

Jan Gwalbert Pawlikowski

Słowacki o przyszłym człowieku

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 8/1/4, 22-45

1909

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.

SŁOWACKI O PRZYSZŁYM CZŁOWIEKU.

Gdy duch w pracy swojej genezyjskiej przyoblekając coraz to doskonalsze i coraz to doskonalej sobie poddane kształty, dojrzał nareszcie do kształtu ludzkiego, wtedy ubrała się cała natura odświeżnie i zeszyły się wszystkie twory na łąkę Edenu aby przytomnymi być narodzinom człowieka. W nim to bowiem streszczały się najwyższe pragnienia genezyjskie, on był owocem jakoby ostatecznym, końcowem jakoby Słowem stworzenia. A kiedy już kształt ten powstał, ustało z woli Bożej tworzenie form; na stworzonych „Bóg pieczęć trwałości położył“ („Genezis z Ducha“).

Z takiego przedstawienia zdawałoby się wynikać, że ponad człowieka ewolucya kształtów już się nie wznosi; w rzeczy samej ową „pieczęć trwałości“ należy tak tylko rozumieć, że duch na niższych szczeblach odtąd już nowych form nie obmyśla, ale, o ile się podniesie w sobie i wyższym kształtem objawić zasłuży, przyobleka taki, jaki wypracowany już został a jego stopniowi rozwoju odpowiada. Ubiegłą pracę genezyjską wyobraża sobie poeta jako beźmierny chaos i bezład form tworzonych, niby prób coraz to nowych i fantastycznych. Próby te ustały; w tym sensie ograniczoną została praca twórcza ducha. Z drugiej strony najwyższa z form istniejących, forma ludzka, jest naczyniem dla ducha tak dogodnem, że na długi czas podnosić się on może w sobie coraz wyżej, nie opuszczając tej formy. Nie przesądzonem jednak jest pytanie, czy jest to forma ostateczna.

W „Liście do Rembowskiiego“ spotykamy się z ideą, że pierwszy człowiek, „człowiek rajski“, stał bez porównania wyżej od człowieka dzisiejszego; — bo nie może być, aby tak gorące westchnienia globu całego, tylko o tę nędzną formę dzisiejszego człowieka prosiły. Upadek grzechowy pozbawił człowieka rajskiego jego darów

najcenniejszych. A danym mu był dar tak wielkiego władztwa ducha nad materią, że mógł rozkazywać siłom przyrody... Mógł obdarowywać podobne sobie duchy kształtem sam z siebie, przez prosty akt woli, bez udziału aktu płciowego... Mógł tak samo duchem tylko utrzymywać i żywić ciało swoje, nie potrzebując pokarmu... Nie może być wątpienia, że po upadku ewolucya zmierzać musi przynajmniej do szczebla, na którym człowiek te dary odzyska. Wyraźnie też czytamy o „poprawie natur cielesnych, które w końcu przeznaczone są na ciągłe ducho-trwanie, na stan ów pierwszy, rajski, od źródła swego odprowadzony, skazany teraz na smętne ciało własnemu poddaństwo“.

W „Genesis z Ducha“ niema mowy o upadku grzechowym; koncepcya upadku zdaje się być późniejszą, — ale kiedy poeta pod koniec swojej modlitwy raz jeszcze ku „sześciodniowym otchłaniom spoczywającej i stężalej natury“ się odwraca, mówi że „żegna ją — w przyszłość idącą“. „Widzę com wypracował i co mi jeszcze do wypracowania pozostało... a oto wielką część tej pracy duch mój pracujący z ludzkością już odbył; już mu nad instynkta i cnoty zwierzęce przybyło wiele ludzkiego ducha wyrobów, wiele mocy już ludzko-anielskiej“. Droga wiedzie więc ku anielstwu.

W „Liście do Rembowskiego“, także w „Samuelu Zborowskim“, jako model człowieka przyszłego wskazany jest Chrystus: „Duchy więc globu przeznaczone są aby złamały same, karmiąc się sakramentalną siłą Chrystusa, te uciemiężenia formy, które z grzechu rajskiego wyniknęły... Moc duchowa Chrystusowej natury jest ideałem naszego kształcenia się“. — A to nietylko wzór moralny — ale wzór i zapowiedź przyszłej mocy i chwały przemienionego człowieka. „Bo przyszedłeś i obiecałeś nam — Chryste — że w Tobie odrodzeni do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dorosniemy“. Typ Chrystusowy rozmnoży się w ludzkości. W „Zborowskim“ powiedziano, że w walce ostatecznej o święte miasto, o „Jeruzolimę słoneczną“, pójdzie do szturm „sto tysięcy, milion Chrystusów, — na koniach wszyscy jaśniejszych od słońca!“

To wszystko jednak mówi tylko o zdobyciu duchowych mocy, o kształcie jednak przyszłym nie przesądza. Miałżeby kształt ludzki być ostatecznym pracy genezyjskiej wyrobem? — Nie!...

...A ty rozrzuć twoją glinę
Nieszczęsna formo człowieka!
Już zamieniasz się w ruinę...
Próżno cię piękności twoje,
Jak pasożytne powoje,
Próżno cię mgła cudowną szatą przyobleka.
Próżno cię ręka przychylna
Stroi — stoisz ty żałobna,
Niedołężna, zamogilna,
A choćbyś była podobna

Jowiszowi z brwią zmarszczoną
 Mgłami idyjskimi srebrna,
 Nakryta gromów koroną: —
 Próżno! jużś niepotrzebna!
 Już do piękności zjawionych
 Nie wejdiesz na eter lżejszy,
 Bo najmniej z odrodzonych
 Świętszy niż ty — i piękniejszy!

A zatem ewolucja wychodzi ponad człowieka.

Na początku księgi genezyjskiej, a obszerniej w „Liście do Rembowskiego“, opowiedziano jak to duch, nim wstąpił we właściwą materyalną formę, siły elementarne tworzył i w nich szukał objawu. W trójce powstające jedna z drugiej grupują się te siły aż do piątej przemiany; w tę ostatnią duch w pracy zaleniwiony, zamiast światła wpuścił pierwiastek fałszywy — rozkładający formę — ogień, — wyraz „w słowiańskim języku jak gdyby z westchnienia i jęku złożony“. Tu poczyna się upadek w materię, a dalsza praca genezyjska jest przebicciem się przez materię dla dopełnienia drogi pierwotnej, zamierzonej ku światłu... „Wierzę w Boga Ojca Wszechmocnego, przez którego jest duch rodzony, twórczością i wolą udarowany, abym się objawił światłością“...

Już w przebytej dotąd pracy genezyjskiej pojawiają się przecucia i zapowiedzi tej przyszłej zdobyczy.

„Duchu! pracowniku przedwiekowy! — ty wiesz także, iż w tobie leży pierwiastek światła uwieczniający ciała — święty przeciwnik ognia, twój kiedyś w dniach ostatecznych przemienia... Pierwiastek ten odkupienia, który w przyszłości twarze formy cudownie ozłoci, cieniem tylko pokazał się w głębi żywiołów... niektóre roślinki morskie ubrał w niepewne tęczowe jasności, niektóre motyle psychicznymi gwiazdami uczynił, — następnie zagasł, za potrzebniejszą jakąś własność przez nędzne duchy wymieniany. A ten — wyższy od głosu, bo zdolniejszy do wydania bożych zachwycen żywioł — światło złote o Panie — w przyszłości nam się pokazuje — jako najdoskonalsze śpiewu świętego narzędzie“.

Takie same pomysły notuje poeta w „Raptularzu“, a tu sam sposób ich przedstawienia nie pozostawia wątpliwości, że nie traktował ich jako fantazje poetyckie, ale rozumiał zupełnie realnie. Píše, że „pryncypium światła znajduje się w tworach i jest własnością mocy spirytualnej“ — czego dowodem że np. światło w robaczkach świętojańskich ginie z ucięciem głowy. Gdzieindziej nazywa on je „owadów święte Jany“, iż są jak gdyby zwiastunami przyszłego przemienienia. Świecenie próchna — jak mniema — zwierzątką sprawiają, one też powodują fosforescencję morza; — światło, jak mówią, jawi się czasem nad głową suchotnika. W świecie roślinnym — (odmiennie tu pisze jak w „Genezis“) — niemasz obja-

wów świetlnych, dlatego zapewne, że moc spirytualna stoi w nim jeszcze na zbyt niskim szczeblu. — Dlaczego, pyta poeta, tak rzadko w naturze pojawia się światło jako przymiot udzielony twórcom? „Dlaczego niema między żórawiami przewodniczących ptaków latarnianych, — ptaków meteorów?... Zdaje się że niezadanie światła jest pierwszym grzechem ducha zaleniwiającego się w naturze, chcącego nocy, snu, spoczynku“. Lecz czy dar ten niema być odzyskany przez człowieka... i mieć w ostatecznym celu zapalenie i rozpromienienie atmosfery globowej?... Fizyka domysła się, że zorza północna jest ekshalacją ziemną; rasy więc północne może najpierwsze zostaną oświetlone i wydadzą nowe formy samojasne...

A o znaczeniu tej ostatecznej zdobyczy w szeregu prac genezyjskich ducha czytamy: „Światłem, które ma siedem kolorów, jak głosem który ma siedem tonów, można będzie wydawać uczucie, śpiewać, że tak powiem, hymny miłości Bożej, palić się przed Nim, tłómacząc ogień ogniami,... dochodzić do najwyższego zachwycenia, nieznanego dotąd, wyższego stokroć nad zachwycenie muzyczne“.

Poetyckie przedstawienie takiej mowy świetlnej znajdujemy w drugim rapsodzie „Króla Ducha“. — Do ducha Popielowego wziętego z ciała i zawieszonego „jak mgła purpurowa“ nad pobożewiskiem, schodzą dwa duchy, aby go o przyszłych jego celach pouczyć.

