

Jan Gwalbert Pawlikowski

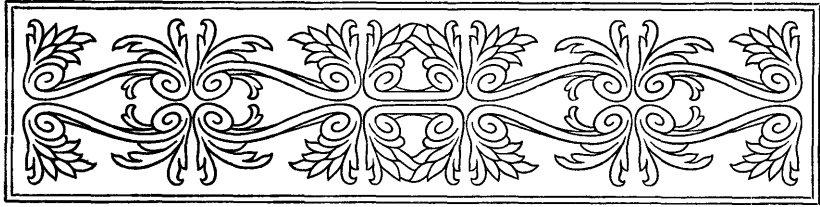
Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego : (ciąg dalszy)

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 6/1/4, 326-362

1907

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



JAN GWALBERT PAWLIKOWSKI.

ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA
TOWIANIZMU I MISTYKI SŁOWACKIEGO.

(Ciąg dalszy).

IV.

(Mistyka a religia. Oświecenie racjonalizujące zrazu religię, dochodzi pod koniec do uznania jej irracjonalizmu; — nauka o dwóch prawdach. Dylemat: odrzucenie Boga lub odrzucenie narzędzia rozumu. Zwycięstwo uczucia w romantyzmie; odrodzenie religii na tle uczuciowem. — Tęsknota za nieskończonością. „Tadvanam“ i „Ahamoth“. Zachwycenie jako źródło religii. Natura jako źródło tęsknot i zachwyty staje się drogą powrotu do Boga. Panteizm romantyczny. Panteizm Słowackiego. Rola Boga osobowego. Stosunek do wier dawnych; — powrót „syna marnotrawnego“. Sympatye katolickie u romantyków niemieckich, Estetyzm religijny. Religia wewnętrzna Niemców a prozelityzm i sekciarstwo Francuzów. Rola pierwiastku reformatorsko-społecznego. „Poprawa Kościoła“; Kościół nieurzędowy towianizmu. Zarzuty Mickiewicza przeciw „Kościołowi urzędowemu“. Wpływ chrześcijaństwa a w szczególności katolicyzmu na nowe wierzenia i kultury.

Zagadnienie nieśmiertelności duszy. Dlaczego wiara epoki skłania się ku palingenezie?; — związek z ideą ewolucji. Historia nauki palingenezy. Stosunek Kościoła do niej. Powrót jej w epoce romantycznej. Towiański i Słowacki. — Metempsychoza pojęta jako środek nagrody i kary. Kwestya o ile na przyszłe wcielenie wpływają uczynki a o ile „wysokość ducha“ sama przez się; nagrody i kary zaświatowe w związku z metempsychozą. — Rys ewolucyjny w metempsychicznej nauce Słowackiego; wcielenia w formy

niższe od ludzkiej. Stosunek tej nauki do innych nauk palingenetycznych. Godność zwierzęcia w towianizmie. „Królestwo nieme“; ewolucya i metempsychoza przedorganiczna. — Płciowość ducha. Akt wcielenia u Słowackiego. — Zagadnienie wcieleń ponadludzkich. — Jak przedstawia się ciągłość osobowości w szeregu żywotów? Pamięć i jej utrata. W czym leży istota osobowości? Przegląd tendencyj wydestylowania jądra duszy. „Wola“ u Schopenhauera jako jądro osobowości. „Zaród ducha“ u Towiańskiego. „Pamięć organiczna“. „Pūrvaprajnā“. „Anamneza“ platońska. „Pamięć metempsychiczna“ Sprawa ta u Słowackiego.

Duchy niewcieloné i komunikacya z nimi. Sny i widzenia).

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 najuległsze poddanie się pod normę za prawą uznanej religii; owszem, zwyczajnie więcej nawet: najsilniejszą jest wiara in statu nascendi, w Kościele wojującym, u nowo nawróconych, u herezyarchów. 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 Kościoł 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 rozbiła się 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 stężały w bezduszne organizacye, — 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 deisci 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 Philona, gnostyków, neoplatoników, a z apologetów u Origenesa, — z drugiej twierdzenie o niemożności rozumowego pojęcia objawienia, (Ireneusz, 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 wyłączość autorytetywnego 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 rzeka się rozumowi dla wiary, Bayle stwierdza tylko sprzeczność — i zawiesza swego czytelnika nad przepaścią dylemmatu o możności istnienia dwojakiej prawdy... Oczywiście na stanowisku takim nikt wytrwać nie może. Nie zadawalnia 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 utilitarnego stanowiska wszelka wiara wewnętrzna, wszelka potrzeba religijna istnieć przestaje. A zato z drugiej strony odwrotnie postawioną zostaje kwestya: „rozum nie wystarcza do pojęcia Boga? zawodzi w sprawie najważniejszej, najwewnętrzniejszej potrzeby

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 „entuzyazmem“. Pod tą nazwą walczy z mistyką.

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 wahania i przeciwstawnik wolterowskiej zasady, możnaby postawić hasło wybujałego romantyzmu: „Tajemnice są pokarmem, wiedza jest residuum strawionych tajemnic“. (Novalis).

