STANISŁAW BRZOZOWSKI

# LEGENDA MŁODEJ POLSKI

STUDIA O STRUKTURZE
DUSZY KULTURALNEJ

WARSZAWA 1937
WYDAWNICTWO INSTYTUTU LITERACKIEGO

PEDAGOG. BIBLJOTEKA
W BIAŁYMSTOKU
WOJEWÓDZKA
16399

DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI W KRAKOWIE

*Myśli rodzące się i pojawiające jak pokusa, — myśli, co wkradają się jak wróg, który mąci spokój — myśli, co wiodą precz i każą się rozstawać z drogimi, jak sad dzieciństwa, widnokręgami —*

*(Ilekroć wykradać się trzeba chyłkiem starym nawyknieniom, omijać pewne słowa, stawiać się im hardo, by nie zajrzały głębiej w oczy, nie odnalazły słabości);*

*Chwile rozstania z duchowym światem, pustki, zsychania się wewnętrznego —*

*Chwile najstraszniejsze, gdy dusza zawisa w próżni a osaczy ją świat nienawiścią —*

*Wam, których wierna, drogocenna przyjaźń była mi podtrzymaniem, gruntem, do którego dążyło słowo nie wypowiedziane, jak ziarno do swojej gleby;*

*którzy byliście mi pewnością, że mnie ten grunt nie zawiedzie;*

*Wam — przyjaciele moi — a przede wszystkim*

*Tobie, najwierniejszej i najbliższej z przyjaciół —*

*(wszystko, co żyć jeszcze może we mnie, jest z Was i przez Was drodzy, z Ciebie i przez Ciebie — jedyna)*

*więc mając Was wszystkich na myśli, wszystkich, których twarze mam przed sobą, gdy to piszę, którzy poczujecie, czytając, żem o Was myślał;*

*poświęcam i przypisuję tę książkę — Tej, która jest, była i będzie niezawodna — cierpliwa — jedyna.*

Florencja, 26 lipca 1909.

# SPIS RZECZY

Str.

I. NASZE „JA“ I HISTORIA . . . . . 1—16

Świadomość kulturalna uważa swoje życie wewnętrzne za proces samoistny i wystarczający samemu sobie: polega on na przyswajaniu sobie wartości i treści wytwarzanych przez dzieje; wartości te wytworzone przez historię posiadają swoją własną dziejową logikę; przyswajając je sobie, wprowadzamy do naszego wnętrza całe dzieje; dramat historyczny Europy w nas się rozgrywa. Charakter zachodniej kultury polega na dążeniu do świadomego wytwarzania samej psychiki, samej historii. Psychika nagromadzająca w sobie wartości wytworzone przez dzieje Europy nie może znaleźć dla siebie wyzwolenia jak tylko przez zawładnięcie tym procesem dziejowym, który całą kulturę europejską, Europę psychiczną wytwarza. Społeczeństwo świadomej i wyzwolonej pracy jest wzorem dziejowym, ku któremu ciąży mocą swej wewnętrznej logiki kultura. Świadomość kulturalna rozwija się dziś w kierunku wyzyskiwania pracy dziejów na rzecz bezdziejowego subiektywizmu. Tak powstaje sprzeczność zasadnicza kultury nowoczesnej: nie może ona być wyrównana przez żaden automatyczny rozwój — krytyka ciągłości kulturalnej — ale wymaga heroicznego zwrotu woli, heroizmu dziejowego jako planu życia.

II. KRYZYS ROMANTYZMU . . . . . 17—34

Samotna jednostka, nie znajdująca dla siebie miejsca w życiu klas posiadających, do których należy, jako działacz kulturalny „Młodej Polski“. Romantyzm jako stan świadomości wytwarzanej w społeczeństwie, lecz nie zdolnej do wytwarzania samego społecznego życia. Zwrot współczesnej krytyki francuskiej przeciwko romantyzmowi. Sama krytyka ta powstaje w granicach romantyzmu, tj. chciałaby przyjąć psychiczny rezultat życia, a odrzucić samą naturę tego życia. Romantyzm jako wynik nieuchronny życia dziejowego, w którym prawo jest nieobecne. Głęboka krytyka romantyzmu musi być kry-

tyką społecznego ustroju. Wartość wewnętrzna świadomości romantycznej zależna jest od procesu życiowego, który ją stworzył. Ubóstwo psychiczne „Młodej Polski" jako wynik nicości wewnętrznej tego polskiego status quo, przeciwko któremu była „Młoda Polska" buntem. Usiłowania przywrócenia ciągłości tradycji przez „obłaskawienie" ruchu młodo-polskiego i zapoznanie dziejowego znaczenia lat 1904—1906. Ciągłość tradycji jako ciągłość dobrowolnej i idealizowanej niewoli. Liryzm helotów. Intelekt taroczkowy.

III. POLSKA ZDZIECINNIAŁA . . . . . 35—67

Za organ narodowego czucia i myślenia służą nam warstwy bierne i bezsilne. Pragnienie spokoju i wygody jako postulat dziejowy, założenie filozofii. Epikureizm pogodnego dogasania. Polska tragiczna: zbudzenie się dziejowej siły. Problem dziejowy to przymierze i żywa łączność między myślą klasy robotniczej a włościaństwem. Jesteśmy na takiej głębokości, że myśleć trzeba o zasadniczym zwrocie w całym dziejowym życiu. Krytyka tradycji. Katolicyzm jako system myśli i jako fakt dziejowy. Jezuityzm jako formacja dziejowo kulturalna. Stosunek dziejów Polski do Zachodu. Nasza tragiczna — wreszcie obłudna izolacja. Chrześcijaństwo. Prawo i łaska. Chrześcijaństwo jest w całkowitej sprzeczności z socjalizmem. Kościół katolicki jako chrześcijaństwo prawdziwe. Katolicyzm jako powszechność izolacji. Kościół Milusińskich. Katolicyzm Sienkiewicza. Polska odcięta od świata, rodzina. Klasycyzm Polski zdziecinniałej.

IV. MITY I LEGENDY . . . . . 68—96

Filozofia bezwzględnego tworzenia. Krytyka języka. Słowo, wytwór dziejów, ukrywa je przed nami, staje się źródłem wszelkiego dogmatyzmu, wszelkiej metafizyki. Metafizyka — mistycyzm wyrywają nas ze związku z dziejami obecnymi; maskują własną naszą twórczość; oddają nas we władzę historii minionej. Wyzwolenie dziejowe. Twórcza istota społeczeństwa. Irracjonalizm zasadniczy. Filozoficzne znaczenie historii. Idea prawa. Krytyka naturalizmu. Przesilenie w teorii poznania. Samowiedza i dojrzałość człowieka odczute jak jego zniknięcie. Granice pragmatyzmu. Krytyka empiriokrytycyzmu. Filozofia Sorela. Vico. Idea mitów dziejowych. Tworzenie i jego logika. Ocalenie naszego twórczego ja; ja głębokie. Filozofia Bergsona. „Młoda Polska" na zasadniczym rozdrożu świadomości kulturalnej.

V. DUSZY NIE POTRZEBA! . . . . . 97—108

Świadomość heroiczna klasy robotniczej jako zadanie. Zabobon gotowego świata. Polska bezskrzydłych. Poezja i prawda polskich klas posiadających. Skok w próżnię. Fikcje świata istniejącego bez ludzkiego męstwa. Racjonalizm jako atrofia woli i odwagi. Irracjonalizm słabości.





VI. WYPRZEDAŻ STARYCH ZABAWEK . . . . . 109—123

Rozkład świadomości kulturalnej i tworzenie się świadomosci heroicznej. Moment przesilenia. Ucieczka świadomości rozszczepionej. Parodia swobody; etapy dekadentyzmu. Bunt psychiczny konsumentów. Psychologia i filozofia ś. p. zasługi. Wyzwolony dekadent i robotnik. Filozofia heroicznego prawa, bezwzględnego samostwarzania się ludzkości.

VII. POLSKIE OBERAMMERGAU . . . . . 124—172

Skandal kulturalny. Patriotyczne grabarstwo: polski romantyzm jest literaturą zaginioną, apokryficzną. Romantyzm i „Młoda Polska". Psychologia na wspak odwrócona. I. Przemilczany i przegadany Norwid. Styl i dusza. Dziejowość bezwzględna i samotna, niewzruszona wiara. Transcendentalizm Norwida: Dzieje jako swoboda. Cywilizacja chrześcijańska. Katolicyzm Norwida: filozofia łaski. Dziejowe znaczenie sztuki. II. Tragizm dziejowego wpływu. Ciągłość pracy i teatralizm wyobraźni. Złudzenia perspektywy teatralnej. Praca dziejowa emigracji. Emigracja i Zachód ówczesny. Filozofia dziejowego ducha. Mickiewicz i psychika europejska. Złudzenia polskiej swobody. Monsalwat. Towiański i komuna duchowa Romina. Odwrócenie zasadniczych dążeń romantyzmu w psychologii i myśli „Młodej Polski". „Młoda Polska" i Krasiński. Hamlet i Chrystus. Obłuda umęczonej psychiki. Kultura bezpłodności dziejowej i psychologicznej izolacji. Nieprzemijająca prawda romantyzmu. Romantyzm i bezwzględne tworzenie. Praca życia Słowackiego. Znaczenie piękna. Romantyzm i światopogląd tragiczny. Zadania twórczości polskiej.

VIII. ROZBROJENIE DUSZY . . . . . 173—193

Bezdziejowość współczesnej psychiki polskiej: jej metamorfozy i maski. Widmo bezdziejowego świata. Dziejowa rzeczywistość jako jedyny grunt bezwzględnego tworzenia. Bankructwo fetyszyzmu naukowego. Wyzwolenie nauki żywej. Proudhon. Złudzenie naukowości. Metafizyka jaźni wolnej od życia. Ibsen pocieszyciel. Duchowe znaczenie biologii. Nowaczyński. Psychologia bezwzględnego gestu. Tworzenie od biologicznych głębin. Polska bezcielesna. Jaźń i biologia.

IX. „NIEBOSKA" DNI NASZYCH . . . . . 194—217

Upiór i maszyna. Patos kultury zachodniej i filozoficzne wyznania wiary rozbitków. Idea klasy robotniczej. Fikcje demokracji. „Młoda Polska" i Europa psychiczna. Postulaty samoistności narodowej. Historia i tożsamość. Miriam jako inicjator kultury zachodniej. Psychologia ponaddziejowego absolutu. Czyste przeżycie. Sztuka i dusza Hamsuna. Indywidualność królewska i psychologiczne atomy. Metafizyczne znaczenie piękna. Geneza estetyzmu: krytyka metafizyczna czystej sztuki. Pater i Miriam. Trochę zwierzęcej młodości.

Str.

X. NATURALIZM, DEKADENTYZM, SYMBOLIZM . . . 218—242

Literatura francuska drugiego cesarstwa; koncepcja sztuki Flauberta i jego psychologia. Świadomość kulturalna i dzieje. Emil Zola i wiara w naukę. Bezwzględna rzetelność psychiki: twórczość Baudelaire'a. Psychologia symbolizmu. Bezwzględnie kształtowana psychika: Laforgue, Barrès. Granice literatury francuskiej. Absolutne wypowiedzenie; kult psychiki zawsze gotowej.

XI. HUMOR I PRAWO . . . . . 243—283

Wychowawcze znaczenie kultur obcych. Psychologia abstrakcyjnej dziejowości. Engels i Guliwer. Humor jako religia narodowa, jego dziejowe założenia. Dickens. Filozofia konkretnego czasu. Humor jako heroizm konkretności. Pochwała śmiechu. Apologia śmieszności. Humor jako tworzenie bezwzględne. Zachodnie bajki Stevensona. Humor jako platonizm; jako dobre sumienie bezwzględnego indywidualizmu. Morze jako wychowawca. Meredith. — Dusza kultury włoskiej. Filozofia wszechobecnego prawa. Vico. — Leopardi. — Carlyle i Carducci. Dusze Dusze narodów. My i Europa.

XII. DUSZA SAMOTNA . . . . . 284—301

Religijne znaczenie twórczości Kasprowicza. Jej momenty. Liryzm Norwida. Kilka słów o Whitmanie. Bezwzględne znaczenie liryzmu. Poezja Staffa.

XIII. CZCICIELE TAJEMNIC . . . . . 302—317

Psychologia mistycyzmu. Mistycyzm i empiryzm. Mistycyzm naukowy. Neomistyka jako wola chaosu. Poezja Micińskiego. Epicki stan dusz i rozlewność mistyczna. Goethe.

XIV. SAM NA SAM Z KLĘSKĄ . . . . . 318—348

Epopea klęski. Psychologia klęski bezwzględnej. Życie pozostawione sobie. Żeromski i sztuka zadomowiona. Złudzenia obojętności dziejowej. Reymont. Poezja Orkana. Psychologia twórczości Żeromskiego. Siedlisko wewnętrznej klęski. Złudzenia artystycznego wyzwolenia. Wyrzeczenie się woli dziejowej. „Duma o Hetmanie“ i „Dzieje grzechu“.

XV. STANISŁAW WYSPIAŃSKI . . . . . 349—392

Walka z bezdziejowością. I. Psychologia utworów młodzieńczych. Śmierć za życia i estetyzm. Myśl jako zjawisko estetyczne. Rozszczepienie wewnętrzne. Moment „Klątwy“. Psychologia zwierciadeł. II. Tworzenie symbolicznego czynu. Myśl jako gest. Czyn w teatrze. Czyn jako linia. Dusza bezdziejowa i naród: strach przed zoologią dziejów. III. Znaczenie „Achilleidy“. Przyjęcie odpowiedzialności za czyn irracjonalny i konkretny. Usiłowanie wyjścia poza logikę indywidualną. „Skałka“, „Bolesław“. Wyznanie „Powrotu“.

Znaczenie trwałe twórczości Wyspiańskiego. Tworzenie się Europy żywych, swobodnie stworzonych narodów. Książka niniejsza.



## LEGENDA MŁODEJ POLSKI

w pierwszej redakcji

(Fragment)

Str.

Przedmowa . . . . . 395—407

I. Horyzonty

1. Wśród ruin . . . . . 408—413
2. Na polu . . . . . 414—420
3. Głęboką nocą . . . . . 420—423
4. O poranku . . . . . 423—424

II Epoka i ludzie

1. Literackie kryzysy, upadki i wyzwolenia . . . . . 425—433
2. Polska rzeczywistość . . . . . 434—450
3. Podstawy naukowości . . . . . 450—464
4. Myśl i środowisko społeczne . . . . . 464—468

Biblioteka Domowa
Nr.....
J. KRYŃSKI

# I

# NASZE „JA“ I HISTORIA

Byłoby rzeczą ciekawą i pożyteczną zdać sobie sprawę, jakiego rodzaju pojęcia i wyobrażenia kojarzą się dziś w umyśle przeciętnego Europejczyka z wyrazem „kultura“, „kultura nowoczesna“. Sam wyraz nie schodzi z ust i mimowoli nasuwa się reminiscencja z Carlyle'a, iż wszelkie sprawy życia rozstrzygają się w ciszy, że hałaśliwa uwaga oznacza najczęściej zanik jakiejś funkcji, niezdolność całkowitą do wypełniania czynności i prac, o których się mówi. Kiedy rozważa się styl, strukturę myślową dzieł i pisarzów, do których określenie „kulturalny“ stosowane jest dziś najczęściej, nabiera się dość dziwnego wyobrażenia o tym, jakiego rodzaju pojęcia mają nasi współcześni o warunkach i naturze wielkich procesów historycznych. W samej rzeczy, typem „kulturalnego“ w nowoczesnym stylu umysłu są ludzie w rodzaju Rémy de Gourmont'a, Anatola France'a, Oskara Wilde'a, Patera, Jerzego Simmla i t. p. Cechuje ich wszystkich jedna, wspólna właściwość: oto wykorzystanie wielkich doświadczeń i dorobków dziejowych dla celów indywidualnych; cechuje ich taki stosunek do całego zasobu myśli, uczuć, wartości wytworzonych przez ludzkość, jak gdyby całe zadanie historii redukowało się do tego, by wytworzyć w umyśle danej jednostki obraz świata harmonijny, piękny lub zaciekawiający.

Kulturą nazywa się dzisiaj przetwarzanie pracy dziejowej ludzkości i jej dorobku na czyniące zadość aspiracjom indywidualnym subiektywne sny o życiu umysłów giętkich i wyrafinowanych.

Zadajmy sobie trud przeanalizowania dokładnie i szczerze procesów psychologicznych, oznaczanych przez nas jako nabywanie kultury, a przekonamy się, że mają one na ogół charakter

ucieczki intelektualnej, oddalenia się od tego, co stanowi treść naszego nowoczesnego życia. Wydaje się rzeczą niezaprzeczalną, że potrzeby życia czynnego, w którym bierzemy udział, odgrywają bardzo małą i przeważnie negatywną rolę w tym procesie. Nikt nie zechce twierdzić, że nowoczesna literatura i sztuka powstają pod naciskiem impulsów bezpośrednich, dążeń mających za zadanie zabezpieczyć istnienie i trwanie danej grupy ludzkiej. Niewątpliwą zaś jest rzeczą, że wszystko, co wartość kultury przez nas odziedziczonej stanowi, w ten właśnie zostało wytworzone sposób. Swój intelekt, swoją wrażliwość zdobył człowiek, walcząc o swe istnienie: są to dorobki społecznej walki o byt. Dziś nabywamy je, oddalając się od tego zasadniczego stanowiska życiowego, które je wytworzyło. Przyswajanie sobie wyników działalności, pracy, walki dziejowej, olbrzymiego twórczego życiowego procesu historii nie jest związane ze zdolnościami i dążeniami czynnymi, lub też pozostaje w całkowitej z nimi sprzeczności. Stąd wynika paradoksalne ukształtowanie nowoczesnej psychiki kulturalnej: opanowujemy wyniki pracy dziejowej, stając się niezdolnymi do brania w niej udziału, przyswajamy sobie wartości kulturalne, zatracając te właściwości życiowe i psychiczne, które są konieczne do ich wytwarzania. Dlatego też nowoczesny kulturalny umysł — to w tej lub w innej formie r e z u l t a t d z i e j o w e j p r a c y, z a m i e n i o n y w b e z w y j ś c i o w ą p r z y g o d ę i n d y w i d u a l n ą.

Utożsamiając ten typ nowoczesnego kulturalnego człowieka z twórcą kultury, nasz proces nabywania kultury z procesem jej wytwarzania, wykrzywiamy w sposób niezmiernie skomplikowany i charakterystyczny wszystkie pojęcia o naturze życia i pracy dziejowej, tracimy zdolność pojmowania samej istoty tego procesu, który wytworzył wyniki cenione przez nas i przyswajane. Jerzy Sorel wykazuje, że na tym zasadza się wewnętrzna sprzeczność Renana jako historyka: nie umie on zdać sobie sprawy, co skłoniło ludzkość, poszczególne społeczeństwa i jednostki do wytwarzania kosztem ofiar dorobku kulturalnego, który ujęty jako całość nie prowadzi nigdzie. Nowoczesny człowiek kulturalny — to jednostka, przystosowująca do swoich intelektualnych i emocjonalnych potrzeb wyniki dziejowej pracy, która była nieustannym podporządkowywaniem jednostek celom często nam dziś dopiero widocznym, a samym pracownikom nieznanym. Stąd sprzeczność. Każda kultura powstała jako



metoda przeobrażenia duszy jednostek w ten sposób, by stały się zdolne do wykonywania pewnych danych przez naturę procesu społecznego czynności. Każda kultura to system narzędzi samozachowania, którego wynikiem miało być takie albo inne uzdolnienie czynne. Życie czynne, rzeczywisty proces społeczny to punkt wyjścia: podporządkowując się jego wymaganiom, przygotowując się do nich, biorąc w nich udział, jednostki i pokolenia wytwarzały pewne systematy wartości. Oderwane od tego procesu, pojęte jako coś niezależnego, zmieniają wartości te swój charakter: stają się fermentem rozkładającym nasze zdolności czynne. Renesans, reformacja, filozofia XVIII wieku — to były wyniki olbrzymich procesów dziejowych: walki i prace wydobywały z siebie to historyczne powietrze, którym my dzisiaj uczymy się oddychać, gdy chcemy rozumieć „style", „duchy czasów". To, co było charakterem, staje się dla nas sztucznym temperamentem, modyfikacją naszej wrażliwości.

W środowisku umysłowym i moralnym, stworzonym kosztem olbrzymiej pracy i utrzymywanym jedynie dzięki niezmiernym a nieprzerwanym wysiłkom, żyjemy i chcemy żyć jak w żywiole stanowiącym własność przyrodzoną człowieka. Traktujemy kulturę, wynik niezmiernie złożonego procesu społeczno-biologicznego, rezultat olbrzymiej pracy człowieka, — jako stan wrażliwości, jako coś zastanego, coś, co jest samo przez się. Zaszczepiamy w duszy swej r o ś l i n n o ś ć, która żyć może tylko na glebie posiadającej te właśnie pierwiastki, jakich się pozbywamy. Kultura utrzymuje się przez te właśnie procesy, od których uchylamy się, zwracając się ku niej. Świat historyczny, w którym żyjemy, świat pracy i walki stworzył wszystko, co istnieje dzisiaj jako kultura; my chcemy brać udział w rezultatach i wyzbywamy się warunków, z którymi te rezultaty są ściśle złączone. Jules Gaultier, jeden z najciekawszych współczesnych pisarzów francuskich, określa romantyzm jako nieporozumienie, polegające na tym, że wytworom psychiczno-dziejowym związanym ściśle z pewnymi warunkami i postawami dziejowo-życiowymi nadaje się znaczenie bezwzględne. Powiedziałbym więcej. Proces, który doprowadza nowoczesnych ludzi do nabycia kultury, t. j. do przyswojenia sobie wyników pracy dziejowej, jest ściśle związany z procesem psychologicznym rozkładającym w nich wszystkie zdolności do czynnego udziału w tej pracy. To sprawia, że kulturą nazywa się dzisiaj w Europie pe-

wien gatunek intoksykacji psychologiczno-historycznej, bowaryzm — jak nazywa to Gaultier, rozszczepienie ideologiczne — jak mówi Sorel.

Powiedzą mi jednak: utrzymanie wątku kulturalnego, ciągłości kulturalnej niemożliwe jest przecież bez przyswojenia sobie przez każde nowe pokolenie dorobku kulturalnego dotychczasowej historii. Należy być niezmiernie ostrożnym przy posługiwaniu się tymi pojęciami ciągłości, rozwoju kulturalnego, postępu etc. Zawierają one w sobie mnóstwo sprzeczności i w tej formie, w jakiej zwykle są używane, nie wytrzymują krytyki; nie wytrzymuje jej zasadniczy dla nowoczesnych frazesów o postępie moment automatyzmu. Mówimy o procesie kulturalnym, rozwoju i t. p., jako o czymś, co trwa samo przez się, samo przez się utrzymuje. Otóż oczywiście to „samo przez się" jest złudzeniem. Rzekomy automatyzm jest działalnością ludzką, działalnością wymagającą dla swego trwania i rozrostu pewnych warunków psychologicznych i dziejowych. Jerzy Sorel wielokrotnie wykazał, że pojęcie automatyzmu, poczucie postępu dokonywającego się automatycznie, związane są jak najściślej z pomyślnym rozwojem ekonomicznym danego kraju, społeczeństwa, danej epoki. Ideologowie przypisują sile własnych wytworów te powodzenia związane z rozrostem i utrzymaniem się danej ekonomicznej kultury. Hegel wypowiedział tu decydujące słowo: prawdą świadomości panującej jest świadomość służebna. Stosunek prawdziwy danej grupy ludzkiej do przyrody i do całokształtu życia określony jest przez jej rozwój ekonomiczny, lecz w świadomości kulturalnej stosunek ten odbija się zupełnie inaczej.