Gdzieś z ostatecznej krainy zachwyceń
Przyszły te duchy i nauczyciele,
Bez słów i dźwięków i bez tych przeszyceń,
Które duchowi są od nauk w ciele.
Ci — za pomocą różnych się oświeceń
I blasków — szybom podobni w kościele
Wymalowanym — z myśli tłómaczyli,
Jak kwiat, gdy zamknie się i znów rozchyli.

Język z słonecznej miłości był wzięty,
Nią złoty... gdy się zniżał, malowany —
Lecz cały wielki, otwarty, natchniony,
I nie mówiony, lecz z ducha błyskany.

Taka jest postać i taki język tych duchów, który daje przeczuć przyszły stan organizacyi, dary na wyższym szczeblu ewolucyi zdobyć się mające.

Ale nie jest to jeszcze stan najwyższy. O duchach tych powiedziano, że w tej sferze zachwyceń z kąd przyszły, są jeszcze „najlichsze“. Wyrażają się one blaskami barwnymi. Na ostatecznym szczeblu panuje jednak światło białe, „czysty bezkolor“, zawierający w sobie, jakoby w stanie ekstatycznego napięcia, w natchnionej syntezie, wszystkie barwy.

Gdybyś mógł stopić twoje wszystkie farby
 W jednym miłości Bożej dyamencie
 I zostać chwilę w czystym bezkolorze,
 Miałbyś zeń potem wszystkie ognie Boże.
 („Poeta i Natchnienie“).

„Dla światłych pierworodnych — już tęcza jest grzechem“, — bo powołanym do stopnia wyższego niewolno trwać na niższym, a tęcza nie jest najwyższym objawem. „Kolory bowiem, z rozkładu światła powstające, już do globu należą“.

W taki to sposób wzrokowa i kształtu głodna wyobraźnia Słowackiego, koncepcję oderwaną wyrobu światła przez duchy, tworzące sobie w trójkach sił elementarnych formę objawu, przestacza na pomysł rozświecenia materialnych kształtów — stopniowo od słabych prób w robaczku świętojańskim, od „gwiazdzie morskich tajemniczej jaśni“, — do grających barwami tęcz duchów — i do jarzącej blaskiem niewymownym postaci uchrystusowionego człowieka-aniola.

* * *

Ewolucjonizm progressystyczny często koronuje swoją budowę nadczłowiekiem. Zarodek tego pomysłu tkwi w samej istocie progressyzmu. Wiara w postęp nieograniczony może się wprawdzie zamykać w granicach świata ludzkiego, jeżeli jednak już raz przeniesie się na pole biologicznego ewolucjonizmu, to musi, a przynajmniej logicznie powinna, przyjąć jako konsekwencję ewolucję ponad człowieka. Myśl nie znajduje tu szczególnego oporu, przyswoiła sobie bowiem już od dawna pojęcie istot ponadludzkich. Filozofia starożytna znała już kilka nawet hierarchii tych „wyższych rodów“ (*κεῖντονα γέννη*), zamieszkujących niewidzialnie w sferze przyziemnej powietrze a w wyższych, bliższych Bóstwa krainach, eter. Bliżej jeszcze wyobraźni stała forma, żyjąca w wierzeniu chrześcijańskim o aniołach. Także wiara w przechodzenie duszy w te wyższe kształty zdawna była żywą. Nodier¹⁾ powiada, że właśnie ta wszędzie powtarzająca się wiara świadczy o prawdzie idei ewolucji ponadludzkiej, bo powszechność przeczucia jakiegoś jest niezawodnym dowodem jego słuszności. Operacja myślowa ograniczyła się zatem tylko do związania idei istot ponadludzkich z formą ludzką łącznikiem ewolucjonizmu. Duchowa natura tych wyższych istot nie stanowiła tu przeszkody, zdawna bowiem wyobraźnia odziewała je w formę nader subtelnej jakiegoś, eterycznego ciała²⁾. Toż i ewo-

¹⁾ W piśmie „O palingenezie“, o którym zob. rozprawę moją „Źródła i pokrewieństwa towianizmu i mistyki Słowackiego“ w poprzednim roczniku „Pamiętnika lit.“ str. 544 i n.

²⁾ I tak neoplatonicy przyjmowali *πνεῦμα σωματικόν*. — U pisarzy kościelnych podobne pomysły. — Ciało subtelne przy materjalizacjach spirytystycznych. — Wiara popularna w jawienie się, więc materjalną widzialność, duchów.

lucyoniści kształtu swego nadczłowieka nie widzieli urobionym koniecznie z ciężkiej materii; przeciwnie, zwyczajnie (n. p. tak Bonnet¹⁾ jak Nodier) wyobrażali go sobie utkanym z subtelnej, eterycznej substancji. Wszakże i ów „zarodek niezniszczalny“ Bonneta, stanowiący podstawę regeneracji, materyalnym będąc, jest przecież z materii zupełnie niewidzialnej, przynajmniej dzisiejszemu ludzkiemu oku („corps étheré“)²⁾.

W ten sposób progressyzm humanistyczny wzbudził ideę o człowieku przyszłym, którym biologia ukoronowała drabinę wstępną stworzeń. Ten związek genetyczny zaznacza się zresztą bardzo wyraźnie u głównego apostoła humanistycznego progressyzmu, Condorceta, który wypowiada sam pomysły o nadczłowieku, głosząc że postęp wiedzy udoskonali człowieka duchowo i fizycznie, a „niemasz żadnych granic naszym nadziejom!“ Ale ojcem pomysłu o właściwym, organicznym postępie ponadludzkim, zdaje się być Bonnet. O niego zdają się opierać późniejsi.³⁾ Jego punkt wyjścia jest przyrodniczy, jakkolwiek przyjęta przezeń zasada praeformacji nie pozwala go nazwać ewolucjonistą, lecz tylko progressystą biologicznym. I w tem właśnie uwypatnia się jego zawisłość od progressyzmu humanistycznego, gdyż zasadę postępu organicznego przyjmuje on apriorycznie a nie wyprowadza jej z interpretacji zjawisk przyrody. Herdera możnaby już snadniej między rzeczywistych ewolucjonistów policzyć; przecież cały jego ewolucjonizm przyrodniczy, wraz z ideą o człowieku przyszłym, wchodzi w ramy historyzoficznej koncepcji i tem zdradza swoje progressystyczne pochodzenie⁴⁾. — U Nodiera, jakkolwiek w uzasadnieniach stoi on na gruncie ewolucjonizmu przyrodniczego, punkt wyjścia jest społeczny. Oto na okół szereg reformatorów społecznych myśli o odrodzeniu ustroju społecznego, o „palingenezie socyalnej“, mówiąc terminem Ballanche'a. Ale jakże się może ziścić przemiana społeczna, jeśli nie przemieni się wprzód człowiek? Dopiero rozwiązawszy kwestję człowieka, rozwiązać można kwestję społeczną. Problem człowieka przyszłego idzie przed problemem przyszłego społecznego ustroju. — Ten związek między oboma problemami widzą i niektórzy reformatorzy społeczni, ale odwracają ich stosunek: w odrodzonym społeczeństwie odrodzi się i człowiek. Zresztą albo żywią optymizm co do natury ludzkiej, albo — jak

¹⁾ Bonneta dzieło „O palingenezie filozoficznej“; zob. l. c. w poprzednim roczniku „Pamiętnika lit.“ str. 521—544 *passim*.

²⁾ Mowa tu o zarodku materyalno-duchowym, tkwiącym w ciałach wszystkich istot ożywionych, nieśmiertelnym, będącym podstawą regeneracji ciał w szeregu palingenetycznym żywotów. Zob. l. c. str. 521.

³⁾ Pod jego wpływem stoi n. p. Klemms: „Grosse Schöpfungsleiter vom Staube bis zum Thronengel“ (1774). Ale tak samo Nodier i bardzo prawdopodobnie Herder, a przez Herdera romantycy niemieccy.

⁴⁾ O ewolucjonizmie Herdera zob. również moją rozprawę l. c. str. 524 i n.

st. simoniści i Comte — nie wierząc w tłum obchodzą się bez niego, i poddają go wedle wzoru platońskiego w żelazne jarzmo teokracji wiedzy. Problem organicznej odmiany człowieka pojawia się pomiędzy reformatorami społecznymi podobno tylko u Fouriera. I ta odmiana ma nastąpić pod wpływem odmiany społeczeństwa; analogiczne pomysły innych utopistów społecznych, odnoszące się do regeneracji wyłącznie moralnej, doprowadzone tu zostają do jawnego absurdu. Z „prawa analogii powszechnej“ ma wynikać, że przemiana w jednej dziedzinie może się odbyć tylko w związku z przemianą we wszystkich innych; na którym punkcie przemiana się zacznie, to obojętne. Jesliby się świat odmienił, odmieniłby się i człowiek i społeczność, — jeśli się więc społeczność odmieni, odmieni się i świat i człowiek. I tu następuje ten bajeczny pomysł o wyposażeniu człowieka przyszłego ogonem trzydzieści dwie stóp długim, będącym oprócz ozdoby, rodzajem uniwersalnego narzędzia¹⁾.

