

# Stefan Vrtel-Wierczyński

---

## Bibliografia historii literatury i krytyki literackiej polskiej za rok 1905

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 6/1/4, 3-80

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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 rozwija<sup>1)</sup>.

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

W czasach pochrystusowych 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“<sup>1)</sup>.

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 encyklopedyzm<sup>2)</sup>. 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“.

<sup>1)</sup> 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“.

<sup>2)</sup> 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 wyłączeniem opieraniem się na rozumie, z zaniedbaniem uczuciowej strony duszy, z czem też w związku pozostaje jej czysto logicznie skonstruowany kosmopolityzm i demokratyzm<sup>1)</sup>. 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 równości<sup>2)</sup>. 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)<sup>1</sup>).

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

<sup>1</sup>) 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 riewłasności, 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 „deifikacji“ rozum milczy; dusza pozostaje zupełnie bierną; tak dopiero otwiera się najściu Bóstwa. Myśl, mówi Plotin, nie dosięga nigdy sfery poznania, którą daje taki stan ekstazy; myśl jest ruchem, pragnieniem poznania. ekstaza jest spoczynkiem w Bogu, jest pewnością. Słowo „mistyka“ wywodzi się od *μυεσις*, zamknięcie oczu. Kto zamknie oczy na świat zjawisk ziemskich, tego dusza staje się zwierciadłem zaziemskiego świata<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> 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 ludowych<sup>1)</sup> — 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 orficzne<sup>2)</sup>. Dla nowszej

<sup>1)</sup> 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.

<sup>2)</sup> 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 dwornej<sup>1)</sup> 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 wykład<sup>2)</sup>. Najbardziej jednak pono wyczerpującym jej rozwinięciem jest traktat „*Eroici furori*“ Giordana Bruna<sup>3)</sup>. Z wyniosłego szczytu, na którym stoi to dzieło o heroicznej miłości, sprowadza też ideę niemieckiego romantyzmu 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 nic wreszcie wiedzie ku epigonowi niemieckiego romantyzmu — Przybyszewskiemu, z jego mistycznym pryapizmem<sup>4)</sup>.

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.

<sup>1)</sup> Zobacz E. Porębowicz: Teorya średniowieczna miłości dwornej. Pamiętnik literacki (Lwów, Rocznik III., str. 505 i n.).

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

<sup>3)</sup> 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.

<sup>4)</sup> 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 splomnienie ciała refleksem splomnienia 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 Francyi. 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 Francyi zaś „skoro wyjdzie z ust słowo szczere, śmiałe i silne, zawsze piersi słuchaczów 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 rozpoczynali na polach bitew żołnierzy francuskich, pomieszanych wśród tyłu narodów“. Ten duch francuski nie wytworzył metafizycznej spekulacji<sup>1)</sup>, 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 przymownie 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

<sup>1)</sup> 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 niemieckich<sup>1)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> „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 kłęzący<sup>1)</sup>.

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“<sup>2)</sup>. 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 Novalisa<sup>1)</sup>. 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“<sup>2)</sup>, 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,

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

<sup>2)</sup> „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 naprzód wyobrażoną; za wyobrażeniem idzie pragnienie, które objawia 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 przełamane... A poeci, jako najczulsi na ten głos proroczy, zaludnili kraj imaginacyi mnóstwem takich cudów, jakoby już dopełnionych i przecucie prawdy rozdzwonili harfami złotemi po całej ziemi... Cudowne 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 złotym deszczem Danai, nie spadła już nigdy na ciemne źrenice Homerów 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 złamaniu prawa natury dopomogła... Duch bowiem ziemi dopomaga modląc się niewymownemi wzdychaniami...“ (Wykład Nauki)<sup>1)</sup>.

Postęp świata jest ciągle 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,

<sup>1)</sup> 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 czczono<sup>1)</sup>. 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 bydło“. 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, 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“..

<sup>1)</sup> Cesarz Aleksander Severus postawił — jak pisze Lamprius — 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 można 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 fourrierzysty 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 fourrieryzmem 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 znakomych 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“<sup>1)</sup>, 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 przyszłość<sup>2)</sup>. „Wielkim człowiekiem — wedle Słowackiego — jest

<sup>1)</sup> W wydaniu pism pośmiertnych Rychtera.

<sup>2)</sup> 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 teraźniejszy jest niby ciałem motylowem tych dwoistych skrzydeł Psyche<sup>1)</sup>. A tak dla przeszłości duch wielki jest rewelatorem, dla przyszłości ukazicielem dróg i przewodnikiem. „Król - Duch“, „Słowo stworzenia“, oto są znane nam już miana tych pierwoidących. W człowieku wielkim uświadamia się i wyraża natura; on jest jej reprezentantem i jej tłumaczem. „Wszystko, co jest na ziemi — mówi Emerson — ma w sobie pierwiastek niebieski, przez pośrednictwo człowieka wchodzi do wyższej duchowej sfery, w której ma wypełnić pewne miejsce. A ku temu celowi dążą wszystkie rzeczy. Gazy zgęszczają się w planetę; związek chemiczny staje się rośliną i rośnie; staje się zwierzęciem czworonożnym i biega; staje się człowiekiem i myśli“. Człowiek jest głosem materii, z której pochodzi, a wie o niej przez to, że z niej pochodzi... „Jako duchem ożywiony chlor wie człowiek o chlorze, jako wcielony cynk, wie o cynku... Człowiek stworzony jest z prochu ziemi i nie zapomina swego początku. A wszystko, co jeszcze nie jest ożywione, będzie kiedyś mówić i myśleć. Niezbadała natura doczeka kiedyś dnia, który objawi jej tajemnicę. Skały kwarcowe 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 skórami 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“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> 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“<sup>1)</sup>. 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?“<sup>2)</sup>. 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-

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

<sup>2)</sup> 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 wyrobieniem 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 neoplatonicki.

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 wzbłysk 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 misyi, 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 pierwiej 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 teoryi magicznego idealizmu. Bez takiego ekstatycznego stanu natchnienia<sup>1)</sup> 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 kontemplacyę 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; teoryę 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

<sup>1)</sup> 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 istniałby<sup>1)</sup>. — 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

<sup>1)</sup> 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 <sup>1)</sup>; wreszcie z pojęcia „Tätigkeit der Tätigkeit“ teoria sztuki dla sztuki <sup>2)</sup>. 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-

<sup>1)</sup> 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“.

<sup>2)</sup> 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 starożytnych<sup>1)</sup>. Złem jest to, co jest małe i podłe, filisterstwo i „harmo-

<sup>1)</sup> 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“<sup>1)</sup>. „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 pierwiastki<sup>2)</sup>.

W tem wszystkim tkwi kult nieokiełznanego indywidualizmu i siły<sup>3)</sup> 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.

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

<sup>2)</sup> 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 pomięszanie 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.

<sup>3)</sup> 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 innem myśli i sam nie wie, co powiedział<sup>1</sup>. 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 się<sup>1</sup>”. Mickiewicz zarzuca św. Franciszkowi że był świętym, ale nie wielkim człowiekiem; „trzeba, żeby taki wielki duch, jak św. Franciszka, miał na ziemi taką wielkość, jak Dżengischan<sup>2</sup>. Powody tych sympatji 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 rządzona<sup>2</sup>”. 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

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

<sup>2</sup>) 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, przytrzymałego 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 Bonapartego<sup>1)</sup>.

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

<sup>1)</sup> 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 manowce<sup>1)</sup>; 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 epoce<sup>2)</sup> 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.-Simonizmie<sup>3)</sup> 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

<sup>1)</sup> 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.).

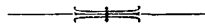
<sup>2)</sup> George Dumas: *Psychologie de deux Messies* (Paris 1905).

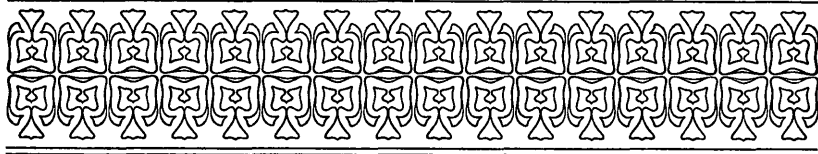
<sup>3)</sup> W końcu roku 1829 postanowiono dwóch Ojców w sekcje, Bazarda i Infantina (G. Weill.: *L'école Saint-Simonienne*. — 1896).

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 <sup>1)</sup>... 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 elukubracje 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 spobem niby aktu religijnego. U stołu sekcjarzy stało jedno krzesło puste, oczekujące na Wielką Matkę, „femme messie“; oddawna szukano jej daremnie, dalekie przedsięwzięcie 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!..“

<sup>1)</sup> G. Dumas l. c. str. 144. i n.





LUDWIK BERNACKI.

## ŹRÓDŁA NIEKTÓRYCH KOMEDYI FR. ZABŁOCKIEGO.

Ś. p. Piotr Chmielowski w swoim referacie, wygłoszonym na trzecim zjeździe historyków polskich w Krakowie, podkreślił między innymi, brak w historii literatury polskiej drugiej połowy XVIII wieku dwóch ważnych opracowań: dziejów romansu i historii dramatu, zarówno poważnego jak komicznego.

Książka Bronisława Gubrynowicza o romansie polskim wieku oświeconego wypełniła dotkliwą lukę w badaniach nad piśmiennictwem drugiej połowy XVIII wieku; dzieje dramatu i komedyi w tym okresie czekają jeszcze na swego historyka.

To, co na tem polu zrobiono, jest bardzo niepokazne. Karol Estreicher, Aleksander Tyszyński, Piotr Chmielowski — oto i wszyscy, którzy zajmowali się piśmiennictwem dramatycznym wieku XVIII. jako całością. Poza ich pracami mamy kilka rozpraw, poświęconych poszczególnym autorom dramatycznym. wśród których Franciszek Bohomolec i jego družba Zabłocki zwrócili główną uwagę badaczy. Adam Bełcikowski, Henryk Biegeleisen, Wiktor Strusiński, Maryan Gawalewicz, Bronisław Kąsinowski, Władysław Jankowski, Edmund Bieder, oto nazwiska tych, którzy swe poszukiwania Bohomolcowi lub Zabłockiemu poświęcili. Obok prac tych autorów wymienić należy książkę p. Bolesława Kielskiego o potężnym wpływie Moliera na naszą literaturę dramatyczną. Omawiane są w niej także komedye Bohomolca i Zabłockiego

Kilka tych słów wzmianki o studyach mych poprzedników — to spełnienie obowiązku, do którego się poczuwałem. Z góry jednak zaznaczyć muszę, że wyniki, do jakich doszedłem, badając komedye Fr. Zabłockiego pod względem treści i pomysłów, zasadniczo różnią się od rezultatów badań dotychczasowych, są zaś prztem nie tylko „prawdopodobne“, ale prawdziwe.

## Balik gospodarski.

„Balik gospodarski“ (Warszawa, M. Gröll, 1780) uznał p. Kałsinowski za operę komiczną, ułożoną pod wpływem recepty Beaumarchais'ego, zawierającą dużo reminiscencyj z jego „Barbier de Seville“; p. Jankowski prócz Beaumarchais'ego dodał jeszcze dwa źródła: „Le Sicilién ou l'amour peintre“ Molier'a i Destouches'a: „Le triple mariage“; p. Kielski rozpatrzył szczegółowo badania swoich poprzedników i wywnioskował, że: „Balik gospodarski“ nie jest wyłącznie reminiscencyą Beaumarchais'ego „Cyrulika“, ale wypadkową działania wpływów Beaumarchais'ego, Moliera oraz własnych pomysłów Zabłockiego. Rzecz się jednak przedstawia inaczej: „Balik gospodarski“ jest przekładem, tłumaczeniem rozszerzonym, komicznej opery Favart'a (Charles-Simon; 1712 – 1792) p. t. „Le Bal bourgeois“ (opéra comique en un acte, avec un divertissement et un vaudeville; grana 13 marca 1738 i 1761) sprzedawanej u nas często, jak świadczą katalogi księgarzy polskich w. XVIII. Nie będę wchodził tu w szczegóły, jak Zabłocki przetłumaczył i rozszerzył operę Favarta; trzymając się tytułu niniejszego ustępu, zestawię treść oryginału i przekładu dla stwierdzenia faktu, że pomysł „Baliku gospodarskiego“ nie jest bynajmniej własnością Zabłockiego.

Oto osnowa: „Le Bal bourgeois“.

Julia, pupilka Orgona, jest kochaną przez swego opiekuna i Klitandra, któremu, prócz Julii, sprzyja także, Dorymena, jej ciotka Frontin, służą Klitandra, przybywa do ich domu, pod nazwiskiem M. Saut-en-l'air, nauczyciela tańców. Skoro ten podstęp nie udał mu się, używa innego przebrania, lecz przypadek sprawia, że list, który miał wręczyć Julii, upada na ziemię: Orgon podnosi go i czyta; Frontin wykręca się z kłopotu, mówiąc, że list ten pochodzi od starej markizy, mającej sto tysięcy talarów majątku, zakochanej w Orgonie. Orgon łatwo wpada w pułapkę; życzy sobie zobaczyć tę panią; Frontin, przybierając nazwisko: Marquise de Teintfané, odgrywa jej rolę. Tymczasem Klitander, przebrany za kupca, przynosi na sprzedaż domina; mniemana markiza zatrzymuje dwa, jedno dla siebie, drugie dla Julii; użyje ich w czasie balu, który wedle jej życzenia wyda Orgon tego wieczora. Bal się rozpoczyna; przybywa wiele masek; śpiewają wodewil z kupletami. Orgon, zajęty balem, nie spostrzega zupełnie, że Julia i Frontin zamienili domina, i, sądząc, że mówi z swą pupilką, zamyka Frontina w pokoju. W tej samej chwili wpada Klitander, przebrany za kapitana dragonów; mieniając się synowcem fałszywej markizy, sprzeciwia się małżeństwu Orgona z swą ciotką i uprowadza Julię, która w oczach Orgona uchodzi za markizę. Natychmiast zjawia się wędrowny lekarz ze swą żoną, z służącym i małpą: szarlatan zachwala swe lekarstwa, sprzedaje je, żona zaś śpiewa wodewile. Wszystko to służy do tego, by zabawić Orgona, któremu lekarz

wręcza list. Orgon otwiera go, i, sądząc, że znajdzie w nim kuplet, czyta go. Jest to tymczasem list Dorymeny, która donosi, że Julia i Klitander znajdują się u niej, gdzie przybyli, by zawrzeć małżeństwo. Orgon jest tem jeszcze więcej ogłuszony, gdyż sądzi, że Julia jest zamknięta w swoim pokoju; dopiero obaczywszy Frontina, poznaje oszustwo.

Przypomnijmy sobie teraz treść „Baliku gospodarskiego“ słowami p. Kielskiego:

Stary zazdrosny Orgon postanawia ożenić się ze swą pupilką Kasią, Kasia jednak woli młodego kapitana Flintyna, któremu sprzyja jej ciotka Dorymena. Do porozumienia się z Kasią używa Flintyn swego służącego Fintaka, który przybywa do domu Orgona w charakterze tancmistrza, w zastępstwie chorego metra Kasi i w ciągu ewolucyj tanecznych wręcza jej przez pomyłkę, zamiast listu, spis wydatków Flintyna. Drugim razem Fintak przybywa, jako wędrowny muzyk wraz z Flintynem, przebrany za pomocnika. Fintak znów chce oddać list, ale Orgon spostrzega ruch i list odbiera. Dzięki zręczności układowi listu Fintaka umie przekonać Orgona, że to list do niego (Orgona) od podstolanki Suchotnickiej, w której się niegdyś Orgon kochał. Wedle listu bogata, choć stara już, podstolanka ma przybyć i oddać rękę Orgonowi. Orgon daje wiarę i postanawia się ożenić z podstolanką, aby po jej śmierci (o którą się postara) zagarnąć jej majątek i wrócić się Kasi. Podstolanka przybywa. Jest nią przebrany Fintak. Ofiarując Orgonowi zapis, przestrzega go przed zemstą swego synowca, który zapewne zechce z powodu zapisu małżeństwu przeszkodzić. Flintyn tymczasem przebrany za kupca nadchodzi i sprzedaje domina na balik gospodarski, mający się odbyć wieczorem dla Kasi. Wszyscy wdziewiają domina. Na odgłos zjeżdżających się gości Orgon wychodzi i pozostawia rzekomą podstolankę z Kasią w dominach. Następuje zamiana domina. W czasie baliku wpada kapitan huzarów Flintyn, ów rzekomy synowiec podstolanki, i dzięki tchórzowstwu Orgona uprowadza Kasię w dominie podstolanki. Pozostały Fintak daje się poznać i ucieka.

Zestawienie powyższe nie pozostawia żadnych wątpliwości. Pomysł „Baliku gospodarskiego“ nie jest własnością Zabłockiego, podobnie jak treść „Zabobonnika“, do którego teraz przechodzę.