Ale właściwie nie potrzeba tajemnicy, która w rozwyrzonym romantyzmie niemieckim staje się już raczej potrzebą prerafinowanego 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 bezpośredniem, wiedza tylko poznaniem pośredniem. W uczuciu zlewamy się w jedno z przedmiotem, ono daje pewność wiary. Wiedzę opanowuje prawo przyczynowości, którego treścią jest że wszystko co istnieje jest warunkowane. 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 francuską³⁾, powrócił wbrew

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.

³⁾ W Rewolucyi francuskiej można jak wiadomo rozróżnić w tym względzie dwa stadya. „Kult rozumu“ i „Kult Istoty Najwyższej“. Pierwsze stadyum jest detronizacją Boga, zgodnie z osta-

„rozumowi“ i dekretem, jako 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“... W gnozie Walentinusa tęsknota za Prazródłem, 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, przepętniona zachwytem i wdzięcznością, znajdowała wyraz swych uczuć w jednej zgłosce okrzyku: Aaa!... Biskup wysłuchawszy tego wyznania powiedział tylko: „Czyń tak dalej moja córko“. — Czy wielu jest biskupów, którzyby uznali za dostateczną taką modlitwę,

tnią kensekwencyą 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. Schyłek Rewolucyi, w osobie ostatniego z jej tygrysów, Robespierriera, opiera się tedy o typ „de découragement moral“, jak Russa nazywa Ballanche, — typ który począł rozkład Oświecenia. Jest też znamienne że Robespierre rozpoczyna wprowadzenie swojej religii od rozbicia biustu Helwecyusza, którego nazywa „un miserable 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).

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 zachwytu nad pięknnością stworzenia i objawia się z elementarną szczerością takim nieudolnym, nieartykułowanym krzykiem niemowlęcia. Jest to 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 expanzja 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, „racyonalizuje“. 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 reakcyja przeciw więzom urzędzeń 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 dziecięctwa, w którym niegdyś, wzgardzony przez Oświecenie barbarzyńca, żył na jej łonie, pijąc mleko jej piersi.

Stosunek taki do natury jest stosunkiem uczuciowym. We wzgłędzie filozoficznym zaczepia on poniekąd o filozofię entuzjazmu Shaftesburego i o Tolanda, (Pantheistikon 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 konsekwencyja i zupełna niezależność systemu Spinozy pociąga umysły wyszkolone przez Oświecenie; reakcyja przeciw Oświeceniu, przeciw jego burżuazyjnej małostkowości i oschłości, w dalekich horyzontach i w harmonijnej koncepcyi świata znaj-

duje 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 mórz,— 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 powszechnym. Szukają więc formuł pośrednich. Tak powstają naprzykład pojęcia „enteizmu“, „panenteizmu“. Tendencyą ich jest pogodzenie immanencyi Boga z autonomią osobowości. Podobne zjawisko zauważyliśmy już u mistyków francuzkich. Dla ich racjonalistycznego ducha jednak taka formuła jak „enteizm“ jest zanadto oderwaną. Uduchawiają oni świat zaludniając go duchami niewcielonymi, albo przypisując duszę nawet ciałom nieożywionym; godzą, jak n. p. furieryści, autonomię duszy indywidualnej z panteistyczną koncepcyą 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 czuły... 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 charakterystyczny wypis¹⁾: „(ex Nemesii de natura hominis libro): Spiritus — ad Deum

¹⁾ Urywek rękopisu będącego w posiadaniu pani Maryli Wolskiej, a ogłoszonego przezemnie w drugim zeszyście „Pamiętnika li-

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 trafnym 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 charakterowi¹⁾, 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 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 niepodobnaby ich równoczesnego wystąpienia zrozumieć.

Pierwsza połowa 19 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 Muirom: „Bezbożnych znaleźć można jeszcze tylko między głupcami lub maniakami“. Kiedy do niedawna ambicyą „człowieka wyższego“ było odrzucenie wszelkich religijnych

terackiego“ b. r. — Nemesios, biskup z Emesa w Fenicyi, żyjący około roku 400, napisał dzieło „o naturze człowieka“, w którym wiele idei neoplatońskich. Broni też origenesowej koncepcyi metempsychozy. — Cytata Słowackiego, której na razie nie miałem sposobności sprawdzić z oryginałem, uległa widocznie jakimś omyłkom albo skróceniom, jest jednak dostatecznie jasne, że chodzi tu o autonomię duszy.

¹⁾ 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“.

„przesądów“, teraz ci nawet, co nie mogą wykrzesać w sobie płomienia wiary, pokładają ambicję w tem, aby się religijnymi wydać, 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, 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 „restauracyi“ form przeżytych, że niejednokrotnie rozpoznać trudno ile w niem tkwi naprawdę pierwiastku religijnego. Można powiedzieć, że czysiej występuje ten pierwiastek w apostazyi. Jedną z jej form charakterystycznych jest sympatya dla katolicyzmu, objawiająca się między romantykami w Niemczech protestanckich²⁾. Powód tej sympatyi 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 podobnież istotę religii widzi w uczuciu. Treści Boga nie znamy i znać nie możemy; czujemy się zależnymi, nie znając źródła 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.

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. Radby był nawet „stworzyć religię“, ale przytem odgrywałby tylko rolę literackiego apostoła; Novalis zaś byłby prorokiem czy mesyaszem. — 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“.