Marzenie o przyszłym człowieku, będąc w ten sposób w związku z progressyzmem i utopią społeczną, (poniekąd jako analogia tej utopii), spokrewnia się z drugiej strony wyraźnie z prądem uczuciowym właściwym epoce a znajdującym swój wyraz w mizantropii bajronicznej. Człowiek to twór nędzny i marny, nie dlatego aby był zły i przewrotny, ale dlatego że mały i czołga się w prochu ziemi. Bajronizm (a tak samo „Sturm und Drang“ i romantyzm) szczególną sympatią otacza zbrodnię, jako zaprzeczenie filisterskiemu porządkowi świata. Zresztą milsza wielka zbrodnia niżli mała cnota. Zbójcy i korsarze stają się bohaterami poematów. Typem i koroną — rzec można — tego prądu myśli, jest „Król-Duch“. Popiel, któremu „urąga ten świat cichością i biegiem co jak żółw za słońcem chodzi“, wyrzyna ludy całe, aby wywołać zbrodnią Boga bladego przed siebie i zapytać go o sens bytu. A ten straszliwy zbrodniarz czuje się czasem „jak anioł gorący — gotów ukochać świat i nieść w błękit“, bo nienawiść jego nie odnosi się do czło-

¹⁾ Zob. cyt. moją rozprawę na str. 18 „Pam. lit.“ z r. 1907. — Wydaje mi się prawdopodobnem, że „prawo powszechnej analogii“ Fouriera stoi w związku z „prawem paralelizmu“, które znajdujemy u Bonneta. Wyprowadza je Bonnet, w sposób bardzo charakterystyczny, metodą analogii ze swej psychologicznej teorii asocjacji idei. Prawo bowiem asocjacji jest powszechne; wszystko jest z sobą w związku, wszystko wzajemnie zależne. Na niem polega wiedza, ono rządzi naturą, „a do związków naturalnych dołączają się związki instytucji, które człowiek stworzył“. „Wiedza powszechna“ (la science universelle) jest nauką o tych wszystkich związkach. — Gdzieindziej B. mówi że w innym układzie świata (po nowej rewolucji globu), zwierzęta, wstąpiwszy w nową fazę ewolucyjną, zmieniają zupełnie swą naturę. N. p. tygrys nie będzie wcale krwiożerczym. Wszystko się ułoży wedle nowego porządku. I to także przypomina się u Fouriera.

wieka, ale do takiego człowieka. Podobnie jak Zarathustra Nietzschego nienawidzi on człowieka dzisiejszego, a kocha człowieka jutra. I dla niego tylko nadczłowiek jest usprawiedliwieniem człowieka; tylko jako „strzała tęsknoty do drugiego brzegu“, na którym stoi nadczłowiek, tylko jako ojciec tego co ma przyjść, tylko jako przejściowe stadium ewolucyjne, człowiek jest usprawiedliwiony. Zgrzyt beznadziejnej ironii bajronizmu znajduje w Słowackim uspokojenie i zharmonizowanie; negacya ustępuje pozytywnemu ideałowi. Popiel znajduje odpowiedź w snach genezyjskich Mieczysława; genezis z ducha, jako prawo świata, ukazuje w górze nadczłowieka... Podobny proces myślowy spotykamy u Nodiera. Popiel jest symbolem; Nodier, opowiadając o własnym uspokojeniu i odrodzeniu wewnętrznem przez ideę ponadludzkiej ewolucyi, jest jak gdyby przykładem realnym tego wielkiego symbolu ogólnego.

Takie są prądy, które koncepcję przyszłej istoty ponadludzkiej wykołysały. A teraz drugie pytanie, jak istotę tę sobie wyobrażano?

Z tego, co już powiedziałem, wynika, że istota ta będzie doskonalszą duchowo od człowieka. Koncepcya bowiem cała takiej istoty wynika z idei postępu. Tak dalece idea ta wkorzeniła się w umysły, że odpowiedź na pytanie czy człowiek przyszły będzie doskonalszym od dzisiejszego, prawie powszechnie uważano za rozumiejącą się sama przez się. Chodziło tylko o to, czy postęp duchowy dokona się bez zmiany organizacyi, czy też połączony będzie z jej rozwojem. Ta myśl o organicznym rozwoju jest ratunkiem progressystycznego optymizmu u tych, których sceptycyzm w człowieka nie wierzy. Stwarzają oni sobie nową istotę ponadludzką; sama zasada postępu zostaje nienaruszoną. Co do cech tej istoty, mimo wszelkich różnic, powtarzają się pewne zasadnicze pomysły z wielką zgodnością. W rozpatrzeniu ich weźmy za punkt wyjścia Bonnet'a, ile że poglądy jego zdają się odbijać we wielu późniejszych. — Trzeba jednak przypomnieć, że Bonnet nie przyjmuje jednej linii rozwoju, ale tyle ile istnieje gatunków (a raczej jeszcze więcej, gdyż istnieją zarodki praeformowane, które dotąd wcale jeszcze do rozwoju nie przyszły i od dnia stworzenia spoczywają w uśpieniu, czekając na swoją chwilę). Każda istota posiada swoją własną „esencję“ (essence); każda jest, czem jest, i niemoże przemienić się w inną. „L'entendement divin est la region éternelle des essences. Dieu ne peut changer ses idées, par ce qu'il ne peut changer sa nature“. Przeto i te „esencje“ nie mogą być zmienione. Natomiast bez zmiany „esencyi“ swojej każda istota może podlegać nieskończonym modyfikacyom. Te modyfikacje odbywają się w kierunku postępowym. Każda więc istota osiągnie wyższy stopień rozwoju, ale każda na swojej własnej, odrębnej linii rozwojowej. Nadczłowiek ma zatem swoje analogie w wyższych stopniach rozwojowych każdego innego gatunku; możnaby więc mówić o nadkoniach, nadygrysach, nadśloniach etc. Podobnie, jeśli są dziś, a jest to prawdopodobne, istoty wyższe od człowieka, to nie są to modele jego przyszłych stanów, są to bowiem gatunki odrębne, o swojej własnej „esencji“. Trzeba

jednakże dodać, że stan przyszły, wyższy, każdej istoty, może być najzupełniej niepodobny do stanu obecnego, — a cóż dopiero stany jeszcze dalsze. Bo ewolucja jest nieskończoną. Droga idzie w górę, ku Bogu; ale gdy Bóg jest nieskończony, przeto i droga ku niemu nie ma końca. A więc i nadczłowiek nie jest jakąś istotą końcową, typem skończonym; to tylko stopień najbliższy, ponad którym wznosi się wyżej i wyżej drabina postępu. — Ideje te różnią się zasadniczo od koncepcji Słowackiego, u którego ewolucja przechodzi nieodmiennie przez człowieka a zdaje się mieć swój przewidywany koniec. Natomiast podobne wyobrażenia o niezmienności „esencji“, zatem o ewolucji w liniach gatunkowych, znachodzą się często u romantyków niemieckich¹⁾.

Człowiek przyszły, wedle Bonneta, nie wiadomo czy będzie zamieszkiwał ziemię. Być może naznaczonem mu będzie inne miejsce pobytu, może inna jaka planeta. W takim razie jego miejsce na ziemi zajmie jakiś twór inny. Co do przymiotów i postaci człowieka przyszłego, to nic o nich nie wiemy: nasz rozum dzisiejszy nie byłby nawet zdolny pojąć tego, gdyby mu było objawionem. Ale możemy robić pewne przypuszczenia, które wskażą nam przynajmniej kierunek rozwoju. „Ogród przyszły zakwitnie kwiatami, które tu się w zarodzie pokazały“, mówi Herder. Ze stanu teraźniejszego można wnosić o przyszłym. Niekiedy choroby wskazują nam zaczątki przyszłych władz; tę myśl snuli dalek romantycy (n. p. Novalis). Gdy jednak Bonnet mówi raz, że ze stanu teraźniejszego można wnosić o przyszłym, a nawet że nowy rozwój zacznie się od punktu, do którego doszedł obecny, to nie całkiem to licuje z jego systemem praeformacji.

Do „esencji“ człowieka jak i zwierząt należy, że jest istotą mieszaną (*être mixte*), to jest złożoną z ciała i z duszy, a gdy esencjonalne przymioty zmieścić się nie mogą, przeto i człowiek nie może nigdy bytować jako duch czysty, ale zawsze połączony będzie z materią, zawsze będzie miał ciało, chociaż ono będzie w przyszłości prawdopodobnie całkiem innej, subtelnej natury. Dusza nie może bowiem bez ciała korzystać z władz swoich (*exercer ses facultés*); bez pamięci niema ciągłości osobowości, a pamięci niema bez mózgu. Musi więc być w człowieku fizyczna podstawa osobowości niepodległa zniszczeniu. Ta przetrwa wszystkie stany jego bytu²⁾.

¹⁾ Zob. R. Huch: „Ausbreitung u. Verfall der Romantik“. Rozdz. „Romantische Weltanschauung“.

²⁾ „Si donc l'homme doit conserver sa personnalité dans un autre état; si celle personnalité dépend essentiellement de la mémoire; si celle-ci ne dépend pas moins des déterminations que les objets impriment aux fibres sensibles et qu'elles retiennent; il faut que les fibres qui composent le véritable siège de l'âme participent à ces déterminations, qu'elles y soient durables et qu'elles lient l'état futur de l'homme à son état passé“.