### Zabobonnik.

Po Gawalewiczu i Kašinowskim p. Kielski uznał, że „osnowa tej komedii Zabłockiego opiera się na „Les Fourberies des Scapin“ z domieszką reminiscencyj z „Le Malade imaginaire“, dwóch komedjach Moliera. Tak nie jest. „Zabobonnik“ (Warszawa, M. Gröll, 1781) jest przekładem komedii Romagnesi'ego (Jean Antoine; 1690—1742) p. t. „Le Superstitieux“ (Comédie en

vers libres et en trois actes; grana w teatrze włoskim 5 marca 1740). Jak podają roczniki teatrów francuskich właściwym autorem tej sztuki miał być, skądinąd bliżej nieznanym, Perrin, który ją prozą ułożył, a później darował Romagnesi'emu; ten przerobił ją wierszem i na teatr wprowadził.

Oto treść: „Le Superstitieux“.

Damon, syn Chryszanta (zabobonnika), zawarł potajemnie śluby małżeńskie z piękną Julią. Chryszant, starzec łątowierny aż do głupoty, lecz przytem mocno uparty, odkrywwszy tajemnicę, nie tylko nie chce uznać tego małżeństwa, lecz pragnie je unieważnić. Damon, aby uniknąć nieszczęścia, jeżeli ojciec jego nie odmieni swych planów, wchodzi w porozumienie z Frontinem, sługą Chryszanta i Lisetką, jego gospodynią, z którą dotąd nie był w przyjaźni, i nakłania ich do tego, by względy starca nakłonili na jego stronę. Skoro ci dowiadują się, że umysłem Chryszanta włada zabobon, chociaż ten udaje zawsze odważnego, postanawiają użyć tej słabej strony Chryszanta za środek, który będzie służyć Damonowi. Frontin opowiada swemu panu, że w czasie snu słyszał, jak psy w straszny sposób trzy razy z kolei wyły, co, jego zdaniem, jest pewną wróżbą jakiegoś nieszczęścia; z wyciem psów połączyły się następnie krzyki sów. Przygotowawszy w ten sposób Chryszanta, Lisetka i Frontin wmawiają w niego, że jest chory, że zmienił się do niepoznania, czemu ten wierzy. Później różnymi sposobami, opierającymi się głównie na jego zabobonem usposobieniu, starają się nakłonić go do zgodzenia się na małżeństwo Damona. Następuje scena trzecia aktu drugiego, gdzie sługa Damona Valentin, przebrany za adwokata, po którego Chryszant posłał, by załatwił sprawę unieważnienia małżeństwa jego syna, używa wszelkich sposobów, by odwieść starego zabobonnika od powziętego zamiaru. Pozwalam sobie przytoczyć jej początek z francuskiego oryginału, a to dla okazania, jak Zabłocki tłumaczył:

## Acte II.

### Scene III.

Chrisante, Valentin *en Avocat.*

Valentin, *Il se fait tomber on entrant.*

Ha! morbleu!

Chrisante.

Qu' est ce donc? ha! tous me sens palpitent.

Valentin.

Le diable emporte, ou brule la maison,  
Tous ceux qui l'ont bâtie, et tous ceux qui l'habitent.

Chrisante.

Quelle figure de démon!  
Monsieur on n'entre point chez les gens de la sorte,  
Et l'on doit se faire annoncer.

Valentin.

Me faire annoncer, que m'importe?  
De quoi prétendez-vous qu'on s'aille embarasser.

Chrisante.

Mais qui demandez-vous!

Valentin.

C'est moi quo l'on demande,  
On m'est venu chercher de votre part.

Chrisante.

Quoi seriez-vous Avocat, par hasard?

Valentin.

Par hasard? la betise est grande,  
La science jamais fut-elle un cas fortuit?  
Je suis Avocat par étude,  
Par principe, par habitude,  
Par licence, par grade, et tout ce qui s'ensuit.

Chrisante.

Ha! je vous attendois avec impatience.

Valentin.

Voyez un peu, je le crois bien.

Chrisante.

N'êtes-vous point blessé, Monsieur?

Valentin.

Je n'en sçais rien.

Chrisante.

Mais il faut voir.

Valentin.

La chose est de peu d'importance.

Chrisante à part.

Ha! quel air sombre, et quel triste maintien!

Valentin.

Je ne sçais si cette visite  
Sera fatale, ou pour vous, ou pour moi,  
Et quelle en doit être la suite.

Chrisante.

He! pourquoi donc, Monsieur!

Valentin.

Pourquoi?

Du logis jusqu'ici, de disgrâce en disgrâce,  
J'ai mesuré tout le chemin,  
J'ai cru n'en voir jamais la fin,  
Et j'ai suivi le malheur à la trace,  
En sortant de notre maison,  
Je me chagrine, et marche triste et morne,  
Comme prévoyant mon guignon.  
A peine de la rue ai-je tourné la borne,  
Qu'un gros boeuf échappé me donne un coup de corne,  
Et me fait par les airs voler sur un balcon.

Chrisante.

Quel accident!

Valentin.

Je me secoue,  
Après, que je suis relevé.

Chrisante.

Et la corne, Monsieur, ne vous a pas crevé?

Valentin.

Je descens dans la rue, et l'astre qui me joue,  
Près de moi fait verser un tombereau de boue  
Qui m'écrase sur le pavé.

Chrisante à part.

O ciel! cet homme est réprouvé.  
Deux accidens pareils dans la même journée!



Valentin.

On me lave, on me sèche, et me voila parti,  
 Mais la fortune à me nuire obstinée.  
 Qui n'en veut pas avoir le démenti  
 Fait tomber à mes pieds un pan de cheminée.

Chrisante.

Ha!

Valentin.

Je poursuis, tranquillement;  
 J'arrive, enfin à votre porte,  
 Je veux entrer, lorsqu'au même moment  
 Elle se ferme rudement,  
 Et me casse le nez. Frappons, dis-je, n'importe;  
 Le sort se lassera d'être recalitrant.  
 En montant l'escalier, ma robe se déchire,  
 Je mets le pied dedans, et je tombe en entrant  
 Allons, Monsieur, que voulez-vous me dire?

Chrisante à part.

Il devrait être en poudre. A peine l'on comprend  
 Comment cet homme-là respire.  
 Mais dois-je me servir de cet infortuné?  
 Sur notre sort les malheureux influent,  
 Et par, eux-mêmes contribuent.  
 A décocher le trait qui nous est destiné.

Valentin à part.

Il est pensif et consterné.

Chrisante à part.

Mais, que dis-je? c'est moi qui peut-être rejette  
 Sur lui tout le fardeau de mon astre malin.  
 Mon potrait<sup>1)</sup>; les chiens; la chouette...

Valentin.

Vous semblez ressentir le plus âpre chagrin!

i t. d.

---

<sup>1)</sup> Son portrait est tombé à ses pieds.

Przy końcu tego samego aktu zjawia się Julia, przebrana za cygankę, by wróżyć Chrysantowi; sposób w jaki jej wróżenie się odbywa i treść tych wróżb ta sama, co u Zabłockiego. Najważniejsze przypomnienie uwiedzionej przez Chrysanta Agnes (=Izabelka). Następuje scena między Valentinem, którego przedtem widzieliśmy, jako adwokata, a który przychodzi obecnie przebrany za lekarza, by przypuścić ostatni atak na Chrysanta. Jak przedtem zaznaczono, między innymi, wmówiono w Chrysanta, że jest chory; zadaniem mniemanego lekarza jest przekonać Chrysanta, że zawziętość jego przeciw Damonowi i Julii jest przyczyną jego choroby, której organizm jego nie zniesie i jeśli nie przebaczy nowożeńcom, śmiercią jeszcze tego samego dnia swój upór przypłaci. Damon nie może zgodzić się na to, by jego ojciec żył w ciągłej trwodze przed śmiercią i mimo to, że Lisetka i Frontin wysmiewają się z jego skrupułów, wyznaje ojcu cały, uknuty nań, podstęp. Czyni to jednak napróżno; Chrysant, przekonany o swej chorobie i o środku, który go uleczyć może, nie chce mu wierzyć podobnie, jak nie wierzy prawdziwemu lekarzowi (M. Hidropoplex), który twierdzi stanowczo, że jego choroba jest czystem urojeniem. Następuje przepyszna dysputa między Valentinem, przebranym za doktora M. Trombus, a rzeczywistym lekarzem p. Hidropoplex.

### Scene IX.

Chrisante, Hidropoplex.

Valentin en Chirurgien.

Valentin en montrant Hidropoplex a Chrisante.

Quel est cet-homme-la?

Chrisante.

Monsieur Hidropoplex,  
Mon Médecin.

Valentin à part.

Je demeure perplex!

Ha! ventrebleu! que faire en cette rude crainte?  
M'a-t-on trahi? mais non; c'est un coup du hazard,  
Soutenons l'abardage, et cachons notre crainte.

Hidropoplex, à Chrisante, en lui montrant Valentin.

Quel est cet homme noir qui raisonne à l'écart?

Chrisante.

C'est un Chirurgien habile, '  
Qui malgre vos discours et votre trahison,

Me trouve mal ; sans me croire imbécile,  
Et va, par un secours utile,  
Travailler à ma quérison.

Hidropoplex.

Il est bien insolent d'oser ici paroître,  
Sans qu'un Medecin l'ail mandé.

Valentin.

Vous me parlez d'un ton bien décidé ;  
Attendez, pour trancher du maître,  
Que notre procès soit vuïdé,  
Et qu'il vous donne droit de l'être.

Hidropoplex.

Il vous sied bien, champion de bibus  
Que nous avons soumis au plus mince exercice,  
De pousser à la fois l'insolente, et l'abus,  
Jusqu'a pretendre entrer en lice,...  
Comment vous nomme t-on ?

Valentin.

Je m'appelle Trombus.

Hidropoplex.

Ha ! voila des armes parlantes !  
Vous montrez par ce nom heureux,  
Combien il seroit dangereux  
De se fier à vos mains ignorantes.

Valentin.

Les vôtres sont impertinentes,  
Et sont bien plus de mal par leurs mauvais écrits,  
Que je n'en fais avec mes bistouris.

Hidropoplex.

Prophane, respectez la Faculté Salubre.

Valentin.

Dites plutôt la Faculté lugubre.

Hidropoplex.

Sçavez-vous raisonner ?

Valentin.

Non; mais je sçais guérir.

Chrisante.

C'est le point principal.

Hidropoplex.

Vous! guérir! quelle idée!  
 Et comment pouvez-vous parvenir à ce point?  
 Sur quoi la guérison sera-t-elle fondée,  
 Lorsque vous ne raisonnez point.  
 Ne faut-il pas d'abord asseoir ses conjectures,  
 Faite un sage examen du mal qu'on doit traiter,  
 Et par des conséquences sûres,  
 Trouver la source, y remonter.  
 C'est, en suivant un si sage système,  
 Qu'on voit par les effets la cause du mal même,  
 Et les tempéraments qu'on y doit apporter.  
 Ot, il faut donc qu'une profonde étude  
 Vous mette en droit de pouvoir raisonner;  
 Sans quoi, tous les secours que vous pouvez donner.  
 Ne seront apouyés que sur l'incertitude.  
 Vous n'avez point appris à raisonner, ergo,  
 Vous ne pouvez guérir.

Valentin.

Nego.

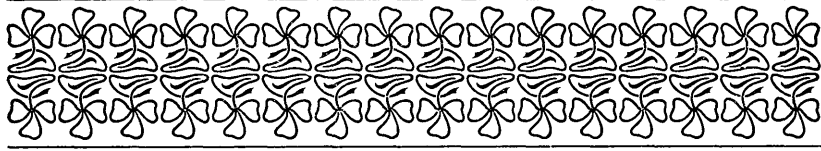
Jevais prouver, sans réplique,  
 Que votre théorie, avec tout son fracas,  
 Ne sçauroit valoir ma pratique.  
 Arrachez-vous à la loi du trépas  
 Tous ceux que vous traitez de facon méthodique?  
 En conscience... la... voyez; n'en meurt-il pas?

Valentin zwycięża go zupełnie. Damon porzuca Julię, lecz Chryszant, umęczony utrapieniami i chorobą, pod wpływem prósb opuszczonej Julii każe mu się z nią znowu połączyć i cieszy się szczęściem swoich dzieci.

Treści „Zabobonnika“ Zabłockiego nie będę przytaczał. Świeżo uprzyjętniona wydaniem p. Kašinowskiego, znana jest powszechnie a pobieżne streszczenie komedyi Romagnesi'ego okazuje najdowodniej, że pomysł i osnowa „Zabobonnika“ nie jest własnością Zabłockiego.

(Dok. nast.).





M. ZDZIECHOWSKI.

## FILOZOFIA KRASIŃSKIEGO.

Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie  
11 marca 1907 roku.

Zygmunt Krasiński jest najgłębszym z umysłów filozoficznych, które Polska wydała. Ośmieliłbym się z tego powodu twierdzić, że w tym cyklu odczytów o poglądach filozoficznych naszych wieszczów<sup>1)</sup> na mnie spadło zadanie najtrudniejsze. Nie będąc w stanie dać całokształtu filozofii Krasińskiego w ramach jednego wykładu, postaram się oświetlić tutaj jeden tylko okres w rozwoju myśli wieszca, ten, który już był raz przedstawiony w głębokim i pięknym studyum wnuka poety, hr. Adama Krasińskiego, streszczając komentarz do wydanej po raz pierwszy w „Bibliotece Warszawskiej“ z r. 1903 części pierwszej „Traktatu o Trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku“. Okres ten (1839—1841) stanowi w życiu Krasińskiego wyżynę, z której pada blask na całą jego następną twórczość. W owym to czasie (1839) poznał on Cieszkowskiego i z nim się zbliżył. Stąd się uatarło u nas mniemanie o wpływie Cieszkowskiego na jego życie i twórczość. Potwierdzają to entuzjastyczne jego słowa w liście do Jaroszyńskiego o filozofii, zawartej w „Prolegomenach“: „Stanowisko Hegla jest już zbite filozoficznie, zwyciężone, a zwyciężone przez naszego ziomka Cieszkowskiego“. Streszczając zaś pogląd Cieszkowskiego, według którego starożytność, stanowiąca w dziejach ludzkości tezę, i chrześcijaństwo, będące jej antytezą, miały się złąć w przyszłej a blizkiej syntezie.

<sup>1)</sup> Staraniem Kółka filozoficznego uczniów Uniw. Jagiell. odbył się w lutym i marcu r. b. szereg odczytów publicznych o filozofii Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego.

Krasiński te trzy stopnie dyalektycznej wiedzy wiązał z trzema wiedzami ducha, t. j. z czuciem, myślą i wolą — i trzecią epokę określił, jako epokę woli, t. j. czynu, t. j. wszechpotęgi i tej pełni życia, którą określamy pojęcie nasze o trzeciej osobie w Trójcy Bożej. Będzie to więc epokę Ducha absolutnego.

Ale czy te słowa poety oznaczają, że uległ on zupełnie wpływowi Cieszkowskiego, że przyjął jego naukę o trzech epokach i że przeto wszystko, co odtąd tworzył, miało być odbiciem filozoficznych poglądów Cieszkowskiego oraz Hegla, z którego Cieszkowski powstał? Nie. Krasiński, obdarzony umysłem badawczym, rozległym i syntetycznym, miał od młodzieńczych lat uwagę zwróconą ku zagadnieniom ducha. Słowa Cieszkowskiego nie były pierwszym nasieniem filozofii, rzuconem w duszę jego, pracowali tam przed nim inni siewcy, nie mogła więc nauka Cieszkowskiego pochłonać całkowicie poety — i w umyśle musiała dokonać się synteza jakaś między Cieszkowskim, a poglądami, które się w nim już wyrobiły czy wyrabiały pod wpływem czytań i rozmyślań. Przytem między Krasińskim a Cieszkowskim zachodziła znamienna różnica we wzajemnem ustosunkowaniu tych dwóch bardzo ważnych składowników ich osoby duchowej, jakimi były badawczość myśli i uczucie religijne. W istocie filozofii Cieszkowskiego tkwiła dążność do zlania patryotycznego racjonalizmu z religijnością chrześcijańską. Tylko ta religijność była u niego czemś pochodnem raczej, niż bezpośrednio, owocem wychowania, otoczenia, przyzwyczajień, nie zaś wylewem duszy, słowem słabsze miała ona pod sobą podstawy, niż jego zapał filozoficzny. Dlatego to syntetyczne próby Cieszkowskiego takie robią wrażenie, jak gdyby ich źródłem była jakaś nieśmiałość myśli, przejętej do głębi Heglem, lecz zarazem niezdolnej wyzwolić się z tych powijaków pobożności, któremi ją od dzieciństwa okręcano; dlatego też, streszczając się w naciąganiu religii do filozofii Hegla, są one obniżeniem religii przez racjonalistyczną suchość tej filozofii — i zarazem obniżeniem takiego Hegla, którego system bez tej domieszki, którą tam włożył Cieszkowski, miałby przynajmniej pozór śmiałego ujęcia wszechświata. Tymczasem u Krasińskiego wzajemny stosunek popędu religijnego i filozoficznej badawczości był odmienny. Na pierwszy plan występował pierwiastek religii; była ona śmiałym lotem myśli do Boga, wybuchem indywidualności potężnej, duchem Mickiewicza przepojonej, bo, jak Mickiewicz, czującej, że o wielkości człowieka stanowi siła jego spójni z Bogiem. Więc zuchwale piął się Krasiński w górę, świadomy będąc tego, że religia jest drogą do najwyższych wyżyn duchowych — i dzięki temu nie religię naciągał on do filozofii, ale, przeciwnie, w filozofii szukał pomocy do głębszego ugruntowania religii.