Warstwy kulturalne uważają swoje perypetie w nabywaniu kultury, swoje przejścia ideologiczne, stany dusz, za właściwy rdzeń dziejów. Psychologia warstw kulturalnych jest zawsze bardzo skomplikowanym wynikiem zmian zachodzących w strukturze społeczeństwa: ale warstwy te sądzą, iż psychologia ta rozwija się z samej siebie, samą siebie wytwarza i przekształca. Historycy literatury i krytycy ulegają nieustannie temu błędowi, nieustannie tworzą całkiem fikcyjne połączenia, ustalają prawdziwie mitologiczne związki genealogiczne. Nie piszemy tu jednak krytyki fikcyj, jakimi historia literatury żyje. Konsekwencje dotyczące tego przedmiotu nasuwają się same przez się,



gdy się zanalizuje założenia, z których rodzą się tego rodzaju fikcyjne stanowiska i metody. Fikcje te i złudzenia są tylko poszczególną postacią, poszczególnym wynikiem złudzeń bardziej ogólnych i zasadniczych, które nazwać by można złudzeniami kulturalnej świadomości. Świadomość uważana jest za coś wystarczającego samej sobie: czyż może być coś pierwotniejszego niż to, co jest punktem wyjścia wszystkich naszych dzieł, czynów, nasza psychika, nasze ja — myślą ludzie nowocześni. Człowiek nowoczesny łudzi się niezmiernie. Wszystko bowiem, co w naszym ja ma kształt określony, co się da ująć, jest wynikiem, rezultatem procesu dokonywającego się poza naszymi plecami — jak mówił Hegel w swej „Fenomenologii", książce, która, mówiąc nawiasem, powinna być studiowana przez każdego, kto pragnie w myśli swej być niezależnym od wszystkich tych samowmówień, omamień mitologicznych, fetyszystycznych przesądów, w jakie gardząca Heglem myśl nowoczesnych kulturalnych ludzi wpada nieustannie.

Ja nasze jest zawsze wynikiem, produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem. Gdy teraz usiłujemy na gruncie tego naszego ja pracować tak, jak gdyby ono aktami swojej woli stwarzało samo siebie z nicości, gdy usiłujemy żyć, opierając się na nim, jak na opanowanej przez nas podstawie, wpadamy w cały szereg sprzeczności i powikłań. Rozpatrujemy naszą psychikę jako świat podległy własnym swoim prawom, w sobie zamknięty. Psychika ta, o ile jest ujęta w jakieś kształty dosyć określone, zależna jest od tych wszystkich zakresów życia, z których pochodzą składające się na nią elementy. Gdybyśmy nawet zdołali przeprowadzić zasadę całkowitego uniezależnienia się od otoczenia, to i wtedy jeszcze wszelkie perypetie wewnętrzne naszej psychiki byłyby tylko momentem z wielkiego dramatu nowoczesnej europejskiej historii, gdyż nie ma w psychice tej i nie może być nic, coby nie zostało wytworzone jako przeżycie grup ludzkich walczących o istnienie w warunkach, których przekształcenia tworzą właśnie tkankę europejskich dziejów. Historia wytworzyła nas: marzyć o uniezależnieniu się od historii jest to marzyć o samounicestwieniu, o rozpłynięciu się w eterze feerij i baśni. Jest naszą istotą właśnie to, że jesteśmy Europejczykami, żyjącymi w tym a nie innym momencie.

Nasze j a — to nie jest coś stojącego na zewnątrz historii, lecz o n a s a m a; nie ma możności wyzwolenia się od niej, gdyż nie ma w nas włókna, któreby do niej nie należało. Gdy więc łudzimy się, że w naszym wnętrzu jesteśmy samotni i niezależni, wyrywamy z właściwego związku to, co tylko w związku tym pojmowane być może. Gdy usiłujemy odgadnąć tajemnicę człowieka za pomocą introspekcji, refleksji filozoficznej, dokonywamy zawsze tylko próby systemizacji wytworów historii. Nasza metafizyka jest zawsze mitologią społeczną, przypisuje bowiem samoistne znaczenie momentom społecznego istnienia. Od czasów Vica to przekonanie o wszechobecności historii, o jej zasadniczym metafizycznym znaczeniu, powinno było stać się podstawowym założeniem wszelkiej filozoficznej myśli. Nic paradoksalniejszego nad złudzenie metafizyków, mistyków, którzy z lekceważeniem mówią o historii, o zagadnieniach dziejowych i usiłują ponad nią, niezależnie od niej zrozumieć byt, wieczną tajemnicę i t. p. Nie są oni w stanie znaleźć nigdzie ani okrucha gruntu pozahistorycznego, bo każda myśl, każda wartość jest wytworem historii, poza wszelką psychiką i jej formami jest to, co ją tworzy: w a l k a z b i o r o w a l u d z k o ś c i o ż y c i e s w e i u t r z y m a n i e. Dzieje ludzkości są d l a n a s n i e z a p r z e c z a l n ą i ostateczną rzeczywistością k o n k r e t n ą: w nich to człowiek styka się z tym, co jest pozaludzkie, i stwarza swoje przeznaczenie. Gdy usiłujemy przeznaczenie to zrozumieć niezależnie od historii, hipostazujemy tylko momenty tej ostatniej i zamieniamy je w istności niezawisłe. G d y u s i ł u j e m y w y z w o l i ć s i ę o d h i s t o r i i, p a d a m y o f i a r ą h i s t o r i i n i e z r o z u m i a n e j. I historią nie zrozumianą, mitologią dziejową jest zawsze każda metafizyka, wszelka ponad-historyczna czy poza-historyczna koncepcja życia. Na to już nie ma rady, *notre moi le magnifique* tak jest wplątane w pasmo dziejów, że nie uda nam się wyplątać go z tej tkaniny. Podoba się nam to, czy też nie: jesteśmy tym, czym jesteśmy, t. j. wytworami pewnej historii. Nie uda nam się wyjść poza nią. Możemy zmieniać tylko maski, formy, nie zmienimy samej zasadniczej treści. Rzeczywistość nasza określona jest całkowicie przez historię, jest tą historią. Łudząc się, że tak nie jest, tracimy własne życie, bo kto myśli, że od historii uciekł, ten już padł jej ofiarą, tego ona wlecze już, urabia, kształtuje, a on te wyciskane przez nią stygmaty tłumaczy jako runy swej



poza czasem przebywającej duszy. Tam dopiero zaczyna się możność swobodnego spojrzenia, gdzie są okopy ludzkiego obozowiska: trzeba całą historię objąć, wziąć w pierś własną, by w jej imieniu móc samemu sobie, światu rzucić groźne i istotne: po co? Dopóki tylko w sobie, w ukształtowaniu przypadkowym własnej świadomości szukamy absolutnego sensu, nie wychodzimy poza granice tego odłamu dziejów, który wysnuł, wyprządł całą naszą psychikę. Wszystkie błędy i złudzenia nowoczesnej myśli są różnymi formami i konsekwencjami tego zasadniczego błędu: nadawania pozahistorycznego znaczenia momentom historii, uznawania za klucz bytu tego, co jest tylko momentem i wynikiem dziejów ludzkości.

Ewolucjonizm à la Spencer i Haeckel, idealizm abstrakcyjny, indywidualizm, materializm, iluzjonizm, estetyzm à la Wilde, wszelkie postacie romantyzmu — wszystko to są tylko różne wzory wysnute na tkance nowoczesnej świadomości przez proces dokonywający się poza jej plecami: przez nowoczesne dzieje Europy.

I rzecz oczywista, sprawa komplikuje się tylko, gdy ta tak wytworzona i zmistyfikowana świadomość z kolei zwraca się do tych dziejów i usiłuje wysnuć je z siebie. Te Münchhausenady historyczne czynią dla nas raz na zawsze nieczytelnymi wszelkie publikacje epigonów naszego romantyzmu na temat historii, polityki, życia społecznego. Gdy bowiem zwracamy się ku ponadindywidualnym formom działania i myśli, niedogodności zamistyfikowanej świadomości kulturalnej występują szczególniej dobitnie. Znika możliwość względnej chociażby, chociażby czysto hipotetycznej izolacji psychicznej: podstawa naszej działalności — psychika — nie tylko jest wynikiem dokonanego poza nami procesu, lecz przekształca się nieustannie, zależnie od głęboko poza nią i pod nią działających przyczyn. Dalej. Rezultaty naszego, opartego na tak chwiejnym gruncie działania wnikają w świat jeszcze bardziej od nas niezależny. Mitologia wprowadzona w czyn kończy się niepowodzeniem, ale zamistyfikowana świadomość przekształca samo to niepowodzenie, stwarza sobie widmo wroga, w walce z nim niby to ulega i walkę tę dalej w myśli swej prowadzi [1]). W biografii każdego typowego

[1]) Na tej właściwości świadomości idealistycznej oparli założenie swej komedii „Dobrodziej złodziei" Irzykowski i Mohort, ale sami później zaplątali się w gąszczu pomysłów pasożytniczych i obcych.

idealisty europejskiego XIX stulecia możemy z łatwością odnaleźć scharakteryzowane tutaj momenty. Niepowodzenia same stają się więc potwierdzeniami z punktu widzenia zamistyfikowanej świadomości: złudzenie staje się tylko szczelniejszym. Dorobek kulturalny XIX stulecia został w znacznej mierze uwarunkowany przez tego rodzaju właśnie perypetie. Nie należy ani na chwilę zapominać o tym.

Idzie wciąż o to, aby zrozumieć, że zapanować nad życiem, stać się swobodnymi możemy jedynie przez zrozumienie i opanowanie tych sił, które stworzyły naszą psychikę. Idzie o całkowite przeniknięcie się tą myślą, że historia nie jest czymś, co stoi na zewnątrz nas, względem czego możemy zajmować dowolne stanowiska.

Psychika związana jest z bytem jedynie i wyłącznie przez ten proces życiowy, który ją wytworzył: gdy uważa samą siebie za istnienie niezawisłe od tego procesu, traci możność zapanowania nad nim. Sen o swobodzie staje się istotną niewolą. Gdy dumnie zamykamy się w granicach naszego j a, poddajemy się ślepo tym siłom, które je stworzyły i przekształcają. J a nasze — to wytwór związany mniej lub więcej ściśle z całym rozwojem kultury nowoczesnej. Gdy najbardziej nawet zacieśniamy własne życie, nie zmieniamy tego faktu, że jest ono uwarunkowane przez pewną fazę, pewien moment ogólnej historii europejskiej. Żadna z tych faz nie jest zamknięta w sobie: każda pozostaje w związku z całością i przez całość tę jedynie zrozumiana i wytłumaczona być może. J a nasze pełne jest czarów i zaklęć: to, co uważamy za naszą własność, jest darem potęg przekształcających nasze istnienie. Rzeka historii europejskiej przecieka przez nasze wnętrze. Nie uda się nam zrozumieć samych siebie, jeżeli nie sięgniemy aż do dna tego procesu. Kto chce istotnie być panem swoich losów, świadomie przeżyć i tworzyć swoje życie, musi sięgnąć aż do tych głębin, w których rodzą się siły, określające bieg i kierunek wielkiej dziejowej rzeki.

Pociąga to za sobą niezmiernie ważne konsekwencje.

Psychika nasza, świadomość nasza są wytworem nowoczesnej europejskiej historii: tym są w istocie swojej, czym je czyni bieg tej historii, ich udział w niej. Stąd więc moglibyśmy tylko wtedy być swobodnymi, gdybyśmy w samej rzeczy władali tymi siłami, które nasze j a określają. Nasze j a, jego treść wskazuje nam jedną tylko możliwą drogę



do swobody, drogę, która prowadzi poprzez zapanowanie nad procesem stanowiącym istotę nowoczesnej europejskiej historii. W tej tylko głębinie chwytamy i ujmujemy nagą wolność naszą: nasze j a właściwe przebywa aż na dnie pod nurtem historii; na każdej innej powierzchni ujmujemy samych siebie poprzez kształty wytworzone przez bieg zdarzeń, utożsamiamy się z nimi, stajemy się bałwochwalcami. Zapanować nad samym sobą, siebie samego tworzyć, być artystą i twórcą własnego przeznaczenia, siebie samego znać i posiadać w ten sposób może tylko nowoczesny Europejczyk: taką jest siła fatalna tkwiąca w naszym pozornie osobistym, izolowanym, prywatnym j a. I taką jest klątwa czy błogosławieństwo nowoczesnej europejskiej kultury, że nie może już ona ustalić się na żadnym innym poziomie, że logika wewnętrzna ciągnie ją ku tym głębinom, w których wykuć i ująć siebie musi prawdziwa, panująca nad losem własnym, nad duszą swą i jej drogami samowładza ludzka. Ciężar gatunkowy europejskiej psychiki nie pozwoli jej ustalić się na żadnym innym poziomie: jeżeli tego nie rozumiemy, padamy ofiarą zapoznanych, nie zrozumianych praw dziejowego ciążenia.

Nie zastanawiamy się nad zagadnieniami najistotniejszymi, które dlatego właśnie, że tak istotne, nieustannie nam towarzyszą; zapominamy jak straszliwe wprost znaczenie tkwi w samym pojęciu naszego j a, w j a jako formie. Oto pewna ukształtowana w pewien specjalny sposób psychika przyjmuje samą siebie za podstawę działania. Działa i gdy jej czyny wracają do niej, przełamawszy się w pryzmacie całego otaczającego ją życia, musi uznać je za swoje. Co to znaczy? Oto ani mniej ani więcej jak to, że każde j a zostaje uznane za pana całego przyczynowego splotu życia. Świat cały, mówi francuski filozof Le-Roy, jest naszym ciałem. J a z tego punktu widzenia jest zadaniem: psychika ma się stać odpowiedzialnym i niezależnym władcą świata, kształtować ma życie jak swą własność. W działaniu swoim na niej się opieramy, działanie to zaś przeistacza się zależnie od tego, co zeń świat uczyni i to przeistoczone działanie wraca ku nam jako dzieło, jako nasza odpowiedzialność. Rysem znamiennym nowoczesnej europejskiej kultury jest to, że opiera się ona na tak pojętej indywidualności, że przyjmuje ona cały bezmiar tkwiący w samym pojęciu j a, że usiłuje to j a zrealizować.

To wyznacza zasadniczy, podstawowy kierunek europej-

skiej historii. J a tu jest nie złudzeniem, lecz czymś istotnym. Kultura europejska — to usiłowanie zmierzające ku utożsamieniu pojęcia j a ź n i i c z ł o w i e k a, to podniesienie człowieka do godności swobodnego, rzeczywistego sprawcy swoich losów.

J a każdego z nas wplecione jest w proces, który obejmuje całokształt europejskiej kultury i historii: nie będziemy wolni, nie będziemy sobą, jeżeli całej kultury tej nie opanujemy w jej korzeniach, jeżeli władać się nią nie nauczymy, jak posłusznym nam dziełem. To, co Hegel uważał za podstawę, jest celem i zadaniem. C z ł o w i e k m u s i t a k z a w ł a d n ą ć ż y c i e m, a b y w n i m, w j e g o w ł a s n e j d u s z y n i e b y ł o n i c p r ó c z t e g o, c o o n s a m ś w i a d o m i e z a m i e r z y ł i s t w o r z y ł. Hoene-Wroński sformułował istotnie w terminach teologicznych rys najbardziej zasadniczy, wyróżniający Europę zachodnią od wszelkich innych kultur: człowiek dąży tu do tego, by stać się własnym, świadomym stwórcą, by samego siebie swobodnie i świadomie tworzyć.

Psychika samą siebie swobodnie utrzymująca i rozwijająca — oto niewątpliwie określenie pojęcia j a, jego istota. Lecz w jaki sposób p s y c h i k a utrzymuje się, narzuca światu poza nią istniejącemu swoje prawa? Tu przechodzi linia graniczna pomiędzy filozofią nowoczesną a filozofią Hegla. Dla Hegla świat był zasadniczo tej samej co i psychika natury. Psychika ujmowała jego istotę, poznając. Opanowanie świata było procesem logicznym. Dla nas inaczej stoją te sprawy. Utrzymanie się psychiki wobec świata ukazuje się w zasadzie jako rezultat walki. Psychika związana jest ściśle z życiem. Zwycięska psychika ukazuje się nam jako wynik nie logicznego lecz biologicznego procesu. Racjonalizm posługuje się irracjonalizmem, jako narzędziem. Stworzyć formy życia, w których by j a było swobodne, stworzyć formy życia zdolne utrzymywać się wobec naporu wrogiego świata, z całkowitą samowiedzą i samowładzą ostawać się wobec niego i ponad jego skłębienie siebie wydźwigać — tak oto przedstawia się sprawa. Pomiędzy myślą a światem nie ma przedustawnej harmonii. Człowiek musi sam stworzyć sobie swój posłuszny świat. P r a c a u k a z u j e s i ę j a k o j e d y n y f u n d a m e n t m y ś l i. Myśl żyje w świecie, o ile utrzymywana jest na jego powierzchni przez wysiłek życia. Sama przez się nie ma żadnej władzy. Tu występuje nieubłagana surowość nowoczesnego stanowiska. Samo przez się nasze j a, jako forma



psychiki, jest bezsilne. Istnieje, o ile jest utrzymywane na gruncie pracy. Jeżeli z pracą tą nie jest związane bezpośrednio, wtedy zależne jest od niej, od jej przypadkowych wymagań i konstelacji. J a jest swobodne jedynie jako psychika człowieka swobodnie stwarzającego swoje podstawy bytu wobec wszechświata. Jedynie jako j a swobodnie rządzące swoją pracą realizuje ono swoją swobodę, staje się niezależne od warunków stwarzanych przez przypadkowe konstelacje procesu ekonomiczno-dziejowego, stwarza i utrzymuje samo siebie, nie zaś jest wytwarzane w głębiach nie opanowanej historii, poza własnymi plecami. Psychika — to podstawa samoistnych czynów i odpowiedzialności; by mogła wytrzymać ten ciężar, musi istotnie sama sobie wystarczać wobec wszechświata, musi być formą życia zdolną utrzymywać samą siebie. Jeżeli psychika jest tylko wynikiem przypadkowego ukształtowania życia historycznego, poprzedzającego ją i współczesnego jej, jeżeli wpleciona jest w proces niezawisły od niej i przekształcający ją — jest rzeczą jasną, że wpadać ona będzie w kolizję, gdy zechce samą siebie uznawać za podstawę działania.

Każda psychika zawiera w samej sobie logikę swych postępków; gdy logika ta nie jest w stanie wytrzymać nacisku świata, psychika wytwarza sobie obrazy świata sztuczne, mające za zadanie uzasadnić ją we własnych jej oczach. Współczesna literatura przynosi niezmiernie charakterystyczne przykłady prawdziwych z d z i c z e ń duchowych, powstających stąd, że psychika wytworzona przez pewne specjalne ukształtowanie społeczno-historyczne usiłuje stworzyć sobie obraz świata, w którym by mogła samej sobie wystarczać, samą siebie utrzymywać. Myśl nowoczesna utrzymuje się na podstawie bezmiaru dokonywanej nieustannie pracy; gdy usiłuje wytłumaczyć sobie, że stoi o własnych siłach, powstają obrazy świata przerażające wprost swą fantastycznością. Będziemy mieli sposobność zająć się bliżej poszczególnymi zjawiskami tego typu. Tu wracamy do zajmującego nas przedmiotu, do zagadnienia, jakim warunkom musi uczynić zadość kultura nowoczesna.

Wszelkie określenia i schematy mają oczywiście wartość względną. Dla naszych celów możemy jednak przyjąć następujące określenie kultury. Kulturą nazwiemy systemat wymagań, przez których spełnienie nadajemy trwałość naszym właściwościom psychicznym, utrwalamy je poza sobą. I tak w epoce re-

nesansu trwałym wydawało się to, co stanowiło przedmiot upodobań męża zdolnego siłą lub chytrością utrzymać się w walce wszystkich przeciwko wszystkim na powierzchni historycznego życia. Być przedmiotem upodobania ludzi zdolnych wywrzeć wpływ na wypadki państwowe — oto co nadawało znaczenie trwałe wartościom kulturalnym i psychicznym. Stać się cechą zdolną wytrzymać miarę „dworskości" — oto co znaczyło być podniesionym do stopnia kultury w epoce Ludwika XIV. Stać się cząstką kultury znaczyło zawsze stać się pierwiastkiem w życiu takiego typu istnienia, jaki ukazuje się w danym momencie jako trwały. Gdy dziś szukamy typu, któryby wytrzymywał tę miarę, ukazuje się nam jako konieczny warunek: zdolność samoistnego utrzymywania swego życia wobec wszechświata. Kulturalną wartość będą posiadały stany psychiczne niezbędne dla istnienia takiego typu. Trwałość kulturalną nadajemy naszej psychice jedynie przez takie jej przeistoczenie i zużycie, aby stała się jednym z momentów istnienia typu utrzymującego się wobec wszechświata swą własną pracą. Trwałość kulturalną ma to, co jest niezbędnym momentem w życiu takiego typu.

Zrozumiejmy bliższe znaczenie tego określenia.

Aby dany typ mógł istnieć, musi on być zdolnym wytwarzać s w o b o d n i e to wszystko, co jest konieczne do rozwinięcia nie mniejszej i l o ś c i e n e r g i i p o d d a n e j l u d z k i e j w o l i niż ta ilość, jaką wytwarzają społeczeństwa dzisiejsze, opierające się na reglamentacji z góry. Poziom swobodnej pracy nie może ustępować poziomowi pracy skrępowanej, jeżeli swoboda pracy ma być możliwą jako fakt ekonomiczny. Nie dość na tym — aby swoboda ta stała się możliwą jako fakt ekonomiczny, niezbędne dla niej warunki biologiczne i psychiczne muszą stać się pożądanymi, muszą stać się podstawą biologicznego samodoboru, muszą jednym słowem w e j ś ć w s k ł a d i d e a ł u e r o t y c z n e g o l u d z k o ś c i. Rola erotyzmu w naszym życiu umysłowym, zwłaszcza zaś w wytworach zbiorowej kulturalnej myśli, jest niezmiernie ważna i bywa na ogół słabo rozumiana. Można, jak sądzę, twierdzić, że znaczenie kulturalne w wielkim stylu może pozyskać tylko taki sposób pojmowania życia, który odpowiada jednocześnie i wymaganiom praktycznym nowego typu, t. j. może się stać dla niego regułą ekonomicznego zachowania się, i działa w sposób zgodny z wymaganiami najszczęśliwszego rozwoju na jego instynkty i potrzeby erotyczne. Jeżeli życie erotyczne człowieka upływa w sposób niezgodny z jego sposobem pojmowania świata, jeżeli świat jego pracy nie jest światem jego miłości, rozterka ta prędzej czy później zburzy harmonię danej kultury.



Stosunki te są niezmiernie skomplikowane: niewątpliwą jednak jest rzeczą, że przy ocenie każdego systematu kultury należy badać jego stosunek do świata erotycznego życia człowieka. Nasza polska literatura odznaczała się i odznacza zdumiewającym brakiem zmysłu dla tego rodzaju zagadnień. Będziemy mieli sposobność przekonać się, jak niezmiernie cennym i ważnym dla zrozumienia twórczości jest zaznaczony tutaj przez nas punkt widzenia. Tu raz jeszcze powtarzamy, że utrwalonym w znaczeniu istotnym może być tylko taki typ istnienia, który jest w stanie samoistnie ostać się wobec wszechświata, t. j. taki, który zdoła nie tylko wyrobić w sobie warunki niezbędne dla swobodnej, kierującej samą sobą pracy, lecz tak dalece zrośnie się z nimi, że stanowić będą one moment jego erotycznego ideału. W takim tylko wypadku świat prawny i naukowy danego typu będzie jednocześnie jego światem estetycznym.

