

Jan Gwalbert Pawlikowski

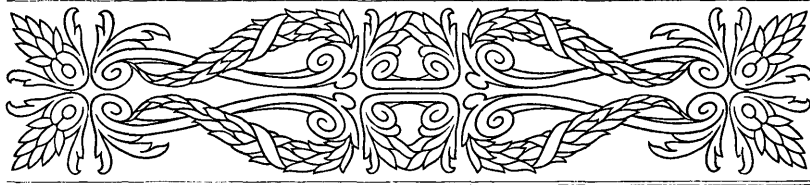
Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 6/1/4, 1-35

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 GWAŁBERT PAWLIKOWSKI.

ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA
TOWIANIZMU I MISTYKI SŁOWACKIEGO¹⁾.

Towianizm, nasza mistyka romantyczna wogóle, mistyka Słowackiego w szczególności, nie zostały dotąd genetycznie wyjaśnione. Nasi historycy literatury zachowali się wobec nich tak, jak średnio-wieczni przyrodnicy wobec obcych i niecodziennych zjawisk: uznali je za *lusus naturae* i tem uspokoili swe sumienie badaczy. Parę luźnych i ogólnikowych wzmianek — i to przystosowanych do znanej metody, wedle której genetyczne wyjaśnienie jakiejś idei wychodzi na poszukiwanie „pierwotnego właściciela“, tu i ówdzie słuszne ale częste zaznaczenie, że towianizm miał swoje analogie we współczesnych mistykach religijnych we Francyi i t. p., — oto wszystko. Nigdzie głębszego tła, nigdzie nie wskazano szerszych genetycznych związków. Dotycząca genezy mistyki Słowackiego je-

¹⁾ Rzecz ta jest częścią większej pracy o „Królu Duchu“. Tym fragmentarycznym charakterem i związkiem z pracą o specjalnym temacie usprawiedliwiają się niektóre jej braki. I tak pomijam tu przedstawienie samejże nauki Towiańskiego, względnie Słowackiego, pomijam wykazanie związku między nauką Słowackiego a towianizmem, zajmuję się przeważnie Słowackim, a Towiańskim tylko ubocznie. Zanim jednak okoliczności pozwolą mi wydać całe dzieło, może i ten fragment przyniesie pewien pożytek. W dalszej przyszłości zamierzam uzupełnić jeszcze ten temat przedstawieniem systemu naszej mistyki romantycznej.

dyna praca specjalniejsza Matuszewskiego ¹⁾, zdaniem mojem jest chybioną. Nie tylko pokrewieństwa, w niej wskazane, nie są w przeważnej części ani udowodnione, ani przekonywujące, ale i założenie samo jest mylne. Okkultyzm, pod który Matuszewski mistykę Słowackiego podporządkowuje, nie stanowi odrębnego kierunku ideowego na podstawie swej zawartości treściowej. Dopiero w nowszych czasach starano się go przedstawiać jako pewną jednolitą naukę. Ale i źródła tych usiłowań nie są dość czyste i wyniki nader mizerne. Jeśli nawet pewna treść różnym kierunkom okkultystycznym jest wspólną, to ten sam rys treściowy może być własnością i innych nauk, nieokkultystycznych, a zatem wytyczną gatunku nie jest. Z drugiej strony do istoty okkultyzmu należą rzeczy zupełnie Słowackiemu — a zapewne i Towiańskiemu — obce. Magnetyzm wyraźnie przez nich jest potępiony ²⁾. Z właściwym spirytyzmem nie mają nic wspólnego; przynajmniej to sam Matuszewski. Wreszcie owa charakterystyczna maniera okkultyzmu, otaczania sztuczną tajemniczością często całkiem jałowej treści, obcą jest Słowackiemu zupełnie. Zrzuca on nawet zasłonę częściowego ezoteryzmu mistrza Andrzeja, ezoteryzmu, który zresztą wywołują względy czysto tylko utilitarne.

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

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

²⁾ N. p. *Wykład nauki* (wyd. Biegeleisena), str. 204. i n.

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

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

I.

(Dwa pierwiastki w duchu ludzkim: pierwiastek ziemi i pierwiastek powietrza. Trzy epoki wzlotów duchowych i powrotu mistyki: początek ery chrześcijańskiej, Renesans, czasy reakcyi przeciw wiekowi Oświecenia. — Mistyka jako forma poznania. Mistyka a metafizyka. Stan deifikacyi. „Anima abdominalis i an. cerebralis“, Sztuka narzędziem filozofii. Miłość narzędziem filozofii. — Prąd mistyczny różne formy przybiera u różnych ludów; Niemcy, Francya, Polska. Intuicya — „organ chrześcijański“ — u prostaków, wedle Towiańskiego; chłop jako „człowiek duchowy“ (Mickiewicz); mądrość dzieciątek w Polsce (Słowacki). „Czucie“. — Koncepcya mistyczna w dziedzinie woli. „Czyn wewnętrzny“ w towianizmie. Wiara góry przenosząca. Magiczny idealizm niemieckiego romantyzmu. Duch jako stwórca w „Genezie z Ducha“. Duch jako przełomca praw natury i cudotwórca w nauce Słowackiego. Stosunek do magicznego idealizmu. Starożytność tych pomysłów. Pomysł pokrewny: „analogie universelle“ furieryzmu; podobieństwo z tem pewnych wierzeń Słowackiego.)

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

¹⁾ Niezupełnie jednak w tem samym znaczeniu. Zowie je skrzydłem wiedzy (myśli) i czucia. N. p. Wykład Nauki str. 201, 202,

W czasach pochrytusowych trzy są wielkie zwrotne epoki, i trzy razy wyrasta ludzkości „owo straszne skrzydło, już z ducha, jako półmiesiaca, złote“, trzy razy, jakby dla wypatrzenia dróg, wzbija się w górę „ptak św. Jana“¹⁾.

Pierwszą z tych epok są narodziny chrześcijańskiego świata, drugą Renesans, trzecią koniec ósmnastego i pierwsza połowa dziewiętnastego wieku. W każdej z nich ujawnia się z niezwykłą siłą pierwiastek mistyczny, wszystkie mają i tę wspólność, że są reakcją przeciwko poprzedzającym je stanom ducha, które znowu we wszystkich trzech wypadkach wykazują rysy pokrewne. Wiek Oświecenia przedewszystkiem uderzające ma podobieństwo do rozwoju duchowego u schyłku pogańskiego Rzymu. Oba charakteryzuje rys racjonalistyczny. Problemy metafizyczne zostają usunięte, lub znajdują materyalistyczne rozwiązania. Filozofię zajmuje etyka, jako problem praktyczny życia. W niej roztapia się także religia. Tak wiek Oświecenia jak i schyłek klasycznego świata są antireligijne; ich deizm jest pustym ogólnikiem. „Deistą jest ten, kto nie miał jeszcze czasu zostać ateuszem“, mówi Bonald, a Pascal twierdzi, że ateusz owszem bliższym jest wiary od deisty; jest on jak ślepy, któremu ślepotą staje się nieznośną; deista zaś kalectwem swoim się chlubi; rozum nigdy nie może być narzędziem wiary. — Z czterech kierunków schyłkowej rzymskiej filozofii epikureizm i sceptycyzm już na pierwszy rzut oka są pokrewne charakterowi „Oświecenia“. Tak samo trzeci, eklektyzm. Jest on z natury swojej filozofią popularną, nie stawiającą problemów, ale rejestrującą je z upodobania we wszechwiedztwie; ta sama płytkość i wszechstronność zainteresowania odznacza encyklopedyzm²⁾. Ale i stoja, mimo pozornego kontrastu, jaki przedstawia Seneka i Epiktet w zestawieniu z Didero-

204; Król Duch (sen Mieczysława). Ważną jest równowaga (Dziennik u Biegel. str. 237 w. 20); żali się, że kolejno, nie razem, te władze przychodzą do panowania. W Raptularzu (rękop. Bibl. Ossol. 1792. 2.) mówi, że ciało i duch są dzisiaj jako ci dwaj przyjaciele, co jeden frak mają, a gdy jeden wychodzi, drugi musi siedzieć w domu. Spodziewa się syntezy. „Musimy przyjść do tego, aby obie te władze zawsze pracowały jednocześnie“.

¹⁾ Dziennik (Biegel.) str. 237: „Jeszcze teraz ludzkość odpowiada słowu ptaków, to jest dąży do otrzymania syntez materyalnych i umysłowych. Król epoki: duch orli św. Jana“.

²⁾ Za zadanie filozofii głosi się wtedy tępienie przesądów. To samo wiek Oświecenia, po którym pojawia się nie tylko mistyka, ale mesmerizm, spirytyzm, zamięlowanie w średniowieczu z jego zabobanami etc. W tamtej epoce odpowiada temu moda rozmaitych kultów, zwłaszcza wschodnich, pełnych przesądów i obrządków tajemniczych. Ta reakcja ducha ludzkiego utorowała niewątpliwie drogę chrześcijaństwu. Jak zauważa H. Lecky, ono także w pewnym względzie

tem i Wolterem, jest wiekowi oświecenia pokrewną. Naprzód trzeźwością swoich problemów, nie wychodzących poza ziemię, i wyłącznym opieraniem się na rozumie, z zaniedbaniem uczuciowej strony duszy, z czem też w związku pozostaje jej czysto logicznie skonstruowany kosmopolityzm i demokratyzm¹⁾. Takie szerokie zresztą i dalekie ideały humanitarne i ukochania ludzą nas łatwo swoją pięknocią. Z blizka oglądane, przedstawiają się zbyt często jako owoc oschłości uczucia. Kto nie może kochać ludzi, „kocha“ ludzkość. Taka „miłość“ na dystans jest czysto intelektualną a nazwą miłości osłania się ze wstydu przed swoją niemocą. — Wyłączają się teraz pomysły powszechnego braterstwa ludów; „ius naturae“ Paulusa i Ulpiana uprzedza „droits des hommes“ w głoszeniu zasady przyrodzonej wolności i równości²⁾. Analogie zachodzą nawet w powierzchownych, ale znamiennych szczegółach, jak w owej noszonej z taką dumą nazwie „filozofów“, jak w szerokiej popularności filozofii wśród zdeprawowanego wyższego towarzystwa, w roli, jaką odgrywa retoryka i w podobnej ocenie tego przymiotu, który wiek ośmnasty nazywał „belle esprit“, a który charakteryzuje się zarówno oschłością uczucia, jak zapasem płytkiego i retorycznego encyklopedyzmu.

Co do Renesansu, to epoka poprzedzająca go napozór bardzo się różni od owych racjonalistycznych epok: zmierzchu starożytności i wieku Oświecenia. Zrównanie scholastyki z Oświeceniem wydaje się paradoksalnem. Renesans nie był też reakcją przeciw racjonalizmowi, ale był — w pewnej mierze — właśnie sam reakcją racjonalistyczną. To prawda. Ale był on reakcją swobodnych wzlotów ducha przeciw scholastycznemu zacieśnieniu i wyjąłowieniu duchowemu i dlatego też charakter tej reakcji jest dwoisty: — zarówno racjonalistyczny jak mistyczny, zarówno sceptyczny jak religijny. Scholastyka ma za rys wspólny z racjonalizmem — oschłość. Oboje nie mają skrzydeł. Ciekawem jest, że kiedy reakcją w schyłkowym Rzymie był neo-platonizm, to Renesans wysuwa tak samo Platona przeciw niezachwianej powadze Arystotelesa, z którego logiki scholastyka zrobiła suchy schemat, nadając jej czysto formalny

wznawiło zabobon a to w postaci strachu śmierci, co było cofnięciem się w porównaniu z pięknem stanowiskiem stoików w tej sprawie.

