

# Jan Gwalbert Pawlikowski

---

## Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego : (dokończenie)

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 7/1/4, 515-593

---

1908

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.



JAN GWAŁBERT PAWLIKOWSKI.

## ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA TOWIANIZMU I MISTYKI SŁOWACKIEGO.

(Dokończenie).

Najważniejszą, osiową częścią genezyjskiej nauki Słowackiego, jest — jak powiedziałem — historia pracy ducha na stężonym już globie ziemskim. O niej to uczy „Genezis z Ducha“, „dzieło ze wszystkich najważniejsze“, którego treść została poecie bez udziału myśli jego „podszeptą“, więc objawioną. O żadnej innej części nauki tego nie powiedziano. Na początku „Genezis“ znajdujący się sumaryczny wykład kosmogonii w znaczeniu ściślejszem, jest tu tylko jak gdyby koniecznym wstępem do właściwej treści; rozwinięty on został gdzieindziej — w „Liście do Rembowskiego“. Cecha charakterystyczna nauki genezyjskiej, zupełna indywidualność ducha, znajduje też dopiero w pracy na globie swój pełny wyraz; w kosmogonii ucieka się poeta do wyobrażenia kręgów duchów, a nieraz ów rys indywidualistyczny wogóle się zaciera.

Nie będę tutaj powtarzał treści „Genezis z Ducha“, przypomnę tylko rysy zasadnicze nauki. Są one następujące:

Po pierwsze: — Kształty materialne tworzą szereg wstępny, którego ogniwa pozostają ze sobą w związku genetycznym. Począyna się ten szereg w materii nieorganicznej, w kamieniach i skałach, a ciągnie się przez królestwo roślinne i zwierzęce ku człowiekowi, który jest na razie finalnym celem stworzenia. Jest to antropogonia ewolucyjna.

Po drugie: — Celem ewolucyi jest coraz doskonalsze przystosowanie kształtu do potrzeb ducha. Duchy Słowa zostają pod prawem formy; forma ta przez ich upadek została popsuta, to jest

zmateryalizowaną. Zamknięty w materji duch czuje ucisk i chce się przez nią przedostać ku tej formie objawu, do której zmylił był drogę, ku światłu. Na tej drodze kaźden kształt nowy, wyższy, jest etapem wyswobodzenia się ducha z ucisku materji. „Wszystko dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje“.

Po trzecie: — Twórcą kształtów jest duch sam; on je wyobraża, obmyśla i pragnieniem swoim, napięciem woli, stwarza. Obok wyobraźni i woli trzecim, niezbędnym czynnikiem twórczym, jest jeszcze ofiara. czynnik niezupełnie jasno w nauce tej sformułowany. Ażeby więcej wziąć „dla ducha“, musi duch ofiarować coś z dotychczasowych skarbów i wygod swoich. Praca genezyjska ma charakter mesyaniczny ofiarowywania ciała dla celów duchowych.

Zdaje mi się że byłem pierwszym, który wykazałem był niegdys zawisłość nauki genezyjskiej Słowackiego od ewolucjonizmu przyrodniczego współczesnej mu epoki.<sup>1)</sup> Na zawisłość tę wskazuje już sam przyrodniczy charakter genezyjskiej powieści; przebija się w niej wyraźnie porządek epok geologicznych, — paleontologia dostarcza materiału obrazowania, — liczne wskazówki świadczą o zajęciu się poety problemami przyrodniczymi. Wreszcie wyraźnie powiada sam poeta, że z ducha chce objaśnić łańcuch kształtów, „o którym mądrzy już się cielesnie dowiadawali“. W samej rzeczy najwybitniejsi przeddarwinowscy ewolucyoniści po rok powstania „Genezis“ już się byli wypowiedzieli<sup>2)</sup>; świat czekał na Darwina. Wpływ ewolucjonizmu przyrodniczego na Słowackiego nie jest więc niczem zadziwiającem, zwłaszcza że teorye ewolucyjne nie kielkowały bynajmniej — jak to sobie zwyczajnie wyobrażamy — tylko w ciszy naukowych pracowni, ale budziły interes szerokiego ogółu. Krzywa rozwoju i popularności ewolucjonizmu miała, przed wznie-

<sup>1)</sup> Rozprawa w „Tygodniku Ilustrowanym“ p. t. „Darwinizm w poezji“. Wywołaną ona była darwinistycznymi sonetami Miss Robinson i miała charakter fejletonu; do historii literatury wprowadził ją Hösick cytując w swem dziele o Słowackim. Odtąd zawisłość „Genezis z Ducha“ od ewolucjonizmu traktowaną bywa jakby rozumiała się sama przez się, tak n. p. u prof. Tretiaka. A jednak jeszcze Małecki jej nie przeczuwał.

<sup>2)</sup> Oto daty ważniejsze z przed roku powstania „Genezis z Ducha“ (1844): De Maillet 1748, — Robinet 1761—1767, — Buffon („Hist. naturelle“) 1749—1804, — Bonnet 1745—1770, — Lamarck („Philosophie zoologique“) 1809, — Szczepan Geoffroy de St.-Hilaire (ważniejsze dzieła) 1818—1828, — Erazm Darwin 1794—1802, — „Vestiges of Creation“ (anonima) 1844; — w Niemczech głównie ostatnich dwadzieścia lat osiemnastego i pierwszych dwadzieścia lat dziewiętnastego wieku (Herder, Goethe, Kant, Schelling i biologowie zostający pod wpływem „filozofii natury“). Pierwszy obszerniejszy wykład swej teoryi spisał Karol Darwin w roku powstania „Genezis“, 1844.

sieniem się do punktu szczytowego w darwinistycznej epoce, swój drugi, wyniosły wierzchołek już w ósmym wieku. Na krótko przed powstaniem „Genezis z Ducha“ wzrasta zaś znowu interes dla ewolucjonizmu, skupiając się około sporu Cuviera ze St.-Hilairem a zwłaszcza ich publicznej dysputy w Akademii francuskiej w r. 1830.

Którym to w szczególności z ewolucjonistów wywarł wpływ na Słowackiego, nie wiadomo. Żadnej o tem do dziś nie posiadamy zapiski, a wnioskowanie z wewnętrznych cech dzieła dałoby rezultaty bardzo wątpliwe. Jest rzeczą nader prawdopodobną, że Słowacki elementa ewolucjonistyczne swojej nauki przejął nie z pierwszej, ale z drugiej lub trzeciej ręki, może z rozmów, zapisek dziennikarskich, książek popularnych lub przedstawień fantastycznych. W takich przedstawieniach teorie naukowe doznają znacznych przekształceń. Zresztą nie trzeba sobie wyobrażać, jakoby teoria Słowackiego była od kogoś w całości przejęta; owszem całkiem przeciwnie: okoliczność że Słowacki uznawał naukę swoją za podszeptą sobie z góry w chwili natchnienia, dowodziłaby, że wiele w niej i to ważnych pierwiastków, pochodzi od niego samego. Jeżeli więc poszukiwanie bezpośredniego wierzyciela, jak w tylu innych wypadkach, tak przedewszystkiem tu właśnie byłoby pracą jałową i daremną, tak z drugiej strony ważną jest rzeczą odnalezienie dla ewolucjonizmu „Genezis z Ducha“ właściwego miejsca w pośród ewolucjonistycznych teoryj, jej niejako systematyczne zaklasyfikowanie. W tym celu trzeba się w różnorodności tych teoryj rozejrzeć.

Dzieła traktujące o historii ewolucjonizmu przeddarwinowskiego<sup>1)</sup> mają tę wadę, że stojąc na stanowisku wyłącznie biologicznem, nie uwzględniają dostatecznie ogólnych prądów myślowych, które się na koncepcję ewolucyjną złożyły. W ten sposób przeczają one cechy najbardziej charakterystyczne, na podstawie których klasyfikację tych teoryj przeprowadzićby należało. Ewolucjonizm nie jest czemś jednolitem, nie jest koncepcją, któraby powstała i rozwijała się jako taka; jest on wypadkową dwóch prądów, płynących jego łożyskiem obok siebie, splatających się i przenikających wielokrotnie, ale mających osobne swoje źródła i właściwości.

Pierwszym z tych prądów jest ewolucjonizm biologiczny w znaczeniu ściślejszem, czyli transformizm, — drugim progressywnym.

Punktem wyjścia transformizmu jest spostrzeżenie, że między tworam organicznymi zachodzą bardzo liczne podobieństwa, że są one jakby różnymi stopniami urzeczywistnienia jednego za-

<sup>1)</sup> Quatrefages w przeróbce Ochorowicza: „Karol Darwin i jego poprzednicy“ (Warszawa 1873); — E. Perrier: „La philosophie zoologique avant Darwin“ (1896); — E. Rádl: „Gesch. d. biolog. Theorien seit dem Ende des 17 Jhdts.“ (Lipsk 1905); — E. Dacqué: „Der Descendenzgedanke u. seine Geschichte v. Alterthum bis zur Neuzeit“ (Monachium 1903).

sadniczego planu. Fakt podobieństwa jest tak niewątpliwy, że spór toczy się tylko o to, (jak to miało miejsce np. między Geoffroy de St.-Hilaire a Cuvierem), czy istnieje plan jeden, czy kilka. Zwolennicy jedności sądzili, że twory dadzą się ułożyć w jeden szereg nieprzerwanych ogniw, wedle stopnia zachodzących między nimi podobieństw. Dochodzono do zaprzeczenia realności podziału na gatunki, ponieważ w takim szeregu zacierały się wszelkie między gatunkami granice. Gatunki wynalazł dla swojej wygody tylko klasyfikujący umysł ludzki. Właściwie istnieją tylko indywidua. Przypomina to poniekąd średniowieczny spór o uniwersalia, przyczem zwolennicy jedności zajmują stanowisko nominalistów. Pogląd ten, zaczepiając zresztą wstecz o Arystotelesa, ma w nowoczesnej biologii za ojca Leibniza. Szereg tworów ułożony zostaje z natury rzeczy wedle stopnia doskonałości, ma charakter wstępnny, względnie zstępnny; niekiedy zaczyna on się, względnie kończy, w naturze nieorganicznej, jak n. p. u Bonneta. Na okładce jednego ze swych dzieł uzmysławia ten autor ów szereg pod postacią schodów, na których najniższym stopniu leży kryształ, a wyższe zajmuje z kolei świat organiczny, roślinny i zwierzęcy, aż do człowieka. Wyrzucając zaś myśl w górę, ponad sferę widzialności, znajduje Bonnet zakończenie swojej wstępnej drabiny w świecie anielskim. Przypomina to wyraźnie idee Słowackiego, który zapożywa przed Boga za grzech zastoju „kryształy twarde“, te pierwsze kształty ducha na globie, a drabinę tworów widzi u góry „aniołami i Świętymi Pańskimi ukoronowaną“. — Niekiedy modyfikowano myśl pokrewieństwa tworów w ten sposób, że zamiast jednego szeregu przyjmowano rozgałęzienia w postaci drzewa genealogicznego; ale i tu pozostaje zasada szeregów wstępnych i połączenia ich u dołu w pień jeden.

Stwierdzenie faktu podobieństwa nie jest jeszcze jego wytłumaczeniem. Tłumaczyć go można w rozmaity sposób. I tak tłumaczono go jednością planu Myśli Twórczej, lub — w bardziej materialistycznej terminologii — dążeniem natury do jedności. Twór najdoskonalszy uważano za ideał, do którego dąży, za typ, wedle którego tworzy natura<sup>1)</sup>. Twory niższe są tylko niezupełnem urzeczywistnieniem tego ideału, jak gdyby produktami zastoju. Porów-

<sup>1)</sup> Ta myśl powraca w rozmaitych formach. Robinet n. p. mniema, że kamienie mające kształty podobne do jakiegoś organu ludzkiego, głowy, ręki, i t. p., są dowodem, że natura przemysłowa o kształcie ludzkim, robi próby. Podobnie Nodier. Przypomina to myśl Słowackiego o pojawianiu się w naturze jakby zapowiedzi jakichś form przyszłych, które wyblęsną tu i ówdzie i znowu znikną w głębi żywiołów. — W niemieckiej filozofii natury powtarza się wciąż pojęcie „dążenia natury“ ku spełnieniu jakiejś idei („Streben“). Toż samo i u Goethego.

nywano je do różnych stadyów embryonalnych tworów najwyższego<sup>1)</sup>. Nawet używając na określenie faktu podobieństwa słowa „pokrewieństwo“, nie zawsze myślano przy tem o rzeczywistym genetycznym związku. Ewolucjonizm zaczyna się dopiero tam, gdzie pokrewieństwo jest rzeczywiście w znaczeniu *g e n e t y c z n e m* rozumiane, gdzie podobieństwo między tworami wyjaśniane jest przez wspólne pochodzenie, przez powolną przemianę jednych w drugie. Ewolucjonizm w ścisłym znaczeniu jest więc transformizmem, nauką o zmienności gatunków, o filogenezie<sup>2)</sup>.

Drugim prądem składającym się na utworzenie ewolucjonistycznego poglądu na życie jest progressyzm. Podczas gdy ewolucjonizm w znaczeniu ściślejszem, transformizmem czyli filogenetyzmem, jest teorią ściśle biologiczną i sposobem tłumaczenia faktów empirycznie stwierdzonych, progressyzm przeniesiony zostaje do biologii z dziedziny spekulacji historyzoficznych. Nie doświadczenie jest jego źródłem, wynika on raczej z pragnień i wierzeń; dlatego kojarzy się łatwo z mistycyzmem, a nawet przybierając materyalistyczne pozory nosi na sobie często cechy religii. Historyczne jego źródła i pokrewieństwa są bardzo rozmaite; jako wiara w postęp, w doskonalenie się, w lepszą przyszłość świata, zdaje się być potrzebą duszy ludzkiej, która w najrozmaitszych postaciach się objawia. Ponieważ nie należy on wyłącznie do biologii, przeto powrócę do niego w innym jeszcze związku; tu zaznaczę, że na biologię wpłynął on głównie w postaci wiary w postęp, właściwej filozofii wieku Oświecenia. W ten sposób spokrewnia on się pierwotnie nie

<sup>1)</sup> N. p. Kiełmeyer (1793), Erazm Darwin, Serres („Recherches d' anatomie transcendente sur les lois de l' organogénésie appliquée à l' anatomie pathologique. 1827); — różne odmiany tego pomysłu kulminują we współczesnem nam prawie biogenetycznem Haeckla, wedle którego rozwój płodu (ontogeneza) powtarza stadya rozwoju gatunku (filogenezy).

<sup>2)</sup> Dziś używa się słowa „ewolucjonizm“ zwykle w tem filogenetycznem znaczeniu. Używano go jednak także w znaczeniu ontogenetycznem, dla określenia pewnej teorii o rozwoju płodu, w przeciwstawieniu do teorii epigenezy. Te dwa znaczenia nie mają ze sobą nic wspólnego; ewolucjonisci w tem drugim znaczeniu często nic nie wiedzą o filogenezie; odwrotnie n. p. filogenetyk St.-Hilaire jest równocześnie epigenetykiem. — Wreszcie — jak u Leibniza — termin „ewolucya“ nie ma znaczenia historycznego następstwa stadyów rozwojowych, ale wyraża tylko, że organizmy nie powstają z nieorganicznej materji, ale z nasienia, czyli zarodka, w którym zawarte są w stanie praeformacyi i z niego się rozwijają. W tem znaczeniu „ewolucjonista“ jest też Bonnet, jakkolwiek (p. niżej) nie jest ewolucjonistą w znaczeniu dziś używanem, t. j. transformistą cz. filogenetykiem.

z historyzmem ale z racjonalizmem<sup>1</sup>). Owa wiara w postęp nie była bowiem koncepcją historyczną, ale oderwaną dedukcją rozumową, wynikającą psychologicznie z wysokiego rozumienia o własnej kulturze, która właśnie opierała się na racjonalizmie; przeciwstawiano ją ciemnocie barbarzyńskiej dawnych wieków, gdzie panowała wiara i zabobon. Drugim pierwiastkiem, który się na ten pozorny historyzm wieku Oświecenia składa, jest właściwa popularyzującemu racjonalizmowi metoda wyjaśniania rzeczy złożniejszych przez odnoszenie ich do prostszych, przy czem bardzo łatwo ta metoda czysto logiczna przybiera formy genetyczne. Tak np. za wpływem Locke'a rozwijano w ówczesnej psychologii pogląd, że umysł ludzki jest pierwotnie czystą tablicą, na której wrażenia zmysłowe zapisują wyobrażenia i pojęcia (Condillac). Teorya ta oparła się bezpośrednio o biologię u Bonnet'a, który się nią szczegółowo zajmuje. W podobny sposób wyjaśniał Condillac powstanie mowy. Stało się zwyczajem, dla wyjaśnienia skomplikowanych zjawisk życia społecznego uciekać się do człowieka pierwotnego, którego obraz skonstruowano sobie czysto racjonalistycznie, przez symplifikację (Adam Smith). Takiego, dla celów dydaktycznych sporządzonego manekina, wzięto z czasem na seryo, operację racjonalistyczną pojęto jako rzeczywistość, genetycznie. Ów człowiek pierwotny wszedł również do biologii; — w modzie były wtedy opowieści o ludziach od urodzenia dziedzicznych; mieli oni rzekomo chodzić na czworakach, co miało dowodzić, że pierwotna postawa ludzka była podobną postawie innych zwierząt ssących; pożywieniem ich był miód, w czem przebija się sielankowy sentymentalizm ośmnastego wieku. Również opisywano ich mowę, której podstawą były onomatopeje i dźwięki wzruszeniowe<sup>2</sup>). Rousseau protest swój przeciwko kulturze oparł na tych samych racjonalistycznych podstawach; w reakcyi przeciw skomplikowanym, nienaturalnym stosunkom, wytworzonym przez kulturę, stawia jako ideał człowieka pierwotnego, oczywiście pojętego całkiem apirorycznie, wedle ówczesnej metody upraszczania. — Ten pozorny racjonalistyczny genetyzm Oświecenia zmienia się w genetyzm rzeczywiście historyczny dopiero w epoce romantycznej, zwłaszcza u Niemców; powołuje go do życia zamiłowanie do przeszłości, do form przeżytych; ale i tu, mimo pewnego pesymizmu właściwego romantyzmowi w poglądzie na teraźniejszość, idea progressyżu nie wygasa, przerzuca się tylko chętnie w przyszłość i przybiera wielokrotnie cechy mistyczne. —

<sup>1</sup>) cf. Rádl l. c. str. 161—186 (rozd.: „Entstehung der genetischen Auffassung der Organismenwelt“), — gdzie jednak w wielu punktach inaczej niż tu sprawę pojęto.

<sup>2</sup>) cf. Rádl l. c. str. 177. Także przykłady przytoczone z niedowierzaniem przez Herdera w „Pomysłach do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego“ (tłum. J. Bychowca, Wilno 1838) t. I. ks. 3. rozdz. 6.

To, że progressyzm biologiczny nie był właściwie biologiczną teorią, ujawnia się w syntetycznym sposobie, w jaki teorie progressystyczne traktowano. Zaczynają się one zwyczajnie od kosmogonii; ze świata nieorganicznego przechodzą w organiczny, jak np. widzieliśmy to u Bonneta; na drugim końcu wiodącej w górę drabiny tenże autor opuszcza ziemię i mówi o dalszych, wyższych stopniach rozwoju człowieka. A w fantazyach tych — jak zobaczymy — nie jest odosobniony. To znowu, jak u Herdera, rozwój postępowy świata nieorganicznego i organicznego stanowi tylko część wstępną „filozofii dziejów rodzaju ludzkiego“.

Ewolucjonizm filogenetyczny i progressyzm zlewają się z sobą bardzo często; pomimo tego nie zachodzi między nimi konieczny i stały związek. Boć zasada zmienności gatunków nie przesądza jeszcze o kierunku tej zmienności, — nie musi to być kierunek postępowy. Z drugiej strony rozwój postępowy odbywać się może inną drogą jak drogą transformizmu. I tak można przyjąć wielość coraz to doskonalszych, a niezależnych od siebie aktów stworzenia; w tym wypadku można mówić chyba tylko o ewolucji Myśli Twórczej. Bardzo często spotykamy w ósmnastym wieku myśl progressystyczną w zgodzie z teorią praeformacyi, do której rozszerzenia przyczynił się głównie Leibnitz. Teoria ta przyjęła się tem łatwiej, że nie stoi w sprzeczności z nauką Kościoła, który przyjmuje jeden tylko akt stworzenia. Już św. Augustyn dopuszczał tłumaczenie, że tym jednym aktem Bóg stworzył tylko zarodki wszelkich tworów a te rozwijały się później samoistnie<sup>1)</sup>. Leibnitzowska teoria praeformacyi przyjmuje tak samo jednorazowe powstanie zarodków wszelkiego bytu; zarodki te przychodzą kolejno do rozwoju. Myśl tę szczegółowo rozwija i uzasadnia w biologii Bonnet. Taki zarodek jest niezniszczalny (germe indestructible, g. de restitution); jest on zarazem siedzibą nieśmiertelnej duszy. W ten sposób dusza nie

1) Św. Augustyn: „De Genesi ad litteram“: „Hic est liber creaturae coeli et terrae. Cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne viride agri antequam esset super terram et omne foenum agri antequam exortum est“. — „Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgant, ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt cum factus est dies“. — Porównaj też w „Summa Theologiae“ św. Tomasza: „In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod in materia elementari produxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum“. — Na św. Augustyna powołują się też zwyczajnie zwolennicy ewolucjonizmu między ściśle wierzącymi katolikami. (Zob. n. p. A. Fogazzaro: „Les ascensions humaines. Evolutionisme et catholicisme“. — 1901.) — Jednakże św. Augustyna możnaby także wykładać w duchu nauki platońskiej o świecie idei...



rozstaje się nigdy z materią, jakkolwiek ta materia, która składa zarodek, jest drobiną tak małą, że usuwa się z pod obserwacji oku ludzkiemu, nawet uzbrojonemu w najsilniejsze mikroskopy; w dodatku przypuszcza Bonnet, że stan tej materii jest tak subtelny, iż już skutkiem zupełnej przejrzystości widziana być nie może. Te nieśmiertelne zarodki, będące zarówno zarodkami duszy jak ciała, spoczywają nie powołane do widzialnego życia w powietrzu, wodzie czy ziemi, nawet w ciałach zwierząt lub roślin, niby molekuly materii, i czekają na przyjście swojej chwili. Inne, które rozwinięły się już w jakąś istotę organiczną, po śmierci tej istoty przechodzą znowu w stan takiego oczekiwania. Jak widzimy teoria ta przypuszcza bytowanie duszy wielokrotne w ciałach widzialnych; jest to więc teoria palingenezy. Jeżeli mimo to tak Leibnitz jak i Bonnet zwalczają metempsychozę, to czynią to dlatego, że wedle nich dusza nie przechodzi w rozmaite, obce sobie ciała, nie ożywia jakiegoś, byle jakiego kawałka materii, ale pozostaje zawsze z tym samym, własnym materialnym zarodkiem złączona, a rozwinięcie się tego materialnego zarodka w jakikolwiek kształt widzialny jest niczem więcej, jak tylko zmianą formy. Nie tylko dusza ale i ciało są w tem znaczeniu nieśmiertelne. Oczywiście że jest to tylko metempsychoza zmodyfikowana i że większa część metempsychików mogłaby się na tę modyfikację zgodzić jako na nieistotną. W szczególności zgadza się ona doskonale z nauką Słowackiego, wedle której dusza tworzy sobie sama ciało, musi mieć więc niewątpliwie do tego materiału; zobaczymy jeszcze że i u Leibnitza i Bonneta istnieje coś podobnego do wiary w twórczość duszy i że może właśnie dlatego łączą oni ją nierozdzielnie z drobiną materii.

Ale w jaki sposób kojarzy się z tą teorią praeformacji moment progressystyczny? Czy, podobnie jak przy wielokrotnych, niezależnych aktach stworzenia, przychodzą do rozwoju kolejno zarodki coraz to wyższej natury? Bo że te same zarodki posiadają własną indywidualność, której zmienić nie mogą, to leży już w założeniu teorii praeformacji. Ale oto teoria ta zna pewną modyfikację, która dozwala na wprowadzenie do niej ewolucjonistycznego pierwiastka. Modyfikacja ta nosi dziwaczną nazwę „teorii pudełeczkowej“, *théorie de l' emboitement*, *Einschachtelungstheorie*. Według niej zarodek niezniszczalny składa się jakoby z rozmaitych warstw; w zarodku mieści się drugi zarodek, w drugim trzeci, w trzecim czwarty i t. d. Mieszczą się one jeden w drugim na podobieństwo owych chińskich pudełeczek, coraz to mniejszych, w sobie kolejno zamkniętych, aż do zupełnego wypełnienia próżni, tylko że tutaj ilość tych warstw nie zna żadnej granicy, jest ona nieskończoną; bo wszakże nie masz nic tak małego, czegoby nie można podzielić na części jeszcze mniejsze; — granicę podzielności kładą tylko nasze zmysły, nie leży ona w istocie rzeczy. Otóż te wszystkie, złożone jedne w drugich zarodki, praeformowane razem z pierwszym, przychodzą kolejno do rozwoju, a to z chwilą kiedy zaistnieją od-

powiednie warunki zewnętrzne. Ziemia bowiem przechodzi co pewien czas przewroty, które zmieniają zupełnie warunki życia na niej. Geneza mojżeszowa nie opisuje pierwszego, właściwego stworzenia, ale tylko jeden z takich przewrotów, po którym nastąpił z zarodków praeformowanych, względnie z odpowiednich warstw zarodków, rozwój dzisiejszego świata organicznego. Zarodki bowiem w tych przewrotach na ziemi nie giną, materya, która je składa, jest natury niezniszczalnej. Ciała widzialne, które się kolejno z tych warstw zarodkowych rozwijają, mogą być zupełnie różne od siebie, a mimo to ożywia je ta sama dusza, są pokrywą, „maską“, tej samej indywidualności. Poszczególne żywoty łączy też ze sobą pewien rodzaj pamięci; bez pamięci bowiem indywidualność nie byłaby tą samą. Natury tej pamięci Bonnet bliżej nie określa; jest to w pierwszym rzędzie „pamięć organiczna“, która przechowuje nie wiedzę zdarzeń i przeżyć, ale produkt tych przeżyć, pewne władze, skłonności, zdolności i nastroje duszy. Poza tem jednak jest u Bonneta ta pamięć czemś więcej; powiada bowiem że osiągnięcie każdego wyższego stopnia rozwoju odczuwa wszelkie stworzenie jako szczęście, pamięć bowiem pozwala mu porównać stan przeszły z obecnym. Zapewne trzeba to tak rozumieć, że uczucie szczęśliwości, radość z życia, jest rezultatem, poza progiem świadomości jednak stojącego, porównania stanu przeszłego z obecnym.

W tej koncepcji formy współcześnie istniejące nie są związane ze sobą żadnym genetycznym węzłem; nietylko każdy gatunek (a gatunki pojęte są przez Bonneta w duchu nominalistycznym), ale każde indywiduum ma swój własny szereg rozwoju. Małpa i słoń, stworzenia stojące dziś na szczyblu najwyższym po człowieku, w swej wyższej fazie rozwojowej nie staną się człowiekiem; będą one czemś innym niż są obecnie, ale niczem takim, coby dziś istniało nie będąc niemi. Możliwy to wyrazić, że małpa zostanie małpą a słoń słońcem, chociaż może mieć będąc postać zupełnie niepodobną do dzisiejszej. Być też może, że w najbliższej fazie rozwojowej, (Bonnet powiada, że wielki apostoł żydów w Liście drugim III, 10, 11, 12, przepowiada nowy przewrót na globie, w którym główną rolę odegra ogień), że po tym tedy przewrocie małpa albo słoń obejmą rolę człowieka na ziemi; że między niemi powstaną nowi Leibnitze i Newtony; człowiek przejdzie zapewne w nowe stadyum bytu, które będzie poza ziemią. Z tem wszystkim Bonnet waha się wyprowadzić tę konsekwencję, że człowiek nie różni się od innych zwierząt zasadniczo, że jest tylko wyższą fazą rozwojową istoty stojącej niegdyś na poziomie zwierząt dzisiejszych. Oczywiście w tem brak konsekwencji wynika może ze względów utylitarnych, które niegdyś i Buffona skłoniły do odwołania pewnych twierdzeń. Człowiek zresztą nie jest najwyższem między stworzeniami; istnieją i dziś zapewne niewidzialne dla nas istoty wyższe, przebywające może poza ziemią, istoty o tak wysokim rozwoju umysłowym, że wobec nich Leibnitz i Haller są hotentotami.. Co do roślin, to Bonnet

przypuszcza, że one również mają duszę; ze względu na ich wewnętrzną strukturę uważa je nie za samoistne organizmy, ale za społeczności organiczne; każda gałąź drzewa, wedle niego, jest indywiduum osobnem i posiada osobny niezniszczalny zarodek.

Zatrzymałem się dłużej nad teorią Bonneta dla wykazania, jak w tego rodzaju koncepcjach występują te same problemy, z którymi spotykaliśmy się u Słowackiego. A nadto jeden moment zbliża do Słowackiego Bonneta bardziej od innych „ewolucjonistów“, a mianowicie pomysł rozwoju indywidualnego, którego narzędziem jest palingeneza, podczas gdy u innych spotykamy się tylko z rozwojem gatunkowym

Bonnet nie jest ewolucjonistą w znaczeniu ściślejszem, tj. filogenetykiem, nie dlatego, że wykracza ponad rozwój gatunkowy koncepcją rozwoju indywidualnego, ale dlatego, że jego teoria rozwoju nie jest wogóle ewolucyjną w rozumieniu transformistycznym; z właściwą ewolucją organiczną zasada praeformacyi stoi w biegunowym przeciwieństwie; jest on progressystą, nie ewolucjonistą.