Nie należy ulegać złudzeniu, że w przeszłości kultura powstała przez podporządkowanie się jednostek wzorom gotowym i danym. Kultury ukazują się nam jako wystarczające sobie całości wtedy tylko, gdy zostały już stworzone. Każdy świat kulturalny w momencie swego powstania był czymś nowym, niebywałym, bezzasadnym, chaotycznym, grzesznym: powstawał wraz z narodzeniem się jakiegoś nowego typu istnienia, typu, który był zaprzeczeniem poprzednich, buntem wobec nich, zerwaniem ciągłości. Kultura klasyczna XVII wieku we Francji, ów wzór tradycjonalizmu przyświecający Brunetière'om i Lemaitre'om, była też w momencie swoich narodzin zerwaniem tradycjonalnego wątku i odstępstwem. Przedstawiciel tej nowej kultury sprzeniewierzał się ideałom feodalnej dumy i niepodległości, był odstępcą od czcigodnych sędziwych tradycji i obyczajów. To samo działo się w każdym momencie kulturalnych narodzin. Dziś tylko większym niż kiedykolwiek jest przedział do wypełnienia; natomiast wszystkie dotychczasowe typy kulturalne żyły i rozwijały się na gruncie niesamodzielnej, utrzymującej je pracy. Pomimo to, pozostał niewątpliwie tylko ten jeden kierunek i w o l a k u l t u r y tę jedną ma tylko przed sobą drogę: tworzenia i hodowania psychiki swobodnych, samoistnie stwarzają-

cych całe swe życie, cały gmach swego istnienia pracowników. Użyłem wyrazu „w o l a". Gdy się czyta dzisiejsze prace historyczno-społeczne, doznaje się wrażenia, że jest ona nieobecna i niepotrzebna. Deprawujący i usypiający mit nieustannego, automatycznego postępu przesłania nam tę prawdę, że wszystko, co kiedykolwiek było i jest wartością kulturalną, zostało stworzone przez wysiłek, że aby nowy świat kultury powstał, musi on stać się przedmiotem dążeń, celem, ku któremu zmierza i wytęża się wola pokoleń. W danym wypadku zaś mamy do czynienia z koniecznością dokonania świadomego i celowego skrętu w swym życiu psychicznym, to bowiem, co jest automatyzmem w życiu warstw kulturalnych, kieruje ich myśli i dążenia w zgoła innym kierunku. Literatura, sztuka, filozofia, ideologia w ogóle powstają dzisiaj za sprawą pierwiastków nie związanych z żadną określoną funkcją, z żadnym określonym typem społecznym. Pierwiastki te w psychice swej przynoszą struktury najrozmaitszych minionych typów kulturalnych; nie związane z żadnym określonym kierunkiem działalności i wystawione na działanie otoczenia zmieniającego się bez ich wdania się, zawisają one wprost w powietrzu bez żadnego oparcia. Nie znajdują naokoło siebie żadnego trwałego typu istnienia, nie znajdują w swoim życiu żadnej celowej konieczności: życie wydaje im się dowolną grą psychicznych przypadków, pewnym rodzajem *creatio ex nihilo*, powoływanym do istnienia przez psyche. Psyche — ten twór mozolnie zrodzony pod naciskiem najróżnorodniejszych konieczności historii — uchodzić zaczyna za historii tej swobodną twórczynię. Dowolność, przypadkowość istnienia, właściwa żyjącym jakby w porach dzisiejszego społeczeństwa przedstawicielom kultury, odczuwa się jako typ właściwy życia ludzkiego. To, co nazywa się w języku tego rodzaju elementów twórczością kulturalną, jest właściwie całkowitym przeciwstawieniem tego stosunku do życia, który zawsze i wszędzie kulturę wytwarzał. Zamiast podporządkowywania przypadkowej psychiki indywidualnej wymaganiom trwałego typu życiowego, mamy podporządkowywanie wytworów historii subjektywnym wymaganiom przemijającej indywidualności. Tworzyć — znaczy to tutaj przystosowywać treść życia do wymagań naszej indywidualnej wrażliwości, znaczy to przemieniać życie i jego pracę w sen mile nas kołyszący, w ponętną i zajmującą bajkę. Świat cały istnieje tylko po to, aby miały w sobie co odbijać



bańki mydlane. Nie jest w naszej mocy zmienić warunków, w jakich powstaje dziś ideologia, ale nie trzeba przeceniać kulturalnego znaczenia powstających tu ruchów, strzec się należy narzucających się tu perspektyw, zachować świeżość głowy wobec wytwarzanej tu odurzającej atmosfery. Rzeczy trwałe mogą powstawać tu tylko przypadkowo lub pod wpływem niezwykle s i l n e j, h e r o i c z n e j w o l i. Idzie o to, aby woli tej ułatwiać powstanie, aby usuwać przynajmniej psychologiczne intelektualne przeszkody, jakie zagłuszają prawie każdy jej pierwiastek. Idzie o to, aby zrozumieć życiowe znaczenie procesów przykuwających do siebie uwagę swą hałaśliwością.

Inną jest rzeczą kulturę tworzyć, a inną rozumieć i tłumaczyć to, co już stworzone. Każdy świat kulturalny powstawał nie z logicznej analizy poprzedniego, lecz z zupełnie nowego wątka, z zaprzeczenia tego, czym żył poprzedni. Każdy przed swym powstaniem był nagim barbarzyńcą, każda nowa kultura ukazywała się zrazu jako zaprzeczenie poprzedniej, wydawała się samej sobie zaprzeczeniem kultury, wartości. Tworzyć nową kulturę znaczy to tworzyć nowy typ życia. Narastając, walcząc o swe istnienie, wyłoni on z siebie to, co gdy będzie dokonane, ukaże się jako systematyczna całość, rozumny organizm wartości, a co w momencie powstania wydaje się zaprzeczeniem wszystkich tych form, w jakich wyobrażają sobie życie umysły wychowane na zakończonych, przeminionych kulturach. To też przy ocenianiu kulturalnej wartości danej myśli, danego kierunku badamy nie intelektualną jego logiczność, lecz życiową wydajność: zastanawiamy się nad tym, do jakiej formy życia on należy i jaką jest podstawa trwania tej formy, t. j. zastanawiamy się nie nad tym, czy odpowiada ten kierunek naszym upodobaniom, nałogom, przesądom, lecz czy zdoła on utrzymać i rozwinąć sam siebie wobec świata, czy zdoła ostać się wobec życia. Czy znaczy to, że mamy wypierać się samych siebie, że mamy wyrzekać się własnej duszy dla tak lub inaczej pojętej doktryny? Bynajmniej. Znaczy to tylko, że mamy walczyć o utrwalenie tego, co cenimy w sobie, znaczy to, że mamy pracować nad tym, aby zapewnić trwanie temu, co wydaje się nam w nas najcenniejsze. Widzieliśmy, że w ten sposób powstawała każda kultura, każda kultura wynikała z takiego przetworzenia subiektywnych właściwości, że stawały się one momentami trwałej historycznie formy życia. Nasza psychika współczesna jest

wynikiem dotychczasowej europejskiej historii i jej wytworem, stać się może ona elementem kultury o tyle tylko, o ile powstanie i dojrzeje typ życia panujący nad tymi siłami, których gra stworzyła dotychczasowe europejskie dzieje. Jest tylko jedna droga prowadząca do ocalenia kulturalnych wartości: polega ona na takim ich przetworzeniu, aby stały się organami panowania nad światem rządzącej sobą niepodległej pracy.

Należeć do trwałego świata, stanowić jego moment organiczny — takim było zawsze określenie kultury, twórczości kulturalnej. Kulturą stają się właśnie nasze cechy indywidualne jedynie, gdy są oparte na takim trwałym gruncie. Dzisiaj zadanie nasze jest szczególnie trudne, gdyż świat kultury, na którym jedynie oprzeć się możemy, nie istnieje, nie można nawet powiedzieć, że powstaje. Nie uciska on nas z zewnątrz, w sobie samych zbudować i ugruntować musimy, założyć siłą woli podstawy trwałe i nie zapadające się pod nogami. Odpowiedzialność wobec historii — oto jest rys zasadniczej każdej działalności mającej doniosłość kulturalną. Wrogiem najgroźniejszym jest dziś życie bez historycznego planu, miękki i bezkostny subiektywizm. Brak kulturalnej, historycznej woli, brak męstwa, odległych historycznych perspektyw — oto cechy rzucające się w oczy nowoczesnej europejskiej psychice kulturalnej. Tym kanałem wycieka najszlachetniejsza krew naszej myśli. Kultura dzisiejsza to w znacznej mierze system złudzeń, przesłaniających ten istotny stan rzeczy, — to system ucieczek przed historią. Niewiara w historię, bezsiła dziejowa — oto treść, przybierająca najróżnorodniejsze formy. Jedną z najniebezpieczniejszych jest optymistyczna wiara w przyszłość powstającą automatycznie: zabija ona to, co jest najniezbędniejsze — heroizm woli, i to dziś, gdy dla nas, nie posiadających nad sobą żadnej istniejącej formy, jest on jedynym gruntem. Fundament nasz i sklepienie nasze w nas tylko przebywają, nie ma ich poza nami.



## II

## KRYZYS ROMANTYZMU

Podczas czytania prac Burckhardta i Symondsa o włoskim renesansie przychodziła mi do głowy myśl, jak przedstawiłby się nasz okres Młodej Polski, gdybyśmy wobec niego zajęli tak rozległe, historyczne, opisowe stanowisko. Zginęłoby mnóstwo złudzeń subiektywnych, ale na ogół mielibyśmy więcej szans dla sformułowania obiektywnego, sprawiedliwego sądu. Gdy się wżyjemy w warunki dziejowe, wśród których powstawało i rozwijało się włoskie odrodzenie, czuje się wprost tę moc fatalną, która ciążyła na duszach, kształtowała je, tworzyła ich charakter i tragizm. Ginie osobista wina lub zasługa, giną nawet sympatie i antypatie: wydaje się, że cała epoka była jedną wielką duszą, a momenty jej życia, oddzielne jego kierunki, ukazują się nam jako Savonarola, Machiavelli, Juliusz II, Michał Anioł, Botticelli, Ariost. Z samych urządzeń i stosunków wydobywa się pewna logika, która wołać zdaje się o taką lub inną ludzką postać; i w tragicznym świetle Włoch ginących wśród szamotania się z zamierzchłej przeszłości w nierozwikłaną do dziś dnia przyszłość — ukazują się nam protagoniści dziejowego dramatu. I dziś wydaje mi się, że i u nas Kasprowicz, Przybyszewski, Wyspiański, Żeromski, Staff, Irzykowski są tak zrośnięci z logiką samego życia naszego społeczeństwa, że daliby się z niej wprost wydedukować. Jest to niewątpliwie złudzenie, ale częściowo tylko: nie tłumaczy ono samo przez się nic, ale opiera się na wyczuciu rzeczywistego istotnego związku pomiędzy elementami naszego poznania. Nadaremnie jednak kusilibyśmy się o zajęcie czysto historycznego stanowiska. Logikę ogólną życia aktual-



PEDAGOG. BIBLIOTEKA ... BIAŁYSTOKU ... WOJEWÓDZ...

nego tworzy nasz względem niego stosunek; jest to nieuniknione, i dość gdy zdajemy sobie z tego sprawę.

Gdy zadajemy sobie pytanie, kto był właściwym twórcą ruchu młodopolskiego, jego protagonistą, jaki typ społeczny doszedł w nim do swego wyrazu, odpowiedź nasza musi być całkiem jasna. Typem tym była osamotniona jednostka, nie znajdująca dla siebie w ramach istniejącego społeczeństwa zadania ani stanowiska, pochodząca z warstw posiadających lub psychicznie od nich zależna. Odrywanie się jednostki tej od społecznego podłoża, jej dojrzewanie do samotności. usiłowanie przełamania tej samotności, stworzenia naokoło siebie nowej rzeczywistości, próby uzasadnienia swego stosunku do świata, próby oparcia na tym stosunku jakiejś akcji, jakiegoś dziejowego czy choćby tylko indywidualnego planu — oto są zasadnicze momenty przejść psychicznych, których wyrazem była i jest twórczość Młodej Polski. Dla jednostek, biorących w tym ruchu udział, proces ten trwa do dziś dnia, wciąga coraz to nowe osoby i grupy, usiłuje dziś, nie zmieniając swej natury, wejść jako moment w życie tego samego społeczeństwa, od którego wyodrębniając się, rozpoczął się i powstał. Właściwie wypadki 1904—1906 roku zmieniły tak dalece atmosferę umysłową u nas, z taką plastycznością zarysowały stosunki zachodzące pomiędzy oddzielnymi warstwami, iż moment Młodej Polski takiej, jaką ona była przed wielkim wstrząśnieniem, przeminął. Niewinność została utracona. Zachować swój *status quo ante* może ten ruch tylko kostniejąc, wchodząc w świadome albo bezwiedne kompromisy, wsiąkając w rodzime bagienko. Dotyczy to Młodej Polski jako formacji umysłowej, jako kierunku; oddzielne jednostki, oddzielni twórcy zbyt są zaabsorbowani przez dzieło swoje, przez jego z fatalną siłą rozwijającą się logikę wewnętrzną, aby istniała dla nich możliwość bezpośredniego reagowania na przeistoczenia życiowe. Kogo lata 1904—6 zastały panem swego duchowego świata, tym nie zdołały one wstrząsnąć zbyt silnie, być może przyspieszyły tylko krystalizację.

Gdy teraz charakteryzuję w rysach ogólnych psycho-społeczną genezę ruchu, czynię to bez celów bezpośrednio polemicznych. Pragnę nie tyle przeciwstawiać się oddzielnym myślom i ludziom, ile raczej określić ogólną atmosferę i wpłynąć, o ile to możliwe, na jej dalsze przeistoczenie.

Przede wszystkim chciałbym zaznaczyć swoje stanowisko



względem pewnego zestawienia, które nasuwa się samo przez się. *Déracinés* Barrésa są mi dobrze znani. Wiem, że niejednemu z czytelników nawinie się to przypomnienie, gdy czytać będzie o wspomnianej samotnej jednostce. Nie będę walczył przeciwko samemu terminowi. Tak jest, ruch Młodej Polski był usiłowaniem znalezienia gruntu pod nogami, wrośnięcia w żywą sprawę, zlania się z nią, zapuszczenia korzeni w istotny czarnoziem. Dzisiejsi francuscy krytycy romantyzmu, Piotr Lasserre przede wszystkim, którym zajmowano się i u nas, powinniby zastanowić się nad jedną rzeczą. Cała niemal wartościowa literatura produkowana przez społeczeństwa dzisiejsze jest romantyczna; otóż, czy nie jest utopizmem ze strony krytyków przypuszczać, że społeczeństwo, nie zmieniając swojej natury, nagle zacznie produkować inną literaturę, t. j. zacznie wytwarzać inne procesy psychiczne jedynie dzięki wdaniu się krytyki. Czy istotnie tak już całkiem pozbawieni woli byli Flaubert, Taine, Carlyle, Renan, zaliczeni przez Seillère'a do czwartej generacji romantycznej, czy jedynie błędnej dyscyplinie umysłowej i moralnej przypisać można charakter twórczości Chateaubrianda, Micheleta, Stendhala albo Beaudelaire'a, czy nie wchodzi tu w grę coś innego? Czy kierunek nie był tu wytwarzany przez samą „materię psychiczną", produkowaną przez życie społeczno-dziejowe?

Osobiście jestem tego zdania. Wydaje mi się, że istnieje tu tylko wybór formy, postaci, kierunku r o m a n t y z m u, ale że sam romantyzm jest koniecznością, ugruntowaną w samej naturze procesu dokonywającego się w naszych społeczeństwach, w samej ich budowie wewnętrznej. Czy istotnie tak całkowicie wyzbył się romantyzmu, przezwyciężył go, uleczył się z niego Maurycy Barrès, którego wpływ na styl i poglądy Lasserre'a jest tak widoczny. Czy nie należałoby sobie przypomnieć tej subtelnej ironii, z jaką się zwraca w *Appel au soldat* babka de Saint-Phlina do swego wnuka: to dziwne — mówi ona — twoi przodkowie mieszkali tu i nie troszczyli się tak bardzo o dialekt, ty zaś robisz z mówienia gwarą jakąś uroczystość. Czy pamiętacie powrót do domu z Zielonego Henryka Gottfrieda Kellera, tej epopei kapitulującego romantyzmu? Marnotrawny syn wkłada tajemniczy sens w czynności, które porzucił; dekadent odkrywa nagle rodzinę, subordynację wojskową, jakikolwiek plan życia, którego mu brak, i idealizuje to swoje odkry-

cie. Ileż to już razy idealizował i apoteozował nawrócony romantyk porzucony ład domowy i porzuciwszy buntownicze sztandary, zatykał na okopach swego ducha ścierkę, serwetkę, albo fartuszek! Cały romantyzm pełen jest tego rodzaju rewelacyj. Ileż to jeszcze odkryć tego rodzaju dokona u nas tak łatwo się rozczulający Adolf Nowaczyński. Z wielu idylli i utopij romantycznych sielanka prawnego ładu na tle mieszczańskiego społeczeństwa jest najbardziej zdyskredytowana. Gdy romantyzm upada, gdy przestaje szukać naokoło siebie rzeczywistości wytrzymującej miarę jego krytyki, poprzestaje zazwyczaj na byle jakiej rzeczywistości.

Sprawa wymaga zastanowienia się. Na czym polega romantyzm? Na tym, że człowiek usiłuje stworzyć świat, w którym by jego j a nie było bezsilnym widzem, chce stworzyć świat posłuszny naszej woli, odpowiadający naszej myśli, psychice. Obiera za punkt wyjścia psychikę taką, jaką ukształtowało w nim społeczeństwo, lecz gdy usiłuje żyć na zasadzie tej psychiki, nie kłamiąc przed samym sobą, spostrzega, że to jest niemożliwe, że otaczająca go rzeczywistość nie odpowiada temu postulatowi. Wtedy psychika albo musi kapitulować, zrzec się samej siebie, podporządkować się nie uznawanemu przez nią ładowi rzeczy, brać udział w życiu społecznym, nie zważając, że nie czuje się z nim aż do dna solidarną, albo też musi ona wstąpić na drogę buntu. Bunt psychiki przeciwko społeczeństwu, które ją wytworzyło — oto romantyzm. Romantyzm — o ile psychika, walcząc przeciwko społeczeństwu, przyjmuje samą siebie za podstawę tej walki, gdy ona sama jest właśnie cząstką tego społeczeństwa, jego kwiatem. Romantyzm to bunt kwiatu przeciwko swym korzeniom. Flaubert przeklina burżuazyjne społeczeństwo, ale wzdryga się na myśl, że jego siostrzenica Karolina mogłaby wyjść za mąż za człowieka nie posiadającego majątku. Oto jest brzydkie słowo. Romantyk pragnie, aby jego piękne j a mogło dzięki swoim właściwościom psychicznym istnieć w społeczeństwie jak w stanie natury, t. j. żyć na tle potężnego organizmu cudzej pracy, nie biorąc w niej udziału, pojmując życie jedynie jako rozwijanie, wyrażanie, potęgowanie swych psychicznych właściwości. Czy zaś cała ta psychika nadaje się w czymkolwiek do tej pracy, czy jest jej potrzebna? Tego pytania nie zadaje sobie romantyk. Nie zadaje sobie pytania, czy jego psychika, zwolniona od biologiczno-ekonomicznych konieczności, uchodzić



może za miarę życia. Kwiatowi wydaje się, że żyć to znaczy pachnąć. Nie zdaje sobie sprawy, zapomina romantyk, że w dzisiejszym społeczeństwie iść za głosem swojej psychiki może tylko człowiek niezależny od konieczności pracy, czyli żyjący na fundamencie cudzej pracy. Na fundamencie cudzej pracy została wytworzona cała świadomość kulturalna. Warunki istnienia tej świadomości zależą od tego, czy zdoła się ona na tym fundamencie utrzymać. Raz jeszcze stwierdzają się słowa Hegla: „świadomość panująca zależy od świadomości służebnej". Świadomość kulturalna musi zachowywać się tak, aby fundament cudzej pracy istniał i rozwijał się nieustannie; nadaje ona sobie pozory samodzielności, lecz zależna jest od w a r u n k ó w od niej niezależnych, od konieczności procesu produkcji. Proces ten daje miejsce tym lub innym określonym formom kulturalnej psychiki: szlachcie lub duchowieństwu na przykład, psychika zaś śni o poddanym swojej władzy świecie. Ale obraca się ciężkie koło losu. Proces ekonomiczny innych wywyższa niewolników, uważających się za wodzów: poprzednia psychika zawisa w powietrzu, usiłuje walczyć ze światem; jutro nową czeka ten sam los.

Psychika kulturalna zależna od dokonywającego się poza nią w sposób niedostępny dla jej woli procesu ekonomicznego musi nieustannie zawisać w powietrzu, walczyć ze zdradziecką rzeczywistością. Romantyzm jest jej losem i oto mamy nową formę romantyzmu: teoretyków literatury, którzyby pragnęli, aby los i kierunek życia zawisły od procesu ekonomicznego stał się zależnym od nich. Romantyzmu generacja szósta należy tutaj: Piotr Lasserre, Ernest Seillère, Lemaître, ich polscy naśladowcy. Pragną ci panowie rzeczy ani odrobinę nie łatwiejszej do osiągnięcia niż te cele, jakie stawiali sobie romantycy; pragną oni, aby społeczeństwo, rozwijające się w drodze automatycznie powstających przekształceń, obciążone tradycjami społecznymi należącymi do innych zgoła struktur, nie wywoływało rozterek wewnętrznych, choć wyrzuca całe warstwy poza ich dotychczasowe warunki bytu. Kto chce, aby w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistyczno-przemysłowym, uwikłanym w cały wszechświatowy organizm ekonomiczny, psychika społeczna powstawała i kształtowała się w myśl praw dających się pomyśleć w jakimś społeczeństwie hierarchicznie feodalnym, ten podstawia swoją utopię, swoją fantazję społeczną na miejsce rzeczywi-

stości, ten postępuje w myśl metod, które się tak surowo wytyka biednemu Janowi Jakóbowi Rousseau. Kto przypuszcza dalej, że stosunki pomiędzy procesami życiowymi zachodzącymi w społeczeństwie dają się pomyśleć na wzór retoryczno-logicznej kompozycji, ten pisze romans utopijny (forma literacka tak umiłowana przez wszystkich „humanistów"). I w samej rzeczy romanse krytyczne na temat tradycjonalizmu lub stoickiego anarchizmu, gdy są pisane przez ludzi tak wykształconych i rozumnych jak Seillère i Lasserre stanowią lekturę przyjemną i pouczającą. Romantyzm jednak innych jeszcze posiadał i posiada wrogów. Jeżeli Lasserre zarzuca mu to, że jest buntem, to istnieją ludzie, którzy mają mu za złe, iż ten bunt pozostaje wyłącznie romantycznym, t. j. rozgrywa się w dziedzinie psychiki i wyobraźni. *Enfoncez les romantiques!* zawołał stawiając z łoskotem na posadzkę literackiego salonu swą strzelbę 29 czerwca 1830 roku Ludwik August Blanqui. Istnieją książki, w których „feminizm romantyczny", „romantyka ekonomiczna saint-simonistów", „romantyka polityczna" Lamartine' i Mazziniego, Lamennais'go zostały poddane surowej krytyce, która do dziś dnia zachowała całą swą wartość. Pisał je Proudhon, mistrz, którego pora by już z zapomnienia wydobyć. Istnieją książki, w których złudzenia „romantyczne" demokracji nowoczesnej przeanalizowane są głębiej niż u Barrèsa i Lasserre'a. Wyszły one spod pióra Sorela, a bez znajomości pism jego nie można dzisiaj z pożytkiem pracować w żadnej dziedzinie nauk o kulturze.