1) Juvenal o modzie greczyzny, która stanowiła język kosmopolityczny, podobnie jak w wieku 18 tym francuzki. — Idea braterstwa ludów u Lukana („inque vicem gens omnis amet“). — Że tylko cnota stanowi o wartości człowieka: Cicero (de off.), Seneca, M. Aureliusz, Epiktet... etc.

2) „Ius naturae“ stanowi zresztą ciekawą analogię do teoryi prawa natury, wynikającej z ducha Oświecenia, przeciw której wystąpił z zasadą historyzmu Savigny. W kosmopolityzmie schyłkowego Rzymu tkwi również pierwiastek ahistoryzmu.

charakter — a jej poprzedniczką i mistrzynią w tym względzie nie był kto inny, jak Stoa. Ruch umysłowy Renesansu poczyna się sporem o wyższość Platona nad Arystotelesem, zainaugurowanym przez Plethona (Jerzego Gemistosa, który nawet nazwisko to dla podobieństwo z Platonem przyjął). Założona przez Kosmę Medyceusza Akademia platońska we Florencji staje się ośrodkiem i dźwignią najsilniejszą Odrodzenia. Arystoteles, jako filar scholastyki, jest przez to samo przedmiotem nienawiści, przed którą ogólniejsze umysły bronić go muszą. Patritius n. p. zwraca się do papieża Grzegorza XIV. wprost z żądaniem, aby wygnał ze szkół Arystotelesa, jako sprawcę średniowiecznego barbarzyństwa, a na to miejsce wprowadził czytanie Platona i platoników — i — co również charakterystyczne — ksiąg Hermesa Trismegista, Asklepiosa i Zoroastra. Dodaje, że to najprędzej powróci kacerzy Reformacyi na łono kościoła. (Ciekawe wysunięcie prądu idealistycznego Renesansu przeciw prądowi racjonalistycznemu Reformacyi)¹).

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

Czy zechcemy zatem dać tym dwom kierunkom ducha nazwę (niezbyt właściwą) arystotelizmu i platonizmu, czy nazwiemy je inaczej, pozostanie prawdą, że w trzech tych epokach one zmagają się ze sobą; jest to, mimo wszelkich różnic, ta sama walka: pierwiastku ziemi z pierwiastkiem powietrza.

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

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

służą mu one do nadawania sobie — w dniach świątecznych — rycerskich pozorów jego pana.

Istota mistyki leży w środkach, użytych do osiągnięcia poznania; środkami tymi są: objawienie, natchnienie, snucie z siebie. Ponieważ problemy mistyczne są z natury swej niepoznawalne, przeto, jeśli wogóle nie rezygnujemy z nich, mistyczne narzędzia poznania uznać wypada za równorzędne, jeśli nie właściwsze, od rozumu. Leży bowiem sprzeczność w tem, gdy się używa rozumu do wykrycia tego, co z natury jest mu niedostępne. Dlatego też metody metafizycznej filozofii, o ile dotyczą tych samych najwyższych problemów, różnią się tylko formalnie od mistyki; i dlatego samego między metafizyką a mistyką granica się zaciera. Jeśli więc Schelling ogłasza sztukę narzędziem filozofii, to tem samem uznaje uprawnienie intuicji jako narzędzia poznania i staje na stanowisku mistycznym. Temu nie przeszkadza bynajmniej stosowanie dyalektycznej metody, usprawiedliwione premisą że logika myśli odpowiadać musi logice zjawisk, są one bowiem identyczne („zasada identyczności“); z równą bowiem słusnością można z zasady identyczności wysnuć tezę, że prawdziwe natchnienie, które jest czystą, bezpośrednią emanacją złożonych w głębi ducha prawd, nie może nic innego objawić, jak tylko prawdę. Stan riewłaśności, nieświadomości, jaki sprowadza natchnienie, jest stanem bezpośredniego zidentyfikowania się z naturą, stanem zatem wolnym od błędów, w jaki popaść musi zależne od woli mędrkowanie. Toż i Schelling dochodzi do takiego wyznania: „Ueber der Wissenschaft steht die Contemplation, die unmittelbare Anschauung Gottes, bei der nicht die Vernunft des Menschen, sondern das Auge Gottes sehend geworden ist“. Stąd nie dziw, że przechyla się on w ostatniej swej epoce ku właściwemu mistycyzmowi, ku naukom Baadera i Boehmego. Wyżej przytoczone zdanie jest żywcem niemal z Boehmego przejęte: „Wenn du von Sinnen und Willen deiner Selbstheit stille stehst, so wird in dir das ewige Sehen, Hören und Sprechen offenbar, und hört und siehet Gott durch dich“. — W ten sposób łączy się filozofia romantyczna z mistyką Renesansu a dalej wstecz z neoplatonizmem. Najwyższe poznanie — uczy Philon Aleksandryjczyk — osiąga się przez zupełne wyzucie się z własnego „ja“, przez utonięcie w Bogu. Duch, który chce Boga widzieć, sam musi stać się Bogiem (*θεοῦσθαι*). W tym stanie „deifikacyi“ rozum milczy; dusza pozostaje zupełnie bierną; tak dopiero otwiera się najściu Bóstwa. Myśl, mówi Plotin, nie dosięga nigdy sfery poznania, którą daje taki stan ekstazy; myśl jest ruchem, pragnieniem poznania. ekstaza jest spoczynkiem w Bogu, jest pewnością. Słowo „mistyka“ wywodzi się od *μυεσις*, zamknięcie oczu. Kto zamknie oczy na świat zjawisk ziemskich, tego dusza staje się zwierciadłem zaziemskiego świata¹⁾.

¹⁾ Windelband: Geschichte der Philosophie. Zob. tam zresztą cały wyborny rozdział o tej epoce: str. 164 i n.

Zdawałoby się, że Boehme, nieuczony szewc zgorzelicki, przepisał tych aleksandryjskich filozofów! A już w świadomym związku z nimi uczy Bruno o dwóch rodzajach nauczycieli: takich, ubogich w duchu, których opętał duch boży i przez nich mówi i działa rzeczy, do którychby oni sami wznieść się nie mogli — i takich, których duch silny i bogaty, wytężoną miłością i tęsknotą zdobywa wyższe poznanie. „A którychże z nich uważasz za lepszych?“ pyta w dialogu „Eroici furori“ Cicada Tansillona. Na co Tansillo daje ciekawą odpowiedź, że „ci drudzy są (sami przez się) godniejsi, więksi i znaczenia, ale pierwsi mają więcej od nich godności, wielkości i znaczenia, jakkolwiek są tylko jako osieł, który niesie świętość“. — Kwestyę tę stosunku świadomego rozumu do nieświadomych inspiracji i przeczuć oryginalnie — pod wpływem być może pewnych wierzeń ludowych¹⁾ — traktowali romantycy niemieccy. Mówili oni o nieświadomej duszy, „anima abdominalis“, która daleko bliższą jest natury, niż dusza świadoma, rozumująca. Taką duszą obdarzone zwierzęta, a ludzie w stanie magnetycznym, niemniej jak poeci w stanie natchnienia, mają trafne przeczucia i widzenia, których gwar myśli uświadomionego człowieka słyszeć nie pozwala. „Anima abdominalis“ jest z naturą w bezpośrednim związku; tutaj to właśnie zachodzi owa „identyczność“ schellingowska. Pierwotny człowiek miał przeto bliższe widzenie, czy przeczucie, najwyższych tajemnic bytu; uświadomienie myśli przerwało ten związek. Ale przyjdzie stadyum trzecie, wyższe, stadyum syntezy; „anima abdominalis“ i „anima cerebralis“ równorzędnie zapanują. Nieświadome zostanie uświadomione. Tym sposobem idea Russa — powrotu do stanu natury — z czcią filozofów Oświecenia dla kultury, w romantyzmie niemieckim znajduje syntetyczny wyraz. Dzisiaj — nim nastanie owa wyższa epoka — uświadomienie nieświadomego daje stan natchnienia. Przywilej takiego stanu mają przedewszystkiem poeci. Z tego punktu widzenia sztuka jest narzędziem poznania, „narzędziem filozofii“.

Za takie narzędzie uznawaną była i miłość. Poznanie pokrewieństwa stanu ekstazy miłosnej z inspiracją poetycką i religijną jest prastare. Świadczą o tem żydowska „Pieśń nad pieśniami“, indyjska „Gita Gowinda“, helleńskie kultury orficzne²⁾. Dla nowszej

¹⁾ Wierzenia ludowe o tem, że zwierzęta i dzieci mają przeczucia i widzenia niedostępne ludziom dojrzałym, są szeroko rozpowszechnione. Może najpiękniejszy poetycki wyraz dał temu Grottgger w „Lithuanii“, gdzie wchodzącego do chaty cienia poległego leśnika nie widzi żona, ale widzi pies i czuje dziecko.

²⁾ Podobne myśli filozofów przedsokratesowych wykazuje K. Joël: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena 1906). U Parmenidesa bogini miłości jest objawicielką prawdy. Podobnie Empedokles. Zależność tych filozofów od orfiki

mistyki i tu patryarchą jest Plato (Sympozyon) a raczej jego przez neoplatonizm przebarwione odbicie. Plotinus mówi o potrójnej miłości: muzycznej, filozoficznej i erotycznej. Symbol Wenerzy z dwoma Erosami zdaje się być późnego pochodzenia i może powstał pod wpływem neoplatonizmu. Czasy Odrodzenia dają tu bogate żniwo. Ich idea miłości powstała ze skojarzenia teorii miłości dwornej¹⁾ średniowiecza z pierwiastkami neoplatonickimi. Pisma Danta (*Vita nuova* i *Il Convivio*), Petrarcki, Michała Anioła, Boccaccia nawet (dIALOG o nauce miłości), są idei tej dokumentami. Odblask jej zdaje się padać u nas na sonety Sępa Szarzyńskiego. Na ostatnich kartach „Dworzanina“ Górnickiego spotykamy formalny jej wykład²⁾. Najbardziej jednak pono wyczerpującym jej rozwinięciem jest traktat „*Eroici furori*“ Giordana Bruna³⁾. Z wyniosłego szczytu, na którym stoi to dzieło o heroicznej miłości, sprowadza też ideę niemiecki romantyzm na grunt grząski. Szlachetne jeszcze, choć niemieckie tony, spotykamy u Novalisa, któremu miłość dla zmarłej w dziecięcym niemal wieku kochanki jest jakby oknem, otwartym na światy zaziemskie, i który uczuciu temu daje wyraz w okrzyku „*Christus und Sophie!*“ Schodząc jednak coraz niżej, dochodzimy aż do — Schleglowej „*Lucyndy*“. Ta sama nić wreszcie wiedzie ku epigonowi niemieckiego romantyzmu — Przybyszewskiemu, z jego mistycznym pryapizmem⁴⁾.

zdaje się być niewątpliwą. Miłość jest tu nie tylko źródłem poznania, jako forma inspiracji, ale jest zarazem elementem zasadniczym świata i światotwórczym, jako harmonia. W bezładny chaos Eros wprowadza harmonię i w ten sposób stwarza porządek świata. Sympatya, zlanie się z naturą, na którym mag opiera swoje władztwo nad nią, jest także pewną formą miłości.

¹⁾ Zobacz E. Porębowicz: *Teoria średniowieczna miłości dwornej*. Pamiętnik literacki (Lwów, Rocznik III., str. 505 i n.).

²⁾ „Dworzanin“ jest, jak wiadomo, przeróbką dzieła włoskiego Baltazara Castiglione: *Il libro del cortegiano* (1528).