²⁾ cf. R. Huch: „Ausbreitung u. Verfall d. Romantik“, rozdz. : Romantischer Katholicismus. — Tu przytoczone są fakta, a także inne jeszcze jak w tekście powody sympatyi romantyków dla katolicyzmu. Autorka jednak, tak zresztą wrażliwa na romantyczne idee, zdaje się nie odczuwać wewnętrznej sprzeczności protestantyzmu, jako religii racjonalizującej.

Mickiewicz odczuwa 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 Słowacki ¹⁾, 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 mydlaków literackich przedmiotem mody. Stało się kwestyą smaku być religijnym. Jednym z tych dzieł, które wprowadziły modę religijną do literatury był „Geniusz chrześcijaństwa“ Chateaubrianda, a może więcej jeszcze jego „Męczennicy“, która to książka była już belletrystycznym zastosowaniem chrystyanizującego estetyzmu ²⁾.

Z tem wszystkim i Chateaubriand jest dokumentem religijnego ducha czasu, raz jako jego odbicie w duszy czułej 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 wyznała materyę“, — a zatem jest ona także narzędziem ewolucyi 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 odma-

¹⁾ „Wykład Nauki“ (wyd. Biegeleisena) str. 197 i 198: „Dzieciątko ty chciwe łakotek z duszą latającą jak ćma za srebrem krzyżów kościelnych... psychiczny mój gołębiu obudzony i tłukący się w ciemnym powietrzu... wśród huk i błyskawic wieżowych...“ (mowa o dzwonach i moździeżach w czasie procesyi).

²⁾ Ściśle wierzący katolicy nie są katolicyzmem Chateaubrianda bardzo zbudowani. Zobacz L'abbé Delfour: „Catholicisme et romantisme“. 1905.

luje piękność — prawdę“; — jest to zatem przygotowanie pod zasiew rzetelnego religijnego uczucia, które już nie odczuwa i prze-czuwa, 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 poezyi, 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 zadawała się biernością; kiedy je bierzemy w siebie i przyswajamy tak, że staje się nieodłączną częścią naszej istoty, wtedy staje się także uczestnikiem naszego życia; rośnie z nami, rozwija się, odmienia; podnosząc nasze wewnątrz moce wraz z nami wzrasta, dąży do ekspansji. Apostolstwo i herezyja są różnemi tej samej żywotności objawami. Religijność epoki romantycznej zna je obydwu. 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 nieokreślona 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 przyjaźni, 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 przedewszystkiem charakter duszy niemieckiej, marzycielski, nie żądny konkretnych, jasnych kształtów i umiejący 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 asocjacji i do prozelityzmu. Zdaje mi się, że prorok, który dwadzieścia pięć wieków temu wspaniałym swoim ryłcem 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 odosobnieniu⁴. 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 odrodzenia chrześcijaństwa. Mniej to dziwi jeszcze u Schleiermachera, którego protestantyzm pozostawia tłumaczeniu chrześcijaństwa szeroką swobodę, ale dziwniejszym jest łączenie panteizmu z katolicyzmem, jak n. p. u Laverdanta¹⁾, który zresztą żywi ponadto sympatyę 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 Francji, 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 przeciw głównemu swemu dziełu tytuł: „Nowy chrześcijanizm“. Ten chrześcijanizm jest zgoła społeczny, ba, nawet ekonomiczny; ze względu na podkreślenie znaczenia przemysłu w ustroju ideal-

¹⁾ „La dérouté des Césars“... 1851.

nego społeczeństwa, możnaby go nazwać „chrześcijaństwem przemysłowym“. Wielokrotnie chwalony przez Mickiewicza w prelekcjach Buchez, z karbonara i materialisty przez st. simonizm dochodzi do katolicyzmu o zabarwieniu wybitnie społecznym. Cabot swój system 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 herezję.

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 odwodzi 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 względnie formalnym jego „Księgi ludu“ noszą zupełnie ewangeliczne 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 herezję 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 rzeczu do dogmatów przeciwieństwie. A przecież wyznają się być

towiańczycy 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 dojrzewania ludzkości, odśłaniane 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 neoplatonńskiego. 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 „Prelekcjach“ występuje przeciw księżom, że zerwali nie tradycję 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⁾. Jednak ten protest w mniemaniu jego zmierza tylko do od-

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 najżywoźniejszym 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 leciach 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 przywiezieni 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 politycznym doświadczywszy zawodów i przeciwności, wrócił na łono Kościoła, albo lepiej mówiąc, uciekł się pod logikę katolicką. Żaden z tych ludzi nie wyszedł z seminaryum, 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 *ekliwne*, katolicka

rodzenia Kościoła, a nie do zerwania z nim. Dlatego to towiańczycy sądzą, że dla swych celów pozyskają papieża; zapałem swoim dla

