

# Józef Ujejski

---

## "Studyów na Królem Duchem część pierwsza : Mistyka Słowackiego", Jan Gwalbert Pawlikowski, Warszawa 1909 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 9/1/4, 367-389

---

1910

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.

„Zygmunt Krasiński. Znakomity ten w piśmiennictwie tegoczesnem poeta zmarł w Paryżu dnia 23 lutego 1859. Wszyscy wychwalają i unoszą się nad poezjami tego wieszca, a nawet utrzymują, że on sięga po pierwszeństwo i stoi górą nad Mickiewiczem, czemu ja z mej strony kładę veto, a na Pragę uciekać nie będę

Ja w wielu utworach jego nie znajduję smaku, mistycyzmu ich nie pojmuję, a niektórych do końca doczytać nie mogłem... Być może, iż jest on wielki poeta, a wtedy biorę winę na siebie, przyznając, że mam tępą głowę. Są nawet i inni mojego zdania“.

Sąd zaprawdę oryginalny. Zważmy, że Grabowski śledził życie literackie polskie od ostatnich lat XVIII stulecia po 70 lata XIX wieku, w notatkach jego tedy dla zbieracza sądów społecznych znamienite znalazłoby się żniwo! W tych sądach społecznych tego niezwykłego księgarza-samouka-autora odnalazłoby się nieraz zdanie odmienne od tych, jakie wygłosili zawodowi krytycy, zdanie nie mniej jednak cenne, bo je wypowiedział:

. . . . . „Polak szczerzy,  
Co Boga wielbił, dawne czytał rad papiery“.

Czernichów.

*Leszek Dziama.*

**Jan Gwałbert Pawlikowski**, *Studyów nad Królem Duchem część pierwsza: Mistyka Słowackiego*. Warszawa. Nakład Jakóba Mortkowicza. G. Centnerszwer i Spółka. Lwów. H. Altenberg, 1909. 8°, s. 548 i XVI.

Na końcu swego dzieła pisze prof. Pawlikowski, że uznają je niektórzy za dowód szczególnej sympatii dla mistyki i traktowania jej jako „równowartościowy sposób myślenia“. Świadczy to — zdaniem jego — „bardzo znamienne o charakterze publicystycznym naszej przeciętnej krytyki i o niezdolności zdobycia się na kryteria, czy to artystyczne, czy naukowe“. Jakoż — jeżeli, ogólnie rzecz biorąc, zarzut taki pod adresem polskiej krytyki słusznym nie jest — to w odniesieniu do dotychczasowych sposobów zajmowania się mistyką Słowackiego da się on (z małymi wyjątkami) podtrzymać w zupełności. Albo ją „wyznawano“ i uwielbiano albo litowano się nad nią, mniej lub więcej dobrodusznie, jako nad obłudą. Tylko badać — zaczął ją prof. Pawlikowski, zdaje się, pierwszy i w tem już leży niezwykła ważność jego książki.

Trzeba jednak pamiętać o tem, że mistyka ta nie była mu celem sama dla siebie. Znajomość jej miała wieść przedewszystkiem do doskonałego rozumienia Króla Ducha. Ten zamiar praktycznego przystosowania pociąga za sobą to, że nie można szukać w monografii prof. P., mimo jej rozmiarów, historycznego przedstawienia wszystkich ewolucji, jakim mistyczne natchnienia i poglądy Sło-

wackiego ulegały, ani też drobiazgowego roztrząśnienia wszystkich szczegółów, a jedynie tylko jednolitego ujęcia tego co za ostateczny rezultat rozmyślań filozoficznych poety uważać należy.

Dzieło dzieli się na trzy bardzo nierówne rozdziały. Pierwszy liczy str. 25, drugi 75, trzeci 440. Brak to symetrii tylko zewnętrzny. W istocie rzeczy jest to tylko zakreślanie cyrkiem umysłu coraz to szerszych kół z tego samego środka. Środkiem jest tu właśnie „Podłoże duchowe“ (taki tytuł najkrótszego rozdziału I-go) — w myśl doskonale motywowanego przekonania autora, że cała nauka mistyczna Słowackiego odpowiada wewnętrznym dziejom jego duszy a także jego aspiracyom artystycznym. A jest ten rozdział przy całej swej lakoniczności jednym z najgłębszych wniknięć w ducha poety. Rezultatem ostatecznym tego wniknięcia jest stwierdzenie, że kapitalnym rysem znamionnym ostatnich siedmiu lat twórczości Słowackiego, w odróżnieniu od poprzednich jest *prawda wewnętrzna*. Treść poezji zaczyna iść prosto z duszy a nie jak dotąd z wyobraźni, tylko z zewnątrz zapładnianej a rozpaczliwie czasem osłaniającej pustkę i czczość wewnętrzną. Przez duszę też przeszła na wylot „dobra nowina“ Towiańskiego i wyszła z niej najpiękniejszym swym owocem: własną nauką mistyczną Słowackiego, z jej założeń snutą. Rozdział II-gi książki (p. t. Nauka) wyklada samą tę naukę, mając na celu „wydobyć z gąszczy szczegółów czysty i jasny zarys podstawowej koncepcji“. Autor „ominie z rozmysłu wszystko nie istotne, nie będzie się wdawał w zapisywanie różnych odmian tej samej myśli“, starając się „odstłonić myśl ustaloną i naczelną“. Szczegóły niektóre odkłada do następnego rozdziału, omawiającego „Źródła i pokrewieństwa mistyki Słowackiego“, niektóre aż do wykładu Króla Ducha w tomie drugim. Zaznaczam, że owe „szczegóły“ z trzeciego rozdziału wciągnę już tutaj do rozważań drugiego.

Dzieli autor cały system „nauki“ na część genezyjską, t. j. o „stworzycielnej pracy ducha, dążącego do coraz wyższych form objawu“, i dogmatyczną, snującą z tamtej rozwiązania problemów rozmaitego rodzaju: przyrodniczych, teologicznych, filozoficznych, etycznych, politycznych i t. p. Z drugiej strony ową część genezyjską dzieli jeszcze na kosmogoniczną, t. j. pracę ducha nad zdobyciem sobie ciała, której owocem jest cała przyroda, i na historię, t. j. pracę ducha już w ciele ludzkim „nad podnoszeniem się w sobie, nad zdobyciami czysto duchowej natury“. Podział ten uważa za wskazany nie tylko logiką wewnętrzną systemu ale i budową a także stosunkiem do siebie poszczególnych utworów. Te układa w porządek logiczny następujący: 1) Genezis z Ducha — właściwe objawienie i punkt wyjścia. 2) List do Rembowskiiego lub też inny fragment o tej samej treści, mylnie jednak przez Gubrynowicza uznany za pierwszą tego Listu redakcję, (autor nazywa go Pierwszą rozmową z Helionem). 3) Druga rozmowa z Helionem (u Gubrynowicza t. z. Wykładu nauki cz. I-sza) 4) Rozmowa z Helionem i Helois (t. z. Wykładu nauki cz. II-ga). Ten układ materyi poświadczony jest sło-

wami Słowackiego na początku ostatniej właśnie Rozmowy: „z Genezis bowiem wiesz początek (1), z przeszłej rozmowy cele finalne poznałeś (2)... teraz rozgrodzony jesteś przez pas pośredni terażniejszości (3)... Ostatek więc tej nocy spędzić nam należy na tłumaczeniu terażniejszości przez przeszłość i przez finalne cele ducha“ (4). Zmieniłby tu należało tylko tytuły w myśl stwierdzenia Dra. Kleinera (Układ i tekst dzieł Słowackiego. Pam. lit., 1909), że i Helois występuje także w dwu pierwszych Rozmowach<sup>1)</sup>.

Następstwo czasu, w jakim utwory powstawały, stara się prof. P. odtworzyć od powyższego logicznego porządku niezależnie. Przypuszcza, że po Genezis z Ducha, której datę ustalono już poprzednio na rok 1844, najpierw powstał List do Rembowskiiego, który miał początkowo całej nauki wykład obejmować. Doszedłszy jednak do ustępów p. n. Terażniejszość z przeszłości i Historia aż do nas, spostrzegł Słowacki, „że nie da się ona (ta historia) — jako zbyt rozległa, pomieścić w Liście do Rembowskiiego bez zachwiania równowagi jego budowy“, i dlatego obu mających ją objąć ustępów poniechał, a przeniósł ją do osobnego utworu w formie rozmowy z dwiema osobami, reprezentującymi jako „skrótowania algebraiczne“ kierunki rozwoju ludzkości, (t. z. Rozmowa z Helionem i Helois). W ślad zatem przyszła poecie myśl, aby podobnie całą naukę — z wyjątkiem nietykalnej Genezis — ująć w formę dialogu i wówczas główną treść Listu do Rembowskiiego przelał w ten utwór, który nazwał prof. P. Pierwszą rozmową z Helionem. Przed nim już, lub może po nim — tego nie rozstrzyga — mogła powstać polemiczno-dogmatyczna Druga rozmowa z Helionem. T. z. Samuela Zborowskiiego i t. z. Teogonię uważa za późniejsze od utworów prozaicznych. Dat nie ustanawia zresztą żadnych. W przypisku przypomina, że w jednym z luźnych ustępów Listu do R. jest wzmianka o r. 1846, co zatem stosownie do teorii, że List najpierwej po Genezis powstał, przesunąłoby wszystkie te utwory, z wyjątkiem niej, na ostatnie trzy lata życia Słowackiego, ale jest skłonny do przypuszczenia, że ustęp z ową datą jest wtrętem późniejszym niż podstawowa część Listu.

