

Jan Gwalbert Pawlikowski

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

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 7/1/4, 90-122

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



JAN GWALBERT PAWLIKOWSKI.

ŹRÓDŁA I POKREWIEŃSTWA TOWIANIZMU I MISTYKI SŁOWACKIEGO.

(Ciąg dalszy¹).

V.

(Zagadnienie początku i celu. — Praźródło; „teologia negatywna“ jako wiecznie powracający problem — w Wedach, w platonizmie, w gnozie, w średniowieczu i Renesansie. Boehme w interpretacji Mickiewicza, jako prawdopodobny wyraz teozofii towianizmu. — Słowackiego teozofia i kosmogonia. „Najstraszniejsza ze wszystkich tajemnic“. Duchy Słowa stwarzają widzialność. Ich upadek i powstanie świata materialnego. Chrystus. Podobieństwa do Boehme. — Praca ducha w materii. Ewklucjonizm Słowackiego i jego zależność od ewolucjonizmu przyrodniczego; rodzaj i źródła tej zależności. — Ewolucya ponad człowieka; pomysły pokrewne).

Pomiędzy pytaniami, do których mistyka wiecznie powraca, do najpierwszych należą pytania o początek i o cel bytu. W stężale systemy mistyczne, w religie, wchodzą one wraz ze swemi „rozwiązaniami“ jako nieodzowna część składowa, stają się wprost sprawami religijnymi. Dowodzi to jaką ważność przypisuje im umysł ludzki, a zarazem stwierdza, że należą do szeregu zagadnień stojących ponad poznaniem w zwyczajnem rozumieniu, że przeto rozwiązanie ich szukać można jedynie drogą mistycznej intuicji, w objawieniu, w bezpośrednim obcowaniu duszy z Bogiem. Oba te pytania są wyrazem natury ludzkiej duszy, głodnej wyjaśnień przyczynowych; pierwsze pyta „z kąd?“, żąda wyjaśnienia genetycznego,

¹) Por. Pamiętnik literacki R. VI s. 447.

— drugie „dlaczego?“, a to „dlaczego“ rozumie teleologicznie, jako „naco?“, jako „causa finalis“. Z góry już, w pytaniu samem, podłożony jest bytowi sens pewien, jakiś w nim samym tkwiący, lub z poza niego mu wytknięty cel, zamiar. W ten sposób przyjmuje się działanie pierwiastka duchowego, kierującego wszechbytem; rys uduchowienia właściwy mistyce, podobnie jak rys syntetyzmu i uniwersalizmu, które również oba te zagadnienia cechują.

Przesłanka celowości bytu łączy się łatwo i naturalnie z koncepcją ewolucyjną. A ta koncepcja w romantyzmie nosi na sobie cechy wiary w postęp, wiary wytworzonej przez Oświecenie, przez romantyzm przeistoczonej na modłę mistyczno-religijną. Idea postępu ludzkości rozszerzoną zostaje na wszechświat, a byt pojęty jest jako epopeja, w której bohaterski, czynny pierwiastek zastępuje pracę naprzód dynamika celu. Co więcej epopeja rozszerza się poza granice bytu — i staje się, zwłaszcza w systemach panteistycznych, epopeją Boga. Taki jest charakter systemów neoplatonickich i gnostycznych, z ich eschatologią (nauką o rzeczach ostatecznych) i soteryologią (nauką o zbawieniu). To samo powtarza się w mystyce Renesansu, w najszerszym rozwinięciu może u Jakuba Boehme, to samo w romantycznej epoce, przedewszystkiem u Schellinga i Hegla. Tego samego drzewa gałęzią — mimo wszelkich różnic — jest „Genezis z Ducha“ Słowackiego, tem dziwna, że z dziedziny abstrakcyi schodzi na świat realny i konkretny, że nie obraca się w dziedzinie konstrukcyi myślowych i pojęć, ale ukazuje świat widzialny, nie spekulować nam każe ale patrzeć, tłumacząc tylko ukryty sens, tajną sprężynę zjawisk. Ton jej jest czysto opisowy, tak że gdyby nie nastrój wysoki, nie obrazowanie przepojone bogactwem barw, odbijające zachwycenie poety pięknnością zdobytej koncepcyi świata, — gdyby nie ton modlitwy i hymnu, to z jasności i realizmu wykładu byłoby to dzieło raczej podobne do rozprawy przyrodniczej, niż do filozoficznego traktatu. To też genetycznie wywodzi się ten utwór raczej z wpływów przyrodniczych niż metafizycznych. Tylko na początku, przy przedstawieniu pierwszych chwil stworzenia, gdy jeszcze nie skrzepła ziemia, na której poeta we właściwej widzeń swoich znalazł się ojczyźnie, w „Liście do Rembowskiego“, w którym przedewszystkiem ten właśnie okres stworzenia, zbyty krótko w „Genezis“, bliżej rozwija i tłumaczy, spotykamy się z podobieństwami do spekulacyi aleksandryjskiej teozofii a przedewszystkiem z uderzającym — co do treści — podobieństwem do Boehmego.

Popularne, całkiem antropomorficzne pojęcie Boga, zakorzenione w ezoterycznych religiach, nie mogło nigdy zadowalniać spekulacyi mistycznej. Zwłaszcza przy rozważaniu początku wszechrzeczy, zestawienie ogromu dzieła z antropomorficznym wyobrażeniem Stwórcy ukazywało niemożliwość takiego wyobrażenia, przez doprowadzenie do absurdu. Mistyka, żądna wniknięcia w istotę Bóstwa, starała się wmyśleć w naturę ducha czystego a nieskoń-

czonego, nieograniczonego czasem i przestrzenią, raczej nieznającego predykatu trwania i rozciągłości. I przyszła na myśl, czy do istoty Boga stosuje się w ogóle predykat bytu? — Oto jak kwestyę stawia — jeden z wielu — gnostyk Basilides: „Czyż Bóg tworzy świat, jak pająk snujący sieć z samego siebie — zapytuje, — albo jak człowiek kształtujący materię, kruszec czy drewno? Nie. On „rzekł i stało się“, i to jest znaczenie słów mojeszowych „niech się stanie światło i stało się światło“. Zkąd zatem przyszło światło? Znikąd, Nie napisano bowiem, aby przyszło zkadkolwiek, ale że zrodziło je słowo tego, który rzekł. A ten, który rzekł, nie był... Bo nasienie bytu, słowo „stań się światło“, przyszło z poza bytu“.

Tego to rodzaju zagadnienie niepokoi umysły ludzkie przez lat tysiące i spotykamy się z niem tak w prastarej ezoteryce Wedów, jak w neoplatonizmie i gnozie pierwszych czasów chrześcijaństwa, jak później w średniowieczu i Renesansie, jak wreszcie w romantycznej epoce. Zagadnienie to określimy — wedle późniejszego terminu — mianem „negatywnej teologii“. Upaniszady Wedów w przeważnej części są tego zagadnienia wykładem; ono jest jądrem ich ezoteryzmu, pytaniem najgłębszym i najtrudniejszym. Jemu służą praktyki mistyczne usposabiające duszę do pojęcia Najwyższego Brahmana, figury mowy, alegorye, wreszcie osobna symboliczna mitologia. Bóg nosi określenie „neti-neti“, co można wyłożyć przez „nie to-nie tamto“, a określenie to w nieskończoność jest powtarzane i parafrazowane w rozwlekły, obrazowy sposób ludów Wschodu. Tak n. p. czytamy w Yadźur-Wedzie, iż to, co mędrcy zowią Nieskończonem (aksharam), „nie jest ani ciężkiem ani subtelnem, ani wielkiem ani małym, ani żarem ani wilgocią, ani rzuca cień ani jest ciemnem, ani jest wiatrem ani przestrzenią, jest bez smaku, bez powonienia, bez oczu, bez uszu, bez mowy, bez rozumu, bez siły żywotnej, bez tchnienia, bez ujęcia i bez miary, bez wnętrza i bez zewnątrz; ani chłonie, ani bywa chłonione“. To też — gdy żadne określenie istoty Boga dotyczyć nie może — przeto „nie dosięgnie Go słowo i myśl, nie nazwie Go głos ni mowa; tylko przez zagłębienie się w sobie można Go pojąć...“ Ale czyż można Go pojąć rzeczywiście?... „Ten tylko kto Go nie zna, zna Go, kto Go poznaje, ten Go nie zna, — przez poznającego niepoznany — poznany jest przez niepoznającego“ — uczy Kena - Upaniszad Sâma-Wedy. (Docta ignorantia, powie kiedyś Cusanus) — „Poznaliśmy Go i nie poznaliśmy Go; ale nawet i tak nie można powiedzieć“, — mówią bogowie nauczani przez Prajâ-pati'a (Atharva-Weda). Pojęcie poznania nie da się odnieść wogóle do istoty Bóstwa. „Wyższy jest bowiem ponad wiedzę i niewiedzę“.

Ta destylacja pojęcia bóstwa jest treścią nieskończonych spekulacji, których podkładem jest święta zgłoska A u m. Jest ona nazwą Boga, ale jest i środkiem poznania Boga, a gdy to poznanie jest bezpośredniem zetknięciem, zlanem się, przeto jest ona Bogiem samym. Zgłoska ta składa się z trzech mor, trzech dźwięków

(a, u, m) i czwartej półmory, bezdźwięcznego pogłosu brzmienia m, mrącego na wargach zamkniętych. Otóż poszczególne mory reprezentują świat i bogów; każda ma swoje właściwe znaczenie¹⁾; czwarta półmora zawiera w sobie wszystko; w niej kryje się Bóstwo Najwyższe (Atharvaçikhâ-Upaniszad). Reprezentuje to Bóstwo zatem brzmienie kiedy ustaje; jest ono poza brzmieniem materialnym. Jest i nie jest. Kiedy każda z mor odpowiada pewnej barwie, bezdźwięczna półmora jest „jak kryształ górski“, bezbarwną.

„Mędrzec, co spędził, żądny wiedzy, długi lat szereg nad księgami, — światłem Brahmana oświecony, rzuca je, jakby dłoń parzyły“.

„Jak na wóz wsiada na dźwięk Aum, woźnicą jego jest bóg Wisznu, — jedzie by znaleźć świat Brahmana, by znaleźć w nim samego Rudrę“.²⁾

„Lecz wóz mu póty tylko służy, póki na bitym jest gościńcu — ale gdzie kończy się już droga, zsiąść musi i iść dalej pieszo“.

„Porzucić musi dźwięki brzmiące Aum, bo tylko z m bezdźwięcznym — przystąpić można w Ono Miejsce milczące, głucho, niewidzialne“. (Amritabindu-Upaniszad Atharva-Wedy).

„Drogą“ wiodącą ku Najwyższemu, o której mówi ten ustęp, jest rozważanie zgłoski Aum. W niej mieści się ziemia i niebo. W sferze niebieskiej każdej z trzech mor odpowiada jeden z bogów, pogłosowi zaś Bóg Najwyższy, bezprzymiotny. Praktyka tej kontemplacji nosi nazwę „Yoga“.

Przepisuje ona sposób życia praktykującego (t. j. Yogina), postawę jaką ma przyjąć w czasie kontemplacji, kierunek myśli, wreszcie — i bardzo szczegółowo — ekonomię oddechu. Mówi o rytmie oddychania, o wstrzymaniu tchu, zaparciu go, o długich, jednym tchem wymawiać się mających formułach. Jest to najoczywistej praktyka autohypnozy. W stanie hypnotycznym, na jego najwyższym punkcie, pojawia się nagle i niespodzianie moment orgazmu duchowego, w którym zdaje się otwierać niebo, odsłaniać istota Bóstwa. Ten moment charakteryzują zresztą dostatecznie same Upaniszady. I tak mówi Atharvaçikhâ-Upaniszad, że czwarta półmora zgłoski Aum jako materialna wymawiana bywa trojako:

1) Więc każdemu z brzmień odpowiada jedna z przestrzeni wszechświata (ziemia, powietrze, niebo), jedna z Wed, jeden z bogów, jeden z zastępów niebieskich, jedno metrum, jeden z ognia, jedna z barw. Tkwi w tem myśl panteistyczna.

2) Tak ta Upaniszada nazywa Bóstwo Najwyższe, biorąc tę nazwę z popularnej mitologii. W innych miejscach inne znowu nazwy służą do określenia Najwyższego Boga; zwłaszcza Isâna, Ekorshi, Purusha także Siwa.

krótko, dłużej i całkiem długo: aum ◡, aum ◡ ◡, aum ◡ ◡ ◡¹⁾). Przy całkiem długim wymawianiu na miejsce materialnego dźwięku, gdy ten przebrzmiewa, pojawia się „cântâtman“, spoczynek jaźni, stan, w którym gaśnie świadomość wszelkiej konkretności, stan bezświadomego zachwycenia. — W innym miejscu (Atharva-çira Up.) wyłożono etymologicznie imię Najwyższego Bóstwa, Rudra, tem, że „widzącym“ jak błyskawica się jawi. W mitologii ezoterycznej jest też Rudra bogiem piorunu. Grzbiet jego czerwony a brzuch czarny; (bo zwęgła to, na co upadnie).

Poznanie Najwyższego Bóstwa staje się przez to możliwem, że dusza najwyższa, „najwyższy âtman“, równoznaczny z „pneumą“ neoplatońską, jest w istocie swej z tem Bóstwem identyczny. Tak jak Najwyższe Bóstwo, tak i ten âtman najwyższy, jest bezprzymiotny. Dlatego poznanie Bóstwa jest możliwe tylko w stanie, w którym gaśnie wszelka świadomość konkretna, gdzie milczy âtman niższy, przymiotna psyche. Stan taki jest więc też zgaśnięciem jaźni, utonięciem w „duszy świata“. Dlatego to mówią wielokrotnie Upaniszady, że w śnie najgłębszym, (śnie bez marzeń), âtman wędruje po świecie Brahmana.