jest *pieniacką*. Bezduszni formalisci na indeks kładą książki pełne ducha prawdziwie religijnego; ludzie z duszą wyschłą boją się zapału. „Ich giest jest giestem wstrzymującym“. A „chrześcija- nizm powstał z zapału, utrzymuje się dotąd zapałem i zapał ten — choć to niezmiernie zdziwi doktorów zakonu — ma swoje ogniska w sercach na pozór oddalonych najbardziej od prawdy chrześcijańskiej. Płomień to, o które lud wzdycha, bez którego mu ciężko, samo tylko może rozniecić życie w Kościele dzisiaj, — bo zapał odstawia człowieka na jego właściwe miejsce, zlewa go w jedno z ludem“. — Kościół urzędowy (bo poza nim istnieje Kościół nieurzędowy, żyjący w piersiach przepełnionych zapałem 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 misjonarzy do Chin, bo nie lęka się potęgi władców tego państwa, ale nie poszła ani jednego misjonarza 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 nadejdy Bosueta 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 czym ona wpływa na postępowanie ludzi, na ich życie polityczne, na wielkie poruszenia narodowe?... Nad takim stanem Kościoła powinniśmy pękać z bólu serce jego służebników... Pytamże 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, wznovicielem w polityce, musi koniecznie wejść w spółkę z duchem mas cierpiących i tęskniących do przyszłości, jakąż powinny być boleść

sprawy odrodzenia Kościoła przyciągają też takich gorących a prawowiernych katolików, jak n. p. ks. Duński. Ale kiedy Kościół jest głuchy, 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 „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 od-

tych, co reprezentują Kościół? Boleść nie do opisania, 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, wyjawia aię o los sprawy, bliżej są Chrystusa od teologów i urzędników Kościoła. Trzeba przeto odnowienia Kościoła; trzeba zerżec tę armię która nie przyjmuje nowego ducha, a wystawić nową, młodszą, dzielniejszą. Czasy się bowiem wypełniają; świta nowa epoka, „epoka świętego Jana“. Wskazuje na to Mickiewicz cytując słowa Krasinńskiego z „Trzech myśli Ligęzy“: „Piotrze 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 4tą kończy Mickiewicz taką apostrofą: „Wy zaś kapłani, wy nie pierwej, aż dopiero przeszedłszy wszystkie próby naznaczone człowiekowi, aż przewierciwszy wasze wnętrze świdrem bólu, zdołacie odetchnąć swobodnie, zdołacie spojść 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“), poznacie gdzie jest duch owego męża w purpurze i co znaczy skinienie jego, które dał jako pan ziemi“.

¹⁾ cf. Lit. słow. IV, l. 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 rozgrzeszeń... Wznosił się on wtedy po nad katolicyzm dzisiejszy“.

grzebaniem 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. 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“; w tym względzie Comte wyznaje żywe sympatyje dla organizacji zakonu Jezuitów. 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 ¹⁾. Odnachodzimy dalej u Comte'a formy kultu podobne do katolickich, tak jak w st.-simonizmie. Ale cała ta religia jest zimna; „Ludzkość“ jest pojęciem chłodnym i abstrakcyjnym; 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 niema nieśmiertelności, ale sam symbol jakże jest znamienity!); w górze unosi się drugi duch-symbol: to *Klotylda de Vaux*, czysta, nietknięta kochanka późnych lat mędrca; u kolan klęczy mu wierna sługa, która troskliwą opieką otaczała jego starość, a której w kalendarzu świętych dał miejsce pod nazwą „la grande proletaire“. Nie dość na tem; serce oszukane kultem su-

¹⁾ Słowacki ponadto (w „Dzienniku“ pod datą 25 paźdź. 1848) mówi o „przyszłych świętach narodowych“, których szereg wylicza, jak n. p. 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 Robespiera przy wprowadzeniu kultu Istoty Najwyższej, później u teofilantropów; ze współczesnych Słowackiemu podejmuje go ksiądz Chatel. (O tym ostatnim zob. u Erdana).

chego 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 „rozmyślania“ i „wylewu“. Odprawiał ją Comte na klęczkach przed fotelem, na którym siadywała zmarła, a na którym składał pamiątki po niej. „Rozmyślanie“ trwające czterdzieści minut miało przepisany porządek, odpowiadający chronologicznemu porządkowi zdarzeń jego krótkiej miłości. „Wylew“ trwał minut dwadzieścia; przepisane w nim było powstawanie z klęczek — jak przy czytaniu Ewangelii — i przyklęknięcie ponowne, — przepisane wypowiedzianie pewnych zdań, mieszczących 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 itp. Tej religii miłości był Comte wierny do końca swego życia, przez lat z górą trzydzieści. 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 słusznością odpowiedzieć „tak“ — jak Littré — i „nie“ jak G. Dumas.

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 należyście udział pierwiastku religijnego w składzie tej dziwnej duszy.

