

Jan Gwalbert Pawlikowski

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

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 6/1/4, 143-175

1907

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



JAN GWALBERT PAWLIKOWSKI.

ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA TOWIANIZMU I MISTYKI SŁOWACKIEGO.

(Ciąg dalszy).

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

Czy rzeczywiście mamy w tych wypadkach do czynienia ze zboczeniem umysłowem? Unikajmy zbyt pospiesznych sądów. Przy-

patrzmy się drugiej stronie sprawy. Tak jak u nas przez towianizm przeszli nasi najwięksi poeci i kilku innych wybitnych ludzi, tak we Francji przechodzi przez sekty mistyczne i ociera się o ich dziwa-ctwa cały szereg mężów niepospolitych. Pod tym względem prym trzyma st.-simonizm. To chyba fakt godny zastanowienia... A nawet ci sami założyciele sekt i głosiciele doktryn, w których upatrywaliśmy cechy psychopatyczne, są niekiedy ludźmi niezwykłych, a nawet fenomenalnych zdolności. Wszakże pomiędzy uczonymi XIX. wieku nie znajdziemy zbyt wielu, którychby można postawić w jednym szeregu z Augustem Comte'm¹⁾. Wronski ma być genialnym matematykiem. A może jeszcze bardziej zadziwiającymi są uzdolnienia praktyczne, jakie wykazywało wielu z tych fantastycznych marzycieli²⁾. Michał Chevalier, w swoim czasie dygnitarz w hierarchii st.-simonistycznej i cieszący się, wedle własnego wyznania, z naiwnością dziecka z odznak swojej godności, jest jednym z najwybitniejszych ekonomistów francuskich i wybitnym właśnie w praktycznym kierunku. Wybitnym finansistą jest Rodrigues, którego imię wchodzi w skład apostolski sekty; ten sam Rodrigues na jednym z zebrań oświadczył, że Duch święty zstąpił na niego, a gdy Jan Raynaud zaprzeczył temu, dostał ataku apoplektycznego. Ojciec Enfantin jest twórcą pomysłu kanału suezkiego, — napisał wyborny memoriał o kolonizacji Algierii i przeprowadził trudne dzieło centralizacji zarządu kolei. Co szczególne, to że do tych prac był powołany przez rząd francuski po odsiedzeniu kary więzienia, naznaczonej mu za niemoralną naukę o wolnej miłości. A co jeszcze szczególniejsze, to że w nominacji podpisanej przez Ludwika Filipa Enfantin tytułowany jest „père“, tak jak go sekta urzędownie nazywała! Musi to przecież zastanowić, że we Francji biorą wówczas na seryo ludzi, którzy nam wydają się obłąkanymi, lub skompromitowanymi bezpowrotnie przez swe dziwaczne doktryny i obrządki. Ta różnica poglądów dzisiejszych a ówczesnych dowodzi, że my nie umiemy zająć właściwego punktu widzenia, że nie liczymy się widocznie z duchem czasu i miejsca.

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

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

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

cechy właściwego francuzom racjonalizmu ¹⁾. Z tego to rysy wynika już charakter Wielkiej Rewolucji, której dzieła i bohaterowie wydają nam się szalonymi.

W towianizmie kombinuje się wpływ ducha czasu z wpływami otoczenia francuskiego. To prawda, że Towiański mistykę swoją przywiózł już z sobą z Litwy, ale całe ukształtowanie się towianizmu jako sekty, nastąpiło we Francji. I zdaje mi się, że takie ukształtowanie gdzieindziej nie byłoby możliwym. Podobieństwa z ówczesnem sekciarstwem francuskim są ogromne. Bodaj czy nawet organizacya towianizmu nie zaczepia wprost o wzory st-simonistyczne. Wszakże już przed przybyciem Towiańskiego były st-simonista, Bohdan Jański, założył był Bractwo służby narodowej (1835.) ²⁾. Uczestnicy nazywali się braćmi, (Jański „bratem starszym“), a mieszkali wspólnie w tak zwanym „domku“, o klauzurze klasztornej. Ten „domek“ przypomina kolonję st-simonistyczną w Menilmontant. Jako hospitanzi dochodzili tam bracia świeccy; większość ich, to późniejsi towiańczycy. Celem tego związku było dla internistów przysposabianie się do stanu duchownego, dla wszyst-

¹⁾ Jakkolwiek wydać się to może paradoksem, twierdzą, że z tego to rysy racjonalistycznego francuskiej umysłowości wynika także utopijny charakter socjalizmu francuskiego. Niemiecki socjalizm „naukowy“ (marksowski) nie różni się od francuskiego zasadniczo propozycjami, ale — prócz uzasadnień — tem, że odmawia wszelkiego wdawania się w określenie przyszłego stanu społecznego, do którego te propozycje mogą prowadzić. Na miejsce pierwiastku racjonalistycznego wysuwa natomiast pierwiastek historyczny. Społeczeństwo nie dlatego będzie kolektywistycznym, że je takim ludzie świadomie i celowo robią, ale dlatego, że do tego prowadzi rzekomo nieodbitcie rozwój historyczny. Uzbrajając się w to rzekome „prawo rozwojowe“, socjalizm niemiecki przybiera pozory „naukowości“. W rzeczy samej jest z duchem nauki daleko bardziej sprzeczny od utopizmu francuskich mistyków, przepisuje bowiem dogmatyczny pogląd na fakta pod grozą nieprawomyślności. Francuski utopizm jest lotny, nieopatrzny, śmiały, zaufany w siłę rozumowych koncepcji i samorzutnej woli, skory do czynu konstrukcyjnego, — socjalizm niemiecki nosi w sobie ciężkość niemieckiej spekulacji i ponury rys semickiego fatalizmu i dogmatyzmu, a w działaniu swem nie jest twórczy lecz rozkładowy.

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

kich wspólne ćwiczenie się w pobożności. O Jańskim towiańczycy później już wyrażają się, że on był pierwszym pokutnikiem jawnym i apostołem emigracji polskiej we Francji. Oczywiście takie skupianie się dla celów religijnych odczuwano już przed Towiańskim jako potrzebę, a że działało tu zapatrzenie się na wzory francuskie, dowodzi choćby to, że inicjatorem był dawniejszy st simonista. A żeby w pobożności tych pierwszych sekciarzy nie było już ziarn późniejszej herezyi, w to trudno uwierzyć...

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

Afekt jest zawsze zaburzeniem równowagi duchowej. Kiedy idea jakaś, lub pragnienie, przechodzą w stan afektu, pojawiają się nieodmiennie cechy zachwianej równowagi. Wypływają wtedy na powierzchnię ludzie, którzy w innych, spokojnych chwilach i otoczeniu, uważani by byli za półgłówków; ale też i ludzie normalni, pod wpływem otoczenia i podniecenia, przekraczają wtedy konwencyonalne granice. Dla obojętnych, patrzących z boku, wszyscy oni wydają się szalonymi. A sami ci „szaleńcy“ z chlubą przyjmują tę nazwę. Oto powiada St. Simon: „Szaleństwo nie jest niczem innym, jak skrajną egzaltacją duszy; a taka egzaltacja potrzebną jest do zdziałania rzeczy wielkich. Do świątyni sławy wchodzi przeto tylko ci, co uniknęli zamknięcia w domu waryatów“. I jeszcze na łożu śmierci mówił do Rodriguesa: „Souvenez - vous que pour faire quelque chose de grand, il faut être passionné“¹⁾.

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

U nas stało się pospolitym obyczajem, ilekroć rzecz o towianizmie, względnie o ostatnich latach twórczości Słowackiego, mówić o obłądzie, o osłabieniu umysłowem. Co prawda terminów tych używa się w sposób tak nienaukowy, że niewiadomo czy trzeba je brać dosłownie, czy tylko uważać za metafory²⁾. Co krok przytem

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

²⁾ Mazurkiewicz w pracy: „Andrzej Towiański. Studium psychologiczne“ (Warszawa 1902), dowodzi obłądu (w ścisłym znaczeniu) A. Tow. Dowód ten jednak, mimo rzetelności naukowej intencji, nie udał się mojem zdaniem. Wiary w posłannictwo, zważywszy cha-

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

W duchu owego czasu leży mistycyzm, religijność; jest to epoka rozwoju idei humanitarnych. epoka utopii społecznych; postęp, ewolucya, nowy rozkwit świata, jest pragnieniem i nadzieją wszystkich serc szlachetniejszych. Powstają nowe formuły postępu na podkładzie religijnym. Przy wzmożonym ogólnie subiektywnie pragnienie i nadzieja przekształca się łatwo we wiarę w osobiste posłannictwo do odnowienia i uszczęśliwienia ludzkości, albo do zwiastowania jej nowych prawd zbawczych. Pogląd mistyczny, uzna-

rakter i okoliczności, nie mogę uznać za poszlakę. Co do „niezrozumiałości“ pism, to faktowi zaprzeczam. Co do punktu, na który autor najwięcej nacisk kładzie, że Tow. miał złudzenie, że mu duch jakiś podszeptuje jego myśli, a co daje autorowi powód do długiego psychiatrycznego wywodu, to — nie chcąc już przypominać demona sokratesowego — stwierdzam, że wyznanie to Towiańskiego może być bardzo różnie tłumaczone — niekoniecznie ideami przymusowemi i halucynacją — i że gra tu rolę raczej autosuggestya, o ile wyrażenie samo nie jest raczej metaforycznem. Błędem Mazurkiewicza jest nieznajomość sfery idej mistycznych i nieuwzględnienie ducha epoki.

jący za źródło poznania intuicyę — i afekt, wzmacniają i egzaltują tę wiarę w posłannictwo. U Słowackiego przyłącza się do tego okoliczność, że jest wielkim poetą; posiada zatem pewną predyspozycję do stanów intuicyjnych, a także pewne podstawy do uwierzenia w misję swoją. gdyż duch czasu na poetów właśnie przedewszystkiem jako na wieszczów, rewelatorów i zesłańców bożych wskazywał. W takich warunkach wiara w posłannictwo może być błędem, nie będąc przez to jeszcze obłudą. Zbyt pochopnie szafując tem słowem „obłęd“, wypadłoby nam bardzo długi szereg pierwszorzędnych umysłów zakwalifikować między obłąkańców. Zwłaszcza właśnie epoki rozkwitu mistyki obfitują w podobne zjawiska. Wiemy już, że z mistyką idzie w parze wysokie wartościowanie jednostki, subiektywizm, który człowieka zbliżając do Bóstwa wytwarza z tego samego powodu i egotyzm, samoubóstwienie, wiarę w wyższość i posłannictwo własne. Mistycy przedsokratesowi¹⁾ wykładają naukę swoją w formie natchnionego wieszczania; tak Xenofanes, Parmenides, Empedokles. „Dowodem“ ich jest odwołanie się do swego „ja“, które odebrało natchnienie z góry. „Tak mówię ja“, — oto formuła pospolita wszystkich mistycznych nauczycieli jak i twórców religii. Spotykamy ją tak u przedsokratyków jak w Ewangelii i kazaniach Buddy. Joël dowcipnie zauważa, że z niektórych fragmentów Demokryta — niby symbolicznie — nic się nie dochowało oprócz sakramentalnego *δοκεῖ μοι*... Siła przekonania objawia się w wywyższaniu siebie jako narzędzia rewelacji, w nietolerancji względem innych. Xenofanes mówi o sobie: „żaden zwycięzca na arenie nie jest godniejszym nagrody odemnie“. Albo: „któż jest ten mąż, którego imieniem cała Grecya rozbrzmiewa i rozbrzmiewać nie przestanie, dopóki Grecy pieśni śpiewać będą?“ Demokryt wychwala się: „nikt ze współczesnych mi, tyle ziem nie zwiedził, nikt nie przewyższył mnie w dowodzie geometrycznym, nawet egipscy miernicy“. — Empedokles powiada: „Oto idę przed wami z wieńcem na czole, jak jeden z bogów nieśmiertelnych, a cześć mi oddają wszyscy“.