Człowiek posiada trzy główne zdolności: zdolność pojmowania, zdolność działania i zdolność kochania. Zdolności te mogą być udoskonalone. Ale stopień doskonałości, do której dojść może człowiek, zawisł od danych mu środków. Te środki zaś zawisły od świata zewnętrznego. Na tym świecie na nic nie zdałyby się lepsze środki; nie byłyby do niego przystosowane. Gdy nowe rewolucje globu odmieniają jego naturę, na tak zmienionej podstawie, albo może wogóle poza globem, na innej planecie, człowiek będzie mógł pozyskać nowe środki doskonalenia się, przede wszystkim doskonalenia swego poznania. Takimi środkami są zmysły; umysł przecież nie stwarza nic nowego, ale operuje wrażeniami, których mu zmysły dostarczyły. Jeśli ma się udoskonać, musi pozyskać bardziej udoskonalone, albo zgoła nowe zmysły. Pojęcie o możliwości udoskonalenia zmysłów mogą nam dać już dziś instrumenta optyczne i akustyczne. — Podobne myśli pojawiają się często. Tak np. mówi i Nodier o udoskonaleniu się zmysłów, i niemiecki romantyczny lekarz Passavant. Novalis natomiast sądzi, że człowiek sam przez wynalazki swoje zastąpiwszy swoje zmysły, nie będzie potrzebował zmian organicznych dla osiągnięcia wyższego stopnia poznania; jest to jakby odbicie optymizmu Oświecenia z jego wiarą w cywilizację. Nodier mniema przeciwnie że przyszła istota podobną będzie zapewne do człowieka, jak człowiek podobny jest do zwierząt; istota ta nie będzie już jednak człowiekiem, tak jak człowiek nie jest zwierzęciem. Bonnet o postaci zewnętrznej nie mówi wyraźnie, przyjmuje jednak możliwość zupełnej jej odmiany.

Oprócz udoskonalonych zmysłów pozyska człowiek przyszły zmysły nowe. Objawią nam one — mówi Bonnet — nowe własności ciała. Będziemy mogli nadto obserwować nie tylko świat, na którym żyjemy, ale i inne światy, które zupełnie różne mogą mieć własności, przez dzisiejsze zmysły wcale nie dostrzegalne. Porównując ze sobą światy, rozszerzymy nasz horyzont myślenia. Dziś znamy skutki tylko, — nowe środki poznania odkrywają nam przyczyny. Pozwolą nam one wreszcie lepiej poznać Boga. — U Passavanta znajduje się piękna myśl, że zmysły nasze zleją się może w zmysł ogólny, syntetyczny, „Allsinn“; zjawiska świata, które są z natury jednolite a dyssegregacyi ulegają dopiero w naszym umyśle skutkiem rozstrzelenia jego narzędzi percepcyi, tj. zmysłów, osiągną w ten sposób znowu swą prawdziwą jedność.

Tak jak zmysły, które są organami poznania, udoskonalone zostaną także nasze organa działania. Bonnet mówi o tem dość ogólnikowo. Siły nasze się wzmogą; ustanie zmęczenie; spoczynek nie będzie potrzebny (Słowacki zapowiada „wolność od pracy i boleści“). Ciało zbudowane z substancji lotnej, eterycznej, będzie daleko podatniejsze woli; pozbawione ciężkości będzie unosić się z dowolną szybkością w przestrzeni.

O tych przyszłych mocach człowieka mówią wyraźniej i radykalniej niemieccy romantycy, stojąc na gruncie „magicznego ideali-

zmu". Człowiek przyszły, to człowiek mag. Tak samo u Słowackiego; na podobieństwo Chrystusa, do którego dorosniemy, zdobędziemy moc „ruszania ziemią i morzem“ („List do Rembowskiego“). Poza tem o tych przyszłych władzach powtarza się u Słowackiego to, cośmy już zarówno u Bonnet'a jak u romantyków niemieckich widzieli: natura androgyniczna¹⁾ dająca „twórczość w jedność“, — „utrzymywanie się ciała wewnętrznym światła pierwiastkiem“ — bez pokarmu, — wiecznotrwanie.

¹⁾ Romantycy niemieccy odnoszą to, za Boehmem, do przeszłości, do człowieka rajskiego, i do przyszłości, w której nastąpi rehabilitacja upadku, — albo też mówią tylko o przyszłości. Bonnet powiada, że człowiek będzie nieśmiertelny i dlatego rozradzać się nie będzie potrzebował; znikną organa rozrodcze. Justyn Kerner i Baader odwracają tę sprawę; z miłością płciową i rozradzaniem nastąpi śmierć; pierwsi rodzice póki nie zaznali miłości płciowej byli nieśmiertelni; śmierć nie jest konieczną i wraz z płciową miłością i rozradzaniem kiedyś ustanie. Słowacki odmiennie sądzi, że człowiek przed upadkiem miał możność odradzania kształtów sam z siebie; był równocześnie nieśmiertelny i twórczy. W przyszłości oba te przymioty odzyska. Natura androgyniczna jest zatem zasadniczo odmiennie przez Słowackiego jak przez innych pojętą; jest to twórczość samoistna względem ciała, z pominięciem drogi płciowej. Natomiast postać człowieka rajskiego, przeszłego czy przyszłego, nie jest androgyniczną; Sł. pojmuje płciowość jako znanie duchowe, któremu też i forma dwójaka w człowieku rajskim odpowiada, — forma niewieścia jest formą dla piękności, męska dla prawdy. — W pomysłach Nodiera istota przyszła starzeć się nie będzie; rozradzać się będzie, ale nie przy pomocy aktu płciowego, lecz przez zlanie się pragnień, westchnień i pocałunków i stwarzać będzie w ten sposób istotę nową wedle kształtu swej wyobraźni i pragnienia. Ta rodzić się będzie nie dzieckiem, ale odrazu tworem dojrzałym. Taki twór nowy „rodzi się czysty jak myśl, która go poczęła, wyposażony wszystkimi rysami twarzy tkwiącemi w pamięci rodzicieli, wszystkimi przymiotami, które były im najbardziej miłe w tych, których kochali najwięcej, czy to był przyjaciel, którego utracili przedwcześnie, czy dziecko, które tak opłakiwali“. Słowacki mówi w „Genezis“ o człowieku rajskim, że „odtworzą podobną sobie formę i ta staje się podobnego mu ducha mieszkaniem. Albowiem nie rodzi on ducha, tylko gotowemu się już urodzić a podobnemu sobie duchowi podobny kształt spładza, i ducha brata wniściem do widzialności obdarowyywa“. — Człowiek rajski — a tak samo człowiek przyszły — posiada „świętą przytomność w chwili tworzenia i wybór między duchami proszącemi o formę... Nikogo do anielstwa nie wprowadzi przeciwko Duchowi Świętemu, który w nim mieszka i siłą twórczą wedle celów ostatecznych rozporządza“.

Oryginalne pomysły o postaci swej „*être compréhensif*” ma Nodier. Natura niewiele potrzebuje porobić odmian w postaci ludzkiej aby stworzyć istotę prawdziwie wyższą. Niech nie zamyka otworu Botala, jak to się zresztą zdarza u pewnych indywiduów, niech zatrzyma ten system krążenia jaki istnieje w życiu płodu, niech zredukuje oddychanie do znaczenia funkcji fakultatywnej — a oto nowa istota posiedzie głębiej morz. Niech płuca staną się organem niekoniecznym, a niech rozszerzą się w klatce piersiowej, która już dziś ma formę pancerza aerostatu, niech otoczą się tkanką sprężystszą i podatniejszą — a nowa istota posiedzie powietrze; nie jak Ikar, lub aniołowie chrześcijaństwa, którzy są niemożliwością fizyczną, i nie jak prawdopodobniejszy już Merkury ze skrzydłami na czterech kończynach, ale tak jak to przeżywamy we śnie, w którym podnosimy się w górę odbiwszy się tylko stopą od ziemi. Nodier powiada że radby przedłożyć Akademii pytanie, dlaczego śnimy zawsze że latamy właśnie tylko w ten sposób a nigdy na skrzydłach, jeśli nie dlatego, że czujemy w sobie trafnie zawiązek naszego przyszłego stanu organicznego? — Ponad „*être compréhensif*” istnieje jeszcze wyższy stan bytu: l' *état resurrectionnel*, o którego szczęśliwości nie możemy mieć już wcale pojęcia.

Jedną myśl Nodiera należy podnieść ze względu na pewne podobieństwo ze Słowackim. A mianowicie myśl o upadku i zwyrodnieniu stworzenia wraz z człowiekiem — z chwilą kiedy już istota wyższa, ponadludzka, się urodzi. Nodier znajduje podobne tony szydercze jak Nietzsche, kiedy mówi „o ostatnim człowieku”. U Słowackiego („L. d. R.”) czytamy: „A potem nowa Jeruzalem Słoneczna i ciało naszych przemienienie i twórczość w jedności i wieczne trwanie — i wieczne osłonecznienie...” „...A potem poganie — obóz nasz — obóz świętych otaczają — zwierzętom podobni — władz dziś nawet nad ludzkością grających pozbawieni, bo te władze... niepotrzebną już ludzkości formę opuściły i do wyższych uciekły”. Zawsze tak samo przy powstaniu tworu wyższego natura unia się o jeden stopień; tak było i przy stworzeniu człowieka; w chwili, gdy się miał zjawić, natura tak była przepełniona duchem, że zwierzęta językiem ludzkim mówiły. („L. do R.”) Bo duchy najbardziej wyrobione kształty istniejące przerastają, rozpiekają je niejako, a gdy nowy się zjawi przechodzą do niego, stare suknie kształtów już wyższym tylko duchom zostawiając.

Najoryginalniejszym i wybijającym się na plan pierwszy pomysłem o formie przyszłej, jest u Słowackiego pomysł o stanie świetlnym przyszłych ciał.

Wiemy już że celem prac genezyjskich ducha jest wyrób światła, który to cel został chybiony przez zalenienie się ducha w pracy i wpuszczenie przezeń w ostatnią trójcę twórczą rozkładowego pierwiastku ognia, pierwiastku będącego niby światłem poronionem. Widzieliśmy jakie nauka ta ma pokrewieństwo z Genezą

Boehmega.¹⁾ Tu i tam ostatnią fazą rozwojową jest światło; tylko że nauka Boehmega ma pokrój więcej panteistyczny; światło nazywa się u niego „prawdziwym Bogiem“, a geneza jest właściwie teogonią. — Oczywiście ten pomysł o świetle ma i u Boehmega swoje pokrewieństwa i analogie. A najbardziej uderzającą jest analogia z pewnemi wierzeniami Kościoła.