Nie można zaprzeczyć, że cały ten wywód chronologicznego porządku jest bardzo misternie przeprowadzony; — z tem wszystkim jednak ostać się nie może. Przedewszystkiem dlatego, że List do Rembowskiiego nie jest najwcześniejszym po Genezis utworem, ale — jak się wszyscy prawie, zajmujący się tą kwestyą badacze (Tretiak, Kleiner, Dąbrowski) zgodzili, jednym z najpóźniejszych, jeżeli nie najpóźniejszym. Dla mnie świadczy o tem niezbitcie fakt, że myśli, wspólne temu utworowi z innymi, tutaj znalazły największą pełnię wyrazu a rzeczy, gdzieindziej chwiejne, ostateczne umocnienie, od

---

<sup>1)</sup> W dalszym ciągu będę się jednak, dla jednolitości, trzymał tytułów proponowanych przez prof. P. Dzieła Słowackiego cytuję według wyd. Gu-brynowicza i Hahna.

którego poeta później t. j. w Królu Duchu już nie odstąpi. Pouczające pod tym względem jest zwłaszcza zestawienie Listu z t. z. przez Gubrynowicza pierwszą redakcją, czyli według prof. P. później od Listu powstałą Pierwszą rozmową z Helionem. Pomijając już jaśniejsze formułowanie tych samych myśli w Liście — takie kwestye jak rozwijanie się Ducha w coraz nowe trójce, budowa atomu ziemskiego z trzech pierwiastków: ognia, światła i wody, wreszcie powstanie ognia jako pierwszego grzechu ducha i rola tego ognia w dalszym rozwoju, w Rozmowie z Helionem robią wrażenie, jakby poraz pierwszy nieśmiało z duszy poety wychylały głowę, podczas gdy w Liście do R. ujęte są z całą pewnością siebie. Ta sprawa ognia zwłaszcza, w Rozmowie aż cztery razy jest opracowaną, gdy w Liście krótkie i jasne otrzymała załatwienie. Co ważniejsza i w samym pojmowaniu tego punktu różnią się oba utwory. Kiedy bowiem w Rozmowie ogień nie z ducha ale dopiero „z ciał walki i z gruchotu kamieni wytrysnął“ a więc już z materii się począł, to w Liście powstaje on bezpośrednio z ciepłika i dopiero przy pomocy światła i wody (słońca i księżyca) sam materię wytwarza. Przy tym zaś poglądzie Słowacki ostatecznie już pozostał i w ostatnią redakcję *Genesis* go wprowadził, gdy druga jeszcze na gruncie *Rozmowy z Helionem* stała.

Jeżeli wobec tego wszystkiego nie można już wątpić, że *List* powstał po *Rozmowie*, to daleko mniej jeszcze wątpliwości może zachodzić co do faktu, że *Rozmowa z Helionem* i *Helois o przeszłości*, nie z *Listu* dopiero, jak sądzi prof. P., się urodziła ale go wyprzedziła bardzo znacznie. Jest ona przecież jedynym utworem, w którym poeta dopuszcza metempsychozę wsteczną poniżej człowieka (już w owej *Pierwszej rozmowie z Helionem* zwalcza ją energicznie; por. *Dzieła J. S. X*, str. 543), jedynym też, w którym pierwszym ludziom zwierzęco-ludzką a nie ludzko-anielską naturę przypisuje, wykluczając tem samem właściwie grzech pierworodny. Prócz tego — co drobniejsza — utwór ten identyfikuje ducha Adama z duchem Homera, gdy tak *Pierwsza rozmowa z Helionem* jak *List do R.* ich rozróżniają. Wszystko to sprawia, że nawet z tą *Pierwszą rozm. z Hel.* nie można dyalogu o przeszłości łączyć jako jedną redakcję filozoficznego dzieła, jakby obok prof. P. pragnął także dr. Kleiner<sup>1)</sup>, — że trzeba ją może uznać za najwcześniejszy po *Genesis* z pozostałych nam filozoficznych fragmentów Słowackiego. Ustępy w *Liście do R.*, p. n. Teraźniejszość z przeszłości i *Historya* aż do nas, które posłużyły prof. P. za punkt wyjścia dla jego hipotezy, również przeciwko niej właśnie będą świadczyły, jeżeli tylko spojrzymy na nie w oświetleniu pewnego urywku w tekście tego samego *Listu do R.*, który jest próbą nawiązania tych ustępów do głównej treści utworu. Brzmi ten urywek: „A że tu sprawa (Boża)

<sup>1)</sup> Por. jego rozprawę p. t. „Dzieło filozoficzne Słowackiego“, w zbiorze w jej książce p. t. „Cieniom Juliusza Słowackiego... i t. d.“.

sza ciągle — logicznie — w tworzeniu się wiar i narodowości — sądzę iż ci tego dowiodę w następującym ułamku — który nie g dyś tłumaczył przeszłość historyczną ducha wszelkiego przed młodością nic nie wiedzącą a różnemi marzeniami rozegzaltowaną“. Ten ułamek to właśnie nasza Rozmowa z Helionem i Helois o przeszłości. Poeta poprostu chce ją włączyć do Listu do R. tak jak jest, dostosowawszy tylko początek do swego nowego poglądu na naturę pierwszych ludzi, co właśnie czyni ustęp p. t. Historia aż do nas, stawiając przed nami Adama i Ewę w raju już po upadku, po stracie podobieństwa z Chrystusem. Co do dalszych ich kolei poeta w niczem prawie swych poglądów nie zmienił, więc też dalszego ciągu Rozmowy o przeszłości przerabiać nie potrzebował i na tem urwał. Że zaś temu zawartemu w Liście do R. pogładowi na naturę pierwszych ludzi pozostał wiernym już do końca, świadczy sen Mieczysława w Królu Duchu (Dzieła J. S. IV, str. 574—6, w. 33—85). Dodam wreszcie, że nie mały argument przeciw swej hipotezie daje sam prof. P. tem, że się w stosowaniu jej dalszem niejednokrotnie potyka. Piszac n. p. na str. 78: „Zastanawiającem jest, że w Rozmowie z Helionem i Helois grzech pierworodny zupełnie jest pominięty“, — dodaje w przypisku, że „w Teogonii natomiast jest opisany w duchu Listu do Rembowskiego“. Otóż skoro poprzednio (str. 30 i 31) jak najślusniej dowodził, że Teogonia powstała już po Rozmowie z Helionem i Helois a tę znów uważa za późniejszą od Listu do R. — to z tego wynikałoby chyba, że Słowacki powrócił do poglądu raz stanowczo zarzuconego. Później znów, mówiac na str. 359 o tem jak Słowacki tłumaczy powstanie matery, trzyma się autor Listu do R. a w przypisku zwraca uwagę na odmienne tej kwestyi rozwiązanie w Pierwszej rozmowie z Helionem. Jeżeli jednak tę ostatnią uważa za późniejszą od Listu toć właśnie wersyi w niej zawartej powinien się trzymać w tekście jako „ustalonej i naczelnej“. A podobnych przykładów znalazłoby się i więcej.

Rozwiodłem się też nad całą tą sprawą szerzej nie tyle ze względu na samą chronologię, ile przedewszystkiem właśnie w myśl założeń autora, aby starać się „odstąpić myśl ustaloną i naczelną“. Stwierdzając zaś powyższe pomyłki, muszę równocześnie stwierdzić, że sprawie znajomości układu fragmentów oddał autor dwie usługi. Naprzód — niezależnie od dra Kleinera (l. c.) — sprowadził poszczególne utwory do pomysłu jednego, obejmującego treść ich wszystkich, filozoficznego dzieła; powtóre pierwszy poddał gruntownej rewizyi List do Rembowskiego i zupełnie przekonywająco oznaczył stosunek do siebie poszczególnych jego matery i ustępów. Uzupełnić można ów rozkład treści Listu tylko tem, że treść wszystkich tych drobnych ułamków, jakie po, kończacem właściwy tekst, „Złaniu się westchnień ducha w Słowo proszące o przemienienie“ następują, da się sprowadzić do dwóch spraw: systemu nauk szczegółowych i człowieka jako mikrokosmu. Pierwsza jest aż trzy, druga dwukrotnie (ale za to jeszcze dwa razy we wariantach) opracowana. Poza tem

są tu tylko próbki nawiązania tych kwestyi a także Rozmowy o przeszłości (por. wyżej) do głównego tekstu.

Samą naukę wykłada autor, trzymając się przeważnie planu podanego przez samego Słowackiego w Liście do R. i na początku Rozmowy z Helionem i Helois. Naprzód więc według Genezis i jej uzupełnienia w Liście wyjaśnia powstanie świata i globu. I tu zaraz z okazji słów Genezis: „Albowiem Duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie a jam był w Słowie...” porusza i stara się rozstrzygnąć ważną kwestyę przynależności gatunkowej systemu Słowackiego. Komentuje mianowicie owe słowa tak: „Ale Słowo nie jest tu Chrystusem, Bogiem objawionym; nie jest to także „Deus explicitus” ujawniający się w Stworzeniu. Koncepcya Słowackiego nie jest panteistyczną”. Później przy innej sposobności wyjaśni jeszcze, że „Jedność świata, właściwa panteizmowi, jest w nauce Słowackiego, w której miejsce powszechnego Ducha zajmuje mnogość duchów indywidualnych, zastąpiona węzłem solidarności, jaki między duchami istnieje”. Otóż zdaje mi się, że prof. Pawlikowski, przecząc samemu poecie, który się za uchrystusowionego panteistę uważał, za śmiało tę sprawę rozstrzygnął. Bóg, rozpowiadający w Słowackim pracę globu „jako czujący dziś jeszcze boleście, które się działy na dnie czasów minionych” (Gen. w. 209), „czujący wszelką pracę ducha w formie pracującego” (Pierwsza rozm. z Hel. str. 548), Bóg z którego każdy duch czerpie swą twórczą siłę, którego Trójcy „się nasze duchy należą, w tych trzech się rodzą, pracują i palą (Wiersz: Bóg Duch innego znać nie będziecie, I, str. 146), w którym „światy tworząc, mieszkamy” (List apostołski w. 221) — ten Bóg jest mimo wszelkie pozory Bogiem panteistycznym. Kiedy Słowacki mówi o Nim często jako o Osobie, kiedy mu każe „brać na ręce” ducha proszącego o wyższy kształt i t. p., to jest to najpewniej poetyckie wyrażenie tego faktu, że żadna nowa forma nie może powstać wbrew stałym, na dnie duszy wszechświata leżącym principiom i celom rozwoju, bez ich zatem pozwolenia niejako. Przypisać te pozorne niekonsekwencye trzeba nie czemu innemu tylko tej właściwości Słowackiego, którą tak wybornie przy innej okazji sam prof. P. scharakteryzował, mówiąc, że: „Umysł Słowackiego dąży do konkretności; jest to rys niezmiernie charakterystyczny, z którym się jeszcze nieraz spotkamy i który — jak zobaczymy — niejednokrotnie jego mistyczne koncepcye zaciemnia; pozostaje on zapewne w związku ze wzrokowym charakterem wyobraźni poety. Myśli on niejako widzialnymi obrazami. Ale ten proces konkretyzacji rodzi wprawdzie postaci konkretne, wyobraźnią widzialne, ale bynajmniej nie reprodukcye realnej rzeczywistości”. Tak właśnie powstał osobowy Bóg Słowackiego, który jednak „w realnej rzeczywistości” odpowiada raczej idei absolutnej Hegla, na co się i poeta sam godził (w Raptularzu w. 495 i n.), proponując tylko poprawkę: „idea czysta rozwijająca się czyli rosnąca do finalnego