Tak wielkiemu rozumieniu o sobie odpowiada pogarda dla motłochu. „Przynosimy ludziom prawdę, skarb nad wszystkie skarby, skarb, wobec którego nawet tron perski jest niczem; ale oni niezdolni są pojąć go i ocenić“. Toż powiada Parmenides, że droga jego idzie zdala od drogi deptanej przez ludzi. „Głupcy“, nazywa Empedokles tłum, — „nędzni, nad wszystko nędzni“. Najbardziej jest Heraklit. Mówi o ludziach, że nie wiedzą nawet o tem, co robią na jawie, nie rozumieją tego, co słyszą, są obecni a nieobecni, jak głusi; łaje czcicieli bałwanów i tych, co się dają powodować

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

tłumowi, wyśmiewa „uczoną głupotę“ Hezyoda i Pytagorasa; Homera i Archilocha radby wychłostać różgami, a wszystkim współobywatelom radzi, aby się powiesili. Słownik wyzwisk jest u niego nader obfity: śmiecie, gnój, woły, psy, osły itd. — I przeciw sobie nawzajem występują namiętnie ci filozofowie. Zdaje się, że im mniej pozytywnych podstaw ma ich wiedza, tem gorętszą jest walka o „przekonania“, gdyż one przyjmują postać wierzeń, a te ściślej są związane z podmiotowością twierdzącego, jak rzeczy obiektywnie dowieść się dające. Wierzenia są bezpośrednią emanacją naszej jaźni; nie udowadnia się ich ale narzuca, narzucając urok lub siłę własnej indywidualności. Przeciwników łąje się głupcami i hultajami, a jeśli ma się władzę — herezyarchami. — Walka musi być zaciętą, bo chodzi tu o rzecz bardzo drogą: o samego siebie. To, w co wierzymy, stanowi dla nas cenę życia. Są natury, które muszą odnaleźć sens życia, aby mózdz żyć. Skarbu swojego muszą bronić — a jeśli argumentu nie staje, trzeba zakrzyczeć przeciwnika — i... samego siebie. Tkwi więc w tem moment biologiczny samoobrony; jest to walka o byt, która z drugiej strony jest też walką o panowanie. Bo te środki walki są równocześnie środkami sugestywnymi na zewnątrz. Znamiennem jest, że w pełni jeszcze epoki Oświecenia, Rousseau, który tę epokę z jej „głowomanią“ przeczyga, odważa się wygłosić obronę fanatyzmu.

Bujnym rozkwitem indywidualizmu nie da się prześcignąć żadnej epoce Renesans. Ludzi ówczesnych zdaje się pycha rozsadać. Leonardo nazywa tłum ludzki pomnożycielem łajna, po którym nie zostanie prócz pełnych kloak; Cardanus dzieli ludzi na tylko oszukanych i na oszukanych oszustów; Piotr Ramus broni publicznie tezy, że cokolwiek powiedziano po Arystotelesie, zełgano. Paracelsus pali publicznie księgę Avicenny, o sobie zaś tak głosi: „Powiadam wam, że włos na moim karku wie więcej od was i wszystkich waszych pismaków; rzemienie mych trzewików są mędrsze jak wasz Galenus i Avicenna, a broda moja więcej widziała jak wszystkie wasze akademie. Za mną więc — a nie ja za wami — Galenie i Avicenna, za mną wy z Paryża i Montpellier, etc. etc.!... Z was wszystkich nic nie zostanie, nawet po kątach, które psi obwąchują, kiedy ja będę monarchą i moją będzie monarchia, was zaś rzemieniem ściągnę po udach“. — Cardanus mówi o sobie, że taki lekarz jak on, jawi się raz na tysiąc lat, a on jest od stworzenia siódmym. Reuchlin powiada o dziele swoim: „exegi monumentum aere perennius“. Kepler zapewnia, że mu wszystko jedno, czy go czytać będą współcześni, czy późne pokolenia. Bruno nazywa się filozofem wszędzie w Europie znanym i cenionym; „nie zna mnie tylko hołota i barbarzyńcy“. O przeciwniku, którego przeciwstawiła mu do dysputy akademii oksfordzka („wdowa po prawdziwej wiedzy“), mówi, że „ta świnia piętnaście razy dała się w kąć zagnać“.

Ale niekoniecznie i nie zawsze w tej formie wybuchowej objawia się wzmożony subiektywizm. Często występuje w szacie świętości; często oba typy się kojarzą. Do tego pierwszego zbliża się np. St.-Simon i Wronski; Towiański należy do typu drugiego. I tak samo poczucie posłannictwa jest osią całego jego działania; egotyzm ujawnia na każdym kroku. Czy to opowiada o swoim życiu wiejskiem na Litwie, czy pisze listy z więzienia¹⁾, — wszędzie słyszy się jego „ja“ aż do znudzenia. — Jest gdzieś powieść o jakimś malarzu, który malując swój portret, tak długo patrzył w lustro, aż zwarzjował. Zapatrzenie się zbyt w siebie jest niebezpieczne. Ale w skutku nie zawsze musi iść tak daleko; (w tym razie większość pięknych kobiet trzebaby zamknąć w szpitalu). Jeśli przesadny egotyzm chcemy uważać za „obłąd“, to musimy mieć świadomość metaforycznej natury naszego twierdzenia. W każdym razie musimy zdać sobie sprawę z tego, co przez obłąd rozumieć należy, aby nie używać definicji nieściśłych. — W obcowaniu z drugimi był Towiański wyrozumiały, dopóki uważać ich mógł za ryby idące na jego wędę. O ile tej nadziei nie było, nie istnieli dla niego. Wobec wyznawców był „mistrzem“, to jest panem, łagodnym w formach, ale niemniej stanowczym. Lubił widzieć cześć sobie oddawaną. Przyjął przecież nawet łaskawie od Pilchowskiego symboliczny akt zapisanania mu się w poddaństwo... O dyskusji jakiejkolwiek, o wymianie zdań, mowy naturalnie być nigdy nie mogło. Jakże może w dyskusję wdawać się ten, kto zdania swoje ma sobie objawione z góry, podszeptę. On je może tylko oznajmić; dobrze jeszcze jeśli zniża się, aby je tłumaczyć..

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

W ramach typu tego dość jednak miejsca na indywidualne właściwości. Wielokrotnie te zboczenia, prawem sprzeczności, rażą nas i wydają się jakby profanacyjną karykaturą. I tak u *Enfantina* egotyzm proroka kojarzył się z egotyzmem próżności, i — w dalszej konsekwencji — z kochliwością. Najdrobniejsza kokieteria kobiety wy-

¹⁾ Tankred Canonico l. c.

prowadzała go z równowagi... Ale trzeba przyznać, że uczucie sprzeczności, z którego wynika śmieszność, powstaje w nas często i bez racjonalnej podstawy. Opowiadano mi, że ktoś chciał poznać Towiańskiego, skłonny już będąc w niego uwierzyć. Zaprowadzono go do cukierni, do której zachodził Towiański, będąc pono amatorem słodyczy. I zdarzyło się, że adept zobaczył mistrza zasmarowanego aż po nos kremem śmietankowym. To było powodem, dla którego weń nie uwierzył... Czy z tego wynika, że prawdziwi święci, gdyby teraz chodzili po świecie, nie mogliby jadać ciastek i zasmarowywać się kremem? Ale obraz ich przedstawia nam się w unieruchomionej, hieratycznej formie i przestalibyśmy bez mała w nich wierzyć, gdyby odziali się w suknie dzisiejsze i zaczęli się ruszać. Nie bez pewnej racji bronił Kościół hieratycznego, bizantyjskiego szablonu obrazów świętych, niechcąc upodabniać ludziom świętych postaci. — Z tym faktem trzeba nam się liczyć, jeśli słusznie chcemy popatrzeć na taką sprawę jak towianizm; sądy nasze nie powinny zależnymi być od wrażenia, jakiego doznajemy w pierwszej chwili, wrażenia sprzeczności z utartymi ścieżkami naszego myślenia, obcości, śmieszności poprostu. Nie potrzebujemy uznawać Towiańskiego za świętego, możemy odrzucić tę myśl czy to dla przeciwnych dowodów rzeczowych, czy dlatego, że wogóle w świętych nie wierzymy, czy dlatego, że stojąc na gruncie naszej wiary mamy go za herezjarchę. Ale przyznajmy, że zanim którenkolwiek z tych trzech powodów przyjdzie nam do głowy, opanowuje nas elementarne uczucie sprzeczności — że ktoś chce być świętym i — chodzić w spodniach, — świętym — i siadywać w kawiarni, — chce być świętym w XIX. wieku! Dlatego im bardziej oddalamy się od tej epoki, tem słuszniejszym staje się sąd nasz o niej. Surdut pana Andrzeja przybiera bowiem coraz to bardziej zaumarłe, hieratyczne formy... I spostrzegamy, że postać ta — mimo wszystko — nie jest bez wdzięku. „Szablon świętości“ zindywidualizował pan Andrzej postawą napoleońskiego żołnierza; tak go opisują w jego pod brodę zapiętym surducie o wysokim kołnierzu z piersią naprzód podaną. Pogoda i spokojna wesołość zdołały jego oblicze; w obejściu zachowywał obok powagi ujmującą słodycz i uprzejmość.

Takim był ten prorok z Antoszwinięcia, zapadłej wioski na Litwie, przez którego pierś przepłynął odwieczny i głęboki strumień mistyki. Gdybyśmy naukę jego sądzili tylko z wydanych pism, to prócz „Biesiady“ z Janem Skrzyneckim i bardzo nielicznych innych ustępów, nie wznosi się ona w sfery wysokie i jest płytką i drobiazgową katechizacją moralną. „Biesiada“ jednak świadczy, że poza tą kadzią letniej wody, zlaną w trzy grube tomy, było jeszcze co innego, że był wzlot prawdziwej mistyki. Zwierciadłem tego jest ostatni rok prelekcji Mickiewicza i — nadewszystko — nieporównanej piękności koncepcje kosmogoniczne „Genezy z Ducha“. To jest mistyka najczystszej postaci, wysoka, lotna, natchniona. — A tak jak nauka, tak i duchowa fizjonomia tych nauczycieli w mistycznym

strumieniu ma swoje podścielisko; z niego się wywodzi, z niego zabarwia i formuje. Bez tego podścieliska zrozumieć jej, ani ocenić nie można. — — — — —