Są wypadki, w których trudno określić czy autor jakiś jest ewolucjonistą, lub nie jest. Zdarza się to najczęściej u tych, którzy są progressystami w biologii, nie będąc biologami. Tacy bowiem chodzą wokoło problemów, nie zajmując zdecydowanego wobec nich stanowiska, często nie przeczuwając ich wcale. Do tych niezdecydowanych należy np. Herder. Wierzy on w postęp tworców; zastanawia się zwłaszcza nad przyszłym, wyższem powołaniem człowieka. Mniema, że miejscem jego przyszłego istnienia nie będzie już ziemia, bo na ziemi niemasz tworu od człowieka wyższego. I dziś przeczuwamy istnienie bytów wyższych, które może się nami opiekują i kierują naszymi krokami; ale to okrył Stwórca mądrze zasłoną, aby nie odbierać nam poczucia odpowiedzialności za własne czyny<sup>1)</sup>. Człowiek jest tworem granicznym między tworam i bytami zaziemskimi. Jak sobie Herder rozwój wyobraża, określić niepodobna. Powiada on, że gatunki są niezienne; odrzuca także teorię zarodkową Bonneta, przy czem trzeba dodać, że jej nie rozumie. Pozostawałby więc postęp indywidualny drogą metempsychozy. Ale o metempsychozie powiedziano tylko, że jest wierzeniem niektórych ludów, świadczącym o przeczuciu istnienia rozwoju; jak zaś ten rozwój odbywa się rzeczywiście, niewiadomo. Pewne pojęcie może dać o nim metamorfoza w świecie owadów; Herder opisuje przemianę gąsienicy w motyla. Jeżeli na ziemi możebne są tak wielkie przemiany, i to w czasie tak krótkim, to cóż dopiero jeśli teatrem ich są wieki i przestrzeń obejmująca nie tylko ziemię ale i świat

<sup>1)</sup> Porównaj z tem słowa „Listu do Rembowskiego“, że „pisanie tych rzeczy (o świecie duchów i jego wpływie) byłoby z uszczerbkiem dla wolności westchnień i modlitw ludzkich, które w otchłaniach duchowych wybierać mają pomiędzy światły i wonnościami Aniołowemi“.

pozaziemski. W metamorfozie tworów ukazuje natura „dlaczego wtknęła sen śmiertelny w państwo swych jestestw. Ten sen jest dobroczynnym odurzeniem okrywającym stworzenie, w którym teraz siły organiczne o nowe się ukształcenie ubiegają. Samo stworzenie, ze swoim mocniejszym lub słabszym przeświadczeniem, nie dosyć mocne do objęcia swej walki, lub do panowania nad nią; a tak zasypia i ocuca się wtedy, kiedy już przekształcone. Zatem sen śmiertelny jest ochroną ojcowską łagodną; jest to zbawienne opium: za jego pomocą natura zbiera swe siły, a chory zasypiając zdrowie swe odzyskuje“. Wszystkie twory dążą ku człowiekowi, on jest jakoby ich syntezą i dokończeniem. Każden twór można uważać za próbę, za dążenie do formy ludzkiej w pewnym miejscu zatrzymane i niespełnione. Co do przyszłego stanu człowieka to tego nie znamy. Można o nim tylko wnioskować ze stanu teraźniejszego. „Ogród wyższy zakwitnie tylko kwiatami, które się tu w zarodzie pokazały“. — Z pewnego ustępu możnaby wnioskować, iż Herder przypuszcza, że niezmiennosc gatunków nie zawsze istniała; ustęp ten jest bardzo ciekawy ze względu na swoje wielkie podobieństwo do pewnych myśli „Genezis z Ducha“ i „Listu do Rembowskiego“. „Gdy się bramy stworzenia zawarły, wybrane raz organizacye stały jako pewne drogi, na które w przyszłości siły niższe w granicach natury miały się wznosić i dalej wykształcać. Nie tworzyło się więcej postaci nowych; lecz w postaciach stworzonych krążą i przeistaczają się nasze siły, a organizacya właściwie jest tylko przewodniczką tych sił do ukształcania się wyższego“. <sup>1)</sup> W „Genezis“ czytamy: „Nie zapomniał Pan o dziełach twoich (o Duchu mój!), — owszem uszanował je i formy stworzone przez Ciebie zachowuje, nie pozwalając nadal żadnej w nich uczynić poprawy. Pieczęć trwałości swojej położył na zapisanej przez Ciebie księdze...“ Zatem i w tej nauce tworzenie nowych form w pewnej chwili ustaje; postępowanie odbywa się dalej tylko drogą metempsychozy, po szczeblach form już ustalonych. W „Liście do Rembowskiego“ znajduje się znowu zwrot pod względem formalnym bardzo do powołanego ustępu Herdera

<sup>1)</sup> Herder: „Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego“. Przekład J. Bychowca, Ks. 5. rozdz. 3. — W oryginale: „Nichts in ihr (der Natur) steht still; alles strebt und rückt weiter.. Als die Tore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal erwählten Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Grenzen der Natur die niederen Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugten sich nicht mehr; es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe unsere Kräfte und was Organisation heisst ist eigentlich nur eine Leiterin derselben zu einer höheren Bildung“. — O ewolucjonizmie Herdera (odmiennie ocenionym niż tu w tekście) zob. też: Hansen: „Haeckels Welträtsel u. Herders Weltanschauung“ (Giessen 1907).

podobny. „Stoją oni (Adam i Ewa), jako dwie formy, całemu duchowi ziemskiemu do odkupienia przygotowane... Oto więc są dwie niby bramy otworzone niższemu duchowi globu, a tak uczynione, że przez nie czysty jedynie duch prawdy i piękności w wyższe sfery wstępować może...” Wpływ Herdera na Słowackiego jest bardzo prawdopodobny; wiadomo, że pisarz ten cieszył się wielkim uznaniem u romantyków. Jego mgliste, niezdecydowane wywody, nadawały się też bardzo do pobudzenia fantazyi Słowackiego, która chwyciła się zawsze chętniej tego, co sama z siebie dopełniać i rozsnuwać mogła. Właściwy pocie duch krytyki znajdował pokarm w niedostatkach tekstu i pozostawało złudzenie robienia odkryć niespodzianych, przyjęcia prawd podszeptanych z góry, podczas gdy myśl przetrawiała i kombinowała tylko materiał tkwiący w tekście, który dał pobudkę wyobraźni... W tekście Herdera możnaby znaleźć odbicia prawie wszystkich pomysłów ewolucyjnych Słowackiego w stanie zalążkowym. I tak, jest tu ślad idei, że duch sam wytwarza sobie organizację; wprawdzie zastrzega się Herder że myśli nie o duszy rozumnej, jakoby — „co niektórzy twierdzili — tworzyła sobie swe ciało w żywocie matki;” — „nie rozum to utworzył nasze ciało lecz... siły organiczne”. Czyż takie zwroty nie mogłyby wystarczyć Słowackiemu do stworzenia nauki o twórczości Ducha? Mówi też Herder i o tem, że śmierć nie jest niczem realnem, ale tylko pozorem; mówi o szeregu wstępnym tworów od kamienia aż do człowieka — i o rozwoju ponad człowieka; — jest u niego, jak wiemy, i ta myśl, którą „Genezis” wyraża słowy, że Bóg w ciało ludzkie „jak w jedną księgę wpisał wszystkie tajemnice dawnej, przedludzkiej pracy...”<sup>1)</sup> A jednak twierdzenie o wpływie Herdera byłoby przedwczesnem; każdy bowiem z tych pomysłów odnaleźć można z taką lub inną modyfikacją u całego szeregu innych pisarzy. Byłoby dziwnem, gdyby Słowackiego, jeśli nawet czytał Herdera, nie doszły podobne echa i zkadina; i wszakże to były rzeczy, które budziły wówczas szerokie zainteresowanie. A w takim razie nie łatwym jest dochodzenie ojcowstwa.

Tutaj pora postawić pytanie, o ile pomysły genezyjskie Słowackiego, progressystyczne niezawodnie, są także ewolucjonistycznymi w znaczeniu ściślejszem, transformistycznym? Nie przyjmuje on hipotezy praeformacji, byłaby ona zresztą sprzeczna z zasadą, że duch sam obmyśla i tworzy sobie kształty. Dlatego samego odpada przypuszczenie stwarzań kolejnych. Możliwość tylko zapytać, czy nowy kształt pojawia się niezależnie od poprzedniego przy nowem wcieleniu, co byłoby analogią stwarzania kolejnego i wykluczałoby właściwą ewolucję organiczną, czy też przetwarza on się

<sup>1)</sup> Ta myśl że człowiek, jako twór najwyższy, jest niejako syntezą niższych tworów, jest pospolitą w niemieckiej filozofii natury; nie ma jednak tego wyraźnego uzasadnienia historycznego (genetycznego) jak u Słowackiego.

stopniowo pod wpływem bodźca wewnętrznego duchowej natury. Niewątpliwie to drugie tłumaczenie jest słusznem. Wynika ono z samego sposobu przedstawienia genezyjskiej pracy ducha, zarówno w „Genezis“ jak w „Zborowskim“, — wynika też z zasady ogólnej, że między żywotami niema przeskoku, że nowy zaczyna się na punkcie, do którego wzniosł się poprzedni — i że duch tylko w ciele jest twórczy. Jest zatem Słowacki niewątpliwie ewolucjonistą w znaczeniu transformistycznym, a jeślibyśmy mu mieli odmówić nazwy philogenetyka, to chyba raczej dlatego, że ponad philogenezę wykracza przez przyjęcie zasady rozwoju osobnikowego, spełniającego się w szeregu żywotów, w łańcuchu palingenezy. Rozwój osobnikowy nie wyklucza przecież rozwoju gatunkowego; nie każdy twór dąży samoistnie do nowej formy. Na czele kroczą duchy wypatryciele, „Słowa“ stworzenia, a inne, słabsze duchy, w ich ślady wstępują, z ich prac korzystają. Od pewnej chwili jednak, jak widzieliśmy, tworzenie nowych form rozwój gatunkowy zatem, ustaje. Pozostaje tylko rozwój indywidualny, przez wstępywanie duchów w kształty coraz wyższe, ale już gotowe i ustalone, aż do kształtu ludzkiego. W tym jednym tylko jeszcze trwa dalsza praca postępową, kształtotwórczą; philogeneza ogranicza się już tylko do człowieka, który ma wytworzyć duchowi wyższą jeszcze formę objawu. — Z pomiędzy ewolucjonistów zasada progressywnego palingenetycznego zbliża Słowackiego najwięcej do Bonnetta, zasada transformizmu — ze względu na uzasadnienie go bodźcem duchowym — do Lamarcka. Do tego uzasadnienia powrócę niżej; teraz, nim przejdziemy do motoru ewolucyi, do pytania czem ona się dzieje, do zasady że wszystko przez ducha dzieje się, rozpatrzeć jeszcze trzeba samą istotę, treść ewolucyi progressywniej, to czem ona jest, a co się wyraża w zdaniu, że wszystko dzieje się dla ducha.

Jeśli zapytamy na czem polega wyższość jednej istoty organicznej nad drugą w hierarchii stworzenia, to wszyscy zgodzą się na odpowiedź, że z punktu czysto morfologicznego stanowi o tem wyższy rozwój organów ruchu i zmysłów. Można to jednak sprowadzić do prostszej formuły, gdyż rozwój tych organów pozostaje w ścisłej korrelacji z rozwojem ustroju nerwowego, który ze swej strony jest wskaźnikiem rozwoju władz duchowych. Wielki morfolog Cuvier, na podstawie właśnie tej korrelacji ustroju nerwowego ze stopniem rozwoju organizacyi, uczynił system nerwowy punktem wyjścia anatomii porównawczej. Zmieńmyż teraz punkt widzenia i nadajmy tej prawdzie biologicznej formę teleologiczną, a przyjdziemy do twierdzenia „Genezis z Ducha“, że „wszystko dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje“.

Zdaniu morfologii, że im doskonalsze organizacje tem doskonalszy ustrój nerwowy, tem wyższy duchowy stopień rozwoju, odpowiada zdanie ewolucjonistyczne, że organizacje doskonalały się, doskonalały w pierwszym rzędzie ustrój nerwowy, — w teleologicznem zaś ujęciu — że organizacje doskonalały się a by „Duch wziął

więcej wedle swej potrzeby“. Rozwój duchowy jest c e l e m rozwoju formy... Rozumie się że dla wszystkich progressystów rozwój duchowy jest osiowym punktem nauki. Ale stosunek ciała do ducha nieco różnie bywa pojęty. U Słowackiego duch idzie przed ciałem; kształtuje on sobie ciało tak, aby celom jego lepiej odpowiadało. U Bonneta natomiast, a podobnie — choć niewyraźnie — u Herdera, ciało tworzy ducha. Postęp idzie od organizacyi do ducha. Boć — niemasz niczego w umyśle, coby przez wrota zmysłów nie przeszło; doskonalsze organa wyrabiają doskonalszego ducha. Sprzeczność jest tu więcej pozorną niż rzeczywistą. Duch doskonali organizację „aby wziąć więcej dla swojej potrzeby“; a wszakże potrzebą ducha jest właśnie jego wyższy rozwój. Zatem wyższą jest ta organizacja, która ten wyższy rozwój umożliwia i popiera. Zależność jest więc wzajemną. Przecież my Duchy Słowa przyszliśmy pod prawem formy; wiemy już że nawet myśl bez organizacyi istnieć nie może; i ona czeka na „czaszki okna i krużganki“...<sup>1)</sup>

Przekształcanie się ciała odbywa się w ten sposób, że podczas kiedy jedne jego części i organa tworzą się lub rozwijają, inne marnieją lub nikną. Na ten moment zwrócili niektórzy autorowie szczególną uwagę, dopatrując się w nim ważnego, podstawowego niemal prawa natury. Do nich należy przedewszystkiem Goethe.

Jest rzeczą nader ciekawą, jak cechy tak Goethego jak Słowackiego jako twórców, odbijają się w ich filozofii. U Słowackiego duch kształtuje formę, a w tym celu musi ją najprzód wyobrazić; wyobrażnia jest siłą kształtotwórczą... Przyszłą, wyższą formę człowieka przedstawia sobie Słowacki jako formę świetlną, a przedstawia ją sobie tak dlatego, że w świetle widzi „doskonalsze śpiewu świętego narzędzie“; duchy w drugim rapsodzie „Króla Ducha“ tłumaczą się z myśli „bez słów i dźwięków, i bez tych przesycień, które duchowi są od nauk w ciele“, — tłumaczą się jedynie za pomocą zmiany i natężenia światła i barw. Język taki jest to oczywiście język czystych nastrojów, podobnie jak muzyka, bez żadnej treści konkretnej. Tak marzy poeta nastrojów i kształtuje świat wedle prawa własnej twórczości. A przytem — jeszcze jeden rys bardzo ciekawy: — dla niego, mistrza słowa, pierwszym celem ewolucyi jest osiągnięcie doskonalszego sposobu wyrażenia się!.. Goethe, poeta klasycznej miary, przepisuje miarę za prawo naczelne siłom światotwórczym. Przyjmuje on zasadę, że jeśli postać istoty organicznej (pod wpływem warunków zewnętrznych) w czemkolwiek się zmienia, zmiana w jednym punkcie nie może pozostać bez wpływu na zmianę w punktach innych, każdy organizm bowiem jest jednolitą całością a nie zlepkiem części od siebie niezawisłych.

<sup>1)</sup> Przypomina to bardzo psychologię Bonneta, w której dusza zawisła jest w procesie rozumowania całkowicie od mózgu. Wedle niego dusza Monteskiusza znalazłszy się w mózgu dzikiego, myślałaby jak dziki.

Jest to znane dobrze biologom prawo korelacji. Ale u Goethego przybrało ono pewien właściwy charakter, stało się prawem korelacji mas, czyli prawem kompensaty. Wedle tego prawa, jeśli organizmowi w jakimś względzie coś przybywa, to musi mu w innym względzie ubyć:

„Siehst du also dem einen Geschöpf besonderen Vorzug  
Irgend gegönnt, so frage nur gleich wo leidet es etwa  
Mangel anderswo? und suche mit forschendem Geiste!“

Natura zdaje się mieć tylko pewien ograniczony zapas materiału dla wytworzenia kształtu; musi nim gospodarować oszczędnie. Lew, któremu dała silne uzębienie, dla tego samego nie może mieć już rogów. Ale, co więcej, sama postać zewnętrzna zwierzęcia zawisła od tego prawa kompensaty; wąż jest długi dlatego, że niema nóg; jaszczurkę można sobie wyobrazić jako węża z nogami; ale dostając nogi, przez to samo staje się krótszą. Ropucha, o karykaturalnie długich nogach, jest równocześnie karykaturalnie krótką i szeroką. — Pomiędzy biologami prawo korelacji, w formie zbliżonej do Goethego korelacji mas, spotykamy u St.-Hilaire'a. Nosi ono tu nazwę prawa równowagi organów (*balancement des organes*). U innych sformułowanie tego prawa jest ostrożniejsze i subtelniejsze. Cuvier podkreśla, że znaczenie poszczególnych części składowych dla organizmu jest bardzo różne; to znaczenie, a nie sama masa, decyduje o intensywności korelacji.

Wydaje się być rzeczą bardzo prawdopodobną, że to prawo korelacji kompensacyjnej stoi w związku z wyznawaniem przez Słowackiego prawem ofiary. Ofiara, jak wiemy, jest u niego warunkiem postępu; duch, tworzący formę, musi, ażeby uczynić ją sposobniejszą do celów duchowych, ofiarować coś z dotychczasowych wygód swoich cielesnych. Oczywiście idea ofiary przejętą została z towianizmu, ale dla celów ewolucyjnej nauki „Genezis“ musiała być odpowiednio przekształconą i na tej drodze zesłała się z prawem korelacyjnej kompensaty. — W szeregu złożonych na ołtarzu ducha ofiar znajduje się także największa z nich, ofiara z nieśmiertelności. Śmierć jest produktem ewolucji; przyjętą została dobrowolnie, gdyż leżała w interesie celów duchowych. Dziwna rzecz, ta koncepcja tak śmiała i na pozór fantastyczna, znajduje zupełne potwierdzenie w dzisiejszym ewolucjonizmie. Myśl o ewolucyjnym powstaniu śmierci rozwinął z pomiędzy biologów przedewszystkiem Weismann<sup>1)</sup>.

Na drodze przyszłej twórczości ducha leży również ofiara. I tak Bonnet powiada, że przyszły, doskonalszy człowiek, a raczej, że istota anielska, która się z niego rozwinie, nie będzie potrzebo-

<sup>1)</sup> Weismann: „Ueber Leben und Tod“. (Aufsätze über Vererbung u. verwandte biolog. Fragen).



wała ani organów rozrodczych ani organów trawienia. Nie wynika to tutaj z prawa korelacji, ale stąd, że organa te będą poprostu niepotrzebne; rozmnażanie się będzie zbytecznem, gdyż człowiek uzyska nieśmiertelność, — narząd trawienia byłby niedorzecznym zabytkiem w chwili, gdy ciało nieśmiertelne utrzymywać się będzie bez pokarmu. Te idee tkwią również w nauce Słowackiego. Wszakże „człowiek rajski“ miał samoistną, (od płci niezależną), twórczość względem ciała; również nie potrzebował pokarmu. Dopiero upadek grzechowy odjął mu te przymioty; niezawodnie więc na drodze ewolucyjnej odzyska je napowrót. Dzisiejsze motory życia: głód i miłość płciowa, znikną, ale równocześnie znikną rozkosze, które ich zaspokojenie z sobą prowadzi. Nie trzeba jednak pojmować tego w duchu ascetycznym; owszem radość z życia w świecie anielskim będzie raczej wyższą ponad słabe tylko jej przecucie na ziemi. Może właśnie moment orgazmu na punkcie szczytowym aktu płciowego jest tym momentem jedynym ziemskich doświadczeń, który, przetłumaczony na wartości czysto duchowe, daje nam wyobrażenie o stanie duchowym przyszłego bytu. Akt twórczości płciowej jest bowiem wedle Słowackiego właściwie aktem „twórczości ducha względem ciała“, twórczości, którą posiadał człowiek rajski wraz z pełnią radości z nią połączoną; ta twórczość, dziś ograniczona ciałem, łamie się z przeszkodą formy i daje za ledwie przeczuć pierwotne swoje rozkosze. Tak więc i o tej ofierze można powtórzyć, co powiedziano w „Genezis“ o śmierci: Bóg przyjmie tę ofiarę od ducha, ale oszuka go, jak ojciec ukochanego syna oszukuje; bo z tej ofiary wyniknie większe dobro od tego, które było poświęcone. —

Sprawcą rozwoju formy jest w nauce Słowackiego, jak wiemy, duch sam, który ją dla celów swoich urabia. „Wszystko przez Ducha stworzone jest“. Zasada to w tej nauce najważniejsza i najoryginalniejsza. A jednak i ona nie jest bez pokrewieństw i analogii. Jeśli analogii tych szukamy między biologami, to w pierwszym rzędzie przychodzi na myśl Lamarck.

Na ogół biologowie przeddarwinowscy za motor ewolucji tworów przyjmowali wpływ warunków zewnętrznych. Lamarck czyni to samo, jednakowoż warunki zewnętrzne są dla niego przyczyną tylko pośrednią. Są one powodem zmiany poczucia potrzeb przez zwierzę, która to zmiana wywołuje odpowiednią reakcję psychiczną. Tak się ma rzecz przynajmniej u zwierząt wyższych; dla niższych organizmów wpływy zewnętrzne są tylko podnieciami czysto fizycznych ruchów „fluidów“, warunkujących życie. Na wyższych jednak szczeblach rozwojowych, tam gdzie już wytworzyła się substancja nerwowa, na miejsce tego fizycznego procesu wchodzi proces psychiczny w formie „czucia wewnętrznego“ (sentiment interieur). Tu znowu na szczeblach niższych proces ten jest nieświadomy, na szczeblach wyższych uświadomiony i działa wprost jako wola. Pod wpływem tej psychicznej pobudki fluida żywotne organizmu zwracają się ku

tym jego punktom, które wskazuje odczucie potrzeby zawarunkowanej przez środowisko, a ten przypływ soków o sile żywotnej powoduje rozwój danej części ciała, względnie organu. — Ponadto działa wola jeszcze na rozwój organów przez pobudzanie ich funkcyi; „funkcyja kształtuje organ“<sup>1)</sup>.

W ten sposób znajdujemy w nauce Lamarcka te same elementy, które wchodzą w skład „Genezis z Ducha“: ewolucję ducha i ewolucję form przez ducha. Różnice zasadnicze polegają na tem, że u Słowackiego dusza wprawdzie się rozwija (i w tem, podobnie jak u Bonneta, zawarunkowana jest rozwojem formy), ale istnieje przecież od początku, a nawet zdaje się być od początku uświadomioną; — co się zaś tyczy rozwoju formy, to u obu pisarzy odbywa się ona pod działaniem duszy; kiedy jednak u Lamarcka motywem tego działania jest zaspokojenie potrzeby fizycznej, u Słowackiego nie tylko działanie ale i motyw działania jest czysto duchowy; środowisko nie odgrywa tu żadnej roli, jeśli nie rolę wyłącznie tylko tamującą lub wyzwalającą możliwość rozwojową.

Wpływ Lamarcka na Słowackiego jest zupełnie możliwy. Jesliby go nawet sam nie czytał, to mógł się o nim dostatecznie dowiedzieć od innych pisarzy, zwłaszcza od tych, którzy z Lamarckiem polemizowali. Byli zaś między nimi pisarze bardzo popularni, z którymi prawie niepodobna aby się Słowacki nie był zetknął. Z tej możliwości wpływu nie wolno jednak wyprowadzać wniosku, że wpływ ten istniał rzeczywiście. A to najprzód dlatego, że ideę twórczości ducha mógł powziąć Słowacki samoistnie, a następnie dlatego, że jej źródła mogły leżeć także wcale gdzieindziej. I tak przypomnę najpierw „idealizm magiczny“, który znalazł — jak już mówiłem — echo swoje w towianizmie. A dalej możnaby sięgnąć aż do entelechii i Arystotelesowej... Podczas gdy Plato uczył o rzeczywistości świata idei, wedle Arystotelesa pojęciowa istota rzeczy rzeczywistości nie posiada, ale urzeczywistnia się wyłącznie w świecie zjawisk. Oprócz pojęciowego tkwi przeto w istocie rzeczy, w bycie absolutnym, moment dynamiczny, przez który powstaje forma jako konkretna rzeczywistość absolutnego bytu. Ten moment dynamiczny nazywa Arystoteles entelechią. Entelechia jest więc istotą rzeczy urzeczywistniająca się w formie. Forma pojęta jest dynamicznie, jako wyraz siły w niej jakoby skryzalizowanej. W świecie organicznym istotą rzeczy, entelechią, jest siła żywotna czyli dusza. Arystoteles nazywa ją entelechią pierwszą, w przeciwstawieniu do entelechii drugiej, wyższej, do duszy świadomej. W ten sposób można uważać entelechię świata martwego za odpowiednik „duszy“ świata

<sup>1)</sup> Wpływ duszy na urobienie ciała ujawnia się u Lamarcka jeszcze radykalniej w nauce o zapatrzeniu. Wykracza on w tym względzie nawet ponad wiarę popularną we wpływ zapatrzenia się matki, i przyjmuje także wpływ zapatrzenia się, względnie intensywnej myśli lub pragnienia, ojca na postać dziecka.

ożywionego. Tak forma kryształu, jak organizm zwierzęcia czy człowieka, są wyrazami ich entelechii. Gdyby oko było stworzeniem żywym, to widzenie byłoby jego duszą. A wzrok istnieje nie dlatego, że istnieje oko, ale oko istnieje aby urzeczywistnić wzrok. Entelechią ręki jest chwytanie; ono celowo ukształtowało rękę, która istnieje dlatego, aby człowiek mógł chwycić. (Funkcja wytwarza organ, jak u Lamarcka). I polemizuje Arystoteles z Anaxagorasem, który twierdził, że organ wytwarza funkcję, że człowiek chwyci dlatego, iż ma rękę<sup>1)</sup>.

W wyraźnym związku z Arystotelesem uczy Leibnitz, że istota substancji nie polega na rozciągłości, jak tego chciał Kartezjusz; jest ona niematerialnej natury, jest siłą, która urzeczywistnia się w formie; rozciągłość jest tylko jednym z zasadniczych objawów tej siły (entelechii). Owa entelechia schodzi się w wyższych formach z pojęciem duszy; Leibnitz uduchawia więc właściwie substancję i przyjmuje rozmaite stopnie uduchowienia. W jego monadologii podścieliskiem entelechii są monady, niby niematerialne atomy niematerialnej substancji. Istota monad jest duchowa, gdy zaś podstawą życia duchowego jest wyobrażanie, monady przeto wyobrażają świat. Tworzą one szereg wstępny wedle natury tego wyobrażania; u dołu szeregu wyobrażanie jest mętne i niewyraźne, stan monad jest „bierny”; na wyższych szczeblach wyobrażanie to coraz bardziej się rozjaśnia, monady przechodzą w stan „czynny”. U góry stoi najwyższa, najdoskonalsza monada, Bóstwo. Ponieważ zupełnie jasne, wyraźne wyobrażanie, właściwe tej monadzie, może być tylko jedno i nie zna żadnych odmian, przeto monada najwyższa jest jedyną; gdyby ich było więcej, byłyby zupełnie identyczne, co sprzeciwia się pojęciu wielości. Później uczył Leibnitz, że ciała organiczne są natury złożonej, że są systemami monad pod wodzą monady centralnej. Monada centralna jest duszą. Ta monada centralna może spaść u zwierząt napowrót do stanu monad „biernych”, tylko u człowieka zatrzymuje ona na zawsze swój stan uświadomienia i tak należy rozumieć to, co nazywamy nieśmiertelnością duszy; bo zresztą w innym znaczeniu wszystkie monady są nieśmiertelne. Dusza ludzka bytuje w szeregu żywotów, przyczem przechodzi w formy coraz wyższe. Jeżeli przeto Leibnitz walczy z metempsychozą, to właściwie zwraca się on tylko przeciw pewnej jej formie; dusza nie przechodzi w różne ciała, bo jako monada substancjalna wytwarza sobie formę sama z siebie. Widzimy tu zupełną analogię do „niezniszczalnego zarodka” Bonneta, z którym dusza nie rozstaje się nigdy; tylko że, chociaż Bonnet stara się materję zarodka wysubtelnić aż do zupełnej niewidzialności, jest on przecież zawsze natury materialnej, podczas gdy monada, chociaż substancjalna, jest niematerialna. Tak u Leibniza jednak jak u Bonneta, skutkiem nierozłącznego z duszą jej substan-

<sup>1)</sup> Zob. Willmann: „Gesch. des Idealismus“, I. 488.

cyalnego podścieliska, z którego rozwija się ciało, niemożna w ich rozumieniu — jak to już wiemy — mówić o metempsychozie jako o przechodzeniu duszy, ale o palingenezie, jako o jej wielokrotnem w ciele bytowaniu.

Od Lamarcka jest Leibnitz (podobnie jak Bonnet) Słowackiemu o tyle bliższy, że przyjmuje rozwój nie tylko gatunkowy ale i indywidualny. Różni się jednakowoż tem, że kładzie stanowczą granicę między duszą ludzką a zwierzęcą; i on nie odważa się „zajrzeć pod szczebel, na którym stoi człowiek“, jak to zarzuca Słowacki St.-Simonowi. Poza tem ewolucya u Leibnitza nie jest pojęta historycznie, ale racjonalistycznie; niewątpliwie jednak jego nauka przyczyniła się do powstania historycznej koncepcyi ewolucyi, jak to najlepiej widać u Bonneta, który jest od Leibnitza zawisły.

Zasada że duch sam jest twórcą kształtu, spokrewnia z jednej strony Słowackiego z Leibnitzem i Lamarckiem a z drugiej zbliża go do najnowszego kierunku dzisiejszej biologii. Pod koniec XIX wieku zaczęła się być, w Niemczech szczególnie, reakcya przeciw darwinizmowi; była ona w związku z pewną ogólną reakcją przeciw materialistycznemu i mechanistycznemu pojmowaniu świata; przyczyniło się do niej uświadomienie pewnych braków w teorii Darwina. Zatrzymując nienaruszoną zasadę zmienności gatunków, zakwestyonowano jej wyjaśnienie przez dobór naturalny, jako co najmniej zbyt jednostronne; teoria doboru naturalnego nie tłumaczyła zresztą zmian powstających w organizmach, ale raczej tylko ich utrwalenie. Aby te zmiany wytłumaczyć, cofnięto się na stanowisko ewolucjonistów przeddarwinowskich i zwrócono baczniejszą uwagę na działanie warunków zewnętrznych; w tem znaczeniu wysunięto przeciw Darwinowi Lamarcka. Ale stąd było już niedaleko do podjęcia i drugiej strony nauki Lamarcka: jego uzasadnienia wpływu środowiska przez psychiczną reakcye organizmu. Podczas zaś gdy sam Lamarck, mimo swojej teorii, stał na stanowisku poglądu mechanistycznego na życie, teraz — w tym neolamarckizmie — miał się stać sztandarem w walce witalizmu przeciw mechanizmowi. — Ten nowy kierunek biologii nie skonsolidował się jeszcze dostatecznie; są w nim różne gałęzie i odcienia, których tutaj śledzić niepodobna. Spróbuję zsyntetyzować je za śladem Francé'go<sup>1)</sup>, przyczem jednak zaznaczyć wypada, że ta synteza Francé'go ma dość silne zabarwienie subiektywne.

<sup>1)</sup> Francé: „Der heutige Stand der Darwin'schen Fragen“. (Lipsk 1907). — Także: A. Wagner: „Der neue Kurs in der Biologie“ (Monachium 1907); — K. Braeunig: „Mechanismus und Vitalismus in d. Biologie, d. neunzehnten Jahrhunderts“ (Lipsk 1907); (krytycznie) Prochnow: „Der Erklärungswert des Darwinismus u. Neolamarckismus als Theorien der indirekten Zweckmäßigkeitserzeugung“ (Berlin 1907). Z pomiędzy dzieł tego (względnie pokrewnego) kierunku: Driesch: „Die Seele als elementarer Naturfaktor“; tenże:

Przystosowanie się organizmu do warunków zewnętrznych nosi na sobie cechę celowości. Ale coś celowego może przyjść do skutku nie inaczej, jak tylko na podstawie skojarzenia poczucia potrzeby z użyciem środka tę potrzebę zaspokajającego. Ocena, że środek jest rzeczywiście do tego celu sposobny, może polegać wyłącznie na nabytym doświadczeniu i na sądzie; zarówno pamięć, przechowująca doświadczenie, jak i sąd, są czynnościami psychicznymi<sup>1)</sup>. Reakcja więc na pobudki zewnętrzne, będąca podstawą transformacji, pojętą jest w duchu Lamarcka, jako czynność duchowa. Idea jednak, którą Lamarck stosuje tylko do organizmów wyższych, rozszerzona zostaje na cały świat organiczny, przyczem wskazano wyraźnie na to, że należy się jej domyślać także w świecie nieorganicznym, w najprostszych nawet reakcjach fizycznych i chemicznych; za bardzo cenną poszlakę w tym kierunku uważa się fakt regeneracji kryształów. Cały zatem światopogląd przyrodniczy opanowują dwie zasady: zasada celowości i zasada uduchowienia. Celowość nie jest tu celowością metafizyczną ale psychologiczną; ewolucja nie wynika z dążenia do celu przepisanego światu z góry przez Stwórcę, ale jest wypadkową celów autonomicznych organizmów samych i przez nie same stopniowo osiągniętych. Podobieństwo z ideą „Genezis z Ducha“ jest tu widoczne. W osiągnięciu tych celów organizmy mogą się pomylić, o ile zebrane przez nie doświadczenia są niedostateczne. Ztąd w ich budowie tyle przykładów dysteleologii, czyli zwichniętej celowości. Podobnie czytamy w „Genezis“ o dziwnych niekiedy i potwornych kształtach, które duch obłąkany tworzy...

Ponieważ rozwój nie jest koniecznością narzuconą z góry na-

---

„Der Vitalismus als Theorie und als Lehre“ (Lipsk 1905); a przede wszystkim Pauly: „Darwinismus und Lamarckismus“ (Monachium 1905). Na uwagę zasługuje również pokrewne stanowisko Paulsena, w jego „Einführung in d. Philos.“ Popularyzację lamarckistycznych poglądów ma na celu wielkie popularne dzieło Francégo: „Das Leben der Pflanze“. — Kierunkowi temu służy czasopismo: „Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre“ (Stuttgart od r. 1907). — Od tego kierunku, który trafniej określa nazwa „psychowitalizmu“, trzeba odróżnić neolamarckizm ograniczający się do przyjęcia, obok darwinowskiego doboru naturalnego, jako drugą przyczynę zmienności, „przystosowania bezpośredniego“, bez wchodzenia w uzasadnienie jej przez działanie pierwiastka duchowego. Zob. n. p. Wettstein: „Der Neolamarckismus und seine Beziehung zum Darwinismus“ (Jena 1903), — tudzież nowsze dzieła o ewolucjonizmie współczesnym wogóle, jak: Lotsy, Kellogg i i.

<sup>1)</sup> Zbliżona do tego jest koncepcja „pamięci organicznej“ czyli „mneme“ u Semona („Die Mneme“; II. wyd. 1908), jakkolwiek Semon nie chce mieć nic wspólnego z fantazyami neolamarckistów.

turze, (postęp jest faktem a nie prawem!), przeto odbywa on się nie zawsze, ale tylko pod wpływem zewnętrznej pobudki, zewnętrz- nego przymusu. Można by w tem znaleźć pewną analogię do owych docisków, któremi — wedle nauki „Genezis“ — Bóg ducha zale- niwionego w pracy nawiedza.