Potęga religijnego pędu ciągnęła go nie ku Cieszkowskiemu lub Heglowi, lecz w inną stronę, tam, gdzie Heglowi wypowiedział wojnę w imię idei Boga żywego myśliciel wielki a poetyczny — Schelling, czciciel sztuki, jako najwyższego objawu ducha. Przejęty

duchowem pięknem człowieka w chwilach tych najczęstszych skupień i natchnień, które, wyrazu szukając w twórczości artystycznej, porywają nas z ciasnoty indywidualnego istnienia ku wiekiustym źródłom bytu, umiał Schelling odczuć, że doskonałość, że siła tego piękna, zależy od siły, z jaką objawia się w duszy świadomość obecności w niej obrazu i podobieństwa bożego. Tę świadomość zabijała filozofia Hegla.

Wprawdzie działalność swoją rozpoczął Schelling jako wyznawca panteizmu, który, płynąc ze znamionującego plemię aryjskie upojenia naturą, roztopił ją w osobie człowieka, jako jej najpiękniejszego wykwitu. Ale ocknął się, usłyszawszy ostatnie słowo panteizmu w ustach Hegla, gdy ten przedstawił wszechświat, jako rozwój idei absolutnej, dochodzącej w człowieku do najwyższego kresu swojego, t. j. do uświadomienia się. A zatem w człowieku przez człowieka Bóg dowiadywał się, że jest Bogiem; bez człowieka był on niczem; człowiek stawał na jego miejscu. Ale nie dość tego. Nawet pozostawiając człowieka-boga, jako kres wszechświatowego rozwoju, na stronie, a biorąc Boga, jakim, według pojęcia Hegla, jest on w istocie swojej, t. j. jako ideę absolutną, czyli logiczną abstrakcję, nie można było uniknąć wniosku, że z tej logicznej abstrakcji wszystko we wszechświecie z logiczną koniecznością wynika — a w takim razie dla wolności, streszczającej istotę godności człowieka, nie było już miejsca na świecie.

Te nihilistyczne i materialistyczne konsekwencje, z nauki Hegla płynące, Schelling dostrzegł i postanowił uratować tak wolność człowieka, jak istnienie, a zatem i wolność, Boga. Chciał on myśl ludzką napowrót zwrócić do Boga, zgiąć ją przed nim i zmusić do uznania, że siła jej zawisła od blasku spoczywającej nad nią myśli bożej, czyli innymi słowy, że wielkim jest człowiek nie przez to, że siłą myśli dochodzi do idei Boga i że tę ideę podobało mu się uznać za objaw obudzenia się Boga, drzemiącego przedtem na niskich szczeblach rozwoju natury — ale przez to jest wielkim, że od Boga pochodzi, że nosi w sobie obraz swego stwórcy i że siły swej wolnej woli może wznieść się aż do jedności z Nim.

Ale, aby przeświadczenie takie wpoić w duszę ludzką, należało wprzód pokonać największą trudność, jaka istnieje w dziedzinie myśli, t. j. pogodzić ze sobą owe dwie idee: Boga i wolności — wykazać, że wszechmocny i wszechwiedzący Bóg, który jest wolą absolutną, nie staje w poprzek wolnej woli człowieka. To zaś znowu wymagało rozwikłania innej zagadki, dręczącej ludzkość od chwili, gdy myśleć zaczęła; chcąc bowiem mówić o wolności Boga i człowieka — a istotą wolności jest możliwość czynienia wyboru między dobrem a złem — trzeba było wyjaśnić, skąd złe powstało, skoro wszystko od Boga pochodzi, a w Bogu ono możliwym nie jest.

Wyjaśnił to Schelling w Traktacie o wolności (1809). W każdej istocie — nauczał on — należy rozróżnić między tem,

czem ona jest, a tem, skąd powstała, między istnieniem, a podstawą, czy pierwiastkiem, z którego to istnienie się rozwinęło (Existenz i Grund von Existenz). Zasadę tę stosował on do Boga i podstawę własnego istnienia, którą Bóg w sobie nosił, określił mianem natury w Bogu (Natur in Gott). Stosunek natury w Bogu do Boga tłumaczył jako stosunek między wolą, która chce się stać rozumem, a rozumem. Ponieważ zaś rozum Boży objawia się w działaniu, jako miłość, więc można też powiedzieć, że są w Bogu dwie wole: ślepa wola nieświadomionego pierwiastku (Wille des Grundes) i wolna a świadoma wola miłości (Wille der Liebe). Z „natury w Bogu“, t.j. z tego, „co w Bogu nie jest Bogiem“, pochodzą rzeczy wszystkie, pochodzą zaś przez Logos, przez Słowo Boże, „przez które wszystko się staje“, albowiem ono jest Bogiem, objawiającym się nazewnątrż, czyli realizującym się, jest światłem, rzuconem w ciemność, „świecącym w ciemności, a nie ogarniętem przez ciemność“, którą właśnie jest Natura w Bogu. W chaosie jej ścierających się ze sobą sił światło Słowa wywołuje ruch i ład. Ale ponieważ Natura w Bogu nie jest wcale materyalem pozbawionym oporności i martwym, lecz istotę jej stanowi wola, więc tworzenie ładu w jej bezładzie polega na pokonywaniu opierającej się ślepej woli, na zdobywaniu jej i przeobrażaniu w boskość. I z tego ścierania się sprzecznych pierwiastków samowoli i rozumu, usiłującego je podnieść do jedności z wolą bożą (Universalwille) wynika stopniowanie form we wszechświecie; każda oznacza nowy krok naprzód w pochodzie natury ku Bogu, każda przygotowuje zwycięstwo światła.

U kresu przyrody staje człowiek, jako uwieńczenie wieków walk światła z ciemnością, Boga z Naturą w Bogu, jako tryumfalny koniec wielkiej epopei przeobrażeń bezrozumnej woli życia, poddającej się w piękno słowa bożego. Ale na wysokości swojej ogarnięty dumnym czuciem swej mocy, człowiek jaźń swoją przeciwstawia Bogu i stacza się w przepaść ciemności. A ta jego wina staje się jego grzechem pierworodnym, który stanowi tragedję bytu, jest jękiem życia indywidualnego i jękiem historii, lecz zawsze *felix culpa*, szczęśliwą winą, sprowadzającą pełniejsze, więc szczęśliwsze zjednoczenie człowieka z Bogiem. Oderwana bowiem od Boga jaźń boleśnie odczuwa stan, w którym przebywa, jako przekleństwo i usiłuje odzyskać utraconą jedność z Bogiem. I z nędzy swego bytu wydobywa się ona mocą swoich tęsknot, po szczyblach religii, aż w końcu zyskuje pojednanie ze Stwórcą w osobie Słowa, które się stało Ciałem, t. j. Chrystusa, wiekuistego pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Odtąd uobecnienie Chrystusa w świadomości ludzkiej staje się celem dziejów; drogą do tego jest stopniowe pokonywania w sobie i w świecie opornego Boga żywiołu matery, zbliżające Epokę Ducha św., która będzie syntezą wszechświata.

Czasy, które poprzedziły stworzenie świata, Schelling nazywał Epoką Ojca. Po niej następowała epoka Syna, czyli Słowa i Światła



walczącego z opornymi chaotycznymi żywiołami natury w Bogu. Epoka ta rozpoczęła się wraz ze stworzeniem świata, trwa dotąd i trwać będzie, dopóki wszystko, co Bogu jest odporne, nie zostanie przekształcone „w podnoże nóg Jego“. Będzie to końcem dzieła stworzenia i zarazem Epoką Ducha. Tę myśl o trzech epokach rozwijał Schelling w późniejszych latach swego życia w wykładach, które dopiero po śmierci jego wydane zostały, ale jej zawiazki tkwiły już w traktacie o wolności. „Das Gute — pisał on (Werke VII, 404) — soll aus der Finsterniss zur Actualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstossen zu werden“. Gdy zaś to nastąpi, „wird das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unterordnen“ (str. 405). Oczywiście, stać się to mogło tylko poza kresem historyi.

Czy Krasiński znał dzieła Schellinga? Słusznie zauważył prof. Porębowicz, zastanawiając się nad filozoficznymi wpływami, które działały na Krasińskiego, że „idee unoszą się w powietrzu, niewidzialne, jak pył, póki nań smuga światła nie padnie“ i że przeto ludzie wchłaniają je z powietrza także, nie tylko z książek, i dlatego „określając poglądy lub wierzenia Krasińskiego, można sprawdzić, czyja teoria doń przyłgnęła, ale nie skąd i którą przyszła“. W listach swoich z lat młodych poeta niekiedy wspominał Schellinga, Hegla zaś ani razu przed r. 1838; ważniejsze to, że z korespondencyi Krasińskiego z Reevem dowiadujemy się, iż Reeve słuchał wykładów Schellinga w Monachium, mógł więc poeta z rozmów z nim dowiedzieć się o praktycznych myślach i marzeniach Schellinga, dotyczących się przyszłej epoki Ducha. Ale szczegóły te nie wystarczają, abyśmy wyciągać z nich mieli ściślejsze wskazania co do wpływu Schellinga na Krasińskiego. Możemy więc mówić nie o pochodzeniu duchowem wieszczki polskiego od myśliciela niemieckiego, ale tylko o podobieństwie, które nie koniecznie miało być wyrazem wpływu. Idee Schellinga przyjść mogły „z powietrza“; mogło też być to wszystko, co je u Krasińskiego przypomina, samorodnym objawem jego ducha.

Za tem ostatniem przemawiają słowa jego w liście do Jaroszyńskiego (1840), wymownie świadczące, jak dręczyła go konieczność pogodzenia panteizmu z afirmacją osobowości Boga: „Bóg li tylko panteistyczny jest taką wyłącznością, takim tylko jednym terminem jako Bóg li tylko osobisty, li pojedynczy, odłączony od wszechświata. Idzie teraz o zlanie tych dwóch bóstw w trzecie, równie osobiste, jak panteistyczne, równie wszystko obejmujące, jak siebie samego. W Trójcy naszej najdoskonalszym punktem jest Duch Święty. Czekał na niego w filozofii, nie nadszedł jeszcze, nie Hegelista go odkryją; ale przyjdzie i świat padnie przed nim, z samej logiki to wypływa“. Otoż to „zlanie dwóch bóstw w trzecie równie osobiste jak panteistyczne“ było już, jeżeli nie ostatecznie dokonane,

to w każdym razie wyraźnie zarysowane w „Traktacie o wolności“ Schellinga — i gdyby Krasiński rzecz tę dokładnie znał, chyba nie pominąłby jej w tem miejscu milczeniem.

Najściślej zaś Krasińskiego, zwłaszcza w jego latach młodych, wiązało z Schellingiem głębokie zrozumienie potęgi złego we wszechświecie. I to właśnie, stawiając ich w gronie pesymistycznego poglądu na świat, oddalało obu od tych wielkich dróg ówczesnej literatury i filozofii, na których nieomylnym przewodnikiem zdawał się być Hegel, które pod kierunkiem Hegla tak dokładnie poznał był Cieszkowski. W duszach Schellinga i Krasińskiego potężny romantyczny indywidualizm, objawiający się rozmachem nieskończonych i nienasyconych pragnień, ścierał się z głębokim pociąganiem do pesymizmu.

Ale nie był to pospolity pesymizm romantyków, to płacziwy, to zrozpaczony i bluźnierczy, stosownie do temperamentu jednostki. Pesymizm ten miał głębszą podstawę i głębszą treść; nie był tylko wybuchem mniej lub więcej silnych i stałych skarg, żalów i przekleństw, płynących z poczucia sprzeczności między ideałem a rzeczywistością, ale filozoficznym ujmowaniem wszechświata w postaci nieskończonego, a bezcelowego cierpienia. Schelling, wywodząc złe z ciemnych otchłani „natury w Bogu“, patrząc na nie jako na zasadniczy pierwiastek wszelkiego istnienia (Urgrund zur Existenz), posuwając się aż do postawienia pojęć Boga i złego w nierozłączonym ze sobą związku („Damit also das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein“, Werke VII, 403), stawał się poprzednikiem Schopenhauera; Krasiński zaś, mniej się zastanawiając nad istotą i pochodzeniem złego, natomiast całą siłą duszy odczuwał tożsamość bytu i bólu. Stąd też wypływał wniosek, że byt jest złem i że celem życia powinny być ucieczka od bytu, czyli śmierć i nicość. Ale przed tą ostateczną konsekwencją wzdrygały się romantyczne pierwiastki duszy wieszczą, spragnioną nieśmiertelności i szczęścia. Myśl o nicości przejmowała go obrzydzeniami; z drugiej zaś strony nieśmiertelność pojmował on jako nieskończoną czynność, t. j. jako dążenie do celu, oddalającego się od nas w miarę posuwania się ku niemu, jako „wieczystą metempsychozę nędzy i boleści“. „Warunkiem niezmiennym działania — cel — pisał on do Reeve'a w 1836 r. — skoro zaś celem nieskończonym — szczęście, jedno z dwojga być musi: albowy ustała czynność, skoro celu dosięgnie, a wówczas nastaje nicość, albowy trwała odłączona od celu, a wówczas to znów trud i ból. Nie mogę wyjść z tego fatalnego dylematu i kiedyś głowę sobie o to rozbije. Szczęśliwi ubodzy duchem“.

I w tym dylemacie: albo nicość, albo trud i ból, w usiłowaniu znalezienia wyjścia z niego streszczało się życie wewnętrzne Krasińskiego w owej chwili. Niewątpliwie wyjście znalazł wkrótce, a raczej upewnił się, że było ono tem, gdzie je od początku widział, gdy wkładał w usta Pankracemu słowa *Galilae vicisti*, gdy

Irydiona posyłał do ziemi mogił i krzyżów. Było ono w chrześcijańskim przeświadczeniu o spójni człowieka z Bogiem, ale przykryły je były potem na czas jakiś chmury filozoficznych wątpliwości. Rozpierchły się one w świetle rozmyślań, owianych tem samem marzeniem, które Schellinga prowadziło po otchłaniach filozofii, a szło z głębin zrosniętej z duszą aryjską dążności do kojarzenia wiary w Boga żywego z panteistycznym jego odczuwaniem we wszechświecie, w przyrodzie i w człowieku.

Ażeby pogodzić wolność człowieka z wszechmocą i wszechwiedzą Boga, niema innego sposobu — rozumował Schelling — jak przenieść człowieka do Boga, t. j. uznać, że człowiek nie jest poza Bogiem, lecz w Bogu, i że wszystko, co czyni, stanowi częśćkę życia bożego<sup>1)</sup>. Tę samą myśl wyrażał Krasiński w swoim „Modlitewniku“ dla pani Bobrowej, pochodzącym według przypuszczeń prof. Kallenbacha z r. 1837: „Wszak ja myślą Twoją serdeczną, którą ukochał przed laty i którą kochać będziesz zawsze — dla tegoś mnie obdarzył wolnością“... „począłem się w sercu Twojem“... „poczuwam się, że jestem częścią Twoją i sobą zarazem“. Ale myśli te i Krasiński i Schelling mieli wspólne z ogółem mistyków; natomiast własnym pomysłem Schellinga było przeniesienie natury do Boga i wyprowadzenie stworzenia świata z walki między chaotycznymi potęgami „natury w Bogu“, a światłem przenikającego je Słowa, które pokonywa i poddaje je Ojcu. I zdaje się, że odbicie pomysłu Schellinga tkwiło w modlitwie Krasińskiego do Chrystusa, który jest Słowem Ojca, który z łona Ojca wychodzi, a w materję wchodzi, albowiem żal mu cierpiącej materji, która w istocie swojej jest przeciwieństwem Boga jako światła, jest ciemnością, chaosem, walką i cierpieniem — i materję zbiera On, czyni Córą swoją, przebóstwem i poddaje Bogu: „Tyś Słowem żyjącem widomem, dotykalnem. Z głębin nieskończoności wyszedłeś, opisałeś się w kształt, bo żal ci było tej nieszczęśliwej, tej cierpiącej materji — przybrałeś ją, Panie, za córę swoją i ona nieśmiertelną stała się w obliczu Ojca swojego“.

Ale modlitwy te przenikał jeszcze smutek. Przez „zasłone melancholii, rozesełanej nad całą naturą“<sup>2)</sup> spoglądał wówczas poeta na trudy istnień, wznoszących się z Chaosu ku Bogu. Jednak z biegiem czasu wyzwoliła go z objęć smutku myśl o Duchu Pocieszycielu, który wiąże Ojca z Synem, Boga ze światem, który jest miłością, mającą przetworzyć wszystko, co jest, w przyszłej III epoce,

1) Gibt es einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da die im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit mit zum Leben Gottes gehöre“ (VII, 339).

2) „Daher der Schleier der Schwermut, der über ganze Natur ausgebreitet ist“ (Schelling. Werke VII, 399).

w swej jedności z Bogiem. I w słońcu tego marzenia zacierala się w twórczości wieszczą posępna świadomość potęgi złego, która jednak Schellinga nie opuściła nigdy.