Mistyka jest zapaleniem się ludzkiego ducha od płomienia bożego. Sprowadza ona zlanie się z Bogiem, — w znaczeniu etymologicznym: „religio“. Ten związek jest przeobstąpieniem człowieka, deifikacją. W tem rozrzedzonym, wyżynnym powietrzu „pneumy“ łatwo utracić oddech. Tu, na tej wyżynie, żyją święci, ale i tu urodził się szatan; urodził się — jak mówi Pismo święte — z pychy. Zbliżenie tych przeciwieństw jest tego rodzaju, że niekiedy w koncepcjach mistycznych szatan staje się świętym. Tak Lucyfer w Samuele Zborowskim. — „Synowstwo Boże“ jest pierwszym stopniem deifikacji. „Synami Boga jesteśmy!“ woła Słowacki. Ale i synowstwo ma swoje stopnie; o trzech uczy gnoza Basilidesa. Na stopniu najwyższym — (czy może dopiero przedostatnim? —), synowstwo Boże jest uchrystusowaniem. Oto mgła przyszłości odsłania wizję „stutysięcy, miliona Chrystusów, na koniach jaśniejszych od słońca!“ A to dopiero zdaje się być wojsko do szturmowania o zdobycie ostatnią. Hasłem: „dalej w Boga! po dar ostatni: słoneczność!“ — Człowiek stanie się Bogiem. — Toż w poczuciu swego wysokiego przeznaczenia dostaje zawrotu głowy. „Nie wiecież, iż Anioły sądzić będąciemy?“ pisze św. Paweł do Koryntyan (I. 6. 3.). W księdze gnostycznej „Pistis Sophia“ mówi Jezus do uczniów, że kto poznał słowo Wielkiej Tajemnicy, leżące na języku tego, którego imienia wypowiedzieć nie można, ten „choć jest człowiekiem na tym świecie, wyższym jest nad anioły i przewyższy je wszystkie. Choć jest człowiekiem na tym świecie, ale człowiekiem jest nie z tego świata... Amen, powiadam wam: on człowiek to ja, a ja to on człowiek. A w wielkim dniu spełnienia ludzkiego tego znaku będą współkrólować ze mną. Amen, powiadam wam: oni ludzkie to ja, a ja to oni ludzkie“. A kiedy apostoł Andrzej nie mógł pojąć tej rzeczy, zapalił się duch w Zbawicielu i zawołałszy rzekł: „Pókiż jeszcze mam was znosić, pókiż jeszcze mam mieć cierpliwość z wami!? Albowiem wciąż jeszcze nie rozumiecie i niewiedzącymi jesteście. Nie możecie pojąć i zrozumieć, żeście wszyscy aniołami, archaniołami, panami, królami; żeście wszyscy wielkimi Niewidzialnymi i mieszkańcami Strefy Środka i tymi, którzy są po Prawicy; żeście wszyscy promieniami Światła i jego wspaniałości. Wszyscyście z tego samego zaczynu“; (odnosi się to do apostołów, do „oświeconych“).

Krok dalej, a już Bóg staje się zawisłym od człowieka. „Gdyby nas nie było, Bogaby nie było“ mówi Eckhart. — Ale i nie tu jeszcze koniec. Trzeba jeszcze podnieść człowieka ponad Boga...

Oto co opowiada jedna ze świętych ksiąg Tipitaki — kanonu południowego buddyzmu — Mahavagga ¹⁾:

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

Ale tę myśl Buddy przejrzał bóg Brahma i pomyślał: „Biada światu! Zgubionym jest świat, jeżeli umysł Wzniosłego skłoni się ku nieczynności, a wiedzy swojej głosić nie zechce“. Więc jako kiedy mąż silny ramię zgięte wypręży, albo wyprężone zgina, tak w mgnieniu oka bóg z niebios kinął na ziemię. A kiedy zbliżył się do miejsca, gdzie siedział Buddha, zgarnął suknię swoją na jedno ramię, sposobem braminów proszących, ugiął prawe kolano, a podniósłszy dłonie złożone ku twarzy Buddy, prosił: „O Wzniosły! głoś Swoją naukę; o Świąty! głoś Swoją naukę! Są istoty, których oko nie zbyt gruba powleka zasłona; one zdołają Cię pojąć; jeśli im nie objawisz Twej wiedzy, będą zgubione. O Ty, który jesteś wolny od cierpienia, spojrzij na tych, których ból nawiedza a podlegli są narodzinom i śmierci. Powstań, bohaterze, powstań Ty, którego grzech splamić nie może, idź .w świat i głoś Swoją naukę!“ A na to odpowiedział Buddha bogu: „O Brahmo! przyszła mi myśl następująca: wiedza, którą osiągnąłem, jest głęboka, ciemna, trudna do pojęcia, nie dająca się zdobyć rozumem, subtelna i dostępna tylko dla mędrca. Ale ludzie oddają się radościom dnia i w tem znajdują zadowolenie. Zdolniż są oni pojąć moją naukę? Toż gdybym ją głosił, nie zrozumieliby mnie, a ztąd wynikłoby dla mnie tylko utrapienie i niepokój. Nie będę więc głosił mojej nauki“. — I po raz drugi prosił Brahma Buddhę i po raz drugi Buddha odmówił. A kiedy po raz trzeci Brahma ponowił swą prośbę, zamyślił się Buddha i poczuł litość nad stworzeniem. A zwróciwszy swoje wszystkowidzące oko na świat, ujrzał, że istoty podobne są do kwiatów lotosu, z których jedne rosną pod wodą, inne wychodzą na powierzchnię, a inne wreszcie, wyrastając ponad wód zwierciadło, podają się ku słońcu, i że dla tych ostatnich nauka jego nie będzie daremną... I rzekł do Brahmy: „Otwarte są wrota wieczności dla tych, którzy słuchać będą...“ Tedy Bóg Brahma pokłonił się Buddzie, a obszedłszy go w dowód cześci naokół od prawej strony, zniknął.

¹⁾ Przełożona w zbiorze „Sacred books of the East.“ Legendę przytaczam w skróceniu.

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

III.

(Właściwy przedmiot mistycznego poznania. Zarozumiałe stosowanie oderwanych metod poznania do zagadnień realnych. Przykłady. Nie-nawiść romantyzmu do „empiryków“. Intuicyja jako narzędzie, synteza jako cel. „Ludzkość odpowiada Słowu ptaków“. Przykłady formuł syntetycznych. Wykazanie charakterystycznych rysów epoki na St.-Simonie; podobieństwa ze Słowackim. — Czarodziejska różdżka analogii. Elukubracje romantyczne. Człowiek symboliczny. — Liczba w mityce. Matematyka a muzyka u Novalisa. „Mowa n.“ 44. — Słowo w mityce i mistyczna filologia. — Rys kosmologiczny mityki. Genezis z Ducha a gnoza Valentinusa; renesansiści; niemiecka filozofia natury; Francuzi).

Epoki, którym rozum idący za doświadczeniem nie wystarcza do poznania trawiących je zagadnień i które uciekają się do spekulacji oderwanych, albo, zgoła odrzuciwszy narzędzie rozumu, szukają rozwiązań drogą intuicyji i ekstatycznych objawień, epoki te nie czynią tego zaiste dla poznania świata podpadającego pod zmysły, ale właśnie dlatego, że chcą poznać to, co pod zmysły nie podpada, że chcą podnieść się nad ziemię, w sferę gdzie rozum milczy... Zmiana narzędzi idzie za zmianą problemów. Zostają one w zależności wzajemnej.

Z tem wszystkim jednak ściślej granicy pomiędzy problemami jednego i drugiego rodzaju poprowadzić nie podobna; z drugiej strony nie podobna także, uznawszy oderwaną spekulację lub zatopioną w sobie kontemplację za sposobne do poznania prawdy w sferze rzeczy niebieskich, odmówić im tego dla sfery rzeczy ziemskich. I rzeczywiście spotykamy się w idealistycznych epokach ze zjawiskiem przenoszenia oderwanych metod poznania na pole zagadnień realnych; jestto fakt świadczący dobrze o wierze w skuteczność takich metod, ale zarazem fakt, który wiarę tę na ciężkie wystawia próby. Wiadomo, że aprioryczne konstrukcje szellingowskiej filozofii natury przez lata całe były kozłem ofiarnym, przeciw któremu zwracały się ostrza dowcipów pozytywnych badaczy przyrody. W latach zwłaszcza pozytywistycznej i materialistycznej reakcji system Schellinga służył za przedmiot demonstracyjny, dla wykazania nicości metafizyki. Toteż zazwyczaj wiek dojrzały i doświadczenie uczyły transcendentalnych przyrodników, że bezpieczniej cofnąć się na pole dociekań, na którym wyniki dla bezwstydnej rzeczywistości są niedostępne, bo niesprawdzalne. Takie doświadczenie zrobił naprzykład za młodu Hegel, ze swoją rozprawą

habilitacyjną o drogach planet. Przez zastosowanie mistycznego pytagorejskiego szeregu liczb dowiódł on niezbicie, dlaczego istnieje i istnieć musi w systemie planetarnym luka między Marsem i Jowiszem. W tym samym roku empiryk Piazzzi był tak nieprzyzwoity, że w tej koniecznej luce odkrył, transcendentalnej logiki pozbawioną, planetę Ceres. Tego rodzaju faktów jest wiele; są one zapewne przykre i kompromitujące, zasługują jednak na pewne pozbłażanie, boć, bądź co bądź, nie one to rozstrzygają o znaczeniu Szellinga lub Hegla w historii ducha ludzkiego.

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

Charakterystyczną cechą tego rodzaju błędu jest najczęściej, że pochodzi z przekonania, iż empirycy nie zdolni są do syntezy; zdolność syntetyzowania właściwą jest tylko duchom, które umieją wznieść się wyżej, ponad sferę doświadczenia. Zarzuty, które w rozmaitych zapiskach robi Słowacki uczonym (Joule, Arago, Thenard..) notując ich odkrycia, odnoszą się właśnie do tego rzekomego braku syntetycznych wniosków. W „Liście do Rembowskiego“ znajdujemy ustęp p. t. „Dowód, że nauka dzisiejsza niezdolna jest żadnej syntezy o duchu nie wiedząc“. Wzmiankuje on tutaj fenomena, których uczeni wytłumaczyć nie mogli, a które jakoby jasne się stają przez odnalezienie ich syntetycznego związku: więc wybuch Hekli, ciepłą zimę w r. 1845, chorobę kartofli w Irlandyi, trzęsienie ziemi w Toskanii w r. 1846 i wylew Loire'y. „Cztery rodzaje uczonych ludzi podzieliło między sobą sławę obserwacyjną. Istoty fenomenów nie dociekli. Lecz był człowiek, który wiedział, że...“ Rzućmy zasłonę na wiedzę tego człowieka — a zacytujmy dalszy charakterystyczny ustęp: „I człowiek ten przez dwa lata patrzył zdziwiony na wiedzę europejską i na duch polski, który takiemu bałwanowi składa ciągle ofiary z własnej przyszłości, z własnego narodowego rozumu... Oto jest głupia twarz tego posągu, który wy nazywacie praktyczną specjalnością nauki... Kto wie, że przez ducha i dla ducha świat jest, więcej wie, niż wszyscy, którzy szukają tajemnic formy“¹⁾.

¹⁾ Rzeczą jest ciekawą, że tłumaczenie, jakie daje Słowacki wspomnianym w tym ustępie zjawiskom, jest całkiem pozytywnej i bynajmniej nie mistycznej natury. Przypisuje on je mianowicie ogniom podziemnym, które „dotąd wrzodem Wezuwiuszowym moce swoje z globu wyrzucały...“ A zatem „obserwacya ducha w pracach jego odwiecznych na globie“ nic z tym wykładem właściwie niema do czynienia. Jest tu po prostu pragnienie syntetycznych wyjaśnień, całkiem słuszne i całkiem zdrowe, z tym tylko mankamentem, że zbyt niecierpliwe i pewne siebie, a nie znające skrupułów ostrożnej, a sumiennej wiedzy badawczej. Z rysów charakterystycznych mi-

Podobne rysy widzimy u romantycznych poetów niemieckich; z jednej strony podobne fantazyje (jak n. p. u Novalisa), z drugiej podobne wstępy; te odnoszą się niekiedy nawet do tych samych osób, jak np. do Humboldta, do którego zresztą żywili pewną niechęć jako do czystego empiryka także Schiller i Goethe. Schiller nazywa go charakterystycznie „beschränkter Verstandesmensch“.