³⁾ Bruno rozróżnia tak jak Plotin trzy miłości. Pierwsza pod wpływem widoku cielesnej piękności wznosi się do duchowego oglądania Bóstwa, druga zadawała się patrzeniem i rozmową, trzecia od patrzenia daje się porwać ku dotknięciu... Czasem łączą się te miłości jedna z drugą, albo wszystkie trzy razem, a każda z nich przez dwie drugie się umacnia.

⁴⁾ Zobacz przedewszystkiem „*Todtenmesse*“. — Stosunek polskiego romantyzmu do miłości był czysty i poważny. A przytem zdrowy. Może dlatego miłość w jego mistyce nie gra żadnej roli. Miejsce (List do Remb. str. 62. 5.), gdzie ją Słowacki z nauki swojej objaśnia, dowodzi, że istotą jej nie przestał być dla niego akt twórczy; uduchowia go tylko, czyniąc splomienienie ciała refleksem splomienienia duchów, chcących wydobyć z siebie moc twórczą.

Romantyzm niemiecki, i to nie jego poezya lecz filozofia z trójcą słońc Fichtem, Schellingiem, Heglem i plejadą planet i księżyców, był u wrót wieku 19-go najważniejszym i najznamienitszym objawem idealistycznego prądu. Ale, jakkolwiek wpływ jego sięga daleko, jest on przecież tego prądu jednym tylko objawem, jedną odnogą. Prąd ów rozlewa się szeroko a zmienia i przekształca wedle dusz, przez które przepływa, dusz jednostek i zbiorowych dusz narodów. W Niemczech objawia się w spekulatywnej filozofii. Inaczej we Francji. Mickiewicz mówi, że kto wejdzie „do sali prelekcyj w Niemczech, znajdzie się wpośród głów, obciążonych formułami, posepnych, zwistych ku ziemi, jak gdyby był w ogrodzie maku. Widać tam zaraz, że wszystkie umysły poskupiały się całkiem w czaszkach, zostawując serca oschłe...“ We Francji zaś „skoro wyjdzie z ust słowo szczere, śmiałe i silne, zawsze piersi słuchaczy wzdymają się, oczy błyszczą, i daje się zauważać ten ruch, wrodzony młodzieży francuskiej... ruch mimowolny ręki prawej, jakby sięgającej po oręż, co oznacza naród, stworzony do czynu. Po tym ruchu, po tem drgnięciu, ojcowie i bracia nasi rozpoznawali na polach bitew żołnierzy francuskich, pomieszanych wśród tyłu narodów“. Ten duch francuski nie wytworzył metafizycznej spekulacji¹⁾, ale swój wzlot nad ziemię wyraził głównie w czynnych pragnieniach i rozpędach utopii społecznych i w tworzeniu zorganizowanych sekt i kultów. Jednych i drugich jest długi szereg. Powrócę do tego, gdy mówić mi przyjdzie o duchu religijnym owej epoki.

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

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

Towiański nazywa rozum „organem ziemskim“, który do przyjęcia rzeczy chrześcijańskich i niebieskich nie wystarcza. Do tego

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

potrzebny jest „organ chrześcijański“: czucie. „Dlatego to widzimy prostaków... którzy... uposażeni organem chrześcijańskim, czują i rozumieją to, czego nie czują i nie rozumieją mędrcy świata..“ O tej mądrości prostaków mówi tak samo zarówno Mickiewicz, jak Słowacki; Mickiewicz o chłopie słowiańskim, jako o „duchowym człowieku“, Słowacki o „dzieciatkach w Polsce“, które wiedzą więcej od mędrców. Nawiasem mówiąc, co do tego rasowego czy narodowego uzdolnienia inni ubiedz się przecież nie dają. Niemieccy romantycy w szewcu zgorzelickim Jakóbie Boehmem wskazują dowód niezbity uzdolnień niemieckiej duszy ludowej w tym kierunku. Ale nawet Francuzi — (wydawszy Woltera!) — ryzykują twierdzenie, że platonizm — w przeciwstawieniu do arystotelizmu — wrodzony jest duchowi staro-gallijskiemu!... (Jean Reynaud). — Ta intuicyja naszej mistyki romantycznej, przypisywana prostakom, dzieciom i poetom, podobną jest do owej „anima abdominalis“ romantyków niemieckich¹⁾. Posiada jednak szczególne zabarwienie. Organ wyższego poznania nosi u naszych romantyków nazwę „czucie“. Słowo to pojawia się już w zaraniu romantyzmu w podobnem znaczeniu:

Czucie i wiara silniej mówi do mnie
Niż mędrca szkiełko i oko.

(Mickiewicz — Romantyczność).

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

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

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

Takie pojęcie „czynu“ jest w wyraźnym związku z całym prądem duchowym, przypisującym tyle wagi intuicji i natchnieniu. Dusza uznana za wszechpotężną — jak przez samo napięcie sił swoich odkryć jest zdolną tajemnice bytu, tak też samem napięciem woli może „góry przenosić“²⁾. Figurą takiego „czynu wewnętrznego“ jest Mojżesz, modlący się nad polem bitwy, który, kiedy ręcetrzymał w górze, zwyciężali Izraelici, kiedy mu zaś znużone opadały, brał górę nieprzyjaciel. Arcykapłanom, podpierającym znużone ramiona Mojżesza, odpowiada „Spółka“ braci w Kole (Porównanie to przytacza sam Towiański). Wygrane bitwy Napoleona były tylko przedmiotowemi objawami takich czynów wewnętrznych. Dziwnem jest właściwie to tylko, dlaczego potrzeba było do tych zwycięstw wojska. Król Duch, na kogo się tylko myślą zamierzył, ten „wnet się wali“. Siłę tego rodzaju tłumaczy Towiański pomocą kolumn duchów, które przez napięcie woli są wezwane do spółki. Wielcy ludzie, rozporządzający taką siłą wewnętrzną, są cudotwórcami. Czuli się też nimi bracia w Kole; nie dziw, że — jak żartuje sobie Słowacki — bywali „zachłyśnieni Bogiem“. Zwłaszcza Towiański i Mickiewicz. W Mickiewiczu jednak — rys przy całym swym komizmie niewątpliwie sympatyczny — brała górę niekiedy zdrowa natura szlachcica z dobrzyńskiego zaścianku i wtedy zbyt powolne działanie „kolumn duchów“ przyspieszał rad więcej ziemskimi środkami, grubem łajaniem a niekiedy pono i pięścią.

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

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

Zupełnie tak, jak pojęcie „czucia“, tak też i to pojęcie potęgi woli i „wewnętrznego czynu“, rozwinięte w towianizmie, odnaleźć się daje już w zaraniu romantyzmu. Wskazano już u nas na pokrewieństwo pomysłu samobójstwa przez samo napięcie woli w „Dziadach“, z poglądami Novalisa¹⁾. U tego poety taka mistyczna wiara powstała niewątpliwie za pobudką Fichtego. Zasada, że „ja“ jest twórcą wszelkiego „nieja“, nauka o „produktywnej sile wyobraźni“, „etyczny idealizm“ tego filozofa, ukazały się w romantycznej parafrazie jako „idealizm magiczny“, który Novalis uważał za konieczną konsekwencję i ostatni etap rozwoju filozofii. Abstrakcyjne filozoficzne, opanowane przez poezję, doznają zwykle tego losu, że ściągnięte zostają z rozrzedzonej atmosfery pojęć i stężone w kształty konkretne i realne. To samo spotkało naukę Fichtego w „idealizmie magicznym“. Wierzy on w panowanie ducha nad ciałem tak zupełnie, że, jak powiada Novalis, „duch może ciału naszemu nadać każdy ruch dowolny“ (porównaj przypowieść Słowackiego o baletnikach i świętym człowieku!); z czasem może człowiek będzie miał władzę rekonstruowania aktem woli członków utraconych; „będzie mógł nadać sobie kształt jaki zechce, będzie mógł, kiedy zechce, umrzeć“. Narodziny nasze, to może również akty samowolne. Co więcej, nad całą naturą duchowi przystoi panowanie. Mag zdolny jest panować nad nią tak, jak nad ciałem własnym. Ciało jest narzędziem ku opanowaniu świata. Uczyniwszy ciało wszechmocnym przez ducha, zdołamy zrealizować bezwzględnie naszą wolę. Fatum gniołącym nas jest lenistwo ducha; wzmógłszy pracę ducha, sami staniemy się fatum. Człowiek będzie Bogiem! — Któż w tych twierdzeniach magicznego idealizmu nie odnajdzie krewieństwa z ideą przewodnią „Genezy z Ducha“!? Tylko że proces skonkretyzowania, urealnienia, poprowadził poeta polski jeszcze dalej; gdy u Novalisa jest zawsze wątpliwem, o ile głoszona przezeń nauka jest jego wiarą a o ile grą myśli, zaprawnej „ironią romantyczną“²⁾, to u Słowackiego wątpliwości takiej niema. Mówiąc, że wszystko przez ducha stworzone jest, nie odnosi on tego, jak Novalis, do wątpliwej zawsze przyszłości, ale określa jako fakt istniejący, światotwórczy; cud taki nie stanie się, ale się dzieje „Stwórcami widzialności“ nie będziemy, ale jesteśmy. Przyszłość sprowadzi tylko dalsze, wyższe etapy tego procesu.

Słowacki mniemał, że „prawa natury“ nie są wieczne, ale mogą być siłą ducha przełamane, w ogóle zaś podlegają ewolucji,

¹⁾ Petzold w „Pamiętniku literackim“, Lwów, R. II., art.: Motywy Mickiewiczowskie, str. 71.

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

której motorem jest duch. Aby się rzecz taka stała, musi być na-przód wyobrażoną; za wyobrażeniem idzie pragnienie, które obja-wia się w fantazyach poetów, w mytach, bajkach, w przeczuciach. Duchy nieśmiertelne

w co tylko wierzą,
Nawet że globy w słońca zapalą,
Nawet że ruszą ciało z mogiły,
Wszystko mieć będą, w co uwierzyły.

(z Raptularza).

„Przed cudem Matki Boskiej cała ziemia i wszystkie duchy napełnione były snem niby i przecuciem, że raz na ziemi prawo rodzącej Trójcy ma być przez miłość do Boga wylatującą przeła-mane... A poeci, jako najczulsi na ten głos proroczy, zaludnili kraj imaginacyi mnóstwem takich cudów, jakoby już dopełnionych i prze-czucie prawdy rozdzwonili harfami złotemi po całej ziemi... Cu-downe więc Matki Boskiej poczęcie poprzedzone było snem, wizyą prawdy, przecuciem ducha na całej ziemi, poetycznymi figurami mnóstwa półbogów — nareszcie spełnione raz, w Nazaretańskiej chacie... A skoro się stało — Duch niby ziemski uspokoił się, sen swój widząc sprawdzonym. — Wizya białej Ledy, opruszonej zło-tym deszczem Danai, nie spadła już nigdy na ciemne źrenice Ho-merów i w żadnej już pochrytusowej wierze nie obaczysz snu tego, który był niby utęsknieniem ducha ziemskiego za obietnicą Słowa gdzieś w niebiosach słyszaną... i to sprawił, że niby wiara całej ziemi wprzód obudzona, Nazaretance świętej w złama ni u prawa natury dopomogła... Duch bowiem ziemi dopomaga mo-dląc się niewymownemi wzdychaniami...” (Wykład Nauki)¹⁾.

Postęp świata jest ciąglem łamaniem praw. „Przełamanie prawa natury jest rzeczą tworzącą świat cały. Wnętrznoscie wszelkiej formy drżą na to“. Duch, to „wieczny rewolucjonista“.

