Nie sąż-to te same rysy, które widzieliśmy u Słowackiego?... A jeszcze jedno charakterystyczne podobieństwo. Słowacki przypisuje tak wielkie znaczenie nauce swej o genezie z Ducha, iż sądzi, że póki ona nie przeniknie umysłów, nie można myśleć o skutecznej walce za Ojczyznę; — St-Simon ofiarowuje Napoleonowi swą pomoc przeciw Anglikom, bo dla zwyciężenia

ich jest rzeczą niezbędną przejść od analizy do syntezy. W memoryale »O sposobie zmuszenia Anglików do uznania niezawisłości bander«, powraca do prawa ciężenia. Szkicowi o reorganizacji społeczeństw europejskich daje tytuł: »Rozprawa o ciężeniu powszechnem«, ponieważ — jak mówi — idea powszechnego ciężenia winna służyć za podstawę nowej teorii filozoficznej, a nowy system polityczny Europy będzie tylko konsekwencyą tej teorii. — W podobnym poczuciu ważności głoszonej nauki widzimy u metafizyków fourieryzmu z »prawa powszechnego analogii« płynące konsekwencje: przekształcenie społeczności ludzkiej na modłę fourierowską przekształci cały świat, wpłynie nawet na porządek ciał niebieskich.

Dażność do uogólniania, którąśmy obserwowali, wynika z owej supremacji lotnego pierwiastku ducha, właściwej tej epoce. »Ludzkość odpowiada dziś Słowu ptaków« — mówi Słowacki; — chce spojrzeć z góry, objąć szerokie horyzonty. — Ale w sposobie tego uogólniania tkwi jeszcze jeden rys charakterystyczny. Kiedy Schelling prawo biegunowości, zauważone w zjawiskach elektrycznych, przenosi na inne zjawiska, lub kiedy St-Simon mechaniczne prawo ciężenia chce uczynić ogólnem, nie spostrzegają się obydwaj, że przy tem przeniesieniu prawa te tracą swą pozytywność, a stają się tylko dyalektyczną analogią, rodzajem metafory. Tę metaforę podstawia się za rzeczywistość; słowu, symbolowi, pojęciu, pod maską prawa przyrodzonego oddaje się rząd nad światem. Mistyka ze swoją intuicyą — będącą uświadomionym niespodzianiem wynikiem asocjowania nieuświadomionego — i rozumowanie oderwane, uświadamiające sobie asocjacyjne ogniwa, są w tym względzie podobne, że wytwory własnego ducha biorą za rzeczy realne. Mistyka sądzi, że

objawienie przyszło jej z góry i odkryło prawdę, rozumowanie oderwane popada w błąd, iż przypuszcza zupełną zgodność myślowego procesu z rzeczywistością. Przytem popęd transcendentalny każe w każdym odkrytem i empirycznie stwierdzonem prawie przyrodzonym upatrywać widomy objaw jakiegoś ogólniejszego prawa, ponieważ prawa pojmuję jako prawa myślowe Myśli światotwórczej. Każde empiryczne stwierdzenie prawa wydaje mu się niby podchwyceniem procesu tej Myśli. Chodzi tedy o przystosowanie własnego myślenia do tej Myśli Świata, a wtedy za nią można dalej świat myśleć. Bóg myśli świat; porządek świata jest logiką tego myślenia. Duch ludzki identyfikując się z myślą Bożą, odkrywa tem samem ten porządek świata. Identyfikacja zaś ta może stać się drogą intuicji, albo też drogą odnalezienia toku myśli Bożej, przez podchwycenie tu i ówdzie jej przejawów, niby wytycznych punktów jej kierunku. Jeżeli prawo przyrodzone jest kategorią myśli Bożej, to tę samą kategorię można drogą analogii przenieść na inne zjawiska i z niej je objaśnić. — Romantyczna filozofia wiele mówi o »narzędziu analogii«. Oken nazywa je różdżką czarnoksięską. Cudowne to narzędzie przemienia świat w poetycką metaforę — i poetyckie kłamstwo. Jeżeli kiedy można zgodzić się na zdanie Platona, że poetów wychłostać należy za bramy Rzeczypospolitej, to chyba tutaj. Jakiż to stek niedorzeczności gromadzi romantyzm niemiecki! Uszczknijmy kilka kwiatków z ogródka Novalisa. Cytuję w oryginale. Przekładać te rzeczy byłoby to odjąć im część ich bezsensu. »Sollten Licht, Wärme und Schwere sich wie Antithesen und Synthesen verhalten? Licht vielleicht das absolut Flüssige, Wärme das absolut Starre, oder beyde polarische Kräfte; eine durchaus centripetal — und die andere centrifugal, Licht die Basis alles Flüssigen, Wärme die Basis alles

Starren; beyde nur relativ in diesem Sonnensystem vorhanden, immer gemischt«. — »Sollten die Pflanzen etwa die Produkte der weiblichen Natur und des männlichen Geistes, und die Thiere die Produkte der männlichen Natur und des weiblichen Geistes sein? Die Pflanzen etwa die Mädchen, die Thiere die Jungen der Natur?« »Sind alle Excremente befruchtende Potenzen? vid. den Mist. Unterschied zwischen Thier und Pflanzendünger. Menschenkeime gedeihen auch schneller und üppiger wenn sie durch höheren Mist befruchtet werden«. »Die Atmosphäre des Universums muss im Gegensatz immanent sein«. I tak dalej... Bądźcobądź wszystkie te elukubracye kończą się pytajnikiem. Są to zresztą notatki tylko¹⁾. Całkiem jawną natomiast pretensyę mają tego rodzaju np. wynurzenia Schellinga, jak że w organicznej naturze zwierzę odpowiada żelazu w nieorganicznej, roślina zaś wodzie, — że roślina reprezentuje biegun węglowy, jest zatem północną, zwierzę zaś biegun azotowy, jest więc południowem... i t. d. i t. d. Co więcej, nawet przyrodnicy ówczesni, jak np. Oken lub Steffens, mówią tym samym językiem. — Honoris causa przypomnę wreszcie jeszcze z Goethego — przykład jeden z wielu, a nie ustępujący w niczem najdziwniejszym elukubracyom Schellinga lub Novalisa — zdanie jego o tendencji pionowej i spiralnej u roślin. Pierwsza ma mieć charakter żeński, druga męzki. Pionowa tendencya »ist anzusehen wie ein geistiger Stab, welcher das Dasein begründet und

¹⁾ Novalis l. c. II. 32: »Wer Fragmente dieser Art beim Worte halten will, der mag ein ehrenfester Mann sein — nur soll er sich nicht für einen Dichter (!? — gdzie tu poezya?...) ausgeben. Muss man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte. Jetzt sind litterarische Saturnalien. Je bunteres Leben, desto besser«.

solches auf lange Zeit zu erhalten fähig ist« (Metamorphose d. Pflanzen). — Czyż nie do tej samej kategorii należą takie np. zapiski Słowackiego: »Thenard usiłował złączyć i w ciało jedno zamienić fosfor, węgiel i wodoród. Dotąd dwa te ostatnie łączono w arsenniku i wydawały smrodliwy płód (ogień i woda w duchu truciźnie). Fosfor trudniejszy był zjednoczyciel — a podobny arsennikowi płód wydał, który się wszakże ulatniał i w kryształ piękny zamieniał. Gdyby ogień i wodoród złączył który chemik w Świetle — miałby atom twórczy — ale tego ani przeczuwają«. (Zwracam tu również uwagę na formułę tryjadyczną). — »W każdym ciele choćby nieorganicznym jest duch wyrabiający z siebie magnetyczny płyn — elektryczny — i ciepłik. — Duch ten zapomóżony przez miesięcznicę Wodę i przez odkupiciela Światło objawia się w istotach organicznych«. — Widzimy tu narzędzie analogii użyte w celach syntetycznych. Co się dzieje w przyrodzie, powtarza się w świecie ducha. Takie pojęcia jak ogień, woda, światło, przenosi się w dziedzinę duchową, przez co nabierają znaczeń symbolicznych. Zupełnie zgodnie z receptą filozofii romantycznej: — »Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben«; — »Der Mensch ist eine Analogienquelle für das Weltall«; — »Metaphysik und Astronomie, sind eine Wissenschaft. Die Sonne ist in der Astronomie, was Gott in der Metaphysik; — Freiheit und Unsterblichkeit sind wie Licht und Wärme. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden einst die Bahnen der geistigen Physik ebenso werden, wie Sonne, Licht und Wärme in der irdischen Physik« (Novalis¹⁾).

¹⁾ Porównaj Ricarda Huch: »Blütezeit der Romantik« (Lipsk 1901); rozdz.: Romantische Philosophie. Taż sama autorka: »Ausbreitung und Verfall der Romantik« (Lipsk 1902), — zwłaszcza str. 79, gdzie mowa o Okenie.

Umysły w taki sposób posługujące się analogią, najdziwniejsze wynajdując wzajemności między makro- i mikrokosmem, wpadły także na pomysł, że postać ludzka jest symbolem jakichś stosunków czy praw wszechświata. Gdy dla Okena świat organiczny jest odbiciem na stopniu wyższym świata nieorganicznego, przeto organizm jest odbiciem planety; ztąd wyprowadza jego cechy i składniki¹⁾. Ta sama zasada, ten sam plan, powtarza się ustawicznie; głowa jest powtórzeniem całego ciała na wyższym szczeblu; tak np. czoło jest tem dla głowy, czem ona dla ciała, nos — wylot płuc — jest ich w głowie analogią, usta są brzuchem, szczęki członkami, etc. Prawo tryjadyczne uwydatnia się w ciele ludzkim tak samo jak we wszechświecie; widzimy tu jedność rozpadającą się w dwoiść i jednoczącą w troistość. Tak np. między dwoma połowami twarzy nos jest zjednoczycielem (Ennemoser). Z powszechnej zasady trójjedności objaśnia też Malfatti architektonikę ciała ludzkiego. Carus pisze »Symbolikę ludzkiej postaci«. — Pokrewne pomysły znajdują się już i u gnostyków, np. u Marka²⁾; częste są i u renesansistów. Oto np. uczy Paracelsus³⁾: »Also sollt ihr uns verstehen, wie wir Microcosmum auslegen... Also erzählen wir euch das: Ihr wisst die läuffe des Firmaments, bis auff den mindesten Puncten: Demnach wisst ihr die Erden mit allem ihren Gewächsz; und wisst die Elementen und alle Wesen. Solchs sollet ihr alles verstehen im Menschen, und wissen, dasz im Menschen das Firmament ist, mit gewaltigem lauff leiblicher Planeten,

¹⁾ L. c.: »Ausbreitung und Verfall...« rozdz.: Neue Wissenschaften. W ocenie tych elukubracji autorka przekracza znacznie granice wyrozumiałości.

²⁾ Mead.: »Fragmente eines verschollenen Glaubens«. Berlin (1902). Przekład z angielskiego.

³⁾ Volumen Paramirum. Parenth. lib. III. Cap. 1 i 2.

Sternen, die da geben Exaltationes, Coniunctiones, Oppositiones und dergleichen, wie ihr's nennet nach euren verstandt: und alle so die astronomische lehr tieff und schwer ergründet hat, durch Aspecten, Sidera und ander, dasselbig sollt ihr euch lassen ein unterrichtung und lehr sein, auf das leiblich Firmament. Dann euer keiner der da leer ist in der Astronomey, mag voll werden in der Artzney. Also ist das für ein theil geredt: was das Firmament begreiffet, soll euch sein ein anzeigen und verstand auff das leiblich firmament...«

Jest to naiwny i surowy przejaw myśli o jedności natury; z tego samego źródła wypływał w wieku Odrodzenia żywy interes dla astrologii, którą i romantyzm niemiecki — co prawda niewiadomo czy nie więcej ze snobizmu jak z przekonania, ale na tych samych przesłankach się opierając — wskrzesić usiłował. Źródłem poczucia jedności było uczucie; kitu jednoczącego myśl nieumiała stworzyć. Przeto usługę tę podjęła analogia. W ten sposób zrodzone pomysły są różne, ale zasadniczo z sobą spokrewnione.

W »Liście do Rembowskiego« mówi Słowacki o trójcach sił twórczych, rodzonych jedna z drugiej aż do piątej przemiany. Otóż tę tryadyczną formułę stworzenia widzi usymbolizowaną w postaci ludzkiej¹⁾.

»Patrz oto na Ducha kolumnę:

Duch w ruchu.

Miłość

Wola

Duch w magnetyzmie

Duch w elektryczności

Duch Ciepłik

Duch ogień.

¹⁾ Wyd. Gubr., str. 264. Tryjadyczna formuła jest zachwiana; z łańcucha Trójce (l. c. str. 228) wypadły niektóre ogniwa; nie-

Oto ruch Ducha a zatem myśl, czyli przez miłość budzona wola, która głowę napelnia i przez szyby zmysłów jak z wierzchołka wieży wygląda. Oto jest lewe magnetyczne serdeczne ramię. Oto prawe Jowiszowe czynne i piorunujące. Niżej, na boku nieco, serce rozgrzane i uczuciowe. Nareszcie grzeszna ognia potęga — upodlona — i grzechowi Ducha na teraz usługująca — kryje się osłonięta bioder skrzydłami... Ecce homo...«

W usługach mistyki spotykamy często liczbę. Jest to zjawisko uderzające swoją pozorną wewnętrzną sprzecznością. Suchość cyfry zdaje się być w absolutnej niezgodzie z ekstatyczną formą poznania. A jednak cyfra towarzyszy mistyce we wszystkich epokach jej powrotu. I mylnem jest mniemanie, jakoby wynikało to tylko z naśladowania Pytagorasa, u którego skojarzenie to po raz pierwszy w europejskiej filozofii bardzo wybitnie występuje; to skojarzenie leży w naturze rzeczy; — przyczyn jego należy szukać w psychologii mistycyzmu. Widzimy je w Kabale i u gnostyków (zwłaszcza u Marka¹⁾), w mistyce Renesansu, jak u Cusana, Reuchlina i Bruna (zwłaszcza: De triplici minimo, De monade numero et figura), u Spinozy, u romantyków niemieckich, nawet w pewnej mierze u Augusta Comte'a. — Wielokrotnie pojawia się cyfra w mistyce w formie symbolów czysto formalnych, hieroglifów, których początku trudno dociec i które trudno psychologicznie zrozumieć. Jakikolwiek były tych symbolów początki, z czasem stały się one prostymi znakami konwencyonalnymi, w których tajemniczość się stroił, a których matematyczną naturę wyzyskiwał do niedorzecznych kombinacji rachunkowych, czepiający się często mistyki zabobon. Cóż bowiem może

mniej zamiar odnalezienia symbolu tryjadycznego procesu twórczego w ciele ludzkim jest widoczny. Ciało jest materyalnym odbiciem »Ducha kolumny«.

¹⁾ Mead l. c., str. 184, 265, 292 i n.

mieć za sens twierdzenie, że 5 jest cyfrą rośliny a 7 zwierzęcia, albo 9 mężczyzny a 7 kobiety? ¹⁾ Prototypem takiej formalistycznej symboliki jest Kabała. Cała jednak symbolika liczb albo z właściwą mistyką niema nic wspólnego, albo jest tylko martwym residuum pierwotnej, głębokiej mistycznej koncepcji, wedle której stosunki liczbowe są stosunkami porządku świata. Koncepcja ta polega na tych samych zasadniczych psychologicznych podwalinach, któreśmy poznali jako właściwe mistyce: na dążności do syntezy i na podstawianiu analogii w miejsce logicznego wniosku. Liczba ma charakter syntetyczny, ponieważ może być wyrazem stosunków najrozlicznějších z zupełnym zatarciem tego co je dzieli, to jest momentu jakościowego. Wszelkie stosunki jakościowe dadzą się kiedyś sprowadzić do ilościowych, a wtedy matematyka będzie umiejętnością katexochen. Za taką ma ją Novalis; dla niego »pojęcie matematyki jest pojęciem umiejętności w ogóle; wszystkie przeto umiejętności winne stać się matematyką«. — Zanim się jednak taka »fizyka« zbuduje, która wszystkie zjawiska świata sprowadzi do stosunków ilościowych i podda tej samej matematycznej formule, dziś już możliwość zastosowania takich formuł — pomimo nierozwiązanych jeszcze różnic jakościowych zjawisk — daje szerokie pole użyciu »czarnoksiężkiej różdżki analogii«. Wszędzie przecież istnieją ilościowe stosunki; jest to dla mistyka dowód jedności i sympatii świata, dowód, że ta sama Myśl twórcza myśli wszystkie zjawiska, a Myśl ta, wolna od wszelkiego predykatu jakościowego, jednolita sama w sobie, zupełnie abstrakcyjna, operuje kategoriami wyłącznie matematycznymi. — Suchość ma-

¹⁾ R. Huch: »Ausbreitung und Verfall d. R.«; rozdział: Die romantische Zahl. Zwłaszcza tamże (str. 84) cytowany Butte: »Aritmetik d. menschlichen Lebens«.

tematyki znosi romantyzm przez zanalogizowanie jej z muzyką, która jest jej najdoskonalszym objawem. »W muzyce przejawia się matematyka wprost jako objawienie, jako twórczy idealizm« — mówi Novalis. Stosunki liczbowe rozwiązują się w ten sposób dla mistyka w stosunki harmoniczne. I dlatego uznając matematykę jedyną formą wiedzy, jednym tchem uznaje Novalis muzykę narzędziem najdoskonalszym filozofii ¹⁾. Najogólniejsze zdania, które są ostatecznym wynikiem myślenia, mają charakter muzyczny, pozbawiony wszelkiej konkretności. Sztuka jest narzędziem filozofii, ale między sztukami poezja jest prozą; sztuką sztuk jest natomiast muzyka; mowa jej jest mową ogólną — »mową«. Duch czuje się w niej swobodnym, odnajduje się we własnej ojczyźnie. »Nastroje, uczucia nieokreślone, nie zaś określone uczucia i wrażenia dają szczęście. Czujemy błogość, gdy nie odczuwamy żadnego specyficznego popędu, nie przychodzą nam żadne określone myśli. Ten stan podobny jest do światła, które się tylko to zciemnia — to rozjaśnia. Jest to śpiew, sama tylko modulacja nastrojów, jak śpiew jest modulacją tonów. Mowa wewnętrzna... jest tem doskonałą, im bardziej zbliża się do śpiewu«. W tych wywodach Novalisa o czystych nastrojach, których wyrazem właściwym jest muzyka, podkreślam porównanie do światła. Wiemy bowiem, że niemuzyczny ale »opętany barwą« Słowacki, światło uważa za mowę czystych nastrojów, — ta zaś jest mową wyższego rzędu, mową duchów stojących ponad człowiekiem (cf. »Król Duch« R. II.). W rozmaitej formie — ale zawsze — pęd ekstazy mistyki wznosi ją wreszcie w atmosferę tak rozrzedzoną, że w niej nic konkretnego istnieć nie może;

¹⁾ Podobne skojarzenie też w pytagoreizmie i u pisarzy Odrodzenia, np. Georgius (Carrière: l. c. I. 39).

pozostaje tylko czysty nastrój, który Novalis wyobraża sobie muzycznie, Słowacki jako światło, — który mistyk chrześcijański nazywa oglądaniem Boga twarzą w twarz, a buddysta Nirwaną. — Mikołaj z Kuzy powiada, że rozum nasz może tam tylko osiągnąć poznanie, gdzie ma do czynienia z wielością i przeciwieństwem. Zadaniem poznania jest odnalezienie jedności w przeciwieństwach. Ale to możliwem jest tylko do pewnej granicy; gdzie wszelkie przeciwieństwo ustaje — a dzieje się to w Bogu, który jest bezwzględna jednością i dlatego niema ani nazwy ani przymiotu — tam ustaje i możność poznania dla rozumu. Do najwyższych zatem zagadnień, do Boga, zbliżyć się można tylko za pomocą takiego stanu umysłu, w którym znikają wszelkie kategorie konkretne przedmiotu, wielości i różnicy, w którym zatem umysł zawiesza wszelką czynność, pozostaje w zupełnym spokoju, znosi przeto sam siebie. Jest to stan ekstazy. — U podnóża tedy tej ostatecznej wyżyny — mowa, narzędzie filozofii, tracąc kategorie pojęciowe, staje się »mową n«, muzyką u Novalisa, światłem u Słowackiego.

Jeśli Novalis upodabnia muzyce, narzędziu czystych nastrojów, matematykę, narzędzie czystego myślenia, to z tego upodobnienia tłómaczą się tego rodzaju zdania, jak: »każda rozkosz jest muzykalną, zatem matematyczną«, — »prawdziwy matematyk jest entuzystą per se. Bez entuzjazmu niema matematyki; — kto dzieła matematycznego nie bierze do rąk z nabożeństwem i nie czyta jako słowo Boże, ten go nie rozumie; — czysta matematyka jest religią... A charakter ogólny, syntetyczny, matematycznego prawa, wyraża się najdobitniej w zdaniu: »każda linia jest osią świata«.

W matematyce jest jeszcze jeden element, który spokrewnia ją z mistyką: oto jak mistyka osiąga nie spodzianie objawienie jako wynik nieświadomionego

szeregu asocjacji, tak i wynik rachunku, zwłaszcza algebraicznego, przedstawia się jako ostatecznie ogniwo działań, logicznych wprowadzie, ale czysto formalnych, nie mających żadnej treści konkretnej i podobnych w tym względzie do nieświadomionego kojarzenia wyobrażeń.

Reprezentantem matematycznego kierunku w naszej mistyce jest Hoëne Wroński. Poetom naszym z natury ich ducha jest matematyka obcą; tak samo sucha symbolika liczb. Ślad takiej symboliki pojawia się u Mickiewicza w znanym jego, zagadkowym »czterdzieści i cztery«. Mnie wydaje się, że liczba ta niema żadnego konkretnego znaczenia; jest to okrzyk, podobnie jak jakąś niezmiernie wielką, nieuchwytną ilość, określamy okrzykiem »milion!« Jest to zatem odpowiednik do okrzyku »Improwizacyi!«: »milion jestem!« — Dlaczego jednak 44? Niezawodnie chyba dla uczuciowego zabarwienia liczby 4, z którem ona złączoną była w duszy poety. Zkąd mogło przyjść to zabarwienie, łatwo pojąć: 4, Tetras, jest najwyższą mistyczną cyfrą Gnozy. U Pytagorasa zresztą szukać trzeba początku tej cześci. Tu zasadnicza formuła mistyczna, Tetraktys, składała się z czterech liczb i brzmiała: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. O Tetras gnostycznej powiedziano, że jest to świętość świętości; mowa ludzka jej nie nazwie; nawet Syn nie zna jej właściwej natury; Ojciec tylko wie o niej. Tak mówi fragment gnostyka Marka, przechowany przez Ireneusza. Gdzieindziej znowu, zarówno u gnostyków jak w Kabale, 4 jest świętą liczbą, bo z czterech liczb składa się imię Boga. Imienia tego, (które w pisowni greckiej brzmi Jeou)¹⁾, nie wymawia się — »nie będziesz

¹⁾ Inaczej wykładano Tetragrammaton jako cztery spółgłoski imienia Bożego, które wypowiedzianem być przez usta ludzkie nie może. To znowu, właściwym mistyce sposobem, inaczej kombinując myśli, powiedziano, że niewymawialne imię Boga,

używał imienia Pana Boga twego nadaremno» — a zastępuje się je określeniem: »cztery litery« — »Tetragrammaton«. Tetraktys i Tetragrammaton mistyka zlała w jedno, nadając świętej czwórce tem większą powagę. Gnoza przekazała te ideje Odrodzeniu (Cusanus i i.). — Otóż w umyśle Mickiewicza, któremu rzeczy te były bezwątpienia znane z pierwszej lub drugiej ręki, przez st.-martinizm może lub swedenborgizm, odbiła się jak przypuszczam liczba 4 z owym uczuciem zabarwieniem. Znaczy ona dla niego coś wielkiego, niewiadomego, a w ekstatycznym prorocztwie, dla podniesienia jej uczuciowej wartości, zdwaja ją: 44!, — tak jak dla podniesienia ogromu ilości, zamiast milion, wykrzykuje ktoś w uniesieniu »milion milionów!« Nie wyklucza to też możliwości, że pierwowzór swój znalazł Mickiewicz u któregoś z mistyków, już w ten sposób z dwóch czwórek skombinowany¹⁾.

Jeśli mistyka matematyczna u poetów naszych nie znalazła oddźwięku, znalazła go natomiast mistyka filologiczna, czyli gramatyczna, ta o której Novalis powiada, że każe nam dziwić się mowie i pismu. Elementa wpływające na jej powstanie i z których

w Chrystusie — Słowie — wymówionem zostało (Reuchlin). Gnostyczne kombinacje z czterema literami boskiego imienia przypominają żywo mistyczne wywody Wedów o świętej głosce Aum. Jak Tetraktys składa się ona również z czterech części; trzech mor — a, u, m, i pogłosu — (dźwięk m milknący na wargach) — jako czwartej półmory. Zob. np. Atharvaçikhâ-Upaniszad w Atharva-Wedzie. (Upaniszady cytuję wedle wydania Deussena: »Sechzig Upanishads des Veda«. Lipsk 1905).

¹⁾ Podobno — jak mi mówiono — ma się znajdować rzeczywście ta cyfra u Martinez de Pasqualisa. Czy tak jest naprawdę i czy już o tem gdzieś w literaturze mickiewiczowskiej podano wiadomość, powiedzieć nie umiem.

ona psychologicznie wytłómaczyć się daje, leżą w naturze mistyki wogóle. Uprzytomnijmy sobie, że mistyka jest pewną formą myślenia oderwanego, że w myśleniu każdym wielką rolę odgrywa słowo, — tem większą w oderwanem myśleniu, dla którego stanowi ono niejako jedyny element konkretny, — przypomnijmy jakie ma znaczenie w tej formie myślenia analogia i asocjacja idej. Zważmy jak to chętnie mistyka posługuje się symbolami i poza formą doszukuje się wszędzie duchowych pierwiastków, głębszego pneumatycznego znaczenia — a zrozumiemy, czem dla niej może być słowo, narzędzie myśli, źródło asocjacji niespodzianych i tajemniczych. Człowiek pierwotny przypisuje słowu moc czarnoksiężką, a podobnie czyni wytwór mistyki, magiczny idealizm. Agryppa, ucząc o jedności świata, powiada, że jak w ciele ludzkim każdy członek odczuwa ruch innego członka, tak poruszenie jakiegokolwiek cząstki świata odczuwa świat cały. Gdy zaś i słowa są częścią świata, przeto niemi można trącić aż o niebo. »Myśleć, jest to mówić. Mówienie i działanie są modyfikacjami tej samej operacji. Bóg powiedział: stań się światło — i stało się światło« (Novalis). Ballanche przypisuje wszystkim językom siłę kosmogoniczną i syntetyczną niedającą się zdefiniować, cudowną. Kto zrozumiał nazwę, zrozumiał i rzecz samą. A kto dał nazwę, ten wziął w posiadanie. Dlatego to mówi Pismo, że pierwszy człowiek »ponazywał« zwierzęta. »Słowo, to przeznaczenie«, powiada. — A księga Kabały Sepher Jezirah mówi wprost: »słowo — to Bóg«. — Z pojmwania słowa jako kształtu i wylewu ducha, jako jego objawiania się, powstały wszystkie owe nauki o Słowie, Logos, które, od Heraklita począwszy, w różnych wstępują odmianach i kulminują w koncepcji Słowa-

Chrystusa¹⁾. Łatwo pojąć jaki to dało pokarm mistycznym kombinacjom i fantazjom.

W epoce romantycznej, lubującej się w tem wszystkim co tajemnicze, co zdawało się mieć początki i korzenie w nieświadomem, zastanawiano się głęboko nad powstaniem mowy. Zwracano się w szczególności przeciw nauce Oświecenia, jakoby mowa była wynalazkiem ludzkim i składała się z kombinacji dźwięków mających znaczenie umowne. Tak n. p. de Maistre²⁾ wyśmiewa Condillaca z jego teorią wynalazku i dworuje sobie z filozofów minionego wieku, którzy, widząc nawet niedostateczność swych »fizycznych« objaśnień, nie wazyli się sięgnąć w świat duchowy. »Il faut convenir — powiada — que tous ces philosophes..., sans excepter même les meilleurs, sont des poltrons qui ont peur des esprits«. Mowa nie mogła być wynalezioną. O słowie nie można nic lepszego powiedzieć ponad to, co powiedziano o Tym, który nazywa się Słowem: egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis... Generationem eius quis enarrabit! (Micheasz V. 2.; Izajasz LIII. 8.). Ten, który jest Słowem, jest twórcą słowa-wyrazu. Języki miały początek i rozwój; słowo-wyraz starszem jest od człowieka.

¹⁾ Heinze: »Die Lehre vom Logos in d. griech. Philosophie« (1872). — Aal: »Der Logos...« (1899). Zob. też niżej w ustępie VIII tego rozdziału.

²⁾ »Les soirées de Saint-Petersbourg« — 2me entretien. Cały ten ustęp jest typowy i uwagi godny. — Zob. też u Bonalda (»Recherches philos. sur les premiers objets de connoissances morales«) obszerny rozdział o początku mowy. Bonald zapożycza się w wielu względach u St. Martina, który jest ważnym dla romantycznego kierunku pojęć o początku języka. (Zob. Franck: l. c. Rozd. 4). — Przypomnę, że jak tyle razy, tak i tu Rousseau był tym, który pierwszy podniósł głos wątplenia w naukę głoszoną przez Oświecenie (w rozprawie o początku nierówności między ludźmi).

Szczególne znaczenie ma w mistyce pseudo-etymologia. Z podobieństwa słów wywodzi się ich wspólne pochodzenie i na tej podstawie odszukuje się pokrewieństwo między ich znaczeniami. Asocjacja idei zyskuje nowe pole, które dla niej otwiera asocjacja dźwięku. Jest to także droga do odnalezienia »duszy słów«, ich głębszych znaczeń ukrytych i ich nowych uczuciowych wartości. Taka mistyka gramatyczna jest prastara. Uprawiają ją obficie Wedy indyjskie. Odnajdujemy ją u Platona; u gnostyków odgrywa wielką rolę¹⁾; posługuje się nią Renesans, np. często Boehme. Najsłynniejszy przykład u niego jest wyprowadzenie słowa »Qualitäten«, podstawowego pojęcia jego filozofii natury, z pierwiastków Quell (źródło) i Qual (męka). To samo powtarza się u romantyków. De Maistre np., (i to jako przeciwnik teorii umownej!), robi takie nadzwyczajne odkrycia, jak że słowo łacińskie cadaver powstało z caro data vermibus, i t. p. »Słowa mają znaczenia symboliczne, które odkrywamy sięgając do ciemnych źródeł etymologii«, powiada Ballanche (Palingénésie social. Prolégomènes), i tem określa dobitnie właściwy pogląd romantyzmu. W tej też myśli należy rozumieć starożytne sentencje, które cytuje: nomen contemplatio eruditionis principium; — albo: qui rerum nomina norit, etiam ipsas res pernoſcet²⁾. U ro-

¹⁾ Med. l. c. str. 155. — Co do Wed zob. n. p. fantastyczną etymologię imienia Ramy w Râmapûrvatapani - Upaniszad Atharva-Wedy.

²⁾ Ballanche powołuje się szczególnie na Vica, którego cały traktat »De antiqua Italicorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda« — przedrukowuje w swym »Orfeuszu«. — P. też: »Essai sur les institutions sociales«, gdzie ciekawe wywody o języku i poezji francuskiej. — Godnem uwagi jest też zdanie: »Le génie d'un peuple et le génie de sa langue sont choses identiques«. (»Paling«. Prol.).

mantyków niemieckich spotykamy się z tem samem; można powiedzieć, że rys ten tkwi w samej dyalektycznej istocie ich filozofii. U nas wreszcie pełno takiej symbolicznej etymologii przykładów¹⁾. Między innymi u Mickiewicza («Wykłady») i Słowackiego. Przypomnę na przykład takie etymologie zaznaczone w Królu Duchu, jak: Polska — na ból skała; Bolesław — boli sława, Jadwiga — jad widzi; Niemen jest polską Letą, wywo-

¹⁾ Do najbardziej może rozwichrzonych etymologów należy Bukaty. Zob. zwłaszcza: »Trzy grzechy śmiertelne Polski«. Z etymologii wywodzi on, że to Słowianie stworzyli całą historię. I tak np. Alaryk, jest to Oleg jary, Clovis = Głowicz, Atylla = Otylec, Herule = Górale, Wizygoty = Wszegoście, Ostrogoty = Ostre goście, Frankowie = Wrączkowie itp. Ale nawet Heleni to nie innego jak Zeleni!... »Wszystkie te ludy były pierwosielcami Europy, ziemi wieczorowej... wszystkie bez wyjątku były Słowiańskie«. »Wszystkie te wynioski z posadowej rzeczywistości umysłowej, bo z niezbędnego narzędzia samej myśli, z mowy, bez której niepodobna żeby się myśl objawić a tembardziej udzielić mogła, nie są tak czcze i jałowe, jak się pierwszemu lepszemu, z wierzchu chlipiącemu a przesiąkłemu niemieckimi dziejów powikłaniami, w jego ciasnym zaworku wydawać może; albowiem służą one do utwierdzenia niepojętych praw narodów Słowiańskich, przemocą i zdradą rugowanych przez Niemców z ziem im przez Stwórcę nadanych«. Przypominają te fantazje starego Dembołęckiego, kapelana i pamiętnikarza »Elearów polskich«, w piśmie: »Wywód jedynowłasnego państwa świata... i t. d.«, »gwoli któremu to się pokazuje, że język słowiański pierwotny jest na świecie... Nie gań aż przeczytasz...« (1633). — Dla Bukatego język mieści w sobie głęboką filozofię. Np. słowo Bóg pochodzi od »bo«, gdyż Bóg jest odpowiedzią na wszelkie pytania, przyczyną wszystkich rzeczy. (»Polska w Apostazyi i Apoteozie«). Dlatego to powiada: »Pamiętajcie, że ten tylko z narodów przyjdzie do uiszczenia nieskończonych przeznaczeń zakreślonych przez Stwórcę dla ludzkości, który podniesie mowę swoją do całej potęgi, oddającej w całym znaczeniu tego wyrazu zupełną i nieskończoną wszechmoc myśli«. (»Trzy grzechy...«).

dząc nazwę swą od niemoty, itd. Na rzecz tę zwróć uwagę jeszcze w innym związku.

Od tych jednak odnóg i bocznych niby prądów mistycznego strumienia, powróćmy teraz do jego głównego łożyska.

Duchem mistyki jest duch wzlotów; stworzyła ją wewnętrzna potrzeba wolnych obszarów, nieskończonych horyzontów. I ona ma swoje małostki i drobiazgowości, — człowiek zrodzony jest z prochu ziemi, — ale duch jej wylata ku słońcu, aby objąć jednym spojrzeniem wszechświat. Mistykę cechuje rys syntetyczny, — tośmy już poznali; ale to nie charakteryzuje jej zupełnie. Określenie: syntetyzm, trzeba uzupełnić określeniem: uniwersalizm i kosmologizm. Rys intensywny koncentracji w jedność, uzupełnia rys ekspansji w nieskończoność.

Pierwsze w europejskiej filozofii koncepcje kosmologiczne u przedsokratyków, pierwsza filozofia natury, idzie w parze z mistyką¹⁾. Wybitnie kosmologiczną jest Gnoza. Jej kosmogonia nie ogranicza się do świata widzialnego, ale poczyną się w sferach ducha, które zamieszkuje Bóstwo. Między tą sferą a światem widzialnym pośredniczy sfera eonów, które uzmysławiają przetwarzanie się myśli Bożej w siły twórcze. Do sfery tej należy pojęcie Słowa, logos. Nauka o zbawieniu, soteriologia, przedstawiona jest w Gnozie jako proces kosmiczny, a nauka o »rzeczach ostatecznych«, eschatologia, przedłuża proces kosmogoniczny w przyszłość²⁾.

Zupełnie to samo co do zakresu odnajdujemy

¹⁾ Zob. wyborne o tem wywody u K. Joëla: »Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik« (Jena 1906). Zwłaszcza rozdział o mistyce Renesansu.

²⁾ Mead l. c. str. 117.

w mistyce Słowackiego. Jego proces kosmogoniczny ma jednak charakter konkretniejszy. Uderza to gdy porównamy »Genezis z Ducha« np. z koncepcją kosmogoniczną Valentinusa.

Treść jej jest następująca:

Sophia — ostatni z eonów — w niewczesnej tęsknocie rzucić się chce w przepaść Praprzyczyny i przez ducha miary (Horos) napowrót zwróconą zostaje na swoje miejsce. Wtedy najwyższy Bóg odłączył od niej tęsknotę nieukojoną (pathos) jako mądrość niższego rzędu — nazwaną Achamoth — i wygnał ją w próżnię. Ta Achamoth — niższa mądrość (χαίτω σοφία) — dla zbawienia swego zapłodniona przez Miare (Horosa), urodziła Demiurga i świat widzialny. Dlatego we wszystkich formach i kształtach tego świata odbija się ta nieukojoną tęsknota Sophii. Jej to uczucia są istotą zjawisk, jej skarga przebrzmiewa całą naturę. Z jej łez powstały rzeki i morza, jej skamienienie przed Słowem Bożem wyraziło się jako góry i skały, z jej nadziei zbawienia powstały eter i światło. Skargi Sophii wypełniają księgę gnostyczną »Pistis Sophia«¹⁾. — Ta koncepcja kosmogoniczna obraca się jak widzimy w sferze pojęć oderwanych, operując symbolami mitologicznymi. Słowacki chce wyjaśnić z ducha świat rzeczywisty, widzialny, konkretny, a punktem wyjścia są dla niego nauki przyrodnicze.

Renesans jest jedną z wielkich epok kosmologicznych konstrukcji. Oderwane spekulacje Boehmego obejmują zagadnienia powstania i celu świata. Giordano Bruno rozwija myśl kopernikową; koncepcje jego mają charakter astronomiczny. Odbija się w nich w sposób nieporównany rdzenne pragnienie mistyki, pragnienie

¹⁾ To streszczenie powtarzam za Windelbandem: »Gesch. d. Philosophie« (wyd. I.), str. 200, przypisek.

nieskończoności. Sfery Ptolomeusza, więzące człowieka niby pod kulą szklaną, zostają rozbite. Przebija je na wskroś droga komety Tychona Brahe a Bruno podnosi okrzyk tryumfu. Píše o »bycie niezmierzonym i o światach niezliczonych«, a to oswobodzenie nietylko rozważa jako filozof, ale i opiewa jako poeta. Oprócz myśli o nieskończoności drugą u niego myślą zasadniczą jest powszechna harmonia. Powtarza się tu neoplatońska idea o piękności świata. Wreszcie łączy się wszechświat z Bóstwem w jedność, jakkolwiek ten panteizm nie jest zupełnie pozbawiony pierwiastku transcendencji. Wszystkie te trzy momenta: wzlot w nieskończoność bezkresną, zachwycenie pięknnością świata, i wreszcie jego uduchowienie, są dla mistyki wogóle charakterystyczne. A dalej rys syntetyczny, który tkwi już w pojęciu harmonii, a który wyraża się również w zlanu się Boga ze światem i w nauce o analogii makro- i mikrokosmu. Człowiek nie mógłby pojąć świata, gdyby nie był jego częścią. Owszem jest on jego dokładnem powtórzeniem, jego figurą, koncentracją. A dusza ludzka będąc iskrą ognia bożego, może tem samem pojąć i Bóstwo. Wiemy już, że na tej teorii mikrokosmu opiera się teoria magii, która jest dalszym i najsilniejszym wyrazem syntetycznej jedności świata. Wszystko to powtarza się w zasadzie u wszystkich filozofów Odrodzenia, co nie wyklucza różnaitości w ukształtowaniu się pokrewnych myśli.

Wszystko to wreszcie, z różnicami zawarunkowanymi różnicą czasu i indywidualności, odnajdujemy w »filozofii natury« niemieckiego romantyzmu, u Schellinga i jego satelitów. I tu panteistyczna koncepcja świata obejmuje Boga i przyrodę (»neospinozizm«); rys syntetyczny ujawnia się nadto w jednolitości podłoża teleologicznego, na którym zbudowany jest cały system: zjawiska świata są stopniowem urzeczywistnianiem je-

dnego celu; rys subiektywizmu leży w tem, że celem tym jest człowiek, w którym się natura uświadamia; natura jest ewolucją jaźni. W takim określeniu ewolucyi, w pojęciu natury jako »przedmiotowego systemu rozumu«, leży pierwiastek jej uduchowienia. Odpowiada to koncepcji Słowackiego, że wszystko dla ducha stworzone jest. Wreszcie w pojęciu wszechświata jako dzieła sztuki, ujawnia się ów pęd estetyczny, uczuciowy, właściwy neoplatonizmowi, Gnozie i Odrodzeniu. Schelling próbuje nawet, na wzór Bruna, ubrać swoją filozofię natury w formę poetycką, a związek swój z tym filozofem-poetą Odrodzenia odnajduje sam, pisząc dialog filozoficzny pod tytułem »Bruno«. Wiadomo, że w ostatnim swym okresie staje się od Boehmego zależnym. Wielokrotnie wskazywano na pokrewieństwo jego teologiczno-kosmologicznych koncepcyj z Gnozą. — Powtarzają się tedy te same znamiona. Ale wpływ bezpośredni w części tylko to powtarzanie tłómaczy. Raczej duch, ilekroć się w nim te same nieukożone, odwieczne budzą pragnienia, na te same natrafia ścieżki...

Nieco odmiennie wyraża się duch francuzki. I tu spotykamy w epoce romantycznej ów rys kosmologiczny; ale niema tu tej oderwanej spekulacji, świat nie przedstawia się jako »system przedmiotowego rozumu«, koncepcje mają więcej realistyczny charakter. Pod tym względem zbliżają się więcej do »Genezy z Ducha«. Brak im jednak przeważnie jej głęboko uczuciowego tonu, a zawsze jej nieporównanej poezji.

Koncepcyj tego rodzaju jest bardzo wiele; wykazują je prawie wszystkie sekty i kierunki, jeśli nie u wszystkich przedstawicieli, to bodaj u niektórych. A jeśli niema gdzieś już wcale transcendentálnych aspiracji, to rys syntetyczny i uniwersalistyczny objawia się przynajmniej w pomysłach jakichś wielkich praw roz-

wojowych rządzących ludzkością, w pomysłach uniwersalizmu humanitarnego itp.

Pierwsze miejsce należy się st.-simonizmowi i furieryzmowi. St.-simonista — a raczej apostata st.-simonizmu — Jan Reynaud, pisze dzieło filozoficzno-religijne, którego tytuł już jest znamieny: »Terre et ciel«. Enfantin rzuca myśl własną Genezy, a sam St.-Simon, ograniczając się przeważnie do dziedziny zjawisk społecznych, łączy je jednak syntetycznie z całością świata, poddając powszechnemu prawu ciężenia. Fourier w podobny sposób społecznym swoim pomysłem daje podkład uniwersalistyczny w dziele »de l' Unité universelle«, gdzie mówi o trzech pryncypiach świata: Bogu, materii i sprawiedliwości. Kosmologiczne jego teorie streszcza uczeń jego Hipolit Renaud w dziele »Vue synthétique«. Rozwijają je dalej Just Muiroń i Wiktor Hennequin. Węzłem syntetycznym świata jest u nich — znane nam już — prawo powszechnej analogii. Te światopoglądy furierystów, a także i Jana Reynauda, mają charakter astronomiczny. Widok gwiazdzistego nieba zdaje się najżywiej podniecać ich wyobraźnię i pęd mistyczny ku nieskończoności. »Poeci mówią — czytamy u Reynauda — że noc zapuszcza zasłonę na niebo. Czyż raczej noc nie podnosi zasłony, która je we dnie zakrywa?« — »A co mnie wzrusza najbardziej w widoku gwiazdzistego nieba — pisze tenże Reynaud — to nie blask tych brył potężnych, nie zawrotne przestrzenie, które je dzielą, nie ich mnogość nieprzeliczona, nie porządek nieporównany ich obrotów, ani nawet cud tych zawieszonych na pustynnych przepaściach bladych mgławic, których każdy atom jest światem, — to raczej obecność dusz, które zgromadzają wokoło siebie te niezliczone ogniska. Nie mogę rozróżnić ich gromad, ale widzę ogniwa, które je łączą; myślę w podziwie, że promienie, które widzą nasze oczy, oświecają również tych naszych

braci niebieskich. Wszyscy razem oddychamy w tem samem świetle. Migotanie gwiazd wydaje mi się być obrazem krzyżujących się zewsząd w przestrzeni spojrzeń, z których najbystrzejsze dosięgają niezawodnie ziemi i patrzą na nas. Dzięki objawieniom nocy dowiadujemy się, gdzie jesteśmy; nieskończoność się ożywia, i pod obrazem gwiazd odkrywamy zgromadzenie dostojne stworzeń, siedzące w krąg przed naszymi oczyma, na niezmiernych stopniach amfiteatru wszechświata.

Uduchowanie świata — ten rys stale w mistyce się powtarzający — odbywa się u Reynauda, jak widzimy, przez zaludnienie go duchami. To samo napotykamy u E. Pelletana (*«Profession de foi du XIX siècle»*), głoszącego międzysyderyczną transmigrację dusz, — lub u Swedenborgianów¹⁾, którzy podobnie jak Towiański zewsząd czują się otoczeni duchami, z którymi w ciągłej są komunikacji. Wedle fourierystów wszyscy mieszkamy »w niebie«, to jest w przestrzeni w której krążą światy; w metempsychicznym szeregu żywotów zamieszkujemy z kolei rozmaite gwiazdy. Przez takie pojmowanie wszechświata staje się nam blizki, zbliżamy go ku sobie, a z drugiej strony pragnienia nasze i cele rozszerzamy poza ciasny okrąg ziemi — w nieskończoną przestrzeń. Taka jednak modła uduchowania świata ma w sobie coś realistycznego. Duch francuzki nawet w mistycznych swych wzlotach chce widzieć rzeczy realne i konkretne; abstrakcja panteistyczna nie zadowalnia go. Co prawda, w przeważnej części mistycy tej epoki przyznają się do panteizmu, zdaje się jednak niewielu jest takich, którzyby równocześnie nie mówili o osobowym Bogu. W pierwszym rzędzie dotyczy to fouriery-

¹⁾ Swedenborgizm rozszerzył w latach czterdziestych XIX wieku we Francji Broussais (zob. Erdan: *«La France mystique»* tom I), — Zob. też tutaj niżej, ustęp VI.

stów. Reynaud jest konsekwentniejszym: odrzuca panteizm, a motywem jego jest — uczucie osobowości, które nie może przyznać, aby stworzenie miało rozciągać się w Bogu i nie mieć własnego bytu. Subiektywizm właściwy mistyce przewyższa tu jej tendencję monistyczną. — Bardziej jeszcze zastanawiającym jest inny zwrot myśli wymykającej się abstrakcyjnemu panteizmowi: fourieryści powracają do dawnych mniemań i przypisują ciałom niebieskim dusze indywidualne¹⁾. Ale

¹⁾ *«Les astres sont des individus sidéraux, comme nous sommes des individus humains. Un astre a son âme, un tourbillon planétaire a son âme, comme un homme a la sienne»* (Just Muiron). — Mniemanie, że ciała niebieskie, a w szczególności planety, których ruch jest dla nas widoczny, są ożywione, jest odwieczne. Świętość liczby 7, powtarzająca się u różnych ludów starożytnych, jest z tem w związku; przyjmowane bowiem siedem planet. (Arystoteles szereguje je wedle odległości: księżyc, słońce, Wenus, Merkury, Mars, Jowisz, Saturn; od Ptolomeusza porządek ich jest: księżyc, Merkury, Wenus, słońce, Mars, Jowisz, Saturn; w ten sposób znalazło się słońce w pośrodku systemu planetarnego, μέσος οὐρανοῦ). Siedmiu Serafinów Starego Testamentu symbolizują zapewne planety, a mają swoje analogie w Indjach, Egipcie etc. Plato nazywa planety »bogami stworzonymi«, podobnie stoicy, w przeciwstawieniu do Boga najwyższego, niestworzonego. Arystoteles ma je za »ciała bogów«. Dla neoplatoników są one »bogami widzialnymi«, tj. objawami bogów w świecie widzialnym. Wyznawany przez neoplatoników kult słońca, oraz rozszerzenie religii Mithrasa utrwaliły takie pojmowanie ciał niebieskich. — Ich ruch tłumaczono wogóle życiem. Św. Tomasz powiada: *«Coelestia corpora moveri a spiritali creatura a nemine sanctorum vel philosophorum negatum legisse me memini»*. Co do istoty »spiritalis creatura« mówi, że »vel a Deo immediate vel a mediantibus angelis... Sed quod mediantibus angelis... congruit rerum ordine... Odrodzenie podobne ma poglądy; niezawsze jednak trzeba przez duszę rozumieć duszę świadomą, obdarzoną rozumem i wolą; często raczej tylko siłę życiową, powodującą ruch. Ścisłego jednak odgraniczenia niema. Nawet Kepler — przynajmniej we wcześniejszym swoim okresie — przypisywał planetom duszę. Późniejsze oparcie ruchu ciał niebieskich

to realistyczne pojęcie zaciemnia się znowu abstrakcją: system planet tworzy »univers«, a ten ma znowu duszę własną; takich »univers« jest więcej; grupują się one w »binivers«, »trinivers« i t. d., a każde z tych ugrupowań ma znowu swoją duszę, wyższą od dusz składowych swoich części. Bóg jest »infinivers«; jego ciałem jest wszelka istniejąca materya, jego dusza obejmuje wszystkie dusze (H. Renaud). Tak samo dusza ludzka jest częścią duszy narodu, dusza narodu częścią duszy ludzkości, ta częścią duszy ziemi, dusza ziemi częścią duszy roju gwiazd itd., a wreszcie wchodzi wszystkie one w duszę Boga (Just Muiron). Oczywiście takie »dusze zbiorowe« tracą wszelką konkretność; abstrakcja powraca tylną furtką. A na dobitkę z pod tej spekulacji wyziera co chwila oblicze Boga osobowego. Najbardziej rozwichrzony między fourierystami umysł, Hennequin, mówi o miłościach i nienawiściach planet, przypisuje im wolę; sam dostaje nakazy i objawienia od Ducha ziemi. — Pewnych śladów idei fourierystycznych możnaby dopatrzyć się u Słowackiego. Mówiłem już o »powszechnej analogii«. »WRaptularzu« czytamy uwagę: »Porządek, który utrzymują planety, jest ich zasługą przed Bogiem, albowiem mają wolną wolę«. Renaud, uczeń Fouriera, streszczający jego naukę w »Vue synthétique«, pisze: »Ainsi la distance de chaque planète au soleil serait donc à la volonté de la planète«. W strofie 24 drugiej pieśni rapsodu o Bolesławie Śmiałym, poeta mówi, że »pszczoły są sędziami kwiatów, a kwiaty sądzą też niższe żywioły: ziemię i strumień, jak my z ma-

na prawie ciążenia czyniło zbędną hipotezę siły żywotnej, która ustąpiła miejsca mechanistycznemu pojmowaniu. — Ale jeszcze w najnowszych czasach G. T. Fechner podejmuje dawne poglądy. Zob. też w »Wieczorach petersburskich« de Maistre'a (noty do rozmowy 11) polemikę z mechanistyczną teorią ruchu ciał niebieskich.

jestatów sądzymy niższe, nas — tylko anioły! A są też sądy między sobą światów, — i są też słońca rozcięte na poły mieczami komet... Przypomina to ideę fourierizmu (Hennequin), że przy każdym nowem wcieleniu dusze są egzaminowane i sądzone przez dusze wyższe w hierarchii. Tak więc np. dusza ziemi sądzi dusze ludzi itd. Ten sam sąd odbywa się i nad duszami ciał niebieskich; bo i gwiazdy umierają, a wtedy ich dusza przechodzi do nowo urodzonej gwiazdy.

Te wszystkie poglądy mają jedno tło wspólne: chcą uchylić obcość świata dla człowieka. Z chwilą kiedy oczy utkwione w ziemię podniesiemy w górę, uczuwamy przerażenie podobne temu, jakiego doznają cierpiący na »chorobę przestrzeni« (agorafobię). Otacza nas Nieznane. Z naszymi wynikami poznania, z naszymi drobnymi i ułamkowymi prawami, które odkryła nauka, nie możemy się zbliżyć ku jego jądru, ku jego wewnętrznej istocie. Pożądamy przeto praw ogólnych, szukamy syntezy. A podobnie jak harmonijne urytmienie mowy ułatwia ujęcie jej treści pamięci naszej i rozumieniu, wywołując w nas niejako współrzedną rytmiczność, czyniąc przeto tę treść bardziej przekonywującą, bo jakby pochodzącą od nas samych, — tak i dla »rozumienia« świata, myśl nasza łączy jego disjecta membra... Szukamy harmonii. Ale i harmonia nie znosi jeszcze obcości. Świat jest jeszcze głuchy i niemy... Wlewamy więc weń ducha, bądź przez fikcję panteistyczną, bądź zaludniając go duchami. I wtedy nareszcie — podobni Bogu — dokonaliśmy dzieła stworzenia! Stworzyliśmy świat, ażeby się w nim przeglądać... bo stworzyliśmy go takim z samych siebie, z własnych pragnień i tęsknot, — i stworzyliśmy go, ażeby go mózgi ukochać. Teraz dopiero czujemy się organiczną częścią żywej całości. Budzi się w nas poczucie solidarności z Wszechogółem i budujemy koncepcje zależności wzajemnej w teoriach

takich, jak magii naturalnej (np. Pico, Agryppa, Paracelsus), magicznego idealizmu (Novalis), powszechnej analogii (fourieryzm), lub fuzyi. — Ta ostatnia idea, reprezentowana przez fuzyonistów de Toureil'a i Guyard'a¹⁾, ma rysy charakterystyczne ogólniejszego znaczenia. Jest ona mianowicie humanitarnym panteizmem. Z zasady jedności świata wyprowadza zasadę bezwzględnej solidarności stworzeń, tak jakby wszystkie były członkami jednej istoty — »Grand Tout«. Tę jedność stara się nawet Guyard uzasadnić przyrodniczo. Powiada, że wedle fizyologów człowiek skutkiem ustawicznej przemiany materii mniej więcej w ciągu siedmiu lat tak się odnawia, że nic w nim ze składników, które go tworzyły poprzednio, nie pozostaje. Dawne składniki wchodzą w obieg materii we wszechświecie, nowych tenże wszechświat mu dostarczyć. Przeto stosunek człowieka do wszechświata jest jak stosunek jakiegoś członka ciała do tegoż ciała. Zkąd wynika, że »tak jak się kochamy bardziej w całości naszego ciała, niż w jednej z jego części, ponieważ istota nasza więcej jest w całości, jak w części: tak samo winniśmy się kochać więcej w całym cielem ludzkości, niż w nas samych, bo bez porównania więcej tkwi z istoty naszej w ludzkości, niż w naszym własnym cielem«. Wszakże n. p. człowiek pięćdziesięcioletni siedem razy już roztopił się we wszechświecie a składnikami jego siedmiu ciał oddycha i żywi się ludzkość; siedem razy więc jest poza sobą, a raz tylko w sobie... Łatwo w tem rozumowaniu zauważyć takie samo pomieszanie pierwiastków fizycznych i duchowych, jakie zauważyliśmy u Boehmego lub Novalisa. — Jesz-

¹⁾ De Toureil: »Explication de Dieu et de l'Homme«. 1845. A. Guyard: »Des Droits, des Devoirs et des Constitutions au point de vue de l' Absolu«. 1850. (p. Erdan I. c. II). — Pod wpływem Guyarda zostawał Lamartine.

cze podniosę jeden rys, który zbliża fuzyonistów do Słowackiego; oto z zasady »uniwersalizacji« i fuzyi wynika, że »nikt nie może być zbawionym, jak tylko wtedy gdy wszyscy są zbawieni« (de Toureil)¹⁾. »Albowiem nie sami ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosy«, — powiada Słowacki.

Guyard reasumuje fuzyonizm w trzech przepisach: kochać Boga ponad wszystko, — kochać bliźniego więcej jak siebie samego, — kochać świat porówno z sobą samym. W tej nauce jednakże przeważa widocznie humanitaryzm, zwłaszcza jeżeli zważymy że jej koncepcja Boga jest panteistyczną, że zatem »kochanie Boga« jest raczej schematyczną formułą przejętą ze starych religij, — co zaś do »kochania świata« to jest ono u Guyarda wyraźnie uzasadnione tem, że przez prawo fuzyi przemienia się on ustawicznie w człowieka, a wkońcu stanie się człowiekiem. W religii tej przeważa tedy człowiek; jest ona przejściem od uniwersalizmu kosmologicznego do uniwersalizmu humanitarnego. Tego reprezentantem jest August Comte. Na miejscu »Grand Tout« staje u Comte'a »Grand Être«, którem jest Ludzkość. »Wielką Istotą, przedmiotem religii, jest Ludzkość, to znaczy ogół istot ludzkich, które były, które są i które będą«. Religia polega na poddaniu indywidualności naszej pod tę wyższą potęgę; kierunkiem rozwoju jest

¹⁾ »Je vous le dis, en verité, nous sommes tous solidaires les uns des autres, et aucun ne peut être sauvé qu'autant que tous seront sauvés« (Erdan I. c. II. str. 195). Guyard, zamiast o zbawieniu, mówi, że nikt nie może być szczęśliwym, oświeconym i doskonałym, dopóki wszyscy nimi nie są (tamże str. 197). Tę samą myśl u Buchez'a stwierdza Mickiewicz w Lit. Słow., rok II., I. 32, i dodaje: »Filozofia polska dąży w tym samym kierunku, tylko wedle niej duch ludzki musi pierwaj przejść przez narodowość nim przyjdzie do powszechności, i ztąd wynika zasada potrzeby zbawienia współrodaków«.

wzrost pierwiastku społecznego ponad pierwiastek osobowy. Uniwersalizm humanitarny tej koncepcji Comte jeszcze poniekąd rozszerza: do ludzkości nie należą pasorzyty, które tylko żyją jej kosztem, nic jej w zamian nie dając, »producenci gnoju«; za nich należną kompensatę znajdziemy przez włączenie do pojęcia Wielkiej Istoty »czcigodnych naszych pomocników ze świata zwierzęcego«, zatem użytecznych zwierząt.

Comte, podobnie jak Rousseau, jest niezmiernie ciekawym przykładem człowieka złożonego z duszy dwóch epok: Oświecenia i Romantyzmu. Jest on wrogiem Oświecenia i rewolucji, a równocześnie wrogiem wszelkiej teologii i metafizyki. Można by powiedzieć, że w nim duch Oświecenia, przeszedłszy ponad romantyzm, stworzył własną mistykę, a ta mistyka bez Boga szuka — jak wszelka mistyka — wyjścia ponad siebie, szuka nieskończoności w przepaściach czasów minionych, w mglistych oddaleniach dni przyszłych, w ogromie teraźniejszości »du Grand Être, Humanité...« Ta ateistyczna mistyka wreszcie, jak każda mistyka, pełna jest pierwiastku religijnego.

IV.

Epoki mistyczne są epokami rozkwitu ducha religijnego. Twierdzenie to nie potrzebuje nawet dowodu. Wszakże zarówno metoda poznania, jak i ostateczny cel poznania mistyki korzenia w Bogu. Jedno tylko trzeba zrobić zastrzeżenie: ducha religijnego nie można brać w znaczeniu jakiegokolwiek ortodoksji. W epokach jego rozwoju zarówno rodzą się lub potężnieją religie jak i wybuchają herezye. Herezye są tak samo wyrazem religijnych pragnień jak najuległejsze poddanie się pod normę za prawą uznaną religii; owszem, zwyczajnie więcej

nawet: najsilniejszą jest wiara in statu nascendi, w Kościele wojującym, u nowo nawróconych, u herezjarchów. Dusze ulatujące ze stosów płonących Hussa, Savonaroli, Serveta, Giordana Bruna, płomienniejsze były od ognia, które strawiły ciała tych »wrogów wiary«.

U schyłku starożytnego świata wielka epoka mistyki rodzi chrześcijaństwo, buduje Kościół i płodzi herezye gnostyczne. W świecie pogańskim kłębi się równocześnie wrzątek religijnych wierzeń; mieszają się w nim dawne filozofie i religie wszystkich ludów; ostatnim błyskiem ujawnia się jeszcze ten duch religijny schyłkowego pogaństwa u Juliana Apostaty. Filozofia klasycznego świata rozbłyska po raz ostatni w neoplatonizmie, a ostatnie jej problemy to problemy religijne, niby wielkie pytanie rzucone w ciemne niebo i ciemną przyszłość.

W epoce Odrodzenia, u kolebki czasów nowych, wstają znowu te problemy, z którymi starożytność zesłała do grobu. W mistycznych wzlotach ulatuje dusza ludzka znowu w niebo. A świadectwem ducha religijnego jest powstanie nowych Kościołów heretyckich; ale nie tyle ono, — bo Kościoły te prędko steżały w bezduszne organizacje, — ile ów szereg niezależnych filozofów, których wewnętrzna potrzeba religijna była tak paląca, że zapełniała całe ich życie, nie dawała spokoju ani na chwilę i wiodła do więzień i na stosy.

Wiek Oświecenia zracyonalizował Boga. Bystrzejsze umysły już wtedy zauważyły, że do pojęcia go, a nawet do dowiedzenia jego istnienia, rozum nie wystarcza; Piotr Bayle wykazywał sprzeczność religii pozytywnej z rozumem z jednej strony a nicość dowodów deistów, chcących osadzić na rozumie religię naturalną, z drugiej. Podczas gdy deści o tyle przyjmowali objawienie, o ile ono mogło być rozumowo uzasadnione, Bayle uznawszy rozumowe dowiedzenie Boga,

a zatem wszelkiej religii, za niemożliwe, oddzielił zupełnie religię od filozofii i uznał za jej źródło jedyne i jedynie możliwe — niepoparte rozumem objawienie. — W epoce aleksandryjskiej spotykamy podobną sprzeczność poglądów. Z jednej strony godzenie objawienia z filozofią przez pneumatyczny wykład Pisma — u Filona, gnostyków, neoplatoników, a z apologetów u Origenesa, — z drugiej twierdzenie o niemożności rozumowego pojęcia objawienia (Irenusz, Tatian, Arnobiusz, Tertullian), kulminujące w zdaniu Tertulliana, że dowodem właśnie boskości Pisma jest to, że pojąć się nie da: *credo, quia absurdum*. Jednakże kiedy ten drugi kierunek ustala wyłączność autorytatywnego objawienia złożonego w Piśmie, pierwszy nie stanowi z nim przeciwieństwa w tem znaczeniu, jakoby był racjonalistyczny; swoboda wykładu prowadzi go do uznania objawienia indywidualnego, do mistyki. Kierunek ten nieda się więc bezpośrednio porównać z deizmem Oświecenia, gdyż ten ma wybitnie racjonalistyczny charakter. Locke, jego ojciec duchowy, występuje ostro¹⁾ przeciw mistycyzmowi. Z drugiej strony niepodobna też zestawiać alogizmu Baylego z alogizmem Tertulliana. Si duo faciunt idem, non est idem. Tertullian zrzuca się rozumowi dla wiary, Bayle stwierdza tylko sprzeczność — i zawiesza swego czytelnika nad przepaścią dylematu o możliwości istnienia dwojakiej prawdy... Oczywiście na stanowisku takim nikt wytrwać nie może. Nie zada-

¹⁾ Locke: »Essay concerning human understanding«: rozdział: »O entuzyazmie«. Rozróżnia on dwa rodzaje poznania: rozum i objawienie. Objawienie podaje nam prawdy, których rozum sam poznać nie może, ale po udzieleniu ich sobie, potwierdza, bo niepodobna aby były sprzeczne z rozumem. Trzeci rodzaj poznania przypisują sobie »niektóre umysły skłonne do melancholii i dumne«. Jest to objawienie indywidualne, które Locke nazywa »entuzjazmem«. Pod tą nazwą walczy z mistyką.

walnia ono ani umysłu ani serca. To też na tym punkcie rozpoczyna się droga rozstajna: racjonalistyczny deizm rozkłada się. Religia jest w sprzeczności z rozumem? Zatem »precz z religią«! A nawet »precz z Bogiem«! Bóg w umyśle reprezentanta wieku, Woltera, staje się odtąd tylko straszakiem na niegrzeczne dzieci, wynalazkiem w interesie moralności. Dla tego celu — »s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer«. Z chwilą zajęcia takiego utylitarnego stanowiska wszelka wiara wewnętrzna, wszelka potrzeba religijna istnieć przestaje. A za to z drugiej strony odwrotnie postawioną zostaje kwestya: »rozum nie wystarcza do pojęcia Boga? zawodzi w sprawie najważniejszej, najwewnętrzniejszej potrzeby ludzkiego ducha? Zatem precz z rozumem«!¹⁾. — Rousseau jest typem stojącym na rozgraniczu dwóch epok. Odzywają się w nim potrzeby serca, z którymi nie umie sobie dać rady, — te potrzeby, które później, po nim, wypowiedzą wojnę racjonalizmowi i zbudzą romantyzm i mistykę. W »Emilu«, po ustępie o Chrystusie, którego życie i śmierć »są boskie«, czytamy słowa: »Que faire au milieu de toutes ces contradictions? Être toujours modeste, respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre«. W tem miejscu na marginesie książki dopisał Wolter: »Si tu ne comprends, rejette«²⁾. Oto in nuce epoka przejścia i in nuce cały racjonalizm Oświecenia! A jako trzecie ogniwo w tej tryjadzie, jako dośpiew russowego wahanja i przeciwstawnik wolterowskiej zasady, możnaby postawić hasło wybujałego romantyzmu: »Tajemnice są po-

¹⁾ Zob. w Windelbanda »Geschichte d. Philosophie« jasne i zwięzłe przedstawienie religijnych pojęć Oświecenia na str. 383 i n., rozdz. »Die natürliche Religion«.

²⁾ Annales J. J. Rousseau (Genewa, Jullien). Rok 1905, str. 272—284.

karmem, wiedza jest residuum strawionych tajemnic» (Novalis).

Ale właściwie nie potrzeba tajemnicy, która w rozwydrzonym romantyzmie niemieckim staje się już raczej potrzebą przerafinowanego umysłu, ale potrzeba serca jest odnowicielką religii u wrót XIX. wieku. Oświecenie chciało zrazu uracyonalizować religię — i zawiodło się, — Bayle uznał ją za niezależną od rozumu — i wykopał dół pod nią, — Hume pojął, że »zrozumieć« religię można tylko historycznie i psychologicznie, z wewnętrznej potrzeby duszy. Inni konstruowali rozumowo »naturalną religię« w przeciwstawieniu do objawionej, — Hume stwierdził natomiast, że religia jako taka — że religia wogóle — jest naturalną. Podobne stanowisko zajęli później Kant i Jacobi. Kant wykluczył religię z dziedziny »czystego rozumu«, a uznał ją za potrzebę »rozumu praktycznego«, wbrew filozofii Oświecenia temu ostatniemu oddając pierwszeństwo; Jacobi poszedł dalej i na miejsce »rozumu praktycznego« postawił uczucie. Ono jest dla niego poznaniem bezpośrednim, wiedza tylko poznaniem pośrednim. W uczuciu zlewamy się w jedno z przedmiotem, ono daje pewność wiary. Wiedzę opanowuje prawo przyczynowości, którego treścią jest, że wszystko co istnieje jest zawarunkowane. Ale Bóg jest bezwarunkowością; Bóg, któryby mógł być pojęty wiedzą, nie byłby Bogiem... Tu stajemy już w pełni na stanowisku romantyzmu, na stanowisku prymatu uczucia.

A tak Bóg wygnany przez Oświecenie w imię rozumu, zdetronizowany formalnie przez Rewolucję francuską¹⁾, powrócił wbrew »rozumowi« i dekretem, jako

¹⁾ W Rewolucji francuskiej można jak wiadomo rozróżnić w tym względzie dwa stadya. »Kult rozumu« i »Kult Istoty Najwyższej«. Pierwsze stadium jest detronizacją Boga, zgodnie

nieodbita potrzeba ludzkiej duszy — i osadził się na uczuciu...

Bóg jest projekcją tęsknoty ludzkiej za nieskończonością. »A imię jego jest »Tadvanam«, to jest »Tęsknota k' Niemu«. Pod tem imieniem ma być czczony... Jeśli zaś rzeczesz jeszcze: uczcie mię Upaniszadów, toć odpowiemy: nauczony jesteś Upaniszadów...«¹⁾. W gno-

z ostatnią konsekwencją Oświecenia, — drugie powrotem do pierwszego jego stanowiska, do deizmu. Ale Robespierre, prawodawca i arcykapłan tego drugiego kultu, wprowadzając go, natchnienia szukał u Russa nie u Woltera. Bo Rousseau jest w Oświeceniu reprezentantem ducha religijnego, który bez podkładu uczuciowego pomyśleć się nieda. Śchytek Rewolucyi, w osobie ostatniego z jej tygrysów, Robespierrea, opiera się tedy o typ »de découragement moral«, jak Russa nazywa Ballanche,— typ który począł rozkład Oświecenia. Jest też znamieniem, że Robespierre rozpoczyna wprowadzenie swojej religii od rozbicia biustu Helwecyusza, którego nazywa »un misérable bel esprit«. W słynnej mowie swojej z 18 floreala roku II. atakuje gwałtownie encyklopedystów, a stosując argumenty do ducha chwili i otoczenia wygłasza zdanie: »l'athéisme est aristocratique«. Ironiczny uśmiech »filozofów« Oświecenia pokrywa wedle niego złe sumienie. Ci ludzie, gdyby się nie śmiali, byłiby beznadziejnie smutni. »Malheur à celui qui cherche à éteindre le sublime enthousiasme!« Wszystko to są zadatki reakcyi przeciw Oświeceniu. Zob. Aulard: »Le culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême« (1892).

¹⁾ Kena-Up. Sâma-Wedy. — St. Martin nazywa człowieka »un désir de Dieu«, a najwyższy stopień godności do jakiego wznieść się możemy, jest to stopień »człowieka tęsknoty« — »l'homme de désir«. (Jest to też tytuł jednego z najważniejszych dzieł St. M.). Ciekawa jest polemika de Maistre'a z tem pojęciem (»Wieczory petersburskie«, rozmowa 6-ta). Zwierciedli się w niej różnica między lotnym mistycyzmem a suchą ortodoksyą. De M. cytuje Fenelona: »Si Dieu vous ennuie, dites-lui qu'il vous ennuie; que vous préférerez à sa présence les plus vils amusements; que vous n'êtes à l'aise que loin de lui; dites-lui: Voyez ma mi-

zie Walentinusa tęsknota za Praźródłem, Achamoth, jest rodzicielką Stworzyciela, Demiurga. Pokrewieństwo pomysłów leży w tem, że tu i tam tęsknota nieokreślona a nieutulona jest tem uczuciem, którem duch podnosi się nad samego siebie i łączy z niebem. Ona jest węzłem i łańcuchem: »religią«. A tęsknocie tej zjawia się Bóg, kiedy w najwyższem napięciu wzniesie się do stanu zachwycenia. Upaniszady mówią, że ta tęsknota sama w sobie, że ten stan zachwycenia sam w sobie, już są Bogiem. »Jak istotą błyskawicy jest olśnienie, okrzyk ach! i zamknięcie oczu, tak też w tem — wiedźcie — jest istota Boga: w okrzyku ach! i zamknięciu oczu«. Tak uczy Sâma-Weda (Kena-Upaniszad)...

Żóraw przewodni duchów XIX. stulecia, Rousseau, opowiada w swoim »Emilu« jak wizytujący dyecezyę biskup spotkał staruszkę, którą zapytał czy wie co o Bogu i czy umie się modlić. Staruszka nie wiedziała nic ani o Bogu ani o modlitwie, ale ilekroć popatrzyła na ogrom i piękność stworzenia, wtedy dusza jej, przepelniona zachwytem i wdzięcznością, znajdowała wyraz swych uczuć w jednej zgłosce okrzyku: Aaa!... Biskup wystuchawszy tego wyznania powiedział tylko: »Czyń tak dalej moja córko«. — Czy wielu jest biskupów, którzyby uznali za dostateczną taką modlitwę, nie wiem, ale niewątpliwie jako wyznanie wiary epoki, która zapomniała była się modlić, jest opowiadanie to niezrównanie charakterystycznym. Uczucie religijne powraca do duszy »du promeneur solitaire« w postaci ekstatycznego zachwyty nad pięknnością stworzenia i objawia się z elementarną szczerością takim nieudolnym, nieartykułowanym krzykiem niemowlęcia. Jest to

sère et mon ingratitude. O Dieu! prenez mon coeur puisque je ne sais pas vous le donner; ayez pitié de moi malgré moi-même«.

z jednej strony w naiwnej szczerości swojej niesfałszowane świadectwo religijnego odrodzenia, z drugiej wskazuje ono tego odrodzenia charakter i kierunek. Tkwi w tem cały przyszły panteizm. Panteizm uczuciowy i poetycki pierwszej połowy XIX. wieku. Religijność powraca do duszy przez naturę, powraca jako poczucie solidarności ze stworzeniem, jako ekspansja własnej duszy poza siebie samego, we wszechświat. To samo uczucie właściwe było renesansistom. Campanella określał religię wprost jako dążenie do jedności; taka »religia naturalna« jest według niego popędem wrodzonym wszelkiemu stworzeniu, nie tylko człowiekowi; w człowieku on się tylko uświadamia, »racjonalizuje«. Temu monizmowi dało w czasach Odrodzenia początek zapatrzenie się w harmonię budowy wszechświata, na który obrócił oczy współczesnych Mikołaj Kopernik. W epoce romantycznej punkt wyjścia był nieco odmienny. Rozwój nauk przyrodniczych mógł odegrać pewną rolę, ale pamiętajmy, że u Russa, który jest jednym z rewelatorów nowego stosunku do natury, przeciwstawia się natura kulturze, jako reakcja przeciw więzom urządzeń społecznych, jako ucieczka przed płytkim i oschłym racjonalizmem mędrkujących filozofów. Naturą zajmowali się żywo i filozofowie Oświecenia, ale raczej z punktu widzenia użyteczności, w interesie kultury. Chcieli rozebrać naturę z tajemnic, bo wszelka tajemnica była w ich oczach pozostałością barbarzyństwa. Szukali jednym słowem »oświecenia«, chcieli wyjść na słońce. W Rusie umęczony duch ludzki szuka cienia, w którymby odpoczął. Nie badanie natury, ale miłość dla niej jest jego hasłem. Chce się jej oddać jak dziecko matce, powrócić do stanu dzieciństwa, w którym niegdyś, wzgardzony przez Oświecenie barbarzyńca, żył na jej łonie, pijąc mleko jej piersi.

Stosunek taki do natury jest stosunkiem uczuciowym. We względzie filozoficznym zaczyna on poniekąd o filozofię entuzjazmu Shaftesburego i o Tolanda (Panteistikon 1710), którzy w filozofii Oświecenia reprezentują motyw panteistyczny. Ukochanie natury przybiera charakter religijny — i racjonalizuje się niejako w panteizmie. Rousseau, jak we wszystkim, stoi i tu na rozgraniczu — między deizmem a panteizmem. Później »odkryto« Spinozę — a w Niemczech około jego nazwiska zgrupowała się walka o nowy światopogląd. Ku niemu zwraca się już Lessing; oddaje mu się Goethe. Ścisła konsekwencya i zupełna niezależność systemu Spinozy pociąga umysły wyszkolone przez Oświecenie; reakcya przeciw Oświeceniu, przeciw jego burżuazyjnej małostkowości i oschłości, w dalekich horyzontach i w harmonijnej koncepcyi świata znajduje pokarm. Te rysy wydobywa i rozwija poezya. Neo-spinozizm jest poetyckiem przebarwieniem oryginału. Ale mimo tego wieje odeń chłód. Jest to religia wyobraźni a nie serca. Do Jacobiego, któremu spinozizm nie wystarcza, powiada Goethe, że stanowiska ich są różne: »Du hältst aufs Glauben an Gott, ich aufs Schauen«! Ale ten Bóg »widzialny« jest niemym i twardym; jest Bogiem konieczności niezłomnych. Uśmiecha się wschodami i zachodami słońca, chmurzy się burzą, patrzy bezdnią nieba, słucha cichością mór, — ale nie słyszy modlitwy. Potrzeby uczucia nie zaspokaja. To też w epoce romantycznej z poza tej abstrakcyi wygląda niemal wszędzie twarz Boga osobowego. Romantycy niemieccy czynią wielokrotnie zastrzeżenia przeciwko panteizmowi. Z jednej strony pociąga ich jego monistyczna i spirytualistyczna tendencya, harmonizująca i uduchawiająca świat, z drugiej mrozi jego chłód abstrakcyjny i zniesienie indywidualności, roztapiającej się w duchu po-

wszechnym. Szukają więc formuł pośrednich. Tak powstają na przykład pojęcia »panteizmu«, »panenteizmu«. Tendencją ich jest pogodzenie immanencji Boga z autonomią osobowości. Podobne zjawisko zauważyliśmy już u mistyków francuzkich. Dla ich racjonalistycznego ducha jednak taka formuła jak »panteizm« jest zanadto oderwaną. Uduchawiają oni świat zaludniając go duchami niewcielonemi, albo przypisują duszę nawet ciałom nieożywionym; godzą, jak np. fourieryści, autonomię duszy indywidualnej z panteistyczną koncepcją duszy powszechnej, przez wprowadzenie dusz zbiorowości, — wreszcie, bez żadnego zamiaru, lub wbrew zamiarowi, przyznając się do panteizmu operują wciąż pojęciem Boga osobowego. W podobnem położeniu jest Słowacki, mniemając się być — jak wnosić można z różnych oświadczeń — panteistą. »Lecz oto świat dawno już jedynie na głos panteizmu i metempsychozy czuł... miał je pierwiastkiem wszelkiej wiary i rewelatorstwa, które przy omdleniu Kościoła odbywała poezya... Dziś te prawdy dwie początkowe są w duchach ludzi, gotowe wstać jako poddanki Chrystusa... i pokłonić swoje indyjskie słoneczne głowy przed słońcem celów ostatecznych«. Już w tem zdaniu widzimy panteizm poddany Chrystusowi. O Bogu wprost mówi poeta wielokrotnie, jako o Ojcu, o tym, który w pracy genezyjskiej uczestniczy, ducha proszącego »biorąc w ręce swoje« i obdarowując kształtem, jaki duch ten obmyślił i na jaki zasłużył. Cała idea »Genezy«, fundament mistyki Słowackiego, polega na przyjęciu ducha indywidualnego; także i celem ostatecznym stworzenia nie zdaje się być powrót w Boga, zatem utrata indywidualności, pomimo niektórych zwrotów panteistycznie przykrojonych. W jednej notatce rękopiśmiennej znajduję następujący, bardzo charakte-

rystyczny wypis¹⁾: »Spiritus — ad Deum conversionem divinitate dotatum non ut in divinam substantiam migret, sed ut divinam illustrationem participet. (S. Joannes Damasc. libr. II. cap. XII«). Zapiski tej oczywiście nie zrobił poeta bez powodu, ale dlatego, że wydała mu się trafny wyrazem jego własnych wierzeń.

Uczucie religijne nie wyczerpuje się w tęsknocie za nieskończonością, w potrzebie jedności i harmonii w pytaniu o sens świata. Zostawmy niemcom ich często powtarzaną teorię, że religia jest uczuciem bezwzględnej zależności, — może ona odpowiada ich narodowemu charakterowi²⁾ to jednak pewna, że w religii wyraża się pożądanie swojskości we wszechświecie. Zimny bezmiar nas przeraża. Dlatego to wszystkie niemal wiary wołają Boga imieniem Ojca. Dlatego nasza narodowa dusza, z natury więcej uczuciowa, wysunęła niemal na czoło kultu nie ojca już nawet ale — bliższą jeszcze sercu — matkę, w osobie Bogarodzicy. Dworowali sobie ztąd niekiedy z nas obcy, jakobyśmy mieli niewieściego Boga. Ten sam tedy

¹⁾ Ogłoszony przezemnie »Nieznany rękop. Słow. w Pam. lit. t. VI.; obecnie w wyd. Gubr. X 330—333. Cytata zresztą uległa widocznie jakimś omyłkom albo skróceniom, jest jednak dostatecznie jasna, że chodzi tu o autonomię duszy. (Cytaty tej nie znalazłem w Nemesiosie, jakby z wypisu Śl. zdawać się mogło; pochodzi zapewne z Jana Damasceńskiego, gdzie jej nie miałem sposobności sprawdzić).

²⁾ Tak Schleiermacher. Przeciw temu Hegel powiada, że gdyby uczucie zależności stanowiło istotę chrześcijaństwa, to pies byłby najlepszym chrześcijaninem. Ale ten protest oparty jest na tem, że religia musi mieć treść myślową, a nie wynikać z samego uczucia, bo uczucie jest najniższą — wspólną ze zwierzętami — formą świadomości. Krytyka zdania, że religia jest uczuciem bezwzględnej zależności, zwraca się raczej przeciw słowu »uczucie«, jak przeciw słowu »zależność«.

uczuciowy motyw, dla którego wygląda Bóg osobowy z poza panteistycznej osłony, powołuje także do życia inne formy wierzeń. Są one tak rozmaite, że bez zrozumienia tego wspólnego uczuciowego podkładu niepodobna by ich równoczesnego wystąpienia zrozumieć.

Piewsza połowa XIX. wieku jest epoką religijnego przebudzenia; — nie powiem »odrodzenia«, bo minęła nie spełniwszy oczekiwań. Oczekiwaniom tym daje wyraz Fr. Schlegel kiedy mówi: »Zdumiewacie się nad nową epoką a wiecież co powstanie z tego fermentu? Oto zmartwychwstanie religii«. Zmartwychwstała ona zapewne, gdyż zdawało się czas niejaki, że Oświecenie ją pogrzebało. Ale płomień przyczał się później znowu w popiele. Wtedy jednak mógł powiedzieć Just Muiron: »Bezbożnych znaleźć można jeszcze tylko między głupcami lub maniakami«. Kiedy do niedawna ambicyą »człowieka wyższego« było odrzucenie wszelkich religijnych »przesądów«, teraz ci nawet, co nie mogą wykrzesać w sobie płomienia wiary, pokładają ambicyę w tem, aby się religijnymi wydawać, a z zazdrością patrzą na tych, którzy posiadają zmysł szczerzej religijności¹⁾. — Budzą się tedy przedewszystkiem w owej epoce religie dawne do nowego życia. To naturalne. Nic nie jest tak konserwatywnem jak wiara. Przy ocknieniu religijnem pierwszą rzeczą, którą zwykliśmy przypominać,

¹⁾ Taki był np. stosunek Fr. Schlegla do Novalisa. Schlegel — zwłaszcza z początku, w epoce przejściowej — religię traktował jak czuły na znamiona czasu literat; odczuwał ją wrażliwością krytyka literackiego. Rad byłby nawet »stworzyć religię«, ale przytem odgrywałby tylko rolę literackiego apostoła; Novalis zaś byłby prorokiem czy mesyasem. — Zabawnem jest jak Fr. Schlegel licytuje się na religijność z bratem, który nie bardzo mu w tym względzie dowierza. »Być może — powiada — że Hardenberg ma więcej bezpośredniej wiary a ja więcej filozofii; ale na tyle religii, co ty jej masz, stać mnie z pewnością«.

jest pacierz powtarzany w dzieciństwie za matką. Przebudzenie z odrętwienia religijnego nosi też najczęściej cechy powrotu do opuszczonego domu. Przypowieść o synu marnotrawnym jest figurą tego zjawiska. Jednakże łączy się ono tak często i tak ściśle z reakcją przeciw nowym prądom społecznym i myślowym, z chęcią »restauracji« form przeżytych, że niejednokrotnie rozpoznać trudno ile w niem tkwi naprawdę pierwiastku religijnego. Można powiedzieć, że czyściej występuje ten pierwiastek w apostazji. Jedną z jej form charakterystycznych jest sympatya dla katolicyzmu, objawiająca się między romantykami w Niemczech protestanckich¹⁾. Powód tej sympatii leży w uczuciowym charakterze ówczesnego ocknienia religijnego. Widzieliśmy jak Jacobi rezygnuje z narzędzia rozumu w rzeczach religii; wewnętrzna wiara mówi nam o Bogu; w uczuciu jest świadectwo o nim. Schleiermacher podobnie istotę religii widzi w uczuciu. Treści Boga nie znamy i znać nie możemy: czujemy się zależnymi, nie znając źródeł naszej zależności. Ten sam podkład uczuciowy, który zabarwia ówczesny panteizm, na innej drodze wskazuje wyższość katolicyzmu nad protestantyzmem. Już Bruno zdaje się przeczuwać, że protestantyzm niebezpieczniejszym jest od katolicyzmu dla niezależnej filozofii, właśnie przez swój charakter racjonalistyczny. Używając tych samych narzędzi musi filozofii wejść w drogę, podczas kiedy katolicyzm panuje w innej zgoła sferze, w sferze uczucia. Mickiewicz od-

¹⁾ Cf. R. Huch: »Ausbreitung u. Verfall d. Romantik«, rozdz.: Romantischer Katholicismus. — Tu przytoczone są fakta a także inne jeszcze jak w tekście powody sympatii romantyków dla katolicyzmu. Autorka jednak, tak zresztą wrażliwa na romantyczne idee, zdaje się nie odczuwać wewnętrznej sprzeczności protestantyzmu, jako religii racjonalizującej.

czuwa oschłość protestantyzmu. Tak samo Słowacki. Kiedy zarzuca Hofmanowej, że »sprotestantyzowała nasze kobiety«, to zarzut ten mieści w sobie zarazem sąd ujemny o protestantyzmie.

Z tem uczuciem stoi w związku drugi motyw sympatii dla katolicyzmu: motyw estetyczny. Forma kultu, »srebro krzyżów kościelnych« jak mówi Słowacki¹⁾, barwna tradycja średniowiecza, sztuka w usługach religii, ucieleśniające wiarę głęboką malarstwo przedrafaelitów i rafaelitów, to wszystko przecież związane jest z katolicyzmem. Motywy estetyczne wogóle w religijności romantyków dużą odgrywały rolę. Oczywiście piękno, jako źródło entuzjazmu, ma bliski z uczuciem religijnem związek. Entuzjazm, podniesienie ducha, jest istotnym składnikiem uczucia religijnego. Poniekąd entuzjazm sam przez się jest religią. Toż zachwycenie pięknem może być tak częścią składową religii, jak wychowawcą do niej. Ale stosunek piękna do religii jest przecież całkiem inny jak stosunek piękna do literatury; estetyzm literacki daleki jest jeszcze od uczucia otwierającego oczy na nieskończoność, a takie nieporozumienie w owych czasach było nierzadkie. Kiedy kwestye religijne stały się aktualnymi, Bóg, który był potrzebą serc, stał się dla snobów i mydlków literackich przedmiotem mody. Stało się kwestią smaku być religijnym. Jednym z tych dzieł, które wprowadziły modę religijną do literatury był »Geniusz chrześcijaństwa« Chateaubrianda, a może więcej jeszcze jego »Męcen-

¹⁾ »Wykład nauki«. »Dzieciatko ty chciwe łakotek z duszą latającą jak ćma za srebrem krzyżów kościelnych... psychiczny mój gołębiu obudzony i tłukący się w ciemnym powietrzu... wśród huku i błyskawic wieżowych...« (mowa o dzwonach i miedzianych w czasie procesji).

nicy», która to książka była już belletrystycznym zastosowaniem chrystyanizującego estetyzmu ¹⁾.

Z tem wszystkiem i Chateaubriand jest dokumentem religijnego ducha czasu, raz jako jego odbicie w duszy czulej a nie głębokiej, po drugie jako typ przejściowy i pośredni. Zdaje mi się bowiem, że w pisarzu tym zмага się jeszcze duch Oświecenia z nowymi prądami; rodzaj jego sentymentu nosi jeszcze ślady »de l'âme sensible« XVIII wieku, wylewającej łzy nad romansami Richardsona. A jednak jakże już jest różny!...

Słowacki notuje raz, że »piękność jest to wszystko, co wyaniela materję«, — a zatem jest ona także narzędziem ewolucji wznoszącej twory ku Bogu. Tę wychowawczą rolę odgrywa ona w epoce, o której mówimy; zadaniem jej jest »zjadaczy chleba w aniołów przerobić«. Ale, mówi Słowacki — »dotąd była tylko przedpiękność, pittoresque«; jest to »mgła, na której wiedza odmaluje piękność-prawdę«; — jest to zatem przygotowanie pod zasiew rzetelnego religijnego uczucia, które już nie odczuwa i przeczuwa, ale które przedmiot wiary swojej wie w sobie jako prawdę. Tego rozwoju doznał na sobie Słowacki; — »dobrze żem przez te flety nie oddał całego ducha mego« — mówi o dawniejszej swojej poezji, ale czuje równocześnie, że była mu ona stopniem prowadzącym w górę. Wiara, głęboka genezyjska wiara mistyczna, trafiła do duszy poety przez oko, zachwycone »pięknością idei«; ale to już zaprawdę nie estetyzm literacki, to — religia!

Zdaniem Schleiermachera religijnym nie jest ten, kto w biblię wierzy, ale ten, kto sam mógłby biblię napisać. W istocie, głębokość uczucia religijnego nie zada-

¹⁾ Ściśle wierzący katolicy nie są katolicyzmem Chateaubrianda bardzo zbudowani. Zobacz L'abbé Delfour: »Catholicisme et romantisme«. 1905.

wala się biernością; kiedy je bierzemy w siebie i przyswajamy tak, że staję się nieodłączną częścią naszej istoty, wtedy staję się także uczestnikiem naszego życia; rośnie z nami, rozwija się, odmienia; podnosząc nasze wewnętrzne moce wraz z nami wzrasta, dąży do ekspansji. Apostolstwo i herezyja są różnemi tej samej żywotności objawami. Religijność epoki romantycznej zna je obydwie. W Niemczech była religia więcej sprawą wewnętrznego uczucia, sprawą indywidualną. Pani de Staël powiada, że tutaj objawia się raczej entuzjazm, niż fanatyzm; — »różne opinie w przedmiocie religii nie wychodzą poza świat idealny, w którym panuje wzniosły spokój. Od dawna zajmowano się tu badaniem dogmatów chrześcijaństwa; ale od lat dwudziestu, odkąd pisma Kanta wywarły swój silny wpływ na umysły, ustaliła się w sposobie pojmowania religii wolność i ten wzniosły rys, który nie wymaga ani nie odrzuca żadnej szczególnej formy kultu, ale czyni z rzeczy niebieskich główną podstawę życia. Wiele osób znajduje, że religia Niemców jest zbyt nieokreśloną i że jest lepiej skupić się pod znakiem jakiegoś kultu bardziej pozytywnego i ścisłego«.

W Niemczech tedy uczucie religijne indywidualizując się, pozostaje sprawą wewnętrzną. Potrzeba wylewu zewnętrznego ujawnia się wyłącznie w formie skupień towarzyskich lub w zacieśnieniu związków przyjacieli, owej sentymentalnej przyjaźni romantycznej. Na tem tle wykwita i miłość, miłość »dusz siostrzanych«, o podkładzie więcej intelektualnym niż uczuciowym. Marzy się o jakichś wielkich stowarzyszeniach dusz pokrewnych, o jakiejś fantastycznej duchowej »lidze hanzeatyckiej«. Ale to wszystko nie prowadzi do realnych organizacyj. Przyczynia się do tego w pewnej mierze i protestantyzm, zostawiający wierze szeroką swobodę, ale przede wszystkim charakter duszy niemieckiej, ma-

rzycielski, nie żądny konkretnych, jasnych kształtów, i umiający pogodzić wewnętrzną wiarę z formalnem poddaniem się literze prawa i przepisowi oficjalnego kultu.

Inaczej we Francyi. Jak mowa, tak i duch francuzki dąży do jasności, do określeń ścisłych, form zamkniętych. Ducha niemieckiego cechuje jak gdyby nastrój kolorystyczny, ducha francuzkiego — rysunek. »Dwa rysy charakteru — czytamy u J. de Maistre'a — odróżniają Francuzów od wszystkich ludów świata: popęd do assocjacji i do prozelityzmu. Zdaje mi się, że prorok, który dwadzieścia pięć wieków temu wspaniałym swoim rylcem napisał słowa: »omnia quae loquitur populus iste, coniuratio est (Izajasz VIII, 12)« — wyrzył portret Francuzów. Iskra elektryczna przebiegając jak piorun gromadę ludzi skupionych, wyobraża słabo tylko wybuch niespodziany, niemal błyskawiczny, jakiegoś gustu, systemu, namiętności pomiędzy Francuzami, którzy nie mogą żyć w odosobnieniu«. Ten zmysł gromadny i ta dążność do wyprowadzania bezwzględnych ostatnich konsekwencji, wyraziły się tutaj w chwili przebudzenia religijnego z jednej strony zwiększeniem rygoryzmu, zfanatyzowaniem starej wiary, z drugiej powstaniem sekt. Ortodoksi Bonald i J. de Maistre mają w tym względzie fizyognomię zupełnie podobną, jak stojący na przeciwnym krańcu założyciel religii bez Boga, August Comte.

Są trzy zasadnicze pierwiastki, które w rozmaitych kombinacjach i stosunkach, ale prawie zawsze łącznie składają się na charakter nowych wierzeń tej epoki. Pierwszym z nich jest panteizm, drugim chrześcijaństwo, trzecim duch reformy społecznej.

O charakterze panteizmu romantycznego mówiłem już wyżej. Wchodzi on niekiedy w dziwne kombinacje z chrystyanizmem; niektórzy przypisują mu rolę odro-

dzenia chrześcijaństwa. Mniej to dziwi jeszcze u Schleiermachersa, którego protestantyzm pozostawia tłumaczeniu chrześcijaństwa szeroką swobodę, ale dziwniejszem jest łączenie panteizmu z katolicyzmem, jak n. p. u Laverdanta¹⁾, który zresztą żywi ponadto sympatye także dla druidyzmu.

Wielowiekowa kultura chrześcijańska wyrzyła w duszach ślady tak głębokie, że uczucie religijne bez rysów chrystyanizmu jak gdyby obejść się nie może. Poza wpływem wychowania i jakiegoś atawizmu działa tu niewątpliwie wysoka wartość moralna nauki Chrystusa, która pociąga ku sobie duchy, przejęte myślą o uszczęśliwieniu ludzkości. Religijność ówczesna jest ściśle związana z pierwiastkiem humanitarnym; nauczyciele i prorocy religijni są bez wyjątku nauczycielami i prorokami odrodzenia społecznego. Toż nawet religijnie obojętni, albo ci, których potrzeba religijna znajdując w panteizmie zaspokojenie odwiodła od chrystyanizmu, inną drogą, przez humanitaryzm, powracają do niego. Lacordaire, jeden z największych kaznodziejów Francyi, wyznaje, że z zupełnej obojętności religijnej doprowadziły go do katolicyzmu jego wierzenia społeczne. St.-Simon, z natury dla transcendentalnych zagadnień obojętny, a którego szkoła przeszła z czasem stanowczo do panteizmu, daje przecież głównemu swemu dziełu tytuł: »Nowy chrześcijanizm«. Ten chrześcijanizm jest zgola społeczny, ba, nawet ekonomiczny; ze względu na podkreślenie znaczenia przemysłu w ustroju idealnego społeczeństwa, możnaby go nazwać »chrześcijaństwem przemysłowym«. Wielokrotnie chwalony przez Mickiewicza w prelekcyach Buchez, z karbonara i materialisty przez st.-simonizm dochodzi do katolicyzmu o zabarwieniu wybitnie społecznem. Cabet swój system

¹⁾ »La dérouté des Césars«... 1851.

komunistyczny wyprowadza z Ewangelii... Przykładów takich możnaby przytoczyć cały szereg.

Oczywiście, że chrześcijaństwo, katolicyzm, ulegają w tych wypadkach mniej lub więcej dowolnej interpretacji. Uderza to nawet u tych, którzy pozostają wiernymi synami Kościoła. Podobnie jak estetyczny chrześcijaizm Chateaubrianda, tak i filozoficzne koncepcje Ballanche'a w jego »Palingenezie socyalnej« mają wybitną woń nowatorstwa. Nawet rozprawa de Maistre'a »O ofiarach«, w odpowiednich warunkach mogłaby się znaleźć na indeksie. Słowem, jak w wieku Oświecenia religijna obojętność, tak teraz grozi Kościołowi religijny zapal; przypomina się zjawisko religijnego przebudzenia Renesansu, które wyniańczyło największą w Kościele herezyę.

Niekiedy już sam religijny zelotyzm, urażony niezgodnością ideałów swoich z rzeczywistym stanem Kościoła, prowadzi do opozycji przeciw temu Kościołowi, jeśli nie do sceptycyzmu. Typem takiego apostaty jest Lammenais, który w pierwszym swoim okresie jest gorącym katolikiem a później przerzuca się do sceptycyzmu zarówno wobec Kościoła, jak i wobec pewnych jego dogmatów. Ale jakże dalekim jest ten typ od typu sceptyków Oświecenia! Od dawnej wiary odwołuje się Lammenais'go nie brak religijnego poczucia, ale jego nadmiar; jego poczucie religijne nie pozwala mu kroczyć w konwencyonalnych granicach, po ścieżce udeptanej przez innych i nakazanej z góry. Religijność jego jest twórczą, wybucha z głębi duszy i rozsada stężale formy dogmatu i zorganizowanego kultu. Religia drugiego Lammenais'go — gdyż przełom jego jest tak silny, że czyni zeń dwóch ludzi — jest religią humanistyczną; dla Boga zostaje w niej nie wiele miejsca. Ale ta humanistyczna ewangelia ma cechy zgoła religijne; co więcej, we względzie formalnym jego »Księgi ludu« noszą zupełnie ewan-

geliczne cechy. Chrześcijaństwo odbił się w nich śladem niezatartym.

Lammenais odebrał święcenia kapłańskie; księdzem również był Chatel, który później, na wzór teofilantropów Dyrektoryatu, chciał stworzyć odrębny Kościół francuzki na tle panteizmu humanitarnego, o formach kultu wzorowanych ściśle na katolicyzmie. Na znacznie niższym szczeblu intelektualnym stojący Vintras, popada w herezyę wyłącznie z zelotyzmu religijnego. Kościół jest obumarły, Chrystus płacze na to krwawymi łzami; Vintras pokazuje ludowi hostye, krwią ciekące. Trzeba stworzyć nowe kapłaństwo; zwolennik Vintrasa, Madrolle, nazywa siebie »contre-prêtre«.