Co do natury siły psychicznej, owej „duszy“, która tworzy kształty, to jest ona w neolamarckizmie w szczególny sposób pojętą. Mówi się tu o „duszy cielesnej“, „Körperseele“, i o „duszy komór- kowej“, „Zellseele“. Jest to więc właściwie „siła żywotna“ witali- stów, której naturę jednakowoż objaśnia się pojęciami zaczerpnię- temi z dziedziny psychologii, przez przypisywanie jej zdolności pa- mięci i sądu. Każda komórka ma swoją własną „autoteleologię“, która warunkuje jej reakcję na zewnętrzne pobudki, ma zatem nieodłączne od tego pamięć i sąd, więc swoją własną duszę. Ale organizm złożony ma znowu właściwe sobie — niby „ponadkomór- kowe“ — cele; trzeba mu przeto przyznać i duszę ponad- komórkową, coś jakby duszę złożoną, duszę wyższego stopnia. Zdaje się tkwić w tem echo monadologii Leibniza. U Słowackiego widzie- liśmy również planety pojęte jako skupienia duchów, — albo że wody złożone są „z duchów ruchomych i szukających równowagi“; — rzecz niezmiernie ciekawa, jak myśl ludzka, choćby z najróżniej- szych punktów wychodząc, wiecznie o te same potyka się problemy i na podobne natrafia rozwiązania<sup>1)</sup>. Ale przecież ta „dusza komór- kowa“ lamarckistów wydaje się być czemś zupełnie materyalnem, czemś co nazywa się duszą chyba przez odległą analogię; i tu ustaje podobieństwo ze Słowackim. Trzeba jednak pamiętać, że nie można teorii biologicznej porównywać bezpośrednio z utworem poetyckim. Przecież i dziś, z chwilą gdy ta teoria podjętą będzie przez poezję i popularną filozofię dla przerobienia na światopogląd, dozna ona odpowiednich przekształceń. Zaczątki takich przekształceń już się pojawiają, — ale co więcej i — chciałbym powiedzieć — co gorzej, teoria sama wydaje mi się nosić w sobie cechy celowania z góry na światopogląd. W ten sposób traci ona przymiot zupełnej bezinteresowności naukowego badania, ma w sobie coś z dawnej filozofii natury; posługuje się też bezwiednie temsamem niebezpie- cznym narzędziem analogii. Oto np. Francé, w swojej cytowanej już rozprawie, kończy przedstawienie poglądów neolamarckistów ich oceną ze względu na wartość, jaką dla urobienia przyszłego świa- topoglądu przedstawiają. „Na nowych chorągwiach napisano — powiada —: naszą gwiazdą przewodnią jest cześć dla ducha i dla pracy; i z tą chwilą zaczyna się wiek duchowego bohaterstwa“. Przypomnijmy, jakie to są przesłanki tego światopoglądu. Oto „dusza komórkowa“ jednej z komórek wyściełających ściany żołądka, po-

<sup>1)</sup> Widzieliśmy już także u furierystów podobne dusze różnych stopni.

woduje wydzielanie soku żołądkowego; że w tem ma udział dusza, stwierdzają słynne doświadczenia Pawłowa, na które chętnie powołują się neolamarckiści. I oto ztąd wyprowadza się „cześć dla ducha“ jako światopogląd, i przepowiada erę duchowego bohaterstwa!... Ta sama komórka wypełnia „pracę“; pracą jest wydzielanie soku żołądkowego, pracą tworzenie nowotworów i t. p.; a ztąd światopogląd, na którego sztandarze wypisano „cześć dla pracy“!... Czyż to nie to samo nadużywanie analogii, które charakteryzowało romantyczną filozofię natury? A przytem jest to ciekawy przykład, jak wygląda przerabianie teoryj przyrodniczych na światopoglądy, bez zakrywania szwów przez fantazyę poetycką.

Wspomnieć jeszcze trzeba jeden współczesny kierunek, który w wielu punktach zbliża się do mistycznej nauki Słowackiego. Jest nim neofechneryzm. Jest to kierunek filozoficzny z wyraźną tendencyą propagandystyczną i popularyzatorską; tworzenie światopoglądu jest jego bezpośrednim celem. Wyznaje on zasadę uduchowienia powszechnego, (jednakże nie w rozumieniu monadologii, którą Fechner zwalcza); duch i materya są właściwie identyczne, są dwoma stronami tego samego zjawiska. Z właściwego Fechnerowi pojęcia organizmu wynika że ziemia, gwiazdy, wreszcie wszechświat, są organizmami, żyją i mają duszę. Materya nieorganiczna powstała z organicznej, nie odwrotnie. — Co do ewolucjonizmu Fechnera, to w szczegółach słabo tylko odbił się w jego szkole; ogólna jego linia odpowiada podstawowej zasadzie jedności organicznej świata Ztąd też jego teleologia jest całkiem różną od autoteleologii neolamarckizmu; natomiast panpsychizm i pojęcie stosunku materyi do ducha zbliżają do siebie oba te kierunki.

Najbardziej interesującą postacią między neofechneryanami jest Bruno Wille. Jest on filozofem i poetą. Dla przykładu przytoczę ustęp, świadczący w jaki sposób teorye neofechneryzmu ukształtowały się w zastosowaniu poetyckiem. W dziele Willego: „Philosophie der Befreiung“ czytamy następującą parabolę pod tytułem „Archaeopteryx“:

„Na błoni uwiadło gwarliwe stado wron. Żartowniś jakiś opowiedział właśnie historię o owej wronie, która się ustroiła w pawie pióra. Całe zgromadzenie śmiało się do rozpuku: „A to głupia! dobrze jej tak że ją rozszarpano. Dlaczego chciała być czemś więcej jak inne wrony?“ Z surowem spojrzeniem przysłuchiwała się jedna stara wrona tej papianinie. „Posłuchajcie innej pouczającej historii“ — rzekła. „Była sobie raz jaszczurka, która chciała także być czemś innem jak jej rówieśnice, czemś całkiem a całkiem innem. Chciała być — ptakiem.“ — „Ha ha! słuchajcie, słuchajcie!“ — zaśmiały się wrony; „jaszczurka zwaryowała i chciała zostać ptakiem! I cóż się stało z tą megalomanką?“ — Spokojnie i poważnie odpowiedziała stara wrona: „Co się z nią stało? Została ptakiem, pierwoptakiem ziemi, archaeopteryxem,

od którego wszystkie mamy zaszczyt pochodzić". — Podobieństwo idei tej przypowieści do „Genesis z Ducha“ jest bardzo widoczne<sup>1)</sup>.

E. H. Schmitt w swem (bałamutnym i powierzchownym) dziele „Die Gnosis“, (t. II. Jena 1907), w którym zestawia kierunki „gnostyczne“ od najdawniejszej starożytności po dzień dzisiejszy, podaje w rozdziale poświęconym Fechnerowi i jego szkole następującą zapiskę: „Półnaturalistyczno-teozoficzny panteizm modernizmu reprezentuje polski poeta Henrik(!) Słowacki w swoim poemacie „Die Genesis aus dem Geiste“, (przekład niemiecki w „Lotosblüten“, Lipsk 1897 II)“... Schmitt niezna widocznie daty powstania „Genesis“ i uważa Słowackiego za modernistę prosto za igły, za fechneryanina lub przynajmniej za zbliżonego do fechnerowskiego kierunku... W ten to sposób Słowacki, który, jako sztukmistrz, uważany jest — i słusznie — za przodownika i reprezentanta „nowej sztuki“, staje jako mistyk-myśliciel znowu w pośrodku najnowszych współczesnych prądów filozofii przyrody... Często u nas sentymentalna skłonność do przypisywania poetom wieszczego ducha, przeczuwającego intuicyą prawdy przyszłe, gotowa z tego faktu wyprowadzić swe zwykłe wnioski. Jednak nie byłoby w tem zbytniego zaszczytu dla poety,

<sup>1)</sup> Z dzieł Fechnera zwłaszcza: „Nanna“ (o duszy roślin; 1848), — „Zend-Avesta“ (1851), — „Einige Ideen zur Schöpfungs- u. Entwicklungsgeschichte der Organismen“ (1873). — Bruno Wille: „Das lebendige All“ (1905). Tenże: „Darwins Weltanschauung...“ (1906). — Do przytoczonego Archaeopteryksa Willego bardzo są we względzie myślowym podobne — a niezależne od tego kierunku — sonety ewolucjonistyczne Mary Robinson z lat osiemdziesiątych z. w. Oto jeden z nich w przekładzie prozą:

„Gdy las paproci bezkwiatnych oceniał mroczne stawiska czasów pierwotnych, niepokój nieokreślony kołysał nieustannie wielkimi liśćmi z zieleni i złota.

„Aż wreszcie stwardła wiotka łodyga, z liścia wytrysły konary i gałęzie, a bezkwiatne lasy stanęły w blaskach kwitnących sadów.

...„Wtedy przez lata długie, na urodzajnych gałęziach chwiała się wesoła małpa w swym domku powietrznym; zbierała jabłka i ssała winograd...

„Aż i w niej zadrgała owa tęsknota odwieczna, nieutulona, i napełniła szum wiatru, ptasząt chóry, świat jej — nieszczęśliwością boską.

„Ani miłość, ani owoce leśne, ani zgiełk walk szczepowych nie mogły ukoić myśli, cierpiącej bole porodu; aż wreszcie wydała płód: człowieka.

„...Dawno to było; a do dziś ten sam niepokój prze swą ostrogą ku celom niewiadomym, dopóki dar jakiś nowy, o którym ani marzy, ani go przeczuwa, nie ulży duszy zmęczonej“.



jest bowiem rzeczą więcej niż wątpliwą, aby te pokrewne mu nowe prądy przynosiły rzeczywiście wyższą prawdę, jakkolwiekby im nawet przyznać pewne zasługi. Byłbym skłonny, — w tej postaci jak się objawiły w Niemczech, — uważać je raczej za zboczenia z drogi rzetelnie naukowych poszukiwań. Więc jeśli zwracam uwagę na to interesujące pokrewieństwo, to nie w tem rozumieniu jakoby Słowacki „Genezę z Ducha“ czas swój wyprzedził i wykrył jakieś prawdy pozytywne, nieznanе jego epoce, ale że nigdy nie milknącym niepokojom duszy ludzkiej, które były niepokojami i jego czasu a teraz powrotną falą uderzyły, dał głęboki, szlachetny i czysty wyraz, — w zagadnieniach i hipotezach, które podniosły, odnalazł treść wieczystą... Stanowią ją poczucie organicznej jedności świata i solidarności stworzeń, wiara we władztwo ducha nad materją, wiara w sens i cel bytu, pragnienie podniesienia się wyżej, wzlotu ducha ku wolności i światłu. —

Stosunku ewolucjonizmu przyrodniczego do „Genezy z Ducha“ nie trzeba wyobrażać sobie jako stosunku suchego tylko i surowego materiału, który jakoby w Genezie przez geniusz poetycki i ducha mistyki do niepoznania przeinaczony został. Bo też nie trzeba sobie wyobrażać ewolucjonistów przeddarwinowskich jako skromnych, nieznanych i zapoznanych robotników, gromadzących materiał do przyszej wielkiej budowy, a których dopiero później zapalona jasna pochodnia darwinizmu, rzucając światło wstecz na drogę przebytą, odsłoniła i przypomniała wdzięcznej pamięci potomnych. Jeżeli Darwina nazwiemy budowniczym ewolucjonizmu, to pracy jego poprzedników nie można porównać do pracy robotników, ale raczej do ulotnego szkicu fantastycznego projektodawcy, którego niepewne linie dopiero wiedza i rozważa budowniczego ustala i użytecznymi czyni dla realnego planu budowy. Te pierwsze hipotezy ewolucjonistyczne, to nie skromne hipotezy robocze, mające na celu tymczasowe uporządkowanie bezładu ogromnego materiału, — to śmiałe antycypacje wykraczające daleko poza granice przypuszczeń, do jakichby uprawniał rozporządzałny na on czas materiał faktyczny. Toteż te hipotezy, wychodząc poza ramy właściwego badania naukowego, podawane były raczej jako wyznanie wiary, jako światopogląd, a jako takie nie należały już do ściśle zawodowego zakresu biologii, ale wkraczały w dziedzinę filozofii, i to filozofii popularnej, przeznaczonej dla ogółu. Właśnie dlatego, że nauki przyrodnicze nie stały jeszcze w pełni swego rozwoju, nie poprzestawały na autonomicznej swojej dziedzinie, ale czuły się obowiązanymi, dla zyskania powagi, wkraczać w dziedzinę filozofii, wykazywać się zbogaceniem jej jakoby przez rezultaty swych dociekań. Tak to hipotezy ewolucjonistyczne nie były przeznaczone do cichego życia w pracowniach naukowych, ale były raczej mowami wygłaszanymi za okno.

W tym względzie bardzo typowym jest Karol Bonnet. Entomolog, botanik i psycholog, ma się więcej za filozofa niż za przy-

rodnika<sup>1</sup>). Kierunek jego prac kroczy wciąż ku syntezie filozoficznej, od badań ścisłych ku filozofii zabarwionej mistycyzmem i teologią. W r. 1745 wydaje „Insektologię“, w r. 1754 „Badania nad funkcją liści“ w latach 1755—1760 dwa dzieła o psychologii, w r. 1762 rozpoczyna syntezę przyrodniczą „Rozmyślaniami nad ciałami organicznymi“, po których następuje (1764) „Kontemplacja natury“; wreszcie, jako suma badań i rozmyślań, wychodzi (1769): „Palingeneza filozoficzna, czyli myśli nad stanem przeszłym i przyszłym istot żyjących, dzieło mające służyć za uzupełnienie pism autora i zawierające w szczególności wynik jego badań nad chrześcijaństwem“. — Pracę życia zamykają „Poszukiwania filozoficzne o dowodach chrześcijaństwa“ (1770).

Bonnet był pisarzem bardzo popularnym i wpływowym, nie tyle jednak w kołach przyrodników ile filozofów i literatów<sup>2</sup>). Jest charakterystycznym, że w Niemczech tłumaczem jego „Palingenezy“ był Lavater, nie przyrodnik zatem ale pisarz mistyczno-religijny, odgrywający rolę w „Sturm- und Drang-Periode“ jako przeciwnik Oświecenia, pisarz mający liczne wspólności z późniejszym romantyzmem. Wyraźne echo poglądów Bonneta znajdujemy też w oryginalnym dziele Lavatera p. t. „Aussichten in die Ewigkeit“. Powołują się na Bonneta Jean Paul i Jung Stilling. Miał on również wpłynąć na St. Martina<sup>3</sup>). Ballanche nazywa go „braminem wiedzy“, a czyni to w dziele poetycko-mistycznym, którego sam tytuł Bonneta przypomina: „Palingénésie sociale“. Również romansopisarz Karol Nodier pisze rozprawę p. t. „De la palingénésie humaine“, w której wliczając największe umysły ludzkości, wymienia Bonneta między niemi<sup>4</sup>).

Trzeba tu przypomnieć że i Leibnitz, który wielki wpływ wywarł na biologię, był filozofem bardzo popularnym i powszechnie czytowanym. W wieku XVIII filozofia zwraca się wyraźnie do biologicznych problemów, podczas gdy dawniej zajmowała ją głównie

<sup>1</sup>) Charakterystycznym jest wyrażenie jego, że teoria „de l'emboitement“ jest jednym z najpiękniejszych zwycięstw „de l'entendement pur sur les sens“.

<sup>2</sup>) Cuvier, występując przeciw idei „jedności planu“ budowy zwierząt, za jej inicjatora uważa Bonneta, mówiąc o „B. i jego sekcje“.

<sup>3</sup>) Zob. rozprawę Offnera o psychologii Bonneta w „Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung“ I. Str. 716 i n.

<sup>4</sup>) Szereg geniuszów streszczających w sobie całą wiedzę ludzkości jest tu następujący: Pythagoras, Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Bonnet i Cuvier. W innym miejscu, gdzie mowa o elicie umysłowej ludzkości, szereg jest dłuższy; składają go: Orfeusz, Epikur, Demokryt, Arystoteles, Hypokrates, Archimedes, Marek Aureliusz, Ciceron, Montaigne, Bacon, Locke, Leibnitz, Bonnet, Kant, Cuvier, — „i ty także, mój drogi Ballanche“.

matematyka i fizyka. W szczególności ewolucjonizm był przedmiotem rozważania Encyklopedystów; i tak myśli ewolucjonistyczne rozwijają Maupertuis, Diderot i Holbach, z właściwym Oświeceniemu rysem przeciwieństwa do nauki Kościoła. Rozumie się, że w duchu Oświecenia leżało podchwytwać i przyswajać sobie te myśli<sup>1)</sup>.

Ale nietylko przez filozofię wsiąkały idee ewolucjonistyczne w szerokie koła; przechodziły one do nich także z biologii bezpośrednio. Buffon należał do najpopularniejszych autorów; należy on do literatury pięknej, jako jeden z najznakomitszych stylistów. To, że jego ewolucjonistyczne stanowisko było chwiejne, że niektóre z nauk, jako stojące w sprzeczności z nauką Kościoła, odwoływał, to nie zmniejszyło, owszem zwiększyło tylko jego wpływ na rozwój ewolucjonistycznych idei, budząc tem większą ciekawość. Materyalizm i sceptycyzm wieku Oświecenia interesował się żywo naukami przyrodniczymi, szukając w nich broni przeciwko uświęconej wierze. Lamarck nie należał podobno do autorów cieszących się popularnością; poglądy jego rozszerzały się jednak drogą pośrednią. Tak np. de Bonald w swych: „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales“ (1818), poświęca wiele miejsca polemice z Lamarckiem, przeciw któremu wysuwa biblię, Bossueta a nawet praeformistów Leibniza i Bonneta (zob. zwłaszcza rozdz. 12 i 13). W polemice tej wspomina również o innych podobnych „błędnych mniemaniach“, bez wymienienia autorów; widać że mniemania takie rozchodziły się między ogółem. Niezawodnie i w literaturze znalazłyby się liczne ich ślady w pismach, które dla pamięci potomnych zupełnie zaginęły a niemniej były wyrazem ducha owoczesnego. Oto jeden przykład: prof. Tretiak, dla okazania że wpływy ewolucjonistyczne mogły działać na Słowackiego jeszcze w młodości, podaje wiadomość że w „Pamiętniku magnetycznym wileńskim“ (r. 1816/17) znajduje się artykuł p. t.: „O początkowym nastaniu wszystkich istot stworzonych“, będący streszczeniem z Virey'a. Ów Virey (Julien-Joseph), jest pisarzem dziś zupełnie zapomnianym; niemasz nazwiska jego nawet w wielkiej Encyklopedyi Larousse'a. Dowiaduję się o nim z Quérarde'a („La France littéraire“ 1839), że był on w swoim czasie (1776—1847) bardzo popularnym i to nie tylko we Francji; wiele jego prac pomieszcza „Nowy Magazyn“ wychodzący w Moskwie, tudzież „Syn Otjeczestwa“. Interesował on się problemami ewolucyjnymi, względnie progressystycznymi („L'art de perfectionner l'homme“, 1808; — „Histoire naturelle du genre humain“, 1824; — „Philosophie de l'histoire naturelle“ 1835, etc.) — i polemizował z Lamarckiem.

W epoce romantycznej — a to przedewszystkiem w Niemczech — zainteresowanie się naukami przyrodniczymi jest niemniej

<sup>1)</sup> Bonnet należy do tych umysłów, które w pośród wieku Oświecenia wyróżniają się pewnym rysem mistyczno-religijnym, i dlatego to on właśnie stał się ulubieńcem czasu późniejszego.

żywe, chociaż na wcale odmiennych opiera się podstawach. Współdziałają tu ukochanie natury, wywodzące się od Roussa, ciekawość do wszelkich tajemnic, dążność do syntezy i do śmiałych, „genialnych“ konstrukcji. Przytem w Niemczech istnieje w tej epoce niezwykle ścisły związek między przyrodoznawstwem z jednej a filozofią i literaturą piękną z drugiej strony. Można tu mówić wprost o romantycznej fizyce, medycynie i biologii. Za filozofią natury Schellinga idą fantastyczne systemy przyrodnicze Okena, Steffensa, Schuberta i innych, które czytane są chciwie przez szeroką publiczność. Kojarzą się w nich pierwiastki przyrodnicze, filozoficzne, poetyckie, mistyczne i religijne. Poeci przyswajają sobie te pomysły, chociaż pod względem fantastyczności niewiele pozostaje tu już do dodania. Rozzochrane elukubracje przyrodnicze Novalisa w jego „Fragmentach“ konkurowałyby niezawsze zwycięsko z takim na przykład Okenem. Co do ewolucjonizmu w szczególności, to przypomnijmy, że już w przedromantycznym okresie Herder wprowadził go w system historyzofii i w ten sposób uczynił częścią składową światopoglądu. Dzieło Herdera, jak wiadomo, wywarło wielki wpływ na romantyzm. Ale gdy tutaj ewolucjonizm przybrał wyraźne formy historyczną, u romantyków, podobnie jak już u Goethego, można wątpić o jego historycznym charakterze. Oderwany, właściwy Niemcom sposób myślenia, przenosi pojęcie rozwoju na pole dyalektyki; świat dla tej filozofii nie jest światem rzeczywistym, ale myślanym; jest pojęciem. To, co w tym myślanym świecie nazywa się rozwojem, jest rozwojem pojęć. Rzeczy, istniejące w pojęciu, rozwijają się sposobem rozwijania pojęcia, dyalektycznie. Czy tak rozwijały się historycznie naprawdę, to kwestya dla filozofów natury drugorzędna; zapewne tak się musiały rozwijać, bo tak się były rozwijać powinny. Novalis wypowiada słowo nieporównanie ilustrujące umysłowość niemiecką: „philosophische Fossilien“. Są to zabytki kopalne takie jak powinny być. W takim poglądzie organizmy są owocem dążenia do spełnienia pewnej idei tkwiącej w Myśli Twórczej; dlatego powtarza się w nich ten sam plan zasadniczy. Z tego przeświadczenia wychodząc, apriorycznie niejako odnalazł Goethe kość międzyszczerkową u człowieka, której istnienie badanie potwierdziło. Uważając kształty poszczególnych tworów za różne etapy dążenia do kształtu ludzkiego, (pojęcie „dążenia“, „das Streben“, jest dla filozofii natury charakterystyczne), porównywano je do różnych stadiów embryonalnych człowieka. „Dążenie“ to jednakowoż nie musiało być koniecznie rozumiane historycznie. Urpflanze, Urtier Goethego, to nie roślina lub zwierzę pierwotne; termin ten nie ma historycznego znaczenia a użyty jest w rozumieniu pierwowzoru, prototypu, szematu niejako, który mógł wcale nie istnieć jak tylko w idei. Jeśli jednak w umyśle Goethego tkwił pewien pierwiastek realistyczny, skłaniający go do szukania potwierdzeń w świecie rzeczywistym, to w rozwichrzonym romantyzmie i ten szczałek realizmu często zanikał. Z tem wszyskiem, chociaż dla filozofii natury rze-

czywisty rozwój historyczny był rzeczą drugorzędną, to przecież umysły mniej „filozoficzne“ rozumiały i wykładały sobie ten „ewolucjonizm dyalektyczny“ realistycznie i historycznie. Zresztą wobec mglistości teoryj można je sobie było wykładać jak kto chciał. Przecież, rzecz charakterystyczna, do dziś historycy ewolucjonizmu wielokrotnie nie są pewni i spierają się o to między sobą, czy Goethego, albo czy Schellinga, Okena, lub któregoś innego z filozofów natury, liczyć do „poprzedników Darwina“, (to znaczy pojąć w duchu ewolucjonizmu historycznego), czy też nie. — W parze z nieokreślonością szła fantastyczność. W epoce, w której w modzie była „genialische Freiheit“, licytowano się na awanturnicze koncepta „pour épater les bourgeois“. Wreszcie skończyła się ta zabawa z chwilą, kiedy już nikt niczemu się nie dziwił. — Taką to kolebkę miała myśl ewolucyjna w Niemczech. Od początku związana z filozofią, od początku zależna od literatury i naśladowująca jej grymasy, rzucona między masy w formie niejasnej i fantastycznej na żertwę każdej prywatnej fantazyi, tem bardziej popularna im ciemniej określona, — z góry zamierzona na światopogląd. Jest tylko dalszym ciągiem tego samego zjawiska, gdy patryarcha dzisiejszego darwinizmu w Niemczech, Haeckel, kończy karierę jako prorok nowej religii. Z tejże gliny jest i niemiecki neolamarckizm.

Ważnym momentem w ostatnim etapie rozwoju przeddarwinowskiego ewolucjonizmu jest dysputa Cuviera ze St.-Hilairem w Akademii francuskiej 15 lutego 1830 roku. Dopuszczenie ewolucjonizmu przed forum Akademii uważanem było przez ewolucjonistów za wielkie zwycięstwo. Znanem jest opowiadanie Soreta (przyczone także przez Haeckla w jego „Dziejach Stworzenia“), że kiedy z początkiem sierpnia przysły do Weimaru wiadomości o rewolucyi lipcowej w Paryżu, udał on się do Goethego, aby usłyszeć zdanie jego o tem zdarzeniu. Goethe był w wielkiem poruszeniu umysłu i do wchodzącego gościa zawołał: „No i cóż pan na to? Wulkan wybuchł nareszcie; wszystko stoi w płomieniach! A to już nie dyskusya przy drzwiach zamkniętych; sprawa nie da się już ukryć i przemilczeć“. Soret był tem wzruszeniem Goethego nieco zdziwiony; ale o ileż większem było jego zdziwienie, gdy się w ciągu rozmowy pokazało, że Goethe nie miał wcale na myśli rewolucyi, ale wystąpienie St.-Hilaire’a w Akademii. Również George Sand napisała wtedy do St.-Hilaire’a list gratulacyjny, w którym powiada, że nie zna wprawdzie pism jego, ale powzięła interes dla sprawy z licznych rozmów i sporów między publicznością. (A zatem wypadek ten zainteresował znać żywo szeroki ogół). Sprawa ta — dodaje George Sand, — musi być drogą dla każdego, kto nie znosi miernoty w sztuce (— „qui déteste le mesquin dans l’art“). Wyznanie bardzo charakterystyczne: interes ewolucjonizmu uznany zostaje za interes sztuki!

Oczywiście, zawarte w ewolucjonizmie idee tego rodzaju jak prawo powszechnego postępu, panujące nietylko nad światem ludzkim

ale sięgające w głąb aż w niziny stworzenia, — zasada jednolitości planu Myśli Twórczej, lub harmonii i solidarności tworów, są ideami bardzo podatnymi dla poezji. Że wielkiego dzieła poetyckiego nie natchnęły, wina to tylko tego, że nie znalazł się geniusz podobny Słowackiemu. Były jednakże niejednokrotnie bądź przedmiotem poetyckiego przedstawienia, bądź w dziełach o naukowym pokroju budziły poetyckie tony. Wiersze Goethego o metamorfozie roślin i zwierząt mają co prawda charakter raczej poezji dydaktycznej. Poetyckim językiem i obrazowaniem wyróżnia się wielce poczytne w swoim czasie dzieło „Vestiges of Creation“. Erazma Darwina „Temple of nature“, jeden z pomników ewolucjonizmu, pisane jest wierszem, który z poziomu dydaktycznego i mimo mytologicznego balastu, podnosi się niekiedy do poetyckiej piękności<sup>1)</sup>.

Te poetyckie wyrazy ewolucjonizmu mało jednak mają wspólnego z „Genezą z Ducha“. Niemasz w nich nigdzie tego tonu podniosłego, tego zachwycenia pięknem idei, tego głębokiego uczucia religijnego wznoszącego się do mistycznej ekstazy. Jeśli jednakowoż pod względem wysokości tonu niemasz nic podobnego do „Genezis“ ani przed nią, ani po niej, ton sam nie znachodzi się w niej po raz pierwszy. I tak już u patryarchy ewolucjonizmu, u tego, który tyle późniejszych ewolucjonistycznych pomysłów myślą swoją zapłodnił a zwany był dla swej wielkiej powagi „braminem wiedzy“, u Karola Bonnetta. Pod koniec „Palingenezy filozoficznej“, gdzie mowa o przyszłych, wyższych stadiach ewolucyjnych tworów, a zwłaszcza człowieka, język Bonnetta, spokojny i rzeczowy, ożywia się coraz to bardziej, nabiera ciepła i zdaje się nie bez pewnego trudu łamać ze swą zwykłą, chłodną naturą. Zastanawiając się nad tem, jaką może być przyszła forma ludzka, robi rozmaite przypuszczenia, zatrzymuje się jednak w połowie drogi, mówiąc że rozum do objęcia tych rzeczy nie wystarcza; przykuty do grubej materji nie może wmyśleć się w stany nie poddane już prawu ciężkości, nie może, utkany z wrażeń pięciu zmysłów, mieć pojęcia o rzeczach, dla których nowe zmysły kiedyś będą mu dane. Wskazówki o tych przyszłych stanach leżą może w Objawieniu, ale i Objawienie nie zdoła nam odsłonić rzeczy, do których pojęcia dziś jeszcze nie mamy

<sup>1)</sup> Dzieło to zcanem mi jest tylko z obszernego streszczenia: L. Brandl: „Erasmus Darwins Temple of Nature“ (Wiedeń 1902; stron 203). — Także inne dzieło E. Darwina: „Botanic Garden“, którego pierwsza część („The Economy of Vegetation“, 1791) zawiera pomysły ewolucjonistyczne, pisane jest wierszem. — Co do „Vestiges of Creation“ nieznanego autora, to rok ukazania się ten sam, w którym powstała „Genezis z Ducha“, tudzież wielka poczytność (10 wydań w ośmiu latach), wreszcie poetycki charakter języka, czynią je bardzo interesującym czy ze względu na możliwość wpływu na Słowackiego, czy choćby tylko dla porównania z nim. Niestety, dzieła tego nie znam.

narzędzi. Wszystko więc co się mówi o tem, jest tylko „jąkaniem się dziecka“. Tu styl Bonneta urywany, pełny myślników, o słowach niezwiązanych w normalne zdania, naśladować się zdaje to zająkanie się, te niedomówione okrzyki olśnionego zachwycenia. A w dziwnej kombinacji entuzjazmu i pedantyzmu, pisze w jednym z przypisków: „zobacz co już wyjąkałem był (begayer) powyżej, na stronie takiej a takiej“... Ostatnie zaś słowa książki zdają się być wzorowane na słowach kapłana podającego hostyę; znać nie znalazł autor właściwszego wyrazu dla oddania owładającego nim uczucia: „W uniesieniu radości, wdzięczności i podziwu padamy u stóp tronu naszego Dobroczyńcy... i wołamy nasz Ojczyce... nasz Ojczyce!... Przyjmijcie żywot wieczny (Saisisséz la vie éternelle)“.

Przywiódę jeszcze jeden dokument nader ciekawy ze względu na swe wielorakie podobieństwo z „Genezą z Ducha“; jest to jakby ta sama melodia, tylko że wygrana na posledniejszym instrumencie i o oktawę niżej. Mam na myśli rozprawę Karola Nodier: „De la palingénésie humaine et de la résurrection“, którą znalazłem w „Revue de Paris“ z roku 1832.