Głęboki list Krasińskiego do Małachowskiego (1841 r.) jest doskonałym wyrazem spokoju myśli, która nareszcie wybrnęła ostatecznie z dręczącego dylematu: albo nicosć, albo trud i ból — i wyoczęła w kontemplacji tej wielkiej Schellingowskiej epopei wszechświata, w której człowiek przez Słowo podniesiony zostaje do urzeczywistnienia w życiu bożem i do przygotowania czasów Ducha, w których Bóg będzie „wszystkiem we wszystkich”. „Indywidualność każda — pisał poeta — czy chce, czy nie chce, czy rozumie tego konieczność, czy nie, poświęconą jest“ — poświęconą oczywiście Bogu, bo „jest w Duchu Bożym, jako cząstka tego Ducha, ale cząstka, mająca wiedzę, że jest cząstką, utrzymana wiecznie przy wiedzy tej, zatem sobie samej już na kształt całości wyglądająca i będąca istotnie całością“. Indywidualność przeto jest „nieskończenie nieśmiertelna“ i, jako cząstka Boga, ma za widownię swego bytu i działania nie to miejsce tylko, w którym się chwilowo znajduje, lecz cały wszechświat boży: „Boga, wszechrzeczy cząstką jesteśmy, a nie planety tego lub owego, nie do tego punktu skuci, lub tamtego, ale wszystkich panami“ — więc ze śmiercią kończymy tylko „wygrywać rolę cząstki ludzkości“, a zaczynamy wzamian „na większej scenie wykrywać naszą prawdziwą rolę“... „Na planecie jest miejsce pokory i śmierci naszej; za planetą miejsce dumy i nieśmiertelności naszej!“ Słowem, wypłynęło stąd, że istnienie nasze to ciągły lot w górę, ciągły przeto trud, ale nie ból. Wyobrażenia te są już stanowczo i na zawsze w umyśle wieszczą odgraniczone od siebie. Celem trudów lotu jest Ten, którego mowa ludzka określa wyrazem Miłość. Więc lot, który jest żywotem wiecznym, tłumaczył Krasiński myśl swoją, streszczając w liście do Sołtana „Traktat o Trójcy“, „jest tworzeniem ciągłym, postępowem samych siebie w Bogu przez własną twórczość i łaskę Boga, czyli rozwijającą się coraz olbrzymiej miłością naszą ku Bogu i Boga przez to samo ku nam. Bo historia i rozwój wszystkich światów to rozwój ich miłości ku Bogu!“

Czyli myśl o historii człowieka i planety, na którym zamieszkał, wiązał poeta z myślą o historii wszechświata. I to właśnie rzuca światło na stosunek jego do Cieszkowskiego. Dla Cieszkowskiego pytanie, gdzie jest kres żywota, nie istniało; usuwało się w cień wobec pewności, że tu na ziemi możliwe jest jej przeobrażenie w raj — i ten obraz przyszłego nieba na ziemi, które on wystawiał, jako epokę Ducha, pochłaniał go tak gwałtownie, że przestawał myśleć o zaświatowym niebie, o tem miejscu wiekuistego odpoczynania, za którym wzdycha świat chrześcijański. W przeciwieństwie do niego Schelling rozwinął był swoją naukę o trzech epokach nie w ciasnym zakresie doczesnego bytu, ale na nieskończonym wszechświatowym tle. „Wszystko — mówił on — stworze-

nie całe, rozwój rzeczy wszystkich idzie od Ojca przez Syna ku Duchowi<sup>1)</sup>“. I szeroki powiew tej myśli orzeźwiająco działał na myśl Krasińskiego, niosąc ją w bezgraniczną dal światów i istnień. Więc, choć się przejął historyzofią Cieszkowskiego, choć radością napełniła go pewność o bliskiej syntezie dziejów, w której pięknem i mocą zajaśnieje Polska, jednak nie zamknął się w tym obrębie. Na ziemię patrzył jako na atom nieskończoności, na którym nosimy „ciężkiego ciała żałobę“. Dlatego nie zechciał rozstać się z marzeniem o nieskończonym nadświatowym bycie i począł wiązać w poetycką całość byt doczesny z przyszłym.

Człowiek ze swoim nieśmiertelnem „poza grób przeciągnięciem“ Ja, przedstawił się mu niby promień, który wiecznie podnosi się ku Bogu; podnosi się z ziemskiego planety, ale nie tu koniec jego lotu. „Jako cząstka ludzkości widoma i rozsypalna — pisał Krasiński w przytoczonym liście do Małachowskiego — posuwamy się ku ostatecznym jej celom: a te są — urzeczywistnienie na planecie królestwa niebieskiego dobra czy przez dalsze podbicie natury, czy przez dalsze rozgoszczenie się ducha miłości w piersiach ludzkich“, a zatem... „o ile jesteśmy na świecie tym, o tyle się staramy, by ten świat stał się podobny Bożemu, wszedł w stosunek ściślejszy z Bożym, t. j. z tym, z którym sojusz nieśmiertelności naszej indywidualnej nas sprzęga na wieki wszystkie nasze dalsze“. Jednak to wszystko nie jest jeszcze celem ostatecznym. To wszystko czyniąc, „tylko gotujemy — dodawał on — sobie samym na później coś Boskiego, punkt jakiś Boski w przestrzeniach, by nam umarłym i nieśmiertelnym było na co spojrzeć i z czego się radować i w czem rozkoszować, by wszędzie nam Niebo było“. Ale i to jeszcze końcem nie będzie. Koniec nastąpi z chwilą, gdy ziemia doprowadzoną będzie „do najwyższej przemiany swojej“, gdy będzie „cząstką nieba naszego“, czyli cząstką tej wiekuistej i powszechnej szczęśliwości, która przyjdzie wraz z końcem pokonania złego, gdy słowo podda Ojcu odporne Mu moce i rzeczywistość, podniesioną zostanie do jedności z jej idealną zasadą i odwiecznym wzorem, t. j. ze Słowem. Będzie to Epoką Ducha: Duch powięże Ojca, który jest Bytem z siebie wychodzącym i realizującym się w Dziele Stworzenia, powiąże w Bycie doskonałym, który będzie ostatecznym aktem samoobjawienia się Boga... Tylko to szerokie, Schellingowskie, eschoologiczne, a nie historyczne pojmowanie przeznaczeń ludzkich czyni nam zrozumiałem tęskliwe Krasińskiego wyczekiwanie chwili, „by wszędzie nam Niebo było“. Synteza dziejów, którą dawał Cieszkowski, była dla niego nie alfa i omega, lecz cząstką wszechświatowego rozwoju, wszechświatowego pędu ku pełni czasów, ku objawieniu się Boga, jako Ducha.

<sup>1)</sup> Kuno Fischer: „Geschichte der Neueren Philosophie“, VII, 807.

Poetyckim wyrazem tych filozoficznych rozmyślań Krasińskiego są jego „Trzy myśli“. Mijam najwcześniejszą z nich, „Sen Cezary“. Nad wizją tą unosi się potężne tchnienie dumań Irydionowych, z którymi ma ona dużo więcej styczności, niż z filozofią Cieszkowskiego, Hegla i Schellinga. Za to w „Legendzie“ zadzwieczał już bardzo doniośle odgłos nauki o trzech epokach — i to w postaci, nie tej, którą jej nadał był Cieszkowski, ale przypominającej stare marzenia, które od Skota Erygeny snuły się aż do Schellinga<sup>1)</sup>. Przedstawił tu Krasiński „gnącą się w podrzutach“ bazylikę św. Piotra w Rzymie, niby „ciało umierające“. Daremnie Polacy, otoczywszy starego papieża, „podnieśli szable w górę, jakby na ich ostrzach wstrzymać chcieli spadające mury“. Runęła bazylika, pozostał tylko stos gruzów, a na tym olbrzymim kopcu, niby na tronie, zasiadł kardynał do św. Jana podobny i zwiastował narodzenie się nowej epoki: „odtąd Chrystus ani się rodzi, ani umiera na ziemi“.

Więc nie jest epoka ta dalszym ciągiem historii, lecz apokaliptyczną „stolicą Bożą i Barankową“. A zatem Kościół katolicki nie umiera tu ze starości, jak przypuszczali dotąd komentatorzy Krasińskiego, lecz przetwarza się w „Miasto święte Jeruzalem“, w którym ani kościoła, ani tembardziej papieża i kapłanów nie będzie, „albowiem Pan Bóg wszechmogący jest kościołem jego i Baranek“ (Ap. XXI, 23). Wobec tego w nowym świetle występuje tu posłanictwo, które poeta wyznaczył Polakom, i nie jest ono w sprzeczności, jak sobie wyobrażano, z mesyanizmem jego: Polacy bowiem, podtrzymując walącą się bazylikę, nie są obrońcami zużytego i skazanego na zagładę porządku, lecz tego, co piękne było w kościele przeszłości, są więc łącznikiem między starym światem a nowym i tem samem stają nie na końcu, lecz raczej na przodzie narodów. Potwierdzają to słowa kardynała do poety: „Nie trwóż się; za to, że wyrządzili mu (t. j. papieżowi) ostatnią przysługę, Pan odwiedzi ich — bo zachodzący tak, jak wschodzący, umarli tak, jak żywi są z Pana — owszem, im lepiej będzie i synom synów ich“...

Gdy w „Legendzie“ mamy tylko odgłos filozofii Krasińskiego, „Syn Cieniów“ daje nam jej obraz treściwy a silny. W sądzie o tym utworze między prof. hr. St. Tarnowskim, który, odmawiając mu wszelkiej wartości poetyckiej, wyraził się, że „pierwszy lepszy rozdział z Hegla, przełożony na wiersze, byłby równie dobry“ — a prof. J. Antoniewiczem, który w odczycie swoim z r. 1897 trafnie określił „Syna Cieniów“, jako jedną z najgłębszych emanacji ducha polskiego, pośrednie stanowisko zajął prof. Porębowicz. Zaliczył on utwór Krasińskiego do najcenniejszych w literaturze naszej, podnosząc, jako główny jego przymiot to, że zawiera w sobie wykończony system filozoficzny, mianowicie naukę Hegla, którą doskonale odtwarza.

<sup>1)</sup> Obszernie o tem mówi hr. Adam Krasiński w ogłoszonym studjum o Dniu Ducha św. (Bibl. War. 1903).

I w rzeczy samej dokonał tu Krasiński rzeczy najtrudniejszej, przekształcając oderwaną filozofię w żywą poezję; tylko nie Hegła odtworzył on: myśl poety była tu młodszą siostrą myśli Schellinga.

Ujął Krasiński w „Synu Cieniów“ dzieje ducha ludzkiego, który wydobywa się z natury i drogą coraz wyższych przeobrażeń dochodzi do jedności z Absolutem. Ale siłą, co go prowadzi i podnosi, jest tęsknota za Bogiem. Hegel zaś tak odarł był Boga z wszelkiego życia, czyniąc go ideą absolutną i topiąc we wszechświecie i człowieku, że w systemie jego nie było i być nie mogło miejsca dla tęsknoty, której początkiem jest patrzenie w przepaść, dzielącą stworzenie od stwórcy, poczucie odrębności człowieka i Boga. Uczucie to obudziło się dopiero u Schellinga, a pochłonęło Krasińskiego. Ale należało pogodzić je z innem uczuciem, przeciwnem, które poeta wyrażał w „Modlitewniku“, nazywając człowieka „myślą serdeczną Boga“, „częścią Jego“. Czyli poruszyć należało i rozwiązać dręczące duszę aryjską zagadnienie, które z całą siłą wybuchnęło w w. XIX, stając się punktem wyjścia dla rozmyślań Schellinga, należało zharmonizować aryjski instynkt panteistyczny z głosem sumienia, nakazującym źródła prawdy i prawa szukać w Bogu, który jest Ojcem i Sędzią.

Otóż, wkroczywszy tą drogą w sferę myśli Schellinga, Krasiński prześcignął go potęgą ognia religii i dzięki temu nie wpadł w pychę tej myśli, która w zuchwale zarozumiałem przeświadczeniu, że wszystkiego siłami swemi dopnie — tłumiała u filozofa niemieckiego piękno mistycznych wejrzeń w istotę rzeczy.

Schellingowskim był sam tytuł utworu: syna cieniów opiewał poeta, t. j. syna ciemności, chaosu, ślepej prawoli bytu, słowem, tej „Natur in Gott“, którą zwalczą i pokonywa światło Logosu. Tym Synem Cieniów nie jest duch świata, jak sądzi prof. Porębowicz; albowiem, zajmąwszy stanowisko Hegła, byłoby trudno w takim razie odróżnić dzieje rozwoju ducha świata od rozwoju idei absolutej, która też jest duchem świata, a początku nie ma, gdy tymczasem Syna Cieniów „moc... nieznana z ziemi wyrzuciła“, starsza od niego moc, którą Schelling „naturą w Bogu nazywał“. Synem Cieniów jest człowiek, jako owoc tryumfu światła Logosu w walce z oporną ciemnością. Wyższością człowieka jest jego świadomość, ale, jako istota myśląca, on nie tylko rozwija się i wznosi do coraz wyższej świadomości, lecz poprzedzony być musiał przez istoty, stanowiące przejście od natury do rozumu, w których zaczątki myśli dopiero wybijać się zaczynały. Czyli Syn Cieniów, którego „moc nieznana“ chaotycznej prawoli bytu natury w Bogu wyłoniła, zanim się zupełnie rozebrał z powicia natury i wdział „szaty człowieczeństwa“ był „współsensnym tytanem“, który darł się po górach, jakąś mglistą tęsknotą do gwiazd mlecznych, do życia wyższego gnany:

Aż w starożytnej odmętu zawiei  
 Wyjdzie przemienion i jestem zawoła;  
 Ludzka mu piękność wyrzyz wtedy z czoła,  
 W sercu zakwitnie kwiat biednych nadziei.

I nadzieje te pędzą go przez nowe trudy, złączone z nieznanymi mu przed tem mękami świadomości, a kresem ich jest zrzućcenie z siebie tych „szat człowieczeństwa“, które dopiero co wdział, i wejście na wyżynę nowego nadczłowieczego bytu, w którym nie dościgną go poddmuchy ciemności. Usiłowania jego uwieńczone zostają w osobie Tego, który jest słowem i ciałem zarazem, Bogiem i człowiekiem. Odtąd Syn Cieniów staje się „Synem Światłości“, nowe moce w nim kipią, nowe myśli skrzydła, gorętsza go jeszcze, niż wprzód, pcha tęsknota w górę, ale tem czarniejszymi wydają mu się odmęty nieprawości ziemi, z których wyrwać się musi, tem zjadliwsze go nieraz ogarnia zwątpienie

Ale „złe — przejściem — pociesza poeta — tylko pyłem drogi“... Co myślą pojął Syn Cieniów, w Syna Światłości przeobrażony, tego dosięgnie ramieniem, „ujrzy na oczy, co przeczuł natchnieniem“... dorwie się gwiazd swoich, bo „w gwiazdę nieba przetworzy krąg ziemi, — wiążąc go z niebem innej wstęgą tęczy“. Otóż tu, olśniony obrazem przyszłego nieba na ziemi, zatrzymałby się był Krasiński, gdyby szedł ślepo za Cieszkowskim. Tymczasem jest to tylko drobną częścią drogi. Przed wyobraźnią poety roztańczają się pasma nowych żywotów, nowych wędrówek ku nieodkrytym jeszcze światom, albowiem

Wszystko, co żyje, świeci, dźwięczy, płonie,  
 Twojem na drogach twej nieśmiertelności —

wszystko przetworzone być musi w ogromny płomień miłości, w którym roztopi się wszystko, co dzieli stworzenie od Stwórcy. I przez te nowe żywoty, nowe ciała i nowe światy wyciągać będzie Syn Cieniów ramiona swoje do Boga, a Bóg go „na skrzydłach gromów“ będzie porywał „w coraz dalsze raje“, ale

Choć wstęgi mleczne u stóp twoich płyną,  
 Jak niegdys ziemskich oceanów fale,  
 Ty, na nie patrząc, nowe czujesz żale,  
 Wiesz, że i one, jak tamte, przemina.

I nie opuści go smutek, nieodstępny wszystkich wędrówek towarzyszy, jaki on czuć będzie, że świat, w którym przebywa, „jeszcze nie jest — jak brzmią niejasne zresztą słowa poety — nieskończonym światem“, nie jest jego „domem“, ojczyzną. W domu poczuje się on wówczas, gdy „jako fał miliony, przemina wszystkie kształty jego“ i gdy przestąpiwszy „poza próg wieczności“ przestanie wołać do Boga: „Ty — Boże“, albowiem pozna siebie w Bogu



I przejrzysz Pana, jakoś ty przejrzany  
 I wspomnisz wreszcie, żeś z Panem nad Pany,  
 Duch ten sam jeden na wieki i wszędzie,  
 Co jest już teraz — ni był, ani będzie.

I w tej jedności z Bogiem obudzą się dusze wszystkie, których wyrazem jest Syn Cieniów, dusze, które marzyły, które „przez ciąg wieków spać się kładły w grobie, coraz to wyżej z grobu w grób na zmiany wschodząc i żyjąc“... obudzą się, gdyż każda z nich coś do Boga wniosła :

I wie o sobie — że stała się Synem  
 Równym ci, Ojczy, i wiecznie jedynym,  
 Bo w każdej jeden Ty jesteś, o Panie!  
 I w każdej wołasz: „Ja“, a oprócz Ciebie  
 Nigdzie nic niema i nic nie powstanie.