W towianizmie zelotyzm prowadzi do krytyki i do rozdwojenia z »Kościołem urzędowym«, jako niespełniającym rzekomo swych zadań. Ale ponadto wprowadza on »nowinki«, stojące już w rzeczowym do dogmatów przeciwieństwie. A przecież wyznają się być towarzyszącymi szczerymi synami Kościoła. Owszem w ich to gronie nie tylko jest prawda, ale i Kościół. Opiera się to na wierze ewolucyjnej, na mniemaniu, że Pismo mieści w sobie tajemnice, które kolejno, w miarę dojrzwania ludzkości, odsłaniane być winny, co poruczone jest »mężom epoki«. Słowacki, zupełnie zgodnie z gnozą, mówi o trojakim Pisma wykładzie; odpowiada on trzem stanom dojrzałości: hylicznemu, psychicznemu i pneumatycznemu, w myśl podziału neoplatońskiego. Kościół żywy winien postępować w wykładzie Pisma; ale »Kościół urzędowy« jest właśnie martwym. Towianizm jest budzeniem do epoki nowej. Tak więc Towiański głosząc n. p. naukę metempsychozy i inne z katolicyzmem wprost nie licujące, mniema się być jednak prawowiernym katolikiem. Rozpoczynając swoją misję, przystępuje do komunii; do przyszłych swoich uczniów przemawia po raz pierwszy w kościele. Mickiewicz w »Pre-

lekcjach» występuje przeciw księżom, że zerwali nie tradycyi Kościoła, że stracili czucie z niebem, że Kościół już nie wydaje nowych świętych, że już cudów nie działa a nawet sam w cuda nie wierzy; że obcym jest duchowi czasu, pragnieniom i boleściom ludów¹⁾).

¹⁾ Zob. Literat. słow. Rok IV, zwłaszcza lekcya 4 i 5.— Oto główne rysy zawartych tu poglądów: — Na zgromadzeniach politycznych i w książkach filozofów toczy się dziś wielka kwestya religijna... »Trzeba zgłębić... co Kościołowi urzędowemu przeszkadza być w spółce z najżywotniejszym i najrzeczywistszym ruchem katolicyzmu i co mu będzie zawsze przeszkadzało czuć ducha Francyi i Polski dzisiejszej. Wiadomo, że tak zwana *reakcja*, a jak właściwiej nazwaćby należało — natężona *akcja* religijna, bierze swój początek w ostatnich leciech wieku zeszłego i we Francyi. Pierwsze do niej hasło dali świeccy, wszyscy prawie ludzie bolejący, ludzie czynu. Chateaubriand długo tułacz, de Maistre wygnaniec, Lammenais również zmuszony szukać przytułku w obcym kraju, przez historję wewnętrzną własnych żywotów gwałtem przywiedzeni zostali do zastanowienia się nad zasadami życia tegoczesnego narodów europejskich. — Tęsknota poetycka w Wiktorze Hugo, miłość artystyczna w Michelecie, odkryły im tajemnice sztuki gotyckiej. Buchez, w poruszeniu politycznem doświadczywszy zawodów i przeciwności, wrócił na łono Kościoła, albo, lepiej mówiąc, uciekł się pod logikę katolicką. Żaden z tych ludzi nie wyszedł z seminarium, wielu nigdy nawet nie uczyło się teologii; a jednakże Kościół terazniejszy musi opierać się na nich: są to ostatnie źródła z kąd jeszcze czerpie jakąkolwiek siłę... Ze słów tych wynika, że z uczucia wypływa religia; otwiera jej wrota choćby »tęsknota poetycka« lub »miłość artystyczna«: przeciwnikiem najgorszym oziębłość, rutyna, formalizm. Literatura Kościoła wschodniego i protestancka są cłiwe, katolicka jest piniacką. Bezduszni formalisci na indeks kładą książki pełne ducha prawdziwie religijnego; ludzie z duszą wyschłą boją się zapalu. »Ich gość jest gościem wstrzymującym«. A »chrześcijaństwo powstało z zapalu utrzymuje się dotąd zapalem i zapal ten — choć to niezmiernie zdziwi doktorów zakonu — ma swoje ogniska w sercach na pozór oddalonych najbardziej od prawdy

Jednak ten protest w mniemaniu jego zmierza tylko do odrodzenia Kościoła, a nie do zerwania z nim. Dlatego to towiańczycy sądzą, że dla swych celów pozyskają

chrześcijańskiej. Płomień to, o które lud wzdycha, bez którego mu ciężko, samo tylko może rozniecić życie w Kościele dzisiejszym, — bo zapal odstawia człowieka na jego właściwe miejsce, zlewa go w jedno z ludem. — Kościół urzędowy (bo poza nim istnieje Kościół nieurzędowy, żyjący w piersiach przepelnionych zapalem religijnym, współczujących z ludem), ów Kościół urzędowy boi się czynu. »Uczniowie Tego, co rzekł że przyniósł ogień na ziemię i chce, żeby ten ogień gorzał, żołnierze Tego, co przyszedł z mieczem i żąda aby walczone, lękają się, drżą, chowają się ze strachu«. »Z członków Kościoła wojującego powychodzili... na faktorów rekomendujących katolicyzm«. Nie przychodzi dziś Kościołowi do głowy nawracać schyzmatyków; posyła misyonarzy do Chin, bo nie lęka się potęgi władców tego państwa, ale nie poszle ani jednego misyonarza do Rosyi... Wyprzedzają go w tem ludzie świeccy. Nawet co do metod nauczania daje się wyprzedzić świeckim. Styl dąży wszędzie do prostoty; w Kościele panuje styl nadęty Bossueta i Massillona. Toż do stylu Ewangelii zbliżają się najbardziej nie te produkty Kościoła, ale napoleońskie biuletyny wojenne. Tak i żołnierze i wodzowie napoleońscy podobniejsi są do wielkich świętych i Ojców Kościoła, niż księża. Księża wypaczyli ideał Chrystusa; zrobili go żebrakiem, nie pomnąc że przyszedł on w potęgę, a mowa jego była mową mocy;... nie wyrażał on się przez formuły, nie prowadził rozpraw — nigdy nie wchodził ze złem w układy... Kościół nie poparł Polski upadającej pod krzyżem... »A teraz mówicie: nie wiedzieliśmy co to była rewolucya polska!« Dawniej święci nie potrzebowali się dowiadywać, — ale Kościół stracił dar intuicyi, bo on nie nabywa się inaczej, jak przez boleść. »Do czegoż dzisiaj przyszedł Kościół? Co może ta potęga, rodzicielka niegdyś wszystkich mocarstw ziemi? W czem ona wpływa na postępowanie ludzi, na ich życie polityczne, na wielkie poruszenia narodowe?... Nad takim stanem Kościoła powinniśmy pękać z bólu serce jego służebników... Pytam się wszystkich ludzi dobrej wiary, czy widzą na twarzach, w ruchach, w skinieniach reprezentantów Kościoła tę boleść?... Jeżeli więc ten, kto pragnie zostać twórcą w sztuce, wznowicie-

papieża; zapałem swoim dla sprawy odrodzenia Kościoła przyciągają też takich gorących a prawowiernych katolików, jak n. p. ks. Duński. Ale kiedy Kościół jest głuchym, Mickiewicz mniema że kapłaństwo jest raczej przy wierzących, niż przy tych, którzy wzięli święcenie a nie wzięli ducha; widzimy go jak czuje się uprawnionym do udzielenia sakramentu małżeństwa tam, gdzie go

lem w polityce, musi koniecznie wejść w spółkę z duchem mas cierpiących i tęskniących do przyszłości, jakąż powinny być boleść tych, co reprezentują Kościół? Boleść nie do opisanania, boleść, którą St.-Martin nazywał boleścią proroczą, wcale różna od boleści pojedynczego człowieka i artystowskiej, boleść, jaką się cierpi za miliony! Taki co myśli tylko o zbawieniu samego siebie, niezdolny jest czuć tej boleści. Żołnierz ranny, troszczący się więcej o los bitwy, niż o swe rany, spiskowiec, który nie dbając o siebie, wywiaduje się o los sprawy, bliżej są Chrystusa od teologów i urzędników Kościoła. Trzeba przeto odnowienia Kościoła; trzeba zetrzeć tę armię, która nie przyjmuje nowego ducha, a wystawić nową, młodszą, dzielniejszą. Czasy się bowiem wypełniają; świta nowa epoka, »epoka św. Jana«. Wskazuje na to Mickiewicz cytując słowa Krasieńskiego z »Trzech myśli Ligęzy«: »Piołtrze czy poznajesz mnie? A ciało odpowiedziało: Głowa twoja ostatniej wieczery spoczęła na piersi Pańskiej... A tajemniczy mąż w purpurze, wyobrażający Kościół nowy, mówi: »A teraz kazano mi, bym wśród ludu zamieszkał i ogarnął świat i przytulił go do piersi jako Pan głowę moją ostatniego wieczora«. — Lekcyę 4-tą kończy Mickiewicz taką apostrofą: »Wy zaś kapłani, wy nie pierwsi, aż dopiero przeszedłszy wszystkie próby naznaczone człowiekowi, aż przewierciwszy wasze wnętrza świdrem bólu, zdolacie odetchnąć swobodnie, zdolacie spojrzeć nas wszystkich jednym uczuciem miłości. Wtenczas dopiero odbije się na waszych obliczach podobieństwo tych potężnych i jaśniejących twarzy pierwotnego Kościoła; wtenczas też zrozumiecie karty, którem tu dzisiaj odczytał (z »Trzech Myśli«), po znacie gdzie jest duch owego męża w purpurze i co znaczy skinienie jego, które dał jako pan ziemi«.

»ksiądz niegodny« odmówił¹⁾. Słowacki, który zresztą wcześniej w Rzym zwątpił niż inni towiańczycy, mówi o »papiestwie ducha«; a nie przy tym ono jest, na którym »trzy koron się piętrzy«...

Jest rzeczą niezmiernie ciekawą, jak głębokie ślady zostawił katolicyzm, jak bardzo wpłynął na ukształtowanie się wierzeń religijnych we Francji nawet u tych, którzy na pozór zupełnie z nim zerwali. Przyczyna leży może z jednej strony w tym rysie psychologicznym, o którym już wspomniałem, że wiara jest jak gdyby odgrzebianiem najgłębszych pokładów naszej duszy; w tych pokładach leżą tradycje naszego dzieciństwa, kto wie czy nie tradycje atawistyczne; towiańczyk mniemałby, że anamneza naszych poprzednich żywotów. Z drugiej strony działa tu może ów rys formalny francuskiego ducha, który nie poprzestaje na wewnętrznym wierzeniu, ale dąży do ujęcia go w formy kultu; oczywiście, że na tę formę działają silnie tradycyjne szematy.

»Nowy chrześcijaństwo« St.-Simona miał w sobie bardzo mało pierwiastków transcendentálnych; ale organizacja jego, pomysł teokracji wiedzy wzoruje się na organizacji Kościoła. A kiedy po śmierci mistrza rozwinął st.-simonizm swą stronę religijną na podstawie panteistycznej, wtedy stworzył także formę kultu; przy śpiewie hymnów panteistycznych Enfantin odprawiał rodzaj nabożeństwa, w ornacie i z ceremoniałem noszącym wyraźne rysy katolickiego Kościoła. Istnieje tu także instytucja spowiedzi. Jest to spowiedź wzajemna, a to samo powtarza się u towiańczyków. Później

¹⁾ cf. Lit. słow. IV, 1. 10: »Napoleon tak był przejęty wiarą w świętość swego charakteru jako człowieka przeznaczenia, że na wyspie św. Heleny, kiedy nie było księdza, podejmował się spowiadać swoich towarzyszy i czuł moc dawania im rozgrzeżeń... Wznosił się on wtedy ponad katolicyzm dzisiejszy«.

wprowadza *Enfantin* spowiedź publiczną w kole braci. — Najbardziej charakterystyczną w tym względzie jest »religia pozytywna« *Augusta Comte'a*. Jest to religia bez Boga; zastępuje go pojęcie Ludzkości. Powtarza się znowu pomysł »teokracji wiedzy«¹⁾; w tym względzie *Comte* wyznaje żywe sympatye dla organizacji zakonu *Jezuitorów*. Mamy tu kalendarz z imionami świętych, tylko że imiona te są imionami wielkich ludzi, tych, którzy przyczynili się do postępu ludzkości. Podobny pomysł znajduje się u *Mickiewicza* i u *Słowackiego*²⁾. Odnachodzimy dalej u *Comte'a* formy kultu podobne do katolickich, tak jak w st.-simonizmie. Ale cała ta religia jest zimna; »Ludzkość« jest pojęciem chłodnem i abstrakcyjnem; nie zaspokaja ono głębszych religijnych potrzeb serca. I oto *Comte*, nie znający Boga i negujący nieśmiertelność duszy, powraca, nieświadomie może, do jednej z najpierwotniejszych form religii, do kultu dusz zmarłych. Istnieje jego portret, na którym obok siedzącego w krześle, stoi duch jego matki (duch w znaczeniu symbolu, bo wszakże nie ma nieśmiertelności, ale sam symbol jakże jest znamienity!); w górze unosi się drugi duch-symbol: to *Klotylda de Vaux*, czysta, nietknięta kochanka późnych lat mędrca;

¹⁾ Pomysł ten powtarza się zresztą jeszcze u innych; np. *Colins*, *J. Muiron*.

²⁾ *Słowacki* ponadto (w »*Dzienniku*« pod datą 25 paździer. 1848) mówi o »przyszłych świętach narodowych«, których szereg wylicza, jak np. 22. czerwca: aby się przybliżyło królestwo Boże (święto hymnów), 22. września: o podniesieniu duchów niższych (święto trzód), — 4. kwietnia: święto matek, o uproszenie duchów wielkich, — 22. grudnia: święto Światła (równocześnie święto malarzy) i t. p. I ten pomysł ma analogie. Najpierw w projekcie *Robespierrea* przy wprowadzeniu kultu Istoty Najwyższej, później u teofilantropów; ze współczesnych *Słowackiemu* podejmuje go ksiądz *Chatel*. (O tym ostatnim zob. u *Erdana*).

u kolan klęczy mu wierna sługa, która troskliwą opieką otaczała jego starość, a której w kalendarzu świętych dał miejsce pod nazwą »la grande prolétaire«. Nie dość na tem; serce, oszukane kultem suchego pojęcia Ludzkości, z chwilą kiedy poznało miłość uczuło potrzebę innej, cieplejszej religii — i w kult religijny zmieniło kult kochanki. Ale ten kult, to jakby symbol; wielkie ukochanie, wzlot ducha jest jakby religią sam w sobie. To też Comte swoją zimną religię Ludzkości, uczynił — dla siebie przynajmniej — religią prawdziwą, przez wlanie w nią pierwiastków uczuciowych, przeniesionych z kultu kochanej kobiety; symbolem Ludzkości, przedmiotem kultu, stał się posąg niewiasty o słodkich rysach pani de Vaux. Czcząc w nim Ludzkość, Comte czcił w nim Miłość; pia fraus, którą oszukiwał Ludzkość i — siebie. I formy kultu przeniesione były z osobistego kultu kobiety kochanej, który przybrał u Comte'a postać zupełnie religijną, co więcej blisko pokrewną liturgii katolickiej. Rytuał był następujący¹⁾: Rano, o pół do szóstej, modlitwa trwająca godzinę, złożona z »rozmyślenia« i »wylewu«. Odprawiał ją Comte na klęczkach, przed fotelem na którym siadywała zmarła, a na którym składał pamiątki po niej. »Rozmyślenie«, trwające czterdzieści minut, miało przepisany porządek, odpowiadający chronologicznemu porządkowi zdarzeń jego krótkiej miłości. »Wylew« trwał minut dwadzieścia; przepisane w nim było powstawanie z klęzek — jak przy czytaniu Ewangelii — i przyklękanie ponowne, — przepisane wypowiedanie pewnych zdań, mie-

¹⁾ Źródłami są A. Comte'a: »Politique positive« i »Testament«. — Zob. Dumas: »Psychologie de deux Messies«. Przedstawienie psychologii Comte'a, jest tu nader trafne i bezstronne. Autor podnosi należycie udział pierwiastku religijnego w składzie tej dziwnej duszy.

szczęjących w części teoremy »religii pozytywnej«, w części zaś miłosne inwokacje, niektóre w języku włoskim, który zdaje się musiał za życia Klotyldy stanowić żargon miłosny kochanków. »Wylew« kończył się trzykrotnem powtórzeniem słów św. Tomasza a Kempis: »Amem te plus quam me, nec me nisi propter te«. — Podobne nabożeństwo — tylko skrócone — odbywało się jeszcze w południe i wieczór. Nadto w tym kulcie były pewne święta z przepisany osobnym ceremoniałem, pielgrzymką na cmentarz i t. p. Tej religii miłości był Comte wierny do końca swego życia, przez lat z górą trzynastu. A do kultu Istoty Najwyższej wprowadził formy zupełnie zbliżone do tego kultu kochanki; i w nim kończy się obrządek formułą mistycznej miłości Tomasza a Kempis. — Książkę »O naśladowaniu Chrystusa« Comte czytał sam codziennie i czytać zalecał. »Dopóki pozytywizm nie dokończy — pisał — w imię Ludzkości syntezy moralnej i poetyckiej, którą w imię Boga rozpoczął katolicyzm, niech nam służy ten mistyk średniowieczny za codziennego przewodnika w poznawaniu i doskonaleniu naszej natury«. — Czy Comte był mistykiem w ostatniej swojej epoce? Na to pytanie można z równą słusnością odpowiedzieć »tak« — jak Littré — i »nie« jak G. Dumas. Inspiracyi, objawienia indywidualnego, nie uważał on co prawda za narzędzie poznania. Ale porównując siebie z panią de Vaux mówił, że i dla niego wprowadzie »serce« jest ostatecznym wskaźnikiem, tylko że on musi dochodzić do celów przez nie wskazanych drogą rozumową; ona zaś spełnia zadanie odwrotną i skuteczniejszą drogą: przez pobudzenie bezpośrednie wzruszeń sympatycznych usposabia umysł w sposób nieodparty do pojęcia prawd prawdziwie ogólnych. Jeżeli to nie jest mistyka, to jest to »dyspozycja mistyczna« umysłu, przekształcona w tak dziwny sposób u tego mieszańca ducha Oświecenia

i romantyzmu. Podobne zjawisko powtarza się u innych reformatorów i proroków tego okresu, może tylko mniej jaskrawo; Comte przeto szczególnie ducha czasu tłumaczy. — Znanem jest zjawisko, że w pewnych warunkach formy organiczne, zwierzęce czy roślinne, wydające się być ustalonymi i jednolitymi, w potomkach swoich rozkładają się jakoby na części składowe, rozszczepiając swe atawistyczne składniki, wykazując złożoną naturę nawet cech zasadniczych. Takie zjawiska dysocjacji umożliwiają nam często w sposób niezastąpiony wejście w samą istotę, w samo jądro rzeczy; jesteśmy świadkami niby procesu analizy chemicznej. Coś podobnego dzieje się przed oczyma naszymi w psychicznej dziedzinie, kiedy obserwujemy A. Comte'a. To studium uczy nas niezmiernie wiele o duszy ludzkiej i o wiecznym w niej powrocie, utajonego pod różnemi postaciami, pierwiastku religijnego.

V.

Jedną ze spraw, pozostających w ścisłym związku z religią i taką też, którą się wszystkie religie zajmują, jest sprawa nieśmiertelności duszy. W epokach mistycznych wzmożony subiektywizm czyni tę sprawę szczególnie ważną; silne poczucie osobowości nie dopuszcza myśli o zagładzie. Z drugiej strony z mistycyzmem prawie z reguły idzie w parze wiara w ewolucję, w doskonalenie się. Ostatecznym celem jest zrównanie się z Bogiem. Ale celu tak wysokiego w jednym krótkim życiu osiągnąć nie można; wykluczonem to jest zwłaszcza w światopoglądach opartych na stopniowem podnoszeniu się wszystkich tworów lub na podnoszeniu się ludzkości. Tutaj osiągnięcie wyższych stopni

rozwojowych jednostki zawisłem jest od osiągnięcia tych stopni przez ludzkość; odbywa się zatem historycznie. Te dwie przesłanki: indywidualna nieśmiertelność duszy i ewolucja, prowadzą prawie niezbędnie do przyjęcia palingenezy, nauki o powrocie, o wielokrotnem wcieleniu¹⁾. Podnoszenie się ducha odbywa się w szeregu żywotów. Idea ta powraca też uparcie prawie we wszystkich mistycznych epokach; jest ona również częścią składową towianizmu.

Słowacki mówi o metempsychozie, że uczyniono ją dziwołagiem świata; rzeczywiście ona to dla ogółu jest najbardziej rażącą w towianizmie. Wprawdzie nie tyle argumenta zwrócono przeciw niej, ile dobry humor;

¹⁾ Słowa »palingeneza« i »metempsychoza«, a także »wędrowka duszy«, »reinkarnacja«, są używane przemienne, a użycie stosowania wyłącznie jednego z pomiędzy nich dla oznaczenia jednej tylko z modyfikacji idei, którą wyrażają, niema za sobą powszechnej zgody. Z tego powodu używam tych terminów bez rozróżnienia, dla oznaczenia idei wielokrotnych wcieleń wogóle, a szczególne modyfikacje w każdym wypadku osobno określam. — Termin »transmigracja« wyraża już raczej pewną specjalną odmianę palingenezy, tę mianowicie, w której dusza przenosi się przy powtórnym wcieleniu w ciała zupełnie sobie obce, niczem z nią niezwiązane. Premisą jest tu zupełna niezależność duszy od ciała. Przeciwny wypadek, palingeneza bez transmigracji, ma miejsce albo tam, gdzie dusza sama sobie urabia ciało, albo gdzie nie rozstaje się nigdy z materyalnym swem podścieliskiem, wyobrażonem jako jakiś niby kiołek materyalny, gdzie śmierć jest tylko inwolucją a narodziny ewolucją tego — z duszą nierozdzielnie złączonego — kiołka. Wyznawcy tego ostatniego poglądu zowią siebie sami palingenetykami, występując równocześnie przeciw metempsychozie, którą uważają za jednoznaczną z transmigracją (np. Leibnitz, Bonnet). Etymologicznie mogą mieć rację, ale historycznie nie, bo termin metempsychoza używanym bywa faktycznie dla określenia wielokrotnego bytowania duszy w ciele, bez rozróżnienia co do istoty tego ciała, zatem tak przy przyjęciu transmigracji jak i przy jej wykluczeniu.

ośmieszano ją nieraz w rozlicznych konceptach. Kato-
licy zaś prawowierni ją to właśnie przedewszystkiem
odczuwali w towianizmie jako herezyę; nie darmo po-
tępił ją Kościół na soborze konstantynopolitańskim już
w VI. wieku, nie darmo zapalił dla niej stos Giordana
Bruna.

A jednak jakiegokolwiek byśmy przeciw palingene-
zie podnieśli zarzuty, te które wytacza się pospolicie
(jeśli o zarzutach można mówić, bo jest to raczej po-
stawienie się ponad wszelką dyskusją z powodu rzeko-
mej niedorzeczności przedmiotu) — wcale nie wystar-
czają. Zwłaszcza dziś, gdy myśl ewolucyjna stała się
niemal stałą kategorią naszego myślenia, jeśli obok
niej chce się zatrzymać wiarę w indywidualną nie-
śmiertelność duszy, prawie że niepodobna ominąć pa-
lingenezy. Bo czyż wystarcza dla zaspokojenia wiary
w doskonalenie się idea rozwoju gatunkowego? ¹⁾ Czyż
nie jest bez porównania moralnie wyższą wiara w do-
skonalenie się indywidualne? Jeśli zresztą wierzymy,
że w ewolucyi gatunku bierze udział także i dusza, jeśli
wierzymy, że człowiek przyszły będzie stał o tyle wy-
żej od dzisiejszego, o ile ten wznosi się ponad gromadę
innych stworzeń, — jeśli dalej chcemy utrzymać wiarę,
że kiedyś spotkamy się wszyscy w zaświecie: to jak
wyobrazimy sobie to nasze spotkanie z istotami, które
na ziemię po nas przyszły jako wyższe od nas ogniwa

¹⁾ Kant (*»Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«*) powiada: *»Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln«*. Ale rozwój ten dopełnia się nie w jednostce, lecz gatunku. Może na innych planetach jednostka osiąga pełnię rozwoju — dodaje, — u nas jest inaczej... Tylko gatunek dojść może do niej. — O tem jak blizkim jest Kant palingenezy a cofa się ostatecznie przed jej przyjęciem, zob. Karl Heckel: *»Die Idee der Wiedergeburt«* (Lipsk, 1889, str. 45 i n.).

ewolucyjnego łańcucha? Czemże zasłużyliśmy na to poniżenie? Czyż jest naszą winą, że urodziliśmy się wcześniej? Nie jestże myśl taka potwornem zaprzeczeniem sprawiedliwości Bożej? Zatem wiara w indywidualną nieśmiertelność musiałaby wykluczyć wiarę w ewolucję w dziedzinie ducha; przeciwnie idea ewolucji tylko przy przyjęciu palingenezy pozwala utrzymać koncepcję indywidualnej nieśmiertelności.

Przy takim postawieniu kwestyi idea palingenezy staje się bądźco bądź kwestyą poważną. Nie ażeby to postawienie dowodziło jej słuszności lub czyniło ją choćby tylko więcej prawdopodobną, bo należy ona do rzędu tych zagadnień, które udowodnić się nie dadzą. Ale zagadnienie życia przyszłego nie stawiane było nigdy naprawdę jako zadanie do dowiedzenia; jego punktem wyjścia była paląca potrzeba duszy ludzkiej. Odpowiedzi szukano, jak gdyby odnajdując myślą drogi sprawiedliwości Bożej. W tem, że duch ludzki się wzdrygał przed myślą o wiecznym zaniku, znaleziono powód do zaprzeczenia temu zanikowi; bo wszakże Najwyższa Istota jest sprawiedliwą... I ta odpowiedź na rzucone pytanie wyda się najlepszą, która wedle pojęć naszych najlepiej idei sprawiedliwości odpowie. Z chwilą narzucenia się umysłowi ludzkiemu koncepcji ewolucyjnej, musi się idea przyszłego życia do niej przystosować, ażeby się pojęciu najwyższej sprawiedliwości nie sprzeciwić. O prawdziwość koncepcji palingenetycznej wogóle pytać nie można, choćby dlatego, że już żadna z obu przesłanek, których kolizya — jak widzieliśmy — do tej koncepcji jako do rozwiązania prowadzi, rozumowo udowodnić się nie da. Odrzućmy z nich którąkolwiek — nieśmiertelność czy ewolucję — a kwestya, o której mówiłem, istnieć przestaje. Jeżeli jednak obydwie one stały się człowiekowi zarówno drogie, to występuje i kwestya i potrzeba jej rozwiązania, które

do palingenezy prowadzi. I chodzi mi też tylko o psychologiczny podkład tej sprawy: to, że myśl ewolucyjna opanowała umysły, uważam za psychologiczny powód powrotu idei palingenezy w romantycznej epoce. Można powiedzieć, że nie wyłoniła się ona albo tam tylko, gdzie porzucono wiarę w indywidualną nieśmiertelność duszy, — więc gdzie panteizm roztopił indywiduum w Bogu, — albo tam, gdzie zabsorbowała je zupełnie »ludzkość«, w tych rodzajach wiary, które możnaby nazwać panhumanizmem. Typem na takim panhumanistycznym tle wykwitłej nauki o życiu wiecznem jest *Enfantin'a*: »La vie éternelle passée — présente — future«. W nauce tej człowiek jest nieśmiertelny tylko przez twórczość swoją; ona zostawia ślad niezafarty, choć często niewidoczny, w ludzkości. Indywiduum znika zupełnie; nieśmiertelność duszy jest tutaj pojętą analogicznie do praw fizykalnych niezniszczalności materji lub zachowania siły¹⁾. Do podobnej konsekwencji dochodzi także A. Comte i fuzyoniści.

¹⁾ »Wierzący czy ateusze, wszyscy wyobrażają sobie, że życie ich poczyną się z chwilą narodzin a kończy ze śmiercią; że tkwi w całości wyłącznie w pięćdziesięciu czy stu kilogramach mięsa i kości, które je zamykają i które ono ożywia. Pierwsi myślą że z chwilą kiedy ktoś »się kończy«, odnajdzie się w całości w miejscu, które nie jest miejscem, w postaci, która nie jest postacią i oglądać będzie bez oczu istotę, która nie jest widzialną. Drudzy śpiwają: »gdy się jest umarłym, to na długo«! Post mortem nihil! Jakżeby oni wszyscy mogli mnie pojąć i nie śmiać się, gdybym im powiedział, że istniałem już przed chwilą narodzin... że żyję nie tylko w moich stu kilogramach, ale także w całym świecie i że nawet nie żyłbym wcale bez tego świata, bez przenoszenia się ustawicznego z niego w siebie i z siebie w niego, nie tylko myślą, ale i memi kilogramami mięsa i kości, które się ciągle wymieniają, przechodząc zeń we mnie i ze mnie w niego? Czyż nie uważaliby mnie za waryata, gdybym im powiedział, że z chwilą mej śmierci życie moje (które wedle jednych się kończy, wedle drugich ulata do Boga czy do dyabła),

Ale koncepcja metempsychiczna epoki oprócz psychologicznego ma jeszcze rodowód historyczny. A jeśli dawność albo wielcy przodkowie rodowód uszlachetniają, to jest ona wysokiego rodu.

Metempsychoza jest ideą tak dawną i tak powszechną, że powiedziano o niej, iż jakoby spadła z nieba, bo zdaje się nie mieć źródła i początku; jest bez ojca i matki (Burnet). Historycznie¹⁾ najdawniejsze jej świadectwo znajdujemy w Indjach, jakkolwiek zwrócono uwagę na to, że najstarsze Wedy jeszcze o niej milczą. Do Europy, wedle świadectwa historyków greckich, przyszła z Egiptu, chociaż Egipt był tu zapewne tylko stacją pośrednią, a źródłem właściwym Indye. Celtomani epoki romantycznej, jak np. Reynaud, radziły odnieść jej początki do druidyzmu; w każdym razie była druidom znana. Ponieważ ideę

że życie moje osobiste już będzie całkowicie oddane — od mych narodzin począwszy — kropla po kropli, memu życiu zbiorowemu? I że oddanie reszty nazywa się moją śmiercią? Że niemniej pozostanę zawsze żywym w moim nie-ja, żywiąc się dalej sam jego życiem a jego żywiąc swoim? — »Nie możemy zdać sobie inaczej sprawy z tego, czem mogło być życie przeszłe i czem może być przyszłe, jak tylko obserwując czem jest obecne; otóż nigdzie nie widzimy istoty żyjącej bez środowiska, ani ciała, któreby istniało bez tego co je otacza... Jeśli poznamy, że niema życia bez tej wspólnoty i że ona to sama właśnie stanowi życie, zrozumiemy czem mogło być życie przeszłe i czem może być przyszłe...« Dla Enfantina tedy istotą realną jest właściwie tylko ludzkość; życie indywidualne jest jakoby tylko falą na tem morzu. Zewnętrznym symbolem tego ma być grzebanie zmarłych we wspólnym grobie (Enfantin l. c.).

¹⁾ Do historyi zob.: Jürgen Bona Meyer: »Die Idee der Seelenwanderung« (Hamburg 1860); — także Karl Heckel l. c. — Co do klasycznej starożytności p. Arnold: »Die Unsterblichkeit d. Seele, nach Ansichten... d. klass. Altertums« (Landshut 1870). — E. Rohde: »Psyche Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen« (Tübingen 4 wyd. 1907).

metempsychozy uważano za odrodzicielkę ludzkości, z jej zatem rzekomo celtyckiego początku wyprowadzano mesyaniczne posłannictwo Francji. Jest w tem wielkie podobieństwo do Słowackiego, który misję Polski widział w apostołstwie swojej genezyjskiej nauki. — W Grecji najznamienszymi głosicielami metempsychozy byli Pytagoras, Empedokles i Platon (którego naukę znał i na nią się w przypisku do drugiej strofy »Króla Ducha« powołuje Słowacki). Przez pytagoreizm i platonizm przeszła metempsychoza do filozofii schyłkowego Rzymu¹⁾ i stała u kolebki chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo otarł się o nią bardzo blisko, tak jak blizkimi mu były wpływy neoplatonizmu. Św. Hieronim (ad Demetriadem) nadmienia, że między pierwszymi chrześcijanami wiara taka była przechowywaną przez tradycję. Gnostycy ją wyznawali. Zresztą zetknął się chrześcijaństwo z metempsychozą jeszcze wcześniej, wyznawaną była bowiem w Palestynie przez szkołę faryzeuszów za czasów Chrystusa; stąd przeszła nawet do późniejszej teozofii żydowskiej, a uczy o niej księga Sohar. Ztąd to w Ewangeliach znajdują się niewątpliwe ślady nauki metempsychozy. Powołuje się na nie Słowacki (»Wykład Nauki«), jako na dowód, że metempsychoza była od początku w nauce Chrystusa, tylko zakryta do czasu, póki ludzie do niej nie dojrzeją. Teraz nadeszła epoka wyższa, pora więc prawdy zakryte odsłonić. Mówi on, że ślad tej nauki znajduje się w Ewangeliach po dwakroć: Mat. R. XVII. w. 10—13, (»Wszakże wam powiadam, iż Eljasz już przyszedł, a nie poznali go... Tedy zrozumieli uczniowie, że im o Janie Chrzcicielu mówił«) — i Marek R. X. w. 29 i 30, wraz z identycznymi ustępami w innych Ewangeliach;

¹⁾ Zresztą spotykamy ją już u Vergilego w VI. księdze Eneidy.

(o nagrodzie na ziemi — więc w innych żywotach — i o nagrodzie w przyszłym wieku żywota wiecznego, — co bliżej wyjaśnia św. Paweł do Korynt. R. XV. w. 51. mówiąc, iż wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy przemienieni będziemy). Towiański powołuje się również na słowa: »tenże jest Eljasz, który miał przyjść«¹⁾. Faktycznie ustępów podobnych jest w Ewangeliach więcej (Mat. 11. w. 14.; — 16. w. 14.; — Łuk. 9. w. 8.; — 9. w. 19.; — Jan 1. w. 21.; — Marek 6. w. 15.), mogą być jednak uważane tylko za przytoczenie opinii cudzej, lub za powołanie się Chrystusa na wiarę popolitą, dla zbliżenia nauki swojej do pojęcia ogółu.

Kościół zachowywał się wobec metempsychozy odpornie. Bruno twierdzi, że naukę tę głosili wszyscy filozofowie z wyjątkiem Plotyna, wszyscy zaś teologowie byli jej przeciwni z wyjątkiem Origenesa. Bo nauka ta — powiada Bruno — jest prawdziwą, ale dla ogółu niebezpieczną; jeśli obraz kar piekielnych nie powstrzymuje ludzi od złego, o ileżby śmieiej grzeszyli, gdyby wiedzieli, że pokuta będzie wymierzona tylko na ziemi, w następnych żywotach, bez ognia i dyabła; — dlatego słusznie zakrywała to przed oczyma tłumu teologia (»Eroici furori«, wstęp). Co do Plotyna Bruno się myli,

¹⁾ Towiański w »Pismach« o metempsychozie nie mówi wyraźnie. O ezoterycznej jego nauce dowiadujemy się z Biesiady z Janem Skrzyneckim, ogłoszonej bez jego wiedzy. O tem pisze do K. Różyckiego (Pisma I. str. 21.) tłumacząc się, że są rzeczy, których »nie naznaczono na tę epokę...« I pisze dalej: »Chrystus powiedział: »Mamci wam jeszcze wiele mówić, ale teraz znieść nie możecie... A jeżeli chcecie przyjąć, tenci jest Eljasz, który miał przyjść. Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha... Kto to może pojąć, niechaj pojmuje«. Rozumiem ten ustęp tak, że T. wskazuje w nim dyskretnie na metempsychozę, jako na prawdę hermetyczną. Toż wymienia ten sam ustęp Ewangelii, który Słowacki powołuje wyraźnie na świadectwo za metempsychozą.

gdyż i u niego znajdujemy wyraźne ślady nauki metempsychozy, — w Kościele zaś znowu Origenes nie był odosobniony, ale miał zwolenników i następców, do których między innymi należał w IV. wieku Nemezyus, biskup z Emeza w Syrii, którego »De natura hominis« czytał Słowacki, jak to wynika z jego zapisek¹⁾. Gdyby nauka ta nie zagrażała wtargnięciem w chrześcijaństwo, nie byłby przeciw niej powstawał cały szereg ojców Kościoła. Właśnie z polemiki tej wynika, że nie było wykluczonem, iż wejdzie ona do chrześcijańskiej dogmatyki. Jeszcze w VI. wieku trzeba było z nią walczyć, czego dowodem sobór konstantynopoliński z r. 538, który ostatecznie położył jej kres przez anatema. Renesans, odgrzebuując tradycje neoplatoniskie, odnalazł ją znowu; Kościół odpowiedział spalaniem Giordana Bruna, a tego samego losu zaledwie uniknął pociągany przez inkwizycję Helmont młodszy.

Metempsychoza tak chętnie kojarzy się z prądami mistycznymi, że już ten węzeł wewnętrzny, jaki ją z mistyką łączy, wyjaśnia jej powrót w epoce romantycznej. A nie brak węzła zewnętrznego, historycznego. Z falą powrotną mistyki powróciło i to, co unosiło się na niej w wiekach dawnych; powróciła nauka Platona i jej przekształcenie neoplatoniskie, powróciła filozofia Renesansu. Prócz tego, jak w epoce Renesansu »odkryto« starożytność klasyczną, tak teraz odkryto Wschód, przedewszystkiem Indye. W dodatku zaszedł dziwny wypadek: całkiem niespodzianie pojawia się idea metempsychozy u człowieka tkwiącego jeszcze w duchu Oświecenia, u Lessinga²⁾. A wpływ Lessinga odbił się

¹⁾ Zob. w »Pamiętniku Literackim« (r. 1907, zeszyt 2.) ogłoszony przezemnie: »Nieznany rękopis Słowackiego«. Teraz w wyd. Gubrynowicza X. str. 331.

²⁾ Lessing: »Erziehung des Menschengeschlechtes« — P. też W. Friedrich: »Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung«

nie tylko na romantykach niemieckich, ale doszedł i do Francji; wyraźnie powołuje się na niego Leroux.

Różnica ducha niemieckiego i francuskiego powoduje charakterystyczną różnicę w traktowaniu metempsychozy. U Niemców nauka ta nie występuje wyraźnie, lecz raczej jako mgliste marzenie, niewiadomo czy traktowane na serio. Jest to więcej wiara poetycka, albo nawet tylko snobizm literacki. Przykładem Novalisa »Heinrich von Ofterdingen«. Francuzi przeciwnie zrobili z metempsychozy wiarę ścisłą i określoną; wyprowadzili z niej wszystkie konsekwencje. A wiara ta jest w tym okresie u ich mistyków i reformatorów wcale pospolitą. Przyznają się do niej Leroux, J. Reynaud, E. Pelletan, furieriści; inni oświadczają się mniej wyraźnie i z pewnymi ograniczeniami, ale z ich idei doskonalenia się wiara ta nieodzownie wypływa; tak np. Ballanche lub Ch. Nodier¹⁾. Występuje tu metempsychoza w ogóle zawsze w łączności z ideą postępu i doskonalenia się człowieka. Słowacki dał tej łączności wyraz jeszcze dobitniejszy. A kiedy czyni Towiańskiemu zarzut, że genezyjski nauki tej charakter dowolnością indyjanizmu zabrudził, to ma na myśli zbyt wyłączone zaznaczenie podnoszenia się i spadania ducha w kształty wyższe i niższe, stosownie do zasługi i winy, bez dostatecznego uwydatnienia postępowego momentu.

U Towiańskiego widzimy właśnie wysuwające się

(Lipsk 1890). — August Jenny w Dreźnie, przejęty ideą Lessinga, ustanowił w latach osiemdziesiątych XIX w. fundację (August Jenny-Stiftung), z której nagradzane bywały prace bądź naukowe bądź propagandystyczne o palingenezie.

¹⁾ Do metempsychików trzeba też wliczyć, jak mówiłem, i niektórych pozornych przeciwników metempsychozy, jak — między dawniejszymi — Leibnitza i Bonneta. To wyjaśnienie ich stanowiska jest ważne z tego względu, że, jak zobaczymy, oni wywarli znaczny wpływ na idee ewolucjonistyczne, które z palingenezą są w związku, a przeto wpłynęli i na paligenetyczne koncepcje.

na plan pierwszy drugie oblicze palingenezy. Obok bowiem idei ewolucji był drugi motyw owoczesnego podjęcia tej starożytnej wiary ten, że nauka Kościoła o nagrodzie i karze pośmiertnej stanęła w sprzeczności z duchem epoki. Także Słowacki wyznaje dwie podstawy swej metempsychicznej wiary: 1) że wszystko dla ducha i przez ducha zostało stworzone (a w tej formie zamyka się jego genezyjska formuła postępu, wedle której duch wyrabia sobie coraz doskonalsze ciała, aby się w nich coraz lepiej mógł wyrazić); 2) »że Stwórca ducha względem ogółu i szczegółu jest sprawiedliwy« (W. N. str. 119). — Przedewszystkiem niezgodne z duchem czasu jest pojęcie kar piekielnych, owego ognia, o którym mówi Tertullian, że niszcząc równocześnie odradza, ażeby palony nim przez zniszczenie nie mógł ujść wieczystej męki. Również i radości niebieskie, polegające wedle tegoż ojca Kościoła między innymi na oglądaniu mąk grzeszników, nie mogły uśmiechać się ludziom, którzy po dziewiętnastu wiekach chrześcijańskiej kultury więcej zaiste od owego światobliwego barbarzyńcy byli chrześcijanami. Ale już sam stosunek krótkości życia do głoszonej przez Kościół wieczności kary i nagrody, nie mógł zadowolnić myśli nowożytnej, o ile ona w swym religijnym zwrocie zaczęła się znów zastanawiać nad tego rodzaju problemami. »Stawiasz mi piękny ideał świętych, którzy zamieszkują niebiosów od lat kilku tysięcy«, — mówi w »Wykładzie Nauki« Tłomacz Słowa do Heliona. »Ludzie nieużyteczni nikomu, którzy kilka dusz jałmużną splamili, kilka ranków w kościele przekłęczeli, zamknęli się w ciele własnym niby ślimacy, — odjęli światu siłę jaką mieli, światło z jakim je Bóg może przysłał na ziemię... I po kilku milionach milionów lat spodziewasz się znaleźć gdzieś zachowane na wieczność te karykatury ludzkości — odpowiadające aniołowi sądu, który je zapyta o wiarę, że nie wiedzą jaka

jest, ale ją sądzą taką być, jaka była w uczonej teologicznej głowie księdza spowiednika. Cóż? Czy nie rozśmieszysz się serdecznie na dobroduszość tych mieszkańców wiecznych wieczności?« — Niebiosa — w myśl Słowackiego — są dla tych, którzy się do nich podnieśli; — z Bogiem złączyć się może tylko to, co Bogu stało się równem, a ta deifikacja musi być dziełem samego człowieka; nie jest to zapłata za dobre uczynki, (ile że uczynek przestaje uszlachetniać wewnętrznie jeśli dokonany jest w nadziei zapłaty), — i nie może być ta deifikacja dziełem dnia jednego i jednego żywota... Jest to koncepcja podobna ale i różna od indyjskiej. U Indów »drogą bogów« odchodzą w zaświat nie ci, którzy dobrze czynili, ale tylko Oświeceni, którzy wewnętrznie zlali się z bóstwem; odchodzą dla wiecznego niepowrotu. Ale cel ten da się wedle pojęć indyjskich osiągnąć w ciągu jednego życia. U Słowackiego nie tylko że cel jest odleglejszy, lecz i osiągnięcie go zawarunkowane węzłem solidarności z resztą stworzenia: »nie sami bowiem — ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosa«. Nim to zdobycie »Jerozolimy słonecznej« nastąpi, żywoty poszczególne karane czy nagradzane bywają »za śmierci zasłoną«; inaczej być nie może; gdyby nagroda i kara były jawnymi, lichwiarze dawaliby jałmużnę, ale wartość jej etyczna równałaby się wartości lichwy. »Ja zaś mój Helionie — mówi Tłomacz Słowa — jeżelibym mieszkał... pod taką sprawiedliwością, abym dowiódł, że miłość sprawiedliwości z ducha mojego jest — a miłość boża nie dla przestachu kary zabrania mi złego uczynku... skryję się jak Sokrates do ciemnej groty z uczniami mymi... i będę czekał, aż przejdzie ten anioł, który słońcem swem na głowie czyn każdy dobry oświeca... i twarz nagrodzonego człowieka na przegierz niby stawiać rumieni... ząb za ząb karząc, złotem płacąc za złoto, — anioł, przysłany rzą-

dzić zwierząt gromadą, który o serca ludzkie nie troszczy się, ale lichwiarzy ubrał w szatę dobroczynnych ludzi... i nie poprawy dusz chce, ale żeby oto jako pobielone groby udali się za dobroczynnych i sprawiedliwych« (W. N. str. 145). Kary i nagrody następują zwyczajnie w następnych żywotach; tyran będzie cierpiał jako poddany, mowa odjęta będzie temu, kto zgrzeszył językiem... i t. d. Dlatego daremnie jest wypłeniać kalektwa, jeśli się z dusz złego nie wypłeni; gromada kalek wypędzona z jednego żywota, powróci w drugim, dopóki dusze kary swej nie odcierpią. To też i samobójstwo (jak uczy Schopenhauer¹⁾) jest ucieczką daremną; duch który uciekł od życia, powróci doń znowu, dopóki się nad nim wyroki nie wypełnią, a raczej, póki — sam sobie pan i sędzia — ponad życie się sam nie podniesie. — Podobne poglądy łączą się z nauką metempsychozy z reguły, jakkolwiek różnym ulegają modyfikacyom. Plotin powiada, że oceniając stan rzeczy obecny, trzeba wziąć na uwagę przeszłość i przyszłość, bo Opatrzność wymierza odpłatę swoją, z dawnych panów czyniąc niewolników, gdy złymi byli panami i t. d. Często zdarza się, że ktoś czyni niesprawiedliwość, ale to, co u niego jest niesprawiedliwością (subiektywnie), dlatego komu uczynionem zostało jest właśnie sprawiedliwości wymiarem; bo Opatrzność sprowadza razem tego, komu należy wycierpieć i tego, kto ma zadać cierpienie... Nie cierpi bowiem z przypadku i niesłusznie ten o kim często tak sądzimy, ale dlatego, że niegdyś sam uczynił to drugiemu, co teraz cierpi. Jest to prawo nieuniknionej odpłaty, prawo »świętej adrastei«²⁾. Zupel-

¹⁾ O Schopenhauera nauce palingenezy zob. K. Heckel l. c.

²⁾ Basilides powiada, że dowód to wielkiej dobroci Bożej, gdy ktoś cierpi śmierć męczeńską. Bo dla oczu ludzkich ponosi on śmierć zaszczytną, choć w rzeczy samej nie cierpi za to co mu

nie podobne poglądy spotykamy u Towiańskiego. W piśmie p. t. »Powody dla których amnestya przyjęta być nie może«, powiada: »Wszelki... który uciska bliźniego, winnym jest tylko przed Bogiem, że nosił w sobie niesprawiedliwość, a nie jest winnym przed bliźnim, bo nie jest przyczyną ucisku jego; przyczyna ta jest w samym bliźnim uciśnionym, w przeszłym rachunku jego... i jeśli by ten niesprawiedliwy nie stał się narzędziem tej sprawiedliwości Bożej, inne narzędzie spełniłoby niecierpięte sądy Boże«.

Myśl, że losy, które nas spotykają w tem życiu, są karą lub nagrodą za to, cośmy uczynili w życiu poprzednim, nie wyczerpuje jednak metempsychicznej koncepcji wcieleń. Toż wedle nauki Słowackiego duch sam obmyśla sobie kształt nowy; to jest zasada ewolucji form. Nie może on jednak osiąść kształtu, którego wyobrażenia w nim niema; wprzód musi go zatem jako ideał w sobie urodzić. »Podług przeczuć naszych — są nasze pośmiertne niebiosy«. A zatem stopień wysokości ducha i to, jaki w sobie zdoła urodzić ideał, stanowi o jego kształcie przyszłym, — myśl więc, siła wyobraźni, a nie same tylko dobre lub złe uczynki. Bóg jednak jest dawcą kształtu, — duch prosi tylko pragnieniem swoim i tęsknotą, a on go »wedle woli jego« (czyli wedle treści tego pragnienia) — i »wedle zasługi« kształtem obdarowuje. Otóż ten stosunek »woli« do zasługi jest u Słowackiego nie cał-

zarzucają ale jako (w przeszłym życiu) cudzołóżnik, morderca i t. p. — A dalej mówi B., że nie czyn ale wola czyni cudzołóżnikiem albo mordercą; gdy kto więc z ręki ludzkiej cierpi na pozór niesłusznie, bo nie popełnił złego czynu, w rzeczy samej cierpi słusznie z ręki Boskiej, iż w nim była wola złego czynu, który się nie ujawnił. (p. Mead l. c. 225). — W każdym wypadku zatem cierpienie jest słusznem, bo Bóg nie może być niesprawiedliwym.

kiem jasny. — Duch, który oczy swe na przyszłość obrócił, (który zatem w sobie wyobrażenie i tęsknotę za kształtem wyższym urodził), już przez to samo wpisany będzie w księgę żywota¹⁾; ale nie jest on jak »Oświecony« w Upaniszadach indyjskich wyższy ponad grzech i niezależny już od uczynków. One wpływają zawsze na jego losy, na układ przyszłego życia. To niezdecydowane stanowisko utrudnia poniekąd zrozumienie nauki Słowackiego, gdyż czyste rysy koncepcji ewolucyjnej wprowadzeniem drugiego jeszcze pierwiastku zaciera. Ale, jak to często się zdarza, poznanie pomysłów pokrewnych, chociażby niezależnych, rzuca na nią niespodziewane światło. Tak tedy u Platona nagroda i kara wymierzane są na drugim świecie; dopiero po długich wiekach, po wyczerpaniu kary czy nagrody, dusza powraca znowu na ziemię. A wtedy wybiera sobie kształt, czy też rodzaj żywota, wedle własnej woli. Oczywiście nagroda i kara w zaświatowym bycie przystosowane były do zasługi czy winy, zatem do uczynków; wybór żywota zdaje się być jednak zawisłym wyłącznie od siły ducha, rozstrzygającej o jego ideale. Urzeczywistnienie takiej koncepcji wymaga przyjęcia dłuższych okresów życia ziemskiego; to samo ma miejsce i w metempsychozie Egipcjan. Ale i w »Wykładzie Nauki« Helois pozostaje przez długie wieki niewcieloną, a w »Królu-Duchu« Popiel przebywa jako duch czysty cały długi okres panowania rodu Ziemowita; zawieszony w przestrzeni cierpi, pouczany jest przez duchy wyższe, cierpieniem się oczyszcza. W »Wykładzie Nauki« przyjmuje Słowacki również zaświatowe kary i nagrody, ale tylko w wy-

¹⁾ Podobną myśl znajdujemy też u Coëssin'a: »Un criminel est celui qui tend à faire reculer la société, et un envoyé du ciel celui qui tend à la faire avancer«.

jątkowych, określonych wypadkach: »Jedne tylko przeciwko Duchowi świętemu zbrodnie — powiada — nie znajdują na globie piekła swojego... i ze strachem wprowadzają nas do pośmiertnych i duchowych krain męczarni... Jedno tylko ciągle dobrowolne ducha naszego dla świętych celów bożych ukrzyżowanie... wynosi nas nad wszystkie formy globowe — i przez logikę wiary widzącej od pracy nas i mistrza (?męki?) cielesnej formy do czasu uwalnia — a rozweseleniem w jasnościach bożych pośmiertnego świata nagradza«. W furieryzmie spotykamy metempsychozę dwustanową (»m. bi-composée« Renaud'a), która ma być przeciwieństwem metempsychozy prostej (m. simpliste) starożytnych. Renaud przyjmuje mianowicie dwa stany materii: stan ważki (pondérable) i stan nieważki, czyli »aromalny«. Otóż dusza odziewa się w ciało ważkie i nieważkie przemennie; kara i nagroda za życie ziemskie odcierpianą bywa w stanie »aromalnym«. Oczywiście ten stan jest tylko podstawieniem za okresy międzywcieleniowe starożytnych.

Zupełnie podobne zagadnienia znajdujemy w metempsychicznej nauce Indów. Jej głównym źródłem jest Chândogya-Upaniszad Šâma-Wedy (5 Prapâthaka). Nosi ona tu nazwę: pañcâgniwidya, nauki o pięciu ogniach.

»Czy wiesz — pyta Prawâhaña ucznia swego — gdzie się podziewają stworzenia, gdy ztąd odejdą? — Nie wiem Panie. — A czy wiesz jak wracają napowrót? — Nie wiem Panie. — A czy wiesz jak rozdzielają się drogi: droga bogów i droga ojców? — Nie wiem Panie. — A czy wiesz czemu się to dzieje, że tamten świat nigdy się nie przepelni? — Nie wiem Panie. — A czy wiesz jak po piątej ofierze woda ludzkim językiem przemówi? — I tego nie wiem, Panie. — A zatem jakże mogłeś powiedzieć, że jesteś pouczony? Kto nie może odpowiedzieć na te pytania, niemoże twierdzić że coś

wie«. — A potem uczy Prawâhaña, jak Oświeceni odchodzą po śmierci »drogą bogów« dla niepowrotu, a morzem, w którym toną, jest Brâhman. A ci, którzy pełnili dobre uczynki, odchodzą »drogą ojców« do »świata ojców«, a ztąd w eter, a z eteru na księżyc, — »a tenci jest król Soma, który jest pokarmem bogów, a bogowie go spożywają«¹⁾. Tutaj przebywają duchy tak długo, dopóki nie odpadnie z nich ostatnia resztką ziemi, t. j. ich dobre uczynki, dopóki więc nie wyczerpie się ich nagroda, — a potem powracają tą samą drogą, którą przyszli: w eter, z eteru w wiatr; — »gdy który stanie się wiatrem, zmienia się w dym (w opar?), gdy stanie się dymem, zmienia się w mgłę, gdy stanie się mgłą, zmienia się w chmurę, a gdy stanie się chmurą, spada deszczem na ziemię. A tu rodzą się one jako ryż i jęczmień, ziola i drzewa, sezam i bób. Z tej postaci za prawdę trudno jest wyniść napowrót; gdyż tylko ten może się dalej rozwijać, kto został jako potrawa spożyty, a jako nasienie wylany. Tedy ci, którzy tu dobry żywot wiedli, mogą się spodziewać że dostaną się w łono szlachetnej matki, albo brahmanki, albo kszatrii, albo vaisyi; a którzy wiedli żywot podły, mogą się spodziewać, że wejdą w łono matki podlej, w łono suki, albo świni, albo czandali«. — Ten ostatni ustęp zdaje się być w sprzeczności z poprzednim, gdzie powiedziano, że tylko ci, co czynili dobrze, idą »drogą ojców«. Niema też tego ustępu w Brihadârañyaka-Upaniszadzie Białej Yadžur-Wedy, gdzie znajdujemy zupełnie zresztą podobne opowiadanie; uważanym on bywa za wtętu późniejszy. Czy jednak niemożnaby go wyjaśnić tem, co mó-

¹⁾ »Niebem« więc dla tych dusz, które odeszły »drogą ojców«, jest księżyc. Ten kiedy przybywa na nowiu, to przyjmuje dusze, kiedy ubywa — spycha je na ziemię. Jasna strona księżyca jest miejscem wejścia dusz, ciemna miejscem zejścia.

wilem wyżej o odróżnieniu »wyższego zarodu« ducha od uczynków? Wedle takiego wykładu uczynki dobre nagrodzoneby już były w zaziemskim pobycie — na księżycu — i nie miałyby wpływu na to, czy ktoś się w szlachetnem, albo podłem łonie narodzi; o tem roztrzygałby wyłącznie »zaród ducha«, t. j. stopień jego wysokości, jego zbliżenia się ku stanowi, który prowadzi ostatecznie na »drogę bogów«. To tłumaczenie nasuwa się tem naturalniej, że wszakże o wejściu na »drogę bogów« nie stanowią uczynki. — Oba wspomniane Upaniszady mówią jeszcze o duchach, które na żadną z tych dwu dróg nie idą; o ludziach, których hasłem jest »powstań i gin«, a ci przechodzą nieustannie z żywota w żywot i stają się tem, co lata, pełza i kąsa. »A to jest miejsce trzecie«.

Nauka Upaniszadów zna, jak widzieliśmy, przejście w ciała zwierzęce i roślinne, przyczem charakterystycznym jest, że przez ciało roślinne przechodzą wszystkie duchy powracające z »drogi ojców«, że zatem nie jest to upadek. Roślinom jednak w tej nauce nie przyznano świadomości; z tego stanu trudne jest wyjście, powiedziano, — nie można wyjść zeń własną zasługą. Trzeba być jako pokarm strawionym, a jako nasienie dostać się w łono matki, ażeby »woda przemówiła«, t. j. ażeby deszcz, w którego postaci duchy schodzą na ziemię z księżyca, stał się istotą świadomą i odpowiedzialną za swoje czyny. Taką istotą jest już w zwierzęciu, i metempsychoza z ciała zwierzęcego w ludzkie i odwrotnie jest bezpośrednia. Między światem ludzkim a zwierzęcym niema w tym względzie żadnej różnicy; kasta najniższa czandaków wymieniona jest w »nauce o pięciu ogniach« pospołu z psami i świniami, bliżej nich niżli kast wyższych. Ale duch czandali i duch zwierzęcia ma nieograniczoną możność podniesienia się, i to od jednego razu, choćby do godności bóstwa. Kanthaka,

koń na którym uszedł Buddha z dworu królewskiego w puszcę, ażeby oddać się askezie, puszczony wolno przez pana swego i wezwany do powrotu, usłuchał, — ale kiedy pana stracił z oczu, z bólu pękło mu serce, a duch jego został wniebowzięty i zasiadł między bogami.

Koncepcji metempsychicznej Indów braknie pierwiastku ewolucyjnego, dlatego nosi ona nazwę samsary, t. j. drogi w siebie wracającej; zowią ją także wirem, *âvarta*. Spotykamy porównanie do wiader chodzących na kole w górę i na dół. Podstawą metempsychicznej nauki Słowackiego jest ewolucya; to też na miejsce obrazu kręcącego się wiru, lub drogi w siebie wracającej, spotykamy u niego obraz schodów, lub »drabiny Jakubowej żywota«. Wcielenia następują tu po sobie w porządku wstępnym; nie wykluczone są cofnięcia się w pochodzie, ale gdy przedział między dzisiejszym człowiekiem a zwierzęciem jest już bardzo daleki, przeto cofnięcie się z tego stopnia aż w ciało zwierzęce staje się niemożliwem. Gdyby się taka rzecz stała — »to by na to anioły bratnie globem trzęsły — a gwiazdyby przyszły z daleka bronić!«... Inaczej dawniej, w początkach dziejów ludzkości, kiedy człowiek dopiero co wyszedł ze świata zwierzęcego i niewielą form był od niego oddzielony. Dlatego to fantazyja ludów pierwotnych śni smoki straszliwe, »świat piekielny formy«, na którego krawędzi stojąc, człowiek pośliznąwszy się łatwo weń napowrót upaść może. (Taż sama myśl pięknie przedstawiona w »Teogonii«).¹⁾ — W ten sposób

¹⁾ W »Wykładzie Nauki« czytamy, że dziś panteizm i metempsychoza, »dwie prawdy początkowe w duchach ludzi, gotowe wstać jako poddanki Chrystusa i pokłonić swoje indyjskie słoneczne głowy przed słońcem celów ostatecznych«. Wynika ztąd że różnicę między indyjską a swoją nauką metempsychozy widział Śl. w podniesieniu przez siebie momentu ewolucyjnego. To stwierdza nadto wyraźnie zrobiony w tem miejscu

nauka Słowackiego nie mieści w sobie tego, co metempsychozę przedewszystkiem w oczach wielu tak często ośmiesza, owego bezpośredniego przechodzenia dusz z ciał ludzkich w zwierzęce i odwrotnie. Stanowisko jego jest pośrednie pomiędzy nauką indyjską a tą, która przyjmuje wędrówkę dusz tylko w świecie ludzkim, jak to na przykład ma miejsce u Leroux²⁾. Występuje on jednak bardzo stanowczo przeciwko tym, którzy przekonani są »że dusza będąca w ludziach niema zupełnie żadnego związku ze zwierzętą duszą«. »Bojaźń tę i ary-

topisek: »Z tą różnicą że pierwsi ludzie, nad samą przepaścią piekła genezyjskiego stojący, dostali niby głowy zawrotu, zakręcenie byli wirem form i strachem i rzucili myśl obłąkaną w chaos stworzenia. My zaś jaśni, Chrystusa palcem mamy sobie pokazaną w dali czerwień morza genezyjskiego, która przed każdym z nas gotowa się rozstąpić jako przed aniołem Izraelitów, a nie pochłonać jeno tych, którzy uparli i w ciele zakochani aż do końca wieków prawdzie i miłości opierać się będą«. — Ztąd wynika też jasno, co znaczy zarzut zrobiony Towiańskiemu, iż metempsychozę »indyanizmu dowolnością pobrudził«. Zob. też »W. N.« u Gubr. X. str. 208 w. 560—565.

²⁾ Pythagoras, Empedokles, Plato, uczyli o przechodzeniu dusz także w ciała zwierzęce, — dwaj pierwsi również w roślinne. Św. Augustyn ironicznie chwali Porfiryusza, że przynajmniej wędrówki duszy w zwierzęta poniechał, której uczył jego mistrz Plato, wstydził się bowiem, aby matka w ciele oślicy na grzbiecie nosić miała syna. Ale nie wstydził się dozwolić dać synowi matkę w nowem ciele za żonę (J. B. Meyer l. c. nota 30 i 83). — Z tą uwagą św. Augustyna porównaj prześliczny wiersz Słowackiego (*»Dusza się moja zamyśla głęboko«*), mówiący o swej przyszłej reinkarnacji: *»Bądźże mi blizką o matczyzna miła — Duszo, abym mógł znów ukochać ciebie, — Nie wiedząc, żeś mię tutaj raz rodziła...«* — Bruno, mówiąc (Eroici furori, część I. dyalog 3), że Plotin i inni platolicy wykluczają możliwość przemiany duszy ludzkiej w zwierzęcą, gdyż są one odmiennej natury, potakuje temu. Jeśli ludzie przypominają często pewne zwierzęta, to jest to tylko wynikiem podobieństwa z ich naturą. (Inaczej i błędnie o Brunie J. B. Meyer l. c. nota 35).

stokratyczny dogmat duszy widziałem w świętych nawet filozofach, którzy się już byli wszystkich innych niepotwierdzonych sumieniem nauk wyrzekli... Jeden z bratnich nam duchów... St-Simon, jedyny z ducha filozof we Francyi, wszystko co było na świecie podług prawdy rozejrzał... nie śmiejąc zajrzeć pod szczebel, na którym stoi człowiek; ztąd wszystkie prawdy jego latają na kształt psychicznych motyli, zdziwione że są prawdziwe, a jednak nic nie budują na świecie... I to jest zawsze nędza ducha ludzkiego, że dziesięć prawd przyjmie, a jedenastą, bez której te prawdy są niczem, dla jakiegoś kaprysu i przywidzenia odrzuci... owszem z największym zapalem będzie przeciw niej stawał — piętnował ją jakim nazwiskiem, uczyniwszy wprzód nazwisko to strachem dla duchów dziecinnych, lub dziwolągiem¹⁾.

¹⁾ Kwestya duszy zwierząt była w owych czasach często i żywo omawiana. Jedni zastępowali arystotelesowy pogląd specyficznej różnicy zwierzęcia i człowieka, inni — platoński — różnicy stopnia. De Bonald (*Recherches philosophiques sur les premiers objets de connoissances morales* — 1818; rozdz. 12 i 13) powiada, że tendencya uduchowiania zwierząt rośnie równolegle z tendencyą zmaterializowania człowieka. Występuje przeciw Buffonowi i Condillacowi, a głównie przeciw pomysłom ewolucyjnym, wedle których twory dążą do doskonalenia się i same są już owocem tego postępowego procesu, którego koroną jest człowiek. Oczywiście ewolucjonizm mieści w sobie przesłankę ewolucyi duszy, a zatem istnienia jej zaczątków poniżej człowieka. Bonald wspomina z przekąsem dzieło *»Philosophie zoologique«* (*»deux mots bizarrement accouplés et étonnés de se trouver ensemble«*), nie wymieniając autora, którym jest Lamarck. — Ballanche (*»Palingénésie sociale. Prolegomènes«*) mówi — podobnie jak Bonald — że zwierzęta nie są, jak człowiek, zdolne do postępu; ich instynkt jest niezmienny; nie mogą też podnieść się w sferę człowieka. Ale człowiek wywiera na nie wpływ magnetyczny przez myśl swoją. Lapańczyk szepcze do ucha rena. Pies zmienia swe obyczaje i swą postać; sam staje się niejako

Towiański nazywa zwierzęta naszymi braćmi młodszymi — i uczy obowiązków względem nich. Bowiem — »przyszł czas, w którym jasni dla człowieka stać się powinny słowa św. Pawła: »I samo stworzenie z wielką chucią oczekiwania objawienia synów Bożych... bo i samo stworzenie będzie wyswobodzone z niewolstwa skażenia na wolność chwały synów Bożych...« Człowiek, z kropelki miłości swojej powinien już wejść do morza miłości powszechnej, złąd poczytać w sercu

częścią człowieka. Koń stanowi całość ze swoim panem; w boju płonie jego zapalem. Postęp dla zwierząt polega zatem na poddaniu się wpływowi człowieka, na zabsorbowaniu przez niego. Co więcej, można zauważyć, że natura nawet zwierząt dzikich skłania się coraz to bardziej ku naturze zwierząt domowych. Zdaje się istnieć prawo kosmogoniczne, wedle którego istota, stojąca na szczycie hierarchii istot organicznych, przyciąga nieustannie ku sobie i przyswaja przez ustawiczną atrakcję pierwiastek niematerialny sfery, nad którą panuje. Człowiek, skutkiem swej natury istoty rozumnej i wolnej, nie może uleść złaniu się; absorbuje nie będąc absorbowanym. W tem leży błąd systemu metempsychozy, (przez którą B. rozumie przechodzenie dusz w ciała zwierzęce i odwrotnie). Zdaje się, że metempsychoza była nauką exoteryczną; tkwi w niej alegorya, którą niewtajemniczeni brali za dogmat, a wtajemniczeni rozumieli inaczej. — Między człowiekiem a zwierzętami istnieje solidarność tylko bierna, rodzaj wspólności przeznaczeń. Zwierzęta dzielają z człowiekiem ciężar zła; widocznem jest, że dzieje się to dlatego, aby mu ulżyć. Są więc rzeczywiście jego towarzyszami. Wedle Genezy zostały one przez człowieka nazwane: (misya nazywania jest wzięciem w posiadanie); z nim razem zostały potępione. — W tych myślach Ballanche'a jest niejaki podobieństwo z ideą »prowadzenia tworów«, którą poznaliśmy u Słowackiego. »Arab zbliżony do konia — czytamy w »Genezis z Ducha« — wykształcając w nim ducha szlachetności i odwagi jest mu niby Ojcem wyzwolenia; a pasterz z psem siedzący na polu, podnosi ku sobie i wyzwała ducha pokory i wierności«. Ale u Słowackiego tkwi za tem pojęcie rzeczywistej ewolucji ducha a nie tylko magnetycznego wpływu, przez który zwierzę jakoby nie swoim duchem żyje.

swem i zwierzę jako bliźniego, współpielgrzymującego z nim na tym padole do ostatniego celu wszelkiego stworzenia... Aby człowiek otrzymał co naznaczono mu jest z wyżej, musi on dać co naznaczono jest od niego dla tych, którzy stoją niżej, dla młodszych i najmłodszych braci... Powtarzamy w pacierzu: »I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom«. A jakże nie mamy odpuścić tym braciom naszym, którzy są już nie winowajcami, ale tak często przyjaciółmi i dobroczyńcami naszymi, tak poddanymi nam i tak oddanymi dla nas, a którym chyba to jedno mamy poczytać za winę, że Twórca dał im inną od naszej organizację, że inną suknią pokrył ducha ich, suknią właściwą już to młodszemu wiekowi, już to pokucie ich, temu strąceniu na stopień niższy, dopuszczonemu wskutek rachunków ich. — Czytamy w Piśmie świętem: »Głos spadł z nieba: tobie mówię Nabuchodonozorze królu, królestwo twe odejdzie od ciebie, z bydłem i ze zwierzętami będzie mieszkanie twoje, trawę jako wół jeść będziesz«.

Towiańskiego teoria transmigracji idzie tedy, jak widzimy, dalej od teorii Słowackiego, która upadku w ciało zwierzęce dopuszcza tylko w pierwszych stadiach powstania ludzkiej formy. — A podobnie jak Słowacki przygania i Towiański tym, którzy światła przyjąć nie chcą, którzy nie śmiają zajrzeć pod szczebel, na którym stoi człowiek, a dziesięć prawd przyjąwszy, jedenastą dla kaprysu odrzucają. »Nie wie człowiek, że te sądy Boże, strącające stworzenia na stopnie niższe świata tego, a objawione w Piśmie świętem co do Nabuchodonozora, powtarzają się na milionach punktów; straszne te sądy Boże zakryte są przed okiem człowieka, który lubo częstokroć przeczuwa światło, wśród ciemności, nie odważa się wszakże przezierać

coraz pełniej — w miarę większych potrzeb dojrzalszego wieku swojego; i w tej bojaźni niechrześcijańskiej zamyka duszę na światło, które miłosierdzie Boże mu podaje. Dalekim on jest od miłości i od wolności chrześcijańskiej, która każdy promyk światła jaśniejszy wśród ciemności świata rozpoznaje, czci, przyjmuje dla oświecenia drogi swojej...» (Pisma t. I. str. 290—293). — W myśl nauki mistrza Mickiewicz wyklada, że i zwierzęta, ba! nawet istoty nieorganiczne, całe »królestwo nieme«, wchodzi w skład powszechnego Kościoła (Lit. słow. rok IV, lekcya 4)¹⁾. Stosunek towianizmu do tych

¹⁾ Zob. bliżej o tem jeszcze Lit. słow. IV. lekcya 10. — Tu mowa o powinnościach względem zwierząt. Jak je poznać? — W tej mierze »archiwa nie mogą nam dać żadnych przeświadczeń«. Trzeba sięgnąć do tego, co starsze nad archiwą, zapytać naszego ducha nieśmiertelnego. Aby dał odpowiedź, musi się znajdować »w stanie skupienia i poruszenia, w stanie objawiającym się natychmiast przez drgnienie. Potrzeba naprzód drgnąć ku tym, których położenie i powinności poznać chcemy«. Jeżeli chcemy wnikać w cierpienie przyjaciela, »wybadać tajemnicę którą ukrywa w piersiach, z którą czasem wiele lat chodzi smutny i niemy« — jakimże sposobem dobieramy się do niej, jeżeli nie przez miłość? — »To dziwna rzecz, że filozofom dociekającym przyczyn niemowlęstwa stworzeń niższych, nie przyszło na myśl, że może jakaś straszna tajemnica leży w samym zarodzie życia każdego gatunku zwierząt i roślin...« Zarzuca, że u filozofów o duchu istot niższych ani mowy! Tymczasem lud prosty nie przestaje okazywać przywiązania ku tym niemym towarzyszom... »Warto byłoby przecież wytłómaczyć to filozoficznie; bo pokazuje się złą, że w jestestwach tych musi być pierwiastek wywołujący drgnienie uczuciowe«. Myśl bardzo oryginalna; źródłem »sympaty« jest oddziaływanie duszy na duszę; sympatya do zwierząt jest świadectwem korespondencji dusz, zatem dowodzi istnienia dusz u zwierząt. — Dalszym dowodem jest, że zwierzęta cierpią, a — »boleść daje prawo do nieśmiertelności«. Dalej przytacza M. poglądy Emersona na tę sprawę, cytując dowody z Biblii (oślica Balaama, fakt

»braci młodszych« przypomina słodką naukę św. Franciszka Serafickiego.

Podczas gdy w Upaniszadach, jakieśmy widzieli, świadomość zła i dobra, zasługa i wina, poczyną się dopiero w zwierzęciu, Słowacki w swej olbrzymiej koncepcji genezyjskiej cofa się aż na dno bytu, w naturę nieorganiczną, a nawet wstecz, w rozbłyśki sił światło-

że zwierzęta pierwsze poznały Mesyasa w Chrystusie), — wywodzi powołanie chrystyanizmu do »zagłębienia ręki w tajniki przyrodzenia«, — powiada, że w księgach chrześcijańskich pełno przykładów sympaty zwierząt ku ludziom pobożnym i odwrotnie (św. Antoni Padewski, św. Franciszek Seraficki). — »Wy, co chcecie odkryć tajemnicę życia zwierzęcego, miejcie odwagę wejść do lwiej jaskini, albo rzucić się między psy rozdzierające jelenia, uratujcie go od śmierci, a potem utuliwszy z miłością, zaknijcie w imię Boga żywego, za co cierpi, z kąd macie prawo dręczyć go i zabijać, jakie wreszcie powinnyby być właściwe stosunki między nim a człowiekiem? Jeżeli kto nie ma chęci robić podobnych doświadczeń na stworzeniach niższych, niechże przynajmniej ma skromność nie sądzić lekko tych, co o tem mówią«. A toż »kiedy w »Biesiadzie« znaleziono parę napomnień o tych rzeczach, ludzie uchodzący za pobożnych oburzili się ze zgorzaniem, filozofowie wzruszali ramionami...« — Plemię słowiańskie zostaje w ściślejszych stosunkach, niż jakiekolwiek inne, z przyrodzeniem; cóż byłoby dziwnego, gdyby pierwszy promyk światła w tej mierze pośród niego zabłysnął?... Mickiewicz widzi zatem w objawieniu tej nauki o uduchowieniu tworów niższych, (więc i o metempsychozie, która się na tem opiera), posłannictwo plemienia słowiańskiego, w szczególności Polski. I dalej mówi o »Słowie epoki« i tłumaczy się, dlaczego wyjaśnia tajemnice, »puszcza je w doktrynę i wyrazy«; bo »to nasze (towiańczyków? Polaków?) powołanie, nasz obowiązek, nasze posłannictwo, nasze życie, opowiadać Słowo Boże światu i dlatego wolno nam użyć mowy światowej«. Z tego wynika, jak wielką wagę kładł towianizm na tę właśnie stronę nauki, jakkolwiek i tu zapewne tylko sprawa niepowołanego ogłoszenia »Biesiady« wywołała ją na jaw, a co do metempsychozy to wyraźnie nigdzie przez Mickiewicza w »Wykładach« wymienioną nie jest.

twórczych. Geneza form jest już od początku swego psychogenezą. Z najstarszych dziejów ziemi przetrwały do czasów naszych świadectwa kary Bożej, wymierzonej na duchy za grzech zastoju, za to, że w bezczynności i trwaniu rozmiłowały się, na duchy zatem świadome i odpowiedzialne; są to owe poniszczone ciała pierwszej natury kolosów, zwałiska gór, »bazaltowe kolumny w pustkowiu« o czołach ubranych »w kłatwę i piorun«. Wszystko co jest, jest śladem pracy duchów, ich zasługi i winy; szlachetność i mądrość, piękność i dobroć, śledzić możemy w ich genetycznym rozwoju, poczynając od form najniższych; pewne zdobycze ducha pojawiają się niekiedy u dołu drabiny żywota w formie jakby nieświadomych przeczuć, których ślady wiedza genezyjska odnaleźć i zrozumieć potrafi. »Przypuszczam więc, że twój duch — mówi Tłómacz Słowa do Heliona — będąc dawniej duchem koniczyny, (t. j. republikańskiej ale zgodnej natury, jak to w Genesie wyczytałeś), potem obleciawszy świat orłem — co weń moc syntezy wszczepiło — potem wypracowawszy cnotę szlachetności i odwagi w wolnym edeńskim rumaku, wszystkie te cnoty zamknął w pierwsze ciało gliniane, Bogu z rąk miłością doskonalszej formy, niż była zwierzęca, wydarte, — gdy duch drugi, zdobywszy piękność róży żywotem — smutny głos w formie słowika wypracowawszy — dobroć kobiecą i miłość macierzyńską w srebrnej łani, leżącej pod drzewami Edenu wyrobił, i w formę siostrzaną lecz słabszą kobiety wlany został przez Boga«... — Z ustępu tego wynika także, że Słowacki przyjmuje płciowość ducha; w dwu szeregach odbywa się ewolucja i metempsychoza: męzkim i żeńskim. To samo wynika z Rapsodu IV. Króla Ducha, gdzie Mieczysław i Dobrawna zwierają sobie swoje sny genezyjskie. W innych palingenezach ta kwestya inaczej bywa traktowana: u Platona (Timaeus), też w nauce rabina-

ckiej, duch kobiecy za nagrodę dostaje się w ciało męskie, przeciwnie męczyzna za karę stanie się kobietą¹⁾. Inaczej fourierzysta Hennequin, który powiada o Fourierre że »odpoczywa w rozkoszach egzystencji kobiecej siódmego stopnia«.

Wcielenie odbywa się u Słowackiego w ten sposób, że dwa duchy, męski i żeński, komunikują się z sobą przy pomocy trzeciego²⁾; ten duch trzeci, nie wcielony, a pragnący wcielenia — »w oczekiwaniu i tęsknocie chodzi za wami... przy boku waszym staje... we snach się przypomina, natchnieniami natury wasze podnosi... jako sakramentalna moc stoi nad wami«. W ten sposób duch (przyszłego) dziecka jest pośrednikiem miłości rodziców, jest ich »spłomienią« w akcie poczęcia, który to akt jest duchowy, — reszta, to tylko »walka z przeszkodą ciała«. — »Urodzenie człowieka odbywa się przez uderzenie sympatyczne na siebie trzech duchów ludzkich, z których trzeci, ciało biorący, odpowiadać ma jako średnia proporcjonalna w matematyce, dwom rodzicielskim ciałom dającym mocom... Inaczej mówiąc: pomiędzy ojca i matki ideałem — duch pośredni ideał — ciało bierze... Ile razy żądanie ideału w niewieście mocniejsze jest niż męża ściągająca duchy modlitwa, moce męskie przychodzą i w ciało się męskie przyoblekają, — lecz w głębi duchem są podobne tej, która je zawołała; i przeciwnie... w córkach są marzone przez męża ideały« (»L. do R.« str. 61). — »Z prawa postępu wynika, iż przychodzący na świat duch, mocniejszy jest nad te, które go do żywota widzialnego wprowadzają« (l. c.).

¹⁾ Zob. J. B. Meyer: l. cit. nota 40.

²⁾ »Wszystkie zmysły nasze są trójcami — t. j. duchy dwa nie mogą się z sobą skomunikować, bez pośredniej pomocy trzeciego« (»List do Remb.«). — Mówiłem już wyżej w tekście (R. trzeci, III.) o tryjadycznej formule Słowackiego, którą wszędzie widzi zastosowaną jako zasadnicze »prawo trójcy«.

Z prawa postępu wynika także, że duchy mogą brać ciała wyższe, niż ludzkie. Czy ciała te są już gotowe i wprost już tylko przez metempsychozę dostępne, czy też mają być dopiero w przyszłości wypracowane, u Słowackiego wyraźnie nie widzimy. To, co mówi tu i ówdzie o aniołach, powiedziane jest przeważnie raczej w formie symbolu. (Tak o »aniele globu«, o »aniołach ludów« itp.). Tylko w Rapsodzie II. »Króla Ducha« daje nam przeczuć postać duchów wyższych nad człowieka; zapewne trzeba je uważać za wyższą formę ewolucyjną. Jak wiemy, i do czego jeszcze powrócę, jest to forma świetlna.

W innych palingenetycznych koncepcjach pojawia się wielokrotnie myśl o wcieleniach wyższego rzędu, wcieleniach ponadludzkich.

»Jak złotnik przetapia złoto posagu, aby inny piękniejszy zrobić — mówi Yadźur-Weda — tak dusza, która zrzuciła ciało... tworzy sobie nową, piękniejszą postać, czy to Ojców, czy Gandharwów, czy bogów, — czy to Praiâpati'a, czy Brahmâna, albo innych istot«. — Dusze stworzeń ziemi według Empedoklesa są duszami demonów upadłych, które tu cierpią wygnanie; podnosząc się, na najwyższym szczyblu ziemskim przyjmują postać proroków, poetów, lekarzy i książąt, dalsze podniesienie jest powrotem w sferę niebieską. Neoplatonicy (np. Jamblich »De mysteriis«) duszę uważają za ostatni szczybel istot wyższych (κρείττονα γένη); pod nią jest już tylko materya. Dusza może podnieść się do rangi wyższej, przestać być duszą (ψυχή), a zostać herosem, demonem, aniołem czy archaniołem. Origenes łańcuch metempsychozy zaczął również o niebo; jego najwyższe ogniwa to aniołowie i archaniołowie różnego stopnia; później, pod wpływem krytyki tej nauki, przenosi on metempsychozę wogóle poza ziemię i kładzie w ten sposób podstawy nauki o czyściecu. Można powiedzieć, że

nauka ta jest śladem walki o metempsychozę w Kościele. — Wiara we wcielenia wyższe zastępuje często krok w palingenetycznych systemach właściwy pierwiastek ewolucyjny; tutaj rozwijający się duch wstępuje w wyższe, gotowe już i stałe kształty, — właściwa wiara ewolucyjna te kształty dopiero w miarę rozwoju ducha stwarza. Pod jedną lub drugą postacią, między którymi niema ścisłej granicy, powtarza się wiara w wyższe wcielenia stale w nowszych pomysłach palingenetycznych. W parze z tem idzie przedłużenie łańcucha metempsychozy we wszechświat, poza glob ziemski. Widzieliśmy już jak Jan Reynaud zapelnia niebo gwiazdiste bratniami nam duchami, — podobnie Pelletan przyjmuje transmigrację międzyplanetarną dusz i wcielenia w aniołów i archaniołów. W fourieryzmie dusze wysubtelniają się (»se raffinent«) w szeregu żywotów. Istnieje tu hierarchia dusz, idąca w górę aż do półbogów — »sous-dieux«. Do tego stanu dochodzi na przykład — wedle Hennequin'a — Napoleon i Fourier... Z takimi poglądami łączy się często nauka o nierówności ludzi; konsekwencję tę wyprowadza np. Reynaud i fourierzyści; Hennequin uzasadnia ztąd nawet potrzebę nierówności wobec prawa. Arystokratyzm duchowy romantyzmu zestrzaja się doskonale z metempsychicznym pojęciem »starzeństwa ducha«.

Wiara w metempsychozę wywołuje jedno pytanie wielce niepokojące: czy węzeł między poszczególnymi żywotami jest tak silny, że w transmigracji duszy nie zatracą się jedność osobowości? Jeżeli kitem, który pojedyncze fenomena łączy w osobowość, jest świadomość jedności źródła tych fenomenów, zatem pamięć, w takim razie na pytanie powyższe trudno twierdzącą dać odpowiedź. Mówi się niekiedy o błędnych przypomnieniach z poprzednich żywotów,

o »anamnezie« i »metempsychicznej pamięci«; twierdzą niektórzy, że właśnie takie niesamowite wrażenia rozpoznania czegoś, czego się poprzednio w życiu rzeczywistości nigdy nie widziało, dały wogóle powód do powstania nauki o metempsychozie. Tego rodzaju wrażenia występują niekiedy bardzo silnie; wynurza się z nich np. Lichtenberg, który powiada, że nie może się pozbyć myśli, że już raz żył dawniej. »Doznaję przy tem silnych wzruszeń, których nie umiem wyrazić, bo nie są to wzruszenia zwyczajne człowiekowi i mowa ludzka do nich się nie przystosowała. Daj Boże abym z tego kiedy nie zwaryował. Zresztą milczę, bo czuję, że gdybym o tem chciał pisać, wzięłoby mnie za głupca«¹⁾. Ale bądź jak bądź zjawiska tego rodzaju są wyjątkowe; doświadczenie codzienne uczy, że pamięć nasza nie sięga wstecz poza granice życia. Starzy Grecy mówią o wodzie Lety, która gasi pamięć u wstępu do Hadesu; podług nauki Wedów pamięć i świadomość przechodzi do nowego życia i budzi się u płodu w łonie matki w chwili jego dojrzenia; (bramini liczyli początek życia, a więc wiek swój, już od chwili poczęcia). Ale w chwili wyjścia na świat męka narodzin i podmuch »wiatru ziemi« (vaishnava) gaszą wszelką pamięć.

Z tego braku ciągłości świadomości formułują przeciw metempsychozie zarzut, że jeśli o nieśmiertelności w tych warunkach wogóle mówić można, to w każdym razie nie zaspokaja ona naszej wewnętrznej potrzeby trwania; cóż nam zależeć może na trwaniu tego »ja«, które się samo jako takie nie rozpoznaje? — Tak sformułowany zarzut jest oczywiście bezpodstawny, bo mieści w sobie przesłankę, że taka tylko forma nieśmiertelności może istnieć, która się nam podoba. — Poważniejszym jest inny zarzut:

¹⁾ Zob. K. Heckel I. c.

czy metempsychoza, przy której ginie ciągłość świadomości, może być narzędziem sprawiedliwości Bożej? Czy słuszną i celową jest nagroda lub kara za czyny w poprzednich żywotach spełnione, jeśli nie mamy świadomości zasługi i winy? Ballanche wyraża piękną myśl, że kara tylko wtedy stanowi ekspiację, (a to jest jej celem), jeśli winny na nią wewnętrznie się zgodził. O takiej zgodzie niema mowy, gdzie niema poczucia winy. Może dlatego niektóre palingenetyczne systemy zrzekły się uważania metempsychozy za środek nagrody i kary; przeniosły je one w życie zagrobowe; nowe wcielenia stosują się w nich nie do zasługi i winy, ale do jakości ducha. — Stanowisko Słowackiego w tej sprawie nie jest całkiem zdecydowane; w »Wykładzie Nauki« uważa wcielenia za środek nagrody i pokuty, — opierając się na »Królu Duchu«, możnaby przyjść do wniosku przeciwnego.

Tam, kędy dusze jasne jak brylanty
Swe dobrowolne czyniły wybory...

— czytamy w pieśni pierwszej poematu. Otóż ta »jasność« dusz wskazuje na ich oczyszczenie przed wejściem w ciało, podobnie jak w Upaniszadach dusze zrzucają z siebie wszelki ślad ziemski, swe dobre uczynki minionego życia, w pobycie zagrobowym na księżycu. — W rapsodzie II. »Króla Ducha« duch Popiela cierpi i oczyszcza się na powietrzu; życie Mieczysława nie jest już karą, ale pojęte jest jako ofiara złożona w zamian za objawienie wiedzy świętej.

Przez zwolenników metempsychozy wartość i ważność pamięci rozmaicie bywa traktowaną¹⁾. Lessing pyta: »Czyż o tem, o czem zapomniałem dzisiaj, muszę

¹⁾ Cf. J. B. Meyer I. c. str. 27 i n.

zapomnieć na zawsze? Czyż nie należy do mnie cała wieczność?» Podobnie Jan Reynaud przypuszcza, że na ostatnich szczeblach rozwoju, na końcu wędrówki, dusza odzyska świadomość całej drogi przebytej. Leroux mniema, że pamięć nie jest czemś istotnem; przecież zapominamy i o rzeczach, które się nam w tem życiu wydarzyły, — pamięć nasza nie sięga również do dni pierwszego dzieciństwa. Istotnem jest urobienie się duszy w pewien sposób, który stanowi jej indywidualność; ślady, które wycisnęło na nas życie, owoc zdarzeń, ślady doznanych wrażeń i uczuć, weźmiemy z sobą w przyszłość nieświadomie. Obciążenie pamięcią rodzi zmęczenie, jest oznaką starości. Byłoby szczęściem dźwigać ten ciężar w nieskończoność?

Zdanie Leroux, że pamięć nie jest rzeczą istotną i że zdarzenia ryją swój ślad na duszy równie pewnie, chociaż są zapomniane, mieści w sobie, choć niewyraźnie jeszcze, zapatrywanie, że świadomość nie jest wogóle istotą jaźni. Zapatrywanie to wyraża się u Schopenhauera twierdzeniem, że istotą jaźni jest wola¹⁾; ona to jest nieśmiertelną częścią duszy.

¹⁾ O woluntaryzmie Schopenhauera i innych ideach pokrewnych zob. interesujące wywody u Fr. Paulsena: »Einleitung in die Philosophie« (2 wyd. Berlin 1893), księga 1. rozdz. 1 tytuł 6: Von dem Wesen der Seele. — Przytaczam kilka zdań, które kwestye omawiane w tekście szczególnie rozjaśniają. — »Schopenhauer widzi w woli funkcję zasadniczą duszy, która nie jest pochodną wyobrażenia, raczej występuje pierwotnie, wogóle bez wyobrażenia i inteligencji, jako ślepy popęd, a dopiero w postępowym rozwoju wytwarza sobie inteligencję jako narzędzie«. »Wola, nie rozum, wskazuje cel życia; zadaniem rozumu jest tylko odnalezienie dróg wiodących do celu, którego chce wola. Każda żyjąca istota przedstawia się jako tak a tak ukształtowana, ku takiemu a takiemu życiu, takiemu a takiemu kierunkowi rozwoju i działania skierowana konkretna wola: orzeł, lew, jest to na tak określone (»orle«, »lwie«) życie skierowana wola; one

To twierdzenie jest tylko jednym z objawów odwiecznych usiłowań takiego wydestylowania pojęcia duszy, aby z niego zostało samo najistotniejsze jądro.

Zrazu identyfikuje się duszę z siłą żywotną, ale wnet musi się narzucić uwaga, że ta siła żywotna wspólna jest człowiekowi nie tylko ze zwierzęciem, ale nawet z rośliną. O to spostrzeżenie zaczyna pierwsza myśl podziału duchowego pierwiastka. Od »duszy roślinnej« oddziela się najprzód pierwiastek duchowy tworzący ruch i pożądanie; są to znamiona »duszy zwierzęcej«. Jest ona ściśle zespolona z ciałem, z jego zmysłowymi organami. Ponad nią wynajduje jednak myśl ludzka wyższy jeszcze pierwiastek duchowy, »pierwiastek ro-

chęć tego życia absolutnie, nie na podstawie poprzedniego poznania jego wartości. Tak samo człowiek... Rodzi się on jako pochodzeniem z danego ludu i rodziny uwarunkowana wola; nie wiedząc nic o życiu i jego treści wypuszcza ten kiełek woli coraz nowe pędy; następują one po sobie jak pędy rośliny...« Wiele skłonności wieku dziecięcego, młodzieńczego, dojrzałego, starczego... »Cały ten rozwój odbywa się nie czynnością przewidującego rozumu, nikt nie wymyśla sobie swego toku życia, swego rozwoju, aby je potem, jeśli je rozum potwierdzi, wykonać; każdy je po prostu przeżywa i sam się temu dziwi...« Wprawdzie jest u człowieka w pewnem znaczeniu przewidywanie i rozumowa orientacja; przed nim stoi zadanie, ideał do którego on dąży i który jego rozwój i działanie warunkuje. »Ale ideał nie jest produktem rozumu lecz woli, która się sama w nim przegląda. Rozum nie wytwarza ideałów, niema nawet poczucia ideałów; kategorie wartości są kategoriami woli. Czyja wola nie odczuwa ideału, tego nie poruszy jego najjaśniejsze wyobrażenie; tylko na tego działa to wyobrażenie, czyja wola w swej tendencji zasadniczej z danym ideałem się zestraja«. — Wola panuje nad spostrzeganiem, bo warunkuje uwagę; czyni wybór między podnieceniami i w ten sposób warunkuje treść świadomości; tak samo opanowuje pamięć, wyobrażanie, sąd. »Wola w budowie światopoglądu jest panem nakazującym budowę, wskazującym jej plan i styl; inteligencji przypada rola budowniczego-wykonawcy«.

zumny». Taki jest podział arystotelesowy. Podobną troistość, choć nieco inaczej pojętą, odnajdujemy już poprzednio u Platona jako: νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία. Ale Arystoteles uczuł potrzebę podzielenia jeszcze i tego rozumnego pierwiastka: o ile jest on zawisły od spostrzeżeń i pożądań zmysłowych, ma charakter bierny: νοῦς παθητικός. Ponad nim stoi niezawisły od zmysłów, zdolny zespolić się z samą istotą rzeczy, pierwiastek boski: νοῦς ποιητικός. — Późniejsi powtarzali i przerabiali w rozmaity sposób myśl Platona i Arystotelesa. U późnych stoików, jak u Marka Aureliusza, pojawia się termin πνεῦμα. Oznacza on tutaj duszę niższą, (obejmującą duszę roślinną i zwierzęcą, a może jeszcze i νοῦς παθητικός Arystotelesa); dla duszy wyższej zatrzymanym zostaje termin νοῦς. Wkrótce jednakże, a najprzód u Philona, »pneuma« przybiera inne znaczenie; ona, pospółu i naprzemian z »nous«, staje się zwyczajną nazwą najwyższego, boskiego pierwiastku duszy, a w tem znaczeniu u filozofów aleksandryjskich, neoplatoników i gnostyków, niemniej jak u apologetów chrześcijańskich, stanowi centralne ognisko mistycznych i metafizycznych koncepcyj. Jako taka przyjmuje ona pewien hieratyczny charakter, staje się słowem świętem, podobna indyjskiemu ātman. Ustala się podział dwoisty, a raczej — jeżeli włączymy ciało (σῶμα) — troisty; oprócz hyle zatem: psyche i nous (Plutarch), — πνοή ζωής i pneuma (Ireneusz) — psyche i pneuma (np. Origenes). Niekiedy jednak subtelnej spekulacji ten dwoisty podział nie wystarcza: destylacja boskiego pierwiastku duszy postępuje analogicznie i współrzędnie do destylacji pojęcia bóstwa, która prowadzi do t. zw. »negatywnej teologii«, do takiego oczyszczenia bóstwa z wszelkich konkretnych kategorii, że ostatecznie pozostaje bez treści: święte nic. Plotyn, ażeby wydzielić boski pierwiastek duszy — nous — w jego czystości, kategorie

konkretne — nawet poznanie — przydziela duszy niższej, psyche, co zmusza go do podzielenia psyche na wyższą i niższą, zatem znowuż do powrotu do troistości. Tak osiągnięty najwyższy destylat duszy podobny jest do światła bez barwy.

Koncepcja podziału pierwiastka duchowego przeszła do mistyki i filozofii wszystkich czasów.

Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła,
Które mi czasu i przestrzeni siła
Duch mój rozcina w postępowym locie...

— mówi Krasiński, i określa tem wybornie myśl, że dusza, podobnie ciału, jest pierwiastkiem znikomym; nieśmiertelnym jest duch.

Powstaje jednak pytanie, czy w tem pojęciu »ducha« pozostają jeszcze jakieś pierwiastki konkretne, które warunkują jego indywidualność; czy to »białe światło« nie jest zupełnie identyczne z tem światłem, którem płonie »słońce światów«, Bóstwo? W indyjskiej spekulacji nosi ono określnik »bezbarwy«, amitābha. Akt stworzenia jest aktem rozszczepienia się światła białego na barwy; proces odwrotny jest powrotem w słońce, zlanie się stworzenia z Bóstwem... Czy więc nieśmiertelność pneumy jest nieśmiertelnością indywidualną? Oczywiście zależy to od tego, jak pojmujemy pneumę-ducha, czy pozostawiamy przy niej jakieś konkretne, indywidualizujące ją przymioty. Pod tym względem jest wielka różność pomysłów. Panteizm roztopia pneumę w Bogu; na przeciwnym krańcu stoją pomysły, które właśnie duszy — psyche — odmawiają cech indywidualności. Kiedy Towiański powiada, że w największym upadku można poznać w człowieku »wyższy zaród ducha«, albo kiedy Słowacki wyraża się o czyichś wadach, że to tylko »empiryczne niedostatki«

człowieka, zkaładnād znakomitego, to obaj, świadomie czy nieświadomie, mają na myśli, że właściwa indywidualność tkwi głębiej, poza »empirycznymi« przymiotami zależnej od ciała psyche; ona, tak jak i ciało, są tylko czasową odzieżą i narzędziem właściwej »osoby«, indywidualnego ducha.

W czym tkwi zatem istota tej indywidualności?