Seillère i Lasserre, pomimo głębokich różnic, jakie zachodzą skąd inąd pomiędzy nimi, zgadzają się w zasadniczym określeniu romantyzmu. Romantyzm jest to dla nich podporządkowanie umysłu uczuciom; jest to odwrócenie hierarchii czynności i zdolności psychicznych. Formuła ta oddaje usługi przy analizie utworów literackich, gdy jednak usiłujemy ją przemyśleć, napotykamy dość rychło zagadnienia, które czynią bardzo problematycznym zwycięstwo Lasserre'a nad romantyzmem. Podporządkowanie intelektu postulatom uczuciowym — czy jest to bezwzględnie rzecz zdrożna? W czym może człowiek znaleźć w ogóle cel i sens życia, jeżeli wyeliminować stronę uczuciową? Jules Gaultier ma zupełną słuszność, gdy mówi, że istnieje w romantyzmie e l e m e n t niezaprzeczalnej, wyższej prawdy, że zasada, iż psychika ludzka, jej wymagania są ostatecznym spraw-



dzianem życia, nie jest tak całkowicie pozbawiona sensu. Spróbujmy przemyśleć tylko zasadę wręcz przeciwną, a otrzymamy życie jako proces dokonywający się niezależnie od człowieka, nie liczący się z nim, jako pewien rodzaj porywającego go i wciągającego w swe tryby fatalizmu. Gdy mamy fakt rozdwojenia, rozszczepienia pomiędzy psychiką ludzką a życiem, w jakie jest ona pogrążona, nie należy przypuszczać, że słuszność absolutna leży po jednej tylko stronie. Prawdziwe położenie może być tragiczniejsze: ani psychika nie jest w stanie stworzyć dla siebie rzeczywistego, odpowiadającego jej wymaganiom życia, ani otaczające ją, potępione przez nią życie, nie jest g o d n e, aby świadomie, odpowiedzialnie było przez myślącego człowieka przeżyte. Kto w zrzeczeniu się odpowiedzialności za nie wytrzymujące miary myśli życie społeczne widzi bunt przeciwko życiu społecznemu w ogóle, ten przyjmuje jako dogmat, że s p o ł e c z e ń s t w o musi być niezależnym od człowieka, żywiołowo i niezależnie od jego woli dokonywającym się procesem. W krytyce, która jest obroną porządku społecznego przeciwko romantycznej świadomości, samo pojęcie p r a w a jest całkowicie nieobecne. Już to samo jest charakterystyczne: społeczeństwo nie jest dziedziną odpowiedzialności ludzkiej, lecz faktem, który trzeba przyjąć. „Przyjęcie determinizmu" określa swoje stanowisko filozoficzne Barrès. Charakterystyczne i pouczające jest także to, że cała ta rozprawa zamknięta jest w ciasnych literacko-szkolnych ramach. Idzie tylko o p e d a g o g i c z n ą reformę, o poprawę błędu, za który odpowiedzialność spada na J. J. Rousseau. Możnaby pomyśleć, gdy się czyta Lasserre'a, że gdyby nie ten jeden człowiek, nie istniałby cały romantyzm. O procesie dziejowym, ponad którym i z którego wykrystalizował się romantyzm, ani słowa. To mogłoby zaprowadzić autora zbyt daleko.

Zagadnienie kultury nowoczesnej nie na tym polega, aby warstwy kulturalne przystosowywały swą psychikę do dokonywającego się żywiołowego procesu, lecz aby stworzyć p r a w o, t. j. stan rzeczy, w którym kierując się swoją świadomością, jej wymaganiami, człowiek przez to samo spełniałby swą rolę w wielkiej zbiorowej walce ludzkości przeciwko żywiołom. N i e o b e c n o ś ć p r a w a — tak możnaby scharakteryzować stan rzeczy, którego poszczególnym wyrazem tylko jest świadomość romantyczna. Ś w i a d o m o ś ć r o m a n t y c z n a j e s t t y l-

ko pewną poszczególną postacią ogólniejszego faktu, jest jednym z wyników oddarcia, oddzielenia procesu powstawania świadomości od procesu życia i walki o jego zachowanie. Człowiek myślący nie był nigdy człowiekiem stykającym się bezpośrednio z przyrodą. Uważał się zaś zawsze za takiego, uważał swoje życie, oddarte od pracy i utrzymywane przez cały skomplikowany zbiorowy wysiłek, za typ ludzkiego istnienia, uważał więc swoje stosunki do tego świata cudzych wysiłków za stosunki do świata pozaludzkiego, swoją utrzymującą się na powierzchni wielkiego, zbiorowego dziejowego procesu psychikę za siłę, utrzymującą się o własnej mocy. Walki i przejścia wewnętrzne psychiki stały się dla niej typem pracy, typem działalności utrzymującej ludzkie istnienie na powierzchni bytu. Procesy logiczne i etyczne, czyli czysto wewnętrzne sprawy ludzkiego psychicznego życia, nabierały znaczenia zwycięstw bytowych, poznania swego bytu, opanowania go. Gdy Hegel dostrzega w logicznym procesie istotę bytu, zamyka tylko i reasumuje cały wielki okres myśli ludzkiej; jest on istotnie jedynym konsekwentnym filozofem.

Jest rzeczą niezmiernie trudną zrozumieć w całej pełni rozpatrywaną tu sprawę. Idzie tu o znacznie głębiej sięgającą przebudowę świadomości niż ta, jaką usiłują przeprowadzić współcześni krytycy romantyzmu. Świadomość ma właściwie znaczenie tylko dla biologicznego procesu, w którego obrębie powstaje, tylko dla życia, które ją wyłoniło. Nadając jej absolutne pozażyciowe znaczenie, widząc w jej wytworach określenie niezależnego od nas bytu, pomijamy całą jej życiową naturę, całą istotę ludzkiego życia. Gdy napotykamy jakąś formę świadomości, zapytać powinniśmy się, w jaki sposób utrzymuje się na powierzchni chaosu to życie, które ją stworzyło. Myśl nasza pomija to zagadnienie, nie dostrzega go; sądzi ona, że ustalając ład wewnętrzny w swej psychice, systematyzując w sposób stały i jednostajny swoje wartości i pojęcia, zapewnia samej sobie podstawy trwania we wszechświecie. Usunąć zagadnienie, rozwiązać je, czyli zaprowadzić w swym życiu stan taki, w którym nie ma sprzeczności pomiędzy oddzielnymi dążeniami i myślami: tak przedstawiają się świadomości jej zagadnienia bytowe. Nie wychodząc ze swego wnętrza, łudzi się ona, że świat obiegła:



świat bowiem przecież to właściwie treść naszej psychiki, problemy bytowe są w istocie rzeczy naszymi indywidualnymi problemami. Nie jest się w stanie zrozumieć perepetij, poprzez które prowadzi „świadomość romantyczna", „świadomość współczesna" w ogóle, jeżeli się nie zrozumie, że wewnętrzne przeżycia nasze ukazują się myśli w formie zmian zachodzących w obiektywnym, na zewnątrz istniejącym świecie. Przekształcenia w indywidualnej psychice ukazują się jako utrata wartości przez świat, jej pozyskanie jako odnalezienie ducha w świecie, przekonanie się, że świat jest materią; te stany duszy ciążą nad nami jak rzeczywistości, jako wynik pewnego poznania, coś bytowego. Człowiek znajdujący się w pewnym specyficznym stanie psychicznym nie rozumie, że ten świat, który on przecież dostrzega, widzi, zastaje, który jest niewątpliwy, jedyny, — nie istnieje w tej formie dla innych ludzi: że pozornie tylko oznaczają oni za pomocą tych samych wyrazów te same rzeczy, że w istocie rzeczy mamy do czynienia nie z różnymi wynikami poznania, lecz z różnymi uwarunkowaniami społeczno-psychicznych wartości.

To też dopóki krytyka zostaje zamknięta w dziedzinie „kulturalnej" świadomości, wszystkie jej punkty widzenia są zazwyczaj jałowe. Dają się one najczęściej sprowadzić do dwóch zasadniczych typów: logiczno-poznawczego i etycznego. Albo się przeciwstawia danemu widzeniu i pojęciu świata inne i w taki sposób rozpatruje się jako błąd logiczno-poznawczy to, co jest różnicą w samym stosunku do życia i traktuje się jako pomyłkę, jako zboczenie to właśnie, co jest najistotniejsze, — indywidualność dążącą do zrozumienia swego stanowiska w życiu; albo też przeciwstawia się ścierającym się w duszy zagadnieniom jakąś postać dobrej woli — miłość bliźniego, samozaparcie się, zbyteczność wyrafinowania umysłowego dla celów ogólnych. Poczyniliśmy takie postępy na drodze tego etycznego wyparowywania problematów, iż sumienie intelektualne, uczciwość wobec własnych zagadnień są w nowoczesnej Polsce rzeczą niemal nieznaną. Niczego tak chętnie nie składa Polak na ołtarzu Ojczyzny jak pracy swej wewnętrznej. Gdy chodzi o wykazanie pogardy i lekceważenia dla najgłębszych problematów myślowych, „sumienie obywatelskie" przemawia w nas niezwykle głośno. Wobec zagadnień myśli i wymagań szczerości umysłowej każdy przeciętny Polak ma już nie tylko odwagę, ale wprost

czelność cywilną. „Bij go w łeb" mawiał Szczepanowski. Pokutuje w całej szlachecko-romantycznej psychice przekonanie, iż da się ona utrzymać wbrew wymaganiom myśli. Intelektualna wierność samemu sobie jest niezbędnym warunkiem umysłowego życia: kto nie jest odpowiedzialnym sprawcą swych myśli, kto bez wewnętrznego uzasadnienia jedną dla drugiej porzuca, w kim sprzeczności myślowe nie wzbudzają piekącej potrzeby usunięcia ich, — ten jako ja myślące nie istnieje, w tym w ogóle unicestwiona została najbardziej zasadnicza wartość ludzka. Gdy się rozważa, z jaką łatwością i z jaką naiwną beztroskliwością posługują się u nas ludzie założeniami nie dającymi się z sobą pogodzić, dla jak błahych powodów poświęcają swą prawość umysłową, doznaje się wrażenia, że nie istnieje ona u nas wcale, że zatracony został sam zmysł prawdy.

Brak tej konsekwentnej i wytrwałej woli w myśleniu jest fatalny wobec tej bytowej formy, jaką przybierają nasze wewnętrzne zagadnienia. Nasze przekształcenia duchowe ukazują się nam jako zmiany w istocie świata; gdy przestajemy czuć swój choćby tylko poznawczy związek z tymi obrazami bytu, życie nasze myślowe staje się jakimś kalejdoskopem, a my sami igraszką mirażów, błąkających się bez celu i związku po powierzchni życia. Istnieją już w literaturze przykłady całkowitego opanowania duszy przez zmienną grę dorywczych, przypadkowych wahań. Na tym właśnie zasadza się znaczenie zmysłu prawdy, że reprezentuje on wolę, pierwiastek czynny, że w nim ujawnia się prawdziwa etyczna, czynna natura naszego duchowego życia. Psychika nasza, świadomość nasza przywiązuje wagę do rezultatów, zatrzymuje się na poznawczych obrazach świata, na etycznym samopoczuciu; wszystko to są już wyniki, cała świadomość nasza jest wynikiem procesu życiowego, w którym bierzemy udział. Poprzez walki poznania, rozterki wewnętrzne do tego właściwie dążymy: do zrozumienia, czym jesteśmy jako cząstka życia, co czynimy w życiu. Świadomość nasza i jej zawartość ukazująca się nam jako dany gotowy świat, to wynik biologicznego historycznego procesu; samo poznanie właściwie polega nie na tym, by zrozumieć w jaką harmonijną całość da się zawrzeć nasza świadomość, lecz czym jesteśmy jako żywi ludzie wobec zbiorowego życia ludzkości. Świadomość kulturalna rozważa zawsze jako dany świat swoją własną, wytworzoną przez



biologiczno-dziejowy proces zawartość. Żyje jak w stanie natury w świecie stworzonym przez olbrzymi wysiłek; pragnie stąpać jako po trwałym gruncie po tym, co jest wynikiem olbrzymiego, nieznanego jej, skomplikowaneego życia. Gdy gmach ten chwieje się wskutek zmian, jakie w tym potężnym procesie zachodzą, świadomość rozpada się i rozwiera. Romantyzm jest koniecznym wynikiem tego stanu rzeczy i wyjście z niego prowadzi jedynie poprzez krytykę rzeczywistą świadomości, poprzez zrozumienie, że jedynym gruntem naszym jest udział nasz w zbiorowej walce człowieka z otaczającym go pozaludzkim światem i żywiołowymi siłami śpiącymi w ludzkiej piersi, odziedziczonymi przez człowieka z czasów jego przedhistorycznego, zwierzęcego istnienia. Zrozumieć potrzeba, że świadomość ma tyle tylko znaczenia, ile go ma ten życiowy proces, który ją wytworzył i który się nią posługuje. O tyle tylko posiadamy pewny grunt, o ile życie nasze jest momentem w zbiorowej walce człowieka z żywiołami: kto jest niczym w tej walce, kto nie jest momentem walki o utrzymanie i rozszerzanie biologicznych i technicznych zdobyczy człowieka, ten wisi w powietrzu i nie wrośnie w ziemię, mimo wszelkie kombinacje myślowe. Tylko tworząc narzędzia dla walki człowieka z żywiołem, rozszerzając zakres jego środków porozumienia między-psychicznego, zachowania się biologicznego, słowem, tylko wzmagając potęgę, zdolność i chęć życia człowieka, jesteśmy czymś rzeczywistym: w przeciwnym razie życie nasze jest fałszem, a nasza myśl próbą przedstawienia tego fałszu za prawdę. Fałsz zaś woła o to, dopomina się o to, aby go zniweczono, starto z oblicza ziemi, mówi Carlyle.

Nie istnieją rzeczy obojętne, nie istnieją myśli czysto teoretyczne: wszystko, co tylko zaprząta świadomość ludzką, wylegitymować się winno przed prawem. Każda myśl jest formą stosunku międzyludzkiego, każda staje się podstawą, motywem, powodem okolicznościowym dokonania lub zaniechania czynów, takiego lub innego ukształtowania całego naszego czynnego stanowiska; każda jest momentem w potężnym dramacie ludzkości walczącej o byt swój, usiłującej żyć i życie świadomie pokochać. Moment, w którym jednostka za-

czyna się wyodrębniać od jakiegoś środowiska kulturalnego, charakteryzuje się zazwyczaj w jej życiu duchowem przez rozpadnięcie się poprzedniego, dotychczasowego obrazu świata, lub przez zmianę w jego wartości. Jest rzeczą bardzo ważną zdać sobie sprawę, jak bogata była z a w a r t o ś ć tego opuszczonego światopoglądu, jak bogata była ta zawartość świadomości, która tu fermentować i przeistaczać się zaczyna. Ważną niezmiernie rzeczą jest zrozumieć, jakiego rodzaju proces doprowadził do wyodrębnienia się jednostki spod władzy ustalonych wartości i pojęć. Zdaje mi się, że pod tym względem ruch młodopolski w szczególnie nieszczęśliwych powstał warunkach.

Pierwszym punktem wyjścia była ta o b ł u d n a n i c o ś ć, która u nas nadaje sobie miano zachowawczo-narodowego światopoglądu. Żyć bez troski w ciele olbrzymiego kulturalnego organizmu nowoczesnego świata, starać się jak najmniej ustąpić ze swoich nałogów, nawyknień, nie postawić sobie ani jednego głęboko pomyślanego zagadnienia, życie swe użyć na dopełznięcie do takiej lub innej kariery, na jej podstawie założyć ognisko domowe i trwanie tego całego upokarzającego, zabójczego stanu rzeczy nazywać Polską, ładem społecznym, — oto był punkt wyjścia. Życie nie związane z żadną odpowiedzialną, samoistną gałęzią działalności, przemysł rozpatrywany jedynie jako źródło pensji, polityka jako środek kariery, nauka jako przywilej uwalniający od wysiłku i dający dostęp do mniej lub więcej chlebodajnych zawodów, a więc brak jakiegokolwiek szczerego stosunku do wielkich prac ludzkości, mętne poczucie, że zapał bywa szkodliwy, przeświadczenie, że żaden Darwin ani Marks, Helmholtz czy Spencer bezpośrednio tej atmosferze domowej i publicznej lichoty nie zaszkodzi i nie pomoże, że w każdej kombinacji wypadków zawsze jakaś tam pensja, jakiś tam dochód pozostanie, że wobec tego trwa w dalszym ciągu nieprzedawnione prawo *liberum veto* wobec nauki i myśli: wszystko to składało się na atmosferę jedyną w swoim rodzaju. Atmosferę, która przecież przez lat t r z y d z i e ś c i była oficjalną, obowiązującą, wpływową w całej literaturze polskiej. Oprócz Świętochowskiego nie mieliśmy w tym czasie pisarza, na którym by ona nie wycisnęła swojego pomniejszającego, zaściankowego piętna. Tu wszystko zależało od dobrej woli: dziś się było członkiem sodalicji, jutro darwinistą, dziś bełkotało się coś o zachowaniu energii, jutro mówiło się o nieomylności papieskiej.



Panowało głębokie przekonanie, że co się z kultury podoba, co się do nawyknień nada, to się przyjmie, resztę zaś odrzuca się jako niepotrzebną naleciałość. Tak we wszystkim: w sztuce, w nauce, w literaturze, w kwestiach społecznych; zawsze się czuje, wchodząc w tę sferę, że tu istnieje s p e c y f i k, czyniący najniezbędniejsze na całym świecie cechy umysłu i woli całkiem zbytecznymi, niewłaściwymi nawet. Logika była intruzem, głębokie przekonanie śmiesznością; a wreszcie miało się cały lamus historycznych wspomnień, który wytaczano przeciwko każdemu, kto ten błogi stan rzeczy zmącił.

Byłoby przesadą twierdzić, że polski neoromantyzm przeżył świadomie tak charakterystyczny dla neoromantyki zachodniej kryzys walki przeciwko pozytywizmowi, naturalizmowi, hegemonii nauki przyrodniczej. Nie wątpię, że indywidualnie wybitniejsi z pisarzów młodopolskich mieli z tym problematem do czynienia; na ogół jednak czuje się w atmosferze intelektualnej Młodej Polski, że odziedziczyła ona polskie niezżycie się, nieoswojenie się z nauką, z wymaganiami intensywnego, samowiedniego życia umysłowego. Podobnież nie można twierdzić, żeby polska neoromantyka była, jak to miało miejsce niekiedy na zachodzie, r e a k c j ą i n d y w i d u a l i s t y c z n e j psychologii oderwanych od swego podłoża jednostek z mieszczaństwa i w ogóle z warstw posiadających przeciwko k l a s o w e j m y ś l i p r o l e t a r i a c k i e j, czy też takim formom ideologii politycznej, które za tę myśl pragną uchodzić.

Zróżniczkowanie społeczeństw zachodnio-europejskich, ich antagonizm wewnętrzny, sam dominujący nad wszystkim twardy mus ekonomicznego życia, — wszystko to uchodziło aż do roku 1905 u nas za przesadę lub zmyślenie, słowem za coś, względem czego można zachować swą rodzimą, zasadniczą względem wszystkiego nonszalancję. Chcę, to zrozumiem; nie chcę, to nikt mnie nie zmusi. Prawo w jego nowoczesnym pojmowaniu było czymś równie zawisłym od kaprysu łaski pańskiej jak nauka. I w buntach Młodej Polski przeciw określoności w dążeniach społecznych, ścisłości w myśleniu, przebija się niewątpliwie nie tyle nasz skrajny indywidualizm, ile raczej ukrywający się poza tym mianem nasz rdzennie polski intelekt taroczkowo-bezikowy. Młoda Polska była buntem, oderwaniem się od społeczeństwa? Przyjrzyjmy się temu społeczeństwu, które dzisiaj w imię tradycyj ideału, rozumu, jasności, Bóg wreszcie wie w imię czego,

przeciwko „anarchii w twórczości“ protestuje. Jest, staje nam przed oczyma: w łachman królewski wielkiej umarłej się stroi, kajdanami nam na rękach brząka, sińcami nam błyska. Wiesław Wrona udrapował się na powieszonego Wójcika. Do przewidzenia. Sukmaną Kościuszki gotów był przesłaniać się każdy z lubelskich szlachciców, którym w 1794 r. tak było żal pańszczyźnianego chłopa, inwentarza i zboża. Cała Połaniecczyzna siada jak wygnana królowa, najżałośniejszym, męczeńskim głosem dopomina się dla siebie o szacunek.

Ile razy trafisz Polskę posiadającą w rentę, ona odkrzyknie jak widmo spod Maciejowic. Te metamorfozy, jezuickie transformacje, to chleb powszedni naszych dziennikarzy, naszych patriotycznych publicystów. Dość tego. Wasze kajdany? Przykuci jesteście nimi do żłobu, z którego jecie. Polska pracująca, Polska proletariatu, Polska chłopskiej ciemnoty, Polska tworzących naszą myśl i sztukę nędzarzów, ten cały gnący się pod ciężarem pracy łamiącej barki Polski świat — to wasza miska soczewicy: za prawo eksploatowania go oddacie wszystko. Oddacie? Oddaliście już dawno. Gdy spracowany, skatowany olbrzym prostuje się, gdy z piersi jego rwie się groźny pomruk, — wy wtedy w płacz: cicho bądź, bo zginiemy. Bo zginiemy my, którym przecież żyć na cudzych barkach pozwalają. Wasza ojczyzna? To jest splot warunków, w których wam z cudzej pracy żyć pozwalają. Wam wszystkim, którym posiadanie, tytuł jakiejkolwiek profesji, wykształcenia, czelności, daje możność darcia tego „czerwonego sukna“. Póki jest co szarpać, co drzeć, póki jest łup, o który można walczyć, skamlać, łasić się, — jest ojczyzna: gdzie się to kończy — tam zaczyna się wasza nicość. I dlatego takim przeklętym blaskiem, taką złowieszczą łuną zaświeciły wam w oczy te lata 1904—1906. Ojczyzna ocalała, jeszcze jest. Jeszcze zginają się barki nad naszą ziemią, jeszcze pracują ramiona, gną się karki, jeszcze przypływa renta, zarobek, dochód, miesięczna pensja. Jeszcze jest Polska. Polski już nie ma w obliczu praw ludzkich. Prawa ludzkie wykreśliły ją z pocztu żywych istnień. To, które wam żyć pozwala, prawo własności, żelazne prawodawstwo kapitału i renty, strąciło Polskę w noc. Tam ona trwa. Tam, kędy nie sięga prawo spisane przez was i tolerujący was świat. Istnieje jeszcze prawo życia. Wielki zakon, który człowiek sam sobie ustanawia, szponami palców wydzierając istnienie swe z żelaznego łona natury. Tam,



gdzie to prawo przemawia: dzisiaj podziemne, głuche, groźne, jak ryk wulkanu, jak ten huk, który poprzedza trzęsienie ziemi, prawo, które wykuwa samo siebie wobec żywiołu, — tam milczą wszystkie inne. Już nie stworzy pisane słowo, nakaz dyplomatyczny tego, co tam w głębinie umarło. I tam żyje Polska nie urojona, lecz istotna: Polska, której codzień na nowo z potu i krwi rodzącym się ciałem pozwalają się wam żywić — wam sępy i kruki. Pod waszym ciężarem, pod ciężarem bagnetów, ochraniających i wasze też nad nią władanie, gnąc się i drżąc w śmiertelnym trudzie, tworzy ona własne swoje jutro. I o tym wiecie wy, że gdyby nie istniała Polska, fakt stworzony tą mocą, której jedynie słucha, szydząca swą ślepotą i głuchotą ze słów i gestów natura, nie istniałoby już tyle nawet ojczyzny, ile ojcom narodu potrzeba na jednodzienny żer. Polska, to jest organizm polskiej pracy walczącej o swoje trwanie wobec przemocy ludzi i oporu rzeczy. Kto nie jest ścięgnem i mięśniem w tym olbrzymim ciele, blaskiem jego oczu, drgnieniem jego myśli, kto sam przed sobą i w obliczu świata, który zna tylko zwyciężający przyrodę wysiłek człowieczy, nie może odpowiedzieć, w co włożył pot swego wysiłku, czym zasilił kruszące się w nadmiernej walce ciało, kto z Polski tylko żył i był jej przeszkodą, ten niechaj przynajmniej ma odwagę swego stanowiska. Polska tradycji jeszcze żyje, jeszcze dyszy, podparła swoją siedzibę szubienicami, przysypała krew i ogień piaskiem i darnią. Żyjcie. Ale nie mówcie nam przynajmniej o łańcuchach: nimi przykuto was do Polski, która się męczy i pracuje, pilnujcie, by nie zbudził się olbrzym. Strażą jesteście, pierwszą, najczujniejszą strażą. Młoda Polska! Oto wyciągacie dzisiaj ręce, aby przygarnąć płon. Już wołacie, wskazując na Żeromskiego, Wyspiańskiego, Kasprowicza, na polskie malarstwo: to nasze. Nie! Młodą polską sztukę, młodą literaturę stworzyła garść zbuntowanych przeciwko wam nędzarzów: oni pracowali, z głodu mrąc, wyście żyli ich szkalowaniem. Obliczyć przynajmniej te od wiersza, które wpłynęły za pamflety, za paszkwile na Młodą Polskę — potem będziecie mówić: to nasze. Nic waszego w tym nie ma. Wam się należy tylko ta wzgarda, którą dzieła ich oddychają, tylko ta gorycz, która dusze twórców truła, tylko te braki, jakie w nich są: wyście je stworzyli. Wyście byli pleśnią i grzybem, który wznoszone budowy rujnował. Wasze są braki i ułomności — bo ile razy

współczuciem dla was, żalem, litością dla waszej małości i nędzy zabiło serce, tyle razy zgrzeszyła myśl, osłabł artysta, tyle razy sprzeniewierzyła się dusza wielkiej, pracującej Polsce.