Po tych samych odwiecznych ścieżkach błąka się duch ludzki w wielkiej epoce rozkwitu religijnych problemów, na schyłku starożytnego świata. Tak samo, aby odsłonić istotę Bóstwa, zdziera zeń wszystkie powłoki przypominające jeszcze materję, a nawet przypominające jeszcze ducha; gdyż Bóg jest ponad materją i duchem, zupełnie bezprzymiotny (*ἀπαιος*); nie stosuje się do niego nawet predykat bytu, (*ἔστιν οὐδὲ τὸ ἔστιν* — Plotina), jakkolwiek 'on jest bytu źródłem. Tę bezimienną praprzyczynę określa gnostyk Basilides wprost jako *ὁ οὐκ ὄν θεός*, co wyłożyłoby można przez „Bezboże“, gdyby się dało w wyrazie tym uwydatnić myśl, że jednak to Bezboże jest Bogiem. Odwieczna męka myśli aby pojąć niepojęte, jest niby praca Danaid; z chwilą gdy myśl zda się uchwycić Nieuchwytnę, spostrzega że w objęciu jej zgęszcza się ono jak opar, w którym czuć woń ziemi; że przestając być nieuchwytnem, przestaje być tem, co miało być uchwyconem. I znowu poczyna się dalsza destylacja pojęcia. Nieustannie, nieodmiennie powracające zjawisko! W niektórych Upaniszadach (tak Atharvaçikhâ · Up.) spotykamy ponad Isâną, najwyższym, bezprzymiotnym Bogiem kryjącym się w czwartej, bezdźwięcznej półmorze, jeszcze wyższy destylat, jeszcze, jeśli tak rzec można, „całkowiciej niepojętego“ Siwę. — Neopytagoreizm²⁾ określa Boga stojącego ponad materją i duchem,

¹⁾ W praktyce yogi słowo Aum jest wciąż, — „nie może być za często“ — wymawiane. Przeciągły pomruk wargowy yoginów porównują Upaniszady do poryku krów o wezbranych wymionach, czekających podoju.

²⁾ W przedstawieniu poglądów epoki alexandryjskiej w tej ma-

zatem ponadduchowego, bezprzymiotnego, jako „jedność“, *τὸ ἕν*. Ale jedność, która staje się źródłem dwoistości (ducha i materii), jest już podejrzaną co do swej całkiem jednolitej natury. Przeto powstaje wkrótce podział: produkt nowej destylacji, Jedność Najwyższa i — pod nią — *πρωτόγονον ἕν*, Jedność pierworodzona. To samo dzieje się w neoplatonizmie. Ponad bezprzymiotną, nieświadomą i beczynną praprzyczyną, *τὸ ἕν, τὸ πρῶτον* Plotina, stawia Jamblichos jeszcze coś subtelniejszego: „Jedność zupełnie niewypowiedzianą“, *πάντη ἀρρητος ἀρχή*.

Widzimy więc, że oddalenie Boga w dal niedosiężną, w sferę zupełnie oddzieloną od bytu, powoduje rozdzielenie istoty Bóstwa, postawienie między Praprzyczyną a stworzeniem pośrednika, który jest zarazem stwórcą. Jest on pierwszą emanacją Praźródła, jest z niem równy co do istoty; ale jest to jak gdyby Bóg zgęszczony, uprzymiotniający się. Procesowi destylacji pojęcia odpowiada proces zgęszczania... W właściwy, a historycznie bardzo doniosły sposób, odbywa się ten proces u Philona Alexandryjczyka. Sięgnąwszy do tradycji helleńskich i nowszych stoickich spekulacji, wprowadził on pojęcie „Słowa“, Logos¹⁾, które zrazu pomyślane abstrakcyjnie, w dalszym rozwoju zagęszcza się, tężeje, personifikuje, przybiera nazwę „Syna“, (na sposób „pierworodzonej jedności“ pythagorejczyków), „drugiego Boga“, Boga Stwórcy. To rozdzielenie istoty Bóstwa przybiera bardzo często formę tryjady; Philon powiada, że ponieważ słowo mieści w sobie myśl i nakaz, przeto i Logos składa się z dwóch części; u boku Tego „Który Jest“, *ὁ ὄν*, stoi z jednej strony Stwórca, *θεός*, z drugiej Rządca świata, *Κύριος*. Oku duchowemu, wpatrzonemu w Bóstwo, wydaje się ono raz Jednością, to znowu Trójcą. Pierwotór takiej tryjadycznej formuły znajduje się już w „Timajosie“ Platona, chociaż istota składników tej tryjady jest odmienną. Rozmaitą jest ona też w wielu innych pojawach, a jednak powraca nieustannie. U Numeniosa pythagorejczyka Trójca składa się z Boga Ojca, *πατήρ*, drugi Bóg jest Stwórcą, *ποιητής*, trzeci stworzeniem, *ποίημα*. Boga-Stwórcę porównywa Numenios do sternika, który stojąc przy sterze okrętu patrzy w niebo, z kąd bierze kierunek. Sam jest panem czynu, lecz kształty czynów bierze ze światła nieruchomego słońca Idei Najwyższej. W ten sposób wkładając w serce Boga-Stwórcy pobożność a w usta jego modlitwę ku Najwyższemu, daje pythagorejczyk w sposób niezmiernie poetycki i sugestywny pojęcie o wielkości i świętości Praźródła. Troistość Bóstwa spotykamy wreszcie i w neoplatonizmie z rozmaitemi nazwami i okre-

tery idę za Windelbandem l. c. i Willmanem (Gesch. d. Idealismus t. I). Co do Gnozy zob. też Mead i Harnack l. c.

¹⁾ Dopatrują się też wpływu teozofii egipskiej na tę koncepcję Philona; w szczególności odgrywa w trójcy egipskiej bóg Ptah rolę „Słowa“.

śleniami jego ogniów. Tak n. p. u Plotina Bóg najwyższy, bezprzymiotny, nosi nazwę *ἔν*, druga postać zwie się *νοῦς*, trzecia *ψυχή*. Ta ostatnia rozpada się na dwoje; część niższa, *φύσις*, jest siłą kształtującą materię. Łatwo zauważyć że podział ten odpowiada znanemu nam już podziałowi duszy ludzkiej, z którą myśl tensam proces destylacji odbywa.

Procesowi wstępnemu, procesowi destylacji istoty Bóstwa, odpowiada tedy proces zstępny zgęszczania. Pomiedzy bezprzymiotnym Bogiem a konkretną materią występuje szereg pośredników. Proces ten ma charakter dyalektyczny: Bóg jest ideą najwyższą, zatem najogólniejszą; w kierunku od ogółu do szczegółu występują kolejno idee coraz niższe, coraz bardziej ograniczone, zgęszczające się coraz bardziej w treść konkretną. Idea jest bowiem tem niższą, im jest konkretniejszą, im bardziej treściową; idea najwyższa, Bóg, jest zupełnie bezprzymiotną, beztreściową. Ten proces dyalektyczny pojęty jest jako droga od Jedności ponadduchowej, przez ducha, ku materii. Świat ducha jest jednakowoż od świata materii oddzielony; w tym względzie panuje pogląd dualistyczny. Ponad światem bytu materialnego istnieje, w myśl poglądów Platona, świat idei, właściwy świat rzeczywisty, bo to co spostrzegają zmysły nasze jest właściwie tylko złudą. Tak uczyły już Upaniszady; wedle nich świat cały to kraina Mai, czyli złudy; złudą jest nawet Bóg osobowy (*isvara*). W świecie idei proces konkretyzowania polega nie tylko na tem, że w łańcuchu zstępnym z idei ogólniejszych wynikają coraz to bardziej konkretne, ale i na tem, że idee pojęte zostają substancyjalnie, ulegają hypostazie, wprost nawet personifikacyi. I tak „logos“ przybiera postać Boga osobowego. Zrodzone przez logos idee niższe, zrozumiane są jako siły działające, wreszcie hypostazują się w demonów i aniołów. Filozofie ówczesne łączą się ściśle z religiami i zapładniane bywają przez pomysły religijne. To też świat idei w hypostazie swojej przemienia się w pandemonium, na które składają się (zwłaszcza przy ówczesnej skłonności do synkretyzmu), demonologie rzymskie, chaldejskie, żydowskie, perskie i egipskie. Philon hypostazuje myśli, zamknięte w logos, w istoty duchowe, jak anioły, dusze, które nazywa „logoi“ (termin używany przez stoików). „Słowo“ staje się jak gdyby tylko mieszkaniem „duchów Słowa“¹⁾. Zbliża się to do myśli wyrażonej gdzieindziej, że Bóg jest tem dla ducha, czem przestrzeń dla materii. Koncepcja idei platońskich, jako pierwowzorów bytów materialnych¹⁾, przeistacza się u Philona w koncepcję demonologi-

¹⁾ Wyrażenie Słowackiego (w „Genesis“): „my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów“.

¹⁾ Być może że na żyda Philona wpłynęła w równej mierze co Platon kabalistyczna nauka o pierwowzorach, themunah. (Willmann l. c. I str. 620).

czną. „Wszystko co jest na ziemi znajduje się także w górze, a nie-masz nic na ziemi takiego, choćby najdrobniejszego, coby nie zawisło od czegoś odpowiedniego, które jest w górze.. Wszystkie stworzenia, które policzono na ziemi, odnachodzą się policzone w swoich górnych korzeniach¹⁾. Każde stworzenie ziemi ma w górze swego zwierznika, który ma upodobanie ku niemu; nie może jednak wyrzec wpływu, póki nie jest modlitwą zawołany“²⁾. W neoplatonizmie spotykamy się również z pojęciem i terminem „logoi“. Idee mieszczą się w „nus“ czyli logos; logoi są jakoby tych idei objawem; one kształtują materię i jako takie określane są jako *οἱ τὰ ζῶα ποιοῦντες*. Są one pojmovane całkiem umyślowo i wyobrażane zazwyczaj jako stosunki liczbowe. Nominalistyczne wątpliwości, jakoby idee były tylko nazwami gatunkowemi³⁾, stworzonymi przez myśl ludzką, wątpliwości wyrażane już przez Arystotelesa, platonicy odrzucają; przypisują oni idejom byt realny. Ztąd już niedaleko do ich hypostazowania w byty samoistne, w istoty, w anioły. Dzieje się to zwłaszcza w syryjskiej gałęzi neoplatonizmu, gdzie mity wschodnie, wykładane alegorycznie, dostarczają materiału do hypostazy. W ten sposób powstają powieści kosmogoniczne, których bohaterami są zalegoryzowani starzy bogowie rozmaitych religij, albo nowo stworzone byty idealne⁴⁾.

1) Porównaj u Słowackiego w „Raptularzu“, że człowiek jest drzewem rosnącym korzeniem w górę.

2) To ściśle odpowiadanie sobie świata ziemskiego i świata idei widzieliśmy u Swedenborga. Związek ze światem duchów przypomina też Swedenborga i Towiańskiego.

3) Idee rozumiane były przez Platona jako pojęcia gatunkowe; różnice między poszczególnymi istotami jednego gatunku są wedle tego niedoskonałościami w odbiciu materyalnym idei, czyli w jej idole. Ale neoplatonicy przyjmują (obok idei gatunkowych), także idee osobnikowe. I w tym fakcie odbija się to, że u nich idee przestają już być czystymi pojęciami, gdyż zaciera się ich charakter ogólny; stają się one jakby odpowiednikami istot ziemskich w sferze duchowej, „zwierzchnikami“ jak u Philona, „aniołami stróżami“ w dalszym postępie procesu hypostazy. Obok idei poszczególnych istot istnieją jednak i dalej idee gatunkowe, a w ten sposób układa się hierarchia w świecie idei, której pierwotny charakter dyalektyczny zaciera się w hierarchicznych hypostazach.

4) O tendencji epoki do alegoryzowania filozoficznego wszelkich mitologij i odwrotnie do ubierania w formy alegoryczno-mitologiczne spekulacyj filozoficznych, — o synkretyzmie, który zaludnia niebo bogami wszystkich religij, — o demonologicznych upodobaniach, (które niewątpliwie wpływają na tendencję do hypostazowania idei), i t. p., zob. P. Wendland: „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judenthum und Christenthum“ (Tübingen 1907).

Taki to mitologiczny charakter ma także Gnoza. Z Prazródła wychodzą — jako logos — szeregi eonów, zgrupowane w łańcuch parzystych syzygij, na modłę męskich i żeńskich bóstw religij wschodnich. System eonów tworzy świat duchowy czyli pleromę; jest to rozwinięcie się, ewolucya, bezświadomego prabóstwa; tę ewolucję przedstawiają przedewszystkiem cztery pierwsze syzygie: więc obok Prabytu *σιγή* (milczenie); w drugiej syzygii duch (*νοῦς*) i prawda, — w trzeciej logos i życie (*ζωή*), w czwartej *ἄνθρωπος* (człowiek idealny) i *ἐκκλησία* (społeczność). — Ewolucya przechodzi nieznacznie w zmroczenie się światłości Prabóstwa, — dalsze syzygie pleromy mroczą się coraz bardziej, aż na ich końcu eon ostatni, *σοφία*, rodzi mądrość niższą, pragnienie czyli tęsknotę (*pathos*, Ahamoth), która rzucona za karę w próżnię (*kenoma*) staje się matką demiurga i świata materyi¹⁾. W tej nauce widzimy charakterystyczny proces hypostazy pojęć, rozwinięty w alegorycznej mytologii.