Schopenhauer odnajduje ją w woli. Wola jest zasadniczym i pierwotnym składnikiem duszy; będąc pierwszą — ona wytworzyła sobie dopiero na wyższych szczeblach rozwoju składnik drugi, inteligencję. Będąc pierwszą — ona początek duszy cofa wstecz do zwierzęcia i rośliny, gdzie objawia się jako popęd i czucie — na szczeblach niższych nieświadomione; jeszcze niżej spotykamy ją w świecie nieorganicznym, jako »wewnętrzna właściwość ciał«, jako kompleks sił fizycznych i chemicznych ujawniających się w danem ciele. W ten sposób uznawszy zasadę prymatu woli, uduchawiamy świat cały; konsekwencya, do jakiej — jak zobaczymy — dochodzi dziś z tego właśnie punktu wyjścia, witalizm i neolamarizm¹⁾. Pojęcie, że wola jest istotą duszy, nieznacznie przechodzi w pojęcie, że istota (właściwość) wszelkiej rzeczy, to jej »wola«. W tej nowej szacie pojawia się »entelechia« arystotelesowa, ów pierwiastek duchowy, który tworzy formę, kształtuje ciało. Natrafiamy więc tu na splot wyobrażeń, które poznaliśmy już u Słowackiego: ewolucja duszy począwszy od świata nieorganicznego, — twórczość ducha względem ciał. »Zaród ducha« u Towiańskiego posiada też naturę woli, niema w sobie bowiem momentu poznania, ale oznacza kierunek, skłonność, charakter, który się wy-

¹⁾ Zob. też Paulsen l. c.: księga I, rozdz. 1, tytuł 5, 6 i 7, gdzie o woluntarystyczną teorię oparto myśl uduchowienia powszechnego.

raża między innymi także w tęsknocie ku pewnemu ideałowi, w zwróceniu w pewną stronę pragnień i pożądań. Twórcą ideałów jest bowiem wola, nie poznanie. Wola jest tedy wedle tych zapatrywań jądrem istotnem duszy, jej kierunek stanowi tej duszy charakter, istotę, »zaród«, — jest ona zatem wykładnikiem indywidualności. Ona to jest częścią duszy nieśmiertelną. Ona powraca w metempsychozie, zatem pamięć — część drugiego, intelektualnego składnika duszy, tak samo jak cały ten składnik — jest dla indywidualnej nieśmiertelności nieistotną. Chyba że przez pamięć chcemy rozumieć »mneme«, ślad wyryty na duszy przez jej własną historię i kształtujący właśnie w pewien sposób czynnik woli. Owa »mneme« jest jakoby »nieświadomą pamięcią«, »pamięcią organiczną«, objawiającą się w naturze duszy — w jej »zarodzie« — a nie w jej świadomości. Tego rodzaju pamięć, a względnie owo poprzednie doświadczenie, które ona przechowuje, nosi w Wedach nazwę »pūrvaprajñā«. Przez nią (wedle komentarza Čankary), tłómaczy się wrodzona zdolność i kierunek skłonności; bez poprzedniego doświadczenia niczegoby działać ani poznać nie było można. Gdyby duchy przychodziły bez żadnej wiedzy o przeszłości, nie mogłoby być dla nich rewelatorów — powiada Słowacki; one same nie pamiętają, ale noszą zdolność rozpoznania — przypomnienia — i potwierdzenia — gdy o nie w słowie rewelatorskiem echo przeszłości uderzy.

Łatwo zauważyć że pūrvaprajñā mieści w sobie coś więcej poza ową nieświadomą »mneme« woli, która warunkuje jej ciągłość i charakter; mieści ona jeszcze — w postaci zdolności wrodzonych — pierwiastek intelektualny. Ale i ta »pamięć« ma tak samo charakter nieświadomy »pamięci organicznej«, przymiotu — a nie wiedzy. — Wyłącznie już natomiast intelektualny charakter ma »anamneza« platońska. Tłómaczy ona

istnienie pojęć wrodzonych i idei oderwanych, które dusza jakoby oglądała w czasie pobytu swego w krainie idei czystych, krainie noumenów. I ta pamięć jednak nie jest w żadnym razie pamięcią zdarzeń i nie odnosi się wogóle do poprzednich wcieleń. Oczywiście jednak, o ile, w tej nawet ograniczonej formie, pamięć mieści w sobie intelektualne pierwiastki, nieśmiertelne jądro duszy, będące jej podścieliskiem, jest już czym innym jak czystą wolą.

Pamięć w znaczeniu ścisłym, świadomość zatem stanów i przeżyć minionych, nie jest obcą nauce metempsychozy jako właściwa »pamięć metempsychiczna«. Objawia się ona jednak tylko w formie niewiadomo z kąd pochodzących, bladych reminiscencji, zwłaszcza schodzących we śnie, w formie nagłych odpoznań rzeczy i ludzi jak gdyby już znanych, faktów, którym podobne jakoby już były, wreszcie niekiedy w pełnej świadomości w stanie łaski, jako objawienie.

Widzimy tedy, że nasuwająca się odnośnie do metempsychozy kwestya indywidualnej nieśmiertelności, zarówno jak kwestya pamięci, są kwestyami złożonemi; pierwsza mieści w sobie zagadnienie istoty duszy i jej znikomych i nieznikomych składników, druga sprawę różnych stopni i form pamięci.

W nauce Słowackiego wszystkie te kwestye nie są problemami świadomości; intuicya jednak i uczucie dają organiczną jedność koncepcyi. Indywidualna nieśmiertelność nie jest przywiązana do duszy całej, gdyż niewątpliwie nie są wiecznemi jej li tylko »empiryczne« właściwości. Nieśmiertelnem jest raczej to, co Towiański nazywa »zarodem ducha«, a co możnaby nazwać za Krasińskim »duchem«, w przeciwstawieniu do »duszy«. Słowackiego terminologia nie jest jednolita. Ten »duch« nieśmiertelny ma w sobie pierwiastek zarówno woli jak intelektu; nie jest to więc czysta »wola« Scho-

penhauera, ani też »nous« czy »pneuma« starożytnych, której charakter jest wyłącznie intelektualny. Moment ciągłości osobowej tkwi tak w kierunku woli jak w zdolnościach intelektualnych, czego dowodzi np. (w »Wykładzie Nauki«) spowiedź Heliona z zamięłowań jego dzieciństwa, które to zamięłowania są echem dawnych żywotów. W obu względach ten moment ciągłości polega na »kierunku«, raz woli to znów intelektu, a nie na »pamięci« w właściwym tego słowa znaczeniu. Wyraża to dobrze termin towianizmu: »zaród ducha«. Jest to niby kielek, nasienie, ziarno¹⁾, w którym się streszcza duch w chwili śmierci²⁾, a z którego się w nowym żywocie znowu dusza — owa dusza empiryczna — rozwija. W tym »zarodzie« spoczywa więc owa »pamięć organiczna«, podobna indyjskiej pûrvaprajñā. — Zobaczymy w jaki sposób poeta przeprowadza i uzasadnia tę ciągłość w szeregu metempsychozy Króla Ducha. A drugim momentem, który w poemacie znajdzie swój genialny wyraz, jest właściwa »metempsychiczna pamięć«, którą jako tworzywo poetyckie spożytkowuje Słowacki w sposób niezrównany, a narzucający się wyobraźni naszej z siłą żywej prawdy.

¹⁾ Oczy się chmura zasłoniły czarną

I duch się cały skupił w jedno ziarno.

Król Duch. R. I. p. 3. (Śmierć Popiela).

²⁾ Wspomnę tu o mniemaniu Schopenhauera, że natura woli (charakter jednostki), w ciągu życia uledeć nie może zmianie. Pociąg, popęd, może być maskowany ale nie wypleniony. Lecz chwila, w której się zasadnicza zmiana odbyć może, jest chwila śmierci. Ztąd ogromna ważność i groza tej chwili, stanowi ona bowiem o przyszłości ducha. — Pewne podobieństwo (zewnętrzne) do tej nauki można odnaleźć u Słowackiego w Popiele, dla którego chwila śmierci decyduje poniekąd o przyszłym kierunku; w tej chwili bowiem otrzymuje odpowiedź na pytanie, które zbrodniami swemi rzucił w niebo.

VI.

Żywa wiara w nieśmiertelność duszy wywołuje z konieczności pytanie o stan dusz bezcielesnych i o stosunek ich do świata żyjących. Pytanie to w niektórych systemach mistycznych tak bardzo wysuwa się naprzód, że staje się wprost ich cechą charakterystyczną. Jądrym każdej mistyki jest związek duszy ludzkiej z zaświatem; więc przedewszystkiem związek z Bóstwem. Ale związek ten może ukształtować się odmiennie; na miejsce Bóstwa może wstąpić ogniwo pośrednie, którem jest kraina duchów bezcielesnych. Bóstwo usuwa się wtedy na plan dalszy; zarówno poznanie, jak i natchnienia czynów, jak wreszcie pomoc do nich, udział w mocach »nie tego świata«, spływa przez te duchy opiekuńcze, podobnie jak przeciwności wychodzą od duchów wrogich. W głębokich pokładach duszy ludzkiej spoczywające pierwiastki, które wykwitwały niegdyś w politeistycznych religiach, które gdzieindziej, jak dziś jeszcze w Japonii i Chinach, ujawniają się jako kult dusz przodków, które zabarwiają popularne wierzenia nawet na gruncie chrześcijaństwa, w tej formie mistyki przebywają jedno ze swych wskrzeszeń.

Ten mistyczny kierunek reprezentuje w czasach nowszych w pierwszym rzędzie Swedenborg ¹⁾.

¹⁾ Śledzić odleglejszych źródeł tego kierunku tutaj niepodobna; wiara w duchy jest zresztą tak powszechna, że dopatrywanie historycznych związków może prowadzić łatwo do złudzeń. Chaldejczycy i Egipcjanie uchodzą za tych, przez których demonologia rozszerzyła się u Greków i złota, niemniej jak przez Żydów i Arabów, weszła do chrześcijańskiego świata. Bogowie rozmaitych religii uważani byli przez chrześcijan za demonów. Z tem łączy się prąd drugi, idący od neoplatonizmu. Po między całkiem abstrakcyjnym Bogiem a materialnym światem,

Wedle nauki jego istnieją dwa światy: świat przyrodzony, czyli ludzki, i świat duchowy, zamieszkały

przyjmuje ta filozofia cały szereg ogniw pośrednich. One, pojęte zrazu jako siły, wkrótce ulegają personifikacji. Tworzy się cała nowa mitologia, w której znajdują miejsce duchy różnego rzędu. To przekształcenie nadali neoplatonizmowi zwłaszcza Jamblichos, Porphyrios i Proklos. Liczono zwykle tych istot wyższych *ὑπερτέρας γένεως* (rządów) cztery: aniołowie, demony, herosy i dusze (*ψυχᾶι*); Jamblich (De myst.) dodaje jeszcze dwa, archaniołów u góry i archontów po demonach. Archaniołowie i aniołowie zamieszkują wyższe sfery widzialnego świata a żywiołem ich jest eter; miejscem pobytu demonów i innych niższych duchów jest powietrze; (*aeria loca esse demonum, aetheria vel empyrea... angelorum*). Augustyn »De civ. Dei« o Porphyriosie). Zamieszkują je one niewidzialnie. — Wiara w pośredniczące duchy zawarła w sobie naturalnie nieodłączną wiarę w ich wpływ na świat ludzki, a dalej oparła się o nią teurgia. Porphyrios powiada, że dusza jest mieszkaniem bogów albo demonów (*χώρα ἢ γὰρ ἡ ψυχὴ ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων*); gdy zapomni o Bogu, opanowuje ją zły demon. Jest to koncepcja podobna chrześcijańskiej. Jest jednak jeszcze inna »filozoficzniejsza«. Cesarz Juljan (or. IV) mówi o duszach, *ψυχᾶι* (ostatnim rzędzie istot wyższych), że są to te, »które nie wchodzą (na krótko) w ciało, pozostając w stanie wzorów lub prawzorów«. Znaczy to, że nie bytują one wcale w świecie widzialnym (*κόσμος αἰσθητός*) ale w świecie idei, którego pomysł pochodzi od Platona, a który Jamblich podzielił na dwoje (*κόσμος νοητός* i *κ. νοερός*) w ten sposób, że idee w świecie najwyższym są wzorami dla drugiego a prawzorami dla trzeciego, czyli widzialnego. Dusze zatem niewcielone są tu zrównane z »ideami«. Jeśli jednak uprzymiślimy sobie, że wszystko co jest na świecie widzialnym równocześnie istnieje w świecie idei, (bo to jest zwykle pojmowanie), że zatem istnieje jakoby w dwóch naraz, względnie (wedle Jamblichowej teorii trzech światów) w trzech różnych odbiciach czy stanach, to wyniknie ztąd, że dusze po wcieleniu zatrzymują nadal swój odpowiednik w wyższym świecie. Upersonifikujmy ten odpowiednik a mamy koncepcję »własnego »demon«, lub »anioła stróża«, koncepcję, którą znachodzimy istotnie przeprowadzoną u Philona. Nie tylko ludzie, ale każda rzecz »ma swoje korzenie w niebie«, ma tam swego »pana« i »opiekuna«. Do tego wróć jeszcze niżej.

przez duchy i aniołów. »O tym świecie duchowym — mówi Swedenborg — nie wiedział dotąd nawet chrześcijanizm, co objaśnia się tem, że dotąd nikt z aniołów nie zstąpił na ziemię, aby o nim dać wiadomość, i nikt z ludzi nie wznosił się ku niemu w swych widzeniach. Ta nieświadomość łatwo mogła osłabić wiarę w człowieku i uczynić go ateistą i materyalistą. Aby temu zapobiedz, raczył Pan otworzyć oczy mego ducha, iż ujrzały niebo i piekło i rozpoznały, jakie są«. (»De commercio animae et corporis«). Świat przyrodzony i nadprzyrodzony są zgola różne, ale odpowiadają sobie jak dwie strony tej samej tkaniny. Oba mają za środek słońce i powstały ze słońca; świat przyrodzony ze słońca materyalnego, które jest ogniem, świat nadprzyrodzony ze słońca duchowego, które jest miłością. Ale miłość jest także ogniem. Zatem ogień materyalny i duchowy są jakby dwiema stronami istoty ognia, stoją do siebie jakby w stosunku symbolów. (Sposób widzenia powracający wiecznie w mistyce a tak charakterystyczny dla Jakóba Boehme). W takim też stosunku symbolów stoją do siebie i inne objawy tych dwóch światów; w takim wreszcie stosunku stoi naturalny, czyli ziemski wykład Pisma, do duchowego. Powraca tu nauka gnostyczna o materyalnym i duchowym Pisma rozumieniu. Ale u Swedenborga sens duchowy, wewnętrzny, polega nie tylko na alegoryi, ale wprost słowa mają drugie znaczenia, tak że są raczej tylko symbolicznymi znakami; i w tem zbliża się on do pojęć Kabały. Aniołowie nie rozumieją wedle niego wcale nawet znaczeń hylicznych; czytając Pismo, wprost pojmują tylko jego sens pneumatyczny, dla nas ukryty.

Słońce duchowe jest najbliższą powłoką Boga; on, Jehowa, jest jego jądrem. Jak ciepłem tego słońca jest miłość, tak jego światłem jest mądrość; obie tkwią w ognia istocie. Z duchowego słońca powstało słońce

materyalne; świat materyalny zaś powstał pośrednio, ze słońca materyalnego. Jest on szatą i powłoką świata duchowego. Duch, jak jest jego rodzicielem, tak jest i jego treścią. W tkaninie bytu zjawiskom materyalnym po jednej stronie, odpowiadają duchowe po drugiej. — Ta cała koncepcja nie jest, na ogół wzięwszy, zbyt oryginalną; ale postać świata duchowego jest u Swedenborga w szczególny, jemu właściwy sposób, ukształtowana. Nie jest to świat ducha, ale świat duchów. Zaludniony on jest mnóstwem nieskończonem duchów, które żyły wszystkie niegdyś w ciele ludzkim. Tak gęsto zaludniony jest, że w porównaniu z nim ziemia wydaje się zapadłą wsią, wobec rojnego miasta. Przez pewien czas po śmierci dusza przebywa w miejscu, które nie jest ani niebem ani piekłem, tylko czemś pośrednim. Sposób życia w tem miejscu jest taki sam jak na ziemi. Czas pobytu w niem jest różny, nie przenosi jednak lat trzydziestu. Później dusza idzie do nieba albo do piekła, staje się aniołem lub dyabłem. (»De Coelo et ejus mirabilibus et de Inferno«). Niema aniołów i dyabłów od początku; wszyscy oni byli niegdyś ludźmi. »Anioły dziwią się bardzo — mówi Swedenborg — że w świecie chrześcijańskim o tem nie wiedzą, i kazały mi to ogłosić«.

Co nas tutaj najbardziej obchodzi, to stosunek świata duchów do ludzkiego. Porządek stworzenia — czytamy w piśmie »De ultimo iudicio«, spaja w nieprzerwany związek wszystkie jego ogniwa, od pierwszego do ostatniego, tak że przedstawiają się oku jako jedna wielka całość. To, co poprzedza, nie da się tak samo oddzielić od tego, co następuje, jak nieda się oddzielić skutek od przyczyny. Tak więc nieda się oddzielić i świat duchowy od przyrodzonego, ani przyrodzony od duchowego; nieda się oddzielić świat aniołów od świata ludzkiego i od-

wrotnie. Pan urządził to tak, aby się niebo anielskie i ród ludzki mogły wspierać i pomagać sobie wzajemnie — anioły ludziom, a ludzie aniołom... Jak się to dziać może? — Oto niebo i piekło wydają się tylko zmysłowemu oku oddalonemi; w rzeczywistości duchy dobre i złe mieszkają obok ludzi, a raczej w ludziach. Nasze pojęcie przestrzeni i odległości nie da się wogóle do świata duchowego zastosować. »Królestwo Boże jest w nas«, mówi Pismo. »Królestwo Boże« — znaczy Dobro i Prawdę. A w tem obojgu żyją aniołowie. — Z takim idealistycznym pojęciem w rażącej sprzeczności stoi jednak antropomorfizm, który ubiera u Swedenborga wszystkie duchy, nietylko żyjące w stanie przejściowym, ale też aniołów i dyabłów, w postać ludzką i w pewien rodzaj subtelного ciała. »Przekonało mnie o tem — powiada — codzienne, wieloletnie doświadczenie, gdyż tyś się razy widziałem te duchy, słyszałem je i mówiłem z niemi«. Życie pośmiertne podobniejsze jest do tego, jakie sobie wyobrażają prostaczkowie, niż do tego o jakim myślą ludzie uczeni. »Wielu z nich nie może wyjść z podziwienia, kiedy się po śmierci ujrzy znowu w ciele, w odzieniu, w mieszkaniu, całkiem podobnie jak było na tym świecie. Kiedy sobie przypomnia, co myśleli niegdyś o życiu pośmiertnem, o duszach, o niebie i piekle, to rumienia się ze wstydu«.

A w innem miejscu — niekoniecznie w zgodzie z powyższymi wyobrażeniami — czytamy: — »Na sobie samym przekonałem się wielokrotnie, że w człowieku mieszkają aniołowie i duchy... Ale ani aniołowie ani duchy nie wiedzą, w którym z ludzi mieszkają, ani człowiek nie zna swych duchów i aniołów«. — I znowu nieco odmiennie przedstawia ten stosunek, zaczepiając o tę odkrytą przez siebie »tajemnicę«, że wszelkie duchy żyją w gromadach, zrzeszając się wedle podobieństwa wzajemnego. Wszystkie popędy

ku dobru i prawdzie — powiada — rozprzestrzeniają się w niebo i udzielają temu, co im jest pokrewne. Tak samo rozprzestrzenia się zło i fałsz z ziemi na piekło i łączy tam z podobnem sobie. Jak w świecie przyrodzonym spojrzenie rozprzestrzenia się zapomocą fal świetlnych, tak w świecie duchów rozprzestrzeniają się popędy. Różnica w tem, że celem oka są przedmioty, celem popędów w świecie duchów gromady anielskie... Porównanie do rozchodzenia się fal dźwiękowych byłoby może właściwszem; istotą rzeczy jest, że żadna myśl, żadne uczucie, nie jest bez ech poza światem; że łączą się z niemi kolumny duchów im pokrewnych, które, jakoby fale powietrzne przez dźwięk wydany, są poruszane. Człowiek jest więc niby materyalną struną, która jest źródłem niematerialnego dźwięku, rozchodzącego się w przestrzeń. Ta koncepcja jest blisko pokrewną wciąż powracającym teoryom mistycznym o sympaty i analogii powszechnej, na których to teoriach opiera się, jak wiemy, magia. Charakterystycznym dla Swedenborga jest tylko sposób, w jaki łączy ten węzeł sympaty i powszechnej, mianowicie przez gromady duchów. Punkt ten jest szczególnie ważny, bo jest to punkt, w którym swedenborgizm spokrewnia się ściśle z towianizmem. — »Z tego wszystkiego — cytuję dalej — możemy poznać, jak ściśle związany jest świat anielski z ludzkim. Istnienie jednego zawarunkowane jest istnieniem drugiego. Niebo, świat aniołów, spoczywa na człowieku; bez niego byłoby podobne domowi bez fundamentów«. — A wielkiej całości odpowiada znowu człowiek pojedynczy; jest jej analogią. Myśl i wola, jego istota duchowa, spływa w jego istotę materyalną, w czucie i działanie, w których znajduje swoje dopełnienie, cel i wyraz. Bez tego z istotą duchową człowieka stałoby się jak ze

wszystkiem, co niema zakończenia i podstawy; rozlałaby się, rozłożyła... Coś podobnego odczuwamy w chwili poprzedzającej śmierć, kiedy opuszczamy świat przyrodzony a nie weszliśmy jeszcze w świat duchowy. W śmierci człowiek porzuca swój przyrodzony fundament a pozyskuje nowy; tym jest rodzaj ludzki jako całość. »Ten tylko, co nie zna tajemnic niebieskich, może przypuszczać niezależność wzajemną aniołów i ludzi. Ale ja, który te tajemnice poznałem i rozmawiałem z aniołami, zaświadczam, że aniołowie i duchy nie mogą istnieć bez człowieka i naodwrot«.

Duchy i anioły, mające postać ludzką i pewien rodzaj ciała, mogą być widziane okiem i ukazywać się człowiekowi. Że dzieje się to tak rzadko pochodzi ztąd, że ludzie, zastrzęgli w raz powziętych fałszywych mniemaniach, nie uwierzyliby i tak świadectwu własnych oczu. »Oślepił bowiem oczy ich i zatwardził serca, tak iżby oczyma nie widzieli i sercem nie pojęli«, mówi Jan święty. (»De equo albo, de quo in Apocalypsi«). Swedenborg odradza zresztą rozmów z duchami, gdyż grozi to pomieszaniem zmysłów lub nawet utratą życia. Sam jednak stanowi wyjątek; Pan bowiem posłał go aby nauczał tajemnic niebieskich. W dzienniku swoim opisuje pod datą 7-go kwietnia 1744 r. wizję, która objawiła mu jego posłannictwo. »O 10-tej położyłem się do łóżka; w pół godziny potem usłyszałem stukanie pod moją głową; mniemałem, że kusiciel odstąpi. W tem poczułem silne wstrząśnienie od stóp do głowy, pośród wielkiego huku. Zrozumiałem, że dzieje się coś świętego i z tem usnąłem. Pomiedzy 12-tą a 2-gą uczułem znowu wstrząśnienie na całym ciełe i słyszałem huk jak szturm wiatrów. Zostałem rzucony na twarz. W tej chwili byłem zupełnie przytomny, widziałem jak byłem rzucony i dziwiłem się, co to może znaczyć. I rzekłem jak człowiek będący na jawie, ale

słowa były jakby włożone w usta moje: O Jezu Wszechmogący! gdyś zechciał przyjść do mnie, tak wielkiego grzesznika, spraw abym stał się godnym Twojej łaski. Złożyłem dłonie i wtedy ujrzałem rękę, która ujęła mocno moje ręce. Modliłem się dalej: przyrzekłeś grzesznym odpuścić, nie możesz jeno dotrzymać. W tejże chwili ujrzałem się siedzącym na Jego łonie i patrzałem nań twarzą w twarz, a oblicze Jego miało wyraz przeświły, którego opisać nie jestem w stanie». — Nie wiem czy możnaby znaleźć drugi przykład tak intensywniej demonomanii, jak ta, której ulega Swedenborg. Przez długi szereg lat (umarł 1772 r.), codziennie, niemal ustawicznie, widzi duchy i rozmawia z duchami. Współcześni opowiadają o tem mnóstwo najdziwniejszych anegdot. Raz np. odwiedził go prof. Porthan; kiedy czekał w przedpokoju, słyszał przez drzwi głos gospodarza, który zdawał się z kimś rozmawiać; głosu gościa nie było jednak słyhać. Po chwili Swedenborg wyszedł i, mówiąc ciągle, zdawał się odprowadzać kogoś aż do wyjścia, gdzie, wśród ukłonów, z wielką uprzejmością niewidzialną osobę pożegnał. Poczem zwrócił się do Porthana, przepraszając go że musiał czekać, ale właśnie miał u siebie odwiedzin Wergiliusza... Świadcstwo to, jak i wiele innych, jest wiarygodne; wielokrotnie stwierdzają one, że Swedenborg po całych nocach prowadził głośnie rozmowy. Gdybyśmy jednak wszystkie nawet te świadectwa odrzucili, wystarczy to, co on sam o sobie opowiada. W pismach swoich zapewnia co chwila że to, o czem pisze — a pisze o świecie duchów, o niebie i piekle — na własne oczy widział, lub od duchów usłyszał. Przy tytułach dzieł znajdujemy prawie z reguły dopisek: »ex auditis et visis«. Z aniołami prowadzi rozmowy, z nieżyjącymi reprezentantami rozmaitych szkół filozoficznych i religijnych wdaje się w dysputy; rozpoznaje duchy niedawno zmarłych, znanych sobie za

zycia, takich nawet, których ciała leżą jeszcze na katafalku. Na życzenie rozmaitych osób czyni w świecie zaziemskim najczęściej skuteczne poszukiwania za duchami osób im drogich, od których przynosi wiadomość jak się im powodzi, a niekiedy wiadomości inne, jeszcze daleko dziwniejsze. Tak np. wiele hałasu narobił wypadek, w którym Swedenborg zawezwał ducha zmarłego posła holenderskiego w Sztokholmie, ażeby powiedział gdzie schował kwit na dwadzieścia pięć tysięcy guldenów, o których zapłacenie wdowa niesłusznie przez wierzyiciela nagabywana była. Kwit znalazł się rzeczywiście we wskazanej przez ducha tajnej skrytce biurka, o której nikt nie wiedział. Jest to wypadek jasnowidzenia, którego Swedenborg inne jeszcze, niemniej zadziwiające, dawał dowody. Najślynniejszem jest widzenie pożaru Sztokholmu, które miał w Gothenburgu. Całe miasto wiedziało niezwłocznie o tem; uwiadomiono również gubernatora. W ten sposób wypadek ten jest niejako urzędownie stwierdzony, gdyż rzeczywiście w parę dni później przyszła wiadomość, że wszystko stało się w ten sposób jak Swedenborg opisał. Wypadki te wywołały oczywiście ogromną sensację, ile że stanowisko społeczne Swedenborga, tudzież szacunek jakiego powszechnie dla swych przymiotów zażywał i sława wielkiego uczonego i członka kilku akademii, wykluczały podejrzenie o oszustwo. Zaniepokoił się nawet wielce trzeźwy umysł Kanta¹⁾. Halucynacje wzrokowe i słuchowe, które wzbudzały wiarę Swedenborga w obcowanie z duchami, były formą, pod którą się u niego zazwyczaj ów fenomen jasnowidzenia pojawiał²⁾.

¹⁾ List Kanta do panny Karoliny v. Knobloch.

²⁾ p. A. Lehmann, (dyrektor psychofizycznego laboratorium w uniwersytecie kopenhaskim): »Aberglaube u. Zauberei« (Stuttgart 1898).

Nauki Swedenborga rozbiegły się szeroko po świecie za pomocą wywodzącego się odeń »Nowego Kościoła«. Sekta ta rozprzestrzeniła się w Anglii, w Ameryce, w Niemczech, we Francji, a także zaszła do Polski. Etyka jej jest podniosła i czysta; pozatem przypuszczam, że »Nowy Kościół« charakteryzuje ciasny duch sekciarski, który mistrza również cechował. Pisma jego pełne są scholastycznych sporów, teologicznych subtelności. Ustawiczne trzymanie się tekstu Pisma nie pozwala na wzlot swobodniejszy i śmielszy; pneumatyczne Pisma tłumaczenie, oparte na martwej symbolistyce słów, przypomina — jak powiedziałem — jałowość Kabały. A jednak, mimo to wszystko, duch Swedenborga nie odbił się li tylko w sekciarskim życiu pietystów »Nowego Kościoła«; wywarł on swój wpływ także na umysły fantastyczne, lotne, znużone codziennością, szukające rozwiązań wielkich zagadek bytu. U kolebki romantyzmu niemieckiego odbija się w nauce »pneumatologów«. Teorię ich rozwija przedewszystkiem Jung-Stilling w swej »Theorie der Geisterkunde« (1808), która kojarzy naukę Swedenborga z wynikami mesmeryzmu. Historykiem w tej dziedzinie jest G. C. Horst, który pierwszy zbiera systematycznie historyczne świadectwa, odnoszące się do demonologii, jasnowidzeń i czarów¹⁾. Jest to rys dla romantyzmu charakterystyczny, bo ujawnia się w nim związek demonologii romantycznej z romantyzmem zamięlowaniem średniowiecza i obudzoną interesem dla wierzeń ludowych.

Przedewszystkiem interesowała kwestya jasnowidzenia i somnambulizmu, ale należące tu objawy wyjaśniano — choć nie zawsze, ale wielokrotnie — śladem Swedenborga, wpływem duchów. U jasnowidzących me-

¹⁾ »Daemonomagie« (1818); »Deuteroscopie« (1830); i zbiór »Zauberbibliothek« (1821—26). Zob. Lehmann l. c. str. 222 i n.

dyów pojawiające się halucynacje, dawały zresztą pokarm demonologii. W szczególności badania długie i wszechstronne Justyna Knera nad »jasnowidzącą z Prevorst« (1829), uważane były za »naukowe« stwierdzenie różnych kwestyj demonologicznych przez pośrednictwo obfitych, szczegółowych i ściśle notowanych halucynacji jasnowidzącej. A rzeczy te zajmowały nie tylko świat literacki i uczony, ale i publiczność. Duchy stały się modne. — Podobnie działo się we Francji. Tu tworzyli liczne koła »mesmeryści«; słynne było zwłaszcza, około roku trzydziestego, avignońskie, przez swe praktyki lecznicze. W obrębie mesmeryzmu rozróżnić można zresztą dwie grupy: fluidystów — kierunek więcej naukowy — i spirytystów; ci drudzy uprawiali właściwie demonologię. Do wprowadzenia »duchów« w modę przyczynili się między innymi bardzo Balzac i George Sand. Około roku 45-go zdarzają się rozmaite zjawiska tajemnicze; straszą po domach »duchy pukające«, niewidzialne ręce przesuwają meble, rzucają fiaszkami i t. p.¹⁾ Nowa, współczesna teoria tych zjawisk powstaje jednak dopiero po roku 1850, pod wpływem Ameryki, gdzie narodził się spirytyzm dzisiejszy. Początek dały mu (1848) podobne wypadki jak owe »esprits frappeurs« we Francji, ale przebieg ich był tu prawdziwie amerykański, na wielką skalę. Znalazły one tutaj też swego teoretyka w A. Jacksonie Davisie²⁾. W Europie nową naukę podjął i rozwinął w latach sześćdziesiątych H. D. Rivail, znany jako Allan Kardec. Odtąd sprawa istnienia duchów i ich komunikacji z ludźmi idzie torem właściwego »spirytyzmu«. Cechuje go prak-

¹⁾ Wypadki, które narobiły wówczas największego hałasu, zdarzyły się w domu włościanki Anieli Cottin w dep. d'Orne i w Paryżu w sklepie Lerible'a w r. 1845.

²⁾ P. Lehmann, l. c. str. 234 i n.

tyka medyumiczna, (pojęcie »medyum« wywodzi się z mesmeryzmu), i — o ile ma pretensje naukowe — krytyczne zbieranie faktów. Przygaś natomiast syntetyczny i filozoficzny swedenborgiański rys, który interesował głównie romantyzm, więc sprawa architektoniki świata duchów, sprawa jego głębszego stosunku do świata ludzkiego, związek z całą koncepcją kosmologiczną.

Tak się przedstawia pokrótce nowsza historia tego kierunku myśli, w którego prądzie znajdujemy i towianizm. Nie jest to historia zbyt powabna; pełna jest zboczeń i obłądów, zabobonu, nawet oszustwa. Ale jeżeli niełatwo, to tembardziej potrzeba rozeznaczyć w niej nader różne i różnowartościowe składniki. — W swedenborgizmie przedewszystkiem jądra rzeczy nie stanowią halucynacje i dziwactwa. Że umysły głębsze epoki to rozumiały, przykładem Emerson, który, dając Swedenborgowi zaszczytne miejsce między »reprezentantami ludzkości« jako typowi mistyka, przygania równocześnie jego zboczeniom. Jeśli przeto zaliczam towianizm do tego kierunku, to mam na myśli przedewszystkiem wspólność podstaw metafizycznych; o innych wspólnościach to jeszcze nie przesądza. A jednak historia kierunku tego, jego zwyrodnienie w demonomanię spirytystyczną, są dlań bardzo charakterystyczne. Od początku tkwi w nim pierwiastek chorobliwy, który go rozkłada. Ten pierwiastek, choć w odmiennej postaci, odnajdziemy i w towianizmie.

Nauki Swedenborga znane były na Litwie, wpływ ich przeto bezpośredni na romantyków naszych i Towiańskiego jest wielce prawdopodobny. Niestety jednak świadectw historycznych w tym względzie, o ile wiem, dotąd nie mamy. Jedno tylko daje nam Słowacki, kiedy w »Godzinie myśli« pisze o sobie i Spitznaglu, że

»z dziecinnego piasku — na księgach Swedenborga budowali gmachy — pełne głosów anielskich, szaleństwa i «blasku»¹⁾... Mickiewicz w »Wykładach« dwa razy wspomina o Swedenborgu. Stawia go między tymi, którzy po obumarciu Kościoła na własną rękę poczęli bądź szukać królestwa niebieskiego, bądź próbować zrealizowania go na ziemi. Towarzystwo, w jakim znalazł się tu Swedenborg, jest oryginalne; należą doń Luter i Karteryzusz, Saint-Martin i Fourier, Mirabeau i Danton...

Ale, poza świadectwami historycznymi, są świadectwa wewnętrzne pokrewieństwa towianizmu ze Swedenborgiem — i te są ważniejsze. Oto główne rysy nauki, której źródłem głównym jest »Biesiada z Janem Skrzynickim«.

»Człowiek jest narzędziem widzialnem, przez które czyni niewidzialna kraina ducha, zamieszkała przez niezliczone gromady różnej natury duchów«. Na samym wstę-

¹⁾ Teorya, jaką sobie zbudowali dwaj chłopcy na podstawie ksiąg Swedenborga, jest w »Godzinie myśli« streszczona. Jest to rzecz niezmiernie ciekawa, gdyż są to jakby pewne przebliski późniejszych, mistycznych pomysłów Słowackiego. Dusze podnoszą się i biorąc kształty różnych tworów, płyną w Boga. Dusza »jest w kwiecie duszą woni i treścią kolorów, — w człowieku myślą, światłem staje się w Aniele«. To są pomysły pokrewne Genecie z Ducha. Ale oprócz ruchu wstępnego odbywa się wечно również drugi ruch, zstępny. »Męty ziemskie w światła osiadają łonie«, i aniołowie schodzą znów na stopnie niższe, w formy niższych tworów. Zatem metempsychoza! Zdaje mi się, że to dość daleko odbiega od Swedenborga; prawdopodobne jednak są u Swedenborga niekonsekwencye, a moja niedostateczna znajomość pism jego nie pozwala mi tej sprawy rozstrzygnąć. Przebić się przez las tych pism, wątpię aby się kto odważył; może jednak uda się dojść, które z nich czytywać mógł za młodu Słowacki, względnie późniejsi towianczycy, a wtedy badanie będzie ułatwione.

pie rys fatalistyczny, którego treściwym wyrazem jest słowo »narzędzie«. »Niezliczone gromady duchów« przypominają żywo owo, tak charakterystyczne dla Swedenborga, przeludnienie zaświata.

»Wedle dobrej lub złej woli człowieka, wedle tego czy on spełnia lub nie spełnia przeznaczenie swoje, myśl Bożą na nim spoczywającą, łączą się z człowiekiem i czynią przez niego duchy dobre lub złe, wyższe lub niższe, spełniając w tym względzie powszechne, całym ogromem Bożym rządzące prawo harmonii i spółki«. — Myśl harmonii powszechnej, wewnętrznego związku wszystkich składników świata, jest jak wiemy właściwą koncepcyom mistycznym wogóle; ale uzasadnienie przez nią łączności świata ludzkiego ze światem duchów, wytłómaczenie jej w ten sposób jako »spółkę«, charakteryzuje naukę Swedenborga. Z jakimi duchami człowiek wchodzi w spółkę, z dobrymi czy złymi, zależy to od kierunku jego woli; w ten sposób ograniczoną jest zasada fatalistyczna, zawarta w zdaniu pierwszym. I dalej też mówi Towiański, że »człowiek odpowiedzialnym jest za wszelki owoc wydany przez niego, za wszelki czyn swój wewnętrzny i zewnętrzny, lubo nie przez niego tylko samego spełniony; osiąga on bowiem zasługę lub staje się winnym przed Bogiem w tem, że połączył się z dobrym lub ze złym duchem, że był posłuszny łasce Bożej lub pokusom«¹⁾! Ale to zastrzeżenie na rzecz wolnej woli jest bardzo wątpliwej wartości. Akt woli polega tu tylko na nastrojeniu się na ton taki lub inny, dla przywołania du-

¹⁾ W szczególności potępia też T. roztrzenie ducha, to jest łączenie się z każdym przelatującym duchem bez wyboru.

chów takich lub innych, na możliwości wyboru pomocników, czy nawet zastępców do właściwego czynu. Fundament woli: poczucie pełnej odpowiedzialności za swe działanie, liczenie tylko na samego siebie — ta nauka podkopuje. Boć kto rzeczywiście wierzy, że »wszelka myśl, mowa i uczynek człowieka, nie jest owocem samego tylko człowieka, ale jest w wielkiej części owocem duchów działających przez niego«, — ten nie będzie zdolny wydobyć z siebie rzeczywistych sił twórczych. »Czynny wewnętrzny« towianizm są też tylko nastrojami. Mistrz zaleca zamknięcie się w »klasztorze własnego ducha«; charakterystycznym jest jak opowiada, że Kościuszko będąc w Solurze w zupełnej samotności i bezczynności, uczynił tam dla Polski bodaj więcej, niż w czynnej epoce swego życia, bo »tem wejściem swoim do epoki wyższej (którego tu jakoby dokonał), dopełnił naznaczonej mu ofiary dla Boga i dla ojczyzny, i odtąd (!), jako poprzednik i wzór postępu Polski na dalsze jej wieki, świeci on Polsce gwiazdą przewodniczką, świeci zorzą dnia Bożego zbliżającego się dla niej« (Pism t. III. str. 90 i nast.). Towiański zatracił poczucie natury »czynu«. Temu odpowiadała jego demonologiczna teoria. Oczywiście, coś człowiek może lepszego zrobić jak »przywoływać« pomocników, skoro sam jest niemocen? »Wszelki duch, schodząc na ziemię, przez przyjęcie ciała, tej ziemskiej powłoki, traci siłę i życie które miał w krainie ducha, i o tyle tylko może być silnym i żyjącym, może wiele i potężnie czynić, o ile wspierany jest przez krainę ducha, to jest przez duchy wolne od więzów ciała, duchy dobre lub złe, które... łączą się z człowiekiem wedle stanu duszy jego, wedle gatunku i sto-

pnia woli jego« (Biesiada). »Kiedy siła materyalna ziemi całej niczem jest przy sile jednego, niższego nawet ducha, wolnego od więzów ciała, cóż mówić o potędze niebios, o potędze zastępów Pańskich? A ta pełnia Łaski, ta potęga niebieska — o niepojęte miłosierdzie Boże! — zstępuje nieraz na jedno czyste i pokorne westchnienie człowieka«. To podstawienie pokornego westchnienia za czyn, podkreśla silnie towianistyczny rys bierności. Do takiego zwołania duchów zmierza właściwie wszystko; to jest cel główny, bo bez tego człowiek nic nie może. Tak naprzykład ważność obcowania z ludźmi lub zrzeszania się, wytłomaczona jest w »Biesiadzie« tem, że »każdy z zespolonych w Chrystusie, rozniecając isierkę swoją, sprowadza Łaskę, te zastępy niebieskie, które łączą się z sobą i oddalają złe wszelkie«. »Spółka« braci w Kole jest zatem środkiem zwoływania zastępów niebieskich, »kolumn duchów«, jest spółką rozszerzającą się na zaświat. Spółka ta pojęta jest jak owa santa conversazione na starych obrazach, na których tło nieba składa się z natłoczonych twarzy anielskich... Między niebem a ziemią niema granicy. Mówi się o Kościele tego i tamtego świata, a razem stanowią one jeden Kościół. Tak samo jest Polska tego i tamtego świata. Bez pomocy tej drugiej pierwsza nic nie może, a ta druga stawia cele i wskazuje drogę. »W epoce tej, w której Słowo Boże ma żyć na ziemi przez człowieka,... żyjący, siłą ofiary będą iść spodem z umarłymi po jednej drodze, do jednego celu, żyć jednym życiem, prywatnem i publicznem. Takiej to czynnej spółki z nami umarli rodacy nasi żądniej dziś pragną niż kiedykolwiek, dla łatwiejszej, w tych dniach miłosierdzia, opłaty przeszłych rachunków swoich przed Bogiem i przed ojczyzną, i dla zakreślenia sobie i ojczyźnie szczęśliwego kierunku na

wieki przyszłości...» Także i nieprzyjaciół »gniazdo główne« nie jest na tym, ale na tamtym świecie. Zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi ma też być w samym ich obozie odniesione, w duchu. Wtenczas dopiero gdy to się stanie, objawi się wola Boża co do tego, czy nad tą »małą częstką armii tej«, na ziemi będącą, ma się zwycięstwo objawić przez samychże Polaków, czy przez inne, przez Boga upatrzone narzędzia. Główną rzeczą jest »czyn w duchu dokonany«. On »stanowi o kierunku człowieka i narodów, a objawienie w formie ziemskiej, zwyczajnej, tego co w duchu dokonaniem zostało«, jest już czemś ubocznem. Potrzebnem jest ono tylko dlatego, »że człowiek nie widząc istotnego źródła kierunków swoich, i dla słabości swej nie znosząc nieba bez ziemi, potrzebuje aby to co staje się, stało się wedle praw ziemskich, które on pojmuje, aby potęgą i miłosierdzie Boże obleczone były w ziemię i schodziły drogą ziemską. Dlatego to Chrystus Pan, który czynił wszystko mocą Bożą, pokrywał ją ziemią; np. uzdrawiając ślepego »plunął na ziemię, a uczynił błoto z śliny i pomazał błotem oczy jego«. (Pism t. III. 94—96). Także właściwi wodzowie sprawy należą do krainy duchów; takimi mieni Towiański Kościuszkę, Napoleona. — Gdyby to wszystko traktować jako metaforę, to zarówno to wodzostwo, jak i koncepcja »Polski tamtego świata«, jako symbole idei łączącej przeszłość z przyszłością i obejmującej pokolenia jednym pojęciem ojczyzny, — ojczyzny której granice opisane są nie tylko przestrzenią, ale i czasem, — to wszystko miałoby nie tylko cechy podniosłego piękna, ale i głębokiej prawdy. Jednakże ta metafora, ten symbol, traktowany całkiem realnie, staje się czemś upiornem i chorem. Odbija się w tem ów wspomniany już rys mistyki, posługiwania się »czarodziejską różdżką analogii«, podstawiania symbolów za rzeczywistość, przypisywania metaforom ży-

cia. To może powód, dla czego nauka ta ujęła poetów. U nich to najłatwiej zaciera się granica między światem ciał i światem oderwanych pojęć. Za Platonem gotowi oni zawsze uznać świat idei owszem za jedyny świat rzeczywisty... Skłonność do konkretności, leżąca w naturze naszego ducha narodowego, ten świat abstrakcyi zamieniła w pandemonium natłoczone upiorami o postaciach całkowicie ludzkich, żywych, niemal dotykalnych. Pod tym względem w pewnej mierze przewyższył towianizm, a przedewszystkiem Mickiewicz, samego Swedenborga. Prawda, że Swedenborg »widział« swoje duchy i »słyszał« je tak głośno mówiące, »jak mówią żywi ludzie«. U naszych mistyków nie znam ani jednego stwierdzonego wypadku rzeczywistej halucynacyi¹⁾. Ale halucynant i jasnowidz Swedenborg w teorii tłómaczył jednak, że w świecie duchów zniesione jest nasze pojęcie przestrzeni, że duchy mieszkają właściwie nie poza nami ale w nas, że rozmów, które on prowadził z niemi, inni obecni słyszeć nie mogli, bo głos do ucha jego wchodził z wewnątrz, nie z zewnątrz. U Mickiewicza zaś mieszkaniem duchów jest całkiem po prostu powietrze. Szaty, jakie dają malarze aniołom i świętym, nie są historyczne, nie były nigdy noszone przez ludzi; są one przystosowane do życia w powietrzu. Takie szaty noszą rzeczywiście duchy, a wielcy sztukmistrze, (od których wyszło konwencyonalne traktowanie tych rzeczy u ogółu innych), rzeźbili i malowali

¹⁾ Mazurkiewicz l. c. mówiąc o tem w odniesieniu do Towiańskiego, powinien był przytoczyć naprzód fakta; w drukowanych dotąd materiałach ich niema. Możliwości nie chcę zaprzeczać, ale faktów nie widzę. W każdym razie o odległym nawet w tym względzie podobieństwie do Swedenborga niema mowy. O rzekomym fackie halucynacyi Słowackiego mówię niżej.

nie co innego jak swoje widzenia. (Lit. słow. r. IV. l. 6.)¹⁾ — Swedenborg, w Londynie czy w Sztokholmie, odnajduje na prośbę czyjąś ducha osoby zmarłej w Niemczech; duch bowiem jest właściwie naraz wszędzie. U Towiańskiego przeciwnie podlega on prawu przestrzeni, zajmuje miejsce. Aby go znaleźć, trzeba czasem pójść tam, gdzie mieszka. Jeśli się znajdziesz w jakiejś okolicy, która ci przypada do duszy, to mo-

¹⁾ Mickiewicz stwierdza, że pojęcie »duch« jest całkiem inne u Słowian jak u innych narodów. Nie można się nawzajem zrozumieć, jeśli się inne znaczenie przywiązuje do tych samych słów. U filozofów i teologów szkolniczych duch i rozum wychodzi na jedno. Tylko sztuka zachowała jeszcze w sobie jakieś wspomnienie prawd religijnych. Więc artyści »w posągach i obrazach nie przedstawiają nam jakiejś duszy powszechnej i panteistycznej, ale starają się ukazywać duchy pojedyncze, duchy mające postać osobistą«. Pojęcie »duch« jest więc u Mickiewicza-towiańczyka całkiem takie jak u ludu naszego, u którego duch jest osobą bezcielesną, zjawą, upiorem. Wyznaje też, że w ludzie żyje prawda o krainie ducha i nie ustaje łączność z tą krainą. Dlatego to Słowianie nie mają sztuki plastycznej; nie potrzebują kopii skoro obcują z oryginałem; sztuki plastyczne bowiem przedstawiają widzenia artystów ze świata duchów. »Z niezrozumienia cudów tej to żywej wiary ludu słowiańskiego poszło, że niektórzy cywilizatorowie terazniejsi mniemali, iż zrobią wielką przysługę słowiańszczyźnie, przywożąc jej kilka obrazów, kilka posągów; posągów greckich i rzymskich dla ludu, którego wyobraźnia ogarnia krainy, które św. Jan opisał i które Michał Anioł odmalował! — Co do postaci duchów, to okrywają je szaty, które fałszywie poczytują za greckie lub rzymskie. »Ubiór ten jest obszernie opisany w dziele niemieckiem ułożonem z opowiadań sławnej jasnowidzącej z Prevorst, gdzie nieodmiennie ukazują się w nim duchy pewnego stopnia«. Będąc »bliźsze światła, duchy przybierają postać jaśniejącą pięknoscią i blaskiem kolorów«. Dlatego ta kraina widzeń jest niewyczerpaną skarbnicą malarstwa. (Z tem porównaj opis duchów w drugim rapsodzie Króla Ducha).

żesz wierzyć, że zamieszkują ją duchy, którym się ona też podoba — a zatem zestrojone na ton wspólny z tobą. Przeto trzeba korzystać z takiej okazji, aby z temi duchami wejść w spółkę... »Może przez wieki nikt miejsca tego w takim duchu nie odwiedzał. Takie więc odwiedziny w celu zespolenia się z tamtym światem, mogą mieć dla niego wielkie znaczenie, mogą wszystko tam poruszyć, ożywić i rozradować...« Zwiedzanie pięknych, zestrojonych z nami okolic, jest zarazem podróżą odkrywczą dla znalezienia »rodziny w Chrystusie«. (Pism t. I., 416)¹⁾. Myśl to w naiwnej prostocie swojej bardzo piękna.

Kiedy już porównujemy towianizm ze Swedenborgiem, to należy wspomnieć o jednej jeszcze różnicy.

¹⁾ Zob. też Pisma A. T. tom III. str. 528: »Przed opuszczeniem miejsca, gdzie się długo przebywało, należy odbyć dłuższą lub krótszą rekolekcyę, aby spoczywając pewien czas w Bogu samym, odkleić się duchem od miejsca tego, to jest rozstać się z braćmi niewidzialnymi, z którymi się tam żyło; a zarazem, abypo takim rozstaniu się przesłać pierwszy promień do niewidzialnych mieszkańców miejsca, na które człowiek przenosi się... Przybywszy zaś na nowe miejsce, potrzeba najprzód dokończyć czyn rozpoczęty z duchami tam żyjącymi, a potem zacząć czynić z ludźmi«. — Ten obrzęd wzorowany jest wyraźnie na etykiecie w świecie ludzkim obowiązującej; są to jakby wizyty pożegnalne i powitalne. Dowód, jak całkiem realistycznie świat duchów jest pojęty! Ten ustęp dowodzi też ponownie, że duchy, tak jak ludzie, poddani są prawu przestrzeni, zamieszkują pewne miejsca. Może tylko, szybsze będąc w ruchach, łatwiej je zmieniają; tak przynajmniej wierzyła demonologia średniowiecza. — Towianizm ma w sobie niewątpliwie pierwiastki pokrewne politeizmowi, tak jak je miał neoplatonizm np. Jamblichosa. Słowacki zdaje się uświadamiać to sobie. (»Wykład Nauki«; gdzie o Helionie bytującym w ciele starożytnego Greka mówi Tłómacz Słowa: »...duchy więc, a jak ty mówileś, bogi...«) — Ciekawy związek tego rysu z katolicyzmem. (Mick. Lit. słow. IV. l. 5, o Litanii do Wszystkich Świętych).

Swedenborg odmawia zwierzętom duszy; metempsychiczna nauka towianizmu uduchawia i »królestwo nieme«. W konsekwencji przyjmuje więc także odpowiadający mu świat duchów czystych. I tu istnieje ta sama łączność między tym a tamtym światem, zachodzi taki sam stosunek spółki. »Towiański będąc nawet najbardziej zajęty rzeczami ważnemi — opowiada Tankred Canonico — ilekroć spotkał na ulicy psa łaszacego się do niego, nigdy go nie pominął nie pogłaskawszy. Pewnego razu jeden z przyjaciół spotkał go w czasie ulewy i widząc jak głaskał dużego psa, który wspiąwszy się na niego zabłoconemi łapami strasznie go powalał, zapytał, dlaczego pozwala psu tak brukać odzienie? Towiański odpowiedział: »pies ten, którego po raz pierwszy spotykam, okazał mi wielkie uczucie i radość z tego, że to uczucie ocenił i przyjął. Gdybym go odpędził, rozżaliłbym go i skrzywdził. Byłaby to obraza nie tylko dla niego, ale i dla wszystkich duchów tamtego świata na jednej z nim linii będących. Szkoda jaką on mi wyrządza, walając odzienie, jest niczem w porównaniu z tą, jakąbym ja wyrządził jemu, gdybym był obojętny na objawy jego przyjaźni. Dziś człowiek powinien złagodzić dolę zwierząt, a przez to i sobie samemu zjednać pomoc krainy ducha, tego źródła siły otworzonego nam ofiarą Chrystusa Pana, a na nowo zamkniętego grzechami człowieka. Szedłem raz, dodał, do pewnej pani z wyższej sfery towarzyskiej, dla spełnienia ważnego obowiązku. Żywe współczucie okazane psu bardzo cierpiącemu, którego po drodze spotkałem, dało mi taką siłę, że owa pani, przywykła do żartowania sobie ze wszystkiego, tym razem wzięła na seryo to, com jej powiedział o jej stanie moralnym, i była mi za to bardzo wdzięczną«.

Nie chciałbym być w ten sposób zrozumianym,

jakoby doktryna towianizmu o duchach miała być, z pewnemi modyfikacyami, kopią nauki Swedenborga. Jakkolwiek wpływ Swedenborga jest tu więcej niż prawdopodobny, niemniej działały inne jeszcze, zarówno historyczne jak psychologiczne przyczyny. Słusznie zwracano na to uwagę¹⁾, że u Mickiewicza wiara w duchy da się śledzić wstecz w jego lata młodzieńcze. Romantyzm sięgnął w głąb duszy ludu i tu odnalezione pierwiastki zabsorbował. Ujawnił się w tem protest przeciw duchowi Oświecenia, duchowi racjonalizmu i chłodnej kultury. W mrokach nieświadomego, w duszy człowieka natury, leżą przeczucia prawd, o których się nie śniło filozofom. Nie mogąc, dla nasycenia tęsknot duszy, dość pogłębić płytkości racjonalizmu, szukano wyjścia z niego przez złudzenie głębi, mroczność. Świat nie jest tak jasny, jak się Oświeceniowi wydawał, — tak beznadziejnie jasny!... Na chińskim rysunku, w jakim go przedstawiało Oświecenie, spostrzeżono nieprawdę: brak cieni. Cieni, które rzuca ta druga, nieoświecona, niewidzialna strona rzeczy... W przeczeniu, w proteście, odszukiwano chętnie w tym cieniu to właśnie, przeciw czemu walczyło Oświecenie: dawne, naiwne wierzenia; — postawiono naturę przeciw kulturze, człowieka pierwotnego z jego wierzeniami przeciw »filozofii«. Wiek XVIII. wierzył w głowę — i powiększał ją symbolicznie przez perukę, jak powiedział Słowacki. Przeciw temu maniactwu peruki postawiono maniactwo kołtuna. Zrazu to przewartościowanie podjęła poezja w zamiarze artystycznym przeważnie, na poły tylko wierząc sama sobie; później z poezji stała się wiara religijna. Od święta »Dziadów« do demonologii towianizmu prowadzi nie nieprzerwana. Toż Mickiewicz, uzasadniając w szóstej

¹⁾ Wład. Biegański: »O filozofii Mickiewicza«, — w »Przeglądzie filozoficznym« Rok 10. (1907), str. 201 i n.

lekcji czwartego roku swych Wykładów nową ewangelię »Biesiady«, powołuje się wyraźnie na świadectwa złożone w wierzeniach odwiecznych polskiego chłopca. — Przy tem przekształceniu wiary poetyckiej we wiarę religijną, współdziałał też katolicyzm. Już w roku 1839, w liście pisanym z Lozanny do Trentowskiego, mówi Mickiewicz ¹⁾: »Oken dowiódł, a raczej dostrzegł, że każdy atom wpływa na całe uniwersum; a ty myślisz, że wszyscy święci nie mają żadnego na nas wpływu. Słusznie potępiasz nieśmiertelność historyczną tylko, a wszakże podług twojej teorii przeszłość nie działa (jak) tylko przez historię. Wiesz, że katolicy uważają historyczne osoby jako zawsze działające nie tylko na inteligencję, ale jako żywe na człowieka. Litania do Wszystkich Świętych nie odmawia się tylko dla pamiątki!« W roku 1844 w »Wykładach«, przedstawiając naukę »Biesiady«, mówi Mickiewicz znowu o litanii do Wszystkich Świętych... »Jest to wzywanie wszystkich wielkich duchów, które... cnotami swemi pchnęły ludzkość naprzód... Każdy, stosownie do swoich potrzeb, stosownie do swych dążeń, może znaleźć duszę gotową mu dać radę i pomoc«... W tej epoce jednak nie poprzestaje poeta na świętych Kościoła; w litanię włącza wszystkie duchy wielkie i czyste, które ludzkość naprzód popchnęły w jej pochodzie. Gdzie obumarły Kościół oficjalny się zatrzymał, tam podejmuje jego dzieło Kościół nieoficjalny. A nie jest tym Kościołem towianizm; owszem on istnieje już w zdrowym instynkcie religijnym ludu, nie oparty na żadnej propagandzie ani nauce. Modli się lud w Polsce samorzutnie do ducha Warneńczyka, Sobieskiego, Kościuszki, Napoleona nadewszystko, utrzymuje spółkę z ich duchami, wierzy w skuteczność ich pomocy, przeczuwając prawdy, przed którymi zwy-

¹⁾ Ważne to spostrzeżenie zrobił również Biegański l. c.

rodniały, oficjalny Kościół oczy zasłonił. On to przechował tajemnicę nauki o »świętych obcowaniu«.

A teraz o podkładzie psychologicznym doktryny.

W najistotniejszej treści swojej jest ona tylko pewnym sposobem tłumaczenia niektórych zjawisk życia psychicznego. Każdy doświadczył tego na sobie, że źródła naszych pojęć, pomysłów, chęci i działań, są w wielu razach niewiadome i tajemnicze. Typem takich wewnętrznych zjawisk o zakrytym początku, jest inspiracja. Ale gdybyśmy uważnie śledzili źródła codziennych, prostych naszych pomysłów, przekonalibyśmy się, że i one są przeważnie zakryte. To samo w dziedzinie woli. Dlaczego decydujemy się na to, a nie na owo — nie jest zwykle bynajmniej wynikiem świadomego rozumowania. Ono przychodzi często ex post, a równie dobre argumenta można znaleźć dla decyzji przeciwniej. Myśli, stany i czyny świadome, najgłębsze swoje korzenie nurzają w głębiach »nieświadomego«. Otóż z tej obserwacji wychodzi teoria Towiańskiego, i źródła tych nieświadomych początków upatruje w działaniu świata duchów. One »szepcą do ucha« człowieka, one radzą, uczą, kuszą, podniecają. Ludzie, w których ta nieświadoma strona duszy, owa »anima abdominalis«, silnie jest rozwiniętą, stanowią grunt podatny dla tej doktryny. Sam Towiański jest jaskrawym przykładem takiego typu umysłowości. Mówi o sobie, że za młodu bardzo był tępy w naukach i nie mógł zrozumieć tego, czego go uczono. Ale wynalazł sposób pojmowania — a to szukając inspiracji w modlitwie. Wyznaje gdzieś, że wreszcie powziął zwyczaj najprostsze rzeczy tą metodą rozstrzygać: tak czy inaczej gwóźdź wbić, kupić buty czy nie kupić. — Z tych samych powodów poeci łatwo dają się Towiańskiemu przekonać, bo stany inspiracji zdają się być przykładami na twierdzenie. Inspirację podstawia też ta doktryna za świadome myślenie.

W świadomym myśleniu kontrolujemy zczepienie ogniw logicznych i kierujemy nim; przy inspiracji świadomość tych ogniw zaciera się jak we śnie, — gubi się kontrola; wyniki tak powziętych wyobrażeń i decyzji są jako *somnia vigilantium*. — W tem też leży zasadniczy rys charakterystyczny doktryny, o ile chodzi o jej wpływ na wyznawców. Prowadzi ona do kultywowania nieświadomej strony duszy. Ta tresura sztuczna *animae abdominalis* osłabia siłę rozumowania i siłę woli, (która jest czynnikiem rozumowania, bo zmusza rozum do pracy samokontroli). Ten sam zarzut można zresztą uczynić każdej wogóle mistyce, o ile staje się chlebem powszednim. »Attenuati sunt oculi mei aspicientes in excelsum«. Możliwy mówić o pijaństwie mistycznym; Słowacki mówi raz o »popiciu się duchem Bożym«.

Taki stan ducha, stając się ciągłym nałogiem, prowadzi za sobą inne jeszcze chorobliwe skutki. Niepodobna być w ciągłej komunikacji z zaświatem, w ciągłym stanie podniecenia; stan taki zamienia się wtedy łatwo na gest, na dewocję powierzchowną, w której dusza nie bierze udziału. Gorzkie prawdy rzuca z tego powodu w oczy Towiańskiemu Słowacki, »iż knutem ducha i ciągłej egzaltacji pozbawia braci ludzkiej godności«, — a braciom powiada, że im żadnego fałszu nie odpuszczy, żadnej w nich nieprostoty nie ukocha, — że głosu prawdziwego natchnienia nie słyszał jeszcze w Kole... Ponadto zwraca się jeszcze przeciw fatalizmowi doktryny, która zabija wolę. W »Raptularzu« powiada, że Towiański ma się za skrzypce w ręku Boga i mizerne rzępolenie na instrumencie swej duszy bierze za boską muzykę; że za cudownością wszelką idzie po ciemku, woli własnej się pozbywając¹⁾. A jednak całe

¹⁾ Wyd. Gubryn, I. str. 180. — Zob. też humorystyczny wierszyk (tamże, str. 389): »A tu Koło — Tak w niem wesoło — Gdy czeka — Zdaleka — Aż Pan Bóg — Uczyni jaki krok«.

doktryny towianizmu o duchach Słowacki nie odrzuca¹⁾, tylko znaczenie jej ścieśnia i inaczej stosuje. Kiedy u Towiańskiego i Mickiewicza ta doktryna wybija się wciąż na plan pierwszy, u Słowackiego niema nigdzie bliższego jej rozwinięcia. Charakterystyczną jest wzmianka w tej sprawie w »Liście do Rembowskiego«. »Całkowicie wszakże duchowego świata w rozpatrzeniu się naszym ominąć nie możemy« — powiada. »Piramida na końcu i wierzchołku świętymi Pańskimi zakończona — u dołu na tłumach duchów globowych różnej natury oparta, uciska nas z wyraźną potęgą... i w fenomenach formy wpływ swój duchowy wyraźnie pokazuje²⁾. Duchy bez ciała jako siły sakramentalne działają. — Pracy tej skutkiem widzialnym — jest moc różna, uzyskiwana ducha naszego różną modlitwą³⁾... — Najmilszy mój! przyprowadziwszy aż do tego punktu wiarę naszą widzającą, zostawmy sumieniom ludzkim, aby same w sobie tajemnice związku z duchowym światem odkryły... Pisanie tych rzeczy byłoby z uszczerbkiem dla wolności westchnień i modlitw ludzkich... które w otchłaniach duchowych wybierać mają pomiędzy światły i wonnościami Aniołowemi — aby się w odebraniu natchnień

¹⁾ »Wierzę w Świętych duchów związek, widzialnych i niewidzialnych«. (Utwór »Wierzę« — w wyd. Gubr. t. I. str. 184). Podobnie w wielu innych miejscach.

²⁾ Świat duchowy ma swoje hierarchie (jak u Swedenborga, gdzie są trzy stopnie aniołów). Na górze święci, u dołu »duchy globowe«. Tak się nazywają dlatego zapewne, że do ziemi należą, gdyż czekają na nowe wcielenie. »Fenomen formy«, to świat ciał, świat ziemski.

³⁾ Różna modlitwa różne moce sprowadza, tak jak u Towiańskiego, gdzie od nas zależy jakie duchy zawołamy. Biegeleisen poprawia słowo »uzyskiwana« na »uzyskiwania«, oczywiście całkiem nie do rzeczy! Natomiast dla uwyrażnienia myśli kładę po słowie »różna« przecinek.

nieprzewidzianych zdziwiły i rozradowały¹⁾... Co do samej treści, to zasadniczej różnicy między tym ustępem a nauką Towiańskiego niema. A jednak jest różnica w zastosowaniu: interesujący przykład, że właściwie doktryna wszelka sama przez się mniej znaczy, jak indywidualność jej wyznawców. Rzecz się ma tak: nie tylko ludzie potrzebują pomocy duchów i bez nich nie wielkiego nie mogą zdziałać, ale i odwrotnie duchy potrzebują ludzi. Istnieje zależność obustronna, — solidarność tego i tamtego świata. Duchy bowiem bezcielesne nie mają mocy żadnej nad materyalnym światem zjawisk, bez współdziałania materii. Ciało jest niezbędne do działania w sferze rzeczy materyalnych. Człowiek przeto cielesny jest koniecznym narzędziem duchów. Z tego, jakoteż i ztąd, że człowiek ma wybór z jakimi duchami się połączy, wynika, że duchy człowieka niezbędnie potrzebują i zawisłe są od niego. Otóż ten moment tak słabo jest u Towiańskiego zaznaczony, tak wiele słyszy się tu o sile duchów i słabości człowieka, tak bardzo zredukowany jest człowiek do roli narzę-

¹⁾ »Wiara widząca« wedle Słowackiego jest ta, która »wierzby bo wie, a nie dlatego wie, że wierzy«. Z tego widzimy, że poeta inne nauki swoje, które do tego miejsca w »Genezie« i »Liście do R.« wyłożył, uważa za dowiedzione rozumem; wiara w komunikację ze światem duchów nie należy już do tej kategorii, nie jest już wiarą »widzącą«. Polega ona na czuciu, i dlatego musi być indywidualnemu czuciu zostawiona. Kto odbierze natchnienie od świata duchów »zdziwi się« radośnie — bo właśnie to jest ponad rachubę rozumu, przeto niespodziewane. Tylko przeżycie takiej chwili natchnienia odsłania rąbek tej tajemnicy, daje o niej wiadomość. Wmawiać w nikogo tej rzeczy nie można. — (Porównaj w »Wykładzie Nauki«): »Lecz oto ja, który nie dogmatycznie nie twierdzę, muszę mieć jakąś podstawę wiary... w sakramenta, a ta podstawa właśnie może mię rozróżnia ze świętoszkiem, który wierzy prosto w moc sakramentalną«.

dzia, że gdybyśmy nie mieli nauki Słowackiego, która nam na to oczy otwiera, to w pismach Towiańskiego zapewne przeoczylibyśmy zupełnie tę stronę sprawy. Słowacki w zupełnym przeciwieństwie do mistrza wysuwa ją na plan pierwszy. W pismach dydaktycznych wprowadzie i o tem niema mowy, jak o duchach wogóle, ale w poezji znajdujemy niejednokrotnie echa tej doktryny. Ilekroć się to dzieje, człowiek nie maleje, ale rośnie. Nigdzie nie jest bezwłasnowolnie wiedziony przez duchy, nigdzie nie jest narzędziem. Przeciwnie — gdzie mu poeta dodaje orszak duchów, czyni to dla uwydatnienia jego potęgi, która staje się przez to demoniczną, a której źródło leży w woli, zdolnej zakłąć duchy ku pomocy. »Kolumną duchów zarządzałem ciemną«, — oto określenie stosunku; zarząd, wezwanie, dowództwo jest przy człowieku. Za Pychą spieszącą na Zober-górę zrywają się duchy z cmentarzy, jak liście wichrem jej natchnień porwane; lecą za nią jak sfora psów służebnych i posłusznych. Z tym rysem demonicznym stoi w związku, że w pomysłach poetyckich Słowackiego spotykamy się przeważnie z kolumnami duchów ciemnych. Poeta, który w swojej nauce mistycznej wysunął na czoło koncepcję człowieka cudotwórcy, koncepcję idealizmu magicznego, nadał demonologii towianizmu postać demono-magii.

Towiański nie pogardza ciałem; uczy, że danem ono jest dla spełnienia celów Bożych, że jest przeto darem bożym. Bóg karze zmarnowanie tego daru, — a »wielką męką jest dla ducha czynić to bez ciała, co naznaczono mu jest uczynić w ciebie«. Ta nauka Towiańskiego ma jednak raczej znaczenie poddania się woli Bożej; duchy wolne, bezcielesne, są u niego zawsze tysiącokroć potężniejsze od uwieczonych w materii. Słowacki przeciwnie całkiem inne wyciągnął ztąd konsekwencje; w jego oczach duch, tracąc ciało, traci za-

razem i możność czynu, a nawet możność myślenia, bo i do tego potrzebna jest materyalna podstawa mózgu, »czaszki okna i krużganki«. Pomysł ten rozwija on w sposób przedziwny w drugim rapsodzie Króla Ducha ¹⁾. Był bezcielesny staje się przeto męką; idea podobna helleńskiej. Odyseusz musi mieczem odganiać duchy od krwi, której się chcą napić, aby odzyskać na chwilę postać i siłę człowieka ²⁾; duch czysty u Słowackiego chodzi za ludźmi, myślom się ich przypomina, we snach przed nimi staje, prosząc się o wcielenie... W ten sposób porównując tę koncepcję z towianizmem prawowiernym, znajdujemy i tu rys zasadniczy twórczości Słowackiego, który polega na asymilowaniu cudzych pomysłów, przy równoczesnym zupełnym ich przebarwieniu przez swoją indywidualność ³⁾.

¹⁾ Zwłaszcza w wydaniu Małeckiego wariant pierwszy do Rapsodu II. — Ta sama myśl w utworze »Poeta i Natchnienie«, zwłaszcza słowa: »...A piekło nie jest w niebie ani w skale, | Lecz jest to duchów do ziemi przybicie | I krzyż, i po ciał władzy gorzkie żale, | I czas powrotu do ciał niewiadomy. | I czyn, co w piersiach grzmi jak puste gromy. | Czasem się zbiją i prą całą ścianą | Naturę, a ich oddech mniej tu waży, | Niż tego dziecka co bańkę mydlaną | Uczyni równą aniołkowej twarzy. | Rozpacz im dano, a skargi nie dano... (Wyd. Gubr. I str. 238—239, w. 504—520; niestety i tu poprawność tekstu jest podejrzaną; i tak w. 503 ma być zam. »fał« niezawodnie »ciał«, — w. 515 słowa »kształtów na kształt« są zapewne źle przeczytane; w wydaniu Małeckiego czytamy: »kształtów widnych«, co jest treściowo znacznie prawdopodobniejsze; — w w. 514 słowo »miłostek« jest dość nieprawdopodobne.

²⁾ Zob. w »Raptularzu«: »Nieszczęśliwy stan ducha bez ciała i żądza urodzenia się wiadoma była Homerowi... itd. (wyd. Gubryn. X str. 414).

³⁾ W »Samuelu Zborowskim« znajduje się — całkiem odosobnione u Słowackiego — pojęcie opętania. W ciału Księcia wchodzi duch Jana Zamojskiego; niby pożyczają sobie ciała. Lucyfer w dramacie robi uwagę, że w takim opętaniu obcym duchem leży przyczyna obłąkania, której ludzie nie wysledzili. —

VII.

Locke pisząc »o entuzjazmie«, (tak nazywa mistycyzm) ¹⁾, jako o indywidualnem objawieniu, podnosi jako główny zarzut, że objawienie to niema żadnego sprawdzianu. Każden mistyk uważa za objawienie swoje własne widzimisię. Źródłem takiego pseudo-objawienia jest zatem człowiek, nie Bóg. Prawdziwe, boskie objawienie, świadczy o sobie przez cuda. Dlatego umysły głęboko pobożne i rzetelne są nieufne. Mojżesz, kiedy mu Bóg objawił jego posłannictwo wodza ludu, nie uwierzył, ale zażądał świadectwa. Co więcej, nie wystarczył mu jeden cud; zażądał powtórzenia go po raz drugi. — W tej uwadze jest nie tylko krytyka mistycyzmu, ale jest spostrzeżenie psychologiczne. Bywają prawdy, które schodzą do nas przez intuicję, ale dadzą się dowieść następco; są jednak takie, które dowieść się nie dadzą. Te, w umysłach oświeconych przez nie, budzą niepokój i pożądanie świadectwa. Gorąca chęć i wiara świadectwo to często sprowadzają: cud żądany przychodzi. Co prawda jest to cud subiektywny, tak jak subiektywnem było objawienie; dla oczu drugich nie jest on widoczny, ale dla wierzącego wystarcza, by go utwierdzić w przekonaniu o prawdziwości objawionej mu wiedzy i nakazanego mu posłannictwa.

Zob. też jeszcze w wyd. Gubr. I. str. 141, wiersz: »Oto Bóg, który łona tajemnic odmżyka... o opętaniu towianczyków. — W średnich wiekach wiara w opętanie przez złego ducha grała dużą rolę. Z pomiędzy romantyków niemieckich Baader mówi, że człowiek nie sam panuje nad sobą, ale że wpływają nań także duchy dobre i złe, które niekiedy zupełnie wypierają jego duszę i sadowią się na jej miejscu. Coś podobnego przyjmuje dzisiejszy spirytyzm.

¹⁾ Termin używany w starożytności: ἐνθουσιασμός, i czasownik ἐνθουσιάζειν w znaczeniu natchnienia pochodzącego od Boga; ἐνθεός μανία.

Takimi cudami były halucynacje Swedenborga; w epoce mesyaszów i proroków, na którą przypada nasza romantyczna mistyka, takich »cudów« było bardzo wiele. Nie mówię już o tych zarazach moralnych, jak n. p. irwingistów, gdzie z reguły w czasie nabożeństw Duch Święty prorokował przez usta któregoś z wiernych, ale o tych widzeniach, któremi poszczególni założyciele sekt usprawiedliwiali przed innymi i sami przed sobą swoje powołanie. Wizjonerami nałogowymi, jeśli można użyć tego wyrażenia, byli Hennequin i Vintras. Hennequin objawienie swoje zawdzięczał »duchowi ziemi«. Vintrasa nawiedzał Chrystus i archanioł Michał. Bywalcem będąc w zaświecie, nosił tam nawet osobne imię Sthrathanaëla. Cheneau widywał dyabła, Swedenborga, Napoleona i św. Jana Chrzciciela. Ale do misji powołał go sam Chrystus i przemienić polecił nazwisko Cheneau na Chainon, iż będzie jako łańcuch łączący ziemię z niebem. Madrolle powoływał się na swoje proroctwa. Skromny i poważny de Toureil wyznał że o powołaniu przyniosła mu rozkaz »biała postać«, która mu się ukazała. Davis, właściwy twórca doktryny współczesnego spirytyzmu, spisał swą kosmogonię z opowiadania duchów, idąc w tym śladem Swedenborga. Nawet St-Simon, którego mało obchodzi świat zaziemski, powołuje się na rewelację w sposób bardzo charakterystyczny: »Czy to była wizja czy sen, nie wiem. Ale jestem najzupełniej pewny, że doznałem czegoś, o czym wam chcę opowiedzieć. Oto nocy ubiegłej usłyszałem słowa następujące...« I tu wyklada niektóre z zasad swej nauki. ...Nazwałem tę niepewność charakterystyczną, bo rzeczywiście w wizjach tego rodzaju niema ścisłych granic między halucynacją w ścisłym znaczeniu a marzeniem, ani nawet w wyznaniach o tych wizjach ścisłych granic między prawdą a kłamstwem. W sprowadzeniu halucynacji w wielkiej mierze współdziała wola, w postaci gorącej chęci i wy-

trwałego a ufne go oczekiwania. Otóż zdaje mi się, że wtedy, kiedy właściwa halucynacja mimo wszystko nie zjawiała się, wola przekształcała się w ten sposób, że w braku urojonego obrazu zmysłowego, wyciska jakoby urojony ślad na pamięci. »To musi być, więc będzie!« — powiada wola przed halucynacją, — »to musiało być, więc było!« powiada po doznanych zawodzie i wytwarza w ten sposób kłamstwo patologiczne, jakgdyby halucynację w dziedzinie pojęciowej, halucynację wspomnienia, na miejsce patologicznej iluzji wrażenia zmysłowego. Nie mówiąc już tu oczywiście o świadomych oszustwach, większa część iluminatów i wizjonerów kłamie, ale jest to kłamstwo właściwego rodzaju, bo przez połowę, albo i całkiem nieświadome, a przynajmniej z czasem przemieniające się w zupełne przekonanie.

W towianizmie oprócz uzdrowienia Mickiewiczowej, które wolno tłómaczyć tak lub owak, ale które było bądź co bądź faktem, niema »cudów«, a nie znam też żadnego niewątpliwego faktu prawdziwej halucynacji¹⁾. Za takie nie można brać tego, co uważali towianczycy za »podszept« duchów, gdyż jest to określenie metaforyczne, o tyle rozumiane realnie, że, w myśl swej teorii o wpływie duchów na człowieka, źródła swych pomysłów szukali oni rzeczywiście poza sobą, w świecie duchowym. Niema tu jednak mowy o zmysłowym złudzeniu słuchowym. I za takie też owych »podszeptów« nikt nie podawał. Tak samo takie określenie, jak to, które znajdujemy u Mickiewicza: »poczułem obecność ducha Napoleona«, lub temu podobne, nie dają podstawy

¹⁾ Warto przypomnieć że St-Martin ganił ostro tak halucynacje Swedenborga jak i wszelkie praktyki spirytystyczne, co ważnem jest ze względu na powagę jakiej zażywał u Mickiewicza. (P. Franck l. c. str. 201). Ale i St. M. doznawał »podszeptu« duchów (p. tamże str. 54).

do przyjęcia rzeczywistej halucynacji. Jeden jest tylko wypadek, który na pozór ma jej znamiona; jest to wypadek następujący, zanotowany przez Słowackiego w jego »Raptularzu«: »Z dnia 20 na 21 kwietnia (1845 r.) widzenie na jawie ognia ogromnego nad głową — kopuły niby niebios całej ogniami napelnionej — tak, że w okropnym przestrachu mówiłem: Boże ojców moich zmiłuj się nademną — i niby z chęcią widzenia Chrystusa przeszywałem wzrokiem te ognie które się odsłaniały i coś niby miesiąc biały ukazało się w górze — nic więcej. — Boże ojców moich bądź mi litośny«. — W innym miejscu, na osobnej kartce, która miała wejść zapewne we wstęp do projektowanego wydania »Genezy z Duchą«¹⁾, o tem samem widzeniu opowiada, że został »oświecony ogniami niebieskimi — i w stanie zupełnie spokojnym — bez najmniejszego krwi poruszenia ani rozegrzania, przerażony mocą Chrystusa, już na ten świat nadchodzącego, przymuszony wymówić słowa, których nigdy w życiu nie używał. Szelestem ogni tych, wichrem niby bożym zewsząd owiany i zagrożony — prawie umarły, a za zniknięciem onych w jednym okamgnieniu powrócony zimnej rozwadze i przytomności«...

Co to było? Czy była to rzeczywiście halucynacja?

Halucynacja nie jest wrażeniem zmysłowym, ale wyobrażeniem tak intensywnym, że wywołuje złudzenie bezpośredniego wrażenia zmysłowego — a zachodząc w stanie psychicznym, wykluczającym kontrolę umysłową co do rzeczywistej istoty tego pozornego wrażenia. Wypadek, o którym mowa, temu określeniu nie odpowiada, a to dlatego, że niema tu wcale

złudzenia, ale jest bezwątpienia wrażenie pozytywne. Opis Słowackiego jest wiernym opisem stanu, przytrafiającego się dość pospolicie w chwilach afektu, zwłaszcza przy równoczesnem osłabieniu fizycznym. Charakteryzuje go nagle zasłonięcie wzroku, połączone z bardzo intensywnem wrażeniem barwy ognisto-czerwonej, jak gdyby pusty horyzont stał w ogniu żywym, ruchomym, mieniającym się, zataczającym kręgi. (Może od tego wrażenia wywodzą się w Królu Duchu słowa: »tęcza ja ciąglem oskrzydlały kołem«). Obok tego wrażenia wzrokowego występuje słuchowe: brzęk, potem jakby nacisk bezdźwięczny powietrza na błony uszne — jakiego się doznaje pędząc pod wiatr. (I znowu zdają mi się być reminiscencją tego stanu słowa Popiela: »nagle uczułem że myśl moja wściekła — brzękła, i rojem pszczoł z rąk mi uciekła«...). — Współcześnie stan psychiczny wyraża się zamroczeniem, ale nie utratą świadomości, połączonem z przestrachem — którego tłem jest zupełne oślepienie tudzież jakby utrata uczucia ciężaru, jakby usunięcie się ziemi z pod nóg, zawieszenie ciała w przestrzeni. — Słowacki nie opisuje nic więcej, jak tylko stan taki, jaki zdarzył się niejednemu z nas raz lub parę razy w życiu, a różnica polega tylko na odmiennem wytlómaczeniu sobie tego stanu, a ztąd na przywiązywaniu doń odmiennej wagi i znaczenia. My nazwiemy to uderzeniem krwi do głowy, zamdleniem, lub podobnie, on ujrzał w tem dany sobie znak niebieski. Jest to tylko błąd logiczny, który usprawiedliwia się całym kompleksem pojęć jego ówczesnych, rozegzaltowaniem uczucia zachwyconego stworzoną przez wyobraźnię wspaniałą budową nowej wiary ewolucyjnej, tak bardzo mu drogiej, tak odpowiadającej najistotniejszemu charakterowi i potrzebom jego duszy, a wreszcie wprost oczekiwaniem potwierdzenia tego, w co uwierzył, przez znak jakiś z góry. Toż »wizya«

¹⁾ W wyd. Gubr. umieszczono ten fragment bez żadnej podstawy na początku »Wykładu Nauki« (str. 159—161). — Przypomnienia tej wizji znajdują się kilkakrotnie w pismach Śl. np. w »Posłaniu« (Gubr. X. str. 156, w. 374), etc.

naszła go rozmyślającego nad ostatuiciemi kartami »Genezy«. Pomyłki w sądzie — i to w takich warunkach — nie można jednak mieszać z pojęciem zboczenia patologicznego władz duchowych. Jest nadto jedna cecha bardzo dodatnia w tej rzekomej wizyi i w opowiadaniu o niej: to jest zupełna wierność i rzetelność w powtórzeniu swych wrażeń. Niemasz tu ani »halucynacyi pamięci«, ani kłamstwa patologicznego mistyków; w opowiadaniu drugim, późniejszym, występuje wprawdzie na plan pierwszy tłumaczenie zjawiska »mocą Chrystusa zstępującego«, ale w samym przedstawieniu faktu nic nie przybyło, nic nie zostało zmienionem. »I nic więcej« — temi słowami kończy się notatka, rzucona pod pierwszym wrażeniem. Oczekiwanie znać było większe od zjawiska; nie tyle owa wizya dziwi poetę, ile że z ognia nie wyszedł sam Chrystus w majestacie! Ale zupełna uczciwość myśli, głębokość i prawda uczucia nie zostały sfalszowane żadnym dodatkiem; ani też zachwiana została kontrola umysłu nad samym sobą i jego pełna świadomość. Jakże łatwo mogła autosugestia dopełnić brakujących rysów... Wszak danem było po temu wprost idealne podłoże! Że się to nie stało, dowodzi, że niemasz w stanie duchowym Słowackiego nic z patologicznej psychiki mistyków-halucynantów.

Stanem, który uważany bywa za szczególnie sposobny do komunikacji z zaświatem, jest sen. Ma on w sobie coś tajemniczego, podobnie jak śmierć zdaje się zbliżać duszę do zaświata, uniezależniając ją od ciała. Nazywają go ztąd »bratem śmierci«, a śmierć znowu określaną bywa jako »wieczny sen«. Życie duchowe we śnie nie gaśnie — objawia się ono w marzeniach sennych — ale gaśnie wola i zdaje się gasnąć świadomość; zatem łatwo uważamy marzenia senna za pochodzące z poza nas, — Bóg — mniemamy — jest

tym, który »spuszcza sen«. Marzenia senna są pokrewne halucynacyom; tak w jednym jak w drugim wypadku nie widzimy — a widzimy, nie słyszymy — a słyszymy. Obrazy senna bywają daleko wyraźniejsze od obrazów zwykłej fantazyi, i podczas gdy przy marzeniu na jawie mamy świadomość ich nierealności, we śnie tej świadomości nie mamy. Dlatego objawy fantazyjne podnoszą się we śnie do poziomu halucynacyi; a gdy halucynacya na jawie jest stanem zdarzającym się rzadko i prawie zawsze chorobliwym, we śnie stan podobny pozostaje w granicach normy, bo jest usprawiedliwiony niemożnością kontroli zmysłów i myśli świadomej. Przeto ludzie normalni, o ile wierzą w komunikację z zaświatem, szukają jej we śnie, w tym bowiem tylko stanie halucynacyom podlegają. — Nad snami istnieje wprawdzie kontrola następcza. Mianowicie jeśli się nam np. śni śmierć drogiej nam osoby, spalenie naszego domu i t. p., a potem się pokaże, że te fakty w rzeczywistości nie nastąpiły, to wiemy, że to nie było »przeżycie« na drugim świecie. Ale wtedy chętnie uważamy to za wróżbę lub wskazówkę, przestrożę lub nakaz, zesłane z góry. Gdy nie zawsze można taką wróżbę czy nakaz zrozumieć — i gdy przy kontroli myśli albo okazuje się nakaz niedorzecznym, albo wróżba się nie sprawdza, wpada myśl ludzka na pomysł interpretacji alegorycznych, albo uważa sny za symbole, które co innego oznaczają, niż to, co bezpośrednio z ich treści wynika. Nie tylko do snów stosowano takie wybiegi! Kabalistyka senników ma wysoką parentelę!

Wiara w sny jest prastara¹⁾ i bardzo powszechna.

¹⁾ Tu nie miejsce zajmować się tą kwestyą, jakkolwiek ona dla poznania istoty mistycyzmu jest bardzo ważną. Wskazówki bibliograficzne do historii wiary w sny znajdzie czy-

W tym względzie nie trzeba brać dosłownie nawet zapewnień tych, którzy »w sny nie wierzą«. »A choć w sny nie wierzą« — pisze Słowacki w przedmystycznej swojej epoce, gdy raz śnił o matce, tonącej w rzece — »... odtąd co dnia wyglądałem czegoś złego«. Coś podobnego zdarzyło się niemal każdemu raz i drugi. Ale systematyczne uprawianie wiary w sny, stałe interesowanie się nimi, uważane jest dziś za rzecz starych bab. W epokach mistycznych oddają się jednak temu i umysły wyższe i oświecone. W tych warunkach sny nie tylko nabierają większej ceny, ale stają się częstsze i — bodaj nieraz w treści swej doskonalsze. Co do częstotliwości, to wielokrotnie doświadczenie codzienne a nawet ściślejsza obserwacja¹⁾ stwierdza, że jeżeli oczekujemy marzenia sennego to prawie na pewno się zjawi. Zaczynamy je jeszcze półświadomie w przejściowym stanie między snem i jawą. I tak samo wtedy często dajemy mu kierunek z góry. Wreszcie przywiązywanie wagi do snu powoduje prawdopodobnie jego zapamiętanie, podczas gdy zwyczajnie zapominamy o śnie przy przebudzeniu. Jeśli go jednak chcemy zapamiętać, to zapewne znowu w stanie półjawy, między

telnik u Lehmana l. c. i Sante de Sanctis: »Die Träume« (przekład z włoskiego, Halle 1901).

¹⁾ N. p. Maury (»Le sommeil et les rêves«) w badaniach swoich nad snem używał tej metody, że kazał się budzić w pewnych odstępach czasu po zaśnięciu i zapisywał wtedy sen jaki miał. W ten sposób w paru godzinach mógł kilkanaście snów zapisać. Kwestya czy przy tem postępowaniu sny były częstsze, czy też tylko lepiej zapamiętane, jest obojętną. — Że częstotliwość snów się zwiększa przy zwracaniu na nie uwagi, zauważyło na sobie wielu fizjologów, np. Lehmann l. c., de Sanctis l. c., Radestock (»Schlaf u. Traum« 1879) i i.. Uwagi godne są też wyniki ankiety Heerwagena (Wundta »Philos. Studien« 1889), które między innemi stwierdzają, że u tych, którzy często śnią, sny są najwyraźniejsze, a zarazem lepiej bywają zapamiętane.

snem a przebudzeniem, porządkujemy go, zmieniamy, dopełniamy, tak że nabiera jakiejś łączności i logiki. Ten cały proces wymyka się z pod naszej kontroli, a kiedy miewamy sny częste, wyraźne i »rozsądne« — wtedy utwierdzamy się w przekonaniu o ich wartości i znaczeniu. Sny ludzi, którzy w sny wierzą, odwdzięczają się niejako za to zaufanie; są one jakby podległe pewnej kulturze. Zład to zdarza się często, że ludzie w sny wierzący stają się wierzącymi specjalnie we własne sny, przypisują sobie zatem łatwo szczególnie w tym względzie przymiot. Przy podatności właściwej i w odpowiednich warunkach powstają tą drogą iluminacji.

Że epoka romantyczna szczególnie skłonna była do wiary w sny, to z góry można przewidzieć i tak też było w samej rzeczy. Oczywiście tem bardziej odnosi się to do właściwej mistyki tej epoki. W okresie towianistycznym zarówno Mickiewicz jak Słowacki interesują się swemi snami, oczekują od nich wskazówki z góry, posłania, pouczenia lub przepowiedni, zapisują je i starają się wytłumaczyć. Ograniczę się do paru uwag o snach Słowackiego¹⁾.

¹⁾ Podczas kiedy historycy literatury odnoszą się do Mickiewicza z rewerencyą i jego towianistyczne »zbożenia« raczej osłaniają, to Słowacki jest dla nich prawdziwą bête noire. Nawet dla tych, którzy go »kochają...« Czyżby prawdą było, co mówi Norwid, że chcąc obcować z Mickiewiczem trzeba klęknąć i pochylić głowę jak przy źródle; Słowackiego podnosi się do ust jak karafkę, objąwszy czule za szyję... Ślady, które pozostają po tych uściskach, nie pozwalają często zobaczyć drogiego kryształu pod spodem... Na snach Słowackiego użył sobie w szczególności p. Biegeleisen. Oczywiście są one z góry określone jako chorobliwe. Niestety jednak w wywodach B. mieszają się punkta widzenia w najprzedziwniejszy sposób. I tak: 1. raz wydaje się, że B. każdy wogóle sen uważa za coś chorobliwego; 2. to znowu momentem chorobliwym zdaje się być dla niego czę-

Sny te w epoce mistycznej, to jest odkąd zaczął zwracać na nie baczną uwagę, były zapewne przez to samo częstszymi. Jak już powiedziałem jest to reguła, a fakt ten sam przez się niema w sobie nic nienormalnego. Zresztą tej częstości snów domysleć się tylko można, bo zapiski poety, (w których nadto zanotowane bywają także sny cudze), nie wystarczają do udowodnienia tego twierdzenia. Prawdopodobnie śnił on daleko częściej niż zapisywał. Co do charakteru snów, to jest on zgoła normalny. Sny są na ogół spokojne. W poematach bywa wprawdzie niekiedy mowa o widywanych w nocy »łbach ściętych« (Król Duch R. I.), lub »ręce czerwonej« (Matka Mokryna), — w zapiskach o tem głucho. Na każdy sposób zatem nie można co

stość snów; 3. dzieli sny na logiczne i nielogiczne i te drugie identyfikować się zdaje z chorobliwymi; 4. nie wiadomo, czy sny jako takie, czy wiarę w nie za chorobę uważa. Te wszystkie, tak różne punkta widzenia, mieszają się u B. i zczepiają bezładnymi ogniwami odległych i nieświadomych asocjacji, jak u śniącego z otwartymi oczyma nałogowego halucynanta. W dodatku — znowu rys charakterystyczny górowania animae abdominalis — kontrola rzeczywistości jest u B. przyćmiona: fakta przytoczone nie są faktami. Np. przypuszczenie, że Słowacki śnił pod wpływem haszyszu, ma się opierać na faktach, że w snach jego pojawiają się wrażenia słuchowe i uczucie latania. Tymczasem złudzenia słuchowe wcale nie są częste, tem mniej dominujące, a na latanie niema ani jednego przykładu. Trzeba dodać, że tak pierwsze jak drugie nie stanowią cech specyficznych snu haszyszwego; jedne i drugie są przynajmniej bardzo pospolite w snach zgoła normalnych. A nareszcie B. nie odróżnia haszyszu od opium i używa obu terminów przemienne!... No — i jeszcze jedno — na co zwrócił uwagę Tretiak (»J. S.« rozdz. 19): daty snów u B. nie są w porządku i w liczbę chorobliwych snów mistycznych weszły w ten sposób takie, które miał poeta zanim poznał wogóle Towiańskiego i towianizm i kiedy jeszcze pisał do matki: »ja, który w sny nie wierzę...« Ale to wszystko bagatel! Przecież to tylko »literatura...«

najmniej mówić o dominującym takich snów charakterze. — Pomiedzy snem i jawą granica jest stanowcza i wyraźna. Niema tu śladu tego pomieszania sennych marzeń ze zdarzeniami rzeczywistymi, które charakteryzują chorobliwe stany umysłowe. — Wreszcie sny te nie mają żadnej stałej treści ani nie dadzą się zaliczyć do pewnego stałego typu, co zawsze budzi podejrzenie ich łączności z jakimś szczególnym defektem organicznym albo z jakąś ideą przymusową czy małą. Treść snów i rodzaje występujących w nich asocjacji są bardzo rozmaite. Do typu, którybym nazwał realistycznym, należą te, w których pojawiają się obrazy i głosy podobne tym, jakie widzimy i słyszymy w naturze, bez widocznych przekształceń fantastycznych. Więc jakiś »chór izraelski« śpiewający, więc łabędzi para na stawie, rozmowa z księciem Orleanu i t. p. Są to idealne typy snów zdrowych i normalnych. Nie znaczy to jednak aby nie-normalnymi były sny fantastyczne, przedstawiające rzeczy na jawie niemożliwe, dziwaczne. Właśnie takie przekształcenie przez bezładne i niekontrolowane świadomością asocjacje, leży poniekąd w naturze snów. Dlatego dawniejsi oneirologowie sądzili, że istota marzeń sennych i obłąkania jest ta sama¹⁾; obłąkanie pojmowali jako proces marzenia sennego zachodzący na jawie. Granica zresztą między snem realistycznym a dziwaczno-fantazyjnym, (nazwałbym go »majakiem«), jest bardzo niewyraźna. Łabędzie śnione »zadziwiają« Słowackiego białością, — chór izraelski śpiewa cudniej, niż to na jawie słyszeć można. Fantazyja sama zresztą, nierealność, jest logiczną lub nielogiczną. Tabun koni

¹⁾ W nowszych czasach, w połowie XIX. wieku była ta sprawa pilnie roztrząsana w paryskiej Akademii medycznej (A. Maury, Moreau de Tours). Że obłąkanie jest snem na jawie rozwiła Schopenhauer. — Zob. de Sanctis l. c. str. 107 i n.

białych unoszący się powietrzem i spadający na ziemię, gdzie ginie w tumanach kurzu, jest obrazem fantastycznym tego rodzaju, jakimi posługuje się fantazyja poetycka jawy. Wyobrażenie się na wózku, ciągnionym przez pudła i dwa wróble, ma już raczej cechę nielogiczną majaku, jakkolwiek jeszcze niezbyt typowego. — Oprócz treści wzrokowej i słuchowej istnieje w snach jeszcze treść uczuciowa i intelektualna. Nie zdaje się, aby wątek uczuciowy w snach Słowackiego wielką odgrywał rolę; przecież właśnie takie sny przed innymi byłby zapisał, a znajdujemy ich niewiele. Przestrach zdejmuje go na widok matki tonącej, z płaczem przypada do stóp kochanki dawnych dni, zachwyt ogarnia go słuchającego śpiewu; dwa pierwsze zresztą z tych snów pochodzą z przedmistycznego okresu. Z reguły jego wrażenia senne są spokojne. Pierwiastek intelektualny ujawnia się rozmaicie. Tkwi już w tem, a szczególnie to ciekawy, że osoby śnione mają niekiedy swe nazwisko, jakkolwiek to nazwisko nie zostaje we śnie wymówione i jakkolwiek niema nic wspólnego z rzeczywistością. I tak śni mu się »jakiś Białecki«, albo »jakaś autorka (czy aktorka) Marachta, duch indyjski«, deklamuje »Księdza Marka«. We śnie obmyśla też dworską odpowiedź na zapytanie księcia Orleanu, czy się nie obrazi dotknięciem jego ramienia¹⁾. — Ale największy interes pod każdym względem budzi sen opisany w liście do matki z daty 16 maja 1842 r. Jeśli tak mo-

¹⁾ Pod względem psychologicznym najciekawszym jest sen zapisany w »Raptularzu« 6 stycznia 1844 r. »Myślałem... o matce, ile łez wylała i miałem sen o niej, że ją widzę na Czerczy górze, na samym wierzchu skał, jak fontannę w kształcie szerokiego namiotu ze spadającej srebrnej wody; — cudny namiot leż, abym się podeń schronił i był okryty«. Jest to sen-metafora. Metafory: fontanna, namiot leż, urealniam się w nim w obraz, dziwny przez to urealnienie.

zna powiedzieć, to jest to sen-arcydzieło. Arcydziełem on jest wszechstronnem, tak pod względem piękności i plastyczności obrazu, jak pod względem prawdy uczucia i wreszcie pod względem głębi symbolicznej myśli. Jest to sen o Ludce Śniadeckiej. »...Miałem o niej sen śliczny... Zdawało mi się, żeśmy się spotkali u stóp wielkich, olbrzymich wschodów, w przysionku jakiegoś pałacu... Wiedziałem, że ją tam spotkam, zebrawszy więc całą moc i energię, przystępowałem do niej i spojrzawszy na twarz jej, niestety już zmienioną, złożyłem ręce i chciałem do niej mówić... Ale zaledwo pierwsze słowa wyrzekłem, buchnął mi z serca płacz gwałtowny i padłem na wschody, jak Dante przed Franceską... Wtenczas ona, stojąc nademną z litością, ręką zdjęła ze swej twarzy tę niby maskę mglistą, która ją była odmieniła i piękniejsza niż dawniej, przez kilka chwil patrzała na mnie. Potem zaczęła iść po wschodach zwolna... i słyszałem echo jej chodu coraz wyżej nikać, aż nareszcie znikło zupełnie. Lecz ten gest, którym ona z twarzy swojej zdjęła odmianę całą lat i smutków, był zadziwiającej piękności. Tak, sen jest czasem cudownym malarzem i moralistą«. — Ażeby ten sen należycie zrozumieć trzeba przypomnieć, czem była dla poety Ludka Śniadecka. Była to jego pierwsza i jedyna miłość. »Przeszedłszy świat« — i życie — »kochał jedną... Do takich chłopięcych uczuć nie zwykliśmy przywiązywać wielkiej wagi. Ale trzeba się liczyć z indywidualnością. Dla Słowackiego życie miało same rozczarowania; fantazyja jego wybiegała zawsze poza rzeczywistość, — to, co było, nie mogło nigdy zmierzyć się zwycięsko z wymarzoną idealnością. Przytem drażliwa jego dusza zrażała się byle czem; niemając poczucia realności, żyjąc w swoim wewnętrznym świecie, nie umiał się przystosowywać; każde, najlżejsze zetknięcie z czemś sobie wewnętrznym obcem, spra-

wiało mu po prostu ból i skłaniało do cofnięcia się w samego siebie. Dlatego pragnienia znalezienia serca, któreby mu »było wezłowiem«, kończyły się nieodmiennie rozgrzytem. A jednak nie gasła w nim tęsknota za kochaniem. Więc przedmiot jego przeniósł w dziedzinę marzeń — i, chcąc ubrać go w ciało, dał mu postać Ludki Śniadeckiej. Ta Ludka nie była naprawdę realną Ludką, ale właśnie dlatego, że miała realne rysy żywego człowieka, dawała tem większe złudzenie rzeczywistości. Miłość ta była raczej marą, — była projekcją obrazową nienazwanej tęsknoty; ale ten cień był jak żywy; zawołany imieniem ludzkim materyalizował się niejako i zgęszczał w ciało. A w tem urealnieniu nie tracił nic z piękności nie tego świata, owszem piękniał jeszcze w tęcach niezapomnianych sadów ojczystych, szły od niego wonie pierwszych budzących się uczuć, wonie młodości, — szła od niego rzewna muzyka dni minionych, tęsknoty za tem co przeszło — i nie wróci. Takie rzeczy są nam najbardziej drogie, najwięcej nasze. To, cośmy przeżyli, jest już naszym własnem, częścią naszego »ja«; — to, co nas otacza współcześnie — to zawsze jeszcze »ty« i »on«. A Słowacki czuł się bezpiecznie i swojsko właśnie tylko w swoim »ja«. Tego, co stało się nim samym, nie mogło mu już nic odebrać... A jednak — ten skarb był narażony na jedno niebezpieczeństwo: Ludka nie należała niepodzielnie do minionych przeżyć, — była jeszcze żywą. Z oddalenia przychodziły o niej wieści, które zamacały czyste zwierciadło wspomnień, wykrzywiały w nim jej ukochany obraz. Owa jej fatalna miłość do Moskala krople gorzkiego jadu wsączyła w duszę dawnego kochanka. Chciał był zapomnieć. Zdawało się, że inna miłość, (do p. Bobrowej), pierwsza, w której zmysły się odezwały, pierwsza, która już nie tonem

słowiczym, ale głosić się zdawała męskim wyzywem jelenia na rykowisku, że ona wypruje tamtą z piersi. Ale i to minęło, — i to — chociaż już realne i ślepe, mniej subtelnie drażliwe pożądanie, zapadło w przeszłość, wydając tylko dźwięk pusty i smutny — niespełnione. Była to ostatnia próba samotnego serca i ostatnia gorycz zawodu. Krąg życia miał się zamknąć: u wrót stała rzecz wielka, wielkie zadanie — rzecz wyższa nad wypadki tego świata. Rzecz ta — nadchodząc — zdawała się cień swój rzucać przed siebie. Dusza poety spoważniała i uspokoiła się, jak morze kładące się pod stopy Chrystusa. Zdawało się jak gdyby musiało nastąpić pogodzenie z życiem, rozgrzeszenie go z win — przed chwilą, w której życie miało przyoblec suknię zakonu Sprawy. I wtedy powiały znów swojskie, kojące wiatry dni dzieciństwa i pierwszej młodości... »Daremnie serce truciznami poim — Kochanko pierwszych dni — znów jestem twoim!«

W takiej chwili odebrał poeta list od matki, w którym mu ona coś o Ludce Śniadeckiej pisała. Cokolwiekby to było, nie mogło być nic wesołego; nie mogło jak tylko dotknąć bolącą ranę. Ale serce nie drgnęło już ironią i gniewem. Przyszedł wtedy ów sen...