Wszystkim romantykom ostrożny empiryzm wydaje się płaskim i bladym. Nie jest on też zdolnym do odkrycia prawdy. Kiedy mu się zdaje, że osiągnął poznanie rozłożywszy naturę na proste składniki i uczyniwszy ją łatwo zrozumiałą, to znak tylko, że stracił nie prowadzącą w głąb, do tajemnicy. Dla romantyków istotą rzeczy jest tajemnica. Gdzie jej niema, muszą ją stworzyć. „Tajemnice są pokarmem; odkrycia są tajemnicami strawionymi“ (Novalis). Co nie jest tajemnicze, jest codzienne, pospolite; co jest pospolite jest głupie, a co jest głupie nie może być istotą rzeczy. Z tego samego powodu romantycy niemieccy, jak Novalis, mają awersję do jasnych głów, umysłów uporządkowanych. One prędko osiągają granicę tego, do czego są zdolne; kończą na filisterstwie. Nieuporządkowane, rozwichrzone głowy, dochodzą do poznania trudniej, ale sięgają głębiej¹⁾. Jest to oczywiście złudzenie, polegające na właściwości ducha niemieckiego, który niejasność bierze za głębokość. Nietzsche scharakteryzował te umysłowości drugocącem aforyzmem: „sie sind nicht einmal flach“. Wielką część sławy romantycznych filozofów niemieckich poięga na tem nieporozumieniu. Umysł polski kocha się w jasności; jeśli do niej nie dochodzi, to nie jest to defekt umysłu lecz charakteru; brak mu wytrwania. Dlatego Słowackiego razi w empiryi nie roztajemniczenie świata, ale atomizowanie. Świat tylko syntetycznie pojęty, jest rzeczywiście pojęty; w rozpyleniu empirycznej analizy traci cechę swą zasadniczą, organiczność, a wraz z tem i ducha²⁾. Jedność organiczna zaś

styki, pozostał tu tylko jej syntetyzm i — zarozumiałość. — Ta pozytywność i brak pierwiastku transcendentального są mojem zdaniem charakterystyczne tak dla Słowackiego, jak i dla charakteru umysłowości polskiej.

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

²⁾ Novalis występuje także przeciw specjalizowaniu przyrodoznawstwa. „W fizyce wrywano dotąd zawsze zjawiska ze związku i nie zacierano w ich stosunki społeczne. Każde zjawisko jest ogniwem niezmiernego łańcucha... Przyrodoznawstwo nie może być nadal traktowane wedle rozdziałów i specjalności. Musi się stać jednym continuum, jedną opowieścią, jednym organicznym wytworem —

i uduchowieenie są zasadniczymi składnikami romantycznej koncepcji świata. Dlatego nie dosyć jest badać zjawiska po wierzchu: jest to „foremna“ tylko wiedza. Trzeba zajrzeć pod pokrywę, sięgnąć w głąb, do ducha. A ku temu nie wystarcza organ ziemski, rozum; „głowomania“ wieku Oświecenia zbankrutowała; do poznania istotnej treści wszechrzeczy trzeba przyjść z intuicją¹⁾. Filizof poeta zastępuje przyrodnika - analityka; a od filozofii poezya jest nieodłączną. „Oddzielenie filozofa od poety jest oznaką chorego ustroju“ — powiada Novalis.

Ażebym zrozumieć naturę, trzeba się w nią wczuć, z nią się zjednoczyć²⁾. Ten stosunek podobny jest zjednoczeniu się kochanków. Umysławia to Novalis w opowieści o Hyacyncie i Różyczce. Miłość ich i szczęście przerwało przybycie obcego człowieka, który prawil Hyacynciowi cudowne powieści o zaczarowanym pałacu Izdy. Hyacynct porzucił Różyczkę i wybrał się w drogę. Gdy po długich poszukiwaniach stanął u wrót pałacu — usnął, bo tylko sen mógł go wprowadzić do zaczarowanego przybytku. Wiedziony przez niego ujrzał się wreszcie przed boginią. Ale gdy zerwał z jej twarzy zasłonę, w ramiona padła mu — Różyczka. — W alegorii tej Różyczka jest naturą; poszukiwanie tajemnic natury przez wiedzę doprowadza nas tylko tam, gdzieśmy byli już, lub mogli być, przez miłość ku niej. Jest to oczywiście rys panteistyczny, a raczej rys uczuciowego stosunku do natury, na którym zwykł powstawać panteistyczny światopogląd. Słowacki — jak wiemy — współczucie z naturą, owo „nagle głoszone ukochanie natury przez poetów“, uzasadnia ewolucyjnie; możemy odczuć naturę, bo jej formy były ciałami naszego własnego ducha na niższych szczeblach rozwojowych. Ale współczujemy z nią także na podstawie solidarności celu, widniejącego na ostatecznym krańcu ewolucji, albowiem nie sami, ale z całym stworzeniem wstępujemy w niebiosy. Ten węzeł solidarności ze stworzeniem, wraz z uduchowieeniem tego stworzenia

czy drzewem — czy zwierzęciem — czy człowiekiem“ (Novalis l. c. II. 391.). „Największe prawdy naszych dni zawdzięczamy zetknięciu się długo rozdzielonych ognisk wiedzy całościowej (Totalwissenschaft) Hemsterhuisa“ (l. c. 516). „Każde odkrycie naukowe jest odkryciem ogólnie naukowem. Rzecz zostaje objaśnioną tylko przez rozpatrzenie jej zupełne, encyklopedyczne, naukowe“ (l. c. 535.). — A zatem rozpatrywanie specjalizujące, w myśl tego ostatecznego zdania, nie jest wogóle rozpatrywaniem naukowem... Słowacki, jak widzieliśmy, również występuje przeciw „praktycznej specjalności nauki“.

1) Rousseau powiedział: „L'homme qui médite est un animal dépravé“.

2) Novalis mniema, że istnieje może osobny ku temu organ: „Naturorgan“.

wyrażonem w zasadzie, że „wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest“, mniema on być panteizmem i naukę swoją za panteistyczną uważa. Prawdą jest tylko, że ma ona wspólną z panteizmem podstawę uczuciową.

Dążność do syntetyzowania właściwa epoce, w połączeniu z przecenianiem intuicji, prowadzi pospolicie do apriorycznego i zbyt pospiesznego konstruowania praw ogólnych. Ulubioną jest zwłaszcza formuła tryadyczna; w nią włącza się tempo zjawisk świata. Początki jej są bardzo odległe; do filozofii greckiej przysła niewątpliwie ze Wschodu; — w epokę aleksandryjską przeszczepiona przez ogniwo pytagoreizmu, przyczyniła się do powstania dogmatu o Trójcy świętej; to nadało jej jeszcze większą potęgę. W nowszych czasach zasłynęła zwłaszcza w dyalektyce heglowskiej, i po za nią jednak jest bardzo pospolitą. Słowacki prawo Trójcy uważa za prawo zasadnicze świata. „Duch nasz w Trójcy dopiero jest stwórcy — a z trzema duchami ujedyniając się ma chwilowe uczucie bóstwa i moc stwórcy“... „Prawo trójcy jest prawem twórczości człowieka, a to prawo i w duchowym świecie trwa i w natchnieniu poety i w wywieraniu się mocy ducha na duchy zawsze jest nieodbitej konieczności. O tem prawie mówił Chrystus przyrzekając uczniom, że gdzie się w imię jego trzej zbiorą, tam on będzie... Nawet w formie rządu duchowa trójca osób musi być ostatecznym ideałem. Tryumwiraty rzymskie już były przedczesną instynktową próbą ludzkości.. Prawo trójcy to samo, lecz uduchowione, panuje światu i oblekać się musi w formy widzialne. Z tej wyższej troidy (triady?) wynika prawo natchnień i wszelka święta twórczość idei“ (Raptularz). W „Liście do Rembowskiego“ widzimy zasadę tryadyczną występującą jako trójce sił „rodzonych jedna z drugiej aż do piątej przemiany“; trójce te, świat tworzące, następują po sobie w ogniach, odpowiadających tezie, antytezie i syntezie heglowskiej dyalektyki.

Dla Schellinga fenomenem centralnym stało się prawo biegunowości (Gesetz der Polarität); skonstruował je na wzór dodatniej i ujemnej elektrody. Elektryczność, nowa jeszcze i tajemnicza siła, uderzyła jego wyobraźnię¹⁾. Wałc tryadyczny świata staje się u niego galopadą na dwa pas!

Takie konstruowanie syntetycznych praw ogólnych właściwe jest mityce zawsze i wszędzie; wszędzie dąży ona do harmonii i jedności, do odnalezienia ukrytej sprężyny, przyczyny zasadniczej. U Thalesa i Hippona nazywa się ona wodą, u Anaximenesa lub Dyogenesa z Apollonii powietrzem, które było pierwiastkiem zasadniczym zarówno duszy ludzkiej jak i świata jako pneuma, Heraklit

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

wyprowadza świat materji i ducha z ognia, dla Empedoklesa siłami światotwórczemi są miłość i nienawiść. Renesansista Telesio ciepło i zimno uważa za takie siły, zbliżając się w tem do Anaximenesa. Wogóle pomysły powtarzają się; nawet liczbowe formuły Hegla i Schellinga mają podobieństwo do spekulacji liczbowych Pytagorasa i Platona. Schellinga przyciąganie i odpychanie przypomina Empedoklesa. Nowsza spekulacja różni się od dawnej tylko posługiwaniem się nowemi wynikami nauk przyrodniczych, a raczej ich terminami, gdyż drogą analogii skonstruowane uogólnienia praw przyrodzonych nie rzeczywiście z właściwą ich istotą nie mają wspólnego. Szalony wir mistycznego pożądania jedności, porywa z sobą w najwyższe dziedziny ducha surowe prawo ciężkiej materji. — Dla St.-Simona prawem powszechnem jest prawo ciężkości. Newton jest jego odkrywcą, Newton jest największym z ludzi. W tem zgadza się St. Simon z Wolterem; w szacunku dla wiedzy pozytywnej staje na gruncie wieku Oświecenia. Ale tuż zaraz wykracza poza niego. Uczy, że w rozwoju umysłowości ludzkiej epoki syntetyczne następują po analitycznych i do dojrzewania doprowadzają owoce ich dociekań; po syntetyście Kartezjuszu nastąpili analitycy Newton i Locke; przygotowali oni materiał dla nowej syntetycznej epoki. W newtonowskim prawie ciężkości widzi St. Simon zasadnicze prawo świata; Newton sam nie pojął jego uniwersalnego znaczenia; zadaniem nowej nauki będzie zsyntetyzować je, poddać mu świat organiczny i odsłonić jego działanie w zjawiskach społecznych. St.-Simon wzorem wieku Oświecenia myśli o nowej encyklopedji, ale encyklopedia ta ma być syntetyczną. Z tej myśli powstał system filozofji pozytywnej Comte'a. — Zupełnie podobnie nosi się w Niemczech z myślą encyklopedji syntetycznej Schlegel, a Novalis wielbi analogiczne pomysły Hemsterhuisa. — St.-Simon do pracy nad swą encyklopedją pragnąłby zaprzędz wszystkich uczonych współczesnych; gdy jednak spotkał się z obojętnością lub odmową, łaje ich jako ciasnych analityków, niezdolnych do syntezy. Kiedy dotąd obydwie metody, analityczna i syntetyczna, (lub, jak je inaczej nazywa, aposteroryczna i aprioryczna), wydawały mu się równorzędnymi i koniecznymi ogniwami postępu, spostrzegł teraz, że są sprzeczne i nienawistne sobie; wielkość Newtona przygasa w jego oczach. „Kartezjusz zmonarchizował wiedzę, Newton ją zrepublikanizował i zanarchizował. — Panowie jesteście anarchistami — powiada do uczonych Biura Długości geograficznych; — nie uznajecie zwierzchności teoryj ogólnych“.