Pojęcie Słowa, logos, weszło do chrześcijaństwa i posłużyło do określenia boskiej natury Chrystusa. Neoplatonczyk Amelius Gentilianus mówiąc o logos jako o źródle bytu, powiada że tak uczył już Heraklit a — na Zeusa! — także i „cudzoziemiec“ uczy, iż nim zstąpił na ziemię w ciele, był u Boga i sam był Bogiem, a wszystko co się stało, stało się przez niego; porzuciwszy zaś ciało, znów będzie Bogiem jak był²⁾. Cudzoziemiec, o którym mowa, to Chrystus. — Ewangelia św. Jana stwierdza na samym wstępie recepcję nauki o Słowie przez Chrześcijaństwo. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo... Wszystko się przez nie stało, a bez niego nic się nie stało, co się stało“. Razem z tą nauką znajdujemy też w tej ewangelii — co naturalne — ślad teologii negatywnej, w swoim zdaniu „Boga nikt nie widział“, (I, 18), które tak zastanawiało Słowackiego. Kościół nie poszedł zresztą drogą oderwanych spekulacji filozoficznych, ale jako potęga, która miała opanować dusze mas, stanął na gruncie pojęć prostszych i łatwiej zrozumiałych. Wyobraził tedy Boga osobowego. Ale pomimo tego teologia negatywna nietylko nie wygasła w erze chrześcijańskiej, lecz przeciwnie w wiekach średnich kwitła pod skrzydłem Kościoła. Opiera się ona o ów znany spór o „uniwersalia“, spór realistów z nominalistami³⁾, któremu podobny toczył się już zresztą w epoce aleksandryjskiej. Kościół sprzyjał zapatrywaniu, że pojęcia ogólne, ideje, mają byt realny; Bóg jest ideą idej, ideą najogólniejszą, zatem pozbawioną już wszelkiej treści konkretnej. Mimo to, a nawet właśnie dlatego, posiada on byt realny, realniejszy niż wszystko inne; jest to „ens realissimum“. Ta idea

1) cf. Windelband l. c. str. 192, 200.

2) p. Willmann l. c. I str. 669.

3) p. Windelband l. c. 723.

najogólniejsza rodzi z siebie idee coraz to mniej ogólne („noi“, „logoi“ aleksandryczyków), które się w niej, jako ogólniejszej, mieszczą. Przez hypostazę tej dyalektycznej hierarchii idei powstaje — jak w neoplatonizmie — system świata anielskiego. Z tej duchowej pleromy dopiero wynika świat materii. Jest on tylko cieniem idei i posiada mniejszą od nich rzeczywistość... Jak widzimy są to zasadniczo te same myśli, jakie poznaliśmy w epoce aleksandryjskiej, — przybierają tylko odmienną, duchem czasu zawarunkowaną fizjognomię. Toż samo później. — W przedświacie Renesansu, u Eckharta czy Cusana, występują na plan pierwszy pierwiastki mistyczne. Eckhart mówi o „iskrze“ (Funken) w człowieku, która jest boskim w nim pierwiastkiem, podobna åtmanowi czy pneumie. Gdy Bóstwo jest bezprzymiotne, — „Niczem“ nazywa je Eckhart, — zatem i ten najwewnętrzniejszy pokład duszy łączy się z niem przez poznanie beztreściowe, przez zachwycenie mistyczne. Cuzanus zowie tę formę poznania „docta ignorantia“. Jest ona właściwie zawieszeniem czynności umysłu, bo myślenia podkładem i warunkiem jest rozróżnianie przeciwieństw; w Bogu zaś wszelkie przeciwieństwa się znoszą (coincidentia oppositorum)¹⁾. W Renesansie — u Bruna, u Boehmego — wybija się na plan pierwszy, obok pierwiastku mistycznego, rys kosmologiczny, podobnie jak w Gnozie, a równocześnie ujawnia się dobitnie rys, który już Abelard uważał za konsekwencję „realizmu“, rys panteistyczny. Jeżeli bowiem świat materii jest tylko odbiciem idei, jeśli te idee tkwią i schodzą się wszystkie w idei najogólniejszej, w Bogu, który jest tem dla idei czem przestrzeń dla rzeczy, to oczywiście nic niema samodzielnego bytu, wszystko jest objęte Bóstwem. Bóg i natura to jedno; pierwszy, to „deus implicitus“, druga „deus explicitus“, albo inaczej — wychodząc od pojęcia natury — Bóg to „natura naturans“, a świat to „natura naturata“. Charakterystycznym jest jednak przytem z jednej strony usiłowanie ocalenia transcendencji Boga, z drugiej — ocalenia indywidualności człowieka. Do tego celu tworzy Bruno pojęcie monady, niby atomu duchowo materialnego, będącego indywidualną formą nieskończonego Bytu; podobne usiłowanie stwarza pojęcie archeusza (ducha osobnikowego) u Paracelsa, i t. p. Jest to rys charakterystyczny nie tylko dla tej epoki. To samo usiłowanie powraca z tym samym problemem. Tak n. p. widzieliśmy w filozofii aleksandryjskiej próby rozszerzenia pojęcia idei („logoi“), z gatunkowego na indywidualne. W właściwy sposób radzi sobie z tym problemem Słowacki, gdy w kosmogonii swojej, w której teoryę Kanta-Laplace'a

¹⁾ cf. wyżej str. 165, 166. — Ta sama myśl zdaje się tkwić w przytoczonym wyżej ustępie Jadźur-Wedy, gdzie powiedziano że Nieskończone nie jest ani wielkiem ani małym, ani żarem ani wilgocią etc.

rozszerza na świat duchowy, planety i słońca nie uważa za odzwierciedlenia ducha ogólnego, ale za kłęby duchów indywidualnych.

Teozofia romantyzmu chłonie w siebie pierwiastki filozofii aleksandryjskiej i Renesansu. Ale szczególnie ważnym ogniwem łączącym ją z przeszłością jest Jakób Boehme. W Niemczech wpłynął zwłaszcza na Baadera i Schellinga, do Francji dostał się przez St. Martina, a za przykładem Niemiec i Francji wszedł i w naszą romantyczną mistykę. Teozoficzna i kosmogoniczna teoria prawowiernego towianizmu nie jest nam wprawdzie bezpośrednio znaną; nie możemy nawet napewno twierdzić że ona istniała. Ale mamy poszlaki że istniała i jaką była. Mamy mianowicie dwa dokumenta: pisma Słowackiego i urywek rozprawy Mickiewicza o Boehmem ¹⁾ Teoria Słowackiego mogła być jego wyłączną własnością... Ale jeżeli zważymy, że wykazuje ona w pierwszej swej części — aż do powstania świata materialnego, a i poza tem w kilku punktach — istotne podobieństwa z nauką Boehmego i to w tej jej parafrazie, którą nam zostawił Mickiewicz, — jeżeli zważymy dalej że Mickiewicz często na Boehmego w wykładach się powołuje i że z tonu jego rozprawy o nim zdawałoby się wynikać, że się z treścią przedstawionej nauki solidaryzuje, — to nasunie się silne podejrzenie, że dwa te dokumenta stoją z sobą w łączności, że uzupełniają się wzajemnie i dają obraz przybliżony teozofii i kosmogonii towianizmu.

Boehme wyznaje teologię negatywną. Bóstwo ²⁾, Praprzyczyna „Urgrund“, określona jest przezeń właściwą mu igraszką słów, jako „Urgrund“, to jest bezdno, przepaść bez dna i brzegów, zatem właściwie jako Nic. Negatywna teologia Gnozy tego samego niekiedy używała określenia ($\beta\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$). Z tego „bezdna“ rodzi się dopiero logos „to, co nazywamy rzeczywiście Bogiem“. Oto jak przedstawia Boehme w parafrazie Mickiewicza ³⁾ ten proces teogoniczny: „Duch istniejący sam jeden tylko tak, że nic nie istnieje coby było poza nim, lub coby było czemś innym niż on, jest duchem poza obrębem Stworzenia. Duch ześrodkowuje się: to ześrodkowanie samego siebie uciska, zamyka go, ciąży na nim i budzi w nim

¹⁾ „Rozprawa Mickiewicza o Jakóbie Boehmem“. Wydał i przełożył z francuskiego Piotr Chmielowski (Warszawa. Przegląd filozof. 1898).

²⁾ W „teologii negatywnej“ częste jest odróżnienie Bóstwa — „divinitas“ — od Boga — „deus“. Pierwsze to owa praprzyczyna bezprzymiotna, pozabytowa; Bóg — to logos, Bóstwo uprzymiotniające się, mające byt, nawet będące samo Bytem, acz niematerialnym, jako źródło i miejsce istnienia idei, logoi.

³⁾ Nie chodzi mi tu o naukę samego Boehmego; nie będę przeto zastanawiać się nad tem czy Mickiewicz myśli jego całkiem trafnie oddaje.

pragnienie wyjścia z tego ucieżenia, z tego kręgu, który w koło siebie ściąga, a który staje się Ciemnością; duch ześrodkowując się, ściemnia się, zaczyna cierpieć, martwić się, i w łonie tej inkubacji Ducha, który sam się zapładnia, powstaje dążność wyjścia ze stanu ucisku, powstaje ruch, który Boehme nazywa rotacją, ruch prowadzący do tego, żeby bodziec wewnętrzny ducha, dążący na zewnątrz i przyciągający sam siebie, wybuchnął promieniami płomiennymi i świetlnymi. Płomień ten jest zewnętrznym objawieniem się Ducha; płomień ten jest końcem, celem, ostatnim krańcem Przyrody (nie zapominajmy, że mowa tu o Duchu przed Stworzeniem fizycznym i widomem); z tego płomienia i z tego promienia rodzi się światło, słodycz, radość, uciecha, nakoniec rodzi się to, co nazywamy rzeczywiście Bogiem⁴. Boehme (u Mickiewicza) to przedstawienie swoje objaśnia przez porównanie do „światła ziemskiego jakiegokolwiek, w którym widać ciemny grunt, materię zapalną wychodzącą również z ciemnego gruntu Przyrody, a stającą się następnie promieniem czyli zarzewiem, to jest płomieniem naturalnym otaczającym się obręczką świetlną. W każdym zatem świetle jest grunt mroczny, zimny, wydzierający się na światło, pragnący, a więc nieszczęśliwy, potem płomień, objawiający ten popęd, to pragnienie gorące, i wreszcie światło roznoszące wszędzie uczucie radości i szczęścia, a żywiące się wszelako ciemnościami i zderzeniem pierwiastków które jedność swą znajdują dopiero w świetle⁴. Ów grunt mroczny który „istnieje, zawsze istniał i istnieć będzie“ w Bogu, nazywa Boehme Chaosem, Nocą czasów, Gniewem Bożym; i kiedy mówi o ucisku i cierpieniu właśnie tego mrocznego gruntu, dodaje że jest to cierpienie nieswiadome. Najwewnętrzniejszy więc ten ośrodek Bóstwa odpowiada owemu bezprzymiotnemu *τὸ ἔν* platoników, świętemu Bezbożu *ὁ οὐκ ἔν θεός*. Ciemny i nieświadomy ośrodek ten rodzi „Syna“, w którym rozwija się i uświadamia. Odpowiada to pojęciu logos. Proces ten rodzenia to proces ewolucyjny to „explicacya“ Bóstwa. Deus implicitus mrocznego ośrodka, staje się deus explicitus. A przechodzi przytem przez dwa stadya: stadyum płomienne, które nazywa się u Boehme-Mickiewicza „Przyrodą“ (ale nie Przyrodą materialną i widzialną) — i stadyum świetlne, które dopełnia dopiero ewolucyi, będąc tem „co nazywamy rzeczywiście Bogiem“ albo „Niebem“. Wszystkie trzy warstwy stanowią „całość Bożą“, „Wszechogół“ (l'universalité w tekście francuskim Mickiewicza), co odpowiada gnostycznemu pojęciu „pełni Bożej“, pleromy. Ta całość Boża, ukoronowana i zakończona światłem, jest dopiero „rzeczywiście Bogiem“; w ciemnym ośrodku niemasz właściwie jeszcze Boga, tkwi on tam tylko niejako potencjalnie. „Bo jak nie nazywamy człowiekiem zamiarów człowieka, tak też cierpienie i pragnienie i gniew istniejące we Wszechogóle nie stanowią Boga i nie nazywają się Bogiem“. Jednakże owych trzech stadyów rozwoju Bóstwa nie należy rozumieć historycznie. Są to tylko jakoby trzy

warstwy istoty Bożej; proces rodzenia, *explicatio Dei*, jest bez czasu; był wiecznie, jest i będzie.

„Rodzenie“ Bóstwa jest nie tylko procesem jego rozwoju, ale też i procesem rozszczepiania. Bo „z tego chaotycznego Wezuwiusza wychodziła nieskończona ilość źródeł gazowych, które się zapalały i stawały promieniami; wychodziły z Nieskończoności przymioty specjalne, które stawały się bytami, indywidualnościami, wychodziło wreszcie z tego Wszegogółu tworzenie się anielskie, ustawiczne i niezliczone, które się nazywa rzeczywiście Bogiem“. Jest to więc znany nam już z filozofii aleksandryjskiej proces wypływania logoi z logos, w dyalektycznym ujęciu proces wynikania idei szczegółowszych z idei ogólnej, lub — jak w gnozie — proces emanacji łańcucha eonów. „Wszystko to wszakże dzieje się w sferach będących poza obrębem Przyrody materialnej“. To rodzenie Bóstwa jest równocześnie aktem stwarzania, ale stwarzania tylko duchowego, stwarzania świata idei. Zdaje się ono należeć (o ile można wyrozumieć) do drugiej sfery Bóstwa, do jego stadium płomiennego, które jest Przyrodą niematerialną¹⁾, przyrodą wchodzącą — jeśli tak rzecz można — w normalny jego proces ewolucyjny. W sferze trzeciej, świetlnej, te duchowe byty indywidualne zdają się powracać do jedności; proces rozszczepiania, indywidualizacji, przechodzi w proces zlewania się, integracji.