Zdawało mu się, że musi iść na jej spotkanie, jak na spotkanie nieodmiennego losu. I musiał zebrać wszystkie siły... Później, w mistycznych swych przeczuciach, dowiódł się on jaka sprzega go z nią nieodzowność. Dowiódł się, ile przeszło lat tysięcy, odkąd dusze ich złączyło przeznaczenie. Siostrą i żoną mu była kiedy ich przed wiekami nakrył grobowiec piramidy. I wtedy już czytała ona z gwiazd, nim położyła się przy nim na sen nieprzespany, zapowiedź wiecznego powrotu. »Jeśli gwiazdy wrócą, to i my powrócimy« (»Wykład Nauki«). — Potem — kto wie kiedy się znowu spotkali. Może kochali się w ciałach Abelarda i Heloizy? (p. »List do

Remb.« str. 250). Ale na pewne znaleźli się nad Wisłą — a opowiada o tem Rapsod pierwszy »Króla Ducha«. Jakby z otchłani wieków zdaje się zeń huczeć ku nam straszliwy lament Popiela, u jej stosu zawiedziony. A potem staje przy nim, przy ślepym pokutniku Mieczysławie, żoną kochającą o imieniu wiodącym się z »dobroci«; — siostrą jest mu w żywocie Bolesława. I znowu nie znamy dalszych dziejów... Aż gdy tu nareszcie »za ostatni los — z potęgą słowa wstał« — spotkali się znowu i tak smutno rozeszli... A teraz oto raz jeszcze sprowadził ich ku sobie — sen. — W tej to później stworzonej mytologii odzwierciedla się ten fatalistyczny rys miłości Słowackiego, ta wewnętrzna konieczność, która ma moc nad nim całe życie — i która wiedzie go we śnie do stóp owych ogromnych, tajemniczych wschodów. A kiedy płacz rzucił go o ziemię przed jej twarzą tak bardzo zmienioną, ona — zdjęta litością — zdejmując niyb maskę z oblicza i staje przed nim jaśniejąca pięknnością, — piękniejsza niż kiedykolwiek. — Czy ta maska to tylko ślady lat i przeżyć? Zdaje mi się, że to coś więcej: — ta powłoka śmiertelna i zmienna, to nie tylko ciało — ale i dusza. Oboje — »to tylko dwa skrzydła« — przelatujące czas i przestrzeń, oboje nie są istotą, oboje są szatą i maską. Pod nią żyje duch nieśmiertelny, a ten — w sobie wysoki i królewski — osłania się niekiedy taką szatą żebraczą i zmazaną. Lecz sen — to czasem wielki moralista, który zdejmując z jądra rzeczy maskę pozorów. Bo nie od tych szat i osłon »empirycznego człowieka« zawisła wartość wewnętrzna, wysokość, »zaród ducha«. Lecz: »kto oczy swe na przeszłość obrócił«... Wiemy to już, przypominamy te słowa... i wiemy że wzrok głęboko patrzący odróżni tych, »którzy kądziel w duchu przędą« — od tych, którzy »królmi byli — i znów będą«. A owe wschody w górę wiodące, na których niknie echo jej kroków, to szczeble ewolu-

cyi, na których duch się z osłon »empirycznych« uwalnia i wyzwala. Tam w górze — spotkają się gdzieś znowu — a spotkanie to będzie prawdziwszem spotkaniem, bo spotkaniem prawdziwszych. Jak wszelka tajemnica, tak i człowiek w trzecim pokładzie swoim jest dopiero prawdziwy. Pod osłoną »hyle« i »psyche« tkwi jego »pneumatyczna« istota. Miłość, kiedy rozrywa suknę kochanki, jest tylko figurą zmysłową tego pożądania, które chciałoby rozerwać suknię materii i psychy, aby złączyć się z nagą pięknnością pneumy. Ztąd w oczach miłośnika ów »ogień, gniewowi straszemu podobny«. — Tam, w górze, może się stać dopiero prawdziwe duchów spotkanie. Czemże jest wobec tego maskarada tego życia?...

»Z odwróconemi na przeszłość oczyma« — jak wyznaje poeta w »Godzinie myśli« — rzucił się niegdyś dzieckiem jeszcze w świat ciemny; — tutaj, w tym śnie, spoglądając w górę za niknącym na stopniach wschodów cieniem kochanki — odwraca on, na przedostatnim szczeble żywota, twarz na przyszłość. Jak słonecznik obraca ją za tem samem słońcem¹⁾.

Jest to sen zadziwiający nie tylko swoją pięknnością i głębią. Jeśli wykład jego jest prawdziwy — o czem ci, którzy obcowali blisko i długo z duchem poety wątpić nie będą — i jeśli prawdziwą jest — niepodejrzana znikąd

¹⁾ Przytaczam tłumaczenie tegoż snu przez prof. Tretiaka. »Olbrzymie wschody, wiodące do jakiegoś pałacu, to transfiguracja, która go zawiodła do gmachu anielstwa, a Ludka zdejmująca maskę, to jakby symboliczne przedstawienie tej przemiany w pojęciu o piękności, jaka zaszła w Sł. po transfiguracji«. Wyznaje że tego wcale nie rozumiem; T. powiada, że to »proroczna alegoria«. Albo T. wierzy w takie cuda, albo bawi się grą słów pustą, nie objaśniającą niczego i nie przydatną do niczego. Oczywiście T. nie może zrozumieć, dlaczego Sł. nazywa ten sen »cudownym moralistą...«

— data listu, w którym jest zapisany, to uprzedza on swą zasadniczą myślą to, co uważamy za zdobycz mistycznego dopiero okresu Słowackiego. Jest on jakby objawieniem prawd, które samemu Słowackiemu dopiero później w całej pełni staną się zrozumiałymi. Tego rodzaju zjawiska, że sen ujawnia drżące w głębi duszy, nieświadomione przez nią jeszcze idee, nie są czymś nieznanym; ale z pomiędzy znanych to chyba jest najcudowniejszym. Oczywiście staje przez to samo przed nami ciekawy problem, ważny zarówno we względzie historycznym jak i psychologicznym, kiedy i jak rzucone zostało w duszę poety ziarno, które zeszło ostatecznie w towianizm? Co towianizm zastał, a co przyniósł? Jaki jest jego stosunek do tych idei, których nie stworzył, ale które obudził? Na istnienie tego problemu naprowadzała nas już »Godzina myśli«. Podobnie potrąćli o niego badacze Mickiewicza. Ale wyświeślenia czeka on jeszcze.

Od sprawy natury snów trzeba oddzielić sprawę ich tłumaczenia. Słowacki widzi w snach albo rewelacje metempsychicznej pamięci, albo objawienie się świata duchów, albo spodziewa się jakichś przepowiedni, czy wskazówek. Dlatego też zapewne sny notuje, aby mieć nad swą pamięcią kontrolę, gdyby mu przyszło z niemi wypadki przyszłe porównywać. Przy znanej skłonności mistyków do symbolicznych tłumaczeń, o złudzenia, nawet pomimo ustalenia treści snów przez zapiski, bardzo łatwo. U Słowackiego jednak nie znajdujemy wcale czegoś podobnego. W zapiskach są tylko sny zanotowane, o jakimś ziszczeniu ich, albo o wyciągnięciu z nich wskazówek postępowania, nigdzie niema mowy. Zapiski te są więc tylko wyrazem nadziei, dowodem ciekawości opartej na przesłankach rozumowania wynikłych z mistycznej doktryny, ale rezultaty tej nadziei są ujemne, więc i ciekawość zdaje się z czasem słabnąć.

Jakichś sztucznych naciągów dla wyjaśnienia związku wypadków ze snami niema wcale; nawet niema z reguły przypuszczeń i prób wykładu; zapiski o snach są całkiem przedmiotowe. A tam gdzie już jest próba tłumaczenia, przedstawia się prosto i naturalnie. Oto dla przykładu jeden typowy przypadek. Śnił się Słowackiemu łabędzie. Ponieważ widywał je w ogrodzie luksemburskim, mniemał iż jest to znak, że trzeba mu się tam udać; może ma tam obowiązek jaki spełnić, lub może otrzyma wskazówkę. Tak samo przedmiotowo jak sen, notuje i wynik tych odwiedzin. Łabędzie były jak zwykle na sadzawce, podплыły nawet ku niemu tym samym ruchem, jak we śnie; (oczywiście, bo był to ich ruch zwyczajny i takimi je też wyśnił, jakimi zwykle oglądał); — ale więcej nic. Więc pomyślał później, że może pod postacią łabędzi chciały mu się tylko przypomnieć duchy dwojga niedawno zmarłych dzieci, jego wujecznego rodzeństwa... Może w tem być błąd, niema obłądu. Niema nawet znamion jakiegoś osłabienia władz umysłowych. Owszem, logika jest zupełnie poprawna. Tylko, że nie jest to nasza własna logika...

VIII.

Pomiędzy pytaniami, do których mistyka wiecznie powraca, do najpierwszych należą pytania o początek i o cel bytu. W stężale systemy mistyczne, w religie, wchodzą one wraz ze swemi »rozwiązaniami« jako nieodzowna część składowa; stają się wprost sprawami religijnymi. Dowodzi to jaką ważność przypisuje im umysł ludzki, a zarazem stwierdza, że należą do szeregu zagadnień stojących ponad poznaniem w zwyczajnym rozumieniu, że przeto rozwiązania ich szukać można jedynie drogą mistycznej intuicji, w objawieniu,

w bezpośrednim obcowaniu duszy z Bogiem. Oba te pytania są wyrazem natury ludzkiej duszy, głodnej wyjaśnień przyczynowych; pierwsze pyta »zskąd?«, żąda wyjaśnienia genetycznego, — drugie »dlaczego?«, a to »dlaczego« rozumie teleologicznie, jako »načo?«, jako »causa finalis«. Z góry już, w pytaniu samem, podłożony jest bytowi sens pewien, jakiś w nim samym tkwiący, lub z poza niego mu wytknięty cel, zamiar.

Przesłanka celowości bytu łączy się łatwo i naturalnie z koncepcją ewolucyjną. A ta koncepcja w romantyzmie nosi na sobie cechy wiary w postęp, wiary wytworzonej przez Oświecenie, przez romantyzm przestoczonej na modłę mistyczno-religijną. Idea postępu ludzkości rozszerzoną zostaje na wszechświat, a byt pojęty jest jako epopeja, w której bohaterski, czynny pierwiastek zastępuje pracę naprzód dynamika celu. Co więcej epopeja rozszerza się poza granice bytu — i staje się, zwłaszcza w systemach panteistycznych, epopeją Boga. Taki jest charakter systemów neoplatonickich i gnostycznych, z ich eschatologią (nauką o rzeczach ostatecznych) i soteryologią (nauką o zbawieniu). To samo powtarza się w mistyce Renesansu, w najszerzszym rozwinięciu może u Jakóba Boehme, to samo w romantycznej epoce, przedewszystkiem u Schellinga i Hegla. Tego samego drzewa gałęzią — mimo wszelkich różnic — jest »Genezis z Ducha« Słowackiego, tem dziwna, że z dziedziny abstrakcyi schodzi na świat realny i konkretny, że nie obraca się w dziedzinie konstrukcyi myślowych i pojęć, ale ukazuje świat widzialny, nie spekulować nam każe, ale patrzeć, tłómacząc tylko ukryty sens, tajną sprężynę zjawisk. Ton jej jest czyisto opisowy, tak że gdyby nie nastrój wysoki, nie obrazowanie przepojone bogactwem barw, odbijające zachwycenie poety pięknnością zdobytej koncepcyi świata, — gdyby nie ton modlitwy i hymnu, to z jasności i rea-

lizmu wykładu byłoby to dzieło raczej podobne do rozprawy przyrodniczej, niż do filozoficznego traktatu. To też genetycznie wywodzi się ten utwór raczej z wpływów przyrodniczych niż metafizycznych. Tylko na początku, przy przedstawieniu pierwszych chwil stworzenia, gdy jeszcze nie skrzepła ziemia, na której poeta we właściwej widzeń swoich znalazł się ojczyźnie, w »Liście do Rembowskiiego«, w którym przedewszystkiem ten właśnie okres stworzenia, zbyty krótko w »Genezis«, bliżej rozwija i tłómaczy, spotykamy się z podobieństwami do spekulacyi aleksandryjskiej teozofii, a przedewszystkiem z uderzającym — co do treści — podobieństwem do Boehme.

Popularne, całkiem antropomorficzne pojęcie Boga, zakorzenione w exoterycznych religiach, nie mogło nigdy zadowalniać spekulacyi mistycznej. Zwłaszcza przy rozważaniu początku wszechrzeczy, zestawienie ogromu dzieła z antropomorficznym wyobrażeniem Stwórcy ukazywało niemożliwość takiego wyobrażenia, przez doprowadzenie do absurdu. Mistyka, żadna wniknięcia w istotę Bóstwa, starała się wmyśleć w naturę ducha czystego a nieskończonego, nieograniczonego czasem i przestrzenią, raczej nieznającego predykatu trwania i rozciągłości. I przyszła na myśl, czy do istoty Boga stosuje się wogóle predykat bytu? — Oto jak kwestyę stawia — jeden z wielu — gnostyk Basilides: »Czyż Bóg tworzy świat, jak pająk snujący sieć z samego siebie — zapytuje, — albo jak człowiek kształtujący materję, kruszec czy drewno? Nie. On »rzekł i stało się«, i to jest znaczenie słów mojęszowych »niech się stanie światło i stało się światło«. Zkąd zatem przyszło światło? Znikąd. Nie napisano bowiem, aby przyszło zkadkolwiek, ale że zrodziło je słowo Tego, który rzekł. A Ten, który rzekł, nie był... Bo nasienie bytu, słowo »stań się światło«, przyszło z poza bytu«.

Tego to rodzaju zagadnienie niepokoi umysły ludzkie przez lat tysiące i spotykamy się z niem tak w prastarej ezoteryce Wedów, jak w neoplatonizmie i gnozie pierwszych czasów chrześcijaństwa, jak później w średniowieczu i Renesansie, jak wreszcie w romantycznej epoce. Zagadnienie to określimy — wedle późniejszego terminu — mianem »negatywnej teologii«. — Upaniszady Wedów w przeważnej części są tego zagadnienia wykładem; ono jest jądrem ich ezoteryzmu, pytaniem najgłębszym i najtrudniejszym. Jemu służą praktyki mistyczne usposabiające duszę do pojęcia Najwyższego Brahmana, figury mowy, alegorye, wreszcie osobna symboliczna mitologia. Bóg nosi określenie »neti-neti«, co można wyłożyć przez »nieto-nietamto«, a określenie to w nieskończoność jest powtarzane i parafrazowane w rozwlekły, obrazowy sposób ludów Wschodu. Tak n. p. czytamy w *Yadźur-Wedzie*, iż to, co mędrcy zowią Nieskończonem (*aksharam*), »nie jest ani ciężkiem ani subtelnem, ani wielkiem ani małym, ani żarem ani wilgocią, ani rzuca cień ani jest ciemnem, ani jest wiatrem ani przestrzenią, jest bez smaku, bez powonienia, bez oczu, bez uszu, bez mowy, bez rozumu, bez siły żywotnej, bez tchnienia, bez ujścia i bez miary, bez wnętrza i bez zewnątrz; ani chłonie, ani bywa chłonione«. To też — gdy żadne określenie istoty Boga dotyczyć nie może — przeto »nie dosięgnie Go słowo i myśl, nie nazwie Go głos ni mowa; tylko przez zagłębienie się w siebie można Go pojąć«... Ale czyż można Go pojąć rzeczywiście?... »Ten tylko kto Go nie zna, zna Go, kto Go poznaje, ten Go nie zna, — przez poznającego niepoznany — poznany jest przez niepoznającego« — uczy *Kena-Upaniszad Sâma-Wedy*. (*Docta ignorantia*, powie kiedyś *Cusanus*) — »Poznaliśmy Go i nie poznaliśmy Go; ale nawet i tak nie można powiedzieć«, — mówią bogowie nauczani przez *Prajâpati'a*

(*Atharva-Weda*). Pojęcie poznania nie da się odnieść wogóle do istoty Bóstwa. »Wyższy jest bowiem ponad wiedzę i niewiedzę«.

Ta destylacja pojęcia Bóstwa jest treścią nieskończonych spekulacji, których podkładem jest święta zgłoska *Aum*. Jest ona nazwą Boga, ale jest i środkiem poznania Boga, a gdy to poznanie jest bezpośredniem zetknięciem, złaniem się, przeto jest ona Bogiem samym. Zgłoska ta składa się z trzech mor, trzech dźwięków (*a, u, m*) i czwartej półmory, bezdźwięcznego pogłosu brzmienia *m*, mrącego na wargach zamkniętych. Otóż poszczególne mory reprezentują świat i bogów; każda ma swoje właściwe znaczenie¹⁾; czwarta półmora zawiera w sobie wszystko; w niej kryje się Bóstwo Najwyższe (*Atharvâṅkha-Upaniszad*). Reprezentuje to Bóstwo zatem brzmienie kiedy ustaje; jest ono poza brzmieniem materyalnem. Jest i nie jest. Kiedy każda z mor dźwięcznych odpowiada między innemi pewnej barwie, bezdźwięczna półmora jest »jak kryształ górski« bezbarwną.

»Mędrzec, co spędził, żądny wiedzy, długi lat szeregi nad księgami, — światłem Brahmana oświecony, rzuca je, jakby dłoń parzyły.

»Jak na wóz wsiada na dźwięk *Aum*, woźnicą jego jest bóg *Wisznu*, — jedzie, by znaleźć świat Brahmana, by znaleźć w nim samego *Rudrę*²⁾.

¹⁾ Więc każdemu z brzmień odpowiada jedna z przestrzeni wszechświata (ziemia, powietrze, niebo), jedna z *Wed*, jeden z bogów, jeden z zastępów niebieskich, jedno metrum, jeden z ogní, jedna z barw. Tkwi w tem myśl panteistyczna.

²⁾ Tak ta *Upaniszada* nazywa Bóstwo Najwyższe, biorąc tę nazwę z popularnej mitologii. W innych miejscach inne znowu nazwy służą do określenia Najwyższego Boga; zwłaszcza *Isâna*, *Ekarshi*, *Purusha*, także *Siwa*.

»Lecz wóz mu póty tylko służy, póki na bitym jest gościńcu — ale gdzie kończy się już droga, zsiąść musi i iść dalej pieszo.

»Porzucić musi dźwięki brzmiące Aum, bo tylko z *m* bezdźwięcznem — przystąpić można w Ono Miejsce milczące, głuche, niewidzialne«. (Amritabindu-Upaniszad Atharva-Wedy).

»Drogą« wiodącą ku Najwyższemu, o której mówi ten ustęp, jest rozważanie zgłoski Aum. W niej mieści się ziemia i niebo. W sferze niebieskiej każdej z trzech mor odpowiada jeden z bogów, pogłosowi zaś Bóg Najwyższy, bezprzymiotny. Praktyka tej kontemplacji nosi nazwę »Yoga«.

Przepisuje ona sposób życia praktykującego (t. j. Yogina), postawę, jaką ma przyjąć w czasie kontemplacji, kierunek myśli, wreszcie — i bardzo szczegółowo — ekonomię oddechu. Mówi o rytmie oddychania, o wstrzymaniu tchu, zaparciu go, o długich, jednym tchem wymawiać się mających formułach. Jest to najoczywiściej praktyka autohypnozy. W stanie hypnotycznym, na jego najwyższym punkcie, pojawia się nagle i niespodzianie moment orgazmu duchowego, w którym zdaje się otwierać niebo, odsłaniać istota Bóstwa. Ten moment charakteryzują zresztą dostatecznie same Upaniszady. I tak mówi Atharvaçikhâ-Upaniszad, że czwarta półmora zgłoski Aum jako materyalna wymawiana bywa trójako: krótko, dłużej i całkiem długo: aum ~, aum ~~, aum ~~~¹⁾. Przy całkiem długim wymawianiu na miejsce materyjalnego dźwięku, gdy ten przebrzmiewa, pojawia się »cântâtman«, spoczynek jaźni, stan, w któ-

¹⁾ W praktyce yogi słowo Aum jest wciąż, — »nie może być za często« — wymawiane. Przeciągły pomruk wargowy yoginów porównują Upaniszady do poryku krów o wezbranych wymionach, czekających podoju.

rym gaśnie świadomość wszelkiej konkretności, stan bezświadomego zachwycenia. W innym miejscu (Atharva-çira Upaniszad) wyłożono etymologicznie imię Najwyższego Bóstwa, Rudra, tem, że »widzącym« jak błyskawica się jawi. W mitologii exoterycznej jest też Rudra bogiem piorunu. Grzbiet jego czerwony a brzuch czarny; (bo zwęgła to, na co upadnie).

Poznanie Najwyższego Bóstwa staje się przez to możliwem, że dusza najwyższa, »najwyższy âtman«, równoznaczny z »pneumą« neoplatońską, jest w istocie swej z tem Bóstwem identyczny. Tak jak Najwyższe Bóstwo, tak i ten âtman najwyższy, jest bezprzymiotny. Dlatego poznanie Bóstwa jest możliwe tylko w stanie, w którym gaśnie wszelka świadomość konkretna, gdzie milczy âtman niższy, przymiotna psyche. Stan taki jest więc też zgaśnięciem jaźni, utonięciem w »duszy świata«. Dlatego to mówią wielokrotnie Upaniszady, że w śnie naglejszym (śnie bez marzeń), âtman wędruje po świecie Brahmana.

Po tych samych odwiecznych ścieżkach błąka się duch ludzki w wielkiej epoce rozkwitu religijnych problemów, na schyłku starożytnego świata¹⁾. Tak samo, aby odsłonić istotę Bóstwa, zdziera zeń wszystkie powłoki przypominające jeszcze materję, a nawet przypominające jeszcze ducha; gdyż Bóg jest ponad materją i duchem, zupełnie bezprzymiotny (*ἄπαιος*)²⁾, nie stosuje się do niego nawet predykat bytu, (*ἔστιν οὐδέ τίς*

¹⁾ W przedstawieniu poglądów epoki alexandryjskiej w tej materji idę za Windelbandem l. c. i Willmanem (»Gesch. d. Idealismus« t. I). Co do gnozy p. też Mead l. c.

²⁾ »Jeśli przydasz Mu jakiegokolwiek przymiot, ujmiesz Mu« (Plotin). — Z tej samej kolei myśli wynika określenie Bóstwa najwyższego jako »nienazwane«. Dlatego też czcić je trzeba tylko milczeniem (Porphyrios).

ἔστιν — Plotina), jakkolwiek on jest bytu źródłem¹⁾. Tę bezimienną praprzyczynę określa gnostyk Basilides wprost jako ὁ οὐκ ὢν θεός, co wyłożyłby można przez »Bezboże«, gdyby się dało w wyrazie tym uwydatnić myśl, że jednak to Bezboże jest Bogiem. Odwieczna męka myśli aby pojąć niepojęte, jest niby praca Danaïd; z chwilą, gdy myśl zda się uchwyciła Nieuchwytnę, spostrzega, że w objęciu jej zgęszcza się ono jak opar, w którym czuć woń ziemi; że przestając być nieuchwytnem, przestaje być tem, co miało być uchwyconem. I znowu poczyną się dalsza destylacja pojęcia. Nieustannie, nieodmiennie powracające zjawisko! W niektórych Upaniszadach (tak Atharvaciikhâ Up.) spotykamy ponad Isâną, najwyższym, bezprzymiotnym Bogiem, kryjącym się w czwartej, bezdźwięcznej półmorze, jeszcze wyższy destylat, jeszcze, jeśli tak rzec można, »całkowicie niepojętego Siwę«. — Neopytagoreizm określa Boga stojącego ponad materią i duchem, zatem ponad duchowego, bezprzymiotnego, jako »jedność«, τὸ ἓν. Ale jedność, która staje się źródłem dwoistości (ducha i materii), jest już podejrzaną co do swej całkiem jednolitej natury. Przeto powstaje wkrótce podział: produkt nowej destylacji, Jedność Najwyższa i — pod nią — πρῶτόγονον ἓν, Jedność pierworodzona. To samo dzieje się w neoplatonizmie. Ponad bezprzymiotną, nieświadomą i bezczynną praprzyczyną, τὸ ἓν, τὸ πρῶτον Plotina, stawia Jamblichos jeszcze coś subtelniejszego: »Jedność zupełnie niewypowiedzianą«, πάντῃ ἀρρητος ἀρχή.

Widzimy więc, że oddalenie Boga w dal niedosięzną, w sferę zupełnie oddzieloną od bytu, powoduje rozdzielenie istoty Bóstwa, postawienie między Praprzy-

¹⁾ »O Jedności nie można powiedzieć, że jest, — jest bowiem sama bytu przyczyną, a przyczyna nie może mieć tego samego przymiotu co skutek«. (Jamblichos).

czyną a stworzeniem pośrednika, który jest zarazem stwórcą. Jest on pierwszą emanacją Praźródła, jest z niem równy co do istoty; ale jest to jak gdyby Bóg zgęszczony, uprzymiotniający się. Procesowi destylacji pojęcia odpowiada proces zgęszczania... W właściwy, a historycznie bardzo doniosły sposób, odbywa się ten proces u Philona Alexandryjczyka. Sięgnąwszy do tradycyji helleńskich i nowszych stoickich spekulacyj, wprowadził on pojęcie »Słowa«, Logos¹⁾, które zrazu pomyślane abstrakcyjnie, w dalszym rozwoju zagęszcza się, tężeje, personifikuje, przybiera nazwę »Syna«, (na sposób »pierworodzonej jedności« pythagorejczyków), »drugiego Boga«, Boga Stwórcy. To rozdzielenie istoty Bóstwa przybiera bardzo często formę tryjady; Philon powiada, że ponieważ słowo mieści w sobie myśl i nakaz, przeto i Logos składa się z dwóch części; u boku Tego »Który Jest«, ὁ ὢν, stoi z jednej strony Stwórca, θεός, z drugiej Rządca świata, κύριος. Oku duchowemu, wpatrzonemu w Bóstwo, wydaje się ono raz Jednością, to znowu Trójcą. Pierwowzór takiej tryjadycznej formuły znajduje się już w »Timajosie« Platona, chociaż istota składników tej tryjady jest odmienną. Rozmaitą jest ona też w wielu innych pojawach, a jednak powraca nieustannie. U Numeniosa pythagorejczyka Trójca składa się z Boga Ojca, πατήρ, drugi Bóg jest Stwórcą, ποιητής, trzeci stworzeniem, ποιήμα. Boga-Stwórcę porównywa Numenios do sternika, który stojąc przy sterze okrętu patrzy w niebo, z kąd bierze kierunek. Sam jest panem czynu, lecz kształty czynów bierze ze światła nieruchomego słońca Idei Najwyższej. W ten sposób wkładając w serce Boga-Stwórcy pobożność a w usta

¹⁾ Dopatrują się też wpływu teozofii egipskiej na tę koncepcyę Philona; w szczególności odgrywa w trójcy egipskiej bóg Ptah rolę Słowa.

jego modlitwę ku Najwyższemu, daje pythagorejczyk w sposób niezmiernie poetycki i suggestywny pojęcie o wielkości i świętości Praźródła. Troistość Bóstwa spotykamy wreszcie i w neoplatonizmie z rozmaitemi nazwami i określeniami jego ogniw. Tak np. u Plotina Bóg najwyższy, bezprzymiotny, nosi nazwę $\epsilon\nu$, druga postać zwie się $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, trzecia $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. Ta ostatnia rozpada się na dwoje; część niższa, $\phi\acute{o}\varsigma$, jest siłą kształtującą materię. Łatwo zauważyć że podział ten odpowiada znalnemu nam już podziałowi duszy ludzkiej, z którą myśl ten sam proces destylacji odbywa. W gnozie chrześcijańskiej, np. u Basilidesa, jest również trzech Bogów. Najwyższy, pozabytowy, bezprzymiotny, jest nienazwany, »więcej niż nienazwany« — bo nazwanie nienazwanem jest już nazwaniem. — Drugi Bóg, »wielki władca«, jest demiurgiem świata słonecznego, eterycznego, ponad niebem będącego, zwanego Ogdoas; ten jest też bez nazwy. Trzeci dopiero, władca świata atmosferycznego, leżącego pod firmamentem którego granicę określa droga księżyca, a który to świat zwie się Hebdomas, nosi nazwę. Jest to Jehowa starego testamentu.

Procesowi wstępnemu, procesowi destylacji istoty Bóstwa, odpowiada tedy proces zstępny zgęszczania. Pomiędzy bezprzymiotnym Bogiem a konkretną materią występuje szereg pośredników. Proces ten ma charakter dyalektyczny: Bóg jest ideą najwyższą, zatem najogólniejszą; w kierunku od ogółu do szczegółu występują kolejno idee coraz niższe, coraz bardziej ograniczone, zgęszczające się coraz bardziej w treść konkretną. Idea jest bowiem tem niższą, im jest konkretniejszą, im bardziej treściową; idea najwyższa, Bóg, jest zupełnie bezprzymiotną, beztreściową. Ten proces dyalektyczny pojęty jest jako droga od Jedności ponadduchowej, przez ducha, ku materii. Świat ducha jest jednakowoż od świata materii

oddzielony; w tym względzie panuje pogląd dualistyczny. Ponad światem bytu materialnego istnieje, w myśl poglądów Platona, świat idei, właściwy świat rzeczywisty, bo to co spostrzegają zmysły nasze jest właściwie tylko złudą. Tak uczyły już Upaniszady; wedle nich świat cały to kraina Mai, czyli złudy; złudą jest nawet Bóg osobowy (isvara). W świecie idei proces konkretyzowania polega nie tylko na tem, że w łańcuchu zstępnym z idei ogólniejszych wynikają coraz to bardziej konkretne¹⁾, ale i na tem, że idee pojęte zostają substancjalnie, ulegają hypostazie, wprost nawet personifikacji. I tak »logos« przybiera postać Boga osobowego. Zrodzone przez logos idee niższe, rozumiane są jako siły działające, wreszcie hypostazują się w demonów i aniołów. Filozofie ówczesne łączą się ściśle z religiami i zapładniane bywają przez pomysły religijne. To też świat idei w hypostazie swojej przemienia się w pandemonium, na które składają się (zwłaszcza przy ówczesnej skłonności do synkretyzmu), demonologie rzymskie, chaldejskie, żydowskie, perskie i egipskie. Philon hypostazuje myśli, zamknięte w logos, w istoty duchowe, jak anioły, dusze, które nazywa »logoi« (termin używany przez stoików). »Słowo« staje się jak gdyby tylko mieszkaniem »duchów Słowa«²⁾. Zbliża się to do myśli wyrażonej gdzieindziej, że Bóg jest tem dla ducha, czem przestrzeń dla materii. Koncepcja idei platońskich, jako pierwowzorów bytów materialnych³⁾, przeistacza się u Philona w koncepcję demonologiczną. »Wszystko co

¹⁾ W związku z tem jest podzielenie świata idei przez Jamblichę na dwoje: $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ i $\kappa\alpha\ \nu\omicron\sigma\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$: świat widzialny, $\kappa\alpha\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$, jest więc trzecim. »System trzech światów«.

²⁾ Wyrażenie Słowackiego (w »Genezis«): »my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów«.

³⁾ Być może że na żyda Philona wpłynęła w równej mierze co Platon kabalistyczna nauka o pierwowzorach, themunah. (Willmann l. c. I str. 620).

jest na ziemi znajduje się także w górze, a nie masz nic na ziemi takiego, choćby najdrobniejszego, co by nie zawisło od czegoś odpowiedniego, które jest w górze... Wszystkie stworzenia, które policzono na ziemi, odnależą się policzone w swoich górnych korzeniach¹⁾. Każde stworzenie ziemi ma w górze swego zwierzchnika, który ma upodobanie ku niemu; nie może jednak wywrzeć wpływu, póki nie jest modlitwą zawołany²⁾. W neoplatonizmie spotykamy się również z pojęciem i terminem »logoi«. Ideje mieszczą się w »nus« czyli logos; logoi są jakoby tych idej objawem; one kształtują materię i jako takie określane są jako οἱ τὰ ζῶα ποιοῦντες. Są one pojmowane całkiem umysłowo i wyobrażane zazwyczaj jako stosunki liczbowe. Nominalistyczne wątpliwości, jakoby ideje były tylko nazwami gatunkowymi³⁾, stworzonymi przez myśl ludzką, wątpliwości wyrażane już przez Arystotelesa, platonicy odrzucają; przypisują oni idejom byt realny. Ztąd już niedaleko do ich hypostazowania w byty samoistne, w istoty,

¹⁾ Porównaj u Słowackiego w »Raptularzu«, że człowiek jest drzewem rosnącym korzeniem w górę.

²⁾ To ściśle odpowiadanie sobie świata ziemskiego i świata idej widzieliśmy u Swedenborga. Związek ze światem duchów przypomina też Swedenborga i Towiańskiego.

³⁾ Ideje rozumiane były przez Platona jako pojęcia gatunkowe; różnice między poszczególnymi istotami jednego gatunku są wedle niego niedoskonałościami w odbiciu materialnym idei, czyli w jej idolu. Ale neoplatonicy przyjmują (obok idej gatunkowych), także ideje osobnikowe. I w tym fakcie odbija się to, że u nich ideje przestają już być czystymi pojęciami, gdyż zacierają się ich charakter ogólny; stają się one jakby odpowiednikami istot ziemskich w sferze duchowej, »zwierzchnikami« jak u Philona, »aniołami stróżami« w dalszym postępie procesu hypostazy. Obok idej poszczególnych istot istnieją jednak i dalej ideje gatunkowe, a w ten sposób układa się hierarchia w świecie idej, której pierwotny charakter dyalektyczny zacierają się w hierarchicznych hypostazach.

w anioły. Dzieje się to zwłaszcza w syryjskiej gałęzi neoplatonizmu, gdzie myty wschodnie, wykładane alegorycznie, dostarczają materiału do hypostazy. W ten sposób powstają powieści kosmogoniczne, których bohaterami są zalegoryzowani starzy bogowie rozmaitych religij, albo nowo stworzone byty idealne¹⁾.

Taki to mytologiczny charakter ma także Gnoza. Z Praźródła wychodzą — jako logos — szeregi eonów, zgrupowane w łańcuch parzystych syzygij, na modłę męzkich i żeńskich bóstw religij wschodnich. System eonów tworzy świat duchowy czyli pleromę; jest to rozwinięcie się, ewolucja, bezświadomego prabóstwa; tę ewolucję przedstawiają przede wszystkim cztery pierwsze syzygie: więc obok Prabytu σιγή (milczenie); w drugiej syzygii duch (νοῦς) i prawda, — w trzeciej logos i życie (ζωή), w czwartej ἀνθρωπος (człowiek idealny) i ἐκκλησία (społeczność). — Ewolucja przechodzi nieznacznie w zmroczenie się światłości Prabóstwa, — dalsze syzygie pleromy mroczą się coraz bardziej, aż na ich końcu eon ostatni, σοφία, rodzi mądrość niższą, pragnienie czyli tęsknotę (pathos, Achamoth), która rzucona za karę w próżnię (kenoma) staje się matką demiurga i świata materii²⁾. W tej nauce widzimy charakterystyczny proces hypostazy pojęć, rozwinięty w alegorycznej mytologii.

¹⁾ O tendencji epoki do alegoryzowania filozoficznego wszelakich mytologii i odwrotnie do ubierania w formy alegoryczno-mytologiczne spekulacji filozoficznych, — o synkretyzmie, który zaludnia niebo bogami wszystkich religij, — o demonologicznych upodobaniach, (które niewątpliwie wpływają na tendencję do hypostazowania idej), i t. p., zob. P. Wendland: »Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum« (Tybinga 1907).

²⁾ cf. Windelband I. c. str. 192, 200.

Pojęcie Słowa, logos, weszło do chrześcijaństwa i posłużyło do określenia boskiej natury Chrystusa. Neoplatonczyk Amelius Gentilianus mówiąc o logos jako o źródle bytu, powiada że tak uczył już Heraklit a — na Zeusa! — także i »cudzoziemiec« uczy, iż nim zstąpił na ziemię w ciełe, był u Boga i sam był Bogiem, a wszystko co się stało, stało się przez niego; porzuciwszy zaś ciało, znów będzie Bogiem jak był¹⁾. Cudzoziemiec, o którym mowa, to Chrystus. — Ewangelia św. Jana stwierdza na samym wstępie recepcję nauki o Słowie przez Chrześcijaństwo. »Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo... Wszystko się przez nie stało, a bez niego nic się nie stało, co się stało«. Razem z tą nauką znajdujemy też w tej ewangelii — co naturalne — ślad teologii negatywnej, w owym zdaniu »Boga nikt nie widział«, (I. 18.), które tak zastanawiało Słowackiego. Kościół nie poszedł zresztą drogą oderwanych spekulacji filozoficznych, ale jako potęga, która miała opanować dusze mas, stanął na gruncie pojęć prostszych i łatwiej zrozumiałych. Wyobraził tedy Boga osobowego. Ale pomimo tego teologia negatywna nie tylko nie wygasła w erze chrześcijańskiej, lecz przeciwnie w wiekach średnich kwitła pod skrzydłem Kościoła. Opiera się ona o ów znany spór o »uniwersalia«, spór realistów z nominalistami²⁾, któremu podobny toczył się już zresztą w epoce aleksandryjskiej. Kościół sprzyjał zapatrywaniu, że pojęcia ogólne, idee, mają byt realny; Bóg jest ideą idei, ideą najogólniejszą, zatem pozbawioną już wszelkiej treści konkretnej. Mimo to, a nawet właśnie dlatego, posiada on byt realny, realniejszy niż wszystko inne; jest to »ens realissimum«. Ta idea najogólniejsza

¹⁾ P. Willmann I. c. I. str. 669.

²⁾ P. Windelband I. c. 723.

rodzi z siebie idee coraz to mniej ogólne (»noi«, »logoi« aleksandryjczyków), które się w niej, jako ogólniejszej, mieszczą. Przez hypostazę tej dyalektycznej hierarchii idei powstaje — jak w neoplatonizmie — system świata anielskiego. Z tej duchowej pleromy dopiero wynika świat materii. Jest on tylko cieniem idei i posiada mniejszą od nich rzeczywistość... Jak widzimy są to zasadniczo te same myśli, jakie poznaliśmy w epoce aleksandryjskiej, — przybierają tylko odmienną, duchem czasu zawarunkowaną fizyognomię. Toż samo później. — W przedświcie Renesansu, u Eckharta czy Cusana, występują na plan pierwszy pierwiastki mistyczne. Eckhart mówi o »iskrze« (Funken) w człowieku, która jest boskim w nim pierwiastkiem, podobna atomowi czy pneumie. Gdy Bóstwo jest bezprzymiotne, — »Niczem« nazywa je Eckhart, — zatem i ten najwewnętrzniejszy pokład duszy łączy się z niem przez poznanie beztreściowe, przez zachwycenie mistyczne. Cusanus zowie tę formę poznania »docta ignorantia«. Jest ona właściwie zawieszeniem czynności umysłu, bo myślenia podkładem i warunkiem jest rozróżnianie przeciwieństw; w Bogu zaś wszelkie przeciwieństwa się znoszą (coincidentia oppositorum)¹⁾. W Renesansie — u Bruna, u Boehmego — wybija się na plan pierwszy, obok pierwiastku mistycznego, rys kosmologiczny, podobnie jak w Gnozie, a równocześnie ujawnia się dobitnie rys, który już Abelard uważał za konsekwencję »realizmu«, rys panteistyczny. Jeżeli bowiem świat materii jest tylko odbiciem idei, jeśli te idee tkwią i schodzą się wszystkie w idei najogólniejszej, w Bogu, który

¹⁾ Cf. wyżej str. 165, 166. — Ta sama myśl zdaje się tkwić w przytoczonym wyżej ustępie Jadźur-Wedy, gdzie powiedziano że Nieskończone nie jest ani wielkiem ani małym, ani żarem ani wilgocią etc.

jest tem dla idei czem przestrzeń dla rzeczy, to oczywiście nic niema samodzielnego bytu, wszystko jest objęte Bóstwem. Bóg i natura to jedno; pierwszy, to »deus implicitus«, druga »deus explicitus«, albo inaczej — wychodząc od pojęcia natury — Bóg to »natura naturans«, a świat to »natura naturata«. Charakterystycznym jest jednak przytem z jednej strony usiłowanie ocalenia transcendencji Boga, z drugiej — ocalenia indywidualności człowieka. Do tego celu tworzy Bruno pojęcie monady, niaby atomu duchowo materialnego, będącego indywidualną formą nieskończonego Bytu; podobne usiłowanie stwarza pojęcie archeusza (ducha osobnikowego) u Paracelsa, i t. p. Jest to rys charakterystyczny nie tylko dla tej epoki. To samo usiłowanie powraca z tym samym problemem. Tak np. widzieliśmy w filozofii aleksandryjskiej próby rozszerzenia pojęcia idei (»logoi«), z gatunkowego na indywidualne. W właściwy sposób radzi sobie z tym problemem Słowacki, gdy w kosmogonii swojej, w której teorię Kanta-Laplace'a rozszerza na świat duchowy, planet i słońca nie uważa za oderwiska ducha ogólnego, ale za kłęby duchów indywidualnych.

Teozofia romantyzmu chłonie w siebie pierwiastki filozofii aleksandryjskiej i Renesansu. Ale szczególnie ważnem ogniwem łączącym ją z przeszłością jest Jakób Boehme. W Niemczech wpłynął zwłaszcza na Baadera i Schellinga, do Francji dostał się przez St. Martina, a za przykładem Niemiec i Francji wszedł i w naszą romantyczną mistykę. Teozoficzna i kosmogoniczna teoria prawowierznego towianizmu nie jest nam wprawdzie bezpośrednio znaną; nie możemy nawet napewno twierdzić że, ona istniała. Ale mamy poszlaki że istniała i jaką była. Mamy mianowicie dwa dokumenta: pisma Słowackiego i urywek rozprawy Mickiewicza o Boeh-

mem¹⁾. Teoria Słowackiego mogła być jego wyłączną własnością... Ale jeżeli zważymy, że wykazuje ona w pierwszej swej części — aż do powstania świata materialnego, a i poza tem w kilku punktach — istotne podobieństwa z nauką Boehmego i to w tej jej parafrazie, którą nam zostawił Mickiewicz, — jeżeli zważymy dalej, że Mickiewicz często na Boehmego w wykładach się powołuje i że z tonu jego rozprawy o nim zdawałoby się wynikać, że się z treścią przedstawionej nauki solidaryzuje, — to nasunie się silne podejrzenie, że dwa te dokumenta stoją z sobą w łączności, że uzupełniają się wzajemnie i dają obraz przybliżony teozofii i kosmogonii towianizmu.

Boehme wyznaje teologię negatywną. Bóstwo²⁾, Praprzyczyna »Urgrund«, określona jest przezeń właściwą mu igraszką słów, jako »Ungrund«, to jest bezdno, przepaść bez dna i brzegów, zatem właściwie jako Nic. Negatywna teologia Gnozy tego samego niekiedy używała określenia (ἡβδον). Z tego »bezdna« rodzi się dopiero logos, »to, co nazywamy rzeczywiście Bogiem«. Oto jak przedstawia Boehme w parafrazie Mickiewicza³⁾ ten proces teogoniczny: »Duch istniejący sam jeden tylko tak, że nic nie istnieje coby było poza nim, lub coby było czemś innem niż on, jest duchem poza

¹⁾ »Rozprawa Mickiewicza o Jakobie Boehmem«. Wydał i przełożył z francuzkiego Piotr Chmielowski (Warszawa. Przegląd filozof. 1898).

²⁾ W »teologii negatywnej« częste jest odróżnienie Bóstwa — »divinitas« — od Boga — »deus«. Pierwsze to owa praprzyczyna bezprzymiotna, pozabytowa; Bóg — to logos, Bóstwo uprzymiotniające się, mające byt, nawet będące samo Bytem, acz niematerialnym, jako źródło i miejsce istnienia idei, logoi.

³⁾ Nie chodzi mi tu o naukę samego Boehmego; nie będę przeto zastanawiać się nad tem czy Mickiewicz myśli jego całkiem trafnie oddaje.

obróbką Stworzenia. Duch ześrodkowuje się: to ześrodkowanie samego siebie uciska, zamyka go, cięży na nim i budzi w nim pragnienie wyjścia z tego uciężenia, z tego kręgu, który w koło siebie ściąga, a który staje się Ciemnością; duch ześrodkowując się, ściemnia się, zaczyna cierpieć, martwić się, i w łonie tej inkubacji Ducha, który sam się zapładnia, powstaje dążność wyjścia ze stanu ucisku, powstaje ruch, który Boehme nazywa rotacją, ruch prowadzący do tego, żeby bodziec wewnętrzny ducha, dążący na zewnątrz i przyciągający sam siebie, wybuchnął promieniami płomieniemi i świetlnymi. Płomień ten jest zewnętrznym objawieniem się Ducha; płomień ten jest końcem, celem, ostatnim krańcem Przyrody (nie zapominajmy, że mowa tu o Duchu przed Stworzeniem fizycznym i widomym); z tego płomienia i z tego promienia rodzi się światło, słodycz, radość, uciecha, наконец rodzi się to, co nazywamy rzeczywiście Bogiem. Boehme (u Mickiewicza) to przedstawienie swoje objaśnia przez porównanie do »światła ziemskiego jakiegokolwiek, w którym widać ciemny grunt, materię zapalną wychodzącą również z ciemnego gruntu Przyrody, a stającą się następnie promieniem czyli zarzewiem, to jest płomieniem naturalnym otaczającym się obręczką świetlną. W każdym zatem świetle jest grunt mroczny, zimny, wydzierający się na światło, pragnący, a więc nieszczęśliwy, potem płomień, objawiający ten popęd, to pragnienie gorące, i wreszcie światło roznoszące wszędzie uczucie radości i szczęścia, a żywiące się wszelako ciemnościami i zderzeniem pierwiastków, które jedność swą znajdują dopiero w świetle. Ów grunt mroczny, który »istnieje, zawsze istniał i istnieć będzie« w Bogu, nazywa Boehme Chaosem, Nocą czasów, Gniewem Bożym; i kiedy mówi o ucisku i cierpieniu właśnie tego mrocznego gruntu, dodaje że jest to cierpienie nie-

świadome. Najwewnętrzniejszy więc ten ośrodek Bóstwa odpowiada owemu bezprzymiotnemu τὸ ἐν platoników, świętemu Bez-bożu, ὁ οὐκ ὦν θεός. Ciemny i nieświadomy ośrodek ten rodzi »Syna«, w którym rozwija się i uświadamia. Odpowiada to pojęciu logos. Proces ten rodzenia to proces ewolucyjny to »explikacja« Bóstwa. Deus implicitus mrocznego ośrodka, staje się deus explicitus. A przechodzi przytem przez dwa stadya: stadium płomienne, które nazywa się u Boehmego-Mickiewicza »Przyrodą« (ale nie Przyrodą materialną i widzialną) — i stadium świetlne, które dopełnia dopiero ewolucyi, będąc tem »co nazywamy rzeczywiście Bogiem« albo »Niebem«. Wszystkie trzy warstwy stanowią »całość Bożą«, »Wszechogół« (l'universalité w tekście francuskim Mickiewicza), co odpowiada gnostycznemu pojęciu »pełni Bożej«, pleromy¹⁾. Ta całość Boża, ukoronowana i zakończona światłem, jest dopiero »rzeczywiście Bogiem«; w ciemnym ośrodku nie masz właściwie jeszcze Boga, tkwi on tam tylko niejako potencjalnie. »Bo jak nie nazywamy człowiekiem zamiarów człowieka, tak też cierpienie i pragnienie i gniew istniejące we Wszechogóle nie stanowią Boga i nie nazywają się Bogiem«. Jednakże owych trzech stadyów rozwoju Bóstwa nie należy rozumieć historycznie. Są to tylko jakoby trzy warstwy istoty Bożej; proces rodzenia, explicatio Dei, jest bez czasu; był wiecznie, jest i będzie.

»Rodzenie« Bóstwa jest nie tylko procesem jego rozwoju, ale też i procesem rozszczepiania. Bo »z tego chaotycznego Wezuwiusza wychodziła nieskończona ilość źródeł gazowych, które się zapalały i stawały pro-

¹⁾ Termin ten znajdujemy u Słowackiego w jednym z wariantów »Teogonii« (Gubr. X., 496: »Bo na początku był Pan, a my w Panu — Duchowie, pełnia ojcowskiego łona...«)

mieniami; wychodziły z Nieskończoności przymioty specjalne, które stawały się bytami, indywidualnościami, wychodziło wreszcie z tego Wszechogółu tworzenie się anielskie, ustawiczne i niezliczone, które się nazywa rzeczywiście Bogiem. Jest to więc znany nam już z filozofii aleksandryjskiej proces wypływania logoi z logos, w dyalektycznym ujęciu proces wynikania idei szczegółowszych z idei ogólnej, lub — jak w Gnozie — proces emanacji łańcucha eonów. »Wszystko to wszakże dzieje się w sferach będących poza obrębem Przyrody materialnej«. To rodzenie Bóstwa jest równocześnie aktem stwarzania, ale stwarzania tylko duchowego, stwarzania świata idei. Zdaje się ono należeć (o ile można wyrozumieć) do drugiej sfery Bóstwa, do jego stadium płomienno, które jest Przyrodą niematerialną¹⁾, przyrodą wchodzącą — jeśli tak rzec można — w normalny jego proces ewolucyjny. W sferze trzeciej, świetlnej, te duchowe byty indywidualne zdają się powracać do jedności; proces rozszczepiania,

¹⁾ Zrozumieć łatwiej te poglądy powracając do Platona, od którego zależną była późniejsza nauka o ideach. Z Boga wychodzi świat idei, τὸ νοητόν; wedle tego świata idei urobiony jest z materii świat zjawisk zmysłowych, τὸ αἰσθητόν. Ideje są prototypami rzeczy zmysłowych, są one temi rzeczami jakby istniejącymi dopiero w pojęciu, w myśli, w zamiarze. Niemniej Platon przypisuje im prawdziwe istnienie, byt realny, owszem jedynie realny; noszą one nawet nazwę stworzeń (istot) myślowych, ζῶα νοητά. Otóż ten świat idei odpowiada »przyrodzie niematerialnej« Boehmego. — W myśl Platona byłaby przyroda materialna (τὸ αἰσθητόν) jakby odciskiem pieczęci tych idei. Kiedy w tę koncepcję platońską weszła nauka o upadku grzechowym jako źródło powstania materii, (tak właśnie jak u Boehmego), przedstawił się świat idei jako właściwe stworzenie, stworzenie w zamiarze Boga jedynie istniejące, właściwa (normalna) »przyroda«, podczas gdy świat materialny przedstawia się — w myśl Boehmego — jako »poronienie«.

indywidualizacji, przechodzi w proces zlewania się, integracji.

Ale w onej to sferze indywidualnych bytów nastąpiło na pewnym punkcie zaburzenie ewolucyjnego procesu, »poronienie« jak mówi Boehme — w miejsce normalnego rodzenia natury boskiej, a owocem tego poronienia jest świat materii, przyroda materialna. Jeśli wolno przeprowadzić dalej użyte przez Boehmego-Mickiewicza, porównanie Wszechogółu do »płomienia ziemskiego« złożonego z trzech stref, to można powiedzieć, że stworzeniu materialnemu dała początek jakaś przeszkoda zupełnego spalania się w trzeciej świetlnej strefie produktów gazowych, żarzących się w strefie drugiej; następuje to kiedy oziębimy płomień, albo ograniczymy dostęp powietrza. Płomień nie wytworzy wtedy obrączki świetlnej, nie dojdzie do białości, ale stając się cały czerwonym, kopci, tworząc produkt niezupełnego spalania — sadzę. To jest właśnie figura materialnego bytu. Ale idźmy za przedstawieniem Mickiewicza.

»W intuicjach swych Boehme przypuszcza — powiada Mickiewicz — że gdy jedna z iskier, wychodząca z odwiecznych mroków (to jest z mrocznego ośrodka Bóstwa), wzniosła się wskutek dążności łatwej i naturalnej do stanu płomienia, to płomień ten tworzył już indywidualność silną, anielską lub archanielską; bo wszystko co Boehme nazywa siłą, płomieniem, światłem, tronem etc., są to indywidualności odrębne, boskie, są to obywatele Królestwa. Otóż jedna z tych indywidualności, stanowiąca część integralną Bóstwa, mająca zatem wolną wolę, osiągnąwszy stan płomienny, a więc doszedłszy do apogeum swej siły, nie chciała wzniesić się do łagodnego światła; taka indywidualność, po raz pierwszy, uczyniła akt woli przeciwny Wszechogółowi Stworzenia; chciała podnieść swój

mroczny ośrodek i stać się sama ośrodkiem stworzenia. To właśnie nazywa B. upadkiem Archaniola i początkiem stworzenia materyalnego i widzialnego». Ten to duch — (streszczam już tylko przedstawienie Mickiewicza) — mający pierwszy świadomość siły, jak Prometeusz, nie chciał poddać tej siły Wszechogółowi, złąć się z nim w harmonię ogólną i stał się w ten sposób wrogiem Wszechogółu, Szatanem. Szatan jest twórcą widzialnego świata, a świat ten jest wynikiem działania nienormalnego, buntu. Z chwilą tego buntu zatem zaczyna się proces kosmogoniczny. — Ta koncepcja powstania świata materyalnego nie jest ani emanacyjną ani ewolucyjną. Nie wynika ono z natury boskiej i — jako powstanie skończonego z nieskończonego — jest irracjonalnem; nie można go też wydedukować z Absolutu, ale trzeba przyjąć i stwierdzić tylko jako fakt (Schelling). Źródłem powstania tego świata jest wolna wola duchów, zrywających jedność z Bogiem przez pychę, wolna wola, którą te duchy posiadają jako części integralne, emanacje ducha Bożego. Świat zatem nie jest ani konieczny, ani wieczny (Origenes). Usamodzielenie idei, które same pragnęły zostać Absolutem, nosi cechy upadku grzechowego. Był materyalny jest zatem wynikiem grzechu (»grzech pierworodny«), a życie grzechu ten winno zmazać. To może być dokonane przez zharmonizowanie woli indywidualnej z wolą Bożą to jest przez przeciwieństwo »buntu«, który dał początek materii. Sprawcą tego buntu był Szatan. Gnostycy uważali niekiedy Jehowę, Demiurga starego Testamentu, za niższego eona, za upadłego anioła (dla którego zbawienia — porówno jak dla ludzi — Bóg Najwyższy zesłał później Chrystusa), lub nawet wprost za szatana. Procesowi kosmogonicznemu, który jest historią upadku grzechowego, odpowiada proces soteriologiczny, dzieje zbawienia, powrotu materii w Boga. W tym drugim procesie rola szczególnej wagi przypada Chrystusowi.

Dążność wprowadzenia w systemy teozoficzne zasadniczych elementów nauki Kościoła, wprowadza w te systemy nieład i niekonsekwencję. Przychodzi na myśl często dawne zastrzeżenie stróżów wiary, że należy wybrać między Platonem a Chrystusem. Tak też dość czyste linie teogonii i kosmogonii Boehmego stają się nader zawile z chwilą kiedy zjednoczyć i pogodzić usiłuje z systemem swoim naukę Kościoła o pierwszym człowieku, jego grzechowym upadku¹⁾ i o Chrystusie.

Teraz jednak przechodzę do kosmogonii Słowackiego.

»Na skałach oceanowych postawiłeś mię Boże, abym przypomniał wiekowe dzieje ducha mojego, a jam się nagle uczuł w przeszłości nieśmiertelnym, synem Bożym, stwórcą widzialności...« Od tych słów zaczyna się »Genezis z Ducha«. Wyraża się tu zasadnicza myśl mistyki Słowackiego, iż duchy są niestworzone i odwieczne, i że same są stwórcami świata. W nauce tej zajmują one miejsce »Słowa«, logos, a raczej są jego treścią. »Słowo« jest pojęciem zbiorowem dla »duchów Słowa« (»logoi« Philona). »Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie — a jam był w Słowie«. Zdanie to parafrazuje początek ewangelii św. Jana, przyczem istotną różnicą jest wprowadzenie słowa »jam«, pojęcia zatem ducha osobowego jako istniejącego »przed początkiem«, pospołu z Bogiem, w samym »nasieniu stworzenia«. Dodaje jednak w tem miejscu poeta na marginesie uwagę:

¹⁾ Koncepcji teozoficznej, że stworzenie jest dziełem grzechu, Kościół nie przyjął; uczy natomiast o grzechowym upadku człowieka. Teozofie późniejsze, zamiast wybrać między jednym lub drugim, obie te koncepcje starały się pogodzić i przyjęły upadek podwójnie: raz jako fakt kosmologiczny i drugi raz jako fakt antropologiczny. Teozofie te noszą na sobie cechy jakby nie-naturalnego zdwojenia obrazu w chorem oku.

»Jam, nie ja, bo ja osobą jest, a tam osoby nie było jeszcze... Ewangelia o Bogu mówi: w nim był żywot, a żywot był światłością ludzką, ale nie osobistościami ludzkimi«. Gramatycznie jest ta uwaga może naiwną, bo »jam« nie może oznaczać nic innego, jak »ja«, co do treści jednak oddaje wyraźnie myśl, że duchy spoczywają w Słowie zrazu nieodróżniane... »A my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów (na marginesie dopisano: »kształtów — jeżeli Ja, to już kształt«) i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas Panie, pozwoliwszy iżeśmy sami z siebie, z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni¹⁾. Z chwilą więc stworzenia, objawienia się kształtem, Słowo rozszczepia się i różnicuje na indywidualności. Ta autonomia i podniesienie godności ducha ludzkiego jest dla nauki Słowackiego szczególnie charakterystyczną. Drugim zaś momentem cha-

¹⁾ To »stwarzanie« nie jest faktem historycznym, ale dzieje się wciąż, tak samo jakśmy to widzieli u Boehmego, a jak też jest u Plotina i gnostyków. Bóg »stwarza« wiecznie; to leży w jego naturze; pełnia jego przelewa się ustawicznie, światło jego wciąż zeń promienieje. Kościół natomiast uczy o jednorazowym akcie stworzenia, jako akcie woli Bożej. Jednak tak u Słowackiego jak u Boehmego świat materyalny powstał również jako zdarzenie historyczne. »A to objawienie się Syna w całej pełni Było — Jest — i Będzie, bo czas jest dziełem grzechu i do nas globowych należy« (»List do Remb.«). Zatem pojęcie czasu, (więc stawania się w znaczeniu historycznym), może istnieć tam tylko, gdzie jest znikomość, przemijanie, nietrwałość, jak w świecie materii, (u nas »globowych«). Materya jest dziełem grzechu, więc tak samo i czas. Ta sama koncepcja zdaje się tkwić w podaniu starożytnych o Kronosie, którego Zeus-de-miurg okułał w pętą. Świat materii powstać bowiem może tylko przez zatrzymanie czasu w locie; materya jest ustaleniem, utrwaleniem, stężeniem, zastojem. Jest trwaniem w przeciwstawieniu do dziania się. Dziełem zastoju i spoczynku (pojętego jako grzech) jest też materya u Słowackiego.

rakterystycznym jest, że początek stworzeniu nie daje akt woli Bożej ani też naturalna i konieczna ewolucja Bóstwa, ale wolna wola »duchów Słowa«, które »same z siebie« wywodzą i budują sobie formę objawu. Wprawdzie w innych teozofiach chrześcijańskich — jak u Origenesa, Boehmego, Schellinga — również wolna wola duchów daje początek stworzeniu, ale tylko w ten sposób, że z tej wolnej woli wynika możność grzechu, a grzech jest początkiem świata materyalnego; w tych teozofiach bowiem Bóg stwarza świat niematerialny tylko (niewidzialny). U Słowackiego zaś wolne duchy dają początek stworzeniu¹⁾ nie przez grzech, pośrednio, ale wprost, aktem woli, bezpośrednio. Upadek grzechowy następuje i tutaj, lecz później, i jest zaburzeniem twórczego procesu samychże duchów twórczych, nie Boga.

Z przedstawienia »Genezis z Ducha« nie możemy jeszcze powziąć wyobrażenia o istocie Bóstwa; niemniej i pierwszy początek stworzenia przedstawiony jest całkiem ogólnikowo; po bliższe szczegóły musimy odnieść się do »Listu do Rembowskiego«. Tutaj czytamy co na-

¹⁾ U Słowackiego trzeba odróżnić »widzialność« od »materii«. Pierwsze kształty, o których mówi, że z woli i miłości swojej duchy nasze je wywiodły, to były kształty »widzialne« ale nie materyalne. Jakie to »kształty« — dowiadujemy się z łańcucha trójce w »Liście do Remb.«, więc magnetyzm, elektryczność, ciepłik, światło... Są to siły. Materya natomiast, »świat formy«, jest dziełem grzechu. Przypomina to nieco podział arystotelesowy świata widzialnego na część wyższą i niższą. W pierwszej, aż do księżycy, jedynym elementem jest eter, boski element, o którym Jamblich powie, że pokrewny jest niematerialnej substancji bogów; świat podksiężycowy jest światem grubej materii złożonej z czterech innych elementów. Zobaczymy niżej, że i u Słowackiego świat materii możnaby nazwać światem podksiężycowym, gdyż (jak u neoplatoników) powstał przy współdziałaniu księżycy.

stępuje: »O najstraszniejszą ze wszystkich tajemnic pytałem się w duchu moim Boga i Pana mojego, a oczy moje utkwione były w ciemność... w kąt izby mojej... gdzie w odbłyску słońca jesiennego świecił się krąg pajęczyny, podobny marze i cieniowi wielkiego miesiąca... Środek koła, opuszczony przez pajaka i pusty¹⁾, był mi punktem i celem niby widzenia... W tym środku, na zbiegu srebrnych promieni, wyobrażałem oczyma niewidzialny środek ducha jakiego (?) w spoczynku i w nieobjawieniu, a ten duch zdawał mi się trójką napisaną tak:

Duch

Miłość Wola

A trójca ta w miłości przez wolę ruszywszy się niby w łonie Boga, jęła się przemieniać z szybkością błyskawicy w trójce rodzone jedna z drugiej jak następuje...«, i tu następuje ów znany nam już²⁾ szereg trójc, »aż do piątej przemiany«, której ostatniem ogniewem jest »cieplik światło«...

»I ujrzałem światło w duchu niby błyskawicę słoneczną, wychodzącą z owego pustego celu, w którym utopiłem był przed chwilą zamysłone oczy«...

Z przedstawienia tego można powziąć przedewszystkiem przekonanie, że Słowacki jest wyznawcą »teologii negatywnej«. Figurą Boga jest mu pusty środek pajęczyny stworzenia. Porównanie podobne znajdujemy u Basilidesa. Używa go wprawdzie Basilides w sposób

¹⁾ Ten sam obraz rozwinięty jest też w »Pierwszej rozmowie z Helionem« (Gubr. X. 535); a w formie rytmicznej we fragmencie podanym u Gubr. I. 259.

²⁾ Zob. wyżej, Rozdz. drugi, I. str. 35. Nieco odmiennie przedstawiony jest ten szereg w »Pierwszej rozmowie z Helionem« (Gubr. X. 535—537).

negatywny: »Czyż Bóg tworzy świat, jak pajak sieć? Nie. On rzekł i stało się... A ten który rzekł, nie był... Bo nasienie Bytu, Słowo, przyszło z poza Bytu«. Ale jakkolwiek obraz pajęczyny jest tu inaczej użyty, to przecież, gdy ustęp ten jest zarazem tak wybitnem wyznaniem negatywnej teologii, mogłoby być że natchnął porównanie Słowackiego przez asocjację sąsiedczą. Równocześnie zaś zmienił Słowacki obraz użyty i znaczenie jego, zostawiwszy środek pajęczyny pustym. W wydany niedawno (1909. Gubr. X. str. 529—554) po raz pierwszy utworze, który nazwałem był wyżej »Pierwszą rozmową z Helionem« znajduje się ustęp, uwydatniający bardzo wyraźnie właściwą intencję owego obrazu pajęczyny: »Oto w ciemnościach groty widzisz tę pajęczynę, którą jesienny pajak opuścił... Jako miesiąc srebrny Dyanny trwa na powietrzu... a środek, zajmowany niegdyś przez pajaka, choć pusty — oczom się jednak przedstawia wyraźnie. W tym środku osadź na chwilę oczy i myśl natężoną... a widzącą... »Uczynilem to«. »Obacz teraz myślą twoją pierwsze nic duchowe, osadzone w środku srebrnego krega... niewidzialne, a jednak już stworzone...¹⁾ albowiem z tego nic — światy wyblysnę... Może to wszystko jednak jeszcze do doświadczenia nie wystarcza. Ale łączą się z tem inne świadczenia. Przedewszystkiem to wielkie zastanowienie, w jakie wprawiały poetę słowa Ewangelii św. Jana: »Boga nikt nie widział«. ²⁾ Dlatego to ukazywanie się Boga za-

¹⁾ Wyrażenie »już stworzone« jest oczywiście niewłaściwe; winno być raczej »realne, rzeczywiste«. Albo może wyobraża sobie Sł. Boga pod postacią niewidzialnego pajaka, a sam zawiązek stworzenia jako niewidzialne »nic duchowe«.

²⁾ »List do Rembowskiemu«: »Tyś sam rzekł (o Chryste!) że Boga Ojca nikt nie widział«. — »Genezis z Duchem«: »Ojciec Boże... wedle świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany... — Z tych słów: »Boga nikt nie widział«

pisane przez Stary Testament, Słowacki odnosi do Chrystusa. On to był w raju przytomny, on ukazał się Moj-

prof. Tretiak wysnuł całą osobliwą legendę (*»Jul. Słow.«* II, str. 193—196). Jest ona tak skomplikowana, że nie łatwo mi ją przyjdzie w krótkości z dostateczną jasnością przedstawić. Celem tej legendy jest dowiedzenie, że Słowacki, w niesłychanej zarozumiałości swojej, mniemał, że wprowadzić dotąd Boga nikt nie widział, ale on go (jako od stworzenia świata najgodniejszy!) pierwszy z ludzi zobaczył... Naturalnie dowód taki — gdyby się udał — byłby zarazem głównym filarem koncepcji Tretiaaka; możnaby powiedzieć jej »rehabilitacją«. Dla doprowadzenia do skutku tego waleznego przedsięwzięcia trzeba było fakt, iż słowa »Boga nikt nie widział« głęboko zastanawiały poetę, skombinować z faktem owej wizji ogni niebieskich, o której w poprzednim rozdziale pisałem — i z tego wyprowadzić wniosek, że w tej wizji poeta Boga (którego nikt dotąd nie widział), wedle swego mniemania — zobaczył. Stawia tedy T. twierdzenie, że owa wizja nasza poetę w chwili, kiedy właśnie w Ewangelii św. Jana owe słowa czytał. Z tego ma jakoby logicznie wynikać (?) że wizja w wyobrażeniu poety nie była czem innym, jak właśnie ukazaniem się Boga... Tymczasem nietylko że połączenie obu ogniw tego rozumowania jest całkiem niedostateczne, ale nadto oba te ogniwa istnieją tylko w wyobraźni T., bo: 1) ani nad tą Ewangelią i temi jej słowami nie nasza wizja poety, — w ogóle z temi słowami wizja żadnego niema związku, — ani też 2) nie miał jej Słowacki nigdy za ukazanie się Boga.

Co do 1) Podstawą twierdzenia T. jest następujący zapisek Słowackiego: »O Polsko moja — kiedyś się wahał z wydaniem tej książki (t. j. »Genezis z Duchą«), a był właśnie w połowie tej ewangelii, która jej ostatnie karty zamyka, — coraz mocniej przerażony odpowiedzialnością przed Bogiem, oświecony zostałem ogniami niebieskimi...« i t. d. Tu następuje opisanie wizji. — Zdaje się być jasne, iż przez »ewangelię« niemożna tu nic innego rozumieć jak »Genezis« samą; słowo »ewangelia« znaczy tu tyle co »prawda objawiona«, więc cały ustęp znaczy, iż kiedy poeta dumiał nad prawdami objawionymi sobie, a w »Genezis z Duchą« zawartymi, i był właśnie przy ostatnich jej kartach, przy jednej z tych praw d, które na

żeszowi w krzaku ognistym i na górze Tabor, on na ognistym wozie unosił Izraela proroki... Do odsłonięcia

nich się mieszczą, wtedy nasza go wizja. T. jednak rozumieć chce inaczej. Ze słów stojących pod koniec »Genezis«: »Ojcie Boże — według świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany«... — wyprowadza on wniosek, że gdy to »świadcstwo Chrystusa Pana« zapisane jest w Ewangelii św. Jana, przeto Słowacki pisząc »kiedyś był w połowie tej ewangelii, która jej (»Genezis«) ostatnie karty zamyka« — wskazywał przez to tę właśnie św. Jana Ewangelię, a więc że wizja nie nasza go przy czytaniu »Genezis« ale przy czytaniu tej Ewangelii. — Jak bardzo taki wykład jest naciągany, bije w oczy. W dodatku w samym tym wywodzie jest sprzeczność. Bo jeśliby — per inconcessum — zgodzić się na tłumaczenie T., to trzeba konsekwentnie przyjąć, że wizja nasza poetę w chwili kiedy był »w połowie Ewangelii św. Jana, a w takim razie nie nasza go przy słowach »Boga nikt nie widział«, bo te słowa stoją w jej pierwszym rozdziale. T. obala więc sam swój własny dowód! — Ale przypatrzmy się innym jeszcze ciekawym rzeczom. T. robi odkrycie całkiem nadzwyczajne. I tak wie dlaczego Słowacki czytał wtedy właśnie Ewangelię św. Jana. Oto miał on zwyczaj szukać wskazówki postępowania przez otworzenie na chybi trafi Pisma świętego. Kiedy przed laty wahał się czy przedsięwziąć podróż na Wschód, zdecydowało go otworzenie Biblii na słowach: »Kościoły azyjskie pozdrawiają was«; pisze o tem w listach. Dlaczegoż więc nie miał użyć tego samego sposobu, sądzi T., dla otrzymania wskazówki czy powinien lub nie powinien ogłosić drukiem »Genezis«? Zapewne... dlaczego by nie miał tego zrobić?... Tylko że nie nie wskazuje na to że zrobił. Ale T. wie jeszcze więcej! »Tym razem, sądzę — powiada — nie spuszcza się on na los, ale sam sobie wybrał z Biblii ustęp, ażeby w nim znaleźć to, czego pragnął«. Proszę tylko uważać: — Słowacki chciał wydać »Genezis«, — wahał się, chciał otrzymać wskazówki z Biblii, i... sam sobie tę wskazówkę wynalazł, aby była po jego myśli... Poco zatem szukał wskazówki? Niedość na tem; bo jakaż to była wskazówka, którą sobie samowolnie wynalazł? Słowa: »Boga nikt nie widział«. Czy te słowa były pożądaną, czy były wogóle jakąkolwiek wskazówką, jakąkolwiek odpowiedzią na to pytanie? Oczywiście tylko w jednym wypadku: jeżeli tuż przy nich objawi się

tej prawdy Słowacki wielkie przywiązuje znaczenie, mówi o niej («L. do R.» str. 56 że ona »Stary Testament

Pan Bóg we własnej osobie — i przez to da do zrozumienia, iż skoro to czyni poraz pierwszy od stworzenia świata — to oczywiście... »Genezis« ogłosić należy!... Więc Słowacki nie tylko wyszukał sobie te słowa — ale, wyszukując je, równocześnie wizytę Pana Boga sobie zamówił. Inaczej — czyżby znalazł to »czego pragnął« jak mu imputuje T.?... Na dobitkę — wszystko tak pięknie — i »jak pragnął« — urządziwszy, nie ogłosił przecież »Genezis«!...

A oto dalsze znowu odkrycie T. Ostatni ustęp »Genezis z Ducha« brzmi jak następuje: »Ojcie Boże... według świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany, a który teraz przez krwawe i udręczone tłumy kształtów genezyjskich, ciemną dla formy — ale łaskawą i sprawiedliwą względem Duchów i Ducha mego, a ztąd jaśniejszą i niby zbliżoną twarzą spojrzaleś: spraw, aby ta jedyna droga rozwidnień i oświeceń, droga miłości i wyrozumienia, coraz mocniej jaśniała między słońcami... i lud twój wybrany, a drogą boleśną teraz idący, do Królestwa Bożego zaprowadziła«. Otóż T. twierdzi, że ustęp ten »był widocznie dopisany dodatkowo już po owym cudownym widzeniu«. Czy to jest tak »widoczne«, śmiem wątpić. Ale dla T. »krwawe i udręczone tłumy kształtów genezyjskich, przez które Bóg niby zbliżoną twarzą spojrzaleś na poetę, to są ognie które mu się ukazały...« (Zob. »Jul. Słowacki« t. II., str. 196!). Jak T. przyszedł do tej interpretacji, że ognie, które się ukazały poecie mogą być przez tegoż nazwane »krwawymi i udręconymi tłumami kształtów genezyjskich« — to granicę mego rozumienia zupełnie przekracza! Czy Tretiakowi nie przyszła rzeczywiście na myśl inna interpretacja — że »tłumy kształtów genezyjskich«, to ten łańcuch ewolucji tworów, które »Genezis z Ducha« opisuje? Że Bóg — »niewidziany przez nikogo jeszcze na ziemi«, nieznany, o twarzy zakrytej, przez dzieło swoje, przez odkrycie w »Genezis« istoty i celu tego dzieła (w którym łaśka jest i sprawiedliwość), niby »jaśniejszą i zbliżoną twarzą spojrzaleś«, niby więc stał się zrozumialszym i bliższym dla dusz, choć za w s z e »ciemnym dla formy«, t. j. dla oczu ludzkich?... Że ta droga poznania Boga jest owszem »jedyną drogą rozwidnień i oświe-

i wszystkie ducha tajemnice rozjaśni«. I dla tego to powiada, opisując objawienie swoje kiedy oczy

ceń?«, — że zatem niema mowy o tem, aby On kiedy na oczy się jawił?... To wszystko zatem Tretiakowi nie przyszło na myśl... Tyle co do pierwszego ogniwa twierdzenia. — A teraz

co do 2). O wizji i jej naturze mówiłem już w tekście pod koniec rozdziału poprzedniego (str. 310). Słowacki mówi o »ogniach«, które mu się zjawily — i które przeszywał wzrokiem »niby z chęcią widzenia Chrystusa«, ale one zdawały się odsłaniać i tylko »coś niby miesiąc biały ukazało się w górze — nic więcej«. W późniejszym opisie nic nie dodaje i nie zmienia, interpretuje tylko to widzenie mówiąc, iż go »Chrystus Pan raczył mocą niebieską przerazić«, i znowu — że »prerażony został mocą Chrystusa już na ten świat nadchodzącego«. Po pierwsze tedy niema tu mowy o żadnym wogóle ukazaniu się Bożej osoby, ale tylko o ogniach, będących objawieniem mocy niebieskiej. Po drugie — jakby nie było — to wszędzie jest mowa tylko o Chrystusie a nie o Bogu, t. j. Bogu Ojcu — a wszakże tylko »Boga Ojca nikt nie widział«; tak stoi w obydwu tekstach na początku niniejszego przypisu przemennie przywiedzionych. Aby Chrystusa nikt był nigdy nie widział, o tem niema nigdzie mowy, — niemialoby też to żadnego sensu; całkiem przeciwnie: on to był już w krzu ognistym, na górze Tabor etc. etc., jak to czytamy w »Liście do Rembowskiego...« Gdyby to jedno tylko był T. zauważył, oszczędziłby był sobie długich wywodów... Świadom jestem, że rozbiegając się nadużyłem cierpliwości czytelnika. Ale tyle razy powtarzano, że na książkę T. wymyśla się wiele — ale się jej nie przeciwstawia krytyki rzeczowej, dowodów. Oto więc »dowód« dotyczący jednego tylko — nie jedyne, ale jednego z niezliczonych — ustępu. Oto »dowód«, i zdaje mi się wystarczający, na twierdzenie, że 1) T. przejęty jakąś dziwną niechęcią do Słowackiego, stawia jak najbardziej nienaturalne hipotezy, przeinacza czy przeocza najoczywistsze znaczenia słów, widzi wszystko na opak, — że 2) T., zapewne pod wpływem swej idiosynkrazji, niezdolny jest zrozumieć tekstu, często nawet rzeczy zda się najprostszych, że brak mu ku temu wszelkiego współodczuwania, wszelkiej kongenialności, — że wreszcie

utopił w pustym środku pajęczyny, że »o najstraszniejszą ze wszystkich tajemnic« Boga zapytał. Jest to rzeczywiście najgłębsza ostateczna tajemnica, leżąca od wieków na dnie wszystkich hermetycznych nauk. — Co prawda możnaby przywieść mnóstwo wyrażen Słowackiego, które z tym poglądem są na pozór w sprzeczności, a z których wynikałoby że stoi on na gruncie wiary w Boga osobowego. Ta sprzeczność jednakże jest zjawiskiem zbyt pospolitem nawet u pisarzy ściślejszych w rozumowaniu, ażeby miała zadziwiać. Zauważyliśmy już w filozofii aleksandryjskiej ową dążność do hypostazowania pojęć, nawet najbardziej oderwanych, które nieobytemu z tego rodzaju procesem myślowym sprawia poprostu zawrót głowy. Do tego przybywa nasiąknięcie języka dzisiejszego słownictwem chrystyanizmu, co przy tego rodzaju teozoficznych spekulacjach ścisłość wysło-

jest zupełnie obcym w sferze idei mistycznych, i — jak w rozebranych przykładzie — w niezrównanie naiwny sposób odnosi się do tekstu, nie przeczuwając nawet kryjących się w nim problemów. (Porównaj np. mój wywód w tekście o problemie negatywnej teologii — »Boga nikt nie widział« — a pojmowanie Tretiaka, że te słowa św. Jana dlatego tylko zastanawiały Słowackiego, iż skoro nikt przedtem Boga nie widział — ano, dalejże! to ja go właśnie pierwszy zobaczę... — !!!).

Czy możliwym jest, tak jak ten jeden ustęp, rozbierać całe dwa tomy Tretiaka? Czy można mieć dość na to poświęcenia i cierpliwości? A wreszcie czyby kto taką książkę (musiłaby chyba znowu mieć dwa tomy!) miał ochotę i odwagę czytać? T. tak zakreślił fakta i znaczenia rzeczy, że ażeby je odkreślić trzeba użyć sił całkiem nieproporcjonalnych do wartości przedsięwzięcia. Czyż nie lepiej użyć ich raczej na badanie krynicy, jak tego, czem zamąconą została? Inaczej powstałby gotowa obfitsza — i pracowitsza o Tr. niż o Słowackim literatura! Abyssus abyssum invocat! — Tak więc to smutne dzieło zostanie i nadal »nieodparte argumentami«. — W tem wszystkim najbardziej żał takiego — na niestosownem dla siebie polu — użycia sił i zdolności zasłużonego zkądną pisarza i badacza.

wienia a nawet ścisłość rozumowania bezwiednie krzyżuje. Takich niekonsekwencji w Słowackim jest pełno.

W pustym środku pajęczyny, w »przepaści« Boehmego, w łonie Boga zbłysnął się Duch-Słowo, ruszone przez Miłość, wydobywszy z siebie Wolę, a pierwsza ta trójca ¹⁾ »z szybkością błyskawicy («rotacya« Boehmego!) jęła się przemieniać w trójce rodzone jedna z drugiej, których szereg przytoczyłem był powyżej (str. 35). To jest objawienie się »kształtem«, akt stworzenia. Stadium to odpowiada drugiemu stadium teogonii Boehmego, owemu płomieniowi, w którym »wychodziły z nieskończoności przymioty specjalne stające się bytami, indywidualnościami«. Najbardziej jednak owo rodzenie się trójce jedna z drugiej przypomina gnostyczne syzygie eonów. Zachodzi przecież pewna niezmiennie charakterystyczna dla Słowackiego różnica. Oto kiedy eony pojęte są jako pewne przymioty duchowe, Słowackiego trójce są to siły fizyczne. U niego już tutaj zaczyna się »stworzenie widzialności«; te siły fizyczne są jednakowoż objawami ducha i mają też jakieś znaczenie duchowe. Wyobraźnia Słowackiego ma tak dalece wzrokowy charakter, że myśli on kategoriami wzrokowemi; granica między pojęciami oderwanymi a obrazami wzrokowemi zaciera się u niego zupełnie. Pojęcia oderwane objawiają się w formach widzialnych, a widzialność

¹⁾ Tryadyczna ta formuła ma odpowiednik w troistości Boga, uczonej już przez Filona i platoników, tudzież w nauce chrześcijańskiej o Trójcy. Dlatego też powiedziano w »L. do R.«: »widzę... Słowo w Bogu, przez ducha świętego miłości na dnie swej natury wzruszone... Miłość w onej pierwszej trójcy porównana jest więc z Duchem Świętym. U Boehmego w ciemnym ośrodku budzi się uczucie ucisku, cierpienia (u Słowackiego miłość), a z tego uczucia pragnienie wyjścia z ucisku (u Słowackiego wola).

nawzajem jest uduchowioną. I owe tedy trójce sił pojęte są raz konkretnie, a równocześnie są symbolami jakichś duchowych znaczeń. Przekonamy się o tem zestawiając następujące miejsca tekstu: »...w rozbłysku sił pokrzyżowanych, w rozstrzałach piorunowych, jawią się słońce złotych miliony... gwiazdy, globy ze swemi księżycami, saturny opierścienione tysiącem złotych obręczy... Syn przez ducha świętego poczęty uwidziałnił się, łono Ojca napelnił...«. Jest to proces kosmogoniczny. Siły fizyczne są pojęte konkretnie jako takie, a równocześnie (co z ostatniego zdania wypływa), są wynikiem i objawem ducha. W tekście następującym te siły są już nie tylko objawami ducha, ale przybierają wprost duchowe znaczenia; rozumiane są równocześnie fizycznie i duchowo i to nie sposobem symboli, ale zupełnie dosłownie: »Najmilejszy mój... jeżeli potrzesz kamień, a ciepło w nim obudzisz, Anioł ducha pokaże się, zaskrzy oczyma i gniewny schowa się napowrót w łono kamienia... a to świadectwo, że do pewnego stopnia duch nasz tą samą drogą co jaśni duchowie tworzył sobie szaty objawu... Bez pomocy bowiem żadnej objawić się dziś może w tobie ruchem, siłą magnetyczną, uderzyć na brata jak piorun niewidzialny, rozgrzać go...«. W tym ustępie magnetyzm, ciepło i ogień pojęte są raz fizycznie, jako iskra wydobyta z krzemienia, drugi raz duchowo, jako ruch wewnętrzny, siła magnetyczna, działająca w formie sympatii duchowej, jako ogień zapalu lub miłości. Jeszcze wyraźniej widzimy to w słowach następujących: »Miłością swoją i wolą wzbudź w bracie swoim miłość i wolę świętą a ujrzyś, że przez wszystkie pięć prac przejdzie duch jego, aż nareszcie objawi się czwartą, zapalem i na czyn rzuci się w przepaście całym ciałem — jak anioł szalony«. (Przypomnijmy, że w owym łańcuchu trójce te pięć prac po-

jęte są fizycznie, tutaj zaś przetłómaczone w znaczenia duchowe). — »Skoro więc słowem rzuconem w brata swego siłę jego ducha wewnętrzną poruszyś — objawia się w nim naprzód ruch ducha (co odpowiada trójcy drugiej), magnetyczną siłę w ciełe jego powiększa (trójca trzecia) elektryczną podwaja (trójca czwarta) — nareszcie organizm jego ciepłkiem rozplomienia (trójca piąta, względnie ostatnie ogniwo trójcy czwartej) i niby błysnąć przymusza...«¹⁾. Widzimy tu jak gdyby hypostazę metafor; takie metafory jak n. p. ogień zapalu, zrozumiane są jako rzeczywiste w sferze duchowej objaw tego samego zjawiska, jakim jest ogień w sferze fizycznej.

W łańcuchu trójce stworzoną już jest »widzialność«, niema jednak jeszcze materii. Materya jest wytworem upadku grzechowego²⁾, podobnie jak u gnostyków,

¹⁾ Mówiąc o metempsychozie (Rozdz. trzeci V, a także p. Rozdz. drugi III) poznaliśmy tam duchową analogię prawa biogenetycznego; — w życiu jednostki powtarzają się fazy rozwojowe, przez które przeszła ona w szeregu żywotów. Tutaj spotykamy się z inną analogią tego prawa. »Słowo wrzucone w brata naszego« budzi w nim pracę ducha powtarzającą fazy kosmogoniczne (szereg trójce). Zgodne to jest również z pospolitą myślą mistyki, że człowiek jest analogią wszechświata (o czem już wyżej, zwłaszcza w ustępie III tego rozdziału).

²⁾ Jednakowoż takie pojmowanie, inne miejsca pism Słowackiego podają w wątpliwość. I tak w »I rozmowie z Helionem« szereg trójce twórczych mieści w sobie »formę«; w poprawkach rękopisu stoją też wyrażenia »atom« i »gaz«. Jawi się tu »formą« razem ze światłem. Gdy przytem raz wspomniano o poprzednich ogniwach, że »jeszcze nie były widzialne«, a zatem zdaje się, że ze światłem dopiero miała się począć widzialność i w tem znaczeniu światło nazwane jest »formą«. Tłómaczy się to jasno wzmianką o »Newtonicznych światła atomach«. Newton bowiem uważa światło za fluidum; tę teorię przejmują Sł., przyczem fluid świetlny nazywa gazem i mówi o jego atomach. — Co więcej

u Boehmego, i i. Na zaleniwieniu w pracy ducha, który słoneczności (t. j. światła, ostatniego produktu szeregu trójce twórczych) wydobyć z siebie zaniedbał, polega ten upadek. Jest w tem podobieństwo do pomysłu gnozy Walentinusa¹⁾, gdzie upadkiem jest niewczesna tęsknota

jednak, wydaje się że i stworzenie materii stałej było przewidziane w normalnym szeregu trójce twórczych. W ostatniem ogniwie łańcucha trójce przywiezionego w tejże »rozmowie« spotykamy zagadkowe słowa »gaz-proch« — a dalej słyszymy gdy duch w pracy zaleniwiał ciepłik wytworzywszy: »a cóż się stanie z globem naszym niestworzonym, z ziemią tą, która już w oczach Stwórcy (oczywiście niewłaściwie, zam. »Boga«) stoi wyraźnie na miejscu swoim, między światłami z ducha zapalonymi«. Więc stworzenie ziemi leżało w planie i na drodze normalnych prac ducha — przed jego upadkiem. Materia zatem nie byłaby dziełem grzechu. To też w tem piśmie grzech globalowy (tu nazwany pierwotnym) inaczej jest tłumaczony. Oto mianowicie duch w ciepłiku zaleniwiony chciał jedną pracę »przeskoczyć« (mianowicie ciepłik-swiatło), po którym następuje w tym łańcuchu »gaz- czyli forma-swiatło«), a »z ciepłika prosto w gazy przeszedłszy i w ciało się stałe zamieniwszy, w formie szóstej będąc musiał piątej (t. j. światła) od słońca pożyczyć«. Ale że cudzy wyrób nie może być naszą zasługą, owszem na karę zasługuje, przeto to pożyczone światło jest z ciała nie z ducha, jest to fałszywe ciało niszczące a nie utrzymujące światło, czyli ogień. — Ta koncepcja nie jest zasadniczo sprzeczna z podaną w tekście; ciało, materia, nie są same przez się owocem grzechu i narzędziem ucisku, ale są niemi to ciało, ta materia, które dziś rzeczywiście istnieją,—nie forma-swiatło zatem, ale forma-ogień.

¹⁾ U Słowackiego »w piątej pracy duch szwankował, t. j. wpuścił w siebie ogień, zamiast światła. Analogię tego faktu dopatruje on się w całym wszechświecie. Wszędzie to jest »na ziemi zapisane«. N. p. w skali muzycznej »między piątym a szóstym tonem... jest tajemnicza dotąd nawet dla samych mistrzów harmonii przerwa, która pięć pierwszych tonów kończy, a od pół głosu niby następujące siedem tonów zaczyna«. Jest to dyssonans, przyczyna smutku całej muzyki globalowej... Myśli te są spokrewnione wyraźnie z pytagoreizmem.

za Praźródłem (»mądrość niższa«, katosofia, achamoth), chęć powrotu, a zatem zastój w dążności postępowej, ewolucyjnej. U Boehmego natomiast powodem upadku jest pycha, która pragnie Bogu dorównać, w czem objawia się wyraźnie wpływ nauki Kościoła o grzechu pierwotnym. Jakkolwiek jednak powody grzechowego upadku u Boehmego i u Słowackiego są różne, istota jest ta sama: jest nią zaniedbanie podniesienia się wyżej, ku światłu. U Boehmego duch pozostaje w »strefie ogniowej«, przez którą normalnie musiał przechodzić; w obrębie tej strefy upada w materię; — u Słowackiego ową strefą ogniową (która jest u Boehmego stworzeniem, »przyrodą niematerialną«) zastępuje ów szereg trójce, który jest również stworzeniem, »widzialnością«. Ogień zaś jest już pierwszym produktem upadku, dlatego to »w słowiańskim wyrazie jest jak gdyby z westchnienia i jęku złożony«; występuje on w trzecim ogniwie ostatniej trójcy na miejscu światła, jako »światło przemienione«. Mimo tych różnic podobieństwo do Boehmego jest bardzo widoczne.

W tej koncepcji upadku grzechowego odnajdujemy znowu ten sam właściwy Słowackiemu rys zacierania granic między światem fizycznym a duchowym. »A gdy oto zaleniwiony w pracy mój duch słoneczności z siebie wydobyć zaniedbał i z drogą się twórczości rozminął, Tyś go Panie walką sił wewnętrznych i rozbrataniem onych ukarał, nie światłem już, ale ogniem niszczycielem błysnąć przymusił, a dłużnikiem miesięcznych i słonecznych światów uczyniwszy, zamieniłeś ducha mego w kłęb ognia i zawiesiłeś go na przepaściach«. Proces duchowy zlewa się tu widocznie z teorią kosmogoniczną Kanta-Laplace'a. Duch zamienia się w rozżarzony glob ziemski. W podobny sposób powstaje słońce i cały system planetarny. »Oto na niebiosach

drugi krąg duchów świecących, kręgowi ognia podobny, lecz czystszej i odkupionej natury¹⁾, anioł złoty z rozwiniętymi włosami, silny i porywający, uchwycił jedną garść globów, zakręcił nią jak tęczą ognistą i porwał za sobą. Ponieważ wedle nauki Słowackiego duchy same są stwórcami widzialności, przeto w systemie tym prawa układu planetarnego, przedstawiające się jako wzajemna zależność pojedynczych ogniw od siebie, pojęte są i wytłumaczone jako owoc umowy między duchami. »A wtenczas trzej aniołowie, słoneczny, miesięczny i globowy z sobą zetknięci, ułożyli się o pierwsze prawo zależności, pomocy i wagi, a jam odtąd począł porę oświeconą nazywać dniem, a czas światłości pozbawiony nazwałem nocą. Wieki minęły, o Panie! — a duch mój ani jednego z tych dni minionych nie spoczął, lecz ciągle pracując myśl nową o kształcie zamieniał w kształt, zgodziwszy się ze Słowem globowem stanowił prawo, a następnie prawu się poddawał własnemu, aby na tak położonym fundamencie stanął, i nowe, wyższe duchowi drogi obmyślał. Prawa przyrody pojęte są zatem jako prawa stanowione, a te powstają — tak jak w »Kon-

¹⁾ »Czystszej natury« jest ten krąg duchów (oczywiście słońce), bo zbliżył się ku wydaniu światła. Nie jest to jeszcze owo światło ostateczne, doskonałe, ale doskonalsze zawsze jak ogień (»światło przemienione«), którem rozblęsnął glob ziemski. Znowuż owo wprost fizyczne pojęcie rzeczy duchowych! Jest to rys bardzo charakteryzujący Słowackiego, lecz w wysokiej także mierze dający się odnaleźć u Aleksandryczyków i u Boehme (także u Swedenborga). Boehme (w rozprawie Mickiewicza) uważa słońce za ośrodek nowy dla duchów, wywołany po ich buncie i upadku przez Boga poza sferą wpływu szatana, a to stworzenie słońca — powiada — »nazywa Księga Rodzaju oddzieleniem światła od ciemności«. I tu więc znaczenie duchowe zlewa się z fizycznym faktem kosmogonii.

trakcie społecznym« Russa — drogą umowy. W ten sposób tłumaczą się zjawiska, które trudnoby przypisać jednemu duchowi; występują w tym wypadku grupy duchów, ich społeczności wspólnem prawem związane. »...Forma dyamentowa ułożyła się z żywych, a wody poczęły łąć się z ruchomych, lekko związanych i uczących się równowagi...« Na wyższych szczeblach rozwoju takie społeczności spotykamy np. w kwiecie koniczyzny, »który się składa z równych osobnych, nie w jednym kielichu, ale na jednej łodydze trzymających się obywateli...« Postęp, jeśli nie jest reformą prawa, to jest jego przełamaniem; ten drugi wypadek zdaje się być w oczach Słowackiego typowym; duch, to »wieczny rewolucjonista«.

W »Genezie z Ducha« od chwili zastygnięcia globu postępuje praca kształtotwórcza, która znajduje chwilowe ukoronowanie w człowieku. Cała koncepcja jest tu jasna i prosta. Natomiast w »Liście do Rembowskiego« czystość jej się mąci, staje się ona zawiłą i niejasną. Widocznem jest, że gdy »Genezis« jest dziełem natchnienia, »objawienia«, i jako taka dziełem z jednego odlewu, to przeciwnie »List« jest dziełem refleksyi, w którym spekulacja łąta rozmaite luki i wątpliwości, błądzi wśród szczegółów, a popadłszy w skrupuły ze względu na tradycję Pisma Świętego wprowadza do nowej nauki elementa jej obce, paczy i wykrzywia jej proste i jasne kształty. Znajdujemy tu przede wszystkim obce »Genezie« pojęcie odkupienia. Tak jak upadek grzechowy miał u Słowackiego za wzorem Gnozy, charakter kosmiczny, tak też i odkupienie. Na glob żarzący i trawiący się w sobie, niezdolny do dalszej pracy kształtotwórczej — »za wdaniem się Odkupiciela jasności, (t.j. pierwiastku słonecznego, światła), trójca nasza duchowa ściągnęła w siebie pierwiastek miesięczny, wodę, tę dziwną lęg grzesznika, — która nam stała

obroną przeciwko trawiącemu ogniovi...« W ten sposób »jako dziś w duchu, podobnie przed wiekami w formie byliśmy wykupieni i wyratowani«. Odpowiada to genezie Mojżeszowej: — »a to mówi Mojżesz gdy maluje wilgocie zawieszane nad przepaściami stworzenia, nad którymi w błyskawicach i w piorunach unosi się duch stwórcy, Anioł składu, który formy żadnej nie czyni, ale w objawieniu się dalszą formą duchom globowym dopomaga«. Tak więc dla ratowania tradycji Pisma pojawia się tu w owym »Aniele składu« — (deus ex machina) coś jakby demiurg natury zagadkowej¹⁾.