Te słowa są wspinałym w zwięzłości swojej obrazem epoki  
 Ducha, jak ją pojął Schelling.

I porwany wspinałością swoj wizyi, zwraca się w końcu Krasiński tak do siebie, jak do każdego, kto zdoła przyjąć i zaszczerpić w sobie tę myśl o wędrówkach człowieka do Boga i o końcowem przeobstwieciu ludzkości.

„Teraz myśl, kochaj — stwarzaj — wiecznie niebo w niebie“.

Albowiem niebem może już być żywot tu na ziemi — i jako niebo przyjmować go należy, jako niebo, któremu nie grozi nicosć i w którym wszystko, co się wydaje zaprzeczeniem nieba, przeistacza się w końcu w szczęście wielkiej nadziei.

Słowem Krasiński zapragnął wytłumaczyć w świetle dogmatu Trójcy Świętej dzieje człowieka i przeznaczenia wszechświata. Bóg, według nauki Kościoła, stworzył rzeczy wszystkie z niczego, ale oczywiście bez woli Boga one powstać nie mogły. Dlatego to w znaczeniu przenośnem można wraz ze św. Grzegorzem z Nyssy nazwać wolę materyą świata <sup>1)</sup>. Otóż tej woli, którą Schopenhauer określał bliżej, jako ślepa wolę bytu, Schelling nadał miano natury w Bogu, z której pochodzi wszystko. W ten sposób odróżnił on, jak widzieliśmy, w jestestwie Boga jakby dwie wole: jedną chaotyczną, ciemną, drugą, która jest rozumem, miłością, słowem, świecącym w ciemności. Krasiński, jakby unikając tych otchłannych przepaści zagadnienia o stosunku Boga do złego, w które za dni naszych zapuścił się wielki myśliciel chrześcijański, Włodz. Sołowjew — Schellinga sobie wzięwszy za przewodnika — poprzestał na zaznaczeniu tajemniczości początku rzeczy i to, co dla Schellinga

<sup>1)</sup> O. Willmann: „Geschichte des Idealismus“ (t. II, str. 109).

było naturą w Bogu, nazwał mniej wyraziście, mocą nieznaną, mocą ciemni cieniów. Zagadnienia złego poruszyć nie chciał; o fakcie tym przyrzekł wspomnieć. Z tych cieniów, dzięki potędze Słowa, wydostaje się wszystko, co jest we wszechświecie — i wszystko wskutek tego jest rozdarte między tęsknotą za Słowem, które świeci jako wzór, a ciężeniem wstecz ku cieniom. W rozdarciu tem streszczają się dzieje światów i duchów, a skończą się powrotem wszystkiego, co jest, przez Słowo do Boga — i będzie to dniem Ducha, czyli ostatecznym, zupełnym, doskonałym objawieniem się Boga, jako Ducha Pocieszyciela, który wszystko zgarnie i skupi w Bogu i „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie i nic nie powstanie“ — i „czasu już nie będzie“.

Jeśli „oprócz Boga nigdzie nic nie będzie“, to znaczy, że wszystko będzie Bogiem. Mówiąc to, Krasiński wpadł w panteizm. Ale któryż z głębiej czujących i myślących synów plemienia aryjskiego zdoła wyzwolić się z panteistycznej skłonności — a z drugiej strony kto, wszedłszy w sferę rozmyślań nad stosunkiem duszy do Boga, zdoła utrzymać się, choćby nawet aryjczykiem nie był, na nieuchwytniej linii, odgraniczającej od panteizmu kult Boga, z którym jednoczy się dusza w tajemniczych głębiach nadprzyrodzonego życia? Krasiński jednak, jako syn Kościoła, panteistą nie chciał być i nie był, zrobił wszystko, do czego zdolną jest myśl ludzka, ażeby rozwiązać zadanie pogodzenia teizmu i panteizmu. W „Traktacie o Trójcy“, który jest filozoficznym rozwiązaniem myśli, złożonej w „Synu Cieniów“, prześlicznie wytłumaczyć umiał, że ta jedność z Bogiem, który to dzień Ducha po spełnieniu czasów będzie wszystkim i „nic, oprócz niego, nie będzie“, — że ta jedność nie będzie zatracaniem indywidualności w Bogu, ale jej „rozwiniciem“, „wreszcie krążącym przelewem udzielającego się żywotu między Bogiem a człowiekiem“: „Im bardziej się z Bogiem łączysz, tym bardziej sam sobą jesteś, bo gdyby inny był tego łączenia się skutek, tobyś nie ku życiu szedł, ale ku śmierci“... „Im więcej masz z Niego, temś sam bardziej sobą samym, a zarazem bardziej w nim. Zarazem i dalszyś od przepadnięcia na głucho w nim i bliższy Jego tem, że jaśniej go widzisz i święciej wołę Jego wykonywasz. On znowu jest Tym, z którego im więcej się dawa, więcej pozostaje. I ty jemu wiecznie się poświęcasz i On tobie dawa siebie wiecznie“.

W promieniach tej filozofii rozwinęły się następne pomysły Krasińskiego. Tylko z jej stanowiska mogą być należycie zrozumiane i ocenione tak pierwsze dwa „Psalmy“, jak „Przedświt“. Mają one znaczenie nie tylko historyczne, do losów Polski przywiązane, ale głębsze, eschatologiczne: są wizją rzeczy ostatecznych.

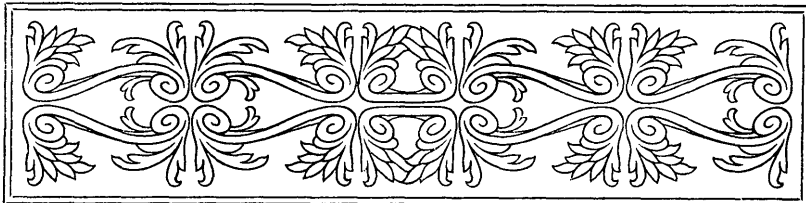
Czy wizja ta wraz z całą wogóle filozofią Krasińskiego nie sprowadziła go z tych szlaków myśli katolickiej, których on chciał się trzymać, jako wierny syn Kościoła? Wiemy, że wkrótce po śmierci wieszczą OO. Zmartwychwstańcy z O. Semenenką na czele

napisali odezwę do jego spadkobierców, wzywając ich, by nie ogłaszali drukiem traktatu o Trójcy, albowiem byłoby to „krzywdą, uczynioną zacnemu zmarłemu“... „najwyższą niesprawiedliwością, okrutnem niemiłosierdziem, którego nigdy nie dopuści ręka przyjacielska“<sup>1)</sup>.

Nie bądźmy żandarmami Pana Boga. Treść religii jest nieskończona, więc nie da się zamknąć w żadnych formułach, w żadnych dogmatach. Dogmaty są tylko symbolami Prawdy Bożej, która, jak się wyraził myśliciel katolicki nierównie większy od Semeneki, kardynał Neuman, tak przerasta siły umysłu, że „tysiące innych naszych symbolów nie zdołałyby jej wyczerpać, ani zgłębić“. Uczcijmy przeto szukanie prawdy u tych najszlachetniejszych umysłów, które duszę całą w to włożyły — i wierzymy, że, wkroczywszy w te kraje tajemnic, które się rozciągają poza sferę myśli i mowy ludzkiej, ujrzeli oni daleki, bardzo daleki odbłask Prawdy.

<sup>1)</sup> Roczniki Kolegium polskiego w Rzymie (1902, nr. 2).





# NOTATKI.

## Uwagi i Dodatki.

### I. Polskie listy miłosne.

W najnowszym zeszycie „Przewodnika Nauk. i Liter.“ za luty 1907, ogłosił W. Bruchnalski cenną i zajmującą rozprawkę o „polskich listach miłosnych“, jako przyczynek do dziejów kultury, budzącej się u nas tak późno, o tyle od zachodniej młodszej. Trafne wywody autorskie uzupełniamy kilku szczegółami literackiej natury. Nie wymienił autor najciekawszego może „listu miłosnego“, ogłoszonego już przez Maciejowskiego w „Dodatkach“ str. 98, jako „modlitwa do Najśw. Panny“ (chyba na kpiny!); powtarzam go z rękopisu; w jego prozę, jak to właśnie w tego rodzaju pomnikach bywa, miesza się wiersze. Rękopis hr. Baworowskiego (poprzednich właścicieli nie wymieniam), wydarty z większej całości treści teologicznej), zawiera odpis statutów polskich z r. 1444, poczem idą terminy prawnicze z przekładem polskim, znowu tymże rokiem, 1444, oznaczone, a dalej, tą samą ręką:

Serdeczne poklonyenye od mego szercze (!) laskawe powithanye. Panno myla thobye sza klanam ynathwe sdrowe thim listhem pytham aszwe powedam. Wem, eze wele milich ymasch apogrzechu (t. j. niestety!) namyanicz nyedbasz alepyey sza czy vczebye maya czo szczebye klamaya, jakom tho szlislzal odnektforego twego. Boze zarasz (zaraż, skarz) sluga thakygo czo omiley misly ymowy nyewernego (czo). Gyra moye thim darem thobye dawam wedzecz etc.

Jest to odpis, przekreślony. Jako wzór dla listów miłosnych żakowskich należało wymienić, obok albo może i zamiast soboru bazylejskiego i wpływów jego, „Gwaltera capellana liber de arte

anandi“, najdawniejszy i najpoczytniejszy „Briefsteller“ miłosny średniowieczny, i u nas rozpowszechniony, chociaż bardziej dla przemów miłosnych, niż dla listów przeznaczony. Z „Gwaltera“ uczył się żak ofert i komplementów; o dziele tem zdałem sprawę w Rozprawach Akad. w. filolog. XXII., str. 53—57. i wymieniłem dwa odpisy polskie z r. 1437 toruński (niegdyś, dziś berliński) i krakowski z r. 1447; później odnalazłem trzeci odpis polski, ręką Jana de W., również r. 1447, skreślony, w bibliotece hr. Dzieduszyckich. Był własnością profesora ś. teologii, mgri. Jacobi de Liszow; po „Boecyuszu“ następuje tam nasz „Gualter“ (poczym „Wegecyusz“ i „Secreta secretorum“ Arystotelesowe), z przypiskami polskimi, początkowo tymi samymi, co w poprzednim rękopisie krakowskim, przy końcu odmiennymi; występują tu jako osoby mówiące: Swarcz; Jurgowa duska; Ruglec; Zophiczka czudna; Rumpracht; Czapniczka; Biscupek goworek; Murziuka; Janowski; Markusowna panna; Andrishowa her pany; Pyachirzyk; Crzałkowski; Helruchna; Ribalth; Kachniczka myła moya; Sufleta dominus; Clopyą; Anuchna, Dzyrzgowsky panycz; Warschewska; Pinturek; Mazurka; Rospersky; Malpisko; Robyonyek; Ostrowsky Tomek; Frau; Glazar.

Również nie wadziłoby przytoczyć oferty miłosnej z owego rękopisu r. 1437, którą tu w pisowni nowożytnej powtarzam: „Kachniczko ma namilejsza, wiedz że, iżci wielką boleść mam, myślęcy zawždy o tobie. Przeto ciebie proszę, nieraczy mię zapomnieci, le (t. j. tylko) mię raczy sobie przypisaci w odniu (? we dnie?) serdca twego, ma namilejsza. A Kachiczko, Kachniczko, tocieś mię udręczyła, iżeś mi ty zgasła płomień twej miłości“. Natomiast wierszu, „Ach miły Boże toć boli“ itd. (przedrukowanego w Literaturze religijnej I., 141.), nie zaliczałbym do miłosnych, lecz do humorystycznych zakończeń pracy kopisty.

Dalej przytacza autor z rękopisu Chowirałki (w Ossolineum, z r. 1554) najobszerniejszy list miłosny, ciekawy bardzo odpis tekstu z XVI. w. — wydawca przesunąłby go do „zabytków co najmniej z drugiej połowy XV. wieku“. Temu sprzeciwia się jednak język, z wybitnymi cechami XVI. w., ze słowami późnymi, jak np. argować, aptaki (zamiast apoteki) i i. Odpis należało poprawić na kilku miejscach: nie wynidziesz serca mego jest z serca mego (nie pisze się przyimka osobno, tak samo np. iż ja ciebie miłuję serdecznej miłości t. j. z serdecznej m. i. i.); by były maści zebrane... nie mogły by nic pomocy (zamiast byli, mieć); zamiast dobrze że mnie zdrowie nie wyleci czytaj dobrze ze mnie itd. (zwykła to składnia, t. j. mało ze mnie itd.); toć bych ja siebie (nie ciebie) nic nie żałował; nie czejęł, ale czeił itd.

Trafnie zaznacza autor, jak późno u nas przychodziło do tragedji miłosnych — Zygmunt i Barbara, chyba najwcześniejsza? (konflikt miłosny w „Olbrachtowych Rycerzach“ nie wymarzony jednak już kaznodzieje XV. wieku ganią u nas noszenie oznak miłosnych

wstążek i t. d.). Zawsze wymieniają samobójstwo młodego Żółkiewskiego, synowca hetmańskiego, jako pierwsze miłosne, historyczne — nie całkiem słusznie; Żółkiewskiemu panny nie broniono wcale, zwlekano tylko; on w niecierpliwości nożem się pchnął — bynajmniej nie w celu samobójstwa, jak sam konając wyznał, chciał tylko nastraszyć, ale rzecz się źle skończyła dla samobójcy — mimowolnego, dla ofiary polskiego „nie myślałem“. W „Nagrobkach Zielonych“ niewiadomego autora, dodawanych do Szymonowiczów od r. 1629, jest i nagrobek Żółkiewskiemu (bez wymienienia nazwiska): „Jednemu. Chciano mu dać dziewczynę, a on niecierpliwu Uderzył w się żelazem, człowiek niecierpliwu. Gościu, mijając tedy, nie postawaj sobie; Nie bywa dobry pokój przy takowym grobie“.

## II. „Księgi probowane“.

Z dzieła ks. prof. Warmińskiego dowiedzieliśmy się gruntownie, co zacz był dominikan Andrzej Samuel, kaznodzieja poznański, jak skończył; dziełek jego dotąd nie odszukano. Przytoczę o nim wzmiankę społeczną z obozu katolickiego. „Księgi probowane“ itd., podły druk Florianowej z r. 1545 (unikat kurnicki, bez karty tytułowej), praca nienazwanego szlachcica polskiego, ofiarowana z Krakowa Jadwidze Brandeburskiej (jako mieszkającej między kacerzami), w celu jej utrwalenia w wierze dawniejszej, arcy niezdatny wykład prozą jeszcze niezdatniejszych wierszy (czternastozgłoskowych). Zaczyna: „Poradz mi w tym miły klerika bo to ciężko na mię. Gdy się na to rozmyślę głowę w tym sobie łamię“ itd., wiersze nierówne zresztą, po każdym (liczonym, jest ich 334) idą cytacje z pisma ś., poczem objaśnienia polskie, na co się ściągają. Wymienia otóż Samuela naszego, „jako Poznańskie ołtarzysty przezwał“ dla jednego słówka, musi być ten Samuel mowca prostego dyabła. Uczy głównie: Tym pismam jedno zupełnie wierz, które kościół twirdzi itd. Kilka zwrotów nieco żywszych, np. („czo sie dotyczy“ komunii pod jedną postacią) „gdy byś pod jednym znakiem zawieszonym przed domem nalał chlepa y wino, nie takież ci pożytku uczyni jakoby dwa znaki wysthawił na się“? albo „ale przykładem (t. j. na przykład) pod którym prawem w powiecie kto osiadł a niewyprzedasie, przyzwala onemu prawu“ itd. Dziełko (K. A—V<sub>8</sub> i jedna karta), rozdzielone na trzy części, uczy nie kochać się w świecie; o kościele, jako go poznać, jak go kacerze odmieniają; o cnotach i naszym w nich postępowaniu. Druk ani autorowi, ani oficynie zaszczytu nie przynosi, język strasznie niewyrobiony, ciekawy jako świadectwo postępu, dokonanego przez takiego Reja.