Ale w onej to sferze indywidualnych bytów nastąpiło na pewnym punkcie zaburzenie ewolucyjnego procesu, „poronienie“ — jak mówi Boehme — w miejsce normalnego rodzenia natury boskiej, a owocem tego poronienia jest świat materii, przyroda materialna. Jeśli wolno przeprowadzić dalej użyte przez Boehmego Mickiewicza, porównanie Wszegogółu do „płomienia ziemskiego“ złożonego z trzech stref, to można powiedzieć, że stworze-

¹⁾ Zrozumieć łatwiej te poglądy powracając do Platona, od którego zależną była późniejsza nauka o ideach. Z Boga wychodzi świat idei, *τὸ νοητόν*; wedle tego świata idei urobiony jest z materii świat zjawisk zmysłowych, *τὸ αἰσθητόν*. Ideje są prototypami rzeczy zmysłowych, są one temi rzeczami jakby istniejącymi dopiero w pojęciu, w myśli, w zamiarze. Niemniej Platon przypisuje im prawdziwe istnienie, byt realny, owszem jedynie realny; noszą one nawet nazwę stworzeń (istot) zmysłowych, *ζῶα νοητά*. Otóż ten świat idei odpowiada „przyrodzie niematerialnej“ Boehmego. — W myśl Platona byłaby przyroda materialna (*τὸ αἰσθητόν*) jakby odciskiem pieczęci tych idei. Kiedy w tę koncepcję platońską weszła nauka o upadku grzechowym jako źródle powstania materii, (tak właśnie jak u Boehmego), przedstawił się świat idei jako właściwe stworzenie, stworzenie w zamiarze Boga jedynie istniejące, właściwa (normalna) „przyroda“, podczas gdy świat materialny przedstawia się — w myśl Boehmego — jako „poronienie“.

niu materyalnemu dała początek jakaś przeszkoda zupełnego spalania się w świetlnej strefie produktów gazowych, żarzących się w strefie drugiej; następuje to kiedy oziębimy płomień, albo ograniczymy dostęp powietrza. Płomień nie wytworzy wtedy obrączki świetlnej, nie dojdzie do białości, ale stając się cały czerwonym, kopci, tworząc produkt niezupełnego spalania — sadzę. To jest właśnie figura materyalnego bytu. Ale idźmy za przedstawieniem Mickiewicza.

„W intuicyach swych Boehme przypuszcza — powiada Mickiewicz — że gdy jedna z iskier, wychodząca z odwiecznych mroków (to jest z mrocznego ośrodka Bóstwa), wzniosła się wskutek dążności łatwej i naturalnej do stanu płomienia, to płomień ten tworzył już indywidualność silną, anielską lub archanielską; bo wszystko co Boehme nazywa siłą, płomieniem, światłem, tronem etc., są to indywidualności odrębne, boskie, są to obywatele Królestwa. Otóż jedna z tych indywidualności, stanowiąca część integralną Bóstwa, mająca zatem wolną wolę, osiągnąwszy stan płomienny, a więc doszedłszy do apogeum swej siły, nie chciała wznieść się do łagodnego światła; taka indywidualność, po raz pierwszy, uczyniła akt woli przeciwny Wszechogółowi Stworzenia; chciała podnieść swój mroczny ośrodek i stać się sama ośrodkiem stworzenia. To właśnie nazywa B. upadkiem Archaniota i początkiem stworzenia materyalnego i widzialnego“. Ten to duch — (streszczam już tylko przedstawienie Mickiewicza) — mający pierwszy świadomość siły, jak Prometeusz, nie chciał poddać tej siły Wszechogółowi, zlać się z nim w harmonię ogólną i stał się w ten sposób wrogiem Wszechogółu, Szatanem. Szatan jest twórcą widzialnego świata, a świat ten jest wynikiem działania nie-normalnego, buntu. Z chwilą tego buntu zatem zaczyna się proces kosmogoniczny. — Ta koncepcja powstania świata materyalnego nie jest ani emanacyjną ani ewolucyjną. Nie wynika ono z natury boskiej i — jako powstanie skończonego z nieskończonego — jest irracjonalnem; nie można go też wydedukować z Absolutu, ale trzeba przyjąć i stwierdzić tylko jako fakt (Schelling). Źródłem powstania tego świata jest wolna wola duchów, zrywających jedność z Bogiem przez pychę, wolna wola, którą te duchy posiadają jako części integralne, emanacje ducha Bożego. Świat zatem nie jest ani konieczny, ani wieczny (Origenes). Usamodzielnienie idei, które same pragnęły zostać Absolutem, nosi cechy upadku grzechowego. Byt materyalny jest zatem wynikiem grzechu („grzech pierworodny“), a życie grzech ten winno zmazać. To może być dokonane przez zharmonizowanie woli indywidualnej z wolą Bożą. to jest przez przeciwieństwo „buntu“, który dał początek materii. Sprawcą tego buntu był Szatan. Gnostycy uważali Jehowę, Demiurga starego Testamentu, za niższego eona, za upadłego anioła (dla którego zbawienia — porówno jak dla ludzi — Bóg Najwyższy zesłał później Chrystusa), lub nawet wprost za szatana. Procesowi kosmogonicz-

nemu, który jest historią upadku grzechowego, odpowiada proces soteriologiczny, dzieje zbawienia, powrotu materyi w Boga. W tym drugim procesie rola szczególnej wagi przypada Chrystusowi. Dążność wprowadzenia w systemy teozoficzne zasadniczych elementów nauki Kościoła, wprowadza w te systemy nieład i niekonsekwencje. Przychodzi na myśl często dawne zastrzeżenie stróżów wiary, że należy wybrać między Platonem a Chrystusem. Tak też dość czyste linie teogonii i kosmogonii Boehmego stają się nader zawiłe z chwilą kiedy zjednoczyć i pogodzić usiłuje z systemem swoim naukę Kościoła o pierwszym człowieku, jego grzechowym upadku ¹⁾ i o Chrystusie.

Teraz jednak przechodzę do kosmogonii Słowackiego.

„Na skałach oceanowych postawiłeś mię Boże, abym przypomniał wiekowe dzieje ducha mojego, a jam się nagle uczułem w przeszłości nieśmiertelnym, synem Bożym, stwórcą widzialności“... Od tych słów zaczyna się „Genezis z Ducha“. Wyraża się tu zasadnicza myśl mistyki Słowackiego, iż duchy są niestworzone i odwieczne, i że same są stwórcami świata. W nauce tej zajmują one miejsce „Słowa“, logos, a raczej są jego treścią. „Słowo“ jest pojęciem zbiorowym dla „duchów Słowa“ („Logoi“ Philona). „Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie — a jam był w Słowie“. Zdanie to parafrazuje początek ewangelii św. Jana, przyczem istotną różnicą jest wprowadzenie słowa „jam“, pojęcia zatem ducha osobowego jako istniejącego „przed początkiem“, pospołu z Bogiem, w samym „nasieniu stworzenia“. Dodaje jednak w tem miejscu poeta na marginesie uwagę: „Jam. nie ja, bo ja osobą jest, a tam osoby nie było jeszcze... Ewangelia o Bogu mówi: w nim był żywot, a żywot był światłością ludzką, ale nie osobistościami ludzkimi“. Gramatycznie jest ta uwaga może naiwną, bo „jam“ nie może oznaczać nic innego, jak „ja“, co do treści, jednak oddaje wyraźnie myśl że duchy spoczywają w Słowie zrazu niezróżnicowane... „A my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów (na marginesie dopisano: „kształtów — jeżeli Ja, to już kształt“) i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas Panie, pozwoliwszy iżeśmy sami z siebie, z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni“ ²⁾. Z chwilą więc stworzenia, objawienia się kształtem,

¹⁾ Koncepcji teozoficznej, że stworzenie jest dziełem grzechu, Kościół nie przyjął; uczy natomiast o grzechowym upadku człowieka. Teozofie późniejsze, zamiast wybrać między jednym lub drugim, obie te koncepcje starały się pogodzić i przyjęły upadek podwójnie; raz jako fakt kosmologiczny i drugi raz jako fakt antropologiczny. Teozofie te noszą na sobie cechy jakby nienaturalnego zdwojenia obrazu w chorem oku.

²⁾ To „stwarzanie“ nie jest faktem historycznym, ale dzieje się wciąż, tak samo jakśmy to widzieli u Boehmego, a jak też jest

Słowo rozszczepia się i różnicuje na indywidualności. Ta autonomia i podniesienie godności ducha ludzkiego jest dla nauki Słowackiego szczególnie charakterystyczną. Drugim zaś momentem charakterystycznym jest, że początek stworzeniu nie daje akt woli Bożej ani też naturalna i konieczna ewolucja Bóstwa, ale wolna wola „duchów Słowa“, które „same z siebie“ wywodzą i budują sobie formę objawu. Wprawdzie w innych teozofiach chrześcijańskich — jak u Origenesa, Boehmego, Schellinga — również wolna wola duchów daje początek stworzeniu, ale tylko w ten sposób, że z tej wolnej woli wynika możliwość grzechu, a grzech jest początkiem świata materialnego; w tych teozofiach bowiem Bóg stwarza świat niematerialny tylko (niewidzialny). U Słowackiego zaś wolne duchy dają początek stworzeniu¹⁾ nie przez grzech, pośrednio, ale wprost, aktem woli, bezpośrednio. Upadek grzechowy następuje i tutaj, lecz później, i jest zaburzeniem twórczego procesu samychże duchów twórczych, nie Boga.

Z przedstawienia „Genezis z Ducha“ nie możemy jeszcze powziąć wyobrażenia o istocie Bóstwa; niemniej i pierwszy początek stworzenia przedstawiony jest całkiem ogólnikowo; po bliższe szczegóły musimy odnieść się do „Listu do Rembowskiego“. Tutaj czytamy co następuje: „O najstraszniejszą ze wszystkich tajemnic pytałem się w duchu moim Boga i Pana mojego, a czy

u Plotina i gnostyków. Bóg „stwarza“ wiecznie; to leży w jego naturze; pełnia jego przelewa się ustawicznie, światło jego wciąż zeń promieniuje. Kościół natomiast uczy o jednorazowym akcie stworzenia, jako akcie woli Bożej. Jednak tak u Słowackiego jak u Boehmego świat materialny powstał również jako zdarzenie historyczne. „A to objawienie się Syna w całej pełni Było — Jest — i Będzie, bo czas jest dziełem grzechu i do nas globowych należy“ („List do Remb.“). Zatem pojęcie czasu, (więc stawania się w znaczeniu historycznym), może istnieć tam tylko, gdzie jest znikomość, przemijanie, nietrwałość, jak w świecie materii (u nas „globowych“). Materia jest dziełem grzechu, więc tak samo i czas. Ta sama koncepcja zdaje się tkwić w podaniu starożytnych o Kronosie, którego Zeus-demiurg okuł w pęta. Świat materii powstać bowiem może tylko przez zatrzymanie czasu w locie; materia jest ustaleniem, utrwaleniem, stężeniem, zastojem. Jest trwaniem w przeciwstawieniu do działania się. Dziełem zastoju i spoczynku (pojętego jako grzech) jest też materia u Słowackiego.

¹⁾ U Słowackiego trzeba odróżnić „widzialność“ od „materii“. Pierwsze kształty, o których mówi, że z woli i miłości swojej duchy nasze je wywiodły, to były kształty „widzialne“ ale nie materialne. Jakie to „kształty“ — dowiadujemy się z łańcucha trójc w „Liście do Remb.“, więc magnetyzm, elektryczność, ciepłik, światło... Są to siły. Materia natomiast, „świat formy“, jest dziełem grzechu.

moje utkwione były w ciemność... w kącie izby mojej... gdzie w odbłyśku słońca jesiennego świecił się krąg pajęczyny, podobny marze i cieniowi wielkiego miesiąca... Środek koła, opuszczony przez pająka i pusty, był mi punktem i celem niby widzenia... W tym środku, na zbiegu srebrnych promieni, wyobrażałem oczyma niewidzialny środek ducha jakiego(?) w spoczynku i w nieobjawieniu, a ten duch zdawał mi się trójcą napisaną tak:

Duch

Miłość Wola

A trójca ta w miłości przez wolę ruszywszy się niby w łonie Boga, jąła się przemieniać z szybkością błyskawicy w trójce rodzone jedna z drugiej jak następuje

1.

Duch w Woli

Wola miłość — Wola siła (Ruch).

2.

Duch w ruchu

Ruch miłość — Ruch siła (Magnetyzm).

3.

Duch w magnetyzmie

Magnetyzm siła — Magnetyzm elektryczność.

4.

Duch w elektryczności

Elektr. magnet. — Elektryczność ciepłik.

5.

Duch w ciepłiku

Ciepłik elektr. — Ciepłik światło.

I ujrzałem światło w duchu niby błyskawicę słoneczną, wychodzącą z owego pustego celu w którym utopiłem był przed chwilą zamysłone oczy“...