celu“, zamiast „idea czysta wszędy w swoim innobycie“. Odrzuca też Słowacki stanowczo pozaświatowość Boga i mówi w utywku: „Na to jedna odpowiedź“ (I, str. 263), że świat daremnie: „patrzy w górę — Boga chcąc widzieć za mgłami“, bo:

„...On nie jest za zorzą i za księżycami;  
I w smętkach ludzkich nie jest jak sen znaleziony,  
On w czynach ducha napół już leży spełniony.  
Już Go widać — jakoby pół posągu w głobie,  
W światłach ducha — i w pracach — i w narodów grobie  
Wiecznie pustym — i w ludów ciągłych zmartychwstaniach  
I w każdym z nas — On większy niż w morskich otchłaniach,  
Niż w Alpach — piorunami co są uwieńczone.  
On mówię — Bóg - Duch — światło już na pół wskrzeszone  
W ciemnych globu aniołach — złoci ciała nasze...“

Dodajmy, że urywek ten jest częścią t. z. Teogonii<sup>1)</sup>, że zatem pochodzi z czasu zupełnego już skryształizowania poglądów Słowackiego. Co się teraz tyczy owej solidarności duchów, która według prof. P. zastępować ma w nauce poety panteistyczną jedność — to zdaje mi się, że ona tylko z tej jedności właśnie wynika. Indywidualizacja jest związana tylko z formą. Duchy, dopiero kształty przybierając, rozwiązały jedność Słowa a uczucie zasadniczej jedności wszystkich duchów jest w każdym z nich. „Uczucie jedności z duchami w Słowie objawionymi“ — czytamy w Liście do R. w. 789 i n. — „walcząc (z?) formą objawia się przez zmysły i pragnie, aby świat na różne kształty rozbity do jedności w sobie przyprowadziło“... I „niezaspokojone i wiecznie czynne“ będą duchy, aż „odpoczną w Słowa jedności“ (tamże w. 776). I ta jedność właśnie ostateczna jest ową „równością w miłości“ i brakiem hierarchii a najfinalniejszym z finalnych celów, o którym autor mówi na str. 103 swej książki. Zanim to nastąpi wypracować się będzie trzeba przez całą olbrzymią drabinę kształtów i stąd to właśnie „każda odmiana formy, każde wstąpienie ducha z progu niższego na wyższy otrzymane jest nie przez jednego tworu modlitwę ale przez utęsknione westchnienie ducha z całego globu boleścią wydobyte“. Metafizyczny przekrój świata — jeżeli można się tak wyrazić — jest u Słowackiego najjaśniej może sformułowany w Pierwszej rozmowie z Helionem (X, 537), gdy, każąc Helionowi uprzytomnić sobie pajęczynę z jej próżnym środkiem, mówi poeta: „Wyobraź sobie, że tą pajęczyną jest nieskończoność — środkiem jej Słowo — a ze Słowa światy rodzące się obaczysz... wszystko z miłości i woli Słowa wyleciało — wszystko wyrodzone w pierwszej trójcy poczęcia trwa dotąd... wszystko Słowem stworzone w Stworzycielu Słowa mieści się... ze Stworzyciela nie wyszło ale zeń ducha

<sup>1)</sup> Wykazali to już niezależnie od siebie pp. Kleiner i Witkowski.



świętego czerpie — i z wyrodzonych kształtów ducha świętego rodząc Boga oddaje... Słowo zaś stworzyło syny Duchy... które są w Słowie — jako Słowo jest w Ojcu...". A więc w rezultacie Bóg — natura naturans.

Wszystko razem wzięwszy, stwierdzić jednak będzie trzeba, że dadzą się z mistyki Słowackiego wyprowadzić wcale wyraźne i proste linie panteistycznej koncepcji świata, tu i ówdzie tylko tradycją chrześcijańskiej teologii i ową tendencją konkretyzowania nakryte. Jeżeli zaś jeszcze zważymy, że, — jak się o tem z samego dzieła prof. P. (rozdziału III-go) wiele nauczyć można — panteizm rzadko bywa konsekwentny, czego może najbardziej typowym przykładem Bruno, to i górę Słowackiemu nad wielu pokrewnymi mu w panteizmie mistykami przyznać wypadnie. Dodam wreszcie, że także i prof. P. sam wyłącznie na gruncie przypisywania nauce poety pojęcia osobowego Boga nie stoi, bo na str. 356 i n. wyraźnie mówi o „negatywnej teologii“ Słowackiego a tylko brak konsekwencji w tym względzie mu zarzuca.

Ale z tą sprawą pojęcia Boga w najściślejszym związku pozostaje druga, w nauce Słowackiego niemniej prawie ważna — sprawa pojmowania Chrystusa. Cytowałem już zdanie prof. P. o „Słowie“ na początku Genesis, że ono „nie jest tu Chrystusem, Bogiem objawionym“; chcąc jednak poznać w całej pełni jego opinię o tej kwestyi, trzeba sięgnąć w głąb rozdziału III-go dzieła, gdzie na str. 372—6 została ona wyczerpująco wypowiedziana. Utrzymuje tam autor, że dadzą się właściwie z nauki Słowackiego wysnuć trzy, w żadnej ze sobą nie będące harmonii, pojęcia Chrystusa. Jedno — to Chrystus, globowy duch pierwoiący, „odwieczny wódz i przewodnik sprawy Bożej na ziemi“ — i takie pojmowanie uważały za najlepiej odpowiadające założeniom Genesis z Ducha. Drugie — to duch pozaglobowy „pochodzenia świetlnego“, który tylko dobrowolnie zstąpił na ziemię, aby duchom jej nadać kierunek wedle myśli Bożej. Który z tych dwóch sposobów pojmowania wyraża rzeczywisty i ostateczny pogląd Słowackiego — wydaje się autorowi trudnem do rostrzygnięcia, ale z żalem przychylił się ku drugiemu. Czyby to teraz był „duch pierwszy, który w światło się rozwinął, czy tylko jeden z takich duchów“ — to „pytania, które muszą pozostać bez odpowiedzi, bo jeśliby nawet Słowacki o nich myślał, to ich w każdym razie — w pismach, które znamy, nie rozwiązał“. Nadto jednak występuje jeszcze Chrystus jako pojęcie zbiorowe: „wszystko, co w widzialności pracuje, jest Słowem Boga, czyli Chrystusem.“ To uważa już prof. P. za koncepcję „całkiem znowu różnej natury“, będącą ze strony poety kompromisem z teologią chrześcijańską. Ten kompromis zaś jest właśnie przyczyną wszystkich sprzeczności.

Otóż z całym przytoczonym ujęciem sprawy ośmielę się polemizować. Jeżeli bowiem dążność do utrzymania swej nauki w zgodzie z podstawami wiary chrześcijańskiej mocno wpływa na

sposób wyrażania się Słowackiego o Chrystusie, to zarzut wynikających stąd jakoby sprzeczności wydaje mi się conajmniej przesadzony. Przedewszystkiem stwierdzam, że co do pojęcia Chrystusa poszczególne utwory mistyczne Słowackiego zupełnie się nie różnią. Już w *Genesis* jest On identyczny ze Słowem (por. w. 763). Następnie co do kwestyi, czy jest On tylko najwyższym duchem globowym, czy słonecznym i tylko dla odkupienia globu nań zaszłym, dalej czy jest pierwszym, który się w światło rozwinął, czy tylko jednym z takich — nie zachodzi zgoła żadna wątpliwość, skoro rozmowa z Helionem i Helois w. 118 nazywa Go: „Chrystus duch nieskalany przejściem przez twory ducha“, skoro w *Pierwszej rozmowie z Helionem*, str. 582 czytamy o „podobieństwie z Bogiem Chrystusem, ze słowem już nie globu ale światów wszystkich“ i toż samo w *Liście do R.* w. 484 i n., skoro dalej *Teogonia* w. 582 mówi: „Duch najwyższy — najwyższa słoneczna opieka“, a jej wariant (III, 493): „Bóg ojców naszych — Chrystus — złote słońce rajske“, a *Dziennik z 1847 r.* objaśnia, że na ziemię „nie mógł przyjść w formie światłej, bo światło prawdziwe bezcielesne, byłoby dla nas niewidzialne...“

Co się wreszcie tyczy najważniejszej sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy pojęciem Chrystusa jako osoby a pojęciem Go jako Słowa w znaczeniu zbiorowem, to zniknie ona, jeżeli staniemy pod panteistycznym kątem widzenia. Koncepcya w swoim całokształcie przedstawia się następująco:

Bóg jest jeden.