„Duch życia, to rycerz dumny
I ciągle idzie do góry.
Czasem przed prawem natury
Jako przed picrunem stanie,

¹⁾ Podobne pomysły u Ernesta von Losaulx (Ueber den Sinn der Oedipussage 1841), cyt. u Rich. Huch: Ausbreitung u. Verfall d. Romantik str. 77. — Zob. jeszcze w Raptularzu Słowackiego pomysł, że wyobrażenia starożytnych o Olimpie były przecuciem konstytucyjnej formy rządu. — Jest rzeczą charakterystyczną, że w tych wszystkich pomysłach Słowackiego nie tyle wola, ile wyobraźnia jest twórczą. Rzecz silnie wyobrażona stanie się! Tem większa siła poetów!

Zbladnie i siły natęży
I skoczy w nieba otchłanie
Skoczy i piorun zwycięży...“

Natura poddana jest człowiekowi, — podobna —

„Dziewicy, co wiek za wiekiem
Rumieni się przed człowiekiem,
I drży i staje się błada
I na pierś miłosną pada.,
Wierna kochanka rycerzy“.

(Sam. Zborowski).

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

W związku z tem jest nauka poety o cudach, wyłożona obszernie acz bałamutnie Helionowi (Wykł. Nauki). „Wszelkie przełamanie Duchem prawa materji, cudem jest“. Prawo --

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

Stosunek, przyjęty zwyczajnie, jest u Słowackiego zupełnie odwrócony. Nie Bóg, lecz tylko duch ludzki może czynić cuda. Bóg, kiedy z Noem „uczynił przymierze“, rozwieszając tęczę nad wodami, zaklął się, że cudów więcej czynić nie będzie, „że praw przez ducha nadanych materji (na to pojęcie zwracam również uwagę!) nigdy nie ruszy, ale je duchowi da za podstawę wolności, a złamanie tych praw sile własnej ducha światowego zostawi“. Taki jest pneumatyczny wykład owego ustępu Biblii. Tłumaczy to poeta po dwakroć: w „Wykładzie nauki“ (str. 139. i 140.) i w „Samuelu Zborowskim“ (wyd. Biegeleisena str. 196. i n.), tem mianowicie, że choćby dla jednego z takich cudów bożych, wszelki porządek moralny na świecie stałby się zupełnie niepodobnym, gdyż nikt nie mógłby przewidzieć skutków swoich czynów a więc i być za nie odpowiedzialnym. Ze świata stałoby się „pandemonium nieporządku“, — zamieniłby się w „harc oszalałej materji“. — „Nie! prawo stoi pod naszym zarządem!“ — A gdy siłę naszą cudotwórczą — „z Boga wziętą, a niższym duchem panującą“ zwiększymy i zamienimy w potęgę, — to „srebrne komety jawić się będą i przylatywać... i pytać niby: czy już bliskie jest zwycięstwo ducha na ziemi?“

W niemieckim romantyzmie „magiczny idealizm“ oprócz filozoficznego oparcia o Fichtego miał jeszcze inne, trojaki: raz o fakty

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

Jeśli teraz zapytamy, czy ze względu na analogię między poglądami naszego poety, względnie towianizmu wogóle, a „idealizmem magicznym“ romantyków niemieckich, można mówić o „zapózyczeniu się“ — to odpowiedź wypaść musi raczej przecząco niż twierdząco, a to pomimo tego nawet, że wpływ niemieckiego romantyzmu jest prawdopodobny. Idee nie przechodzą tak z rąk do rąk, jak pieniądź. One przepływają epokę jakąś jak strumień, a wielu pije naraz jego wodę. Czy ktoś ją pije wcześniej lub później, nie jest bynajmniej tak wielkiej wagi, jak to przedstawiają zwykle badacze ideowych genealogii. Z pewnego ogólnego nastroju umysłów wynika, że te same pomysły rodzą się i tu i ówdzie, pomysły nawet takie, które powierzchowny sąd uznałby za tak specyficzne, że nie podejrzywałby ich indywidualnego charakteru. W naszym wypadku specyficzność magicznego idealizmu wydaje się rzeczywiście bardzo znaczną. Jest to złudzenie, wynikające stąd, że pogląd ten uderza nas, dzisiejszych, swoją obcością. Jeżeli jednak rozłożymy go na pierwiastki, z których wynikał, przedstawi nam się on jako twór naturalny i nie szukamy dalej tajemnicy sztucznych zapłodnień. Pierwiastkiem takim zasadniczym jest — jak już mówiłem — wiara w siłę duszy, która objawia się intuicyą. Przyjawszy taką władzę poznawania, łatwo już podobną siłę przenosimy na pole czynu. Uzasadnienie jest w obu wypadkach to samo: dusza jest iskrą bożego płomienia, częścią Boga; jako taka ma udział w Jego wszechwiedzy a zatem i w Jego wszechmocy.

To też „idealizm magiczny“ pojawia się nie tylko w dobie romantyzmu w towarzystwie wiary w intuicję. Kwestya taumaturgii była na porządku dziennym w epoce zmierzchu świata starożytnego a rozwoju chrześcijaństwa. Chrześcijańskim cudotwórcom przeciwstawiali się cudotwórcy pogańscy. Tertulian rzuca im wyzwanie, czy potrafi który z nich tak wygnać demona jak chrześcijanin. Najsławniejszym z nich był współczesny Chrystusowi Apolloniusz z Tyany, którego później wielokrotnie z Chrystusem porównywano a niekiedy i czczono¹⁾. Św. Hieronim opowiada, że św. Jan wezwany przez uczniów, aby cudom Apolloniusza przeciwstawił jakiś cud większy, sprowadził grzmoty i błyskawice, od czego nazwan był „synem gromu“. Było zresztą wielu innych magów, a szeroko rozpowszechnioną wiarą, że ci, którzy zdolni są do ekstazy i poznania prawd w tym stanie, mogą nie tylko wiedzę, ale i moce boże pozyskać. Klemens Aleksandryjczyk, jeden z Ojców Kościoła, zastanawia się w swoich „Stromata“ nad pochodzeniem tej wiedzy i mocy, którą już w starożytnych Greków znajduje. Legenda opowiadała o platoniku Jamblichusie, że w modlitwie podnosił się nad ziemię. Również Plotinowi przypisywano cuda. Filozof ten, jakkolwiek nie traktuje o magii, daje w pismach swych pośrednio jej uzasadnienie, kiedy uczy że dusza, która pozostaje w związku (przez inspirację) z duszą świata, jest uczestnikiem jej mocy (Enneada IV. księga 8.).—Ta sama idea powtarza się w mistyce Renesansu. Niezmiernie ciekawe w tym względzie poglądy znajdujemy u Paracelsa: „Może się stać, że mój duch, bez ciała pomocy, przez gorącą chęć samą, miecza nie imając, drugiego sztychem pchnie albo zrani... Wiedziecie, że wielka to rzecz wola w medycynie. Można zaklęciem złe rzucić na człowieka i bydłę“. Najciekawszem jest jednak uzasadnienie. „Wszelka imaginacja idzie w człowieka z serca, a ono jest słońcem mikrokosmu, a z mikrokosmu wylewa się imaginacja na świat (makrokosmos). A tak jest imaginacja ludzka nasieniem, które się materializuje“. Jeszcze wyraźniej Hellmont: „Jeżeli Bóg czyni przez słowo lub znak, to mocen tego jest i człowiek, skoro nie jest marną tylko istotą, ale przedstawicielem ducha bożego. A jeśli to nazwiemy siłą magiczną, nieświadomy zadrży na to słowo; nazwij to więc, jeśli wolisz, siłą duchową... Wola ludzka jest najwyższą ze wszystkich sił; ona jest przyczyną wszelkiego ruchu, bo wszystko uczynione jest przez siłę woli Stworzyciela, a ta wola jest udziałem każdej istoty duchowej.. W człowieku ukryta siła jest pewnym rodzajem ekstazy władzy, która nie inaczej działa, jak przez gorącą chęć wyobraźni. Jest to siła duchowa, która nie wychodzi z niebios, ani z piekła, ale z człowieka samego, jak ogień z krzemienia“..

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

Drugim pierwiastkiem, z którego magiczny idealizm się buduje, jest myśl ewolucyjna. Jeśli człowiek staje się coraz bardziej Bogu podobny, to uzyskuje także jego moce („...Obiecałeś nam (Chryste) że w Tobie odrodzeni do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dorostniemy“. L. do R. str. 56.). Ten to ewolucyjny pierwiastek w szczególny sposób ukształtował pewien typ magicznego idealizmu, romantyzmowi współczesny, ale od niego niezależny: Fourriera i jego szkoły. Fourrieryzm możnaby nazwać „magicznym socjalizmem“. Fourrier mniemał, że z chwilą, gdy ludzkość przez jego nowy system społeczny się odrodzi, wtedy przemieni się wraz z nią cała natura. Dzikie zwierzęta będą jak baranki, a słońce morze stanie się słodkiem. Najbardziej awanturniczym z tych pomysłów jest obietnica, że nowy człowiek uzyska nowy organ w ognie długim na trzydzieści dwie stopy, który dawać będzie „ochronę od upadku, broń potężną, ozdobę wspaniałą, moc olbrzymią, zręczność niezrównaną, pomoc we wszelkich ruchach“. Motorem tej przemiany jest zasada „powszechnej analogii“, rozwijana dalej przez uczniów reformatora, zwłaszcza Renauda i Hennequina. Podobieństwo do nauki romantyków niemieckich (i mistyków Renesansu!) o organicznej jedności wszechświata i zawisłości wzajemnej jego części, jest widoczne. — Bardzo zbliżone do tej zasady idee spotykamy u Słowackiego. Duch, wedle niego, podnosząc się, podnosi przez to całą zarazem naturę. „Nie sami, ale z całą kulą ziemską przemieniamy się i wchodzimy w niebiosa“. — „Rosyjanie wierzą - napisano w „Raptularzu“ — że klimat się ich odmieni i odmienia go wiara, — podobnie jak brak życia w ludziach ziemię około Rzymu otruli“. Tamże zapytuje poeta, czy pierwiastek światła, który już pojawił się w naturze i jest „własnością mocy spirytualnej“, niema być wreszcie wyrobiony przez człowieka — „i mieć w ostatecznym celu zapalenie i rozpromienienie atmosfery globowej?... Fizyka domyśla się, że zorza północna jest ekshalacją ziemną... Rasy więc północne może najpierwsze zostaną oświetlone i wydadzą nowe formy samojasne...“ Niepodobna nieprzypomnieć sobie tego ustępu, kiedy się czyta u fourierzysty H. Renauda, że, gdy społeczność dojdzie do harmonii, zabłyśnie zorza północna wiecznie trwała a pod jej wpływem zmieni się klimat bieguna. — I czy znowu pytanie o wpływ bezpośredni? Wykluczonym on bynajmniej nie jest; spotkać się z fourieryzmem we Francji za czasów Słowackiego nie było trudno. Ale zarazem trzeba znowu zapytać, czy zasada „powszechnej analogii“ jest tak specyficzną, że musiała się zrodzić w jednej tylko głowie i na jednym miejscu? Wszakże święty Izidor (De ordine creaturarum) dowodzi, że po grzechu pierwotnym słońce i gwiazdy słabiej świecą. Św. Augustyn (De Genesi) pisze o wpływie grzechu pierwotnego na rośliny, a św. Bazyli (*εις την εξαμερον*) mniema, że przed upadkiem człowieka róże nie miały kolców. A dociągnąć można do takiego tłumaczenia i słowa

św. Pawła o tem, że stworzenie całe wzdycha, wyglądając odnowienia się człowieka, gdyż z nim razem ma być odnowione.