Nie sąż to te same rysy, które widzieliśmy u Słowackiego?.. A jeszcze jedno charakterystyczne podobieństwo. Słowacki przypisuje tak wielkie znaczenie nauce swej o genezie z Ducha, iż sądzi, że póki ona nie przeniknie umysłów, nie można myśleć o skutecznej walce z Ojczyzną; — St.-Simon ofiarowuje Napoleonowi swą pomoc przeciw Anglikom. bo dla zwyciężenia ich jest rzeczą niezbędną przejść od analizy do syntezy. W memoryaie „O sposo-

bie zmuszenia Anglików do uznania niezawisłości bander“, powraca do prawa ciężenia. Szkieciowi o reorganizacji społeczeństw europejskich daje tytuł: „Rozprawa o ciężeniu powszechnem“, ponieważ — jak mówi — idea powszechnego ciężenia winna służyć za podstawę nowej teorii filozoficznej, a nowy system polityczny Europy będzie tylko konsekwencją tej teorii. — W podobnym poczuciu ważności głoszonej nauki widzimy u metafizyków fourieryzmu z „prawa powszechnego analogii“ płynące konsekwencje: przekształcenie społeczności ludzkiej na modłę fourierowską, przekształcający cały świat, wpłynęli nawet na porządek ciał niebieskich...

Dążność do uogólniania, którąśmy obserwowali, wynika z owej supremacji lotnego pierwiastku ducha, właściwej tej epoce. „Ludzkość odpowiada dziś Słowu ptaków“ — mówi Słowacki; — chce spojrzeć z góry, objąć szerokie horyzonty. — Ale w sposobie tego uogólniania tkwi jeszcze jeden rys charakterystyczny. Kiedy Schelling prawo biegunowości, zauważone w zjawiskach elektrycznych, przenosi na inne zjawiska, lub kiedy St.-Simon mechaniczne prawo ciężenia chce uczynić ogólnem, nie spostrzegają się obydwaj, że przy tem przeniesieniu prawa te tracą swą pozytywność, a stają się tylko dyalektyczną analogią, rodzajem metafory. Tę metaforę podstawia się za rzeczywistość; słowu, symbolowi, pojęciu, pod maską prawa przyrodzonego oddaje się rząd nad światem. Mistyka ze swoją intuicyą — będącą uświadomionym niespodzianie wynikiem asocjowania nieuświadomionego — i rozumowanie oderwane, uświadamiające sobie asocjacyjne ogniwa, są w tym względzie podobne, że wytwory własnego ducha biorą za rzeczy realne. Mistyka sądzi, że objawienie przyszło jej z góry i odkryło prawdę, rozumowanie oderwane popada w błąd, iż przypuszcza zupełną zgodność myślowego procesu z rzeczywistością. Przytem popęd transcendentalny każe w każdym odkrytem i empirycznie stwierdzonem prawie przyrodzonym upatrywać widomy objaw jakiegoś ogólniejszego prawa, ponieważ prawa pojmują jako prawa myślowe Myśli światotwórczej. Każde empiryczne stwierdzenie prawa wydaje mu się niby podchwyceniem procesu tej Myśli. Chodzi wtedy o przystosowanie własnego myślenia do tej Myśli Świata, a wtedy za nią można dalej świat myśleć. Bóg myśli świat; porządek świata jest logiką tego myślenia. Duch ludzki identyfikując się z myślą Bożą, odkrywa tem samem ten porządek świata. Identyfikacja zaś ta może stać się drogą intuicyi, albo też drogą odnalezienia toku myśli Bożej, przez podchwycenie tu i ówdzie jej przejawów, niby wytycznych punktów jej kierunku. Jeżeli prawo przyrodzone jest kategorią myśli Bożej, to tę samą kategorię można drogą analogii przenieść na inne zjawiska i z niej je objaśnić. — Romantyczna filozofia wiele mówi o „narzędziu analogii“. Oken nazywa je różdżką czarnoksiężką. Cudowne to narzędzie przemienia świat w poetycką metaforę — i poetyckie kłamstwo. Jeżeli kiedy można zgodzić się na zdanie Platona, że poetów wychłostać należy za bramy Rzeczy-

pospolitej, to chyba tutaj. Jakież to stek niedorzeczności gromadzi romantyzm niemiecki! Uszczknijmy kilka kwiatków z ogródka Novalisa. Cytuję w oryginale. Przekładać te rzeczy byłoby to odjąć im część ich bezsensu. „Sollten Licht, Wärme und Schwere sich wie Antithesen und Synthesen verhalten? Licht vielleicht das absolut Flüssige, Wärme das absolut Starre, oder beyde polarische Kräfte; eine durchaus centripetal — und die andere centrifugal. Licht die Basis alles Flüssigen, Wärme die Basis alles Starren; beyde nur relativ in diesem Sonnensystem vorhanden, immer gemischt“. — „Sollten die Pflanzen etwa die Produkte der weiblichen Natur und des männlichen Geistes, und die Thiere die Produkte der männlichen Natur und des weiblichen Geistes sein? Die Pflanzen etwa die Mädchen, die Thiere die Jungen der Natur?“ „Sind alle Excremente befruchtende Potenzen? vid. den Mist. Unterschied zwischen Thier und Pflanzendünger. Menschenkeime gedeihen auch schneller und üppiger wenn sie durch höhere Mist befruchtet werden“. „Die Atmosphäre des Universums musz im Gegensatz immanent sein“. I tak dalej... Bądź co bądź wszystkie te elukubracye kończą się pytajnikiem. Są to zresztą notatki tylko ¹⁾. Całkiem jawną natomiast pretensyę mają tego rodzaju n. p. wynurzenia Schellinga, jak że w organicznej naturze zwierzę odpowiada żelazu w nieorganicznej, roślina zaś wodzie, — że roślina reprezentuje biegun węglowy, jest zatem północną, zwierzę zaś biegun azotowy, jest więc południowem... itd. itd. — Honoris causa przypomnę jeszcze z Goethego — przykład jeden z wielu — a nie ustępujący w niczem najdziwaczniejszym elukubracyom Schellinga lub Novalisa, zdanie jego o tendencyi pionowej i spiralnej u roślin. Pierwsza ma mieć charakter żeński. druga męski. Pionowa tendencya „ist anzusehen wie ein geistiger Stab, welcher das Dasein begründet und solches auf lange Zeit zu erhalten fähig ist“ (Metamorphose d. Pflanzen). — Czyż nie do tej samej kategorii należą takie np. zapiski Słowackiego: „Thenard usiłował złączyć i w ciało jedno zamienić fosfor, węgiel i wodoród. Dotąd dwa te ostatnie łączono w arsenniku i wydawały smrodliwy płód (ogień i woda w duchu trucizny). Fosfor trudniejszy był zjednoczyć — a podobny arsennikowi płód wydał, który się wszakże ulatniał i w kryształ piękny zamieniał. Gdyby ogień i wodoród złączył który chemik w Świetle — miałby atom twórczy — ale tego ani przeczuwają“. (Zwracam tu również uwagę na formułę tryadyczną). —

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

„W każdym ciele choćby nieorganicznym jest duch wyrabiający z siebie magnetyczny płyn — elektryczny — i ciepłik. — Duch ten zapomóżony przez miesięcznicę Wodę i przez odkupiciela Światło objawia się w istotach organicznych⁴. — Widzimy tu narzędzie analogii użyte w celach syntetycznych. Co się dzieje w przyrodzie, powtarza się w świecie ducha. Takie pojęcia jak ogień, woda, światło, przenosi się w dziedzinę duchową, przez co nabierają znaczeń symbolicznych. Zupełnie zgodnie z receptą filozofii romantycznej: — „Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben“; — „Der Mensch ist eine Analogienquelle für das Weltall“; — „Metaphysik und Astronomie, sind eine Wissenschaft. Die Sonne ist in der Astronomie, was Gott in der Metaphysik: — Freiheit und Unsterblichkeit sind wie Licht und Wärme. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden einst die Bahnen der geistigen Physik ebenso werden, wie Sonne, Licht und Wärme in der irdischen Physik“ (Novalis¹).

Umysły w taki sposób posługujące się analogią, najdziwniejsze wynajdując wzajemności między makro- i mikrokosmem, wpadły także na pomysł, że postać ludzka jest symbolem jakichś stosunków czy praw wszechświata. Gdy dla Okena świat organiczny jest odbiciem na stopniu wyższym świata nieorganicznego, przeto organizm jest odbiciem planety; zład wyprowadza jego cechy i składniki²). Ta sama zasada, ten sam plan, powtarza się ustawicznie; głowa jest powtórzeniem całego ciała na wyższym szczeblu; tak np. czoło jest tem dla głowy, czem ona dla ciała, nos — wyłot płuc — jest ich w głowie analogią, usta są brzuchem, szczęki członkami, etc. Prawo tryadyczne uwydatnia się w ciele ludzkim tak samo jak we wszechświecie; widzimy tu jedność rozpadającą się w dwoistość i jednoczącą w troistości. Tak np. między dwoma połowami twarzy nos jest zjednoczycielem (Ennemoser). Z powszechnej zasady trójjedności objaśnia też Malfatti architektonikę ciała ludzkiego. Carus pisze „Symbolikę ludzkiej postaci“. — Pokrewne pomysły znajdują się już i u gnostyków, n. p. u Marka³); często są i u renesansistów. Oto n. p. uczy Paracelsus⁴): „Also sollt ihr uns verstehen, wie wir Microcosmum auslegen... Also erzählen wir euch

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

²) l. c.: „Ausbreitung und Verfall“... rozdz.: Neue Wissenschaften. W oceniu tych elukubracji autorka przekracza znacznie granice wyrozumiałości.

³) Mead: „Fragmente eines verschollenen Glaubens“. Berlin (1902). Przekład z angielskiego.

⁴) Volumen Paramirum. Parenth. lib. III. Cap. 1. i 2.

das: Ihr wisst die läuffe des Firmaments, bis auff den mindesten Puncten: Demnach wisst ihr die Erden mit allem ihren Gewächsz: und wiszt die Elementen und alle Wesea. Solchs sollet ihr alles verstehen im Menschen, und wissen, dasz im Menchen das Firmament ist, mit gewaltigem lauff leiblicher Planeten, Sternen, die da geben Exaltationes, Coniunctiones, Oppositiones, und dergleichen, wie ihrs nennet nach euren verstandt: und alle so die astronomische lehr tieff und schwer ergründet hat, durch Aspecten, Sidera und ander, dasselbig sollt ihr euch lassen ein unterrichtung und lehr sein. auff das leiblich Firmament. Dann euer keiner, der da leer ist in der Astronomy, mag voll werden in der Artzney. Also ist das füerein theil geredt: was das Firmament begreiff, soll euch sein ein anzeigen und verstand auff das leiblich firmament...“

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

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

„Patrz oto na Ducha kolumnę:

Duch w ruchu.