Z przedstawienia tego można powziąć przedewszystkiem przekonanie, że Słowacki jest wyznawcą „teologii negatywnej“. Figurą Boga jest mu pusty środek pajęczyny stworzenia. Porównanie podobne znajdujemy u Basilidesa. Używa go wprawdzie Basilides

w sposób negatywny: „Czyż Bóg tworzy świat, jak pająk sieć? Nie. On rzekł i stało się... A ten który rzekł, nie był.. Bo nasienie Bytu, Słowo, przyszło z poza Bytu“. Ale jakkolwiek obraz pajęczyny jest tu inaczej użyty, to przecież, gdy ustęp ten jest zarazem tak wybitnem wyznaniem negatywnej teologii, mogłoby być że natchnął porównanie Słowackiego przez asocjacyę sąsiedczą. Równocześnie zaś zmienił Słowacki obraz użyty i znaczenie jego, zastawiawszy środek pajęczyny pustym. Zapewne — samo przez się może to jeszcze do dowodu nie wystarcza. Łączą się z tem jednak inne świadectwa. Przedewszystkiem to wielkie zastanowienie, w jakie wprawiały poetę słowa Ewangelii św. Jana: „Boga nikt nie widział“¹⁾. Dlatego to ukazywanie się Boga zapisane przez Stary

¹⁾ „List do Rembowskiiego“ „Tyś sam rzekł (o Chryste!) że Boga Ojca nikt nie widział“. — „Genezis z Ducha“: „Ojczy Boże... wedle świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany“... — Z tych słów: „Boga nikt nie widział“, prof. Tretiak wysnuł całą osobliwą legendę („Jul. Słow.“ II, str. 193—196). Jest ona tak skomplikowana, że niełatwo mi ją przyjdzie w krótkości z dostateczną jasnością przedstawić. Celem tej legendy jest dowiedzenie, że Słowacki, w niesłychanej zarozumiałości swojej, mniemał że wprawdzie dotąd Boga nikt nie widział, ale on go (jako od stworzenia świata najgodniejszy!) pierwszy z ludzi zobaczył!... Naturalnie dowód taki — gdyby się udał — byłby zarazem głównym filarem koncepcyi prof. Tretiaka; możnaby powiedzieć jej „rehabilitacyą“. Dla doprowadzenia do skutku tego walnego przedsięwzięcia trzeba było fakt, iż słowa „Boga nikt nie widział“ głęboko zastanawiały poetę, skombinować z faktem owej wizyi ogni niebieskich, o której w poprzednim rozdziale pisałem — i z tego wyprowadzić wniosek, że w tej wizyi poeta Boga (którego nikt dotąd nie widział), wedle swego mniemania — zobaczył. Stawia tedy prof. T. twierdzenie, że owa wizya naszła poetę w chwili, kiedy właśnie w Ewangelii św. Jana owe słowa czytał. Z tego ma jakoby logicznie wynikać (?) że wizya w wyobrażeniu poety nie była czem innem, jak właśnie ukazaniem się Boga... Tymczasem nietylko że połączenie obu ogni tego rozumowania jest całkiem niedostateczne, ale nadto oba te ogniwa istnieją tylko w wyobraźni prof. T., bo: 1) ani nad tą Ewangeliją i temi jej słowami nie naszła wizya poety, — w ogóle z temi słowami wizya żadnego niema związku, — ani też 2) nie miał jej Słowacki nigdy za ukazanie się Boga.

Co do 1) Podstawą twierdzenia prof. T. jest następujący zapisek Słowackiego: „O Polsko moja — kiedym się wahał z wydaniem tej księgi (t. j. „Genezis z Ducha“), a był właśnie w polowie tej ewangelii, która jej ostatnie karty zamyka. — coraz mocniej przerażony odpowiedzialnością przed Bogiem, oświecony zostałem ogniami niebieskimi...“ i t. d. Tu następuje

testament, Słowacki odnosi do Chrystusa. On to był w raju przytomny, on ukazał się Mojżeszowi w krzaku ognistym i na górze

opisanie wizyi. — Zdaje się być jasnym, iż przez „ewangelię“ niemożna tu nic innego rozumieć jak „Genezis“ samą; słowo „ewangelia“ znaczy tu tyle co „prawda objawiona“, więc cały ustęp znaczy, iż kiedy poeta dumiał nad prawdami objawionemi sobie, a w „Genezis z Ducha“ zawartemi, i był właśnie przy ostatnich jej kartach, przy jednej z tych prawd, które na nich się mieszczą, wtedy nasza go wizya. Prof. T. jednak rozumieć chce inaczej. Ze słów stojących pod koniec „Genezis“: „Ojczye Boże — według świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany“... — wyprowadza on wniosek, że gdy to „świadectwo Chrystusa Pana“ zapisane jest w Ewangelii św. Jana, przeto Słowacki pisząc „kiedym był w połowie tej ewangelii, która jej („Genezis“) ostatnie karty zamyka“ — wskazywał przez to tę właśnie św. Jana Ewangelię, a więc że wizya nie nasza go przy czytaniu „Genezis“ ale przy czytaniu tej Ewangelii. — Jak bardzo taki wykład jest naciągany, bije w oczy. W dodatku w samym tym wywodzie jest sprzeczność. Bo jeśliby — per inconcessum — zgodzić się na tłumaczenie prof. T., to trzeba konsekwentnie przyjąć, że wizya nasza poeetę w chwili kiedy był „w połowie“ Ewangelii św. Jana, a w takim razie nie nasza go przy słowach „Boga nikt nie widział“, bo te słowa stoją w jej pierwszym rozdziale. Prof. T. obala więc sam swój własny dowód! — Ale przypatrzmy się innym jeszcze ciekawym rzeczom. Prof. T. robi odkrycie całkiem nadzwyczajne. I tak wie dlaczego Słowacki czytał wtedy właśnie Ewangelię św. Jana. Oto miał on zwyczaj szukać wskazówki postępowania przez otworzenie na chybi trafi Pisma świętego. Kiedy przed laty wahał się czy przedsięwziąć podróż na Wschód, zdecydowało go otworzenie Biblii na słowach: „Kościoły azyjskie pozdrawiają was“; pisze o tem w listach. Dlaczegoż więc nie miał użyć tego samego sposobu, sądzi prof. T., dla otrzymania wskazówki czy powinien lub niepowinien ogłosić drukiem „Genezis“? Zapewne... dlaczego by nie miał tego zrobić?... Tylko że nic nie wskazuje na to że zrobił. Ale prof. T. wie jeszcze więcej! „Tym razem, sądzę, — powiada — nie spuszcza się on na los, ale sam sobie wybrał z Biblii ustęp, ażeby w nim znaleźć to, czego pragnął“. Proszę tylko uważać: — Słowacki chciał wydać „Genezis“, — wahał się, chciał otrzymać wskazówki z Biblii, i... sam sobie tę wskazówkę wynalazł, aby była po jego myśli... Poco zatem szukał wskazówki? Niedość na tem; bo jakaż to była wskazówka, którą sobie samowolnie wynalazł? Słowa: „Boga nikt nie widział“. Czy te słowa były pożądaną czy były wogóle jakąkolwiek wskazówką, jakąkolwiek odpowiedzią na to pytanie? Oczywiście tylko w jednym wypadku: jeżeli tuż przy nich objawi się Pan Bóg we własnej osobie — i przez to da do zrozumienia, iż skoro to czyni poraz pierwszy od stworzenia świata — to oczywiście.. Genezis ogłosić należy!... Więc Słowacki nietylko wyszukał sobie te słowa —

Tabor, on na ognistym wozie unosił Izraela proroki.. Do odsłonięcia tej prawdy Słowacki wielkie przywiązuje znaczenie, mówi

ale, wyszukując je, równocześnie wizytę Pana Boga sobie zamówił. Inaczej — czyżby znalazł to „czego pragnął“ jak mu imputuje prof. T.?... Na dobitkę — wszystko tak pięknie — i „jak pragnął“ — urządziwszy, nie ogłosił przecież „Genezis“!..

A oto dalsze znowu odkrycie prof. T. Ostatni ustęp „Genezis z Ducha“ brzmi jak następuje: „Ojcie Boże... według świadectwa Chrystusa Pana przez nikogo jeszcze na ziemi nie widziany, a który teraz przez krwawe i udręczone tłumy kształtów genezyjskich, ciemną dla formy — ale łaskawą i sprawiedliwą względem Duchów i Ducha mego, a ztąd jaśniejszą i niby zbliżoną twarzą spojrzaleś: spraw, aby ta jedyna droga rozwidnień i oświeceń, droga miłości i wyrozumienia, coraz mocniej jaśniała między słońcami... i lud twój wybrany, a drogą boleśną teraz idący, do Królestwa Bożego zaprowadziła“. Otóż prof. T. twierdzi, że ustęp ten „był widocznie dopisany dodatkowo już po owem cudownem widzeniu“. Czy to jest tak „widoczne“, śmiem wątpić. Ale dla prof. T. „krwawe i udręczone tłumy kształtów genezyjskich, przez które Bóg niby zbliżoną twarzą spojrzal na poetę, to są ognie które mu się ukazały“... (Zob. „Jul. Słowacki“ t. II, str. 196!). Jak prof. T. przyszedł do tej interpretacji, że ognie, które się ukazały pocie mogą być przez tegoż nazwane „krwawemi i udręconemi tłumami kształtów genezyjskich“ — to rzeczywiście granicę mego rozumienia zupełnie przekracza! Czy prof. Tretiakowi nie przyszła rzeczywiście na myśl inna interpretacja — że „tłumy kształtów genezyjskich“, to ten łańcuch ewolucyi tworów, które „Genezis z Ducha“ opisuje? Że Bóg — „niewidziany przez nikogo jeszcze na ziemi“, nieznan, o twarzy zakrytej, przez dzieło swoje, przez odkrycie w „Genezis“ istoty i celu tego dzieła (w którym „łaska jest i sprawiedliwość“), niby „jaśniejszą i zbliżoną twarzą spojrzal“, niby więc stał się zrozumialszym i bliższym dla dusz, choć zawsze „ciemnym dla formy“, t. j. dla oczu ludzkich?... Że ta droga poznania Boga jest owszem „jedyną drogą rozwidnień i oświeceń?“ — że zatem niema mowy o tem, aby On kiedy na oczy się jawił?... To wszystko zatem prof. Tretiakowi nie przyszło na myśl... Tyle co do pierwszego ogniwa twierdzenia. — A teraz

co do 2). O wizyi i jej naturze mówiłem już w tekście pod koniec rozdziału poprzedniego (str. 474). Słowacki mówi o „ogniach“, które mu się zjawiły — i które przeszywał wzrokiem „niby z chęcią widzenia Chrystusa“, ale one zdawały się odsłaniać i tylko „coś niby miesiąc biały ukazało się w górze — nic więcej“. W późniejszym opisie nic nie dodaje i nie zmienia, interpretuje tylko to widzenie mówiąc, iż go „Chrystus Pan raczył mocą niebieską przerazić“, i znowu — że „przerażony został mocą Chry-

o niej (L. do R. str. 56) że ona „Stary Testament i wszystkie ducha tajemnice rozjaśni“. I dlatego to powiada, opisując objawienie swoje kiedy oczy utopił w pustym środku pajęczyny, że „o najstraszniejszą ze wszystkich tajemnic“ Boga zapytał. Jest to

stusa już na ten świat nadchodzącego“. Po pierwsze tedy niema tu mowy o żadnym wogóle ukazaniu się Bożej osoby, ale tylko o ogniach, będących objawieniem mocy niebieskiej. Po drugie — jakby nie było — to wszędzie jest mowa tylko o Chrystusie a nie o Bogu, t. j. Bogu Ojcu — a wszakże tylko „Boga Ojca nikt nie widział“; tak stoi w obydwu tekstach na początku niniejszego przypisu przezemnie przywiedzionych. Aby Chrystusa nikt był nigdy nie widział, o tem niema nigdzie mowy; całkiem przeciwnie: on to był w krzu ognistym, na górze Tabor etc. etc., jak to czytamy w „Liście do Rembowskiego“... Gdyby to jedno tylko był prof. T. zauważył, oszczędziłby był sobie długich wywodów... Świadom jestem że rozbierając je nadużyłem cierpliwości czytelnika. Ale tyle razy powtarzano, że na książkę prof. T. wymyśla się wiele — ale się jej nie przeciwstawia krytyki rzeczowej, dowodów. Oto więc „dowód“ dotyczący jednego tylko — nie jedyne, ale jednego z niezliczonych — ustępu. Oto „dowód“, i zdaje mi się wystarczający, na twierdzenie, że 1) prof. T. przejęty jakąś dziwną niechęcią do Słowackiego, stawia jak najbardziej nienaturalne hipotezy, przeinacza czy przeocza najoczywistsze znaczenia słów, widzi wszystko na opak, — że 2) prof. T., zapewne pod wpływem swej idyosynkracyi, niezdolny jest zrozumieć tekstu, często nawet rzeczy zda się najprostszych, że brak mu ku temu wszelkiego współodczuwania, wszelkiej kongenialności, — że wreszcie jest zupełnie obcym w sferze idei mistycznych — i jak w rozebranych przykładzie — w niezrównanie naiwny sposób odnosi się do tekstu, nie przeczuwając nawet kryjących się w nim problemów. (Porównaj np. mój wywód w tekście o problemie negatywnej teologii — „Boga nikt nie widział“ — a pojmowanie prof. Tretiaka, że te słowa św. Jana dlatego tylko zastanawiały Słowackiego, iż skoro nikt przedtem Boga nie widział — ano, dalejże! to ja go właśnie pierwszy zobaczę... (!!!).