II.

(Rys subiektywizmu w mistyce. Geniusz. Kult wielkich ludzi. „Święci“ i „rewelatorowie“. Problem człowieka w romantyzmie; problem ten jako punkt centralny towianizmu. Arystokratyzm. — Kult poety. Rola sztuki. Towianizm w tej sprawie. Myśli Słowackiego. — Teorya genialnej swobody w romantyzmie niemieckim. Sztuka dla sztuki. Pogląd Słowackiego. — Teorya genialnej swobody na polu etyki. Stosunek towianizmu i Słowackiego do tej kwestyi. — Kult Napoleona. — Mesyasze epoki romantycznej. Ich rysy patologiczne. Jak należy zapatrywać się na to zjawisko. Zależność jego od ducha czasu i ducha francuskiego. Wpływ ducha francuskiego na towianizm. Błędy zasadnicze dotychczasowego sposobu oceniania towianizmu. Wybujałość subiektywizmu epok mistycznych. Subiektywizm wybuchowy; przedsokratycki i renesansiści. Subiektywizm w szacie świętości. Powstanie, przykłady i modyfikacje tego typu. Towiański. — Wpływ koncepcyi mistycznej na stosunek człowieka do Boga. Stopnie „deifikacyi“. U jej szczytu Bóg kłania się człowiekowi; legenda o Buddzie).

Widzieliśmy, że mistycyzm, który jest z natury swej pewną formą poznania, sięga w dziedzinę woli i w ten sposób obejmuje całego człowieka. Jego poznawcza, zatem formalna natura, pociąga za sobą pewne materyalne konsekwencje, tak, iż do pewnego stopnia możnaby mówić — pomimo wszelkich różnic mistycznych pomysłów — o mistycznej koncepcyi świata. Z tej to wewnętrznej przyczyny, a nie z historycznych wpływów, tłumaczą się też w znacznej mierze podobieństwa mistyki różnych epok i różnych ludów.

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

Z mistycznego punktu widzenia inną miarę przykłada się do ludzi. Jednostki obdarzone subtelnym rozumem, owym „bel esprit“, który był ideałem wieku Oświecenia, mogą nam imponować, ale

uważamy je za równe sobie, czujemy się bowiem w posiadaniu narzędzia poznania, choćby nie tej samej doskonałości, to bądź co bądź tego samego rodzaju. Ale ludzie, których wiedza jest iskrą zaziemskiego płomienia, są to wyjątki, szczęśliwe przypadki natury. Są to ogniwa, łączące ziemię z niebem, rewelatorowie, zesłańcy Boga. Rozum, narzędzie ziemskie, nie wystarcza, aby im sprostać. Już Rousseau widział nie tylko różnicę, ale nawet przeciwieństwo między „bel esprit“ a geniuszem. Geniusz, człowiek wielki, nie jest to człowiek uzdolniony do tego lub owego, — dusza jego jest częścią Bóstwa, mieści w sobie wszystkie tego Bóstwa moce. Carlyle powiedział gdzieś, że nie zna geniusza, któryby nie był geniuszem na każdym polu. Jest to pojęcie czysto romantyczne. „Geniuszu nie można mieć, można nim tylko być“, — mówi Schlegel. „Geniusz nie ma liczby mnogiej, w liczbie pojedynczej tkwi już cały“. Nie jest on wyższą miarą talentu; źle go określa nawet nazwa systemu talentów; on wogóle należy do innej kategorii. Rodowód jego jest z nieba; talent ma zawsze zapach ziemi. Co więcej, geniuszem można być, talentu wogóle żadnego nie mając; z tego źródła wiedzie się rodowód owych bladych kwiatów kawiarnianych, geniuszów in partibus infidelium. Poeci romantyczni niemieccy w poczuciu swej genialności czuli się posiadaczami prawdziwej wiedzy; niektórzy marzyli o tem, aby się stać twórcami nowych religii. U naszych poetów widzimy to samo w epoce towianizmu; co więcej, czują się oni powołanymi do czynu w charakterze wodzów i przewodników. „Zgńcie me pieśni, wstańcie czyny moje!“, woła Krasiński. Słowacki zapowiada, że gdy przyjdzie czas jego, to na „koń czynu usiedzie, — z kopiją w płomień boży zakończoną“! Bardziej od nich do działania skory Mickiewicz był wieszczem, nauczycielem i wodzem. — Do dziś jeszcze w duchu polskim odzywają się echa tych pojęć romantycznej epoki.

Mistycyzm wytwarza nieodzownie kult wielkich ludzi.— W epoce aleksandryjskiej powaga nauk gruntuje się na powadze nauczycieli. Występują oni jako rewelatorowie. Aby podnieść znaczenie pewnych pism, fałszuje się ich metryki; wynajduje się im rewelatorskie początki. Tem tłumaczy się mnogość ówczesnych apokryfów. Odrodzenie, zarówno jak romantyzm, są epokami wybujańcia indywidualizmu. Odrodzenie wyraża chętnie swoją cześć dla ludzi znakomitych przymiotnikiem „boski“. Tak np. nazywa Bruno Mikołaja z Cuzy, Macchiavel pisze w ten sposób o Picu z Mirandoli; jakimś niesamowitym urokiem otaczają współcześni Agryppę z Nettesheimu i Paracelsa. Do grobu nawet Paracelsa wędrują pono chorzy po uzdrowienie... Powodzenie reformatorów religijnych polega w znacznej mierze na tym rysie charakteru epoki, a wzór w tym względzie daje epoka powstania chrześcijaństwa. — W romantyzmie niemieckim widzimy jako rys analogiczny kult „natur genialnych“. Powaga, jaka otacza wielkich filozofów romantyzmu, przypomina czasy aleksandryjskie. Katedra staje się amboną, a na-

uczyciel ma w sobie coś z proroka. Podobnie we Francji, kiedy Quinet i Michelet przemawiają obok Mickiewicza. Ale najciekawszy widok przedstawia szereg reformatorów społecznych i religijnych, od których Francja się roi. Otaczani oni byli za życia i po śmierci czcią, należną świętym i półbogom. Nie dziw, że sami mieli się niejednokrotnie za mesjaszów. St. Simon starał się nawet, za wzorem Platona, ująć w system polityczny cześć dla ludzi wyższych. Rola ich jest rolą kapłanów. W państwie przyszłości ma panować ta nowa teokracja. August Comte ułożył kalendarz, w którym imiona świętych zastąpił imionami wielkich ludzi. Ten sam pomysł znajdujemy, z pewną modyfikacją na rzecz katolicyzmu, u Mickiewicza. „Mamy i nie kryjemy się z tem — mówi w lekcji z 23. stycznia 1844 — mamy świętych, których wy, ludzie kościoła urzędowego, nie znacie... Nie Polacy, ani Francuzi temu winni, że narody, postępując naprzód, musiały nowych świętych do litanii dodać, bo historia bez przestanku idzie dalej. Za cóż litania się zatrzymała? W pierwszych czasach było po stu świętych na jeden dzień; od wieków nie widzimy prawie żadnego: a wszakże mamy potrzebę czcić, mamy potrzebę podnosić siebie... Nie znam historii zupełniejszej, świetniejszej, bardziej zasilającej, nad ten hymn wspaniały, który nazywamy litanią do wszystkich świętych. Jestto wzywanie wszystkich duchów wielkich, jakie kiedykolwiek zajaśniały na globie i cnotami swemi dały popęd ludzkości... Księża zapomnieli już nam dopomagać w czynieniu tych wielkich wezwań, bo powinni by byli naprzód nauczyć nas, jak wzywać świętych najbliższych ziemi, tych, z którymi najłatwiej nam rozumieć się i stykać! Cóż bowiem jest modlitwa? nie jest że to wzniesienie ducha, rozpalenie go tak, aby stanął na wysokości wielkich duchów, poprzedników naszych na drodze żywota... Przerwaliście nie tradycyi religijnej i dziwicie się, że Polacy mają litanię, w której wołają do Władysława, poległego w obronie chrześcijaństwa pod Warną, do Jana III., do Kościuszki, naczelnika kmieci; dziwicie się jeszcze, że nad wszystkich wzywamy Napoleona, ducha mocarza, małżonka sprawy najnieszczęśliwszego z narodów, jak go nazywa prorok Brodziński“. Podobną myśl wypowiedział Słowacki w „Kazaniu“¹⁾, gdzie również wymienia „świętych“, nieznanym Kościołowi.

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

¹⁾ W wydaniu pism pośmiertnych Rychtera.

²⁾ Takie samo pojęcie świętości u Nietzschego.

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

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

Z takiego oceniania indywidualności wynika, że największym z problemów staje się problem człowieka. — Dla niemieckich romantyków społeczne problemy nie istnieją. Ale już także u Schillera, a zwłaszcza u Goethego, problem człowieka szedł przed problemem społecznym; u Goethego pojawia się ten drugi dopiero przy końcu Fausta. Ludzkość zdaje się istnieć na to, aby wydać ze siebie od czasu do czasu kwiat, człowieka wielkiego, a w przyszłości istotę wyższego typu, nadczłowieka czy anioła. Właśnie tylko o ile ten moment ewolucyjny w sobie mieści, nauka o nadczłowieku, jako człowieku przyszłym, mieści w sobie moment społeczny. Problem przyszłego nadczłowieka jest problemem społecznym romantyzmu. — Ale tak jak u Nietzschego, tak i u romantyków kon-

1) Urywek rękopisu, znajdujący się w posiadaniu pani Maryli Wolskiej.

cepcya nadczłowieka z ewolucyjnej zamienia się zbyt łatwo w antyspołeczną a wyłącznie arystokratyczną. U Nietzschego ten człowiek-pan ma rysy posągowe mędrca i wojownika zarazem, u romantyków ideał nosi nazwę sentymentalną „schöne Seele“. Pojęcie to odpowiada formalnie „belle âme“ Russa; u Russa jednak miało ono znaczenie przeciwstawienia do „bel esprit“ Oświecenia i wskazywało na to, że „esprit“ nie jest wszystkim, nie jest nawet czemś najważniejszym w człowieku. U romantyków niemieckich „schöne Seele“ przeciwnika takiego nie ma; w nazwie tej nie brzmi ton protestu i wyzwania, nie przeciwstawia się — jak u Russa — natura kulturze. Przeciwnie, romantycy nienawidzą Russa, jako barbarzyńcę; śmierdzi on im skórą dzikich zwierząt. Ich „schöne Seele“ śmierdzi za to literaturą. Niema w niej nic pierwotnego, mimo kokietowania nagością. Ta nagość to nie „niezawstydzona niczem, nieśmiertelna, żelazna“ nagość posągu, ale rachityczna, rozsznurowana nagość podstarzałej kokietki. Nadczłowiek niemieckiego romantyzmu jest to człowiek snob.