Miłość

Wola

Duch w magnetyzmie

Duch w elektryczności

Duch ciepłik

Duch ogień

1) Wyd. Biegeleisena, str. 93. Tryadyczna formuła jest zachwiana; z łańcucha Trójce (l. c. str. 47) wypadły niektóre ogniwa; niemniej zamiar odnalezienia symbolu tryadycznego procesu twórczego w ciele ludzkim jest widoczny. Ciało jest materyalnym odbiciem „Ducha kolumny“.

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

W usługach mistyki spotykamy często liczbę. Jest to zjawisko uderzające swoją pozorną wewnętrzną sprzecznością. Suchość cyfry zdaje się być w absolutnej niezgodzie z ekstazy formą poznania. A jednak cyfra towarzyszy mistryce we wszystkich epokach jej powrotu. I mylnem jest mniemanie, jakoby wynikało to tylko z naśladowania Pytagorasa, u którego skojarzenie to po raz pierwszy w europejskiej filozofii bardzo wybitnie występuje; to skojarzenie leży w naturze rzeczy; — przyczyn jego należy szukać w psychologii mistycyzmu. Widzimy je w Kabałach i u gnostyków (zwłaszcza u Marka)¹⁾, w mistryce Renesansu, jak u Cusana, Reuchlina i Bruna (zwłaszcza: *De triplici minimo, De monade numero et figura*), u Spinozy, u romantyków niemieckich, nawet w pewnej mierze u Augusta Comte'a. — Wielokrotnie pojawia się cyfra w mistryce w formie symbolów czysto formalnych, hieroglifów, których początku trudno dociec i które trudno psychologicznie zrozumieć. Jakikolwiek były tych symbolów początki, z czasem stały się one prostymi znakami konwencyonalnymi, w których tajemniczość się stroiła, a których matematyczną naturę wyzyskiwał do niedorzecznych kombinacji rachunkowych, czepiający się często mistryki za bobon. Cóż bowiem może mieć za sens twierdzenie, że 5 jest cyfrą rośliny a 7 zwierzęcia, albo 9 męszczyzny a 7 kobiety?²⁾ Prototypem takiej formalistycznej symboliki jest Kabała. Cała jednak symbolika liczb albo z właściwą mistryką niema nic wspólnego, albo jest tylko martwym residuum pierwotnej, głębokiej mistrycznej koncepcji, wedle której stosunki liczbowe są stosunkami porządku świata. Koncepcja ta polega na tych samych zasadniczych psychologicznych podwalinach, któreśmy poznali jako właściwe mistryce: na dążności do syntezy i na podstawianiu analogii w miejsce logicznego wniosku. Liczba ma charakter syntetyczny, ponieważ może być wyrazem stosunków najrozliczniejszych z zupełnym zatarciem tego co je dzieli, to jest momentu jakościowego. Wszelkie stosunki jakościowe dadzą się kiedyś sprowadzić do ilościowych, a wtedy matematyka będzie umiejętnością *katexochen*. Za taką ma ją Novalis; dla niego „pojęcie matematyki jest pojęciem umiejętności

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

²⁾ R. Huch: „Ausbreitung und Verfall d. R.“; rozdział: *Die romantische Zahl*. Zwłaszcza tamże (str. 84.) cytowany Butte: „Aritmetik d. menschlichen Lebens“.

w ogóle; wszystkie przeto umiejętności winne stać się matematyką. — Zanim się jednak taka „fizyka“ zbuduje, która wszystkie zjawiska świata sprowadzi do stosunków ilościowych i podda tej samej matematycznej formule, dziś już możność zastosowania takich formuł — pomimo nierozwiązanych jeszcze różnic jakościowych zjawisk — daje szerokie pole użyciu „czarnoksiężskiej różdżki analogii“. Wszędzie przecież istnieją ilościowe stosunki; jest to dla mistyka dowód jedności i sympatyi świata, dowód, że ta sama Myśl twórcza myśli wszystkie zjawiska, a Myśl ta, wolna od wszelkiego predykatu jakościowego, jednolita sama w sobie, zupełnie abstrakcyjna, operuje kategoriami wyłącznie matematycznymi. — Suchość matematyki znosi romantyzm przez zanalogizowanie jej z muzyką, która jest jej najdoskonalszym objawem. „W muzyce przejawia się matematyka wprost jako objawienie, jako twórczy idealizm“ — mówi Novalis. Stosunki liczbowe rozwiązują się w ten sposób dla mistyka w stosunki harmoniczne. I dlatego uznając matematykę jedyną formą wiedzy, jednym tchem uznaje Novalis muzykę narzędziem najdoskonalszym filozofii¹⁾. Najogólniejsze zdania, które są ostatecznym wynikiem myślenia, mają charakter muzyczny, pozbawiony wszelkiej konkretności. Sztuka jest narzędziem filozofii, ale między sztukami poezja jest prozą; sztuką sztuk jest natomiast muzyka; mowa jej jest mową ogólną — „mową n“. Duch czuje się w niej swobodnym, odnajduje się we własnej ojczyźnie. „Nastroje, uczucia nieokreślone, nie zaś określone uczucia i wrażenia dają szczęście. Czujemy błogość, gdy nie odczuwamy żadnego specyficznego popędu, nie przychodzą nam żadne określone myśli. Ten stan podobny jest do światła, które się tylko to zciemnia — to rozjaśnia. Jest to śpiew, sama tylko modulacja nastrojów, jak śpiew jest modulacją tonów. Mowa wewnętrzna... jest tem doskonalszą, im bardziej zbliża się do śpiewu“. W tych wywodach Novalisa o czystych nastrojach, których wyrazem właściwym jest muzyka, podkreślam porównanie do światła. Wiemy bowiem, że niemuzyczny ale „opętany barwą“ Słowacki, światło uważa za mowę czystych nastrojów, — ta zaś jest mową wyższego rzędu, mową duchów stojących ponad człowiekiem (cf. Król Duch R. II.). W rozmaitej formie — ale zawsze — pęd ekstatyczny mistyki wznosi ją wreszcie w atmosferę tak rozrzedzoną, że w niej nie konkretnego istnieć nie może; pozostaje tylko czysty nastrój, który Novalis wyobraża sobie muzycznie, Słowacki jako światło, — który mistyk chrześcijański nazywa oglądaniem Boga twarzą w twarz, a buddysta Nirwaną. — Mikołaj z Kuzy powiada, że rozum nasz może tam tylko osiągnąć poznanie, gdzie ma do czynienia z wielością i przeciwieństwem. Zadaniem poznania jest odnaczenie jed-

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

ności w przeciwieństwach. Ale to możliwym jest tylko do pewnej granicy; gdzie wszelkie przeciwieństwo ustaje — a dzieje się to w Bogu, który jest bezwzględną jednością i dlatego niema ani nazwy ani przymiotu — tam ustaje i możność poznania dla rozumu. Do najwyższych zatem zagadnień, do Boga, zbliżyć się można tylko za pomocą takiego stanu umysłu, w którym znikają wszelkie kategorie konkretne przedmiotu, wielości i różnicy, w którym zatem umysł zawiesza wszelką czynność, pozostaje w zupełnym spokoju. znosi przeto sam siebie. Jest to stan ekstazy — U podnóża tedy tej ostatecznej wyżyny — mowa, narzędzie filozofii, tracąc kategorie pojęciowe, staje się „mową n“, muzyką u Novalisa, światłem u Słowackiego.

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

W matematyce jest jeszcze jeden element, który spokrewnia ją z mistyką: oto jak mistyka osiąga niespodzianie objawienie jako wynik nieuświadomionego szeregu asocjacji, tak i wynik rachunku, zwłaszcza algebraicznego, przedstawia się jako ostatnie ogniwo działań, logicznych wprawdzie, ale czysto formalnych, nie mających żadnej treści konkretnej i podobnych w tym względzie do nieuświadomionego kojarzenia wyobrażeń.

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

Boga. Imienia tego, (które w pisowni greckiej brzmi Jeou)¹⁾, nie wymawia się — „nie będziesz używał imienia Pana Boga twego nadaremno“ — a zastępuje się je określeniem: „cztery litery“ — „Tetragrammaton“. Tetraktys i Tetragrammaton mistyka złąła w jedno, nadając świętej czwórce tem większą powagę. Gnoza przekazała te ideje Odrodzeniu (Cusanus i i.). — Otóż w umyśle Mickiewicza, któremu rzeczy te były bezwątpienia znane z pierwszej lub drugiej ręki, przez st.-martinizm może lub swedenborgizm, odbiła się jak przypuszczam liczba 4 z owem uczuciwem zabarwieniem. Znaczy ona dla niego coś wielkiego, niewiadomego, a w ekstatycznym proctwie, dla podniesienia jej uczuciowej wartości, zdwaja ją: 44!, — tak jak dla podniesienia ogromu ilości, zamiast milion, wykrzykuje ktoś w uniesieniu „milion milionów!“ Nie wyklucza to też możności, że pierwowzór swój znalazł Mickiewicz u któregoś z mistyków już w ten sposób z dwóch czwórek skombinowany²⁾.

Jeśli mistyka matematyczna u poetów naszych nie znalazła oddźwięku, znalazła go natomiast mistyka filologiczna, czyli gramatyczna, ta o której Novalis powiada, że każe nam dziwić się mowie i pismu. Elementa wpływające na jej powstanie, i z których ona psychologicznie wytłumaczyć się daje, leżą w naturze mistyki w ogóle. Uprzypomnijmy sobie, że mistyka jest pewną formą myślenia oderwanego, że w myśleniu każdym wielką rolę odgrywa słowo, — tem większą w oderwanem myśleniu, dla którego stanowi ono niejako jedyny element konkretny, -- przypomnijmy jakie ma znaczenie w tej formie myślenia analogia i asocjacja idej. Zważmy jak to chętnie mistyka posługuje się symbolami i poza formą doszukuje się wszędzie duchowych pierwiastków, głębszego pneumatycznego znaczenia — a zrozumiemy, czem dla niej może być słowo, narzędzie myśli, źródło asocjacji niespodzianych i tajemniczych. Człowiek pierwotny przypisuje słowu moc czarnoksięską, a podobnie czyni wytwór mistyki, magiczny idealizm. Agryppa, ucząc

¹⁾ Inaczej wykładano Tetragrammaton jako cztery spółgłoski imienia Bożego, które wypowiedziauem być przez usta ludzkie nie może. To znowu, właściwym mistyce sposobem, inaczej kombinując myśli, powiedziano, że niewymawialne imię Boga, w Chrystusie — Słowie — wymówionem zostało (Reuchlin). Gnostyczne kombinacje z czterema literami boskiego imienia przypominają żywo mistyczne wywody Wedów o świętej głosce Aum. Jak Tetraktys składa się ona również z czterech części: trzech mor — a, u, m, — i pogłosu — (dźwięk m milknący na wargach) — jako czwartej półmory (zob. np. Atharvaçikhâ-Upanishad w Atharva-Wedzie).