Inspiracji, objawienia indywidualnego, nie uważał on co prawda za narzędzie poznania. Ale porównując siebie z panią de Vaux mówił, że i dla niego wprawdzie „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 bezpośrednio wzruszeń sympatycznych usposabia umysł w sposób nieodparty do pojęcia prawd prawdziwie ogólnych. Jeżeli to nie jest mistyka, to jest to „dyspozycya 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 różnymi postaciami, pierwiastku religijnego. — — — — —

Jedną ze spraw, pozostających w ścisłym związku z religią i taką też, którą się wszystkie religie zajmują, jest sprawa nieśmiertelności duszy. W epokach mistycznych wzmoczony 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 stopniowym podnoszeniu się wszystkich tworców 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 wielokrotnym wcieleniu¹⁾. Podnoszenie się ducha odbywa się w metempsychicznym

¹⁾ Słowa „palingeneza“, „metempsychoza“, „wędrówka dusz“, „reinkarnacja“, oznaczają to samo, a usiłowanie stosowania wyłącznie jednego z pomiędzy nich dla oznaczenia jednej tylko z licznych modyfikacji idei, którą wyrażają (np. słowa „metempsychoza“ tylko

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 dziwołągiem świata; rzeczywiście ona to dla ogółu jest najbardziej rażąca w towianizmie. Wprawdzie nie tyle argumenta zwrócono przeciw niej, ile dobry humor; ośmieszano ją nieraz w rozlicznych koncepcjach. Katolicy zaś prawowierni ją to właśnie przedewszystkiem odczuwali w towianizmie jako herezyę; nie darmo potępił ją Kościół na soborze konstantynopolińskim już w VI wieku, niedarmo zapalił dla niej stos Giordana Bruna.

A jednak jakiegokolwiek byśmy przeciw palingenezie podnieśli zarzuty, te które wytacza się pospolicie (jeśli o zarzutach można mówić, bo jest to raczej postawienie się ponad wszelką dyskusyą z powodu rzekomej niedorzeczności przedmiotu) — wcale nie wystarczają. Zwłaszcza dziś, gdy myśl ewolucyjna stała się niemal stałą kategorią naszego myślenia, jeśli obok niej chce się zatrzymać wiarę w indywidualną nieśmiertelność duszy, prawie że niepodobna ominąć palingenezy. Bo czyż wystarcza dla zaspokojenia wiary w doskonalenie się idea rozwoju gatunkowego?¹⁾ Czyż nie jest bez porównania moralnie wyższą wiara w doskonalenie się indywidualne? Jeśli zresztą wierzymy, że w ewolucyi gatunku bierze udział także i dusza, jeśli wierzymy, że człowiek przyszły będzie stał o tyle wyżej 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 ewolucyjnego łańcucha? Czemuże zasłużyliśmy na to poníženie? Czyż jest naszą winą, że urodziliśmy się wcześniej? Nie jestże myśl taka potwornem zaprzeczeniem sprawiedliwości Bożej? Zatem wiara w indywidualną nieśmiertelność musiałaby wykluczyć

do modyfikacyi uznającej przechodzenie duszy z ciał ludzkich w zwierzęce i odwrotnie), są dowolnościami subiektywnymi i nie mają za sobą powszechnej zgody. Z tego powodu używać wypada tych terminów bez rozróżnienia, dla oznaczenia idei wielokrotnych wcieleń wogóle, a szczególnie modyfikacye w każdym wypadku osobno określać.

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.).

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 bądź co 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 wzdygał 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 w ogóle 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 indywidualium 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 wiecznym jest *Enfantin'a*: „*La vie éternelle passée—présente—future*“. W nauce tej człowiek jest nieśmiertelny tylko przez twórczość swoją; ona zostawia ślad niezatarty, 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 poczyna 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

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

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, przysłała z Egiptu, chociaż Egipt był tu zapewne tylko stacją pośrednią, a źródłem właściwym Indye. Celtomani epoki romantycznej, jak np. Reynaud, radziby odnieść jej początki do druidyzmu; w każdym razie była druidom znana. Ponieważ ideę metempsychozy uważano za odrodzicielkę ludzkości, z jej zatem rzekomo celtyckiego początku

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 śpiewają: „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 mymi 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), 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 Infantina 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 historii 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).

wyprowadzano mesyaniczne posłannictwo Francyi. Jest w tem wielkie podobieństwo do Słowackiego, który misję Polski widział w apostołstwie swojej genezyjskiej nauki. — W Grecyi najznamienitszymi głosicielami metempsychozy byli Pytagoras, Empedokles i Platon, (którego naukę znał i na nią się w przypisku do pierwszej strofy „Króla Ducha“ powołuje Słowacki). Przez pytagoreizm i platonizm przeszła metempsychoza do filozofii schyłkowego Rzymu ¹⁾ 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; ztąd przeszła nawet do późniejszej teozofii żydowskiej, a uczy o niej księga Sohar. Stąd 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; (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“ ²⁾. 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.

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

²⁾ 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 słuchaj... 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.

w. 15.), mogą być jednak uważane tylko za przytoczenie opinii cudzej, lub za powołanie się Chrystusa na wiarę pospolitą, dla zbliżenia nauki swojej do pojęcia ogółu.

Kościół zachowywał się wobec metempsychozy odpornie. Bruno twierdzi, że naukę tą 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 ileż by śmieiej grzeszyli gdyby wiedzieli, że pokuta będzie wymierzona tylko na ziemi, w następnych żywotach. bez ognia i dyabła; — dlatego słusznie zakrywała to przed oczyma tłumy teologia („Eroici furori“, wstęp). Co do Plotyna Bruno się myli, 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 zapissek¹⁾. 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 wykluczeniem, 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, odgrzebując tradycje neoplatonickie, 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 niebrak węzła zewnętrznego, historycznego. Z falą powrotną mistyki powróciło i to, co unosiło się na niej w wiekach dawnych; powróciła nauka Platona i jej przekształcenie neoplatonickie, powróciła filozofia Renesansu. Prócz tego, jak w epoce Renesansu „odkryto“ starożytność klasyczną, tak teraz odkryto Wschód, przedewszystkiem Indie. 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 nie tylko na romantykach niemieckich, ale doszedł i do Francji; wyraźnie powołuje się na niego Leroux.