„Ale nikt dotąd Boga nie pojął w jedności

A choć kto wmawia, że wierzy, nie może“. (I, str. 277)

Można go pojąć tylko w Trójcy: Duch, Miłość, Wola i ta Trójca jest Demiurgiem, Chrystusem, o którym mówi poeta, że całą Trójcę świętą w sobie mieści (*Rozm. z Hel.* I-sza, str. 550). Demiurgiem, bo ona to ulega kilkakrotnie opisanemu procesowi zróżniczkowania w niezliczoną ilość podobnych Trójc, które następnie tworzą sobie kształty i przez to różniczkują się dalej, wytwarzając hierarchie duchów. Te duchy—trójce tkwią jednak zawsze w Trójcy naczelnej czyli Słowie — Chrystusie, podobnie jak różne myśli w jednej jaźni i z niej czerpią swą siłę twórczą. Mając, jak i Trójca ogólna, wolną wolę, mogą nawet buntować się przeciwko Niej (pojęcie grzechu u Słowackiego), znowu podobnie jak w każdej poszczególnej jaźni ludzkiej mogą powstawać myśli sprzeczne z idealnemi dążeniami człowieka. Jak zaś mimo to owe idealne dążenia nie przestaną decydować o ogólnym kierunku jego życia, tak też i cele ostateczne owej Trójcy naczelnej Słowa stanowią kierowniczą siłę świata, nazwaną u Słowackiego „siłą sakramentalną Chrystusa“ „która wszystkim siłom panuje a jest podniesiona nad wszystkie“ (*List apostołski* w. 43). „A nie jest przekłeta moc żadna“ — czytamy w tymże utworze w. 130 — „ale jest przez najwyższą

sakramentalną siłę Chrystusa rządzoną... a On ją po wiekach wchłania w łono swoje“. Bo tym celem ostatecznym jest — jak to już poprzednio wskazywałem — powrót, po przebicciu się przez kształty, do jedności. Ta Trójca naczelna, jaźń świata i zasadnicze prawo jego rozwoju, czyli właśnie Chrystus—Słowo czuwa zatem nad wykonaniem swego planu, normuje rozwój całości i uwidzialnia się od czasu do czasu duchom, w tej formie, która na jakiś czas ma być metą najbliższą ich pracy, t. j. jaką tylko najwyższą może sobie duch w danej fazie rozwoju wyobrazić. (Ten ostatni warunek bardzo słusznie podniósł gdzieindziej prof. P. jako bardzo dla Słowackiego charakterystyczny.) Tak uwidzialniło się Słowo w raju, tak Mojżeszowi, tak w historycznym życiu Chrystusa, tak wreszcie kiedyś „w obłokach zjawi się — i ostatnie więzy cielesne, ducha naszego krępujące zrzuci — obudziwszy nas niby w przemienieniu i w słoneczności — i w nowej naturze. odpowiadającej mocy i anielstwu ducha naszego...“ (Rapt. w. 2564). Ukazuje się tedy zawsze w formie świetlnej, słonecznej (i w historycznego Chrystusa „przemienionej twarzy“ było światło czystego, bo jak cytowałem wyżej „światło prawdziwe, bezcielesne byłoby dla nas niewidzialne“. (Dziennik z 1847 r. w. 16.) Pomiędzy tą widzialną „osobą“ Chrystusa a jego pojęciem „zbiorowem“ jako Słowa nie zachodzi jednak żadna sprzeczność, bo tu „widzieć“ Chrystusa nie znaczy nic innego jak tylko widzieć — odgadnąć kierunek świata, jego myśl zasadniczą i cel, przynajmniej najbliższy, skupione w naczelnej, ogólnej Trójcy czyli Słowie. Widział to wszystko Adam w „złotem słońcu rajskim, widzieli potem upadli już ludzie w Chrystusie-człowieku, a zapowiedź przyszłego „miliona Chrystusów“ pochodzi stąd, że właśnie ów człowiek-Chrystus jest tą najbliższą metą ludzkiej pracy ducha. Stąd też każdy najwyższy duch w pewnej gromadzie ma prawo się nazywać jej Słowem, bo dla wszystkich niższych w niej duchów jest on, a raczej zrównanie mu, najbliższym celem ich pracy. Więc Słowo „globowe“, więc Króle-Duchy narodów i t. d. I w tem także więc rozumieniu Chrystus — Trójca naczelna jest „Słowem światów“, to jest ich celem najostatniejszym — jak zresztą jest także ich początkiem.

Naszkicowawszy zwięźle proces powstania świata i globu, definiuje autor doskonale ogólne prawa jego rozwoju. Motorami więc pracy kształtotwórczej są miłość „jako pragnienie i tęsknota za urodzonym w myśli ideałem“ i wola, która ten ideał realizuje. Z miłością „utożsamiona niemal“ jest wyobraźnia, która naprzód utęsknione ideały naszego kształtu tworzy a więc pierwsza jest czynną. Ale takie ujęcie zasadniczych podstaw komplikują — mówi autor — w nauce Słowackiego „inne wchodzące w nie elementa“. Przedewszystkiem rola Boga osobowego. On ducha obdarowuje kształtem — „podług woli jego wprawdzie, ale — i to jest drugi element komplikujący — także podług zasługi“. Tutaj znów zatrzymać mi się wypadnie. Co myślę o tym Bogu osobowym i jego

roli, powiedziałem wprawdzie już wyżej, ale chodzi mi o ów drugi element komplikujący, który zresztą autor obszerniej rozpatruje jeszcze w rozdziale III-im na str. 253 i n.

Stroną ciemną jest tu mianowicie kwestya, w jakim stopniu zasługa (w znaczeniu etycznym) a w jakim wola, t. j. pragnienie nowego kształtu, oddziałują na jego otrzymanie. Czynnikiem gmatwającym jest zapewnienie poety, że „duch wszelki naprzód idący, chociażby skazę miał i niedoskonałość, przez to samo, że już twarzy swej ku celom ostatecznym odwrócił, wpisany jest wszakże w księgi żywota“. Ono też skłania wkońcu prof. P., na podstawie porównań z pokrewnymi myślami innych systemów, do przypuszczenia, że terenem wymiaru sprawiedliwości za „zasługę“ lub winę jest bezcielesny stan ducha między jednym żywotem a drugim, poczem już o nowym kształcie decyduje wola, czyli to jaki kto w sobie zdoła urodzić ideał i jaka jest siła jego pragnienia. W takim jednak razie, konsekwentnie rzecz biorąc, niższy żywot po wyższym byłby tylko rezultatem głównego u Słowackiego grzechu t. j. zastoju czyli niepragnienia żadnego nowego kształtu. A tak wyjaśnić się ta sprawa nie da. Wszakże lichwiarz karany jest u Słowackiego żywotem żebraka, twórca poddaństwa żywotem poddanego (L. do R. 876 w.) a kalectwa cielesne są też rezultatem win ducha. Oba czynniki: i wola i zasługa najoczywiściej równocześnie oddziałują, tylko że gorące upragnienie wyższego kształtu jest zasługą największą i położone na jednej szali z łatwością przeważa drugą ze „skazami i niedoskonałościami“. Prócz tego zaś bywają formy żywotów wyższe ale nieszczęśliwe i w tych nieszczęścia i cierpienia właśnie są karą za te skazy. Warto też przy sposobności stwierdzić — czego prof. P. nigdzie wyraźnie nie czyni, że, zgodnie z zasadniczymi założeniami systemu, Słowacki stanowczo wyklucza karę wieczną. Stwierdza to wiele miejsc w jego utworach a w sposób najbardziej nie pozostawiający wątpliwości pewien urywek (X, str. 327, w. 163), gdzie słyszymy, że: „Jednego niema ducha, któryby na końcu czasów nie był zbawiony... te tylko, które, jak mówią ewangeliści, w ciałach znajdują się — końcowi świata przytomni — te podług widzenia apokalipsy — jako męty — i najleniwsze z duchów treści — będą wrzucone w jezioro siarki gorejącej — aby się tam przetrawiły, nim do nowej pracy z formą zostaną powołane...“

Dalsze już z rozwoju wynikłe jego prawa, to naprzód ofiara, jako prawo wszelkiego wyższego postępu: jest ona słusznie wskazana jako podstawa całej etyki Słowackiego, jak znów istotą grzechu jest zastój; potem następuje prawo ogólnej harmonii, które autor pojmuje, jako „węzeł solidarności, jaki między duchami istnieje“, skupiając je przytem pod chorągwią ducha pierwoiącego — Króla Ducha. (Jak genetycznie tę solidarność rozumieć trzeba, wskazywałem wyżej). Pewnym czynnikiem rozwoju jest wreszcie anamneza.

Znakomicie wyjaśnia autor jej pojmowanie przez Słowackiego, na porównawczym gruncie rozdziału III-go str. 267—277.

Samą treść *Genezis* przebiega krótko ale za to nadaje jej nadzwyczaj wyraziste kontury i bardzo żywo przejmuje czytelnika swoim własnym odczuciem ich piękności. Stwierdza, że w łańcuchu form opisanych tutaj dają się odnaleźć ślady porządku epok geologicznych, które zresztą wtłoczone są w sześć dni genezy mojżeszowej. Dodałbym, że się jednak bynajmniej ze sobą nie nakrywają i że występuje co więcej trzecie pojęcie: królestw, które również nie da się tamtym ściśle podporządkować.

Następuje opis stworzenia człowieka, jego własności, upadku i programu przyszłych ewolucji form. Zdaje mi się, że niezupełnie zgodnie z prawdą datuje autor zaprzestanie tworzenia nowych kształtów od chwili powstania człowieka. I z *Genezis* i z drugiej rozmowy z Helionem (w. 621) i po części z Samuela Zborowskiego (w. 16 in.) wynikałoby raczej, że stało się to już wcześniej. Wtedy mianowicie, gdy „piątego wieczora“ Noe do Arki „nie wpuścił jaszczurów i słońców olbrzymich, ale zebrał twory będące teraz w harmonii i jedności... Kształty, które wypracowały formę ludzką“. (Gen. w. 372 i n.) Jaki to duch był „onym Noem“ tego poeta sam nie wie, a ciekawa to istotnie rzecz, gdyż nie mógł to być człowiek, w szóstym dniu dopiero stworzony.