Nadczłowiek Słowackiego jest to człowiek-Chrystus, człowiek-Bóg. Jest to ideał ewolucyjny, więc w tem znaczeniu społeczny. „Sto tysięcy, milion Chrystusów“ ma liczyć zastęp, który pójdzie do szturm na twierdzę celu ostatecznego, słoneczną Jerozolimę! Jest to jednak zarazem ideał arystokratyczny, bo obrzydliwością jest dla Słowackiego równość, która pijanego chłopca w jednej mierze stawia z pięknym i szlachetnym rycerzem, a głowy wyrastające ponad strychulec ucięciem zrównuje. Ludzie są różni między sobą. Są tacy, „którzy kądziel w duchu przędą“ i tacy, „co królmi byli albo będą“. Ale te duchy-króle, to ani nie snoby romantyków niemieckich, ani „płowe bestye“ Nietzschego; to bracia starsi, którzy nad niedoroślem rodzeństwem muszą mieć pieczę, to ukaziciele dróg i przewodnicy. To nie panowie, co biorą, bo mogą, ale panowie, co dają, bo mają z czego. Ofiara jest w godle ich tarczy. — Ponieważ rozwój jest w myśl „Genezy z Ducha“ zadaniem bytu, przeto wartość ustrojów społecznych mierzy Słowacki tem, czy i o ile one dla tego rozwoju indywidualnego są pomocne. Chodzi o to, aby „rosnący w piękność duch nie miał żadnej przeszkody“. Problem społeczny podporządkowany jest zatem problemowi indywidualnego rozwoju, stoi w usługach wyższego od siebie celu, którym jest „rozwiązanie zadania człowieka“. Do rozwiązania zadania tego rodzaju powołana jest Polska; w tem leży jej mesyaniczne posłannictwo. — W Raptularzu swoim robi Słowacki uwagi przeciw Piotrowi Leroux i jego poglądom o doskonaleniu się ludzkości. Według niego „nie abstrakcyjna kwestya ludzkości — ale kwestya człowieka; ta rozwiązana rozwiąże drugą“¹⁾.

¹⁾ Zob. też w Dzienniku (str. 239.) wiersz: „karty się dają wszystkie wytłumaczyć tuzem...“ o Polaku, który „musi wprzód rozwiązać zadanie człowieka“.

Problem człowieka jest punktem centralnym całego towianizmu. „Warunkiem — mówi Towiański — aby Polak odzyskał ojczyznę, jest chrześcijaństwo prawdziwe, jest praca i czyn w duszy, jest ofiara wewnętrzna, ten zbawczy krzyż Chrystusa Pana. A że Polak nie pracuje, nie czyni, nie ofiaruje się w duszy przez miłość swoją, zmuszony więc jest dopełniać to wszystko w ciebie pod siłą bożą, trudząc się, wysilając się dla odzyskania ojczyzny, przelewając krew i oddając życie w męczarniach...“ I kiedy taki wewnętrzny „czyn“ spełnionym będzie, kiedy kwestya człowieka będzie rozwiązana, wtenczas Polska „cudem wybawioną zostanie“¹⁾. Ten sam to pomysł, który w sposób jeszcze jaskrawszy wypowiada Słowacki w znanej nam już przypowieści o baletnikach i człowieku świętym.

Dwa motory wpływają pospolicie równocześnie na powstawanie sądów i doktryn: imitacya i opozycya. Pierwszy z nich przedstawia się w tym wypadku w postaci indywidualistycznego ducha epoki, a towianizm jest ducha tego refleksem, — drugi wynika z wyróżnienia się ze środowiska, które stanowi Francya, zaprzęta cała wówczas kwestyami reform społecznych. Dlatego to wyraża się Słowacki z pewnem lekceważeniem i przekąsem o konstytucjach i demokracjach. Panowanie większości? — to tyrania, — równość? — to niedorzeczność, — wolność? — tak, ale to nie cel, lecz tylko środek. Środek, aby rosnący w piękność duch — indywidualium zatem — nie miał żadnej przeszkody... A nawet sprawa odbudowania Polski podlega warunkującemu pytaniu: „Polska? — jaka?“²⁾. A w odpowiedzi mieści się najbardziej wybujała zasada indywidualizmu, jaka kiedykolwiek weszła w ustrój społeczny: liberum veto! — Nie trzeba jednak sądzić, jakoby ten rys arystokratycznego indywidualizmu właściwym był wyłącznie Słowackiemu. Nie tylko towianizm wogóle przekonany jest o nierówności ludzi, ale nadto rys podobny pojawia się we Francyi ówczesnej wielokrotnie, a — co najciekawsze — pojawia się u demokratów i socjalistów. Nierówność jest jednym z dogmatów nauki St. Simona i jego szkoły. Rewolucyę francuską, dążącą do zrównania, uważają ci socjaliści za wybryk barbarzyństwa motłochu. Tak samo A. Comte. Z pomiędzy furrierzystów Hennequin zwłaszcza akcentuje silnie zasadę przyrodzonej nierówności, wynikającej ze stopnia starszeństwa ducha „rafinującego się“ w metempsychicznym szeregu żywotów.

Pomiędzy ludźmi wyższymi uprzywilejowane miejsce w epokach mistycznych zajmują poeci. Jeżeli Słowacki człowiekiem wielkim nazywa tego, kto ma w duszy najwięcej wiedzy o prze-

¹⁾ Pisma Towiańskiego t. III. str. 105., 110.; podobnie w wielu innych ustępach.

²⁾ Dziennik, str. 244. w. 20. i. n.

szłości i najsilniejsze przecucie przyszłości, to określa tem właściwie poetę. W rewelatorskim jasnowidzeniu odczuwa poeta rzeczy minione, twórczą wyobraźnią buduje przyszłość. W „Liście do Rembowskiemu“ (wyd. Biegel.) znajdujemy taką dorywczą, ale dość wyraźną notatkę, określającą istotę sztuk pięknych: są one „nauką pracy ducha w przecuciu przyszłej formy — czyli wyrabianiem się duchów ludzkich przez pierwiastek wewnętrzny rewelacyjny — i formułowaniem ciągłym tych prac kształtem, kolorem, głosem i poezją (Z celem królestwa Bożego czyli przemienienia ludzkości w przyszłe anielstwo globowe)“. Żadna forma nowa nie może powstać, nie będąc pierwaj wyobrażoną w duchu. Poezya — sztuki piękne wogóle — są wypatrzycielami nowej formy, są one wyrazem tej tęsknoty twórczej, która podnosi ludzkość na wyższe szczeble rozwojowe. „Götterbildner“ nazywa Nietzsche sztukmistrzów.

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

Dla epok, żywiących cześć dla wielkich indywidualności, któż bardziej właśnie nad poetę wydawać się mógł tym, który bezpośrednio zapala swoje płomień u Praogniska? Stąd nazwa jego już nie jest sztukmistrz, artysta, ale prorok, wieszcz. — Że to zjawisko występuje z niezwykłą siłą u nas, ma to swoje szczególne powody. Dla nas poezya ma wcale inne niż gdzieindziej znaczenie. Podobna ziarnu, w którym skupia się i chowa życie rośliny, by mogło przetrwać czas zimowy, skupiła ona i przechowała duszę narodu. Stąd jej szczególna godność i posłannictwo. Ale niemniej jest to tylko wibrysk silniejszy zjawiska bardziej ogólnego: epoka romantyczna w s z e d z i e głosi kult poety. „Człowiek jest piedestałem, na którym stoi poeta... Sztukmistrz są w pośród ludzi tem, czem są ludzie pośród innych tworów ziemi“, — powiada Schlegel. Co prawda, im

bardziej szumne było hasło, tem mniej odpowiadały mu fakty: między romantykami niemieckimi nie było pół boga; na ołtarz więc podniesiono Goethego. Jego to kult w duszy niemieckiej romantyzm urobił wedle swego modelu wieszczca. — Ale nawet racjonalistyczny duch francuski bez „wieszczca“ się nie obył; był nim — un peu de Tarascon — Wiktor Hugo. — Gdy tak uprzytomnimy sobie stanowisko i rolę, jaką duch czasu przypisywał poecie, łatwiej nam będzie znaleźć słuszny punkt widzenia dla oceny tej apostolskiej misji, którą w ostatniej swej epoce mniemał się być w prawie podjąc Słowacki. Zrozumiemy także stanowisko Mickiewicza w towianizmie. Niewątpliwie bowiem rozwój swój zawdzięczał towianizm w przeważnej mierze powadze Mickiewicza, a ta opierała się na znaczeniu jego jako poety. Zdaje się w tem leżeć pewna sprzeczność, istnieje bowiem mniemanie, że towianizm był poezyi wrogi, a to mniemanie opiera się na fackie nieproduktywności Mickiewicza i Goszczyńskiego w ich mistycznej epoce, tudzież na fackie poróżnienia się z towianizmem wciąż dalej piszącego Słowackiego. Mniemanie tego rodzaju jest błędne. Mickiewicz, a za nim Goszczyński, przestali pisać przedewszystkiem dlatego, że całą ich duszę opanowała myśl inna; dla poezyi nie zostało poprostu miejsca. Ale wyobrażenie o godności poety podniosło się u nich raczej. W wykładach cytuje Mickiewicz słowa St. Martina, że trzeba by pierwszej uczynić cud, nim się zacznie pisać wiersze. Należy to rozumieć w ten sposób, że dzieło poetyckie ma być wynikiem stanu ekstazy; a wszakże stan ten jest stanem cudotwórczym, wedle teorii magicznego idealizmu. Bez takiego ekstatycznego stanu natchnienia¹⁾ Mickiewicz wprost nie rozumie możności poezyi; mniema, że kto, pisząc, nie jest w tym stanie, zmyśla go, a wtedy jest oszustem. Wzloty ekstatyczne mają źródło w Bogu i muszą zwracać się ku Niemu; Towiański powiada, że można przez kontemplację i modlitwę osiągnąć ów stan błogosławiony, a potem zwracając się ku rzeczom ziemskim użyć go dla niskich celów. Takie „wzloty fałszywe“ to kradzież boskiego ognia; teorię tę uwiecznił Słowacki obrazem „złodziejki straszliwej“, Pychy, żony Piasta... Być może zatem, że taki wysoki postulat, stawiany tworzeniu poetyckiemu, wstrzymywał odeń zbyt czułe sumienia Mickiewicza i Goszczyńskiego. Być może także, że leżało w intencji Towiańskiego od tworzenia ich na razie powstrzymywać; Mickiewicz tworzący mógł mu urosć zanadto ponad głowę. Że mogła tu być wyraźna wola mistrza, dowodzi list Goszczyńskiego do Słowackiego z późniejszej epoki, w którym to liście donosi Goszczyński, że pytał mistrza, czy mu wolno pisać

¹⁾ Stan ekstazy jest bardzo rzadkim i krótkim. Porphyrius zapewnia, że Apolloniusz z Tyany doznał go tylko cztery razy w swem życiu. O sobie mówi, że zaznał go tylko raz jeden. Proclus wyznaje, że nawiedził go razy sześć...

i ku swej wielkiej radości otrzymał pozwolenie. Było to w chwili zmierzchu towianizmu, w czasie rozdwojenia Mickiewicza z mistrzem; pan Andrzej, odpowiadając Goszczyńskiemu, rozwodzi się nad wielkiem znaczeniem poetyckiej twórczości i — z nieporównaną naiwnością w treści i formie — dodaje, że „sam puściłby się w poezję“, gdyby... nie miał wyższego jeszcze powołania.