*A. Brückner.*

## „Zwrócenie Matyasza z Podola“ w literaturze ludowej.

Nasza literatura tradycyjna może się już poszczycić zebraniem wielkiego materiału; pieśni, powieści, podań zapisano już bardzo dużo, ze wszystkich stron polskiego obszaru etnograficznego, w różnych odmianach i wariantach. Kolberg, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej“, „Materiały antropologiczno - archeologiczne i etnograficzne“, „Wisła“, „Lud“, nie mówiąc już o przyczynkach drobniejszych — to wszystko składa się na materiał wcale już obfity. Na tem tle jednak tem jaskrawiej odbija najzupełniejszy brak naukowego opracowania tych rzeczy. Co my wiemy o naszej pieśni ludowej? Literatury zachodnio-europejskie, literatura rosyjska, serbska, od dawna już zaczęły naukowo materiał poezji ludowej przebierać i doszły do nadwyzwyczajnie ciekawych rezultatów. U nas jeszcze ciągle typ etnografa wyraża się w postaci „panienki ze dworu“ lub nauczyciela wiejskiego. Wobec wielkiej masy naszych pieśni ludowych stajemy bezradni — widzimy las, nie mamy o nim pojęcia. Nie znamy geografii, nie znamy historii tych pieśni, nie wiemy nic o ich powstaniu i pochodzeniu. Karłowicz rozpoczął systematykę pieśni ludowych, ale rozpoczął ją odrazu tak szczegółowo i tak gruntownie, że zaledwie małą częśćką pracy wykonał; mam też przytem uczucie, że nie z tej strony trzeba będzie do przedmiotu przystąpić. Z powieściami, baśniami itd. tak samo rzecz się ma. Dobrze, że prof. Polivka od kilkunastu lat bada paralele powieściowe, więc przyszły badacz polski znajdzie w studyach czeskiego uczonego pewną podstawę do pracy, dotąd jednak, o ile wiem, zaledwie jedna notatka w zakresie powieści się pojawiła (Bystronia o śladach wpływu „Gesta Romanorum“ w powieściach śląskich). Z zakresu pieśni możnaby tu przytoczyć jedynie uwagi prof. Brücknera o średniowiecznym wierszu „Ach, mój smutku, ma żalności“ w dzisiejszych pieśniach dziadowskich, Grabowskiego o pieśni dziadowskiej o odsieczy wiedeńskiej, i najciekawsze spostrzeżenia prof. Windakiewicza o wydanych przez prof. Wierzbowskiego pieśniach, tańcach i padwanach z XVII. wieku. Toby było chyba wszystko (takie rzeczy, które się zajmują wpływem literatury ludowej na sztuczną, tutaj nie należą).

Wobec tego ubóstwa pożądanym jest każdy, choćby najmniejszy przyczynek, i w tej myśli podaję tu notatkę o „Zwróceniu Matyasza z Podola“ <sup>1)</sup> w literaturze ludowej. Podaję ją zaś w „Pa-

<sup>1)</sup> Zwrócenie Matyasza z Podola. Dyalog z pierwszej ćwierci XVII. wieku. Powtórnie wydał Teodor Wierzbowski. Warszawa 1897 (Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich XVI—XVIII w. Zeszyt IX.).

miętniku“, nie n. p. w „Ludzie“, bo te rzeczy należą w tej samej mierze, jeśli nie w większej, do literatury, co i do folklorystyki. Dalej — i dlatego też poprzedzoną jest niniejsza notatka owym wstępem — sędzę, że temi rzeczami powinny się zająć historycy literatury — wszak metoda, której tu potrzeba, jest metodą historyczno-literacką. Nasza historyografia literacka tyle nieraz czasu i pracy poświęca śledzeniu wątku, dziejów itd. utworów, które ani bezwzględnej wartości nie mają, ani znaczenia historycznego; skierujmy ten wysiłek ku badaniom literatury tradycyjnej, a pożytek będzie z pewnością większy — największy zaś stąd, że tym sposobem ożywią się i wzbogacą badania nad literaturą książkową. Niemcy i Francuzi dawno już to zrozumieli i we wszystkich ich czasopismach, poświęconych historii literatury, spotyka się rozprawy z tego zakresu. Przypomnieć też warto, że takiego n. p. Wiesiołowskiego zrobiły studia nad literaturą tradycyjną znakomitym historykiem literatury.

\*

\*

\*

Nie będziemy się tu zastanawiali nad treścią utworu, znanego dzięki wydaniu prof. Wierzbowskiego miłośnikom dawnego naszego piśmiennictwa; przypomnimy tylko z uwag wydawcy, że dyalog pochodzi zapewne z pierwszej ćwierci XVII. wieku, że wydany został bez oznaczenia roku i miejsca druku, że wywołany został Albertusem, do którego stanowi jakby paralełę, i wreszcie że jedyny zachowany egzemplarz znajduje się w bibliotece wrocławskiej.

Na Śląsku, w okolicy Opola, Kolberg zanotował opowiadanie humorystyczne, któremu od głównego bohatera nadał tytuł „Matyja“<sup>1)</sup>. Nie jest to nic innego, tylko nasz dyalog — ze zmianami oczywiście, sięgającymi daleko — zaraz się niemi zajmijmy — ale tożsamość obu tych rzeczy jest kompletną. Znajdujemy tym sposobem źródło jednego z opowiadań ludowych; przez porównanie obu utworów widzimy, w jakim kierunku idzie reprodukcyjna twórczość ludowa, co wytwarza z dzieł, dostarczonych jej przez literaturę książkową. Jaką drogą dyalog zawędrował pod Opole: do rozstrzygnięcia tego pytania nie mamy niestety żadnych stanowczych danych. Wolno nam tedy kombinować. I oto w jaki ładny łańcuch układają się nam fakta. Dyalog nie wiemy, gdzie powstał. Ale niewątpliwie powstał w Małopolsce. Należy on do tej literatury XVII. wieku, którą prof. Brückner nazywa mieszczańską, do tej litera-

<sup>1)</sup> Śląsk Górny. Materiały etnograficzne, zebrane przez Oskara Kolberga, z papierów pośmiertnych wydał Seweryn Udziela (Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Tom VIII. W Krakowie, 1906. Dział II. Str. 193—194.).



tury, która jest udziałem najszerszych warstw, rzemieślników w miasteczkach, klechów i posługaczy kościelnych, kantorów po wsiach; jej twórcami są kantorzy, nauczyciele wiejskich szkółek parafialnych, żakowie. Ta literatura staje się ludową, t. zn.: pod względem zewnętrznym produkuje ją tania, lichego papieru, druk, kilka lub kilkanaście kartek — inaczej nie mogłaby się rozchodzić; rozszerza się przez kramarzy wędrownych, po odpustach sprzedają ją na straganach; jej skala umysłowa dostosowana jest do poziomu duchowego warstw najszerszych; jej bohaterowie z tych warstw pochodzą, jej treść ich życiem się zajmuje. Otóż ta literatura, poczynająca się z końcem szesnastego a kwitnąca w pierwszej połowie siedemnastego wieku, rozwija się przede wszystkim w Małopolsce. Stąd dostęp do Śląska jest niezwykle łatwy, ułatwiony choćby żywymi w wieku siedemnastym stosunkami handlowymi między Rzeczpospolitą a Śląskiem. Więc i dyalog nasz łatwo mógł z Małopolski przejść do sąsiedniej prowincji. A chyba nie bez znaczenia będzie ta okoliczność, że jedyny dzisiejszy egzemplarz przechował się w bibliotece wrocławskiej. Czy nie było jakiego druku pośredniego, wybijanego na Śląsku, nie wiemy. Ale nie potrzebujemy się uciekać do tego tłumaczenia. Egzemplarze pierwotne dosyć długo trwać mogły. A choćby pierwszy człowiek, który umiał ten dyalog na pamięć, nauczył się go w połowie wieku siedemnastego, i już od niego historia szła drogą ustną, to i w tym razie rzecz wyda się zupełnie naturalną: cztery do sześciu pokoleń, to w literaturze tradycyjnej okres czasu wystarczający, aby rzecz zatrzymać w pamięci, i dostatecznie długi, aby ją odpowiednio do wymagań tej literatury przerobić.

A teraz zmiany. Muszą one być naturalnie znaczne, jak zawsze w podobnych warunkach. W szczegółowe zestawianie poszczególnych miejsc tu wdawać się nie będziemy, byłby to nadmiar dokładności, nie mający zresztą żadnego dalszego znaczenia. Podkreślimy tylko kierunek tych zmian, bo to jest rzeczą bardzo charakterystyczną w stosunku literatury ludowej do książkowej. Mając punkt początkowy i końcowy, możemy te zmiany zaobserwować, a uzyskane stąd spostrzeżenia przenosić potem także i na inne zjawiska literatury tradycyjnej i tym sposobem dzieje jej rozjaśniać.

Zatem najpierw zmieniła się oczywiście forma. Dyalog, przechodzący tu i ówdzie w zacięcie dramatyczne (w akcję), przemienił się na opowiadanie, skrócił tym sposobem bardzo, ale jeszcze zachował formę jako tako wierszową. W rozkładzie materiału zaszła ta zmiana, że opowiadanie ludowe dodaje wprowadzenie rzeczy: „Był jeden gospodarz, miał ino jednego syna na rodzice, a temu synowi było: Matyja. I ten Matyja musiał we stodole sam cepym bić. I przysed ten ojciec do stodoły zobaczyć, jak on młóci. A ten Matyja powiadał: tatulicku, lepej to na wojnie wino pić, niżeli u chłopca we stodole cepym bić. A ojciec mu: O Matyja, Matyja, cóż ci się to śniło, dyć to jesece w naszym rodzice wojaka nie

było. I tak Matyja się napał, i nie pomogło nic, ino Matyjowi dać kulawe klacysko a zarzowiąe sablisko. I tak Matyja siad i jechał do wojny“. W dyalogu Matyjasz wraca na samym początku i opowiada swoją niefortunną wyprawę. W opowiadaniu ludowem musiał się znaleźć wstęp objaśniający. Następuje teraz opowiadanie, jak to Matyja wojował, oparte najzupełniej na dyalogu (ww. 86. do 190.). Trzecia część opowiadania opiera się na samym początku na początkowych wierszach dyalogu (Pódź-no, pódź do izby, przywita cię matka, dopowiesz nam ostatka — w. 67—68.: Pódźże za mną do izby, dopowiesz ostatka, Będiesz gościem uciesznym, jak cię użrzy matka), a następnie, kiedy rodzice chcą Matyję ożenić, na wierszach końcowych (480. i ns.). Opuszczone jest całe opowiadanie o życiu żołnierskiem i egzamin, jaki Matyjasz przed Ministrem zdaje (ww. 191. i ns.). Ta ostatnia zmiana tłumaczy się łatwo w związku z następnymi, a mianowicie:

Literatura ludowa przedewszystkiem przyswaja sobie rzecz, którą znalazła w książce, przetwarza, upodabnia do swoich warunków, lokalizuje. Jeżeli coś nie jest baśnią (za siódmą rzeką, za dziesiątą górą), musi się w zupełności do lokalnych warunków dostosować. Zatem akcyą przeniesioną będzie na teren znajomy, najbliższy. W dyalogu Matyjasz wędruje przez Bochnię do Dębicy, Rzeszowa <sup>1)</sup>, w opowiadaniu śląskiem Matyja jedzie przez Złotniki, Krzemczyce, Krzczowice, Groszowice, Nakło: wszystko wsi na południe i południowy wschód od Opolą. Następnie: ojciec Matyi nie będzie, rzecz prosta, ministrem luterskim, ale śląskim chłopem, gospodarzem. Następnie odpadną w opowiadaniu te fakta, które ściśle określają epokę, tak, że samo opowiadanie wygląda, jakby traktowało szczegóły współczesne. Stąd też musiało odpaść opowiadanie o żołnierce; takie, jakie jest w dyalogu, jest już dla tego chłopca śląskiego rzeczą za nadto odległą i nieznaną. Nadto w tych ustępach dyalogu mamy nieustanne dowcipy słowne, grę słów, *concetti* (wcale zresztą *pospolite*). Otóż literatura ludowa zapamięta przedewszystkiem fakty i te w swoim opowiadaniu umieści. PrzYGODY Matyjasza w jego wędrowce zajmują tę literaturę i one też przedewszystkiem stanowią treść naszego opowiadania.

Tak przedstawia się stosunek tych dwóch utworów. Rzecz to drobna, ale rzuca ciekawe światło na rzeczy już ważniejsze i objaśnia je. Wobec ubóstwa zaś naukowych badań u nas nad literaturą ludową warto było i ten drobiazg zanotować.

*Stanisław Dobrzycki.*

---

<sup>1)</sup> Dowód małopolskiego pochodzenia utworu.

## Dwie „Fortuny“.

Prof. Brückner (Przegląd Polski, październik 1905, str. 149 do 151) wyraził zdanie, że Gawiński parafrazował „nawet Fortunę Bączalskiego, rodzaj kabały t. j. gry towarzyskiej“, i dodał uwagę, że „przeróbka zachowuje nawet metrum pierwowzoru“.

Czy istotnie „Fortuna Gawińskiego“ jest tylko parafrazą „Fortuny“ Bączalskiego i czy niczem się od niej nie różni, jak tylko zmianą wyrażań poszczególnych i niektórych sytuacji?

Przedewszystkiem wzorów mógł Gawiński mieć wiele.

W „Trésor de Livres Rares et Précieux par Jean George Théodore Graesse, Tome quatrième, Dresde 1863 str. 257, znajdujemy długi szereg dokładnie opisanych kabał takich, jak wspomniane „Fortuny“. Krótki wyciąg z tego opisu bibliograficznego ułatwi nam wyrobienie sobie sądu, czy Bączalski był jedynym i koniecznym pierwowzorem Gawińskiego? Tytuły pierwszego i szóstego „Loosbuch“<sup>1-4</sup> wypisane w całości, inne dla oszczędzenia miejsca w skróceniu podane. Szereg spisu tych drukowanych kabał rozpoczyna:

1. *Loosbuch. Eyn schöne und Gotselige Kurtzweil, eines christlichen Loosbuchs nach Ordnung eines Alphabets oder ABC. In reimen gestellt. Darinnen man der wunderbaren Krefften Gottes sempt ganzen Christlichen leben, jedes Buchstabens art unnd innhalts nach, berichtet wurt, vor nie gesehen und uml Christlicher Besserung willen, zu messiger Kurtzweil an den Tag gegeben. Gedicht und getruckt zu Strassburg v. Heynr. Vogtherrn 1539 in fol.*

2. *Loosbuch zu ehren der Bömischen, Ungarischen und Boheimischen Königin 1546. Getruckt za Strassburg bei B. Beck.*

3. *Loosbüchlein... Nürnberg. Przedrukowywane częściej 1551 do 1581.*

4. *Das weltlich Loosbuch v. Jöry Wickgramm von Colmar. Mühlhauzen 1560.*

5. *EJN schöne Unnd fast schimpfliche Kurtzweil, so durchumbtreiben Eyner schein Alten und Jungen, mann und weiblichen personen. Auch den züchtigen Junckfrawen zu Traurigen Zeitten... Strassburg 1539, 1557, 1559, 1594.*

6. *Kurtzweiliges Loos oder Dreh Büchlein Welches mit Glücks Rad durch viel wunderselsame Figuren Schimpfweis einem jeden seine Art anzeigt auch was ihm sein Lebelang für Glück und Unglück begenen werde. Durch Wickzamm von colmar 1592.*

7. *Loosbuch. Kartenloosbuch. Strassburg 1543.*

8. *Der Mannen, Frawen, Junggesellen und Jungfer cirkel. Mühlhausen.*

9. *Bernhardi Heupoldi. Künstlich lustig Losbüchlein... 1595.*

10. *Ein ganz Kurtzweilig Loosbuch... Cöln 1576 itd.*

Graesse podawszy wymienione tytuły następujące dopisał słowa: „Il existe encore d'autres livres pareil en italien (v. Fanti, Marcolini, Spirito) et en francais, mais un autre en polonais par le poete Seweryn Bączalski intitule le: „Fortuna albo Szczęście w Druk. Kupina s. d. (vers 1610?) in 4<sup>o</sup>, reprod. par J. Gawński sous le même titre w Krakowie 1690 in fol, est resté inconnu à tous les bibliographes“.

Dziś już „nieznanymi bibliografom“ „Fortuny“ Bączalskiego i Gawńskiego nie są.

Oprócz tych dwu kabał, zwanych „Fortunami“, mieliśmy ich drukowanych i pisanych ponad wszelką wątpliwość więcej. Wspomniał o nich niedawno i wytłumaczył dostatecznie, dlaczego tych książek tak mało się do naszych czasów dochowało, Dr. Br. Czarnik. Opisał mianowicie w tomie III. „Pamiętnika literackiego“ na str. 650 i 651 nieznaną Estreicherowi książeczkę p. t. „Kabała na Różne Zagadnienia Przyzwoite Y Zabawne Wierszem Polskim Dająca Odpowiedzi. Dla Rozumnie Ciekawych Łatwymi Niewinnym Sposobem ułożona 1783. W Krakowie druk. J. Grebla“. Opisany przez B. Czarnika egzemplarz jest niekompletnym, i na ostatniej karcie „Fortuny“ Bączalskiego, znajdującej się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie (syg. poez. pol. 1149) znajduje się również dopisek: „Brak może ostatniej karty, zawierającej 6 wierszy polskich z napisem: Fortuny koniec“. Zdzierają się w ciągłym użyciu „Fortuny“ i „Loosbuch'y“, jak niszczeją karty używane codziennie do kładzenia passyansów. A miłowano się w tej tandecie kabalistycznej niezmiernie długo. „Fortuny“ przedrukowywano często w XVIII. i XIX. nawet wieku, a nawet wpisywano kabalistyczne formułki odgadywania przyszłości do książeczek nabożnych (Por. rkps. Ak. Um. l. 1015). Wszystko, co wyprodukował na tem polu Zachód Europy, wsiąkało łatwo w umysły Polaków.

Przypatrzmy się obu naszym „Fortunom“ bliżej. Bączalski tak poucza o sposobie odczytywania jego kabały:

„Najprzód na tej karcie, gdzie Fortuna wydrukowana, rzucić masz parę kostek, pomyśliwszy na co będziesz chciał, z tych rzeczy poniżej mianowanych. Co gdy uczynisz, przypatruj się drukowanym kostkom, przy których wierszach, to obaczysz, co wrzucisz, to już będzie tobie należało. A najdziesz tam Esy, Dryasy, Tuzy i t. d. aż do końca, cokolwiek na kostkach paść może“...