Grzech pierworodny, o który autor nie tylko tutaj ale jeszcze dwukrotnie później (najobszerniej w rozdziale III-im str. 376—8) zaczepia, wydaje mu się „wtrętem ujemnym w pierwotną zasadniczą koncepcję genezyjską“. Istotnie mąci on ją z punktu widzenia przyrodniczego a także, wobec faktu, że się już trzy razy w rozwoju ducha pojawił<sup>1)</sup>, mąci „pewność zwycięskiego pochodzenia ducha“. Niekonsekwencją jednak w systemie samym nie jest; to zaś odebranie pewności zwycięskiego pochodzenia nie jest bez etycznej wartości. Nie można też znów twierdzić, żeby opis tego grzechu był zupełnie „taki jak w Piśmie“, gdy tam tylko jabłka z jednego drzewa były zakazane a tu wszelkie jedzenie jest zgubne i zupełnie człowiekowi niepotrzebne. Tem mniej identyczność węża z Kainem na Piśmie może być oparta.

A teraz sprawa przyszłej formy. Najbliższym etapem przyszłego rozwoju człowieka jest doróść do wyżyn historycznej osoby Chrystusa. Ale nie tylko chodzi o zdobycie jego duchowych mocy, jak sądzi autor. Celem jest tu niemniej i forma promienna, w jakiej zmartwychwstał, a jaką właśnie miał Adam na podobieństwo Jego stworzony. Czysto duchowe wzmaganie się wypełnia tylko stadya do niej wiodące, co do których cenne objaśnienie daje t. z. *Teogonia* ( w. 153) w słowach :

---

<sup>1)</sup> Za drugi grzech uważa poeta zamianę organizmu na trwałość formy gryba zoofitowego. Świadczy o tem Gen. w. 185 i 219.

„Wprzód męczennicy, wieszcz, króle i prorocy,  
Potym Chrystusy wielkie wskrzesitelnej mocy“.

O dalszych przemianach: naprzód w światło kolorowe, nie-doskonałe jeszcze, następnie czyste, mówi autor, zachwycony pię-knością tego pomysłu, bardzo wyczerpująco i tutaj i następnie w rozdziale III-im w osobnym, obszernym ustępie (str. 445—482), na obszernym podkładzie porównawczym, gdzie też wskazuje niesły-chanie trafnie na ten ogromnie charakterystyczny objaw, że ta świe-tłana forma główną wartość dla Słowackiego, jako „doskonalsze śpiewu świętego narzędzie“ przedstawia. Uzupełnię jeszcze obja-śnienia autora drobnym dodatkiem, tyczącym się innych własności tej nowej formy a zaczerpniętym z Raptularza. Czytamy tam (w. 1361 i n.): „Przyszła forma jeszcze łatwiejszą będzie do zniszczenia, zale-dwo obrażoną ujrzy duch tę świątynię wnet pogardzi nią — i bez żadnej ciężkości ni trwogi wyjdzie z niej — aby wziął nową pię-kniejszą“. W tem przewidywaniu, jak i we wielu innych poglądach, spotyka się Słowacki z Krasińskim. Czy między formą czystego światła a powrotem do jedności Słowa są jeszcze jakie formy, poeta nie rozstrzyga ale nie wyklucza. Pisze w Liście do R. (w. 665 i n.), że „Jeśli w nieskończoności uwidzialnionych światów istnieją jakie formy inne, o których słońca i gwiazdy nie mogą nam dać wyobrażenia, to my bezcieleśni nawet... o takich formach nie wiedzący, wprzód je urodzić w duchu naszym potrzebujemy, abyśmy onych widzeniem i posiadaniem przez Boga udarowani być mogli“ (Por. też Rapt. w. 550—562). Zawarta też jest po części w tych słowach odpowiedź na niepewność wyrażoną przez prof. P. na str. 266 „czy ciała te (świa-tła) są już gotowe i wprost już tylko przez metempsychozę dostępne, czy też mają być dopiero w przyszłości wypracowane“. Zresztą cytowałem już wyżej wyjętą z jakiegoś listu do L. Norwida w Ra-ptularzu w. 2565 wzmiankę o naszym „obudzeniu się niby w przemienieniu i w słoneczności“.

Dotąd mieliśmy do czynienia z kosmogoniczną częścią gene-zyjskiej nauki Słowackiego. Obecnie przechodzimy do jej części historycznej. Rozpoczyna autor jej omawianie od definicyi historyi jaką dał sam poeta. Jest ona „nauką pracy, którą duchy globowe odbyły w formach ludzkich — i w agregacyach z ducha wynikłych a formą objawionych, które potworzyły narodowości; (z celem kró-lestwa Bożego, czyli przemienienia ludzkości w przyszłe anielstwo globowe“). Stosownie do tej definicyi dzieli autor materyał na dwie części i osobno omawia „pracę, którą duchy globowe odbyły w for-mach ludzkich“, a osobno sprawę „agregacyi“ duchów czyli form społecznych. Podstawą znajomości poglądów Słowackiego na pierwszą jest oczywiście Rozmowa z Helionem i Helois i t. z. Teogonia. I tutaj z natury rzeczy musi być kwestyą doniosłej wagi jak należy rozumieć same owe osoby dyalogu: Heliona, Heloisę i Mistrza, których dzieje i wzajemny stosunek ma być owej pracy ducha

w formach ludzkich obrazem. Sprawa ta bynajmniej nie jest jasną a komplikują ją niemało fakta, że dwie pierwsze osoby są raz czystymi fikcjami, jakto wskazuje List do R., to znów przybierają na siebie fizyognomię Węgierskich jak w Teogonii, że wreszcie sam Słowacki jest raz niby identyczny z Mistrzem, drugi raz z Helionem, a w (służącym tu za źródło pomocnicze) Samuelu Zborowskim, znów raz z Helionem, drugi raz z Lucyferem, którego już całkiem nie wiedzieć, z kim w tamtych utworach identyfikować. Zdaje mi się, że p. Tadeusz Dąbrowski był pierwszym z badaczy mistycznej twórczości Słowackiego, który w notatce o „Rodowodzie Heliona“ (Pam. lit., 1906<sup>1)</sup>) oświadczył się za pojmowaniem przynajmniej Heliona i Helois, wyłącznie jako matematycznych symboli pewnych stron pracy ducha w ludzkości a nie jako konkretnych indywidualności. Otóż tegosamego zdania jest i prof. P., tłumacząc przytem wybornie realne rysy dziejowych kochanków owym „wzrokowym charakterem wyobraźni“ poety, który go zmusza do konkretyzowania największych nawet abstrakcyi. Prócz tego rozciąga ten sposób pojmowania także i na Mistrza, powołując się zupełnie przekonująco na cytaty z Teogonii, w którym Słowacki możliwość tylko swej identyczności z Mojżeszem wyraża a równie dobrze pozwala mniemać, że dzieje wewnętrzne Mojżesza zna przez pamięć metempsychiczną pośrednią tylko. Mianowicie „wyższych aniołów czyn uderza we wszystkie tego globu struny i sfroi...“ — a więc jako jedna z tych strun tylko (zapewne jedna z najbliższych). Tak rzecz biorąc, wszystkie wymienione sprzeczności są natury czysto formalnej a znaczenia istotnego żadnego zgoła nie mają. Uosabiać abstrakcyę mógł sobie poeta najdowolniej. Chodzi tylko o to, jaka jest właściwa treść tych abstrakcyi, jakie to czynniki rozwoju ducha w ludzkości uosobił poeta w „rozmówcach“ dyalogu? Prof. P. tego nie wyjaśnia. Może zadawała się tem, co w Rozmowie samej o Helionie i Helois słyszymy, że do niego „należeć będzie rewelatorstwo proste więcej z wiedzy niż czucia — ona się będzie więcej czuciem i snem powodowała i smętniejszą drogą poleci...“ To rzeczywiście byłyby: myśl i uczucie, albo raczej wyrażając się językiem Słowackiego: duch i miłość<sup>2)</sup>. Ale pozostaje Mistrz. „W Zborowskim — pisze prof. P. — za trzecią osobę możnaby uważać „ducha węża“ Lucyfera; tu tego pomysłu niema jeszcze ani śladu. Również nie sądzę, aby jakiegokolwiek znaczenie miała tu mistyczna koncepcya Trójcy“.

Owóż, naprzód, żeby śladu pomysłu ducha węża całkiem tutaj nie było, tego powiedzieć nie można, wyraźnie bowiem w Teogonii w. 528—30 woła poeta za Mojżesza:

<sup>1)</sup> Por. też tegoż autora „O trójcy w Królu Duchu“ w Pam. lit. 1909,

<sup>2)</sup> Klasyfikacyi psychologicznej na: myślenie, uczucia i wolę odpowiada trójca duchowa Słowackiego: duch, miłość i wola. Myśl w ścisłym słowa znaczeniu uważa za powstałą dopiero przez ograniczenie ducha formą. (Por. List do R. w. 675—861 a także List apost. w. 200—218)