¹⁾ Podobnie jak owo zlewanie się znaczeń fizycznych z duchowymi robi wielką trudność dla umysłów przywykłych do ścisłości a z tym typem myślenia nieobeznanych, także i symboliczna angelologia Słowackiego. Tak w tamtym jak i w tym wypadku jest on jak najściślej spokrewniony z filozofią aleksandryjską i z Boehmem. Widzieliśmy jak np. u Philona, angelo- i demonologia łączy się z platońską nauką o ideach. Aniołowie są hypostazami idej, także sił. Hypostazy te dochodzą do zupełnej personifikacji. Ale jak ideje są ogólne i szczegółowe tak też i ich hypostazy. Tworzy to hierarchię świata anielskiego. Jeśli się jednak posuniemy do zupełnej personifikacji, to natrafimy na nadzwyczajne trudności dla naszej wyobraźni. Tak np. jak sobie wyobrazić »Anioła składu« w ramach koncepcji kosmogonicznej Słowackiego, gdzie kształt czynią sobie duchy indywidualne, każdy oddzielnie?... Albo »miesięcznica woda?« Wszakże czytamy, że wody złożone są z »duchów ruchomych i niestałych«, a tu występuje woda jako pojęcie ogólniejsze i jako osoba ucieleśniona w »Pani Słowa«... W myśl swej kosmogonii trafnie nazywa Słowacki planetę ognistą kłębem czy kręgiem duchów. Ale tuż zaraz nazywa ją znów Aniołem, więc personifikuje rzecz zbiorową ponad jej również osobowemi składnikami. Póki to jest alegoria, symbolem, — dobrze; ale alegorie te i symbole otrzymują własne życie, własną rolę, cele, indywidualność! Tak jak gdzieindziej znaczenie fizyczne przechodzi odrazu w duchowe, ma duchowy odpowiednik — i odwrotnie, tak tu usymbolizowane pojęcie przechodzi w konkretną osobowość. Wynika to z tej samej formy myślenia i z tej samej cechy wyobraźni ujmującej wszystko

Ten pomysł o wodzie wielokrotnie się powtarza, jakkolwiek nigdzie szerzej nie rozwinięty, i on to wyjaśnia liczne fragmenty »Króla Duch«, które pierwszy przytoczył Tretiak (»J. S. II. Rozdz. »Król Duch«). Szczególnego znaczenia nabiera rzecz ta jednak dopiero teraz, po ogłoszeniu przez Gubrynowicza w jego wydaniu »Króla Duch« nieprzeczuwanego nawet dotąd skarbu z rękopiśmiennej spuścizny Słowackiego, jakim jest odmienna zgola redakcja rapsodu drugiego¹⁾. Duch Popiela spotyka się tutaj po wyjściu z ciała z upersonifikowaną »miesięcznicą« wodą. W mowie jej słychać wszędzie echa mistycznych tajemnic pierwszego stworzenia. Cały ten wspaniały utwór jest dla nieobeznanych z nauką Słowackiego zupełnie niedostępny i dlatego może pojawia się teraz dopiero po raz pierwszy. — Trzeba nam tedy wytłómaczenia roli wody w nauce Słowackiego bliższą poświęcić uwagę. Woda jest, jak widzieliśmy, »odkupicielką w formie«, gdyż na płonący glob zesła z miesiąca (»miesięcznica«, »pani miesięczna«, »pierwiastek księżycowy«) i w oskorupieniu się mu pomogła. To samo ma naturalnie analogiczne duchowe znaczenia. Woda bowiem jest raz elementem fizycznym, i jako taka ma znaczenie kosmogoniczne (w przypisku cytuję poeta słowa św. Pawła: »świat stanął przez wodę« i przypomina teorię Thalesa), — a równocześnie ma ona znaczenie duchowe i jest »łzą grzesznika«. — W hypostazie przybiera wszystkie znamiona Matki Boskiej; w ten sposób zaś Matka Boska miałaby poniekąd

w kształt widzialny. To też nieobytym émi się w oczach, tracą możność odróżnienia granicy między symbolem i konkretnymi osobami.

¹⁾ Obszerny ten fragment znajduje się u Gubr. na str. 299—310. Uważam go stanowczo za odmianę rapsodu drugiego na podstawie wierszy 113—128, tudzież 215—236.

rolę demiurga¹⁾. »Miesięczne« jej pochodzenie przypomina symbol sierpu księżyca pod stopami. Matka Boska (»Królowa Polska« litanii!) jest jednak dla Słowackiego równocześnie symbolem Polski, jako »Pani Słowa«. Ten sam duch spełniałby więc po raz drugi mesyaniczne posłannictwo, — raz jako »woda«, drugi raz przez Polskę, wiodąc duchy ku Jerozolimie słonecznej. Teraz zrozumiałem będzie znaczenie słów takich jak:

Takie szły głosy... kiedy Pani Słowa
Ciał naszych trzecia — miesięczna twórczyni
Stała we mgłach — cała purpurowa
Świecąca... siostra nasza... choć Bogini...

Gdzieindziej znów, nawiązując do duchowych znaczeń wody jako »łzy grzesznika«, nazywa Słowacki oną Panią Słowa »matką wieczną łez, córą globową«... Raz daje jej nazwę »matki Tetydy«, nie przez metempsychiczną pamięć żywota w ciele Achilla (jak mniema Tretiak), ale w przeczuciu symbolicznego znaczenia po-

¹⁾ Jednakże, mimo zewnętrzne wyposażenie w symbole Bogarodzicy, nie mogę twierdzić, aby ta postać była dla poety identyczną z Matką Chrystusową, albo przynajmniej, aby ją z Nią stale identyfikował. — Uderza tu podobieństwo do żeńskiego eona gnozy, będącego powodem stworzenia materii, a noszącego różne nazwy: Sophia, Barbelo, Helena;... i tak: »łza grzesznika«, »matka łez — a skargi Sophii (w »Pistis Sophia«): — nazwa Helena jest prawdopodobnie przekreśleniem Selene, tj. księżyc (zob. Mead. l. c. rozdz. o Szymonie Magu); — Barbelo bywa przedstawiana jako matka kosmicznego Chrystusa (tak w »Ewangelii Maryi«; p. Mead l. c. rozdz. »Akhim Codex«). Uderzającym jest, że jak w gnozie kosmiczny Chrystus (odrębny od Jezusa) i jego kosmiczna matka (odrębna od Maryi), tak i u Słowackiego występuje Odkupiciel-światło i Obronicielka - woda jako kosmiczne odpowiedniki Chrystusa i Maryi. — Zauważę jeszcze, że gnostyczna Sophia — we właściwym przekształceniu — odgrywa dużą rolę w mistyce St. Martina.

wieści Homerowej, którą symbolicznie wykładali też neoplatonicy, śladem stoj. Zresztą Arystoteles nadmienia, że Okeanosa i Tetydę starzy uważali za bóstwa światotwórcze; nie trzeba więc nawet sięgać do alegoryzowania Homera¹⁾.

Pomysły te Słowackiego mają bardzo interesujące podobieństwa u Boehmego (ale już nie w rozprawie Mickiewicza). I tu woda gra rolę przy stwarzaniu świata materyalnego, jako »wäszrige matrix«; kto wie czy nie zaczyna to o nauki orfików i Egipcjan przez pośrednictwo gnozy np. Naaseńczyków; (cf. Mead l. c. str. 169).

»Also stehet nun die matrix unbegreiflich und sehnet sich nach der feurigen Art, und die feurige Art sehnet sich nach der matrix. Denn der Geist Gottes, welcher ist der Geist der Sanftmut, spiegeliert sich in der wäszrigen matrix, und die matrix empfähet Kraft von ihm. Also ist ein steter Wille zu gebären und zu wirken; und stehet die ganze Natur in grossem Sehnen und Ängsten«... — »Denn da hat die feurige matrix oder das Gestirn seine Kraft gegeben dem fiat und die wäszrige matrix mit den Elementen hat die Kraft empfangen, ist schwanger worden und hat geboren ein jedes Element seine Kreaturen aus sich selbst... Und wurde das dritte Prinzipium welches vorzeiten nicht gewesen war...« W »Liście do Remb.« czytamy:... »Słońce i miesiąc dopomagają duchom globowym w oskorupieniu tej ziemi — która w środku jest jako owoc pełny płomieni...« (»Miesiąc« — przez »pierwiastek miesięczny«, wodę). O wodzie powiedziano: »Ciał naszych trzecia,

¹⁾ W sposób bardzo charakterystyczny traktuje tę rzecz prof. Tretiak. Stracił on możność wszelkiego już rozróżniania i zgubił się w tym labiryncie; nareszcie zlała mu się z temi symbolami i Anielą w Beniowskim (!!!) — a nie wiedząc jak wybrnąć uznał Panią Słowa ostatecznie za symbol... »des Ewigweiblichen« (sic!).

miesięczna twórczyni», bo atom ziemski składa się z trzech pierwiastków: ognia, wody i światła. Światło nazwane jest Odkupicielem, woda Obronicielem. »Grzeszny pierwiastek Ogień« jest przez Światło i Wodę »pokonany i niby w kajdany ujęty«; — tak w globie, którego środkiem jest ogień, tak w człowieku, który jest »jako glob w skróceniu«, a którego »wnętrzną grzeszną jest ogień«. — »A to mówi Mojżesz gdy maluje wilgocie zawieszane nad przepaściami stworzenia...« »Darum schreibt Moses recht, Gen. I 6: Gott schuf den Himmel aus Mittel des Wassers; — allbie aber musst du verstehen, aus der ewig wäszrigen Matrix, welche nur ein Geist ist, darinnen das Paradeis und der heilige Himmel ist, als die göttliche Kraft, nach welchem die finstere matrix im Hunger gelüstet, daraus ist worden die sichtbare matrix der Elementa, aus welcher durch fiat sind geschaffen worden durch den ewigen Geist Gottes die Wesen aller Wesen, so da nur sind« (»Drei Prinzipien göttlichen Wesens«). Tak samo więc jak u Słow. »wilgotna matrix« ma fizyczne i duchowe znaczenie. Jednakże u Boehmego różnica między temi znaczeniami zdaje się zbliżać więcej do platońskiego stosunku »idei« do idolu; u Słowackiego »idea« przechodzi w metaforę (»Iza grzesznika«!).

Obok wody odgrywa rolę demiurga u Słowackiego księżyc, gdyż woda jest »pierwiastkiem księżycowym«, »miesięczną twórczynią«. Co do tego to znajdujemy odpowiednik w neoplatonizmie (Jamblich, Proklos, Porphyrios, Julian). Świat widzialny dzieli się na sfery; pierwszym siedmiu odpowiada sidem planet, które są bogami uwidzialnionymi (θεοὶ φαινόμενοι, ἐγκόσμιοι): Kronos, Zeus, Ares, Helios, Afrodyta, Hermes, Selene (= księżyc); ósmą jest sfera gwiazd stałych, dziewiątą ziemia. — Aż do Seleny rozpościera się świat górny, pod nią jest dolny. Elementem świata górnego jest eter (element piąty, τὸ

πέμπτου σώμα), do dolnego należą cztery elementy niższe: ogień, powietrze, woda i ziemia. Otóż stwórcą tego dolnego świata jest Selene (ἡ τῶν περιγεῖων δημιουργός — Julian). — U cesarza Juliana (or. V) Selene utożsamiona jest z bogiem Attis, który jest równocześnie stwórcą świata ziemskiego. Julian przytacza myt, który o tem opowiada i tłumaczy go: »Myt mówi, że Attis wszedł do groty i tam zapłodnił nimfę. Przez nimfę należy rozumieć wilgoć materii; ale myt nie ma na myśli materii samej, tylko ostatnią bezcielesną przyczynę, która stoi ponad materią. Wszakże czytamy u Heraklita: Dla dusz wilgoć jest śmiercią«. (To znaczy, że świat duchowy miał się tu skończyć a zacząć materyalny). I tu więc obok księżyca woda (wilgoć) odgrywa rolę stwórcy. — Proklos przyjmując za Jamblichem »system trzech światów«, wymienia jako stwórcę pierwszego z nich Zeusa, drugiego Dyonizosa, trzeciego Adonisa, który jest identyczny z Attisem. To stworzenie świata ziemskiego nosi ztąd nazwę ἡ Ἀδωνική. — »Hebdomas« gnozy, świat materyalny, którego Bogiem jest Jehowa Starego Testamentu, jest określony również jako świat podksiężycowy; granicę jego zakreśla droga księżyca. Żywiołem jego jest powietrze, żywiołem zaś świata wyższego, słonecznego (»Ogdoas«), eter.

U Słowackiego zdają się odzywać jakby dalekie echa wszystkich tych poglądów. Wiemy że Bóg Ojciec, niewidzialne prazródło, jest stwórcą świata duchów, ale nie widzialności. Na drugim stopniu duchy same stwarzają widzialność, jako przyrodę niematerialną, (aby użyć terminu Mickiewicza-Boehmego); nie masz tu właściwego demiurga, jednakże Chrystus nazwany jest wozem i przewodnikiem sprawy Bożej na ziemi, a zatem całej owej pracy genezyjskiej duchów. On to jest Bogiem Starego Testamentu, obecny przy stworzeniu globu jako »Odkupiciel jasności«, on był »w raju przy-

tomny... Wreszcie na trzecim stopniu pojawia się Miesięcznica Woda, »Anioł składu«, za którego sprawą powstaje materya... hebdomas... adonaiké...

Zkąd się mógł wziąć pomysł, że świat (materyalny) powstał przez wodę? Mniemam że ztąd, iż woda stanowi widome przejście ze stanu lotnego (pary), który pierwotnie uważany być musiał za stan niematerialny, do stanu dotykального, »materyalnego«. Proces powstawania materii musiano sobie wyobrazić jako pewien proces zgęszczania. Elementem świata wyższego był eter, piąty element Arystotelesa, który jednakże jeszcze Arystoteles określa niekiedy jako ogień lotny, $\piύρ αἰθέρ$; identyfikowano go ze światłem. Tu mieszkają istoty duchowe wyższego rzędu; dusze niższego rzędu zamieszkują w świecie niższym — podksiężycowym — powietrze, — a gdy Heraklit mówi, że »wilgoć jest śmiercią dla dusz«, to znaczy to zapewne że wilgoć, para, jest punktem zagęszczania się pierwiastku lotnego (żywiolu dusz) w materię. Tak samo w Upaniszadach powrót dusz z księżyca przedstawiony jest jako proces zgęszczania — w eter, wiatr, opar, mgłę, chmurę, wreszcie deszcz, w którym spadają na ziemię... (...»czy wiesz jak woda ludzkim językiem przemówiła?«). — Późniejsi powtarzając naukę o powstaniu świata przez wodę, zapomnieli o jej podstawie; tem bardziej, wisząc w powietrzu, nadawała się do mistycznych spekulacji. Uczyniono ze światła pierwiastek męski, z wody żeński, rozciągając to na znaczenie duchowe. Fakt fizyczny pojmowano alegorycznie — (Słowackiego »Iza grzesznika«¹⁾); — tak jakby Bóg tworzył świat sposobem poety operującego alegoryami! — U romantyków niemieckich pierwiastki mistyczne kojarzą się z odkryciami geologii (neptunizm, szkoła G. A. Wernera) i paleontologii, która pierwsze początki życia odkryła w utworach mor-

skich¹⁾. Wedle Okena nawet człowiek pierwotny był stworzeniem wodnym a ślad tego pozostał w ontogenezie, płód bowiem żyje w cieczy. Starożytne myty uważano za składnicę prawd objawionych pierwotnemu człowiekowi, stojącemu bliżej natury. I tak Steffens powiada, że znachodzi w mytach wszystkie prawdy przez naukę odkryte; myt o Prometeuszu i Meluzynie stwierdza powstanie świata ziemskiego z światła i z wody.

Dla Słowackiego teoria ta ma uczuciowe znaczenia. W tych uczuciowych znaczeniach znachodzi on jakoby potwierdzenie jej prawdziwości. Woda jest dlań kosmiczną »Izą grzesznika«, co wyraża, że świat materialny zrodzony jest przez Izę, (»padół łez«). Tak samo uczynienie jej »pierwiastkiem księżycowym« ma uczuciowe zabarwienie; światło księżyca jest blade i smutne, jest to zresztą światło nieprawdziwe, tylko odbite; ziemia, padół podksiężycowy, widziana jest przez ducha poety jak gdyby w melancholijnej, miesięcznej poświacie²⁾. Toż kiedy mówi raz o rodzajach poezyi, dzieli ją na ognistą, na melancholijną czyli księżycową i na najwyższą, słoneczną; jak gdyby rozwój poezyi powtarzał fazy kosmogoniczne a zarazem fazy rozwojowe ducha ludzkiego, który zgrzeszył przez ogień, odkupiony jest przez Izę, a dąży ku światłu. (Ten to trójton zdaje się powtarzać »Król Duch« w żywotach Po-

¹⁾ W poglądach Słowackiego, że ziemia, ognista pierwotnie, stężała pod wpływem wód, które na nią spadły, możnaby też dopatrywać się (pośredniego może) wpływu Leibniza, który podobną naukę kosmogoniczną głosił.

²⁾ W Królu Duchu (Gubr. 304) powiedziano o miesięcznicy: »matka łez, lutnia lamentu«. — Podobne odczucie u Sępa Szarzyńskiego (sonet do Najświętszej Panny): »Tyś jest dusz naszych jak księżyc prawdziwy, | W którym wiecznego baczymy promienie | Miłosierdzia, gdy na nas grzech straszliwy | Przywodzi smutnej nocy ciężkie cienie.

piela, Mieczysława i Bolesława Śmiałego, gdzie jednak następuje ponowny upadek).

Jak przed wiekami — przez »Odkupiciela jasności« przy współdziałaniu miesięcznej Obrońniczki — w formie, tak później w duchu byliśmy wyratowani i odkupieni przez Chrystusa. — I to drugie odkupienie jest elementem obcym pierwotnej genezyjskiej koncepcji poety; — postać i rola Chrystusa jest wogóle w nauce jego bardzo niejasna. Najbardziej zgodne z nauką »Genezis z Ducha« zdawałoby się pojęcie, że Chrystus jest jednym z duchów globowych, duchem pierwoidącym, Słowem stworzenia. Wskazywałyby też na to różne ustępy. Chrystus nazywany bywa wiecznym wodzem i przewodnikiem sprawy Bożej na ziemi, — powiedziano jest, że światła prawdziwego (ostatniego wyrobu ducha) jeszcześmy nie widzieli, oprócz na twarzy przemienionej Chrystusa, — powiedziano, że Chrystus boską swą naturę kiedyś całkiem od podobieństwa z ludźmi i posągami uwolni, — co wskazywałoby że i on podlega ewolucji kształtu; powiedziano wreszcie, że i my kiedyś Chrystusa dorosniemy, że »milion Chrystusów« zdobywać będzie Jerozolimę słoneczną... Czy jednakowoż taki wykład rzeczywiście odpowiada myśli poety wobec różnych sprzecznych wyrażen i niejasności tekstu, twierdzić nie można. U Boehmego — w przedstawieniu Mickiewicza — Chrystus wyszedł ze światła boskiego istniejącego poza wszystkimi stworzeniami; w tem miejscu jednak przypomina Mickiewicz nazwę Chrystusa »Emanuel«, co się wyklada »Bóg jest w nas«; jest on więc jednej z nami duchowej natury, która w człowieku przez upadek grzechowy zmroczoną została. »Aniołowie zarówno jak ludzie wyszli z Przyrody mrocznej i dostają się, albo mogą się dostać wskutek wysiłków swoich, do ośrodka światła; sam tylko Chrystus wyszedł

właśnie z tego ośrodka światła, dobrowolnie zstąpił w otchłanie, gdzie przebywa dusza ludzka, przyswoił sobie żywioły, wśród których ona walczyła, ukształtował sobie w pośród trzeciego pierwiastku ciało, które miało, uduchowiając się, stać się podobnem do tego, jakie wedle myśli Bożej winien był posiadać człowiek pierwotny«. — Czy u Słowackiego Chrystus jest tego samego »pochodzenia świetlnego«, i zstąpił tylko dobrowolnie w materię jako odkupiciel, czy też wyszedł sam z materii i przebił się przez nią najpierwszy? — niewiadomo; pierwsze przypuszczenie jest jednak prawdopodobniejszem, mimo mniejszej w mem rozumieniu zgodności z przewodnikami myślami »Genezis«. Niema bowiem nigdzie wzmianki o udziale Chrystusa w pracach globowych; nazwano go wprawdzie »wodzem i przewodnikiem sprawy Bożej na ziemi« — ale rolę tę spełnia niejako z zewnątrz, — sam w pracy nie bierze udziału, opiekuje się nią. Nie mówię już o tem że — w kosmicznej niby parafrazie — on zdaje się być owym »Odkupicielem jasności«, identycznym ze słońcem; rzecz tę można kwestyonować, zresztą należy ona jakby do innego szeregu myśli. Ale już wyraźnie powiedziano, że on to był »w raju przytomny«; — »Ciebie ja widzę w krzu ognistym, że na pustyniach egipskich pokazujesz się Mojżeszowi, i Ciebie widzę że na górze Taboru wyświełłony Mojżesza przyzywasz«. Utożsamiony tu jest zatem wyraźnie z Bogiem Starego Testamentu. Jeśli więc jest to jeden z »duchów Słowa«, to w każdym razie duch pozaglobowy, duch, który nie przeszedł fazy upadku, ale rozwinął się normalnie; w piątej trójcy nie wpuścił ognia w siebie, ale wyrobił światło; duch więc pochodzący z tej świetlnej sfery, którą Boehme nazywa »właściwym Bogiem«. Ale w myśl indywidualistycznego poglądu Słowackiego trzeba zapytać czy to jest duch pierwszy, który w światło się rzo-

winał, czy tylko jeden z takich duchów? Bo że nie jedyny na wieki — to wiemy. Wszakże jest mowa o »milionie Chrystusów« w przyszłości. Czy rola jego jest wszechświatowa, całkiem wyłączna, czy tylko globowa? Może to tylko brat starszy, który, na drugim brzegu stojąc, podaje rękę pomocną młodszemu, cierpiącym, którzy zmyliwszy brodu wpadli w odmęt materii i porają się z falą. Jeden z braci starszych... To są pytania stawiane w myśl koncepcji właściwych Słowackiemu, — ale pytania, które muszą pozostać bez odpowiedzi; bo jeśli by nawet Słowacki o nich myślał, to ich w każdym razie — w pismach które znamy — nie rozwiązał. Z drugiej strony spotykamy się tam z koncepcją całkiem znowu różnej natury. Wedle niej (»Pierwsza rozmowa z Helionem« rozdz. »św. Trójca« i następny), Chrystus jest pojęciem zbiorowym, a »wszystko co w widzialności pracuje jest Słowem Boga, czyli Chrystusem«. Tkwi w tem ziarno nauki Kościoła że Chrystus jest Synem i Słowem, ze zwrotem jednak panteistycznym, gdyż Słowo jest tu »pełnią« duchów Słowa. Byłaby to druga osoba Boska, Bóg widzialny. »Łono zaś w którym widzialność się poczęła i stoi, Bogiem jest Ojcem i Stwórcą ducha, lecz nie widzialności«. Wreszcie »praca czyli twórczość ciągnęła i oddziaływanie tych najświętszych osób, tworzy Ducha Świętego«... A zaraz po tym pomyśle parę wierszy niżej czytamy: »O Chrystusie! teraz Cię widzę najwyższym Duchem ziemi, albowiem Tyś przyniósł świętą tajemnicę Trójcy świętej...« Te wszystkie niejasności i niekonsekwencje przedstawiają nam się jednak wtedy dopiero we właściwym świetle, kiedy porównamy je z zupełnie analogicznym zjawiskiem spekulacji o logos, Słowie, w aleksandryjskiej filozofii. U Philona ¹⁾

¹⁾ Zob. Willmann l. c. I, str. 623—628.

jest logos najpierw hypostazą twórczych przymiotów Boga; twórczemi bowiem są myśl (czyli mądrość) i nakaz, a są to dwie strony każdego słowa: wewnętrzna (logos endiáthetos) i zewnętrzna (l. profori-kós). Odpowiada to u Słowackiego Miłości i Woli w pierwszej — przedstworzeniowej — trójcy. — Po drugie jest logos pojęciem ogółu (»pełni«) świata idei, który rodzi się z Boga, podobnie platońskiemu $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \nu\omicron\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma$, (u Philona $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma$ t. j. świat idei, też $\alpha\rho\chi\acute{\epsilon}\tau\upsilon\pi\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$, t. j. pierwowzór świata, lub $\iota\delta\epsilon\alpha\ \iota\delta\epsilon\omega\nu$, t. j. praidea). Tu już logos staje się stworzeniem, »Synem«, podobnie jak u Słowackiego; (»Syn łono ojca nappełnił...«); stworzenie to jest stworzeniem duchowym świata idei. Poszczególne idee doznają hypostazy, pojęte zostają jako istoty, duchy, anioły, jako »logoi«. (To odpowiada Słowackiego »duchom Słowa«.) »Słowo« z pojęcia ogółu idei przy tej hypostazie przechodzi w pojęcie miejsca pobytu, mieszkania »duchów Słowa«. — A dalej jeszcze logos będące pośrednim ogniwem, »pośrednikiem« między Prabóstwem a światem, z pośrednika poczyną przemieniać się w »orędownika«, w parakleta. Tu spotyka się u Philona pojęcie Słowa z pojęciem Mesyasza. — Toż samo stało się i dojrzało w chrześcijaństwie, a Chrystus jest Słowem zarówno w znaczeniu Syna, więc drugiej osoby Boskiej ($\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, »drugi Bóg« Philona), jak w znaczeniu pośrednika i parakleta. Ale chrześcijaństwo rozcina zawilść spekulacji przez przyjęcie czystej zasady osobowości; Słowo-Chrystus jest tu osobą. Stworzenie niema z pojęciem Słowa nic wspólnego, jest ono dziełem osobowego Stworzyciela. U Słowackiego Słowo nie jest osobą, ale jest pojęciem zbiorowym, »pełnią« duchów Słowa. »Duchy Słowa« same z siebie wywodzą kształty — i niemasz nad nimi stworzyciela: w pochodzie ku

światłu, ku boskości, »orędownikiem« ich, »adwokatem«, i w tem znaczeniu Słowem (*κέρης* Philona) jest duch pierwoidący. Nawet ofiara mesyaniczna Chrystusa oddzielona zostaje od niego, ofiara jest warunkiem postępu w tej kosmogonii, a pierwoidący ofiarowują się — porównani w tem Chrystusowi. Ofiarowanie to dzieje się ciągle w łańcuchu ewolucji. Z takiej ofiary urodziła się nawet śmierć, która została przyjętą dobrowolnie przez twory jako konieczna dla postępu. Tak więc przymioty i funkcje Chrystusa przeniesione zostały na stworzenie, na »Duchy Słowa«. One rzeczywiście zajmują w tej koncepcji miejsce Słowa-Chrystusa, i — jak widzieliśmy — tak też w »Pierwszej rozmowie z Helionem« zostały nazwane. A jednak — nie odstąpił Słowacki równocześnie od pojęcia Chrystusa jako osoby, — i to już nie od Chrystusa historycznego, bo ten znalazłby w tym systemie miejsce jako ogniwo zupełnie logiczne, ale od pojęcia jakie dała Chrystusowi religijna spekulacja chrześcijańska. Ztąd wynikają wszystkie sprzeczności..., ztąd daje się uczuć że Chrystus wchodzi w tę koncepcję jako ogniwo tradycyjne raczej i w budowie jej nie jest silnie ugruntowanym, konsekwentnie zestrojonym elementem.

Toż samo dotyczy upadku grzechowego pierwszych rodziców. — Pierwszy człowiek miał być — wedle »Listu do Rembowskiego« o wiele doskonalszym od dzisiejszego. Bo niepodobna aby »umęczona i tak długo cierpiąca globowa natura Słowem ówczesnem wzdychając, o formę tylko grzeszną, bezsilną i nędzną dzisiejszego człowieka prosiła«. Ten skrupuł w ewolucyjnym pomysle całkiem nie uzasadniony, obcym jest jeszcze »Genezie z Ducha«. Jest on znowu wynikiem tendencji pogodzenia z nową nauką tradycji Pisma. Tendencja ta jest dla epoki całej — a dla towianizmu w szczególności — charakterystyczną. Przykrawano

wprawdzie Pismo przez pneumatyczne tłumaczenia, ale tłumaczyć zdawało się nieodzownem, pominąć niemożliwem. Wiara, powracając po okresie oświeconego sceptycyzmu do życia, nie mogła — zdawało się — obejść się bez tej łaski tradycji. — Człowiek tedy pierwszy miał ciało doskonalsze, świetlnej natury bliższe i nieśmiertelne; wolny był od bólesci, — nie potrzebował pokarmu — posiadał moc odtwarzania kształtów sobie podobnych sam z siebie, z własnej wyobraźni twórczej i pragnienia. Tak powołał do życia Adam Ewę, której w śnie twórczym zażądał, a »duch najpiękniejszy genezyjski, z jednej atomowej iskiej ciała Adamowego zrobiwszy sobie ubranie... stanął zjawiony... i w doskonałem ucieleśnieniu pokazał człowiekowi jego własne, twórcze i pólseńne życzenie...«. Tak więc pierwsi ludzie (a to tak Adam jak i Ewa), mieli niezależną od siebie wzajem twórczość względem ciała; różnica między formą męską a żeńską odpowiadała tylko różnicy duchowej; pierwsza była formą dla prawdy, druga dla piękności; »dwie niby bramy otworzone niższemu duchowi globu«... przez które, oczyściwszy się z mętów genezyjskich i godny już podniesienia, w wyższe sfery wstępować może. Różnica kształtu nie polegała na funkcjonalnej różnicy płci; człowiek pierwszy był androgyną. Myśl tę mógł przejąć Słowacki od Boehmego, u którego się również znajduje. Ale jest ona o wiele starszą i powtarza się wielokrotnie. Przykładem tego najbardziej znanym jest »Biesiada« Platona. Jest ona też niezawodnie źródłem podobnych późniejszych pomysłów. Już Philon jednak podejrzewa Platona że mył swój zawdzięcza mądrości hebrajskiej, gdyż istniał przedtem. Także i dawne mytologie uważały bogów często za istoty androgyniczne. W Renesansie źródłem tych pomysłów jest Platon i Kabała; w romantycznej epoce myśl ta podejmowana była wielokrotnie, n. p. u Baadera, który zarówno pierwszego

jak ostatecznego człowieka chce mieć androgyną, a takąż naturę przypisuje »modelom« człowieka przyszłego, Chrystusowi i Maryi. Przyrodnicy romantyczni jak Oken i inni, w fizycznej budowie ludzkiej odnajdywali złożenie z dwóch istot, męskiej i żeńskiej, niby jako ślad szczątkowy pierwotnej androgynicznej natury. W motywowaniu przytaczano wyższość jedności nad dwoistością; — doskonałość — którą upadek grzechowy zniszczył — i doskonałość jako ostatni cel rozwoju, jest jednością. Toż samo mówi Słowacki. — Upadek grzechowy przedstawiony w »Liście do Rembowskiego« wy-daje mi się wtrętem ujemnym w pierwotną zasadniczą koncepcję »genezyjską«. Nie tylko nie wynika on z niej ze ścisłą konsekwencją myślową ale zarazem psuje czystość jej konturów w estetycznym względzie i obniża poniekąd jej ton hymnowy i podniosły. Bo mimo bólu i trudu drogi wstępnej, pewność zwycięskiego pochodzenia podnosi nastrój ducha aż do radosnej ekstazy. Taki ton wieje z »Genezis«. »Hosanna Tobie — o Paniel!...«. Nie-spodziany, nieuzasadniony, powrotny upadek, z którego nie już zasługą własną, ale dopiero łaską Odkupiciela duch się może podźwignąć, jest w koncepcji tej, w jej całym tonie i nastroju, deprymującym rozgrzytem. — Uzasadnienie upadku jest nieco chwiejne. Powodem jego jest raz pycha przez węża podszeptnięta, to znowu opowiadanie biblijne przyjęte zostaje w znaczeniu dosłownym. Mianowicie spożycie owocu samo przez się było grzechem dla ludzi, którzy pokarmu do życia nie potrzebowali, — było połączeniem się z duchem niższym; pomysł zgodny zresztą z charakterem arystokratyczno-ewolucyjnej nauki poety. Pomysł ten, zda się całkiem specyficzny, mający pozory zupełnej niezależności, znajduje się jednak również u Boehmego-Mickiewicza¹⁾.

¹⁾ Przytaczam z Boehmego-Mickiewicza ustępy wykazujące dziwną zgodność z pomysłami Słowackiego w »Liście do

IX.

Najważniejszą osiąwą częścią genezyjskiej nauki Słowackiego, jest — jak mówiłem — historia pracy

Rembowskiego. — »Pierwszy człowiek był, — według Boehmego, — zupełnie anielskim jako uczucie i inteligencja, a silniejszym od aniołów władzą, jaką wywierał na świat niższy; — miał jeno organa odpowiednie do życia duchowego; — nie potrzebował niczego, co się ściągało do potrzeb materialnych i fizycznych. Ukazywał się... jako istota wielce podobna do kreacyj malarzów chrześcijańskich przedstawiających inteligencję niebiańską (cf. wyżej przypis 2 na str. 465). Ta nowa istota, ten Syn Boży, jego zastępca w stworzeniu, posiadał — jak Boehme przypuszcza, ale nie twierdzi zbyt wyraźnie, — moc kontynuowania się, wydawania ze swego ośrodka stworzeń nowych; ta istota była to Androgyne (mężczyzna-kobieta) dawnych podań przechowanych przez Platona... »Każda z... Idej wychodząc z wirów Chaosu pierwotnego... miała... dwa dążenia, z których pierwszym było iść za promieniem, co ją powoływał do życia, zjednoczyć się z nim, wznosić się tym sposobem, dążyć do ośrodka stworzenia, do złączenia się z Bogiem; drugie zaś zwracało się ku Chaosowi z którego dopiero co wyszła, do tych istnień minionych, do tych kształtów bezładnych, których stanowiła cząstkę, a które poczytywała za przyczynę wzniesienia swego aż do ośrodka...« W każdym tedy duchu powołanym do bytu rzeczywistego są dwa dążenia, z których jedno zwraca go ku przeszłości, z kąd wyszedł, a drugie ku przyszłości. Na tej granicy ...poczyna się wola... akt niezależny ducha... »Patrzac na przeszłość czuje się on wszechmocnym, gdyż w chwili kiedy wychodzi z Chaosu jest on Duchem najdojrzalszym i najpotężniejszym tego Chaosu, jego panem i władcą; przyroda mroczna przyjmuje go i uważa za swego naczelnika. Przybywszy na granicę Światła czuje się on unicestwionym i pozbawionym wszystkich sił, jakimi tam w dole rozporządzał; musi więc uznać że najmniejszy z duchów świetlnych, jakich spotyka na granicy nowego bytu, wydających mu się niczem jako siły, jest nieskończenie wyższy od niego. — Kamień rzucony w powietrze spada z dumą, z całą pewnością praw nabytych ku środkowi ziemi, ale wszystko co się wznosi nad powierzchnią ziemi, roślina lub ptak, długo pracuje, czyniąc niepewne wysiłki by się wnieść ku sferze wyższej; (cf. naukę Towiańskiego o nie-stałości charakteru tych, co wchodzą do epoki wyższej). — Otóż

ducha na stężałym już globie ziemskim¹⁾. O niej to uczy »Genesis z Ducha«, »dzieło ze wszystkich najważniejsze«, którego treść została poecie bez udziału myśli jego »podszeptniętą«, więc objawioną. O żadnej innej części nauki tego nie powiedziano. Na początku

ku temu zmierza, wedle B., pokusa urzeczywistniona w grzechu pierworodnym, aby złączywszy się z przyrodą niższą być jej Panem, mieć siłę objawiającą się realnie. »Dla tego zjednoczenia się z duchami niższymi, trzeba było otworzyć im swój organizm... potrzeba je było ugryźć, potrzeba było je zjeść«. Czyn ten sam — jak widzieliśmy — a motyw podobny znajdujemy u Słowackiego. Wąż mówi: »Patrz... oto w dalszych pod tobą krainach duchy twórców w różnej liczbie uderzając na siebie stają się odtwarzającami form sobie podobnych. Liczba ta duchów spłomienionych razem na formy wydanie — zmniejsza się w miarę jak duchy te w górę idące stają się doskonalszymi. Sprobuj, a zamiast poddanką być Nieśmiertelnego, który ci twórczości udziela, a który w chwili tworzenia może ci tej siły zaprzeczyć, wezwij mnie na pomoc, a razem z Duchem Adamowym w moim duchu spłomieniona znajdziesz moc drugą, zupełnie siłę Boskiej podobną, lecz od wyższej potęgi i kaprysu wcale niezależną... Światło wyrzucić — a wprowadzić ogień w ciało twoje«... Mimo wspólnego podobieństwa do Biblii sądzę że pozostaje jeszcze dość niezależnych od niej a wzajemnych podobieństw między Boehmem-Mickiewiczem a Słowackim. U Boehmeego jednak już stworzenie kobiety jest pierwszym obniżeniem ducha Adamowego, pierwszą częścią upadku i rozdziałem androgynicznej jedności; inicjatorką dalszego upadku jest kobieta jako istota bliżej niższej, ciemnej przyrody stojąca i ku niej pragnieniem zwrócona. (Tak samo romantycy niemieccy a z przyrodniczego punktu widzenia n. p. Oken: »Der Mann steht eine ganze Thierklasse höher als das Weib... Mann verhält sich zu Weib wie Licht zu Wasser« itp.). U Słowackiego mężczyzna i kobieta rajscy są równorzędni; oboje są androgynami. Lecz w postaci Helois, chwiejącej się nad otchłanią genezyjską »gdzie się forma macie, a mającej w sobie coś »z łani, węża i kobiety«, odbija się także owo pojęcie o młodszości ducha kobiecego...

¹⁾ W ściślejszym znaczeniu »genezyjską« nauką jest nauka o tej właśnie fazie twórczości ducha; twórczość bowiem poprzednią, przedglobową, określa Sł. niekiedy nazwą »prac przedgenezyjskich«.

»Genesis« znajdujący się sumaryczny wykład kosmogonii w znaczeniu ściślejszym, jest tu tylko jak gdyby koniecznym wstępem do właściwej treści; rozwinięty on został gdzieindziej — w »Liście do Rembowskiego«. Cecha charakterystyczna nauki genezyjskiej, zupełna indywidualność ducha, znajduje też dopiero w pracy na globie swój pełny wyraz; w kosmogonii ucieka się poeta do wyobrażenia kręgów duchów, a nieraz ów rys indywidualistyczny wogóle się zaciera.

Nie będę tutaj powtarzał treści »Genesis z Ducha«, przypomnę tylko rysy zasadnicze nauki. Są one następujące:

Po pierwsze: — Kształty materjalne tworzą szereg wstępny, którego ogniwa pozostają ze sobą w związku genetycznym. Począyna się ten szereg w materji nieorganicznej, w kamieniach i skałach, a ciągnie się przez królestwo roślinne i zwierzęce ku człowiekowi, który jest na razie finalnym celem stworzenia. Jest to antropogonia ewolucyjna.

Po drugie: — Celem ewolucji jest coraz doskonalsze przystosowanie kształtu do potrzeb ducha. Duchy Słowa zostają pod prawem formy; forma ta przez ich upadek została popsutą, to jest zmateryalizowaną. Zamknięty w materji duch czuje ucisk i chce się przez nią przedostać ku tej formie objawu, do której zmylił był drogę, ku światłu. Na tej drodze każdy kształt nowy, wyższy, jest etapem wyswobodzenia się ducha z ucisku materji. »Wszystko dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje«.

Po trzecie: — Twórcą kształtów jest duch sam; on je wyobraża, obmyśla i pragnieniem swoim, napięciem woli, stwarza. Obok wyobraźni i woli trzecim, niezbędnym czynnikiem twórczym jest jeszcze ofiara, czynnik niezupełnie jasno w nauce tej sformułowany. Ażeby więcej wziąć »dla ducha«, musi duch ofiarować coś

z dotychczasowych skarbów i wygod swoich. Praca genezyjska ma charakter mesyaniczny ofiarowywania ciała dla celów duchowych.

Zdaje mi się że byłem pierwszym, który wykazałem był niegdyś zawisłość nauki genezyjskiej Słowackiego od ewolucjonizmu przyrodniczego współczesnej mu epoki¹⁾. Na zawisłość tę wskazuje już sam przyrodniczy charakter genezyjskiej powieści; przebija się w niej porządek epok geologicznych, — paleontologia dostarcza materiału obrazowania, — liczne wskazówki świadczą o zajęciu się poety problemami przyrodniczymi. Wreszcie wyraźnie powiada sam poeta, że z ducha chce objaśnić łańcuch kształtów, »o którym mądrzy już się cieleśnie dowiadywali«. W samej rzeczy najwybitniejsi przeddarwinowscy ewolucyoniści po rok powstania »Genezis« już się byli wypowiedzieli²⁾; świat czekał na Darwina. Wpływ ewolucjonizmu przyrodniczego na Słowackiego nie jest więc niczem zadziwiającem, zwłaszcza że teorie ewolucyjne nie kielkowały bynajmniej — jak

¹⁾ Rozprawa w »Tygodniku Ilustrowanym« p. t. »Darwinizm w poezyi«. Wywołaną ona była darwinistycznymi sonetami Miss Robinson i miała charakter fejletonu; do historii literatury wprowadził ją Hössick cytując w swem dziele o Słowackim. Odtąd zawisłość »Genezis z Ducha« od ewolucjonizmu traktowaną bywa jakby rozumiała się sama przez się, tak n. p. u Tretiaka. A jednak jeszcze Małecki jej nie przeczuwał.

²⁾ Oto daty ważniejsze z przed roku powstania »Genezis z Ducha« (1844): De Maillet 1748, — Robinet 1761—1767, — Buffon (»Hist. naturelle«) 1749—1804, — Bonnet 1745—1770, — Lamarck (»Philosophie zoologique«) 1809, — Szczepan Geoffroy de St-Hilaire (ważniejsze dzieła) 1818—1828, — Erazm Darwin 1794—1802, — »Vestiges of Creation« (anonima) 1844; — w Niemczech głównie ostatnich dwadzieścia lat osiemnastego i pierwszych dwadzieścia lat dziewiętnastego wieku (Herder, Goethe, Kant, Schelling i biologowie zostający pod wpływem »filozofii natury«). Pierwszy obszerniejszy wykład swej teorii spisał Karol Darwin w roku powstania »Genezis«, 1844.

to sobie zwyczajnie wyobrażamy — tylko w ciszy naukowych pracowni, ale budziły interes szerokiego ogółu. Krzywa rozwoju i popularności ewolucjonizmu miała, przed wzniesieniem się do punktu szczytowego w darwinistycznej epoce, swój drugi, wyniosły wierzchołek już w ośmnastym wieku. Na krótko przed powstaniem »Genezis z Ducha« wzrasta zaś znowu interes dla ewolucjonizmu, skupiając się około sporu Cuviera ze St-Hilairem a zwłaszcza ich publicznej dysputy w Akademii francuskiej w r. 1830.

Która to w szczególności z ewolucjonistów wywarł wpływ na Słowackiego, nie wiadomo. Żadnej o tem do dziś nie posiadamy zapiski, a wnioskowanie z wewnętrznych cech dzieła dałoby rezultaty bardzo wątpliwe. Jest rzeczą nader prawdopodobną, że Słowacki elementa ewolucjonistyczne swojej nauki przejął nie z pierwszej, ale z drugiej lub trzeciej ręki, może z rozmów, zapisek dziennikarskich, książek popularnych lub przedstawień fantazyjnych. W takich przedstawieniach teorie naukowe doznają znacznych przekształceń. Zresztą nie trzeba sobie wyobrażać, jakoby teoria Słowackiego była od kogoś w całości przejęta; owszem całkiem przeciwnie: okoliczność że Słowacki uznawał naukę swoją za podszeptaną sobie z góry w chwili natchnienia, dowodziłaby, że wiele w niej i to ważnych pierwiastków, pochodzi od niego samego. Jeżeli więc poszukiwanie bezpośredniego wierzyciela, jak w tylu innych wypadkach, tak przedewszystkiem tu właśnie byłoby pracą jałową i daremną, tak z drugiej strony ważną jest rzeczą odnalezienie dla ewolucjonizmu »Genezis z Ducha« właściwego miejsca w pośród ewolucjonistycznych teoryj, jej niejako systematyczne zaklasyfikowanie. W tym celu trzeba się w różnorodności tych teoryj rozejrzeć.

Dzieła traktujące o historii ewolucjonizmu przedarwinowskiego ¹⁾ mają tę wadę, że stojąc na stanowisku wyłącznie biologicznym, nie uwzględniają dostatecznie ogólnych prądów myślowych, które się na koncepcję ewolucyjną złożyły. W ten sposób przeoczały one cechy najbardziej charakterystyczne, na podstawie których klasyfikację tych teorii przeprowadzićby należało. Ewolucjonizm nie jest czemś jednolitem, nie jest koncepcją, któraby powstała i rozwijała się jako taka; jest on wypadkową dwóch prądów, płynących jego łóżyskiem obok siebie, splatających się i przenikających wielokrotnie, ale mających osobne swoje źródła i właściwości.

Pierwszym z tych prądów jest ewolucjonizm biologiczny w znaczeniu ściślejszym, czyli transformizm, — drugim progressyzm.

Punktem wyjścia transformizmu jest spostrzeżenie, że między tworami organicznymi zachodzą bardzo liczne podobieństwa, że są one jakby różnymi stopniami urzeczywistnienia jednego zasadniczego planu. Fakt podobieństwa jest tak niewątpliwy, że spór toczy się tylko o to, (jak to miało miejsce np. między Geoffroy de St.-Hilaire a Cuvierem), czy istnieje plan jeden czy kilka. Zwolennicy jedności sądzili, że twory dadzą się ułożyć w jeden szereg nieprzerwanych ogniw, wedle stopnia zachodzących między nimi podobieństw. Dochodzono do zaprzeczenia realności podziału na gatunki, ponieważ w takim szeregu zacierają się wszelkie

¹⁾ Quatrefages w przeróbce Ochorowicza: »Karol Darwin i jego poprzednicy« (Warszawa 1873); — E. Perrier: »La philosophie zoologique avant Darwin« (1896); — E. Rüdli: »Gesch. d. biolog. Theorien seit dem Ende des 17 Jhdts.« (Lipsk 1905); — E. Dacqué: »Der Descendenzgedanke u. seine Geschichte v. Alterthum bis zur Neuzeit« (Monachium 1903).

między gatunkami granice. Gatunki wynalazł dla swojej wygody tylko klasyfikujący umysł ludzki. Właściwie istnieją tylko indywidua. Przypomina to poniekąd średniowieczny spór o uniwersalia, przyczem zwolennicy jedności zajmują stanowisko nominalistów. Pogląd ten, zaczepiając zresztą wstecz o Arystotelesa, ma w nowoczesnej biologii za ojca Leibniza. Szereg tworów ułożony zostaje z natury rzeczy wedle stopnia doskonałości, ma charakter wstępnny, względnie zstępny; niekiedy zaczyna on się, względnie kończy, w naturze nieorganicznej, jak n. p. u Bonneta. Na okładce jednego ze swych dzieł uzmysławia ten autor ów szereg pod postacią schodów, na których najniższym stopniu leży kryształ, a wyższe zajmuje z kolei świat organiczny, roślinny i zwierzęcy, aż do człowieka. Wyrzucając zaś myśl w górę, ponad sferę widzialności, znajduje Bonnet zakończenie swojej wstępnej drabiny w świecie anielskim. Przypomina to wyraźnie ideę Słowackiego, który zapożywa przed Boga za grzech zastoju »kryształy twarde«, te pierwsze kształty ducha na globie, a drabinę tworów widzi u góry »aniołami i Świętymi Pańskimi ukoronowaną«. — Niekiedy modyfikowano myśl pokrewieństwa tworów w ten sposób, że zamiast jednego szeregu przyjmowano rozgałęzienia w postaci drzewa genealogicznego; ale i tu pozostaje zasada szeregów wstępnych i połączenia ich u dołu w pień jeden.

Stwierdzenie faktu podobieństwa nie jest jeszcze jego wytłómaczeniem. Tłómaczyć go można w rozmaity sposób. I tak tłómaczono go jednością planu Myśli Twórczej, lub — w bardziej materyalistycznej terminologii — dążeniem natury do jedności. Twór najdoskonalszy uważano za ideał, do którego dąży, za typ, wedle którego tworzy natura ¹⁾. Twory niższe są tylko niepełnem

¹⁾ Ta myśl powraca w rozmaitych formach. Robinet n. p. mniema, że kamienie mające kształty podobne do jakiegoś organu

urzeczywistnieniem tego ideału, jak gdyby produktami zastoju. Porównywano je do różnych stadyów embryonalnych tworu najwyższego¹⁾). Nawet używając na określenie faktu podobieństwa słowa »pokrewieństwo«, nie zawsze myślano przy tem o rzeczywistym genetycznym związku. Ewolucjonizm zaczyna się dopiero tam, gdzie pokrewieństwo jest rzeczywiście w znaczeniu genetycznym rozumiane, gdzie podobieństwo między tworami wyjaśniane jest przez wspólne pochodzenie, przez wolną przemianę jednych w drugie. Ewolucjonizm w ścisłym znaczeniu jest więc transformizmem, nauką o zmienności gatunków, o filogenezie²⁾).

ludzkiego, głowy, ręki, i t. p., są dowodem, że natura przemysłowa o kształcie ludzkim, robi próby. Podobnie Nodier. Przypomina to myśl Słowackiego o pojawianiu się w naturze jakby zapowiedzi jakichś form przyszłych, które wyblysz na tu i ówdzie i znowu znikną w głębi żywiołów. — W niemieckiej filozofii natury powtarza się wciąż pojęcie »dążenia natury« ku spełnieniu jakiejś idei (»Streben«). Toż samo i u Goethego.

¹⁾ N. p. Kiehmeyer (1793), Erazm Darwin, Serres (»Recherches d'anatomie transcendente sur les lois de l'organogénésie appliquée à l'anatomie pathologique«. 1827); — różne odmiany tego pomysłu kulminują we współczesnym nam prawie biogenetycznym Haeckla, wedle którego rozwój płodu (ontogeneza) powtarza stadya rozwoju gatunku (filogenezy).

²⁾ Dziś używa się słowa »evolucjonizm« zwykle w tem filogenetycznym znaczeniu. Używano go jednak także w znaczeniu ontogenetycznym, dla określenia pewnej teorii o rozwoju płodu, w przeciwstawieniu do teorii epigenety. Te dwa znaczenia nie mają ze sobą nic wspólnego; ewolucjoniści w tem drugim znaczeniu często nic nie wiedzą o filogenezie; odwrotnie n. p. filogenetyk St.-Hilaire jest równocześnie epigenetykiem. — Wreszcie — jak u Leibniza — termin »evolucya« nie ma znaczenia historycznego następstwa stadyów rozwojowych, ale wyraża tylko, że organizmy nie powstają z nieorganicznej materii, ale z nasienia, czyli zarodka, w którym zawarte są w stanie preformacy i z niego się rozwijają. W tem znaczeniu »evolucjonistą«

Drugim prądem składającym się na utworzenie ewolucjonistycznego poglądu na życie jest progressizm. Podczas gdy ewolucjonizm w znaczeniu ścisłym, transformizm czyli philogenetyzm, jest teorią ściśle biologiczną i sposobem tłumaczenia faktów empirycznie stwierdzonych, progressizm przeniesiony zostaje do biologii z dziedziny spekulacji historyzoficznych. Nie doświadczenie jest jego źródłem, wynika on raczej z pragnień i wierzeń; dlatego kojarzy się łatwo z mistycyzmem, a nawet przybierając materyalistyczne pozory nosi na sobie często cechy religii. Historyczne jego źródła i pokrewieństwa są bardzo rozmaite; jako wiara w postęp, w doskonalenie się, w lepszą przyszłość świata, zdaje się być potrzebą duszy ludzkiej, która w najrozmaitszych postaciach się objawia. Ponieważ nie należy on wyłącznie do biologii, przeto powrócę do niego w innym jeszcze związku; tu zaznaczę, że na biologię wpłynął głównie w postaci wiary w postęp, właściwej filozofii wieku Oświecenia. W ten sposób spokrewnia on się pierwotnie nie z historyzmem ale z racjonalizmem¹⁾). Owa wiara w postęp nie była bowiem koncepcją historyczną, ale oderwaną dedukcją rozumową, wynikającą psychologicznie z wysokiego rozumienia o własnej kulturze, która właśnie opierała się na racjonalizmie; przeciwstawiano ją ciemnocie barbarzyńskiej dawnych wieków, gdzie panowała wiara i zabobon. Drugim pierwiastkiem, który się na ten pozorny historyzm wieku Oświecenia składa, jest właściwa po-

jest też Bonnet, jakkolwiek (p. niżej) nie jest ewolucjonistą w znaczeniu dziś używanym, t. j. transformistą cz. philogenetykiem.

¹⁾ Cf. Rádl l. c. str. 161—186 (rozdz.: »Entstehung der genetischen Auffassung der Organismenwelt«), — gdzie jednak w wielu punktach inaczej niż tu sprawę pojęto.

pularyzującemu racjonalizmowi metoda wyjaśniania rzeczy złożniejszych przez odnoszenie ich do prostszych, przyczem bardzo łatwo ta metoda czysto logiczna przybiera formy genetyczne. Tak np. za wpływem Locke'a rozwijano w ówczesnej psychologii pogląd, że umysł ludzki jest pierwotnie czystą tablicą, na której wrażenia zmysłowe zapisują wyobrażenia i pojęcia (Condillac). Teoria ta oparła się bezpośrednio o biologię u Bonneta, który się nią szczegółowo zajmuje. W podobny sposób wyjaśniał Condillac powstanie mowy. Stało się zwyczajem, dla wyjaśnienia skomplikowanych zjawisk życia społecznego uciekać się do człowieka pierwotnego, którego obraz skonstruowano sobie czysto racjonalistycznie, przez symplifikację (np. Adam Smith). Takiego, dla celów dydaktycznych sporządzonego manekina, wzięto z czasem na seryo, operację racjonalistyczną pojęto jako rzeczywistość, genetycznie. Ów człowiek pierwotny wszedł również do biologii; — w modzie były wtedy opowieści o ludziach od urodzenia zdziczałych; mieli oni rzekomo chodzić na czworakach, co miało dowodzić, że pierwotna postawa ludzka była podobną postawie innych zwierząt ssących; pożywieniem ich był miód, w czym przebija się sielankowy sentymentalizm ośmnastego wieku. Również opisywano ich mowę, której podstawą były onomatopeje i dźwięki wzruszeniowe¹⁾. Rousseau protest swój przeciwko kulturze oparł na tych samych racjonalistycznych podstawach; w reakcji przeciw skomplikowanym, nienaturalnym stosunkom, wytworzonym przez kulturę, stawia jako ideał człowieka pierwotnego, oczywiście pojętego

¹⁾ Cf. Rádl l. c. str. 177. Także przykłady przytoczone z niedowierzaniem przez Herdera w »Pomysłach do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego« (tłóm. J. Bychowca, Wilno 1838) t. I. ks. 3, rozdz. 6.

całkiem apriorycznie, wedle ówczesnej metody upraszczania. Nie kontrolowana przez fakta teoria mogła służyć do dwu wprost przeciwnych sobie dowodzeń. —

Progressyzm biologiczny jest odnogą tego prądu umysłowego. — To że nie był właściwie biologiczną teorią, ujawnia się też w syntetycznym sposobie, w jaki go, jako składnik ogólnych progressystycznych koncepcyj traktowano. Zaczynają się te koncepcje zwyczajnie od kosmogonii; ze świata nieorganicznego przechodzą w organiczny, jak np. widzieliśmy to u Bonneta; na drugim końcu wiodącej w górę drabiny tenże autor opuszcza ziemię i mówi o dalszych, wyższych stopniach rozwoju człowieka. A w fantazyach tych — jak zobaczymy — nie jest odosobniony. To znowu, jak u Herdera, rozwój postępowy świata nieorganicznego i organicznego stanowi tylko część wstępną »filozofii dziejów rodzaju ludzkiego«.

Ewolucjonizm filogenetyczny i progressyzm zlewają się z sobą bardzo często; pomimo tego nie zachodzi między nimi konieczny i stały związek. Boć zasada zmienności gatunków nie przesądza jeszcze o kierunku tej zmienności, — nie musi to być kierunek postępowy. Z drugiej strony rozwój postępowy odbywać się może inną drogą jak drogą transformizmu. I tak można przyjąć wielość coraz to doskonalszych, a niezależnych od siebie aktów stworzenia; w tym wypadku można mówić chyba tylko o ewolucji Myśli Twórczej. Bardzo często spotykamy w ośmnastym wieku myśl progressystyczną w zgodzie z teorią praeformacyi, do której rozszerzenia przyczynił się głównie Leibnitz. Teoria ta przyjęła się tem łatwiej, że nie stoi w sprzeczności z nauką Kościoła, który przyjmuje jeden tylko akt stworzenia. Już św. Augustyn dopuszczał tłumaczenie, że tym jednym aktem Bóg stworzył tylko zarodki wszelkich tworów a te rozwijały się pó-

źniej samoistnie¹⁾. Leibnitzowska teoria praeformacji przyjmuje tak samo jednorazowe powstanie zarodków wszelkiego bytu; zarodki te przychodzą kolejno do rozwoju. Myśl tę szczegółowo rozwija i uzasadnia w biologii Bonnet. Taki zarodek jest niezniszczalny (*germe indestructible*, g. de restitution); jest on zarazem siedzibą nieśmiertelnej duszy. W ten sposób dusza nie rozstaje się nigdy z materią, jakkolwiek ta materia, która składa zarodek, jest drobiną tak małą, że usuwa się z pod obserwacji oku ludzkiemu, nawet uzbrojonymu w najsilniejsze mikroskopy; w dodatku przypuszcza Bonnet, że stan tej materii jest tak subtelny, iż już skutkiem zupełnej przejrzystości widzianą być nie może. Te nieśmiertelne zarodki, będące zarówno zarodkami duszy jak ciała, spoczywają nie powołane do widzialnego życia w powietrzu, wodzie czy ziemi, nawet w ciałach zwierząt lub roślin, niby molekuly materii, i czekają na przyjście swojej chwili. Inne, które rozwinęły się już w jakąś istotę organiczną, po śmierci

¹⁾ Św. Augustyn: »De Genesi ad litteram«: »Hic est liber creaturae coeli et terrae. Cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne viride agri antequam esset super terram et omne foenum agri antequam exortum est«. — »Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgant, ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt cum factus est dies«. — Porównaj też w »Summa Theologiae« św. Tomasza: »In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod in materia elementari produxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum«. — Na św. Augustyna powołują się też zwyczajnie zwolennicy ewolucjonizmu między ściśle wierzącymi katolikami. (Zob. np. A. Fogazzaro: »Les ascensions humaines. Evolutionisme et catholicisme«, — 1901.). — Jednakże św. Augustyna można także wyklądać w duchu nauki platońskiej o świecie idei...

tej istoty przechodzą znowu w stan takiego oczekiwania. Jak widzimy teoria ta przypuszcza bytowanie duszy wielokrotne w ciałach widzialnych; jest to więc teoria palingenezy. Jeżeli mimo to tak Leibnitz jak i Bonnet zwalczają metempsychozę, to czynią to dlatego, że wedle nich dusza nie przechodzi w rozmaite, obce sobie ciała, nie ożywia jakiegoś, byle jakiego kawałka materii, ale pozostaje zawsze z tym samym, własnym materyalnym zarodkiem złączona, a rozwinięcie się tego materyalnego zarodka w jakikolwiek kształt widzialny jest niczem więcej, jak tylko zmianą formy. Nie tylko dusza ale i ciało są w tem znaczeniu nieśmiertelne. Oczywiście że jest to tylko metempsychoza zmodyfikowana i że większa część metempsychików mogłaby się na tę modyfikację zgodzić jako na nieistotną. W szczególności zgadza się ona doskonale z nauką Słowackiego, wedle której dusza tworzy sobie sama ciało, musi mieć więc niewątpliwie do tego materyał; zobaczymy jeszcze że i u Leibniza i Bonneta istnieje coś podobnego do wiary w twórczość duszy i że może właśnie dlatego łączą oni ją nierozdzielnie z drobiną materii.

Ale w jaki sposób kojarzy się z tą teorią praeformacji moment progressystyczny? Czy, podobnie jak przy wielokrotnych, niezależnych aktach stworzenia, przychodzą do rozwoju kolejno zarodki coraz to wyższej natury? Bo że te same zarodki posiadają własną indywidualność, której zmienić nie mogą, to leży już w założeniu teorii praeformacji. Ale oto teoria ta zna pewną modyfikację, która dozwala na wprowadzenie do niej ewolucjonistycznego pierwiastka. Modyfikacja ta nosi dziwaczną nazwę »teorii pudeleckowej«, *théorie de l'emboîtement*, *Einschachtelungstheorie*. Według niej zarodek niezniszczalny składa się jakoby z rozmaitych warstw; w zarodku mieści się drugi zarodek,

w drugim trzeci, w trzecim czwarty i t. d. Mieszczą się one jeden w drugim na podobieństwo owych chińskich pudełeczek, coraz to mniejszych, w sobie kolejno zamkniętych, aż do zupełnego wypełnienia próżni, tylko że tutaj ilość tych warstw nie zna żadnej granicy, jest ona nieskończoną; bo wszakże nie masz nic tak małego, czego by nie można podzielić na części jeszcze mniejsze; — granicę podzielności kładą tylko nasze zmysły, nie leży ona w istocie rzeczy. Otóż te wszystkie, złożone jedne w drugich zarodki, praeformowane razem z pierwszym, przychodzą kolejno do rozwoju, a to z chwilą kiedy zaistnieją odpowiednie warunki zewnętrzne. Ziemia bowiem przechodzi co pewien czas przewroty, które zmieniają zupełnie warunki życia na niej. Geneza mojżeszowa nie opisuje pierwszego, właściwego stworzenia, ale tylko jeden z takich przewrotów, po którym nastąpił z zarodków praeformowanych, względnie z odpowiednich warstw zarodków, rozwój dzisiejszego świata organicznego. Zarodki bowiem w tych przewrotach na ziemi nie giną, materyja, która je składa, jest natury niezniszczalnej. Ciała widzialne, które się kolejno z tych warstw zarodkowych rozwijają, mogą być zupełnie różne od siebie, a mimo to ożywia je ta sama dusza, są pokrywą, »maską«, tej samej indywidualności. Poszczególne żywoty łączy też ze sobą pewien rodzaj pamięci; bez pamięci bowiem indywidualność nie byłaby tą samą. Natury tej pamięci Bonnet bliżej nie określa; jest to w pierwszym rzędzie »pamięć organiczna«, która przechowuje nie wiedzę zdarzeń i przeżyć, ale produkt tych przeżyć, pewne władze, skłonności, zdolności i nastroje duszy. Poza tem jednak jest u Bonneta ta pamięć czemś więcej; powiada bowiem że osiągnięcie każdego wyższego stopnia rozwoju odczuwa wszelkie stworzenie jako szczęście, pamięć bowiem pozwala mu porównać stan prze-

szły z obecnym. Zapewne trzeba to tak rozumieć, że uczucie szczęśliwości, radość z życia, jest rezultatem, poza progiem świadomości jednak stojącego, porównania stanu przeszłego z obecnym.

W tej koncepcji formy współcześnie istniejące nie są związane ze sobą żadnym genetycznym węzłem; nie tylko każdy gatunek (a gatunki pojęte są przez Bonneta w duchu nominalistycznym), ale każde indywiduum ma swój własny szereg rozwoju. Małpa i słoń, stworzenia stojące dziś na szczeblu najwyższym po człowieku, w swej wyższej fazie rozwojowej nie staną się człowiekiem; będą one czemś innem niż są obecnie, ale niczem takim, co by dziś istniało nie będąc niemi. Można by to wyrazić, że małpa zostanie małpą a słoń słońciem, chociaż może mieć będą postać zupełnie niepodobną do dzisiejszej. Być też może, że w najbliższej fazie rozwojowej, (Bonnet powiada, że wielki apostoł żydów w Liście drugim III., 10, 11, 12, przepowiada nowy przewrót na globie, w którym główną rolę odegra ogień), że po tym tedy przewrocie małpa albo słoń obejmą rolę człowieka na ziemi; że między nimi powstaną nowi Leibnitze i Newtony; człowiek przejdzie zapewne w nowe stadyum bytu, które będzie poza ziemią. Z tem wszystkiem Bonnet waha się wyprowadzić tę konsekwencję, że człowiek nie różni się od innych zwierząt zasadniczo, że jest tylko wyższą fazą rozwojową istoty stojącej niegdyś na poziomie zwierząt dzisiejszych. Oczywiście w tem brak konsekwencji wynika może ze względów utylitarnych, które niegdyś i Buffona skłoniły do odwołania pewnych twierdzeń. Człowiek zresztą nie jest najwyższem między stworzeniami; istnieją i dziś zapewne niewidzialne dla nas istoty wyższe, przebywające może poza ziemią, istoty o tak wysokim rozwoju umysłowym, że wobec nich Leibnitz i Haller są hotentotami... Co do roślin, to Bonnet przy-

puszcza, że one również mają duszę; ze względu na ich wewnętrzną strukturę uważa je nie za samoistne organizmy, ale za społeczności organiczne; każda gałąź drzewa, wedle niego, jest indywiduum osobnem i posiada osobny niezniszczalny zarodek.

Zatrzymałem się dłużej nad teorią Bonnet'a dla wykazania, jak w tego rodzaju koncepcjach występują te same problemy, z którymi spotykaliśmy się u Słowackiego. A nadto jeden moment zbliża do Słowackiego Bonnet'a bardziej od innych »ewolucjonistów«, a mianowicie pomysł rozwoju indywidualnego, którego narzędziem jest palingeneza, podczas gdy u innych spotykamy się tylko z rozwojem gatunkowym.

Bonnet nie jest ewolucjonistą w znaczeniu ściślejszem, t. j. filogenetykiem, nie dlatego, że wykracza ponad rozwój gatunkowy koncepcją rozwoju indywidualnego, ale dlatego, że jego teoria rozwoju nie jest wogóle ewolucyjną w rozumieniu transformistycznym; z właściwą ewolucją organiczną zasada praeformacji stoi w biegunowym przeciwieństwie; jest on progressystą, nie ewolucjonistą.

Są wypadki, w których trudno określić czy autor jakiś jest ewolucjonistą, lub nie jest. Zdarza się to najczęściej u tych, którzy są progressystami w biologii, nie będąc biologami. Tacy bowiem chodzą wokoło problemów, nie zajmując zdecydowanego wobec nich stanowiska, często nie przeczuwając ich wcale. Do tych niezdecydowanych należy np. Herder. Wierzy on w postęp tworów; zastanawia się zwłaszcza nad przyszłym, wyższem powołaniem człowieka. Mniema, że miejscem jego przyszłego istnienia nie będzie już ziemia, bo na ziemi nie masz tworu od człowieka wyższego. I dziś przeczuwamy istnienie bytów wyższych, które może się nami opiekują i kierują naszymi krokami; ale to okrył

Stwórca mądrze zasłoną, aby nie odbierać nam poczucia odpowiedzialności za własne czyny¹⁾. Człowiek jest tworem granicznym między tworami ziemi a bytami zaziemskimi. Jak sobie Herder rozwój wyobraża, określić niepodobna. Powiada on, że gatunki są niezienne; odrzuca także teorię zarodkową Bonnet'a, przy czem trzeba dodać, że jej nie rozumie. Pozostawiałby więc postęp indywidualny drogą metempsychozy. Ale o metempsychozie powiedziano tylko, że jest wierzeniem niektórych ludów, świadczącym o przeczuciu istnienia rozwoju; jak zaś ten rozwój odbywa się rzeczywiście, niewiadomo. Pewne pojęcie może dać o nim metamorfoza w świecie owadów; Herder opisuje przemianę gąsienicy w motyla. Jeżeli na ziemi możebne są tak wielkie przemiany, i to w czasie tak krótkim, to coś dopiero, jeśli teatrem ich są wieki i przestrzeń obejmująca nie tylko ziemię, ale i świat pozaziemski. W metamorfozie tworów ukazuje natura »dlaczego wtknęła sen śmiertelny w państwo swych jestestw. Ten sen jest dobroczynnem odurzeniem okrywającym stworzenie, w którym teraz siły organiczne o nowe się ukształcenie ubiegają. Samo stworzenie, ze swoim mocniejszym lub słabszym przeświadczeniem, nie dosyć mocne do objęcia swej walki, lub do panowania nad nią; a tak zasypia i ocuca się wtedy, kiedy już przekształcone. Zatem sen śmiertelny jest ochroną ojcowską łagodną; jest to zbawienne opium: za jego pomocą natura zbiera swe siły, a chory zasypiając zdrowie swe odzyskuje«. Wszystkie twory dążą ku człowiekowi, on jest jakoby ich syn-

¹⁾ Porównaj z tem słowa »Listu do Rembowskiego«, że »pisanie tych rzeczy (o świecie duchów i jego wpływie) byłoby z uszczerbkiem dla wolności westchnień i modlitw ludzkich, które w otchłaniach duchowych wybierać mają pomiędzy światłymi i wonnościami Aniołowie«.

tezą i dokończeniem. Każden twór można uważać za próbę, za dążenie do formy ludzkiej w pewnym miejscu zatrzymane i niespełnione. Co do przyszłego stanu człowieka, to tego nie znamy. Można o nim tylko wnioskować ze stanu teraźniejszego. »Ogród wyższy zakwitnie tylko kwiatami, które się tu w zarodzie pokazały«. — Z pewnego ustępu możnaby wnioskować, iż Herder przypuszcza, że niezmiennosc gatunków nie zawsze istniała; ustęp ten jest bardzo ciekawy ze względu na swoje wielkie podobieństwo do pewnych myśli »Genezis z Ducha« i »Listu do Rembowskiego«. »Gdy się bramy stworzenia zawarły, wybrane raz organizacje stały jako pewne drogi, na które w przyszłości siły niższe w granicach natury miały się wznosić i dalej wykształcać. Nie tworzyło się więcej postaci nowych; lecz w postaciach stworzonych krążą i przeistaczają się nasze siły, a organizacja właściwie jest tylko przewodniczką tych sił do ukształcania się wyższego¹⁾. W »Genezis« czytamy: »Nie zapomni Pan o dziełach twoich (o Duchu mój!), — owszem uszanował je i formy stworzone przez Ciebie zachowuje, nie pozwalając nadal żadnej w nich uczy-

¹⁾ Herder: »Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego«. Przekład J. Bychowca, Ks. 5. rozdz. 3. — W oryginale: »Nichts in ihr (der Natur) steht still; alles strebt und rückt weiter... Als die Tore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal erwählten Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Grenzen der Natur die niederen Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugten sich nicht mehr; es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe unsere Kräfte und was Organisation heisst ist eigentlich nur eine Leiterin derselben zu einer höheren Bildung«. — O ewolucjonizmie Herdera (odmiennie ocenionym niż tu w tekście) zob. też: Hansen: »Haeckels Welträtsel und Herders Weltanschauung« (Giessen 1907).

nić poprawy. Pieczęć trwałości swojej położył na zapisanej przez Ciebie księdze... Zatem i w tej nauce tworzenie nowych form w pewnej chwili ustaje; postęp odbywa się dalej tylko drogą metempsychozy, po szczeblach form już ustalonych. W »Liście do Rembowskiego« znajduje się oprócz powtórzenia tej samej myśli, zwrot jeszcze pod względem formalnym bardzo do powołanego ustępu Herdera podobny. Powiedziano tu, że po osiągnięciu kształtu wyższego przez pierwotnego ducha — »nadmiar cały ducha przechodził w formę nową, przez Boga dopuszczoną, bo do celów ostatecznych idącą. Bóg zaś pieczętował niższe stworzenia i zamykał niby bramę, przez którą westchnienie uleciawszy stało się już niższym formom niepotrzebne«. A dalej czytamy o Adamie i Ewie: »Stoją oni jako dwie formy, całemu duchowi ziemskiemu do odkupienia przygotowane... Oto więc są dwie niby bramy otworzone niższemu duchowi globu, a tak uczynione, że przez nie czysty jedynie duch prawdy i piękności w wyższe sfery wstępować może...« Wpływ Herdera na Słowackiego jest bardzo prawdopodobny; wiadomo, że pisarz ten cieszył się wielkim uznaniem u romantyków. Jego mgliste, niezdecydowane wywody, nadawały się też bardzo do pobudzenia fantazyi Słowackiego, która chwytala się zawsze chętniej tego, co sama z siebie dopełniać i rozstrnuwać mogła. Właściwy poecie duch krytyki znajdował pokarm w niedostatkach tekstu i pozostawiało złudzenie robienia odkryć niespodzianych, przyjęcia prawd podszeptanych z góry, podczas gdy myśl przetrwiała i kombinowała tylko materiały tkwiący w tekście, który dał pobudkę wyobraźni... W tekście Herdera możnaby znaleźć odbicia prawie wszystkich pomysłów ewolucyjnych Słowackiego w stanie załączkowym. I tak, jest tu ślad idei, że duch sam

wytwarza sobie organizację; wprawdzie zastrzega się Herder, że myśli nie o duszy rozumnej, jakoby — »co niektórzy twierdzili — tworzyła sobie swe ciało w żywocie matki«; — »nie rozum to utworzył nasze ciało, lecz... siły organiczne«. Czyż takie zwroty nie mogłyby wystarczyć Słowackiemu do stworzenia nauki o twórczości Ducha? Mówi też Herder i o tem, że śmierć nie jest niczem realnem, ale tylko pozorem; mówi o szeregu wstępnym twórców od kamienia aż do człowieka — i o rozwoju ponad człowieka; — jest u niego, jak wiemy, i ta myśl, którą »Genezis« wyraża słowy, że Bóg w ciało ludzkie »jak w jedną księgę wpisał wszystkie tajemnice dawnej, przedludzkiej pracy...«¹⁾. A jednak twierdzenie o wpływie Herdera byłoby przedwczesnem; każdy bowiem z tych pomysłów odnaleźć można z taką lub inną modyfikacją u całego szeregu innych pisarzy. Byłoby dziwnem, gdyby Słowackiego, jeśli nawet czytał Herdera, nie doszły podobne echa i zkadinań; wszakże to były rzeczy, które budziły wówczas szerokie zainteresowanie. A w takim razie nie łatwym jest dochodzenie ojcowstwa.

Tutaj pora postawić pytanie, o ile pomysły genezyjskie Słowackiego, progressystyczne niezawodnie, są także ewolucjonistycznymi w znaczeniu ściślejszem, transformistycznym? Nie przyjmuje on hipotezy praeformacji, byłaby ona zresztą sprzeczna z zasadą, że duch sam obmyśla i tworzy sobie kształty. Dlatego samego odpada także przypuszczenie stwarzania kolejnych.

¹⁾ Ta myśl, że człowiek, jako twór najwyższy, jest niejako syntezą niższych twórców, jest pospolitą w niemieckiej filozofii natury; nie ma jednak tego wyraźnego uzasadnienia historycznego (genetycznego), jak u Słowackiego.

Możnaby tylko zapytać, czy nowy kształt pojawia się niezależnie od poprzedniego przy nowem wcieleniu, co byłoby pewną analogią stwarzania kolejnego i mogłoby podawać w wątpliwość właściwą ewolucję organiczną, czy też powstaje on przez stopniowe przetwarzanie dawnego w ciągu życia, pod wpływem bodźca wewnętrznego duchowej natury. To drugie tłumaczenie wynikałoby z samego sposobu przedstawienia genezyjskiej pracy ducha, zarówno w »Genezis« jak w »Zborowskim«, — wynikałoby też z zasady ogólnej, że między żywotami niema przeskoku, że nowy zaczyna się na punkcie, do którego wzniosł się poprzedni — i że duch tylko w ciele jest twórczym. Ale z drugiej strony wiemy, że śmierć uważaną jest za narzędzie postępu, nie dla czego innego jak dlatego, że umożliwia powstanie kształtu wyższego. Niezawodnie oba te sposoby tłumaczenia trzeba przyjąć. Wprowadzenie w problem ewolucyjny palingenezy modyfikuje go wogóle tak znacząco, że i pytania tego rodzaju jak postawione tutaj właściwie do niego nie całkiem stosować się dadzą. Ewolucja nie kroczy tu już bowiem wyłącznie drogą dziedziczności, przez sumowanie się drobnych modyfikacji pokoleń, ale jest niejako ciągłą w tym samym osobniku; bo jakkolwiek kształt materialny umiera, to jego dynamiczna przyczyna: wyobrażenie go i wola objawu — tkwiąca w duchu, jest nieśmiertelna i wywołuje go wciąż na nowo, z modyfikacjami, które zmianą w samejże tej dynamicznej przyczynie zachodzącą są zawarunkowane. Wobec tego śmierć traci tu właściwie wszelkie znaczenie, a nowo pojawiające się odmiany kształtu są zewnętrznymi objawami ewolucji myśli o kształcie w duchu. Ta myśl jest istotą rzeczy, a materialny kształt tylko

jej projekcją, jej cieniem¹⁾. Ewolucja odbywa się nie tylko przez ducha — ale zasadniczo — w duchu. Dlatego nawet wyraźne ślady teorii kataklizmowej, które spotykamy w »Genezis«, nie przełamują zasady ewolucyjnej. — Ewolucja jest tu jednak przede wszystkim osobnikową. Gatunkową staje się dwójaką drogą: raz przez dziedziczność — gdyż osobnik »podobnemu sobie duchowi podobny kształt spładza«; podobieństwo kształtu wynika z podobieństwa ducha. Po drugie — wynika z zasady, że nie każdy twór dąży samoistnie do nowej formy. Na czele kroczą duchy wypatrzycciele, »Słowa« stworzenia, a inne, słabsze duchy gromadnie w ich ślady wstępują, z ich prac korzystają. — Od pewnej chwili jednak, jak widzieliśmy, tworzenie nowych form, rozwój gatunkowy zatem, ustaje. Pozostaje tylko rozwój indywidualny, przez wstępywanie duchów w kształty coraz wyższe, ale już gotowe i ustalone, aż do kształtu ludzkiego. W tym jednym tylko jeszcze trwa dalsza praca postępową, kształtotwórczą; philogeneza ogranicza się już tylko do człowieka, który ma wytworzyć duchowi wyższą jeszcze formę objawu. — To ograniczenie, godzące rzekome doświadczenie codzienne o niezmienności gatunków ze spekulacją ewolucjonistyczną, jest bardzo pospolite w owej epoce.

Z pomiędzy ewolucjonistów zasada progressizmu palingenetycznego zbliża Słowackiego najwięcej do Bon-

¹⁾ O pokrewieństwie tej koncepcji z ideą »entelechii« Arystotelesowej i Leibnitzowskiej zob. niżej. — Zwracam jeszcze uwagę na to, jak dziwne oświecenie przez zbliżenie do tej koncepcji pada na teorię mutacyjną de Vries'a. Gdyby ją chcieć wyłożyć w duchu Słowackiego, można by powiedzieć, że występujące mutacje są urzeczywistnieniami — przy sposobności nowego wcielenia — myśli o nowym kształcie, powziętej w poprzednim żywocie, — myśli, która wtedy nie mogła się urzeczywistnić dla oporu niepodatnego ciała.

netą, zasada transformizmu — ze względu na uzasadnienie go bodźcem duchowym — do Lamarcka. Do tego uzasadnienia powrócę niżej; teraz, nim przejdziemy do motoru ewolucji, do pytania czem ona się dzieje, do zasady że wszystko przez ducha dzieje się, rozpatrzeć jeszcze trzeba samą istotę, treść ewolucji progressyjnej, to czem ona jest, a co się wyraża w zdaniu, że wszystko dzieje się dla ducha.

Jeśli zapytamy, na czem polega wyższość jednej istoty organicznej nad drugą w hierarchii stworzenia, to wszyscy zgodzą się na odpowiedź, że z punktu czysto morfologicznego stanowi o tem wyższy rozwój organów ruchu i zmysłów. Można to jednak sprowadzić do prostszej formuły, gdyż rozwój tych organów pozostaje w ścisłej korrelacji z rozwojem ustroju nerwowego, który ze swej strony jest wskaźnikiem rozwoju władz duchowych. Wielki morfolog Cuvier, na podstawie właśnie tej korrelacji ustroju nerwowego ze stopniem rozwoju organizacyi, uczynił system nerwowy punktem wyjścia anatomii porównawczej. Zmieńmyż teraz punkt widzenia i nadajmy tej prawdzie biologicznej formę teleologiczną, a przyjdziemy do twierdzenia »Genezis z Ducha«, że »wszystko dla ducha stworzone jest, a nie dla cielesnego celu nie istnieje«.

Zdaniu morfologii, że im doskonalsze organizacje, tem doskonalszy ustrój nerwowy, tem wyższy duchowy stopień rozwoju, odpowiada zdanie ewolucjonistyczne, że organizacje doskonałą się, doskonałą w pierwszym rzędzie ustrój nerwowy, — w teleologicznym zaś ujęciu — że organizacje doskonałą się, aby »duch wziął więcej wedle swej potrzeby«. Rozwój duchowy jest celem rozwoju formy... Rozumie się, że dla wszystkich progressystów rozwój duchowy jest osiowym punktem nauki. Ale stosunek ciała do ducha nieco różnie bywa

pojęty. U Słowackiego duch idzie przed ciałem; kształtuje on sobie ciało tak, aby celom jego lepiej odpowiadało. U Bonneta natomiast, a podobnie — choć niewyraźnie — u Herdera, ciało tworzy ducha. Postęp idzie od organizacyi do ducha. Boć — nie masz niczego w umyśle, co by przez wrota zmysłów nie przeszło; doskonalsze organa wyrabiają doskonalszego ducha. Sprzeczność jest tu więcej pozorną niż rzeczywistą. Duch doskonali organizację »aby wziąć więcej dla swojej potrzeby«; a wszakże potrzebą ducha jest właśnie jego wyższy rozwój. Zatem wyższą jest ta organizacja, która ten wyższy rozwój umożliwia i popiera. Zależność jest więc wzajemną. Przecież my Duchy Słowa przyszliśmy pod prawem formy; wiemy już, że nawet myśl bez organizacyi istnieć nie może; i ona czeka na »czaszki okna i krążanki«...¹⁾

Przekształcanie się ciała odbywa się w ten sposób, że podczas kiedy jedne jego części i organa tworzą się lub rozwijają, inne marnieją lub nikną. Na ten moment zwrócili niektórzy autorowie szczególną uwagę, dopatrując się w nim ważnego, podstawowego niemal prawa natury. Do nich należy przedewszystkiem Goethe.

Jest rzeczą nader ciekawą, jak cechy tak Goethego jak Słowackiego jako twórców, odbijają się w ich filo-

¹⁾ Przypomina to bardzo psychologię Bonneta, w której dusza zawisła jest w procesie rozumowania całkowicie od mózgu. Wedle niego dusza Monteskiusza znalazłszy się w mózgu dzikiego, myślałaby jak dziki. Zresztą zdaje się, że St. podziela pogląd, który wynotował sobie z Jana Damasceńskiego (?) (Gubr. X str. 332): »*Potentiae animae atque virtutes longa exercitatione et successu temporum crescunt. Ipsa vero nec crescit, nec decrescit, sed aut imparilitate membrorum aut humorum crassitudine et eorum corruptione praepedita vires suas exercere non potest*«.

zofii. U Słowackiego duch kształtuje formę, a w tym celu musi ją najprzód wyobrazić; wyobraźnia jest siłą kształtotwórczą... Przyszłą, wyższą formę człowieka przedstawia sobie Słowacki jako formę świetlną, a przedstawia ją sobie tak dlatego, że w świetle widzi »doskonalsze śpiewu świętego narzędzie«; duchy w drugim rapsodzie »Króla Ducha« tłumaczą się z myśli »bez słów i dźwięków, i bez tych przesycen, które duchowi są od nauk w ciełe«, — tłumaczą się jedynie zapomocą zmiany i natężenia światła i barw. Język taki jest to oczywiście język czystych nastrojów, podobnie jak muzyka, bez żadnej treści konkretnej. Tak marzy poeta nastrojów i kształtuje świat wedle prawa własnej twórczości. A przytem — jeszcze jeden rys bardzo ciekawy: — dla niego, mistrza słowa, pierwszym celem ewolucyi jest osiągnięcie doskonalszego sposobu wyrażenia się!... Goethe, poeta klasycznej miary, przepisuje miarę za prawo naczelné siłom światotwórczym. Przyjmuje on zasadę, że jeśli postać istoty organicznej (pod wpływem warunków zewnętrznych) w czemkolwiek się zmienia, zmiana w jednym punkcie nie może pozostać bez wpływu na zmianę w punktach innych, każdy organizm bowiem jest jednolitą całością a nie zlepkiem części od siebie niezawisłych. Jest to znane dobrze biologom prawo korrelacyi. Ale u Goethego przybrało ono pewien właściwy charakter, stało się prawem korrelacyi mas, czyli prawem kompensaty. Wedle tego prawa, jeśli organizmowi w jakimś względzie coś przybywa, to musi mu w innym względzie ubyć:

»Sichst du also dem einen Geschöpf besonderen Vorzug Irgend gegönnt, so frage nur gleich wo leidet es etwa Mangel anderswo? und suche mit forschendem Geiste!«

Natura zdaje się mieć tylko pewien ograniczony zapas materiału dla wytworzenia kształtu; musi nim gospodarować oszczędnie. Lew, któremu dała silne użębienie, dla tego samego nie może mieć już rogów. Ale, co więcej, sama postać zewnętrzna zwierzęcia zawisła od tego prawa kompensaty; wąż jest długi dlatego, że niema nóg; jaszczurkę można sobie wyobrazić jako węża z nogami; ale dostając nogi, przez to samo staje się krótszą. Ropucha, o karykaturalnie długich nogach, jest równocześnie karykaturalnie krótką i szeroką. — Pomiedzy biologami prawo korrelacji, w formie zbliżonej do Goethego korrelacji mas, spotykamy u St. Hilaire'a. Nosi on tu nazwę prawa równowagi organów (*balancement des organes*). U innych sformułowanie tego prawa jest ostrożniejsze i subtelniejsze. Cuvier podkreśla, że znaczenie poszczególnych części składowych dla organizmu jest bardzo różne; to znaczenie, a nie sama masa, decyduje o intensywności korrelacji.

Wydaje się być rzeczą bardzo prawdopodobną, że to prawo korrelacji kompenzacyjnej stoi w związku z wyznawaniem przez Słowackiego prawem ofiary. Ofiara, jak wiemy, jest u niego warunkiem postępu; duch, tworzący formę, musi, ażeby uczynić ją sposobniejszą do celów duchowych, ofiarować coś z dotychczasowych wygod swoich cielesnych. Oczywiście idea ofiary przejęta została z tobianizmu, ale dla celów ewolucyjnej nauki »Genezis« musiała być odpowiednio przekształconą i na tej drodze zesła się z prawem korrelacyjnej kompensaty. — W szeregu złożonych na ołtarzu ducha ofiar znajduje się także największa z nich, ofiara z nieśmiertelności. Śmierć jest produktem ewolucji; przyjęta została dobrowolnie, gdyż leżała w interesie celów duchowych. Dziwna rzecz, ta koncepcja tak śmiała i na pozór fantastyczna, znajduje zupełne potwierdzenie w dzisiejszym ewolucjonizmie. Myśl o ewo-

lucyjnem powstaniu śmierci rozwinął z pomiędzy biologów przedewszystkiem Weismann¹⁾.

Na drodze przyszłej twórczości ducha leży również ofiara. I tak Bonnet powiada, że przyszły, doskonalszy człowiek, a raczej że istota anielska, która się z niego rozwinie, nie będzie potrzebowała ani organów rozrodczych ani organów trawienia. Nie wynika to tutaj z prawa korrelacji, ale ztąd, że organa te będą poprostu niepotrzebne; rozmnażanie się będzie zbytecznem, gdyż człowiek uzyska nieśmiertelność, — narząd trawienia byłby niedorzecznym zabytkiem w chwili, gdy ciało nieśmiertelne utrzymywać się będzie bez pokarmu. Te idee tkwią również w nauce Słowackiego. Wszakże »człowiek rajski« miał samoistną, (od płci niezależną), twórczość względem ciała; również nie potrzebował pokarmu. Dopiero upadek grzechowy odjął mu te przymioty; niezawodnie więc na drodze ewolucyjnej odzyska je napowrót. Dzisiejsze motory życia: głód i miłość płciowa, znikną, ale równocześnie znikną rozkosze, które ich zaspokojenie z sobą prowadzi. Nie trzeba jednak pojmo- wać tego w duchu ascetycznym; owszem radość z życia w świecie anielskim będzie raczej wyższą ponad słabe tylko jej przeczucie na ziemi. Może właśnie moment orgazmu na punkcie szczytowym aktu płciowego, jest tym momentem jedynym ziemskich doświadczeń, który, przetłómaczony na wartości czysto duchowe, daje nam wyobrażenie o stanie duchowym przyszłego bytu. Akt twórczości płciowej jest bowiem wedle Słowackiego właściwie aktem »twórczości ducha względem ciała«, twórczości, którą posiadał człowiek rajski wraz z pełnią radości z nią połączonej; ta twórczość, dziś ograniczona ciałem, łamie się z przeszkodą formy i daje

¹⁾ Weismann: »Ueber Leben und Tod«. (Aufsätze über Vererbung u. verwandte biolog. Fragen).

Wydaje się być rzeczą bardzo prawdopodobną, że to prawo korrelacji kompenzacyjnej stoi w związku z wyznawaniem przez Słowackiego prawem ofiary.

zaledwie przeczuć pierwotne swoje rozkosze. Tak więc i o tej ofierze można powtórzyć, co powiedziano w »Genezis« o śmierci: Bóg przyjmie tę ofiarę od ducha, ale oszuka go, jak ojciec ukochanego syna oszukuje; bo z tej ofiary wyniknie większe dobro od tego, które było poświęcone. —

Sprawcą rozwoju formy jest w nauce Słowackiego, jak wiemy, duch sam, który ją dla celów swoich urabia. »Wszystko przez ducha stworzone jest«. Zasada to w tej nauce najważniejsza i najoryginalniejsza. A jednak i ona nie jest bez pokrewieństw i analogij. Jeśli analogij tych szukamy między biologami, to w pierwszym rzędzie przychodzi na myśl Lamarck.

Na ogół biologowie przeddarwinowscy za motor ewolucyi tworów przyjmowali wpływ warunków zewnętrznych. Lamarck czyni to samo, jednakowoż warunki zewnętrzne są dla niego przyczyną tylko pośrednią. Są one powodem zmiany poczucia potrzeb przez zwierzę, która to zmiana wywołuje odpowiednią reakcyę psychiczną. Tak się ma rzecz przynajmniej u zwierząt wyższych; dla niższych organizmów wpływy zewnętrzne są tylko podnietami czysto fizycznych ruchów »fluidów«, warunkujących życie. Na wyższych jednak szczeblach rozwojowych, tam gdzie już wytworzyła się substancja nerwowa, na miejsce tego fizycznego procesu wchodzi proces psychiczny w formie »czucia wewnętrznego« (sentiment intérieur). Tu znowu na szczeblach niższych proces ten jest nieświadomy, na szczeblach wyższych uświadomiony i działa wprost jako wola. Pod wpływem tej psychicznej pobudki fluida żywotne organizmu zwracają się ku tym jego punktom, które wskazuje odczucie potrzeby zaważonej przez środowisko, a ten przypływ soków o sile żywotnej powoduje rozwój danej części ciała, względnie organu. — Ponadto działa

wola jeszcze na rozwój organów przez pobudzanie ich funkcyi; »funkcya kształtuje organ«¹⁾.

W ten sposób znajdujemy w nauce Lamarcka te same elementa, które wchodzą w skład »Genezis z Ducha«: ewolucyę ducha i ewolucyę form przez ducha. Różnice zasadnicze polegają na tem, że u Słowackiego dusza wprawdzie się rozwija (i w tem, podobnie jak u Bonneta, zaważowana jest rozwojem formy), ale istnieje przecież od początku, a nawet zdaje się być od początku uświadomioną; — co się zaś tyczy rozwoju formy, to u obu pisarzy odbywa się ona pod działaniem duszy; kiedy jednak u Lamarcka motywem tego działania jest zaspokojenie potrzeby fizycznej, u Słowackiego nie tylko działanie ale i motyw działania jest czysto duchowy; środowisko nie odgrywa tu żadnej roli, jeśli nie rolę wyłącznie tylko tamującą lub wyzwalającą możność rozwojową.

Wpływ Lamarcka na Słowackiego jest zupełnie możliwy. Jeśliby go nawet sam nie czytał, to mógł się o nim dostatecznie dowiedzieć od innych pisarzy, zwłaszcza od tych, którzy z Lamarckiem polemizowali. Byli zaś między nimi pisarze bardzo popularni, z którymi prawie niepodobna, aby się Słowacki nie był zetknął. Z tej możliwości wpływu nie wolno jednak wyprowadzać wniosku, że wpływ ten istniał rzeczywiście. A to najprzód dlatego, że ideę twórczości ducha mógł pojąć Słowacki samoistnie, a następnie dlatego, że jej źródła mogły leżeć także wcale gdzieindziej. I tak przy-

¹⁾ Wpływ duszy na urobienie ciała ujawnia się u Lamarcka jeszcze radykalniej w nauce o zapatrzeniu. Wykracza on w tym względzie nawet ponad wiarę popularną we wpływ zapatrzenia się matki, i przyjmuje także wpływ zapatrzenia się, względnie intensywniej myśli lub pragnienia, ojca, na postać dziecka. U Słowackiego spotykamy się z uwagą, że myśl rodziców widać nieraz napisaną na ciele dziecka.

pomnę najpierw »idealizm magiczny«, który znalazł — jak już mówiłem — echo swoje w towianizmie. A dalej możnaby sięgnąć aż do entelechii Arystotelesowej... Podczas gdy Plato uczył o rzeczywistości świata idei, wedle Arystotelesa pojęciowa istota rzeczy rzeczywistości nie posiada, ale urzeczywistnia się wyłącznie w świecie zjawisk. Oprócz pojęciowego tkwi przeto w istocie rzeczy, w bycie absolutnym, moment dynamiczny, przez który powstaje forma jako konkretna rzeczywistość absolutnego bytu. Ten moment dynamiczny nazywa Arystoteles entelechią. Entelechia jest więc istotą rzeczy urzeczywistniającą się w formie. Forma pojęta jest dynamicznie, jako wyraz siły w niej jakoby skryształizowanej. W świecie organicznym istotą rzeczy, entelechią, jest siła żywotna czyli dusza. Arystoteles nazywa ją entelechią pierwszą, w przeciwstawieniu do entelechii drugiej, wyższej, do duszy świadomej. W ten sposób można uważać entelechię świata martwego za odpowiednik »duszy« świata ożywionego. Tak forma kryształ, jak organizm zwierzęcia czy człowieka, są wyrazami ich entelechii. Gdyby oko było stworzeniem żywym, to widzenie byłoby jego duszą. A wzrok istnieje nie dlatego, że istnieje oko, ale oko istnieje, aby urzeczywistnić wzrok. Entelechią ręki jest chwytanie; ono celowo ukształtowało rękę, która istnieje dlatego, aby człowiek mógł chwycić. (Funkcja wytwarza organ, jak u Lamarcka). I polemizuje Arystoteles z Anaxagorasem, który twierdził, że organ wytwarza funkcję, że człowiek chwycił dlatego, iż ma rękę¹⁾.

W wyraźnym związku z Arystotelesem uczy Leibnitz, że istota substancji nie polega na rozciągłości, jak tego chciał Kartezjusz; jest ona niematerialnej natury, jest siłą, która urzeczywistnia się w formie;

¹⁾ Zob. Willmann: »Gesch. des Idealismus«, I. 488.

rozciągłość jest tylko jednym z zasadniczych objawów tej siły (entelechii). Owa entelechia schodzi się w wyższych formach z pojęciem duszy; Leibnitz uduchawia więc właściwie substancję i przyjmuje rozmaite stopnie uduchowania. W jego monadologii podścieliskiem entelechii są monady, niby niematerialne atomy niematerialnej substancji. Istota monad jest duchowa, gdy zaś podstawą życia duchowego jest wyobrażanie, monady przeto wyobrażają świat. Tworzą one szereg wstępny wedle natury tego wyobrażania; u dołu szeregu wyobrażanie jest mętne i niewyraźne, stan monad jest »bierny«; na wyższych szczeblach wyobrażanie to coraz bardziej się rozjaśnia, monady przechodzą w stan »czynny«. U góry stoi najwyższa, najdoskonalsza monada, Bóstwo. Ponieważ zupełnie jasne, wyraźne wyobrażanie, właściwe tej monadzie, może być tylko jedno i nie zna żadnych odmian, przeto monada najwyższa jest jedyną; gdyby ich było więcej, byłyby zupełnie identyczne, co sprzeciwia się pojęciu wielości. Później uczył Leibnitz, że ciała organiczne są natury złożonej, że są systemami monad pod wodzą monady centralnej. Monada centralna jest duszą. Ta monada centralna może spaść u zwierząt napowrót do stanu monad »biernych«, tylko u człowieka zatrzymuje ona na zawsze swój stan uświadomienia i tak należy rozumieć to, co nazywamy nieśmiertelnością duszy; bo zresztą w innem znaczeniu wszystkie monady są nieśmiertelne. Dusza ludzka bytuje w szeregu żywotów, przyczem przechodzi w formy coraz wyższe. Jeżeli przeto Leibnitz walczy z metempsychozą, to właściwie zwraca się on tylko przeciw pewnej jej formie; dusza nie przechodzi w różne ciała, bo jako monada substancjalna wytwarza sobie formę sama z siebie. Widzimy tu zupełną analogię do »niezniszczalnego zarodka« Bonnet'a, z którym dusza nie rozstaje się nigdy; tylko że, chociaż Bonnet stara się materję zarodka wy-

subtelnić aż do zupełnej niewidzialności, jest on przecież zawsze natury materialnej, podczas gdy monada, chociaż substancjalna, jest niematerialna. Tak u Leibniza jednak jak u Bonnet'a, skutkiem nierozłącznego z duszą jej substancjalnego podścieliska, z którego rozwija się ciało, nie można w ich rozumieniu — jak to już wiemy — mówić o metempsychozie jako o przechodzeniu duszy, ale o palingenezie, jako o jej wielokrotnem w ciele bytowaniu.