Czy możliwym jest, tak jak ten jeden ustęp, rozbierać całe dwa tomy prof. Tretiaka? Czy można mieć dość na to poświęcenia i cierpliwości? A wreszcie czyby kto taką książkę (musiałaby chyba znowu mieć dwa tomy!) miał ochotę i odwagę czytać? Prof. T. tak zakręcił fakta i znaczenia rzeczy, że ażeby je odkręcić, trzeba użyć sił całkiem nieproporcjonalnych do wartości przedsięwzięcia. Czyż nie lepiej użyć ich raczej na badanie krynicy, jak tego, czem zamaconą została. Inaczej powstałoby gotowa obfitsza — i pracowitsza — o prof. Tr. niż o Słowackim literatura! Abyssus abyssum invocat! — Tak więc to smutne dzieło zostanie i nadal „nieodparte argumentami“. — W tem wszystkim najbardziej żal takiego — na niestosownem dla siebie polu — użycia sił i zdolności zasłużonego skądinąd pisarza i badacza.

rzeczywiście najgłębsza ostateczna tajemnica, leżąca od wieków na dnie wszystkich hermetycznych nauk. — Co prawda możnaby przywieść mnóstwo wyrażeń Słowackiego, które z tym poglądem są na pozór w sprzeczności, a z których wynikałoby że stoi on na gruncie wiary w Boga osobowego. Ta sprzeczność jednakże jest zjawiskiem zbyt pospolitem nawet u pisarzy ściślejszych w rozumowaniu, ażeby miała zadziwiać. Zauważyliśmy już w filozofii aleksandryjskiej ową dążność do hypostazowania pojęć, nawet najbardziej oderwanych, które nieobytemu z tego rodzaju procesem myślowym sprawia poprostu zawrót głowy. Do tego przybywa nasiąknięcie języka dzisiejszego frazeologią chrystyanizmu, która przy tego rodzaju teozoficznych spekulacjach ściśłość wysłowienia a nawet ściśłość rozumowania bezwiednie krzyżuje. Takich niekonsekwencji w Słowackim jest pełno.

W pustym środku pajęczyny, w „przepaści“ Boehmego, w łonie Boga zbłysnął się Duch-Słowo, ruszone przez Miłość, wydobywszy z siebie Wolę, a pierwsza ta trójca ¹⁾ „z szybkością błyskawicy („rotacya“ Boehmego ¹⁾) jęła się przemieniać w trójce rodzone jedna z drugiej“, których szereg przytoczyłem powyżej. To jest objawienie się „kształtem“, akt stworzenia. Stadium to odpowiada drugiemu stadium teogonii Boehmego, owemu płomieniowi, w którym „wychodziły z nieskończoności przymioty specjalne stające się bytami, indywidualnościami“. Najbardziej jednak owo rodzenie się trójce jedna z drugiej przypomina gnostyczne syzygie eonów. Zachodzi przecież pewna niezmiernie charakterystyczna dla Słowackiego różnica. Oto kiedy eony pojęte są jako pewne przymioty duchowe, u Słowackiego są to siły fizyczne. U niego już tutaj zaczyna się „stworzenie widzialności“; te siły fizyczne są jednakowoż objawami ducha i mają też jakieś znaczenie duchowe. Wyobraźnia Słowackiego ma tak dalece wzrokowy charakter, że myśli on kategoriami wzrokowemi; granica między pojęciami oderwanymi a obrazami zwrokowemi zaciera się u niego zupełnie. Pojęcia oderwane objawiają się w formach widzialnych, a widzialność nawzajem jest uduchowioną. I owe tedy trójce sił pojęte są raz konkretnie, a równocześnie są symbolami jakichś duchowych znaczeń. Przekonamy się o tem zestawiając następujące miejsca tekstu: „...w rozbłysku sił pokrzyżowanych, w rozstrzałach piorunowych, jawią się słońce złotych milionów... gwiazdy, globy ze swymi księży-

¹⁾ Tryadyczna ta formuła ma odpowiednik w troistości Boga, uczonęj już przez Philona i platoników, tudzież w nauce chrześcijańskiej o Trójcy. Dlatego też powiedziano w „L. do R.“ (str. 47): „widzę... Słowo w Bogu, przez ducha świętego miłości na dnie swej natury wzruszone“... Miłość w onej pierwszej trójcy porównana jest więc z Duchem Świętym. U Boehmego w ciemnym ośrodku budzi się uczucie ucisku, cierpienia (u Słowackiego miłość), a z tego uczucia pragnienie wyjścia z ucisku (u St. wola).

cami, saturny opierścienione tysiącem złotych obręczy... Syn przez ducha świętego poczęty uwidzialnił się, łono Ojca napełnił...". Jest to proces kosmogoniczny Siły fizyczne są pojęte konkretnie jako takie, a równocześnie (co z ostatniego zdania wypływa), są wynikiem i objawem ducha. W tekście następującym te siły są już nie tylko objawami ducha, ale przybierają wprost duchowe znaczenia; rozumiane są równocześnie fizycznie i duchowo i to nie sposobem symboli ale zupełnie dosłownie: „Najmilejszy mój... jeżeli potrzasz kamień, a ciepło w nim obudzisz, Anioł ducha pokaże się, zaskrzy oczyma i gniewny schowa się napowrót w łono kamienia... a to świadectwo, że do pewnego stopnia duch nasz tą samą drogą co jaśni duchowie tworzył sobie szaty objawu... Bez pomocy bowiem żadnej objawić się dziś może w tobie ruchem, siłą magnetyczną, uderzyć na brata jak piorun niewidzialny, rozgrzać go...“ W tym ustępie magnetyzm, ciepło i ogień pojęte są raz fizycznie, jako iskra wydobyta z krzemienia, drugi raz duchowo, jako ruch wewnętrzny, siła magnetyczna, działająca w formie sympatii duchowej, jako ogień zapału lub miłości. Jeszcze wyraźniej widzimy to w słowach następujących: „Miłością swoją i wolą wzbudź w bracie swoim miłość i wolę świętą a ujrzysz, że przez wszystkie pięć prac przejdzie duch jego, aż nareszcie objawi się czwartą, zapałem i na czyn rzuci się w przepaście całym ciałem — jak anioł szalony“. (Przypomnijmy, że w owym łańcuchu trójce te pięć prac pojęte są fizycznie, tutaj zaś przetłumaczone w znaczenia duchowe). — „Skoro więc słowem rzuconem w brata swego siłę jego ducha wewnętrzną poruszysz — objawia się w nim naprzód ruch ducha (co odpowiada trójce drugiej), magnetyczną siłę w ciele jego powiększa (trójca trzecia) elektryczną podwaja (trójca czwarta) — nareszcie organizm jego ciepłikiem rozplómienia (trójca piąta, względnie ostatnie ogniwo trójcy czwartej) i niby błysnąć przymusza...“¹⁾. Widzimy tu jak gdyby hypostazę metafor; takie metafory jak n. p. ogień zapału, zrozumiane są jako rzeczywisty w sferze duchowej objaw tego samego zjawiska, jakim jest ogień w sferze fizycznej.

W łańcuchu trójce stworzoną już jest „widzialność“, niema jednak jeszcze materii. Materia jest wytworem upadku grzechowego, podobnie jak u gnostyków, u Boehmego, i i. Na zaleniwieniu w pracy ducha, który słoneczności (t. j. światła, ostatniego produktu szeregu trójce twórczych) wydobyć z siebie zaniebął, polega

¹⁾ Mówiąc o metempsychozie poznaliśmy tam analogię prawa biogenetycznego; — w życiu jednostki powtarzają się fazy rozwojowe, przez które przeszła ona w szeregu żywotów. Tutaj spotykamy się z inną analogią tego prawa. „Słowo wrzucone w brata naszego“ budzi w nim pracę ducha powtarzającą fazy kosmogoniczne (szereg trójce). Zgodne to jest również z pospolitą myślą mistyki, że człowiek jest analogią wszechświata (o czym już wyżej, zwłaszcza w rozdziale 3cim).

ten upadek. Jest w tem podobieństwo do pomysłu gnozy Walentinusa ¹⁾ gdzie upadkiem jest niewczesna tęsknota za Prażródłem („mądrość niższa“, katosofia, achamoth), chęć powrotu, a zatem zastój w dążności postępowej, ewolucyjnej. U Boehmego natomiast powodem upadku jest pycha, która pragnie Bogu dorównać, w czem objawia się wyraźnie wpływ nauki Kościoła o grzechu pierworodnym. Jakkolwiek jednak powody grzechowego upadku u Boehmego i u Słowackiego są różne, istota jest ta sama: jest nią zaniedbanie podniesienia się wyżej, ku światłu. U Boehmego duch pozostaje w „strefie ogniowej“, przez którą normalnie musiał przechodzić; w obrębie tej strefy upada w materję; — u Słowackiego ową strefę ogniową (która jest u Boehmego stworzeniem, „przyrodą niematerialną“) zastępuje ów szereg trójce, który jest również stworzeniem, „widzialnością“. Ogień jest już pierwszym produktem upadku, dlatego to „w słowiańskim wyrazie jest jak gdyby z westchnienia i jęku złożony“; występuje on w trzecim ogniwie ostatniej trójcy na miejscu światła, jako „światło przemienione“. Mimo tych różnic podobieństwo do Boehmego jest bardzo widoczne.

W tej koncepcji upadku grzechowego odnajdujemy znowu ten sam właściwy Słowackiemu rys zacierania granic między światem fizycznym a duchowym. „A gdy oto zaleniwiony w pracy mój duch słoneczności z siebie wydobyć zaniedbał i z drogą się twórczości rozminął, Tyś go Panie walką sił wewnętrznych i rozbrataniem onych ukarał, nie światłem już, ale ogniem niszczycielem błysnąć przymusił, a dłużnikiem miesięcznych i słonecznych światów uczyniwszy, zamieniłeś ducha mego w kłęb ognia i zawiesiłeś go na przepaściach“. Proces duchowy zlewa się tu widocznie z teorią kosmogoniczną Kanta-Laplace'a. Duch zamienia się w rozżarzony glob ziemski. W podobny sposób powstaje słońce i cały system planetarny. „Oto na niebiosach drugi krąg duchów świecących, kręgowi ognia podobny, lecz czystszej i odkupionej natury ²⁾),

¹⁾ U Słowackiego „w piątej pracy duch szwankował“, t. j. wpuścił w siebie ogień, zamiast światła. Analogię tego faktu dopatruje on się w całym wszechświecie. Wszędzie to jest „na ziemi zapisane“. N. p. w skali muzycznej „między piątym a szóstym tonem... jest tajemnicza dotąd nawet dla samych mistrzów harmonii przerwa, która pięć pierwszych tonów kończy, a od pół głosu niby następujące siedem tonów zaczyna“. Jest to dyssonans, przyczyna smutku całej muzyki globowej.. Myśli te są spokrewnione wyraźnie z pytagoreizmem. — W gnozie Walentinusa jest 4 pary (syzygie) eonów wyższych; od piątej błędnie Boże światło, chociaż stworzenie materji następuje dopiero dalej.

²⁾ „Czystszej natury“ jest ten krąg duchów (oczywiście słońce), bo zbliżył się ku wydaniu światła. Nie jest to jeszcze owo światło ostateczne, doskonałe, ale doskonalsze zawsze jak ogień („światło przemienione“), którem rozblysnął glob ziemski. Znowuż owo wprost

anioł złoty z rozwiniętymi włosami, silny i porywający, uchwycił jedną garść globów, zakręcił nią jak tęczą ognistą i porwał za sobą“. Ponieważ wedle nauki Słowackiego duchy same są stwórcami widzialności, przeto w systemie tym prawa układu planetarnego, przedstawiające się jako wzajemna zależność pojedynczych ogniw od siebie, pojęte są i wytłumaczone jako owoc umowy między duchami. „A wtenczas trzej aniołowie, słoneczny, miesięczny i globowy z sobą zetknięci, ułożyli się o pierwsze prawo zależności, pomocy i wagi, a jam odtąd począł porę oświeconą nazywać dniem, a czas światłości pozbawiony nazwałem nocą. Wieki minęły, o Panie! — a duch mój ani jednego z tych dni minionych nie spoczął, lecz ciągle pracując myśl nową o kształcie zamieniał w kształt, zgodziwszy się ze Słowem globowym stanowiąc prawo, a następnie prawu się poddawał własnemu, aby na tak położonym fundamencie stanął, i nowe, wyższe duchowi drogi obmyślał“. Prawa przyrody pojęte są zatem jako prawa stanowione, a te powstają — tak jak w „Kontrakcie społecznym“ Russa — drogą umowy. W ten sposób tłumaczą się zjawiska, które trudno by przypisać jednemu duchowi; występują w tym wypadku grupy duchów, ich społeczności wspólnem prawem związane. „.. Forma dyamentowa ułożyła się z żywych, a wody poczęły łąć się z ruchomych, lekko związanych i uczących się równowagi...“ Na wyższych szczeblach rozwoju takie społeczności spotykamy np. w kwiecie koniczyzny, „który się składa z równych osobnych, nie w jednym kielichu, ale na jednej łodydze trzymających się obywateli...“ Postęp, jeśli nie jest reformą prawa, to jest jego przełamaniem; ten drugi wypadek zdaje się być w oczach Słowackiego typowym; duch, to „wieczny rewolucjonista“.