„... — kto mi do ust trąby tryumfalne  
Przyłoży — a te ducha postawy moralne  
Rozgłosi? Kto węzowy duch kłamiący zdusi?“

przyczem dalszy ciąg każe przypuszczać prawie napewne, że to pytanie: „kto węzowy duch kłamiący zdusi?“ trzeba uzupełnić słowami: we mnie. Następnie czy przy wprowadzaniu w dyalog trzech osób „nie miała znaczenia mistyczna koncepcja trójcy“? Myślę, że owszem tak; i wtedy mielibyśmy obok ducha i miłości — wolę. Możesz, jako przedewszystkiem posuwający Sprawę Bożą naprzód, byłby tej woli globalnej zupełnie odpowiednim przedstawicielem a ponieważ jako wola wola jest ona zarazem jedyną przyczyną wszelkich sprzecznych do czasu z idealnymi dążeniami Słowa zdarzeń i czynów, przeto byłby jej wyrazem i Lucifer. Ale Helion i Helois prócz tych swoich imion „chrześtnych“ nazwani są także — on duchem słonecznym, ona miesięcznym, a także ich towarzysz, w Zborowskim przynajmniej, jako Lucifer — globalnym. Tego również prof. P. w rachubę nie bierze a przecież te nazwy są niby wyraźniejsze. Zdaje się, że po wyjaśnieniu ich trzeba sięgnąć do Listu do R., gdzie posłyszemy, że na globie działają trzy pierwiastki, mianowicie prócz rdzennego ognia także światło w charakterze Odkupiciela i woda w roli Odkupicielki. (Por. co o tem sam prof. P. w rozdziale III str. 361 i n. mówi). Stanowią one składniki każdego atomu ziemskiego (Por. List do R. w. 221—292) i czynne są zatem, bądź w fizycznym, bądź w duchowym znaczeniu tak w przyrodzie nieorganicznej jak w roślinnej i zwierzęcej, jak w formach ludzkich, jak wreszcie i w formach społecznych. Jeżeli zatem to rozumienie „osób“ dialogu stopimy z poprzednim, to dojdziemy do tego ogólnego wyniku, że światło, woda i ogień są „uwidzialnieniami“ Trójcy duchowej Słowa: Ducha, Miłości i Woli, przyczem duch i miłość (myśl i uczucie) prostują zapędy i zboczenia woli — światło i woda odkupują ogień globu a celem tej całej pracy i współdziałania jest sprowadzenie wszystkiego do jedności t. j. trójcy fizycznej do jedności światła, trójcy duchowej do jedności Ducha. Stąd wszystko co Słowacki niejednokrotnie o wyższości jedności nad trójcą, o jej najwyższej wogóle doskonałości, mówi, stąd też w Liście do R. (w. 1423) i woda nazwana jest „grzeszną osobą trójcy atomicznej“ a w Dzienniku z r. 1849 czytamy, że „wyrzucenie ze siebie pierwiastku miesięcznego i pokonanie ognia światłością jest pracą celową“. Ale obszerniejszy wywód tych rzeczy a także ich przeprowadzenie przez Króla-Ducha odkładam na kiedyindziej; teraz zaś powracam do rzeczy.

Same dzieje Heliona i Heloisy streszcza prof. P. bardzo krótko, wyliczając ich żywoty i stwierdzając, jaką rolę w każdym następnym odegrała pamięć metempsychiczna poprzednich, oraz jakie są tej pamięci granice. W samym wyliczeniu żywotów, nie wiem na jakiej podstawie widzi w Sezaku Heliona, bo w Rozmowie żadnej wskazówki na to niema. Prawda, że jest Helionem Ramzes, brat Ateasy w Sam. Zborowskim. Prócz tego objaśnienie ostatnich wcieleń Helois



jest dla mnie niezrozumiałe. Mówiąc o poegipskiem wielowiekowym wcieleniu Helois, ponieważ nikt nie zapraszał do ciała rewelatorki ognistej śmierci, pisze autor: „I pojawia się (ten duch) w kraju smętnych mgieł północy, który za pośrednictwem Ossyana obudził we współczesnej ludzkości tęsknotę romantyczną „inkantacye Mantreda“, pieśń gminną z jej czarami, zabobonami i przecuciami duchowego świata“. Co znaczy ten kraj Ossyana? Słowacki wszakże jako o ostatnich wcieleniach Heloisy mówi tylko o wcieleniu skandynawskim i litewskim, nie oznaczając bliżej miejsca. W Drugiej rozmowie z Helionem w. 822 i n. jest wprawdzie mowa o panteizmie, że „od Ossyana czasów — ten indyjski element prawdy wiecznej — zaczął rewelatorską siłą działać na duchy europejskie“ — ale czyżby to miało mieć coś wspólnego z jakimś żywotem Heloisy?

Niestychanie jasno za to uświadamia nam prof. P. główne idee historyozoficzne poety, jakie się z obu utworów historii poświęconych wydobyć dają. Naczelną jest oczywiście idea duchowego postępu, który z jednej strony odbywa się w duchu wewnętrznym, z drugiej formą w cywilizacji i „w doskonaleniu zrzeszeń ludzkich“. Cel każdorazowy tego postępu nazywa się „Sprawą Bożą“. Spoczywa ona na jednostkach a czasem na narodach ale i w tych ostatnich wypadkach „indywidualizm Słowackiego każe wodzostwo Sprawy w tych narodach brać na siebie zwyczajnie jednostce tak, że naród się staje w jej rękach narzędziem tylko realizacji idei“. Taka jednostka to Król-Duch. Przed Chrystusem Sprawa Boża polega zrazu na odkryciu miłości ludzkości i nieśmiertelności duszy, następnie na odkryciu moralnych praw ludzkości. W epoce pochrystusowej wodzem Sprawy Bożej jest oczywiście przedewszystkiem Chrystus, ale różnica, jaka zaszła w naturze duchów w porównaniu z epoką starożytną, nie została przez poetę jasno sformułowana. Poucza tylko obrazowo, że duchy ludzkie teraz „przedstawiają się niby w kształcie katedralnych gotyckich kościołów — wyduchowione, już nie posągowe jak dawniej“, że „nieskończoność Chrystusowego ducha przylała się niby sakramentalnie do ich natury., uczyniła je wrogiem wszelkiej skończonej formy“. Wreszcie jako jeden jeszcze czynnik rozwoju dziejowego wskazuje autor wpływ duchowego świata na czyny ludzkie, zaczynający się od Abla, jako pierwszego ducha ludzkiego, który się znalazł bez ciała. Podnosi też bardzo trafnie tę charakterystyczną cechę w pojmowaniu tego udziału duchów bezcielesnych na sprawy ludzkie u Słowackiego, że pobudką jest tu własny interes tych duchów. Ponieważ bowiem ciało jest im niezbędne do wszelkiego działania, więc z jednej strony muszą się starać o to, aby jak najprędzej zostały do formy powołane, równocześnie zaś z drugiej — i na tem polega ich wpływ na rozwój dziejów — o to „aby duchy w organizacjach będące, do czystości były porwane, aby im podobnie czystą formę dla dalszej misji utworzyły“. W rozdziale III-im str. 302 i n., powraca autor do tej kwestyi raz jeszcze, aby uwydatnić różnicę, jaka zachodzi w ko-

mentowaniu tego samego dogmatu o „związku duchów widzialnych i niewidzialnych“ między Słowackim, u którego człowiek duchami „zarządza“ — a Towiańskim, dla którego człowiek jest od kolumn duchowych fatalistycznie niemal zawisły.

Cały ten dotychczasowy rozbiór historyzofii poety mogą uzupełnić tutaj jednym tylko drobnym szczegółem, że tak Rozmowa z Helionem i Helois jak urywek Teogonii (I, str. 131)<sup>1)</sup>, zawierają pewne ślady jakiegoś nierozwiniętego podziału na epoki. Mówi mianowicie w pierwszej (w. 123 i n.) Mistrz do obojga kochanków z okazji dnia rajskiego: „Dzisiaj więc jesteście niby w szóstym dniu żywota waszego duchowego na ziemi, wtenczas byliście w pierwszej jego godzinie“, w drugim zaś znów słyszymy o nich:

„ . . . . . z edeńskich, że wyszły ogrodów  
I na siedem słonecznych wstępowały wschodów  
A nie strudzone pracą, grobami, podróżą  
Oba rozmiłowane w sobie... Bogu służą“.

Oczywiście ten podział na sześć i siedem epok, jeżeli wogóle ukształtował się jasno w głowie poety, miał już wnet ustąpić snowi Mieczysława o stąpających po sobie aniołach dwunastu narodów, i to prowadzi nas właśnie do ostatniego (IV) z ustępów drugiego rozdziału książki prof. P., poświęconego formie ducha agregacyjnej. Doskonała jego (z małemi zastrzeżeniami) treść przedstawia się w najkrótszem ujęciu tak: Narody są już owocem rozwoju przeczutym zresztą już w kształtach roślinnych (stokroć i koniczyna) i zwierzęcych (pszczoly). Określa je Słowacki jako gromady ducha jednego. Tym czynnikiem jednoczącym jest wspólna idea i misya, która ściąga duchy jednorodne w jedną agregację. Powstanie idei poprzedza przeto powstanie narodu. Nie zrealizowana przez jeden naród przechodzi do innego. Idee te nie są równej wysokości. Jak między duchami wogóle tak i między narodami są pierwoiđące, „wypatrzyciele nowej formy“. Takim narodem jest Polska. Poślanictwem jej: przynieść ludom nowe słowo. Gdy zatrzymała się w pełnieniu tej misyi, upadła. Upadek ten nie jest zatem żadnem Chrystusowem męczeństwem za grzechy innych narodów, jak u Krasieńskiego, ale „dociskiem Pańskim“ na nowo budzącym ducha. Dźwignie się, gdy na nowo podniesie sztandar swej idei. Ale jakaż jest właściwie ta idea czyli Słowo Polski? „Jednolitego wykończonego przedstawienia sprawy tej u Słowackiego niema“ — pisze prof. P. Pojęcie o tem trzeba wytworzyć sobie dopiero z porozruczanych uwag i fragmentów a z tych niektóre „zdawałyby się świadczyć, że misją Polski jest głoszenie nowej ewangelii, tej która zawiera się w Genezie z ducha“; inne znów „zdają się świadczyć, że postan-

<sup>1)</sup> Że to urywek należący do t. z. Teogonii, stwierdzili już pp. Kleiner i Witkowski.

nictwo Polski upatruje poeta w pewnej idei politycznej, która przenika jej dzieje i na której ma się formować ustroj państwa idealnego w przyszłości“. Tu wtrącę uwagę, że niejednolitości w tem w gruncie rzeczy niema. Pośłannictwo utworzenia idealnego ustroju jest jedynem pośłannictwem Polski; tylko dawniej był w narodzie ledwie jego instynkt a obecnie po wyprowadzeniu go logicznem z genezyjskiej „wiary widzącej“ stanie się już pośłannictwem świadomem i tem gorliwiej spełnianem. Stąd łączność ścisła jednej rzeczy z drugą.