Gawński zaś daje taką „Naukę szukania w tych księgach“:

Kto będzie chciał mieć krotofile na tych księgach, patrzajże napisów nad pierwszymi koły, które są z kostkami, a Ptaki w środku mają, o czem będzie nadpis, nad którym kołem, a to mieć dwiema kostkami na onemże kole, a tam, który Szanć na dwu kostkach stanie, ten w kole najdziesz i przeczytaj, co napisane przeciwko

onemu szanćowi, tedy okaże do drugich kół, które są z zwierzęty i szukać któregokolwiek miasteczka, tam gdzie je znajdziesz przeczytaj, co przeciwko onemu miasteczku napisane, tedy zaś okaże do Sybilli którejkolwiek wiesz, a tam się dowiesz, co się w tej rzeczy stanie, o którąś rzucał“...

Trudniej więc u Gawińskiego dowiedzieć się o tem „co tobie będzie należało“, niż u Bączalskiego. choć obaj każą rzucać kostkami po Fortuny kole, przypominającym „Glücksrad“ z 6. przypisanego przez nas „Loosbuchu“, jeno u Bączalskiego nie ma tych „viel wunderselame Figuren“, których Gawiński nagmatwał tyle! Obaj jak w „Loosbuchu“ podanym pod nr. 1. uznają odpowiedzi swej za „półprawdę tylko“ i nad nie kładą „nadzieję w Bogu“. Ich krotofile przypominają Kurzweile, ich zastrzeżenia „Christliche Besserung“ z tytułów i wstępów przeróżnych „Loosbuch'ów“. Nie jednym jednak i tem samem posługiwać się musieli wzorem ci dwaj (niech ich wolno będzie nazwać tak i z racyi pisania „Fortun“), poeci. Bączalski daje na większą liczbę pytań odpowiedzi, Gawiński na mniejszą, obaj tworzą w ugrupowaniu swych pytań iloczyn z  $3(11 \times 3 = 33$  i  $3 \times 7 = 21)$ . W formowaniu pytań podobnej używają metody n. p. pytanie u Bączalskiego brzmi: „Jeśli kto się ma przygody strzedz za żywota?“ U Gawińskiego: „Kto chce wiedzieć jeśli długo żyw będzie?“

Jak w kładzeniu najzwyczajszej kabały są pewne stale z danymi kombinacjami kart związane formułki, tworzące komunały—odpowiedzi, tak w „Fortunach“ pewne zagadnienia życiowe dostarczają stale materii znowu do stawiania pytań. Powtarza się więc to i owo w pytaniach u obu poetów, n. p. B. pyta: „Jeżeli kto będzie bogatym na potym?“ a G. „Jeżeli kto będzie bogatym?“ lub B. „Pani brzemienna, co mieć będzie, syna, czy córkę?“, a G. „Jeśli która porodzi syna, czy córkę?“ Ale oceniając całą grupę pytań, jakąż różnicę widzimy pomiędzy Gawińskim a Bączalskim, a tem samem ich obiema „Fortunami“. Znamy życie Gawińskiego i w pytaniach, przez niego postawionych w „Fortunie“, znajdujemy potwierdzenie charakterystyki jego, utworzonej na podstawie wniosków, wysnutych z aktów urzędowych i źródeł historycznych. Gawiński nadto zastanawiał się nad tem: „Do którego pana przystać?“ „Jak się dobrze ożenić?“ „Czy będzie podwyższonym?“ „Co na panu wysłuży?“ „Czy dojdzie do czego?“ Ot jaką radę on daje jakiemuś pańskiemu dworzaninowi:

...Służbę tę opuść koniecznie,  
W kaletę tu nie utyjesz,  
Tyle, co zjesz i wypijesz.

Słowem Gawiński i w „Fortunie“ jest spragnionym wzbogacenia się szaraczkiem, posiadającym już urząd, żądnym posuwania się w godności, dostatkach, powadze i znaczeniu.

Skromniejszy i cichszy żywot wiodąc, nie pyta Gawiński tak, jak Bączalski o to: „jeśli tego dnia może grać śmieie? jeśli u Dworu co wskóra? jeżeli dobrze zostać żołnierzem?“ Ziszczenie tego rodzaju pragnień wybiegało poza zakres życzeń Gawińskiego. Mógł znać Bączalskiego „Fortunę“ Gawiński, boć ten był starszym od niego znacznie, ale mógł również znać całą bibliotekę przeróżnych kabał.

Z jednakowości metrum, z powtórzenia niektórych drzeworytów w „Fortunie“ Gawińskiego z „Fortuny“ Bączalskiego trudno wysnuć stanowczy jakiś wniosek, tem więcej, że i drzeworyt z Euralusa znalazł się w „Fortunie“ Gawińskiego, i że metrum, użyte w „Fortunach“, ani oryginalnem, ani nadto używanem nie jest. Dla swego społeczeństwa, a raczej dla kół towarzyskich tych, w których się obaj obracali, stworzyli obaj dzieła podobne. jednego miana, a jednak odmienne. Odmienne, bo je zabarwili swym różnym temperamentem, smakiem, porównaniami, z własnego brany mi otoczenia, z poglądami na świat, zaczerpniętymi z długoletnich doświadczeń życiowych. Obie te „Fortuny“ należałoby porównać z obcymi wzorami, odnaleźć tę prostszą książeczkę losów, którą przerabiał Bączalski i tę skomplikowanej pisaną, którą Gawiński przepolszczył, przerobił po swojemu. Może i dla kabały, odnalezionej przez p. Dra Br. Czarnika, a dającej „Zabawne Odpowiedzi“, odnalazłby się prototyp w jakim „Künstlich lustig Loosbuch“.

Przeprowadziwszy takie porównanie naszych kabał polskich z obcymi, stwierdzilibyśmy zarazem, ile to dziesiątek lat z nad Renu czy Padu szły do nas owe kabalistyczno-literackie prądy...

\*

\*

\*

Wszyscy recenzenci, jak i podpisany, okazali skłonność do uznania Gawińskiego za szlachcica niepewnego pochodzenia, lub mieszczanina. podszywającego się pod miano szlachcica. W wydawnym na rok 1906 Kalendarzu Krakowskim Czecha znajduje się artykuł Dra Klemensa Bąkowskiego p. t. „Spisek Mieszczan Krakowskich przeciw Szwedom 1656—1657.“ W spisie sprzysiężonych mieszczan sprzysiężników spotykamy: Baltazara Gawińskiego. Nowy ten Gawiński nie przynosi wstydu rodzinie, ale też nie dodaje blasku szlacheckiej tarczy naszego Jana.

*L. M. Dziama.*

## Urywek dziennika Ignacego Krasickiego.

Jak wiadomo, w drugiej połowie grudnia 1780 r. wybrał się Krasicki do Berlina. Pobyt w stolicy pruskiej przeciągnął się poza połowę kwietnia 1781 r.; w maju tego roku był ksiądz biskup warmiń-

ski już w Heilsbergu. Z tego właśnie czasu pochodzi urywek dziennika, który znalazłem wśród autografów „księcia poetów“, przechowanych w jednej z bibliotek warszawskich. Oto i on:

K. 99 Umarł w Wrocławiu sufragan tamtejszy Strachwitz, po relegowaniu biskupa Schaffgotcha, jemu rządy dyecezyi oddane były i przeszło przez lat 20 chwalebnie je sprawował. Administracya dyecezyi po nim oddana baronowi Rotkirch, prałatowi wrocławskiemu.

Srowadzony od króla i zatrzymany w Potsdamie margrabia Lucchesini, mający dobra w Toskańskim księstwie i w małej rzpłtej lukeńskiej, człowiek w naukach i literaturze biegły. Dałem mu niektóre moje bajki, przetłumaczone po francusku, i przedsięwziął je na włoski język przełożyć. Pisał do mnie obszerny list, jak dysertacją o rodzaju poezyi, który nazywają Włochy sonetti.

Lektor królewski Catt, przez lat dwadzieścia dziewięć dobrze położony, z niewiadomych publico przyczyn dysgracjonowany (i) zakaz odebrał prezentować się na pokojach. Codzieln przedtym przychodził między piątą a szóstą po obiedzie.

2. Aprilis pożegnałem króla i wyjechałem z Potsdamu do Berlina.

Posłałem królowi polskiemu wiersze do Naruszewicza, koadjutora smoleńskiego, piszącego historię polską.

1(6)9 kwietnia wyjechałem z Berlina i tegoż samego dnia w nocy stanąłem w Reinsbergu u księcia Henryka, brata królewskiego.

Odebrałem z Warszawy satyrę Zabłockiego, dobrze napisaną i te dwa wiersze do niej przyłożyłem:

Bieląc zdatną satyrą, co w błędu czernidle,  
Mimo przysłowia, wskórał Zabłocki na mydle.

K. 99' Nazajutrz po moim przyjeździe do Reinsberga ks. Henryk kazał na swoim teatrze grać operę francuską: „La Fée Urgéle“.

Że dopiero co przywiedziony fragment pochodzi z najbliższego czasu po powrocie Krasickiego z Berlina, dowodzą zawarte w nim wiadomości. Przejdźmy je kolejno. Sufragan Jan Maurycy bar. Strachwitz<sup>1)</sup> umarł 28/1 1781 r., dotychczasowego prałata Antoniego Rothkircha zamianował Fryderyk II sufraganem 17/2 1781.

<sup>1)</sup> Por. Dr. Pfothenhauer: „Zur Geschichte der Weihbischöfe des Bisthums Breslau“. Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens. XXIII Band. Breslau 1889, str. 272.

Girolamo Lucchesini<sup>1)</sup> wybrał się w 1779 r. w podróż po Francji i Niemczech; przez Wiedeń i Drezno przybył do Berlina; zaopatrzonego w serdeczne polecenie d'Alemberta przyjął Fryderyk II przyjaźnie, mianując go 9/5 1780 szambelanem. Henryk Aleksander de Catt<sup>2)</sup> popadł w niełaskę z początkiem 1780 r. Następne wiadomości mogą się odnosić tylko do r. 1781. O wyjeździe Krasickiego z Berlina pisze J. I. Kraszewski<sup>3)</sup>: „Dnia 17 kwietnia w nocy Krasicki opuścił Berlin, miał jeszcze zabawić dni kilka u księcia Henryka w Reinsbergu, a dnia 2 lub 3 maja stanąć w Gdańsku, zaś w Heilsbergu na św. Stanisława<sup>4)</sup>. Notatka z dziennika zgadza się zupełnie z przytoczonym ustępem z monografii Kraszewskiego, ułożonej na podstawie korespondencji księcia biskupa. Datę wyjazdu o dwa dni późniejszą należy tłumaczyć tem, że dziennik nie był pisany równocześnie z faktami zanotowanymi, ale z pamięci. Prócz innych szczegółów, przemawia za tem sam rękopis dziennika: zmienił w nim Krasicki datę 16 kwietnia na 19; widocznie, pisząc, nie pamiętał dat dokładnie.

Kolej teraz na wiadomości literackie. Ciekawą jest wiadomość o literackich stosunkach z Lucchesinim, o jego zamiarze (czy ziszczonym?) tłumaczenia ba j e k z francuskiego (czy przekładu Krasickiego? w tym czasie jeszcze nikt inny nie tłumaczył ich na francuskie) na język włoski. Satyra Z a b ł o c k i e g o, o której wzmianka, nosi tytuł: „Do Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Jegomości Krasickiego Biskupa Warmińskiego<sup>4)</sup>. W Warszawie. 1780. W drukarni J. K. M c i y R z p l t e y u p r z y w i l e i o w a n e y G r ö l l o w s k i e y (4<sup>0</sup>, str. 7). Również rok jej ukazania się stwierdza fakt, że fragment, o którym mowa, pochodzi z czasów po r. 1780; notatka zaś o niej udowadnia domysł dra B. Erzepkiego, który ją przypisał Zabłockiemu<sup>4)</sup>. Cenną jest wzmianka o posłanych królowi wierszach: D o k s. N a r u s z e w i c z a, piszącego historię polską. Czy wiadomość zawarta w korespondencji z 3 marca 1781: „Posłałem królowi do Warszawy nowe wiersze w rodzaju satyry<sup>5)</sup> nie odnosi się właśnie do wymienionego listu do ks. Naruszewicza? Bardzo to możliwe, zwłaszcza, gdy uwzględnimy dalszy ciąg zdania w owej korespondencji: „... i mam kilka jeszcze p o d o b n y c h w r o b o c i e<sup>6)</sup>. Jak to

1) Dr. Pfothenauer, l. c. str. 272.

2) Baillen, Lucchesini. Allgemeine Deutsche Biographie. XIX Band. Leipzig 1884, str. 346.

3) Memoiren und Tagebücher von Heinrich de Catt, herausgegeben v. Reinhold Koser. Leipzig 1884. Publicationen aus den k. Preussischen Staatsarchiven. XXII Band. str. IX, X, XII.

4) Krasicki. Życie i dzieła. Warszawa 1879. str. 236.

5) Pisma Franciszka Zabłockiego. Poznań 1903, str. VI i 26—29.

6) J. I. Kraszewski, l. c. str. 233.



gdzieindziej wykaże, druga część „Satyr“ i „Listów“ (wydanych dopiero 1784 r.) w tym właśnie czasie (1781) powstała. Krasicki często posyłał królowi swe utwory; tak było z ową satyrą na króla, tak z innymi wierszami i dziełami (jak to A. M. Kurpiel i St. Turowski podnieśli<sup>1)</sup>). Wymienia w końcu Krasicki, że ks. Henryk zabaawił go komedyo-operą: „La Fée Urgèle“<sup>2)</sup>. Dzieło to Favorta (Charles Simon; 1712—1792), przełożone w Warszawie 1783 na język polski przez Baudouina p. t. „Wieszczka Urzella, czyli Co się damom podoba“ (komedia w 5 aktach).

Przed przywiedzionym i rozpatrzonym fragmentem dziennika wydarte dwie karty. Być może, że mieścił się na nich początek wspomnień berlińskich, które Krasicki, powróciwszy do Heilsberga, spisał; były one mu miłe, gdyż „przyjęty był od króla z większą jeszcze łaskawością i dystynkcyą, niż innych czasów“<sup>3)</sup>.

*Ludwik Bernacki.*

### **Kilka nieznanych dokumentów, odnoszących się do A. Mickiewicza.**

Sądono dotychczas, że Adam Mickiewicz po uwolnieniu z więzienia (które, jak wiadomo, nastąpiło 21. kwietnia 1824. r. za poręką Lelewela) przebywał stale w Wilnie aż do czasu wywiezienia go wraz z innymi kolegami do Rosji t. j. 25. października 1824.

Prof. Tretiak w swojej książce p. t.: „Młodość Mickiewicza“ (Petersburg, 1898), opierając się na wspomnieniach Odyńca powiada tak: „Mickiewicz, który jak się zdaje, podczas wakacyi nie wyjeżdżał z Wilna, jako zostający pod sądem, mieszkał ciągle w domu p. Macewiczowej“... (T. II. str. 304.). Tymczasem w Bibliotece Czarotoryskich w Krakowie w dziale Archiwum wileńskiego znajduje się rękopism pod L. 24., który obok innych szczegółów, dotyczących się Filaretów, zawiera kilka dokumentów, świadczących, że Mickiewicz w czasie wakacyj 1824. roku wyjeżdżał do Kowna, a stamtąd do Połagi.

Ponieważ jednak Filaretom i Filomatom, uznanym przez komisję śledczą za winnych, nie wolno było po uwolnieniu z więzienia wyjeżdżać z Wilna bez pozwolenia rektora uniwersytetu, zatem

<sup>1)</sup> Pamiętnik literacki 1902 str. 680, 1903 str. 430 i n.

<sup>2)</sup> Por. La Fée Urgèle, ou Ce qui plait aux dames. Comédie en quatre actes, melée d'ariettes. Pierwszy raz wystawiona 26/X 1765.

<sup>3)</sup> J. I. Kraszewski, l. c. str. 228.

Mickiewicz wniósł 23. czerwca 1824. r. następującą prośbę do rektora o zezwolenie na wyjazd do Kowna:

N. 634.

Otrzymano d. 23. czerwca 1824.

Do

Jaśnie Wielmożnego Rektora Cesarskiego Wileńskiego Uniwersytetu  
Radycy Dworu i Kawalera Józefa Twardowskiego

Prośba.

Niżej podpisany, gdy przed kilku miesiącami dla nagłego wyjazdu z Kowna<sup>1)</sup> nie mógł ukończyć tak prywatnych interesów jako też zdania sprawy tamecznemu Dozorcy z Biblioteki, którą zawiadywał<sup>2)</sup>, sądzi zaś za rzecz konieczną wszystko to rychło ułatwić, ośmielam się więc wnieść w prośbę do JW. Pana Dobrodzieja, abys mu raczył dozwolić wyjazdu do Kowna, przyrzekając, że na pierwsze zapotrzebowanie stawić się nie omieszka.

Dan w Wilnie Roku 1824 M(iesiąc)a Junii 22

*Adam Mickiewicz*

nauczyciel były Szkoły P(owia)towej kowieńskiej.