Co tu przedewszystkiem uderza, to podobieństwo podkładu psychologicznego, na którym wykwitła wiara ewolucyjna. „Żyłem smutny, samotny, zniechęcony, — pisze Nodier, — obojętny na zagadnienia wstrząsające społeczeństwem i na poszukiwania nauki, odkąd, rzuciwszy spojrzenie beznadziejne na przeznaczenie człowieka, spostrzegłem, że jest ono bądź marne, bądź skrzywione, i że zawiodło wszystkie moje hipotezy, które snułem za młodu na temat doskonałej harmonii stworzenia. Usunąłem się tedy od tych sporów bezużytecznych, które tak roznamiętniają to mrowisko istot niedojrzałych albo upadłych. Usunąłem się z płaczem gorzkim nad tymi, którzy cierpią, z gorzkim bardziej jeszcze nad tymi, którzy zadają cierpienia i których ból wewnętrzny jest nieskończenie większym. Zamknąłem oczy na sprawy społeczne i szukałem schronienia przed ludźmi w niepamięci“. W tym stanie ducha szukał Nodier ukojenia w studyach i rozmyślaniach. Zapuściwszy się śladem Cuviera<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Jest interesującym, że Cuvier, przeciwnik transformizmu, daje tu pobudkę koncepcji ewolucyjnej. Jego genialne odtwarzanie kształtów z drobnych pozostałych szczątków zwierząt kopalnych, wywierało silne wrażenie na ogół i pobudzało fantazyę. Intuicyja Cuviera stała się niemal legendową. U Słowackiego widzimy analogię takiego odtwarzania w tłumaczeniu znaczeń duchowych. („Błogosławieni ci, którzy, acz bez ducha Twego Boże, wydobyli tę dziwną pierwowtorów naturę, oświecili ją latarnią rozumu i mówili o trupach, nie wiedząc że o żywocie własnym rozpowiadają. Latarnia, którą po sobie w tych ciemnych podziemiach zostawili, świeciła mi kiedyś w nie wstąpił; koście znalazłem złożone, wszystko już prawie w życia porządku, oprócz Ducha Twojego o Panie“...). Może ma na myśli Cuviera, gdy mówi że tłumaczy z ducha, o czem mądrzy już się

w tajemnicę światów minionych spostrzegł, że w ręku tego badacza łańcuch indukcji tak genialnie spojony, w pewnym miejscu się urywa; ostatnim jego ogniwem jest ten moment stworzenia. w którym powstaje inteligencja. Dlaczego tutaj ma być koniec?, dlaczego łańcuch ten nie miałby się ciągnąć w przyszłość?... I wtedy zrozumiał, że to nędzne i śmieszne życie, które pędzimy na ziemi i które mogłoby się wydawać chyba dziełem złośliwego żartu jakiegoś złego ducha, w świetle nowego światopoglądu, w systemie nieskończonej i wciąż naprzód kroczącej genezis, przedstawia się wcale inaczej, i jest, uważane jako pewien stopień przejściowy, właśnie tem, czem być musi i powinno. Niczego tu nie brakuje w wiecznej harmonii stworzenia, a to, co jest złem w zjawiskach przejściowych, jest składnikiem koniecznym i dobrym na drodze ostatecznych przeznaczeń świata. Od chwili tego poznania zaczyna się dla niego odrodzenie moralne; miejsce smutku i zniechęcenia zajmuje radość z życia, miejsce niewiary — wiara pełna spokoju i ufności.

Jest to dokładne powtórzenie tego samego procesu psychicznego, który znamy u Słowackiego. Wszakże powiada on w swym „Raptularzu“, że gdyby nie miał poczucia nieśmiertelności, które mu daje jego koncepcja genezyjska, „rozzuciłby świat grzechów swych wulkanem“, — gdyby nie czuł że jest panem natury przez twórczość swego ducha, jak sęp rzuciłby się na to ścierwisko ciała.. W „Listach“ mówi raz, że okres bajroniczny, w którym nawet małe dziewczynki wyrażają Bogu szpilkami, jest całkiem naturalnym etapem rozwojowym, — jest rozpoznaniem przez ducha ludzkiego, dojrzewającego już do prawdy, marności całego stworzenia, gdyby ono rzeczywiście miało być kresem ostatnim, — gdyby ponad niem nie było nic więcej. Koncepcja Popiela w Królu Duchu jest zolbrzymioną, epiczną projekcją tego stanu psychicznego; rapsod o Mieczysławie jest projekcją duchowego stanu olśnienia i pokory wobec objawionego rozwiązania genezyjskiej zagadki. — W ten to sposób powtórzenie tego samego psychologicznego faktu u Nodiera, rzuca jasne światło na stan duchowy, w którym powstała „Genezis z Ducha“. Takie powtórzenie urabia zjawisko w pewien typ, nadaje mu jakiś charakter ogólniejszy, rysy jakiejś prawidłowości.

Geneza Nodiera ma wiele punktów niejasnych, tak że niezawsze da się powiedzieć jakie jest właściwie mniemanie autora. Nie jest on jednak zwolennikiem praeformacji, ale prawdziwym transformistą. Ewolucja u niego jest również nietylko gatunkową ale i indywidualną. Przyjmuje przeto palingenezę i mówi o pythagorejskiej metempsychozie, że była trafnym przecuciem prawdy,

cieleśnie dowiadawali, — i może naśladuje w swem mniemaniu na wyższym szczeblu jego metodę. („Nie obojętny więc o Panie jest mi kolor każdy i kształt listka każdego,... każdy rąbek listka wiem co znaczy, każdym się bowiem kształtem duch mój z pracy swojej wytłómaczył“).



(„une hallucination compréhensive“); brakło jej tylko rozszerzenia na wszystkie twory, zamiast ograniczenia do człowieka. Co do motoru ewolucyi, to ma on wiele podobieństwa z tym, który jej dokonywa u Słowackiego. Nie powiedziano wprawdzie że to jest duch, ale jednak jest to czynnik samoistny, jakaś tkwiąca w materji dążność do doskonalenia się. Ta dążność, w tworach uświadomionych wyraża się tęsknotą za czemś wyższem, niepokojem, niezadowoleniem. U Słowackiego znajdujemy ten sam niepokój i tęsknotę, tylko że ona zwrócona jest wprost do wytworzenia wyższej formy, jest bezpośrednio twórczą; duch sam obmyśla sobie formę i pragnieniem swoim ją stwarza. On sam istniał od początku, jako Słowo w Bogu, i sam z siebie wywiódł już pierwsze kształty. U Nodiera początek stworzeniu dał boski akt twórczy; dalej jednak stworzona materyja rozwija się sama, tchniętą w nią dążnością postępują. — Epoki stworzenia odpowiadają dniom genezy mojżeszowej. Jest to ten sam rys bardzo stały i charakterystyczny, który już znamy, że koncepcye ewolucyjne starają się pogodzić z powagą Pisma. Wprawdzie Nodier robi ustępstwo na rzecz racjonalizmu i powiada że powaga Pisma jest w tym względzie nie dogmatyczną ale tylko historyczną. Pełnia jednak ciekawą pomyłkę, zapominając że powaga historyczna musi się opierać bezpośrednio lub pośrednio na zeznaniu świadków, co w tym wypadku jest wykluczone, — i że jeśli nie przyznamy tu powagi Objawienia, to nie przyznajemy wogóle żadnej. To też Nodier nie wyprowadza z ustępstwa swego żadnej konsekwencji, ale — znana już metodą — ucieka się do pneumatycznego tłumaczenia. Biblia jest popularną, bo jest dla wszystkich, ale w niej pod figurą kryją się tajemnice dla niektórych. Dni mojżeszowe rozumiane być mają tedy jako epoki. Przytem — co najważniejsze — zauważyć trzeba, na co już zwrócili uwagę liczni tłumacze Pisma, że Mojżesz wylicza tylko pracę twórczą dni pięciu; szóstego dnia w jego genezie brakuje. Znaczy to, że stworzenie nie jest skończone; dzień szósty leży nie poza nami, ale przed nami. W nim dokonaniem będzie stworzenie istoty wyższej nad człowieka, którą wyobraźnia zdawna już przeczuwa, snując marzenia o aniołach; marzenia nie oparte na żadnym dogmacie, na żadnem pisanem świadectwie(?). — „A wszystko, co jest rzeczą powszechnego przeczucia, przeznaczone jest aby stać się kiedyś faktem rzeczywistym“; — zasada bardzo zbliżona do wiary Słowackiego, który myty starożytne uważa za przeczucia mętne i niewyraźne, skrzywione często rzeczy mających się kiedyś spełnić, albo w dziwacznych kształtach pierwotworów widzi zapowiedź przyszłych zdobyczy organizacyi.

A oto jak przedstawia Nodier pracę dokonanych już pięciu dni stworzenia: „Na początku powstała materyja w stanie lotnym, rozlana w subtelnym fluidach dźwiękowych i świetlnych, rozproszona w atomy i monady, przenikniona we wszystkich cząstkach swoich zdolnością tworzenia, materyja napełniona pragnieniem postępu, miłością zapłodniająca, ową Alma Venus Lukrecjusza, to jest pierwia-

stkiem ruchu i wzrostu, który jest treścią nieśmiertelną wszelkiego bytu. A to był dzień pierwszy... Materya rozwijała się wedle praw tkwiących w jej istocie. Ujawniała je, antycypowała niekiedy, budziły się w niej sympaty i antypaty, tworzyła związki oparte na powinowactwie, zgęszczała się w bryły różnokształtne, tworzyła światy lub piasek, — bo w obliczu nieskończoności jest to to samo. Rosła, rozszerzała się, zwiększała wreszcie przez juxtapozycję; to był początek życia — i to był dzień drugi... Niepokój żywotny, który ją ożywiał, nie mógł spocząć ani na chwilę. Pory jej rozszerzyły się, uruchomiła się w soki żywotne, w krążenie; fenomen nowy intussuscepcji odżywczej. Z pierwotnego swego sposobu narastania od zewnątrz, przeszła do sposobu pomnażania się przez reprodukcję, zrazu przypadkową, później ponawiającą się, nareszcie stałą. Jej powinowactwa ślepe i mechaniczne zamieniały się w sympaty niemal już uświadomione. Osiągnęła stan wegetacyjny. Znała już narodziny, życie i śmierć; śmierć, warunek niezbędny doskonalenia, a którego nie znał jeszcze minerał. I tak powstały próchnice urodzajne z ciał umierających pokoleń nagromadzonych przez wieki, podścielisko dla roślin ziemi rozradzających się w nieskończony łańcuch następujących po sobie gatunków. A to był dzień trzeci... Roślina nie była niczem więcej jak tylko istotą żyjącą. Obudziła się w niej potrzeba czucia. W nieustannem nieukończonym dążeniu do nowych przemian, materya zdobyła organy, zdobyła zdolność czucia, zdolność percepcji świata zewnętrznego, zdolność ruchu. Powstały zwierzęta — a czwarty dzień przebiegał jak inne w dążeniach niespokojnych. w próbach, walce o rozwój i postęp. Gatunki udoskonalone uspołeczniały się, stawały się robocznymi, przemysłowymi, pędzone wciąż naprzód nienasyconym pragnieniem, które nie daje wytchnienia żadnemu z tworów ziemi aż do dnia spoczynku...

Dzień piąty był dniem człowieka, czyli istoty myślącej, a ten dzień jest dniem ostatnim stworzenia, o którym rozum może coś wiedzieć. Poza tem można czynić tylko przypuszczenia, a wszystkie przypuszczenia byłyby mylne, gdyby człowiek był rzeczywiście — jak twierdzi, a sam wierzyć nie śmie — tworem ostatecznym i najwyższym. Lecz niestety! Gdyby tak było, człowiek nie pożądałby już przemiany, a przecież żaden twór nie uderza niecierpliwiej o zaporę ograniczającą go sfery, aby ją przełamać. Wzbierając buntem wewnętrznym przeciw ubóstwu swej organizacji, przeciw zawodności swych nadziei, przeciw nędzy swego przeznaczenia, łudzi siebie i drugich co do zdolności, których nie posiada; a nienawisć do tego stworzenia, którego tajemnicy nie może przeniknąć, uczyniła go okrutnym względem podobnych sobie i niewdzięcznym względem swego Twórcy. Oburza się przeciw upokarzającej nieświadomości, w jakiej pogrążyła go natura i bluźni w swej obrażonej dumie, bo ubożuchna jego wiedza nie dała mu poznania, że jest tylko tworem przejściowym, jednodniówką jednego dnia genezy. — (Nie jest że to nastrój ten sam, który stworzył Popiela w Królu

Duchu!). — Wszystkie postępy, o które wołał instynkt twórczy materii, dopełniły się w dniach przeznaczonych: wzrost, życie, czucie, myśl. Postęp niedokonany, którego pożąda instynkt człowieka, to poznanie prawdy. Nastąpi przyjsie istoty wiedzącej (*l' être comprehensif*)“..

Materia jest u Nodiera, jak widzieliśmy, samotwórczą, podobnie jak duch u Słowackiego; nazywa ją też wprost „*matière créatrice*“, mówi o „*progrès générateurs*“. W przedstawieniu prac genezyjskich napotykamy tony i obrazy pokrewne tym, które poznaliśmy w „*Genesis z Ducha*“.

„Minerał podzielił się na gatunki i rodzaje rozliczne. W zakresie swoim jest już tworem skończonym. Dzień jego ma się ku schyłkowi, ale ma wzejść dzień nowy. A więc twór panujący ulega przemianom, doskonalą się; zdobywa dwa zmysły naraz w magnesie: dotyk, który przyciąga zdaleka ciała sympatyczne, i biegunowość, która później kiedyś otworzyła przed nami drogi mórz. To nie wszystko; oto dźwiga się on w pniach podobnych do drzew, rozlacza w żyłach podobnych do gałęzi, zciężcza się i cyzeluje w koronki subtelne, podobne do liści, przędzie się w pasma włosów w amiancie, rozkwita w krzewy barwiste w kobalcie, albo zwałnia się w strzępiastych eflorescencyach w magnezji; skręca się w ziarna błyszczące w niektórych metalach rodzimych, albo otacza wydrążeniami swemi, jak skorupa jaja, pewne kryształły. A pośród tego pojawia się sucha łuska porostu, krucha, o metalicznym połysku, przywarła do kamienia, o której naturaliści długo nie umieli powiedzieć czy jest produktem zwietrzenia powierzchni skały, czy rośliną“. — W tych wywodach odbija się naiwny pogląd, który w ewolucji widzi przedewszystkiem zmianę kształtu zewnętrznego. A z tem się łączy nauka o przecuciach form przyszłych już na niższych szczeblach rozwoju nauka, która, jak widzieliśmy n. p. u Robineta, nawet przypadkowe kształty kamieni naśladowujące członki ludzkie, ma za próby, za produkty przemysliwania natury o ostatecznym wyrobie: o kształcie ludzkim. Ślady tego poglądu są i u Słowackiego. — Jak bardzo formę zewnętrzną wysuwa Nodier w ewolucji na pierwszy plan, występuje najcharakterystyczniej może w twierdzeniu, że natura postępuje bardzo wolno, zaledwie modyfikując swe kształty plastyczne, i tworzy długo niejako wedle jednego modelu. I tak np. promienie słońca znajdują mnóstwo analogij w tworach: w minerałach krystalizacye promieniste, w roślinach w gwiazdę ułożone listki koron kwiatowych, u zwierząt np. kręgi u kręgowców, które jako astroity pozostały w szczątkach kopalnych.. Polip naśladowuje kształtem dokładnie grzyba, — żmija owija się naokoło łodygi na podobieństwo lianu. Suchy liść, lecący z drzewa, niejestże do niepoznania często podobny do motyla? Nawet jajo nie jest niczem innym jak ziarnem, które zamiast słońca potrzebuje ciepła matczyne go ciała do rozwoju.

Parę jeszcze rysów z tej genezyjskiej historii.

— W roślinie już przejawiają się przeblęski czucia i zaczątki zmysłów; drży ona za dotknięciem w mimozach, jeży się i broni w dioneach; widzi w gatunkach, które obracają się za słońcem... Animalizuje się wreszcie w tych tworach pośrednich, które nauka trafnie dwoistą nazwą określiła, w zwierzo krzewach. — Potem zwierzęta... Nie poprzestają one na zdobyciu czucia, ale „gnane niepokojem właściwym wszystkiemu co istnieje“ — odczuwają potrzebę myślenia. Powstaje ono w nich w swej formie niższej, jako instynkt. Ale już tu pojawiają się zarodki cnót. Pomyślny o psie! „Jeśli dobroć jest najpierwszym z tytułów do zmartwychwstania. — a któż o tem wątpi! — pewni bądźmy że pies zmartwychwstanie“... Nareszcie, piątego dnia, zjawia się w pośród jakiejś zdziwionej gromady orangutanów lub innych wielkich małp — człowiek..

Zatrzymałem się dłużej nad tą Genezą Nodiera, bo — mimo wszelkich różnic, tak że w szczegółach żadnego śladu wpływu stwierdzić nie można —, jest ona do „Genezis z Ducha“ w ogólnym charakterze, z pośród innych, pokrewnych pomysłów, najpodobniejszą. A przytem jest to tak samo utwór poety, nie biologa lub filozofa, z podobnej więc bądź co bądź umysłowej organizacji wynikły, powstały na bardzo podobnym psychologicznym podkładzie. Swojem podobieństwem gatunkowem rzuca on przeto światło na „Genezis“ Słowackiego lepiej, niż wszelkie inne składniki tej atmosfery, w której ta „Genezis“ powstała. On te składniki bowiem niejako syntetyzuje. Jednego tylko brak, (nie mówiąc o geniuszu jako o czynniku indywidualnym), to tego podkładu mistyki religijnej, jaki Słowackiemu dał towianizm. A jednak i tu — chociaż autor zapiera się wyraźnie, że nie jest ani „taumaturgiem ani prorokiem“, że prawda nie była mu objawioną jak ewangelistom, ani nawet zesłała nań w natchnieniu jak poetom, — że jest tylko duszą prostą, łaknącą poznania, — to jednak i tak podnosi się nastrój bez mała już do wysokości ekstazy. „Osiągnąłem wreszcie poznanie genezy zupełnej i wspianiałej, której całość zadawalnia zupełnie niespokojne wątpienia naszej wiary, tak łatwo ulegającej zniechęceniu, genezy, która gdyby nie była dziełem Bożem, zasługiwałaby na to by niem być. I ukorzyłem się pod ciężarem tego przeświadczenia, bo przyszło mi ono oświecone taką pewnością i potwierdzeniami rozumu, iż nie mogłem wątpić że nie wyszło odemnie. . Odemnie? wielki Boże!, — od istoty chwiejnej, słabej, nerwowej, nieopatrznej, gubiącej codzień drogę na ścieżce życia, szamocącej się bezradnie w swej powłoce ludzkiej jak dziecko w powijakach! Od istoty o sercu zmęczonem i chorem, które tyle przeszło i które usunęło się w samotność może tylko po to, ażeby stać się igraszką złudzeń? Od jednego z tych starców w sile wieku, którym więzienie ciała obrzydło od tak dawna... Jeżeli przynoszę prawdę, będziecie to mogli poznać po tem, że zrozumiecie. Wszystko to, co nie przemawia do umysłu uważnego, co nie wchodzi do duszy z jasnością przypomnienia i żywością uczucia,

nie jest niczem więcej jak tylko prawdą dyalektyka, prawdą sofistą, prawdą scholastyczną i książkową, prawdą konwenansu, a więc omamieniem lub kłamstwem“. Oto jest krążenie około pojęcia rewelacji mistycznej<sup>1)</sup> bez przyznania jej; wypadek ciekawy i pouczający, niby obserwacja płodu niedonoszonego. To, co zaufany w siebie geniusz Słowackiego i tewianizm jako wychowawca, wyniosły odrazu na szczyt religijnej wiary, to u bliższego ziemi Nodiera zostało chwilowym, wstydliwym niemal błyskiem entuzjazmu. Pod koniec utworu — już jak gdyby trzeźwiając lub budząc się ze snu. Zdaje się jakby żartować sam z siebie. Wiem — powiada — że ta rzecz nie jest dla Francuzów. „I chciałem już z niej zrobić ofiarę Wulkanowi, któremu już tyle złożyłem podobnych, — gdy opanowany niezwykłym snem, który napada mnie zawsze kiedy odczytuję siebie samego, z głową opartą na rękach, w pozycji jaką i ty teraz przybrałeś czytelniku, pozycji człowieka znudzonego, przeniesiony zostałem nagle w półśnie do jakiejś knajpy niemieckiej w Wiedniu, Getyndze czy Heidelbergu, i znalazłem się obok trzech burszów, siedzących z fajką w ustach nad wypróżnionymi kuflami i rozprawiających poważnie o przyszłych przemianach człowieka. I zdało mi się, że usłyszałem moje nazwisko. !“ Może więc myśl, która mu osłodziła parę przykrych chwil życia, upadnie gdzie na grunt odpowiedni<sup>2)</sup>. A ty czytelniku — przebac — i — jeżeli wolisz

<sup>1)</sup> Bądź co bądź Nodier uważa swą naukę jeśli nie za objawienie, choć tak by się niemal zdawało, to za odkrycie całkiem nowe. A jednak dwukrotnie wspomina Bonneta, którego „Palingenezę“ znał zatem niewątpliwie. Zapewne, pomysły ich są w wielu względach różne, ale zdawałoby się, że po B. możnaby podobne pomysły palingenetyczne uważać tylko za poprawianie go, ale nie za całkiem nową rewelację. Jest to uwagi godne, ile że samo już wymienienie Bonneta między największymi geniuszami ludzkości wyklucza złą wiarę Nodiera. To samo u Słowackiego, który już wprost o objawieniu mówi, a przecież widzieliśmy, że wszystkie zasadnicze elementy jego nauki już istniały. Tak samo jak N. mógł je przeto znać, a mimo to mieć złudzenie, że nauka jest jego oryginalną własnością, nawet objawieniem, tembardziej że uzasadnienie twórczości przez ducha ma — mimo wszelkich pokrewieństw — cechy wybitnie oryginalne. Wyobrażam sobie, że pisma tego rodzaju jak Bonneta i t. p. czytało się z pewną obojętną ciekawością; dopiero później rzucone przez nie ziarna kiełkowały w umyśle, rozrzucone ogniwa łączyły się, fantazja zapełniała luki, tworzył się syntetyczny światopogląd, i wtedy następowało nagłe olśnienie pięknoscią idei i złudzenie całkiem nowej koncepcji, ponieważ subiektywne wrażenie było niespodzianem i rzeczwiście całkiem nowem.

<sup>2)</sup> To życzenie miało być spełnionem. Czytam w cytowanym już wielokrotnie dziele Ricardy Huch, że jeden z późnych romantyków niemieckich, Daumer, pod wpływem Nodiera, (czyby tego samego

moje powieści, „które opowiadam... tak źle“ — to do zobaczenia innym razem... Tak oto kończy się wszystko — na zgrabnym frazecie, pięknym ukłonie — i wzlot podniebny spada na poziom „literatury“<sup>1)</sup>. —

Zdaje mi się że z przedstawienia mego niewątpliwie wynika, iż epoka, w której powstała „Genezis z Ducha“, przepojoną była pierwiastkami wchodzącymi w skład jej jednolitej i we względzie poetyckim wspaniałej koncepcji. Pierwiastki te były nadto już przetrawione i przystosowane przez fantazję i szukający nowych objawień religijny wzlot myśli ludzkiej. „Genezis z Ducha“ korzeni głębokowo w epoce, a popularne wierzenie że Słowacki genialną intuicyą przeczuł coś, co dopiero po nim Darwin odsłonił, świadczy tylko o nieznanomości dziejów ewolucjonizmu i nieda się niczem uzasadnić.

Jeżeli jednak te genetyczne związki są wyraźne i niewątpliwe, to jednak bezpośrednich wpływów — dziś przynajmniej — wskazać nie można. I o to mniejsza. Ważniejszym jest pytanie, czy ewolucjonizm zadziałał na umysł Słowackiego wprost, czy — jak to było z tyłoma innymi jego wierzeniami — przez ogniwo towianizmu. Czy zatem w skład wiary towianizmu wchodził w jakiejś postaci ewolucjonizm?

Dziwnem się może wydać, że na to pytanie, przecież niewątpliwie dla towianizmu bardzo zasadnicze, nie można rzeczywiście dać stanowczej odpowiedzi. Faktem jest, że w trzech tomach

utworu, o którym tu mówię, niewiem), powziął koncepcję ewolucyjną, która dla niego była źródłem takiego samego odrodzenia wewnętrzznego, jak to, o którym N. mówi.

1) Do tej psychiki nieśmiałości wobec konwenansów światowych trzeba dodać jeszcze, że w przypiskach N. pokazuje zęby krytyce dziennikarskiej, — rys charakterystyczny dla wszystkich wstydlivych nowinkarzy. Ta psychika interesującą jest o tyle, że może rzuca pewne światło na fakt, iż Słowacki „Genezis z Ducha“ nie ogłosił. Można tłumaczyć to innymi, wyższymi motywami, ale aby był całkiem wolny od względów konwenansowych, nie mógłbym twierdzić. Uderza raz z goryczą na lekarzy, którzy pewne zjawiska, w których ujawniają się najwyższe i najbardziej boskie siły ducha, kładą na jednym poziomie z obłąkaniem... O Mickiewiczu notuje z uznaniem, że wciąż na szwank naraża swoją reputację, bo mu Bóg miłszy niż reputacja... Wreszcie przypominam z „Króla Ducha“: „A czy to cudzą powieść czyli własną śpiewam, o to mię niechaj nikt nie pyta“,... chociaż niema żadnego wątpienia, że własną powieść miał na myśli. Dla nas dzisiejszych, którym Słowacki zolbrzymia się naprawdę w Króla Ducha, może się rys ten wyda małostkowym, ale trzeba się postawić na stanowisku chwili. Zresztą... czy warto rzucać ziarno, nie mając przeświadczenia, że padnie na grunt rodzajny? Doświadczenia poczynione na bliższych znajomych musiały Słowackiego usposobić sceptycznie w tym względzie.

„Pism“ Towiańskiego niema nic, coby na ewolucjonizm wskazywało. Zdaje się wprawdzie nie ulegać wątpliwości, że w towianizmie była jeszcze część ezoteryczna w którą — dzięki przypadkowemu zbiegowi okoliczności — pozwala nam zajrzeć, ogłoszona zrazu bez wiedzy mistrza, „Biesiada z Janem Skrzyneckim“. Ale trudno przypuścić, aby bodaj do tej „Biesiady“ nie dostał się był jakiś ślad ewolucjonizmu, gdyby on wchodził w skład nauki; boć wtedy byłby niewątpliwie bardzo ważnym jej ogniwem. A jednak...

Chcę przywieźć wszystko, co jakiegokolwiek daje poszlaki. — Najprzód tedy przypomnieć trzeba towianistyczną naukę metempsychozy. A do niej zbliżmy również wyznawany przez towianizm progressyzm. Z tych dwojga składa się wiara wyrażona w „Biesiedzie“ w zdaniu następującem: „Nieskończona miłość i ofiara Stwórey i Ojca powszechnego, naznaczywszy stworzeniu podniesienie się, zbliżenie się do Siebie, jako ostatni cel jego, prowadzi przez wieki stworzenie do tego celu i opiekuje się każdym najniższym nawet szczeblem postępu jego, jako koniecznym do tego celu“. Są w tem widoczne składniki „genezyjskiej“ wiary; a takich śladów jest więcej tak u Towiańskiego jak u Mickiewicza. Ale brakuje jeszcze składnika trzeciego: ewolucyi formy, — i czwartego: jej wyrobu przez ducha.

Władysław Mickiewicz przytacza w trzecim tomie „Żywotu“ swego ojca następujący fragment jego wiersza, uratowany od spalania przez Aleksandra Chodźkę:

„I z drzewa wysłużyło już zostać robakiem,  
Już świeci się po wierzchu liściem niejednakim,  
Barwistą wróżbą liszki; wierzchołki jak różki  
Bodzie w górę i liśćmi przebiera jak nóżki  
Gdy wiatr wionie, — że niewiesz czy dziecko w kolebce,  
Czy gąsienica szybko mącająca nogami...“

Otóż w tym fragmencie możnaby odnaleźć — chociaż w formie bardzo naiwnej — owo trzecie ogniwo nauki genezyjskiej, to jest ewolucyę kształtu... A w tem miejscu dodaje Władysław Mickiewicz: „Stopniowanie wszystkich stworzeń, podnoszących się od kształtów najgrubszych do coraz doskonalszych, często zastanawiało Mickiewicza i prawdopodobnie (?) marzył o poemacie de natura rerum, lecz nie ateuszowskim, jak Lukrecyusz, ale chrześcijańskim, opartym na postępie całej natury, z woli Bożej wyrabiającej się i dźwigającej wszelkie istoty ku coraz wyższemu szczeblom. Ilekroć brał się do wierszowania walczył z wątpliwością, czy wolno mu odśłaniać pewne prawdy, a przytem zachodziły wielorakie przeszkody: to prace w Kole... to rozprawy z emigracją i t. d.“ Jakie są źródła tych wiadomości, autor nie podaje.

Jeszcze przed wystąpieniem swoim z Koła pisze Słowacki do Krasńskiego, że w „Sprawie“ zajmuje go najwięcej „twórczość

ducha, który według słów św. Pawła, jeśli z duchem Bożym łączy się, jest jedno. Uczuciem więc, ogniem miłości, ściągnięciem woli Bożej na ziemię, możemy odbudować świat i postawić go w kształcie zupełnie nowym. Każdy duch z Boga wzięty w organizację, ma misję Bożą, to jest przebicie się przez materję, wyrabiając ją twórczością swoją w coraz doskonalsze kształty, aż będzie mógł ostatecznie prowadzić słowo przez Chrystusa wykrzyknione na krzyżu: Wypełniło się! Idea „Genezy“ tkwi już niewątpliwie w tem wyznaniu, a zdawałoby się (jakkolwiek takie tłumaczenie nie jest niedozwolne), że Słowacki nie mówi o własnym pomysle, ale o nauce ogólnej „Sprawy“. — W „Raptularzu“ znajduje się zapisek, który wydaje się conceptem przedmowy do „Genezis z Ducha“, gdyby miała być drukowaną. „Drukuję to dziełko nie dla sławy ani dla zaspokojenia miłości własnej... jedynie dlatego, że wszedłem był między ludzi, którzy jak sądziłem tę jedną z e mną ideę wyznawali... a których czynności teraz pokryte tajemnicą a mnie niewiadome przez brak szczerości względem narodu — uchybiają świętej Ojczyźnie naszej i szkodzą tej idei, którą sądzę jedynym skarbem i fundamentem wszelkiej naszej na przyszłość nadziei. Aczkolwiek błahym i niedostatecznym wykładem tym (? tej?) filozofii ducha niewiele pomogę — sądzę jednak, że przyprowadzenie jej do jedności... to jest do formuły jednej i tak prostej — jak owo w systemie gwiazdziarskim słońce stoi a świat się obraca — już będzie ogromnym krokiem w sprawie rewolucyjnej świata nowego... A choć, powtarzam, budowa nie odpowiada wielkości... dla której chciałaby stanąć kościołem, to przynajmniej uzyska — że odąd przeciwnicy prawdy — i wrogi wszelkiego duchowego ruchu w narodzie — nie będą już mogli szkodzić idei... kładąc na karb jej to, co było fałszem, pomyłką, albo oszukaństwem sektarzy, którzy tą ideą złączyli się... a daleko wszakże od prawdy czystej, wolą i rozumem jak sądzę odstępują“...

Słowacki powiada zatem, że „sądził, iż bracia tę jedną z nim, genezyjską ideę wyznawali“, — to znów że „tą ideą złączyli się“. Mógłby ten ustęp być wprawdzie przedmową do jakiegoś innego utworu, zawierającego wykład towianizmu, ale na to że jest właśnie przedmową do „Genezis“ wskazują słowa, w których Słowacki przypisuje sobie iż filozofię ducha „przyprowadzi do jedności“, — „do formuły jednej a tak prostej“ jak formuła kopernikowa. Tą formułą niemoże być nic innego jak to, „że wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje“, — a to jest właśnie kwintesencja „Genezis“. Otóż z jednej strony wskazując na jedność swej nauki z tą, którą bracia w Kole „złączyli się“, mówi Słowacki zarazem, iż naukę tę przyprowadził do „jednej formuły“; równocześnie zaznacza więc wspólność z towianizmem i oryginalność swoją, polegającą wedle tego tekstu na przyprowadzeniu filozofii ducha do jedności, zatem związaniu jej



jedną, zasadniczą, przewodnią myślą. Wypada zatem przyjąć, że *Genezis* jest przekształceniem i zsyntetyzowaniem elementów tkwiących już jednak w towianizmie. — Ale o ile były te elementa rozrzucone? — jak daleko szła własna praca syntetyczna Słowackiego? — Że nie chodzi tu o jakąś tylko systemizację, ale o pomysł twórczy, dowodzi już porównanie tej formuły syntetycznej do formuły kopernikowej. — a nadto, w daleko wyższym jeszcze stopniu, wyznanie, że *Genezis* podyktowaną była poecie przy uspionych władzach rozumu, natchnioną, wprost objawioną. Przecież dla usystemizowania cudzych poglądów nie potrzeba objawień! A zatem tkwi w pomysle „*Genezis*“ jakaś wielka nowość, jakaś myśl olśniewająca swem przyjściem, oświecająca naraz i niespodzianie ciemność wszechświata. — Byłóż już coś — i ile — z syntezy tej w towianizmie? — Znowuż w „*Raptularzu*“ czyni Słowacki pewne zarzuty nauce Towiańskiego. Z pomiędzy nich jest jeden, który tutaj może rzucić pewne światło: że Towiański „w objawieniach umyślnie początki (idei mesyanicznej) genezyjskie lecz logiczne do wolną Indyjanizmu metempsychozą pobrudził, a miasto celów ostatecznych — z potrzeby widać — za cel ukochanie woli Bożej położył, sam się objaśnicielem tej woli a zatem wodzem postawiwszy“. A zatem „Indyanizmu metempsychoza“ niezadowolnia go, iż jest „dowolna“, a w „*Wykładzie Nauki*“ powiada, że ona odtąd ma wstać „jako poddanka Chrystusa i pokłonić swoją indyjską słoneczną głowę przed słońcem celów ostatecznych“. Wytyka także — i to jako perfidyę Towiańskiego — owo zastąpienie przezeń celów ostatecznych ukochaniem „woli Bożej“... A z tego można wnosić, że „nauka genezyjska“ wysunęła naprzód — w przeciwstawieniu do towianizmu — twórczość własną ducha, że przywróciła mu autonomię i za przewodnika dała cel, akcentując przytem ten moment, że o wartości ducha stanowi stopień jego dążności postępowej, twórczej, — że wysunęła na czoło postępowy kierunek i cel palingenezy, i w ten sposób poddała ją idei „genezyjskiej“, idei twórczego postępu, stopniowego uchrystusowienia... Ale — z tem wszystkim nie wiemy, czy także ewolucya formy i uzależnienie jej od ducha należą — i w jakiej mierze — do tych idei, któremi „genezyjska nauka“ poza towianizm wykracza... O ile jednak nie chodzi o kwestyę historyczną wykazania stopnia zależności Słowackiego od towianizmu, ale tylko o charakterystykę obu nauk, tak jak je dziś znamy, to towianizm przedstawia się jako wiara w postępek ducha, którego narzędziem jest palingeneza, przyczem kierunek i opiekę sprawują siły poza człowiekiem stojące, Bóg i świat duchów, — nauka Słowackiego zaś jest nauką o powstaniu i rozwoju postępowym świata form, w których duch coraz to bardziej od ucisku materji się wyzwala, a motorem tej ewolucyi jest on sam, siły zaś zaświatowe grają rolę podrzędną. Dwie charakterystyczne cechy odróżniają przeto „naukę genezyjską“ od towianizmu: pierwszą jest

wysunięcie na plan pierwszy objawu zewnętrznego, formy, — co odpowiada poetyckiej, wzrokowej wyobraźni Słowackiego, — drugą — podniesienie twórczości samodzielnej ducha, przyznanie mu wysokiej rangi i godności, co odpowiada jego dumie, uszlachetnionej, ale nie ugiętej w tym okresie oświecenia „wiedzą świętą“.<sup>1)</sup>

## VI.

(Progressywny społeczny romantyzm. — Millenaryzm. — Mesyanizm; jego podstawy w duchu epoki, — rodzaje, — zjawiska pokrewne).