Od Lamarcka jest Leibnitz (podobnie jak Bonnet) Słowackiemu o tyle bliższy, że przyjmuje rozwój nie tylko gatunkowy ale i indywidualny. Różni się jednakowoż tem, że kładzie stanowczą granicę między duszą ludzką a zwierzęcą; i on nie odważa się »zajrzeć pod szczebel, na którym stoi człowiek«, jak to zarzuca Słowacki St.-Simonowi. Poza tem ewolucya u Leibniza nie jest pojęta historycznie, ale racjonalistycznie; niewątpliwie jednak jego nauka przyczyniła się do powstania historycznej koncepcyi ewolucyi, jak to najlepiej widać u Bonnet'a, który jest od Leibniza zawisły.

Zasada że duch sam jest twórcą kształtu, spokrewnia z jednej strony Słowackiego z Leibnizem i Lamarckiem, a z drugiej zbliża go do najnowszego kierunku dzisiejszej biologii. Pod koniec XIX wieku zaczęła się była, w Niemczech szczególnie, reakcja przeciw darwinizmowi; była ona w związku z pewną ogólną reakcją przeciw materialistycznemu i mechanistycznemu pojmowaniu świata; przyczyniło się do niej uświadomienie pewnych braków w teorii Darwina. Zatrzymując nienaruszoną zasadę zmienności gatunków, zakwestyjonowano jej wyjaśnienie przez dobór naturalny, jako co najmniej zbyt jednostronne; teoria doboru naturalnego nie tłumaczyła zresztą zmian powstających w organizmach, ale raczej tylko ich utrwalenie. Aby te zmiany wytłumaczyć, cofnięto się na stanowisko ewolucyoni-

stów przeddarwinowskich i zwrócono baczniejszą uwagę na działanie warunków zewnętrznych; w tem znaczeniu wysunięto przeciw Darwinowi Lamarcka. Ale ztąd było już niedaleko do podjęcia i drugiej strony nauki Lamarcka: jego uzasadnienia wpływu środowiska przez psychiczną reakcję organizmu. Podczas zaś gdy sam Lamarck, mimo swojej teorii, stał na stanowisku poglądu mechanistycznego na życie, teraz — w tym neolamarckizmie — miał się stać sztandarem w walce witalizmu przeciw mechanizmowi. — Ten nowy kierunek biologii nie skonsolidował się jeszcze dostatecznie; są w nim różne gałęzie i odcienia, których tutaj śledzić niepodobna. Spróbuję zsyntetyzować je za śladem Francé'go¹⁾, przyczem jednak zaznaczyć wypada, że ta synteza Francé'go ma dość silne zabarwienie subiektywne.

Przystosowanie się organizmu do warunków zewnętrznych nosi na sobie cechę celowości. Ale coś celowego może przyjść do skutku nie inaczej, jak tylko na podstawie skojarzenia poczucia potrzeby z użyciem

¹⁾ Francé: »Der heutige Stand der Darwin'schen Fragen« (Lipsk 1907). — Także: A. Wagner: »Gesch. d. Lamarckismus, — als Einführung in die psycho-biologische Bewegung d. Gegenwart«, (Stuttgart 1909). — Z pomiędzy dzieł tego kierunku najznamienniejszem jest: Pauly: »Darwinismus und Lamarckismus« (Monachium 1905). Na uwagę zasługuje również pokrewne stanowisko Paulsena, w jego »Einführung in d. Philos.«. Popularyzację neolamarckistycznych poglądów ma na celu wielkie popularne dzieło Francé'go: »Das Leben der Pflanze«. — Kierunkowi temu służy czasopismo: »Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre« (Stuttgart od r. 1907). — Od tego kierunku, który trafniej określa nazwa »psychowitalizmu«, trzeba odróżnić neolamarckizm ograniczający się do przyjęcia, obok darwinowskiego doboru naturalnego, jako drugą przyczynę zmienności, »przystosowania bezpośredniego«, bez wchodzenia w uzasadnienie jej przez działanie pierwiastka duchowego. Zob. n.p. Wettstein: »Der Neolamarckismus und seine Beziehung zum Darwinismus« (Jena 1903), — tudzież nowsze dzieła o ewolucjonizmie współczesnym wogóle, jak: Lotsy, Kellogg i i.

środka tę potrzebę zaspokajającego. Ocena, że środek jest rzeczywiście do tego celu sposobny, może polegać wyłącznie na nabytem doświadczeniu i na sądzie; zarówno pamięć przechowująca doświadczenie, jak i sąd, są czynnościami psychicznymi¹⁾. Reakcja więc na pobudki zewnętrzne, będąca podstawą transformacji, pojęta jest w duchu Lamarcka, jako czynność duchowa. Idea jednak, którą Lamarck stosuje tylko do organizmów wyższych, rozszerzoną zostaje na cały świat organiczny, przyczem wskazano wyraźnie na to, że należy się jej domyślać także w świecie nieorganicznym, w najprostszych nawet reakcjach fizycznych i chemicznych; za bardzo cenną poszlakę w tym kierunku uważa się fakt regeneracji kryształów. Cały zatem światopogląd przyrodniczy opanowują dwie zasady: zasada celowości i zasada uduchowienia. Celowość nie jest tu celowością metafizyczną ale psychologiczną; ewolucja nie wynika z dążenia do celu przepisanego światu z góry przez Stwórcę, ale jest wypadkową celów autonomicznych organizmów samych i przez nie same stopniowo osiągniętych. Podobieństwo z ideą »Genezis z Ducha« jest tu widoczne. W osiągnięciu tych celów organizmy mogą się pomylić, o ile zebrane przez nie doświadczenia są niedostateczne. Ztąd w ich budowie tyle przykładów dysteleologii, czyli zwichniętej celowości. Podobnie czytamy w »Genezis« o dziwnych niekiedy i potwornych kształtach, które duch obłąkany tworzy...

Ponieważ rozwój nie jest koniecznością narzuconą z góry naturze, (postęp jest faktem a nie prawem!), przeto odbywa on się nie zawsze, ale tylko pod wpływem zewnętrznej pobudki, zewnętrznego przymusu. Mo-

¹⁾ Zbliżona do tego jest koncepcja »pamięci organicznej« czyli »mneme« u Semona (»Die Mneme«; II. wyd. 1908), jakkolwiek Semon nie chce mieć nic wspólnego z fantazjami neolamarckistów.

znaby w tem znaleźć pewną analogię do owych docisków, któremi — wedle nauki »Genezis« — Bóg ducha zaleniwionego w pracy nawiedza.

Co do natury siły psychicznej, owej »duszy«, która tworzy kształty, to jest ona w neolamarckizmie w szczególny sposób pojętą. Mówi się tu o »duszy cielesnej«, »Körperseele«, i o »duszy komórkowej«, »Zellseele«. Jest to więc właściwie »siła żywotna« witalistów, której naturę jednakowoż objaśnia się pojęciami zaczerpniętymi z dziedziny psychologii, przez przypisywanie jej zdolności pamięci i sądu. Każda komórka ma swoją własną »autoteleologię«, która warunkuje jej reakcyę na zewnętrzne pobudki, ma zatem nieodłączne od tego pamięć i sąd, więc swoją własną duszę. Ale organizm złożony ma znowu właściwe sobie — niby »ponadkomórkowe« — cele; trzeba mu przeto przyznać i duszę ponadkomórkową, coś jakby duszę złożoną, duszę wyższego stopnia. Zdaje się tkwić w tem echo monadologii Leibniza. U Słowackiego widzieliśmy również planety pojęte jako skupienia duchów, — albo że wody złożone są »z duchów ruchomych i szukających równowagi«; — rzecz niezmiernie ciekawa, jak myśl ludzka, choćby z najróżniejszych punktów wychodząc, wiecznie o te same potyka się problemy i na podobne natrafia rozwiązania¹⁾. Ale przecież ta »dusza komórkowa« lamarckistów wydaje się być czemś zupełnie materyalnem, czemś co nazywa się duszą chyba przez odległą analogię; i tu ustaje podobieństwo ze Słowackim. Trzeba jednak pamiętać, że nie można teorii biologicznej porównywać bezpośrednio z utworem poetyckim. Przecież i dziś, z chwilą gdy ta teoria podjętą będzie przez poezję i popularną filozofię dla przerobienia na światopogląd, dozna ona odpowiednich przekształceń. Zaczątki

¹⁾ Widzieliśmy już także u fourierzystów podobne dusze różnych stopni.

takich przekształceń już się pojawiają, — ale co więcej i — chciałbym powiedzieć — co gorzej, teoria sama wydaje mi się nosić w sobie cechy celowania z góry na światopogląd. W ten sposób traci ona przymiot zupełnej bezinteresowności naukowego badania, ma w sobie coś z dawnej filozofii natury; posługuje się też bezwiednie temsamem niebezpiecznym narzędziem analogii. Oto np. Francé, w swojej cytowanej już rozprawie, kończy przedstawienie poglądów neolamarckistów ich oceną ze względu na wartość, jaką dla urobienia przyszłego światopoglądu przedstawiają. »Na nowych choraągwiach napisano — powiada —: naszą gwiazdą przewodnią jest cześć dla ducha i dla pracy; i z tą chwilą zaczyna się wiek duchowego bohaterstwa«. Przypomnijmy, jakie to są przesłanki tego światopoglądu. Oto »dusza komórkowa« jednej z komórek wyścielających ściany żołądka, powoduje wydzielanie soku żołądkowego; że w tem ma udział dusza, stwierdzają słynne doświadczenia Pawłowa, na które chętnie powołują się neolamarckiści. I oto ztąd wyprowadza się »cześć dla ducha« jako światopogląd, i przepowiada erę duchowego bohaterstwa!... Ta sama komórka wypełnia »pracę«; pracą jest wydzielanie soku żołądkowego, pracą tworzenie nowotworów i t. p.; a ztąd światopogląd, na którego sztandarze wypisano »cześć dla pracy«!... Czyż to nie to samo nadużywanie analogii, które charakteryzowało romantyczną filozofię natury? A przytem jest to ciekawy przykład, jak wygląda przerabianie teorii przyrodniczych na światopoglądy, bez zakrywania szwów przez fantazję poetycką.

Wspomnieć jeszcze trzeba jeden współczesny kierunek, który w wielu punktach zbliża się do mistycznej nauki Słowackiego. Jest nim neofechneryzm. Jest to kierunek filozoficzny z wyraźną tendencją propagandystyczną i popularyzatorską; tworzenie światopoglądu jest jego bezpośrednim celem. Wyznaje on zasadę udu-

chowienia powszechnego, (jednakże nie w rozumieniu monadologii, którą Fechner zwalcza); duch i materya są właściwie identyczne, są dwoma stronami tego samego zjawiska. Z właściwego Fechnerowi pojęcia organizmu wynika że ziemia, gwiazdy, wreszcie wszechświat, są organizmami, żyją i mają duszę. Materya nieorganiczna powstała z organicznej, nie odwrotnie. — Co do ewolucjonizmu Fechnera, to w szczególności słabo tylko odbił się w jego szkole; ogólna jego linia odpowiada podstawowej zasadzie jedności organicznej świata. Ztąd też jego teleologia jest całkiem różną od autoteleologii neolamarckizmu; natomiast panpsychizm i pojęcie stosunku materyi do ducha zbliżają do siebie oba te kierunki.

Najbardziej interesującą postacią między neofechneryanami jest Bruno Wille. Jest on filozofem i poetą. Dla przykładu przytoczę ustęp, świadczący w jaki sposób teorie neofechneryzmu ukształtowały się w zastosowaniu poetyckiem. W dziele Willego: »Philosophie der Befreiung« czytamy następującą parabolę pod tytułem »Archaeopteryx«:

»Na błonię usiadło gwarliwe stado wron. Żartownis jakiś opowiedział właśnie historię o owej wronie, która się ustroiła w pawie pióra. Całe zgromadzenie śmiało się do rozpuku: »A to głupia! dobrze jej tak że ją rozszarpało. Dlaczego chciała być czemś więcej jak inne wrony?« Z surowem spojrzeniem przysłuchiwała się jedna stara wrona tej paplaninie. »Posłuchajcie innej pouczającej historii« — rzekła. »Była sobie raz jaszczurka, która chciała także być czemś innem jak jej rówieśnice, czemś całkiem a całkiem innem. Chciała być — ptakiem«. — »Ha ha! słuchajcie, słuchajcie!« — zaśmiały się wrony; »jaszczurka zwaryowała i chciała zostać ptakiem! I cóż się stało z tą megalomanką?« — Spokojnie i poważnie odpowiedziała stara wrona: »Co się z nią stało? Została ptakiem, pierwotptakiem ziemi,

archaeopteryxem, od którego wszystkie mamy zaszczyt pochodzić. — Podobieństwo idei tej przypowieści do »Genezis z Ducha« jest bardzo widoczne¹⁾.

E. H. Schmitt w swem (bałamutnem i powierzchnem) dziele »Die Gnosis«, (t. II. Jena 1907), w którym zestawia kierunki »gnostyczne« od najdawniejszej starożytności po dzień dzisiejszy, podaje w rozdziale poświęconym Fechnerowi i jego szkole następującą notkę: »Półnaturalistyczno-teozoficzny panteizm modernizmu reprezentuje polski poeta Henrik(!) Słowacki w swoim poemacie »Die Genesis aus dem Geiste«, (przekład niemiecki w »Lotosblüten«, Lipsk 1897 II)«... Schmitt nie-

¹⁾ Z dzieł Fechnera zwłaszcza: »Nanna« (o duszy roślin; 1848), — »Zend-Avesta« (1851), — »Einige Ideen zur Schöpfungsgeschichte der Organismen« (1873). — Bruno Wille: »Das lebendige All« (1905). Tenże: »Darwins Weltanschauung«... (1906). — Do przytoczonego archaeopteryksa Willego bardzo są we względzie myślowym podobne — a niezależne od tego kierunku — poezje ewolucjonistyczne Mary Robinson z lat osiemdziesiątych z. w. Oto jedna z nich w przekładzie prozą:

»Gdy las paproci bezkwiatnych ocieniał mroczne stawiska czasów pierwotnych, niepokój nieokreślony kołysał nieustannie wielkimi liśćmi z zieleni i złota.

»Aż wreszcie stwardła wiotka łodyga, z liścia wytrysły konary i gałęzie, a bezkwiatne lasy stanęły w blaskach kwitnących sadów.

»...Wtedy przez lata długie, na urodzajnych gałęziach chwiała się wesoła mała w swym domku powietrznym; zbierała jabłka i ssała winogrod...

»Aż i w niej zadrgała owa tęsknota odwieczna, nieutulona, i napełniła szum wiatru, ptasząt chóry, świat jej — nieszczęśliwością boską.

»Ani miłość, ani owoce leśne, ani zgiełk walk szczepowych nie mogły ukoić myśli, cierpiącej bole porodu; aż wreszcie wydała płód: człowieka.

»...Dawno to było; a do dziś ten sam niepokój prze swą ostrogą ku celom niewiadomym, dopóki dar jakiś nowy, o którym ani marzy, ani go przeczuwa, nie ulży duszy zmęczonej«.

zna widocznie daty powstania »Genezis« i uważa Słowackiego za modernistę prosto z igły, za fechneryanina lub przynajmniej za zbliżonego do fechnerowskiego kierunku... W ten to sposób Słowacki, który, jako sztukmistrz, uważany jest — i słusznie — za przodownika i reprezentanta »nowej sztuki«, staje jako mistyk-myśliciel znowu w pośrodku najnowszych współczesnych prądów filozofii przyrody... Często u nas sentymentalna skłonność do przypisywania poetom wieszczego ducha, przeczuwającego intuicyą prawdy przyszłe, gotowa z tego faktu wyprowadzić swe zwykłe wnioski. Jednak nie byłoby w tem zbytniego zaszczytu dla poety, jest bowiem rzeczą więcej niż wątpliwą, aby te pokrewne mu nowe prądy przynosiły rzeczywiście wyższą prawdę, jakkolwiekby im nawet przyznać pewne zasługi. Bylbym skłonny — w tej postaci jak się objawiły w Niemczech — uważać je raczej za zboczenia z drogi rzetelnie naukowych poszukiwań. Więc jeśli zwracam uwagę na to interesujące pokrewieństwo, to nie w tem rozumieniu jakoby Słowacki »Genezą z Ducha« czas swój wyprzedził i wykrył jakieś prawdy pozytywne, nieznane jego epoce, ale że nigdy nie milnącym niepokojom duszy ludzkiej, które były niepokojami i jego czasu a teraz powrotną falą uderzyły, dał głęboki, szlachetny i czysty wyraz, — w zagadnieniach i hipotezach, które podniosły, odnalazł treść wieczystą... Stanowią ją poczucie organicznej jedności świata i solidarności stworzeń, wiara we władztwo ducha nad materią, wiara w sens i cel bytu, pragnienie podniesienia się wyżej, wzlotu ducha ku wolności i światłu. —

Stosunku ewolucjonizmu przyrodniczego do »Genezis z Ducha« nie trzeba wyobrażać sobie jako stosunku suchego tylko i surowego materiału, który jakoby w Genezie przez geniusz poetycki i ducha mistyki do niepoznania przeinaczony został. Bo też nie trzeba sobie wy-

obrażać ewolucjonistów przeddarwinowskich jako skromnych, nieznanych i zapoznanych robotników, gromadzących materiały do przyszłej wielkiej budowy, a których dopiero później zapalona jasna pochodnia darwinizmu, rzucając światło wstecz na drogę przebytą, odsłoniła i przypomniała wdzięcznej pamięci potomnych. Jeżeli Darwina nazwiemy budowniczym ewolucjonizmu, to pracy jego poprzedników nie można porównać do pracy robotników, ale raczej do ulotnego szkicu fantastycznego projektodawcy, którego niepewne linie dopiero wiedza i rozważa budowniczego ustala i użytecznymi czyni dla realnego planu budowy. Te pierwsze hipotezy ewolucjonistyczne, to nie skromne hipotezy robocze, mające na celu tymczasowe uporządkowanie bezładu ogromnego materiału, — to śmiałe antycypacje wykraczające daleko poza granice przypuszczeń, do jakichby uprawniał rozporządzalny na on czas materiał faktyczny. Toteż te hipotezy, wychodząc poza ramy właściwego badania naukowego, podawane były raczej jako wyznaczenie wiary, jako światopogląd, a jako takie nie należały już do ściśle zawodowego zakresu biologii, ale wkraczały w dziedzinę filozofii, i to filozofii popularnej, przeznaczonej dla ogółu. Właśnie dlatego, że nauki przyrodnicze nie stały jeszcze w pełni swego rozwoju, nie poprzestawały na autonomicznej swojej dziedzinie, ale czuły się obowiązane, dla zyskania powagi, wkraczać w dziedzinę filozofii, wykazywać się z bogaceniem jej jakoby przez rezultaty swych dociekań. Tak to hipotezy ewolucjonistyczne nie były przeznaczone do cichego życia w pracowniach naukowych, ale były raczej mowami wygłaszanymi za okno.

W tym względzie bardzo typowym jest Karol Bonnet. Entomolog, botanik i psycholog, ma się więcej za

filozofa niż za przyrodnika¹⁾. Kierunek jego prac kroczy wciąż ku syntezie filozoficznej, od badań ścisłych ku filozofii zabarwionej mistycyzmem i teologią. W roku 1745 wydaje »Insektologię«, w r. 1754 »Badania nad funkcją liści«, w latach 1755—1760 dwa dzieła o psychologii, w r. 1762 rozpoczyna syntezę przyrodniczą »Rozmyślaniami nad ciałami organicznymi«, po których następuje (1764) »Kontemplacja natury«; wreszcie, jako suma badań i rozmyślań, wychodzi (1769): »Palingeneza filozoficzna, czyli myśli nad stanem przeszłym i przyszłym istot żyjących«, dzieło mające służyć za uzupełnienie pism autora i zawierające w szczególności wynik jego badań nad chrześcijaństwem. — Pracę życia zamykają »Poszukiwania filozoficzne o dowodach chrześcijaństwa« (1770).

Bonnet był pisarzem bardzo popularnym i wpływowym, nie tyle jednak w kołach przyrodników ile filozofów i literatów²⁾. Jest charakterystycznym, że w Niemczech tłumaczem jego »Palingenezy« był Lavater, nie przyrodnik zatem ale pisarz mistyczno-religijny, odgrywający rolę w »Sturm- und Drang-Periode« jako przeciwnik Oświecenia, pisarz mający liczne wspólności z późniejszym romantyzmem. Wyraźne echo poglądów Bonneta znajdujemy też w oryginalnym dziele Lavatera p. t. »Aussichten in die Ewigkeit«. Powołują się na Bonneta Jean Paul i Jung Stilling. Miał on również wpłynąć na St. Martina³⁾. Ballanche nazywa go »brami-

¹⁾ Charakterystycznym jest wyrażenie jego, że teoria »de l'emboîtement« jest jednym z najpiękniejszych zwycięstw »de l'entendement pur sur les sens«.

²⁾ Cuvier, występując przeciw idei »jedności planu« budowy zwierząt, za jej inicjatora uważa Bonneta, mówiąc o »B. i jego sekcje«.

³⁾ Zob. rozprawę Offnera o psychologii Bonneta w »Schrif-

nem wiedzy», a czyni to w dziele poetycko-mistycznym, którego sam tytuł Bonnetta przypomina: »Palingénésie sociale«. Również romansopisarz Karol Nodier pisze rozprawę p. t. »De la palingénésie humaine«, w której wyliczając największe umysły ludzkości, wymienia Bonnetta między niemi¹⁾.

Trzeba tu przypomnieć że i Leibnitz, który wielki wpływ wywarł na biologię, był filozofem bardzo popularnym i powszechnie czytowanym. W wieku XVIII. filozofia zwraca się wyraźnie do biologicznych problemów, podczas gdy dawniej zajmowała ją głównie matematyka i fizyka. W szczególności ewolucjonizm był przedmiotem rozważania Encyklopedystów; i tak myśli ewolucjonistyczne rozwijają Maupertuis, Diderot i Holbach, z właściwym Oświeceniu rysem przeciwieństwa do nauki Kościoła. Rozumie się, że w duchu Oświecenia leżało podchwytywać i przyswajać sobie te myśli²⁾.

Ale nie tylko przez filozofię wsiąkały ideje ewolucjonistyczne w szerokie koła; przechodziły one do nich także z biologii bezpośrednio. Buffon należał do najpopularniejszych autorów; należy on do literatury pięknej, jako jeden z najznakomitszych stylistów. To, że jego ewolucjonistyczne stanowisko było chwiejne, że nie-

ten der Gesellschaft für psychologische Forschung» I. Str. 716 i nast.

¹⁾ Szereg geniuszów streszczających w sobie całą wiedzę ludzkości jest tu następujący: Pythagoras, Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Bonnet i Cuvier. W innym miejscu, gdzie mowa o elicie umysłowej ludzkości, szereg jest dłuższy; składają go: Orfeusz, Epikur, Demokryt, Arystoteles, Hypokrates, Archimedes, Marek Aureliusz, Cicero, Montaigne, Bacon, Locke, Leibnitz, Bonnet, Kant, Cuvier, — »i ty także, mój drogi Ballanche«.

²⁾ Bonnet należy do tych umysłów, które w pośród wieku Oświecenia wyróżniają się pewnym rysem mistyczno-religijnym, i dlatego to on właśnie stał się ulubieńcem czasu późniejszego.

które z nauk, jako stojące w sprzeczności z nauką Kościoła, odwoływał, to nie zmniejszyło, owszem zwiększyło tylko jego wpływ na rozwój ewolucjonistycznych idei, budząc tem większą ciekawość. Materyalizm i sceptycyzm wieku Oświecenia interesował się żywo naukami przyrodniczymi, szukając w nich broni przeciwko nświęconej wierze. Lamarck nie należał podobno do autorów cieszących się popularnością; poglądy jego rozszerzały się jednak drogą pośrednią. Tak np. de Bonald w swych: »Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales« (1818), poświęca wiele miejsca polemice z Lamarckiem, przeciw któremu wysuwa biblię, Bossueta a nawet praeformistów Leibniza i Bonnetta (zob. zwłaszcza rozdz. 12 i 13). W polemice tej wspomina również o innych podobnych »błędnych mniemaniach«, bez wymienienia autorów; widać że mniemania takie rozchodziły się między ogółem. Niezawodnie i w literaturze znalazłyby się liczne ich ślady w pismach, które dla pamięci potomnych zupełnie zaginęły a niemniej były wyrazem ducha owoczesnego. Oto jeden przykład: prof. Tretiak, dla okazania że wpływy ewolucjonistyczne mogły działać na Słowackiego jeszcze w młodości, podaje wiadomość że w »Pamiętniku magnetycznym wileńskim« (r. 1816/17) znajduje się artykuł p. t.: »O początkowem nastaniu wszystkich istot stworzonych«, będący streszczeniem z Virey'a. Ów Virey (Julien-Joseph), jest pisarzem dziś zupełnie zapomnianym; nie masz nazwiska jego nawet w wielkiej Encyklopedyi Larousse'a. Dowiaduję się o nim z Quérarde'a (»La France littéraire« 1839), że był on w swoim czasie (1776—1847) bardzo popularnym i to nie tylko we Francyi; wiele jego prac pomieszczał »Nowy Magazyn« wychodzący w Moskwie, tudzież »Syn Ołjeczestwa«. Interesował on się problemami ewolucyjnymi, względnie progressystycznymi, (»L'art de perfec-

tionner l'homme», 1808; — »Hist. naturelle du genre humain«, 1824; — »Philosophie de l'histoire naturelle« 1835, etc.) — i polemizował z Lamarckiem.

W epoce romantycznej — a to przedewszystkiem w Niemczech — zainteresowanie się naukami przyrodniczymi jest niemniej żywe, chociaż na wcale odmiennych opiera się podstawach. Współdziałała tu ukochanie natury, wywodzące się od Russa, ciekawość do wszelkich tajemnic, dążność do syntezy i do śmiałych, »genialnych« konstrukcji. Przytem w Niemczech istnieje w tej epoce niezwykle ścisły związek między przyrodoznawstwem z jednej a filozofią i literaturą piękną z drugiej strony. Można tu mówić wprost o romantycznej fizyce, medycynie i biologii. Za filozofią natury Schellinga idą fantastyczne systemy przyrodnicze Okena, Steffensa, Schuberta i innych, które czytane są chciwie przez szeroką publiczność. Kojarzą się w nich pierwiastki przyrodnicze, filozoficzne, poetyckie, mistyczne i religijne. Poeci przyswajają sobie te pomysły, chociaż pod względem fantastyczności niewiele pozostaje tu już do dodania. Rozczochrane elukubracje przyrodnicze Novalisa w jego »Fragmentach« konkurowałyby niezawsze zwycięsko z takim na przykład Okenem. Co do ewolucjonizmu w szczególności, to przypomnijmy, że już w przedromantycznym okresie Herder wprowadził go w system historyzofii i w ten sposób uczynił częścią składową światopoglądu. Dzieło Herdera, jak wiadomo, wywarło wielki wpływ na romantyzm. Ale gdy tutaj ewolucjonizm przybrał wyraźnie formę historyczną, u romantyków, podobnie jak już u Goethego, można wątpić o jego historycznym charakterze. Oderwany, właściwy Niemcom sposób myślenia, przenosi pojęcie rozwoju na pole dyalektyki; świat dla tej filozofii nie jest światem rzeczywistym, ale myślanym; jest pojęciem. To, co w tym myślanym świecie nazywa się roz-

wojem, jest rozwojem pojęć. Rzeczy, istniejące w pojęciu, rozwijają się sposobem rozwijania pojęcia, dyalektycznie. Czy tak rozwijały się historycznie naprawdę, to kwestya dla filozofów natury drugorzędna; zapewne tak się musiały rozwijać, bo tak się były rozwijać powinny. Novalis wypowiada słowo nieporównanie ilustrujące umysłowość niemiecką: »philosophische Fossilien«. Są to zabytki kopalne takie — jak powinny być! W takim poglądzie organizmy są owocem dążenia do spełnienia pewnej idei tkwiącej w Myśli Twórczej; dlatego powtarza się w nich ten sam plan zasadniczy. Z tego przeświadczenia wychodząc, apriorycznie niejako odnalazł Goethe kość międzyszczkową u człowieka, której istnienie badanie potwierdziło. Uważając kształty poszczególnych tworów za różne etapy dążenia do kształtu ludzkiego, (pojęcie »dążenia«, »das Streben«, jest dla filozofii natury charakterystyczne), porównywano je do różnych stadiów embryonalnych człowieka. »Dążenie« to jednakowoż nie musiało być koniecznie rozumiane historycznie. Urpflanze, Urtier Goethego, to nie roślina lub zwierzę pierwotne; termin ten nie ma historycznego znaczenia a użyty jest w rozumieniu pierwowzoru, prototypu, szematu niejako, który mógł wcale nie istnieć jak tylko w idei. Jeśli jednak w umyśle Goethego tkwił pewien pierwiastek realistyczny, składający go do szukania potwierdzeń w świecie rzeczywistym, to w rozwichrzonym romantyzmie i ten szczałek realizmu często zanikał. Z tem wszystkiem, chociaż dla filozofii natury rzeczywisty rozwój historyczny był rzeczą drugorzędną, to przecież umysły mniej »filozoficzne« rozumiały i wykladały sobie ten »ewolucjonizm dyalektyczny« realistycznie i historycznie. Zresztą wobec mglistości teoryj można je sobie było wykladać jak kto chciał. Przecież, rzecz charakterystyczna, do dziś

historycy ewolucjonizmu wielokrotnie nie są pewni i spierają się o to między sobą, czy Goethego, albo czy Schellinga, Okena, lub któregoś innego z filozofów natury, liczyć do »poprzedników Darwina«, (to znaczy pojąć w duchu ewolucjonizmu historycznego), czy też nie. — W parze z nieokreślonością szła fantastyczność. W epoce, w której w modzie była »genialische Freiheit«, licytowano się na awanturnicze koncepta »pour épater les bourgeois«. Wreszcie skończyła się ta zabawa z chwilą, kiedy już nikt niczemu się nie dziwił. — Taką to kolebkę miała myśl ewolucyjna w Niemczech. Od początku związana z filozofią, od początku zależna od literatury i naśladowująca jej grymasy, rzucona między masy w formie niejasnej i fantastycznej na żertwę każdej prywatnej fantazji, tem bardziej popularna im mniej określona, — z góry zamierzona na światopogląd. Jest tylko dalszym ciągiem tego samego zjawiska, gdy patriarcha dzisiejszego darwinizmu w Niemczech, Haeckel, kończy karierę jako prorok nowej religii. Z tejże gliny jest i niemiecki neolamarckizm.

Ważnym momentem w ostatnim etapie rozwoju przeddarwinowskiego ewolucjonizmu jest dysputa Cuviera ze St.-Hilairem w Akademii francuskiej 15 lutego 1830 r. Dopuszczenie ewolucjonizmu przed forum Akademii uważanem było przez ewolucjonistów za wielkie zwycięstwo. Znanem jest opowiadanie Soreta (przytoczone także przez Haeckla w jego »Dziejach Stworzenia«), że kiedy z początkiem sierpnia przyszły do Weimaru wiadomości o rewolucji lipcowej w Paryżu, udał on się do Goethego, aby usłyszeć zdanie jego o tem zdarzeniu. Goethe był w wielkim poruszeniu umysłu i do wchodzącego gościa zawołał: »No i cóż pan na to? Wulkan wybuchł nareszcie; wszystko stoi w płomieniach! A to już nie dyskusya przy drzwiach zamkniętych; sprawa nie da się już ukryć i przemilczeć«.

Soret był tem wzruszeniem Goethego nieco zdziwiony; ale o ileż większem było jego zdziwienie, gdy się w ciągu rozmowy pokazało, że Goethe nie miał wcale na myśli rewolucyi, ale wystąpienie St.-Hilaire'a w Akademii. Również George Sand napisała wtedy do St.-Hilaire'a list gratulacyjny, w którym powiada, że nie zna wprawdzie pism jego, ale powzięła interes dla sprawy z licznych rozmów i sporów między publicznością. (A zatem wypadek ten zainteresował znać żywo szeroki ogół). Sprawa ta — dodaje George Sand, — musi być drogą dla każdego, kto nie znosi miernoty w sztuce (— »qui déteste le mesquin dans l'art«). Wyznanie bardzo charakterystyczne: interes ewolucjonizmu uznany zostaje za interes sztuki!

Oczywiście, zawarte w ewolucjonizmie idee tego rodzaju jak prawo powszechnego postępu, panujące nie tylko nad światem ludzkim ale sięgające w głąb aż w niziny stworzenia, — zasada jednolitości planu Myśli Twórczej, lub harmonii i solidarności tworów, są ideami bardzo podatnemi dla poezyi¹⁾. Że wielkiego dzieła poetyckiego nie natchnęły, winą to tylko tego, że nie znalazł się geniusz podobny Słowackiemu. Były jednakże niejednokrotnie bądź przedmiotem poetyckiego przedstawienia, bądź w dziełach o naukowym pokroju budziły poetyckie tony. Wiersze Goethego o metamorfozie roślin i zwierząt mają co prawda charakter raczej poezji dydaktycznej. Poetyckim językiem i obrazowaniem wyróżnia się wielce poczytne w swoim czasie dzieło »Vestiges of Creation«. Erazma Darwina »Temple of nature«, jeden z pomników ewolucjonizmu, pisane jest wierszem, który z poziomu dydaktycznego i mimo

¹⁾ Ze stanowiska piękna walczy dziś o ewolucjonizm i stara się go pogodzić z katolicyzmem Fogazzaro (»Les ascensions humaines« — zwłaszcza przedmowa i rozdz. 2-gi).

mytologicznego balastu, podnosi się niekiedy do poetyckiej piękności ¹⁾).

Te poetyckie wyrazy ewolucjonizmu mało jednak mają wspólnego z »Genezą z Ducha«. Nie masz w nich nigdzie tego tonu podniosłego, tego zachwycenia pięknem idei, tego głębokiego uczucia religijnego wznoszącego się do mistycznej ekstazy. Jeśli jednakowoż pod względem wysokości tonu nie masz nic podobnego do »Genezis« ani przed nią, ani po niej, to n sam nie zachodzi się w niej po raz pierwszy. I tak już u patryarchy ewolucjonizmu, u tego, który tyle późniejszych ewolucjonistycznych pomysłów myślą swoją zapłodnił a zwany był dla swej wielkiej powagi »braminem wiedzy« u Karola Bonnet'a. Pod koniec »Palingenezy filozoficznej«, gdzie mowa o przyszłych, wyższych stadiach ewolucyjnych tworów, a zwłaszcza człowieka, język Bonnet'a, spokojny i rzeczowy, ożywia się coraz to bardziej, nabiera ciepła i zdaje się nie bez pewnego trudu łamać ze swą zwykłą, chłodną naturą. Zastanawiając się nad tem, jaką może być przyszła forma ludzka, robi rozmaite przypuszczenia, zatrzymuje się jednak w połowie drogi, mówiąc że rozum do objęcia tych rzeczy nie wystarcza; przykuty do grubej materii nie może wymyśleć się w stany nie poddane już prawu ciężkości,

¹⁾ Dzieło to znanem mi jest tylko z obszernego streszczenia L. Brandl: »Erasmus Darwins Temple of nature« (Wiedeń 1902; stron 203). — Także inne dzieło E. Darwina: »Botanic Garden«, którego pierwsza część (»The Economy of Vegetation«, 1791) zawiera pomysły ewolucjonistyczne, pisane jest wierszem. — Co do »Vestiges of Creation« nieznanego autora, to rok ukazania się ten sam, w którym powstała »Genezis z Ducha«, tudzież wielka poczytność (10 wydań w ośmiu latach), wreszcie poetycki charakter języka, czynią je bardzo interesującym czy ze względu na możliwość wpływu na Słowackiego, czy choćby tylko dla porównania z nim. Niestety, dzieła tego nie znam.

nie może, utkany z wrażeń pięciu zmysłów, mieć pojęcia o rzeczach, dla których nowe zmysły kiedyś będą mu dane. Wskazówki o tych przyszłych stanach leżą może w Objawieniu, ale i Objawienie nie zdoła nam odsłonić rzeczy, do których pojęcia dziś jeszcze nie mamy narzędzi. Wszystko więc, co się mówi o tem, jest tylko »jąkaniem się dziecka«. Tu styl Bonnet'a urywany, pełny myślników, o słowach niezwiązanych w normalne zdania, naśladować się zdaje to zająkiwanie się, te niedomówione okrzyki olśnionego zachwycenia. A w dziwnej kombinacji entuzjazmu i pedantyzmu, pisze w jednym z przypisków: »zobacz co już wyjąkałem był (bégayer) powyżej, na stronie takiej a takiej«... Ostatnie zaś słowa książki zdają się być wzorowane na słowach kapłana podającego hostyę; znać nie znalazł autor właściwszego wyrazu dla oddania owładającego nim uczucia: »W uniesieniu radości, wdzięczności i podziwu padamy u stóp tronu naszego Dobroczyńcy... i wołamy nasz Ojciec... nasz Ojczel... Przyjmijcie żywot wieczny (Saisissez la vie éternelle)«.

Przywiódę jeszcze jeden dokument nader ciekawy ze względu na swe wielorakie podobieństwo z »Genezą z Ducha«; jest to jakby ta sama melodia, tylko że wygrana na pośledniejszym instrumencie i o oktawę niżej. Mam na myśli rozprawę Karola Nodier: »De la palingénésie humaine et de la résurrection«, którą znalazłem w »Revue de Paris« z roku 1832.

Co tu przedewszystkiem uderza, to podobieństwo podkładu psychologicznego, na którym wykwitła wiara ewolucyjna. »Żyłem smutny, samotny, zniechęcony, — pisze Nodier, — obojętny na zagadnienia wstrząsające społeczeństwem i na poszukiwania nauki, odkąd, rzuciwszy spojrzenie beznadziejne na przeznaczenie człowieka, spostrzegłem, że jest ono bądź marne, bądź skrzywione, i że zawiodło wszystkie moje hipotezy, które snułem za młodu

na temat doskonałej harmonii stworzenia. Usunąłem się tedy od tych sporów bezużytecznych, które tak roznamiętniają to mrowisko istot niedojrzałych albo upadłych. Usunąłem się z płaczem gorzkim nad tymi, którzy cierpią, z gorzkim bardziej jeszcze nad tymi, którzy zadają cierpienia i których ból wewnętrzny jest nieskończenie większym. Zamknąłem oczy na sprawy społeczne i szukałem schronienia przed ludźmi w niepamięci. W tym stanie ducha szukał Nodier ukojenia w studyach i rozmyślaniach. Zapusiłszy się śladem Cuviera¹⁾ w tajemnicę światów minionych spostrzegł, że w ręku tego badacza łańcuch indukcji tak genialnie spojony, w pewnym miejscu się urywa; ostatniem jego

¹⁾ Jest interesującym, że Cuvier, przeciwnik transformizmu, daje tu pobudkę koncepcji ewolucyjnej. Jego genialne odtwarzanie kształtów z drobnych pozostałych szczątków zwierząt kopalnych, wywierało silne wrażenie na ogół i pobudzało fantazję. Intuicja Cuviera stała się nieomal legendową. U Słowackiego widzimy analogię takiego odtwarzania w tłumaczeniu znaczeń duchowych. (»Błogosławieni ci, którzy, acz bez ducha Twego Boże, wydobyli tę dziwną pierwotworów naturę, oświecili ją latarnią rozumu i mówili o trupach nie wiedząc, że o żywocie własnym rozповідаją. Latarnia, którą po sobie w tych ciemnych podziemiach zostawili, świeciła mi kiedyś w nie wstąpił; koście znalazłem złożone, wszystko już prawie w życia porządku, oprócz Ducha Twojego o Panie..«). Może ma na myśli Cuviera, gdy mówi, że tłumaczy z ducha, o czym mądrzy już się cielesnie dowiadawali, — i może naśladuje w swym mniemaniu na wyższym szczeblu jego metodę. (»Nie obojętny więc o Panie jest mi kolor każdy i kształt listka każdego,... każdy rąbek listka wiem co znaczy, każdym się bowiem kształtem duch mój z pracy swojej wytłumaczył«). De Maistre powiada (w Wieczorach petersb., rozmowa 11), że nauki dążą do spirytualizacji; zapewne pokaże się wnet, że ciała niebieskie poruszane są przez inteligencję w jakiś niewiadomy sposób z nimi połączone. Newton wiedzie nas napowrót do Pythagorasa. Niech się tylko pojawi człowiek genialny, w którego głowie zespoli się wiedza i religia. Może on już bliski, może już jest między nami... On to położy wreszcie

ogniwem jest ten moment stworzenia, w którym powstaje inteligencja. Dlaczego tutaj ma być koniec? dlaczego łańcuch ten nie miałby się ciągnąć w przyszłość?... I wtedy zrozumiał, że to nędzne i śmieszne życie, które pędzimy na ziemi i które mogłoby się wydawać chyba dziełem złośliwego żartu jakiegoś złego ducha, w świetle nowego światopoglądu, w systemie nieskończonej i wciąż naprzód kroczącej genezis, przedstawia się wcale inaczej, i jest, uważane jako pewien stopień przejściowy, właśnie tem, czem być musi i powinno. Niczego tu nie brakuje w wiecznej harmonii stworzenia, a to, co jest złem w zjawiskach przejściowych, jest składnikiem koniecznym i dobrym na drodze ostatecznych przeznaczeń świata. Od chwili tego poznania zaczyna się dla niego odrodzenie moralne; miejsce smutku i zniechęcenia zajmuje radość z życia, miejsce niewiary — wiara pełna spokoju i ufności.

Jest to dokładne powtórzenie tego samego procesu psychicznego, który znamy u Słowackiego. Wszakże powiada on w swym »Raptularzu«, że gdyby nie miał poczucia nieśmiertelności, które mu daje jego koncepcja genezyjska, »rozzuciłby świat, grzechów swych wulkanem«, — gdyby nie czuł że jest panem natury przez twórczość swego ducha, jak sęp rzuciłby się na to ścierwisko ciał — »i gryzł żywcem — i gryzł nawet trupa...« W »Listach« mówi raz, że okres bajroniczny, w którym nawet małe dziewczynki wygrażają Bogu szpilkami, jest całkiem naturalnym etapem rozwojowym, — jest rozpoznaniem przez ducha ludzkiego, dojrzewającego już do prawdy, marności całego stworzenia, gdyby ono rzeczy-

koniec osiemnastemu wiekowi (bo wieki w rozumieniu duchowym nie idą równo z kalendarzem)... Ten ustęp charakteryzuje dobrze pragnienia epoki. Nie mógłże Słowacki poczuć się w tym właśnie duchu owym oczekiwanym mężem epoki? —

wiecie miało być kresem ostatnim, — gdyby ponad niem nie było nic więcej. Koncepcja Popiela w Królu Duchu jest zolbrzymioną, epiczną projekcją tego stanu psychicznego; rapsod o Mieczysławie jest projekcją duchowego stanu olśnienia i pokory wobec objawionego rozwiązania genezyjskiej zagadki. — W ten to sposób powtórzenie tego samego psychologicznego faktu u Nodiera, rzuca jasne światło na stan duchowy, w którym powstała »Genezis z Ducha«. Takie powtórzenie urabia zjawisko w pewien typ, nadaje mu jakiś charakter ogólniejszy, rysy jakiejś prawidłowości.

Geneza Nodiera ma wiele punktów niejasnych, tak że niezawsze da się powiedzieć jakie jest właściwie mniemanie autora. Nie jest on jednak zwolennikiem praeformacyi, ale prawdziwym transformistą. Ewolucya u niego jest również nie tylko gatunkową ale i indywidualną. Przyjmuje przeto palingenezę i mówi o pythagorejskiej metempsychozie, że była trafnem przecuciem prawdy, (*une hallucination compréhensive*); brakło jej tylko rozszerzenia na wszystkie twory, zamiast ograniczenia do człowieka. Co do motoru ewolucyi, to ma on wiele podobieństwa z tym, który jej dokonywa u Słowackiego. Nie powiedziano wprawdzie, że to jest duch, ale jednak jest to czynnik samoistny, jakaś tkwiąca w materji dążność do doskonalenia się. Ta dążność w tworach uświadomionych wyraża się tęsknotą za czemś wyższem, niepokojem, niezadowoleniem. U Słowackiego znajdujemy ten sam niepokój i tęsknotę, tylko że ona zwrócona jest wprost do wytworzenia wyższej formy, jest bezpośrednio twórczą; duch sam obmyśla sobie formę i pragnieniem swoim ją stwarza. On sam istniał od początku, jako Słowo w Bogu, i sam z siebie wywiódł już pierwsze kształty. U Nodiera początek stworzeniu dał boski akt twórczy; dalej jednak stworzona materyja rozwija się sama, tchniętą w nią dążnością postępową. —

Epoki stworzenia odpowiadają dniom genezy Mojżeszowej. Jest to ten sam rys bardzo stały i charakterystyczny, który już znamy, że koncepcye ewolucyjne starają się pogodzić z powagą Pisma. Wprawdzie Nodier robi ustępstwo na rzecz racjonalizmu i powiada, że powaga Pisma jest w tym względzie nie dogmatyczną ale tylko historyczną. Popelnia jednak ciekawą pomyłkę, zapominając że powaga historyczna musi się opierać bezpośrednio lub pośrednio na zeznaniu świadków, co w tym wypadku jest wykluczone, — i że jeśli nie przyznamy tu powagi Objawienia, to nie przyznajemy wogóle żadnej. To też Nodier nie wyprowadza z ustępstwa swego żadnej konsekwencyi, ale — znaną już metodą — ucieka się do pneumatycznego tłumaczenia. Biblia jest popularną, bo jest dla wszystkich, ale w niej pod figurą kryją się tajemnice dla niektórych. Dni Mojżeszowe rozumiane być mają tedy jako epoki. Przytem — co najważniejsze — zauważyć trzeba, na co już zwrócili uwagę liczni tłumacze Pisma, że Mojżesz wylicza tylko pracę twórczą dni pięciu; szóstego dnia w jego genezie brakuje. Znaczy to, że stwarzanie nie jest skończonem; dzień szósty leży nie poza nami, ale przed nami. W nim dokonaniem będzie stworzenie istoty wyższej nad człowieka, którą wyobraźnia zdawna już przeczuwa, snując marzenia o aniołach; marzenia nie oparte na żadnym dogmacie, na żadnem pisanem świadectwie(?). — A »wszystko, co jest rzeczą powszechnego przecucia, przeznaczone jest aby stać się kiedyś faktem rzeczywistym«; — zasada bardzo zbliżona do wiary Słowackiego, który myty starożytne uważa za przecucia mętne i niewyraźne, skrzywione często, rzeczy mających się kiedyś spełnić, albo w dziwacznych kształtach pierwotworów widzi zapowiedź przyszłych zdobyczy organizacyi.

A oto jak przedstawia Nodier pracę dokonanych już pięciu dni stworzenia: »Na początku powstała ma-

terya w stanie lotnym, rozlana w subtelnych fluidach dźwiękowych i świetlnych, rozproszona w atomy i monady, przenikniona we wszystkich cząstkach swoich zdolnością tworzenia, materya napełniona pragnieniem postępu, miłością zapłodniającą, ową Alma Venus Lukrecyusza, to jest pierwiastkiem ruchu i wzrostu, który jest treścią nieśmiertelną wszelkiego bytu. A to był dzień pierwszy... Materya rozwijała się wedle praw tkwiących w jej istocie. Ujawniała je, antycypowała niekiedy, budziły się w niej sympaty i antypaty, tworzyła związki oparte na powinowactwie, zgęszczała się w bryły różnokształtne, tworzyła światy lub piasek, — bo w obliczu nieskończoności jest to to samo. Rosła, rozszerzała się, zwiększała wreszcie przez juxta pozycję; to był początek życia — i to był dzień drugi... Niepokój żywotny, który ją ożywiał, nie mógł spocząć ani na chwilę. Pory jej rozszerzyły się, uruchomiła się w soki żywotne, w krążenie; fenomen nowy intussuscepcji odżywczej. Z pierwotnego swego sposobu narastania od zewnątrz, przeszła do sposobu pomnażania się przez reprodukcję, zrazu przypadkową, później ponawiającą się, nareszcie stałą. Jej powinowactwa ślepe i mechaniczne zamieniały się w sympaty niemal już uświadomione. Osiągnęła stan wegetacyjny. Znała już narodziny, życie i śmierć; śmierć, warunek niezbędny doskonalenia, a którego nie znał jeszcze minerał. I tak powstały próchnice urodzajne z ciał umierających pokoleń nagromadzonych przez wieki, podścielisko dla roślin ziemi rozradzających się w nieskończony łańcuch następujących po sobie gatunków. A to był dzień trzeci... Roślina nie była niczem więcej jak tylko istotą żyjącą. Obudziła się w niej potrzeba czucia. W nieustannem, nieukończonem dążeniu do nowych przemian, materya zdobyła organy, zdobyła zdolność czucia, zdolność percepcji świata zewnętrznego, zdolność ruchu. Powstały zwie-

rzęta — a czwarty dzień przebiegał jak inne w dążeniach niespokojnych w próbach, walce o rozwój i postęp. Gatunki udoskonalone uspołeczniały się, stawały się roboczymi, przemysłowymi, pędzone wciąż naprzód nienasyconem pragnieniem, które nie daje wytchnienia żadnemu z tworów ziemi aż do dnia spoczynku...

Dzień piąty był dniem człowieka, czyli istoty myślącej, a ten dzień jest dniem ostatnim stworzenia, o którym rozum może coś wiedzieć. Poza tem można czynić tylko przypuszczenia, a wszystkie przypuszczenia byłyby mylne, gdyby człowiek był rzeczywiście — jak twierdzi, a sam wierzyć nie śmie — tworem ostatecznym i najwyższym. Lecz niestety! Gdyby tak było, człowiek nie pożądałby już przemiany, a przecież żaden twór nie uderza niecierpliwiej o zaporę ograniczającą go sfery, aby ją przełamać. Wzbierając buntem wewnętrznym przeciw ubóstwu swej organizacyi, przeciw zawodności swych nadziei, przeciw nędzy swego przeznaczenia, ludzi siebie i drugih co do zdolności, których nie posiada; a nienawisć do tego stworzenia, którego tajemnicy nie może przeniknąć, uczyniła go okrutnym względem podobnych sobie i niewdzięcznym względem swego Twórcy. Oburza się przeciw upokarzającej nieświadomości, w jakiej pograżyła go natura i bluźni w swej obrażonej dumie, bo ubożuchna jego wiedza nie dała mu poznania, że jest tylko tworem przejściowym, jednodniówką jednego dnia genezy. — (Nie jest że to nastrój ten sam, który stworzył Popiela w Królu Duchu!). — Wszystkie postępy, o które wołał instynkt twórczy materyi, dopełniły się w dniach przeznaczonych: wzrost, życie, czucie, myśl. Postęp niedokonany, którego pożąda instynkt człowieka, to poznanie prawdy. Nastąpi przyjście istoty wiedzącej (*l'être compréhensif*)«...

Materya jest u Nodiera, jak widzieliśmy, samowtórczą, podobnie jak duch u Słowackiego; nazywa ją też wprost »matière créatrice«, mówi o »progrès générateurs«. W przedstawieniu prac genezyjskich napotykamy tony i obrazy pokrewne tym, które poznaliśmy w »Genezis z Ducha«.

»Minerał podzielił się na gatunki i rodzaje rozliczne. W zakresie swoim jest już tworem skończonym. Dzień jego ma się ku schyłkowi, ale ma wzejść dzień nowy. A więc twór panujący ulega przemianom, doskonali się; zdobywa dwa zmysły naraz w magnesie: dotyk, który przyciąga zdaleka ciała sympatyczne, i biegunowość, która później kiedyś otwarła przed nami drogi mórz. To nie wszystko; oto dźwiga się on w pniach podobnych do drzew, rozstacza w żyłach podobnych do gałęzi, zcieńcza się i cyzeluje w koronki subtelne, podobne do liści, przędzie się w pasma włosów w amiancie, rozkwita w krzewy barwiste w kobalcie, albo zwołnia się w strzępiastych efflorescencyach w magnezji; skręca się w ziarna błyszczące w niektórych metalach rodzimych, albo otacza wydrążeniami swemi, jak skorupa jaja, pewne kryształy. A pośród tego pojawia się sucha łuska porostu, krucha, o metalicznym połysku, przywarta do kamienia, o której naturalisci długo nie umieli powiedzieć czy jest produktem zwieterzenia powierzchni skały, czy rośliną«. — W tych wywodach odbija się naiwny pogląd, który w ewolucji widzi przede wszystkim zmianę kształtu zewnętrznego. A z tem się łączy nauka o przeczuciach form przyszłych już na niższych szczeblach rozwoju, nauka, która, jak widzieliśmy np. u Robineta, nawet przypadkowe kształty kamieni naśladujące członki ludzkie, ma za próby, za produkty przemysłiwania natury o ostatecznym wyrobie: o kształcie ludzkim. Ślady tego poglądu są i u Słowackiego. — Jak bardzo formę zewnętrzną wysuwa No-

dier w ewolucji na pierwszy plan, występuje najcharakterystyczniej może w twierdzeniu, że natura postępuje bardzo wolno, zaledwie modyfikując swe kształty plastyczne, i tworzy długo niejako wedle jednego modelu. I tak np. promienie słońca znajdują mnóstwo analogij w tworach: w minerałach krystalizacye promieniste, w roślinach w gwiazdę ułożone listki koron kwiatowych, u zwierząt np. kręgi u kręgowców, które jako astroity pozostały w szczątkach kopalnych... Polip naśladuje kształtem dokładnie grzyba, — żmija owija się naokoło łodygi na podobieństwo lianu. Suchy liść, lecący z drzewa, niejestże do niepoznania często podobny do motyla? Nawet jajo nie jest niczem innem jak ziarnem, które zamiast słońca potrzebuje ciepła matczynego ciała do rozwoju.

Parę jeszcze rysów z tej genezyjskiej historii.

— W roślinie już przejawiają się przebliski czucia i zaczątki zmysłów; drży ona za dotknięciem w mimozach, jeży się i broni w dioneach; widzi w gatunkach, które obracają się za słońcem... Animalizuje się wreszcie w tych tworach pośrednich, które nauka trafnie dwoistą nazwą określiła, w zwierzo-krzewach. — Potem zwierzęta... Nie poprzestają one na zdobyciu czucia, ale »gnane niepokojem właściwym wszystkiemu co istnieje« — odczuwają potrzebę myślenia. Powstaje ono w nich w swej formie niższej, jako instynkt. Ale już tu pojawiają się zarodki cnót. Pomyślny o psie! »Jeśli dobroć jest najpierwszym z tytułów do zmartwychwstania, — a któż o tem wątpi! — pewni bądźmy że pies zmartwychwstanie«... Nareszcie, piątego dnia, zjawia się w pośród jakiejś zdziwionej gromady orangutanów lub innych wielkich małp — człowiek...

Zatrzymałem się dłużej nad tą Genezą Nodiera, bo — mimo wszelkich różnic, tak że w szczegółach żadnego śladu wpływu stwierdzić nie można, — jest ona

do »Genezis z Ducha« w ogólnym charakterze, z pośród innych, pokrewnych pomysłów, najpodobniejszą. A przytem jest to tak samo utwór poety, nie biologa lub filozofa, z podobnej więc bądź co bądź umysłowej organizacyi wynikły, powstały na bardzo podobnym psychologicznym podkładzie. Swojem podobieństwem gatunkowem rzuca on przeto światło na »Genezis« Słowackiego lepiej, niż wszelkie inne składniki tej atmosfery, w której ta »Genezis« powstała. On te składniki bowiem niejako syntetyzuje. Jednego tylko brak (nie mówiąc o geniuszu jako o czynniku indywidualnym), to tego podkładu mistyki religijnej, jaki Słowackiemu dał towianizm. A jednak i tu — chociaż autor zapiera się wyraźnie, że nie jest ani »taumaturgiem ani prorokiem«, że prawda nie była mu objawioną jak ewangelistom, ani nawet zesłała nań w natchnieniu jak poetom, — że jest tylko duszą prostą, łaknącą poznania, — to jednak i tak podnosi się nastrój bez mała już do wysokości ekstazy. »Osiągnąłem wreszcie poznanie genezy zupełnej i wspanialej, której całość zadowalnia zupełnie niespokojne wątplenia naszej wiary, tak łatwo ulegającej zniechęceniu, genezy, która gdyby nie była dziełem Bожem, zasługiwałyaby na to by niem być. I ukorzyłem się pod ciężarem tego przeświadczenia, bo przyszło mi ono oświecone taką pewnością i potwierdzeniami rozumu, iż nie mogłem wątpić że nie wyszło odemnie... Ode mnie? wielki Boże! — od istoty chwiejnej, słabej, nerwowej, nieopatrzonej, gubiącej codzien drogę na ścieżce życia, szamocącej się bezradnie w swej powłoce ludzkiej jak dziecko w powijakach! Od istoty o sercu zmęczonem i chorem, które tyle przeszło i które usunęło się w samotność może tylko po to, ażeby stać się igraszką złudzeń? Od jednego z tych starców w sile wieku, którym więzienie ciała obrzydło od tak dawna... Jeżeli przynoszę prawdę, będziecie to mogli poznać po

tem, że zrozumiecie. Wszystko to, co nie przemawia do umysłu uważnego, co nie wchodzi do duszy z jasnością przypomnienia i żywością uczucia, nie jest niczem więcej jak tylko prawdą dyalektyka, prawdą sofisty, prawdą scholastyczną i książkową, prawdą konwenansu, a więc omamieniem lub kłamstwem». Oto jest krążenie około pojęcia rewelacyi mistycznej¹⁾ bez przyznania jej; wypadek ciekawy i pouczający, niby obserwacya płodu niedonoszonego. To, co zaufany w sobie geniusz Słowackiego i towianizm jako wychowawca, wyniosły odrazu na szczyt religijnej wiary, to u bliższego ziemi Nodiera zostało chwilowym, wstydliwym niemal błyskiem entuzjazmu. Pod koniec utworu — już jak gdyby trzeźwiał lub budził się ze snu. Zdaje się jakby żartować sam z siebie. Wiem — powiada — że ta rzecz nie jest dla Francuzów. »I chciałem już z niej zrobić ofiarę

¹⁾ Bądź co bądź Nodier uważa swą naukę jeśli nie za objawienie, choć tak by się niemal zdawało, to za odkrycie całkiem nowe. A jednak dwukrotnie wspomina Bonneta, którego »Palin-genezę« znał zatem niewątpliwie. Zapewne, pomysły ich są w wielu względach różne, ale zdawałoby się, że po B. możnaby podobne pomysły palingenetyczne uważać tylko za poprawianie go, ale nie za całkiem nową rewelację. Jest to uwagi godne, ile że samo już wymienienie Bonneta między największymi geniuszami ludzkości wyklucza złą wiarę Nodiera. To samo u Słowackiego, który już wprost o objawieniu mówi, a przecież widzieliśmy, że wszystkie zasadnicze elementa jego nauki już istniały. Tak samo jak N. mógł je przeto znać, a mimo to mieć złudzenie, że nauka jest jego oryginalną własnością, nawet objawieniem, tembardziej że uzasadnienie twórczości przez ducha ma — mimo wszelkich pokrewieństw — cechy wybitnie oryginalne. Wyobrażam sobie, że pisma tego rodzaju jak Bonneta i t. p. czytało się z pewną obojętną ciekawością; dopiero później rzucone przez nie ziarna kiełkowały w umyśle, rozrzucone ogniwa łączyły się, fantazya zapełniała luki, tworzył się syntetyczny światopogląd, i wtedy następowało nagłe olśnienie pięknoscią idei i złudzenie całkiem nowej koncepcyi, ponieważ subiektywne wrażenie było niespodzianem i rzeczywiście całkiem nowem.

Wulkanowi, któremu już tyle złożyłem podobnych, — gdy opanowany niezwykłym snem, który napada mnie zawsze kiedy odczytuję siebie samego, z głową opartą na rękach, w pozycji jaką i ty teraz przybrałeś czytelniku, pozycji człowieka znudzonego, przeniesiony zostałem nagle w półśnie do jakiejś knajpy niemieckiej w Wiedniu, Getyndze czy Heidelbergu, i znalazłem się obok trzech burszów, siedzących z fajką w ustach nad wypróżnionymi kuflami i rozprawiających poważnie o przyszłych przemianach człowieka... I zdawało mi się, że usłyszałem moje nazwisko...!« Może więc myśl, która mu osłodziła parę przykrych chwil życia, upadnie gdzie na grunt odpowiedni¹⁾... A ty czytelniku — przebac — i — jeżeli wolisz moje powieści, »które opowiadam... tak źle« — to do zobaczenia innym razem... Tak oto kończy się wszystko — na zgrabnym frazesie, pięknym ukłonie — i wzlot podniebny spada na poziom »literatury«²⁾. —

Zdaje mi się że z przedstawienia mego niewątpliwie wynika, iż epoka, w której powstała »Genezis z Du-

¹⁾ To życzenie miało być spełnionem. Czytam w cytowanym już wielokrotnie dziele Ricardy Huch, że jeden z późnych romantyków niemieckich, Daumer, pod wpływem Nodiera (czyby tego samego utworu, o którym tu mówię, nie wiem), powziął koncepcję ewolucyjną, która dla niego była źródłem takiego samego odrodzenia wewnętrznego, jak to, o którym N. mówi.

²⁾ Do tej psychiki nieśmiałości wobec konwenansów światowych trzeba dodać jeszcze, że w przypiskach N. pokazuje zęby krytyce dziennikarskiej, — rys charakterystyczny dla wszystkich wstydliwych nowinkarzy. Ta psychika interesująca jest o tyle, że może rzuca pewne światło na fakt, iż Słowacki »Genezy z Ducha« nie ogłosił. Można tłumaczyć to innymi, wyższymi motywami, ale aby był całkiem wolny od względów konwenansowych, nie mógłbym twierdzić. Uderza raz z goryczą na lekarzy, którzy pewne zjawiska, w których ujawniają się najwyższe i najbar dziej boskie siły ducha, kładą na jednym poziomie z obłąkaniem...

cha«, przepojoną była pierwiastkami wchodzącymi w skład jej jednolitej i we względzie poetyckim wspa niałej koncepcji. Pierwiastki te były nadto już przetra wione i przystosowane przez fantazję i szukający no wych objawień religijny wzlot myśli ludzkiej. »Genezis z Ducha« korzeni głęboko w epoce, a popularne wie rzenie że Słowacki genialną intuicją przeczuł coś, co dopiero po nim Darwin odsłonił, świadczy tylko o nie znajomości dziejów ewolucjonizmu i nieda się niczem uzasadnić.

Jeżeli jednak te genetyczne związki są wyraźne i niewątpliwe, to jednak bezpośrednich wpływów — dziś przynajmniej — wskazać nie można. I o to mniej sza. Ważniejszym jest pytanie, czy ewolucjonizm za działał na umysł Słowackiego wprost, czy — jak to było z tyloma innymi jego wierzeniami — przez ogniwo towianizmu. Czy zatem w skład wiary towiani zmu wchodził w jakiejś postaci ewolucyo nizm?

Dziwnem się może wydać, że na to pytanie, prze cię niewątpliwie dla towianizmu bardzo zasadnicze, nie można rzeczywiście dać stanowczej odpowiedzi. Faktem jest, że w trzech tomach »Pism« Towiańskiego niema nic, coby na ewolucjonizm wskazywało. Zdaje się wpra wdzie nie ulegać wątpliwości, że w towianizmie była

O Mickiewiczu notuje z uznaniem, że wciąż na szwank naraża swoją reputację, bo mu Bóg miłszy niż reputacja... Wreszcie przypominam z »Króla Ducha«: »A czy to cudzą powieść czyli własną śpiewam: niechaj nikt o to mnie nie pyta«... chociaż niema żadnego wątpienia, że własną powieść miał na myśli. Dla nas dzisiejszych, którym Słowacki zolbrzymia się naprawdę w Króla Ducha, może się rys ten wyda małostkowym, ale trzeba się po stawić na stanowisku chwili. Zresztą... czy warto rzucać ziarno, nie mając przeświadczenia, że padnie na grunt rodzajny? Do świadczenia poczynione na bliższych znajomych musiały Słowa ckiego usposobić sceptycznie w tym względzie.

jeszcze część ezoteryczna, w którą — dzięki przypadkowemu zbiegowi okoliczności — pozwala nam zajrzeć, ogłoszona zrazu bez wiedzy mistrza (1841), »Biesiada z Janem Skrzyneckim«¹⁾. Ale trudno przypuścić, aby bodaj do tej »Biesiady« nie dostał się był jakiś ślad ewolucjonizmu, gdyby on wchodził w skład nauki; boć wtedy byłby niewątpliwie bardzo ważnym jej ogniwem. A jednak...

Chcę przywieźć wszystko, co jakiegokolwiek daje poszlaki. — Najprzód tedy przypomnieć trzeba towianistyczną naukę metempsychozy. A do niej zbliżmy również wyznawany przez towianizm progressyzm. Z tych dwojga składa się wiara wyrażona w »Biesiadzie« w zdaniu następującem: »Nieskończona miłość i ofiara Stwórcy i Ojca powszechnego, naznaczący stworzeniu podniesienie się, zbliżenie się do Siebie, jako ostatni cel jego, prowadzi przez wieki stworzenie do tego celu i opiekuje się każdym najniższym nawet szczeblem postępu jego, jako koniecznym do tego celu«. Są w tem widoczne składniki »genezyjskiej« wiary; a takich śladów jest więcej tak u Towiańskiego jak u Mickiewicza. Ale brakuje jeszcze składnika trzeciego: ewolucyi formy, — i czwartego: jej wyrobu przez ducha.

¹⁾ Píše o tem Tow. do Różyckiego kiedy w roku 1860 zdecydował się wydać »Biesiadę«, usuwając z niej błędy, których dopuścili się byli »niepowołani wydawcy«. Błędy te nie były jednak zasadnicze. Towiańskiemu chodziło raczej o to, że zawarta w »Biesiadzie« nauka przeznaczoną była wyłącznie dla Skrzyneckiego, gdyż czas na ogłoszenie tych prawd jeszcze nie nadszedł, — a dalej pokrzyżowało to jego plany, ściągając na Sprawę gromy »oficjalnego Kościoła«. O tem wspomina też Mickiewicz w »Wykładach«, oceniając jednak ten wypadek jako zrządzenie Opatrzności. O ezoterycznym charakterze pewnych nauk towianizmu świadczą i te charakterystyczne wyrazy Słowackiego (w »L. do R.«): »Teraz rozwiązany jestem«.

Władysław Mickiewicz przytacza w trzecim tomie »Żywotu« swego ojca następujący fragment jego wiersza, uratowany od spalenia przez Aleksandra Chodźkę:

»I z drzewa wysłużyło już zostać robakiem.
Już świeci się po wierzchu liściem niejednakiem,
Barwistą wróżbą liszki; wierzchołki jak różki
Bodzie w górę i liśćmi przebiera jak nóżki
Gdy wiatr wionie, — że niewiesz czy dziecko w kolebce,
Czy gasienica szybko mącąca nogami...«

Otóż w tym fragmencie możnaby odnaleźć — chociaż w formie bardzo naiwnej — owo trzecie ogniwo nauki genezyjskiej, to jest ewolucję kształtu... A w tem miejscu dodaje Władysław Mickiewicz: »Stopniowanie wszystkich stworzeń, podnoszących się od kształtów najgrubszych do coraz doskonalszych, często zastanawiało Mickiewicza i prawdopodobnie (?) marzył o poemacie »de natura rerum«, lecz nie ateuszowskim, jak Lukrecyusz, ale chrześcijańskim, opartym na postępie całej natury, z woli Bożej wyrabiającej się i dźwigającej wszelkie istoty ku coraz wyższemu szczeblom. Ilekroć brał się do wierszowania walczył z wątpliwością, czy wolno mu odsłaniać pewne prawdy, a przytem zachodziły wielorakie przeszkody: to prace w Kole... to rozprawy z emigracją i t. d.« Jakże są źródła tych wiadomości, autor nie podaje²⁾.

Jeszcze przed wystąpieniem swoim z Koła pisze Słowacki do Krasińskiego, że w »Sprawie« zajmuje go

²⁾ Zob. też wykład Mickiewicza z 19 marca 1844 r. gdzie mowa o królestwie zwierząt i roślin i o ich tajemniczym związku z człowiekiem. Jednakowoż niema tu nietylko mowy o ewolucyi, ale nawet problem tego rodzaju nie jest postawiony. Niema przeto żadnego uzasadnienia przypuszczenie Tretiaka (»J. S.« II. str. 73 i n.) aby ten wykład natchnął Słowackiego, ile że nie wskazuje na to, iżby ta materyja tutaj po raz pierwszy w towianizmie przez M. była poruszona.

najwięcej »twórczość ducha, który według słów św. Pawła, jeśli z duchem Bożym łączy się, jest jedno. Uczuciem więc, ogniem miłości, ściągnięciem woli Bożej na ziemię, możemy odbudować świat i postawić go w kształcie zupełnie nowym. Każdy duch z Boga wetchnięty w organizację, ma misję Bożą, to jest przebicie się przez materię, wyrabiając ją twórczością swoją w coraz doskonalsze kształty, aż będzie mógł ostatecznie powiedzieć słowo przez Chrystusa wykrzyknione na krzyżu: Wypełniło się!« Idea »Genezy« tkwi już niewątpliwie w tem wyznaniu, a zdawałoby się (jakkolwiek takie tłumaczenie nie jest nieodzowne), że Słowacki nie mówi o własnym pomysle, ale o nauce ogólnej »Sprawy«. — W »Raptularzu« znajduje się zapisek, który wydaje się konceptem przedmowy do »Genezis z Ducha«, gdyby miała być drukowaną. »Drukuję to dziełko nie dla sławy ani dla zaspokojenia miłości własnej... jedynie dlatego, że wszedłem był między ludzi, którzy jak sądziłem tę jedną z mną ideę wyznawali... a których czynności teraz pokryte tajemnicą a mnie nie wiadome przez brak szczerości względem narodu — uchylają świętej Ojczyźnie naszej i szkodzą tej idei, którą sądzę jedynym skarbem i fundamentem wszelkiej naszej na przyszłość nadziei. Aczkolwiek blahym i niedostatecznym wykładem tym (? tej?) filozofii ducha niewiele pomogę — sądzę jednak, że przyprowadzenie jej do jedności... to jest do formuły jednej i tak prostej — jak owo w systemie gwiazdziarskim słońce stoi a świat się obraca — już będzie ogromnym krokiem w sprawie rewolucyjnej świata nowego... A choć, powtarzam, budowa nie odpowiada wielkości... dla której chciałaby stanąć kościołem, to przynajmniej uzyska — że odtąd przeciwnicy prawdy — i wrogi wszelkiego duchowego ruchu w narodzie — nie

będą już mogli szkodzić idei... kładąc na karb jej to, co było fałszem, pomyłką, albo oszukaństwem sektarzy, którzy tą ideą złączyli się... a daleko wszakże od prawdy czystej, wolą i rozumem jak sądzę odstępują«...

Słowacki powiada zatem, że »sądził, iż bracia tę jedną z nim, (genezyjską) ideę wyznawali«, — to znów że »tą ideą złączyli się«. Mógłby ten ustęp być wprawdzie przedmową do jakiegoś innego utworu, zawierającego wykład towianizmu, ale na to że jest właśnie przedmową do »Genezis« wskazują słowa, w których Słowacki przypisuje sobie iż filozofię ducha »przypro-wadzi do jedności«, — »do formuły jednej a tak prostej« jak formuła kopernikowa. Tą formułą niemoże być nic innego jak to, »że wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje«, — a to jest właśnie kwintesencja »Genezis«. Otóż z jednej strony wskazując na jedność swej nauki z tą, którą bracia w Kole »złączyli się«, mówi Słowacki zarazem, iż naukę tę przyprowadził do »jednej formuły«; równocześnie zaznacza więc wspólność z towianizmem i oryginalność swoją, polegającą wedle tego tekstu na przyprowadzeniu filozofii ducha do jedności, zatem związaniu jej jedną, zasadniczą, przewodnią myślą. Wypada zatem przyjąć, że Genezis jest przekształceniem i zsyntetyzowaniem elementów tkwiących już jednak w towianizmie. — Ale o ile były te elementa rozrzucone? — jak daleko szła własna praca syntetyczna Słowackiego? — Że nie chodzi tu o jakąś tylko systemizację, ale o pomysł twórczy, dowodzi już porównanie tej formuły syntetycznej do formuły kopernikowej, — a nadto, w daleko wyższym jeszcze stopniu, wyznanie, że Genezis podyktowaną była poecie przy uśpionych władzach rozumu, natchnioną, wprost objawioną. Przecież dla usy-

stemizowania cudzych poglądów nie potrzeba objawień! A zatem tkwi w pomysle »Genezis« jakaś wielka nowość, jakaś myśl olśniewająca swem przyjściem, oświecająca naraz i niespodzianie ciemność wszechświata. — Byłoż już coś — i ile — z syntezy tej w towianizmie? — Znowuż w »Raptularzu« czyni Słowacki pewne zarzuty nauce Towiańskiego. Z pomiędzy nich jest jeden, który tutaj może rzucić pewne światło: że Towiański »w objawieniach umyślnie początki (idei mesyanicznej) genezyjskie lecz logiczne dowolną Indyjanizmu metempsychozą pobrudził, a miasto celów ostatecznych — z potrzeby widać — za cel ukochanie woli Bożej położył, sam się objaśnicielem tej woli a zatem wodzem postawiwszy«. A zatem »Indyanizmu metempsychoza« niezadowolnia go, iż jest »dowolna«, a w »Wykładzie Nauki« powiada, że ona odtąd ma wstać »jako poddanka Chrystusa i pokłonić swoją indyjską słoneczną głowę przed słońcem celów ostatecznych«. Wytyka także — i to jako perfidyę Towiańskiego — owo zastąpienie przezeń celów ostatecznych ukochaniem »woli Bożej«. A z tego można wnosić, że »nauka genezyjska« wysunęła naprzód — w przeciwstawieniu do towianizmu — twórczość własną ducha, że przywróciła mu autonomię i za przewodnika dała cel, akcentując przytem ten moment, że o wartości ducha stanowi stopień jego dążności postępowej, twórczej, — że wysunęła na czoło postępowy kierunek i cel palingenezy, i w ten sposób poddała ją idei »genezyjskiej«, idei twórczego postępu, stopniowego uchrystusowania... Ale — z tem wszystkim nie wiemy, czy także ewolucya formy i uzależnienie jej od ducha należą — i w jakiej mierze — do tych idei, któremi »genezyjska nauka« poza towianizm wykracza... O ile jednak nie chodzi o kwestyę historyczną wykazania stopnia zależności Słowackiego od to-

wianizmu, ale tylko o charakterystykę obu nauk, tak jak je dziś znamy, to towianizm przedstawia się jako wiara w postęp ducha, którego narzędziem jest palingeneza, przyczem kierunek i opiekę sprawują siły poza człowiekiem stojące, Bóg i świat duchów, — nauka Słowackiego zaś jest nauką o powstaniu i rozwoju postępowym świata form, w których duch coraz to bardziej od ucisku materii się wyzwala, a motorem tej ewolucyi jest on sam, siły zaś zaświatowe grają rolę podrzędną. Dwie charakterystyczne cechy odróżniają przeto »naukę genezyjską« od towianizmu: pierwszą jest wysunięcie na plan pierwszy objawu zewnętrznego, formy, — co odpowiada poetyckiej, wzrokowej wyobraźni Słowackiego, — drugą — podniesienie twórczości samodzielnej ducha, przyznanie mu wysokiej rangi i godności, co odpowiada jego dumie, uszlachetnionej, ale nie ugiętej w tym okresie oświecenia »wiedzą świętą«.

X.

Ewolucjonizm progressystyczny często koronuje swoją budowę nad człowiekiem. Zarodek tego pomysłu tkwi w samej istocie progressyzmu. Wiara w postęp nieograniczony może się wprawdzie zamykać w granicach świata ludzkiego, jeżeli jednak już raz przeniesie się na pole biologicznego ewolucjonizmu, to musi, a przynajmniej logicznie powinna, przyjąć jako konsekwencyę ewolucyę ponad człowieka. Myśl nie znajduje tu szczególnego oporu, przyswoiła sobie bowiem już od dawna pojęcie istot ponadludzkich. Filozofia starożytna знаła już kilka nawet hierarchii tych »wyższych rodów« (ὑπερττονα γέννη), zamieszkujących niewidzialnie w sferze przyziemnej powietrze a w wyższych, bliższych Bóstwa

krainach, eter. Blżej jeszcze wyobraźni stała forma, żyjąca w wierzeniu chrześcijańskim o aniołach. Także wiara w przechodzenie duszy w te wyższe kształty zdawna była żywą. Nodier powiada, że właśnie ta wszędzie powtarzająca się wiara świadczy o prawdzie idei ewolucji ponadludzkiej, bo powszechność przecucia jakiegoś jest niezawodnym dowodem jego słuszności. Operacja myślowa ograniczyła się zatem tylko do związania idei istot ponadludzkich z formą ludzką łącznikiem ewolucjonizmu. Duchowa natura tych wyższych istot nie stanowiła tu przeszkody, zdawna bowiem wyobraźnia odziewała je w formę nader subtelnej jakiegoś, eterycznego ciała¹⁾. Toż i ewolucyoniści kształtu swego nadczłowieka nie widzieli urobionym koniecznie z ciężkiej materii; przeciwnie, zwyczajnie (np. tak Bonnet jak Nodier) wyobrażali go sobie utkanym z subtelnej, eterycznej substancji. Wszakże i ów »zarodek niezniszczalny« Bonneta, stanowiący podstawę regeneracji, materyalnym będąc, jest przecież z materii zupełnie niewidzialnej, przynajmniej dzisiejszemu ludzkiemu oku (»corps éthéré«).

W ten sposób progressyzm humanistyczny wzbudził ideę o człowieku przyszłym, którym biologia ukoronowała drabinę wstępną stworzeń. Ten związek genetyczny zaznacza się zresztą bardzo wyraźnie u głównego apostoła humanistycznego progressyzmu, Condorceta, który wypowiada sam pomysł o nadczłowieku, głosząc że postęp wiedzy udoskonali człowieka duchowo i fizycznie, a »niemasz żadnych granic naszym nadziejom!« Ale ojcem pomysłu o właściwym, organi-

¹⁾ I tak neoplatonicy przyjmowali πνεῦμα σωματικόν. — U pisarzy kościelnych podobne pomysły. — Ciało subtelne przy materyalizacjach spirytystycznych. — Wiara popularna w jawienie się, więc materyalną widzialność, duchów.

cznym postępie ponadludzkim, zdaje się być Bonnet. O niego zdają się opierać późniejsi¹⁾. Jego punkt wyjścia jest przyrodniczy, jakkolwiek przyjęta przezeń zasada praeformacji nie pozwala go nazwać ewolucjonistą, lecz tylko progressystą biologicznym. I w tem właśnie uwydatnia się jego zawisłość od progressyzmu humanistycznego, gdyż zasadę postępu organicznego przyjmuje on apriorycznie a nie wyprowadza jej z interpretacji zjawisk przyrody. Herdera możnaby już snadniej między rzeczywistych ewolucjonistów policzyć; przecież cały jego ewolucjonizm przyrodniczy, wraz z ideą o człowieku przyszłym, wchodzi w ramy historyzoficznej koncepcji i tem zdradza swoje progressystyczne pochodzenie. — U Nodiera, jakkolwiek w uzasadnieniach stoi on na gruncie ewolucjonizmu przyrodniczego, punkt wyjścia jest społeczny. Oto na okół szeregu reformatorów społecznych myśli o odrodzeniu ustroju społecznego, o »palingenezie socyalnej«, mówiąc terminem Ballanche'a. Ale jakże się może ziścić przemiana społeczna, jeśli nie przemieni się wprzód człowiek? Dopiero rozwiązawszy kwestię człowieka, rozwiązać można kwestię społeczną. Problem człowieka przyszłego idzie przed problemem przyszłego społecznego ustroju. Ten związek między oboma problemami widzą i niektórzy reformatorzy społeczni, ale odwracają ich stosunek: w odrodzonym społeczeństwie odrodzi się i człowiek. Zresztą albo żywią optymizm co do natury ludzkiej, albo — jak st-simoniści i Comte — nie wierząc w tłum obchodzą się bez niego, i poddają go, wedle wzoru platońskiego, w żelazne jarzmo teokracji

¹⁾ Pod jego wpływem stoi np. Klemms: »Grosse Schöpfungsleiter vom Staube bis zum Thronengel« (1774). Ale tak samo Nodier i bardzo prawdopodobnie Herder, a przez Herdera romantycy niemieccy.

wiedzy. Problem organicznej odmiany człowieka pojawia się pomiędzy reformatorami społecznymi podobno tylko u Fouriera. I ta odmiana ma nastąpić pod wpływem odmiany społeczeństwa; analogiczne pomysły innych utopistów społecznych, odnoszące się do regeneracji wyłącznie moralnej, doprowadzone tu zostają do jawnego absurdu. Z »prawa analogii powszechnej« ma wynikać, że przemiana w jednej dziedzinie może się odbyć tylko w związku z przemianą we wszystkich innych; na którym punkcie przemiana się zaczyna, to obojętne. Jesliby się świat odmienił, odmieniłby się i człowiek i społeczność, — jeśli się więc społeczność odmieni, odmieni się i świat i człowiek. I tu następuje ten bajeczny pomysł o wyposażeniu człowieka przyszłego ogonem trzydzieści dwie stóp długim, będącym oprócz ozdoby, rodzajem uniwersalnego narzędzia¹⁾.

Marzenie o przyszłym człowieku, będąc w ten sposób w związku z progressyzmem i utopią społeczną, (poniekąd jako analogia tej utopii), spokrewnia się z drugiej strony wyraźnie z prądem uczuciowym właściwym epoce a znajdującym swój wyraz w mizan-

¹⁾ Zob. wyżej str. 130. Wydaje mi się prawdopodobnem, że »prawo powszechnej analogii« Fouriera stoi w związku z »prawem paralelizmu«, które znajdujemy u Bonnet'a. Wyprowadza je Bonnet, w sposób bardzo charakterystyczny, metodą analogii ze swej psychologicznej teorii asocjacji idei. Prawo bowiem asocjacji jest powszechne; wszystko jest z sobą w związku, wszystko wzajemnie zależne. Na niem polega wiedza, ono rządzi naturą, »a do związków naturalnych dołączają się związki instytucji, które człowiek stworzył«. »Wiedza powszechna« (la science universelle) jest nauką o tych wszystkich związkach. — Gdzieindziej B. mówi że w innym układzie świata (po nowej rewolucji globu), zwierzęta, wstąpiwszy w nową fazę ewolucyjną, zmieniają zupełnie swą naturę. Np. tygrys nie będzie wcale krwiożerczym. Wszystko się ułoży wedle nowego porządku. I to także przypomina się u Fouriera.

tropii bajronicznej. Człowiek to twór nędzny i marny, nie dlatego aby był zły i przewrotny, ale dlatego że mały i czołga się w prochu ziemi. Bajronizm (a tak samo »Sturm und Drang« i romantyzm) szczególnie sympatją otacza zbrodnię, jako zaprzeczenie filisterskiemu porządkowi świata. Zresztą miłsza wielka zbrodnia niżli mała cnota. Zbójcy i korsarze stają się bohaterami poematów. Typem i koroną — rzecz można — tego prądu myśli, jest »Król-Duch«. Popiel, któremu »urąga ten świat cichością i biegiem co jak żółw za słońcem chodzi«, wyrzyna ludy całe, aby wywołać zbrodnią Boga bladego przed siebie i zapytać go o sens bytu. A ten straszliwy zbrodniarz czuje się czasem »jak anioł gorący — gotów ukochać świat i nieść w błękity«, bo nienawiść jego nie odnosi się do człowieka, ale do takiego człowieka. Podobnie jak Zarathustra Nietzschego¹⁾ nienawidzi on człowieka dzisiejszego, a kocha człowieka jutra. I dla niego tylko nadczłowiek jest usprawiedliwieniem człowieka; tylko jako »strzała tęsknoty do drugiego brzegu«, na którym stoi nadczłowiek, tylko jako ojciec tego co ma przyjść, tylko jako przejściowe stadium ewolucyjne, człowiek jest usprawiedliwiony. Zgrzyt beznadziejnej ironii bajronizmu znajduje w Słowackim uspokojenie i zharmonizowanie; negacya ustępuje pozytywnemu ideałowi. Popiel znajduje odpowiedź w snach genezyjskich Mieczysława; genezis z ducha, jako prawo świata, ukazuje w górze nadczłowieka... Podobny proces myślowy spotykamy u Nodiera. Popiel jest symbolem; Nodier, opowiadając o własnem uspokojeniu i odrodzeniu wewnętrznem

¹⁾ O związku idei Nietzschego o nadczłowieku z podobnemi ideami u romantyków zob. Joël: »Nietzsche u. die Romantik« str. 138 i n.

przez ideę ponadludzkiej ewolucji, jest jak gdyby przykładem realnym tego wielkiego symbolu ogólnego.

Takie są prądy, które koncepcję przyszłej istoty ponadludzkiej wykołysały. A teraz drugie pytanie, jak istotę tę sobie wyobrażano?

Z tego, co już powiedziałem, wynika, że istota ta będzie doskonalszą duchowo od człowieka. Koncepcja bowiem cała takiej istoty wynika z idei postępu. Tak dalece idea ta wkorzeniła się w umysły, że odpowiedź na pytanie czy człowiek przyszły będzie doskonalszym od dzisiejszego, prawie powszechnie uważano za rozumiejącą się samo przez się. Chodziło tylko o to, czy postęp duchowy dokona się bez zmiany organizacji, czy też połączony będzie z jej rozwojem. Ta myśl o organicznym rozwoju jest ratunkiem progressystycznego optymizmu u tych, których sceptycyzm w człowieka nie wierzy. Stwarzają oni sobie nową istotę ponadludzką; sama zasada postępu zostaje nienaruszoną. Co do cech tej istoty, mimo wszelkich różnic, powtarzają się pewne zasadnicze pomysły z wielką zgodnością. W rozpatrzeniu ich weźmy za punkt wyjścia Bonneta, ile że poglądy jego zdają się odbijać we wielu późniejszych. — Trzeba jednak przypomnieć, że Bonnet nie przyjmuje jednej linii rozwoju, ale tyle ile istnieje gatunków (a raczej jeszcze 'więcej, gdyż istnieją zarodki praeformowane, które dotąd wcale jeszcze do rozwoju nie przyszły i od dnia stworzenia spoczywają w uśpieniu, czekając na swoją chwilę). Każda istota posiada swoją własną »esencję« (essence); każda jest, czem jest, i nie może przemienić się w inną. »L'entendement divin est la région éternelle des essences. Dieu ne peut changer ses idées, par ce qu'il ne peut changer sa nature«. Przeto i te »esencje« nie mogą być zmienione. Natomiast bez zmiany »esencji« swojej każda istota może podlegać nieskończonym modyfikacyom.

Te modyfikacje odbywają się w kierunku postępowym. Każda więc istota osiągnie wyższy stopień rozwoju, ale każda na swojej własnej, odrębnej linii rozwojowej. Nadczłowiek ma zatem swoje analogie w wyższych stopniach rozwojowych każdego innego gatunku; można by więc mówić o nadkoniach, nadtygrysach, nadsłoniach etc. Podobnie, jeśli są dziś, a jest to prawdopodobne, istoty wyższe od człowieka, to nie są to modele jego przyszłych stanów, są to bowiem gatunki odrębne, o swojej własnej »esencji«. Trzeba jednakże dodać, że stan przyszły, wyższy, każdej istoty, może być najzupełniej niepodobny do stanu obecnego, — a cóż dopiero stany jeszcze dalsze. Bo ewolucja jest nieskończoną. Droga idzie w górę, ku Bogu; ale gdy Bóg jest nieskończony, przeto i droga ku niemu niema końca. A więc i nadczłowiek nie jest jakąś istotą końcową, typem skończonym; to tylko stopień najbliższy, ponad którym wznosi się wyżej i wyżej drabina postępu. — Ideje te różnią się zasadniczo od koncepcji Słowackiego, u którego ewolucja przechodzi nieodmiennie przez człowieka a zdaje się mieć swój przewidywany koniec. Natomiast podobne wyobrażenia o niezmienności »esencji«, zatem o ewolucji w liniach gatunkowych, znachodzą się często u romantyków niemieckich¹⁾.

Człowiek przyszły, wedle Bonneta, nie wiadomo czy będzie zamieszkiwał ziemię. Być może naznaczonym mu będzie inne miejsce pobytu, może inna jaka planeta. W takim razie jego miejsce na ziemi zajmie jakiś twór inny. Co do przymiotów i postaci człowieka przyszłego, to nic o nich nie wiemy: nasz rozum dzisiejszy nie byłby nawet zdolny pojąć tego, gdyby mu

¹⁾ Zob. R. Huch: »Ausbreitung u. Verfall der Romantik«. Rozdz. »Romantische Weltanschauung«.

było objawionem. Ale możemy robić pewne przypuszczenia, które wskażą nam przynajmniej kierunek rozwoju. »Ogród przyszły zakwitnie kwiatami, które tu się w zarodzie pokazały«, mówi Herder. Ze stanu terażniejszego można wnosić o przyszłym. Niekiedy choroby wskazują nam zaczątki przyszłych władz; tę myśl snuli dalej romantycy (np. Novalis). Gdy jednak Bonnet mówi raz, że ze stanu terażniejszego można wnosić o przyszłym, a nawet że nowy rozwój zacznie się od punktu, do którego doszedł obecny, to nie całkiem to licuje z jego systemem praeformacji.

Do »esencji« człowieka jak i zwierząt należy, że jest istotą mieszaną (*être mixte*), to jest złożoną z ciała i z duszy, a gdy esencyonalne przymioty zmienić się nie mogą, przeto i człowiek nie może nigdy bytować jako duch czysty, ale zawsze połączony będzie z materią, zawsze będzie miał ciało, chociaż ono będzie w przyszłości prawdopodobnie całkiem innej, subtelnej natury. Dusza nie może bowiem bez ciała korzystać z władz swoich (*exercer ses facultés*); bez pamięci niema ciągłości osobowości, a pamięci niema bez mózgu. Musi więc być w człowieku fizyczna podstawa osobowości niepodległa zniszczeniu. Ta przetrwa wszystkie stany jego bytu¹⁾.

Człowiek posiada trzy główne zdolności: zdolność pojmowania, zdolność działania, i zdolność kochania. Zdolności te mogą być udoskonalone. Ale stopień doskonałości, do której dojść może człowiek, zawisł od

¹⁾ »Si donc l'homme doit conserver sa personnalité dans un autre état; si cette personnalité dépend essentiellement de la mémoire; si celle-ci ne dépend pas moins des déterminations que les objets impriment aux fibres sensibles et qu'elles retiennent; il faut que les fibres qui composent le véritable siège de l'âme participent à ces déterminations, qu'elles y soient durables et qu'elles lient l'état futur de l'homme à son état passé«.

danych mu środków. Te środki zaś zawisły od świata zewnętrznego. Na tym świecie na nic nie zdałyby się lepsze środki; nie byłyby do niego przystosowane. Gdy nowe rewolucje globu odmieniają jego naturę, na tak zmienionej podstawie, albo może wogóle poza globem, na innej planecie, człowiek będzie mógł pozyskać nowe środki doskonalenia się, przedewszystkiem doskonalenia swego poznania. Takimi środkami są zmysły; umysł przecież nie stwarza nic nowego, ale operuje wrażeniami, których mu zmysły dostarczyły. Jeśli ma się udoskonać, musi pozyskać bardziej udoskalone, albo zgoła nowe zmysły. Pojęcie o możliwości udoskonalenia zmysłów mogą nam dać już dziś instrumenta optyczne i akustyczne¹⁾. — Podobne myśli pojawiają się często. Tak np. mówi i Nodier o udoskoleniu się zmysłów, i niemiecki romantyczny lekarz Passavant. Novalis natomiast sądzi, że człowiek sam przez wynalazki swoje zastąpiwszy swoje zmysły, nie będzie potrzebował zmian organicznych dla osiągnięcia wyższego stopnia poznania; jest to jakby odbicie optymizmu Oświecenia z jego wiarą w cywilizację²⁾. Nodier sądzi natomiast,

¹⁾ Wedle Słow. takie instrumenta są dowodem dążenia ducha do nowej zdobyczy organicznej, a zatem jej zapowiedzią (cf. »Raptularz« Gubr. X, str. 362, w. 759). Boć zresztą tak jak te instrumenta, tak i zmysły nasze były »przez ducha wynalezione«.

²⁾ W nowszych czasach oryginalną ideę wypowiada Haberkalt: »Der kommende Mensch« (Lipsk 1901). Wszelkie narzędzia i maszyny, wszelkie wogóle techniczne dzieła człowieka, są projekcją jego organów. Są jednak dzieła techniczne niemające odpowiednika organicznego. Ale to tylko na pozór. Odpowiednik ten być musi, tylko jest jeszcze nierozwinięty, lub poza progiem świadomości. Analiza spektralna, promienie Roentgena, telegrafy i telefony, aerostaty etc. zapowiadają w człowieku pewne zmysły i zdolności, które w przyszłości się rozwijają.

że przyszła istota podobną będzie zapewne do człowieka, jak człowiek podobny jest do zwierząt; istota ta nie będzie już jednak człowiekiem, tak jak człowiek nie jest zwierzęciem. Bonnet o postaci zewnętrznej nie mówi wyraźnie, przyjmuje jednak możność zupełnej jej odmiany.

Oprócz udoskonalonych zmysłów pozyska człowiek przyszły zmysły nowe. Objawią nam one — mówi Bonnet — nowe własności ciał. Będziemy mogli nadto obserwować nie tylko świat, na którym żyjemy, ale i inne światy, które zupełnie różne mogą mieć własności, przez dzisiejsze zmysły wcale nie dostrzegalne. Porównując ze sobą światy, rozszerzymy nasz horyzont myślenia. Dziś znamy skutki tylko, — nowe środki poznania odkrywają nam przyczyny. Pozwolą nam one wreszcie lepiej poznać Boga. — U Passavanta znajduje się piękna myśl, że zmysły nasze zleją się może w zmysł ogólny, syntetyczny, »Allsinn«; zjawiska świata, które są z natury jednolite a dyssegregacyi ulegają dopiero w naszym umyśle skutkiem roztrzenia jego narzędzi percepcyi, t. j. zmysłów, osiągną w ten sposób znowu swą prawdziwą jedność.

Tak jak zmysły, które są organami poznania, udoskonalone zostaną także nasze organa działania. Bonnet mówi o tem dość ogólnikowo. Siły nasze się wzmożą; ustanie zmęczenie; spoczynek nie będzie potrzebny. (Słowacki zapowiada »wolność od pracy i boleści«). Ciało zbudowane z substancji lotnej, eterycznej, będzie daleko podatniejsze woli; pozbawione ciężkości będzie unosić się z dowolną szybkością w przestrzeni.

O tych przyszłych mocach człowieka mówią wyraźniej i radykalniej niemieccy romantycy, stojąc na gruncie »magicznego idealizmu«. Człowiek przyszły, to człowiek-mag. Tak samo u Słowackiego: na podobień-

stwo Chrystusa, do którego dorośniemy, zdobędziemy moc »ruszania ziemią i morzem« (»List do Rembowskiego«). Poza tem o tych przyszłych władzach powtarza się u Słowackiego to, cośmy już zarówno u Bonneta jak u romantyków niemieckich widzieli: natura androgyniczna ¹⁾ dająca »twórczość w jedności«, — »utrzymywanie się ciała wewnętrznym światła pierwiastkiem« — bez pokarmu, — wiecznotrwanie.