¹⁾ Zob. w „Pamiętniku literackim“ (r. 1907, zeszyt 2.) ogłoszony przezemnie: „Nieznany rękopis Słowackiego“.

²⁾ Lessing: „Erziehung des Menschengeschlechtes“. — P. też W. Friedrich: „Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung“ (Lipsk 1890).— August Jenny w Dreźnie, przejęty ideą Lessinga, ustanowił w latach osiemdziesiątych 19 w. fundację (August Jenny-Stiftung), z której nagradzane bywają prace bądź naukowe bądź propagandystyczne o palingenezie.

Różnica ducha niemieckiego i francuzkiego 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, furieryści; inni oświadczają się mniej wyraźnie i z pewnymi ograniczeniami, ale z ich idei doskonalenia się wiara ta nieodzownie wypływa; tak np. Ballanche lub Ch. Nodier. 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 indyanizmu zabrudził, to ma na myśli zapewne zbyt wyłączne 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 na plan pierwszy drugie oblicze palingenezy. Obok bowiem idei ewolucji był drugi motyw owocnego 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 szczególnie 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 ujsć 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 świętobliwego 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 niebiosa od lat kilku tysięcy“, — mówi w „Wykładzie nauki“ Tłumacz Słowa do Heliona. „Ludzie nieużyteczni nikomu, którzy kilka dusz jałmużną splamili, kilka ranków w kościele przekłęczeli, zamknęli się w ciele własnem 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 — odpo-

wiadające 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 rozśmiejesz się serdecznie na dobroduszną tych mieszkańców wiecznych wieczności? — Niebios — 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 niemoże 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 nietylko że cel jest odleglejszy, lecz i osiągnięcie go zawarunkowane węzłem solidarności z resztą stworzenia: „nie sami bowiem — ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebios“.

Nim to zdobycie „Jerozolimy słonecznej“ nastąpi, żywoty poszczególne karane czy nagradzane bywają „za śmierci zasłoną“; inaczej być nie może; gdyby nagroda i kara były jawne, lichwiarze dawaliby jałmużnę, ale wartość jej etyczna równałaby się wartości lichwy. „Ja zaś mój Helionie — mówi Tłumacz Słowa — jeźlibym 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 przegierzu niby stawiać rumieni... ząb za ząb karząc, złotem płacąc za złoto, — anioł, przysłany rządzić 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 wyplenić kalectwa, jeśli się z dusz złego nie wypleni; 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

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

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), dla tego 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 niedyś sam uczynił to drugiemu, co teraz cierpi. Jest to prawo nieuniknionej odpłaty, prawo „świętej adraстеi“. Zupełnie podobne poglądy spotykamy u Towiańskiego. W piśmie p. t. „Powody dla których amnestya przyjętą być niemoże“, 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 samymże bliźnim uciśnionym, w przeszłym rachunku jego... i jeśli ten niesprawiedliwy nie stał się narzędziem tej sprawiedliwości Bożej, inne narzędzie spełniłoby nieocofnięte sądy Boże“.

Myśl, że losy, które nas spotykają w tem życiu, są karą lub nagrodą za to, cośmy uczynili w życiu poprzedniem, nie wyczerpuje jednak metempsychicznej koncepcyi wcieleń. Toż wedle nauki Słowackiego duch sam obmyśla sobie kształt nowy; to jest zasada ewolucyi form. Nie może on jednak osiąść kształtu, którego wyobrażenia w nim nie ma; 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 całkiem jasny. — Duch, który oczy swe na przyszłość obrócił, (który zatem w sobie wyobrazenie i tęsknotę za kształtem wyższym urodził), już przez to samo wpisany będzie w księgi żywota;¹⁾ 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 koncepcyi ewolucyjnej wprowadzeniem drugiego jeszcze pierwiastku zacierają. Ale, jak to często się zdarza, poznanie pomysłów pokrewnych, chociażby niezależnych, rzuca na nią niespodziewane światło. Tak

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

tedy u Platona nagroda i kara wymierzone 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 za wisłym wyłącznie od siły ducha, rozstrzygającej o jego ideale. Urzeczywistnienie takiej koncepcji wymaga przyjęcia dłuższych okresów życia ziemskiego; to samo ma miejsce i w metempsychozie Egipcyan. Ale i 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 wyjątkowych, 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. bicomposcé“ Renaud’a), która ma być przeciwieństwem metempsychozy prostej (m. simpliste) starożytnych. Renaud przyjmuje mianowicie dwa stany materii: stan ważki (ponderable) i stan nieważki, czyli „aromalny“. Otóż dusza odziewa się w ciało ważkie i nieważkie przemienne; 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 Sâma-Wedy (5 Prapâthaka). Nosi ona tu nazwę: pañcâgniwidya, nauki o pięciu ogniach.