Idea postępu, wykołysana przez Oświecenie, rozlała się rozlicznymi odnogami. Widzieliśmy jak zapłodniła biologię myślą ewolucyjną i jak zrodziła pomysł o przyszłym człowieku. W tym pomysle jednoczą się wyraźnie pierwiastki biologiczne ze społecznymi. Ale trzeba nam rozpatrzeć wpływ tej idei w jej właściwej dziedzinie, dziedzinie społecznej. Na epoce romantycznej wyciska ona tutaj niezatarte piętno, kombinując się z innymi, właściwymi tej epoce pierwiastkami. Współcześni, powiada Leroux, uznali dziesiątą muzę, która sama jedna więcej znaczy niż wszystkie dziewięć przyjętych przez starożytnych; jest to muza doskonalenia się, „la muse de la perfectibilité“.

Wiara w postęp od bardzo dawna przeciwstawiała się niejednokrotnie innemu zapatrywaniu, które wiek złoty widziało w przeszłości. Ale Oświecenie wiarę tę zamieniło w religijne niemal przekonanie. Formę, w jakiej ono ją zostawiło w spadku romantyzmowi, była forma nadana jej przez Condorceta. (Wcześniejszy bowiem Turgot, trzeźwiejszy i wstrzemięźliwszy, pozostał w cieniu).<sup>1)</sup> Charakterystyczne rysy tej progressystycznej ewangelii są: wiara w postęp konieczny, nieograniczony i wszechstronny, — uzasadnienie go

<sup>1)</sup> Ze względu na brak miejsca a konieczność zakończenia mej pracy w tym zeszycie „Pamiętnika“, opuszczam tutaj rozdział o idei ewolucji ponad człowieka. Pojawi on się w następnym zeszycie „Pamiętnika“, jako osobna praca p. t.: „Słowacki o przyszłym człowieku“.

<sup>2)</sup> Turgot: *Histoire des progrès successifs de l' esprit humain* (1750); — Condorcet: „*Esquisse d' un tableau historique des progrès de l' esprit humain*“ (1794); p. ostatnie wydanie paryskie Steinheila 1900. — Dzieło Condorceta zawiera wiele pomysłów bystrych i trafnych, (np. w kierunku poprawy losu robotników), a zasługuje na szacunek już choćby dla swej humanitarnej tendencji, bez względu na swój utopijny charakter progressystycznych wierzeń. Dlatego, tak jak i w innych kierunkach, bardzo jednostronnym jest co do niego sąd Lassere'a („*Le romantisme français*“, 1907). Zob. zresztą to dzieło, zawierające o romantycznej „ideologii postępu“ wiele dobrych uwag (str. 417—470).

(przynajmniej głównie) postępowaniem wiedzy i oświecenia. Przytem i u Condorceta pojawia się myśl Russa, że natura ludzka, z przyrodzenia dobra, wstrzymaną była w postępie przez złe instytucje społeczne i przesady; doskonały dowód, że idea russowa nie była konieczną antytezą progressystycznych tendencji czasu. To też i ona w późniejszym progressyzmie odgrywa rolę. Bo oto ta „z przyrodzenia dobra natura ludzka“ zrywa w Wielkiej Rewolucyi krępujące ją więzy, a dziwnym zrządzeniem losu apostoł postępu, Condorcet, tylko przez zażycie trucizny unika śmierci na szafocie. Dzieło jego o postępie ludzkości, ukończone bezpośrednio przed śmiercią, ogłasza Konwent. Niby biały gołąb pokoju, zwiastun ziemi obiecanej, unosi się ono nad krwawą otchłanią...

To dzieło i Rewolucya pospołu czynią propagandę progressystycznych idei. Ono głosi religię postępu, Rewolucya jest tej religii ołtarzem... Tak to przynajmniej rozumiała epoka romantyczna. W jej oczach Rewolucya jest zerwaniem więzów, które dotąd ludzkość w jej pochodzie postępowym wstrzymywały; „z natury dobry“ człowiek został rozpętany. Jest to słup graniczny między dziedziną ciemności i światła; w niej świta jutrzeńka nowych czasów. Przed ludzkością ukazuje się ziemia obiecana, Chanaan, „ziemia, gdzie na okół nas będą tylko bracia a nad nami tylko niebo“. <sup>1)</sup> Romantyzm, dla odmalowania swych uczuć, wtedy nawet kiedy nie popada we właściwy, świadomy mistycyzm, używa tu słownictwa Apokalipsy; Rewolucya to „dzień Sądu“, przeszłość to Lewiatan, bestya apokaliptyczna (W. Hugo). Terror rewolucyjny ułomaczony jest jako konieczne i naturalne spiętrzenie się wód niewstrzymanej rzeki postępu, którą przewrotność i ciemnota chciały zatrzymać w biegu. (Hugo).

Mickiewicz mówi, że „rewolucya francuska przeciw ciemnościom puściła owych ludzi, których słusznie możnaby przyrównać do lwów i tygrysów, ludzi z instynktem krwiożerczym; na takich bowiem co się utrzymują rzeczą najniższą, ostrożnością i bojaźnią, nie ma lepszego środka jak ich przerazić“. W tem rozumieniu terroryści są jeszcze tylko ślepem narzędziem Opatrzności, jakiemby mogły być równie dobrze dzikie zwierzęta lub zaraza. To tylko „polano w Pana Boga dłoni“ (Słowacki). Ale o krok leży samowiedza tej roli opatrnościowego narzędzia; powstaje w poezyi typ krwawego anioła, świadomie popełniającego zbrodnie przez ukochanie ludzkości; typ potępieńca-odkupiciela, szatana-mesyasza. Zespala się na jednym czole stygmat grzechu i świętości. — Kryterjum szlachectwa ducha jest jego stanowisko w obec postępu; bo „kto oczy na przyszłość obrócił, chociażby skazę miał i niedoskonałość wpisana będzie w księgi żywota“ (Słowacki). Ta piękna myśl chwieje się jednak nad przepaścią głupstwa; bo zbyt często za treść myśli o przyszłości podstawią się w poezyi romantycznej — poza. Tak

<sup>1)</sup> Wiktor Hugo. — Zob. Lassere l. c. str. 324 i n. gdzie przykłady z Huga, Micheleta, Quineta i i.

tedy dzieje się, że ci „zapatrzeni w jutrzienki przyszłości“ są to często zwykłe gapie, które poprostu nie myślą o dziś, nie dlatego ażeby myślały o jutrze, że ci — kluczem żorawi wędrownych leący w mglistą przyszłość — to naprawdę tylko stado gęsi. W gromadzie „geniuszów kawiarnianych“, wyprodukowanych przez romantyzm, znajduje się także nieodzownie typ „szlachetnego marzyciela“, uszczęśliwacza ludzkości in partibus. Ale to jeszcze produkt nie najgorszy. Podstawienie pozy za treść, gestu za czyn, beatyfikuje jako męczennika i wyznawcę każdego rozwarcholonego głupca. Romantyzm rewolucyjny zaraził sobą pokolenia całe. „Podziwiamy, bez względu na to czy są zwycięzcami czy pobitymi, pełnych chwały bojowników przyszłości, wyznawców utopij,“ — mówi Hugo. Zapewne — tym słowom można nadać sens szlachetny, — ale zbyt często życie im ten sens odbiera; aureolą stroi się nie tylko tych, co upadli w walce o rzeczy wielkie, ale i tych, co walczyli dla walczenia, spekulantów na aureole. We frazesie Huga, przez zrównanie utopii z ideałem i nadanie jej cechy szlachetności dlatego tylko, że jest utopią, tkwi pierwiastek romantycznej choroby. W tym samym duchu Słowacki powie: „święci są wszyscy nowi! — kto dotknie się nowych, ten rękę ducha wiecznie uczuje w płomieniach“ („Zborowski“). „Wszyscy nowi“, — bez wyboru, przełomcy praw jako tacy, bo łamanie praw jest w romantycznej formule postępu tego postępu warunkiem... Na królowę Jerozolimy słonecznej smok żyga ogniem; „cóż jest smok? — prawidło!“ A ona głowę jego zetrze... Tak jest wyłożony symbol Apokalipsy. Zapewne — można zarzucić, że Słowacki nie myślał o tem, aby każde złamanie prawa było świętem... To niewątpliwe. Ale niewątpliwem jest także, że w całym tem jego wyznaniu wiary nie ma mowy o treści łamanych i stawianych na nowo prawideł, ale tylko o łamaniu jako takim. Poza, gest. przedstawiały bowiem przedmiot nastroju poetyckiego i sam poeta nie zdał sobie sprawy z tego, że pozę i gest postawił jak wydrążony posąg, do którego mogą się wprowadzić jakie chcą pszczoły; muzykę będą robić taką samą.

Rewolucye drogie są romantyzmowi przez swoją malowniczość. O to, jaką treść zawierają, chwalczy ich zapominają zwykle zapytać; bo wszakże postęp jest prawem dziejowem, wprost prawem przyrodzonym, jak ciężenie, a rewolucye są narzędziami postępu. Mogłoby być, aby cofały wstecz ludzkość — wbrew przyrodzonemu prawu?! Quinet nazywa je wybuchami mądrości Bożej, które jak Minerwa rodzą się zbrojne, budziciele i oświeciciele straszliwe. U Mickiewicza są one budzicielami, ale dzieło ich jest negatywne. Rewolucyi, jako negacyi, przeciwstawia on ewolucyę, jako postęp pozytywny, zapoczątkowany przez Napoleona. „Pora namiętności już przeszła; dziś słowo namiętne, chociażby ociekłe krwią i zapie-nione jak paszczęka wściekłego zwierza, nie sprawi wrażenia na ludzie. Lud domaga się czegoś więcej i czegoś lepszego; dopomina się o słowo wyższe, głębsze, o słowo Boże“. — W Napoleonie

też widzi Mickiewicz, a nie w Rewolucyi, początek nowej ery. Słowacki natomiast spełnianie się postępu wyobraża sobie na wzór geologicznej teoryi kataklizmów; mówi o duchu, twórcy form nowych, jako „o wiecznym rewolucyoniście“. „Komet wichry i płomienie, w których drży król, matka roni“, — to jest zwykła scenerya romantycznej teoryi postępu. A scenerya jest tu rzeczą główną... Teorya ta jest kataklizmową a nie ewolucyjną nie dla wewnętrznych przyczyn i argumentów, ale — dla powodów artystycznych. Jak u pythagorejczyków prawem świata była harmonia muzyczna, tak romantycy poddają go prawu dramatycznych efektów. Logika ich nie jest rozumową, ale symfoniczną.

Poza temi wpływami Rewolucyi na progressystyczne tendencje czasu, można odnaleźć inny jeszcze, a to w utopiach społecznych, które rodzą się jak grzyby po deszczu. Wielka rewolucya dała bowiem przykład doraznego przekształcenia starego porządku; po niej zdawało się, że dosyć skomponować ustroj społeczny aby on mógł się stać rzeczywistością. Skrupuły ze względu na tradycję, nałogi, obyczaje, naturę ludzką, słowem wszystkie skrupuły historyzmu, miano za nic; łatwo pojąć, jak takie stanowisko sprzyjało wszelakiemu „obmyślaniu“ społecznych utrojów. Że zaś właśnie teraz — kiedy Rewolucya skruszyła więzy przeszłości — nadszedł czas na nową budowę, mało chyba kto wątpił. Zdaje się jakby powrotną falą uderzyły stare nadzieje millenarystyczne, — niewypleniona nigdy, epidemiczna choroba dusz, — nadzieje, co do wewnętrznej istoty te same, co wypełniały niegdyś żydowskie apokalipsy, znalazły wyraz swój w objawieniach św. Jana, zrodziły pomysł „państwa bożego“ (dios polis) u stoików, powtarzały się w rozlicznych sektach chrześcijańskich we wszystkich epokach<sup>1)</sup>. Zdawało się, że „królestwo Boże“, „nowa Jeruzalem“, lada chwila już zstąpi na ziemię.

---

<sup>1)</sup> Nazwa millenaryzmu, jak i jednoznacznego z nim (z greckiego słowa „tysiąc“ pochodzącego) chiliasmu, oznacza właściwie nadzieję przyjścia „tysiącletniego królestwa Chrystusowego“, przepowiadanego przez św. Jana, za wzorem dawniejszych podobnych prorocत्व żydowskich. Wielokrotnie powoływali się millenaryści (czyli chiliaści) na genezę mojżeszową, wykładając jej dni symbolicznie, jako okresy 1000 letnie; siódmy dzień jeszcze nie nadszedł; będzie to ów dzień panowania Chrystusa na ziemi, „Jerozolimę słonecznej“. Przypominam omawianą wyżej rozprawę Nodiera, w której podobnym argumentem z genezy mojżeszowej uzasadniano przyjście wyższego stadium rozwojowego, epokę nadczłowieka. Widzimy w tem związek takich koncepcyj ewolucjonistycznych z millenaryzmem. Nazwy millenaryzmu używa się zresztą już nietylko w tem ścisłym znaczeniu, a liczba tysiąc w źródłosłowie tego słowa niema znaczenia realnego, lecz wyjaśnia się tylko historycznie.

Oto jak temu uczuciu daje wyraz Lamennais w „Paroles d' un croyant“.<sup>1)</sup>

„Wszystko co się dzieje na świecie ma znak swój, który uprzedza je.

Gdy słońce jest bliskie wschodu, niebo odbija tysiące barw a wschód zdaje się wszystek w ogniu.

Gdy burza nadchodzi, słychać u brzegów głucho wycie, a fale rosną jakoby same przez się.

Niezliczone, rozmaite myśli, które się krzyżują i mieszają w świecie duchowym, są znakiem przepowiednim, iż wschodzi słońce pojęć.

Zgiełk zmieszany i wrzawa ludów w poruszeniu, są znakiem przepowiadającym burzę, która niebawem ma przejść ponad drżącymi narody.

Bądźcie gotowi, bo czas bliski jest...“

Tak, kto nie budował, ten wieszczyl złotą erę, albo w dziwnem złudzeniu, wieszczenie uważając za znamię powołania reformatorskiego, wołał: „zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje!“ — Lamennais, jak tylu innych, wyznaje kataklizmowy progressyzm rewolucyjny. Oto w tym wielkim dniu, którego bliskość głosi, „będzie strach wielki a krzyki takie, jakich nie słyszano od dni potopu. . Królowie zawyją na tronach, będą się silili zatrzymać obiema rękoma korony, które wiatr wraz z nimi pozmiata.

Bogaci i możni wyjdą nadzy z pałaców swoich, z obawy aby ich gruzy nie zagrzebały.

Obaczą ich błędzących po drogach, wyciągających rękę do przechodniów aby im dali łachmany dla pokrycia ich nagości i kawał czarnego chleba dla uśmierzenia głodu, a niewiem czy im to danem będzie.

I najdą się ludzie chciwi krwi, co będą czcili śmierć i innym ją czcić rozkaza.

A śmierć wyciągnie swą rękę skością ku nim, jakby je błogostawieć chciała; to błogosławieństwo wstąpi w ich serce i serce bić przestanie.

A mędracy powikłają się w swojej nauce, która zdawać się będzie jako czarny punkcik, gdy zejdzie słońce pojęć.

A w miarę jak to słońce podnosić się będzie, ciepło jego roztopi chmury skupione przez burzę, tak iż się zamienią w mgłę lekką, którą wiatr cichy spędzi ku zachodowi.

Nigdy niebo nie było tak pogodne, a ziemia ani tak zielona ani tak płodna.

A zamiast słabej zorzy, którą nazywamy dniem, żywa i czysta jasność świecić będzie z góry, jako odbicie Boskiego oblicza.

---

<sup>1)</sup> Przekład A. Jełowickiego p. t. „Słowa wieszczki księdza Lamenego“ (Paryż 1834).

A przy tej jasności ludzie będą oglądać siebie i rzekną: Nie znaliśmy ani siebie ani drugih; nie widzieliśmy co jest człowiek. Teraz już wiemy.

I każdy będzie kochać siebie w bracie swoim, i będzie szczęśliwy że mu służyć będzie; i nie będzie ni małych ni wielkich, bo miłość równa wszystko, a wszystkie rodziny będą jedną rodziną, a wszystkie narody jednym narodem.

Owoż znaczenie liter tajemniczych które ślepe żydostwo wypisało na krzyżu Chrystusowym“.

W proroctwie tem, pełnem wzniosłego polotu, odbijają się wyraźnie rysy charakterystyczne epoki. Obok zasadniczego rysu millenarystycznego odnaleść tu można rys condorcetowskiego, oświeceniowego progressyzmu w owym ustępie o „wzejściu słońca pojęć“. Współdział natury całej w odrodzeniu ludzkości przypomina „prawo powszechnej analogii“ „magicznego socjalizmu“ Fouriera<sup>1)</sup>. Wreszcie zakończenie ma podzwiek religijny i zaczyna wyraźnie o millenaryzm biblijny i apokaliptyczne przepowiednie przyjscia „królestwa Chrystusowego“. Ale i ci reformatorzy, którzy nie wyznają religii rewolucyi, którzy ją nawet potępiają, jak St. Simon, Comte, fourieryci (n. p. Considerant) i i., i ci w większej części zawdzięczają jej przykładowi i „metodzie“ swój reformatorski rozmach, a systemy ich, przez swój ahistoryzm i czysto racjonalistyczną konstrukcyę, charakter utopij. Niemal we wszystkich, z małemi wyjątkami, powtarza się przytem charakterystyczny pierwiastek millenaryzmu, pod postacią nadziei niezwłocznego i ostatecznego zakończenia cierpień i bólów ludzkości przy pomocy zalecanych środków.

I ten rys wywodzi się niewątpliwie psychologicznie od Wielkiej Rewolucyi. Jest on sam w sobie rewolucyjny, bez względu na pro-

<sup>1)</sup> Wiara tego rodzaju ma analogię w millenaryzmie starożytnym. O nadzwyczajnej urodzajności ziemi w państwie millenarnem mówi już apokalipsa Barucha. Najsłynniejszym jednak marzycielem w tym względzie jest biskup Papias w 2-gim wieku. W onych dniach rosnać będą winograpy o 10 tysiącach łodyg, a każda łodyga mieć będzie 10 tysięcy gałęzi, z tych zaś każda 10 tysięcy gałązek; każda gałązka zaś dźwigać będzie 10 tysięcy gron, a każde grono 10 tysięcy jagód. Sok wyciśnięty z jednej jagody napełni 25 stągwi. A gdy któren z błogosławionych pochwyci jedno z gron, drugie będzie wołać: „jam lepsze, mnie zjedz, przezemnie pochwal Boga“. Podobną będzie także wspaniałość zbóż i drzew owocowych; zwierzęta zaś wszystkie żywić się będą roślinami i nie będą szkodzić wzajemnie sobie ani człowiekowi... Podobnie Ireneusz; sok roślin będzie tak pożywny, że lwu wystarczy żywić się słomą, a tak było niegdyś w raju. Jeszcze dalej idzie (heretyk) Cerinthus, który opowiada nadto o radościach zmysłowych, jakie będą udziałem wiernych. (P. Gry: „Le millénarisme“ 1904).

ponowane sposoby usunięcia z drogi postępowi zmurszałych dawnych społecznych budowli.

W tem się jednak charakter progressyzmu epoki nie wyczerpuje. Obok tego progressyzmu przewrotowego, niemniejsze ma znaczenie progressyzm ewolucyjny. Zasadniczej sprzeczności, a zatem i ścisłej granicy między temi oboma kierunkami niema. Niema w szczególności tej różnicy, jakoby rewolucya była dziełem świadomej woli ludzkiej, stającej wbrew naturalnemu rozwojowi, a ewolucya tym naturalnym, normalnym rozwojem. Bo wedle określenia Huga rewolucya jest tylko spiętrzeniem się naturalnem wód, zatrzymanych jakąś sztuczną przeszkodą w swym naturalnym, postępowym biegu. Jest ona owszem w tem pojęciu środkiem spełnienia się koniecznego prawa rozwojowego, jeśli się ono normalną drogą spełnić nie może; wynika z samej istoty tego prawa; stoi na drodze i w usługach ewolucyi. Z drugiej strony cały szereg zgoła ahistorycznych utopistów uzasadnia teoryę swoje ewolucyjnie. Filozofia historii jest pospolitą bronią w ich teoretycznym arsenale. Można tedy powiedzieć, że na progressyzm romantyzmu złożyły się: rozumiała wiara Oświecenia w cywilizacyę, udogmatyzmowana w progressyzmie condorcetowskim, Rewolucya francuska i wreszcie — wchodzące do inwentarza umysłowości ówczesnej coraz niezbędniej — ewolucyonizm i historyzm. Ale — trzeba dodać — że historyzm ten jest szczególnego rodzaju. Jest on mianowicie zgoła apriorycznym.

Prawo postępu bywa skonstruowane albo dyalektycznie, albo pojęte na modłę praw przyrodzonych; w obu razach jako niezłomna konieczność. Fakta? Cóż po faktach?; skoro tak być musi, to to ważniejszym jest od dowiedzenia się czy tak było. Poznanie syntetycznego „prawa“ ważniejszym jest od dłubaniny „ograniczonego empiryka“. Historia „filozoficzna“ ważniejsza jest od rzeczywistej. „Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte, und sein Gebrauch der Geschichte ist keinesweg um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind; sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne Geschichte sich versteht“. Tak mówi Fichte („Grundzüge d. gegenw. Zeitalters“). — A od tego dyalektycznego aprioryzmu nie lepszym jest aprioryzm odziewający się w szatę pozytywną praw przyrodzonych. Jeśli tedy z góry postawiono założenie i nie z faktów wyprowadzono prawo, ale fakta włączono w ramę apriorycznie zbudowanych praw, — jeżeli mimo tego aprioryzmu we wszystkich koncepcyach ponawiają się zgodnie pewne wspólne rysy, — to jest to dowodem, że założenie samo było potrzebą powszechną ducha epoki, że miało charakter wiary. Tym zaś wspólnym rysem jest tak



lub owak przejawiająca się nadzieja millenarystyczna. Przykłady niech mówią same za siebie.

Fichte dzieli proces historyczny na pięć epok, w których ludzkość, od stanu niewinności, przez grzech, przechodzi do usprawiedliwienia i uświęcenia. Obecnie, po okresie „der vollendeten Sündhaftigkeit“, przechodzimy w przedostatni okres dziejowy — „der anhebenden Rechtfertigung“. Linia dziejów podnosi się zatem w górę, kroczymy do wrót okresu elyzejskiego. Nie wchodząc w bliższe wyjaśnienie tej koncepcji zwrócę tylko uwagę na powtórzenie się russowej idei w pojęciu okresu „der vollkommenen Sündhaftigkeit“, którego szczytem jest i u Fichtego Oświecenie. Ale faza „pierwotnej niewinności“ nie jest tu bynajmniej stanem idealnym russowego człowieka niezepsutego cywilizacją. W niej bowiem zgodzenie się woli indywidualnej z wolą powszechną jest dziełem ślepego zbiorowego instynktu i nierozwiniętej indywidualności. Anarchia indywidualizmu w „epoce grzechu“, ustąpić ma zgodzeniu się woli jednostki z wolą powszechną na podstawie wolności i rozumu. (Podobny pomysł znajdujemy we Francji u Jana Reynaud). Droga postępu wyobrażona więc jest jako spiralna, powracająca na tę samą linię wstępną, tylko na wyższym jej punkcie. — Dla Hegla jest historia uświadamianiem się stopniowem „przedmiotowego ducha“. Tempo rozwoju wtłoczone jest w znaną formułę tryadyczną, tezy, antytezy i syntezy. Powtarza się ona zarówno w fazach poszczególnych, jak w całości. Ponieważ zaś jest prawem w procesie uświadamiania się rozumu, przeto jest konieczną i w odniesieniu do „ducha przedmiotowego“. Różne epoki, w których wysuwają się na czoło historycznego procesu różne ludy, odpowiadają różnym okresom życia jednostki; i tak Wschód był okresem dzieciństwa, Grecya młodzieńczości, Rzym wieku męskiego. Obecna epoka należy do ducha germańskiego i jest okresem szczytowym dziejowego procesu, okresem starości. Okres ten ma przynieść ostateczne urzeczywistnienie idei wolności. — Zarówno u Hegla jak u Fichtego prawo postępu jest „koniecznością dyalektyczną“, całkiem apriorycznie skonstruowaną, jako takie jednak tembardziej „nieugięte“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Nie sprzeciwia się temu, że Fichte podkreśla znaczenie woli w historii i łaje fatalizm „naturalnych praw“, jako pojęcie nie niemieckie. „Ihm (dem Deutschen) wickelt sich die Geschichte und mit ihr das Menschengeschlecht nicht ab, nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreislaufes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sie selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hinein erschaffend das durchaus Neue“. Ostrze zarzutu zwrócone jest przeciw koncepcji powtarzania się okresów rozkwitu i upadku, zatem właśnie w duchu nieustannego postępu. Że postęp ten jest owocem wolnego czynu, to nie sprzeciwia się pojęciu konieczności dyalektycznej, boć prawo dyalektyczne jest prawem własnem rozumnego działania.

Ta wiara w konieczność urzeczywistnienia się takiego prawa prowadzi niekiedy do oryginalnej, acz całkiem logicznej konsekwencji. Bardzo charakterystycznie ujawnia się ona w niemieckiej „szkole historycznej prawa“ z Savigny'm na czele. Podobnie jak Liszt w dziedzinie ekonomii społecznej, wysuwa Savigny przeciw racjonalizmowi i uniwersalizmowi teorii „prawa natury“ relatywizm historyczny i nacyonalistyczny<sup>1)</sup>. Ale w praktycznych konsekwencjach z Lisztem stanowczo się rozchodzi. Gdy Liszt jest przeciwnikiem „laisser-faire'u“, to wedle Savigny'ego prawo rozwija się tak „naturalnie“ jak język, bez świadomego jakoby wkraczania woli ludzkiej. Na tej podstawie występuje on przeciw kodyfikacji praw; kodyfikacja racjonalna może być tylko bowiem, jak za Justiniana, spisaniem istniejących w świadomości ogólnej zasad prawnych a nie ich stanowieniem; do takiej zaś „historycznej“ kodyfikacji nasz wiek jeszcze nie dorósł. Savigny'ego trudno może liczyć do progresystów, ale ewolucjonizm jego jest dla epoki charakterystyczny. „Naturalność“ rozwoju, pojęta jako jego konieczność, jest rysem niemal stałym progresyzmu owoczesnego, — a przytem w „naturalności“ tej zdają się tkwić reminiscencye russowej filozofii kultury. Indywidualnem jest w tym poglądzie tylko wyprowadzenie — zresztą całkiem logiczne — z tej „naturalności“ wniosków kwietystycznych. Ale podobny wniosek, w innej co prawda szacie i na tle już całkiem progressystycznym, spotykamy u Karola Marksa. Jego filozofia historii rozróżnia w dziejach następujące okresy: w pierwszym komunizm, w drugim produkcya indywidualna i indywidualna własność środków produkcyi, w trzecim produkcya zbiorowa przy zachowaniu indywidualnej własności środków produkcyi. Jest to okres obecny, okres sprzeczności między sposobem produkcyi a własnością jej narzędzi. Sprzeczność podnosi się już do punktu kulminacyjnego i rozwiąże w harmonię przez nastanie obok zbiorowej formy produkcyi także zbiorowej własności jej narzędzi. Formuła

<sup>1)</sup> Romantycy niemieccy uważali wogóle za naturalne to tylko, co wyrosło z gruntu historycznego; zarzucali Francuzom (np. Adam Müller) ich sztuczne, racjonalistyczne budowanie ustroju politycznego. To pojęcie naturalności i sztuczności odpowiadało u nich pojęciom nieświadomego i świadomego. Nieświadome jest naturalnem, pierwotnem; ono korzeni w Bogu, w duszy świata. Z tego punktu widzenia sympatyzowali z tradycjonalizmem, partykularyzmem, ludowością, nienawidzili centralizmu, dlatego i na ideę jedności niemieckiej patrzyli sceptycznie. Wielbili rolnictwo jako tradycyjny i naturalny rodzaj produkcyi; nienawistnemi im były ekonomiczne pomysły Liszta; podobnie jak narodnicy rosyjscy mir, oni wielbili trzypolówkę, która miała odpowiadać Trójcy świętej. (Schütz). — (zob. R. Huch: „Ausbreitung u. Verfall d. Romantik“, rozdz. „Romantische Politik“.) Historyzm Savigny'ego jest ściśle spokrewniony z tą romantyczną sympatyą dla nieświadomego.

prawa postępu ma charakter dyalektyczny i odpowiada tezie, antytezie i syntezie. W tem właśnie leży jak gdyby naturalna i nieodbita konieczność tego „prawa“. Dlatego zbędnem jest zastanawiać się nad szczegółami i możliwościami przyszłego ustroju; pytania tego rodzaju wogóle odpadają. Gdy rozwój taki jest koniecznością, sama natura rzeczy załatwi się z temi pytaniami. Rola człowieka jest tylko konieczność tego rozwoju zrozumieć i do niego się przystosować; co prawda także go przyspieszać, — ale zasadnicze odrzucenie pytania o przyszły ustrój, opiera się na tej samej teoretycznej podstawie, co kwietyzm Savigny'ego: na wierze w „naturalną“ rozwojową konieczność. Sympatye Russa dla pierwotnego człowieka znajdują tu także swoje echo; (znamiennym jest interes teoretycznego marksyzmu dla pierwotnych form własności i rodziny); ale sympatye te godzą się z progressyzmem przy pomocy koncepcyi spiralnej drogi postępu; epoka kapitalistyczna jest cofnięciem się w porównaniu z pierwotnym komunizmem, ale równocześnie sprrowadza ona postęp techniczny. Powrót komunizmu jest powrotem na pierwotną linię, ale na wyższym jej punkcie. Wreszcie — co wielce charakterystyczne i co powtarza się współcześnie z zadziwiającą stałością, — to że terażniejszość pojętą jest jako schyłek przedostatniej fazy rozwojowej, po której nastąpi „panowanie sprawiedliwości“! Tak więc i w tej materyalistycznej filozofii historii dominuje ton mistycznego millenaryzmu.