¹⁾ Romantycy niemieccy odnoszą to, za Boehmem, do przeszłości, do człowieka rajskiego, i do przyszłości, w której nastąpi rehabilitacja upadku, — albo też mówią tylko o przyszłości. Bonnet powiada, że człowiek będzie nieśmiertelny i dlatego rozradzać się nie będzie potrzebował; znikną organa rozrodcze. Justyn Kerner i Baader odwracają tę sprawę; z miłością płciową i rozradzaniem nastąpi śmierć; pierwsi rodzice póki nie zaznali miłości płciowej byli nieśmiertelni; śmierć nie jest konieczną i wraz z płciową miłością i rozradzaniem kiedyś ustanie. Słowacki odmiennie sądzi, że człowiek przed upadkiem miał możność odradzania kształtów sam z siebie; był równocześnie nieśmiertelny i twórczy. W przyszłości oba te przymioty odzyska. Natura androgyniczna jest zatem zasadniczo odmiennie przez Słowackiego jak przez innych pojętą; jest to twórczość samoistna względem ciał, z pominięciem drogi płciowej; natomiast postać człowieka rajskiego, przeszłego czy przyszłego, nie jest androgyniczną. Sł. pojmuje płciowość jako znanie duchowe, któremu też i forma dwojaka w człowieku rajskim odpowiada; — forma niewieścia jest formą dla piękności, męska dla prawdy. — Wedle St. Martina człowiek rajski rozradzał się również aktem duchowym; był w tem znaczeniu »un hermaphrodite spirituel«, czego nie należy jednak rozumieć jakoby był tylko duchowo niezróżnicowany; owszem upadek dopiero sprowadził podział na płcie tak w znaczeniu fizycznym jak duchowym. Przy duchowym podziale mężczyźnie dostała się inteligencja i zdolność podziwiania, kobiecie zdolność uwielbiania i kochania. Małżeństwo jest rodzajem restytucyi jedności pierwotnej, »rediwinizacya«. (»Ministère de l'homme-esprit«). W pomysłach Nodiera istota przyszła starzeć się nie będzie; rozradzać się będzie, ale nie przy pomocy aktu płciowego, lecz przez zlanie się pragnień, westchnień i pocałunków i stwarzać będzie w ten sposób istotę

Oryginalne pomysły o postaci swego »être compréhensif« ma Nodier. Natura niewiele potrzebuje porobić odmian w postaci ludzkiej, aby stworzyć istotę prawdziwie wyższą. Niech nie zamyka otworu Botala, jak to się zresztą zdarza u pewnych indywiduów, niech zatrzyma ten system krążenia jaki istnieje w życiu płodu, niech zredukuje oddychanie do znaczenia funkcji fakultatywnej — a oto nowa istota posiedzie głębie mór. Niech płuca staną się organem niekoniecznym, a niech rozszerzą się w klatce piersiowej, która już dziś ma formę pancerza aerostatu, niech otoczą się tkanką sprężystszą i podatniejszą — a nowa istota posiedzie powietrze; nie jak Ikar, lub aniołowie chrześcijaństwa, którzy są niemożliwością fizyczną, i nie jak prawdopodobniejszy już Merkury ze skrzydłami na czterech kończynach, ale tak jak to przeczuwamy we śnie, w którym podnosimy się w górę odbiwszy się tylko stopą od ziemi. Nodier powiada, że radby przedłożyć Akademii pytanie, dlaczego śnimy zawsze że latamy właśnie tylko

nową wedle kształtu swej wyobraźni i pragnienia. Ta rodzić się będzie nie dzieckiem, ale odrazu tworem dojrzałym. Taki twór nowy »rodzi się czysty jak myśl, która go poczęła, wyposażony wszystkimi rysami twarzy tkwiącymi w pamięci rodzicieli, wszystkimi przymiotami, które były im najbardziej miłe w tych, których kochali najwięcej, czy to był przyjaciel, którego utracili przedwcześnie, czy dziecko, które tak opłakiwali«. Słowacki mówi w »Genezie« o człowieku rajskim, że »odtworza podobną sobie formę i ta staje się podobnego mu ducha mieszkaniem. Albowiem nie rodzi on ducha, tylko gotowemu się już urodzić a podobnemu sobie duchowi podobny kształt spładza, i ducha brata wniściem do widzialności obdarowywa«. — Człowiek rajski — a tak samo człowiek przyszły — posiada »świętą przytomność w chwili tworzenia i wybór między duchami proszącymi o formę... Nikogo do anielstwa nie wprowadzi przeciwko Duchowi Świętemu, który w nim mieszka i siłą twórczą wedle celów ostatecznych rozporządza«.

w ten sposób a nigdy na skrzydłach, jeśli nie dlatego, że czujemy w sobie trafnie zawiązek naszego przyszłego stanu organicznego? — Ponad »être compréhensif« istnieje jeszcze wyższy stan bytu: l'état resurrectionnel, o którego szczęśliwości nie możemy mieć już wcale pojęcia.

Jedną myśl Nodiera należy podnieść ze względu na pewne podobieństwo ze Słowackim. A mianowicie myśl o upadku i zwyrodnieniu stworzenia wraz z człowiekiem — z chwilą kiedy już istota wyższa, ponadludzka się urodzi. Nodier znajduje podobne tony sztycherce jak Nietzsche, kiedy mówi »o ostatnim człowieku«. U Słowackiego (»L. d. R.«) czytamy: »A potem nowa Jeruzalem Słoneczna i ciał naszych przemienienie i twórczość w jedności i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie...« ...»A potem pogaństwo — obóz nasz — obóz świętych otaczają — zwierzętom podobni — władz dziś nawet nad ludzkością grających pozbawieni, bo te władze... niepotrzebną już ludzkości formę opuściły i do wyższych uciekły«. Zawsze tak samo przy powstaniu tworu wyższego natura uniża się o jeden stopień; tak było i przy stworzeniu człowieka; w chwili, gdy się miał zjawić, natura tak była przepelniona duchem, że zwierzęta językiem ludzkim mówiły. (»L. d. R.«). Bo duchy najbardziej wyrobione, kształty istniejące przerastają, rozpierają je niejako, a gdy nowy się zjawi przechodzą do niego, stare suknie kształtów już niższym tylko duchom zostawiając.

Najoryginalniejszym i wybijającym się na plan pierwszy pomysłem o formie przyszłej, jest u Słowackiego pomysł o stanie świetlnym przyszłych ciał.

Wiemy już, że celem prac genezyjskich ducha jest wyrób światła, który to cel został chybiony przez zaleniwienie się ducha w pracy i wpuszczenie przezeń

w ostatnią trójkę twórczą rozkładowego pierwiastku ognia, pierwiastku będącego niby światłem poronionem. Widzieliśmy jakie nauka ta ma pokrewieństwo z Genezą Boehmego. Tu i tam ostatnią fazą rozwojową jest światło; tylko że nauka Boehmego ma pokrój więcej panteistyczny; światło nazywa się u niego »prawdziwym Bogiem«, a geneza jest właściwie teogonią. — Oczywiście ten pomysł o świetle ma i u Boehmego swoje pokrewieństwa i analogie. A najbardziej uderzającą jest analogia z pewnymi wierzeniami Kościoła.

Światło jest dla człowieka dobrem takiej ceny, że wydaje się nam to rzeczą zupełnie naturalną, gdy widzimy je na niższych szczeblach kultury przedmiotem czci religijnej, na wyższych symbolem lub szatą świętości. Jako niezbędny warunek widzenia, tego najwłaśniejszego środka poznania, staje się ono warunkiem poznania, a ztąd, przez nader częsty obrót myśli, czynimy je symbolem poznania, lub wprost przypisujemy mu władzę widzenia, władzę poznawczą. Metafora przenosi te skutki i przymioty światła z dziedziny zmysłowej w duchową. »Oświeconym«, »światłym«, nazywamy tego, kto posiadał wiedzę; animizm, przypisujący światłu, względnie jego głównemu źródłu, słońcu, widzenie, przez metaforę przemienia ten przymiot na wiedzę, mądrość. Światło, słońce, z wszechwidzącego staje się wszechwiedzącem. W ten sposób przybiera ono jeden atrybut Bóstwa. Podobnie przenosimy nań i inne. Czyż nie od słońca, źródła światła i ciepła, w doświadczeniu codziennem zespolonych, zależy byt cały? Do uświadomienia sobie tego, — co potwierdza dzisiejsza nauka, widząca w słońcu źródło wszelkich form energii na globie, — wystarcza już obserwacja pierwotnego człowieka. Światło, słońce, jest więc wszechmocnem. Oto drugi atrybut Bóstwa. — Czyż nie od niego dalej zależy nasze uczucie radości i wesela? Jest więc dobre i miłosierne; atry-

but trzeci. — A odczuwamy cenę jego tem silniej, że skutkiem wiecznego następstwa dnia i nocy, a także zimy i lata, wiemy czem jest brak jego; gdyby świeciło zawsze, nie mielibyśmy miary, któraby wartość jego mierzyć można. — Gdy tedy kult światła i słońca ma tak naturalne podstawy, jesteśmy w kłopotcie, kiedy się z jego objawami zetkniemy, czy przypisać je tym ogólnym, przyrodzonym i psychologicznym przesłankom, czy też — i w jakiej mierze — odnieść je trzeba genetycznie do historycznych wpływów i przekazów. Ale zostawiając tę kwestyę w każdym poszczególnym wypadku do rozważenia, stwierdzić przecież trzeba ogólnie, że objawom kultu światła nie brak w sferze naszej cywilizacji podkładu historycznego.

Przedewszystkiem wiemy już, jakie związki łączą mistykę Odrodzenia i romantyzmu z neoplatonizmem. A neoplatonizm przesiąknięty jest silnie kultem słońca. Przysposobiła mu w tym względzie grunt stoja. Tutaj pierwiastki heliolatrii posiada tendencja racjonalistycznego tłumaczenia religii z jednej strony, z drugiej tendencja uniwersalizmu humanitarnego, usiłująca wszystkie religie odnieść do jednego źródła, zsynkretyzować je. Tłumaczono więc wszystkie mitologie kultem słońca; myty ich wykładano alegorycznie, odnajdywano tego samego Boga pod różnymi nazwami. Neoplatonizm przejął tę »religię filozoficzną«, przekształcając rys racjonalistyczny na mistycyzm. W dodatku innym jeszcze strumieniem sączyły się weń pierwiastki kultu słońca. W rozwoju swoim nabierał on coraz to więcej tendencji i cech religijnych. Na tym gruncie spotkał się zaś z religią ogarniającą zwycięsko coraz to szersze pola i która — zdawało się — stać się mogła religią państwową Rzymu, z kultem Mithrasa. Początek jego wywodził się z Iranu, a był to zalegoryzowany kult słońca. Mithracyzm i neoplatonizm oddziaływały na siebie wza-

jennie; w ten sposób mithracyzm, który był dotąd religią klas niższych, podniesiony został do godności religii filozoficznej, wyznawanej przez inteligencję. Nie była to już oczywiście gruba i nieokrzesa heliolatria, (nie był nią już i sam mithracyzm, przynajmniej w swej ezoteryce); słońce było w niej uważane za widzialne, zmysłowe objawienie niewidzialnego, duchowego Heliosa, bytującego w świecie idei, a względnie — odpowiednio do troistego podziału świata przez Jamblicha — wymieniano nawet trzech Heliosów, — względnie trzy stopnie objawu tegoż boga: νοητός, νοερός i φαινόμενος. Oczywiście, że tylko do tych objawów duchowych Boga odnosi się ta nazwa, którą określano niekiedy słońce: mens mundi. W stosunku do Prabóstwa, bezprzymiotnego, pozabytowego Boga, Helios duchowy był Słowem, nus, logos. — Najbardziej znamienitym pomnikiem tego mithroplatonizmu jest »Mowa na króla Heliosa« cesarza Juliana Apostaty¹⁾. — Imię to budzi pewnie refleksję. Wszakże z nim łączy się ostatnia reakcja poganizmu przeciw chrześcijaństwu... A odbywa się ona w imię kultu słońca... Julian reprezentuje apostazję; cesarz, który ugruntował chrześcijaństwo, uznawszy je za religię państwową, Konstantyn, reprezentuje nawrócenie. Nim przyjął chrzest, czcił Mithrasa-słońce. Te dwa fakty oderwane ilustrują fakt ogólniejszy, że rozwijające się chrześcijaństwo miało w kulcie słońca najpotężniejszego współzawodnika. A ztąd nasuwa się myśl, czy ten kult, popularny i jawny, mający przeto wyrobioną stronę obrzędową, niejako postać swoją zewnętrzną, nie wywarł wpływu na religię, która miała później objąć jego spadek, wychodząc z ciemnych katakumb na światło²⁾...

¹⁾ Zob. G. Mau: »Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter« — (Lipsk 1908), gdzie również teksty tych mów.

²⁾ Cumont: »Les mystères de Mithra« (Bruxela 1902).

Myśl bowiem najbardziej niezależna i najbardziej boska, wyraża się językiem, który jest językiem jej srodowiska, urobionym przez życie, zrozumiałym przez używanie. Dlaczegoż miałoby być inaczej z religią, której środkami wyrażenia jest z jednej strony frazeologia i symbolika języka, z drugiej liturgia? W rzeczy samej podobieństwa obrzędowe między mithracyzmem a chrześcijaństwem były tak uderzające, że starzy naiwni pisarze kościelni mniemali, iż jest to omamem dyabła. Dlaczegoż nie mogły tak samo w obrazowanie, w sposoby zmysłowego przedstawienia, w symbolikę wreszcie języka, wejść pierwiastki pochodzenia heliolatrycznego? Jeżeli wreszcie nie z mithracyzmu, to mogły wejść z neoplatonizmu, którego oddziaływanie na filozofię chrześcijaństwa jest niezaprzeczane. Toż do dziś pastuszek, przerażony burzą na błoni, powtarza z korną pobożnością formułę, zawierającą wielką tajemnicę wiary, a której źródło jest neoplatonickie — a dalej wstecz sięga do Heraklita: »a Słowo stało się ciałem!« Tenże sam zaś neoplatonizm ustami Plotina powiedział, że nus, Słowo, jest »światłem wiekuistym«, »światłem prawdziwym«. Neoplatonczyk wyłoży to sobie jako ἡλιος νοερός. Ale i o Słowie-Chryście powiedziano też, iż jest »światłem prawdziwym, oświecającem każdego człowieka przychodzącego na świat«. Zapewne — jest to metafora, w której związek »światła prawdziwego« (neoplatonickiego ἡλιος νοερός) ze słońcem widzialnym (ἡλιος φαινόμενος) jest zatarty. Czy jednak było tak zawsze? Cumont, wielki znawca tej sprawy, powiada, że pierwsi chrześcijanie na widok wschodzącego słońca żegnali się, mówiąc: »zmiłuj się nad nami«. Słońce widzialne było więc i dla nich obrazem zmysłowym duchowego »słońca światów«, »światła prawdziwego«, Słowa-Chrystusa. — Świat idei, κόσμος νοερός, jest u Plotina światem świetlnym; wszystko w nim jest ze substancji świetlnej, wszystko jest pro-

mieniem. A wszakże w tym to świecie żyje połowa naszych dusz — które drugą połową tkwią w ciele, a które w ten świat świetlny po śmierci całe powracają... »A światłość wiekuista niech im świeci«... powie chrześcijanin.

Jeżeli jednak pochodzenie tego rodzaju symbolów i metafor i związek ich historyczny z kultem słońca w nauce Kościoła są bądź co bądź niewyraźne i wątpliwe, to daleko wyraźniej przedstawiają się w herezy gnostycznej¹⁾. Najznamięnitsze pismo gnozy, *Pistis Sophia*, przepelnione jest obrazami, porównaniami, metaforami z dziedziny zjawisk świetlnych. Jezus, pouczając uczniów, prowadzi ich przez świat, »który się podług blasków śpiętrza«, że użyję wyrażenia Słowackiego. Świat ludzki znajduje się u dołu świata eonów czyli »świata dolnego«, w którym światło zmieszane jest z materią. Nad tym światem stoi »świat świetlny pośredni«, wyżej jeszcze świat najwyższy, czyli »królestwo światłości«. U góry »Ten, którego imienia wymówić nie można«. Każdy z tych światów podzielony jest znowu na sfery. A kiedy Jezus podniósł się do pierwszej sfery ponad firmamentem świata ludzkiego, blask jego wzmógł się 49 razy; a gdy wstąpił do następnej sfery, światłość jego stała się znowu 49 razy większą i t. d. Marya pyta go jaką postać mają »24 Niewidzialni« otaczający So-

¹⁾ Zob. Mead l. c. — Trzeba zauważyć, że jeśli chłonięcie w siebie form kultu mithrasowego było dla religii wyrabiającej sobie dopiero formy kultu bardzo naturalnem, a nadto, że względu na prozelitów, bardzo politycznem, to z chwilą, gdy ta religia przyszła do władzy, równie politycznem było zatrzeć wszelkie ślady po współzawodniku. To też po reakcji pogańskiej Juliana prześladowanie mithracyzmu było tak skrzętne, że — jak powiada jeden ze współczesnych — ludzie bali się spojrzeć na słońce... (Cumont). Wtedy mógł się zatrzeć niejeden rys pokrewieństwa, który herezya dochowała wierniej.

phię? A na to odpowiada Jezus: »Nie masz na tym świecie światła, któreby było ponad światło słońca. Amen, amen, powiadam wam 24 Niewidzialni są 10.000 razy jaśniejsi od słońca tego świata, ale słońce w prawdziwej swej postaci jest 10.000 razy jaśniejsze od tych dwudziestu czterech«. Poprzestaję na tych przykładach; są one charakterystyczne dla całego tego pisma, które możnaby określić jako wykład tajemnic światła. Są też w Gnozie hymny do światła w rodzaju następującego ułamku: »Chwała ci Ojczy wszystkich ojców światłości, chwała ci światło nieskończone, któreś jest ponad wszystkich nieskończonych, — chwała ci światło niepojęte, któreś jest ponad wszystkich niepojętych, — chwała ci światło wspaniałe, któreś jest ponad wszystkie wspaniałości«. Rozumie się że światło ma tu wszędzie duchowe znaczenia, ale przedstawione jest w obrazach i porównaniach z dziedziny światła widzialnego, tak że granica zupełnie się zaciera. »Słońce prawdziwe« jest tylko jakby wyższą potęgą słońca widzialnego, przedstawione jest jako ponad nie światlejsze, a nie jako inne co do istoty. Pomijając naturalnie całą mitologię eonów i inne treściowe właściwości Gnozy, to, o ile chodzi o ową symbolikę świetlną, wydaje mi się ona na wyższym stopniu napięcia tej samej jednak natury, co jej odpowiednik w Kościele. I dlatego byłbym skłonny wierzyć, że w Kościele ma ona ten sam historyczny podkład. Czy jednakże przyjmujemy to za patrywanie, czy zechcemy wyjaśnić ją tylko psychologicznie, dla sprawy, która nas tu zajmuje, jest to obojętnem; pozostaje fakt, że mistyka późniejsza nie tylko z platonizmu, ale i z nauki Kościoła mogła czerpać swoje świetlne wizye, symbole i metafory, które tak często, zapominając niejako swej metaforycznej natury, podstawiały się za treść konkretną w mistycznych systemach. Odbywa się tu, jakoby w atawistycznym po-

wrocie, dziwny proces regeneracji: te metafory i symbole wykwitły na gruncie rzeczywistego kultu światła; rozrzedziwszy się potem jakby w cień tej pierwotnej rzeczywistości, zgęszczają się znowu w nową konkretność. »Światłość wiekuista«, świecąca w wierze Kościoła błogosławionym zmarłym, przekształca niebo Danta niby w światłem przelany dyament; dusze w niem utkane są z promieni; określane są jako iskra, pochodnia, płomień. Jeśli więc owa »światłość wiekuista« jest metaforą, to ta metafora znalazła tutaj jakoby zmetaforyzowanie odwrotne, przez które zamieniła się w realną rzeczywistość. I ten to proces jest typowym. W wierze Słowackiego w przyszłego świetlnego człowieka dochodzi on do ostatecznych granic, tak że wprawia niemal w osłupienie. Słowacki pojmuję bowiem rzecz całkiem realistycznie. Zadatki przyszłego rozświetlenia formy ludzkiej upatruje on »w niektórych roślinkach morskich świecących«, albo w robaczkach świętojańskich. Na ten pomysł oddziaływała niewątpliwie, tak samo jak u Danta, nauka Kościoła, a ma on nadto pokrewieństwo z neoplatonizmem i Gnozą, których wpływ działa prawdopodobnie przez Boehmego¹⁾. Ale przyjąć możemy na pewno także wpływ Danta bezpośredni. Dowód tego widzę w tem, że najoryginalniejszy pomysł Słowackiego,

¹⁾ Renesans, podejmując neoplatonickie spekulacje, wielokrotnie operuje światłem w nader charakterystyczny sposób, zacierając granice między fizycznym a duchowym, czyli zmetaforyzowaniem jego pojęciem. Do najcharakterystyczniejszych należą wywody Patritiusa (cf. Carrière: »Die philos. Weltanschauung d. Reformationszeit«, t. I. str. 56, 57). Pod nazwą »panaugii« traktuje on o substancji świata, za którą uważa światło w rozmaitych stopniach jego natężenia — od ciemnej materii aż do źródła światła, do Bóstwa. — Słowacki mówi o świetle »który się podług blasków spiętrza«, — w tem jednak widać raczej wpływ Bacona (p. »Raptularz« str. 351, w. 409 i n.).

mowa blasków, znajduje w duszach błogosławionych dantejskiego nieba swoją analogię. Wprawdzie dusze te nie mówią blaskami; mają one mowę dźwiękową. Ale jednakowoż światło, którem błyszczą, przez zmianę natężenia wskazuje ich stan uczuciowy, stopień zachwytu lub radości.

Oto (w świetnym przekładzie Porębowicza) ustęp z Boskiej Komedyi (Raj, p. V), który maluje pierwsze spotkanie się poety z duszami świetlnymi.

Jako w sadzawce cichej i przeźroczej,
Śród potworzonych od żeru pierścieni,
Tysiące rybek ściąga się i tłoczy:

Taką ujrzałem rzeszę jasnocieni;
A głos dolatał z każdego zjawiska:
»Oto, który w nas miłość rozplamieni«.

W każdej jasności, gdy się przyjrzał z bliska,
Tkwił cień; ja przedtem rzeczy nieświadomy
Poznałem, że to z niego radość tryska.

Pomyśl, jakbyś sam wiedzieć był łakomy,
Gdybym ja, co cię tą powieścią dziwię,
Nie zaspokoił twej słusznej oskomy —
A zgadniesz łąco, czyli czekał chciwie
Zrozumieć duchów ten stan niepojęty,
Gdym okiem spoczął na jarzącym dziwie.

»O ty, któremu mocą łaski świętej
Wiecznych tryumfów trony są odkryte,

Nim — żołnierz — ziemskie rzucił regimenty:
Blaskami, co w tem niebie rozpowite,
My zapaleni; więc naszemi żary
Paś się, aż oczy twoje będą syte«.

Taki mi wionął głos od jasnej maryl.
A Beatrycze: »Powiedz, powiedz śmieje
I daj ich słowom posłuch pełen wiary«.

— »Widzę jak postać twa w gnieździe się sściele
Własnego światła, co się z ócz dobywa:
Snać niemi twoje wyblyska wesele.

Lecz niewiem kto ty, duszo urodziwa,
Czemu w tej gwiazdy mieszkasz kołowrocie
Co nam ją światłość słoneczna zakrywa...«

Tak się ozwałem przejasnej istocie
 Co pierwsza do mnie obróciła słowa:
 Zabłysła, świadcząc wewnętrznej ochocie,
 A jak na niebie żarłość południowa
 Gdy łagodzącym niekryte oparem
 W białości własnej oczom słońce chowa,
 Tak znikła, skryta radości nadmiarem,
 Święta istota w jarzącej oponie...

Wpływ Danta jednakowoż mógł natchnąć pokrewne poetyckie obrazy, ale nie wystarczył sam przez się do obudzenia wiary w realność świetlnego człowieka przyszłości, do zapłodnienia pomysłu wchodzącego w skład mistycznej nauki genezyjskiej. Boehme zaś mógł dać tylko podstawę nauce o wyrobie światła, jako ostatecznym celu owych trójce twórczych, owej »normalnej przyrody«, która składa się z sił, nie z materii. Na pomysł o człowieku świetlnym oddziałał niewątpliwie drugi jeszcze szereg wpływów, na który natrafimy porównując wierzenia Słowackiego z niektórymi innymi wierzeniami o przyszłym człowieku.

Bonnet (a podobnie i Nodier) powiada, że ciało przyszłego człowieka nie będzie to grube dzisiejsze ciało zwierzęce (*corps animal*), ale ciało subtelne, *corps spirituel*. Powołuje się w tem na objawienie złożone w Piśmie. Jaka będzie natura substancji tego ciała spirytualnego? Co do tego robi Bonnet następujące przypuszczenia. Jak wiadomo dusza w jego teorii połączona jest nierozdzielnie z podścieliskiem materialnym, z onym »zarodkiem niezniszczalnym« (*germe impérissable*), z którego restytuuje się ciało w szeregu palingenetycznym i który dlatego nosi też nazwę »germe de restitution«. Bez tego podścieliska dusza nie da się pomyśleć; bez niego byłaby ona zdaje się niczem więcej jak siłą żywotną, bez wszelkiej duchowej treści. Bo tę treść dają nagromadzone przez pamięć doświadczenia, a »pamięć

przywiązana jest do materii«. Wrażenia dostają się do duszy przez zmysły drogą materialną, — zatem tylko w materii mogą być nagromadzone; materya, jak jest ich przewodnikiem, tak jest ich składnicą. Dlatego, bez wielkiego uchybienia ścisłości, możnaby poprostu powiedzieć, że Bonnet wyobraża sobie duszę materialnie. Ta dusza, tkwiąca w materialnym zarodku, ma swoją siedzibę w jakimś, nieznanym nam bliżej, miejscu mózgu. Tam gromadzi wrażenia, ztamtąd przesyła członkom drogami nerwów swoje rozkazy. Twierdzą niektórzy, że przewodnictwo nerwowe polega na drganiu. Tak nie jest, bo nerwy nie są sprężyste. Wehikulem zatem wrażeń i woli jest jakiś, przebiegający nerwy, bardzo subtelny fluid, »les esprits-animaux«. Szybkość i sprawność przewodzenia nerwowego dowodzi, że fluid ten nie jest zapewne niczem innym, jak tem, co znamy najszybszego i najsprawniejszego (*le plus actif*) w naturze, a to jest eter, ogień elementarny, elektryczność albo światło. (Trzeba zauważyć, że Bonnet to wszystko do pewnego stopnia identyfikuje, a w każdym razie wszystko to uważa za materialne fluida). Ztąd wniosek, że i sama siedziba duszy, ów »zarodek niezniszczalny«, jest z tegoż fluidu złożony, a w ten sposób mieści on w sobie także materialną podstawę działania duszy na organizm. W dalszym ciągu uważa Bonnet tak określony fluid za materię natury niezniszczalnej; i dlatego także z niego właśnie musi być złożony niezniszczalny zarodek. — Otóż to wszystko, co powiedziano o »niezniszczalnym zarodku«, powtarza się odnośnie do ciała przyszłego człowieka. I ono będzie nieśmiertelne, subtelne, niewypowiedzianie szybkie i sprawne, pozbawione ciężkości, lotne; materią jego będzie ten sam fluid — eter czy światło. — Przesłanki, z których utkany jest pomysł ciała świetlnego, są zatem następujące: wskazówka Pisma, że przyszłe ciało, ciało odnowione, będzie ciałem

spirytualnem, — postulat nieśmiertelności dla przyszłego wyższego tworu, — postulat lekkości i sprawności jego ciała, — wyobrażenie, że eter, ogień elementarny, elektryczność lub światło, są tej samej w zasadzie natury, i że są to materyalne fluida, — i że one zatem mogą stanowić treść substancji cielesnej¹⁾. Ślady podobnych pomysłów znajdują się i u Herdera; zdaje się jakby je z Bonneta zaczerpnął. Duch ognia i światła, eter, jest wedle niego może istotą duszy. Mówi o »niezbadanym pierwiastku, który nazywamy niedoskonale światłem, eterem, ciepłem żywotnem«. Temu pierwiastkowi duchowemu organizacja nasza służy do tego, aby się w niej ukształcił i osiągnął doskonałość. Ukształcony w ten sposób »działa kunsztowniej«, — to znaczy zapewne kunsztowniej niż w tych zjawiskach, w których spotykamy go poza organizacją; w niej dopiero niejako uduchawia się. W związku z tem romantycy niemieccy nazywają mózg »ein Lichtorgan«, w której to nazwie tkwi przecież właściwa im tendencja metaforyzowania, bawienia się grą analogii. Schelling mówi o świetle jako o istocie duszy; życie złożone jest z ciężkości i światła. W pomysłach o życiu zagrobowem mówi się o ciele astralnym lub o ciele świetlnem. Novalis zapytuje, czy w pewnych warunkach nie mogłaby się ujawnić zdolność świecenia u wszystkich zwierząt. To, co pojawia się raz w naturze, nie może być zjawiskiem izolowanym; to samo musi tkwić wszędzie w utajeniu i czeka tylko na warunki ujawnienia się. — Te rozmaite fantazyje znalazły jakby eksperymentalne potwierdzenie w rzekomem odkryciu tak zwanego »odu«. Chemik Rei-

¹⁾ Pojęcie światła jako fluidu (»teorya emanacyjna«) opierało się na powadze Kartezjusza i Newtona, jakkolwiek już w 17 wieku Hooke i Huyghens położyli byli podstawę teorii drgań falistych.

chenbach jakoby zauważył świecenie magnesu a potem i świecenie rozmaitych innych przedmiotów, a także i ludzi w pewnych wypadkach. Dar widzenia tego zjawiska miały jednakże posiadać tylko osoby szczególnie wrażliwe. U Słowackiego czytamy zapisaną raz uwagę, że między zwiastunami światła, jako przyszłej zdobyczy organizacji, jest także światło pojawiające się nad głowami suchotników. Zdaje się to przypominać ową naukę o »odzie«¹⁾.

Ktorekolwiekby jednak z przywiedzionych wpływów podziały na Słowackiego²⁾, to odnoszą się one tylko do zewnętrznej niejako strony pomysłu. Właściwa jego treść wewnętrzna polega na znaczeniu, jakie poeta przyszłemu darowi światła przypisuje. I tutaj pomysł staje się niezmiernie oryginalnym, niezmiernie poetyckim i głębokim.

Mówiłem już o tem, że światło uważanem jest w nim za doskonalszy od dźwięku środek wyrażania się ducha, za »doskonalsze śpiewu świętego narzędzie«, —

¹⁾ Niewiem na kóten rok przypada pierwsze ogłoszenie »odkrycia« Reichenbacha. Ale w piśmie »Die odische Lohe« (1867) czytam na wstępie, że w roku 1844 i 1845 zwróciły mu niektóre osoby uwagę na to, że nie tylko po ciemku ale już i o zmierzchu dostrzegają świetlne emanacje ciał, co mu się wówczas nie wydawało prawdopodobnem, gdyż mniemał, że emanacje te tylko po ciemku mogą być dostrzegalne. Zatem o emanacjach świetlnych wiedział już widocznie przed rokiem 1844. — Nowe wydania pism Reichenbacha wyszły w ostatnich latach u Altmanna w Lipsku. Interes dla nich obudziły nowe odkrycia »niewidzialnych promieni«, zwłaszcza promieni »N« Blondlota.

²⁾ Przypominam jeszcze mniemanie Mickiewicza, że duchy, jako »bliższe światła, przybierają postać jaśniejącą pięknością i blaskiem kolorów« (zob. wyżej przyp. na str. 296). Dla tego to kraina duchów jest dziedziną widzeń malarskich. Z tego zdawałoby się, że pomysły podobne pojawiały się w towarzysztwie i ztąd mogło wyjść pchnięcie dla Słowackiego.

»zdolniejszy do wydania bożych zachwyceń żywioła. Novalis¹⁾, mówiąc o muzyce, że ona zdolna jest wyrazić to, czego w słowa ująć niepodobna, najwyższe, najogólniejsze syntezę, nazywa ją »mową n« i tutaj potrąca nawet o pomysł ten sam, przyrównując ją do światła, które wyraża się zmiennym natężeniem blasków. Ta »mowa n« jest dlań »narzędziem filozofii«. Słowacki właśnie tę mowę blasków, która dla Novalisa jest tylko porównaniem, uważa za najwyższy sposób wyrażenia się ducha, a odwrotnie muzyki, dla wyjaśnienia jej natury, do porównania używa, mówiąc o »muzyce duchów w kolorów zamieszce«. Przytem pojmuje on tę mowę blasków raczej jako środek wyrażenia uczucia, »zachwyty bożych«, niż jako »narzędzie filozofii«. Ale ta różnica nie jest zasadniczą. Na najwyższych szczytach myśl rozrzedza się tak jak powietrze na nieścisłej wyżynie i znosi sama siebie. Zbliżając się ku beztreściowemu Bóstwu, staje się sama beztreściową²⁾. Oglądanie Prawdy twarzą w twarz, jest natchnieniem, zachwytem, stanem raczej uczuciowej niż myślowej natury. Nie-

¹⁾ Porównaj wyżej str. 193. Przytaczam nadto następujący, nader ciekawy ustęp (Novalis, Schriften, wyd. Heilborna, 1901; II., str. 154): »Nastroje, nieokreślone wrażenia, a nie wrażenia i uczucia określone, dają szczęście. Czujemy błogość, gdy niema w nas żadnego szczególnego pociągu, żadnych szczególnych myśli i wrażeń. Taki stan jest jak światło, które tylko to się ściemnia to rozjaśnia. Specyficzne myśli i wrażenia są jego spółgłoskami. Nazywa się to świadomością. O najdoskonalszym stanie świadomości można powiedzieć, że jest świadomością wszystkiego i niczego. Jest to śpiew, jedynie modulacja nastrojów, jak śpiew jest modulacją samogłosek lub tonów. Mowa nasza wewnętrzna (innere Selbstsprache) może być ciemną, ciężką, barbarzyńską, albo helleniską czy włoską, — a tem jest doskonalszą im bardziej zbliża się do śpiewu. Wyrażenie, że ktoś nie rozumie sam siebie, ukazuje się tu w nowym świetle«.

²⁾ Zob. wyżej w ustępie III. tego rozdziału wywód Mikołaja Kuzańczyka, str. 193.

mniej jest to stan najdoskonalszego poznania, ale poznania, w którym ginie wszelka konkretna wiedza. W tem znaczeniu Słowacki (w Rapsodzie II. Króla Ducha) powiada o duchach, których językiem jest język blasków, iż »wolne są od przesycenia, które duchowi są od nauk w ciele«. Niemasz w nich wiedzy-wiadomości, owego nieorganicznego zlepka ułamków i okrucichów, ale jest mądrość-natchnienie¹⁾. W najwyższej swojej potędze wyraża się ona przez światło białe, »jasność słoneczną« (...»język z słonecznej jasności był wzięty...«), właśnie dlatego, że jest bez kategorii, bezprzymiotna jak Bóstwo, którego figurą w Wedach jest również białe światło; mieści ono w sobie in potentia wszystkie możliwości barw. Ale barwa jest już rozszczepieniem jedności; dlatego też język ten, złoty jasnością słoneczną, »malowanym« staje się wtedy, »gdy się zniża« (K. D. r. II). Skoro zniżenie się ducha jest jego grzechem, dlatego na najwyższym szczeblu ewolucji — »dla światłych pierworodnych«, — »już tęcza jest grzechem«. — Dla Novalisa podobnie jest światło bezbarwne odpowiednikiem czystego tonu muzycznego, dźwięku samogłoskowego; barwy odpowiadają spółgłoskom, które znoszą czystą muzyczność tonu, tworzą szmery, zamieniając śpiew (najwyższą formę wylewu ducha) na mowę²⁾.

¹⁾ Zob. ustęp I. tego rozdziału, gdzie mowa o istocie mistyki jako formy poznania, dalej początek ustępu VIII-go, zwłaszcza gdzie mowa o nauce Upaniszadów, wreszcie naukę o pneumie w ustępie V.

²⁾ Novalis Schriften: I. c. II. 1. str. 153 i 154: — »sollten die Farben nicht die Lichtconsonanten sein?«; — o stanie beztreściowego nastroju: — »dieser Zustand ist wie das Licht...«, — spezifische Gedanken sind seine Consonanten...« — II. 2. str. 523: »Unsere Sprache war zu Anfang viel musikalischer und hat sich nachgerade so prosaisirt, so enttönt. Es ist jetzt mehr Schallen geworden... Sie muss wieder Gesang werden. Die Consonanten verwandeln den Ton in Schall«.

Jakkolwiek Słowacki, mówiąc o przyszłej formie świetlnej, akcentuje głównie sprawę wypowiedzenia się ducha, zatem »języka« blasków, niemniej, jak już z tego co powiedziano wynika, w tem się znaczenie tej formy nie wyczerpuje. Język blasków nie jest środkiem, narzędziem, którem się forma nowa posługiwać będzie, jej przymiotem, ale jest on jej bezpośrednim objawem, jest nią samą. Zatem forma nie tylko wypowiada się światłem, ale jest światłem; świeci — bo jest światłem. Sama istota ducha, który osiągnął szczybel najwyższy, jest świetlną. Jak wszędzie u Słowackiego, światło ma dwojakie, fizyczne i duchowe znaczenie. Tylko że tych duchowych znaczeń nie trzeba rozumieć jako metafory, ani tych fizycznych jako środek tylko obrazowego uzmysłowienia, figurę poetycką; znaczenia fizyczne zespolone są z duchowymi tutaj tak silnie jak ciało z duszą; pierwsze są szatą objawu drugich, drugie treścią duchową pierwszych. Jedne i drugie pojęte są zgoła realnie. — W duchowym tedy znaczeniu jak widzieliśmy jest światło stanem zachwyty radosnego i natchnionej mądrości. W powrocie tego samego, odwiecznego zwrotu myśli, będąc warunkiem radości, jest samo radosne, — będąc warunkiem poznania, jest samo podmiotem poznania, wszystkowidzącym, wszystkowiedzącym. Oświecające, jest oświeconem. To odwrócenie przymiotów biernych na czynne, które powtarza się we wszystkich heliolatrycznych religiach, które wywołuje metaforyczne określenie słońca jako »oka dnia« (»słoneczko, śliczne oko, dnia oko pięknego« — Szymonowicza), które tak znamienne wyobraża Opatrzność Boską w postaci oka wysyłającego promienie — etc., to odwrócenie, proces jego psychologiczny, przedstawia Słowacki w nieporównany sposób w naiwnych wyobrażeniach ślepego dziecka o tem, co to jest wzrok (Król Duch rapsod IV):

Ani wiedziałem co to wzrok — którędy
Dusza wyziera... Anioł się dziś śmieje,
Kiedy pomyśli, na jakie obłądy
Szedł domysłami, tworząc ciała dzieje.
Wzrok — jest to ogień, mówiłem; ten wszędy
Musi wytrysnąć... z włosów, z rąk się leje,
Ciało w promienne szaty przyobleka,
Świeci z człowieka — i patrzy w człowieka.

Te »obłądne domysły« o wzroku mieszczą w sobie przecież przecucie kształtu przyszłego. Będąc świetlnym, będzie on zarazem widzącym; wyrażając się światłem, będzie zarazem przenikał i znosił wszelką ciemność, — światło będzie wyrazem i wiedzą.

Więc nieraz — jak ptak zlekniiony, nieśmiało
Gdzieś na cedrowe kufry pójde — siede —
I myślę, że wzrok — jest to światłe ciało¹⁾
I kolor, który z siebie wydobęde.
»Spraw, aby ze mnie, o Boże! błyskało —
Wołam, a tobie wiecznie świecić będę,
I będę błyskać od nocy do rana,
Niby pochodnia pięknie malowana!«

W »Boskiej Komedii« stopień jasności ogniowej szaty duchów błogosławionych jest również z jednej strony sposobem wyrażania uczuć, ale z drugiej zależy także od stopnia zbliżenia do Bóstwa, od stopnia poznania: »Bowiem z jasnością mojego widzenia — jasność ogniowej szaty staje w parze« (Raj, p. XXI).

Uderzające podobieństwo do tych pojęć znajduje w rozprawie p. t.: »Vergleichende Anatomie der Engel« dr. Misesa, pod którym to pseudonimem zwykł był

¹⁾ W związku z tem interesującym będzie przypomnieć, że starożytni uważali oko za źródło światła; wzrok niejako świeci sam sobie (np. Heliodor z Laryssy; jeszcze i Platon). Arystoteles walczy z tym poglądem.

G. T. Fechner — dla osłonięcia powagi swego naukowego imienia — ogłaszać pomysły fantastyczne, mające jednak głęboki filozoficzny podkład. Rozprawa Fechnera, wchodząc więcej w szczegóły i roztrząsania, wydaje się wprost jakby szczegółowszym wykładem czy komentarzem pomysłu Słowackiego. — Anioły, istoty więc wyższe od człowieka, posiadać muszą formę sprawniejszą dla ducha, formę która służy mu i wyrazić mu się pozwala jak najlepiej. Kształt ich jest kulisty. Są to żyjące oczy. Materya, z której są utkane, jest subtelna. Podobne do baniek mydlanych, unoszą się swobodnie w przestrzeni. Tak jak te bańki — o ile przez takie porównanie nie uwłacza się ich wspaniałości — błyszczą one bogactwem barw ciągle zmiennych, która to gra barw jest ich mową. — W fantazyi tej odnajdujemy wszystkie elementa składające się na obraz duchów w rapsodzie II i przeczucia Mieszka w rapsodzie IV Króla Ducha. Czy Słowacki znał tę rozprawę Fechnera jest nie tylko wątpliwem ale mało prawdopodobnem, jakkolwiek ukazała się ona w r. 1825, możliwość przeto nie jest wykluczoną. Podobieństwo wydaje mi się być raczej przypadkowym i dowodzić wewnętrznej logiki pomysłu.

Oceniając znaczenie koncepcyi Słowackiego o formie świetlnej i o mowie blasków, należy zwrócić szczególną uwagę na stosunek tej koncepcyi do jego własnej psychiki i do jego ideałów artystycznych. Niewątpliwie wymarzył on przyszłego człowieka na podobieństwo własnych swoich pragnień. Już to, że na pierwszy plan w przedstawieniu tych darów wysunął zdolność wypowiedania się, jest niezmiernie znamienne. Odzwierciedlają się w tem aspiracye artysty. Wzrokowy charakter jego wyobraźni, a w szczególności jego prawdziwa furja kolorystyczna, zawarunkowały pomysł takiego właśnie środka wypowiedania się, jak język,

którym duchy »szybom podobne w kościele wymalowanym«, z myśli się tłómaczą. Charakter tego języka nie polega jednak tylko na tem, że jest barwny, ale niemniej i na tem, że jako taki nie wyraża konkretnych myśli i uczuć, ale tylko nastroje. Jest to, wedle określenia Novalisa, czysty śpiew, w którym zmienia się tylko wysokość i natężenie tonu; czystości tonu nie mącą żadne szmery spółgłoskowe, odpowiadające niejako specyficznym myślom i uczuciom. Wprawdzie ten »spółgłoskowy« charakter ma już (wedle Novalisa) barwa; ale jej »specyficzność« nie ma przecież charakteru treściowego, jest to tylko specyficzność nastroju. Niezawodnie i w tym względzie wyraża ta koncepcya Słowackiego jego artystyczne aspiracye. Ale — u szczytu — stoi światło białe, synteza siedmiu barw tęczy... Te siedem barw jeszcze »do globu należą«... Są one formą przejściową, przygotowaniem na światło czyste... »W tęczowych wyjaśnieniach — jak w rozbitych instrumentach naszej duchowej muzyki — podnosimy się do wyrozumienia jasności Bożych«. Ta forma jest »niebiosami dla tych, którzy jeszcze niżej stoją i przez nią przechodzić muszą«, ale byłaby piekłem dla ducha, któryby wzniósłszy się już ponad nią, powrócić do niej ze-chciał. »Już tęcza jest dla światłych pierworodnych grzechem«. Sztuka jest wychowawcą na Chrystusa... (bo »światło prawdziwe« dotąd tylkośmy na jego twarzy przemienionej widzieli). Ona ma nas »w aniołów przerobić«. Anielskość, już jej potrzebować nie będzie. I zepchniętą będzie stopą dalej idącą między formy dawne, w przepaść przeszłości. Światło rozszczepione tęczy zleje się w jedność świecącą syntezy słonecznej, w której mieści się wszystko potencjalnie i wzmacza niejako napięcie zachwycenia beztreściowego. Tęcza jest jeszcze niepokojem, rozbiciem; światło białe jest uspokojeniem w jedności. A »najświętsze rzeczy winny być spokojnie

mówione»; — »tylko pohamowana w nas siła jest siłą«. Oto jak w tym ideale słonecznym zwierciadli się wyświęcona, uspokojona dusza poety, która przeszła przez rozdarcia i zwątpienia bajronizmu, — dusza, która nędzę tego padółu zasłaniała sobie patrząc nań przez szkła kolorowe, aż pojęła jego sens jako formy przechodniej tylko, jako szczebla na drodze w górę. Ta nauka o przyszłej świetlnej formie, jest wzorowana na wewnętrznych dziejach jednego z duchów »niespokojnych tęczę, uspokojonych gwiazd«.

Ideje Słowackiego o przyszłym człowieku tak dziwaczne na pozór dlatego, że Słowacki myśli poprostu obrazami wzrokowymi, mają więc poza tą błyszczącą barwami szatą zewnętrzną myśl niepowседневną, głębszą, której ta zewnętrzna szata jest jakoby widocznym tylko symbolem. Niemniej ta koncepcja pozostaje zawsze bardzo indywidualną, przedstawia ideał bardzo subiektywny, zrodzony z własnych uczuć i przeżyć poety. Człowiek świetlny nie może być w jakiegokolwiek mierze obiektywnym ideałem ponadludzkiej ewolucji.

Ale sama idea takiej ewolucji nieustannie naprzód kroczącej, ewolucji, w której człowiek jest tylko przemijającym etapem, a dalej wyłożone w »Genezis z Ducha« tej ewolucji motory i drogi, a więc: zasada, że wszystko co istnieje, istnieje dla celów duchowych, — zasada solidarności stworzeń, wyrażająca się w zdaniu, że nie sami, ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosy, — obowiązek nałożony na duchy pierwotne, podnosić bracia młodszą i być jej »Ojcem wyzwolenia«, wreszcie — i nadewszystko — ewolucjonistyczna koncepcja etyki, gruntująca wartości moralne na twórczym udziale w pracy postępowej stworzenia, — to wszystko mieści w sobie treść wysoce szlachetną i nader sugestywne pierwiastki estetyczne i uczuciowe — zdolne, je-

żeli nie przekonać do kanonu nauki, to podnosić i nastrojać do jej myśli zasadniczej i jej wysokiego tonu. Te rysy, to są rysy spiżowe wieczności. I oto znowu Słowacki jest »dzisiejszym«, — nietylko dla »nowej sztuki«, ale i dla nowej wiary. Idea bowiem ewolucji ponadludzkiej, idea »nadczołowieka«, należy, od przyjścia nowego jej herolda, Nietzschego-Zarathustry, bardziej do dzisiaj niż do wczoraj.

Nadczołowiek jest szczytowym punktem filozofii Nietzschego. Jest to w jej przewartościowaniu wszystkich wartości, w jej negacji, jedyny moment twierdzący; w pośród jej »nie«, jedyne »tak«. Nadczołowiek jest usprawiedliwieniem człowieka i wszelkich spraw jego. Ale tego nadczołowieka pojmuje Nietzsche dwójako: raz ewolucyjnie, jako wyższe stadium rozwojowe, to znów w sensie arystokratycznego sceptycyzmu, jako pojawiający się od czasu do czasu szczęśliwy przypadek. Jeżeli ten przypadek ma być sensem świata a ludzkość cała pognojem tylko dla tego kwiatu, to trzeba wyznać, że świat sensu niema. Nauka ta jest przeczeniem, jest rozpaczliwą i bezpłodną. I jakkolwiek ona w mroczącym się duchu filozofa ostatecznie bierze górę, to wpływ jego przecież i znaczenie dla przyszłości gruntuje pierwotna koncepcja ewolucyjna. Ona to stwarza nowy, pozytywny ideał, a jako twórczyni ideału przybiera cechę religijną. »Niegdyś, patrząc na bezbrzeże mórz, mówiono »Bóg«. Ale oto ja nauczyłem was mówić »nadczołowiek«. ...Alboż możecie stworzyć Boga? Nie mówcie przeto o Bogach. Ale nadczołowieka stworzyć możecie. Może nie wy sami, moi bracia. Ale możecie stworzyć z siebie ojców i przodków nadczołowieka; a to jest najlepsza wasza możność«. Mimo wszelkich różnic, zawarunkowanych różnicą umysłowości i temperamentu, są to te same rysy, które poznaliśmy w genezyjskiej religii Słowackiego. Z pnia tej religii

wyrasta właściwa jej etyka. »To co przyszło i najdalsze niech będzie przyczyną twego dzisiaj«. — »O moi bracia, pasuję was nowem szlacheństwem... Nie to, zkąd idziecie, ma być od dzisiaj waszą cześcią, ale dokąd idziecie. Wasza wola, wasza stopa chcąc was samych przekroczyć — one są waszą cześcią. Szlacheństwo wasze nie wstecz patrzy, ale naprzód... Ukochać macie ziemię waszych dzieci; ta miłość jest waszem szlacheństwem... Burzliwiej niż szturm morza bije o brzeg ten nasza wielka tęsknota«. Tak mówi Zarathustra. A tej »wielkiej tęsknocie« odpowiada — w innej tonacji — wstęchnienie rodzącej się natury — przewiewające »Genezis z Ducha«. I czytamy tam, że kto »twarzy na przyszłość obrócił, chociażby skazę miał i niedoskonałość, wpisaną będzie w księgę żywota...« Toż to samo prze wartościowanie wartości, nowa cnota, »nowe szlacheństwo« Zarathustry. — Nauka Nietzschego nie jest tylko progressystyczną, a najmniej już progressystyczną w pospolitem znaczeniu postępu oświecenia, (przeciw któremu to ideałowi zwraca się z niepowściągliwą ironią w rozdziałach »Z kraju oświaty« i »O ostatnim człowieku«!), — jest ona wyraźnie biologiczno-ewolucyjną, więc »genetyczną«. Na związek jej z darwinowskim ewolucjonizmem wskazywać się zdają wprost niektóre ustępy. »Wszystkie twory stwarzały dotąd coś ponad siebie: a wy chcielibyście być odpływem tego wielkiego przypływu i raczej wrócić do zwierzęcia, niżli przewyciężyć człowieka?« »Przebyliście drogę od robaka ku człowiekowi, i wiele jeszcze zostało w was z robaka«. »Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem a nadczołowiekiem«. Znajdują się też u Nietzschego echa darwinowskich teorii o motorach ewolucji: doborze naturalnym i doborze płciowym. Pierwsza odbija się w tem, co mówi o litości. »Nie masz niczego, co by sprawiło na świecie więcej złego jak głupstwa litościwych«. Litość

nad blizkim, bywa okrucieństwem względem dalekich. Trzeba mieć litość nad nadczołowiekiem. Poślednie ziarno musi być wywiane, ażeby siew się udał... »Kogo nie możecie nauczyć latać, nauczcie go jak ma najprędzej spaść«. Ta okrutna mądrość Zarathustry obca jest duchowi Słowackiego. Ale nie jest mu obcym problem. Rozwiązuje go jednak inaczej. Z jego ideą doskonalenia gatunku łączy się nierozdzielnie idea doskonalenia się jednostki, doskonalenia dokonywującego się w szeregu żywotów. Stracenie zbrodniarza do niczego nie prowadzi; duch wygnany z ciała wraca w ponownym wcieleniu. Jeśli nowy żywot niema być podobny pierwszemu, trzeba ducha tego do lepszego żywota wychować; nie dość zdjąć z niego suknię, trzeba go wewnętrznie przemienić. I tak samo ze wszelkiem złem i pośledniem; choroby i kalectwa są karą za grzechy żywotów minionych, a te odpokutowane być muszą. Wszelka przemiana i udoskonalenie formy idzie z ducha. — O teorię doboru płciowego potraça Nietzsche w aforyzmach swoich o małżeństwie. »Jesteś młody i pożądasz żony i dziecka?... Jesteś zwycięzcą, pogromcą samego siebie, władcą twych zmysłów, panem twoich cnót? Chcę, aby twoje zwycięztwo i twoja wolność pragnęły mieć dziecko. Żywe pomniki masz budować twemu zwycięztwu i twojej wolności. Budować masz ponad siebie, w górę. Ale wprzód sam zbudowany być musisz i prosty na ciele i duszy... Małżeństwo: tak nazywam wolę dwojga ku stworzeniu jedności, która jest wyższą ponad tych co ją stworzyli...« Słowacki w nauce swojej o małżeństwie porzuca całkiem grunt ziemski i sądzi, że stopień pożądania ideału warunkuje jakość ducha przywołanego przez rodziców; kobieta przywołuje przytem ducha męskiego, męczyzna niewieściego. Duch przywołany wyższy jest od przywołujących, bo tak chce prawo postępu.

Za pobudką Nietzschego wzmożony interes dla problemu wyższego rozwoju dał początek dwóm współczesnym prądom w literaturze niemieckiej. Jeden z nich jest poniekąd analogią tej drugiej, nie ewolucyjnej a arystokratycznej koncepcji Nietzschego, koncepcji »płowej bestyi«, »człowieka pana«. Jest to prąd imperyalizmu rasowego. Płowa bestya, która u twórcy terminu miała więcej poetycki niż etnograficzny rodowód, przemienia się w imperyalizm rasowym na Aryjczyka, a z czasem wyłącznie na Germanina, a nawet na północnego już tylko Germanina, na Prusaka¹⁾.

Imperializm rasowy, sam w sobie nie ewolucyjny, łączy się jednak i spokrewnia z drugim, ewolucyjnym prądem, który płynie łożyskiem darwinizmu z jego nauką o doborze naturalnym i płciowym. Korzeni — a zdaje się, że i najpewniejszych pozytywnych rezultatów tej nauki, którą Niemcy najhałaśliwiej i z ogromnym nakładem papieru i farby drukarskiej uprawiają — należy jednak szukać nie w Niemczech, ale w Anglii. Twórcą jej jest Francis Galton, a nazwa nadana jej

¹⁾ Najbardziej interesującym i najgłośniejszym dziełem tego kierunku jest dzieło zniemczonego Anglika H. St. Chamberlaina, »Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts« (kilka wydań). Zresztą nader obfita literatura posiada wartość minimalną. Jej upatrywanie krwi germańskiej we wszystkich wybitnych postaciach dziejów, graniczy często z obłędem. We względzie moralnego poziomu jest to teoria spanoszonego chamstwa. Zabawnem w tem jest to, że genealogia germańskiego »Herrenmensch'a« wywodzi się od Nietzschego, który nienawidził niemieckości i gdzie mógł przypominał o swoim polskim pochodzeniu, a teoretyczne podstawy tego rasowego imperyalizmu rzucili Francuzi: Gobineau: »Essai sur l'inégalité des races humaines« (1855) i V. de Lapouge: »L'Aryen« (1886). Naturalnie i oni byli »Germanami«; wynaleziono już przecież nawet »blondyna o czarnych włosach«! — Do krytyki imperyalizmu rasowego zob. F. Hertz: »Moderne Rassentheorien« (1904), — i Houzé: »L'Aryen et l'anthropologie« (1906).

przez niego jest »eugenika«. Definiuje on ją jako naukę zajmującą się rozpatrzeniem wszelkich wpływów warunkujących rozwój i poprawę wrodzonych fizycznych i duchowych przymiotów rasy, oraz sposobów rozwinięcia tych przymiotów przy pomocy czynników społecznych. Chodzi więc o uszlachetniającą »hodowlę« gatunku. Czynnikiem działającymi są tu dobór płciowy, środowisko i wychów. Niemcy rozszerzyli zarówno nazwę jak i treść tej nauki, a w ich określeniu »hygieny rasy« mieści się rozpatrzenie czynników selekcyjnych, tak naturalnych jak społecznych, kwestya płodności, i wogóle stosunków ważnych dla interesu imperyalizmu rasowego. W ten sposób wybija się tu na pierwszy plan interes polityczny, podczas gdy Anglicy kładą nacisk na stronę społeczno-etyczną. Eugenika, mówi Galton, kształci poczucie społecznego obowiązku, rozszerza dzieło praktycznej miłości bliźniego na przyszłe pokolenia, wzmacnia węzły rodzinne, a małżeństwu wraz z poczuciem odpowiedzialności nadaje zwiększoną powagę i świętość, — rozszerza i uszlachetnia miłość ojczyzny i wszelkich związków społecznych. Jest to wiara mężka i płodna, zakazująca wprowadzić wszelkiego sentymentalnego miłosierdzia, ale przynosząca na to miejsce inne, szlachetniejsze może sposoby urzeczywistniania miłości bliźniego¹⁾.

¹⁾ Zob. rozprawę Galtona w »Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie«, — rocznik 2-gi. Tamże w roczniku 5-tym odczyt K. Pearsona o celu i o znaczeniu eugeniki dla państwa. Jako próby systematycznego przedstawienia całokształtu kwestyi n. p. Vacher de Lapouge: »Les sélections sociales« (1896), — Ammon: »Die Gesellschaftsordnung u. ihre natürlichen Grundlagen« (od 1895 parę wydań), — Schallmayer: »Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker«, w seryi dzieł konkursowych pod ogólnym tytułem »Natur und Staat« (1903). O stosunku tych teoryj społeczno-przyrodniczych do etyki: A. Tille: »Von Darwin bis Nietzsche«

Oczywiście ta twarda wiara — a charakterystyczne że »wiarą« nazywa ją Galton — mało ma wspólności z miłościwą wiarą Słowackiego. Ale jest to gałąź tego samego drzewa, prężącego się ku słońcu...

XI.

Idea postępu, wykołysana przez Oświecenie, rozlała się rozlicznymi odnogami. Widzieliśmy jak zapłodziła biologię myślą ewolucyjną i jak zrodziła pomysł o przyszłym człowieku. W tym pomysle jednoczą się wyraźnie pierwiastki biologiczne ze społecznymi. Ale trzeba nam rozpatrzyć wpływ tej idei w jej właściwej dziedzinie, dziedzinie społecznej. Na epoce romantycznej wyciska ona tutaj niezatarte piętno, kombinując się z innymi właściwymi tej epoce pierwiastkami. Współcześni, powiada Leroux, uznali dziesiątą muzę, która sama jedna więcej znaczy niż wszystkie dziewięć przyjętych przez starożytnych; jest to muza doskonalenia się, »la muse de la perfectibilité«.

Wiara w postępek od bardzo dawna przeciwstawiała się niejednokrotnie innemu zapatrywaniu, które wiek

(1895). — Czasopisma: wspomniane wyżej Archiwum i »Politisch-anthropologische Revue« — o kierunku rasowo-imperyalistycznym. W Anglii memorały towarzystwa socjologicznego — etc. Do charakterystyki prądu należą też jego zboczenia, objawiające się w etatyzmie zamieniającym społeczeństwo nie już na koszary, ale na oborę zarodową, niemniej jak w brutalności względem żywiołów rzekomo »niżejwartościowych« — konstytucyjnie czy rasowo. Z tego punktu widzenia teoria »higieny rasy« staje się też przeciwniczką zasady równości, a jako taka walczy z socjalizmem (zob. np. prace Zieglera lub Wohlmana o darwinizmie i socjalizmie), a nawet z demokracją (zob. Bouglé: »Democratie wobec wiedzy«. (Z franc. — Lwów 1907).

złoty widziało w przeszłości. Ale Oświecenie wiarę tę zamieniło w religijne niemal przekonanie. Formą, w jakiej ono ją zostawiło w spadku romantyzmowi, była forma nadana jej przez Condorceta. (Wcześniejszy bowiem Turgot, trzeźwiejszy i wstrzemięźliwszy, pozostał w cieniu)¹⁾. Charakterystyczne rysy tej progressystycznej ewangelii są: wiara w postępek konieczny, nieograniczony i wszechstronny, — uzasadnienie go (przynajmniej głównie) postępem wiedzy i oświecenia. Przytem i u Condorceta pojawia się myśl Russa, że natura ludzka, z przyrodzenia dobra, wstrzymaną była w postępie przez złe instytucje społeczne i przesady; doskołały dowód, że idea russowa nie była koniecznie antytezą progressystycznych tendencji czasu. To też i ona w późniejszym progressyzmie odgrywa rolę. Bo oto ta »z przyrodzenia dobra natura ludzka« zrywa w Wielkiej Rewolucji krępujące ją więzy, a dziwnym zrządzeniem losu apostoł postępu, Condorcet, tylko przez zażycie trucizny unika śmierci na szafocie. Dzieło jego o postępie ludzkości, ukończone bezpośrednio przed śmiercią, ogłasza Konwent. Niby biały gołąb pokoju, zwiastun ziemi obiecanej, unosi się ono nad krwawą otchłanią...

¹⁾ Turgot: »Histoire des progrès successifs de l'esprit humain« (1750); — Condorcet: »Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain« (1794); p. ostatnie wydanie paryskie Steinheila 1900. — Dzieło Condorceta zawiera wiele pomysłów bystrych i trafnych, (np. w kierunku poprawy losu robotników), a zasługuje na szacunek już choćby dla swej humanitarnej tendencji, bez względu na swój utopijny charakter progressystycznych wierzeń. Dlatego, tak jak i w innych kierunkach, bardzo jednostronnym jest co do niego sąd Lassere'a (»Le romantisme français«, 1907). Zob. zresztą to dzieło, zawierające o romantycznej »ideologii postępu« wiele dobrych uwag (str. 417—470).

To dzieło i Rewolucya pospołu czynią propagandę progressystycznych idei. Ono głosi religię postępu, Rewolucya jest tej religii ołtarzem... Tak to przynajmniej rozumiała epoka romantyczna. W jej oczach Rewolucya jest zerwaniem więzów, które dotąd ludzkość w jej pochodzie postępowym wstrzymywały; »z natury dobry« człowiek został rozpetany. Jest to słup graniczny między dziedziną ciemności i światła; w niej świta jutrzienka nowych czasów. Przed ludzkością ukazuje się ziemia obiecana, Chanaan, »ziemia, gdzie na okół nas będą tylko bracia a nad nami tylko niebo«. ¹⁾ Romantyzm, dla odmalowania swych uczuć, wtedy nawet kiedy nie popada we właściwy, świadomy mistycyzm, używa tu słownictwa Apokalipsy; Rewolucya to »dzień Sądu«, przeszłość to Lewiatan, bestya apokaliptyczna (W. Hugo). Terror rewolucyjny tłumaczony jest jako konieczne i naturalne spiętrzenie się wód niewstrzymanej rzeki postępu, którą przewrotność i ciemnota chciały zatrzymać w biegu. (Hugo).

Mickiewicz mówi, że »rewolucya francuzka przeciw ciemnościom puściła owych ludzi, których słusznie możnaby przyrównać do lwów i tygrysów, ludzi z instynktem krwiożerczym; na takich bowiem co się utrzymują rzeczą najniższą, ostrożnością i bojaźnią, nie ma lepszego środka jak ich przerazić«. W tem rozumieniu terroryści są jeszcze tylko ślepem narzędziem Opatrzności, jakiemby mogły być równie dobrze dzikie zwierzęta lub zaraza. To tylko »polano w Pana Boga dłoni« (Słowacki). Ale o krok leży samowiedza tej roli opatrnościowego narzędzia; powstaje w poezji typ krwawego anioła, świadomie popełniającego zbrodnie przez ukochanie ludzkości; typ potępieńca-odkupiciela,

¹⁾ Wiktor Hugo. — Zob. Lassere l. c. str. 324 i n. gdzie przykłady z Huga, Micheleta, Quineta i i:

szatana-mesjasza. Zespala ją się na jednym czole stygmat grzechu i świętości. — Kryterium szlachectwa ducha jest jego stanowisko wobec postępu; bo »kto oczy na przyszłość obrócił, chociażby skazę miał i niedoskonałość wpisaną będzie w księgi żywota« (Słowacki). Ta piękna myśl chwieje się jednak nad przepaścią głupstwa; bo zbyt często za treść myśli o przyszłości podstawią się w poezji romantycznej — poza. Tak tedy dzieje się, że ci »zapatrzeni w jutrzienki przyszłości« są to często zwykłe gapie, które po prostu nie myślą o dziś, nie dlatego ażeby myślały o jutrze, że ci — kluczem żorawi wędrownych lecący w mglistą przyszłość — to naprawdę tylko stado gęsi. W gromadzie »geniuszów kawiarnianych«, wyprodukowanych przez romantyzm, znajduje się także nieodzownie typ »szlachetnego marzyciela«, uszczęśliwacza ludzkości in partibus. Ale to jeszcze produkt nie najgorszy. Podstawienie pozy za treść, gestu za czyn, beatyfikuje jako męczennika i wyznawcę każdego rozwarcholonego głupca. Romantyzm rewolucyjny zaraził sobą pokolenia całe. »Podziwiamy, bez względu na to czy są zwycięzcami czy pobitymi, pełnych chwały bojowników przyszłości, wyznawców utopij«, — mówi Hugo. Zapewne — tym słowom można nadać sens szlachetny, — ale zbyt często życie im ten sens odbiera; aureolą stroi się nie tylko tych, co upadli w walce o rzeczy wielkie, ale też krzykaczy i pajaców najpośledniejszej sorty, spekulantów na aureolę. We frazesie Huga, przez zrównanie utopii z ideałem i nadanie jej cechy szlachetności dlatego tylko, że jest utopią, tkwi pierwiastek romantycznej choroby. W tym samym duchu Słowacki powie: »święci są wszyscy nowi! — kto dotknie się nowych, ten rękę ducha wiecznie uczuje w płomieniach« (»Zborowski«). »Wszyscy nowi«, — bez wyboru, przełomcy praw jako tacy, bo łamanie praw jest w romantycznej formule

postępu, tego postępu warunkiem... Na królowę Jerozolimy słonecznej smok żyga ogniem; »cóż jest smok? — prawidło!« A ona głowę jego zetrze... Tak jest wyłożony symbol Apokalipsy... Zapewne — można zarzucić, że Słowacki nie myślał o tem, aby każde złamanie prawa było świętem... To niewątpliwe. Ale niewątpliwem jest także, że w całym tem jego wyznaniu wiary nie ma mowy o treści łamanych i stawianych na nowo prawideł, ale tylko o łamaniu jako takim. Poza, gest, przedstawiały bowiem przedmiot nastroju poetyckiego i sam poeta nie zdał sobie sprawy z tego, że pozę i gest postawił jak wydrażony posąg, do którego mogą się wprowadzić jakie chcą pszczoły; muzykę będą robić taką samą.

Rewolucye drogie są romantyzmowi przez swoją malowniczość. O to, jaką treść zawierają, chwalcą ich zapominają zwykle zapytać; bo wszakże postęp jest prawem dziejowem, wprost prawem przyrodzonym, jak ciężenie, a rewolucye są narzędziami postępu. Mogłoby być, aby cofały wstecz ludzkość — wbrew przyrodzonemu prawu?! Quinet nazywa je wybuchami mądrości Bożej, które jak Minerwa rodzą się zbrojne, budziciele i oświeciciele straszliwe. U Mickiewicza są one budzicielami, ale dzieło ich jest negatywne. Rewolucyi, jako negacyi, przeciwstawia on ewolucyę, jako postęp pozytywny, zapoczątkowany przez Napoleona. »Pora namiętności już przeszła; dziś słowo namiętne, chociażby ociekłe krwią i zapienione jak paszczyka wściekłego zwierza, nie sprawi wrażenia na ludzie. Lud domaga się czegoś więcej i czegoś lepszego; dopomina się o słowo wyższe, głębsze, o słowo Boże«. — W Napoleonie też widzi Mickiewicz, a nie w Rewolucyi, początek nowej ery. Słowacki natomiast spełnianie się postępu wyobraża sobie na wzór geologicznej teoryi kataklizmów; mówi o duchu, twórcy form nowych, jako

»o wiecznym rewolucyoniście«. »Komet wichry i płomienie, w których drży król, matka roni«, — to jest zwykła scenerya romantycznej teoryi postępu. A scenerya jest tu rzeczą główną... Teorya ta jest kataklizmową a nie ewolucyjną nie dla wewnętrznych przyczyn i argumentów, ale — dla powodów artystycznych. Jak u pythagorejczyków prawem świata była harmonia muzyczna, tak romantycy poddają go prawu dramatycznych efektów. Logika ich nie jest rozumową, ale symfoniczną.

Poza temi wpływami Rewolucyi na progressystyczne tendencje czasu, można odnaleźć inny jeszcze, a to w utopiach społecznych, które rodzą się jak grzyby po deszczu. Wielka Rewolucya dała bowiem przykład doraźnego przekształcenia starego porządku; po niej zdawało się, że dosyć skomponować ustrój społeczny aby on mógł się stać rzeczywistością. Skrupuły ze względu na tradycyę, nałogi, obyczaje, naturę ludzką, słowem wszystkie skrupuły historyzmu, miano za nic; łatwo pojąć, jak takie stanowisko sprzyjało wszelakiemu »obmyślaniu« społecznych ustrojów. Że zaś właśnie teraz — kiedy Rewolucya skruszyła więzy przeszłości — nadszedł czas na nową budowę, mało chyba kto wątpił. Zdaje się jakby powrotną falą uderzyły stare nadzieje millenarystyczne¹⁾, — niewypleniona ni-

¹⁾ Nazwa millenaryzmu, jak i jednoznacznego z nim (z greckiego słowa »tysiąc« pochodzącego) chiliasmu, oznacza właściwie nadzieję przyjścia »tysiącletniego królestwa Chrystusowego«, przepowiedanego przez św. Jana, za wzorem dawniejszych podobnych prorocstw żydowskich. Wielokrotnie powoływali się millenaryści (czyli chiliaści) na genezę Mojżeszową, wykładając jej dni symbolicznie, jako okresy 1000 letnie; siódmy dzień jeszcze nie nadszedł; będzie to ów dzień panowania Chrystusa na ziemi, »Jerozolimy słonecznej«. Przypominam omawianą wyżej rozprawę Nodiera, w której podobnym argumentem z genezy Moj-

gdy, epidemiczna choroba dusz, — nadzieje, co do wewnętrznej istoty te same, co wypełniały niegdyś żydowskie apokalipsy, znalazły wyraz swój w objawieniach św. Jana, zrodziły pomysł »państwa Bożego« (dios polis) u stoików, powtarzały się w rozlicznych sektach chrześcijańskich we wszystkich epokach. Zdawało się, że »królestwo Boże«, »nowa Jeruzalem«, lada chwila już zstąpi na ziemię.

Oto jak temu uczuciu daje wyraz Lamennais w »Paroles d'un croyant«¹⁾.

»Wszystko co się dzieje na świecie ma znak swój, który uprzedza je.

Gdy słońce jest blizkie wschodu, niebo odbija tyjące barw a wschód zdaje się wszystek w ogniu.

Gdy burza nadchodzi, słyhać u brzegów głuche wycie, a fale rosną jakoby same przez się.

Niezliczone, rozmaite myśli, które się krzyżują i mieszają w świecie duchowym, są znakiem przepowiednim, iż wschodzi słońce pojęć.

Zgiełk zmieszany i wrzawa ludów w poruszeniu, są znakiem przepowiadającym burzę, która niebawem ma przejść ponad drżącemi narody.

Bądźcie gotowi, bo czas blizki jest...«²⁾.

żeszowej uzasadniano przyjsie wyższego stadyum rozwojowego, epokę nadczłowieka. Widzimy w tem związek takich koncepcyj ewolucjonistycznych z millenaryzmem. — Nazwy millenaryzmu używa się zresztą już nie tylko w tem ścisłem znaczeniu, a liczba tysiąc w źródłosłowie tego słowa niema znaczenia realnego, lecz wyjaśnia się tylko historycznie.

¹⁾ Przekład A. Jełowickiego p. t. »Słowa wieszczu księdza Lamennais« (Paryż 1834).

²⁾ De Maistre (»Wieczory petersburskie«, rozmowa 11) stwierdza, że »niema zapewne w Europie jednego człowieka prawdziwie religijnego (to jest charakterystyczne!), któryby nie wyczekiwał w tej chwili czegoś nadzwyczajnego. »Po-

Tak, kto nie budował, ten wieszczyl złotą erę, albo w dziwnem złudzeniu, wieszczenie uważając za znamie powołania reformatorskiego, wołał: »zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje!« — Lamennais, jak tylu innych, wyznaje kataklizmowy progressyzm rewolucyjny. Oto w tym wielkim dniu, którego blizkość głosi, »będzie strach wielki a krzyki takie, jakich nie słyszano od dni potopu... Królowie zawyją na tronach, będą się silili zatrzymać obiema rękoma korony, które wiatr wraz z nimi pozmiata.

Bogaci i możni wyjdą nadzy z pałaców swoich, z obawy aby ich gruzы nie zagrzebały.

Obaczą ich błędzących po drogach, wyciągających rękę do przechodniów aby im dali łachmany dla pokrycia ich nagości i kawał czarnego chleba dla uśmierzienia głodu, a niewiem czy im to danem będzie.

I najdą się ludzie chciwi krwi, co będą czcili śmierć i innym ją czcić rozkazą.

A śmierć wyciągnie swą rękę skością ku nim, jakby je błogosławić chciała; to błogosławieństwo wstąpi w ich serce i serce bić przestanie.

wiedzieć panowie czy można bagatelizować taki fakt powszechnej zgody? Jest że niczem to wołanie powszechne, zwiastujące wielkie wypadki?« A dalej wywodzi że także samo powszechne oczekiwanie poprzedziło w starożytności przyjsie Zbawiciela. Odnaleźć je można nawet w Rzymie pogańskim (»Pollion« Wergiliusza). — Ustęp ten jest nie tylko charakterystycznym dla epoki, ale ciekawym i dla swych specyficznych znamion. De M. nie należy bowiem bynajmniej do chwalców swego czasu i daleką jest odeń myśl świtania lepszej, złotej ery. Wielkie zdarzenie powszechnie przeczuwane, to trzecie objawienie; pierwsze było na Synaju a drugie na Golgocie; przyczyną, dla której nastąpi, jest to, iż dopełniła się miara grzechu; świat potrzebuje znowu pomocy z góry. — A zatem nadzieja millenarystyczna jest w epoce tej faktem pierwotnym; uzasadnienie jej jest wtórne i wychodzi często z wprost przeciwnych sobie założeń!

A mędrcy powikłają się w swojej nauce, która zdawać się będzie jako czarny punkcik, gdy zejdzie słońce pojęć.

A w miarę jak to słońce podnosić się będzie, ciepło jego roztopi chmury skupione przez burzę, tak iż się zamienią w mgłę lekką, którą wiatr cichy spędzi ku zachodowi.

Nigdy niebo nie było tak pogodne, a ziemia ani tak zielona ani tak płodna.

A zamiast słabej zorzy, którą nazywamy dniem, żywa i czysta jasność świecić będzie z góry, jako odbicie Boskiego oblicza.

A przy tej jasności ludzie będą oglądać siebie i rzekną: Nie znaliśmy ani siebie ani drugih; nie wiedzieliśmy co jest człowiek... Teraz już wiemy.

I każdy będzie kochać siebie w bracie swoim, i będzie szczęśliwy że mu służyć będzie; i nie będzie ni małych ni wielkich, bo miłość równa wszystko, a wszystkie rodziny będą jedną rodziną, a wszystkie narody jednym narodem.

Owoż znaczenie liter tajemniczych, które ślepe żydostwo wypisało na krzyżu Chrystusowym.

W prorocztwie tem, pełnem wzniosłego polotu, odbijają się wyraźnie rysy charakterystyczne epoki. Obok zasadniczego rysu millenarystycznego odnaleźć tu można rys condorcetowskiego, oświeceniowego progressizmu w owym ustępie o »wzejściu słońca pojęć«. Współudział natury całej w odrodzeniu ludzkości przypomina »prawo powszechnej analogii« »magicznego socjalizmu« Fouriera¹⁾. Wreszcie zakończenie ma po-

¹⁾ Wiara tego rodzaju ma analogię w millenaryzmie starożytnym. O nadzwyczajnej urodzajności ziemi w państwie millenarnem mówi już apokalipsa Barucha. Najslawniejszym jednak marzycielem w tym względzie jest biskup Papias w 2-gim wieku.

dźwięk religijny i zaczyna wyrażnie o millenaryzm biblijny i apokaliptyczne przepowiednie przyjsia »królestwa Chrystusowego«. Ale i ci reformatorzy, którzy nie wyznają religii rewolucyjnej, którzy ją nawet potępiają, jak St. Simon, Comte, fourierzyści (np. Considerant) i i., i ci w większej części zawdzięczają jej przykładowi i »metodzie« swój reformatorski rozmach, a systemy ich, przez swój ahistoryzm i czysto racjonalistyczną konstrukcję, charakter utopij. Niemal we wszystkich, z małemi wyjątkami, powtarza się przytem charakterystyczny pierwiastek millenaryzmu, pod postacią nadziei niezwłocznego i ostatecznego zakończenia cierpień i bólów ludzkości przy pomocy zalecanych środków.

I ten rys wywodzi się niewątpliwie psychologicznie od Wielkiej Rewolucyjnej. Jest on sam w sobie rewolucyjny, bez względu na proponowane sposoby usunięcia z drogi postępowi zmurszałych dawnych społecznych budowli.

W tem się jednak charakter progressizmu epoki nie wyczerpuje. Obok tego progressizmu przewrotnego, niemniejsze ma znaczenie progressizm ewolucyjny. Za-

W onych dniach rosnąć będą winograpy o 10 tysięcy łodyg, a każda łodyga mieć będzie 10 tysięcy gałęzi, z tych zaś każda 10 tysięcy gałązek; każda gałązka zaś dźwigać będzie 10 tysięcy gron, a każde grono 10 tysięcy jagód. Sok wyciśnięty z jednej jagody napełni 25 stągwi. A gdy ktoreń z błogosławionych pochwyci jedno z gron, drugie będzie wołać: »jam lepsze, mnie zjedz, przezeranie pochwal Boga«. Podobną będzie także wspinałość zbóż i drzew owocowych; zwierzęta zaś wszystkie żyć się będą roślinami i nie będą szkodzić wzajemnie sobie ani człowiekowi... Podobnie Ireneusz; sok roślin będzie tak pożywny, że lwu wystarczy żywić się słomą, a tak było niegdyś w raju. Jeszcze dalej idzie (heretyk) Cerinthus, który opowiada nadto o radościach zmysłowych, jakie będą udziałem wiernych. (Zob. Gry: »Le millénarisme« 1904).

sadniczej sprzeczności, a zatem i ścisłej granicy między temi oboma kierunkami niema. Niema w szczególności tej różnicy, jakoby rewolucja była dziełem świadomej woli ludzkiej, stającej wbrew naturalnemu rozwojowi, a ewolucja tym naturalnym, normalnym rozwojem. Bo wedle określenia Huga rewolucja jest tylko spiętrzeniem się naturalnem wód, zatrzymanych jakąś sztuczną przeszkodą w swym naturalnym, postępowym biegu. Jest ona owszem w tem pojęciu środkiem spełnienia się koniecznego prawa rozwojowego, jeśli się ono normalną drogą spełnić nie może; wynika z samej istoty tego prawa; stoi na drodze i w usługach ewolucyi. Z drugiej strony cały szereg zgoła ahistorycznych utopistów uzasadnia teorie swoje ewolucyjnie. Filozofia historii jest pospolitą bronią w ich teoretycznym arsenale. Można tedy powiedzieć, że na progressyzm romantyzmu złożyły się: zarozumiała wiara Oświecenia w cywilizację, udogmatyzowana w progressyzmie condorcetowskim, Rewolucja francuska i wreszcie — wchodzące do inwentarza umysłowości ówczesnej coraz niezbędniej — ewolucjonizm i historyzm. Ale — trzeba dodać — że historyzm ten jest szczególnego rodzaju. Jest on mianowicie zgoła apriorycznym.

Prawo postępu bywa skonstruowane albo dyalektycznie, albo pojęte na modłę praw przyrodzonych; w obu razach jako niezłomna konieczność. Fakta? Cóż po faktach? skoro tak być musi, to ważniejszym jest od dowiedzenia się czy tak było. Poznanie syntetycznego »prawa« ważniejszym jest od dłubaniny »ograniczonego empiryka«. Historia »filozoficzna« ważniejsza jest od rzeczywiście. »Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte, und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs um durch sie etwas zu erweisen, da seine

Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind; sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne Geschichte sich versteht«. Tak mówi Fichte (»Grundzüge d. gegenw. Zeitalters«). — A od tego dyalektycznego aprioryzmu nie lepszym jest aprioryzm odziewający się w szatę pozytywną praw przyrodzonych. Jeśli tedy z góry postawiono założenie i nie z faktów wyprowadzono prawo, ale fakta wtłoczono w ramę apriorycznie zbudowanych praw, — jeżeli mimo tego aprioryzmu we wszystkich koncepcjach ponawiają się zgodnie pewne wspólne rysy, — to jest to dowodem, że założenie samo było potrzebą powszechną ducha epoki, że miało charakter wiary. Tym zaś wspólnym rysem jest tak lub owak przejawiająca się nadzieja millenarystyczna. Przykłady niech mówią same za siebie.

Fichte dzieli proces historyczny na pięć epok, w których ludzkość, od stanu niewinności, przez grzech, przechodzi do usprawiedliwienia i uświęcenia. Obecnie, po okresie »der vollendeten Sündhaftigkeit«, przechodzimy w przedostatni okres dziejowy — »der anhebenden Rechtfertigung«. Linia dziejów podnosi się zatem w górę, kroczymy do wrót okresu ełyzejskiego. Nie wchodząc w bliższe wyjaśnienie tej koncepcyi zwrócę tylko uwagę na powtórzenie się russowej idei w pojęciu okresu »der vollkommenen Sündhaftigkeit«, którego szczytem jest i u Fichtego Oświecenie. Ale faza »pierwotnej niewinności« nie jest tu bynajmniej stanem idealnym russowego człowieka nieczepsutego cywilizacją. W niej bowiem zgodzenie się woli indywidualnej z wolą powszechną jest dziełem ślepego zbiorowego instynktu i nierozwiniętej indywidualności; anarchia indywidualizmu w »epoce grzechu«, ustąpić ma zaś w »epoce rehabilitacji« zgodzeniu się woli jednostki z wolą powszechną na podstawie wolności

i rozumu. (Podobny pomysł znajdujemy we Francji u Jana Reynaud). Droga postępu wyobrażona więc jest jako spiralna, powracająca na tę samą linię wstępną, tylko na wyższym jej punkcie. — Dla Hegla jest historia uświadamianiem się stopniowem »przedmiotowego ducha«. Tempo rozwoju wtłoczone jest w znaną formułę tryadyczną, tezy, antytezy i syntezy. Powtarza się ona zarówno w fazach poszczególnych, jak w całości. Ponieważ zaś jest prawem w procesie uświadamiania się rozumu, przeto jest konieczną i w odniesieniu do »ducha przedmiotowego«. Różne epoki, w których wysuwają się na czoło historycznego procesu różne ludy, odpowiadają różnym okresom życia jednostki; i tak Wschód był okresem dzieciństwa, Grecja młodości, Rzym wieku męskiego. Obecna epoka należy do ducha germańskiego i jest okresem szczytowym dziejowego procesu, okresem starości. Okres ten ma przynieść ostateczne urzeczywistnienie idei wolności. — Zarówno u Hegla jak u Fichtego prawo postępu jest »koniecznością dyalektyczną«, całkiem apriorycznie skonstruowaną, jako takie jednak tembardziej »nieugięte«¹⁾.

Ta wiara w konieczność urzeczywistnienia się takiego prawa prowadzi niekiedy do oryginalnej, acz cał-

¹⁾ Nie sprzeciwia się temu, że Fichte podkreśla znaczenie woli w historii i łaje fatalizm »naturalnych praw«, jako pojęcie nie niemieckie. »Ihm (dem Deutschen) wickelt sich die Geschichte und mit ihr das Menschengeschlecht nicht ab nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreislaufes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sich selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hinein erschaffend das durchaus Neue«. Ostrze zarzutu zwrócone jest przeciw koncepcji powtarzania się okresów rozkwitu i upadku, zatem właśnie w duchu nieustannego postępu. Że postęp ten jest owocem wolnego czynu, to nie sprzeciwia się pojęciu konieczności dyalektycznej, boć prawo dyalektyczne jest prawem własnym rozumnego działania.

kiem logicznej konsekwencji. Bardzo charakterystycznie ujawnia się ona w niemieckiej »szkole historycznej prawa« z Savigny'm na czele. Podobnie jak Liszt w dziedzinie ekonomii społecznej, wysuwa Savigny przeciw racjonalizmowi i uniwersalizmowi teorii »prawa natury« relatywizm historyczny i nacyonalistyczny¹⁾. Ale w praktycznych konsekwencjach z Lisztem stanowczo się rozchodzi. Gdy Liszt jest przeciwnikiem »laissez-faire'u«, to wedle Savigny'ego prawo rozwija się tak »naturalnie« jak język, bez świadomego jakoby wkraczania woli ludzkiej. Na tej podstawie występuje on przeciw kodyfikacji praw; kodyfikacja racjonalna może być tylko bowiem, jak za Justyniana, spisaniem istniejących w świadomości ogólnej zasad prawnych a nie ich stanowieniem; do takiej zaś »historycznej« kodyfikacji nasz wiek jeszcze nie dorósł. Savigny'ego trudno może liczyć do progressystów, ale ewolucjonizm jego jest dla epoki charakterystyczny. »Naturalność« rozwoju, pojęta jako jego konieczność, jest rysem niemal stałym progressyzmu owoczesnego, — a przytem w »naturalności« tej

¹⁾ Romantycy niemieccy uważali wogóle za naturalne to tylko, co wyrosło z gruntu historycznego; zarzucali Francuzom (np. Adam Müller) ich sztuczne, racjonalistyczne budowanie ustroju politycznego. To pojęcie naturalności i sztuczności odpowiadało u nich pojęciom nieświadomego i świadomego. Nieświadome jest naturalnem, pierwotnem; ono korzeni w Bogu, w duszy świata. Z tego punktu widzenia sympatyzowali z tradycjonalizmem, partykularyzmem, ludowością, nienawidzili centralizmu; dlatego i na ideę jedności niemieckiej patrzyli sceptycznie. Wielbili rolnictwo jako tradycyjny i naturalny rodzaj produkcji; nienawistni im były ekonomiczne pomysły Liszta; podobnie jak narodnicy rosyjscy mir, oni wielbili trzypolówkę, która miała odpowiadać Trójcy świętej. (Schütz). — (Zob. R. Huch: »Ausbreitung u. Verfall d. Romantik«, rozdz. »Romantische Politik«). Historyzm Savigny'ego jest ściśle spokrewniony z tą romantyczną sympatią dla nieświadomego.

zdają się tkwić reminiscencye russowej filozofii kultury. Indywidualnem jest w tym poglądzie tylko wyprowadzenie — zresztą całkiem logiczne — z tej »naturalności« wniosków kwietystycznych. Ale podobny wniosek, w innej co prawda szacie i na tle już całkiem progressywnym, spotykamy u Karola Marksa. Jego filozofia historii rozróżnia w dziejach następujące okresy: w pierwszym komunizm, w drugim produkcya indywidualna i indywidualna własność środków produkcji, w trzecim produkcya zbiorowa przy zachowaniu indywidualnej własności środków produkcji. Jest to okres obecny, okres sprzeczności między sposobem produkcji a własnością jej narzędzi. Sprzeczność podnosi się już do punktu kulminacyjnego i rozwiąże w harmonię przez nastanie obok zbiorowej formy produkcji także zbiorowej własności jej narzędzi. Formuła prawa postępu ma charakter dyalektyczny i odpowiada tezie, antytezie i syntezie. W tem właśnie leży jak gdyby naturalna i nieodbita konieczność tego »prawa«. Dlatego zbędnem jest zastanawiać się nad szczegółami i możliwościami przyszłego ustroju; pytania tego rodzaju wogóle odpadają. Gdy rozwój taki jest koniecznością, sama natura rzeczy załatwi się z temi pytaniami. Rola człowieka jest tylko konieczność tego rozwoju zrozumieć i do niego się przystosować; co prawda także go przyspieszać, — ale zasadnicze odrzucenie pytania o przyszły ustrój opiera się na tej samej teoretycznej podstawie, co kwietyzm Savigny'ego: na wierze w »naturalną« rozwojową konieczność. Sympatye Russa dla pierwotnego człowieka znajdują tu także swoje echo; (znamiennym jest interes teoretycznego marksyzmu dla pierwotnych form własności i rodziny); ale sympatye te godzą się z progressyzmem przy pomocy koncepcji spiralnej drogi postępu; epoka kapitalistyczna jest cofnięciem się w porównaniu z pierwotnym komunizmem, ale równocześnie sprowadza ona

postęp techniczny. Powrót komunizmu jest powrotem na pierwotną linię, ale na wyższym jej punkcie. Wreszcie — co wielce charakterystyczne i co powtarza się współcześnie z zadziwiającą stałością, — to że teraźniejszość pojętą jest jako schyłek przedostatniej fazy rozwojowej, po której nastąpi »panowanie sprawiedliwości«! Tak więc i w tej materialistycznej filozofii historii dominuje ton mistycznego millenaryzmu.

We Francyi niemal wszystkie pomysły historyozoficzne zapłodnione są myślą condorcetowską, że postęp ogólny zawisłym jest od postępu oświecenia, »des lumières«. W podzieleniu historii przez A. Comte'a na fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywną, (który to podział spotykamy już w zasadzie u Turgota), odbija się ten rys progressyzmu poznawczego. Oczywiście i tu obecna faza, faza pozytywna, jest ostatnią, a krok ludzkości dobiega już szczytu... Nie można zaś podnieść zarzutu, że oczywiście w tych wszystkich koncepcjach chwila obecna jednoczyć się musi z fazą ostatnią, ponieważ jest ona — w stosunku do nas — ostatnią chwilą historii. Bo koncepcye te nie przedstawiają historycznego rozwoju po dzień dzisiejszy, ale rozwój historyczny jako taki, jako system skończony i zamknięty. Mieszczą one w sobie nie tylko przeszłość ale i przyszłość; są w tej samej mierze prorocze, co historyczne, — owszem, nieraz więcej prorocze niż historyczne. St.-Simon wywodzi, że system filozofii historii obejmować ma przeszłość, przyszłość i teraźniejszość — i to w tym właśnie porządku. Bo historia jest dążeniem do celu, którego pełnię przyszłość ukazuje, a teraźniejszość tylko w jego świetle może być pojętą. — U Hoene Wronskiego brak jednolitej zasady w ustanowieniu okresów rozwojowych. W okresie pierwszym, okresie cywilizacji Wschodu, ma panować kult dobrobytu i miłości płciowej; w okresie klasycznej starożytności kult

sprawiedliwości i bohaterstwa; wieki średnie są epoką czystości zasad moralnych i ufności w Boga; od czasów reformacji po dzień dzisiejszy ciągnie się okres jakoby odpowiadający okresowi pozytywnemu u Comte'a, okres pewności wiedzy, lub raczej rzeczywistości fizycznej. Ale taka rzeczywistość daje pewność względną tylko i dusz zaspokoić nie może. To też wyrodziła się w sceptycyzm. Ludzkość dąży do pewności bezwzględnej, absolutnej. Dotąd był absolut tylko przedmiotem uczucia i przecucia, odtąd ma być przedmiotem poznania; okres najbliższy będzie takim okresem poznania, »nowem Chrześcijaństwem« czyli »sehelianizmem« (od słowa hebrajskiego znaczącego rozum). Po nim nastąpi okres »achrematyzmu«, w którym ludzkość nie tylko pozna absolut, ale wniknie w samą jego istotę, przekroczy przez to granicę świata rzeczywistego, uwolni się z więzów, które na nią nakładają czas i przestrzeń¹⁾. W tej koncepcji postęp uzależniony jest zatem od poznania, jak u Condorceta; ale Wroński przekracza jeszcze granicę Comte'owskiego poznania pozytywnego, które jest względne, i wierzy w możliwość poznania bezwzględnego. Do takiego poznania dąży jego filozofia, którą dlatego nazywa »filozofią absolutną«; ona to odrodzi świat. Bo wiedza bezwzględna, odkrywając człowiekowi prawdę czystą, uczyni go podobnym Bogu; wszakże to przyobiecuje Pismo mówiąc, że człowiek stworzony jest na podobieństwo Boże. W tej wiedzy jest zagadka nieśmiertelności i wszechmocy...²⁾ Ten rys magicznego

¹⁾ H. Wroński: »Introduction à un ouvrage intitulé Le Sphinx« Zob. Dickstein: »Hoene Wroński, jego życie i dzieła« (1896).

²⁾ Podobnie Bukaty (»Polska w apostazji... i w apoteozie...«) z wyraźnym oparciem się o Wrońskiego. Peryod piąty dziejów, do którego wchodzimy, ma za cel »zdobycie rozumu absolutnego,

idealizmu spokrewnia Wrońskiego ze Słowackim, tylko że u Słowackiego niema on tego charakteru poznawczego. — Co do społecznej strony, to zadziwiającem jest, że ten człowiek przyszły, równy Bogu, ma mieć wedle tego systemu jeszcze jakiś ustrój polityczny, jakąś »unię powszechną«, która utworzy się w łonie Słowiańszczyzny pod protektoratem cara i kierować będzie sprawami narodów... Odbija się w tem zarówno popularna idea braterstwa ludów jak i rys absolutystyczny, właściwy st.-simonizmowi i comtyzmowi z ich teokracją wiedzy.

Podczas kiedy inni progressyści w swych koncepcjach zamykają zwyczajnie całość dziejowego rozwoju i — co charakterystyczne — w tem są zgodni, że nastaje lub zapowiada się era, w której ludzkość osiągnie swój cel ostateczny, — Fourier, właśnie fantastyczny Fourier, jest w tym względzie skromniejszy. Dzieli on historię na trzydzieści sześć okresów, z których upłynęło już cztery, piąty upływa współcześnie, a charakter trzech następnych daje się przewidzieć; o dalszych nic nie wiemy. Podstawą podziału, (w czem również odbiega Fourier od innych progressystów francuzkich¹⁾, jest tu ustrój ekonomiczny; okres, w którym żyjemy, zowie się okresem »cywilizacji«, a charakterystyczną jego cechą jest wielki przemysł. Okres, w który wchodzimy, jest okresem »gwarantyzmu«; i tu Fourier przewiduje z wielką przenikliwością wiele reform socjalnych, które wiek dziewiętnasty miał urzeczywistnić. Jednakże główny in-

sumienia Słowa w człowieku, jakie powstać ma z wyzwolenia się jego z zapór fizycznych czyli ziemskich, objętych organizmem jego doczesnym.

¹⁾ W tem zbliża się F. do filozofii historii marksyzmu. U St. Simona ustrój ekonomiczny odgrywa też pewną rolę, ale wespół z rozwojem umysłowości.

teres jego skupia się na dwóch dalszych peryodach, »socyantyzmu« i »harmonizmu«, a kreśląc je rozwija na pół obłąkaną fantazyę utopisty. W tej nauce tkwi także bądź co bądź pierwiastek millenarystyczny w tej formie, iż od Fouriera poczyną się nowa, lepsza era. Gdyby on był nie przyszedł, mówi jeden z jego uczniów, planety, uprzykrzywszy sobie złą ziemię, byłyby ją wyrzuciły ze swej społeczności.

Te przykłady wystarczyłyby do scharakteryzowania ogólnego prądu¹⁾, ale pomiąłem dotąd jeden rys w progressyźmie romantycznym nader częsty i nader znamienny, który odbił się także dosadnie w naszej mi-

¹⁾ Przytoczę jeszcze Buchez'a, którego często wspomina Mickiewicz w Wykładach. — Jego teoria postępu (*»Introd. à la science de l'histoire«*) ma wiele podobieństwa z nauką Słowackiego. Najprzód przez swoje połączenie z ewolucjonizmem biologicznym. W naturze istnieją trzy rodzaje sił: *les forces circulaires*, *les f. sérielles* i *les f. spirituelles*. Pierwsze rządzą zjawiskami odbywającymi się sposobem krążenia; są to siły warunkujące trwanie. Drugie wytwarzają zjawiska następce; są to siły warunkujące postęp. Pod działaniem tych sił wytworzyły się gatunki. Embryologia wykazuje, że poszczególne stadya rozwoju zarodka odpowiadają stadyom rozwoju gatunku (Prawo biogenetyczne!). Z chwilą ukazania się, wraz z człowiekiem, trzeciego rodzaju sił, sił duchowych, postęp odbywający się dotąd nieświadomie, stał się świadomym, dowolnym i zamierzonym. Postęp jest odtąd prawem moralnym. Zadaniem człowieka jest tworzyć postęp; (znowuż koncepcja podobna jak u Słowackiego). Doskonalenie się indywidualne nie wystarcza, bo człowiek jest śmiertelny; ten tylko tworzy coś trwałego, kto przyczynia się do postępu ogólnego. »Żadna istota nie jest stworzona sama dla siebie«. Człowiek jest funkcją narodu, naród ludzkości, ludzkość funkcją Boga i narzędziem postępu powszechnego. Postęp może się urzeczywistnić tylko przez współdziałanie powszechne. (Słowacki powiada: »nie sami, ale z całym stworzeniem wступujemy w niebiosy«). (Podług Isamberta: *»Les idées socialistes en France de 1815—48«*).

stycie: rys religijny. Epoka, będąca reakcją przeciw Oświeceniu, przełożyła w teorii condorcetowskiej progressyźmu słowo *»lumières«* na światło z innego wcale, niezemskiego płynące źródła.

Zupełnie analogicznie z teorią o »prawie natury« wiek Oświecenia głosił teorię »naturalnej religii«. Ludzie tę religię popsuli, wymyślając oszustwa »objawień«, — (tak jak wedle Russa kultura popsuli »naturalnego« człowieka). Chrystus sprostował tylko skrzywioną religię naturalną, a prawdziwe chrześcijaństwo jest z tą religią identyczne. (Przypomina to stare zdanie Tertuliana, że człowiek jest z natury chrześcijaninem). Z tego poglądu — w rozwoju historycznym nie jest bez echa! — romantyzm zatrzymał pojęcie naturalnej religii pod zmienioną formą »wiecznej ewangelii«, przydając koncepcję ewolucyjną; »wieczna ewangelia« ujawnia się w łańcuchu coraz to wyższych objawień. W tym łańcuchu wszystkie religie są niższymi szczeblami ewolucyjnymi chrześcijaństwa, a chrześcijaństwo samo, chociaż — jak najczęściej przyznają — zawiera całą prawdę, ale prawdę tę odsłoniło do dziś nie całą. Jak człowiek składa się z ciała (*soma*), duszy (*psyche*) i ducha (*pneuma*), tak i rozumienie ewangelii ma trzy stopnie: może być somatyczne czyli dosłowne, psychiczne czyli moralne i wreszcie pneumatyczne. Te trzy znaczenia ujawniane zostają ludzkości w miarę jej rozwoju. — Nauka ta ma korzenie swoje w aleksandryjskiej filozofii. O trzech stopniach tłómaczenia Pisma uczy Philon Aleksandryjczyk. Pojęcie »wiecznej ewangelii« pochodzi od Origenesa. Ireneusz i inni pisarze kościelni, mówią o planie wychowawczym Boga, ujawniającym się w kolejnych, coraz wyższych objawieniach. Odróżniano trzy takie stadya: ogólnoludzkie, gdzie sam zaród człowieka usposabia go do przyjęcia objawienia, po drugie prawo Mojżeszowe, po trzecie naukę Chry-

stusa. Do tych trzech stadyów dodała herezya czwarte, Parakleta. Apologeci chrześcijańscy posługiwali się w wykładzie ewangelii filozofią grecką, — częściowo co prawda pod pozorem, że Grecy czerpali z tradycji żydowskiej; Klemens Aleksandryjski jednak powiada, że tak jak Żydów przez Zakon, tak przygotował Bóg Greków na Chrystusa przez ich filozofię; w ten sposób równo-uprawnioną została niejako filozofia grecka z zakonem Mojżeszowym. Gnostycy poszli dalej i przywołali na pomoc wszystkie myty starożytności klasycznej i Wschodu. Wreszcie, na podstawie tezy, że duch ludzki jest częścią ducha Bożego (sperma logou), uznali niektórzy każde poznanie za pewną formę indywidualnego objawienia, a tem samem wielkich mędrców wszystkich czasów i narodów za organa tego objawienia. — Zupełnie te same poglądy spotykamy u pisarzy Odrodzenia. Już Mikołaj z Cuzy głosi zasadniczą jedność wszystkich religij. Ficinus żąda, aby dyalogi platońskie czytano i komentowano w kościele, a praktyka niedaleką znać była od tego żądania, skoro Savonarola zarzuca, że z ambon nie słyhać nic innego jak tylko Platona. Pico z Mirandoli oddaje się nauce wschodnich języków i odnajduje jedność między religiami Wschodu, Hellady i Chrześcijaństwem. Zaleca czytanie Kabały dla utwierdzenia się w wierze o boskości Chrystusa. Powstaje nauka o t. zw. »religii naturalnej«, wrodzonej człowiekowi; religie pozytywne są tylko różnymi jej objawami. Najwybitniejszymi reprezentantami tej nauki (której analogię znaleźć można jeszcze u stoików), jest Bodin i Herbert z Cherbury. Brakuje wprowadzić w tych poglądach pierwiastku ewolucyjnego, ale łatwo zrozumieć jak one przysposabiają grunt pod religijny progressyzm.