Każdy, kto zdaje sobie sprawę z tej potężnej siły bezwładu, jaką rozporządza u nas Polska zdziecinniała, każdy kto wie, jak potężnych sprzymierzeńców posiada ona w niewyrobieniu naszej struktury umysłowej, w lichości naszych nawyknień kulturalnych, powinien użyć wszystkich sił, aby nie dopuścić do rozpoczynającej się tu asymilacji. Młoda Polska pobłogosławiona przez króle kierowe naszej literatury, wcielona do tego narodowego pasjansu, jaki sobie opinia nasza rozkłada, — byłoby to zmarnotrawieniem zużytej energii, byłby to nowy cios zadany męskości i stanowczości myśli w Polsce. Polska Zagłobów i Benetów chce upiec tu dwie pieczenie przy jednym ogniu: chce pogrzebać za jednym zamachem bunt dusz i rwanie się ku życiu nowych sił społecznych. Nieporozumieniem były lata 1904—6, nieporozumieniem była cała Młoda Polska. Jest jedna tylko niepodzielna Polska uwiądu starczego.

Niestety. Nieporozumienia są istotne, niemożliwe już do zagładzenia. Lata ostatnie wykazały już, że istnieje tylko jedna siła zdolna objąć całkowity rząd nad dążeniami i interesami narodu, jedna siła, która jest w stanie ugruntować społeczne podstawy narodowego życia, nie na takim lub innym zbiegu wypadków, lecz na samej mocy własnej wobec życia, jedyna wreszcie, która nie oddziela zagadnienia samoistności politycznej od zagadnień rozwoju i postępu kultury. Tylko uświadomiony klasowo proletariat polski domaga się jednocześnie jak najintensywniejszego skupienia i wyzyskania wszystkich sił wytwórczych kraju, spotęgowania jego technicznej, ekonomicznej energii, podniesienia warunków umysłowego rozwoju, wytworzenia wreszcie całego aparatu kulturalnego, niezbędnego, aby człowiek mógł w Polsce jak najwyższym organizmem ekonomiczno-technicznym władać, siebie podnosić do wyżyn umysłowo-moralnych, umożliwiających swobodną na tym poziomie pracę, i wreszcie, aby tę twardą i czynną swobodę swą nauczył się cenić i kochać. Tylko proletariatowi potrzebna jest nowoczesna kultura w całym tym zakresie, tylko on niczego się w tej kulturze nie lęka, tylko dla niego wreszcie nie istnieje rozdwojenie pomiędzy interesem narodu i stanem posiadania. Swobodne, rozumnie rządzące sobą życie narodowe jest jego ideałem, niepodległość polityczna niezbędnym do oddychania powietrzem. Proletariat polski jest dziś wreszcie jedyną klasą posiadającą własną swą, wspólną wszystkim zaborom tradycję. Rzeczywistość Polski w ten jeden tylko może być pojmowana sposób: organizm rwcej się do życia pracy, lub stan posiadania czerpiący swój byt z niewoli tego organizmu, z jego skrępowania.

Szukacie prawdy. Nie znajdziecie innej prócz tej: wrosnąć w to olbrzymie stające się ciało, sprawić, aby zrosły się jego członki, aby poprzez wszystkie rozlała się jego wola: oto jedyne przeznaczenie. Ta tylko droga pozostała lub wieczny pobyt w krainie majaków, albo też wreszcie powrót w zapowietrzone, zatrute ogniska „domowe". To jedno Młoda Polska stwierdziła: niczym z tego, czym oszukać się usiłuje Polska posiadająca, żyć dusza nowoczesna nie jest w stanie. Co wyniosła Młoda Polska z panującej w polskich warstwach posiadających atmosfery? Nic — prócz niewyrobienia umysłowego i psychicznego z poczuciem pustki, która niedostrzegalnie dusze dławi; nic prócz osamotnienia, odcięcia od wszystkiego w świecie, od przeszłości, przyszłości, dnia dzisiejszego. Nie było chyba podobnie bezradnej samotności, jak ta, w jakiej się znalazła dusza Młodej Polski. W Polsce wynaleziono sposób tracenia wiar nawet niepozyskanych. Polska nauczyła się przeżywać wszelkie załamania się myśli nowoczesnej, nie przeżywając jej wzlotów, wszystkie porażki nowoczesnego człowieka kładły się tu na duszę śmiertelnym pokostem. I niech mi tylko nie mówią o cenzurze! Cenzura tylko mogła nie dopuszczać nowej myśli: prasa polska ją zawsze z rozkoszą szkalowała. Cenzura nie dopuszczała wieści o tajemnie pod ziemią wrącym życiu, lecz nie ona stworzyła literaturę, w której świat cały zamknięto w czterech ścianach prywatnego, deskami od życia odgrodzonego partykularza. Wróg stworzył warunki zewnętrzne naszego upośledzenia kulturalnego — nie on je idyllizował. Wróg zabijał, ciemiężył polską pracę we wszystkich jej formach, przecinał wszystkie tętnice, poprzez które dopływała do niej gorąca krew z zachodu, ale nie on stworzył przeklęty nastrój tryumfującego, miałkiego rozsądku, idyllę słodkiego pod osłoną bagnetów dobrobytu, cnót domowych, wiodących do niezawodnego bytowania na pohańbionym ciele skutej, mordowanej pracy. Nie on wytworzył ten patriotyzm przychodzący po przepiciu jak czkawka, patriotyzm toastów i rozrzewnień, buńczucznych wspomnień i roztropnego pełzania.

Żyć, póki można i jak można — to była cała mądrość. Wszystko: cała przeszłość, teraźniejszość, praca ludu, dopływy kulturalne z zachodu — wszystko, nawet sama niewola, przetwarzały się w podstawy domowego dobrobytu. Usłanie zaciszne gniazdka wbrew wszystkiemu i mimo wszystko — to był dominujący fakt życiowy, podstawowa troska; niech tam sobie co chcą mówią, myślał pan Benet, a przecież co mam, to mam, *beatus qui tenet*, i nie ma takiej rzeczy, z którejby rozsądny człowiek nie mógł ulepić maluteńkiej sobie, skromniutkiej, ale pewnej kariery. I stąd ten zdrowy śmiech, ten szczeropolski złoty humor. Cały świat tam się biedzi, gdzieś się rwie, a ja tu sobie siedzę na uboczu: myślę, że można tak, można inaczej. Poco się przejmować — nauka, kościół, postęp, zacofanie, wszystko to dobre, o ile się przyda, o ile zdołam dla siebie, dla swoich, dla rodziny coś z tego wysnuć. Wszystko kocham — o nic nie dbam. Z rodu kurki czubate! Niczemu się nie oddam w niewolę, żadnej idei, dogmatowi: wszystko jest dobre, o ile na dobre wychodzi. Gdziekolwiek gniazdko można usłać, ścielę je: na kominie fabrycznym, na wieży kościelnej, na strażnicy ideowej, wszystko jedno. Właściwie jest tylko to jedno: rodzina posiadająca coś, mniej lub więcej wygodna wegetacja; wszystko inne, cały świat, chlubne wspomnienia i dzisiejsza hańba — wszystko to się przemiele na chleb powszedni. Wszystko w swoich granicach. Byle ów dobrobyt, dobrobyt fikcyjny nieraz, w nadziejach tylko istniejący, nie został zachwiany. On jeden jest niewątpliwy. Żaden Hume ani Nietzsche nie zdobyli się nigdy na tyle sceptycyzmu, ile go ma wobec wszystkich idei, wszystkich nauk, wobec literatury i sztuki, świata całego, przeciętna polska matka domu i dobra gospodyni, kochana, najzacniejsza Marynia Połaniecka; nawet Galliani, Mandeville nie posiadają takiej obojętności, takiej *jenseits von Gut und Böse* obojętności wobec wszelkich, nie wpływających na gratyfikację, zagadnień świata moralnego, jak ta, która cechuje przeciętnego polskiego, pracującego na utrzymanie domu, ojca rodziny. Ten świat — to najszczelniejszy z izolatorów; na dnie duszy, gdy się w nim wyrosło, pozostaje zawsze coś jak przypuszczenie, że to wszystko jest tylko wymyślone: cała ta Europa, kultura, sztuka, rozwój społeczny, że niczego tam nie ma, a jest szczelnie zamknięty pokój, ćwierkający świerszcz i wreszcie *das ewig Weibliche* polskiej bezmyślności.



Biblioteka Domowa
Nr.
J. KRYŃSKI

## III

## POLSKA ZDZIECINNIAŁA

Istnieje u nas kategoria umysłów, która z d o b r o c i, wyrozumiałości uczyniła jedyny sprawdzian kulturalny. Dobre, cenne, słuszne jest to, co nas nie rani, co nami nie wstrząsa, nie razi naszych nałogów i przyzwyczajeń. Szukają oni w myśleniu nie prawdy, lecz względności, domagają się od świata, by miał dla nich wyrozumienie, sądzą, że zakon życia, cel istnienia ludzkości nie może, nie powinien targać ich skołatanymi istnieniami. Los jednak nie oszczędza ich; widzą, jak na społeczeństwo, do którego należą, sypią się razy, widzą, jak zrywa się ono i rozpaczliwie, po omacku, krwią własną znacząc swoje ślady, drogi dla siebie szuka, słyszą, jak głuchym jękiem dopomina się o myśl i słowo. Słyszą i widzą i właśnie dlatego twierdzą, że mają prawo domagać się od myśli pociechy. Pociechy i ukojenia — nie prawdy. Na głos jęczą, ukazują rany na ciele i duszy narodu, krwawe, straszliwe stygmaty, kopce wzniesione z męczeńskich prochów i u stóp tej góry nieszczęścia, tego strasznego zwaliska, pod którego ciężarem szamoce się i zmaga życie, błagają: litości, mówcie nam same miękkie, pocieszające rzeczy. Niech słowo twoje będzie nam litościwe, bo bezlitościwy jest los. Istnienie nasze to staczanie się w przepaść, myśl niechaj będzie nam odpocznieniem. Patrz, patrz, co dnia giną nasi najlepsi, w ciemnocie, głodzie dusz i głodzie ciał zstępuje w śmierć, walczy z nią rozpaczliwie, ostatni nasz twór dziejowy — nasza klasa robotnicza. Kadzidłem kościelnym, jak umarłego, ukołysać usiłujemy masę wieśniaczą. Niechaj śpi, niech jej śpiewają dzwony kościelne: w imię nędzy i głodu naszych robotników, ciemnoty naszych chłopów, w imię tych trudności, jakie budzące się w nich

życie napotyka, w imię szubienic, na których konają rycerze, w imię tej ciszy, która powstaje nad ich mogiłą, w imię braku prawdy wierzącej w siebie w naszym społeczeństwie, w imię tortur, na jakie skazani są nasi artyści, w imię zaniku sił myślowych u nas — oszczędzaj nas, oszczędzaj nas, kimkolwiekbądź jesteś, a chcesz pisać w Polsce. Pamiętaj, że przeszłość nasza skończyła się katastrofą i rozbiciem, pamiętaj, że nie wiemy, czym będzie przyszłość, pamiętaj, że nie mamy chleba dla naszych robotników, prawdy dla naszych dzieci, że nie możemy nic, nie chcemy nic, że nas zabija życie; bądź dla nas dobry i nie mąć nam spokoju. Powitamy i my wtedy ciebie braterskim sercem, boś i ty bratem nam w niedoli. Wszyscy spleceni bądźmy miłością i wyrozumieniem. I kiedy noc każda spycha nas o jeden krok znów ku wspólnej mogile, kiedy tarcice rozpadają się w naszej tratwie, nie jątrzmy przynajmniej naszych ran, w miłości i zgodzie mówiąc o rzeczach pocieszających, stoczymy się słodko na dno. W braterstwie i miłości, nie dostrzegając zagłady, ulegniem jej i niechaj ostatnie słowo dwóch ostatnich Polaków będzie pełne pogody i szlachetnego optymizmu: kochajmy się bracia i *sursum corda!*

I wiecznie i wiecznie ci, co przeżyli wszystkie nieszczęścia i niczego się z nich nie nauczyli, domagają się, aby w imię tej niedoli, którą wraz z innymi gotowali, być dla nich, dla wszystkich, dla samych siebie wyrozumiałym. Ci, co żyją z tłumienia myśli polskiej, protestują, gdy idzie ona naprzód w ostrej, śmiałej, żywej samokrytyce, siebie samej nie szczędząc. U nas lichy dziennikarski skryba, żyjący z wykrzywiania i wykoślawiania myśli twórczej, powołuje się na majestat cierpienia narodowego, gdy mu się dowodzi, że i on i jemu podobni są jednym z ciężarów, które zmagający się z wrogim nurtem pływak — myśl polska, pozawieszane ma u nóg i rąk. Nie, żadne na świecie kazamaty, żadna szkoła apuchtinowska nie sprawi, aby fałsz, świadomie i celowo nieraz ręką polską pisany fałsz, stał się prawdą, żaden ucisk nie uczyni eksploatowanego zyskownie nieuctwa zasługą obywatelską. Pisarze, którzy byliby tłumicielami ducha w najszczęśliwszym społeczeństwie, nie stają się dzięki stanowi wojennemu pożałowania godnymi ofiarami u nas, zwłaszcza, jeżeli swą pracę pisarską, swoje pełne dobrych intencyj partactwo umieją w sposób zdumiewająco roztropny wyzyskać i sprzedać. Nie, po stokroć nie, w najnieszczęśliwszym narodzie



nieuk nie staje się powołanym przewodnikiem; żaden generał Skałłon i oberpolicmajster Meyer nie są w stanie uczynić pochwały godnym tego, żeby o filozofii pisali ludzie nie mający o niej pojęcia, o literaturze ludzie, którzy może ze względu na smutny nasz stan kariery urzędniczej nie zrobili, ale pomimo to gustu do swobodnej pracy myśli, do bezinteresownego życia duchowego nie nabrali. Są pisarze, których możnaby nawet ukrzyżować, nie czyniąc przez to prac ich godnymi czytania, ale zupełnie już niewiarygodnym i nie zasługującym na uwzględnienie byłoby żądanie jakiegoś faryzeusza-grafomana, który by pragnął, aby chwalono i oszczędzano jego utwory, ponieważ i on mieszkał w Jerozolimie w czasie ukrzyżowania Jezusa Chrystusa. Nie, po tysiąckroć nawet pomnożone niedole Polski nie uczynią Jaksy Marcinkowskiego poetą, Stanisława Kozłowskiego dramaturgiem, a nawet doszczętne zniszczenie Warszawy nie pozwoliłoby mi na jedną choćby chwilę powątpiewać, że naród, który wydał Wyspiańskiego, może pozwolić sobie jeszcze na stu Kozłowskich i pomimo to posiadać własny swój teatr, i chociażby Teodor Jeske-Choiński pisał „Ostatnich Rzymian", „Gasnące słońce" i t. d. nawet w najbardziej zaprzepaszczonym zakątku tajgi jakuckiej, to i wtedy pomimo to czytać ich nie należy, zajmować się nimi nie warto, a myśleć o nich zbyt długo z goryczą wobec faktu, że istnieją „Dzieje grzechu" i „Popioły", jest nieusprawiedliwioną przesadą. Bezwzględnie zaś nie umotywowany jest wniosek, że wobec nieszczęść narodu można milczkiem grzebać Wyspiańskiego, pobłażliwie tolerować jego królewski cień, jak dopust boży przyjmować trwalsze od spiżu dzieło Żeromskiego, mordować latami Przybyszewskiego, zabijać, niszczyć, lekceważyć wszystko, co cenne, twórcze i żywe, a natomiast na kształt relikwii pielęgnować każdy rupieć. Głód i nędza zlokautowanej Łodzi nie czyni, zaiste nie, polskich fabrykantów pomazańcami cierpienia; straszliwa tragedia szarpiącej się ze śmiercią, pracującej, tworzącej Polski nie uświęca w niczym jej pasożytów i grabarzów. I chociażby dziesięciu nowych Apuchtinów kark skręcić miało na rusyfikowaniu Królestwa, działalność galicyjskiej rady szkolnej nie przestanie być skrytobójstwem na duszy narodu popełnianym. Choćby stu Miłkowskich życiem przypłacić miało zuchwałą chęć wzniecenia ognia Prometeuszowego w kapłańskiej szacie, nie uczyni to arcybiskupa Popiela ojcem ojczyzny; chociażby noc ciemnoty, którą

roztacza kościół nad naszym włościaństwem, stała się jeszcze ciemniejszą, nie stanie się ten kościół budzącym życie słońcem. Nie, zaiste nie — ale pozostanie wrogiem i przeszkodą. I nie stanie się Literatura Tarnowskiego pomnikiem duszy narodowej, chociażby istotnie liczba zmarnowanych, zaprzepaszczonych duchów i dzieł polskich z jej powodu wzrosła w trójnasób. I chociażby ostatni egzemplarz dzieł Hoene-Wrońskiego miał zbutwieć, nie uczyni to wydawania przez Akademię krakowską bizantyńskich ojców kościoła pożytecznym przedsięwzięciem tak, jak nawet ostateczne zaginięcie „Króla-Ducha" lub rzadkich druków Norwida nie sprawiłoby żadnych zmian w poetyckiej wartości dzieł zgasłej Deotymy. Tak bowiem już jest, że nawet protest ostatecznego nędzarza nie zawiesi działania praw Newtonowskich, jeżeli są prawdą. Żadna moc na świecie i żadne politowanie nie zmieni złośliwego nowotworu w pożyteczny organ, nie uczyni z postępowego paraliżu drogi wiodącej do doskonałości psychicznej i cielesnej. Żadna na świecie moc nie sprawi, aby trwałym i zdolnym do życia stało się to, co żyć nie jest w stanie: naród, któryby się upierał czynić tradycję swą z tego, co jest chorobą myśli i woli, któryby przechowywał wszystko, co się samo przez się rozpada i o zapomnienie woła, naród, który by przez pietyzm czynił z pamięci swej archiwum absurdu, sam stałby się absurdem. Śmiecie nawet w muzeum przechowane nie staje się cenną rzeczą; co w momencie narodzin duszy nie miało, nie nabierze jej nigdy. *Impedimenta* nazywali Rzymianie bagaże: naród, który czci i wielbi przeszkody rozwoju, sam stanie się w końcu dla życia swego przeszkodą; i dlatego też badać u nas każdy twór ducha trzeba stupudowym młotem, bić weń ciężarem, jakim wali w nas los: co nie wytrzyma próby, niech odrazu ginie. Gdy się ma iść przez cieśninę, górskie przebywać potoki, nie czyni się przewodnikami kulawych, a nie staje się paralityk powołanym do kierownictwa strażą ochotniczą dzięki temu tylko, że go już dziesięćkroć z płonącego domu wyniesiono. Dlatego też i ostatnie lat kilka utworom i pisarzom zawsze i o każdej porze wartości pozbawionym wartości tej nie nadało i zapewnić mogę, że pomimo całej grozy wywłaszczenia nie udało mi się wyszukać głębokiego pojmowania duszy ludzkiej w powieściach Marii Rodziewiczówny, i chociaż skłonny jestem mniemać, że list pisany przez Sienkiewicza do Wilhelma był dużym upokorzeniem narodowym, to i ten cios jednak nie po-



głębił psychologii *Quo vadis* i po nim, jak i przed nim, nie udaje mi się na żaden sposób postawić tego autora obok Stendhala, Balzaka, Dickensa, Mereditha, Dostojewskiego, Tołstoja, Żeromskiego. I to samo przeświadczenie, które mi mówi, że pomimo bezgranicznego upokorzenia Włoch w XVII i XVIII wieku nędzarz i samotnik neapolitański Vico był najwybitniejszym myślicielem swej epoki, każe mi mniemać, że chociażby Anglia stała się tak nieszczęsną jak my, a my tak szczęśliwymi jak ona, na stosunek zachodzący między Carlyle'm a Stanisławem Tarnowskim lub R. Browningiem a Lucjanem Rydlem to by nie wpłynęło. Tylko jest pewne, że społeczeństwo tak potężne jak angielskie, czyni mniej niebezpieczny błąd, nie widząc dystansu między Carlyle'm dajmy na to a Macaulayem, lub nawet Millem, niż my, przypuszczając, iż dożywotnio powinien mieć prawo do wzmagania chaosu w naszej narodowej kadzi każdy, komu się Stańczykowski kaduceusz w ręce dostanie. Każdy, kto staje się organem myśli, musi być traktowany jej miarą; każdy, kto staje się narzędziem życia narodowego, badany być musi, czy funkcje swoje spełnia. Funkcja bowiem życiowa musi być spełniona i nie jest obojętne, w jakiej mierze to się dzieje; dlatego też tę jedną posiadamy miarę wobec dzieł i myśli: czy są one zdobyczą naszego życia, czy trucizną i przeszkodą. Prawda to nie jest jakaś wiecznie cierpliwa babunia — to jest właśnie zwycięstwo i tryumf w śmiertelnej walce o życie. Naród polski chce nie zmiłowania, nie pociechy, lecz zwycięstwa; chce być nie rezydentem u bogatego krewniaka — u losu, lecz własnym swoim panem. Żyć chce w słońcu, myślą swoją los własny stwarzać, siłami swoimi kierować.

Przestańcie słuchać wrzawy, nie zważajcie na to, co się mówi, bo czy nie czujecie, że coś się r o b i, że w milczeniu dojrzewa, nabrzmiewa, tężeje jakieś narodowe jądro? Dzieją się dziś rzeczy olbrzymie w ludzie, zmienia się psychologia i struktura polskiej wsi, narodził się potężny, świadomy działacz historii w polskim robotniku. Przecież to jest nowy, na niczyje oczy niewidziany, niebywały fakt. To jest Młoda Polska, tak niezawodna jak to, że pomimo wszystko nawet najlichszy lojalny trójpolak poczuł w społeczeństwie polskim obecność tak twardej, tak rzeczywistej jak przyroda pozaludzka i międzyludzki żywioł dziejów, zmagającej się z nimi za bary — mocy. Krytyka literacka pojęć, uczuć, nastrojów? Czy nie czujecie, jaka k r y-

tyka rzeczy dokonywa się w samym życiu: wykuwa się, powstaje nowy typ Polaka, dziś jeszcze nieokreślony. Każda chwila tu stanowi o tym, czym on będzie: może jeszcze być wszystkim. Sprawcie, niech myśl urodzona w miejskiej klasie robotniczej zawładnie polskim włościaństwem, niech skojarzy się z ziemią, przepoi jej oddechem, skąpie w słońcu, rozszerzy, uspokoi, stężeje, a stanie się rzecz niebywała: nowy lud, nowa moralność, prawo, kultura. Nie lękajcie się orać zbyt głęboko, trzeba dojść aż do tej oto głębi; nie lękajcie się sięgać zbyt wysoko, jesteście w samej piersi narodu — z niej wszystko powstało; tu jest miejsce sądzić bogi, idee, wartości; tu jest trwała opoka. Nie — mimo całej czci dla Wyspiańskiego, mimo pewności, że jest w nim coś z Ajschyla i Danta, mimo uwielbienia dla Żeromskiego, podziwu dla Norwida — nie w nich, nie w żadnej literaturze szukajcie „koncepcji polskiej", skończcie z tym mesjanizmem estradowym, z tym całym polskim Oberammergau. Tu — oto tu, między fabrycznym młotem a chłopskim pługiem, między proletariuszem-robotnikiem a polską chłopską wsią zaczyna się, poczyna Polska. Tu jest koncepcja nie z bibuły i druku, lecz z ciała i krwi, tu jest młoda Polska, która oto już jest, żyć usiłuje wobec pozaludzkiego i międzyludzkiego żywiołu. Ona jest, — o siebie, o przyszłość, o to, czym będzie, walczy. To nie marzenie — to żywa prawda: naród się stwarza, szuka dla siebie myśli, wyrazu, powstaje w naszych oczach z miazgi bezkształtnej ten poprzez wieki trwać mający twór, nowy fakt dziejowy; nie urojenie, nie myśl — lecz życie, nasze życie, które może nadać trwanie temu, co stworzyć potrafimy, jeżeli stworzymy coś, co się wobec tego faktu w jego łonie ostoi. Historię ludzie tworzą i oto jest moment, w którym zawiązują się pęki, dojrzewać mające stulecia. Młoda Polska zaiste to nie ta, o której szczebiocze kawiarnia, to ta, którą czuł, nosił w piersi ten największy z duchów polskich całej jednej epoki, Wyspiański. Poeta? tak, ale nade wszystko twórca świadomości, wielki prawodawca narodowy, mąż, który rok temu zgasł, a już jest w jakiejś niezmierzonej dali, obok tych, co w życiu narodów a nie przelotnych pokoleń zaważyli. To ta nade wszystko, która jest ciałem a walczy, aby posiąść ducha, aby siebie w całej swej, niebywałej nowości, w cudownym po raz pierwszy narodzeniu zrozumieć, utrwalić, posiąść.