Rektor Twardowski zezwolił na wyjazd do Kowna a zarazem wysłał do St. Dobrowolskiego odpowiednie zalecenie:

N. 549.

po sekrecie

23. czerwca 1824.

Do Dozorcy Szkoły powiatowej kowieńskiej p. Dobrowolskiego.

Stosownie do upoważnienia mię przez aktualnego Tajnego Radcę Senatora i Kawalera p. Nowosilcowa w czasie przejazdu Jego przez Wilno z Warszawy do Petersburga dałem na dniu dzisiejszym pozwolenie na wyjazd z Wilna do Kowna nauczycielowi tamecznej szkoły JP. Adamowi Mickiewiczowi z zastrzeżeniem, aby na pierwsze wezwanie stawił się bezzwłocznie napowrót w Wilnie.

Przytem polecono mu jest odemnie, aby za przybyciem swem do Kowna jawił się u WPana i za każdą razą, kiedy tylko wyjeżdżać będzie w powiat, ma o tem WPana uwiadamiać, proszę przeto o każdym wyjeździe P. Mickiewicza z Kowna, z wyrażeniem dokąd mianowicie, mnie donosić pierwszą pocztą“.

Pojechał więc Mickiewicz do Kowna, gdzie bawił do 14. lipca. Tu nadarzyła mu się sposobność udania się do Połagi wraz z Ka-

1) Wskutek aresztowania, które nastąpiło 23. października 1823 r.

2) Fakt ten dotychczas również nie był znany.

rolem Nieławickim, który był nauczycielem fizyki, matematyki i języka francuskiego w szkole kowieńskiej. Napisał tedy prośbę do rektora o pozwolenie na wyjazd do Połagi i wręczył ją St. Dobrowolskiemu, ten zaś, posyłając ją rektorowi Twardowskiemu, pisał:

„Były nauczyciel tutejszej Szkoły JPan Adam Mickiewicz, znajdując się tu ciągle od daty swego przybycia, umyślił teraz za podaną zręcznością z JPanem Karolem Nieławickim udać się do Połagi dla użycia morskich kąpiel (1). Tym czasem dzisiaj udaje się do Kroń w Powiat Kowieński, to jest dzierżawy wspomnianego Karola Nieławickiego, zostawiając mi do JW Pana napisaną od siebie prośbę, którą ja przy niniejszem JW Panu przesłać mam zaszczyt.

*Stanisław Dobrowolski*  
Dozorca Szkoły.

Do Jaśnie Wielmożnego Rektora Cesarskiego Wileńskiego Uniwersytetu Rady Dworu i Kawalera Józefa Twardowskiego

od niżej podpisanego

Prośba

Otrzymawszy od JW Pana Dobrodzieja pozwolenie na wyjazd do Kowna, kiedy znajduję tu zręczność udania się do Połagi, gdzieby użyte kąpiele morskie, według zdania lekarzów zdrowiu mojemu zbawienne być mogły: upraszam więc JW Pana Dobrodzieja, aby raczył przysłać na ręce Dozorcy kowieńskiej szkoły pozwolenie dla mnie na wyjazd do wspomnianego miejsca na cztery tygodnie. Jeśliby zaś przedź powołano mnie do Wilna, uwiadomiony o tem natychmiast stawić się nie omieszkać.

Dan w Kownie Roku 1824 M(iesiąc)a Julii 14.

*Adam Mickiewicz.*

Odpowiedź Twardowskiego z d. 17. lipca 1824.

Do Dozorcy Szkoły kowieńskiej p. Dobrowolskiego.

Stosownie do prośby nauczyciela Szkoły kowieńskiej JP. Adama Mickiewicza, przedstawionej mi przy raporcie WPana z d. 14. t. m. za N. 70., przesyłając na ręce WPana świadectwo na wyjazd JP. Mickiewicza do Połagi dla użycia kąpeli morskich, proszę mu je wręczyć; a na JP. Nieławickiego nauczyciela tejże szkoły, z którym JP. Mickiewicz ma wyjechać, upoważniam WPana włożyć teżsame obowiązki, jakie miałeś na siebie włożone przez zalecenie moje sekretne z d. 23. czerwca r. t. za N. 549.

Jeżeli przyjmujemy, że w czasie wakacji 1821 r. był Mickiewicz rzeczywiście w Połudze, o czem świadczy jeden z ówczesnych jego listów, pisanych do Fr. Malewskiego („Do Połagi jadę!...“), t.,

z powyżej przytoczonych dokumentów wynika, że w lecie 1824 r. był w Połędzie po raz drugi.

Czy rzeczywiście bawił tam cztery tygodnie, jak zamierzał, i czy stamtąd wyjeżdżał jeszcze dokądkolwiek, nie wiemy. To pewna, że z początkiem września był już w Wilnie. Świadczy o tem wiersz Mickiewicza, wydany przez Wł. Mickiewicza wraz z listami Zana (Wł. Mickiewicz: „Tomasz Zan w więzieniu“. Rok Mickiewiczowski). Wiersz ten opatrzony jest następującą wskazówką: „Zdrowie Filaretok. Improwizacya Adama 1824 r 8. września“. Jak się z tego okazuje, była owa improwizacya wygłoszona zapewne na jednym z zebrań koleżeńskich, które Filareci przed wywiezieniem ich z Wilna urządzali.

*Feliks Przyjemski.*

---

## Karol Loewe jako twórca muzyki do ballad A. Mickiewicza.

---

Mało znanem jest społeczeństwu naszemu głośne w Niemczech imię wielkiego kompozytora ballad, K Loewego. Obfita twórczość Loewego ledwo z przygodnie śpiewanych dzieł jego w niewyraźnych konturach zarysowuje się przed nami, jedynie balladę p. t. die Uhr można od czasu do czasu słyszeć. W cieniu nieznamości natomiast pozostaje ta część jego prac, która z dwóch względów najbardziej nas zajmować powinna; są to ballady Mickiewicza (w liczbie 7.). Sumienny biograf Loewego, znakomity znawca jego twórczości i wydawca jego dzieł, dr. Maksymilian Runze zaczyna zbiór ballad polskich Loewego niedwuznacznymi słowami: „do najciekawszych i najlepszych prac Loewe'go należą jego polskie ballady“ (Carl Loewe's Werke. Gesamtausgabe der Balladen Bd. VII. Leipzig-Breitkopf und Härtel).

Ballady te powstały w r. 1835, więc w czasie, kiedy los Polski tyle jeszcze znajdował współczucia w Europie, kiedy literaturą naszą poczęto żywiej się zajmować. Tłumacz ballad mickiewiczowskich na język niemiecki, C. v. Blankensee, znajomy Loewego, zachęcił go do skomponowania muzyki do nich i zanim jeszcze przekład wyszedł w wydaniu książkowym, już ich Loewe użył jako podkładu do swoich koncepcyj tonalnych. Sam więc fakt, że poezye Mickiewicza znalazły się w szeregu niezrównanych prawie ballad i że nie na szarym końcu w nim stanęły, lecz na samem czele, wystarcza, aby o balladach tych kilka zdań powiedzieć. Jest i drugi wzgląd, który nas do tego zachęca, mianowicie muzyka do tychże ballad, pisana przez Polaka w lat mniej więcej 30 później — przez Stanisława Moniuszkę. Chęci porównania ballad Loewego z balla-

dami Moniuszki, choćby tylko bardzo powierzchownego, nie można się oprzeć; a jeśli wynikiem zestawienia będą sądy ogólniejszej natury, przez co oddalimy się od określonego tematu, to zaiste warto porównanie to przeprowadzić, aby do sądów tych dojść.

Tłumaczenie Blankensego jest po największej części doskonałe; jest wierne i odpowiada wszystkim pięknościom oryginału, pomiędzy którymi muzykalność, objawiająca się w rytmice słów, jest głównym warunkiem. Wiemy, jak bardzo muzykalnym jest język niemiecki, przedewszystkiem wskutek wielkiej ilości słów jednozgłoskowych. Blankensee utrzymał rytm wiersza mickiewiczowskiego najdokładniej, dlatego polski akcent prawie zupełnie odpowiada akcentom niemieckiej deklamacji. Jedynie w „Pierwiosku“ rytm samych spondejów nie zgadza się z miarą słów polskich gdzie częstokroć wplątują się daktyle — i oryginał Mickiewicza nie wchodzi w muzyczną koncepcję Loewe'go. Ale Pierwiosnek nie ma ostro rysującego się rytmu, dlatego i przekład nie wysuwa go na plan pierwszy, tak, jak to ma miejsce w Czatach, Trzech Budrysach lub Pani Twardowskiej. Trzy te ballady należy obserwować przedewszystkiem ze względu na ich rytmikę; strona melodyjno-harmoniczna gra w nich rolę nie tak wybitną. Te dość długie kompozycje powstawały jakby „na jeden oddech“, nie szukać w nich zatem jakichś specjalnych piękności w wyrazie, subtelnych modulacyj, lub arabesk w figurach akompaniamentu.

Siła kontrastów polega w nich jedynie tylko na zmianach rytmu. W Czatach n. p. jakże ostro odcina się scena miłosna od tych zwrotek, gdzie wojewoda, dysząc gniewem, szuka żony i, przekonany o zdradzie, każe kozakowi zastrzelić kochanków. Środki, których Loewe używa, są w ogólności bardzo prymitywne, mimo to siła wyrazu zawsze wielka, zawsze silna sama treść wyrazu. Jako melodysta jest Loewe jasny, nie skręca linii melodyj w misterne zagięcia, nie każe być jej kańczastą, ale wdzięcznie zakrągla. W obrazowaniu tonalnym jest umiarkowany, ale też obrazuje niedwuznacznie. Jeśli uprzytomnimy sobie czas, w którym ballady powstały, i pojęcia muzyczne tego czasu, kiedy Beethoven nie był jeszcze w całości ogólnie znany, a dzieła Schuberta walały się w rękopisach po brudnych kątach, kiedy imię Chopina ledwo poczęło kiełkować na prowincyi niemieckiej — zrozumiemy, że ballady Loewe'go były bardzo na czasie, że były poniekąd krokiem naprzód. Że Loewe przy całej sile swojego talentu pozostał trochę jednostronnym, to może i nie dziwota; 14 tomów ballad musiałoby wyczerpać nawet najszerszy umysł i zaprawić go do twórczości w znaczeniu technicznym poniekąd szablonowej. Wnikał jednak Loewe w poetyczną atmosferę jakiejś ballady i z muzyki jego wyczuwamy ją w całej jej osnowie.

Wydanie ballad polskich, jakkolwiek sumiennie przygotowane przez dra Runzego i przejrzone krytycznie przez prof. A. Brücknera, nie może służyć polskiemu śpiewakom w tej formie; należałoby naj-

pierw poprawić, nie wielkie wprowadzie, błędy, wynikłe z powodu różnic między prozodją tłumaczenia a oryginału Mickiewicza; przygotowanie takie ballad Loewego nie pociągnęłoby za sobą żadnych trudności; przynieść może natomiast tylko zadowolenie muzykalnym sferom naszego społeczeństwa, a pamięci Mickiewicza hołd należny, złożony przez duszę niemiecką.

Muzyka Loewego w balladach mickiewiczowskich jest typem tej formy muzycznej. Składniki jej bynajmniej nie są tego rodzaju, abyśmy ich gdzieindziej nie spotykali. Przeciwnie, materyał, jakiego Loewe używał, jest najczęściej używany, codzienny, nie tylko w muzyce niemieckiej, ale i polskiej. Tu właśnie tkwi ta druga przyczyna, dla której warto poznać ballady Loewego, bo ballady Moniuszki, mimo że się im zwykło przyznawać absolut polskości, są w największej mierze powtórzeniem ballad Loewego. Moniuszko przebywa od roku 1839 przez dwa lata w Berlinie. Nauczyciel jego, Rungenhagen, niechybnie zwrócił uwagę jego na polskie ballady Loewego; stąd mógł się z niemi zaznajomić. Żeby ich Moniuszko nie znał, żeby nie znał Cz a t ó w („der Woywode“), nie można nawet przypuszczać.

Cz a t y Moniuszki są, w rytmicznym znaczeniu, dosłownem powtórzeniem tejsamej ballady Loewego; niewątpliwie i miara wiersza wymaga tego rytmu, ale nie przypadkowem jest użycie taktu  $\frac{6}{8}$  dla sceny miłosnej, jak niemniej nie przypadkowemi są postępy harmoniczne w obu kompozytach, przy słowach: „drugą ręką od łona odpychała ramiona klęczącego u jej kolan“ i t. d. Nawet tonacya tego epizodu jest w obu utworach ta sama, ta sama słodkość melodyi. Loewe idzie w niektórych cząstkach tego ustępu za Mozartem, u Moniuszki mozartowskich zwrotów melodyjnych nie widać. Loewe prowadzi dalszy tok ballady od słów: „wojewoda z kozakiem przyklękęli za krzakiem“, nie zmieniając tempa szybkiego; Moniuszko nie może oprzeć się patetyczniejszemu *lento* w miejscu: „kozak odwiódł, wycelił“, co jest odrobinę przynajmniej nielogiczne, i kończy jakby tryumfalnie. To małe różnice pomiędzy balladą Loewego i Moniuszki; ażeby mi nikt nie zarzucił, że cokolwiek przeoczył, napomknę i o tem, że u Moniuszki niema wstępu i niema figur trójkowych w akompaniamencie, a główny motyw dominuje równocześnie w głosie i akompaniamencie... wszystko to jednak rzeczy bardzo powierzchowne, podczas gdy duch obu kompozytów jest ten sam, t. z. u Moniuszki niemal identycznie przypominający Loewego. Nie chodzi mi jednak o wyliczanie podobieństw, nie urządzam „polowania na reminiscencye“, chociaż nie wahałbym się na muzyce Loewego do Cz a t ó w położyć nazwiska polskiego kompozytora, a na balladzie Moniuszki — Loewego. Przyzwyczajaliśmy się dzieła Moniuszki uważać za typ muzyki polskiej i tylko to z muzyki polskiej po - moniuszkowskiej i dzisiejszej za polskie uważamy, co charakterem melodyjno-harmonicznym i stroną techniczną do tego typu się zbliża. Co tę linię demarkacyjną pod jakimkolwiek

względem przekracza, nie jest już polskiem. Sztukę Moniuszki przejęliśmy od pokolenia, które jej krytycznie nie oceniło, a prze-ważnie przeceniło ją; nie poddaliśmy jej dotychczas analizie sumiennej, lub nie chcieliśmy jej poddać, bo nam z tem było wygodniej, przyjęliśmy nadany jej przydomek: „narodowa mu-zyka“, i mimo, że nie dotyczył całej twórczości Moniuszki, rozciągnęliśmy go na wszystkie jego utwory. Te pojęcia o sztuce Moniuszki, tak popularne, jak ułamki tej sztuki, stanowią kanon dla estetyki muzycznej u nas, a zarazem nie dopuszczają logicznego rozwoju muzyki polskiej. Na sztukę Moniuszki złożyło się tyle składników nie-polskich i to tak niepewnej wartości estetycznej, że po odrzuceniu ich nie wiele zostałoby rdzennie polskiego pochodzenia.

A pomimo to wszystko uważamy Moniuszkę za typowego re-prezentanta muzyki polskiej, a całą jego muzykę za absolutny wy-raz polskości w muzyce!... Nie zastanowiliśmy się jednak nigdy nad pytaniem, czy polonezy C. M. Webera są dziełami polskimi, a walce Chopina niemieckimi? Kwestya „polskości w muzyce“ jest zbyt obszerna, byśmy ją na tem miejscu mogli rozwiązać; ko-rzystajmy jednak z każdej okoliczności, jak ta, a otrzymamy nie-jedną przesłankę, których suma pozwoli na pytanie to dać stanowczą odpowiedź.

*Zdzisław Jachimcki.*

## Do genezy „Pana Tadeusza“.

Nie wiele znamy źródeł, z których Mickiewicz czerpał szcze-góły do swej epepei. Wspomnienia, opowiadania — to nie wszy-stko, bo trudno przypuścić, że tylko to, co zapamiętał, co tu i ów-dzie posłyszał w pogadance, złożyło się na ten cudowny, pełen szczegółów i szczegółików poemat „szlachecki“. Chyba nie tylko przyjaciele „rzucali. . słowo po słowie...“ pióra na zrobienie skrzy-deł, które poetę poniosły „do tych pól, malowanych zbożem roz-maitem“ — musiał on nieraz zajrzeć do niejednej książki, choćby po to, by sprawdzić jakiś szczegół spamiętany. A szczegółów tych jest w „Panu Tadeuszu“ bez liku i niepodobna chyba przypuścić, że znalazły się one w poemacie, wysnute ze wspomnień pamiętek.

Mickiewicz nie gardził niczem, co tylko, choć z lekka, potra-cało drżącą strunę tęsknoty za straconą ojczyzną, nie pogardził i „Kucharzem doskonałym“ IMP. Czernieckiego, kuchmistrza X. Ossolińskiego. (W. Dalecka: „Literatura Wojskiego w Soplicowie“, Tydzień. R. XIV., 1906. p. 410.).

Duch wieszczą kroczył nieraz śladami niższych swoich braci, brał od nich podniętę, ich słowa niezdarne rozszerzał w przesli-czne obrazy i tworzył arcydzieła.