Wszystko to właśnie powtarza się z nadzwyczajną dokładnością w epoce romantycznej, a powtarza tak często, że zaledwie nieliczne przykłady z całego mnó-

stwa przytoczyć można. Może zbyt szczerem będzie przypominać, że jednym z pierwszych, którzy origenesową myśl »wiecznej ewangelii« wznowili, był Lessing. Ludzkość oświecaną jest przez coraz wyższe objawienia w wielkim planie wychowawczym Boga. Podobną koncepcję ewolucyjną znachodzimy u Schellinga, który w swej »filozofii pozytywnej« daje historię Boga od zwierciadlającego się w historii religij. Ewolucya religijna zamyka się chrześcijaństwem, które znowu rozwija się w trzech stadyach: pierwsze stoi pod znakiem apostoła Piotra, drugie Pawła, a trzecie, chrześcijaństwo przyszłości, pod znakiem Jana. To stadium właśnie się poczyna. (Słowacki mówi również o świtaającej epoce św. Jana, co zresztą korzeni jeszcze w Gnozie).

We Francyi postać religijną przybierał progressyzm często nie tylko w tem znaczeniu, że wiara w postęp ludzkości przemieniała się wprost w rodzaj religii humanitarnej, ale i w tem, że podstawy ogólnego postępu upatrywano w ewolucyi religii. Wyraża to najdobitniej St.-Simon w następującem twierdzeniu: »Każden ustrój społeczny jest wynikiem i odbiciem pewnej koncepcyi religijnej. Jeżeli postęp organizacyi społecznej odbywa się etapami, to pochodzi ztąd, że człowiek nie naraz ale etapami przychodzi do poznania Boga, a w Bogu zjawiska swego własnego bytu i przeznaczenia, tak że właściwie możnaby powiedzieć, iż człowiek jest to istota religijna, która się rozwija — (l'homme est un être religieux, qui se développe). To przekonanie, do którego St.-Simon przyszedł dopiero w epoce późniejszej swego rozwoju, wpłynęło także na tytuł ostatniego jego dzieła, znamionujący zwrot ku religijnemu kierunkowi, mającemu się rozwinąć dopiero po śmierci mistrza w jego szkole. Tytuł ten jest: »Le Nouveau Christianisme«. Religia Chrystusa jest moralnie wysoką, ale Chrystus był ignorantem; zadaniem dnia dzisiejszego

jest podnieść jego naukę na stopień odpowiadający postępowi, jaki od osiemnastu z górą wieków uczyniła ludzkość. Tu zatem wykluczony jest pierwiastek mistyczny, niema mowy o kolejnych objawieniach lub o pneumatycznym wykładzie Pisma. Zganiony jest Luter za to, że zacieśnił chrześcijaństwo do ścisłego wykładu ewangelii, przytwarzając go tem samem na punkcie o osiemnastym wieku zacofanym. Ewangelia nie może zawierać w sobie nic innego nad to, na co jej czas powstania pozwalał; ludzkość przez swoich wybrańców ma ją budować dalej.

Dla Lamennais'go w zbiorowej duszy ludzkiej spoczywa prawda religijna, która wraz z ludzkością się doskonali i objawia kolejno w rozmaitych religiach pozytywnych. Ludzkość jest kościołem powszechnym, w tem znaczeniu prawdziwie »katolickim«. Mądrość zawarta w najdoskonalszych dziełach wszystkich narodów jest »biblią ludzkości«. To pojęcie »biblii ludzkości« powtarza się i u innych, np. u Micheleta.

Leroux nie zna granicy między filozofią a religią. Obie mają ten sam cel i źródło, — obie doskonałą się w ludzkości i objawiają przez pośrednictwo wielkich mędrców i religijnych rewelatorów. Po przejściu przez różne stadia, filozofia i religia będą odtąd miały za przedmiot główny ludzkość, która jest najdoskonalszym przejawem Bóstwa. Ta nowa religia jest w związku z chrześcijaństwem, jest jego dalszem rozwinięciem. »Demokracja nie da się urzeczywistnić jak tylko przez nastanie nowej ery religijnej, której chrześcijaństwo jest zwiastunem«¹⁾. Diomed w Iliadzie rani boga — którego jego śmiertelne oko nie widzi. Tak samo chrześcijanie uderzają na bogów Homera, nie widząc świętości kry-

¹⁾ Leroux: »Du Christianisme et de son origine démocratique«.

jącej się pod szatą politeizmu; — nie co innego uczynili w zaślepieniu swoim filozofowie Oświecenia z religią chrześcijańską. Jeden tylko Rousseau zatrzymał się w zamyśleniu przed ewangelią. Ale Oświecenie przyczyniło się po części do zrzucenia z nas więzów nałożonych przez Kościół. A dalej współczesne odkrycia na Wschodzie otworzyły nam dziś oczy na to, że chrześcijaństwo jest tylko częścią wielkiej religii ludzkości. Słowo było bowiem w Chrystusie, ale Chrystus nie był Słowem. Nie jesteśmy synami ani Chrystusa ani Mojżesza; jesteśmy synami Ludzkości. Rewelatorowie są boskimi tylko przez Słowo, które ich oświeca, przez rewelację poprzednią, którą oni doskonalą; Bóg jest w nich, ale objawia się przez ich niedoskonałą ludzką naturę, a przeto słowo, które wychodzi z ich ust, jest święte tylko w tem rozumieniu, że jest ogniem w łańcuchu rewelacji postępowej. »Chrześcijaństwo jest tylko jedną z sekt prawdziwej religii«. Leroux zwalcza jednak ideę »religii naturalnej«, taką jak ona się objawiła u Bolinbroka i Woltera, gdyż jest to religia racjonalistyczna, która odrzuca objawienie. Przyjęciem objawienia różni się też Leroux od St-Simona. Katolicyzm uważa on za racjonalniejszy i postępowszy od protestantyzmu dlatego, że uznaje boskość nauk późniejszych od ewangelii, rewelację świętych pisarzy, soborów, ciągłą rewelację Kościoła. Religia wreszcie jest dla Leroux, tak jak dla St-Simona w ostatnim jego okresie, podstawą wszelkiej wiedzy i wszelkich działań ludzkich; nastanie nowej ery społecznej jest zatem ściśle zawisłe od nastania nowej ery religijnej. — Zupełnie podobne pomysły co Leroux wypowiada Quinet.

Jak widzimy, u wymienionych francuzkich reformatorów powtarzają się te same idee zasadnicze. Można je dla bardzo szerokiego koła umysłów w ówczesnej Francji uważać za typowe. Subtelniejsze różnice

nie mają znaczenia, gdzie chodzi o charakterystykę atmosfery. I w tej to atmosferze wychowała się nasza mistyka. Wśród niej niewątpliwie najoryginalniejszym jest Hoene-Wroński. Jego progressyzm jest o tyle religijnym, że cechą i zadaniem nadchodzącej epoki jest pozytywne poznanie Absolutu. Religia objawiona ma się stać religią stwierdzoną, a od tego zależnym jest odrodzenie moralne, ekonomiczne i polityczne ludzkości. Jest w tem niewątpliwie podobieństwo gatunkowe z »nowem chrześcijaństwem« St.-Simona¹⁾. A wspólny ma z nim także ów rys condorcetowski zasadzania postępu wszelakiego na postępie wiedzy. Wprawdzie Wroński wierzy w objawienie, które St.-Simona nie obchodzi, ale chce go dowieść, stwierdzić je rozumowo. W tem podobny jest raczej do Leroux. Wedle tego pisarza objawionymi są pewne zasadnicze prawdy religijne, te właśnie, które się we wszystkich religiach powtarzają; a sposobem ich objawienia jest ich wpojenie w powszechną świadomość wewnętrzną. Temi prawdami jest jedność Bóstwa i troistość jego natury. Poza tą stałą treścią wszelkich religij istnieje ich postęp, a ten jest już zależny od postępu naszej wiedzy²⁾. I oto

¹⁾ Trentowski pisząc o Wrońskim (w »Panteonie wiedzy ludzkiej«) trafnie zrozumiał jego zależność od prądów umysłowych ówczesnej Francji, w szczególności zaś atmosfery Paryża. Tym wpływom przypisuje »wady i śmieszności« Wrońskiego, jego wysokie rozumienie o swem posłannictwie etc.

²⁾ »Le fond de la religion est éternel; car c'est la connaissance subjective que nous avons de la Vie, qui est ce fond; mais la manifestation objective, qui en résulte, est variable et changeante, suivant les progrès de notre connaissance«. Na uznanie tego wiecznego tła wszystkich religij Leroux kładzie bardzo wielki nacisk, to uważa za esencję swej nauki; były już bowiem systemy głoszące postęp religij, ale przechodziły w łańcuchu historycznym różne religie, bijąc jedną przez drugą, a zatem wykazując ich nicość, nicość więc religij jako takiej; tak np. Benja-

znowu wysuwa się tu punkt charakterystyczny condorcetowskiego progressyzmu, w którym się wszystkie wymienione tutaj koncepcje mimo wszystko zgadzają. — Różni się od nich w tem jednakowoż towianizm. Wedle niego schodzi na ludzkość w postępie dziejów światło coraz wyższe, ale nie wynika ono z rozumu ludzkiego, ale z Łaski. Postęp religii uznany jest jako szereg coraz wyższych objawień, względnie coraz doskonalszych i zupełniejszych odsłoneń wiecznej prawdy, tkwiącej w nauce Chrystusa. Towiański przedstawia myśl ewolucji Chrześcijaństwa wielokrotnie w formie porównania do coraz wyższych klas szkolnych, albo do »fabryki Bożej«, w której stadyami odbywa się wyrób. Całego światła nie daje się człowiekowi od początku; byłoby to jakby nauczać dziecko, co ma czynić jak dorośnie. Pismo święte to nieraz stwierdza. »Napawałem was mlekiem nie pokarmem, boście jeszcze nie mogli znościć«. (Paweł do Koryntyan I.). Ale »otworzyła się już dla człowieka epoka wyższa, otworzył się... wyższy kurs najwyższej nauki Chrystusa Pana, otworzyła się w wielkiej fabryce Pańskiej sala wyższego wyrobu, wyższej operacji, dalszego postępu. Narody starsze wiekiem ducha powołane są aby naprzód weszły do epoki tej; bo już czasy dla nich wypełniły się, godzina ich wybiła i nie pozwala im Bóg zostawać dalej na stanowisku dawnym... Ztądto idą dociski i cierpienia trapiące narody powołane do epoki wyższej, ztądto idzie, że na dawnych drogach i dawnymi sposobami nie im się nie powodzi, jak tego przykładem nadto bijącym jest Polska, Ojczyzna nasza. A wiele innych narodów może jeszcze żyć po dawnemu, dopóki i na te młodsze dzieci

min Constant. Tylko uznając trwałość zasadniczych podstaw, można mówić o postępie bez zaprzeczenia samej religii. (Leroux: »Du Christianisme...«).

Boże kolej wezwania Bożego nie przyjdzie. — Jest w tem oczywiście powrót do aleksandryjskiej nauki o różnych stopniach tłumaczenia Pisma. Słowacki wyznaje tę naukę wyraźnie i demonstruje na mycie o Saturnie, pożerającym swe dzieci (»List do Remb.«); przy czem interesującym jest także, że za przykład nie obrał ustępu z Ewangelii, ale myt pogański. Wynika to ztąd, że i on w niższych religiach widział już przeczucia prawd przez Chrześcijaństwo objawionych, co zresztą i gdzieindziej stwierdza, mówiąc o »snach przedwczesnych« i »pogańskich ewangeliiach«. Pierwiastek millenarystyczny ujawnia się we wierze w poczęcie się epoki nowej, wyższej, która zbliża ludzkość ku jej ostatecznym, najwyższym przeznaczeniom, ku »Jerozolimie słonecznej«. To pojęcie zaczerpnięte jest z Objawienia św. Jana. Ztąd też pochodzą liczne inne termina i symbole, tak w towianizmie jak w szczególności u Słowackiego¹⁾. Powtarza się też i ta myśl, że przed ostatecznem zwycięstwem dobra zwiększy się raz jeszcze moc zła, o czem — jako o »bolach porodu« Mesjasza — mówiły już stare żydowskie apokalipsy. Wedle niektórych Mesjasz ma nawet poledz w boju przeciw wojskom Goga i Magoga. Ślad myśli podobnej spotkać można w progressyźmie epoki niejednokrotnie; wydaje się to mieć jakiś podkład psychologiczny raczej niż historyczny. Co do Słowackiego jednak, to powołuje on się tu wyraźnie na Objawienie św. Jana. Więc najprzód

¹⁾ Apokalipsa bywa w owej epoce powoływana często nie tylko jako poetycki wyraz millenarystycznych idei, ale jako proroctwo odnoszące się do epoki. Potwierdza to de Maistre l. c. (mówiąc, że zdaniem wielu pisarzy »plusieurs prophéties contenues dans l'Apocalypse se rapportaient a nos temps modernes«). Powoływano się i na inne proroctwa i przeczucia; zwłaszcza liczne odnajdywano dla Wielkiej Rewolucji (cf. De Maistre l. c. nota 1 i 5 do rozmowy 11).

panowanie Antychrysta, potem zejście Chrystusa na ziemię i »nowa Jerozalem słoneczna i ciało naszych przemienienie i twórczość w jedności i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie w mieście, nad którem już słońca innego ani miesiąca nie będzie«. Tysiąc lat trwać będzie to królestwo Chrystusowe na ziemi. I jeszcze raz »szatan zostanie rozpiętany«. »Potem już nawet nie na ziemi zjawi się ten, przed którym morza i ziemia znikną jak karty zwinięte... A tym którzy wytrwają — niebios!« — W tej dwustopniowości: państwa Chrystusowego na ziemi i niebiosów — odbija się historyczny rozwój idei mesyanicznej żydowskiej, która z nadziei odbudowania państwa żydowskiego, z idei zatem narodowej, przekształciła się z czasem w nadzieję transcendentálną zbawienia, więc w ideę eschatologiczną¹⁾. Objawienie św. Jana wznowiło więc nadzieję przyścia państwa Chrystusowego, »Nowej Jerozolimy«, na ziemię, nadało tylko temu państwu postać nie narodową, ale wszechświatową. Ta nadzieja jednakowoż, mimo iż w pierwotnem chrześcijaństwie bardzo żywa i wyznawana też przez niektórych Ojców Kościoła (np. Tertulian, Ireneusz), nie została uznana za dogmat, ale raczej ostatecznie wyłożoną w sensie transcendentálnym i w ten

¹⁾ Ta dwustopniowość, o której w tekście, pojawia się też już w żydowskich pismach, jak w apokalipsie Barucha i w IV księdze Esra (Zob. Loofs: »Leitf. d. Dogmengesch.«, wyd. 4. Halle 1906; str. 47 i n.). — Jak nadzieja żydów przyścia Mesjasza przekształciła się u chrześcijan w nadzieję powrotu Mesjasza, zob. M. Vernes: »Hist. des idées messianiques...« (1874), rozdz. VII i n. — Zob. też L. Gry l. c., gdzie podana obfita literatura, i Staerk: »Neutestamentliche Zeitgeschichte« (Lipsk 1907) II, § 7. Porównanie mesyanizmu żydowskiego i jego odbicia w pierwotnem chrześcijaństwie z ideami millenarystycznymi naszego romantyzmu jest z wiele względów pouczające.

sposób zlała się w jedno z nadzieją eschatologiczną¹⁾. Potępioną jednak również nie była. A tak jak była pociechą pierwszych chrześcijan, tak i później zwykła się była pojawiać w chwilach wielkich wstrząśnień dziejowych lub ucisku, jak np. u anabaptystów lub w czasie trzydziestoletniej wojny u luteranów. Uprawiały ją gorliwie sekty angielskie i »Morawscy bracia«. Z pomiędzy mistyków Renesansu jej wyznawcami byli Walentyń Weigel i Boehme. W epoce romantycznej, jak widzieliśmy, pojawiła się znowu ona — czy raczej jej analogia — przeważnie w formie świeckiej²⁾, w obrazie idealnej społeczności, ale i w tej formie zaczepia wyraźnie o tradycje Pisma, choćby metaforycznie tylko mówiąc

¹⁾ Zwłaszcza »montaniści« w drugim wieku (»paraklet« Montanus, prorokinie Maximilla i Priscilla) żywili silną millenarystyczną nadzieję. Stolicą przyszłego królestwa miała być nie Jerozolima, lecz Papuza we Frygii. Ku nim przychylił się Tertulian. — Do pokonania millenaryzmu w Kościele głównie przyczynił się Origenes i jego zwolennicy, — ostatecznie zaś św. Augustyn.

²⁾ Lecz w religijnych formach pojawia się millenaryzm znowu u irwingistów (od 1832) i u mormonów. Do nowszej teologii protestanckiej wprowadza znowu millenaryzm (który odrzuciła konferencja augsburska) J. A. Bengel (zob. treściwy artykuł »Chiliasmus« w wielkiej Encyklopedii Meyera). W tych wypadkach ma nadzieja millenarystyczna cechę oczekiwania »dnia ostatecznego«. De Maistre l. c. żartuje sobie, iż nie wie dlaczego teologowie protestanccy mają takie upodobanie do końca świata. Przytem cytuje on nader charakterystyczne pismo anonima z roku 1799 p. t. »Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis«. Autor odwołuje się do »proroctw« Boehme; jego »Lilienzeit« ma się odnosić do lilij burbońskich. O Rewolucyi mówi, że »żniwo już się rozpoczęło na polach Francyi, a ztąd rozszerzy się na całe chrześcijaństwo. Bądźcie tedy gotowi, czuwajcie i módlcie się... A gdy anioły żniwiarze żniwo ukończą, wtedy zstąpi Pan i położy koniec na wieki wszelkim żniwom i winobranom... Nie pora kupować ziemi dla potomków, ani budować domów; czas jest już krótki...«

o nastaniu państwa Bożego na ziemi. W naszej mistyce, u Słowackiego w szczególności, łączy się z tradycją Pisma bezpośrednio. A co więcej, obok wizji powszechnej zjednoczycielki ludów, »Jerozolimy słonecznej«, pojawia się tu — jak niegdyś u żydów — nadzieja narodowa. Ta wspólność wierzeń znajduje odbicie w sympatyach żydowskich towianizmu.

Nadzieja millenarystyczna łączy się z reguły z wiarą w przyjście zbawcy, odkupiciela, mesjasza; — w świecie kultury chrześcijańskiej jest to samo przez się zrozumiałe i historycznie uzasadnione. Ale tak jest nie tylko w chrześcijaństwie; podobna wiara była już w pogańskim Rzymie¹⁾. Czytamy w czwartej eklogie Wergiliusza: »Oto nadeszło wypełnienie czasów, o którym mówi Sybilla kumejska, i poczyną się nowa, wielka era. Powróci teraz Panna i państwo Saturna, a z nieba zejdzie ród nowy. O! otocz opieką niepokalana Lucino narodziny chłopięcia, które położy koniec wiekowi żelaznemu i sprowadzi na świat wiek złoty; już Apoll twój będzie królować«. Wielokrotnie uważano cesarzy za »zbawców« przynoszących światu dobrą nowinę (εὐαγγέλια). Wiare tę tłumaczą pospolicie wpływami Wschodu, czy to Judei czy Iranu, gdzie (w Mazdayasna) rolę mesjasza (saoshyant), króla »tysiącletniego państwa«, odgrywa Astwaderata, syn dziewicy. Ale gdyby nawet te związki lepiej były udowodnione, nie możnaby ich sobie wytłumaczyć bez wspólnego psychologicznego podkładu. Mesyanizm jest jak gdyby subiektywną stroną millenaryzmu; dzieło potrzebuje działacza. — W romantycznej epoce pod wpływem idei chrześcijańskich przy-

¹⁾ Zob. Staerk l. c. I str. 72 i 102; — Wendland: »Die hellen. röm. Kultur« str. 88 i n. — Wymieniona w tekście ekloga Wergiliusza rozmaicie bywa tłumaczona; prawdopodobnie »puer« odnosi się do syna Augusta.

biera mesyanizm właściwe formy. W najskrajniejszej swojej postaci wytwarza z bezwzględną logiką obłądu wiarę w zapowiadane przez Apokalipsę ponowne przyjście Chrystusa (»parusia«); w tem rozumieniu nazywa się np. Glouton »Chrystusem drugiego przyjścia« (Christ du second avènement). Inni, trzeźwiejsi, mienia się być w myśl nauki o »wiecznej ewangelii«, »tłómaczami«, lub — jak Towiański — »mężami epoki«. Wybuchały, romantyczny subiektywizm ubiera się wedle millenarystycznych wierzeń czasu w formę mesyanicznego posłannictwa. — Ale ten mesyanizm indywidualny nie wyczerpuje całej treści zjawiska i nie jest jego częścią najoryginalniejszą. Obok niego pojawia się nieskończenie bardziej interesujący »mesyanizm zbiorowy«, wiara w mesyaniczne posłannictwo zrzeseń ludzkich, klas społecznych albo narodów. To zjawisko jest tak charakterystyczne, że pospolicie do niego to wyłącznie — ścieśniając naturalne granice pojęcia — stosowaną bywa teraz nazwa mesyanizmu.

Mesyanizm jest tą częścią naszej mistyki romantycznej, którą się względnie najwięcej zajmowano. A jednak nie posiadamy dotąd wcale jego syntetycznego przedstawienia. Nie tylko nie zwrócono uwagi na związki, jakie go łączą z duchem epoki i nie wskazano na pokrewne mu współczesne zjawiska, ale nawet nie przedstawiono go w wyczerpującym, łącznym obrazie¹⁾. Tej

¹⁾ Jedynym wyjątkiem jest książka M. Zdziechowskiego: »Mesyaniści i słowianofili« (Kraków 1888). Ale mimo niezaprzeczanej zasługi szerszego, porównawczego ujęcia przedmiotu, książka ta z wielu względów nie zadowalnia. Po pierwsze uważam za błędne ograniczenie zasadnicze badań nad mesyanizmem do Słowiańszczyzny; możnaby co najwyżej mówić o pewnem jego, szczególnie w Słowiańszczyźnie ukształtowaniu; ale i to może być złudzeniem, dopóki się zjawiska z szerszego punktu widzenia

luki nie pokuszę się tutaj wypełnić. Wykraczałoby to znacznie poza granice podjętego w tej pracy zadania, a może bez szczególnych dla rozwiązania go korzyści. Bo jeśli chodzi mi głównie o to, aby przez określenie ideowego środowiska i wykrycie pokrewieństw, zaklasyfikować niejako zjawisko naszej mistyki romantycznej a przez to usunąć wywoływane przezeń pospolicie uczucie obcości i wrażenie jakoby ono było dziwotworem, powstałym poza prawami logiki życia, — to, co do mesyanizmu, uczucie takiej obcości właściwie nie istnieje. Nie potrzeba wyszukiwać genetycznych związków, aby uwierzyć, że mesyanizm jest rośliną mającą korzenie w gruncie, a nie tworem przywianym z zaświata, czemś całkiem nieznanej natury. I nie dlatego aby był mniej

nie rozpatrzy. Po drugie — książka jest zbiorem luźnych szkiców, nie związanych należycie syntetycznym węzłem, a co gorzej nie zwartych w sobie myślowo, tak że czytamy tu o rozmaitych rzeczach a często nie dowiadujemy się wcale w czym leży u danego autora, lub w danym utworze pierwiastek mesyaniczny i czem się indywidualnie charakteryzuje. Definicja mesyanizmu Z. jest za ciasna; ma to być »wiara w opatrnościowe posłannictwo narodu, oparta nie na zdolnościach umysłowych i nie na wyższości jego pod względem oświaty i poziomu cywilizacji, ale tylko na uczuciach i na wpływającej ztąd zdolności pojmowania i przejmowania się ideałami religijnymi i społecznymi«. Zkąd to zacieśnienie wiary w posłannictwo, niewiem. A kiedy indziej znowu nie bierze Z. nawet posłannictwa w definicję i powiada, że »mesyanizm, czyli mistycyzm patriotyczny, jest to wiara w łaskę i miłość Bożą spoczywającą na narodzie«. — Polskiego mesyanizmu Z. nie wyczerpuje; mówi tylko o trójcy poetów a i to przedstawienie nie podnosi cech charakterystycznych a nadto zawiera wiele błędów rzeczowych; aby nie wydawało się, że mówię na wiatr, wspomnę choćby o jednym: jakoby Mickiewicz nie wierzył w komunikację ze światem duchów i odwiódł od tego Towiańskiego! Z tem porównaj to, co powiedziano w tej sprawie wyżej; (Rozdz. trzeci, VI.; zwłaszcza str. 295 i n.),

oryginalnym albo więcej logicznym, ale wbrew temu. Poprostu — jeśli mistyka romantyczna nie przyjęła się w umysłach i znikła tak nagle jak zabłysła, to ziarno mesyanizmu zakiełkowało, i do dziś możnaby wykryć jego, acz niewidoczne, podziemne niby pędy i odnogi w umysłowości polskiej. Wszedł w nas, więc przestał być obcym. I problem to ciekawy dlaczego tak się stało, ale problem innego rzędu niż te, które nas tu zajmują. Potrzebuje on badania, ale nie potrzebuje uprzystępniającego komentarza.

Ograniczę się tedy na tem miejscu do wskazania najogólniejszych tylko genetycznych związków, co choćby dlatego ma wartość, że ujawni organiczną łączność pokrewieństw i źródeł mesyanizmu, z pokrewieństwami i źródłami całej naszej mistyki romantycznej. Te parę uwag może też pobudzi do ściślejszych badań w tym kierunku; środowisko bowiem współczesne uważam za kolebkę idei mesyanicznych, a nie skłonności narodowe (tem mniej rasowe jak chce Zdziechowski), których źródeł trzebaby szukać w głębszych pokładach historii. Nie spodziewam się aby poszukiwanie w przeszłości naszej śladów mesyanizmu¹⁾ mogło go objaśnić; z duszy narodowej wziął może barwy, ale jest wytworem czasu, i to wytworem nie specyficznie polskim, czy słowiańskim.

W poprzednim przedstawieniu wskazałem już na

¹⁾ Wskazywano np. na Długosza, Skargę, Kochowskiego, Woronicza, etc. Zob. A. G. Bem: »Studia i szkice literackie« (Warszawa 1904), rozdz. »Echa mesjanistyczne w literaturze polskiej«. — Oczywiście nie neguję tu pożytku badań historycznych, boć nawet negatywny rezultat jest rezultatem; wszelako rezultat pozytywny nie byłby jeszcze sam przez się dowodem przeciw memu twierdzeniu; pokrewne zjawiska występować mogą przecież bez wzajemnego genetycznego związku. Niewątpliwie jednak porównanie pokrewnych zjawisk objaśnia jedne przez drugie.

niektóre związki, które łączą mesyanizm polski z prądami umysłowymi epoki. Po pierwsze tedy — pozostaje mesyanizm w ścisłej zawisłości od tego rysu, który nazwałem millenarystycznym¹⁾, i którego naturę i genezę naszkicowałem. Po drugie — jest mesyanizm, o ile używamy tej nazwy w znaczeniu u nas od czasów romantycznych powszechnie przyjętem, tylko jedną z form mesyanizmu pojętego ogólniej, stosownie do naturalnych niejako granic pojęcia. A mianowicie w tych granicach przypada mu gatunkowe określenie mesyanizmu zbiorowego, w przeciwstawieniu do mesyanizmu indywidualnego²⁾. W ramach zaś gatunku mieści się jako mesyanizm narodowy, wspólny z drugą odmianą zbiorowego mesyanizmu, a mianowicie z mesyanizmem klasowym.

Takie ujęcie sprawy, zasadniczo różne od wszystkich dotychczasowych, stawia ją dopiero na gruncie

¹⁾ Mickiewicz mówi: »Mesyanizm znaczy odnowienie powszechne«. To wprawdzie nie definicya, bo można znaleźć i inne określenia u Mickiewicza, ale dowodzi, że mesyanizm bywa nawet wprost pojmowany jako millenaryzm.

²⁾ Związek mesyanizmu indywidualnego ze zbiorowym (narodowym) występuje szczególnie jasno u Mickiewicza w określeniu mesyanizmu polskiego: »Mesyanizm polski przyznaje swemu narodowi posłannictwo, które ma reprezentować jeden człowiek«. Taki człowiek to »słowo wcielone«; tylko przez niego prawda przyjść może, bo tylko ten ją ma, kto do niej dorósł starszeństwem ducha. »Sądzimy że filozofia i literatura polska bardzo mają słuszość polegać na tym dogmacie, spodziewać się jak niegdyś prorocy Izraela, a nawet prorocy Latynów i Greków spodziewali się, przyjścia dla całej ludzkości Pośrednika. Sądzimy że ta opinia jest najrozsądniejszą ze wszystkich i orężem logiki może być bronioną«. (Wykłady II. l. 33). Tak samo Bukaty (»Polska w apostazji... i w apoteozie«):... »Sądzić nie trzeba aby Sławianizm cały był działaczem głównym: w Nim się to odbędzie, ale nie przez Niego, to jest powstać ma z pośród Niego, dla Niego, Przewodnik. »Nie trzeba wskazywać związku takiej nauk z pomysłem »Króla Duchae«.

pozytywnego naukowego badania, dopełniając pierwszego jego warunku, to jest zaklasyfikowania zjawiska i określenia naturalnych granic jego zasięgu.

Z drugiej strony jednakże zjawisko potrzebuje innego jeszcze określenia tych granic. Oto mesyanizm, a mesyanizm zbiorowy w szczególności, jest tylko pewną specyficzną, na gruncie millenaryzmu epoki wykwitłą, formą rozwojową ogólniejszego, głęboko w duszy ludzkiej tkwiącego popędu, który najlepiej może określa termin Mandeville'a »self-liking«, t. j. popęd do szacowania siebie wyżej nad innych. Ten popęd przybiera różne postacie, czynne i bierne; czynnie objawia się jako żądza władzy, »Wille zur Macht« Nietzschego, która dla tego myśliciela jest — za śladem Hobbesa — zasadniczym rysem duszy ludzkiej i punktem wyjścia psychologii. Nazwano tę psychologię »imperyalistyczną«¹⁾. Związek jej ze społecznymi i biologicznymi teoriami »walki o byt« Malthusa i K. Darwina jest dość widoczny. Ale »self-liking« ma także formy bierne. I tak objawia się — najskrajniej i... najordynarniej — jako zarozumiałość lub próżność, ale też w rozmaitych in-

¹⁾ Do uprzytomnienia sobie tych związków znalazłem podobkę w dziele E. Seillière'a: »L'impérialisme démocratique« (Paryż 1907), stanowiącym trzeci tom jego »Filozofii imperyalizmu«. W tomie pierwszym omawia on imperyalizm rasowy (Gobineau), w drugim imperyalizm indywidualistyczny (Nietzsche), w czwartym imperyalizm »irracyjny« czyli romantyczny. Pojęcie imperyalizmu jest tu niezawodnie nieco za szeroko ujęte, nie jest też jasno określone; zdaje się jakoby autorowi dopiero w ciągu pisania wyjaśniała się jego własna koncepcja. Tonie ona zresztą w natłoku szczegółów wcale do niej nie należących. Mimo beładności i nieskrystalizowania myśli przewodniej, zawiera jednak to dzieło nader suggestywne ujęcie szeregu bardzo różnych na pozór zjawisk pod jednym kątem widzenia i otwiera oczy na wiele rzeczy, tam nawet gdzie nie zadowalnia i nie przekonuje.

nych postaciach nieczynnych i nieagresywnych egotyizmu, między którymi znajduje się i wiara we własne wyższe powołanie, która począwszy od zwykłego typu »zapoznanego geniusza«, może dochodzić aż do obłędu parakletyzmu. W nim, a więc w poczuciu się zbawcą i odkupicielem ludzkości, łączy się w szczególny sposób egotyzm z humanitaryzmem. Oczywiście egotyzm tylko wtedy znajdzie zadowolenie w takim poczuciu, gdy humanitaryzm rolę parakleta uczyni szczególnie zaszczytną. Tak właśnie było w epoce romantycznej. Z jednej strony wybujały indywidualizm i owa znana »choroba romantyczna«, w której skład wchodziła nieodmiennie egotyczna żądza sławy i wyróżnienia się — z drugiej humanitaryzm, wykołysany przez filozofię Oświecenia i przez jego literaturę sentymentalną, rozwinięty przez demokratyzm Rewolucji, ujawniający się w religiach humanitarnych Comte'a, Leroux, fuzyonistów i t. p., w niezliczonych systemach poprawy społecznej powstających w imię społecznej sprawiedliwości, w ustawodawstwie karnym, w teoryach pacyfistycznych, — odbijający się zresztą tak wyraźnie w literaturze. Ta kombinacja indywidualizmu z humanitaryzmem wykołysała szczególniejsze typy humanitarnych mizantropów, których prawzorem był Rousseau, »promeneur solitaire«. Można tych typów wyliczyć cały szereg; dość wspomnieć twórcę »religii ludzkości«, mającego prawdziwie russową homofobię, Comte'a. U niego była ona spowodowana przyzwyczajeniem do ciągłego myślenia, u innych — jak u Słowackiego — marzycielstwem, u innych dandysowskim estetyzmem. Stendhal powiada raz: »Nienawidzę kanalii, ale uwielbiam ją pod nazwą lud«. Ten typ odnachodzi się i między mesyanistami i mesyaszami epoki. Samo jego istnienie dowodzi ścisłego związku między mesyanizmem a egotycznym self-liking. Drugą interesującą poszlakę daje ciekawe zjawisko

emulucyi mesyaszów, której terenem jest pierwsza połowa 19-go wieku we Francyi. Jest to prawdziwie obraz jakichś igrzysk olimpijskich. Bo oczywiście wiara w mesyaniczne posłannictwo nie zawsze jest marzycielską i nieagresywną, ale bywa rodzicielką czynów, i wtedy przechodzi we właściwy imperyalizm czynny.

Szukając dla mesyanizmu właściwego miejsca w duchu epoki i chcąc go z tego ducha wyjaśnić, trzeba go w nakreślonym wyżej kompleksie zjawisk postawić. Wtedy odsłonią się pokrewieństwa z objawami, które nie mając w sobie nic mesyanicznego, mają jednakże wspólny z mesyanizmem podkład, i rozpowszechnienie ich ujawni dopiero w całej pełni jak bardzo mesyanizm zrosły jest z duchem czasu. Jest on bowiem tylko pewnem, bardzo oryginalnem i rzucającem się w oczy, ale istoty rzeczy nie zmieniającem zasadniczo zabarwieniem ogólniejszego zjawiska.

Że tak jest z mesyanizmem indywidualnym, że on jest przez humanitarne i millenarystyczne tendencje epoki ukształtowaną i przebarwioną formą romantycznego egotyzmu, to zdaje się jest zupełnie jasnem. Tu chodzi zatem tylko o to, co nazwałem mesyanizmem zbiorowym, a co wyraźniej można określić jako mesyanizm grup społecznych, jako wiarę w mesyaniczne posłannictwo tych grup, — obojętna w zasadzie czy są to grupy ekonomiczno-klasowe, czy narodowe.

I tu przybywają nowe czynniki, w których się rozparzeć trzeba: właściwy epoce demokratyzm i nacjonalizm. Wogóle urosło znaczenie zorganizowanych zrzeszeń ludzkich. Wielka Rewolucya nadała pewne właściwe znaczenie słowu »lud«. Dotąd określało ono nieorganiczną mnogość, — odtąd organiczną jedność. Odtąd dopiero zaczęły mieć znaczenie takie zwroty jak: lud chce, lud każe, lud się weseli lub gniewa. Odtąd

mówi się o »woli ludu«. Odtąd też dopiero, odkąd lud stał się organiczną istotą, osobą, może zaistnieć pojęcie »posłannictwa ludu«. To też pojawiło się ono jako jedna z form self-liking organicznej gromady, czy też jako przejaw »imperyalizmu demokratycznego«. Wszakże to »lud« francuzki był tym Prometeuszem, który — jak to opiewał romantyzm — zburzył świat stary a postawił nowy, który otworzył epokę nową, wiek braterstwa i prawa, wiek złoty! »Vous êtes Dieux«, mówi do ludów Wiktor Hugo. To samo czytamy w Beniowskim: »Ludy! będziecie jak bogi... Co rozwiążecie wy w żelaznej dłoni, to rozwiązaniem będzie... i na wieki!«. — Oczywiście to pojęcie »lud«, »ludy«, przybiera bardzo różne znaczenia — ale wszystkie one korzenią w jednym gruncie. Najprzód tedy — we francuzkim romantyzmie — tkwi w pojęciu »lud« pospolicie pierwiastek sansculotyzmu. Wyraźnie to widać np. w sympatyach Huga. Jak w dawnej społeczności zaczynał się człowiek od pewnego tytułu, lub — jako od odznaki urzędowego stanowiska — od jakiejś tam jednej przynajmniej naszywki na kołnierzu, tak teraz poczynął się od jednej przynajmniej wszy za kołnierzem. Arystokratyzm sansculocki, występujący pod formą hasła równości, podobał się sobie w obniżaniu wszystkiego do swego poziomu; co więcej jednak — już teoria Russa o doskonałości pierwotnego człowieka nosi w sobie ukryty self-liking demokratyczny, co jasno się przedstawia gdy z tą teorią zestawimy nieskończone pochwały doskonałości niskiego stanu, do którego należeli rodzice Russa¹⁾. I w tem jest on zwiastunem i typem nadcho-

¹⁾ Zob. Seillière l. c. Tamże, oprócz odnośnych cytat z Russa, zupełnie podobne i jeszcze bardziej napuszone przechwałki Proud'hona ze swego niskiego pochodzenia. Mówił o sobie »filius fabri«, jak niegdyś nazywano Chrystusa.

dzącej epoki. »Postęp« jednak uwydatnił się w tem, że już i Russa pochodzenie stało się nie dość plebejsko-arystokratycznym, a za jedyne, prawdziwego człowieka ogłoszony został w marxowskim socyalizmie proletaryusz. Wszystko, co nie było proletaryatem, obrzucono wzgardliwą nazwą burżuja. W niej mieści się także i chłop; Engels odzywa się o nim z wzgardliwą ironią; szkoda mu nawet jego grube łydki. (Engels 1847 o wojnie domowej w Szwajcaryi). Już tylko robotnik fabryczny jest »człowiekiem«. — Ten demokratyczny imperyalizm klasowy przybiera niekiedy cechy mesyaniczne, a jeśli pojęcie mesyanizmu zakreslimy — co jedynie słuszne — dość szeroko, i zrozumiemy je jako wiarę w naznaczone z góry przez Boga — lub w ateistycznym ujęciu — przez »naturę rzeczy« — posłannictwo, to wtedy tych mesyanicznych cech znajdziemy w demokratycznym imperyalizmie romantycznej epoki bardzo wiele. Można zarzucić, że to przecie jednak nie mesyanizm; o to spierać się nie będę. Ścisłej granicy, od której on się zaczyna, oznaczyć niepodobna, a właśnie to jest prawda, o której wykazanie mi chodzi. Bo jeśli dojdziemy do punktu, w którym powstaje taka wątpliwość, to ten punkt będzie wskazaniem kierunku prądu, z którego mesyanizm wyniknął.

Czyż już w Wielkiej Rewolucyi nie przeblyska idea mesyaniczna w pojęciu roli, jaką odegrał »stan trzeci«? W epoce romantycznej śladów podobnych pełno, ale mesyaniczne posłannictwo ograniczono ściślej do ludu pracującego. St. Simon zakresła to pojęcie szeroko, i mieści w niem, pod nazwą »les industriels«, wszystkie kategorie produkcyjnej czynności; więc wynalazców lub przedsiębiorców kierujących osobiście przedsiębiorstwami, tak samo jak robotników. Ale później to pojęcie zacieśnia się coraz bardziej do praco-

wników ręcznych i wreszcie do samego tylko roboczego proletaryatu.

Podług Lamennais'go lud obejmuje »wszystkich tych, którzy pracują na pożytek całemu społeczeństwu«, a zatem wszystkich, po odjęciu »uprzywilejowanych próżniaków«. Do tego »ludu« woła on: »Wasze powołanie jest takie. Macie utworzyć powszechną rodzinę, założyć miasto Boże, wykonać stopniowo, nieprzerwaną pracę, dzieło Boga w ludzkości«. (»Księgi Ludu«). Czyż nie jest to wezwanie mesyaniczne? — Leroux wierzy w dalszy rozwój religii, (a rozwój religii warunkuje dalszy postęp ludzkości); ku temu potrzeba nowej, wyższej rewelacyi. Ale nie będzie rewelatora jacy bywali dotąd. Rewelatorem będzie »l'humanité, le peuple«¹⁾. Mesyaniczny pierwiastek nie występuje tutaj tylko dlatego wyraźnie, że rewelator zlewa się z tym, który odbiera rewelację; mesyas zesłany jest sam do siebie! W religiach humanitarnych takich jak Leroux, Comte'a, de Toureil'a, tło uczuciowe jest niewątpliwie bardzo pokrewne mesyanizmowi; tylko że ludzkość nie ma komu przynosić »dobrej nowiny«, ponieważ sama jest ogółem wszystkich, i niema jej przynosić od kogo, ponieważ sama jest Bogiem. U Leroux (w przeciwieństwie np. do Comte'a), istnieje jednak jeszcze pojęcie Boga poza ludzkością i dlatego jakoby przeblyskuje tutaj pierwiastek mesyanicznego posłannictwa. — Wystąpić

¹⁾ Zob. Lassere l. c. str. 499. — L. pisząc o bałamutnych i niejasnych pojęciach nazywa je w czambuł »panteizmem« i uważa za natchnione przez Niemcy! O Leroux pisze pod nagłówkiem »panteizm polityczny«. — Bardzo charakterystycznym jest u Leroux dodanie po słowie »humanité« jakby poprawki: »le peuple«. Nie jest to u niego jednoznaczne, a przeto przez tę poprawkę ścieśnia faktycznie pojęcie »ludzkości« i znaczenie jej posłannictwa do pojęcia »ludu«, o którym mówi wielokrotnie jako o części uciśnionej i pracującej ludzkości.

on może zupełnie oczywiście tylko tam, gdzie posłannictwo przyznano tylko jednej grupie ludzkości, bo wtedy spełnia je ona wobec grup innych. Tak jest u Marxa, gdzie mesyaniczne zadanie spada na proletaryat. Znamiona zwyczajne mesyanizmu zaciera tutaj tylko brak zupełny religijnego zabarwienia i postać materyalistyczna nauki. Niemniej są one niewątpliwe. Proletaryat jest tą klasą, która ma przekształcić ludzkość, a gdy się to stanie, będzie to dobrodziejstwem dla całej ludzkości. Będzie urzeczywistnieniem sprawiedliwości społecznej. Walka klasowa jest tylko środkiem; w nowej społeczności klas nie będzie. Chociaż twardy, bojowy ton Marxa nie mówi — za marzycielami francuskimi — o Królestwie Bożem i narodzie braci, to przecież idea zostaje ta sama. Proletaryusz ma też u niego przymioty iście mesyaniczne. Jest on, jak pierwotny człowiek Russa, dobry z natury. (Tak głosili Marx i Engels przynajmniej w początkach swej propagandy). Musi mieć — iście Chrystusową — cierpliwość, bo jest niezbędnym aby zło kapitalizmu wzrosło jeszcze, aż do punktu w którym samo siebie przewali. Proletaryusz nie tylko jest apostołem nowej ery, (mesyanizm propagandystyczny), ale cierpi dla niej, (mesyanizm ofiarniczy). Marx i Engels, śledząc bieg wypadków, z ufnością i tryumfem mówią o »kroczącej wciąż naprzód proletaryzacji«. Poród przyszłości jest ciężki i bolesny.

Moment imperyalizmu jest w proletaryzmie Marxa, jak już zaznaczyłem, bardzo silnie zaakcentowany. Tylko proletaryusz zdaje się być tu wogóle człowiekiem. — Ale wspomnę jeszcze o jednym *sui generis* mesyanizmie, w którym imperyalizm sansculocki dochodzi do zenitu; jest to, *sit venia verbo*, »mesyanizm kloaczny« Fouriera. — Wiadomo, że Fourier mniemał

zrazu że wrodzona człowiekowi skłonność »motylkowania« (*la passion papillonne*), t. j. zmieniania zajęć, uczyni dlań przyjemnymi lub przynajmniej znośnymi najprzeczniejsze nawet i najbrudniejsze zajęcia, których podjęcie jednakowoż jest niezbędnym dla dobra ogólnego. Później jednak powstały w nim wątpliwości, czy przecież czyszczenie kloak będzie rzeczą każdego. Powziął tedy pomysł inny. Oto między dziećmi zauważył wiele takich, które mają szczególne zamiłowanie brudu i wszelakiego rodzaju »koszoneryi«, i zrozumiał, że one to właśnie mają szczególne powołanie humanitarne. Obmyślił więc dla nich osobną organizację wojskową, zgrupował je w »hordy« pod dowództwem »chanów«, przepisał im osobny, honorowy rodzaj odzieży a nawet odrębny język. A kiedy te »hordy« o godzinie piątej rano wyruszają do czyszczenia kloak, z hymnem religijnym na ustach, dzwony mają bić z wież i powiewać chorągwie, a wszyscy mieszkańcy falansteru mają im cześć oddawać. Ich dowódcy przysługują tytuł »wielkodusznego«, a im samym tytuł »przesławnych zastępów«¹⁾. — Ten sansculocki imperyalizm odbija się u Fouriera w wielu innych jeszcze rysach. Sam mówił z dumą o sobie, że oto prosty subiekt handlowy, który zaledwie liźnął nauki, z woli Bożej powołany został do ogłoszenia nowej prawdy i uczynił zbytecznymi wszystkie biblioteki, owoc szarlataneryi filozofów starożytnych i nowożytnych. — Jego ideał »harmonijnego« życia w falansterach zna tylko najprymitywniejsze radości życia płciowego i żołądka. Co do życia płciowego, to pozbawione ono jest wszelkich »cywilizacyjnych« subtelności, jeśli do nich nie chcemy zaliczyć instytucyj »aniołów pocieszycieli«, spełniających misję wobec tych, którzy nie znaleźli miłości dobrowolnie oddanej.

¹⁾ A. Seillière: »Le mal romantique« (1908) str. 164 i n.

Promiscuitas zupełna, »moeurs phanérogames«, canino modo... Co do kultury żołądka, to »wicemesyasze« stwarza nową umiejętność »gastrozofii«, a zasłużonym na tem polu przyrzeka kanonizację za życia¹⁾. Zabawnym rysem jego sansculockiej fantazyi jest nienawiść do chleba; w falansterach będzie on zastąpiony słodkim kompotem. Podobnie jak w bajkach ludowych, w których królowie zdają się żyć samym tylko cukrem! — A jest u Fouriera, szczególnym zbiegiem rzeczy, oprócz tego mesyanizmu najniższego typu, o którym mówiłem, równocześnie mesyanizm typu najwyższego, bo mesyanizm przekraczający sferę naszej planety, sydereczny. Mesyaniczne posłannictwo wobec planet i gwiazd obejmie ziemię, pod warunkiem że przyjmie naukę Fouriera. Stanie się ona wtedy władczynią ćwierci wirów planetarnych o stu trzydziestu czterech planetach. Nasz system słoneczny (univers) ma znowu do spełnienia dalszą misję w systemach wyższego rzędu — binivers, trinivers etc. Jeśli więc ludzkość nie odrodzi się, to nie spełni misji swojej wyznaczonej jej przez Boga nie tylko na ziemi, ale we wszechświecie. Cały mechanizm stworzenia ulegnie rozstrojowi i osłabieniu, a przynajmniej nie rozwinie się do wyższego bytu... A w uzasadnieniu tej roli mesyanicznej ziemi we wszechświecie zdaje się odzywać jeszcze jakiś rys sansculockiego imperyalizmu: oto, jak najmłodsze dziecko najbardziej jest kochane w rodzinie, tak Bóg upodobał sobie najlichszą i najgłupszą z planet (à génie nouveaux et cretin) i wybrał ją do spełnienia swych zamiarów...²⁾. W tych fantazyach na wpół obłąkanego umysłu odbijają się z wielką wyrazistością, jak właśnie bywa w karykaturze, rysy

¹⁾ Zob. l. c. str. 114 gdzie cytowana rękopiśmienna spuścizna Fouriera.

²⁾ L. c. str. 51 i n.

gatunkowe pokrewnych zjawisk podnoszącego się do mesyanicznego napięcia imperyalizmu sansculockiego.

Przytoczone przykłady zdołają może przekonać, że w imperyalizmie klasowym odnaleźć można rysy mesyanistyczne, — niemniej pozostawiają one to uczucie, że rysy te nie występują wyraźnie i jasno. Rzecz to jednak naturalna. Imperyalizm klasowy jest, w tej epoce przynajmniej, imperyalizmem walczącym; przedstawia on się jako imperyalizm demokratyczny a częściej jeszcze proletaryacki. Względem kogo ma on wypełnić posłanie? Czy względem tych, których chce zniszczyć lub przynajmniej pozbawić przywilejów? — Oczywiście na takim tle rys mesyanistyczny wyraźnie ukształtować się nie może. Zastąpiony on jest pospolicie przez rys Chrystusowy niewinnego męczeństwa i naturalnej dobroci przypisywanych »Ludowi« — (oczywiście przez wielką literę); jeśli to nie mesyanizm, to jeszcze coś więcej, bo deifikacja. Zresztą i ten Lud przychodzi przecież z nową ewangelią równości, braterstwa i sprawiedliwości; dzieła zbawienia dokonywa wprawdzie sam na sobie; niemniej ewangelia ta jest boska — a on jest jej zwiastunem i wykonawcą. — Mesyanistyczny rys wyraźnie i czysto występuje natomiast tam, gdzie stoją obok siebie grupy równorzędne, gdzie można mówić o społeczności grup, gdzie więc jeden członek tej społeczności wypełnić może wobec innych posłanie, rolę mesyaniczną. — Tak się ma rzecz z grupami narodowymi w ciele ludzkości, i dlatego to mesyanizm zbiorowy rozkwitnął najwyraźniej w postaci mesyanizmu nacjonalistycznego.

I tu oczywiście tłem jego jest wzmożone poczucie narodowe, na którym wyrasta nacjonalistyczny selfliking czy — o ile występuje agresywnie — imperyalizm.

Wiadomo że pierwsza połowa wieku dziewiętnastego jest epoką szczególnego rozwoju uczuć narodo-

wych; bywa ona uważaną wprost za epokę powstania »nacyonalizmu«. Nie tu miejsce wchodzić szczegółowo w przyczyny tego zjawiska ¹⁾, dość że przypomnę pewne ważniejsze momenty.

Wystąpienie poczucia narodowego ma do pewnego stopnia wspólną podstawę z rozwojem demokracji. Boć samowiedza narodowej jedności może pojawić się w szerokich masach dopiero tam, gdzie te masy zyskały samowiedzę jedności wogóle, poczucie własnej łączności organicznej. Nie jest przeto rzeczą przypadku, że rozwój nacyonalizmu w wieku dziewiętnastym szedł w ślad za demokratyzacją, chociażby ona na razie była tylko ideową. A dalej demokratyczne idee wolności i równości wobec prawa nie mogły pozostać bez odbicia na polu uprawnień narodowych. Coprawda — w samychże ramach idej demokratycznych przyszło do starcia się zasad. Z jednej strony staje unifikująca tendencja równościowa, atomizująca społeczeństwo i prowadząca do kosmopolityzmu i centralizmu, z drugiej zasada wolności, pojmująca równość jako zrównanie w prawie do obrony indywidualnych różnic, a więc i różnic narodowych. Liberalizm staje wrogo przeciw patryotyzmowi, a pewne historyczne momenta, jak wyzyskanie uczuć patryotycznych w wojnach przeciw Napoleonowi — zwłaszcza w Niemczech — dla reaktywowania dawnego, wstecznego porządku, nadaje temu jego stanowisku cechę obrony postępu, — jakkolwiek w istocie rzeczy jest to cofnięcie się w świat idej wieku Oświecenia. Konflikt ten wykładano też jako walkę humanitaryzmu z kołtuńskim partykularyzmem; jednakże prawdziwa wolność była w obozie obrońców narodowości, a gdzie była

¹⁾ W literaturze naszej posiadamy dobrą o tem książkę: Snitko (St. Herbert Hejbowicz): »Zarys pojęć o narodzie« (Lwów 1901 r.).

wolność tam był i humanitaryzm. Sprzeczność tych dwóch ukochań — ludzkości i narodu — jest fikcją; one oba były w owym okresie bardzo silne. To też gdzie poczucie narodowe podnosi się do napięcia mesyanizmu, tam naród pojęty jest jako narzędzie Boże, przeznaczone do służenia ludzkości.

Do wzmożenia się poczucia narodowego, jakkolwiek we wzajemnej od niego zależności, przyczyniła się w wysokiej mierze literatura romantyczna. Przez swój historyzm i przez swą ludowość szerzy ona zamięłowanie swojskości. Tę samą cechę ma nawet jej zamięłowanie w krajobrazie.

Wszelkie kwestye społeczne powstają jako wyraz protestu przeciw istnjącemu stanowi rzeczy odczutomu jako zło. Tak samo i kwestya narodowościowa. Więc powstaje ona tam przedewszystkiem, gdzie istnieje ucisk narodowy, pod warunkiem że uciskani dorośli do poczucia swej krzywdy. Właśnie idee wolnościowe i literatura, zwracająca się z zamięłowaniem do narodowych cech indywidualnych, to poczucie obudziły lub wzmoćniły. Za tą pobudką narody podbite i uciskane wstrząsnęły swem jarzmem.

Walki o wolność — zawisłe od bodźców ideowych, nawzajem przyczyniają się do urabiania idej. Typ walki o wolność takiej jaką podjęła Wielka Rewolucya, przestacza się w typ walki o narodową niepodległość. Pierwszy głośny przykład dała Grecya; — Hiszpania, Włochy, Belgia i najniebezpieczniejsza Polska, stworzyły literaturę patryotyczną utrwalającą pojęcie miłości Ojczyzny i wnoszącą nowy a nie zrównanej siły i wzniosłości ton, w wielką symfonię tęsknot, pragnień i ideałów ludzkości. W Niemczech wojny napoleońskie obudziły dźwięki pokrewne. Wogóle wojny napoleońskie, bądź naruszając granice przyrodzone narodów i wywołując odpór, bądź budząc nadzieję, uważane są — z pewną przesadą —

za szczególnie ważny czynnik w rozwoju narodowej samowiedzy ludów. Jako wynik tego rozwoju zapisała się na karcie praw moralnych ludzkości niezatartymi głoskami zasada, nowy niby artykuł deklaracji »praw człowieka«, — zasada, która odtąd ciężko waży na szali dziejów — że każdy naród ma »naturalne« prawo do życia i swobody. Związek tej zasady z deklaracją praw człowieka uznawali mesyjniści polscy, widząc posłannictwo Polski w rozszerzeniu idei wolności i braterstwa — (idei która przedstawiała im się jako zasadnicza idea chrześcijaństwa) — ze sfery stosunków między osobnikami, na sferę stosunków między narodami. »Za dni naszych, powiada Krasiński, osobnik każdy chrześcijaninem jest i wszystkie stosunki między nimi chrześcijańskimi są. Gdzież dalej iść idei chrześcijańskiej? Oczywiście w sferę niedotkniętą, nieprzerobioną dotąd, a tą jest sfera polityki«. Tę samą myśl wyraża już Brodziński, mówiąc, że »kiedyś tak dojrzeją obowiązki narodów, jak dojrzały obowiązki każdego człowieka w Chrystusie«, i że do pracy nad tem powołaną jest Polska. Bukaty, wytyczając pochod ludzkości od początku ery chrześcijańskiej, powiada że pierwszą fazą było ustalenie praw człowieka do niepodległości wobec jego narodu, — po niej nastąpi ustalenie praw narodu do bytu i niepodległości wobec innych narodów; jest to wprowadzenie chrystyanizmu do polityki, a to przypadło rodowi słowiańskiemu przez Polskę (A. Mickiewicza »Wykłady« II. I. 31). — Ten związek każe nam zwrócić oczy nasze najprzód na Francję.

Akt deklaracji praw człowieka nosi na sobie wybitne cechy mesyjaniczne i to w znaczeniu mesyanizmu narodowego. Lud, który go dokonał, poczuwszy się bowiem ludem w znaczeniu jedności organicznej, poczuł się nie tylko grupą klasową, ale narodową; poczuł się ludem francuskim. A dzieło swoje rozumiał nie tylko

jako dzieło obalenia przywilejów jednej klasy społecznej na korzyść drugiej w obrębie jednego społeczeństwa, ale jako zwycięstwo idei sprawiedliwości, przynoszące owoce ludzkości całej. Znajduje to wyraz np. w propozycji Grégoire'a uzupełnienia deklaracji praw człowieka zasadą, że poszczególne narody, bez względu czy wielkie czy małe, mają niepozbywalne prawo zwierzchnicze (właściwie »suwerenność«, a w tem mieści się także zasada niepodległości), i że żaden nie może się mieszać w zakres uprawnień drugiego. Zasada ta, wychodząca poza granice regulowania stosunków wewnętrznych Francji samej, jakkolwiek mogła być podyktowaną także pewnymi dyplomatycznymi względami, niemniej, jak wszystkie zasady Rewolucji, pojętą była przez ogół ideowo. Tak samo swoje »prawa człowieka« (sama nazwa jest znamioną!) dyktowała Francja nie sobie, lecz światu. To też owej maskarady inscenizowanej 19 czerwca 1790 roku przez Anacharsisa Cloots'a — a tak wyśmiewanej przez Carlyla¹⁾ — w której »przedstawiciele ludzkości«, w egzotycznych narodowych strojach, przyszli dziękować Zgromadzeniu Narodowemu za jego ustawodawcze dzieło, nie można brać tylko z zabawnej strony. Był to bądź co bądź rzetelny symbol tego, co rozumiał i odczuwał naród francuzki. — A potem »legenda napoleońska«... Nie chodzi o to, co z tej legendy jest prawdą a co złudzeniem, ale faktem jest, że po upadku Napoleona dzieło jego uważanem było za dzieło szerzenia i wcielania zasad Wielkiej Rewolucji poza granicami Francji, na wielkiej arenie ludzkości. On to, Napoleon, miał zniszczyć resztki feudalizmu w Europie i zaprowadzić wszędzie równość wobec prawa. On to »siał pełnemi rękoma wol-

¹⁾ Zob. Carlyla *Historię Rewolucji francuzkiej*, a także Avenel'a: »Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain« (1865).

ność, gdzie tylko zaprowadził francuzki kodeks cywilny«, — (tak brzmią własne jego słowa)¹⁾. On to był obrońcą swobód uciśnionych narodów; tam nawet, gdzie zdawał się być najeźdźcą zdobywcą, urzeczywistniał tylko wielki a tajemny plan wychowania narodów do wolności²⁾; przygotowywał braterskie połączenie ludów w Stany Zjednoczone Europy. Wojując, miał na celu pokój powszechny³⁾, a jeśli uderzenie jego było silne, to dlatego, że »działał jak Opatrzność, która wyplenia zło środkami jakie uzna za potrzebne, gwałtownymi

¹⁾ Ph. Gonnard: »Les origines de la légende napoléonienne« (Paryż 1906), dowodzi, że początku »legendy napoleońskiej« należy szukać w pamiętnikach i rozmowach Napoleona na wyspie św. Heleny. Autor uważa je w małej tylko części za wyraz prawdziwej myśli Napoleona; przeważnie są one wedle niego zmyśleniem, potrzebnym dla celów dyplomatycznych.

²⁾ W tym kierunku wyznania Napoleona są najbardziej awanturnicze i zadziwiające. Tak np. Wenecję oddał Austrii, aby wrogie sobie wzajem stronnictwa zjednoczyły się w nienawiści do obcego berła, a tem bardziej zapragnęły zjednoczenia Włoch. Wenecjanie, Lombardzi, Piemontczycy musieli zostać rozłożeni niejako na elementy, aby z nich zrobić Włochów; »il fallait, pour ainsi dire, les refondre«. O podboju Hiszpanii powiada: »Je pris en pitié le sort d'un grand peuple, je saisis aux cheveux l'occasion unique, que me présentait la fortune, pour régénérer l'Espagne«. — Powiada, że Anglię zdobyłby po to tylko, aby jej umożliwić nadanie sobie takiej konstytucji, jakiej pragnie; zniósłby izbę lordów i zaprowadził republikę. — O Polsce mówi Napoleon na wygnaniu bardzo wiele; zapewnia, że chciał ją odbudować, że jest ona konieczną jako zapora przeciw Rosji, a to, że nie dano mu dokonać tego dzieła, stworzyło wieczną groźbę dla Europy.

³⁾ O wojnach podjętych twierdzi Napoleon, że były mu narzucone; zdobycze jego miały służyć do zreorganizowania Europy, gdy nadejdzie chwila pokoju powszechnego; nie zamierzał rozszerzać granic Francji. Gdyby dzieła dokonał — proklamowałby za powrotem do Francji niezmiennosc jej granic na zawsze — a wszelkie ich rozszerzenie za przeciwne interesom narodowym. Armia zredukowaną by została do potrzeb obrony.

niekiedy, nie troszcząc się o ludzkie sądy«. W planach jego było nawet odnowienie religii i urzeczywistnienie zasad prawdziwego chrześcijaństwa¹⁾... Ta legenda, której dały początek wyznania samego Napoleona na wyspie św. Heleny, ciągnie się przez całą epokę romantyczną. Znajduje ona echo w dziełach historycznych, w polityce, w poezji, nawet w wierzeniach sekt mistycznych. Charakter jej jest wyraźnie mesyaniczny; Francja jest »Chrystusem narodów« (Christ-peuple, Hugo), Waterloo jest nową Golgotą (Ganneau: »Waterloo est le vendredi saint du grand Christ-peuple«)... Te same idee jak wiadomo przejmują towarzyszy; wyznaje kult Napoleona i odbywa pielgrzymki na pola jego bitew. Obok mesyanicznego posłannictwa Polski przyjmuje zaś i posłannictwo Francji, które, rozpoczęte przez Napoleona, nie zostało jeszcze skończone.

W swej »Podróży na Wschód« (1835) notuje Lamartine nader charakterystyczną dla ducha czasu rozmowę swoją, z oddaną mistycyzmowi i studyom nad ezoteryczną mądrością Wschodu, lady Esther Stanhope. »Jesteś Pan jednym z tych ludzi szlachetnych pragnień i dobrej woli — mówi Angielka —, których Bóg potrzebuje jako narzędzi dzieł cudownych, które wkrótce ma spełnić w ludzkości. Czy sądzisz Pan, że królestwo Mesjaszowe już nadeszło?« Lamartine odpowiada wymijająco: »Jestem chrześcijaninem, odpowiedź należy do Pani«. »I ja jestem chrześcijanką, ale czyż ten, którego Pan nazywasz Chrystusem, nie powiedział: Mówię do was jeszcze w przenosiach, ale ten, który po mnie przyjdzie, będzie do was mówił w duchu i prawdzie? Otóż ten to jest, którego czekamy. Ten to jest Mesjasz,

¹⁾ Dzieło kawalera du Beauterne: »Les sentiments de Nap. sur le christianisme« (1841), przyczynia się do rozwoju rysów religijnych napoleońskiej legendy. Dzieło to cytują Mickiewicz w »Wykładach«.

który jeszcze nie przyszedł, który jest niedaleko, którego zobaczymy na własne oczy i na którego przyjście wszystko się na świecie przygotowuje». Wreszcie Lamartine wyznaje, że i on spodziewa się rychłego przyjścia Mesjasza, ale Mesziasz ten nie będzie Chrystusem; ten, którego Chrystus zapowiedział, będzie to Duch święty, zawsze przytomny człowiekowi, źródło jego kolejnych rewelacji, odpowiednich potrzebom jego i epoki. »Czy ten duch wcieli się w człowieka, czy w doktrynę, wierzę w niego, oczekuję go i wołam o jego przyjście«. A w dalszym ciągu rozmowy o naturze tego Mesjasza lady powiada: »z Europą skończyło się; sama tylko Francja ma jeszcze wielką misję do spełnienia«. — W rozmowie tej odnajdujemy wszystkie zcharakteryzowane wyżej cechy epoki: progressyzm religijny, objawiający się w nadziei nadejścia czasu, gdzie słowa Ewangelii będą w prawdziwym ich, pneumatycznym znaczeniu wyłożone, — millenaryzm, oczekujący przyjścia królestwa Bożego tak rychło, że je oczy nasze będą jeszcze oglądały, — to samo pojęcie rewelacji, z którym spotkaliśmy się u Leroux, a którego podmiotem będzie nie nowy Paraklet, ale ludzkość sama; wreszcie, w posłannictwie przypisanem Francji, odnajdujemy me-
syanizm nacjonalistyczny¹⁾.

W Niemczech, w epoce przedromantycznej i w początkach romantyzmu, uczucie patryotyczne było nader

¹⁾ Seillière (*»Le mal romantique«*, str. 49 i n.) przepisuje ten ustęp nie z oryginału, ale z zapisek Fouriera, gdzie go tenże zaopatrzył w komentarze. Z nich wynika, że oczekiwanego przez ludy mesjasza F. widzi w sobie: skromność każe mu jednak ograniczyć się do tytułu sous-messie, vice-messie! Tego właśnie tylko jeszcze rysu brakowało, a w tej rozmowie, komentowanej przez F., jest już bez reszty cały mesyaniczny millenaryzm epoki zamknięty.

słabo rozwinięte¹⁾. Podbój francuzki przyjmowali romantycy z zupełną obojętnością. Najważniejszą jest wolność wewnętrzna, a tej nieprzyjaciół odebrać nie może. Nic się także w naturze nie odmieni, ktokolwiek będzie dzierżył władzę; słońce będzie jednak świecić. Duch romantyczny opierał się na uniwersalizmie i indywidualizmie; »niemieckość jest kosmopolityzmem w połączeniu z najsilniejszym indywidualizmem«, mówi Novalis. Na uczucie patryotyzmu nie było właściwie miejsca. A jednak z indywidualizmu właśnie wysnuwała się pewna jego forma; ukochanie odrębności partykularnych i tradycji, ludowości — w znaczeniu wrosłych w grunt, odwiecznych, naturalnych cech, wierzeń i obyczajów. W tych partykularnych patryotyzmach rozprasało się poczucie jedności narodowej. Ale na tle indywidualizmu urobiło się przeciw pojęcie niemieckości duchowej, i to z bardzo dobitnym imperyalistycznym piętnem. Już Schiller mówi o tej niemieckości, że »jest ona wielkością moralną, tkwiącą w kulturze i charakterze narodowym, niezależną od jego politycznych losów«, Novalis zaś, szczególnym zwrotem myśli, właśnie z głoszonego przez siebie kosmopolityzmu i uniwersalizmu Niemców czyni wyodrębniającą ich, indywidualną cechę: »w energicznym uniwersalizmie nikt się z nami mierzyć nie może«. Co więcej, Francuzi, przyjmując w Rewolucji tę cechę uniwersalizmu, przyjęli cechę niemiecką! »Das Beste was die Franzosen bei der Revolution gewonnen haben, ist eine Portion Deutschheit«. Sofistyki, opartej na grze analogii i bawieniu się pojęciami, trudno dalej doprowadzić.

¹⁾ R. Huch: »Ausbreitung u. Verfall d. Romantik«. — rozdz. »Rom. Politik«. — Meinecke: »Weltbürgertum u. Nationalstaat« (1908).

Podbój francuzki otrząsnął jednak wreszcie Niemców z romantycznej bierności. Słupem miłowym w rozwoju ich patryotyzmu jest Fichte i jego sławne »Mowy do niemieckiego narodu«, wygłoszone w chwili, gdy gubernatorem Berlina był marszałek francuzki. Pomimo głęboko etycznych i prawdziwie męzkich i wzniosłych tonów, które je przebrzmiewają, rażą one prawdziwie niemiecką arogancją; przytem odnaleźć w nich można, w odpowiednim przekształceniu, wszystkie sofizmaty romantycznej dyalektyki. Owa pierwotność i bezpośredniość, »Urwüchsigkeit«, która romantykom tak drogim czyniła partykularyzm i ludowość, stają się u Fichtego cechą charakterystyczną Niemców jako takich. Oni to są ludem pierwotnym, »das Urvolk«, — »ludem« kategorisch. »Naturgemässheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künsterei von der Seite des Auslandes, sind die Grundunterschiede«. Tylko niemiecki język jest pierwotny (uranfänglich) i naturalny; inne języki, (Fichte ma na myśli przedewszystkiem romańskie), są przejęte od starożytnych i nienaturalne. Dlatego — tylko Niemcy mogą stworzyć prawdziwą poezję i filozofię. A dalej wywodzi Fichte, że tylko Niemcy pojęli prawdziwe chrześcijaństwo, że tylko u nich może być prawdziwy patryotyzm i prawdziwe pojęcie wolności, wreszcie tylko Niemcy mają prawdziwy charakter. Co więcej, rozszerza on pojęcie niemieckości i, przekształcając romantyczną ideę uniwersalizmu, powiada, że wszystko cokolwiek posiada te właściwości, gdziekolwiekby się znajdowało, jest niemieckiem. Przypomina to ów paradoks Novalisa, że najlepszym, co Francuzi w Rewolucyi sobie zdobyli, to była niemieckość. Niemieckość staje się więc cechą duchową. »Niemcy są wszędzie, — mówi Novalis. Germańskość tak samo, jak romańskość, greckość albo angielskość, nie pokrywają się granicami jakiegokolwiek państwa. To są ogólno-

ludzkie charaktery, które tylko tu lub tam szczególnie się upowszechniły«. Słowacki mówi raz podobnie, że narodowość nie polega na języku, że odtąd przez narodowość rozumieć się będą gromady ducha jednego¹⁾. Ale u niego jest to tylko postulat; u Novalisa i Fichtego jest to rzeczywistość, a u Fichtego zwłaszcza pojęta w duchu imperyalizmu germańskiego. W ten sposób patryotyzm pogodzony zostaje z uniwersalizmem. »Niema właściwie wogóle kosmopolityzmu, mówi Fichte, bo każdy musi stać się patryotyzmem«. Jeżeli bowiem patryotyzm jest przejęciem się pewnymi cechami duchowymi i przyswojeniem ich sobie, to musi on z natury rzeczy dążyć do propagandy i rozszerzenia tych cech, najprzód na sferę bliższą, na naród, potem na świat cały. Kosmopolityzm przekształca się tu zatem w pojęcie imperyalistyczne. A w tym jego propagandystycznym charakterze tkwi niewątpliwie ziarno mesyanizmu. Przytem, jak u Słowackiego, który propagandę swej nauki genezyjskiej uważa za posłannictwo narodowe, miesza się tu rys mesyanizmu indywidualnego. »Trzeba wierzyć, że ten naród, który miał siłę naukę tę, (ma na myśli Fichte swoją filozofię wolności), z siebie wydać, będzie także najwięcej uzdolnionym do jej przyjęcia. Tylko Niemiec może to chcieć... tylko on może zrozumieć, że to jest najbliższym celem ludzkości. A ten cel jest jedynym możliwym celem patryotycznym; tylko

¹⁾ Także Mickiewicz sądzi, że podział na narodowości przeprowadzony będzie kiedyś wedle ducha. »Historia literatury podzieli kiedyś pisarzy rosyjskich, czeskich i polskich na kategorie, któreby teraz mogły zadziwić czytelników«. I tak np. Trembecki należy do Rosyi z czasów Katarzyny. Goszczyński staje się też bardzo często Rosjaninem pod względem tonu poetyckiego; postawić go można między Dzierżawinem a Puszkinem; owszem bywa więcej Moskalem od Puszkina. Żukowski należy do szkoły poetów litewskich, i t. p. (»Wykłady« II. I. 32).

Niemiec zatem może być patryotą; tylko on w celu zakreślonym dla swego narodu może objąć całą ludzkość... Patryotyzm każdego innego narodu może być tylko samolubnym, małodusznym, i nieprzyjazytnym wobec ludzkości. Ten zaród mesyanizmu rozwija się wreszcie w kwiat pełny. »A tak przez nich tylko, przez Niemców, powstać może prawdziwe państwo sprawiedliwości, jakiego dotąd świat nie znał, przepełnione tą miłością wolności obywatelskiej, którą widzimy u starożytnych, ale bez tego zamienienia większości ludzi w niewolników, bez których starożytne państwa obywać się nie mogły; wolność oprze się odtąd na równości wszystkiego, co ma ludzkie oblicze. Tylko przez Niemców stać się to może, którzy od lat tysięcy dla tego wielkiego celu istnieją i ku niemu powoli dojrzewają; — innych elementów takiego rozwoju nie masz w ludzkości«.

Mesyanistyczny imperyalizm niemiecki wznosi się na wyższy jeszcze niemal szczebel u Hegla. Wprawdzie Niemcy nie są dla niego jedynym wybranym ludem od początku; historia jest rozwojem przedmiotowego ducha, który swoje czasowe wcielenia znajduje u różnych z kolei narodów. Ale wcieleniem jego ostatniem, najwyższem, jest germanizm, a w szczególności państwo pruskie. Mesyanizm przemienia się tu w deifikację; naród, który jest najwyższym wyrazem Bóstwa, jądrem panteistycznego systemu świata, ma oczywiście naturalne i niezaprzeczone prawo opanowania go. Jego posłannictwo tkwi w nim samym; on sam sobie jest prawem, a jego prawo jest prawem ludzkości. Urzeczywistniając sam siebie, urzeczywistnia Boga... Ta idea, jakkolwiek w inną przybrana szatę, — a dziś przeważnie w szatę teorii rasowego nadczłowieczeństwa, — pozostała dotąd kierowniczą ideą Prus.

Gdy porównujemy mesyanizm francuzki z niemieckim, uderza nas od razu zasadnicza różnica. Pierw-

szy jest mesyanizmem czynu i opiera się na faktach niewątpliwych. Jest on tylko przetłómaczeniem na język mesyanizmu roli rzeczywistej, jaką odegrała Francja w ruchu wolnościowym Europy. Że pewne fakta zostały przy tem przetłómaczeniu przebarwione, jest łatwem do pojęcia i nie zmienia zasadniczego rysu jasności i — powiedziałbym — prawości umysłowej, jaka tkwi w tej koncepcyi. — Całkiem inaczej z mesyanizmem niemieckim. Jak cała filozofia romantyczna Niemiec, tak i on leży zupełnie poza wszelkiem doświadczeniem, jest czystym wymysłem. Pod względem etycznym, to, co do Fichtego, oceniając jego »Mowy« historycznie, trzeba uznać ich cel szlachetny podniesienia upadłego ducha narodu; ale o ile zechcemy oceniać ich treść myślową bez względu na cele chwili, to nie masz w nich innego momentu empirycznego ponad próżność. Humanitaryzm mesyaniczny przejawia się tu słabo; imperyalizm wysuwa się naprzód — a u Hegla już zgoła dominuje. Zauważył był Mickiewicz, że konsekwencją teorii Hegla jest, iż wszelkie wystąpienie przeciw państwu równoznaczne jest z wystąpieniem przeciw Bogu, który się w nim wyraził. A zauważył także i to, że Bóg, jeśli już ma w politycznej sile szukać wcielenia, to niewątpliwie, zamiast zostać Prusakiem, będzie wolał zostać Moskalem. To też tej korzyści nie pozwolili sobie odebrać rosyjscy słowianofile, i — mimo odrazy do »zapadnictwa« — przeszczepili heglowskiego »przedmiotowego ducha«, wraz z całym niemieckim aparatem dyalektycznym, na grunt rosyjski. —

Między rokiem trzydziestym a czterdziestym, po erze francuszczyzny, niemieckość opanowała była umysłowość rosyjską. Ktoś ze współczesnych opowiada¹⁾,

¹⁾ Cyt. z Wołkońskiego: »Bilder aus d. Gesch. u. Lit. Russlands«, Bazylea 1898).

że w Heglu nie było ustępu, któryby nie wywoływał nieskończonych dysput, trwających niekiedy całe noce. Przyjaciele zrywali stosunki czasem dlatego tylko, że się nie mogli pogodzić co do pojęcia »absolutnego ja«, albo »bytu samego w sobie«. Najmarniejsze broszury, byleby tylko wzmiankowały Hegla, sprowadzano z Niemiec i czytano tak gorliwie, że książka rozpadała się na luźne kartki... A kiedy kto, oderwawszy się od książek, szedł przejść się za Moskwę na Sokolniki, to i to czynił filozoficznie, aby oddawać się panteistycznemu uczuciu łączności ze wszechświatem; gdy zaś po drodze zagadnął pijanego żołdaka albo babę, to w tym zamiarze, aby określić substancję ludowości w jej bezpośrednich i przypadkowych przejawach... Z takiego gruntu wyrosli słowianofile¹⁾. — Niepodobna obronić się wrażeniu pewnej śmieszności, porównując ich imperializm mesyaniczny z niemieckim. Boć przecie zdawałoby się, że ten ton głębokiego, prawdziwie religijnego przekonania, powinienby wynikać z zamyśleń i rozważań głębokich, być owocem trawiącej się w sobie myśli, — albo też, że badania usilne wykryły fakta, może błędnie rozumiane ale bądź co bądź ważne i poważne, na których oparł się nowy światopogląd. Tymczasem, jeśli porównamy »argumenty« słowianofilów z »argumentami« Fichtego i Hegla, to spostrzeżemy, że cała nowa wiara jest szatrą zbudowaną lekkim mozołem kombinującego umysłu, na obcym myślowym rusztowaniu. I to w dodatku wiara, której artykułem jest pierwotna oryginalność i swojskość rosyjskiej duszy,

¹⁾ Wedle Zdziechowskiego właściwy słowianofilizm zaczyna się w r. 1845 — od artykułu Iwana Kirejewskiego p. t. »Przegląd współczesnej literatury«. Najwybitniejszym reprezentantem był Chomiakow (zm. 1860); dwaj Aksakowy, Tiutczew etc. Końca ten prąd dotąd właściwie niema; ma tylko zwyrodnienie.

a której ostrze zwraca się z dumną wzgardą przeciw obczyźnie!¹⁾.

Najprzód tedy »das Urvolk« przesiedlił się po prostu z Niemiec do Rosyi. »Pierwotność« ś. p. Russa, wysuwana jako szczególny przymiot przeciw »zgniłej cywilizacji« ś. p. Oświecenia, jadąc przez Niemcy w czasach złych środków komunikacyjnych, spóźniła się o blisko pół wieku nim zajęła do Rosyi. Tutaj za »zgniłe Oświecenie« podstawiony został »zgniły Zachód«, co już także zrobił Fichte, identyfikując Oświecenie z duchem romańskim. Granica zgnilizny przesunęła się tylko dalej na Wschód. Wyjątkowe przymioty Niemców, przypisywane im w dziedzinie myślenia, przetłómaczone zostały w odniesieniu do Słowian przez słowianofilów na szczególną zdolność czucia, co także zawisło od teorii romantyków niemieckich o anima abdominalis. U Fichtego tylko Niemcy pojęli prawdziwe chrześcijaństwo, — u słowianofilów jest to przywilejem Słowian, rozumie się prawosławnych, nie zdeprawowanych przez Zachód. Niemcy wreszcie tylko dorośli do wolności prawdziwej, a to samo twierdzi o Rosyanach Konstanty Aksakow!... Że w tym względzie rzeczywiście jedni są tyle warci co drudzy — doświadczyliśmy na własnej skórze. Wspólne władanie ziemią, »mir«, ogłoszony został przez słowianofilów za instytucję idealną, za podwalinę przyszłego idealnego ustroju; przypomina to żywo wstręt niemieckich romantyków do nowych

¹⁾ Zdziechowski l. c. podnosi, że w pośród innych słowiańskich umysł rosyjski celuje krytycyzmem i że mesyanizm naszych poetów jest wprawdzie uczuciowo i etycznie wyższy, ale pozbawiony wszelkiej podstawy rozumowej... Niemniej z przedstawienia Z. nauki Chomiakowa — mimo że autor nie szczędził sympatii — nie można powziąć wyobrażenia, czy jest choć jeden punkt w tej nauce, któryby sam Z. uznał za możliwy do przyjęcia. — Zdaje się, że Z. wziął prozę za logikę...

form produkcji, ich odpór przeciw uprzemysłowieniu Niemiec, ich uwielbienie dla trzypolówki, która ma być odbiciem Trójcy świętej. Ta ekonomiczna strona słowianofilstwa przeniosła się później na »narodników«, którzy słowianofilski konserwatyzm przełożyli na potrójny radykalizm: indywidualistyczno-ludowcowo-socyalistyczny, i stawiali mir i artel za wzór Europy¹⁾.

W ten sposób, szczególną ironią losu, idea emancypacji ducha narodowego z pod przyniatających wpływów obczyzny, idea w tem znaczeniu uprawniona i szlachetna, i ta idea »rdzennej rosyjskości« jest — niemiecką. A z właściwym Rosyanom bezkrytycznym radykalizmem ideowym i skłonnością do nadawania przekonaniom form religijnych wierzeń, tak słowianofilizm jak narodnictwo przybrały cechę fanatyczno-sekciarską. Mesyanizm — tak jak w Prusiech — przerodził się w nietolerancyjny, zaborny imperyalizm.

Zdaje mi się, że z przedstawienia mego wynika dostatecznie jasno, że mesyanizm polski nie jest zjawiskiem oderwanem i że znajduje on tło i źródło w duchu epoki. Nie jest on także wyłączną własnością ducha słowiańskiego. Jakkolwiek towianizm żywił sympatyje słowiańskie, to przecież z jednej strony duch polski jest tak zasadniczo różny od rosyjskiego, że wątpię aby się w jakiejś dziedzinie jakiegokolwiek jego rysy dały »słowiańskością« objaśnić, — a z drugiej widzieliśmy, że mesyanizm rosyjski niema słowiańskiego, ale niemiecki początek i charakter.

¹⁾ Narodnicy pojawili się w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku. Do nich należy Michajłowski, Woroncow, Nikolai-On etc. Zob. rozprawę Simchowicza w Conrada: »Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik«, 1897. Autor wykazuje także co do narodników zależność od Niemców.

Mesyanizm polski rozwinął się silniej i wszechstronniej od wszystkich innych. Zarówno ten rozwój jak i właściwe swoje cechy zawdzięcza on szczególnemu położeniu narodowemu, niemniej jak gruntowi, na którym wzrósł, — a był to grunt obcy, grunt dający gorzki chleb tułactwa, zaprawiony tęsknotą nostalgiczną, — a przytem był to grunt francuzki. Daleko też więcej przejął mesyanizm nasz z Francji, niż ze »słowianstwa«.

Mesyanizm ten ma niezawodnie pewne rysy ogólne i zasadnicze, rozszczepia się jednak, i w poszczególnych przejawach przedstawia różnice wcale znaczne. Przytem możnaby odróżnić dwa prądy, zlewające się po części, ale przecież odrębne: mesyanizm ofiarniczy, męczeński, w którego nauce Polska jest Chrystusem ukrzyżowanym za ludzkość, — i mesyanizm propagandystyczny, apostołski, niosący światu nową ewangelię. Pierwszy zgoła dekadenski, dla ducha narodowego szkodliwy, drugi szlachetny i męzki, umacniający ducha narodowego poczuciem godności własnej; zresztą co do wartości wewnętrznej różny, wedle tego jaką była treść głoszonej przez niego ewangelii. Jakkolwiek towianizm, Mickiewicz w szczególności, uzasadnia mesyaniczne powołanie Słowian przez ich charakter uczuciowy i zachowany przez nich związek ze światem duchów, to przecież mesyanizm polski nie jest owocem próżności narodowej jak w Niemczech lub Rosji, ale ma — podobnie jak francuzki — charakter czynny. Przytem wychodzi on z założenia historycznego o roli narodów spełnianej przez nie w ciągu dziejów kolejno i odpowiednio do ich przymiotów i uzdolnień, nie przypisuje sobie zatem wyłączności. Nawet na chwilę obecną przyznaje towianizm współ z Polską posłannictwo Francji i Rosji. A w takim pojmowaniu tkwi wiele prawdy. Bo każdy naród, rozwijając i uszlachetniając właściwe sobie pierwiastki, zbo-

gaca przez to skarbiec całej ludzkości. Polska — skazana na walkę o wolność — jest z natury rzeczy, nie tylko przez propagandę słowną, ale przez przykład czynny, apostołką wolności i niepodległości narodowej. Myśl ta, powtarzająca się u mesyanistów polskich — mimo że nie u wszystkich wybija się dość jasno, zagłuszona innymi ideami zwłaszcza od chwili, kiedy mesyanizm połączył się z innymi koncepcjami mistycznymi, — jest przecież nie tylko najistotniejszą, ale zarazem wysoce szlachetną i zdrową treścią naszego mesyanizmu.

* * *

Na tem kończę przedstawienie związków i pokrewieństw mistyki Słowackiego. Nie chodziło tu o jej rodowód w prostej linii — bo doszukiwanie się go byłoby pracą jałową i daremną¹⁾ — ale o stosunek do pokrewnego kompleksu zjawisk. Nie chodziło o wytyczenie

¹⁾ Sprawa rodowodu, t. j. pochodzenia pomysłów, odmienna jest od sprawy wpływów, które do powstania czy to kierunku ideowego, czy idei samych się przyczyniły. W tym względzie także co do wpływów bezpośrednich praca moja zawiera niejedną wskazówkę, za którą badanie przyszłe pójść będzie mogło. Chciałbym jednak zwrócić jeszcze uwagę badaczy w jedną stronę, zupełnie przezemnie pominiętą i wogóle zgoła dotąd przeoczoną, a to w stronę wpływów otoczenia późniejszych towiańczyków w ich młodości. Tutaj zaś najbardziej byłby dla mnie interesującym problem wpływów rosyjskich. Wszakże Rosya Aleksandra I, była, rzeczby można, urzędową pepinię mistycyzmu. Mam to wrażenie, że na Towiańskim szczególnie odbija się wpływ ducha rosyjskiego. Ale wtedy wsiąkały też może pierwsze wpływy mistyki Zachodu — jak n. p. martynizmu, który jak wiadomo tak blizkim był Mickiewiczowi. Wszakże już za Katarzyny martynizm szerzył się w Rosyi; posądzano o niego z reguły przestępców politycznych. Niemniej należałoby zwrócić uwagę na prąd swedenborgiański na Litwie... Byłoby to pole badań rokujące ciekawe rezultaty.

drogi, ale niby o rzucenie konturów karty geograficznej; tak jak dla wyjaśnienia położenia jakiejś osady, lub biegu jakiejś rzeki, rysuje się nie samą osadę lub rzekę, ale kraj okoliczny, tak i tutaj trzeba było problemy obchodzić dookoła, wyznaczać im tło, miejsce, grunt na którym powstały, mówić o rzeczach na pozór nie zostających z tematem w bezpośrednim związku. Przy tego rodzaju przedsięwzięciach można być zawsze różnego zdania co do potrzeby bliższego lub dalszego zasięgu. Przewodnikiem była dla mnie własna żądza poznania; obchodziłem w każdym wypadku dane zjawisko kręgiem tak szerokim, aż nie zadowolniłem własnej potrzeby orientacji co do jego natury. Naturalnie i to jest subiektywne — ale innej miary niemasz.

Metoda moja, przystosowując się do przedmiotu, nie była metodą środowiska. Przedmiot bowiem z natury swojej nie zawisł wyłącznie od otoczenia, ale raczej od środowiska ideowego, które rozciąga się nie tylko w przestrzeni ale i w czasie. Mistyka romantyczna nadto, jakkolwiek wykwiła na sprzyjającym jej gruncie chwili, przecież nie była rzeczą ogółu, ale szczupłą tylko stosunkowo grupy.

Pokrewieństw trzeba było tedy szukać nie tyle w szerz, ile w głąb.

Czy z wykazania tylu pokrewieństw i analogij wynika wniosek o małej oryginalności mistyki Słowackiego? Zdaje mi się że wykazanie ich stwierdziło jedno: a to, że w mistyce odległych od siebie wieków, powracają nieodmiennie te same problemy. Gdybyśmy dla faktu tego powrotu chcieli odsądzać od oryginalności poszczególne systemy mistyczne, to zarzut ten musiałby dotknąć chyba wszystkie. Oczywiście trzeba tu zastosować inne kryterium. I sędzę że mistyka Słowackiego tyle ma zarówno w treści jak sposobie jej ujęcia cech swoistych, że wypada ją uznać za wysoce oryginalną. W pierwszym

rzędzie takim oryginalnym rysem jest zastąpienie panteistycznego światopoglądu koncepcją indywidualistyczną wolnych i niezależnych duchów Słowa, a w związku z tem pomysł duchowego przewodnictwa i pomysł solidarności stworzenia. A tam nawet, gdzie pomysły jako takie znajdują swoje bliskie analogie, to zupełnie oryginalnym jest sposób ich poetyckiego wyzyskania. I tak przypomnę na przykład sposób poetyckiego wyzyskania anamnezy, albo pomysłu o przyszłej formie świetlnej, nie mówiąc już o mnóstwie rysów drobniejszych. Cała ta mistyka wreszcie ma ton zupełnie swoisty; cechą jej jest konkretność i jasność. Uderza to w porównaniu czy to z gnostykami, czy z Boehmem, operującymi oderwanymi symbolami. Na umysły lubujące się w mrokach robi ona może dlatego właśnie jakieś wrażenie naiwności; i to stanowi jej właściwy urok. Nie znam zresztą innej koncepcji mistycznej, któraby w takiej mierze umiała upoetyzować przyrodę. Ten jej charakter określiłem już raz nazwaniem »spirytualistycznej biologii«; mieści ono w sobie równocześnie wskazanie na ów rys konkretności i naoczności. W tym względzie wydaje mi się mistyka Słowackiego szczególnie polską; właściwości indywidualne poety są równocześnie właściwościami narodowymi.

A teraz, czy wolno — i w jakim sensie — stawiać pytanie, dotyczące wartościowania tej koncepcji mistycznej?... Oczywiście trzeba przedtem ustalić kryteria sądu. Spotkałem się raz ze zdaniem, jakoby praca moja dowodziła szczególnych dla mistyki sympatyj, w tem znaczeniu, jakobym uważał mistykę za »równowartościowy sposób myślenia«. Zdanie takie jest bardzo znamienne dla stanu naszej przeciętnej krytyki; świadczy ono o jej charakterze publicystycznym i o niezdolności zdobycia się na kryteria czy to artystyczne, czy naukowe. Do tego powrócę jeszcze w drugiej części tej

pracy, gdzie mówić będę o podkładzie psychologicznym sądów o »Królu Duchu«. Tutaj zastrzedz się muszę tylko przeciwko insynuowaniu mi poglądów, od których jestem daleki. Daleki jestem bowiem od mniemania o równowartościowości czy równouprawnieniu mistyki jako sposobu myślenia. Za uprawniony uważam tylko jeden sposób myślenia, ten, który opiera się na trafnej spostrzeganiu i logicznym a kontrolowanym przez doświadczenie rozumowaniu. Mistyka takim sposobem myślenia nie jest. W badaniu mojem jednak nigdzie nie odnosiłem się do niej ze względu na jej zdarność metodyczno-poznawczą. Rozpatrywałem ją w pewnym tylko szczególnym celu: w celu objaśnienia z niej poetyckich utworów. Jeśli można zatem mówić o wartościowaniu, to tylko o wartościowaniu poetyckiem, a to jest zaprawdę, wedle mego rzeczy widzenia, zgoła różnem. — Ale zresztą sąd jakikolwiek leżał wogóle poza sferą moich założeń. Hasłem mojem było: zrozumieć, aby używać. I w tym duchu, chciałbym aby praca ta była rozumiana, a temu celowi posłużyła...

Poznaliśmy w niej oto prądy wiatrów, na których waży się orzeł; część drugą poświęcić pragnę śledzeniu jego lotu na słonecznych wyżynach jednego z największych poematów świata.



SPROSTOWANIA

WAŻNIEJSZYCH ZAUWAŻONYCH BŁĘDÓW DRUKU

I

DOPEŁNIENIA.

Strona 53, wiersz 7 od góry — wykreślić cudzysłów, a natomiast położyć go na końcu wiersza 13-go.

Str. 63, na końcu wiersza 3 od dołu — położyć odnośnik, a do niego następujący przypisek:

Ze »Rozmowa z Helionem i Helois« miała być trzecią dowodzi mały fragment zatytułowany: »Teraźniejszość z przeszłości. Rozmowa III«. (Gubr. 571, 336; p. też Tretiak »J. S.« II. 292). Tytuł »Teraźniejszość z przeszłości« dany jest jednak w »Liście do Remb.« temu właśnie rozdziałowi, w którym ta sama materya jest traktowana, i który, jak mówiłem, zamienił się potem w ten dyalog. — Możliwość mieć skrupuły co do różnienia dyalogów na rozmowy z Helionem i rozmowę z Helionem i Helois, gdyż zdaje się, że wedle zamiaru poety we wszystkich trzech dyalogach miało być tych dwoje słuchaczy. Dowodzi tego fragment stanowiący, jak mówiłem (str. 60), widocznie wstęp do »Rozmów«: »A teraz pozwól o Panie, że do hymnu tego przybiore dwa głosy...« (Gubr. X. 159). W »Rozmowie I« zaś (Gubr. 548) czytamy: »A teraz Helionie mój, korzystając z nieprzytomności siostry twojej, odkryjmy światu tę największą z tajemnic globowych — tajemnicę Trójcy ziemskiej...« Zdaje się więc, że Helois jest tylko przez jedną chwilę w ciągu dyalogu nieobecna. — W każdym razie w obu pierwszych dyalogach Helois milczy, a także Tłómacz Słowa do niej nigdzie się nie zwraca. — O układzie i czasie powstania dyalogów zob. teraz J. Kleiner: »Studia o Słowackim« (Lwów 1910), str. 91 i n., tudzież zapowiedzianą tamże pracę tegoż autora w księdze pamiątkowej polonistów Uniw. lwow., wydanej z okazji jubileuszu Słowackiego.

Str. 72, w. 16 — po słowie anielski położyć kropkę.

- Str. 79, po w. 11 od dołu — położyć odnośnik i następujący przypisek:
Kleiner (»Studia o Słowackim« str. 139) robi uwagę, że »Siostrą Wilenczanką« we fragmentach Króla Ducha nie może być Węgierska, pochodząca z Podlasia, lecz tylko Sniadecka. Ta sama uwaga odnosi się do tego ustępu »Rozmowy«.
- Str. 81, w. 5 przypisku — po słowie piekle należy zamknąć nawias i położyć kropkę zamiast przecinka.
- Str. 86, — w niektórych egzemplarzach nie odbito pierwszego słowa wiersza czwartego, które ma brzmieć: starożytnego.
- Str. 108, w. ostatni przypisku — przed i.t.d. należy zamknąć cudzysłów.
- Str. 112, w. 13 — zamiast Sancha ma być Sancho.
- Str. 128, w. 1 przypisku — zam. Scverus ma być Severus.
- Str. 129, w. 7 od dołu — przed słowem Obiecałeś należy otworzyć cudzysłów.
- Str. 131, w. 17 — zam. Adw. ma być Adversus.
- Str. 136, w przypisku należy skreślić słowa: bez podania pochodzenia.
- Str. 140, w. 5 — po słowie jaka ma stać pytajnik.
- Str. 147, w. 4 — po słowie peu należy skreślić cudzysłów.
- Str. 181, w. 2 od dołu — należy skreślić przecinek na końcu wiersza, a położyć go na końcu wiersza następnego.
- Str. 199, w. 6 od dołu tekstu — przed słowem palingenesie należy otworzyć cudzysłów.
- Str. 222, w. 1 przypisku — po wyrazie Słow. należy zamknąć cudzysłów.
- Str. 244, w. 2 od dołu w przypisku — po słowie Psyche należy położyć kropkę.
- Str. 250, w. 16 od dołu — zam. wstępujemy ma być wstępujemy.
- Str. 251, w. 7 od dołu tekstu — zam. dlatego ma być dla tego.
- Str. 279, w. 5 przypisku — na końcu wiersza brakuje przenośnika.
- Str. 279, w. 16 przypisku od dołu — zam. αἰσθητός ma być αἰσθητός.
- Str. 288, w. 15 — zam. właściwie ma być właściwą.
- Str. 316, w. 2 od dołu tekstu — zam. Matka Mokryna ma być »Matka Makryna«.
- Str. 348, w. 5 od dołu tekstu — po słowie zjawieni zamknąć cudzysłów.
- Str. 360, w. 14 od dołu (przyp.) — po słowie fałszywe położyć przecinek.
- Str. 366, w. 11 od dołu (przyp.) — po słowie łez zamknąć cudzysłów.
- Str. 477 do 481, — w nadpisach nad stronicami zam. IX ma stać X.
- Str. 483, — w nadpisie nad stronicą zam. X ma stać XI.
- Str. 515, w. 2 od dołu (przyp.) — po słowie Przewodnik zamknąć cudzysłów, — zaś przed słowem Nie cudzy-słów wykreślić.



821.162.1

Pawlikowski
Studyów

31167