We Francyi niemal wszystkie pomysły historyozoficzne zapłodnione są myślą condorcetowską, że postęp ogólny zawisłym jest od postępu oświecenia, „des lumières“. W podzieleniu historii przez A. Comte'a na fazę teologiczną, metafizyczną i pozytywną, (który to podział spotykamy już w zasadzie u Turgota), odbija się ten rys progressyzmu poznawczego. Oczywiście i tu obecna faza, faza pozytywna, jest ostatnią, a krok ludzkości dobiega już szczytu... Nie można zaś podnieść zarzutu, że oczywiście w tych wszystkich koncepcjach chwila obecna jednoczyć się musi z fazą ostatnią, ponieważ jest ona — w stosunku do nas — ostatnią chwilą historii. Bo koncepcye te nie przedstawiają historycznego rozwoju po dzień dzisiejszy, ale rozwój historyczny jako taki, jako system skończony i zamknięty. Mieszczą one w sobie nietylko przeszłość ale i przyszłość; są w tej samej mierze prorocze, co historyczne, — owszem, nieraz więcej prorocze niż historyczne. St.-Simon wywodzi, że system filozofii historii obejmować ma przeszłość, przyszłość i terażniejszość — i to w tym właśnie porządku. Bo historia jest dążeniem do celu, którego pełnię przyszłość ukazuje a terażniejszość tylko w jego świetle może być pojętą. — U Hoene Wrońskiego brak jednolitej zasady w ustanowieniu okresów rozwojowych. W okresie pierwszym, okresie cywilizacji Wschodu, ma panować kult dobrobytu i miłości płciowej; w okresie klasycznej starożytności kult sprawiedliwości i bohaterstwa; wieki średnie są epoką czystości zasad moralnych i ufności w Boga; od czasów reformacji po dzień dzisiejszy ciągnie się okres

jakoby odpowiadający okresowi pozytywnemu u Comte'a, okres pewności wiedzy, lub raczej rzeczywistości fizycznej. Ale taka rzeczywistość daje pewność względną tylko i dusz zaspokoić nie może. To też wyrodziła się w sceptycyzm. Ludzkość dąży do pewności bezwzględnej, absolutnej. Dotąd był absolut tylko przedmiotem uczucia i przeczucia, odtąd ma być przedmiotem poznania; okres najbliższy będzie takim okresem poznania, „nowem Chrześcijaństwem“ czyli „sehelianizmem“ (od słowa hebrajskiego znaczącego rozum). Po nim nastąpi okres „achrematyzmu“, w którym ludzkość nie tylko pozna absolut, ale wniknie w samą jego istotę, przekroczy przez to granicę świata rzeczywistego, uwolni się z więzów, które na nią nakładają czas i przestrzeń.<sup>1)</sup> W tej koncepcji postęp uzależniony jest zatem od poznania, jak u Condorceta; ale Wroński przekracza jeszcze granice comtowskiego poznania pozytywnego, które jest względne, i wierzy w możliwość poznania bezwzględnego. Do takiego poznania dąży jego filozofia, którą dlatego nazywa „filozofią absolutną“; ona to odrodzi świat. Bo wiedza bezwzględna, odkrywając człowiekowi prawdę czystą, uczyni go podobnym Bogu; wszakże to przyobiecuje Pismo mówiąc, że człowiek stworzony jest na podobieństwo Boże. W tej wiedzy jest zagadka nieśmiertelności i wszechmocy... Ten rys magicznego idealizmu spokrewnia Wrońskiego ze Słowackim, tylko że u Słowackiego niema on tego charakteru poznawczego. — Co do społecznej strony, to zadziwiającem jest, że ten człowiek przyszedł, równy Bogu, ma mieć wedle tego system jeszcze jakiś ustrój polityczny, jakąś „unię powszechną“, która utworzy się w łonie Słowiańszczyzny pod protektoratem cara i kierować będzie sprawami narodów... Odbija się w tem zarówno popularna idea braterstwa ludów jak i rys absolutystyczny, właściwy st.-simonizmowi i comtyzmowi z ich teokracją wiedzy.

Podczas kiedy inni progressiści w swych koncepcjach zamykają zwyczajnie całość dziejowego rozwoju i — co charakterystyczne — w tem są zgodni, że nastaje lub zapowiada się era, w której ludzkość osiągnie swój cel ostateczny, Fourier, właśnie fantastyczny Fourier, jest w tym względzie skromniejszy. Dzieli on historię na trzydzieści sześć okresów, z których upłynęło już cztery, piąty upływa współcześnie, a charakter trzech następnych daje się przewidzieć; o dalszych nic nie wiemy. Podstawą podziału, (w czem również odbiega Fourier od innych progressistów francuskich)<sup>2)</sup>, jest tu ustrój ekonomiczny; okres, w którym żyjemy, zowie się okresem „cywilizacji“, a charakterystyczną jego cechą jest wielki przemysł. Okres, w który wchodzimy, jest

<sup>1)</sup> H. Wroński: „Introduction à un ouvrage intitulé Le sphinx“. Zob. Dickstein: „Hoene Wroński, jego życie i dzieła“. (1896).

<sup>2)</sup> W tem zbliża się F. do filozofii historii marksyzmu. U St.-Simona ustrój ekonomiczny odgrywa też pewną rolę, ale wespół z rozwojem umysłowości.

okresem „gwarantyzmu“; i tu Fourier przewiduje z wielką przenikliwością wiele reform socjalnych, które wiek dziewiętnasty miał urzeczywistnić. Jednakże główny interes jego skupia się na dwóch dalszych peryodach, „socyantyzmu“ i „harmonizmu“, a kreśląc je rozwija na pół obłąkaną fantazyę utopisty. W tej nauce tkwi także bądź co bądź pierwiastek millenarystyczny w tej formie, iż od Fouriera poczyna się nowa, lepsza era. Gdyby on był nie przyszedł, mówi jeden z jego uczniów, planety, uprzykrzywszy sobie złą ziemię, byłyby ją wyrzuciły ze swej społeczności.

Te przykłady wystarczyłyby do scharakteryzowania ogólnego prądu; ale pominąłem dotąd jeden rys w progressyźmie romantycznym nader częsty i nader znamieny, który odbił się także dosadnie w naszej mistyce: rys religijny. Epoka, będąca reakcją przeciw Oświeceniu, przełożyła w teorii condorcetowskiej progressyźmu słowo „lumières“ na światło z innego wcale, niezemskiego płynące źródła.

Zupełnie analogicznie z teorią o „prawie natury“ wiek Oświecenia głosił teorię „naturalnej religii“. Ludzie tę religię popsuli, wymyślając oszustwa „objawień“, — (tak jak wedle Russa kultura popsowała „naturalnego“ człowieka). Chrystus sprostował tylko skrzywioną religię naturalną, a prawdziwe chrześcijaństwo jest z tą religią identyczne. (Przypomina to stare zdanie Tertuliana, że człowiek jest z natury chrześcijaninem). Z tego poglądu — w rozwoju historycznym nic nie jest bez echa! — romantyzm zatrzymał pojęcie naturalnej religii pod zmienioną formą „wiecznej ewangelii“, przydając koncepcyę ewolucyjną; „wieczna ewangelia“ ujawnia się w łańcuchu coraz to wyższych objawień. W tym łańcuchu wszystkie religie są niższymi stadiami ewolucyjnymi chrześcijaństwa, a chrześcijaństwo samo, chociaż — jak najczęściej przyznają — zawiera całą prawdę, ale prawdę tę odsłoniło do dziś nie całą. Jak człowiek składa się z ciała (soma), duszy (psyche) i ducha (pneuma), tak i rozumienie ewangelii ma trzy stopnie: może być somatyczne czyli dosłowne, psychiczne czyli moralne i wreszcie pneumatyczne. Te trzy znaczenia ujawniane zostają ludzkości w miarę jej rozwoju. — Nauka ta ma korzenie swoje w aleksandryjskiej filozofii. O trzech stopniach tłómaczenia Pisma uczy Philon Aleksandryjczyk. Pojęcie „wiecznej ewangelii“ pochodzi od Origenesa. Ireneusz i inni pisarze kościelni, mówią o planie wychowawczym Boga, ujawniającym się w kolejnych, coraz wyższych objawieniach. Odróżniano trzy takie stadya: ogólnoludzkie, gdzie sam zaród człowieka usposabia go do przyjęcia objawienia, po drugie prawo mojszowe, po trzecie naukę Chrystusa. Do tych trzech stadyów dodała herezja czwarte, Parakleta. Apologeci chrześcijańscy posługiwali się w wykładzie ewangelii filozofią grecką, — częściowo co prawda pod pozorem, że Grecy czerpali z tradycyi żydowskiej; Klemens Aleksandryjski jednak powiada, że tak jak żydów przez Zakon, tak przygotował Bóg Greków na Chrystusa przez ich filozofię; w ten sposób równoprawnioną została niejako filozofia grecka z zakonem mojszowym. Gnostycy

poszli dalej i przywołali na pomoc wszystkie myty starożytności klasycznej i Wschodu. Wreszcie, na podstawie tezy, że duch ludzki jest częścią ducha Bożego (sperma logou), uznali niektórzy każde poznanie za pewną formę indywidualnego objawienia, a tem samem wielkich mędrców wszystkich czasów i narodów za organa tego objawienia. — Zupełnie te same poglądy spotykamy u pisarzy Odrodzenia. Już Mikołaj z Cuzy głosi zasadniczą jedność wszystkich religij. Ficinus żąda aby dyalogi platońskie czytano i komentowano w kościele, a praktyka niedaleką znać była od tego żądania, skoro Savonarola zarzuca, że z ambon nie słyhać nic innego jak tylko Platona. Pico z Mirandoli oddaje się nauce wschodnich języków i odnajduje jedność między religiami Wschodu, Hellady i Chrześcijaństwem. Zaleca czytanie Kabały dla utwierdzenia się w wierze o boskości Chrystusa. Powstaje nauka o t. zw. „religii naturalnej“, wrodzonej człowiekowi; religie pozytywne są tylko różnemi jej objawami. Najwybitniejszymi reprezentantami tej nauki (której analogię znaleźć można jeszcze u stoików), jest Bodin i Herbert z Cherbury. Brakuje wprawdzie w tych poglądach pierwiastku ewolucyjnego, ale łatwo zrozumieć, jak one przysposabiają grunt pod religijny progressyzm.

Wszystko to właśnie powtarza się z nadwyzczajną dokładnością w epoce romantycznej, a powtarza tak często, że zaledwie nieliczne przykłady z całego mnóstwa przytoczyć można. Może zbytecznem będzie przypominać, że jednym z pierwszych, którzy orygenesową myśl „wiecznej ewangelii“ wznowili, był Lessing. Ludzkość oświecaną jest przez coraz wyższe objawienia w wielkim planie wychowawczym Boga. Podobną koncepcję ewolucyjną znachodzimy u Schellinga, który w swej „filozofii pozytywnej“ daje historję Boga odzwierciadlającego się w historii religij. Ewolucya religijna zamyka się chrześcijaństwem, które znowu rozwija się w trzech stadyach: pierwsze stoi pod znakiem apostoła Piotra, drugie Pawła a trzecie, chrześcijaństwo przyszłości, pod znakiem Jana. To stadyum właśnie się poczyna. (Słowacki mówi również o świtającej epoce św. Jana, co zresztą korzeni jeszcze w Gnozie).

We Francyi postać religijną przybierał progressyzm często nietylko w tem znaczeniu, że wiara w postęp ludzkości przemieniała się wprost w rodzaj religii humanitarnej, ale i w tem, że podstawy ogólnego postępu upatrywano w ewolucyi religij. Wyraża to najdobitniej St.-Simon w następującem twierdzeniu: „Każden ustroj społeczny jest wynikiem i odbiciem pewnej koncepcyi religijnej. Jeżeli postęp organizacyi społecznej odbywa się etapami, to pochodzi ztąd, że człowiek nie naraz ale etapami przychodzi do poznania Boga, a w Bogu zjawiska swego własnego bytu i przeznaczenia, tak że właściwie możnaby powiedzieć, iż człowiek jest to istota religijna, która się rozwija — (l' homme est un être religieux, qui se développe). To przekonanie, do którego St.-Simon przyszedł dopiero w epoce późniejszej swego rozwoju,

wpłynęło także na tytuł ostatniego jego dzieła, znamionujący zwrot ku religijnemu kierunkowi, mającemu się rozwinąć dopiero po śmierci mistrza w jego szkole. Tytuł ten jest „Le Nouveaux Christianisme”. Religia Chrystusa jest moralnie wysoką, ale Chrystus był ignorantem; zadaniem dnia dzisiejszego jest podnieść jego naukę na stopień odpowiadający postępowi, jaki od osiemnastu z górą wieków uczyniła ludzkość. Tu zatem wykluczony jest pierwiastek mistyczny, niema mowy o kolejnych objawieniach lub o pneumatycznym wykładzie Pisma. Zganiony jest Luter za to, że zacieśnił chrześcijaństwo do ścisłego wykładu ewangelii, przytwierdzając go tem samem na punkcie o osiemnaście wieków zacofanym. Ewangelia nie może zawierać w sobie nic innego nad to, na co jej czas powstania pozwalał; ludzkość przez swoich wybrańców ma ją budować dalej.

Dla Lamenaïs'go w zbiorowej duszy ludzkiej spoczywa prawda religijna, która wraz z ludzkością się doskonali i objawia kolejno w rozmaitych religiach pozytywnych. Ludzkość jest kościołem powszechnym, w tem znaczeniu prawdziwie „katolickim”. Mądrość zawarta w najdoskonalszych dziełach wszystkich narodów jest „biblią ludzkości”. To pojęcie „biblii ludzkości” powtarza się i u innych, n. p. u Micheleta.

Leroux niezna granicy między filozofią a religią. Obie mają ten sam cel i źródło, — obie doskonala się w ludzkości i objawiają przez pośrednictwo wielkich mędrow i religijnych rewelatorów. Po przejściu przez różne stadya, filozofia i religia będą odtąd miały za przedmiot główny ludzkość, która jest najdoskonalszym przejawem Bóstwa. Ta nowa religia jest w związku z chrześcijaństwem, jest jego dalszem rozwinięciem. „Demokracja nie da się urzeczywistnić jak tylko przez nastanie nowej ery religijnej, której chrześcijaństwo jest zwiastunem”.<sup>1)</sup> Diomed w Iliadzie rani boga — którego jego śmiertelne oko nie widzi. Tak samo chrześcijanie uderzają na bogów Homera, nie widząc świętości kryjącej się pod szatą politeizmu; — nie co innego uczynili w zaślepieniu swoim filozofowie Oświecenia z religią chrześcijańską. Jeden tylko Rousseau zatrzymał się w zamysleniu przed ewangelią. Ale Oświecenie przyczyniło się po części do zrzucenia z nas więzów nałożonych przez Kościół. A dalej współczesne odkrycia na Wschodzie otworzyły nam dziś oczy na to, że chrześcijaństwo jest tylko częścią wielkiej religii ludzkości. Słowo było bowiem w Chrystusie, ale Chrystus nie był Słowem. Nie jesteśmy synami ani Chrystusa ani Mojżesza; jesteśmy synami Ludzkości. Rewelatorowie są boskimi tylko przez Słowo, które ich oświeca, przez rewelację poprzednią, którą oni doskonala; Bóg jest w nich, ale objawia się przez ich niedoskonala ludzką naturę, a przeto słowo, które wychodzi z ich ust, jest święte tylko w tem rozumieniu, że jest ogniwem w łańcuchu rewelacji postępowej. „Chrześcijaństwo jest tylko jedną z sekt prawdziwej religii”. Leroux zwalcza

<sup>1)</sup> Leroux: „Du Christianisme et de son origine démocratique“.

jednak ideę „religii naturalnej“, taką jak ona się objawiła u Bolinbroka i Woltera, gdyż jest to religia racjonalistyczna, która odrzuca objawienie. Przyjęciem objawienia różni się też Leroux od St.-Simona. Katolicyzm uważa on za racjonalniejszy i postępowszy od protestantyzmu dlatego, że uznaje boskość nauk późniejszych od ewangelii, rewelacje świętych pisarzy, soborów, ciągłą rewelację Kościoła. Religia wreszcie jest dla Leroux, tak jak dla St.-Simona w ostatnim jego okresie, podstawą wszelkiej wiedzy i wszelkich działań ludzkich; nastanie nowej ery społecznej jest zatem ściśle zawisłe od nastania nowej ery religijnej. — Zupełnie podobne pomysły co Leroux wypowiada Quinet.

Jak widzimy, u wymienionych francuskich reformatorów powtarzają się te same idee zasadnicze. Można je dla bardzo szerokiego koła umysłów w ówczesnej Francji uważać za typowe. Subtelniejsze różnice nie mają znaczenia, gdzie chodzi o charakterystykę atmosfery. I w tej to atmosferze wychowała się nasza mistyka. Wśród niej niewątpliwie najoryginalniejszym jest Hoene-Wroński. Jego progressywnizm jest o tyle religijnym, że cechą i zadaniem nadchodzącej epoki jest pozytywne poznanie Absolutu. Religia objawiona ma się stać religią stwierdzoną, a od tego zależnym jest odrodzenie moralne, ekonomiczne i polityczne ludzkości. Jest w tem niewątpliwie podobieństwo gatunkowe z „Nowem Chrześcijaństwem“ St.-Simona<sup>1)</sup>. A wspólny ma z nim także ów rys condorcetowski zasadzania postępu wszelakiego na postępie wiedzy. Wprawdzie Wroński wierzy w objawienie, które St.-Simona nie obchodzi, ale chce go dowieść, stwierdzić je rozumowo. W tem podobny jest raczej do Leroux. Wedle tego pisarza objawionemi są pewne zasadnicze prawdy religijne, te właśnie, które się we wszystkich religiach powtarzają; a sposobem ich objawienia jest ich wpojenie w powszechną świadomość wewnętrzną. Temi prawdami jest jedność Bóstwa i troistość jego natury. Poza tą stałą treścią wszelkich religij istnieje ich postęp, a ten jest już zależny od postępu naszej wiedzy<sup>2)</sup>. I oto

<sup>1)</sup> Trentowski pisząc o Wrońskim (w „Panteonie wiedzy ludzkiej“) trafnie zrozumiał jego zależność od prądów umysłowych ówczesnej Francji, w szczególności zaś atmosfery Paryża. Tym wpływom przypisuje „wady i śmieszności“ Wrońskiego, jego wysokie rozumienie o swem posłannictwie etc.

<sup>2)</sup> „Le fond de la religion est éternel; car c'est la connaissance subjective que nous avons de la Vie, qui est ce fond; mais la manifestation objective, qui en résulte, est variable et changeante, suivant les progrès de notre connaissance“. Na uznanie tego wiecznego tła wszystkich religij Leroux kładzie bardzo wielki nacisk, to uważa za esencję swej nauki; były już bowiem systemy głoszące postęp religij, ale przechodziły w łańcuchu historycznym różne religie, bijąc jedną przez drugą, a zatem wykazując ich nicość, nicość więc religij jako takiej; tak np. Benjamin Constant. Tylko uznając trwałość



znowu wysuwa się tu punkt charakterystyczny condorcetowskiego progressyzmu, w którym się wszystkie wymienione tutaj koncepcje mimo wszystko zgadzają. — Różni się od nich w tem jednakowoż towianizm. Wedle niego schodzi na ludzkość w postępie dziejów światło coraz wyższe, ale nie wynika ono z rozumu ludzkiego ale z Łaski. Postęp religii uznany jest jako szereg coraz wyższych objawień, względnie coraz doskonalszych i zupełniejszych odsłoneń wiecznej prawdy, tkwiącej w nauce Chrystusa. Towiański przedstawia myśl ewolucji Chrześcijaństwa wielokrotnie w formie porównania do coraz wyższych klas szkolnych, albo do „fabryki Bożej“, w której stadyami odbywa się wyrób. Całego światła nie daje się człowiekowi od początku; byłoby to jakby nauczać dziecko, co ma czynić jak dorośnie. Pismo święte to nieraz stwierdza. „Napawałem was mlekiem nie pokarmem, boście jeszcze nie mogli znosić“. (Paweł do Koryntyan I.). Ale „otworzyła się już dla człowieka epoka wyższa, otworzył się... wyższy kurs najwyższej nauki Chrystusa Pana, otworzyła się w wielkiej fabryce Pańskiej sala wyższego wyrobu, wyższej operacji, dalszego postępu. Narody starsze wiekiem ducha powołane są aby naprzód weszły do epoki tej; bo już czasy dla nich wypełniły się, godzina ich wybiła i nie pozwala im Bóg zostawać dalej na stanowisku dawnem... Ztądto idą dociski i cierpienia trapiące narody powołane do epoki wyższej, ztądto idzie, że na dawnych drogach i dawnymi sposobami nic im się nie powodzi, jak tego przykładem nadto bijącym jest Polska, Ojczyzna nasza. A wiele innych narodów może jeszcze żyć po dawnemu, dopóki i na te młodsze dzieci Boże kolej wezwania Bożego nie przyjdzie“. — Jest w tem oczywiście powrót do aleksandryjskiej nauki o różnych stopniach tłumaczenia Pisma. Słowacki wyznaje tę naukę wyraźnie i demonstruje na mycie o Saturnie, pożerającym swe dzieci (List do Remb.); przyczem interesującym jest także, że za przykład nie obrał ustępu z Ewangelii, ale myt pogański. Wynika to ztąd, że i on w niższych religiach widział już przecucia prawd przez Chrześcijaństwo objawionych, co zresztą i gdzieindziej stwierdza, mówiąc o „snach przedwczesnych“ i „pogańskich ewangeliach“. Pierwiastek millenarystyczny ujawnia się we wierze w poczęcie się epoki nowej, wyższej, która zbliża ludzkość ku jej ostatecznym, najwyższym przeznaczeniom, ku „Jerozolimie słonecznej“. To pojęcie zaczerpnięte jest z Objawienia św. Jana. Ztąd też pochodzą liczne inne terminy i symbole, tak w towianizmie jak w szczególności u Słowackiego. Powtarza się też i ta myśl, że przed ostatecznym zwycięstwem dobra zwiększy się raz jeszcze moc zła, o czym — jako o „bolach porodu“ Mesjasza — mówiły już stare żydowskie apokalipsy. Wedle niektórych Mesjasz ma nawet poledz w boju przeciw wojskom Goga i Magoga. Ślad myśli podobnej spotkać można w progressyzmie

zasadniczych podstaw, można mówić o postępie bez zaprzeczenia samej religii. (Leroux: „Du christianisme...“).

epoki niejednokrotnie; wydaje się to mieć jakiś podkład psychologiczny raczej niż historyczny. Co do Słowackiego jednak to powołuje on się tu wyraźnie na Objawienie św. Jana. Więc najprzód panowanie Antychrysta, potem zejście Chrystusa na ziemię i „nowa Jeruzalem słoneczna i ciał naszych przemienienie i twórczość w jedności i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie w mieście, nad którym już słońca innego ani miesiąca nie będzie“. Tysiąc lat trwać będzie to królestwo Chrystusowe na ziemi. I jeszcze raz „szatan zostanie rozpętany“. „Potem już nawet nie na ziemi zjawi się ten, przed którym morza i ziemia znikną jak karty zwinięte... A tym którzy wytrwają — niebios!“ — W tej dwustopniowości: państwa Chrystusowego na ziemi i niebiosów — odbija się historyczny rozwój idei mesyanicznej żydowskiej, która z nadziei odbudowania państwa żydowskiego, z idei zatem narodowej, przekształciła się z czasem w nadzieję transcendentalną zbawienia, więc w ideę eschatologiczną.<sup>1)</sup> Objawienie św. Jana wznowiło więc nadzieję przyjścia państwa Chrystusowego, „Nowej Jeruzolim“, na ziemię, nadało tylko temu państwu postać nie narodową ale wszechświatową. Ta nadzieja jednakowoż, mimo iż w pierwotnym chrześcijaństwie bardzo żywa i wyznawana też przez niektórych Ojców Kościoła, (np. Tertulian. Ireneusz), nie została uznana za dogmat, ale raczej ostatecznie wyłożoną w sensie transcendentalnym i w ten sposób zlała się w jedno z nadzieją eschatologiczną<sup>2)</sup> Potępioną jednak również nie była. A tak jak była pociechą pierwszych chrześcijan, tak i później zwykła się była pojawiać w chwilach wielkich wstrząszeń dziejowych lub ucisku, jak np. u anabaptystów lub w czasie trzydziestoletniej wojny u luteranów. Uprawiały ją gorliwie sekty angielskie i „Morawscy bracia“. Z pomiędzy mistyków Renesansu jej wyznawcami byli Walentyń Weigel i Böhme.

<sup>1)</sup> Ta dwustopniowość, o której w tekście, pojawia się też już w żydowskich pismach, jak w apokalipsie Barucha i w IV księdze Esra. (Zob. Loofs: „Leitf. d. Dogmengesch.“, wyd. 4. Halle 1906; str. 47 i n.) — Jak nadzieja żydów przyjścia Mesyasa przekształciła się u chrześcijan w nadzieję powrotu Mesyasa, zob. M. Vernes: „Hist. des idées messianiques...“ (1874), rozdz. VII i n. — Zob. też L. Gry l. c., gdzie podana obfita literatura, i Staerk: „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (Lipsk 1907) II, § 7. Porównanie mesyanizmu żydowskiego i jego odbicia w pierwotnym chrześcijaństwie z ideami millenarystycznymi naszego romantyzmu jest z wielu względów pouczające.

<sup>2)</sup> Zwłaszcza „montaniści“ w drugim wieku („paraklet“ Montanus, prorokinie Maximilla i Priscilla) żywili silną millenarystyczną nadzieję. Stolicą przyszłego królestwa miała być nie Jeruzolima lecz Papuza we Frygii. Ku nim przychylił się Tertulian. — Do pokonania millenarizmu w Kościele głównie przyczynił się Origenes i jego zwolennicy, — ostatecznie zaś św. Augustyn.

W epoce romantycznej, jak widzieliśmy, pojawiła się znowu ona — czy raczej jej analogia — przeważnie w formie świeckiej<sup>1)</sup>, w obrazie idealnej społeczności, ale i w tej formie zaczęła wyraźnie o tradycje Pisma, choćby metaforycznie tylko mówiąc o nastaniu państwa Bożego na ziemi. W naszej mityce, u Słowackiego w szczególności, łączy się z tradycją Pisma bezpośrednio. A co więcej, obok wizji powszechnej zjednoczycielki ludów, „Jerozolimy słonecznej“, pojawia się tu — jak niegdyś u Żydów — nadzieja narodu. Ta wspólność wierzeń znajduje odbicie w sympatykach żydowskich towianizmu.

Nadzieja millenarystyczna łączy się z reguły z wiarą w przyszłe zbawcy, odkupiciela, mesjasza; — w świecie kultury chrześcijańskiej jest to samo przez się zrozumiałe i historycznie uzasadnione. Ale tak jest nie tylko w chrześcijaństwie; podobna wiara była już w pogańskim Rzymie.<sup>2)</sup> Czytamy w czwartej eklodzie Wergiliusza: „Oto nadeszło wypełnienie czasów, o którym mówi Sybilla kumejska, i poczyna się nowa, wielka era. Powróci teraz Panna i państwo Saturna, a z nieba zejdzie ród nowy. O! otocz opieką niepokalana Lucino narodziny chłopięcia, który położy koniec wiekowi żelaznemu i sprowadzi na świat wiek złoty; już Apoll twój będzie królować“. Wielokrotnie uważano cesarzy za „zbawców“ przynoszących światu dobrą nowinę (*εὐαγγέλια*). Wiarę tę tłumaczyła pospolicie wpływami Wschodu, czy to Judei czy Iranu, gdzie (w Mazda-Yasna) rolę mesjasza (saoshyant), króla „tysiącletniego państwa“, odgrywa Astwaderata, syn dziewicy. Ale gdyby nawet te związki lepiej były udowodnione, nie możnaby ich sobie wytłumaczyć bez wspólnego psychologicznego podkładu. Mesyanizm jest jak gdyby subiektywną stroną millenaryzmu; dzieło potrzebuje działacza. — W romantycznej epoce pod wpływem idei chrześcijańskich przybiera mesyanizm właściwe formy. W najskrajniejszej swojej postaci wytwarza z bezwzględną logiką obłądę wiarę w zapowiadane przez Apokalipsę ponowne przyjście Chrystusa („parusia“); w tem rozumieniu nazywa się np. Glouton „Chrystusem drugiego przyjścia“ (Christ du second avènement). Inni, trzeźwiejsi, mieniają się być w myśl nauki o „wiecznej ewangelii“, „tłómaczami“, lub — jak Towiański — „mężami epoki“. Wybujały, romantyczny subiektywizm u biera się wedle millenarystycznych wierzeń czasu

<sup>1)</sup> Lecz w religijnych formach pojawia się millenaryzm znowu u irwingistów (od 1832) i u mormonów. Do nowszej teologii protestanckiej wprowadza znowu millenaryzm (który odrzuciła konferencja augsburska) J. A. Bengel (zob. treściwy artykuł „Chiliasmus“ w wielkiej Encyklopedyi Meyera).

<sup>2)</sup> Zob. Staerk l. c. I str. 72 i 102; — Wendland: „Die hellen. röm. Kultur“ str. 88 i n. — Wymieniona w tekście ekloga Wergiliusza rozmaicie bywa tłumaczoną; prawdopodobnie „puer“ odnosi się do syna Augusta.

w formę mesyanicznego posłannictwa. — Ale ten mesyanizm indywidualny nie wyczerpuje całej treści zjawiska i nie jest jego częścią najoryginalniejszą. Obok niego pojawia się nieskończenie bardziej interesujący „mesyanizm zbiorowy“, wiara w mesyaniczne posłannictwo zrzeseń ludzkich, klas społecznych albo narodów. To zjawisko jest tak charakterystyczne, że popolicie do niego to wyłącznie — ścieśniając naturalne granice pojęcia — stosowaną bywa teraz nazwa mesyanizmu.

Mesyанизm jest tą częścią naszej mistyki romantycznej, którą się względnie najwięcej zajmowano. A jednak nie posiadamy dotąd wcale jego syntetycznego przedstawienia. Nietylko nie zwrócono uwagi na związki, jakie go łączą z duchem epoki i nie wskazano na pokrewne mu współczesne zjawiska, ale nawet nie przedstawiono go w wyczerpującym, łącznym obrazie.<sup>1)</sup> Tej luki nie pokuszę się tutaj wypełnić. Wykraczałoby to znacznie poza granice podjętego w tej pracy zadania, a może bez szczególnych dla rozwiązania go korzyści. Bo jeśli chodzi mi głównie o to, aby przez określenie

<sup>1)</sup> Jedynym wyjątkiem jest książka M. Zdziechowskiego: *Mesyaniści i słowianofle* (Kraków 1888). Ale mimo niezaprzeczonej zasługi szerszego, porównawczego ujęcia przedmiotu, książka ta z wielu względów nie zadowalnia. Po pierwsze uważam za błędne ograniczenie zasadnicze badań nad mesyanizmem do Słowiańszczyzny; możnaby co najwyżej mówić o pewnym jego, szczególnem w Słowiańszczyźnie ukształtowaniu; ale i to może być złudzeniem, dopóki się zjawiska z szerszego punktu widzenia nie rozpatrzy. Po drugie — książka jest zbiorem luźnych szkiców, nie związanych należycie syntetycznym węzłem, a co gorzej nie zwartych w sobie myślowo, tak że czytamy tu o rozmaitych rzeczach a często nie dowiadujemy się wcale w czym leży u danego autora lub w danym utworze pierwiastek mesyaniczny i czym się indywidualnie charakteryzuje. Definicja mesyanizmu Z. jest za ciasna; ma to być „wiara w opatrnościowe posłannictwo narodu, oparta nie na zdolnościach umysłowych i nie na wyższości jego pod względem oświaty i poloru cywilizacyi, ale tylko na uczuciu i na wpływającej ztąd zdolności pojmowania i przejmowania się ideałami religijnymi i społecznymi“. Zkąd to zacieśnienie wiary w posłannictwo, niewiem. A kiedyindziej znowu nie bierze Z. nawet posłannictwa w definicyę i powiada, że „mesyanizm, czyli mistycyzm patryotyczny, jest to wiara w łaskę i miłość Bożą spoczywającą na narodzie“. — Polskiego mesyanizmu Z. nie wyczerpuje; mówi tylko o trójcy poetów a i to przedstawienie nie podnosi cech charakterystycznych a nadto zawiera wiele błędów rzeczowych; aby nie wydawało się, że mówię na wiatr, wspomnę choćby o jednym: jakoby Mickiewicz nie wierzył w komunikacyę ze światem duchów i odwiódł od tego Towiańskiego! Z tem porównaj to, co powiedziano w tej sprawie wyżej.

ideowego środowiska i wykrycie pokrewieństw, zaklasyfikować niejako zjawisko naszej mistyki romantycznej a przez to usunąć wywołane przezeń pospolicie uczucie obcości i wrażenie jakoby ono było dziwotworem, powstałym poza prawami logiki życia, — to, co do mesyanizmu, uczucie takiej obcości właściwie nie istnieje. Nie potrzeba wyszukiwać genetycznych związków aby uwierzyć, że mesyanizm jest rośliną mającą korzenie w gruncie, a nie tworem przywianym z zaświata, czemś całkiem nieznaną natury. I nie dlatego aby był mniej oryginalnym albo więcej logicznym, ale wbrew temu. Poprostu — jeśli mistyka romantyczna nie przyjęła się w umysłach i znikła tak nagle jak zabłysła, to ziarno mesyanizmu zakiełkowało, i do dziś możnaby wykryć jego, acz niewidoczne, podziemne niby pędy i odnogi w umysłowości polskiej. Wszedł w nas, więc przestał być obcym. I problem to ciekawy dlaczego tak się stało, ale problem innego rzędu niż te, które nas tu zajmują. Potrzebuje on badania, ale nie potrzebuje uprzystępniającego komentarza.