Ten idealny ustroj — wyklada dalej autor — to nie równość bynajmniej, ale tylko hierarchia ciał (urzędów i t. d.) oparta ściśle na hierarchii duchów. Koniecznym warunkiem takiego ustroju jest prawo indywidualnego veto, które jednak musi być zaprzeczeniem z ducha a nie z ciała. Veto takie jest zarazem, z powodu ideowego skupienia około siebie wszystkich jednako czujących, środkiem jednomyślności duchowej, objawiającej się w formie konfederacyi. W Polsce prawa te, która poeta formuluje: „Zaprzeczenie wszystkim przez jednego i obiór jednego przez wszystkich“ wyszły na złe dlatego tylko, że „zapomniała o duchu form własnych a chciała cielesne veto i cielesną zgodę w obiorze króla pieniędzmi, jadem i trunkiem otrzymać“.

Całą mesyaniczną teorię Słowackiego miał ująć „Samuel Zborowski“. Dlatego to, zdaniem prof. P., „w pierwszej części mieści on teorię Genезy z ducha a w drugiej teorię mesyanicznego pośłannictwa Polski. Obie te teorie złączone są pewnym wspólnym węzłem: zadaniem Polski jest prowadzić dalej ewolucję ducha ku celom ostatecznym, ku „słonecznej Jerozolimie“; jest ona więc ogniwem w łańcuchu prac, który się już od form nieorganicznych poczyną“. Że zaś „na każdym szczeblu tej pracy postępowej osiąga się podniesienie wyżej przez złamanie prawa, które rządzi na szczeblu niższym“, więc i w dziedzinach prawa stanowionego przez ludzi dzieje się to samo. Stąd rewolucye są koniecznym czynnikiem postępu a buntownik przeciw prawu, Zborowski, wygrywa przed trybunałem niebieskim sprawę.

Tu czyni autor Słowackiemu zarzut, „że mowa jest wszędzie o łamaniu praw a niema mowy, jakich to praw i w imię czego“. Nie przypuszcza wprawdzie, aby u Słowackiego każde i każdego prawa łamanie równą przedstawiało wartość, ale jeszcze w rozdziale III-im, powracając do tej kwestyi, ubolewa nad tem, że nie określiwszy prawa, o którego złamanie w Zborowskim chodzi, postawił tę teorię łamania praw „jako wydrążony posąg, do którego mogą się wprowadzać, jakie chcą, pszczoły“. Zarzut ten wydaje mi się o tyle nie ścisłym, że Słowacki mógł się tutaj uważać poniekąd za wyłączonego przez historję, która mówi, że prawem, za którego złamanie został Zborowski ścięty, była jego własna banicya. Skoro zaś raz upatrzył sobie poeta w Zborowskim wcielenie ducha idei polskiej, to fakt, że Zamojski w nim tego nie umiał odczuć i bezwzględnie

trzymał się wobec niego litery prawa, wydawał mu się postępkem z formy a nie z ducha, Samuel zaś wyrósł na „buntownika idealistę“, który „głowę swoją dał, niechcący mniejszym, niż ma w duchu, rządu swego widzieć aniołem“. (Druga rozm. z Hel. w. 292). Bronić pomysłu Słowackiego nie mam oczywiście wcale zamiaru.

Następuje jeszcze tylko objaśnienie tej Jerozolimy słonecznej, ku której polska forma społeczna ludzkość poprowadzi. Jest to — mówi autor — w dziedzinie twórczości form zbiorowych analogia formy świetlnej przyszłego człowieka-anioła. Nie będzie już w tej agregacji świątłych duchów żadnej hierarchii, ale „równość w miłości“ panować będzie.

Na tem kończy się wykład samej nauki Słowackiego w książce prof. P. Zdając z tego wykładu sprawę, nie opierałem się wyłącznie na specjalnie przezeń wypełnionym drugim rozdziale dzieła, ale wciągałem także pod rozważę i te omówienia różnych szczegółów filozofii poety, w jakie autor wdaje się dopiero w rozdziale III-cim, cztery razy obszerniejszym od obu poprzednich a poświęconym „Źródłom i pokrewieństwom mistyki Słowackiego“. Czyniłem to rozmyślnie z dwóch powodów: Po pierwsze, aby w jeden całość zebrać wszystko, czego tylko można się od autora dowiedzieć o tej mystyce, bez względu na jej pokrewieństwa i źródła, i uniknąć wracania do tych samych kwestyi; po drugie zaś dlatego, że stanowisko moje wobec tylu źródeł i pokrewieństw nauki poety musi — z konieczności zresztą przykrej — być zgoła inne, niż wobec nauki samej. Po prostu wobec ogromu erudycji prof. P., w trzecim rozdziale rozwiniętej, stoję prawie bezbronny i podanie ostatecznych wyników porównawczej treści tego rozdziału będzie bezmała wszystkim, co o niej mogę powiedzieć. Zanim to uczynię powiem jeszcze o samym rozdziale drugim to, że skoro celem jego było jedynie ujęcie zasadniczych idei systemu Słowackiego i wytknięcie głównych linii ich rozwoju, to trudno ten cel spełnić lepiej niż go autor spełnił. Żadne ważne ogniwo w logicznym łańcuchu natchnień mistycznych poety nie jest tu pominięte, a jeżeli — jak starałem się to drobiazgowo wykazać — niektóre kwestye niezupełnie zgodnie z intencjami Słowackiego zostały oświetlone, to jest to, wobec głębokiego zrozumienia i przedstawienia całokształtu mistycznej koncepcji poety i jej ducha, rzecz całkiem podrzędna. Dopełnię wszakże, że, mówiąc o przedstawieniu całokształtu, mam na myśli tylko główną t. j., (trzymając się podziału autora), genezyjską część nauki; w przedstawieniu bowiem jej strony dogmatycznej są ważne luki. Treść n. p. Drugiej rozmowy z Helionem zupełnie została pominięta. Autor zrobił to zapewne dlatego, aby nie rozrywać wątku rzeczy głównej i istotnej; mógł jednak te jej praktyczne przystosowania omówić w osobnym ustępie na końcu rozdziału umieszczonym. Być jednak może, że pominał je dlatego, ponieważ z celem, dla którego książkę swą pisał, t. j. z komentarzem

dla Króla-Ducha, niewiele mają wspólnego. Przechodzę wreszcie do streszczenia badań autora porównawczych.

Jeżeli rozdział II-gi dzieła z mistyką Słowackiego poznaje, to trzeci ma na celu ocenić ją wszechstronnie i „zaklasyfikować jako zjawisko“ przez określenie ideowego środowiska. Przez to chce też „usunąć wywołwane przez nią uczucie obcości i wrażenie jakoby ona była dziwotworem“. Materiał porównawczy zużytkowany do tego celu jest wprost olbrzymi. Można śmiało powiedzieć, że żadna jeszcze kwestya z zakresu historii literatury polskiej nie była rozpatrywana na tle tak rozległym. Na pierwszy plan wysunął autor, jako tło najważniejsze, pierwiastek mistyczny ery romantycznej, który wydobył jak najskrzętniej ze wszystkich dziedzin, w jakich tylko się pojawił; że ten jednak w wielorakim historycznym pokrewieństwie pozostawał z mistyką renesansu a za jej pośrednictwem także z całą chrześcijańską, grecką i żydowską mistyką pierwszych wieków po Chr. — więc wszystkie te trzy wielkie powrotne fale przepływają przed oczyma czytelnika, coraz bardziej zdumionego wielkością pracy i wiedzy autora. A od czasu do czasu prowadzi go prof. P. dalej jeszcze, niby do źródła właściwego, do starych ksiąg mądrości indyjskiej. Prócz mistyki zaś wyraźny wpływ ewolucjonizmu biologicznego na *Genesis* z Ducha, każe mu pomysłom tego utworu dać znów za tło szczegółowe zestawienie całej przeddarwinowskiej fazy tego prądu, a także dla porównania dzisiejszy neolamarckizm i neofechneryzm. Niemniej wreszcie i mesyanizm Słowackiego i polski wogóle, wystąpił w sąsiedztwie pokrewnych sobie objawów we Francji (tu widzi prof. P. pokrewieństwo najbliższe), w Niemczech i w Rosji<sup>1)</sup>. Można powiedzieć, że wśród tego mnóstwa pokrewieństw filozofii Słowackiego pokrzywdzone zostały przez autora jej pokrewieństwa polskie. Jeżeli, wstrzymując się od obszerniejszych roztrząsań polskiego mesyanizmu, tłómaczy się prof. P. tem, że ten prąd „wszedł w nas, więc przestał być obcym“, to argument ten w żadnym razie nie może się odnosić także do polskiej mistyki wogóle, bo ta jest u nas przeciętnie mniej jeszcze znaną niż obca. Tymczasem poza towianizmem i Mickiewiczem nie uwzględnił jej prof. P. prawie wcale. Mniejsza już o to wreszcie, że pominął całkiem Królikowskiego, że Wrońskiego, jedynie omawiając koncepcje historyzoficzno-millenarystyczne uwzględnił; dziwniejsza, że przy tej samej okazji nie wspomniał nawet o Cieszkowskim a już najdziwniejsza, że nie dotknął zupełnie Krasińskiego (prócz wzmianki o jego „dekadenckim“ mesyanizmie). Przecież tu pokrewieństwa ze Słowackim bardzo wyraźne. I reinkarnacja jest u Krasińskiego i postępowanie twórców od kamienia do anioła i zasada trójcy i nawet

1) Wobec prawdziwej powodzi nazwisk daje się bardzo żywo odczuć brak na końcu ich spisu. Gdybym wiedział, że i do drugiego tomu nie będzie on dołączony, gotówbym sam w interesie dobra publicznego go sporządzić.

to pomieszanie panteizmu z osobowością Boga, którą autor Słowackiemu — jak się starałem dowieść — nie całkiem słusznie zarzuca. Słowacki sam zresztą daje wyraźną wskazówkę co do swoich polskich pokrewieństw, mówiąc w Raptularzu w. 366 i n.: „Tę samą ideę, lecz w częściach tylko — reprezentują inne duchy już objawione: Mickiewicz — autor Nieboskiej — Bukaty — Królikowski — Towiański — Libelt...“

Z obcych dziwi tylko zupełna prawie nieobecność Saint-Martina. Raz tylko w przypisku natknie się na niego czytelnik (nie liczę gołych wzmianek) a przecież za jego to najprawdopodobniej pośrednictwem działał na Mickiewicza i na Towianizm Boehme.