²⁾ Podobno — jak mi mówiono — ma się znajdować rzeczywiście ta cyfra u Martineza Pasqualisa. Czy tak jest naprawdę i czy już o tem gdzieś w literaturze mickiewiczowskiej podano wiadomość, powiedzieć nie umiem.

o jedności świata, powiada, że jak w ciele ludzkim każdy członek odczuwa ruch innego członka, tak poruszenie jakiegokolwiek cząstki świata odczuwa świat cały. Gdy zaś i słowa są częścią świata, przeto niemi można trącić aż o niebo. „Myśleć, jest to mówić. Mówienie i działanie są modyfikacjami tej samej operacji. Bóg powiedział: stań się światło — i stało się światło“ (Novalis). Księga Kabały Sepher Jezirah mówi wprost: „słowo — to Bóg“. Z pojmowania słowa jako kształtu i wylewu ducha, jako jego objawiania się, powstały wszystkie owe nauki o Słowie, Logos, które, od Heraklita począwszy, w różnych występują odmianach ¹⁾ i kulminują w koncepcyi Słowa - Chrystusa. Łatwo pojąć, jaki to dało pokarm mistycznym kombinacjom i fantazyom. — Szczególne znaczenie ma w mistyce pseudo - etymologia. Z podobieństwa słów wywodzi się ich wspólne pochodzenie i na tej podstawie odszukuje się pokrewieństwo między ich znaczeniami. Asocjacja idei zyskuje nowe pole, które dla niej otwiera asocjacja dźwięku. Jest to także droga do odnalezienia „duszy słów“, ich głębszych znaczeń ukrytych i ich nowych uczuciowych wartości. Taka mistyka gramatyczna jest prastara. Uprawiają ją obficie Wedy indyjskie. Odnajdujemy ją u Platona; u gnostyków odgrywa wielką rolę ²⁾; posługuje się nią Renesans, np. często Boehme. Najśłynniejszy przykład u niego jest wyprowadzenie słowa „Qualitäten“, podstawowego pojęcia jego filozofii natury, z pierwiastków Quell (źródło) i Qual (męka). To samo powtarza się u romantyków niemieckich, a u nas zarówno u Mickiewicza jak u Słowackiego. Przypomnę naprzykład takie etymologie, zaznaczone w Królu Duchu, jak: Polska — na ból skała, Bolesław — boli sława, Jadwiga — jad widzi; Niemen jest polską Letą, wywodząc nazwę swą od niemoty, itd. Do rzeczy tej powrócę jeszcze w innym związku.

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

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

¹⁾ Heinze: „Die Lehre vom Logos in d. griech. Philosophie“ (1872). — Harnack: „Lehrbuch d. Dogmengeschichte“ (1 wyd. 1886).

²⁾ Mead l. c. str. 155. — Co do Wed zob. n. p. fantastyczną etymologię imienia Ramy w Râmapûrvatapanîya - Upanishad At-harva-Wedy.

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

Zupełnie to samo co do zakresu odnajdujemy w mistyce Słowackiego. Jego proces kosmogoniczny ma jednak charakter konkretniejszy. Uderza to gdy porównamy Genezis z Ducha np. z koncepcją kosmogoniczną Valentinusa.

Treść jej jest następująca:

Sophia — ostatni z eonów — w niewczesnej tęsknocie rzucić się chce w przepaść praprzyczyny i przez ducha miary (Horos) napowrót zwróconą zostaje na swoje miejsce. Wtedy najwyższy Bóg odłączył od niej tęsknotę nieukojoną (pathos) jako mądrość niższego rzędu — nazwaną Achamoth — i wygnał ją w próżnię. Ta Achamoth — niższa mądrość — (*κτώ σοφία*) — dla zbawienia swego zapłodniona przez Miarę (Horosa), urodziła Demiurga i świat widzialny. Dlatego we wszystkich formach i kształtach tego świata odbija się ta nieukojoną tęsknota Sofii. Jej to uczucia są istotą zjawisk, jej skarga przebrzmiewa całą naturę. Z jej łez powstały rzeki i morza, jej skamienienie przed Słowem Bożem wyraziło się jako góry i skały, z jej nadziei zbawienia powstały eter i światło. Skargi Sophii wypełniają księgę gnostyczną Pistis Sophia³⁾. — Ta koncepcja kosmogoniczna obraca się jak widzimy w sferze pojęć oderwanych, operując symbolami mitologicznymi. Słowacki chce wyjaśnić z ducha świat rzeczywisty, widzialny, konkretny, a punktem wyjścia są dla niego nauki przyrodnicze.

Renesans jest jedną z wielkich epok kosmologicznych konstrukcji. Oderwane spekulacje Boehmego obejmują zagadnienia powstania i celu świata. Giordano Bruno rozwija myśl kopernikową; koncepcje jego mają charakter astronomiczny. Odbija się w nich w sposób nieporównany rdzenne pragnienie mistyki, pragnienie nieskończoności. Sfery Ptolomeusza, więzące człowieka niby pod kulą szklaną, zostają rozbite. Przebija je na wskrós droga komety Ty-

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

²⁾ Mead l. c. str. 117.

³⁾ To streszczenie powtarzam za Windelbandem: „Gesch. d. Philosophie“ (wyd. I.), str. 200., przypisek.

chona Brahe a Bruno podnosi okrzyk tryumfu. Pisze o „bycie niezmiernym“ i o „światach niezliczonych“, a to oswobodzenie nie tylko rozważa jako filozof, ale i opiewa jako poeta. Oprócz myśli o nieskończoności drugą u niego myślą zasadniczą jest powszechna harmonia. Powtarza się tu neoplatońska idea o piękności świata. Wreszcie łączy się wszechświat z bóstwem w jedność, jakkolwiek ten panteizm nie jest zupełnie pozbawiony pierwiastku transcendentności. Wszystkie te trzy momenta: wzlot w nieskończoność bezkresną, zachwycenie pięknnością świata, i wreszcie jego uduchowienie, są dla mistyki wogóle charakterystyczne. A dalej rys syntetyczny, który tkwi już w pojęciu harmonii, a który wyraża się również w zlanii się Boga ze światem i w nauce o analogii makro- i mikrokosmu. Człowiek nie mógłby pojąć świata, gdyby nie był jego częścią. Owszem jest on jego dokładnym powtórzeniem, jego figurą, koncentracją. A dusza ludzka będąc iskrą ognia bożego, może tem samem pojąć i Bóstwo. Wiemy już, że na tej teorii mikrokosmu opiera się teoria magii, która jest dalszym i najsilniejszym wyrazem syntetycznej jedności świata. Wszystko to powtarza się w zasadzie u wszystkich filozofów Odrodzenia, co nie wyklucza różnorodności w ukształtowaniu się pokrewnych myśli.

Wszystko to wreszcie, z różnicami zawarunkowanemi różnicą czasu i indywidualności, odnajdujemy w „filozofii natury“ niemieckiego romantyzmu, u Schellinga i jego satelitów. I tu panteistyczna koncepcja świata obejmuje Boga i przyrodę („neospinozizm“); rys syntetyczny ujawnia się nadto w jednolitości podłoża teleologicznego, na którym zbudowany jest cały system: zjawiska świata są stopniowem urzeczywistnieniem jednego celu; rys subiektywizmu leży w tem, że celem tym jest człowiek, w którym się natura uświadamia; natura jest ewolucją jaźni. W takim określeniu ewolucji, w pojęciu natury jako „przedmiotowego systemu rozumu“, leży pierwiastek jej uduchowienia. Odpowiada to koncepcji Słowackiego, że wszystko dla ducha stworzone jest. Wreszcie w pojęciu wszechświata jako dzieła sztuki, ujawnia się ów pęd estetyczny, uczuciowy, właściwy neoplatonizmowi, Gnozie i Odrodzeniu. Schelling próbuje nawet, na wzór Bruna, ubrać swoją filozofię natury w formę poetycką, a związek swój z tym filozofem-poetą Odrodzenia odnajduje sam, pisząc dyalog filozoficzny pod tytułem „Bruno“. Wiadomo, że w ostatnim swym okresie staje się od Boehmego zależnym. Wielokrotnie wskazywano na pokrewieństwo jego teologiczno-kosmologicznych koncepcyj z Gnozą. — Powtarzają się tedy te same znamiona. Ale wpływ bezpośredni w części tylko to powtarzanie tłómaczy. Raczej duch, ilekroć się w nim te same nieukojone, odwieczne, budzą pragnienia, na te same natrafia ścieżki..

Nieco odmiennie wyraża się duch francuzki. I tu spotykamy w epoce romantycznej ów rys kosmologiczny; ale niema tu tej oderwanej spekulacji, świat nie przedstawia się jako „system przedmiotowego rozumu“, koncepcje mają więcej realistyczny charakter.

Pod tym względem zbliżają się więcej do „Genezy z Ducha“. Brak im jednak przeważnie jej głęboko uczuciowego tonu, a zawsze jej nieporównanej poezji.

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

Pierwsze miejsce należy się st.-simonizmowi i furieryzmowi. St.-simonista — a raczej apostata st.-simonizmu — Jan Reynaud, pisze dzieło filozoficzno-religijne, którego tytuł już jest znamienny: „Terre et ciel“. Enfantin rzuca myśl własną Genezy, a sam St.-Simon, ograniczający się przeważnie do dziedziny zjawisk społecznych, łączy je jednak syntetycznie z całością świata, poddając powszechnemu prawu ciężenia. Fourier w podobny sposób społecznym swoim pomysłem daje podkład uniwersalistyczny w dziele „de l' Unité universelle“, gdzie mówi o trzech pryncypiach świata: Bogu, materji i sprawiedliwości. Kosmologiczne jego teorie streszcza uczeń jego Hipolit Renaud w dziele „Vue synthétique“. Rozwijają je dalej Just Muiron i Wiktor Hennequin. Węzłem syntetycznym świata jest u nich — znane nam już — prawo powszechnej analogii. Te światopoglądy furierystów, a także i Jana Reynauda, mają charakter astronomiczny. Widok gwiazdzonego nieba zdaje się najżywiej podniecać ich wyobraźnię i pęd mistyczny ku nieskończoności. „Poeci mówią — czytamy u Reynauda — że noc zapuszcza zasłonę na niebo. Czyż raczej noc nie podnosi zasłony, która je we dnie zakrywa?“

„A co mnie wzrusza najbardziej w widoku gwiazdzonego nieba — pisze tenże Reynaud — to nie blask tych brył potężnych, nie zawrotne przestrzenie, które je dzielą, nie ich mnogość nieprzeliczona, nie porządek nieporównany ich obrotów, ani nawet cud tych zawieszonych na pustynnych przepaściach bladych mgławic, których każdy atom jest światem, — to raczej obecność dusz, które zgromadzają wokoło siebie te niezliczone ogniska. Nie mogę rozróżnić ich gromad, ale widzę ogniwa, które je łączą; myślę w podziwie, że promienie, które widzą nasze oczy, oświetlają również tych naszych braci niebieskich. Wszyscy razem oddychamy w tem samem świetle. Migotanie gwiazd wydaje mi się być obrazem krzyżujących się zewsząd w przestrzeni spojrzeń, z których najbystrzejsze dosięgają niezawodnie ziemi i patrzą na nas. Dzięki objawieniom nocy dowiadujemy się gdzie jesteśmy: nieskończoność się ożywia, i pod obrazem gwiazd odkrywamy zgromadzenie dostojne stworzeń, siedzące w krąg przed naszemi oczyma, na niezmiernych stopniach amfiteatru wszechświata“.