To, czy myśl tę posiędzie ona, czy ją stworzy sobie, — to



jest jedyna sprawa, nie ma żadnej innej, o której by dziś mówić warto. Literatura nasza lat ostatnich, literatura Wyspiańskich, Żeromskich, Kasprowiczów, Przybyszewskich (tak jest, wbrew protestom stu tysięcy Zagłobów, silnych w pięści Rochów-Kowalskich), sama pragnęła być sądzona tą miarą. Sama uznawała się nie za zabawkę, nie za pokrzepienie umierających (lud nasz wydziera im spod głowy poduszkę), lecz za organ prawdy, zakon życia. Życiem zajmować się tylko należy: życie rośnie, zmagając się z sobą. Książka ta jest bojową, walczy ona z żywymi formami: umarłym, konającym, nieuleczalnym rada by jak najmniej poświęcać miejsca. Tu na wstępie więc Polsce dobrowolnie dziecinniejącej i zdziecinniałej wypisuję ostrzeżenie. Zadaniem książki tej jest zbadać, w jaki sposób literatura przyczynić się może do zwycięstwa świadomości klasy robotniczej nad całym naszym ludem pracującym, w jakiej mierze przyczynić się może do przekształcenia Polski całej w wielki, samoistnie rządzący sobą organizm pracy. To jest cel i zadanie. Polska zdziecinniała szepce dziś coś o upadku romantyzmu. Niech pada. Pragnę realnej walki o rzeczywiste ludu polskiego nad sobą panowanie, pragnę, aby jasna myśl stała się jedyną Polski pracującej kierowniczką. Chcę jasności i przepowiadam tym, co szeplenią dziś o niezrozumiałości „modernizmu", „neoromantyzmu", „mitów" Wyspiańskiego, że oni to pod osłonę mroku i cienia uciekać się będą.

Na jasności, konsekwencji i sile zależy nam przede wszystkim, nam, którzy pragnęliśmy, aby myśl polska stała się narzędziem Polski pracującej nad sobą, aby rozwiały się mgły i powstał ten jeden tylko fakt: wobec pozaludzkiej nocy, wobec ucisku historii naród pracowników, siebie tylko wobec wszechświata mających, siłę tylko własną, myśl tylko własną i wolę ponad sobą, własne, wykute w głębi dusz szczerze ludzkie prawo, aby stała się Polska pierwszym organizmem samorządnej pracy, ojczyzną prawdy, klasycznym krajem samorządu człowieka. Marzę. Rzeczywistość widziałem. Stała nam wszystkim przed oczyma. Na sobie tylko, na własnym męstwie, na wierze w zwycięstwo pracy nad żywiołem wsparty był proletariat polski w ciągu dwu lat. Z narodowego ciała więzy rwał, o rozkucie duszy narodowej się dopominał. Co rzeczywiste — nie ginie. Siła ta trwa pod popiołem, zbroi się i rośnie; czy czekać chcecie znów, aż przyjdą lata, gdy życie krwią płacić będzie za naszą ospałość.

To jest zasadniczy, jedyny fakt: świadomość klasy pracującej uczynić duszą kraju, na niej wesprzeć gmach kultury — niech wychowuje, hartuje, zbroi. Jest czyn nad miarę ludzką — czyn do spełnienia. Narodzić się może naprawdę ta literatura, która będzie siłą dziejową. Tylko odważyć się, tylko nie cofać się, nie drżeć, tylko raz na zawsze skończyć z atmosferą samozachwytu i słabości. Świadomość klasy pracującej, powiecie mi, jakie to ciasne, gdzie dusza, gdzie jaźń, gdzie walka płci, absolut? Świadomość klasy robotniczej! i zarysowują się wam obrazy szare, nudne, szeregi martwych stronic z ekonomii. Chcecie wiedzieć czym jest ten ciasny, klasowo obcy wam, zatrważający świat.

Ja nie umiem tworzyć pięknych słów. Myśl każdą sam przed sobą uzasadniam, ważąc ją długo. Przebyłem wiele dróg, po których dzisiaj myśl błądzi, zbadałem setki sylogizmów; cała ta książka to jest pamiętnik tych wędrówek. Możecie jej nie czytać. Wolno wam o niej milczeć. Wolno wzgardzić. Ale na prawość waszej własnej myśli zaklinam was, nie przeciwstawiajcie jej stęchłych frazesów, nie mówcie mi komunałów, w których nigdy nie było krwi.

Świadomość klasy robotniczej to nie jest żadna specyficzna polityczna forma, żadna specjalna doktryna: to jest ruch żywych ludzi, dążących do przekucia społeczeństw nowoczesnych w organizmy samowładnie rządzącej sobą pracy, do wyzbycia się wszystkiego, co pracą nie jest, co niczym rozwoju biologiczno-ekonomicznego ludzkości nie wzmaga, a na powierzchni życia się utrzymuje i warunki tego swego utrzymania się uważa za istotę społeczeństwa, zadanie ludzkości, sens bytu. Myślimy dziś myślą tych ludzi, ich głowami: myśl nasza unosi się ponad pracą, nie wrasta w jej ciało, nie odtwarza jej kształtu. Człowiek musi dokonać wielkiej przebudowy myśli: urodziła się ona na powierzchni zależnej od pracy, posługującej się nią, lecz nie pracującej; stać się zaś musi wzrokiem samym, widzeniem, rozumem i wolą pracujących. Zbliża się moment, w którym znajdzie się człowiek sam oko w oko z bezmiarem i zrozumie, że sam z siebie musi wydobyć cel swego istnienia, miłość do niego, prawo swego życia, niezłomną wolę, która je wykona. W złą godzinę wybrano się mówić o romantyzmie. Idzie istotnie czas klasycznej, wielkiej jasności: czas pełnoletności człowieka, pełniącego własną



swą wolę, w słońcu własnej swej myśli wydźwigającego ponad otchłanie swobodny swój byt. Ale wątpię, żeby o tej jasności mówili ci, dla których H. Sienkiewicz jest klasykiem.

Jasność Wasza!

Znamy jej źródła i granice. Ciemnym był za czasów Augusta II ten, komu się jakieś wizje apokaliptyczne dziejowego sądu i zatraty po głowie snuły, jasnym ten, kto wbrew wszystkim mane tekel fares widział jak na dłoni, czuł tłustą i świecącą gładzizną brzucha, że mimo wszystko żyje się przecież.

Czy zastanawialiście się, co i jak czują ginące narody? Czy sądzicie, że istotnie, jak w powieści Sienkiewicza, przychodzą znaki i widma ostrzegawcze? Przeciwnie. Jasność, pogoda, słodycz rozlewają się w duszach. Już nie trzeba myśleć, nie trzeba pracować. Na widnokręgu nie ma żadnych zagadnień: wszystko jest zrozumiałe, dostępne, przejrzyste. Ostatecznie nie ma takich warunków, w których by człowiek nie widział przed sobą możliwości przeżycia tych lat, które mu zostały. Chyba by ziemia pod nogami zapadła. I gdy ziemia zdaje się zapadać, gdy zaczynają się pojawiać znaki, że może ona przestać wydawać kupony, listy zastawne, pensje miesięczne, — wtedy istotnie wydaje się, że wszystko ginie. Gdy to przechodzi, gdy znowu „natura powraca do swoich praw", jest rzeczą oczywistą, że pomimo wszystko przeciętna kulturalna polska rodzina wyżyć zdoła, przeciętnie wychowa dzieci, które znów, byle tylko różne formy renty nie zanikły, przeciętnie dalej żyć będą — czyli perspektywa całkiem jasna i niezamącona. Nic nie przedstawia się tak jasno i przejrzyście jak przyszłość bezużytecznych warstw i ludzi: czas niczego od nich nie zażąda, oni jemu nic nie dadzą. Stąd nastrój pewności siebie, jasności, spokoju, nastrój pokrzepionych serc, wiara, że choćby tam nie wiem co, Marynia do Krzemienia wróci. Nazywa się to dziś plemienną mocą; jest tylko starczą beztroskliwością. I wielką musi być istotnie siła w żywych warstwach narodu, jeżeli się jej parcie przedostaje nawet przez tę martwą atmosferę. Atmosferę tę znamy od dawna, dławiła ona kraj całe trzydziestolecie. Powstała ona dzięki tym, którym nie wolno było robić nic z tego, co ma związek z głębokimi, idącymi w przyszłość sprawami: nie wolno im było widzieć, myśleć, chcieć; oni sami zaś zrobili odkrycie, że im i tak dobrze: wczuli się i wżyli w tę swoją prywatną jasność. Nie zazierała tu żadna zagadka, bo nikt się o nic nie pytał; o tym mieli

myśleć starsi, tam, gdzie załatwia się wszystko, — a wy tu sobie żyjcie na pogodnym osiedleniu, w tym oto „prywiślańskim“ kraju. Stosunki całkiem helleńskie: wszystko przetworzone w jedną bez wydarzeń chwilę. I gdy się spłaciło daninę cieniom, można było wyznać, że chwila jest słoneczną. Ludzie, którzy studiowali Grecję na dywanowych deseniach i podziwiali ją w obrazach Siemiradzkiego, byli przekonani, że wszyscy oni reprezentują, jeżeli nie Helladę, to przynajmniej zachodnią kulturę: że jest Olimpem, a przynajmniej już Wersalem ta tyjąca w słońcu atlantyda kapłonów.

I znowu rzecz godna podziwu. W razie ataku na beztroskliwość, lekkomyślność, próżniactwo wywoływano wnet krwawe i żałobne mary: widmo Rejtana strzegło progu każdej polskiej spiżarni i każdej narodowej alkowy. Wnet więc powoływanie się na niesprawiedliwość losu, gorzka łza kapiąca na wąsy, że oto nam nie wolno nic, — i wnet potem spiżarniana nirwana istnienia, któremu myśleć o przeszłości, przyszłości, teraźniejszości, o czymkolwiekbądź wreszcie Apuchtin, Hurko, etc. nie pozwala, — istnienia, w którym wolno tylko optymistycznie tyć — poza przestrzenią i czasem. Jednocześnie więc było się ofiarą i miało się jej majestat i przebywało się nadal na sienkiewiczowskim Olimpie. Z miłości dla tego nieszczęśliwego kraju zmieniano swoje istnienia w nim w jedną wielką mesjaniczną synekurę. Nacierające zagadnienia odpierano tym, że my je wspaniale rozwiążemy, gdy nam już będzie wolno. Tym się pocieszano. Świat tam na Zachodzie stawał się coraz dziwniejszy i coraz bardziej skomplikowany, ale my byliśmy wyżsi ponad to wszystko. Dzięki pomocy Hurki, Apuchtina, Iwanowskiego tryumfowaliśmy nad „postępem“. Do nas on nie przenikał, chyba całkiem już zdezynfekowany, nieszkodliwy. Można więc było mówić o sile tradycji, która taki opór stawia wszystkim nowoczesnym aberracjom. I tak powstała ta psychologia Polaka, który swoją przymusową niedojrzałość przekuł we własnych oczach w pewien gatunek wyższości, który z niewoli swej i bezwładu uczynił olimpijski spokój i naprawdę wierzył, że w jego wyjałowionej głowie wszystko jest tak powietrzne i błahe nie dlatego, że świat rzeczy poważnych pozostał poza granicami jego woli i działania, lecz dlatego, że w ogóle nic trudnego i głębokiego nie istnieje.

To pewna, że tak nigdy nie czuł i nie myślał żaden w przy-



szłość idący naród. Kto jutro swoje tworzy, ten go nie zna, na tego następuje ono i wali się czarną ścianą czasu, ten widzi braki i luki, wołające o zapełnienie, ten żyje wśród rzeczy niegotowych, czuje się za coś odpowiedzialnym, coś ryzykuje. I niewątpliwie istnieje u nas i dziś ta potężna, nieokreślona cyklopiczna wola; jej to hart jest prawdą tego szychu, który Polska sienkiewiczowska za siłę swą podaje. Istnieją dziś w polskiej duszy siły milczące poprzez zaciśnięte zęby, bez słowa i bez gestu chwytające każdy okruch życia, stokrotnie poczynające dzieło, które im wróg z rąk wyrywa. Siły, które nie potrzebują mowy, by w siebie wierzyć, nie potrzebują przysiąg. Rozumieją one same siebie b e z s ł ó w, i n i e c h c e i c h r o z u m i e ć t e n, k t o i c h w b r e w n i e r a z s ł o w o m, k t ó r e c o i n n e g o g ł o s z ą, n i e o d g a d n i e. Tam, gdzie stykając się piersią w pierś z nieznanym chłop polski stwarza podwalinę przyszłości, której nie zna; tam, gdzie na straconym posterunku ginie, walcząc ze złą wolą, nędzą, ciemnotą, jakiś siłę rycerzów i wyznawców mający w piersi lekarz prowincjonalny, nauczyciel ludowy; tam, gdzie słuchając frazesów tłumaczonej broszury robotnik polski rozumie nagle jasnym, krótkim, ślepiącym oczy łzami widzeniem, że stał się cud, i jego zaprzepaszczone, zaprzedane życie zajaśniało od jakichś świtań, a los ludzkości w jego piersi kołace; tam, gdzie artysta chwyta za skrzydła nieznane, nakazuje mu żyć i mówić barwą, słowem, tonem; tam wszędzie, gdzie moc ludzka stwarzająca siebie styka się piersią w pierś z wielkim nieznanym czynu, co dopiero ma być dokonany; tam, gdzie się rodzi życie, więc jest ból i męka, — tam jest Polska, jest siła, przyszłość. Przyszłość, która zawsze to jedno ma oblicze: męstwa, biorącego się za bary z nieznanym losem. Gdzie nie ma już walki, pasowania się, wysiłku, natężenia woli, myśli, mięśni, — tam istotnie jasne już i skończone jest wszystko. Wieczne odpocznienie! I brzmi ono modłami tysiąca kościołów!

Jesteśmy katolikami i zagadnienia, które świat cały szarpią, załatwione są dla nas w symbolu wiary.

Katolicyzm jest dziwną budową.

Kto nie usiłował wżyć się weń, nie zna jego tajemnic, jego czarów. Przeciętny Polak-katolik mało lub wcale nic nie wie o tym, jak głębokim umie być katolicyzm, gdy się w nim szuka głębokości. Pierwszym pozorem, rzucającym się w oczy, jest subordynacja, brak krążenia krwi i ducha, — martwota. Posłu-

szeństwo hierarchiczne, podporządkowanie laików duchowieństwu, są to najbardziej uderzające rysy kościelnej budowy. Ale w granicach tego posłuszeństwa kościół posiada swoje kaplice dla samotników, krypty dla myślicieli, baszty dla rycerzy: to, co orle, i to, co podziemne w ludzkiej duszy, znajduje tu schronienie. Istnieją całe systematy głębokich filozoficznych, artystycznych koncepcyj świata, które uzasadniają to posłuszeństwo kościołowi, ale jednocześnie pozostawiają myśli indywidualnej bezgraniczny niemal przestwór dla spekulatywnych dociekań, intensywnej kultury ducha.

Nigdzie chyba na całym świecie stosunki pomiędzy katolicyzmem jako religią ludową a katolicyzmem jako głęboką dyscypliną moralną, obejmującą całe życie człowieka, pomiędzy katolicyzmem maluczkich a katolicyzmem doktorów, nie ułożyły się w sposób tak straszliwie demoralizujący jak u nas. Nie wątpię, że pośród naszego duchowieństwa mogą istnieć jednostki o wybitnej wiedzy teologicznej, to jednak pewna, że w życiu umysłowym oświeconych laików katolicyzm nie odgrywa niemal żadnej roli. Francuska literatura XIX stulecia posiada szereg pierwszorzędnych myślicieli i twórców, którzy pracowali istotnie dla pogłębienia katolicyzmu lub też przynajmniej tworzyli pod jego natchnieniem i kierownictwem. Pomimo wszystkich drwin na temat katolicyzmu Balzaka, Barbeya d'Aurévilly, Baudelaire'a, Villiers de l'Isle Adam'a było w ich stosunku do kościoła wiele szczerej i głębokiej powagi. Wydaje mi się, że nie można sobie wyobrazić ich życia duchowego bez katolicyzmu. Polscy postępowcy posługują się niezmiernie uproszczoną metodą, gdy chodzi o tego rodzaju sprawy. Kiedy napotykają fakt katolicyzmu u wybitnego człowieka, wietrzą w tym obłudę, udanie, w ostateczności zaćmienie umysłowe. Przysłowiowa wprost ignorancja oddaje im tu niepospolite usługi. Dość zbadać, jak wielkie zainteresowanie wywołują w kołach najbardziej wykształconej europejskiej inteligencji dyskusje i polemiki na temat modernizmu, aby przekonać się, jak wiele jeszcze życia pozostało w wielkim starym ciele. W literaturze polskiej istnieją bardzo głębokie i ciekawe próby pogłębienia lub ugruntowania katolickiego światopoglądu. Wydaje mi się wielkim nieporozumieniem, gdy słyszę o panteizmie Cypriana Norwida. Dla mnie jest Norwid jednym z najbardziej i najgłębiej katolickich umysłów stulecia, najniezaprzeczalniej



katolickim spośród wszystkich naszych poetów. W związku z katolicyzmem snuł swoje koncepcje Hoene-Wroński, nie zrywał z nim co najmniej Cieszkowski. Koncepcje religijne Mickiewicza zostaną może i u nas dokładniej poznane, gdy zajmie się nimi jaki francuski lub włoski modernista.

Z radością widzę, że przynajmniej kończy się okres obowiązkowej ignorancji co do Towiańskiego i że wyjątki z jego pism włączone zostały do wielkich wypisów, wydawanych w Warszawie („Wiek XIX, stulecie myśli polskiej" — niewątpliwie jedno z najpożyteczniejszych chyba obecnie przedsięwzięć wydawniczych). Co do przekonań religijnych naszych poetów i ich ścisłego określenia panuje umyślny i obłudny półzmrok. Dla jednych zgorszeniem jest sam fakt jakichkolwiek przekonań religijnych (w dzisiejszych czasach postępu!), innym wydawało się niebezpieczne wszystko, co dotyczyło religii, a nie odbywało się pod kontrolą kościoła [1]). Żadne pogłębienia i uzasadnienia nie są polskiemu katolikowi potrzebne: to już należy do księdza. Polak wie, że msza się odprawia, że żona i służba chodzą do spowiedzi, że jest święcone i że przed śmiercią trzeba będzie o tym wszystkim pomyśleć. Ignorancja co do właściwego przedmiotu wiary, co do dziejów kościoła i jego organizacji wprost nieprawdopodobna: a przecież ten martwy fakt przynależności do kościoła pozwala nie myśleć o całym szeregu kwestij, pozwala zbywać je niczym, ot przeżegnaniem się lub zdjęciem czapki przy spotkaniu księdza, przy mijaniu kościoła. Czego nie zabija, od czego nie uwalnia ten jeden gest! Oto nie muszę już kłopotać głowy różnymi filozofiami, truć sobie duszę wątpliwościami: przecież tam w kościele co dzień na mszę dzwonią. I co dzień po wszystkich kościołach odbywa się msza żałobna za setki tysięcy myśli nierozbudzonych, sumień na wieki pogrzebanych. *Ite missa est!* Wracajcie dziateczki do swych zatrudnień, idziecie

[1]) Pisma doniosły, że Stanisław Wyspiański umarł jako członek kościoła katolickiego: analiza jego poezji nie stawia żadnych przeszkód uznaniu w nim człowieka o światopoglądzie w zasadzie katolickim. Musimy sobie raz na zawsze zdać sprawę z tego, że katolicyzmu, jako konstrukcji umysłowej, lekceważyć nie można. Kto przypuszcza, że tak łatwą jest rzeczą zwalczać środkami przeciętnej ewolucjonistyczno-pozytywistycznej doktrynki światopogląd filozoficzny tak subtelny jak katolicki, ten nie zadał sobie fatygi nigdy ani katolicyzmu przemyśleć, ani zapoznać się z nim z pierwszorzędnych, poważnych źródeł.

wszyscy razem, lichwiarz, sędzia, złodziej, adwokat, prostytutka. Coś tam wy robicie w życiu, siebie, przyszłość własną w błoto spychacie. Nic to. Msza się odprawia. Tu załatwiają się wszystkie wasze z wszechświatem zatargi. I tak od odcienia do odcienia, dochodzimy do absolutnego indyferentyzmu względem katolicyzmu, do punktu widzenia: „lud nasz potrzebuje wiary". I tak nie wiedząc, czym jest ta wiara, nie chcąc o tym myśleć, lub lekceważąc ją, o ile idzie o nią samą, nasza inteligencja ochrania w „katolicyzmie" jakiś skarb ludowy. Jestem w stanie pojąć punkt widzenia głęboko myślącego katolicyzmu: zna on wszystkie arkana, wszystkie rozgałęzienia potężnej nauki, żyje pod jej sklepieniami, i choć widzi, że katolicyzm maluczkich jest czymś bardzo odmiennym, pociesza się, że to jest tylko pierwszy stopień; ta jednak polska beztroskliwa połanieccyzna, która ukuła sobie religię po prostu z niechęci myślenia, zastanawiania się nad czymkolwiek, która rezygnuje ze wszystkiego, byle się jej dobrze spało, jest rzeczą wzbudzającą głęboką wzgardę i obrzydzenie.