Podniesienie w cenie indywidualizmu jest jedną ze stron tej samej reakcji, której innym objawem jest idealizm i mistycyzm, przeciwstawiający się racjonalizmowi. Jest to reakcja przeciw poziomej codzienności, przeciw płożącemu się przy ziemi filisterstwu, reakcja pierwiastku lotnego przeciw pierwiastkowi ziemskiemu w duchu ludzkim. Reakcja ta najjaskrawiej występuje w bajronizmie i w romantyzmie, zwłaszcza niemieckim. W bajronizmie jest ona tylko uczuciową, romantyzm stwarza także jej teorię. Jest to teoria „genialnej swobody“ („genialische Freiheit“). Ku tej koncepcji wiedzie ta sama droga od Fichtego, którą obserwaliśmy idącą ku magicznemu idealizmowi. „Ja“ Fichtego jest twórcą i jądrem świata, przyczyną wszelkiego „nie-ja“. Istotą tego „ja“ jest ciągła czynność dla czynności samej: Tätigkeit der Tätigkeit. To pojęcie czynności, jako celu samego w sobie, ma wszelkie cechy kantowskiego określenia czynności etycznej, która jest z natury swej „absolutnie niezależną“. W ten sposób owo „ja“ jest z natury swojej etyczne. Czynność nieskończona jest tylko pod tym warunkiem możliwą, że na drodze swojej spotyka ustawiczne zapory, chwilowe zatem końce, które musi przekroczyć. Zaporą dla „ja“ jest „nie-ja“, jego własna funkcja, przez którą ono samo dobrowolnie się ogranicza. Przekraczając coraz to nowe, coraz wyższe zapory, w nieustannej czynności, będącej jego treścią i istotą, „ja“ dąży wiecznie ku celowi nigdy nie osiągniętemu. Pojęcie celu mieści w sobie pojęcie sprzeczności. Gdyby bowiem sprzeczności nie było, to cel zlewałby się w jedno z samą czynnością, t. j. byłby z góry osiągnięty, a zatem nie istniałby¹⁾. — Te pierwiastki fichtowskiej nauki romantyzm pojął po swojemu, wykrzywił, spopularyzował i spoetyzował, a to przedewszystkiem dla swojej teorii estetycznej. We wszechwórczem „ja“ znalazł on podwalinę swego subiektywizmu; z jego absolutnej niezależności wyprowadził zupełną

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

wolność twórczego geniuszu, który nie znosi żadnych formuł i przepisów, a sam sobie jest prawem; z charakteru czynności tego „ja“, polegającego na nieskończonem podnoszeniu się ponad samego siebie i z fichtowskiego pojęcia koniecznej sprzeczności, leżącej w zasadzie teleologicznej, powstała teoria romantycznej ironii ¹⁾; wreszcie z pojęcia „Tätigkeit der Tätigkeit“ teoria sztuki dla sztuki ²⁾. Absolutnie wolny geniusz tworzy więc bez celu, dla samego twórczenia, — tworzy wedle swego upodobania i kaprysu a w naturze jego leży wychodzenie ciągle ponad samego siebie, burzenie w igraszce romantycznej ironii każdego poprzednio zajętego szczebla: boska gra, podobna boskiemu aktowi stworzenia, który jest samowolny, bezprzyczynowy i bezcelowy, a w którym Stwórca wyprowadza z siebie „nie-ja“, aby, przeciwstawiając je sobie w sobie samym, mógł się w niem przejrzeć. „Jako fajerwerk z gwiazd kilkutysięcy, chciałem aby się spalił — i nic więcej“. Tak, zgodnie z romantyczną teorią sztuki dla sztuki, określa Słowacki w przedmystycznej epoce swoje teorie twórcze. Może to tylko sama sobie przecząca gorycz, wywołana zarzutem Mickiewicza o kościele bez Boga? Nie! w wyznaniu tem nie tkwi gorycz, ale dumna przekora, a należy je brać całkiem pozytywnie (Powtarza się ono zresztą w innej formie i w innym tonie w „Krytyce krytyki i literatury“, utworze, poświęconym wyświetleniu estetycznych poglądów poety). Ale dla właściwego zrozumienia tego wyznania trzeba pamiętać, że akcent leży na słowie „gwiazd“. Poeta nie powiada „*excusez du peu* — nie chciałem nic więcej, jak tylko was zabawić“, — on twórczość swoją bezcelową porównuje do wspaniałego jakiegoś kosmicznego zjawiska, w którym gwiazdy mżą, światy rodzą się i giną. Bezcelowość swą upodabnia bezcelowości bożej; Bóg, stwarzając światy, celu nie ma żadnego; gdyby miał cel, nie byłby Bogiem, bo cel byłby wyższy od niego. Ow „fajerwerk z gwiazd“ nie ma na-

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

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

wet na celu pokazania piękna dla piękna; w tem byłyby już celowość. Twórca nie tworzy dla nikogo, tylko dla siebie; tworzy, bo mu się tak podoba, a nie dlatego, że się chce innym podobać; tworzy, jak siła kosmiczna. Jest w tem wysoko napięty pierwiastek indywidualny i arystokratyczny — przeciwstawienie utylitarnego epierstwa. Słowacki, jedyny z pośród naszych romantyków, wyznał zasadę sztuki dla sztuki; „budował kościół bez Boga“, jak mu zarzucano; w własnym jego rozumieniu budowa ta sama w sobie była przejawem Boga, wybuchem jednego z tych wulkanów, któremi On, Ogień światów, nad zastygłą skorupę stworzenia się wyrzuca — bo Mu się tak podoba... W ostatniej swojej epoce Słowacki zmienił teoretyczny pogląd; w praktyce jednak twórczej, w dziele jego najdoskonalszem, „Królu Duchu“, motyw artystyczny, wedle mego rzeczy widzenia, usuwa — bezwiednie może — wszystkie inne.

Zasadę genialnej swobody przenieśli romantycy niemieccy również na pole etyki; wogóle ich koncepcje etyczne mają charakter koncepcji estetycznych. Geniusz jako taki jest etyczny; jest to model człowieka. Przeznaczenie swoje spełnia, rozwijając swobodnie wszystkie swoje moce. Poeta jest jakoby prototypem geniuszu; stąd ukształtowało się u romantyków niemieckich pojęcie „genialnego życia“ na modłę ich estetycznej teorii, wedle zasad więc genialnej swobody, sztuki dla sztuki i romantycznej ironii. Mówi się wtedy o poetach, którzy „żyją poezją“. Do tego stopnia przykłada się miarę estetyczną do etyki, iż Schlegel może powiedzieć, że „wszelka oryginalność jest cnotą“. Tenże pisarz określa Boga, jako indywidualność w najwyższym spotęgowaniu („Gott ist jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in seiner höchsten Potenz“). Najwyższym zadaniem człowieka jest rozwijanie własnej indywidualności. Jest to rozwijanie w sobie bożego pierwiastka; ta czynność, zwrócona ku samemu sobie, ten „boski egoizm“ jest najwyższą formą cnoty, podobnej cnotie dianoëtycznej starożytnych¹⁾. Złem jest to, co jest małe i podłe, filisterstwo i „harmo-

¹⁾ Podobieństwo leży w tem, że cnota dianoëtyczna, polegająca na poznaniu, jest niezależną od uczynków. Tak skrajnie nie stawiał kwestyi Arystoteles a nawet Plotin, który jednak odwrócenie się od spraw publicznych a oddanie się wyłącznie sprawie poznania, uważa za zasługę i oznakę wyższości. Ale gnostycy cnotę dianoëtyczną rozumieli jako przymiot pewnych tylko ludzi; uczyli, że ludzie są nierówni (nauka Basilidesa o trzech stopniach synowstwa); na dole stoją hylicy, wyżej psychicy, na szczycie pneumatycy. Ci tylko zdolni są do poznania. Są oni wyżsi od innych bez względu na uczynki. Etyka dla nich jest inną (Przygania temu Plotin: Enneada II. ks. 9.). Jest to stanowisko zupełnie identyczne z nauką Wedów. Tylko dla tych, którzy osiągnęli poznanie, nie ma już powrotu. Grzech splamić ich już nie może, cokolwiekby uczynili. — Jeśli nie poznanie,

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

W tem wszystkim tkwi kult nieokiełznanego indywidualizmu i siły³⁾ w każdej postaci; wielbi się wielką, „szlachetną bezczelność“, „wzniosłą lekkomyślność“, „wielkość w wyuzdaniu“. Schlegel zachwyca się szerokim stylem rzymskim cesarów; jakże dzie-

ale geniusz wogóle uznamy za stan najwyższego synowstwa bożego, mamy punkt porównania między teorią romantyków niemieckich a gnozą Nietzschego „jenseits von Gut und Böse“ spokrewnione jest zarówno z gnozą jak i z romantyzmem, mimo wszelkich różnic. Nauka Towiańskiego o „wyższym zarodzie ducha“ zajmuje stanowisko pośrednie i jest kompromisem z nauką Kościoła. Uznając w ludziach, mających taki „zaród“, wyższość, zbliżenie do Boga większe, stanu tego nie podstawia jednak za cnotę.

¹⁾ O związku Nietzschego z romantyzmem zob. K. Joël: Nietzsche und die Romantik (1905. Diederichs.).

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

³⁾ Są jednak w romantyzmie niemieckim rysy z tem wprost sprzeczne; w szczególności romantyczny feminizm. Romantycy wstydzają się nawet swojej męskości w przestawianiu z kobietami; wydaje im się za brutalną. W stosunku z kobietami chcieliby być sami kobietami. Sprzeczność połączenia sentymentalizmu i brutalności leży w naturze niemieckiej. Nie kto inny przecież, jak liliowy Novalis wypowiada zdanie, że „höchste Wohllust ist die Notzucht!“

cinnemi i małostkowemi wobec ich występków wydają mu się, zachwalane przez filistrów (za Tacytem) cnoty barbarzyńców!

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

Towianizm nie powiada wprawdzie, że jest obojętnem, czy postępek jest dobry lub zły, byle płynął z boskiego źródła genialnej natury, ale dla tej natury genialnej żywi przecież szczególną sympatyę. Wyraża się ona w nauce Towiańskiego o „zarodzie ducha“. Ci, którzy mają wyższy zaród (czyli „gatunek“) ducha, są pomazańcami bożymi. W najwyższym nieraz upadku człowieka, w wielkich zbrodniarzach, powiada Towiański, rozpoznać można wielki zaród ducha. Człowiek, który go posiada, stoi wyżej w hierarchii stworzenia, niż ten, który nie mając go, pozostaje jednak w zgodzie z etyką. Kto „twarzyj swej na przyszłość obrócić“ mówi Słowacki, kto pragnieniem i tęsknotą za formę istniejącą wybiega, „chociażby skazę miał i niedoskonałość, wpisana będzie w księgę żywota“. Owszem, grzech jest często nasieniem formy wyższej; myśl tę zobaczymy rozwiniętą w Popielu. Ewolucyjna metempsychoza usprawiedliwia i tłumaczy etyczną wartość wyższego zarodu tem, że on został w poprzednich żywotach własną zasługą, własnym czynem i ofiarą, wypracowany; źródło jego zatem leży w cnocie, jest on wytworem cnoty. Dowodzi on starszeństwa ducha, a to jest tytułem do przewodnictwa, do królowania gromadzie duchów niższych. — Zaród ducha nie tylko można poznać w upadku, ale co więcej, pewne defekta etyczne zdają się być dla Towiańskiego wskazówką, że on istnieje. Moralne zrównoważenie, cnota, stałość charakteru, bywają właściwe duchom osiadłym, jakby zagospodarowanym od dawna na jednym szczeblu rozwojowym. Duchy wyższe, idące w górę, są jak gdyby w stanie równowagi niestałej; niepewne, chwiejne, niedbałe o owe cnoty użyteczne dla współżycia, zapatrzone w coś, co nie jest z tego świata. „Bóg, silniej dziś powołując człowieka do chrześcijaństwa, obala coraz bardziej charakter jego ziemski, pogański; dlatego tak mało jest dziś charakteru na ziemi; bo charakter ziemski, upadający z dopuszczenia bożego, nie zastępuje się charakterem chrześcijańskim, a to dla oporu człowieka w przyjęciu ofiary chrześcijańskiej, od której jedynie ten charakter zależy. Charakter ziemski utrzymuje się przez tych tylko, którzy nie są jeszcze ostatecznie wezwani do epoki wyższej, do życia pełnego, chrześcijańskiego, w których Bóg nie obala jeszcze charakteru ziemskiego. Tak objaśnia się to szczególne a smutne zjawisko, które tak na indywidualach jak i na narodach spostrzegamy, że co wyższem jest na świecie, jest dziś bez żadnego charakteru ziemskiego i chrześcijańskiego, a co niższem jest, ma charakter ziemski właściwy sobie. Tak kiedy Anglik da tobie słowo, oświadczy ci skłonność, przyjaźń swoją, możesz mu zawierzyć; kiedy zaś Francuz to uczyni, nasypie tobie pięknych słów, komplementów, zważ