Uduchowanie świata — ten rys stale w mistyce się powtarzający — odbywa się u Reynauda, jak widzimy, przez zaludnienie go duchami. To samo napotyamy u E. Pelletana („Profession de foi du XIX. siècle“). głoszącego międzysyderską transmigrację dusz, — lub u swedenborgianów¹⁾, którzy podobnie jak Towiański zewsząd czują się otoczeni duchami, z którymi w ciągłej są komunikacyi. Wedle fourierystów wszyscy mieszkamy „w niebie“, to jest w przestrzeni, w której krążą światy; w metempsychicznym szeregu żywotów zamieszkujemy z kolei rozmaite gwiazdy. Przez takie pojmowanie wszechświat staje się nam bliski, zbliżamy go ku sobie, a z drugiej strony pragnienia nasze i cele rozszerzamy poza ciasny okrąg ziemi — w nieskończoną przestrzeń. Taka jednak modła uduchowania świata ma w sobie coś realistycznego. Duch francuski nawet w mistycznych swych wzlotach chce widzieć rzeczy realne i konkretne; abstrakcja panteistyczna nie zadowalnia go. Co prawda, w przeważnej części mistycy tej epoki przyznają się do panteizmu, zdaje się jednak niewielu jest takich, którzyby równocześnie nie mówili o osobowym Bogu. W pierwszym rzędzie dotyczy to fourierystów. Reynaud jest konsekwentniejszym: odrzuca panteizm, a motywem jego jest — uczucie osobowości, które nie może przyznać, aby stworzenie miało roztopiać się w Bogu i nie mieć własnego bytu. Subiektywizm właściwy mistyce przewycięża tu jej tendencję monistyczną. — Bardziej jeszcze zastanawiającym jest inny zwrot myśli wymykającej się abstrakcyjnemu panteizmowi: fourieryści powracają do dawnych mniemań i przypisują ciałom niebieskim dusze indywidualne²⁾. Ale to realistyczne pojęcie zaciemnia

¹⁾ Swedenborgizm rozszerzył w latach czterdziestych XIX. w. we Francyi Broussais (zob. Erdan: „La France mystique“, t. I.).

²⁾ „Les astres sont des individus sidéraux, comme nous sommes des individus humains. Un astre a son âme, un tourbillon planétaire a son âme, comme un homme a la sienne“ (Just Muiron). — Mniemania, że ciała niebieskie, a w szczególności planety, których ruch jest dla nas widoczny, są ożywione, jest odwieczne. Świętość liczby 7, powtarzająca się u różnych ludów starożytnych, jest z tem w związku; przyjmowano bowiem siedem planet (Arystoteles szereguje je wedle odległości: księżyc, słońce, Wenus, Merkury, Mars, Jowisz, Saturn). Siedmiu Serafinów Starego Testamentu symbolizują zapewne planety, a mają swoje analogie w Indyach, Egipcie etc. Filozofia starożytna przyjmowała „duszę“ planet dla wytłumaczenia ich ruchu. Św. Tomasz powiada: „Coelestia corpora moveri a spirituali creatura a nemine sanctorum vel philosophorum negatum legisse me memini“. Co do istoty „spiritualis creatura“ mówi, że „vel a Deo immediate vel a mediantibus angelis... Sed quod mediantibus angelis... congruit rerum ordine“... Odrodzenie podobne ma poglądy; niezawsze jednak trzeba przez duszę rozumieć

się znowu abstrakcją: system planet tworzy „univers“, a ten ma znowu duszę własną; takich „univers“ jest więcej; grupują się one w „binivers“, „trinivers“ i t. d., a każde z tych ugrupowań ma znowu swoją duszę, wyższą od dusz składowych swoich części. Bóg jest „infinivers“; jego ciałem jest wszelka istniejąca materya, jego dusza obejmuje wszystkie dusze (H. Renaud). Tak samo dusza ludzka jest częścią duszy narodu, dusza narodu częścią duszy ludzkości, ta częścią duszy ziemi, dusza ziemi częścią duszy roju gwiazd itd., a wreszcie wchodzą wszystkie one w duszę Boga (Just Muiron). Oczywiście takie „dusze zbiorowe“ tracą wszelką konkretność; abstrakcja powraca tylną furtką. A na dobitkę z pod tej spekulacji wyziera co chwila oblicze Boga osobowego. Najbardziej rozwichrzony między fourierystami umysł, Hennequin, mówi o miłościach i nienawiściach planet, przypisuje im wolę; sam dostaje nakazy i objawienia od Ducha ziemi. — Pewnych śladów idei fourierystycznych możnaby dopatrzeć się u Słowackiego. Mówiłem już o „powszechnej analogii“. W Raptularzu czytamy uwagę: „Porządek, który utrzymują planety, jest ich zasługą przed Bogiem, albowiem mają wolną wolę“. Renaud, uczeń Fouriera, streszczający jego naukę w „Vue synthétique“, pisze: „Ainsi la distance de chaque planète au soleil serait donc à la volonté de la planète“. W strofie 24 drugiej pieśni Rapsodu o Bolesławie Śmiałym, poeta mówi, że „pszczoły są sędziami kwiatów, a kwiaty sądzą też niższe żywioły: ziemię i strumień, jak my z majestatów sądzymy niższe, nas — tylko anioły! A są też sądy między sobą światów, — i są też słońca rozcięte na poły mieczami komet“... Przypomina to ideę fourieryzmu (Hennequin), że przy każdym nowem wcieleniu dusze są egzaminowane i sądzone przez dusze wyższe w hierarchii. Tak więc np. dusza ziemi sądzi dusze ludzi itd. Ten sam sąd odbywa się i nad duszami ciał niebieskich; bo i gwiazdy umierają, a wtedy ich dusza przechodzi do nowourodzonej gwiazdy.

Te wszystkie poglądy mają jedno tło wspólne: chcą uchylić obcość świata dla człowieka. Z chwilą kiedy oczy utkwione w ziemię podniesiemy w górę, uczuwamy przerażenie podobne temu, jakiego doznają cierpiący na „chorobę przestrzeni“ (agorafobię). Otacza nas Nieznane. Z naszymi wynikami poznania, z naszymi drobnymi i ułamkowymi prawami, które odkryła nauka, nie możemy się zbliżyć ku jego jądru, ku jego wewnętrznej istocie. Pożądamy

duszę świadomą, obdarzoną rozumem i wolą; często raczej tylko siłę życiową, powodującą ruch. Ścisłego jednak odgraniczenia niema. Nawet Kepler — przynajmniej we wcześniejszym swoim okresie — przypisywał planetom duszę. Późniejsze oparcie ruchu ciał niebieskich na prawie ciężenia czyniło zbędną hipotezę siły żywotnej, która ustąpiła miejsca mechanistycznemu pojmowaniu. — Ale jeszcze w najnowszych czasach K. T. Fechner podejmuje dawne poglądy.

przeto praw ogólnych, szukamy syntezy. A podobnie jak harmonijne urytmienie mowy ułatwia ujęcie jej treści pamięci naszej i rozumieniu, wywołując w nas niejako współrzedną rytmiczność, czyniąc przeto tę treść bardziej przekonywującą, bo jakby pochodzącą od nas samych, — tak i dla „zrozumienia“ świata. myśl nasza łączy jego disjecta membra.. Szukamy harmonii. Ale i harmonia nie znosi jeszcze obcości. Świat jest jeszcze głuchy i niemy... Wlewamy więc weń ducha, bądź przez fikcję panteistyczną, bądź zaludniając go duchami. I wtedy nareszcie — podobni Bogu — dokonaliśmy dzieła stworzenia! Stworzyliśmy świat, ażeby się w nim przeglądać... bo stworzyliśmy go takim z samych siebie, z własnych pragnień i tęsknot, — i stworzyliśmy go, ażeby go mózgi ukochoać. Teraz dopiero czujemy się organiczną częścią żywej całości. Budzi się w nas poczucie solidarności z Wszecchogółem i budujemy koncepcje zależności wzajemnej w teoriach takich, jak magii naturalnej (np. Pico, Agryppa, Paracelsus), magicznego idealizmu (Novalis), powszechnej analogii (fourieryzm), lub fuzyi. — Ta ostatnia idea, reprezentowana przez fuzyjonistów de Toureil'a i Guyard'a ¹⁾, ma rysy charakterystyczne ogólniejszego znaczenia. Jest ona mianowicie humanitarnym panteizmem. Z zasady jedności świata wyprowadza zasadę bezwzględnej solidarności stworzeń, tak jakby wszystkie były członkami jednej istoty — „Grand Tout“. Tę jedność stara się nawet Guyard uzasadnić przyrodniczo. Powiada, że wedle fizyologów człowiek skutkiem ustawicznej przemiany materii mniej więcej w ciągu siedmiu lat tak się odnawia, że nie w nim ze składników, które go tworzyły poprzednio, nie pozostaje. Dawne składniki wchodzą w obieg materii we wszechświecie, nowych tenże wszechświat mu dostarczył. Przeto stosunek człowieka do wszechświata jest jak stosunek jakiegoś członka ciała do tegoż ciała. Zkąd wynika, że „tak jak się kochamy bardziej w całości naszego ciała, niż w jednej z jego części, ponieważ istota nasza więcej jest w całości, jak w części: tak samo winniśmy się kochać więcej w całym ciele ludzkości, niż w nas samych, bo bez porównania więcej tkwi z istoty naszej w ludzkości, niż w naszym własnym ciele“. Wszakże n. p. człowiek pięćdziesięcioletni siedem razy już roztopił się we wszechświecie a składnikami jego siedmiu ciał oddycha i żywi się ludzkość; siedem razy więc jest poza sobą, a raz tylko w sobie... Łatwo w tem rozumowaniu zauważyć takie samo pomieszanie pierwiastków fizycznych i duchowych, jakie zauważyliśmy u Boehmego lub Novalisa. — Jeszcze podniosę jeden rys, który zbliża fuzyjonistów do Słowackiego; oto z zasady „uniwersalizacyi“ i fuzyi wynika, że „nikt nie może być zbawionym, jak

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

tylko wtedy, gdy wszyscy są zbawieni“ (de Toureil)¹⁾ „Albowiem nie sami ale z całą kulą ziemską wstępujemy w niebiosy“, — powiada Słowacki.

Guyard reasumuje fuzjonizm w trzech przepisach: kochać Boga ponad wszystko, — kochać bliźniego więcej, jak siebie samego, — kochać świat porównano z sobą samym. W tej nauce jednakże przeważa widocznie humanitaryzm, zwłaszcza jeśli zważymy że jej koncepcja Boga jest panteistyczną, że zatem „kochanie Boga“ jest raczej schematyczną formułą przejętą ze starych religij, — co zaś do „kochania świata“ to jest ono u Guyarda wyraźnie uzasadnione tem, że przez prawo fuzji przemienia się on ustawicznie w człowieka, a w końcu stanie się człowiekiem. W religii tej przeważa tedy człowiek; jest ona przejściem od uniwersalizmu kosmologicznego do uniwersalizmu humanitarnego. Tego reprezentantem jest August Comte. Na miejsce „Grand Tout“ staje u Comte'a „Grand Être“, którem jest Ludzkość. „Wielką Istotą, przedmiotem religii, jest Ludzkość, to znaczy ogół istot ludzkich, które były, które są, i które będą“. Religia polega na poddaniu indywidualności naszej pod tę wyższą potęgę; kierunkiem rozwoju jest wzrost pierwiastku społecznego ponad pierwiastek osobowy. Uniwersalizm humanitarny tej koncepcji Comte jeszcze poniekąd rozszerza: do ludzkości nie należą pasorzyty, które tylko żyją jej kosztem, nie jej w zamian nie dając, „producenci gnoju“; za nich należną kompensatę znajdziemy przez włączenie do pojęcia Wielkiej Istoty „czcigodnych naszych pomocników ze świata zwierzęcego“, zatem użytecznych zwierząt.

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

¹⁾ „Je vous le dis, en verité, nous sommes tous solidaires les uns des autres, et aucun ne peut être sauvé qu'autant que tous seront sauvés“ (Erdan l. c. II. str. 195.). Guyard, zamiast o zbawieniu, mówi, że nikt nie może być szczęśliwym, oświeconym i doskonałym, dopóki wszyscy nimi nie są (tamże str. 197.).

(C. d. n.).