Carlyle napisał głęboki, wstrząsający pamflet o jezuityzmie. Jezuityzm pojmowany bywa u nas powierzchownie. Widzimy w nim tylko działalność jednego zakonu, jego złej woli, przewrotnej dyscyplinie przypisujemy rozmaite popełnione i niepopełnione winy. Jak zawsze w takich wypadkach, zakon Jezusowy jest kozłem ofiarnym, eksponentem naszych własnych grzechów: jezuityzm tkwi w nas samych, wszyscy jesteśmy mniej lub więcej jezuitami. Istnieją różne odcienie jezuityzmu: fakt moralny w istocie pozostaje niezmiennym. W zasadzie polega jezuityzm na eksploatowaniu wyników osiągniętych przez formy życia i działania potępiane, odrzucane, nie uznawane przez nas. Jezuityzm w powstaniu swym był wyzyskaniem zdobyczy nowoczesnej myśli i sztuki nowoczesnego rozwoju ludzkości dla celów z rozwojem tym niezgodnych, wręcz mu wrogich. Odrzuca on pracę i trud, odpowiedzialność i mękę, sam tę mękę potęguje, lecz przyswaja sobie wynik, czyni przedmiot użycia i wygody dla swych wiernych z rezultatu pracy dokonywanej poza ich obrębem, wyklinanej przez nich. Jezuityzm powstał jako usiłowanie wyzyskania dla celów kościoła zdobyczy nowoczesnej myśli ludzkiej, twórczości artystycznej i literackiej. Jest on wyrafinowaną formą eksploatacji duchowej: zatrzymuje bowiem wynik i odrzuca trud, co



go stworzył; formą znieprawienia duchowego: czyni bowiem stanem nieodpowiedzialnego posiadania, bezmozolnego użycia to, co człowiek wytrwałą i tragiczną pracą wywalczył. Jest to najzupełniejsze zaprzeczenie idei prawa: wytwór pracy staje się tu przedmiotem łaski, zachowany zostaje plon, przeklętą zostaje działalność. Jezuityzm oznacza kapitulację moralną katolicyzmu: od tego momentu kościół przestaje być samoistnym organizmem moralnym, a staje się pasożytem, od tego momentu przestaje on żyć własną prawdą i poprzestaje na znieprawianiu prawd poza nim zdobytych. Jezuityzm nie jest przypadkiem: powstanie jego w pewnym momencie dziejów chrześcijaństwa i katolicyzmu było koniecznością. Musimy to zrozumieć, jeżeli nie chcemy poprzestawać w swych pracach i zamierzeniach kulturalnych na tej powierzchni, jaką nam przyjęty jako *force majeure* katolicyzm pozostawia, lecz jeżeli w samej rzeczy pracować chcemy dla stworzenia całkowitej kultury, dla stworzenia jasnej, całe życie narodu obejmującej świadomości. Jest to tym konieczniejsze, że dzięki modernizmowi wpływ zagadnień katolickich i zainteresowanie dla nich niewątpliwie wzrastają. Kościół całkowicie szczerze potępia modernistów; pomimo to są oni jego przednią strażą, rozszerzają jego posiadłości i wpływy w dziedzinie intelektualnego i kulturalnego życia. Nie ma w tym świadomej i celowej perfidii. Nazbyt często przypisuje się machiawelizmowi jednostek to, co jest jedynie działaniem samej logiki, samej siły ciążenia urządzeń. Polityka kościoła, jego zachowanie się w sprawach kultury uwarunkowane są przez jego budowę, przez sam typ zbiorowego życia urzeczywistnionego w kościele. Kościół jest systematycznym rozwinięciem typu współżycia ludzkiego nie opartego na wytwórczości. Kościół wytwórczość ignoruje: jest ona dla niego nie przyczyną, lecz skutkiem. Dobra materialne i kulturalne napływają, kościół nimi zarządza, rozdziela je; w ten sposób umożliwia życie, staje się jego źródłem. Jeżeli to życie w dalszym ciągu dobra te stwarza, to i to wydaje się wynikiem spływającej z góry łaski. Jest to logiczne i nieuniknione.

Dzisiaj przeciwstawia się nazbyt często kościołowi jakieś ewangeliczne chrześcijaństwo pierwotne: „chrześcijaństwo prawdziwe". Jest to złudzenie: — prawdziwym jest właśnie to chrześcijaństwo, jakie widzimy. Chrześcijaństwo rozwinięte

w fakt społeczny — to właśnie kościół katolicki. Inne formy chrześcijaństwa są tylko mniej pełne. Zrozumiemy to z łatwością, jeżeli, zamiast zatrzymywać się na ideologicznej powłoce, wejrzymy w sam zasadniczy fakt budowy społecznej stanowiącej zrąb kościoła. Zarazem posłuży to do wyjaśnienia jeszcze innej ważnej sprawy. Mówi się u nas często o socjalizmie jako o chrześcijaństwie prawdziwym. Jest to niedorzeczność. Chrześcijaństwo jest organizacją społeczną opartą na spożyciu, socjalizm będzie świadomym, samorządnym organizmem pracy, będzie systematem celowej i swobodnej wytwórczości i zbudowanego na niej społeczeństwa, opanowanego przez świadomych i swobodnych robotników; tym jedynie może być socjalizm, lub też nie jest on i nie będzie niczym, rozpłynie się w potoku słów i mgle złudzeń, które gorączkować mogą ludzi, lecz są całkowicie i absolutnie obojętne, nie istniejące z punktu widzenia milczącej i głuchej na wszystko, co nie jest pracą i wysiłkiem, pozaludzkiej przyrody. I o tym również dobrze jest pamiętać, bo pewna mieszanina idylli socjalizmu i chrześcijaństwa, rewolucji, ewangelii i *café chantant*'u unosi się dziś w powietrzu jako szeroka synteza społecznych dążeń i aspiracyj. Bardziej niż jakiekolwiek inne społeczeństwo potrzebujemy idei kościstych i mocno określonych. Pamiętać zawsze trzeba to, co mówił Carlyle: „Sankiulotyzm jest buntownikiem, urodził się on i żyje w stanie otwartego buntu: nie może on nam dać przykładu posłuszeństwa. Tak samo rzecz się ma co do niektórych innych cnót i to kardynalnych; wydaje się, że znikły one ze świata, i często powtarzam sobie, że dobrze jest, iż jezuityzm i inne skandale przesądu trwają do dziś dnia, aż do czasu, dopóki nie przyswoimy sobie tradycji utraconej szlachetności i nie uczynimy z niej swego posiadania, biorąc w rachubę oczywiście nowe warunki. Jezuityzm, papież ze swą potrójną tiarą i całe lądy chimerycznej starzyzny będą musiały wówczas zniknąć: rola ich będzie całkowicie skończona. Nie wyjdziemy z naszego domu łachmanów [1]), dopóki nie zawładniemy naprawdę tym, co rzeczywiście posiadamy. Wtedy będą stare łachmany prawdziwą zarazą i podlegać będą spaleniu w ogniu rewolucyjnym; będzie to tylko sprawiedliwe. Ale dopóty nie ruszycie się z miejsca, póki nie odszukacie w popiele tego, co było w łachmany zaszyte, jak złoto i cenne metale. Takim bowiem jest konieczny bieg ludzkich rzeczy".

[1]) *Exodus from Houndeditch* — objaśnia francuski tłumacz Barthélemy — oznaczał dla Carlyle'a konieczność wyzwolenia się spod władzy wszystkich umarłych wierzeń. Cytuję według przekładu francuskiego *Pamphlets du dernier jour* pp. 412—413.



Katolicyzm jest typem z a c h o w a w s t w a k u l t u r a l n e g o: odnajdywać go będziemy na swojej drodze, póki nie wyjdziemy naprawdę z tego błędnego koła, tworząc nowy typ zachowywania i tworzenia kultury, przekazywania dóbr kulturalnych. Tak postawione jest zagadnienie; ująć je trzeba w całej istocie. Ten tylko zostaje się w historii, tworzy w niej, kto umie uczynić z życia swego organ rzeczy trwałych. Kto zaś sam siebie nie utrwala, ten przerabiany jest w trwały wynik przez tych, którzy dzięki dyscyplinie życia i tworzenia posiadają moc nad przyszłością. Kto nie troszczy się o zagadnienia budowania, ten idzie sam na budulec, na wapno i spój, ale zaiste nie wie, co z niego wyrasta. O tym już wiedzą ci, którzy mają wolę. *Come l'uom s'eterna* — tak możnaby określić całą treść pojęcia kultury. Tylko jako ostający się wobec natury, wobec wewnętrznych parć życia fakt — trwa człowiek; kto życia swego w diamencie tym nie pisze, kto poprzestaje na własnym swym odczuciu, ten może być zbuntowanym przeciwko życiu niewolnikiem, — twórcą i prawodawcą nigdy się nie stanie. Codzień spotykam na swojej drodze czcigodne, wiekami wznoszone budowy — znak widzialny niezmierzonego mozołu, bezimiennego samozaparcia i samoutwierdzenia wobec wiecznie milczących, twardych, groźnych mocy. Tylko szept myśli swej ma człowiek za świadka, a stać mu się ona ma opoką, zdolną wytrzymać napór sił, które zawsze czyhają zewsząd na każdy nasz błąd: poprzez szczelinę każdą wciska się w nasz okręt wrogi, mroczny żywioł i ciągnie na dno. Wolą swą, myślą i pracą człowiek musi sam siebie wobec przyrody oszańcować: w r o g i e m n a s z y m w s z y s t k o n i e o p a n o w a n e, s a m e m u s o b i e p o z o s t a w i o n e w n a s i p o z a n a m i; w r o g i e m n a s z y m j e s t w s z e l k i s t a n n a t u r y: n a g i ż y w i o ł i n a g a d u s z a. P r a w a c h c e m y, t w a r d e g o, j a s n e g o, n a w s k r ó ś p r z e z w o l ę l u d z k ą p r z e n i z a n e g o g m a c h u. Nie poznawać swe przeznaczenie, ale je stwarzać, — takim jest utajone w głębi istoty naszej prawo życia.

Katolicyzm jest najtrwalszym z dzieł stworzonych przez nowoczesnego człowieka. Kto chce stać poza nim, komu sumie-

nie stać w nim nie pozwala, ten powinien o tym pamiętać. Dla kogo katolicyzm jest najtrwalszym z naszych dziś żyjących błędów, ten powinien mieć w sobie grozę myśli, by błędem wobec nieznanego, co zawsze jest i o swoim istnieniu mówi ruinami, nie okazał się cały nowoczesny człowiek. Nie, zaiste nie, — nie jest swoboda łatwą do zniesienia rzeczą, nie jest absolutnym od wszystkiego, co nas przerasta, zwolnieniem. Musem jest, twardym, bezlitosnym musem: — nie ze snów, ale z czegoś, co twardsze jest od żelaza, wiecznie groźne i wiecznie milczące, z czegoś, co nie jest nigdy naszym j a, naszą duszą, naszą myślą, lecz zawsze obcym nam, na granicy naszej mocy szczelnie oblegającym nas wrogiem, — zbudowany jest świat! W nim wyżyć i trwać — to jest swoboda: wszystko inne jest już *variété* — mądrością dzieci, tancerzów i skoczków, skrybów słów pisanych na piasku, — tłumu istot, które myślą, że sumując pusty wrzask, sam wszechświat przekrzyczą, a wyjaławiając dusze swe, sam czas wygłodzą i do kapitulacji skłonią, — ludzi, dla których świat jest maskaradą miłości własnej, ambicji, zazdrości, Bóg wie czego, którzy śnią, że tworzą świat nowy, ponieważ na stu mityngach uchwalili zniesienie starego i ośmieszyli go w setce kupletów. N i e t o, c z e g o n i e c h c e s z, l e c z j a k u m i e s z c h c i e ć, n i e, o d c z e g o s i ę u c h y l a s z, a l e c o t w o r z y s z, j a k i c o b u d u j e s z i c o o t w o i c h b u d o w a c h s ą d z i w i e c z n i e o b e c n a i c o ś s w o j e g o t w o r z ą c a p o z a l u d z k a n o c — oto są zagadnienia. Dekorator, który setki razy zmieniał krajobraz w swym teatrze, zawiedzie się — zapewniam was — gdy uwierzy, że jest panem i twórcą pejzażu milczącego naokoło człowieka i nad nim. Są prawa teatru, są i inne prawa; i poza sceną waszej myśli, na której doskonałość waszego j a samą siebie podziwia, są zawsze gotowe wpełznąć na gruzy, zaniedbane przez myśl i wolę ludzką, — meduzy, owe węże, które stały się jedyną przyszłością; jedynym potomstwem Laokoona jest ten świat pozaludzkich zjaw, którego obecność czuł głębokim dreszczem, w krótkich bolesnych widzeniach St. Wyspiański, człowiek, który słyszał, jak groźnie milczy za murem ludzkich twierdz wiecznie pozaludzka, obca moc żywiołów, który czuł już hańbę prochów deptanych stopą obcego, nieznanego im życia.

Mówicie dziś wszyscy o różnicy pomiędzy pierwotnym chrześcijaństwem a katolicyzmem, lecz na tym właśnie zasa-



dzało się chrześcijaństwo, że było ono braterstwem w dobrej woli, sojuszem ludzi bezsilnych, opuszczonych, nie troszczących się o nic, co jest poza nimi [1]). Z nich wyrósł katolicyzm, jest ich dziełem, synem ich jest Lojola; święta Inkwizycja, zakon psów pańskich św. Dominika — wszystko to byli wierni, dobrzy słudzy kościoła, takiego kościoła, jaki wyrósł, jaki musiał wyróść z rojeń i zrzeszeń „czcicieli Baranka".

Tak, i że wyrosło z nich przynajmniej to, to tylko dzięki temu, że p o z a i c h ś w i a d o m o ś c i ą trwał i istniał żywy i chcący żyć, kłębiący się od namiętności, pożądań i walki ludzki świat. Kto nie stwarza rzeczy trwałych, ten jest przetwarzany, lecz kto wie, że poza nim, pod nim jest wielkie i potężne życie i na powierzchni tego życia, jak na pogrzebanej Pompei, sny własnej samotności roi, ten niechaj zważy, by nie stało się zadość jego dumie, by nie stał się kamieniem grobowym na mogile żywcem pogrzebanego życia. A myśmy widzieli przecież jego twarz śniadą, dumną i śmiałą, owianą dymem prochu, widzimy jeszcze zwalisko, spod którego groźna, skrwawiona dłoń wydobywa się spod ciężaru złomów, słyszymy, jak w głuche noce czyjeś potężne serce, jak młot, jak dzwon bije. Tam jest fundament, tam kładą się w muł żywioły ludzkie jak kamienie — przebywa i tworzy się zmagająca się z żywiołem wola: *haec est petra* wielkiego ludzkiego nie kościoła już, lecz *civitatis hominum*, ojczyzny, trwałego domu, w którym tylko człowiek, pan żywiołów rządzi. Tu jest walka o pełną władzę człowieka nad sobą, o jasne, słoneczne prawo — nie ma kompromisów.

Chrześcijaństwo powstało jako zrzeszenie opuszczenia i bezsiły; stworzyli je ludzie, którzy utracili wszystko: ojczyznę zewnętrzną i wewnętrzną, którzy czuli się prochem, wystawionym na przypadek wiatru, gliną, lepioną przez ślepą, wrogą przemoc. Nie rozumieli życia; porozpadały się starożytne spo-

[1]) Na miłosierdzie Boskie, tylko nie myśleć o chrześcijaństwie w kategoriach tego idyllicznego paszkwilu na ducha ludzkiego, w którym jest tyle właśnie z chrześcijaństwa, ile jest z żywej Polski w Rodzinie Połanieckich — każdy już zgadł, że mówię o *Quo vadis*. Zaklinam każdego, kto cierpi nad tym, że to nasza myśl wydała to arcydzieło lekkomyślności i beztroskliwego fałszu, niech weźmie do ręki choćby norwidowskiego *Quidam*, a myślę, że owieje go coś, jak duchowy zapach owych wieków, coś z ich powietrza i zrozumie, że nasza literatura i Sienkiewicza zniesie i żyć będzie.

łeczeństwa i światy wewnętrzne przez nie zrodzone. W obrębie olbrzymiego państwa rzymskiego, pod osłoną praw wszędzie obecnych, zimnych, niedostrzegalnych jak powietrze, tworzyli się ludzie nie rozumiejący procesu, w którym brali udział, nie pojmujący tego olbrzymiego fundamentu społecznego, który ich dźwigał, zawieszeni jak gdyby w próżni. Czuli się bezsilnymi, widzieli okrucieństwo życia, i gdy przyszła do nich wieść, że są braćmi, synami Boga, który przyjdzie i weźmie ich jak swoich, że nie potrzeba im nic czynić, jak tylko kochać się wzajemnie i czekać dnia, który pochłonie niezrozumiały świat, a ich ocali, — była ona dla nich wyjściem z mroku. Było to wyjście jedyne, jakie zrozumieć mogli. Byli bezsilni, bezradni: nie potrzebowali mieć inicjatywy w niczym, zrzec się mogli wszelkiej odpowiedzialności za pracę życia, mogli poprzestać na skupieniu się z innymi, równie osieroconymi pyłkami i wierzyć. Chrześcijaństwo — to było właśnie zrzeszenie ludzi bez praw, bez przyrody, bez przedmiotu badań poza sobą, bez żadnych zadań poza własną duszą. Wszystko inne było jak miraż, który zgasi Pan, jak złudzenie, majak obłoczny, który się rozpierzchnie, gdy przyjdzie sędzia z twarzą białą jak słońce. I oto ich nowe życie nadziei i wiary było łaską; życie i pulsowanie duszy stworzonej przez długie wieki zapoznanej kultury, reminiscencje, nagłe przebłyski myśli, sam dar mowy, wszystko to był cud i łaska. Łaską było życie. Mniejsza o to, jak je podtrzymywano: jedni żebrali, inni pracowali, inni byli bogaci — wszystko to była łaska, — nie zdobycz ludzkiej pracy na przyrodzie, lecz dar Boży. Całe życie ukazywało się jako coś podarowanego, coś wytworzonego poza człowiekiem, bez jego udziału, coś, co trzeba tylko przyjąć. Taką była prawda ich położenia, przeżyli oni ją tylko, tworząc chrześcijaństwo. Myśl ich odbijała zupełnie plastycznie stosunek ich do całego ówczesnego świata [1]). Nie wi-

[1]) To, co nazywamy dorobkiem kulturalnym ludzkości, to, co ukazuje się nam jako r o z u m ludzki, jako jego treść, — jest utrwalonym przez mowę wynikiem przeżyć różnych, ściśle określonych grup ludzkich. C i ą g ł o ś ć a b s t r a k c y j n ą s t w a r z a m y m y s a m i; nie istnieje ona jako rzeczywistość, jest naszym dziełem, tak samo jak jej najbardziej rzucający się w oczy zewnętrzny równoważnik, podstawa jednostajnej chronologii, czas historyczny. Nad wyraz pięknie wyłożył to w swym nieukończonym dziele *Di un secolo al altro* nasz nieodżałowany, wielki mistrz Antonio Labriola. Żyjący (cisną się doprawdy pod



dzieli oni świata, który ich dźwigał, który stwarzał ich życie duchowe i stosunki, w jakich żyli. Pomimo to istniał przecież ten świat, był ich prawdą wobec pozaludzkiej nocy, a nie widzeniem ich serc, zmorą ich dusz. On trzymał ich na powierzchni bytu: w przyrodzie istnieli oni jako wytwór pewnej określonej historii. Imperium rzymskie stanowiło ich fundament. I gdy

pióro słowa klasycznej formuły pozdrowienia „oby żył wiecznie") nauczyciel nasz Jerzy Sorel poprowadził dalej i głębiej pracę Labrioli. Przewyższa on go siłą intuicji, głębią ujęcia, rozległością wiedzy, ustępuje mu w jasności wykładu; chociaż dla każdego, kto oswoi się ze stylem Sorela, przesyconym życiem myśli na gorącym uczynku schwytanej — mdłym musi stać się wszelki inny sposób pisania. Sorel nie buduje architektonicznych całości literackich, ale buduje samą myśl w głowie czytelnika, stwarza jakby nowe komórki i włókna mózgowe, rozbudza procesy myślowe, „tworzy powołania", jak sam on się wyraża. Nie wykłada on. Stoi w żywym punkcie myśli i sam bezpośrednio z wewnątrz nią kieruje, jednocześnie wyposaża nas w nową wiedzę i w wytwarzający ją i ujmujący organ. Czytanie jego pism jest nieustannym wzrostem intelektualnym; on to najdoskonalej dziś włada metodą przechodzącą od wyników myślowych do samego procesu życia, które je stworzyło. Jego historia Jehowy, naszkicowana w *Système historique de Renan* historia w ogóle żydostwa, — to arcydzieła nowoczesnej nauki historycznej. Stąd wysnuwa się wniosek: prawdziwie płodną jest nie krytyka pojęć, lecz krytyka form życia, które je tworzy, badanie stopnia i rodzaju ich żywotności. Sorel nie schematyzuje, tworzy on naokoło każdego tworu życiowego cały szereg kwestionariuszów; wie on, że życie nie jest procesem logicznym, posiada zmysł dla jego irracjonalnych połączeń i poruszeń, ten zmysł kulturalnych środowisk, moralnej ich atmosfery, na którym całkowicie zbywało takiemu olbrzymowi jak Karol Marks. Dzięki Sorelowi też materializm dziejowy zmienił całkowicie swe oblicze. Posiadając gruntowną wiedzę matematyczną, źródłową znajomość świata starożytnego, fachową znajomość historii chrześcijaństwa i spraw kościoła, rozległą i różnostronną kulturę filozoficzną (Vico, Hegel, Cournot, Bergson), wszechstronne wykształcenie ekonomiczne (prócz Marksa, przeszedł on szkołę Pareta, prócz klasyków zna przedstawicieli szkoły historycznej, szkołę Le Play), niezmierne oczytanie w literaturze socjalistycznej, gruntowne, jedyne dziś rozumienie całej rozciągłości pracy myślowej Proudhona, orientując się w świecie sztuki i literatury, nieustannie pracując nad zagadnieniami prawa, ekonomii, metodologii, filozofii, jest Sorel jedną z najwszechstronniej i najgłębiej pracujących głów nowoczesnych. Długie lata jeszcze — czuje to piszący — nie będzie pomiędzy Sorelem a światem czytelników stosunku prócz tego, który scharakteryzował Goethe: *ihr sollt was lernen.* Za każdym razem, gdy powracam do wielokrotnie już przestudiowanych książek Sorela, czuję się szczęśliwszym, coraz pełniej obejmuję i dostrzegam bezmiar pracy dokonywanej przez tego wielkiego myśliciela i głębokiego człowieka.

przekształcał się ten świat, musiały się zmienić ich myśli, sama posłana im od Boga prawda. Usiłowali oni zachować swą wiarę, swe zasadnicze stanowisko; zawsze było tak, że życie wytwarzane było poza nimi, dopływało do nich, było im darowywane jako łaska, spadało na nich jako dopust. Ale łaską stawało się to życie dopiero, gdy było już wytworzone, aby zaś tak było, trzeba było je wytworzyć: i oni sami także je wytwarzali. I ponieważ, aby coś mieć, człowiek musi to wykuć sam w świecie głuchym na objawienia serca, więc nie od ich woli zależało, czym będą w tym twardym świecie, w którym wytwarzane jest życie: tam byli oni robotnikami, celnikami, żołnierzami, dostojnikami państwa. Świat ten zmieniał się i coraz inne narzucał role wyznawcom Chrystusa: wykuwali oni sami swe nieszczęście lub sławę, a zdobywszy je, korzyli się przed własnym dziełem, jak przed błogosławieństwem lub karą. Wytworzone przez nich życie wracało do nich jako dar boży. Gdy gmina chrześcijańska objęła całe narody, musiał się zmienić jej wewnętrzny charakter; już tylko *de nomine* podział dóbr doczesnych był darem Bożym, w gruncie rzeczy należał on do twardego tutejszego świata.

Szybko rozrósł się przedział między ogółem wiernych i duchowieństwem zawiadującym ich życiem duchowym. Życie duchowe stało się własnością duchownych, oni mieli klucz rozumienia życia stwarzanego przez innych. Życie kościoła zależne było od tego, aby wszystko, co będzie pozyskane jako zdobycz ludzkości, zostało ujęte, przepracowane, utrwalone przez jego hierarchię, — aby istotnie kościół był świadomością wytwarzaną przez życie. Było to niemożliwe. Cała organizacja ta pozostawała w stanowczej sprzeczności z samą istotą życia. Kościół był zrzeszeniem wiernych wyniesionych ponad rzeczywiste, „historyczne“ życie. Życie to było rozpatrywane nie jako zdobywanie prawdy, nie jako nowy, tworzący rzeczy niebywałe proces; lecz co najwyżej jako pewien rodzaj emblematu. Metody opracowywania myśli nie miały nic wspólnego z procesem życia: polegały one na logicznym zestawianiu myśli zdobytych przez życie. Samo ich pochodzenie było ignorowane. Sam proces logicznego opracowywania danych już treści ukazywał się jako źródło poznania. Na długie wieki myśl została uznana za pozażyciową, ponadhistoryczną sprawę. Logika straciła związek z biologią. Poznanie stało się kontemplacją. Było to nieuniknione. Jeżeli



się zapoznaje, że wytwórcza działalność człowieka, jego byt ekonomiczno-społeczny jest jego prawdą, jego bezpośrednim zetknięciem się z nieznanym, jeżeli się przeocza rzeczywiste, z walki społeczeństwa z pozaludzkim żywiołem wyrastające pochodzenie duszy, znika cały rzeczywisty proces, poprzez który człowiek duszę swoją stwarza — pozostaje zaś ona sama. Musi ona uznać siebie, treść swoją, wypracowaną w wielkim, zbiorowym trudzie za coś niezmiennie danego, objawiającego się i obnażającego w procesach czysto poznawczych: mistycznych lub logicznych. Proces porządkowania treści staje się jej zdobywaniem — poznawaniem. Sama treść — bytem, wyrazem jego — prawda. Rzecz ustalona, zamknięta w umysłach duchowieństwa, tylko zstępować miała do ogółu żywych.