dobrze, czy bezpiecznie zawierzyć mu, bo często postrzeżesz, że on, mówiąc do ciebie, wcale o czym innym myśli i sam nie wie, co powiedział¹. Tak pouczał Towiański syna swego Adama, a znać sprawa ta była niejednokrotnie poruszaną w Kole, skoro Słowacki zupełnie podobne myśli wypowiada w „Wykładzie Nauki”: „Teraz gdy rozglądam wasze duchy — mówi do Helois i Heliona — to nie wiem, jak was sobie wytłumaczyć, bo oto już nie jesteście jak w przedchrystusowych czasach z jednej lub z dwóch cnót zbudowani, ale duchy wasze przedstawiają mi się w kształcie niby katedralnych gotyckich kościołów — wydychowione... już nie posągowe, jak dawniej, ale niby z nieskończonością, która nie pozwala żadnej cnocie zgruntować... żadnego uczucia wziąć na doskonałą szalę.” Z tem należy porównać słowa Schlegla: „Wer etwas unendliches will, der weiss nicht, was er will“, przyczem dodaje jednak dowcipny krytyk: „aber umkehren lässt sich dieser Satz nicht“.

W tem wszystkim leży ostatecznie nie co innego, jak sympatya dla wielkości, dla natur genialnych, która w rozmaity zresztą jeszcze sposób w towianizmie się wyraża. Towiański powiada raz, że „kto wielkim człowiekiem być nie stara się, ten o zbawienie duszy swojej nie stara się¹”. Mickiewicz zarzuca św. Franciszkowi że był świętym, ale nie wielkim człowiekiem; „trzeba, żeby taki wielki duch, jak św. Franciszka, miał na ziemi taką wielkość, jak Dżengischan²”. Powody tych sympatyi dla wielkości są uczuciowe z podkładem estetycznym; dowód na to w tem, że leżą one — jak wykazałem — w duchu epoki; tłumaczenia zatem własne towianizmu, są — jak to często bywa dla uracyonalizowania samorzutnego uczucia — aposteryoryczne. A tłumaczy on te sympatye raz, jak widzieliśmy, ewolucyjnie, ową nauką o starszeństwie ducha, a następnie wskazaniem, że każda siła jest narzędziem celów boskich. „Nie jest przeklętą moc żadna, ale jest przez najwyższą sakramentalną siłę rządzona²”. W utworze „Poeta i natchnienie“ mówi „Poeta“ do Atessy, że po jej piękności (zdaje się, że jest to piękność Ofiary), najpierwsze miejsce u Boga zajmuje piękność mocy. A równocześnie mówi o mocy tej, że „idzie przez krew i zbrodnie“... W epoce mistycznej ubrał Słowacki w szatę doktryny tylko dawne swoje ukochania; podstawa doktryny jest zatem uczuciowa. Ten sam duch, który stworzył Popiela, już w „Beniowskim“ modli się do tego Boga, co „lubi huczny lot olbrzymich ptaków“ i „koni rozhukanych nie kielza“, a na szyszakach dumnych staje sam „piórem z ognia“.

W pewnych epokach jawią się ludzie, ku którym jak igła magnesu ku osi biegunowej obracają się wszystkie duchy. Oni są

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

²) Słowacki do Krasińskiego.

wcieleniem ideału, modelem, wedle którego urabiają się inni. Takim duchem w owej epoce był Napoleon. Wiemy, jaką czcią religijną niemal otaczał Napoleona towianizm. Ostatnią prelekcją swoją, na której wywiesza sztandar Sprawy, kończy Mickiewicz apostrofą — „toastem“ — do ducha Napoleona. „Miłosierdzie Pana, odpuszczenie i pokój Tobie i rychłe z nami zjednoczenie, o Duchu nam drogi bohatera, Bracie, Towarzyszu i Współdziałaczu w świętej Sprawie, Ty Mistrzu światły, znający bliżej wyroki Pana dla ziemi, po dwudziestoletnich cierpieniach, z pozwolenia Wyższego w tej chwili podzielający naszą radość, naszą biesiadę w duchu, przyjm uroczyste zapewnienie nasze i ukój trawiące Ciebie, o Cieniu drogi, frasunki: że dołożym wszelkiego wysilenia, aby stać się powolnymi na Twoje natchnienia, na Twój kierunek, jaki, bliższy Boga, podług woli boskiej zakresłać będziesz. — Za radość, pokój i zbawienie Ducha Twojego!“ W miejscach zebrań towiańczyków widniał wizerunek Napoleona, wstępującego w niebo w palonych butach i w historycznym popielatym surducie. Do tego stroju przydali towiańczycy oryginalny dodatek, w postaci długiego żałobnego welonu, przytrzymanego wieńcem u czoła. Towiański uważał się za następcę Napoleona i wierzył, że duchem miał spełnić to, co tamten ciałem rozpoczął. Podobno w rysach jego dopatrywali się „bracia“ znamiennego podobieństwa do Bonapartego¹⁾.

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

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

wszelkich rozwiązań, wszelkiego postępu, za wyższą jednostką. Jest to tęsknota mesyanistyczna, tęsknota stada za pasterzem.

W szukaniu wybawców, ukazicieli dróg, stada ludzkie często schodzą na manowce¹⁾; powstają często samozwańcy mesyasze, niekiedy oszuści, częściej własnym duchem oszukani, przyczem dziwnym sposobem i kombinacya obojga jest możliwą. We Francyi roiło się w pierwszej, a zwłaszcza w drugiej ćwierci zeszłego wieku, od rozmaitego rodzaju mesyaszy. Byli to prorocy i rewelatorowie, założyciele kultów i — przedewszystkiem zwłaszcza — reformatorzy społeczni; w tym bowiem głównie kierunku zwróciła się myśl francuska od chwili wielkiej Rewolucyi. Napoleon nadał rys uniwersalizmu przekształceniu społecznemu, miejscowemu tylko na razie, jakiego w Rewolucyi doznała Francya. Budzi się tedy myśl o światowym posłannictwie Francyi, o jej powołaniu odnowienia społeczeństw całej Europy — całego świata. I dla tej przedewszystkiem idei mesyanicznej powstają też we Francyi mesyasze. Jeden z piszących o tej epoce²⁾ utrzymuje, że niemal wszyscy oni wzięli sobie za model w pewnej mierze Napoleona. Pierwszy z nich, St. Simon, Napoleonowi współczesny, w ten sposób szuka z nim związku, że chciałby być jego sobowtórem, jego uzupełnieniem; proponuje mu koalicję, w której cesarz dzierżyłby berło świeckie a on duchowe. Ta idea o dwóch równocześnie władcach powtarza się w późniejszym St.-Simonizmie³⁾ i znajduje, zdaje się, odbicie u Towiańskiego, który szuka sobie wojskowego współnika najprzód w Skrzyneckim, a później, z lepszym skutkiem, w Różyckim. Wreszcie znajdujemy ją — jakkolwiek w odosobnieniu i bez dalszych konsekwencji — u Słowackiego, w ustępie „Króla Ducha“, gdzie powiada że każdemu z narodów „staje na czele pan myśli i miecza, — po dwóch..“ Usiłowania sprzymierzenia się z Napoleonem ponawiał St.-Simon ustawicznie aż do jego upadku; obrażona дума znalazła później przyjemność w złorzeczeniu lwu umarłemu. Ale

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

²⁾ George Dumas: *Psychologie de deux Messies* (Paris 1905).

³⁾ W końcu roku 1829 postanowiono dwóch Ojców w sekcje, Bazarda i Infantina (G. Weill.: *L'école Saint-Simonienne*. — 1896).

część ujawniać się może i nienawiścią. Uczeń St. Simona, August Comte, wzywa Francuzów do zdjęcia posągu Bonapartego z kolumny Vendôme a zastąpienia go posągami Karola Wielkiego. Ale w księgach parafialnych kościoła św. Wawrzyńca w Paryżu można do dziś, pomimo podskrobania, przeczytać oryginalny podpis: „Brutus Bonaparte Comte“. Podpis ten położył August Comte w dniu swego ślubu, kiedy dla odbycia kościelnej ceremonii przybył w towarzystwie dozorczy obłąkanych z zakładu dra Esquirola ¹⁾... W zamroczeniu umysłem, podobnie jak w zamroczeniu winem, wychodzą może na jaw tajne myśli...

Zjawisko obłąkania nie jest rzadkiem pomiędzy ówczesnymi prorokami i reformatorami; w szpitalu obłąkanych, oprócz Comte'a, który dopiero po wyjściu z niego napisał największe swoje dzieła, przebywał także krótki czas St.-Simon; ale bardzo wielu również z pomiędzy tych, którzy o szpital się nie otarli, zdaje się wykazywać znamiona psychopatyczne. Trudno obronić się przed tą myślą, czytając naprzykład dziwaczne elukubracye Fourriera i jego ucznia Hennequina, — słysząc o „cudach“ i krwią broczących hostyach Vintrasa, o Irwingistach, nawołujących do poprawy wobec nadejść mającego łaďa dzień końca świata, o wizjach, jakie nachodzą Vintrasa, Madrolle'a lub de Toureil'a, o odwiedzinach, jakie otrzymuje Cheneau od św. Jana Chrzyciela, Svedenborga i Napoleona, o praktykach czarnoksiężkich Elifasa Lewi (Constant) i o tylu innych nadzwyczajnościach!... Ale nie wydają nam się normalnymi także ludzie, którzy każą (jak n. p. Ganneau) po ulicach, lub grupują się w sekty o dziwacznych obyczajach i kultach, że wspomnę tylko najważniejszą z nich, „famille St.-Simonienne“, zwłaszcza od czasu exodu do Ménilmontant, gdzie rozwinęło się wspólne pożycie braci na modłę klasztorną. Bracia pod przewodnictwem „ojca“ Infantina oddawali się tu wspólnie naprzemian pracom gospodarskim, naukowym i artystycznym i brali udział w okazałych obrządkach, wzorowanych na nabożeństwie katolickim. Odziani byli jednako: w niebieski surdut, białe spodnie i kamizelkę, noszącą na piersiach wyhaftowane czerwono imię każdego. Kamizelka zapinała się z tyłu, dlatego, ażeby nawet przy ubieraniu zdany był każdy na niezbędną pomoc brata. Pierwsze przyobleczenie tego stroju odbywało się sposobem niby aktu religijnego. U stołu sekcjarzy stało jedno krzesło puste, oczekujące na Wielką Matkę, „femme messie“; oddawna szukano jej daremnie, dalekie przedsiębiorając nawet wyprawy — i modlono się o jej zesłanie. Infantin zwracał się w „modlitwie oczekiwania“ do Boga z zapytaniem „co ona może robić o tej porze, gdzie się znajduje, dlaczego nie przybywa? A ja kocham ją od tak dawna!..“

¹⁾ G. Dumas l. c. str. 144. i n.