Ograniczę się tedy na tem miejscu do wskazania najogólniejszych tylko genetycznych związków, co choćby dlatego ma wartość, że ujawni organiczną łączność pokrewieństw i źródeł mesyanizmu, z pokrewieństwami i źródłami całej naszej mistyki romantycznej. Te parę uwag może też pobudzi do ściślejszych badań w tym kierunku; środowisko bowiem współczesne uważam za kolebkę idei mesyanicznych, a nie skłonności narodowe (tem mniej rasowe jak chce Zdziechowski), których źródeł trzeba by szukać w głębszych pokładach historii. Nie spodziewam się, aby poszukiwanie w przeszłości naszej śladów mesyanizmu<sup>1)</sup> mogło go objaśnić; z duszy narodowej wziął może barwy, ale jest wytworem czasu, i to wytworem nie specyficznie polskim, czy słowiańskim.

W poprzednim przedstawieniu wskazałem już na niektóre związki, które łączą mesyanizm polski z prądami umysłowymi epoki. Po pierwsze tedy — pozostaje mesyanizm w ścisłej zawisłości od tego rysu, który nazwałem millenarystycznym<sup>2)</sup>, i którego naturę i genezę naszkicowałem. Po drugie — jest mesyanizm, o ile używamy tej nazwy

<sup>1)</sup> Wskazywano np. na Długosza, Skargę, Kochowskiego, Wronicza, etc. Zob. A. G. Bem: „*Studia i szkice literackie*“ (Warszawa 1904), rozdz. „*Echa mesjanistyczne w literaturze polskiej*“. — Oczywiście nie neguję tu pożytku badań historycznych, boć nawet negatywny rezultat jest rezultatem; wszelako rezultat pozytywny nie byłby jeszcze sam przez się dowodem przeciw memu twierdzeniu; pokrewne zjawiska występować mogą przecież bez wzajemnego genetycznego związku. Niewątpliwie jednak porównanie pokrewnych zjawisk objaśnia jedne przez drugie.

<sup>2)</sup> Mickiewicz mówi: „*Mesyanizm znaczy odnowienie powszechne*“. To wprawdzie nie definicya, bo można znaleźć i inne określenia u Mickiewicza, ale dowodzi, że mesyanizm bywa nawet wprost pojmany jako millenaryzm.

w znaczeniu u nas od czasów romantycznych powszechnie przyjętem, tylko jedną z form mesyanizmu pojętego ogólniej stosownie do naturalnych niejako granic pojęcia. A mianowicie w tych granicach przypada mu gatunkowe określenie mesyanizmu zbiorowego, w przeciwstawieniu do mesyanizmu indywidualnego.<sup>1)</sup> W ramach zaś gatunku mieści się jako mesyanizm narodowy, wespół z drugą odmianą zbiorowego mesyanizmu, a mianowicie z mesyanizmem klasowym.

Takie ujęcie sprawy, zasadniczo różne od wszystkich dotychczasowych, stawia ją dopiero na gruncie pozytywnego naukowego badania, dopełniając pierwszego jego warunku, to jest zaklasyfikowania zjawiska i określenia naturalnych granic jego zasięgu.

Z drugiej strony jednakże zjawisko potrzebuje innego jeszcze określenia tych granic. Oto mesyanizm, a mesyanizm zbiorowy w szczególności, jest tylko pewną specyficzną, na gruncie millenaryzmu epoki wykwitłą, formą rozwojową ogólniejszego, głęboko w duszy ludzkiej tkwiącego popędu, który najlepiej może określa termin Mandeville'a „self-liking“, tj. popęd do szacowania siebie wyżej nad innych. Ten popęd przybiera różne postacie, czynne i bierne; czynnie objawia się jako żądza władzy, „Wille zur Macht“ Nietzschego, która dla tego myśliciela jest — za śladem Hobbesa — zasadniczym rysem duszy ludzkiej i punktem wyjścia psychologii. Nazwano tę psychologię „imperialistyczną“.<sup>2)</sup> Związek jej ze społec-

<sup>1)</sup> Związek mesyanizmu indywidualnego ze zbiorowym (narodowym) występuje szczególnie jasno u Mickiewicza w określeniu mesyanizmu polskiego: „Mesyanizm polski przyznaje swemu narodowi posłannictwo, które ma reprezentować jeden człowiek“. Taki człowiek to „słowo wcielone“; tylko przez niego prawda przyjąć może, bo tylko ten ją ma, kto do niej dorósł starszeństwem ducha. „Sądźmy że filozofia i literatura polska bardzo mają słuszość polegając na tym dogmacie, spodziewać się jak niegdyś prorocy Izraela, a nawet prorocy Latynów i Greków spodziewali się, przyjścia dla całej ludzkości Pośrednika. Sądźmy, że ta opinia jest najrozsądniejszą ze wszystkich i orężem logiki może być bronioną“. (Wykłady II, l. 33.) Nie trzeba wskazywać związku tej nauki z pomysłem „Króla Ducha“.

<sup>2)</sup> Do uprzytomnienia sobie tych związków znalazłem pobudkę w dziele E. Seilliére'a: „L'impérialisme démocratique“ (Paryż 1907), stanowiącym trzeci tom jego „Filozofii imperializmu“. W tomie pierwszym omawia on imperializm rasowy (Gobineau), w drugim imp. indywidualistyczny (Nietzsche), w czwartym imp. „irracyjny“ czyli romantyczny. Pojęcie imperializmu jest tu niezawodnie nieco za szeroko ujęte, nie jest też jasno określone; zdaje się jakoby autorowi dopiero w ciągu pisania wyjaśniała się jego własna koncepcja. Tonie ona zresztą w natłoku szczegółów wcale do niej nie należących. Mimo bezładności i nieskrystalizowania myśli przewodniej, zawiera jednak to dzieło nader suggestywne ujęcie szeregu bardzo

cznemi i biologicznymi teoryami „walki o byt“ Malthusa i K. Darwina jest dość widoczny. Ale „self-liking“ ma także formy bierne. I tak objawia się — najskrajniej i... najordynarniej — jako zarozumiałość lub próżność, ale też w rozmaitych innych postaciach nieczynnych i nieagresywnych egotyzmu, między którymi znajduje się i wiara we własne wyższe powołanie, która począwszy od zwykłego typu „zapoznanego geniusza“, może dochodzić aż do obłędu parakletyzmu. W nim, a więc w poczuciu się zbawcą i odkupicielem ludzkości, łączy się w szczególny sposób egotyzm z humanitaryzmem. Oczywiście egotyzm tylko wtedy znajdzie zadowolenie w takim poczuciu, gdy humanitaryzm rolę parakleta uczyni szczególnie zaszczytną. Tak właśnie było w epoce romantycznej. Z jednej strony wybujały indywidualizm i owa znana „choroba romantyczna“, w której skład wchodziła nieodmiennie egotyczna żądza sławy i wyróżnienia się — z drugiej humanitaryzm, wykołyszany przez filozofię Oświecenia i przez jego literaturę sentymentalną, rozwinięty przez demokratyzm Rewolucji, ujawniający się w religiach humanitarnych Comte'a, Leroux, fuzyjonistów i t. p., w niezliczonych systemach poprawy społecznej powstających w imię społecznej sprawiedliwości, w ustawodawstwie karnem, w teorych pacyfistycznych, — odbijający się zresztą tak wyraźnie w literaturze. Ta kombinacja indywidualizmu z humanitaryzmem wykołysała szczególniejsze typy humanitarnych mizantropów, których prawzorem był Rousseau, „promeneur solitaire“. Można by tych typów wyliczyć cały szereg; dość wspomnieć twórcę „religii ludzkości“, mającego prawdziwie russową homofobię, Comte'a. U niego była ona spowodowana przyzwyczajeniem do ciągłego myślenia, u innych — jak u Słowackiego — marzycielstwem, u innych dandysowskim estetyzmem. Stendhal powiada raz: „Nienawidzę kanalii, ale uwielbiam ją pod nazwą Lud“. Ten typ odnachodzi się i między mesyanistami i mesyaszami epoki. Samo jego istnienie dowodzi ścisłego związku między mesyanizmem a egotycznym self-liking. Drugą interesującą poszlakę daje ciekawe zjawisko emulacji mesyaszów, których terenem jest pierwsza połowa 19-go wieku we Francji. Jest to prawdziwie obraz jakichś igrzysk olimpijskich. Bo oczywiście wiara w mesyaniczne posłannictwo nie zawsze jest marzycielską i nieagresywną, ale bywa rodzicielką czynów, i wtedy przechodzi we właściwy imperializm czynny.

Szukając dla mesyanizmu właściwego miejsca w duchu epoki i chcąc go z tego ducha wyjaśnić, trzeba go w nakreślonym wyżej kompleksie zjawisk postawić. Wtedy odsłonią się pokrewieństwa z objawami, które nie mając w sobie nic mesyanicznego, mają jednakże wspólny z mesyanizmem podkład, i rozpowszechnienie ich ujawni dopiero w całej pełni jak bardzo mesyanizm zrosły jest z duchem czasu. Jest on bowiem tylko pewnym, bardzo oryginalnym

---

różnych na pozór zjawisk pod jednym kątem widzenia i otwiera oczy na wiele rzeczy, tam nawet gdzie nie zadowolnia i nie przekonuje.

i rzucającem się w oczy, ale istoty rzeczy nie zmieniającem zasadniczo zabarwieniem ogólniejszego zjawiska.

Że tak jest z mesyanizmem indywidualnym, że on jest przez humanitarne i millenarystyczne tendencje epoki ukształtowaną i przebarwioną formą romantycznego egotyzmu, to zdaje się jest zupełnie jasnym. Tu chodzi zatem tylko o to, co nazwałem mesyanizmem zbiorowym, a co wyraźniej można określić jako mesyanizm grup społecznych, jako wiarę w mesyaniczne posłannictwo tych grup, — obojętna w zasadzie czy są to grupy ekonomiczno-klasowe, czy narodowe.

I tu przybywają nowe czynniki, w których rozpatrzyć się trzeba: właściwy epoce demokratyzm i nacyonalizm. Wogóle urosło znaczenie zorganizowanych zrzeseń ludzkich. Wielka Rewolucya nadała pewne właściwe znaczenie słowu „lud“. Dotąd określało ono nieorganiczną mnogość, — odtąd organiczną jedność. Odtąd dopiero zaczęły mieć znaczenie takie zwroty jak: lud chce, lud każe, lud się weseli lub gniewa. Odtąd mówi się o „woli ludu“. Odtąd też dopiero, odkąd lud stał się organiczną istotą, osobą, może zaistnieć pojęcie „posłannictwa ludu“. To też pojawiło się ono jako jedna z form self-liking organicznej gromady, czy też jako przejaw „imperializmu demokratycznego“. Wszakże to „lud“ francuski był tym Prometeuszem, który — jak to opiewał romantyzm — zburzył świat stary a postawił nowy, który otworzył epokę nową, wiek braterstwa i prawa. wiek złoty! „Vous êtes Dieux“, mówi do ludów Wiktor Hugo. To samo czytamy w Beniowskim: „Ludy! będziecie jak bogi... Co rozwiążecie wy w żelaznej dłoni, to rozwiązaniem będzie... i na wieki!“ — Oczywiście to pojęcie „lud“, „ludy“, przybiera bardzo różne znaczenia — ale wszystkie one korzenią w jednym gruncie. Najprzód tedy — we francuzkim romantyzmie — tkwi w pojęciu „lud“ pospolicie pierwiastek sansculotyzmu. Wyraźnie to widać np. w sympatyach Huga. Jak w dawnej społeczności zaczynał się człowiek od pewnego tytułu, lub — jako od odznaki urzędowego stanowiska — od jakiejś tam jednej przynajmniej naszywki na kołnierzu, tak teraz poczynał się od jednej przynajmniej wszy za kołnierzem. Arystokratyzm sansculocki, występujący pod formą hasła równości, podobał się sobie w obniżaniu wszystkiego do swego poziomu; co więcej jednak — już teoria Russa o doskonałości pierwotnego człowieka nosi w sobie ukryty self-liking demokratyczny, co jasno się przedstawia gdy z tą teorią zestawimy nieskończone pochwały doskonałości niskiego stanu, do którego należeli rodzice Russa.<sup>1)</sup> I w tem jest on zwiastunem i typem nadchodzącej epoki. „Postęp“ jednak uwydatnił się w tem, że już i Russa pochodzenie

<sup>1)</sup> Zob. Seilliére l. c. Tamże oprócz odnośnych cytata z Russa zupełnie podobne i jeszcze bardziej napuszone przechwałki Proudhona ze swego niskiego pochodzenia. Mówił o sobie „filius fabri“, jak niegdyś nazywano Chrystusa.



stało się nie dość plebejsko-arystokratycznym, a za jedyne, prawdziwego człowieka ogłoszony został w marxowskim socjalizmie proletaryusz. Wszystko, co nie było proletaryatem, obrzucono wzgardliwą nazwą burżuja. W niej mieści się także i chłop; Engels odzywa się o nim z wzgardliwą ironią; szkodzą mu nawet jego grube łydki. (Engels 1847 o wojnie domowej w Szwajcaryi). Już tylko robotnik fabryczny jest „człowiekiem”. — Ten demokratyczny imperializm klasowy przybiera niekiedy cechy mesyaniczne, a jeśli pojęcie mesyanizmu zakreslimy — co jedynie słuszne — dość szeroko, i zrozumimy je jako wiarę w naznaczone z góry przez Boga — lub w ateistycznym ujęciu — przez „naturę rzeczy” — posłannictwo, to wtedy tych mesyanicznych cech znajdziemy w demokratycznym imperializmie romantycznej epoki bardzo wiele. Można zarzucić, że to przecie jednak nie mesyanizm; o to spierać się nie będą. Ścisłej granicy, od której on się zaczyna, oznaczyć niepodobna, a właśnie to jest prawda, o której wykazanie mi chodzi. Bo jeśli dojdziemy do punktu, w którym powstaje taka wątpliwość, to ten punkt będzie wskazaniem kierunku prądu, z którego mesyanizm wyniknął.

Czyż już w Wielkiej Rewolucyi nie przeblęska idea mesyaniczna w pojęciu roli jaką odegrał „stan trzeci”? W epoce romantycznej śladów podobnych pełno, ale mesyaniczne posłannictwo ograniczono ścisłej do ludu pracującego. St. Simon zakreśla to pojęcie szeroko, i mieści w niem, pod nazwą „les industriels”, wszystkie kategorie produkcyjnej czynności; więc wynalazców lub przedsiębiorców kierujących osobiście przedsiębiorstwami, tak samo jak robotników. Ale później to pojęcie zacieśnia się coraz bardziej do pracowników ręcznych i wreszcie do samego tylko roboczego proletaryatu.

Podług Lamennais’go lud obejmuje „wszystkich tych, którzy pracują na użytek całemu społeczeństwu”, a zatem wszystkich, po odjęciu „uprzywilejowanych próżniaków”. Do tego „ludu” woła on: „Wasze powołanie jest takie. Macie utworzyć powszechną familię, założyć miasto Boże, wykonać stopniowo, nieprzerwaną pracą, dzieło Boga w ludzkości”. („Księgi Ludu”). Czyż nie jest to wezwanie mesyaniczne? — Leroux wierzy w dalszy rozwój religii, (a rozwój religii warunkuje dalszy postęp ludzkości); ku temu potrzeba nowej, wyższej rewelacyi. Ale nie będzie rewelatora jacy bywali dotąd. Rewelatorem będzie „l’humanité, le peuple”.<sup>1)</sup> Mesyaniczny pierwiastek

<sup>1)</sup> Zob. Lasserre l. c. str. 499. — L. pisząc o bałamutnych i niejasnych pojęciach nazywa je w czambuł „panteizmem” i uważa za natchnione przez Niemcy! O Leroux pisze pod nagłówkiem „panteizm polityczny”. — Bardzo charakterystycznym jest u Leroux dodanie po słowie „humanité” jakby poprawki: „le peuple”. Nie jest to u niego jednoznaczne, a przeto przez tę poprawkę ścieśnia faktycznie pojęcie „ludzkości” i znaczenie jej posłannictwa do pojęcia „ludu”,

nie występuje tutaj tylko dlatego wyraźnie, że rewelator zlewa się z tym, który odbiera rewelację; mesjasz zesłany jest sam do siebie! W religiach humanitarnych takich jak Leroux, Comte'a, de Toureil'a, utożucuciowe jest niewątpliwie bardzo pokrewne mesyanizmowi; tylko że ludzkość nie ma komu przynosić „dobrej nowiny“, ponieważ sama jest ogółem wszystkich, i niema jej przynosić od kogo, ponieważ sama jest Bogiem. U Leroux (w przeciwieństwie np. do Comte'a), istnieje jednak jeszcze pojęcie Boga poza ludzkością i dlatego akoby przebłyскуje tutaj pierwiastek mesyanicznego posłannictwa.— Wystąpić on może zupełnie oczywiście tylko tam, gdzie posłannictwo przyznano tylko jednej grupie ludzkości, bo wtedy spełnia je ona wobec grup innych. Tak jest u Marxa, gdzie mesyaniczne zadanie spada na proletaryat. Znamiona zwyczajne mesyanizmu zacierają tutaj tylko brak zupełny religijnego zabarwienia i postać materialistyczna nauki. Niemniej są one niewątpliwe. Proletaryat jest tą klasą, która ma przekształcić ludzkość, a gdy się to stanie, będzie to dobrodziejstwem dla całej ludzkości. Będzie urzeczywistnieniem sprawiedliwości społecznej. Walka klasowa jest tylko środkiem; w nowej społeczności klas nie będzie. Chociaż twarde, bojowy ton Marxa nie mówi — za marzycielami francuskimi — o Królestwie Bożem i narodzie braci, to przecież idea zostaje ta sama. Proletaryusz ma też u niego przymioty istic mesyaniczne. Jest on, jak pierwotny człowiek Russa, dobry z natury. (Tak głosili Marx i Engels przynajmniej w początkach swej propagandy). Musi mieć — istic Chrystusową — cierpliwość, bo jest niezbędnym aby zło kapitalizmu wzrosło jeszcze, aż do punktu w którym samo siebie przewali. Proletaryusz nietylko jest apostołem nowej ery, (mesyanizm propagandystyczny), ale cierpi dla niej, (mesyanizm ofiariczny). Marx i Engels, śledząc bieg wypadków, z ufnością i tryumfem mówią o „kroczącej wciąż naprzód proletaryzacji“. Poród przyszłości jest ciężki i bolesny.

Moment imperializmu jest w proletaryzmie Marxa, jak już zaznaczyłem, bardzo silnie zaakcentowany. Tylko proletaryusz zdaje się być tu wogóle człowiekiem. — Ale wspomnę jeszcze o jednym sui generis mesyanizmie, w którym imperializm sansculocki dochodzi do zenitu; jest to, *sit venia verbo*, „mesyanizm kłoczny“ Fouriera. — Wiadomo, że Fourier mniemał zrazu że wrodzona człowiekowi skłonność „motylkowania“ (*la passion papillonne*), t. j. zmieniania zajęć, uczyni dłań przyjemnymi lub przynajmniej znosiem najprzykrzejsze nawet i najbrudniejsze zajęcia, których podjęcie jednakowoż jest niezbędnym dla dobra ogólnego. Później jednak powstały w nim wątpliwości, czy przecież czyszczenie kloak będzie rzeczą każdego. Powziął tedy pomysł inny. Oto między dziećmi zauważył wiele takich, które mają szczególne zamiłowanie brudu

o którym mówi wielokrotnie jako o części uciśnionej i pracującej ludzkości.

i wszelakiego rodzaju „koszoneryi“, i zrozumiał, że one to właśnie mają szczególne powołanie humanitarne. Obmyślił więc dla nich osobną organizację wojskową, zgrupował je w „hordy“ pod dowództwem „chanów“, przepisał im osobny, honorowy rodzaj odzieży a nawet odrębny język. A kiedy te „hordy“ o godzinie piątej rano wyruszają do czyszczenia kloak, z hymnem religijnym na ustach, dzwony mają bić z wież i powiewać chorągwie, a wszyscy mieszkańcy falansteru mają im cześć oddawać. Ich dowódzcy przysłuża tytuł „wielkodusznego“, a im samym tytuł „przesławnych zastępów“. <sup>1)</sup> — Ten sansculocki imperializm odbija się u Fouriera w wielu innych jeszcze rysach. Sam mówi z dumą o sobie, że oto prosty subjekt handlowy, który zaledwie liźnął nauki, z woli Bożej powołany został do ogłoszenia nowej prawdy i uczynił zbytecznymi wszystkie biblioteki, owoc szarlataneryi filozofów starożytnych i nowożytnych. — Jego ideał „harmonijnego“ życia w falansterach zna tylko najprymitywniejsze radości życia płciowego i żołądka. Co do życia płciowego, to pozbawione ono jest wszelkich „cywilizacyjnych“ subtelności, jeśli do nich nie chcemy zaliczyć instytucji „aniołów pocieszcycieli“, spełniających misję wobec tych, którzy nie znaleźli miłości dobrowolnie oddanej. Promiscuitas zupełna, „moers phanérogames“, canino modo... Co do kultury żołądka, to „wicemesyasz“ stwarza nową umiejętność „gastrozofii“, a zasłużonym na tem polu przyrzeka kanonizację za życia. <sup>2)</sup> Zabawnym rysem jego sansculockiej fantazyi jest nienawiść do chleba; w falansterach będzie on zastąpiony słodkim kompotem. Podobnie jak w bajkach ludowych, w których królowie zdają się żyć samym tylko cukrem! — A jest u Fouriera, szczególnie zbiegłem rzeczy, oprócz tego mesyanizmu najniższego typu, o którym mówiłem, równocześnie mesyanizm typu najwyższego, bo mesyanizm przekraczający sferę naszej planety, sydereyczny. Mesyaniczne posłannictwo wobec planet i gwiazd obejmie ziemię, po warunkiem że przyjmie naukę Fouriera. Stanie się ona wtedy władczynią ćwierci wirów planetarnych o stu trzydziestu czterech planetach. Nasz system słoneczny (univers) ma znowu do spełnienia dalszą misję w systemach wyższego rzędu — binivers, trinivers etc. Jeśli więc ludzkość nie odrodzi się, to nie spełni misji swojej wyznaczonej jej przez Boga nie tylko na ziemi, ale we wszechświecie. Cały mechanizm stworzenia ulegnie rozstrojowi i osłabieniu, a przynajmniej nie rozwinie się do wyższego bytu... A w uzasadnieniu tej roli mesyanicznej ziemi we wszechświecie zdaje się odzywać jeszcze jakiś rys sansculockiego imperializmu: oto, jak najmłodsze dziecko najbardziej jest kochane w rodzinie, tak Bóg upodobał sobie najlichszą i najgłupszą z planet (à genie nouveaux et

<sup>1)</sup> A. Seilliére: „Le mal romantique“ (1908) str. 164 i n.

<sup>2)</sup> Zob. l. c. str. 114 gdzie cytowana rękopiśmienna spuścizna Fouriera.

cretin) i wybrał ją do spełnienia swych zamiarów...<sup>1)</sup> W tych fantazyach na wpół obłąkanego umysłu odbijają się z wielką wyrazistością, jak właśnie bywa w karykaturze, rysy gatunkowe pokrewnych zjawisk podnoszącego się do mesyanicznego napięcia imperializmu sansculockiego.

Przytoczone przykłady zdołają może przekonać, że w imperializmie klasowym odnaleźć można rysy mesyanistyczne, — niemniej pozostawiają one to uczucie, że rysy te nie występują wyraziście i jasno. Rzecz to jednak naturalna. Imperializm klasowy jest, w tej epoce przynajmniej, imperializmem walczącym; przedstawia on się jako imperializm demokratyczny a częściej jeszcze proletaryacki. Względem kogo ma on wypełnić posłanie? Czy względem tych, których chce zniszczyć lub przynajmniej pozbawić przywilejów? — Oczywiście na takim tle rys mesyanistyczny wyraźnie ukształtować się nie może. Zastąpiony on jest pospolicie przez rys Chrystusowy niewinnego męczeństwa i naturalnej dobroci przypisywanych „Ludowi“ — (oczywiście przez wielką literę); jeśli to nie mesyanizm, to jeszcze coś więcej, bo deifikacja. Zresztą i ten Lud przychodzi przecież z nową ewangelią równości, braterstwa i sprawiedliwości; dzieła zbawienia dokonywa wprawdzie sam na sobie; niemniej ewangelia ta jest boska — a on jest jej zwiastunem i wykonawcą. — Mesyanistyczny rys wyraźnie i czysto występuje natomiast tam, gdzie stoją obok siebie grupy równorzędne, gdzie można mówić o społeczności grup, gdzie więc jeden członek tej społeczności wypełnić może wobec innych posłanie, rolę mesyaniczną. — Tak się ma rzecz z grupami narodowymi w ciele ludzkości, i dlatego to mesyanizm zbiorowy rozkwitnął najwyraźniej w postaci mesyanizmu nacjonalistycznego.

I tu oczywiście tłem jego jest wzmożone poczucie narodowe, na którym wyrasta nacjonalistyczny self-liking czy — o ile występuje agresywnie — imperializm.

Wiadomo że pierwsza połowa wieku dziewiętnastego jest epoką szczególnego rozwoju uczuć narodowych; bywa ona uważaną wprost za epokę powstania „nacyonalizmu“. Nie tu miejsce wchodzić szczegółowo w przyczyny tego zjawiska<sup>2)</sup>, dość że przypomnę pewne ważniejsze momenty.

Wystąpienie poczucia narodowego ma do pewnego stopnia wspólną podstawę z rozwojem demokracji. Boć samowiedza narodowej jedności może pojawić się w szerokich masach dopiero tam, gdzie te masy zyskały samowiedzę jedności wogóle, poczucie własnej łączności organicznej. Nie jest przeto rzeczą przypadku, że rozwój nacjonalizmu w wieku dziewiętnastym szedł w ślad za demokratyzacją, chociażby ona na razie była tylko ideową. A dalej

<sup>1)</sup> l. c. str. 51 i n.

<sup>2)</sup> W literaturze naszej posiadamy dobrą o tem książkę: Snitko (St. Herburt Hejbowicz): „Zarys pojęć o narodzie“ (Lwów 1901).

demokratyczne idee wolności i równości wobec prawa nie mogły pozostać bez odbicia na polu uprawnień narodowych. Coprawda — w samychże ramach idei demokratycznych przyszło do starcia się zasad. Z jednej strony staje unifikująca tendencya równościowa, atomizująca społeczeństwo i prowadząca do centralizmu, z drugiej zasada wolności, pojmująca równość jako zrównanie w prawie do obrony indywidualnych różnic, a więc i różnic narodowych. Liberalizm staje wrogo przeciw patryotyzmowi, a pewne historyczne momenta, jak wyzyskanie uczuć patryotycznych w wojnach przeciw Napoleonowi — zwłaszcza w Niemczech — dla reaktywowania dawnego, wstecznego porządku, nadaje temu jego stanowisku cechę obrony postępu, — jakkolwiek w istocie rzeczy jest to cofnięcie się w świat idei wieku Oświecenia. Konflikt ten wykładano też jako walkę humanitaryzmu z kołtuńskim partykularyzmem; jednakże prawdziwa wolność była w obozie obrońców narodowości, a gdzie była wolność tam był i humanitaryzm. Sprzeczność tych dwóch ukochań — ludzkości i narodu — jest fikcją; one oba były w owym okresie bardzo silne. To też gdzie poczucie narodowe podnosi się do napięcia mesyanizmu, tam naród pojęty jest jako narzędzie Boże przeznaczone do służenia ludzkości.

Do wzmożenia się poczucia narodowego, jakkolwiek we wzajemnej od niego zależności, przyczyniła się w wysokiej mierze literatura romantyczna. Przez swój historyzm i przez swą ludowość szerzy ona zamięłowanie swojskości. Tęż samą cechę ma nawet jej zamięłowanie w krajobrazie.

Wszelkie kwestye społeczne powstają jako wyraz protestu przeciw istnjącemu stanowi rzeczy odczutomu jako zło. Tak samo i kwestya narodowościowa. Więc powstaje ona tam przedewszystkiem, gdzie istnieje ucisk narodowy, pod warunkiem że uciskani dorosli do poczucia swej krzywdy. Właśnie idee wolnościowe i literatura, zwracająca się z zamięłowaniem do narodowych cech indywidualnych, to poczucie obudziły lub wzmocniły. Za tą pobudką narody podbite i uciskane wstrząsnęły swem jarzmem.

Walki o wolność — zawisłe od bodźców ideowych, nawzajem przyczyniają się do urabiania idei. Typ walki o wolność takiej jaką podjęła Wielka Rewolucya, przeistacza się w typ walki o narodową niepodległość. Pierwszy głośny przykład dała Grecya; — Hiszpania, Włochy, Belgia i najniezwyklejsza Polska, stworzyły literaturę patryotyczną utrwalającą pojęcie miłości Ojczyzny i wnoszącą nowy, a niezrównanej siły i wzniosłości ton, w wielką symfonię tęsknot, pragnień i ideałów ludzkości. W Niemczech wojny napoleońskie obudziły dźwięki pokrewne. Wogóle wojny napoleońskie, bądź naruszając granice przyrodzone narodów i wywołując odpór, bądź budząc nadzieję, uważane są — z pewną przesadą — za szczególnie ważny czynnik w rozwoju narodowej samowiedzy ludów. Jako wynik tego rozwoju zapisała się na karcie praw moralnych ludzkości niezatartemi głoskami zasada, nowy niby artykuł deklaracyi „praw

człowieka“ — zasada, która odłąd ciężko waży na szali dziejów — że każdy naród ma „naturalne“ prawo do życia i swobody. Związek tej zasady z deklaracją praw człowieka uznawali mesyjanści polscy, widząc posłannictwo Polski w rozszerzeniu idei wolności i braterstwa — (idei która przedstawiała im się jako zasadnicza idea chrześcijaństwa) — ze sfery stosunków między osobnikami, na sferę stosunków między narodami. „Za dni naszych, powiada Krasieński, osobnik każdy chrześcijaninem jest i wszystkie stosunki między nimi chrześcijańskimi są. Gdzież dalej iść idei chrześcijańskiej? Oczywiście w sferę niedotkniętą, nieprzerobioną dotąd, a tą jest sfera polityki“. Tę samą myśl wyraża już Brodziński, mówiąc, że „kiedyś tak dojrzeją obowiązki narodów, jak dojrzały obowiązki każdego człowieka w Chrystusie“, i że do pracy nad tem powołaną jest Polska. Bukaty, wytyczając pochod ludzkości od początku ery chrześcijańskiej, powiada że pierwszą fazą było ustalenie praw człowieka do niepodległości wobec jego narodu, — po niej nastąpi ustalenie praw narodu do bytu i niepodległości wobec innych narodów; jest to wprowadzenie chrystyanizmu do polityki a to przypało rodowi słowiańskiemu przez Polskę (A. Mickiewicza „Wykłady“ II. I. 31). — Ten związek każe nam zwrócić oczy nasze najprzód na Francję.