Światło jest dla człowieka dobrem takiej ceny, że wydaje się nam to rzeczą zupełnie naturalną, gdy widzimy je na niższych szczeblach kultury przedmiotem czci religijnej, na wyższych symbolem lub szatą świętości. Jako niezbędny warunek widzenia, tego najwالمniejszego środka poznania, staje się ono warunkiem poznania, a ztąd, przez nader częsty obrót myśli, czynimy je symbolem poznania, lub wprost przypisujemy mu władzę widzenia, władzę poznawczą. Metafora przenosi te skutki i przymioty światła z dziedziny zmysłowej w duchową. „Oświeconym“, „światłym“, nazywamy tego, kto posiadał wiedzę; animizm, przypisujący światłu, względnie jego głównemu źródłu, słońcu, widzenie, przez metaforę przemienia ten przymiot na wiedzę, mądrość. Światło, słońce, z wszechwidzącego staje się wszechwiedzącem. W ten sposób przybiera ono jeden atrybut Bóstwa. Podobnie przenosimy nań i inne. Czyż nie od słońca, źródła światła i ciepła, w doświadczeniu codziennem zespolonych, zależy byt cały? Do uświadomienia sobie tego, — co potwierdza dzisiejsza nauka, widząca w słońcu źródło wszelkich form energii na globie, — wystarcza już obserwacya pierwotnego człowieka. Światło, słońce, jest więc wszechmocnem. Oto drugi atrybut Bóstwa. — Czyż nie od niego dalej zależy nasze uczucie radości i wesela? Jest więc dobre i miłosierne; atrybut trzeci. — A odczuwamy cenę jego tem silniej, że skutkiem wiecznego następstwa dnia i nocy, a także zimy i lata, wiemy czym jest brak jego; gdyby świeciło zawsze, nie mielibyśmy miary, któraby wartość jego mierzyć można. — Gdy tedy kult światła i słońca ma tak naturalne podstawy, jesteśmy w kłopotcie, kiedy się z jego objawami zetkniemy, czy przypisać je tym ogólnym, przyrodzonym i psychologicznym przesłankom, czy też — i w jakiej mierze — odnieść je trzeba genetycznie do historycznych wpływów i przekazania. Ale zostawiając tę kwestyę w każdym poszczególnym wypadku do rozważenia, stwierdzić przecież trzeba ogólnie, że objawom kultu światła nie brak w sferze naszej cywilizacyi podkładu historycznego.

Przedewszystkiem wiemy już jakie związki łączą mistykę Odrodzenia i romantyzmu z neoplatonizmem. A neoplatonizm prześląknięty jest silnie kultem słońca. Przysposobiła mu w tym względzie grunt stoa. Tutaj pierwiastki heliolatrii posiada tendencya racjonalistycznego tłumaczenia religii z jednej strony, z drugiej tendencya

¹⁾ Zob. o tem moją cyt. rozprawę w „Pam. lit.“ z r. 1908, str. 100 i n.

uniwersalizmu humanitarnego, usiłująca wszystkie religie odnieść do jednego źródła, zsynkretyzować je. Tłómaczono więc wszystkie mitologie kultem słońca; myty ich wykładano alegorycznie, odnajdywano tego samego Boga pod różnemi nazwami. Neoplatonizm przejął tę „religię filozoficzną“, przekształcając rys racjonalistyczny na mistycyzm. W dodatku innym jeszcze strumieniem sączyły się weń pierwiastki kultu słońca. W rozwoju swoim nabierał on coraz to więcej tendencji i cech religijnych. Na tym gruncie spotkał się zaś z religią ogarniającą zwycięsko coraz to szersze pole i która — zdawało się — stać się mogła religią państwową Rzymu, z kultem Mithrasa. Początek jego wywodził się z Iranu, a był to zalegoryzowany kult słońca. Mithracyzm i neoplatonizm oddziaływały na siebie wzajemnie; w ten sposób mithracyzm, który był dotąd religią klas niższych, podniesiony został do godności religii filozoficznej, wyznawanej przez inteligencję. Nie była to już oczywiście gruba i nieokrzesana heliolatria, (nie był nią już i sam mithracyzm, przynajmniej w swej ezoteryce); słońce było w niej uważane za widzialne, zmysłowe objawienie niewidzialnego, duchowego Heliosa, bytującego w świecie idei, a względnie — odpowiednio do troistego podziału światła przez Jamblicha — wymieniano nawet trzech Heliosów, — względnie trzy stopnie objawu tegoż boga: *νοητός*, *νοερός* i *φανός* *μερος*. Oczywiście, że tylko do tych objawów duchowych Boga odnosi się ta nazwa, którą określano niekiedy słońce: mens mundi. W stosunku do Prabóstwa, bezprzymiotnego, pozabytowego Boga, Helios duchowy był Słowem, nus, logos. — Najbardziej znanym pomnikiem tego mithroplatonizmu jest „Mowa na króla Heliosa“ cesarza Juljana Apostaty.¹⁾ — Imię to budzi pewne refleksye. Wszakże z nim łączy się ostatnia reakcyja poganizmu przeciw chrześcijaństwu... A odbywa się ona w imię kultu słońca... Julian reprezentuje apostazję; cesarz, który ugruntował chrześcijaństwo, uznawszy je za religię państwową, Konstantyn, reprezentuje nawrócenie. Nim przyjął chrzest, czcił Mithrasa - słońce. Te dwa fakty oderwane ilustrują fakt ogólniejszy, że rozwijające się chrześcijaństwo miało w kulcie słońca najpotężniejszego współzawodnika. A ztąd nasuwa się myśl, czy ten kult. popularny i jawny, mający przeto wyrobioną stronę obrzędową, niejako postać swoją zewnętrzną, nie wywarł wpływu na religię, która miała później objąć jego spadek, wychodząc z ciemnych katakumb na światło...²⁾ Myśl bowiem najbardziej niezależna i najbardziej boska, wyraża się językiem, który jest językiem jej środowiska, urobionym przez życie, zrozumiałym przez używanie. Dlaczegóż miałoby być inaczej z religią, której środkami wyrażenia jest z jednej strony frazeologia i symbolika języka, z dru-

¹⁾ Zob. G. Mau: „Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter“ — (Lipsk 1908), gdzie również teksty tych mów.

²⁾ Cumont: „Les mystères de Mithra“ (Bruxela 1902).

giej liturgia? W rzeczy samej podobieństwa obrzędowe między mithracyzmem a chrześcijaństwem były tak uderzające, że starzy naiwni pisarze ościelni mniemali, iż jest to omamem dyabła. Dlaczegoż nie mogły tak samo w obrazowanie, w sposoby zmysłowego przedstawienia, w symbolikę wreszcie języka, wejść pierwiastki pochodzenia heliolatrycznego? Jeżeli wreszcie nie z mithacyzmu, to mogły wejść z neoplatonizmu, którego oddziaływanie na filozofię chrześcijaństwa jest niezaprzeczone. Toż do dziś pastuszek, przerażony burzą na błoni, powtarza z korną pobożnością formułę, zawierającą wielką tajemnicę wiary, a której źródło jest neoplatonistyczne — a dalej wstecz sięga do Heraklita: „a Słowo stało się ciałem!“ Tenże sam zaś neoplatonizm ustami Plotina powiedział, że nus, Słowo, jest „światłem wiekuistym“, „światłem prawdziwym“. Neoplatonczyk wyłoży to sobie jako *ἥλιος νοερός*. Ale i o Słowie-Chrystusie powiedziano też, iż jest „światłem prawdziwym, oświecającym każdego człowieka przychodzącego na świat“. Zapewne — jest to metafora, w której związek „światła prawdziwego“ (neoplatonistycznego *ἥλιος νοερός*) ze słońcem widzialnym (*ἥλιος φαινόμενος*) jest zatarty. Czy jednak było tak zawsze? Cumont, wielki znawca tej sprawy, powiada, że pierwsi chrześcijanie na widok wschodzącego słońca żegnali się, mówiąc: „zmiłuj się nad nami“. Słońce widzialne było więc i dla nich obrazem zmysłowym duchowego „słońca światów“, „światła prawdziwego“, Słowa-Chrystusa. — Świat idei, *κόσμος νοερός*, jest u Plotina światem świetnym; wszystko w nim jest ze substancji świetlnej, wszystko jest promieniem. A wszakże w tym to świecie żyje połowa naszych dusz — które drugą połową tkwią w ciele, a które w ten świat świetlny po śmierci całe powracają... „A światłość wiekuista niech im świeci“... powie chrześcijanin.

Jeżeli jednak pochodzenie tego rodzaju symbolów i metafor i związek ich historyczny z kultem słońca w nauce Kościoła są bądź co bądź niewyraźne i wątpliwe, to daleko wyraźniej przedstawiają się w teorii gnostycznej.¹⁾ Najznamienitsze pismo gnozy, *Pistis Sophia*, przepełnione jest obrazami, porównaniami, metaforami z dziedziny zjawisk świetlnych. Jezus, pouczając uczniów, prowadzi ich przez świat, „który się podług blasków spiętrza“, że użyję wyrażenia Słowackiego.

¹⁾ Zob. Mead l. c. — Trzeba zauważyć, że jeśli chłonięcie w siebie form kultu mithrasowego było dla religii wyrabiającej sobie dopiero formy kultu bardzo naturalnem, a nadto, ze względu na prozelitów, bardzo politycznem, to z chwilą, gdy ta religia przyszła do władzy, również politycznem było zatrzeć wszelkie ślady po współzawodniku. To też po reakcyi pogańskiej Juliana prześladowanie mithracyzmu było tak skrętne, że — jak powiada jeden ze współczesnych — ludzie bali się spojrzeć na słońce... (Cumont). Wtedy mógł się zatrzeć niejeden rys pokrewieństwa, który herezyza dochowała wierniej.