W „Genezie z Ducha“ od chwili zastygnięcia globu postępuje praca kształtotwórcza, która znajduje chwilowe ukoronowanie w człowieku. Cała koncepcja jest tu jasna i prosta. Natomiast w „Liście do Rembowskiiego“ czystość jej się mąci, staje się ona zawiłą i bałamutną. Widocznem jest, że gdy „Genezis“ jest dziełem natchnienia, „objawienia“, i jako taka dziełem z jednego odlewu, to przeciwnie „List“ jest dziełem refleksyi, w którym spekulacja łąta rozmaite luki i wątpliwości, błądzi wśród szczegółów, a popadłszy w skrupuły ze względu na tradycje Pisma Świętego wprowadza do nowej nauki elementa jej obce, paczy i wykrzywia jej proste

fizyczne pojęcie rzeczy duchowych! Jest to rys bardzo charakteryzujący Słowackiego, lecz w wysokiej także mierze dający się odnaleźć u aleksandryjczyków i u Boehme (także u Swedenborga). Boehme (w rozprawie Mickiewicza) uważa słońce za ośrodek nowy dla duchów, wywołany po ich buncie i upadku przez Boga poza sferą wpływu szatana, a to stworzenie słońca — powiada — „nazywa Księga Rodzaju oddzieleniem światła od ciemności“. I tu więc znaczenie duchowe zlewa się z fizycznym faktem kosmogonii.

i jasne kształty. Znajdujemy tu przedewszystkiem obce „Genezie“ pojęcie odkupienia. Tak jak upadek grzechowy miał u Słowackiego za wzorem gnozy, charakter kosmiczny, tak też i odkupienie. Na glob żarzący i trawiący się w sobie, niezdolny do dalszej pracy kształtotwórczej — „za wdaniem się Odkupiciela jasności (?) — trójca nasza duchowa ściągnęła w siebie pierwiastek miesięczny, wodę, tę dziwną łzę grzesznika (pierwiastek księżycowy) — która nam stanęła obroną przeciwko trawiącemu ogniewi...“ W ten sposób „jako dziś w duchu, podobnie przed wiekami w formie byliśmy wykupieni i wyratowani“. Ten pomysł łączy poeta z genezą Mojżeszową; — „a to mówi Mojżesz gdy maluje wilgocie zawieszono nad przepaściami stworzenia¹⁾, nad którymi w błyskawicach i w pio-

¹⁾ Znowuż to samo charakterystyczne zjawisko! Woda jest raz elementem fizycznym, i jako taka ma znaczenie kosmogoniczne (w przypisku cytuje poeta słowa św. Pawła „świat stanął przez wodę“ i przypomina teorię Thalesa), — a równocześnie ma ona znaczenie duchowe — jest „łzą grzesznika“. — Ten pomysł o wodzie wielokrotnie się powtarza, jakkolwiek nigdzie szerzej nierozwinięty i on to wyjaśnia liczne ustępy w niedrukowanych fragmentach Króla Ducha, które przytacza Tretiak („J. S.“ II. Rozdz. „Król Duch“). Woda jest tedy „odkupicielką w formie“, gdyż na płonący glob zeszła z miesiąca („miesięcznica“, „pani miesięczna“, „pierwiastek księżycowy“) i w „oskurapieniu się“ mu pomogła. To samo ma naturalnie analogiczne duchowe znaczenia. — W hypostazie przybiera ona wszystkie znamiona Matki Boskiej; w ten sposób zaś Matka Boska miałaby poniekąd rolę demiurga. (Jednakże, mimo zewnętrzne wyposażenie w symbole Bogarodzicy, nie mogę twierdzić, aby ta postać była dla poety identyczną z Matką Chrystusową). „Miesięczna“ jej pochodzenie przypomina symbol sierpu księżycy pod stopami. Matka Boska („Królowa Polska“ litanii!) jest jednak dla Słowackiego równocześnie symbolem Polski, jako „Pani Słowa“. Ten sam duch spełniałby więc poraz drugi mesyaniczne posłannictwo, — raz jako „woda“, drugi raz przez Polskę, wiodąc duchy ku Jerozolimie słonecznej. Teraz zrozumiałem będzie znaczenie słów takich jak (u Tretiaka l. c. 441—442):

Takie szły głosy... kiedy Pani Słowa
Ciał naszych trzecia — miesięczna twórczyni
Stanęła we mgłach — cała purpurowa
Świecąca... siostra nasza... choć Bogini.

Gdzieindziej znów, nawiązując do duchowych znaczeń wody jako „łzy grzesznika“, nazywa oną Panią Słowa „matką wieczną łez, córą globową“... Raz daje jej nazwę „matki Tetydy“, nie przez metampsychiczną pamięć żywota w ciele Achila (jak mniema Tretiak), ale w przeczuciu symbolicznego znaczenia powieści Homerowej, którą symbolicznie wykładali też neoplatonicy, śladem Avy.

runach unosi się duch stwórcy, Anioł składu, który formy żadnej nie czyni, ale w objawieniu się dalszą formą duchom globowym dopomaga. Tak więc dla ratowania tradycyi Pisma pojawia się tu

Zresztą Arystoteles nadmienia że Okeanosa i Tetydę starzy uważali za bóstwa światotwórcze; nie trzeba więc nawet sięgać do alegoryzowania Homera. To samo znaczenie ma też Amfitryta w Samuele Zborowskim, ale jest całkiem odmiennie pojęta. — W sposób bardzo charakterystyczny traktuje tę rzecz prof. Tretiak. Stracił on możność wszelkiego już rozróżniania, i zgubił się w tym labiryncie; nareszcie złała mu się z temi symbolami i Anieli w Beniowskim (!!!) — a nie wiedząc jak wybrnąć uznał Panią Słowa ostatecznie za symbol... „des Ewigweiblichen“ (sic!).

Pomysły te Słowackiego mają bardzo interesujące podobieństwa u Boehmego (ale już nie w rozprawie Mickiewicza). I tu woda gra rolę przy stwarzaniu świata materyjalnego, jako „wászrige matrix“; kto wie czy nie zaczepia to o nauki orfidów i Egipcyan przez pośrednictwo gnozy np. Naaseńczyków; cf. Mead l. c. str. 169.

„Also stehet nun die matrix unbegreiflich und sehnet sich nach der feurigen Art, und die feurige Art sehnet sich nach der matrix. Denn der Geist Gottes, welcher ist der Geist der Sanftmut, spiegeliert sich in der wászrigen matrix, und die matrix empfáhet Kraft von ihm. Also ist ein steter Wille zu gebáren und zu wirken; und stehet die ganze Natur in groszem Sehnen und Ángsten“... — „Denn da hat die feurige matrix oder das Gestirn seine Kraft gegeben dem fiat und die wászrige matrix mit den Elementen hat die Kraft empfangen, ist schwanger worden und hat geboren ein jedes Element seine Kreaturen aus sich selbst“... W „Liście do Remb.“ czytamy: ...„słonce i miesiąc dopomagają duchom globowym w oskorupieniu tej ziemi — która w środku jest jako owoc pełny płomieni“ („Miesiąc“ — przez „pierwiastek miesięczny“ wodę). „...Und wurde das dritte Principium welches vorzeiten nicht gewesen war“. Z tem porównaj: „Ciał naszych trzecia miesięczna twórczyni“ (Świat materyjalny nazywa się u Boehmego — także w rozprawie Mickiewicza — „trzecim ośrodkiem“). „A to mówi Mojżesz, gdy maluje wilgocie zawieszono nad przepaściami stworzenia“... „Darum schreibet Moses recht, Gen. I 6: Gott schuf den Himmel aus Mittel des Wassers; — allhie aber musst du verstehen, aus der ewig wászrigen Matrix, welche nur ein Geist ist, darinnen das Paradies und der heilige Himmel ist, als die göttliche Kraft, nach welchem die finstere matrix im Hunger gelüstet, daraus ist worden die sichtbare matrix der Elementa, aus welcher durch fiat sind geschaffen worden durch den ewigen Geist Gottes die Wesen aller Wesen, so da nur sind“ („Drei Prinzipien göttlichen Wesens“). Tak samo więc jak u Słow. „wilgotna matrix“ ma fizyczne i duchowe znaczenie.

w owym „Aniele składu“ — (deus ex machina!) — coś jakby demiurg, natury zagadkowej ¹⁾.

Podobnie bardzo niejasną jest rola Chrystusa, drugiego odkupiciela — „z ducha“. To odkupienie jest elementem całkiem obcym w pierwotnej genezyjskiej koncepcji poety. Tak samo grzech „pierwszych rodziców“ wydaje się być pleonazmem wobec zamienienia pomysłu upadku grzechowego człowieka na fakt kosmologiczny. O Chrystusie nie wiadomo, czy on jest demiurgiem — „Aniołem składu“ — na co wskazywałoby identyfikowanie go z Bogiem Starego Testamentu w słowach: „Ty więc w raju przytomny“, — albo: „Ciebie ja widzę w krzu ognistym, że na pustyniach egipskich pokazujesz się Mojżeszowi i Ciebie widzę, że na górze Taboru wysławiały Mojżesza przyzywasz“... Najbardziej zgodną z nauką „Genezis z Ducha“ zdawałoby się pojęcie, że Chrystus jest jednym z Duchów globowych, duchem pierwoidącym, Słowem stworzenia. Wskazywałyby na to rozmaite ustępy. Chrystus nazywany bywa odwiecznym wodzem i przewodnikiem sprawy Bożej na ziemi, — powiedziano jest, że światła prawdziwego (ostatniego wyroku ducha)

¹⁾ Podobnie jak owo zlewanie się znaczeń fizycznych z duchowymi robi wielką trudność dla umysłów przywykłych do ścisłości a z tym typem myślenia nieobeznanych, także i symboliczna angelologia Słowackiego. Tak w tamtym jak i w tym wypadku jest on jak najściślej spokrewniony z aleksandryjską gnozą i z Boehmem. Widzieliśmy jak u aleksandryjczyków, np. u Philona, angelo- i demonologia łączy się z platońską nauką o ideach. Aniołowie są hypostazami idei, także sił. Hypostazy te dochodzą do zupełnej personifikacji. Ale jak ideje są ogólne i szczegółowe tak też i ich hypostazy. Tworzy to hierarchię świata anielskiego. Jeśli się jednak posuniemy do zupełnej personifikacji, to natrafimy na nadzwyczajne trudności dla naszej wyobraźni. Tak np. jak sobie wyobrazić „Anioła składu“ w ramach koncepcji kosmologicznej Słowackiego, gdzie kształt czynią sobie duchy indywidualne, każdy oddzielnie?... Albo „miesięcznica woda“? Wszakże czytamy, że wody złożone są z duchów „ruchomych i niestałych“, a tu występuje woda jako pojęcie ogólniejsze i jako osoba ucieleśniona w „Pani Słowa“... W myśl swej kosmogonii trafnie nazywa Słowacki planetę ognistą kłębem czy kręgiem duchów. Ale tuż zaraz nazywa ją znów Aniołem, więc personifikuje rzecz zbiorową ponad jej również osobowemi składnikami. Póki to jest alegoryą, symbolem, — dobrze; ale alegorie te i symbole otrzymują własne życie, własną rolę, cele, indywidualność! Tak jak gdzieindziej znaczenie fizyczne przechodzi odrazu w duchowe, ma duchowy odpowiednik — i odwrotnie, tak tu usymbolizowane pojęcie przechodzi w konkretną osobowość. Wynika to z tej samej formy myślenia i z tej samej cechy wyobraźni ujmującej wszystko w kształt widzialny. To też nieobytym cmi się w oczach, tracą możność odróżnienia granicy między symbolem i konkretnymi osobami.

jeszcześmy nie widzieli, oprócz na twarzy przemienionej Chrystusa, — powiedziano, że Chrystus boską swą naturę kiedyś całkiem od podobieństwa z ludźmi i posągami uwolni, — co wskazywałoby że i on podlega ewolucyi kształtu; powiedziano wreszcie, że i my kiedyś Chrystusa dorostniemy, że „milion Chrystusów“ zdobywać będzie Jerozolimę słoneczną.. Czy jednakowoż taki wykład rzeczywiście odpowiada myśli poety wobec różnych sprzecznych wyrażen i niejasności tekstu, twierdzić nie można. U Boehmego — w przedstawieniu Mickiewicza — Chrystus wyszedł ze światła boskiego istniejącego po za wszystkimi stworzeniami; w tem miejscu jednak przypomina Mickiewicz nazwę Chrystusa „Emanuel“, co się wykłada „Bóg jest w nas“; jest on więc jednej z nami duchowej natury, która w człowieku przez upadek grzechowy zmroczoną została. „Aniołowie zarówno jak ludzie wyszli z Przyrody mrocznej i dostają się, albo mogą się dostać wskutek wysiłków swoich, do ośrodka światła; sam tylko Chrystus wyszedł właściwie z tego ośrodka światła, dobrowolnie zstąpił w otchłanie, gdzie przeżywa dusza ludzka, przyswoił sobie żywioły, wśród których ona walczyła, ukształtował sobie w pośród trzeciego pierwiastku ciało, które miało, uduchowiając się, stać się podobnem do tego, jakie wedle myśli Bożej winien był posiadać człowiek pierwotny“. — Czy u Słowackiego Chrystus jest tego samego „pochodzenia świetlnego“, i zstąpił tylko dobrowolnie w materję jako odkupiciel, czy też wyszedł sam z materji i przebił się przez nią najpierwszy? — niewiadomo; pierwsze przypuszczenie jest jednak prawdopodobniejszem, mimo mniejszej w mem rozumieniu zgodności z przewodniami myślni „Genesis“. Niema bowiem nigdzie wzmianki o udziale Chrystusa w pracach globowych; — byłby to zatem duch, który nie przeszedł fazy upadku, ale rozwinął się normalnie; w piątej trójcy nie wpuścił ognia w siebie, ale wyrobił światło; duch więc pochodzący z tej świetlnej sfery, którą Boehme nazywa „właściwym Bogiem“. Ale w myśl indywidualistycznego poglądu Słowackiego trzeba zapytać czy to jest duch pierwszy, który w światło się rozwinął, czy tylko jeden z takich duchów? Bo że nie jedyny na wieki — to wiemy. Wszakże jest mowa o „milionie Chrystusów“ w przyszłości. Czy rola jego jest wszechświatowa, całkiem wyłączna, czy tylko globowa? Może to tylko brat starszy, który, na drugim brzegu stojąc, podaje rękę pomocną młodszym, cierpiącym, którzy zmyliwszy brodu wpadli w odmęt materji i porają się z falą. Jeden z braci starszych... To są pytania stawiane w myśl koncepcyj właściwych Słowackiemu, — ale pytania, które muszą pozostać bez odpowiedzi, — bo jeśliby nawet Słowacki o nich myślał, to ich w każdym razie — w pismach które znamy nie rozwiązał. Natomiast możemy stwierdzić, że nazwa „Syna“ nie stosuje się do Chrystusa. Syn, który „przez ducha świętego poczęty uwidoczniał się, łono Ojca napełnił... i ducha w sobie świętego równość w widzialnych kształtach oddał Ojcu na niebiosach“ — to nie