Wpływów bezpośrednich na Słowackiego — prócz Towianizmu — nie wykazuje autor najstuszej wcale. Niema bowiem do tego innych danych prócz zestawień a te właśnie przez to, że stwierdzają wielką mnogość pokrewieństw, budzą wielką ostrożność w wybieraniu z pośród nich t. z. „wpływów“. Za bardzo prawdopodobny uważa prof. P. wpływ Boehmego (zwłaszcza na koncepcję teozoficzno-kosmogoniczną), „panenteizmu“ Fourierystów, Herdera, Lamarcka nawet i Bonneta ale za żaden nie ręczy a dodaje, że wiele rzeczy mógł brać poeta z drugiej a nawet z trzeciej ręki — z gazet i rozmów. Większość pokrewieństw jednak — i to jest rezultat badań autora najważniejszy — wynika przedewszystkiem nie skądinąd jak z samej istoty mistyki. Istota ta „leży w środkach użytych do osiągnięcia poznania“, którymi są: objawienie, natchnienie, intuicya, czucie i jak je tam jeszcze różni mistycy nazywają. Takie środki poznawcze pociągają za sobą nieuchronną wspólność całego szeregu punktów we wszystkich mistycznych systemach. Oto te punkty:

1. Poznania tak zdobytego nie popiera oczywiście nic prócz autorytetu tego, który poznał. Stąd powszechna wybujałość subiektywizmu w epokach rozkwitu mistyki, stąd twórcy systemów jako ci, którzy otrzymali objawienie, muszą się uważać za naczynia wybrane. T. z. megalomania Słowackiego tutaj ma zatem swoje logiczne źródło.

2. Kto może wszelką wiedzę z samego siebie, z głębin własnej duszy wysnuć, ten i czynić może wszystko samem napięciem woli; stąd wiara w cuda, idealizm magiczny romantyków, „czyn wewnętrzny“ Towiańskiego.

3. Kto tak otrzymuje swoją wiedzę, dla tego tajemnic niema oczywiście żadnych, ten wie wszystko; stąd charakterystyczną cechą systemów mistycznych jest syntetyczność i uniwersalizm (zagadnienia początku i celu świata) a równocześnie pogarda dla wszelkiej empiryi jako dającej wiedzę tylko cząstkową.

4. Wszelka mistyka łączy się z jakąś religią, ponieważ wogóle początek jej i religii jest jeden; albo więc tę religię tłumaczy, dopełnia, wchodzi w nią niejako, albo też ją burzy a sama stanąć na jej miejscu usiłuje.

5. Właściwy mistyce subiektywizm stawia jako jedną z jejosi wiare w nieśmiertelność duszy. Ta wiara łącznie z wiarą w doskonalenie się i ciągle podnoszenie ku Bogu, wspólną również wszystkim prawie systemom mistycznym, rodzi prawie nieuchronnie wiarę w metempsychozę.

6. Tasama wiara w nieśmiertelność duszy „wywołuje z konieczności pytanie o stan dusz bezcielesnych i o stosunek ich do świata żyjących“ a w odpowiedzi wiarę w oddziaływanie duchów na myśli i sprawy człowieka.

7. Wreszcie szczególnie sposobnym do tej komunikacji z zaświatem musi się mistykowi wydawać ten stan niby oderwania chwilowego duszy od ciała, jakim jest sen. Stąd wiara w sny i widzenia.

Wszystkie powyższe punkty są to loci communes filozofii Słowackiego z wszystkimi prawie mistycznymi systemami, o czym przekonują autor, konfrontując ją z nimi co do każdego punktu z osobna, po kolei w całym szeregu rozdziałów (a raczej jak sam nazywa ustępów). Oryginalności nie ujmuje to tej filozofii bynajmniej. Trzebażby chyba odmówić równocześnie oryginalności wszystkim prawie zestawionym z nią systemom. Owszem — uznaje profesor P. mistykę Słowackiego za „wysocę oryginalną“. Za taki szczególnie odrębny jej rys uważa „zastąpienie panteistycznego światopoglądu koncepcją indywidualistyczną wolnych i niezależnych duchów Słowa, a w związku z tem pomysł duchowego przewodnictwa i pomysł solidarności stworzenia“. (Nie potrzebuję już tutaj powtarzać, że na sprawę tę patrzę inaczej.) Prócz tego, cechą tej mistyki zupełnie swoistą jest konkretność i jasność; tę uważa autor za rys szczególnie polski. Ale już nad wszystkimi mistykami daje Słowackiemu wyższość geniusz poetycki, umiający każdy szczegół wyzyskać w sposób przedewszystkiem artystyczny. „Można powiedzieć o jego filozofii“ — pisze autor — „że weszła ona do umysłu Słowackiego przez oczy, że powstała z potrzeby wydobycia ze zjawisk tkwiącego za ich pospolitością głębszego wewnętrznego piękna; można powiedzieć, że nawet kryterium prawdy w umyśle poety polega na estetycznej wartości i artystycznym zharmonizowaniu z całością wielkiej epopei świata“. Czar zresztą, jaki mistycyzm Słowackiego poezją swoją na prof. Pawlikowskim wywarł, objawia się najlepiej w studyach, które dla niego przedsięwziął. Z ogromu ich wnosiłby każdy najpochopniej, że zajmuje się on oddawna dziejami mistyki i nad systemem Słowackiego zatrzymał się po prostu dlatego, że go na tej drodze napotkał. Tymczasem na ostatniej stronie dzieła dowiadujemy się ze zdumieniem, że stosunek był całkiem odwrotny. Hasłem wiodącym badacza w ten las mistyczny była miłość „Króla-Ducha“. Chciał „zrozumieć, aby używać“. Ten fakt zaś, że nie miał właściwie innego jak piękno kryterium wartości wśród swoich badań, dał mu rzecz ogromnej ceny: zupełną przedmiotowość. Zresztą jednak leży ona już, zdaje się, w samej naturze jego umysłu, którego wysoka niepospolitość wyziera z każdej niemal strony tej znakomitej książki.

Starannie bardzo obmyślony i przeprowadzony plan, niestychanie przenikliwe badanie i głębokie klasyfikowanie każdego zjawiska, mnóstwo świetnych uwag ogólnych (n. p. o psychice narodów, o sztuce i t. p.), wreszcie styl, zawsze dobitny i jasny, często błyskający doskonałym dowcipem, czasem wprost piękny — to przymioty, które, już poza ogromem włożonej w dzieło pracy, czynią z niego największy jubileuszowy tryumf Słowackiego.

Kraków.

Dr. Józef Ujejski.

---

**Władysław Nehring.** Wspomnienie pośmiertne przez Ignacego Chrzanowskiego i bibliografia prac naukowych przez Adama Babiańczyka. Warszawa, 1909, 8<sup>o</sup>, s. 53.

Jestto piękny hołd wdzięcznych uczniów, złożony znakomitemu uczonemu i profesorowi. Chrzanowski w swoim wspomnieniu charakteryzuje zwięźle ale doskonale niespożyte zasługi Nehringa; wykazuje, że wśród twórców naukowej historii literatury polskiej — a do nich zalicza Małeckiego, Mierzyńskiego, Przyborowskiego i Nehringa — ostatniemu należy się pierwszeństwo chronologiczne: w roku 1856 ukazała się jego monografia o Heidensteinie. W dalszej charakterystyce podnosi Chrzanowski, że największe i najtrwalsze zasługi położył Nehring około historii literatury średniowiecznej i języka staropolskiego; w tym dziale jest on autorem dzieła klasycznego, »*Altpolnische Sprachdenkmaeler*«, w którym nie tylko usystemizował, ale również ocenił krytycznie wszystkie znane podówczas (w. r. 1886) zabytki językowe i literackie wieków średnich. Te wieki pociągały Nehringa jako filologa, wiek XVI nęcił go jako historyka literatury; Rejowi, Kochanowskiemu, Heidensteinowi, Solikowskiemu i Joach. Bielskiemu poświęcił on specjalne rozprawy, prócz tego w obszernym referacie wykazał świetnie pod wpływem jakich czynników powstał i ukształcił się język literacki wieku złotego. I pisarzami następnych stuleci zajmował się Nehring; z pod pióra jego wyszły studia o Kochowskim, Morsztynie, Krasickim, Mickiewicz, Słowackim — wymieniam tylko najważniejsze — a we wszystkich tych pracach jest polot myśli badawczej, docierającej bystro do samego dna strony ideowej utworu ocenianego i wyjaśniającej tajemne intencje autora; służyć one mogą jako wzór analizy filologicznej.

Obok wyczerpującej oceny pracy naukowej Nehringa charakteryzuje Chrzanowski działalność jego profesorską, podnosząc znakomitą umiejętność w prowadzeniu seminarium, w którym wykształcił się szereg poważnych badaczy literatury polskiej. Końcowy ustęp wspomnienia pośmiertnego jest tak charakterystyczny, że przytoczę go w całości; oto w roku 1907 otrzymał Nehring uwolnienie z profesury „z najgorętszym uznaniem — tak opiewa reskrypt ministerjalny — wielkich zasług, które położył przez czas długiej