Świat ludzki znajduje się u dołu świata eonów czyli „świata dolnego“, w którym światło zmieszane jest z materią. Nad tym światem stoi „świat świetlny pośredni“, wyżej jeszcze świat najwyższy, czyli „królestwo światłości“. U góry „Ten, którego imienia wymówić nie można“. Każdy z tych światów podzielony jest znowu na sfery. A kiedy Jezus podniósł się do pierwszej sfery ponad firmamentem świata ludzkiego, blask jego wzmógł się 49 razy; a gdy wstąpił do następnej sfery, światłość jego stała się znowu 49 razy większą i t. d. Marya pyta go jaką postać mają „24 Niewidzialni“ otaczający Sophię? A na to odpowiada Jezus: „Nie masz na tym świecie światła, któreby było ponad światło słońca. Amen, amen, powiadam wam 24 Niewidzialni są 10.000 razy jaśniejsi od słońca tego świata, ale słońce w prawdziwej swej postaci jest 10.000 razy jaśniejsze od tych dwudziestu czterech“. Poprzestaję na tych przykładach; są one charakterystyczne dla całego tego pisma, które możnaby określić jako wykład tajemnic światła. Są też w Gnozie hymny do światła w rodzaju następującego ułamku: „Chwała ci Ojcie wszytskich ojców światłości, chwała ci światło nieskończone, któreś jest ponad wszytskich nieskończonych, — chwała ci światło niepojęte, któreś jest ponad wszytskich niepojętych, — chwała ci światło wspaniałe, któreś jest ponad wszytskie wspaniałości“. Rozumie się że światło ma tu wszędzie duchowe znaczenia, ale przedstawione jest w obrazach i porównaniach z dziedziny światła widzialnego, tak że granica zupełnie się zaciera. „Słońce prawdziwe“ jest tylko jakby wyższą potęgą słońca widzialnego, przedstawione jest jako ponad nie światlejsze, a nie jako inne co do istoty. Pomijając naturalnie całą mytologię eonów i inne treściowe właściwości gnozy, to, o ile chodzi o ową symbolikę świetlną, wydaje mi się ona na wyższym stopniu napięcia tej samej jednak natury, co jej odpowiednik w Kościele. I dlatego byłbym skłonny wierzyć, że w Kościele ma ona ten sam historyczny podkład. Czy jednakże przyjmujemy to zapatrywanie, czy zechcemy wyjaśnić ją tylko psychologicznie, dla sprawy, która nas tu zajmuje, jest to obojętne; pozostaje fakt, że mistyka późniejsza nietylko z platonizmu, ale i z nauki Kościoła mogła czerpać swoje świetlne wizje, symbole i metafory, które tak często, zapominając niejako swej metaforycznej natury, podstawiały się za treść konkretną w mistycznych systemach. Odbywa się tu, jakoby w atawistycznym powrocie, dziwny proces regeneracji: te metafory i symbole wykwitły na gruncie rzeczywistego kultu światła; rozrzedziwszy się potem jakby w cień tej pierwotnej rzeczywistości, zgęszczają się znowu w nową konkretność. „Światłość wiekuista“, świecąca w wierze Kościoła błogosławionym zmarłym, przekształca niebo Danta niby w światłem przelany dyament; dusze w niem utkane są z promieni; określane są jako iskra, pochodnia, płomień. Jeśli więc owa „światłość wiekuista“ jest metaforą, to ta metafora znalazła tutaj jakoby zmetaforyzowanie odwrotne, przez które zamieniła się w realną rzeczywistość. I ten to

proces jest typowym. W wierze Słowackiego w przyszłego świetlnego człowieka dochodzi on do ostatecznych granic, tak że wprawia niemal w osłupienie. Słowacki pojmuje bowiem rzecz całkiem realistycznie. Zadatki przyszłego rozświetlenia formy ludzkiej upatruje on „w niektórych roślinozłazkach morskich świecących“, albo w rozbaczach świętojańskich. Na ten pomysł oddziaływała niewątpliwie, tak samo jak u Danta, nauka Kościoła, a ma on nadto pokrewieństwo z neoplatonizmem i gnozą, których wpływ działa prawdopodobnie przez Boehmego. Ale przyjąć możemy na pewno także wpływ Danta bezpośredni. Dowód tego widzę w tem, że najoryginalniejszy pomysł Słowackiego, mowa blasków, znajduje w duszach błogosławionych dantejskiego nieba swoją analogię. Wprawdzie dusze te nie mówią blaskami; mają one mowę dźwiękową. Ale jednakowoż światło, którem błyszczą, przez zmianę natężenia wskazuje ich stan uczuciowy, stopień zachwyty lub radości.

Oto (w świetnym przekładzie Porębowicza) ustęp z Boskiej Komedyi (Raj, p. V.), który maluje pierwsze spotkanie się poety z duszami świetlnymi.

Jako w sadzawce cichej i przezroczej,
 Śród potworzonych od żeru pierścieni,
 Tysiące rybek ściga się i tłoczy:
 Taką ujrzałem rzeszę jasnocieni;
 A głos dolatał z każdego zjawiska:
 „Oto, który w nas miłość rozplłomił“.
 W każdej jasności, gdy się przyjrzałem z blizka,
 Tkwił cień; ja przedtem rzeczy nieświadomy
 Poznałem, że to z niego radość tryska.
 Pomyśl, jakbyś sam wiedzieć był łakomy,
 Gdybym ja, co cię tą powieścią dziwię,
 Nie zaspokoił twej słusznej oskomy —
 A zgadniesz łaćno, czyli czekał chciwie
 Zrozumieć duchów ten stan niepojęty,
 Gdy okiem spoczął na jarzącym dziwie.
 „O ty, któremu mocą łaski świętej
 Wiecznych tryumfów trony są odkryte,
 Nim żołnierz — ziemskie rzucił regimenty:
 Blaskami, co w tem niebie rozpowite,
 My zapaleni; więc naszymi żary
 Paś się, aż oczy twoje będą syte“.
 Taki mi wionął głos od jasnej mary.
 A Beatrycze: „Powiedz, powiedz śmieło
 I daj ich słowom posłuch pełen wiary“.
 „Widzę jak postać twa w gnieździe się ściele
 Własnego światła, co się z ócz dobywa:
 Śnać niemi twoje wyblyska wesele.

Lecz niewiem kto ty, duszo urodziwa,
Czemu w tej gwiazdy mieszkasz kołowrocie
Co nam ją światłość słoneczna zakrywa..."
Tak się ozwałem przejasnej istocie
Co pierwsza do mnie obróciła słowa:
Zabłysła, świadcząc wewnętrznej ochocie.
A jak na niebie żarkość południowa
Gdy łagodzącym niekryte oparem
W białości własnej oczom słońce chowa,
Tak znikła, skryta radości nadmiarem,
Święta istota w jarzącej oponie...

Wpływ Danta jednakowoż mógł natchnąć pokrewne poetyckie obrazy, ale nie wystarczył sam przez się do obudzenia wiary w realność świetlnego człowieka przyszłości, do zapłodnienia pomysłu wchodzącego w skład mistycznej nauki genezyjskiej. Boehme zaś mógł dać tylko podstawę nauce o wyrobie światła, jako ostatecznym celu owych trójce twórczych, owej „normalnej przyrody“, która składa się z sił, nie z materii. Na pomysł o człowieku świetlnym oddziałał niewątpliwie drugi jeszcze szereg wpływów, na który natrafimy porównując wierzenia Słowackiego z niektórymi innymi wierzeniami o przyszłym człowieku.

Bonnet (a podobnie i Nodier) powiada, że ciało przyszłego człowieka nie będzie to grube dzisiejsze ciało zwierzęce (*corps animal*), ale ciało subtelne, *corps spirituel*. Powołuje się w tem na objawienie złożone w Piśmie. Jaka będzie natura substancji tego ciała spirytualnego? Co do tego robi Bonnet następujące przypuszczenia. Jak wiadomo dusza w jego teorii połączona jest nierozdzielnie z podścieliskiem materyalnym, z onym „zarodkiem niezniszczalnym“ (*germe imperissable*), z którego restytuuje się ciało w szeregu palingenetycznym i który dlatego nosi też nazwę „*germe de restitution*“. Bez tego podścieliska dusza nie da się pomyśleć, bez niego byłaby ona zdaje się niczem więcej jak siłą żywotną, bez wszelkiej duchowej treści. Bo tę treść dają nagromadzone przez pamięć doświadczenia, a „pamięć przywiązana jest do materii“. Wrażenia dostają się do duszy przez zmysły drogą materyalną, — zatem tylko w materii mogą być nagromadzone; materya, jak jest ich przewodnikiem, tak jest ich składnicą. Dlatego, bez wielkiego uchybienia ścisłości, możnaby poprostu powiedzieć, że Bonnet wyobraża sobie duszę materyalnie. Ta dusza, tkwiąca w materyalnym zarodku, ma swoją siedzibę w jakimś, nieznanem nam bliżej, miejscu mózgu. Tam gromadzi wrażenia, ztamtąd przesyła członkom drogami nerwów swoje rozkazy. Twierdzą niektórzy, że przewodnictwo nerwowe polega na drganiu. Tak nie jest, bo nerwy nie są sprężyste. Wehikułem zatem wrażeń i woli jest jakiś, przebiegający nerwy, bardzo subtelny fluid, „*les esprits-animaux*“. Szybkość i sprawność przewodzenia nerwowego dowodzi, że fluid ten nie jest zapewne niczem