Chrystus, to pojęcie obejmujące stworzenie, to całość, pełnia duchów Słowa. Chrystus wchodzi w istotę Syna ale jej nie wyczerpuje. Również pojęcie „Słowa“ w ograniczonym znaczeniu tylko przystaje do Chrystusa. Pojęcie to ma bowiem różne znaczenia, tak samo jak je miało w aleksandryjskiej filozofii. U Philona ¹⁾ jest logos najpierw hypostazą twórczych przymiotów Boga; twórczemi bowiem są myśl (czyli mądrość) i nakaz, a są to dwie strony każdego słowa, wewnętrzna (logos endiáthetos) i zewnętrzna (l. profirikós). Odpowiada to u Słowackiego Miłości i Woli w pierwszej trójcy. — Po drugie jest logos pojęciem ogółu, „pełni“ świata idei który rodzi się z Boga, podobnie platońskiemu *θεός νοητός*, (u Philona *κόσμος νοητός* tj. świat idei, *ἀρχέτυπον παραδείγμα*, t.j. pierwotny wzór świata, lub *praidea idéa idéōn*). Tu już logos staje się stworzeniem, „Synem“, podobnie jak u Słowackiego; („Syn łono ojca napełnił...“); stworzenie to jest stworzeniem duchowem świata idei. Poszczególne idee doznają hypostazy, pojęte zostają jako istoty, duchy, anioły, jako „logoi“. (To odpowiada Słowackiego „duchom Słowa“.) „Słowo“ z pojęcia ogółu idei przy tej hypostazie przechodzi w pojęcie miejsca pobytu, „mieszkania“ „duchów Słowa“. A dalej jeszcze logos będące pośredniem ogniwem, „pośrednikiem“ między Bóstwem a światem, z pośrednika poczyną przemieniać się w „orędownika“, w parakleta. Tu spotyka się u Philona pojęcie słowa z pojęciem Mesjasza. Toż samo stało się i dojrzało w Chrześcijaństwie, a Chrystus jest Słowem zarówno w znaczeniu Syna więc drugiej osoby Boskiej (*δεύτερος θεός*, „drugi Bóg“ Philona), jak w znaczeniu pośrednika i parakleta. W koncepcji Słowackiego zdaje się tylko w tem ostatniem znaczeniu jest Chrystus Słowem. Ale w temże znaczeniu jest „Słowem stworzenia“ każdy duch wiodący, przodownik, król duch, — ten, który tworzy w górę prowadzi i od którego wychodzi najwyższe w danej chwili westchnienie globu o podniesienie się wyżej. Tak istota Słowa-Chrystusa została u Słowackiego rozdzielona; „duchy Słowa“ same z siebie wywodzą kształty — i niemasz nad nimi stwórcy: w pochodzie ku światłu, ku boskości, „orędownikiem“ ich, „advokatem“, i w tem znaczeniu Słowem (*ἐκέρτης* Philona) jest duch pierwoidący. Nawet ofiara mesyaniczna Chrystusa oddzielona zostaje od niego, ofiara jest warunkiem postępu w tej kosmogonii, a pierwoidący ofiarowują się — porównani w tem Chrystusowi. Ofiarowanie to dzieje się ciągle w łańcuchu ewolucyi. Z takiej ofiary urodziła się nawet śmierć, która została przyjętą dobrowolnie przez twory jako konieczna dla postępu. Tak więc przymioty i funkcje Chrystusa przeniesione zostały na stworzenie, na „Duchy Słowa“. Ztąd daje się uczuć że Chrystus wchodzi w tę koncepcję jako ogniwo tradycyjne raczej i w budowie jej nie jest silnie ugruntowanym, konsekwentnie zestrojonym elementem.

¹⁾ zob. Willmann l. c. I, str. 623—628.

Toż samo dotyczy upadku grzechowego pierwszych rodziców. — Pierwszy człowiek miał być — wedle „Listu do Rembowskiego“ o wiele doskonalszym od dzisiejszego. Bo niepodobna aby „umęczona i tak długo cierpiąca globowa natura Słowem ówczesnem wzdychając, o formę tylko grzeszną, bezsilną i nędzną dzisiejszego człowieka prosiła“. Ten skrupuł w ewolucyjnym pomysle całkiem nie uzasadniony, obcym jest jeszcze »Genezie z Ducha«. Jest on znowu wynikiem tendencji pogodzenia z nową nauką tradycji Pisma. Tendencja ta jest dla epoki całej — a dla towianizmu w szczególności — charakterystyczną. Przykrawano wprawdzie Pismo przez pneumatyczne tłumaczenia, ale tłumaczyć zdawało się nieodzownem, pominąć niemożliwem. Wiara, powracając po okresie oświeconego sceptycyzmu do życia, nie mogła — zdawało się — obejść bez tej łaski tradycji. — Człowiek tedy pierwszy miał ciało doskonalsze, świetlnej natury bliższe i nieśmiertelne; wolny był od bólesci, — nie potrzebował pokarmu — posiadał moc odtwarzania kształtów sobie podobnych sam z siebie, z własnej wyobraźni twórczej i pragnienia. Tak powołał do życia Adam Ewę, której w śnie twórczym zażądał. a „duch najpiękniejszy genezyjski, z jednej atomowej iskierki ciała Adamowego zrobiwszy sobie ubranie... stanął zjawiony... i w doskonałem ucieleśnieniu pokazał człowiekowi jego własne, twórcze i pólsemne życzenie...“. Tak więc pierwsi ludzie, (a to tak Adam jak i Ewa), mieli niezależną od siebie wzajem twórczość względem ciał; różnica między formą męską a żeńską odpowiadała tylko różnicy duchowej; pierwsza była formą dla prawdy, druga dla piękności; „dwie niby bramy otworzone niższemu duchowi globu...“ przez które, oczyściwszy się z mętów genezyjskich i godny już podniesienia, w wyższe sfery wstępować może. Różnica kształtu nie polegała na funkcyjonalnej różnicy płci; człowiek pierwszy był androgyną. Myśl tę mógł przejąć Słowacki od Boehmego, u którego się również znajduje. Ale jest ona o wiele starszą i powtarza się wielokrotnie. Przykładem tego najbardziej znanym jest „Biesiada“ Platona. Jest ona też niezawodnie źródłem podobnych późniejszych pomysłów. Ale Philon podejrzywa Platona że mył swój zawdzięcza mądrości hebrajskiej, gdyż istniał przedtem. Także i dawne mitologie bogów uważały często za istoty androgyniczne. W Renesansie źródłem tych pomysłów jest Platon i Kabała; w romantycznej epoce myśl ta podejmowaną była wielokrotnie, n. p. u Baadera, który zarówno pierwszego jak ostatecznego człowieka chce mieć androgyną, a takąż naturę przypisuje „modelom“ człowieka przyszłego, Chrystusowi i Maryi. Przyrodnicy romantyczni jak Oken i inni, w fizycznej budowie ludzkiej odnajdywali złożenie z dwóch istot, męskiej i żeńskiej, niby jako ślad szczątkowy pierwotnej androgynicznej natury. W motywowaniu przytaczano wyższość jedności nad dwoistością; — doskonałość — którą upadek grzechowy zniszczył — i doskonałość jako ostatni cel rozwoju, jest jednością. Toż samo mówi Słowacki. — Upadek

grzechowy przedstawiony w „Liście do Rembowskiego“ wydaje mi się wtrętem ujemnym w pierwotną zasadniczą koncepcję „genezyjską“. Nie tylko nie wynika on z niej ze ścisłą konsekwencją myślową ale zarazem psuje czystość jej konturów w estetycznym względzie i obniża poniekąd jej ton hymnowy i podniosły. Bo mimo bólu i trudu drogi wstępnej, pewność zwycięskiego pochodu podnosi nastrój ducha aż do radosnej ekstazy. Taki ton wieje z „Genezis“. „Hosanna Tobie — o Panie!...“ Niespodziany, nieuzasadniony, powrotny upadek, z którego nie już zasługą własną, ale dopiero łaską Odkupiciela duch się może podźwignąć, jest w koncepcji tej, w jej całym tonie i nastroju, deprymującym rozrzytem. — Uzasadnienie upadku jest nieco chwiejne. Powodem jego jest raz pycha przez węża podszeptana, to znowu opowiadanie biblijne przyjęte zostaje w znaczeniu dosłownem. Mianowicie spożycie owocu samo przez się było grzechem dla ludzi, którzy pokarmu do życia nie potrzebowali, — było połączeniem się z duchem niższym; pomysł zgodny zresztą z charakterem arystokratyczno-ewolucyjnej nauki poety. Pomysł ten, zda się całkiem specyficzny, mający pozory zupełnej niezależności, znajduje się jednak również u Boehmego-Mickiewicza ¹⁾.

(Dok. n.)

¹⁾ Przytaczam z Boehmego — Mickiewicza ustępy wykazujące dziwną zgodność z pomysłami Słowackiego w „Liście do Rembowskiego“. — „Pierwszy człowiek był, według Boehmego, zupełnie anielskim jako uczucie i inteligencya, a silniejszym od aniołów władzą, jaką wywierał na świat niższy“; — „miał jeno organa odpowiednie do życia duchowego; — nie potrzebował niczego, co się ściągało do potrzeb materyalnych i fizycznych. Ukazywał się... jako istota wiele podobna do kreacyi malarzów chrześcijańskich przedstawiających inteligencye niebiańskie (cf. wyżej przypis 2 na str. 465). Ta nowa istota, ten Syn Boży, jego zastępca w stworzeniu, posiadał — jak Boehme przypuszcza, ale nie twierdzi zbyt wyraźnie, — moc kontynuowania się, wydawania ze swego ośrodka stworzeń nowych; ta istota była to Androgyne (mężczyzna-kobieta) dawnych podań przechowanych przez Platona“... „Każda z... Idej wychodząc z wirów Chaosu pierwotnego.. miała... dwa dążenia, z których pierwszym było iść za promieniem, co ją powoływał do życia, zjednoczyć się z nim, wznosić się tym sposobem, dążyć do ośrodka stworzenia, do zlania się z Bogiem; drugie zaś zwracało się ku Chaosowi z którego dopiero co wyszła, do tych istnień minionych, do tych kształtów bezładnych, których stanowiła cząstkę, a które poczytywała za przyczynę wzniesienia swego aż do ośrodka“... „W każdym tedy duchu powołanym do bytu rzeczywistego są dwa dążenia, z których jedno zwraca go ku przeszłości, z kąd wyszedł, a drugie ku przyszłości. Na tej granicy ..poczyna się wola... akt niezależny ducha“... „Patrząc na przeszłość czuje się on wszechmocnym, gdyż w chwili kiedy wychodzi z chaosu jest on Du-

chem najdojrzałszym i najpotężniejszym tego Chaosu, jego panem i władcą; przyroda mroczna przyjmuje go i uważa za swego naczelnika. Przybywszy na granicę Światła czuje się on unicestwionym i pozbawionym wszystkich sił, jakimi tam w dole rozporządzał; musi więc uznać że najmniejszy z duchów świetlnych, jakich spotyka na granicy nowego bytu, wydających mu się niczem jako siły, jest nieskończenie wyższy od niego. (cf. Słowacki o formie człowieka: „bo najmniejszy z odrodzonych większy jak ty i piękniejszy“). — Kamień rzucony w powietrze spada z dumą, z całą pewnością praw nabytych ku środkowi ziemi, ale wszystko co się wznosi nad powierzchnią ziemi, roślina lub ptak, długo pracuje, czyniąc niepewne wysiłki, by się wznieść ku sferze wyższej“ (cf. naukę Towiańskiego o niestałości charakteru tych, co wchodzą do epoki wyższej). — Otóż ku temu zmierza, wedle B., pokusa urzeczywistniona w grzechu pierworodnym, aby złączywszy się z przyrodą niższą być jej Panem, mieć siłę objawiającą się realnie. „Dla tego zjednoczenia się z duchami niższymi, trzeba było otworzyć im swój organizm... potrzeba ją było ugryźć, potrzeba było je zjeść“. Czyn ten sam — a motyw podobny znajdujemy u Słowackiego. Wąż mówi: „Patrz... oto w dalszych pod tobą krainach duchy tworów w różnej liczbie uderzając na siebie stają się odtwarzającami form sobie podobnych. Liczba ta duchów spłomienionych razem na formy wydanie — zmniejsza się w miarę jak duchy te w górę idące stają się doskonalszymi. — Spróbuj, a zamiast poddanką być Nieśmiertelnego, który ci twórczości udziela, a który w chwili tworzenia może ci tej siły zaprzeczyć, wezwij mnie na pomoc, a razem z Duchem Adamowym w moim duchu spłomieniona znajdziesz moc drugą, zupełnie sile Boskiej podobną, lecz od wyższej potęgi i kaprysu wcale niezależną“... „Światło wyrzucić — a wprowadź ogień w ciało twoje“... Mimo wspólnego podobieństwa do Biblii sądzę że pozostaje jeszcze dość niezależnych od niej a wzajemnych podobieństw między Boehmem — Mickiewiczem a Słowackim. U Boehmego jednak już stworzenie kobiety jest pierwszym obniżeniem ducha Adamowego, pierwszą częścią upadku i rozdziałem androgynicznej jedności; inicjatorką dalszego upadku jest kobieta jako istota bliżej niższej, ciemnej przyrody stojąca i ku niej pragnieniem zwrócona (tak samo romantycy niemieccy a z przyrodniczego punktu widzenia n. p. Oken: „Der Mann steht eine ganze Thierklasse höher als das Weib... Man verhält sich zu Weib wie Licht zu Wasser“ itp.). U Słowackiego mężczyzna i kobieta rajscy są równorzędni; oboje są androgynami.