„Czy wiesz — pyta Prawâhaña ucznia swego — gdzie się podziewają stworzenia, gdy stąd 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 czem się to dzieje, że tamten świat nigdy się nie przepełni? — 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 stąd 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 przyszły: 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, zioła i drzewa, sezam i bób. Z tej postaci zaprawdę 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 podłej, w łono sukii, 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 Brihadârańyaka-Upaniszadzie Białej Yadźur-Wedy, gdzie znajdujemy zupełnie zresztą podobne opowiadanie; uważanym on bywa za wtórę późniejszy. Czy jednak niemożnaby go wyjaśnić tem, co mówiłem wyżej o odróżnieniu „wyższego zarodu“ ducha od uczynków? Wedle takiego wykładu uczynki dobre nagrodzone by już były w zaziemskim pobycie — na księżycu — i nie miały by wpływu na to, czy ktoś się w szlachetnem. albo podłym łonie narodzi; o tem rozstrzygałyby 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 dwóch 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 ciała roślinne przechodzą 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

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 księżycy jest miejscem wejścia dusz, ciemna miejscem zejścia.

na ziemię z księżycą, 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 czandalów wymieniona jest w „nauce o pięciu ogniach“ pospołu z psami i świnią, bliżej nich, niżli kast wyższych. Ale duch czandali i duch zwierzęcia ma nieograniczoną możliwość podniesienia się, i to od jednego razu, choćby do godności bóstwa. Kanthaka, koń na którym uszedł Buddha z dworu królewskiego w puszcze, ażeby oddać się askezie, puszczonej 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, *āvarta*. Spotykamy porównanie do wiader chodzących na kole w górę i na dół. Podstawą metempsychicznej nauki Słowackiego jest ewolucja; 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 niemożliwym. 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 nie wielą form był od niego oddzielony. Dlatego to fantazja ludów pierwotnych śni smoki straszliwe, „świat piekielny formy“, na którego krawędzi stojąc, człowiek pośliznąwszy się łatwo weń napowrót upaść może. W ten sposób 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 Leroux¹⁾. Występuje on jednak

¹⁾ 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, wstydił się bowiem, aby matka w ciele oślicy na grzbiecie nosić miała syna. Ale nie wstydił 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 przesliczny wiersz Słowackiego („Dusza się

bardzo stanowczo przeciwko tym, którzy przekonani są „że dusza będąca w ludziach niema zupełnie żadnego związku ze zwierzętą duszą”. „Bojaźń tę i arystokratyczny dogmat duszy widziałem w świętych nawet filozofach, którzy się już byli wszystkich innych niepotwierdzonych sumnieniem 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; stąd 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 zapałem będzie przeciw niej stawał — piętnował ją jakim nazwiskiem, uczyniwszy wprzód nazwisko to strachem dla duchów dziecinnych, lub dziwolągiem¹⁾).

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 (*Eroici furori*, część I, dyalog 3.) twierdzi, że Plotin i inni platońcy wykluczają możliwość przemiany duszy ludzkiej w zwierzęcą, gdyż są one odmiennej natury; czemu potakuje. Jeśli ludzie przypominają często pewne zwierzęta, to jest to tylko wynikiem podobieństwa z ich naturą. (Inaczej i błędnie o tem J. B. Meyer l. c. nota 35.).

¹⁾ Kwestya duszy zwierząt była w owych czasach często i żywo omawianą. Jedni zastępowali arystotelesowy pogląd specyficznej różnicy zwierzęcia i człowieka, inni — platoński — różnicy stopnia. De Bonald (*Recherches philosophiques sur les premiers objets de connaissances morales* — 1818; rozdz. 12. i 13.) powiada, że tendencya uduchowania 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 („*Palingenesie 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. Laponczyk szepece do ucha rena. Pies zmienia swe obyczaje i swą postać; sam staje się niejako częścią człowieka. Koń stanowi całość ze swoim panem; w boju płonie jego zapałem. Postęp dla zwierząt polega zatem na poddaniu się wpły-

Towiański nazywa zwierzęta naszymi braćmi młodszymi — i uczy obowiązków względem nich. Bowiem — „przyszedł czas, w którym jasnymi 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, stąd poczytać w sercu 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 poddanyimi nam i tak oddanyimi 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

wowi 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 zlania 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 Ballanché'a jest niejaki podobieństwo z ideą „prowadzenia tworów“, którą poznaliśmy u Słowackiego. „Arab zbliżony do konia — czytamy w „Genezie 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 wyzwala 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.

młodsze mu 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 zwierzętą będzie mieszkanie twoje, trawę jako wół jeść będziesz“¹⁾.