innem, jak tem, co znamy najszybszego i najsprawniejszego (le plus actif) w naturze, a to jest eter, ogień elementarny, elektryczność albo światło. (Trzeba zauważyć, że Bonnet to wszystko do pewnego stopnia identyfikuje, a w każdym razie wszystko to uważa za materyalne fluida.) Zład wniosek, że i sama siedziba duszy, ów „zarodek niezniszczalny“, jest z tegoż fluidu złożony, a w ten sposób mieści on w sobie także materyalną podstawę działania duszy na organizm. W dalszym ciągu uważa Bonnet tak określony fluid za materię natury niezniszczalnej; i dlatego także z niego właśnie musi być złożony niezniszczalny zarodek. — Otóż to wszystko, co powiedziano o „niezniszczalnym zarodku“, powtarza się odnośnie do ciała przyszłego człowieka. I ono będzie nieśmiertelne, subtelne, niewypowiedzianie szybkie i sprawne, pozbawione ciężkości, lotne; materią jego będzie ten sam fluid — eter czy światło. — Przesłanki, z których utkany jest pomysł ciała świetlnego, są zatem następujące: wskazówka Pisma, że przyszłe ciało, ciało odnowione, będzie ciałem spirytualnem, — postulat nieśmiertelności dla przyszłego wyższego tworu, — postulat lekkości i sprawności jego ciała, — wyobrażenie, że eter, ogień elementarny, elektryczność lub światło, są tej samej w zasadzie natury, i że są to materyalne fluida, — i że one zatem mogą stanowić treść substancji cielesnej¹⁾. Ślady podobnych pomysłów znajdują się i u Herdera; zdaje się jakby je z Bonneta zaczerpnął. Duch ognia i światła, eter, jest wedle niego może istotą duszy. Mówi o „niezbadanym pierwiastku, który nazywamy niedoskonale światłem, eterem, ciepłem żywotnem“. Temu pierwiastkowi duchowemu organizacja nasza służy do tego, aby się w niej ukształcił i osiągnął doskonałość. Ukształcony w ten sposób „działa kunsztownie“, — to znaczy zapewne kunsztowniej niż w tych zjawiskach, w których spotykamy go poza organizacją; w niej dopiero niejako uduchawia się. W związku z tem romantycy niemieccy nazywają mózg „ein Lichtorgan“, w której to nazwie tkwi przecież właściwa im tendencja metaforyzowania, bawienia się grą analogii. Schelling mówi o świetle jako o istocie duszy; życie złożone jest z ciężkości i światła. W pomysłach o życiu zagrobowem mówi się o ciele astralnym lub o ciele świetlnem. Novalis zapytuje, czy w pewnych warunkach nie mogłaby się ujawnić zdolność świecenia u wszystkich zwierząt. To, co pojawia się raz w naturze, nie może być zjawiskiem izolowanym; to samo musi tkwić wszędzie w utajeniu i czeka tylko na warunki ujawnienia się. — Te rozmaite fantazje znalazły jakby experimentalne potwierdzenie w rzekomym odkryciu tak zwanego „odu“. Chemik Reichenbach jakoby zauważył świecenie magnesu a potem i świecenie rozmaitych innych przedmiotów, a także i ludzi

¹⁾ Pojęcie światła jako fluidu („teoria emanacyjna“) opierało się na powadze Kartezjusza i Newtona, jakkolwiek już w 17 wieku Hooke i Huyghens położyli byli podstawę teorii drgań falistych.

w pewnych wypadkach. Dar widzenia tego zjawiska miały jednakże posiadać tylko osoby szczególnie wrażliwe. U Słowackiego czytamy zapisaną raz uwagę, że między zwiastunami światła, jako przyszłej zdobyczy organizacji, jest także światło pojawiające się nad głowami suchotników. Zdaje się to przypominać ową naukę o „odzie“, jednakowoż, o ile wiem, pierwsze pismo Reichenbacha w tej sprawie („*Untersuchungen über die Dynamide*“) pojawiło się dopiero w roku 1849.

Którerekolwiekby jednak z przywiedzionych wpływów podziały na Słowackiego¹⁾, to odnoszą się one tylko do zewnętrznej niejako strony pomysłu. Właściwa jego treść wewnętrzna polega na znaczeniu, jakie poeta przyszłemu darowi światła przypisuje. I tutaj pomysł staje się niezmiernie oryginalnym, niezmiernie poetyckim i głębokim.

Mówiłem już o tem, że światło uważanem jest w nim za doskonalszy od dźwięku środek wyrażania się ducha, za „doskonalsze śpiewu świętego narzędzie“, — „zdolniejszy do wydania bożych zachwycen żywioł“²⁾. Novalis²⁾, mówiąc o muzyce, że ona zdolna jest wyrazić to, czego w słowa ująć niepodobna, najwyższe, najogólniejsze syntezę, nazywa ją „mową n“ i tutaj potrąca nawet o pomysł ten sam, przyrównując ją do światła, które wyraża się zmiennem natężeniem blasków. Ta „mowa n“ jest dlań „narzędziem filozofii“. Słowacki właśnie tę mowę blasków, która dla Novalisa jest tylko porównaniem, uważa za najwyższy sposób wyrażenia się ducha, a odwrotnie muzyki dla wyjaśnienia jej natury do porównania

1) Przypominam jeszcze mniemanie Mickiewicza, że duchy, jako „bliższe światła, przybierają postać jaśniejącą pięknoscią i blaskiem kolorów“ (cf. moją cyt. rozprawę, przyp. na str. 465). Dlatego to kraina duchów jest dziedziną widzeń malarskich. Z tego zdawałoby się, że pomysły podobne pojawiały się w towianizmie i stąd mogło wyjść pojęcie dla Słowackiego.

2) Porównaj moją cyt. rozprawę w Pam. lit. r. 1907 str. 165. Przytaczam nadto następujący, nader ciekawy ustęp (Novalis, *Schriften*, wyd. Heilborna, 1901; II. 1, str. 154): „Nastroje, nieokreślone wrażenia, a nie wrażenia i uczucia określone, dają szczęście. Czujemy błogość, gdy niema w nas żadnego szczególnego pociągu, żadnych szczególnych myśli i wrażeń. Taki stan jest jak światło, które tylko to się ściemnia to rozjaśnia. Specyficzne myśli i wrażenia są jego spółgłoskami. Nazywa się to świadomością. O najdoskonalszym stanie świadomości można powiedzieć, że jest świadomością wszystkiego i niczego. Jest to śpiew, jedynie modulacja nastrojów, jak śpiew jest modulacją samogłosek lub tonów. — Mowa nasza wewnętrzna (*innere Selbstsprache*) może być ciemną, ciężką, barbarzyńską, albo helleńską czy włoską, — a tem jest doskonalszą im bardziej zbliża się do śpiewu. Wyrażenie, że ktoś nie rozumie sam siebie, ukazuje się tu w nowem świetle“.

używa, mówiąc o „muzyce duchów w kolorów zamieszce“. Przytem pojmuje on tę mowę blasków raczej jako środek wyrażenia uczucia, „zachwytów bożych“, niż jako „narzędzie filozofii“. Ale ta różnica nie jest zasadniczą. Na najwyższych szczytach myśl rozrzedza się tak jak powietrze na nieścigłej wyżynie i znosi sama siebie. Zbliżając się ku beztreściowemu Bóstwu, staje się sama beztreściową¹⁾. Oglądanie Prawdy twarzą w twarz, jest natchnieniem, zachwytem, stanem raczej uczuciowej niż myślowej natury. Niemniej jest to stan najdoskonalszego poznania, ale poznania w którym ginie wszelka konkretna wiedza. W tem znaczeniu Słowacki (w Rapsodzie II. Króla Ducha) powiada o duchach, których językiem jest język blasków, iż „wolne są od przesycen, które duchowi są od nauk w ciele“. Nie masz w nich wiedzy - wiadomości, owego nieorganicznego zleпка ułamków i okrucich, ale jest mądrość - natchnienie²⁾. W najwyższej swojej potędze wyraża się ona przez światło białe, „jasność słoneczną“ (...język z słonecznej jasności był wzięty...), właśnie dlatego, że jest bez kategorii, bezprzymiotna jak Bóstwo, którego figurą w Wedach jest również białe światło; mieści ono w sobie in potentia wszystkie możliwości barw. Ale barwa jest już rozszczepieniem jedności; dlatego też język ten, złoty jasnością słoneczną, „malowanym“ staje się wtedy „gdy się zniża“ (K. D. r. II). Skoro zniżenie się ducha jest jego grzechem, dlatego na najwyższym szczeblu ewolucji — „dla światłych pierworodnych“, — „już tęcza jest grzechem“. — Dla Novalisa podobnie jest światło bezbarwne odpowiednikiem czystego tonu muzycznego, dźwięku samogłoskowego; barwy odpowiadają spółgłoskom, które znoszą czystą muzyczność tonu, tworzą szmery, zamieniając śpiew (najwyższą formę wylewu ducha) na mowę³⁾.

Jakkolwiek Słowacki, mówiąc o przyszłej formie świetlnej, akcentuje głównie sprawę wypowiedzenia się ducha, zatem „języka“ blasków, niemniej, jak już z tego co powiedziano wynika, w tem się znaczenie tej formy nie wyczerpuje. Język blasków nie jest

¹⁾ Cf. wywód Mikołaja Kuzańczyka w cyt. rozprawie str. 165, r. 1907.

²⁾ Zob. w mej cyt. rozprawie rozdz. I, gdzie mowa o istocie mistyki jako formy poznania, dalej początek rozdziału V-go, zwłaszcza gdzie mowa o nauce Upaniszadów, wreszcie naukę o pneumie na str. 450 i 451 (r. 1907).