Akt deklaracji praw człowieka nosi na sobie wybitne cechy mesyjaniczne i to w znaczeniu mesyanizmu narodowego. Lud, który go dokonał, poczuwszy się bowiem ludem w znaczeniu jedności organicznej, poczuł się nie tylko grupą klasową, ale narodową; poczuł się ludem francuzkim. A dzieło swoje rozumiał nie tylko jako dzieło obalenia przywilejów jednej klasy społecznej na korzyść drugiej w obrębie jednego społeczeństwa, ale jako zwycięstwo idei sprawiedliwości, przynoszące owoce ludzkości całej. Znajduje to wyraz np. w propozycji Grégoire'a uzupełnienia deklaracji praw człowieka zasadą, że poszczególne narody, bez względu czy wielkie czy małe, mają niepozbywalne prawo zwierzchnicze (właściwie „suwerenność“, a w tem mieści się także zasada niepodległości), i że żaden nie może się mieszać w zakres uprawnień drugiego. Zasada ta, wychodząca poza granice regulowania stosunków wewnętrznych Francji samej, jakkolwiek mogła być podyktowaną także pewnymi dyplomatycznymi względami, niemniej, jak wszystkie zasady Rewolucji, pojętą była przez ogół ideowo. Tak samo swoje „prawa człowieka“ (sama nazwa jest znamioną!), dyktowała Francja nie sobie, lecz światu. To też owej maskarady inscenizowanej 19 czerwca 1790 roku przez Anacharzisa Cloots'a — a tak wyśmiewanej przez Carlyla<sup>1)</sup> — w której „przedstawiciele ludzkości“, w egzotycznych narodowych strojach, przyszli dziękować Zgromadzeniu Narodowemu za jego ustawodawcze dzieło, niemożna brać tylko z zabawnej

<sup>1)</sup> Zob. Carlyla *Historię Rewolucji francuskiej*, a także *Avenel'a*: „Anacharsis Cloots, l' orateur du genre humain“. (1865).

strony. Był to bądź co bądź rzetelny symbol tego, co rozumiał i odczuwał naród francuzki. — A potem „legenda napoleońska“... Nie chodzi o to, co z tej legendy jest prawdą a co złudzeniem, ale faktem jest, że po upadku Napoleona dzieło jego uważanem było za dzieło szerzenia i wcielania zasad Wielkiej Rewolucyi poza granicami Francyi, na wielkiej arenie ludzkości. On to, Napoleon, miał zniszczyć resztki feudalizmu w Europie i zaprowadzić wszędzie równość wobec prawa. On to „siał pełnemi rękoma wolność, gdzie tylko zaprowadził francuzki kodeks cywilny“, — (tak brzmią własne jego słowa)<sup>1)</sup>. On to był obrońcą swobód uciśnionych narodów; tam nawet gdzie zdawał się być najezdczym zdobywcą, urzędywistniał tylko wielki a tajemny plan wychowania narodów do wolności;<sup>2)</sup> przygotowywał braterskie połączenie ludów w Stany Zjednoczone Europy. Wojując, miał na celu pokój powszechny<sup>3)</sup>, a jeśli uderzenie jego było silne, to dlatego, że „działał jak Opatrzność, która wyplenia zło środkami jakie uzna za potrzebne, gwałtownymi niekiedy, nie troszcząc się o ludzkie sądy“. W planach jego było

<sup>1)</sup> Ph. Gonnard: „Les origines de la légende napoléonienne“ (Paryż 1906), dowodzi, że początku „legandy napoleońskiej“ należy szukać w pamiętnikach i rozmowach Napoleona na wyspie św. Heleny. Autor uważa je w małej tylko części za wyraz prawdziwej myśli N.; przeważnie są one wedle niego zmyśleniem, potrzebnem dla celów dyplomatycznych.

<sup>2)</sup> W tym kierunku wyznania Napoleona są najbardziej awanturnicze i zadziwiająco. Tak np. Wenecję oddał Austrii aby wrogię sobie wzajem stronnictwa zjednoczyły się w nienawiści do obcego berła a tembardziej zapragnęły zjednoczenia Włoch. Wenecyanie, Lombardzi, Piemontczycy musieli zostać rozłożeni niejako na elementy, aby z nich zrobić Włochów; „il fallait, pour ainsi dire, les refondre“. O podboju Hiszpanii powiada: „Je pris en pitié le sort d' un grand peuple, je saisis aux cheveux l'occasion unique que me presentait la fortune pour régénérer l'Espagne“. — Powiada że Anglię zdobyłby po to tylko, aby jej umożliwić nadanie sobie takiej konstytucyi jakiej pragnie; zniósłby izbę lordów i zaprowadził rzeczpospolitą. — O Polsce mówi N. na wygnaniu bardzo wiele; zapewnia, że chciał ją odbudować, że jest ona konieczną jako zaporą przeciw Rosyi, a to, że nie dano mu dokonać tego dzieła, stworzyło wieczną groźbę dla Europy.

<sup>3)</sup> O wojnach podjętych twierdzi N., że były mu narzucone; zdobycze jego miały służyć do zreorganizowania Europy gdy nadejdzie chwila pokoju powszechnego; nie zamierzał rozszerzać granic Francyi. Gdyby dzieła dokonał — proklamowałby za powrotem do Francyi niezmiennosc jej granic na zawsze — a wszelkie ich rozszerzenie za przeciwne interesom narodowym. Armia zredukowanąby została do potrzeb obrony.

nawet odnowienie religii i urzeczywistnienie zasad prawdziwego chrześcijaństwa...<sup>1)</sup> Ta legenda której dały początek wyznania samego Napoleona na wyspie św. Heleny, ciągnie się przez całą epokę romantyczną. Znajduje ona echo w dziełach historycznych, w polityce, w poezji, nawet w wierzeniach sekt mistycznych. Charakter jej jest wyraźnie mesyaniczny; Francya jest „Chrystusem narodów“ (Christ-people, Hugo), Waterloo jest nową Gólgotą (Ganneau: „Waterloo est le vendredi saint du grand Christ-people“)... Te same idee jak wiadomo przejmują towianizm; wyznaje kult Napoleona i odbywa pielgrzymki na pola jego bitew. Obok mesyanicznego posłannictwa Polski przyjmuje zaś i posłannictwo Francji, które, rozpoczęte przez Napoleona, nie zostało jeszcze skończone.

W swej „Podróży na Wschód“ (1835) notuje Lamartine nader charakterystyczną dla ducha czasu rozmowę swoją, z oddaną mistycyzmowi i studjom nad ezoteryczną mądrością Wschodu, lady Esther Stanhope. „Jesteś Pan jednym z tych ludzi szlachetnych pragnień i dobrej woli — mówi Angielka —, których Bóg potrzebuje jako narzędzi dzieł cudownych, które wkrótce ma spełnić w ludzkości. Czy sądzisz Pan, że królestwo Mesyaszowe już nadeszło?“ Lamartine odpowiada wymijająco: „Jestem chrześcijaninem, odpowiedź należy do Pani.“ „I ja jestem chrześcijanką, ale czyż ten, którego Pan nazywasz Chrystusem, nie powiedział: Mówię do was jeszcze w przenośniach, ale ten, który po mnie przyjdzie, będzie do was mówił w duchu i prawdzie? Otóż ten to jest, którego czekamy. Ten to jest Mesyasz, który jeszcze nie przyszedł, który jest niedaleko, którego zobaczymy na własne oczy i na którego przyjdzie wszystko się na świecie przygotowuje.“ Wreszcie Lamartine wyznaje, że i on spodziewa się rychłego przyjścia Mesyasza, ale Mesyasz ten nie będzie Chrystusem; ten, którego Chrystus zapowiedział, będzie to Duch święty, zawsze przytomny człowiekowi, źródło jego kolejnych rewelacji, odpowiednich potrzebom jego i epoce. „Czy ten duch wcieli się w człowieka, czy w doktrynę, wierzę w niego, oczekuję go i wołam o jego przyjdzie.“ A w dalszym ciągu rozmowy o naturze tego Mesyasza lady powiada: „z Europą skończyło się; sama tylko Francya ma jeszcze wielką misję do spełnienia.“ — W rozmowie tej odnajdujemy wszystkie zcharakteryzowane wyżej cechy epoki: progressyzm religijny, objawiający się w nadziei nadejścia czasu, gdzie słowa Ewangelii będą w prawdziwym ich, pneumatycznym znaczeniu wyłożone, — millenaryzm, oczekujący przyjdźcia królestwa Bożego tak rychło, że je oczy nasze będą jeszcze oglądały, — to samo pojęcie rewelacji, z którym spotkaliśmy się u Leroux,

<sup>1)</sup> Dzieło kawalera du Beauterne: „Les sentiments de Nap. sur le christianisme“ (1841), przyczynia się do rozwoju rysów religijnych napoleońskiej legendy. Dzieło to cytuje Mickiewicz w „Wykładach“.



— a którego podmiotem będzie nie nowy Paraklet ale ludzkość sama; wreszcie, w posłannictwie przypisanem Francyi, odnajdujemy mesyjanizm nacjonalistyczny. <sup>1)</sup>

W Niemczech, w epoce przedromantycznej i w początkach romantyzmu, uczucie patryotyczne było nader słabo rozwinięte. <sup>2)</sup> Podbój francuzki przyjmowali romantycy z zupełną obojętnością. Najważniejszą jest wolność wewnętrzna, a tej nieprzyjaciel odebrać niemoże. Nie się także w naturze nie odmieni, ktokolwiek będzie dzierzył władzę; słońce będzie jednak świecić. Duch romantyczny opierał się na uniwersalizmie i indywidualizmie; „niemieckość jest kosmopolityzmem w połączeniu z najsilniejszym indywidualizmem“, mówi Novalis. Na uczucie patryotyzmu nie było właściwie miejsca. A jednak z indywidualizmu właśnie wysnuwała się pewna jego forma; ukochanie odrębności partykularnych i tradycji, ludowości — w znaczeniu wrosłych w grunt, odwiecznych, naturalnych cech, wierzeń i obyczajów. W tych partykularnych patryotyzmach rozprasało się poczucie jedności narodowej. Ale na tle indywidualizmu urobiło się przeciwieństwo pojęcie niemieckości duchowej, i to z bardzo dobitnym imperialistycznym piętnem. Już Schiller mówi o tej niemieckości, że „jest ona wielkością moralną, tkwiącą w kulturze i charakterze narodowym, niezależną od jego politycznych losów.“ Novalis zaś, szczególnym zwrotem myśli, właśnie z głoszonego przez siebie kosmopolityzmu i uniwersalizmu Niemców czyni wyodrębniającą ich indywidualną cechę: „w energicznym uniwersalizmie nikt się z nami mierzyć nie może.“ Co więcej, Francuzi, przyjmując w Rewolucyi tę cechę uniwersalizmu, przyjęli cechę niemiecką! „Das Beste was die Franzosen bei der Revolution gewonnen haben, ist eine Portion Deutschheit.“ Sofistyki, opartej na grze analogii i bawienia się pojęciami, trudno dalej doprowadzić.

Podbój francuzki otrząsnął jednak wreszcie Niemców z romantycznej bierności. Słupem milowym w rozwoju ich patryotyzmu jest Fichte i jego sławne „Mowy do niemieckiego narodu“, wygłoszone w chwili, gdy gubernatorem Berlina był marszałek francuzki. Pomimo głęboko etycznych i prawdziwie męskich i wzniosłych tonów, które je przebrzmiewają, rażą one prawdziwie niemiecką arogancją; przytem odnaleźć w nich można, w odpowiednim prze-

<sup>1)</sup> Seillière („Le mal romantique“, str. 49 i n.) przepisuje ten ustęp nie z oryginału ale z zapisek Fouriera, gdzie go tenże zaopatrzył w komentarze. Z nich wynika, że oczekiwanego przez ludy mesyasza F. widzi w sobie; skromność każe mu jednak ograniczyć się do tytułu sous-messie, vice mesie! Tego właśnie tylko jeszcze rysu brakowało, a w tej rozmowie, komentowanej przez F., jest już bez reszty cały mesyjaniczny millenaryzm epoki zamknięty.

<sup>2)</sup> R. Huch: „Ausbreitung u. Verfall d. Romantik“, — rozdz. „Rom. Politik“. — Meinecke: „Weltbürgertum u. Nationalstaat“ (1908).

kształceniu, wszystkie sofizmaty romantycznej dyalektyki. Owa pierwotność i bezpośredniość, „Urwüchsigkeit“, która romantykom tak drogim czyniła partykularyzm i ludowość, stają się u Fichtego cechą charakterystyczną Niemców jako takich. Oni to są ludem pierwotnym, „das Urvolk“, — „ludem“ kategzochen. „Naturgemässheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künstelei von der Seite des Auslandes, sind die Grundunterschiede.“ Tylko niemiecki język jest pierwotny (uranfänglich) i naturalny; inne języki, (Fichte ma na myśli przede wszystkim romańskie), są przejęte od starożytnych i nienaturalne. Dlatego — tylko Niemcy mogą stworzyć prawdziwą poezję i filozofię. A dalej wywodzi Fichte, że tylko Niemcy pojęli prawdziwe chrześcijaństwo, że tylko u nich może być prawdziwy patriotyzm i prawdziwe pojęcie wolności, wreszcie tylko Niemcy mają prawdziwy charakter. Co więcej, rozszerza on pojęcie niemieckości i, przekształcając romantyczną ideę uniwersalizmu, powiada, że wszystko cokolwiek posiada te właściwości, gdziekolwiekby się znajdowało, jest niemieckiem. Przypomina to ów paradoks Novalisa, że najlepszym, co Francuzi w Rewolucyi sobie zdobyli, to była niemieckość. Niemieckość staje się więc cechą duchową. „Niemcy są wszędzie, mówi Novalis. Germańskość, tak samo jak romańskość, greckość albo angielskość, nie pokrywają się granicami jakiegokolwiek państwa. To są ogólnoludzkie charaktery, które tylko tu lub tam szczególniejsię upowszechniły“. Słowacki mówi raz podobnie, że narodowość nie polega na języku, że odtąd przez narodowość rozumieć się będą gromady ducha jednego.<sup>1)</sup> Ale u niego jest to tylko postulat; u Novalisa i Fichtego jest to rzeczywistość, a u Fichtego zwłaszcza pojęta w duchu imperializmu germańskiego. W ten sposób patriotyzm pogodzony zostaje z uniwersalizmem. „Niema właściwie wogóle kosmopolityzmu, mówi Fichte, bo każdy musi stać się patriotyzmem.“ Jeżeli bowiem patriotyzm jest przejęciem się pewnymi cechami duchowymi i przyswojeniem ich sobie, to musi on z natury rzeczy dążyć do propagandy i rozszerzenia tych cech, najprzód na sferę bliższą, na naród, potem na świat cały. Kosmopolityzm przekształca się tu zatem w pojęcie imperialistyczne. A w tym jego propagandystycznym charakterze tkwi niewątpliwie ziarno mesyanizmu. Przytem, jak u Słowackiego, który propagandę swej nauki gene-

<sup>1)</sup> Także Mickiewicz sądzi, że podział na narodowości przeprowadzony będzie kiedyś wedle ducha. „Historya literatury podzieli kiedyś pisarzy rosyjskich, czeskich i polskich na kategorie, któreby teraz mogły zadziwić czytelników“. I tak np. Trembecki należy do Rosyi z czasów Katarzyny. Goszczyński staje się też bardzo często Rosyaninem pod względem tonu poetyckiego; postawić go można między Dzierżawinem a Puszkinem; owszem bywa więcej Moskałem od Puszkina. Żukowski należy do szkoły poetów litewskich, i t. p. („Wykłady“ II. 1. 32.)

zyjskiej uważa za posłannictwo narodowe, miesza się tu rys mesyanizmu indywidualnego. „Trzeba wierzyć, że ten naród, który miał siłę naukę tę, (ma na myśli Fichte swoją filozofię wolności), z siebie wydać, będzie także najwięcej uzdolnionym do jej przyjęcia. Tylko Niemiec może to chcieć... tylko on może zrozumieć, że to jest najbliższym celem ludzkości. A ten cel jest jedynym możliwym celem patriotycznym; tylko Niemiec zatem może być patriotą; tylko on w celu zakreślonym dla swego narodu może objąć całą ludzkość... Patriotyzm każdego innego narodu może być tylko samolubnym, małodusznym, i nieprzyjaznym wobec ludzkości.“ Ten zaród mesyanizmu rozwija się wreszcie w kwiat pełny. „A tak przez nich tylko, przez Niemców, powstać może prawdziwe państwo sprawiedliwości, jakiego dotąd świat nie znał, przepełnione tą miłością wolności obywatelskiej, którą widzimy u starożytnych, ale bez tego zamienienia większości ludzi w niewolników, bez których starożytne państwa obyć się nie mogły; wolność oprze się odtąd na równości wszystkiego, co ma ludzkie oblicze. Tylko przez Niemców stać się to może, którzy od lat tysięcy dla tego wielkiego celu istnieją i ku niemu powoli dojrzewają; — innych elementów takiego rozwoju niemasz w ludzkości.“

Mesyanistyczny imperializm niemiecki wznosi się na wyższy jeszcze niemal szczybel u Hegla. Wprawdzie Niemcy nie są dla niego jedynym wybranym ludem od początku; historia jest rozwojem przedmiotowego ducha, który swoje czasowe wcielenia znajduje u różnych z kolei narodów. Ale wcieleniem jego ostatniem, najwyższem, jest germanizm, a w szczególności państwo pruskie. Mesyanizm przemienia się tu w deifikację; naród, który jest najwyższym wyrazem bóstwa, jądrem panteistycznego systemu świata, ma oczywiście naturalne i niezaprzeczone prawo opanowania go. Jego posłannictwo tkwi w nim samym; on sam sobie jest prawem a jego prawo jest prawem ludzkości. Urzeczywistniając sam siebie, urzeczywistnia Boga... Ta idea, jakkolwiek w inną przybrana szatę, — a dziś przeważnie w szatę teorii rasowego nadczłowieczeństwa, — pozostała dotąd kierowniczą ideą Prus.

Gdy porównujemy mesyanizm francuzki z niemieckim, uderza nas odrazu zasadnicza różnica. Pierwszy jest mesyanizmem czynu i opiera się na faktach niewątpliwych. Jest on tylko przetłumaczeniem na język mesyanizmu roli rzeczywistej, jaką odegrała Francya w ruchu wolnościowym Europy. Że pewne fakta zostały przy tem przetłómaczeniu przebarwione, jest łatwem do pojęcia i nie zmienia zasadniczego rysu jasności i — powiedziałbym — prawości umysłowej, jaka tkwi w tej koncepcyi. — Całkiem inaczej z mesyanizmem niemieckim. Jak cała filozofia romantyczna Niemiec, tak i on leży zupełnie poza wszelkiem doświadczeniem, jest czystym wynysłem. Pod względem etycznym, to, co do Fichtego, oceniając jego „Mowy“ historycznie, trzeba uznać ich cel szlachetny podnie-

sienia upadłego ducha narodu; ale o ile zechcemy oceniać ich treść myślową bez względu na cele chwili, to niemasz w nich innego momentu empirycznego ponad próżność. Humanitaryzm mesyaniczny przejawia się tu słabo; imperyalizm wysuwa się naprzód — a u Hegla już zgoła dominuje. Zauważył był Mickiewicz, że konsekwencją teorii Hegla jest, iż wszelkie wystąpienie przeciw państwu równoznaczne jest z wystąpieniem przeciw Bogu, który się w niem wyraził. A zauważył także i to, że Bóg, jeśli już ma w politycznej sile szukać wcielenia, to niewątpliwie, zamiast zostać Prusakiem, będzie wolał zostać Moskalem. To też tej korzyści nie pozwolili sobie odebrać rosyjscy słowianofile, i — mimo odrazy do „zapadnictwa“ — przeszczepili heglowskiego „przedmiotowego ducha“, wraz z całym niemieckim aparatem dyalektycznym, na grunt rosyjski. —

Między rokiem trzydziestym a czterdziestym, po erze francuzczyzny, niemieckość opanowała była umysłowość rosyjską. Ktoś ze współczesnych opowiada <sup>1)</sup>, że w Heglu nie było ustępu, któryby nie wywoływał nieskończonych dysput, trwających niekiedy całe noce. Przyjaciele zrywali stosunki czasem dlatego tylko, że się nie mogli pogodzić co do pojęcia „absolutnego ja“, albo „bytu samego w sobie“. Najmarniejsze broszury, byleby tylko wzmiankowały Hegla, sprowadzano z Niemiec i czytano tak gorliwie, że książka rozpadała się na luźne kartki.. A kiedy kto, oderwawszy się od książek, szedł przejść się za Moskwę na Sokolniki, to i to czynił filozoficznie, aby oddawać się panteistycznemu uczuciu łączności ze wszechświatem; gdy zaś po drodze zagadnął pijanego żołdaka, albo babę, to w tym zamiarze, aby określić substancję ludowości w jej bezpośrednich i przypadkowych przejawach... Z takiego gruntu wyrosli słowianofile. <sup>2)</sup> — Niepodobna obronić się wrażeniu pewnej śmieszności, porównując ich imperyalizm mesyaniczny z niemieckim. Boć przecie zdawałoby się, że ten ton głębokiego, prawdziwie religijnego przekonania, powinienby wynikać z zamyśleń i rozważań głębokich, być owocem trawiącej się w sobie myśli, — albo też, że badania usilne wykryły fakta, może błędnie rozumiane ale bądź co bądź ważne i poważne, na których oparł się nowy światopogląd. Tymczasem, jeśli porównamy „argumenty“ słowianofilów z „argumentami“ Fichtego i Hegla, to spostrzeżemy, że cała nowa wiara jest szatą zbudowaną lekkim mozołem kombinującego umysłu, na obcem my-

<sup>1)</sup> Cyt. z Wołkońskiego: „Bilder aus d. Gesch. u. Lit. Russlands“, Bazylea 1898).

<sup>2)</sup> Wedle Zdziechowskiego właściwy słowianofilizm zaczyna się w r. 1845 — od artykułu Iwana Kirejewskiego p. t. „Przegląd współczesnej literatury“. Najwybitniejszym reprezentantem był Chomiakow (zm. 1860); dwaj Aksakowy, Tiutczew etc. Końca ten prąd dotąd właściwie niema; ma tylko zwyrodnienie.

słowem rusztowaniu. I to w dodatku wiara, której artykułem jest pierwotna oryginalność i swojskość rosyjskiej duszy, a której ostrze zwraca się z dumną wzgardą przeciw obczyźnie! <sup>1)</sup>

Najprzód tedy „das Urvolk“ przesiedlił się poprostu z Niemiec do Rosyi. „Pierwotność“ ś. p. Russa, wysuwana jako szczególny przymiot przeciw „zgniłej cywilizacji“ ś. p. Oświecenia, jadąc przez Niemcy w czasach złych środków komunikacyjnych, spóźniła się o blisko pół wieku nim zajęła do Rosyi. Tutaj za „zgniłe Oświecenie“ podstawiony został „zgniły Zachód“, co już także zrobił Fichte, identyfikując Oświecenie z duchem romańskim. Granica zgnilizny przesunęła się tylko dalej na Wschód. Wyjątkowe przymioty Niemców, przypisywane im w dziedzinie myślenia, przetłumaczone zostały w odniesieniu do Słowian przez słowianofilów na szczególną zdolność czucia, co także zawisło od teorii romantyków niemieckich o anima abdominalis. U Fichtego tylko Niemcy pojęli prawdziwe chrześcijaństwo, — u słowianofilów jest to przywilejem Słowian, rozumie się prawosławnych, nie zdeprawowanych przez Zachód. Niemcy wreszcie tylko dorosli do wolności prawdziwej, a to samo twierdzi o Rosyanach Konstanty Aksakow!... Że w tym względzie rzeczywiście jedni są tyle warci co drudzy — doświadczylśmy na własnej skorze. Wspólne władanie ziemią, „mir“, ogłoszony został przez słowianofilów za instytucję idealną, za podwalinę przyszłego idealnego ustroju; przypomina to żywo wstręt niemieckich romantyków do nowych form produkcji, ich odpór przeciw uprzedmysłowieniu Niemiec, ich uwielbienie dla trzypolówki, która ma być odbiciem Trójcy świętej. Ta ekonomiczna strona słowianofilstwa przeniosła się później na „narodników“, którzy słowianofilski konserwatyzm przełożyli na potrójny radykalizm: indywidualistyczno-ludowcowo-socjalistyczny, i stawiali mir i artel za wzór Europie. <sup>2)</sup>

W ten sposób, szczególną ironią losu, idea emancypacji ducha narodowego z pod przygniatających wpływów obczyzny, idea w tem znaczeniu uprawniona i szlachetna, i ta idea „rdzennej rosyjskości“

<sup>1)</sup> Zdziechowski l. c. podnosi, że w pośród innych słowiańskich umysł rosyjski celuje krytycyzmem i że mesyanizm naszych poetów jest wprawdzie uczuciowo i etycznie wyższy, ale pozbawiony wszelkiej podstawy rozumowej... Niemniej z przedstawienia Z. nauki Chomiakowa — mimo że autor nie szczędził sympatii — niemożna powziąć wyobrażenia, czy jest choć jeden punkt w tej nauce, któryby sam Z uznał za możliwy do przyjęcia. — Zdaje się, że Z. wziął prozę za logikę...

<sup>2)</sup> Narodnicy pojawili się w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku. Do nich należy Michajłowski, Woroncew, Nikolai-On etc. Zob. rozprawę Simchowicza w Conrada: „Jahrb. f. Nationaloekonomie u. Statistik“, 1897. Autor wykazuje także co do narodników zależność od Niemców.

jest — niemiecką. A z właściwym Rosyanom bezkrytycznym radykalizmem ideowym i skłonnością do nadawania przekonaniom form religijnych wierzeń, tak słowianofilizm jak narodnictwo przybrały cechę fanatyczno-sekciarską. Mesyanizm — tak jak w Prusiech — przerodził się w nietolerancyjny, zaborczy imperyalizm.

Zdaje mi się, że z przedstawienia mego wynika dostatecznie jasno, że mesyanizm polski nie jest zjawiskiem oderwanem i że znajduje on tło i źródło w duchu epoki. Nie jest on także wyłączną własnością ducha słowiańskiego. Jakkolwiek towianizm żywił sympatyje słowiańskie, to przecież z jednej strony duch polski jest tak zasadniczo różny od rosyjskiego, że wątpię aby się w jakiej-bądź dziedzinie jakiegokolwiek jego rysy dały „słowiańskością“ objaśnić, — a z drugiej widzieliśmy, że mesyanizm rosyjski nie ma słowiańskiego, ale niemiecki początek i charakter.

Mesyanizm polski rozwinał się silniej i wszechstronniej od wszystkich innych. Zarówno ten rozwój jak i właściwe swoje cechy zawdzięcza on szczególnemu położeniu narodowemu, niemniej jak gruntowi, na którym wzrósł, — a był to grunt obcy, grunt dający gorzki chleb tułactwa, zaprawiony tęsknotą nostalgiczną, — a przytem był to grunt francuzki. Daleko też więcej przejął mesyanizm nasz z Francyi, niż ze „słowianstwa“.

Mesyanizm ten ma niezawodnie pewne rysy ogólne i zasadnicze, rozszczepia się jednak, i w poszczególnych przejawach przedstawia różnice wcale znaczne. Przytem możnaby odróżnić dwa prądy, zlewające się po części, ale przecież odrębne: mesyanizm ofiarniczy, męczeński, w którego nauce Polska jest Chrystusem ukrzyżowanym za ludzkość, — i mesyanizm propagandystyczny, apostołski, niosący światu nową ewangelię. Pierwszy zgoła dekadenski, dla ducha narodowego szkodliwy, drugi szlachetny i męski, umacniający ducha narodowego poczuciem godności własnej; zresztą co do wartości wewnętrznej różny, wedle tego jaką była treść głoszonej przez niego ewangelii. Jakkolwiek towianizm, Mickiewicz w szczególności, uzasadnia mesyaniczne powołanie Słowian przez ich charakter uczuciowy i zachowany przez nich związek ze światem duchów, to przecież mesyanizm polski nie jest owocem próżności narodowej jak w Niemczech lub Rosyi, ale ma — podobnie jak francuzki — charakter czynny. Przytem wychodzi on z założenia historycznego o roli narodów spełnianej przez nie w ciągu dziejów kolejno i odpowiednio do ich przymiotów i uzdolnień, nie przypisuje sobie zatem wyłączności. Nawet na chwilę obecną przyznaje towianizm wespół z Polską posłannictwo Francyi i Rosyi. A w takim pojmowaniu tkwi wiele prawdy. Bo każdy naród rozwijając i uszlachetniając właściwe sobie pierwiastki, zbogaca przez to skarbiec całej ludzkości. Polska — skazana na walkę o wolność — jest z natury rzeczy, nietylko przez propagandę słowną, ale przez przykład czynny, apostołką wolności i niepodległości narodowej. Myśl

ta, powtarzająca się u mesyanistów polskich — mimo że nie u wszystkich wybija się dość jasno, zagłuszona innemi ideami zwłaszcza od chwili, kiedy mesyanizm połączył się z innemi koncepcjami mistycznymi, — jest przecież nietylko najistotniejszą, ale zarazem wysoce szlachetną i zdrową treścią naszego mesyanizmu.

\* \* \*

Na tem kończę przedstawienie związków i pokrewieństw polskiej mistyki romantycznej. Nie chodziło tu o jej rodowód w prostej linii — bo doszukiwanie się go byłoby pracą jałową i daremną — ale o stosunek do pokrewnego kompleksu zjawisk. Nie chodziło o wytyczenie drogi, ale niby o rzucenie konturów karty geograficznej; tak jak dla wyjaśnienia położenia jakiejś osady, lub biegu jakiejś rzeki rysuje się nie samą osadę lub rzekę, ale kraj okoliczny, tak i tutaj trzeba było problemy obchodzić dookoła, wyznaczać im tło, miejsce, grunt, na którym powstały, mówić o rzeczach na pozór nie zostających z tematem w bezpośrednim związku. Przy tego rodzaju przedsięwzięciach można być zawsze różnego zdania co do potrzeby bliższego lub dalszego zasięgu. Przewodnikiem była dla mnie własna żądza poznania; obchodziłem w każdym wypadku dane zjawisko kręgiem tak szerokim, aż nie zadowolilem własnej potrzeby orientacji co do jego natury. Naturalnie i to jest subiektywne — ale innej miary niemasz. —

Metoda moja, przystosowując się do przedmiotu, nie była metodą środowiska. Przedmiot bowiem z natury swojej nie zawisł wyłącznie od środowiska ideowego, które rozciąga się w przestrzeni i w czasie. Mistyka romantyczna, jakkolwiek wykwiła na sprzyjającym jej gruncie chwili, przecież nie była rzeczą ogółu, ale tylko szczupłej stosunkowo grupy. — Chciałbym też przypomnieć, że niektóre braki tej pracy tłumaczą się tem, że jest ona ogniwem większej całości — na razie nie zamknętem. —

A wreszcie jedno zastrzeżenie. Spotykałem się ze zdaniem jakoby praca ta dowodziła szczególnych moich sympatyj dla mistyki, lub jakobym uważał mistykę za „równowartościowy sposób myślenia“. Zdanie takie jest bardzo znamienne dla stanu naszej przeciętnej krytyki; świadczy o jej charakterze publicystycznym, a nie naukowym. — Co do mnie żywię „sympatyę“ dla każdego przedmiotu, który badam, poprostu dlatego, że badanie go daje mi zadowolenie. Co zaś do równowartościowości czy równouprawnienia mistyki jako sposobu myślenia, to daleki jestem od dekadentckiego równowartościowania wszystkich interesujących objawów. Za uprawniony uważam tylko jeden sposób myślenia, to jest ten, który opiera się na trafnem spostrzeganiu i logicznem a kontrolowanem przez doświadczenie rozumowaniu. Mistyka takim sposobem myślenia nie jest. Nie wynika jednak z tego, aby taki sposób myślenia nie miał być stosowany do niej, jako do przedmiotu badania. Zresztą roz-

patrywałem mistykę w związku z poezją, z celem objaśnienia poetyckich utworów; jeśli można mówić zatem o wartościowaniu, to o wartościowaniu poetyckiem, a to, wedle mego rzeczy widzenia, jest zgoła różnem od wartościowania ze względu na zdatność metodyczno-poznawczą. Ale zresztą sąd jakikolwiek leżał wogóle poza sferą moich założeń. Hasłem mojem było: zrozumieć, aby używać. A sądzić?... Wedle jakich norm i w jakim celu? Czem jest sąd w dziedzinie piękna? To są pytania, na któreby najprzód trzeba odpowiedzieć, a na to tutaj ani miejsce ani pora. — <sup>1)</sup>



---

<sup>1)</sup> Prostuję tu kilka ważniejszych błędów druku, dostrzeżonych w mej rozprawie, w poprzednich zeszytach niniejszego rocznika:

str. 91 wiersz 6 od dołu — zam.: ezoterycznych, ma być: exoterycznych.

str. 98 w. 29 od góry — zam.: w swoim, ma być: w owem.

str. 100 w. 9 od dołu — zam.: Urgrund, ma być: Ungrund.

str. 115 w. ostatni przypisku — zam.: Avy — ma być: Stoy.

str. 116 w. 13 od góry przypisku — zam.: orfidów, ma być: orfików.

str. 117 w. ostatni tekstu — zam.: wyroku, ma być: wyrobu.

str. 120 w. 15 od góry — zam.: łaski — ma być: laski.