Towiańskiego teoria transmigracyi idzie tedy, jak widzimy, dalej od teoryi Słowackiego, która upadku w ciało zwierzęce dopuszcza tylko w pierwszych stadyach powstania ludzkiej formy. — A podobnie jak Słowacki przygania i Towiański tym, którzy światła przyjąć niechcą, którzy nieśmiały 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 przeziierać coraz pełniej — w miarę większych potrzeb dojrzałego 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 wykląda, że i zwierzęta, ba! nawet istoty nieorganiczne, całe „królestwo nieme“, wchodzi w skład powszechnego Kościoła (Lit. słow. rok IX, lekcya 4)¹⁾. Sto-

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 archiwa, zapytać naszego ducha nieśmiertelnego. Aby dał odpowiedź, musi się znajdować „w stanie skupienia i poruszenia, w stanie objawiającym się natychmiast przez drgnięcie. Potrzeba naprzód drgnąć ku tym, których położenie i powinności poznać chcemy“. Jeżeli chcemy wnikać w cierpienie przyjaciele, „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 niemowlęctwa 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 wytłumaczyć to filozoficznie; bo pokazuje się ztąd, że w jestestwach tych musi być

sunek towianizmu do tych „braci młodszych“ przypomina słodką naukę św. Franciszka Serafickiego.

Podczas gdy w Upaniszadach, jakieśmy widzieli, świadomość zła i dobra, zasługa i wina, poczyna 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 światotwórczych. Geneza form jest już od początku swego psycho-genezą. Z najstarszych dziejów ziemi przetrwały do czasów naszych

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, cytuje dowody z Biblii (oślica Balaama, fakt, że zwierzęta pierwsze poznały Mesyasza 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, zaklnijcie w imię Boga żywego, za co cierpi, zkąd macie prawo dręczyć go i zabijać, jakie wreszcie powinnyby być właściwie stosunki między nim a człowiekiem? Jeżeli kto nie ma chęci zrobić podobnych doświadczeń na stworzeniach niższych, niechże przynajmniej ma skromność nie sądzić lekko tych, co o tem mówią“. A toż „kiedy w „Biesiadzie“ znaleziono parę napomknień o tych rzeczach, ludzie uchodzący za pobożnych oburzyli się ze zgorzeniem, filozofowie wzruszali ramionami...“ — Plemię słowiańskie zostaje w ściślejszych stosunkach, niż jakiegokolwiek 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.

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, zwaliska 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, począwszy 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 Tłumacz Słowa do Heliona — będąc dawniej duchem koniczyny, (t. j. republikanckiej ale zgodnej natury, jak to w Genezis 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 — smętny 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: męskim 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 traktowaną: u Platona (Timaeus), też w nauce rabinackiej, duch kobiecy za nagrodę dostaje się w ciało męskie, przeciwnie męszczyzna za karę stanie się kobietą¹). Inaczej furierysta Hennequin, który powiada o Fourierze 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, —

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 o tryjadycznej formule Słowackiego, którą wszędzie widzi zastosowaną jako zasadnicze „prawo trójcy“.

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, dwóm 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.).

Z prawa postępu wynika także, że duchy mogą brać ciała wyższe, niż ludzkie. Czy ciała te są już gotowe i wprost przez metempsychozę dostępne, czy też mają być dopiero w przyszłości wypracowane, u Słowackiego wyraźnie nie widzimy. To, co mówi tu i owdzie o aniołach, powiedziane jest przeważnie raczej w formie symbolu. (Tak o „anielu globu“, o „aniołach ludów“ itp.). Tylko w Rapsodzie II. Króla Ducha daje nam przeczuć postać duchów wyższych nad człowieka; nie dodaje jednak, czy jest to wyższa forma ewolucyjna, drogą metempsychozy człowiekowi dostępna. W Królu Duchu wogóle — trzeba raz na zawsze pamiętać o tem — względy artystyczne są tak przemagające, że do wykładu nauki tylko z wielką ostrożnością użyć go można.

W innych natomiast palingenetycznych koncepcjach pojawia się wielokrotnie myśl o wcieleniach wyższego rzędu, wcieleniach ponadludzkich.

„Jak złotnik przetapia złoto posągu, aby inny piękniejszy zrobić — mówi Yadžur-Weda — tak dusza, która zrzuciła ciało... tworzy sobie nową, piękniejszą postać, czy to Ojców, czy Gandharwów, czy bogów, — czy to Praiâpati'a, czy Brahmána, albo innych istot“. — Dusze stworzeń ziemi według Empedoklesa są duszami demonów upadłych, które tu cierpią wygnanie; podnosząc się, na najwyższym szczyble ziemskim przyjmują postać proroków, poetów, lekarzy i książąt: dalsze podniesienie jest powrotem w sferę niebieską. 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 czyszceniu. Można powiedzieć, że nauka ta jest śladem walki o metempsychozę w Kościele. — Wiara we wcielenia wyższe zastępuje częstokroć 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 zapełnia niebo gwiazdziste bratnimi nam duchami, — podobnie Pelletan przyjmuje transmigrację międzyplanetarną dusz i wcielenia w aniołów i archaniołów. W furieryzmie dusze wysubtelniają się („se raffinent“) w szeregu żywotów. Istnieje tu hierarchia dusz, idąca w górę aż do półbogów — „sous-dieux“. Do tego stanu dochodzi naprzykład — wedle Hennequin'a — Napoleon i Fourier... Z takimi poglądami łączy się często nauka o nierówności ludzi; konsekwencję tę wprowadza np. Reynaud i furieryści; Hennequin uzasadnia stąd nawet potrzebę nierówności wobec prawa. Arystokratyzm duchowy romantyzmu zestrza się doskonale z metempsychicznym pojęciem „starszeństwa ducha“.

(C. d. n.).