³⁾ Novalis Schriften: I. c. II. 1. str. 153 i 154: — „sollten die Farben nicht die Lichtconsonanten sein?“; — o stanie beztreściowego nastroju: — „dieser Zustand ist wie das Licht...“, — spezifische Gedanken sind seine Consonanten...“ — II. 2. str. 523: „Unsere Sprache war zu Anfang viel musikalischer und hat sich nachgerade so prosaisirt, so enttönt. Es ist jetzt mehr Schallen geworden... Sie muss wieder Gesang werden. Die Consonanten verwandeln den Ton in Schall“.

środkiem, narzędziem, którem się forma nowa posługiwać będzie, jej przymiotem, ale jest on jej bezpośrednim objawem, jest nią samą. Zatem forma nie tylko wypowiada się światłem, ale jest światłem; świeci — bo jest światłem. Sama istota ducha, który osiągnął szczybel najwyższy, jest świetną. Jak wszędzie u Słowackiego, światło ma dwojakie, fizyczne i duchowe znaczenie. Tylko że tych duchowych znaczeń nie trzeba rozumieć jako metafory, ani tych fizycznych jako środek tylko obrazowego uzmysłowienia, figurę poetycką; znaczenia fizyczne zespolone są z duchowymi tutaj tak silnie jak ciało z duszą; pierwsze są szatą objawu drugich, drugie treścią duchową pierwszych. Jedne i drugie pojęte są zgoła realnie. — W duchowym tedy znaczeniu jak widzieliśmy jest światło stanem zachwytu radosnego i natchnionej mądrości. W powrocie tego samego, odwiecznego zwrotu myśli, będąc warunkiem radości, jest samo radosne, — będąc warunkiem poznania, jest samo podmiotem poznania, wszystkowidzącym, wszystkowiedzącym. Oświecające, jest oświeconem. To odwrócenie przymiotów biernych na czynne, które powtarza się we wszystkich heliolatrycznych religiach, które wywołuje metaforyczne określenie słońca jako oka dnia („słoneczko, śliczne oko, dnia oko pięknego“ — Szymonowicza), które tak znamienne wyobraża Opatrzność Boską w postaci oka wysyłającego promienie — etc., to odwrócenie, proces jego psychologiczny, przedstawia Słowacki w nieporównany sposób w naiwnych wyobrażeniach ślepego dziecka o tem, co to jest wzrok (Król Duch rapsod IV):

Ani wiedziałem co to wzrok — którądy
 Dusza wyziera... Anioł się dziś śmieje,
 Kiedy pomyśli, na jakie obłądy
 Szedł domysłami, tworząc ciała dzieje.
 Wzrok — jest to ogień, mówiłem; ten wszędy
 Musi wytrysnąć... z włosów, z rąk się leje,
 Ciało w promienne szaty przyobleka,
 Świeci z człowieka — i patrzy w człowieka.

Te „obłądne domysły“ o wzroku mieszczą w sobie przecież przecucie kształtu przyszłego. Będąc świetlnym, będzie on zarazem widzącym; wyrażając się światłem, będzie zarazem przenikał i znosił wszelką ciemność, — światło będzie wyrazem i wiedzą.

Więc nieraz — jak ptak zlekniiony, nieśmiało
 Gdzieś na cedrowe kufry pójdę — siędę —
 I myślę, że wzrok — jest to światło ciała¹⁾

¹⁾ W związku z tem interesującym będzie przypomnieć, że starożytni uważali oko za źródło światła; wzrok niejako świeci sam sobie (n. p. Heliodor z Laryssy; jeszcze i Platon). Arystoteles walczył z tym poglądem.

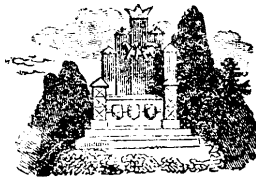
I kolor, który z siebie wydobędę.
„Spraw, aby ze mnie, o Boże! błyskało —
Wołam, a tobie wiecznie świecić będę,
I będę błyskać od nocy do rana,
Niby pochodnia pięknie malowana!”

W „Boskiej Komedii” stopień jasności ogniowej szaty duchów błogosławionych jest również z jednej strony sposobem wyrażania uczuć, ale z drugiej zależy także od stopnia zbliżenia do Bóstwa, od stopnia poznania: „Bowiem z jasnością mojego widzenia — jasność ogniowej szaty staje w parze” (Raj, p. XXI).

Uderzające podobieństwo do tych pojęć znajduję w rozprawie p. t.: „Vergleichende Anatomie der Engel” dr. Misesa, pod którym to pseudonimem zwykł był G. T. Fechner — dla osłonięcia powagi swego naukowego imienia — ogłaszać pomysły fantastyczne, mające jednak głęboki filozoficzny podkład. Rozprawa Fechnera, wchodząc więcej w szczegóły i roztrząsania, wydaje się wprost jakby szczegółowszym wykładem czy komentarzem pomysłu Słowackiego. — Anioły, istoty więc wyższe od człowieka, posiadać muszą formę sprawniejszą dla ducha, formę która służy mu i wyrazić mu się pozwala jak najlepiej. Kształt ich jest kulisty. Są to żyjące oczy. Materya, z której są utkane, jest subtelna. Podobne do baniek mydlanych, unoszą się swobodnie w przestrzeni. Tak jak te bańki — o ile przez takie porównanie nie uwłacza się ich wspaniałości — błyszczą one bogactwem barw ciągle zmiennych, która to gra barw jest ich mową. — W fantazji tej odnajdujemy wszystkie elementy składające się na obraz duchów w rapsodzie II i przeczucia Mieszka w rapsodzie IV Króla Ducha. Czy Słowacki znał tę rozprawę Fechnera jest nietylko wątpliwem ale mało prawdopodobnem, jakkolwiek ukazała się ona w r. 1825, możliwość przeto nie jest wykluczoną. Podobieństwo wydaje mi się być raczej przypadkowem i dowodzić wewnętrznej logiki pomysłu.

Oceniając znaczenie koncepcji Słowackiego o formie świetlnej i o mowie blasków, należy zwrócić szczególną uwagę na stosunek tej koncepcji do jego własnej psychiki i do jego ideałów artystycznych. Niewątpliwie wymarzył on przyszłego człowieka na podobieństwo własnych swoich pragnień. Już to, że na pierwszy plan w przedstawieniu tych darów wysunął zdolność wypowiedzania się, jest niezmiernie znamienne. Odzwierciedlają się w tem aspiracje artysty. Wzrokowy charakter jego wyobraźni, a w szczególności jego prawdziwa furja kolorystyczna, zawarunkowały pomysł takiego właśnie środka wypowiedzania się, jak język, którym duchy „szybom podobne w kościele wymalowanym”, z myśli się tłumaczą. Charakter tego języka nie polega jednak tylko na tem, że jest barwny, ale nierniej i na tem, że jako taki nie wyraża konkretnych myśli i uczuć, ale tylko nastroje. Jest to, wedle określenia Novalisa, czysty śpiew, w którym zmienia się tylko wysokość i natężenie tonu;

czystości tonu nie mącą żadne szmery spółgłoskowe, odpowiadające niejako specyficznym myślom i uczuciom. Wprawdzie ten „spółgłoskowy” charakter ma już (wedle Novalisa) barwa; ale jej „specyficzność” nie ma przecież charakteru treściowego, jest to tylko specyficzność nastroju. Niezawodnie i w tym względzie wyraża ta koncepcja Słowackiego jego artystyczne aspiracje. Ale — u szczytu — stoi światło białe, synteza siedmiu barw tęczy.. Te siedem barw jeszcze „do globu należą”... Są one formą przejściową, przygotowywaniem na światło czyste.. „W tęczowych wyjaśnieniach — jak w rozbitych instrumentach naszej duchowej muzyki — podnosimy się do wyrozumienia jasności Bożych“. Ta forma jest „niebiosami dla tych, którzy jeszcze niżej stoją i przez nią przechodzić muszą“, ale byłaby piekłem dla ducha, któryby wzniosłszy się już ponad nią, powrócić do niej zechciał. „Już tęcza jest dla światłych pierworodnych grzechem“. Sztuka jest wychowawcą na Chrystusa... (bo „światło prawdziwe“ dotąd tylkośmy na jego twarzy przemienionej widzieli). Ona ma nas „w aniołów przerobić“. Anielskość, już jej potrzebować nie będzie. I zepchniętą będzie stopą dalej idącą między formy dawne, w przepaść przeszłości. Światło rozszczerzone tęczy zleje się w jedność świecąca syntezą słonecznej, w której mieści się wszystko potencjalnie i wzmaga niejako napięcie zachwycenia beztreściowego. Tęcza jest jeszcze niepokojem, rozbiciem; światło białe jest uspokojeniem w jedności. A „najświętsze rzeczy winny być spokojnie mówione“; — „tylko pohamowana w nas siła jest siłą“. Oto jak w tym ideale słonecznym zwierciedli się wyświęcona, uspokojona dusza poety, która przeszła przez rozdarcia i zwątpienia bajronizmu, — dusza, która nędzę tego padołu zasłaniała sobie patrząc nań przez szkła kolorowe, aż pojęła jego sens jako formy przechodniej tylko, jako szczebla na drodze w górę. Ta nauka o przyszłej świetlnej formie, jest wzorowana na wewnętrznych dziejach jednego z duchów „niespokojnych tęczą, uspokojonych gwiazdą“¹⁾.



Z I. t. „Poezyi“ J. Słowackiego (Paryż, 1832)
str. 190.

¹⁾ Porównaj z tem rozprawę moją „Słowacki w okresie mistycyzmu“ — w pierwszym zeszycie „Lamusa“ (Lwów 1909); — zawarty w niej rozbiór psychiki poety rzuca światło na wyłożone tu idee.