Oczywiście, kościół nie był w stanie zapanować nad całością życia: nie tylko musiał uznać dwie sfery, dwie prawdy, „duchowną“ i „świecką“, ale przestał opanowywać nawet specjalnie „duchowne“ procesy, rodzące się w społeczeństwie. Gdy powstawały w obrębie istniejącego już kościoła grupy, które na nowo przeżywały dramat osamotnienia i skupienia w braterstwie wiary, przeżywały łaskę spłynąć mającego na nie życia, kościół oficjalny albo zmuszał je do posłuszeństwa, albo niweczył, rezultaty zaś ich działalności, rozszerzenie wpływu chrześcijańskiej myśli, sobie przyswajał. Posiadanie pozahistorycznej, pozaekonomicznej, pozabiologicznej prawdy — samo stało się pozycją ekonomiczno-historyczną. Myślenie stało się procesem anti-historycznym, anti-ekonomicznym, anti-biologicznym. Kościół miał swoją własną ekonomię, swoją własną politykę: interesy tej ekonomii, tej polityki decydowały o kształcie prawdy. Węzeł pomiędzy życiem twórczym a kościołem został zerwany. Kościół stał się organizacją polityczno-ekonomiczną, całkiem w dobrej wierze utożsamiającą znaczenie posiadanej przez się „prawdy“ z interesami swego utrzymania. Całkiem w dobrej wierze: swoje bowiem niezależne od wytwórczości trwanie, swój sposób życia, przeciwny wręcz istotnemu położeniu człowieka wobec wszechświata, kościół uznaje za organ prawdy, za metodę jej sprawdzania. Życie nasze — to sprawdzian naszej myśli; jeżeli ono jest wrogie prawdziwemu stosunkowi człowieka do wszechświata, wytwory jego będą fałszem, t. j. myślami, z którymi człowiek, jako gatunek, idzie ku swej porażce. Fałszem katolicyzmu jest, że życie oddarte od wytwórczości, nie troszczące się o nią,

ma decydować o istnieniu człowieka we wszechświecie, utrzymywać go w nim. Organizacja życia na takich zasadach, jak gdyby ono było nie procesem tworzenia rzeczy nowych, lecz wysługiwania się na rzeczy istniejące, — jest kręgosłupem tego gmachu fałszu, który jest gmachem wiary dla większości naszego narodu. Wysłużyć ani wyprosić nie można tego, czego nie ma. Stworzyć sobie musi człowiek świat, w jakim żyje, stworzyć całkowicie: nie znalazłby ani okrucha poza sobą gotowego, przydatnego dla siebie istnienia.

Gdy w swoich zamierzeniach kulturalnych nie liczymy się z wytwórczością utrzymującą człowieka na powierzchni istnienia, gdy usiłujemy ominąć ją, wynieść się ponad nią, budować bezpośrednio na samej naszej psychice, psychika ta zwolna i niedostrzegalnie przeobraża się, staje się tym, czym ją uczyni wielki, dziejowo-twórczy proces, czym uczyni on nas, biorących w nim przez sam fakt istnienia udział, udział chociażby tej muchy, co pomaga ciągnąć wóz ładowny, a choćby nawet ciernia tkwiącego w nodze lub pasożyta zakażającego krew. I dalsza niezbłagana logika sprawia, że nasze niezależne od dziejowego procesu życie myślowe zależnym staje się od naszego pozadziejowego gnuśnienia. Życie wytwarza zawsze całą treść psychiczną; nie ma i nie może w niej być nic innego prócz tego, co życie wytworzy. Gdy myśl jest wytwarzana przez sfery nie biorące udziału w pracy i tworzeniu, treścią jej staje się skamieniała bezczynność i pustka. Dzisiaj katolicyzm oficjalny jest takim martwym ciężarem, leżącym na życiu. Mówi się, że jest on tym, co nas łączy z Zachodem; połączenie to prowadzi od jednych pobielanych grobów do innych: są to korytarze pomiędzy kryptami, pełnymi zaduchu i zgnilizny. Nic jednak nie istnieje, nie tworząc skutków: fałsz i błąd nagromadzają samym swym trwaniem coraz nowe pokłady fałszu. Ustalony i trwający fałsz zabija prawdę: w życiu naszym martwy ciężar katolicyzmu zagłusza całe obszary psychiczne i społeczne. Katolicyzm ma nam wyjaśniać zagadnienia naszego, a przynajmniej cudzego życia. Gdy przed oczyma naszymi pada z wyczerpania pomywaczka podłóg, wydaje się nam, że jej zżarte przez brud, ług, mokre ścierki życie nabiera znaczenia, zostaje usprawiedliwione, jeśli jej nędzne ciało pokropi ksiądz, i o ile jest zapłacony, na cmentarz odprowadzi. To uspokaja, uspokaja wobec wszystkiego. Wieże kościelne są konduktorami chroniącymi nas przed burzą



sumienia. Katolicyzm pozwala każdej prywatnej, odosobnionej komórce ludzkiej karmić się potężnym światem kultury i pracy, jak gdyby ten świat był tym tylko właśnie: darowanym przez Boga żerowiskiem dla bogobojnych polskich rodzin. Katolicyzm jest w naszym życiu czynnikiem izolacji kulturalnej, dziejowej, społecznej: w świecie, który cały nawskróś jest dziełem pracy i twórczości, pozwala on nam wegetować tak, jak gdyby to był powstający samoistnie substrat rodzinnego odżywiania.

Twór ucisku zaborców i własnej słabości, izolowana, pozahistoryczna, pozaspołeczna polska rodzina — to socjologiczne podłoże Polski zdziecinniałej — styka się tu w swoich instynktach i potrzebach z kościołem, pomniejszając go do swych mikroskopijnych, jednogodzinnych rozmiarów, i tworzy swój własny uśmiechnięty polski jezuityzm czapki i papki: najpłytszą chyba i dlatego najfałszywszą ze wszystkich formacyj kulturalnych stwarzanych przez produkujący jezuityzm jako swą specyficzną toksynę, katolicyzm porenesansowy, katolicyzm wykrystalizowany i ustalony od czasu soboru trydenckiego [1]). Żyjąc

[1]) Nie piszę traktatu teologicznego, nie mam więc powodu właściwie zastrzegać się, że krytyka katolicyzmu nie ma u mnie żadnego wyznaniowego charakteru, nie jest dokonywana z punktu widzenia ani protestantyzmu, ani żadnej innej odmiany chrześcijaństwa, ani wolnej myśli wreszcie. Jeżeli już mam mówić o swoich subiektywnych odczuciach, to wyznam, że ze wszystkich tych teologii katolicka wydaje mi się najszczerszą i najgłębszą. Katolicyzm przynajmniej twierdzi, że jest rozdawcą łaski, ponieważ reprezentuje tradycję ludzkości; inne postaci teologii, które są tak samo wynikiem prób zorganizowania myśli na niezależnych od produkcji podstawach, na osobistym stosunku do biblii, osobistym stosunku do nauki (czyli sumy myślowych zdobyczy ludzkości, mających znaczenie jedynie jako narzędzie i oręż ludzkiej wytwórczości), do „ustalającej się na powierzchni wytwarzanych przez naukę i postęp dóbr solidarności“ — są nie bardziej szczere, lecz mniej głębokie. Katolicyzm jest jedyną próbą historycznego światopoglądu ucieleśniającego się w instytucjach i faktach kulturalnych — to jest jego trwałą i wielką zasługą. Właśnie dlatego, że twierdzę, iż narody, t. j. wielkie organizmy dziejowej pracy, powinny dziś sięgać po całkowitą władzę nad swym świadomie stwarzanym historycznym życiem, właśnie dlatego, iż pragnę, aby widziano całą wielkość i trudność zadania — uważam za jałowe bagatelizowanie katolicyzmu przez formy dziejowej pracy o wiele powierzchowniejsze, mniej wypróbowane. Tylko niski rozwój tych form sprawia, że nie uległy one temu samemu, co i katolicyzm, typowemu zwyrodnieniu, które nastąpiłoby u nich prędzej i byłoby trudniejsze do zniesienia.

jako nie biorące udziału w twórczej dziejowej pracy, lecz nie mogące się uniezależnić całkowicie od jej wpływów ciało, katolicyzm musiał wytworzyć tę taktykę dziejowego wyzysku, którą oznaczamy mianem jezuityzmu. Przyjmuje się nie prawdę lecz jej przyjemne i pożyteczne konsekwencje, nie wielką sztukę, wynik tragicznego życia, lecz jej pozory, zewnętrzne zdobycze „umilające życie", nie pracę ekonomiczną lecz dochody, nie kulturę lecz komfort. Kościół staje się ofiarą niezbłaganych, w samej jego organizacji zawartych praw ciążenia. Jezuityzm przekształcił, znieprawił i znieprawia całą naszą tradycję kulturalną. Jemu to zawdzięczamy ten beztroskliwy i pomadkowy świat helleński, który dzisiaj na całym świecie poważnie przyjmowany jest na wiarę jedynie chyba przez „klasyczny" intelekt Henryka Sienkiewicza. Rola jezuityzmu w stosunku do kulturalnych zdobyczy renesansu bywa zazwyczaj pojmowana nazbyt ciasno. Najbardziej rzuca się w oczy jezuicki wpływ w architekturze, istniał on jednak we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego. Jezuityzm to nie zakon, to formacja umysłowa, to zasadnicza nieszczerość w całym naszym kulturalnym życiu. Europa pragnie używać swej własnej kultury, ale nie chce się uznać odpowiedzialną za jej wytwarzanie. Kultura wytwarza się w jakiejś grzesznej, potępionej dziedzinie przez skazanych na dożywotnie galery potomków Kaina; potomstwo Abla używa tylko owoców, składa z nich ofiary i co najwyżej gotowe jest dobrotliwie wybaczyć Cyklopom stwarzającym całe jego życie snujące się poprzez wieki kłamstwa. Ostatecznie jednak w obliczu tego świata, który milczy ale przenigdy nie kłamie, kłamstwo nie może trwać samo przez się, musi istnieć dźwigająca je prawda. Jest więc ona i żyje w cielsku naszej starej Europy: nie mógłby bez niej istnieć długo i sam jezuityzm, — ale tragedią jest, że on, on sam jeden tylko, on wielokształtny i poprzez wielorakie formy wciąż niezmienny— jest reprezentantem świadomego życia, że ludzkość własną swą prawdę w formie kłamstwa otrzymuje, jako kordiał i powietrze do oddychania.

U nas w Polsce taki stosunek do świata kultury, że jakby ten świat istniał sam przez się, a nasze ja miało co najwyżej znaleźć do niego dostęp, dosłużyć się, dopościć, dorąbać, dokłaniać, docierpieć, — tkwi głębokimi korzeniami w naszym historycznym życiu. Rycerz nie wytwarza świata: on go co najwy-



żej broni, a potem w promieniu swego miecza uważa za dzieło swoje. Byliśmy „przedmurzem" Europy. Poza naszymi plecami snuła ona swoje pracowite dzieło: my broniliśmy go. Rycerz uważa męstwo za siłę dźwigającą go w świecie: że ono stwarza. Miecz przecina węzły: nie zmusi mię nikt, abym z życia, które osłaniam, przyjmował więcej niż chcę. Co nie po mojej woli — odrąbię. I pierwszą z historycznych form psyche polskiej była wsparta na sobie, nie znająca przyrody, prawa, nauki, pracy, — odwaga. Rycerz temu samemu ulega złudzeniu, co i nie znający świata ani historii syn boży: nie stwarza on życia, on je osłania, a ono w myśl własnych swoich praw się toczy i na mogile jego własny swój, nieznany mu świat wznosi. Od wspólności ze światem kultury i pracy myśl polska odrąbała się przede wszystkim czynem heroicznym. Warneńczyk, Zawisza, Żółkiewski, Jan III są wytycznymi postaciami tego dramatu. Jednak Król Duch dziejów polskich już od XVII wieku zwał się w Europie Don Kiszotem.

W innym miejscu miałem już sposobność zauważyć, jak niezbędnie się dopełniają rycerz i kapłan. Ku Aleksandrowi Borgia, ku następcom maga Symona szły z Polski śmiertelne przysięgi, krwawe zapamiętania. Zbyt bolesna to sprawa. Polskie rycerstwo stało się polskim ziemiaństwem: „karmiło świat". Pot poddanych złotym ziarnem ku Gdańskowi płynął galarami po Wiśle. Związek z twórczym życiem nie stawał się przez to istotniejszym. Szlachta obrastała w dobrobyt: swoje istnienie w naturze, twardej pracy jedynie podległej, przypisywała wciąż waleczności swej, wierze, złotym wolnościom wreszcie. Polski indywidualizm! Przestańmy już gadać o tym. Polski indywidualizm to tylko polskie odosobnienie, to tylko Polska wbrew wszystkiemu, co wygodę chwili zamąca, — uparta samowola. Siedząc na tłustym połciu ziemi, — szlachcic ufał swojej szabli, pyskatości swej i sprytowi. Rozum, jako konstrukcja władających przyrodą urządzeń, był mu niepotrzebny. Nie wchodził w rachubę. Był przyjmowany jako rękodajny, o ile się podobał. Nie ma narodu tak mało poszanowania mającego dla indywidualności twórczej, twardą pracą wykuwającej sobie rozumienie świata, władzę nad nim, jak my właśnie. Każdy gotów tu uznawać cudzą formę indywidualnego kaprysu, byle by ogólna podstawa, całej klasie wspólna beztroskliwa wygoda nie została zagrożona. Odciąwszy się od świata, szlachcic polski zaczął się od

niego gruntownie odsypiać. *Nullum nisi hungaricum*, i ojcowie jezuici skutecznie pomagali. Kultura była zamorską nowinką, czymś, czym można w razie potrzeby sobie i innym oczy ćmić: nie była własnym, tu stwarzanym dziełem.

Polskie nieszczęście wreszcie stało się nową postacią izolacji; z wszystkich zaś form tej izolacji powstał nasz dziwny, dwuznaczny do Europy stosunek: treścią i podstawą jest zawsze to, że żyjemy w świecie ludzkiej historii i pracy, nie rozumiejąc go, korzystając z jego wyników, przystosowując się zewnętrznie do nich, lecz nie wżywając się weń całą istotą. Cała nasza tradycja historyczna sprawiła, że nie odczuliśmy i nie odczuwamy całego znaczenia tego pomniejszenia, jakiemu życie nasze ulega nieustannie: — inne głębsze sposoby pojmowania życia były w Polsce zawsze dziełem mniejszości, oddzielnych jednostek, którymi tradycja lubi się pysznić. Tradycję kształtują przeżycia dziejowe warstw kierowniczych: pierwszym zaś dopiero przeżyciem historycznym, w którym występował u nas świadomie człowiek nowoczesny, oparty na wytwórczości i na prawie z niej wyrastającym, — była akcja proletariatu polskiego w latach ostatnich. W poprzednich kryzysach górował typ, który z natury już musiał szukać siły Polski w tym, co było jej tragizmem dziejowym: — w jej odosobnieniu od historii nowoczesnej, kierowanej choć bezwiednie, ale niezaprzeczalnie przez rozrost wytwórczości, t. j. przez podbój świata pozaludzkiego, żywiołu przez człowieka. Czy nie był cały romantyzm Polski heroiczną i męczeńską próbą przewartościowania tego odosobnienia w twórczą, dominującą siłę, przeskoczenia duchem historii, ekonomii, prawa przyrody?

Z drugiej strony, jakże opornie i powoli przedostaje się tu do tradycji każdy okruch pracy dokonanej przez mniejszość reprezentującą nowoczesność. Jak prędko w ostatnim okresie Wokulski stał się Połanieckim, który i na organizmie nowoczesnego ekonomicznego życia umie zbudować swoją izolowaną od wszystkiego, „nieprzemakalną“ wobec kultury rodzinę. Fatalne słowo wyrzekł Sienkiewicz w tym tytule. Tak jest, atmosferę kulturalną, myśl dominującą wytwarzał w tym okresie Polak, przeżywając tę jedyną sprawę, która pozostała w jego mocy: — tworząc rodzinę. Cały świat poza tym faktem to tylko



podłoże; cały świat istotny zamykał się w czterech ścianach budującej swoje szczęście i nie pytającej, skąd ono idzie, — rodziny Połanieckich. Niepotrzebnymi stały się wszystkie skomplikowane myśli, niezrozumiałymi zbyt potężne uczucia; wszystko przykrojone zostało do miary dominującego, zasadniczego faktu. Nauka, o ile temu faktowi służy, sztuka, o ile go upiększa, religia, o ile go osłania, poza tym nic, cztery białe ściany. I każdy znajduje w przeżyciu swojego sąsiada przeżycia swoje własne takie same jasne, jednodniowe: — świadczące więc o wspólnej świadomości. Wspólnota złudna. Korzeniami swymi tkwią rodziny w świecie pełnym antagonizmów: jedna życiem swym zabija bezwiednie drugą. Legł przecież czyjś głód w osnowę szczęścia dziedziców na Krzemieniu. Maszko stracił swój jasny dom, bo ktoś go zyskał (ale to może dlatego, że miał on portrety przodków tylko fałszowane). Rodzina utrzymująca się w świecie poza nią wytwarzanym — przez kogo i jak, nie pytajmy o to — oto wykładnik światopoglądu. Pracę myślową nad pozostałymi problematami zastępowały dzwonek kościelny, opłatek i wielkanocne jajko. Nie byli ci Milusińscy w stanie uwierzyć, że istnieje jakiś inny świat. Sądzili, że życie było w gruncie rzeczy zawsze takie samo, tak samo proste i bezzagadnieniowe. Nie dostrzegali dziejów, w jakich żyli, nie troszczyli się o to, co szepce noc poza ich czterema ścianami, co najwyżej martwili się, że ktoś ich niezasłużenie gnębi; więc jeszcze bardziej kulili się w swych domostwach i pokrzepiali serca myślą, że kiedyś już także było źle, a jednak Kmicic zdołał mieć z Oleńką dużo dzieci, a chociaż Hektor Kamieniecki zginął, to przyszedł Salwator, który Polskę zbawił pod Wiedniem i pozostawił dziedzictwo dla tak strasznie i niezaprzeczalnie świetnych saskich czasów: takeśmy wtedy wybrnęli z Potopu, myśli Milusińskich, siedząc na dnie bagniska, w które już wcześniej, bodaj że od zygmuntowskich czasów, zaczął wrastać. I Milusińscy byli pewni, że i oni nadal będą brać udział w tej zbawiennej pracy. Byle Kmicic pojął Oleńkę a pan Stach Marynię — wszystko da się przetrwać: cały pozostały świat to już tylko tło tej zasadniczej sprawy. Pan Połaniecki umiał doskonale dziedzictwo Wokulskich wyzyskać i sfałszować. Wokulski chciał żelaznym wiązaniem pracy cały kraj objąć, podważyć, wciągnąć w wielki proces niezbłaganego wykuwania panującego nad przyrodą człowieka: chciał być przede wszystkim wytwórcą, wychowawcą ekonomicznej ener-

gii. Połaniecki zrozumiał, że i w tych żelaznych przęsłach potrafi usłać gniazdko: polski mieszczanin rychło przestał się czuć organizatorem, producentem i pionierem. Produkcja zeszła na drugi plan, szczęśliwe spożycie stało się kardynalną sprawą, osią uczuciowości i ideologii. Przemysł dla Połanieckich nie przełamał wewnętrznej izolacji. Kapitalizm sam przez się, gdy się nie wytwarza w kraju zwolna i samoistnie, lecz przenika od razu w stanie dojrzałym i wciąga w swoje obroty klasy już ukształtowane, zmienia ich psychologię tylko zewnętrznie. Fakt zasadniczy izolowanej polskiej rodziny pozostał ten sam: zmieniło się tylko tło, i na jakiś czas stało się kwestią mody, aby w polskiej powieści mąż i ojciec rodziny s t r a s z n i e gdzieś pracował i przychodził do domu z rękami zwalanymi sadzą, farbą chemiczną, słowem czymś takim, czemu pani Marynia mogła była przyglądać się z zachwytem: patrzcie z jakich to brzydkich rzeczy wydobywa ten człowiek szczęście rodzinne — no i czy nie jest on genialny, czy nie zbawi on kraju?

Pragnę, aby było zrozumiane, że nie idzie mi w całym tym wywodzie o luźną polemikę, lecz o skonstatowanie dominującego nad całym naszym życiem kulturalnym socjologicznego faktu. Jest ważną rzeczą, żeby przy określaniu jakiegoś systemu wierzeń, pojęć, wartości zrozumieć, z jakim faktem, z jakim procesem życiowym pozostają one w związku. Możemy nazwać proces ten lub fakt t y p e m i d e o g e n e t y c z n y m danej kultury. Typem ideogenetycznym kultury Odrodzenia był człowiek wyzwolony z więzów średniowiecznej organizacji społecznej i usiłujący utrzymać się na wzburzonej powierzchni politycznego życia. Typem ideogenetycznym Polski zdziecinniałej stał się Polak usiłujący założyć swą rodzinę w świecie rozpatrywanym jedynie jako środowisko, w którym rodzina założona być może, ma i powinna. Królestwo różni się tu od Galicji pod tym względem, że w Galicji serwilizm urzędniczy i polityczne matactwo służą też jako metody, sposoby ugruntowywania rodziny, jako jej korzenie, tkwiące w świecie. Tam nawet, gdzie Polak tego typu usiłował przezwyciężyć to stanowisko, wnosił on w tę pracę wszystkie wyrobione pod wpływem scharakteryzowanego tu procesu nawyknienia i instynkty: brak metod zdolnych służyć w celowej pracy na dalszą, poza zakres rodzinnego trwania obliczoną metę. Natomiast wszystko, co dało się pogodzić i o ile dało się pogodzić z niewzruszonym, niezamąconym spokojem



w czterech ścianach, mogło być w tych granicach przyjęte: wrogiem i niebezpieczeństwem stawała się konsekwencja, samoistność życia umysłowego, wszystkie zasadnicze, tworzące kulturę namiętności i męskie umiłowania. Powstał pewien rodzaj dobrodusznego, niechlujnego eklektyzmu, sceptycyzmu niezwalczonego do wszystkiego, co sferę tak ograniczonego istnienia przekracza. Proces życia, w którym tkwiła polska rodzina, nie zatrzymywał się oczywiście, chociaż ona go zapoznawała; przeciwnie, ona sama służyła mu, brała udział w wielkim, niezrozumiałym dla niej dziele, ale tego nie obejmował, to z całą stanowczością wykluczał ten pogodny, jasny, spiżarniany, milusiński światopogląd.

Dziś jeszcze epigoni zdziecinniałej Polski sądzą, że uda im się zamurować otchłanie krwi i ducha i dalej gruchać w swoim gołębniku. Jest to jednak wykluczone. Nastał czas twardy i surowy. Być może, sami Milusińscy dziwią się wspominając, lecz nie uda im się już powrócić do dawnej natury. W całym organizmie narodowym czuć parcie nowych sił; jak dotychczasowym typem ideogenetycznym był Polak ścielący gniazdko na złość światu, tak teraz rodzi się może nowy typ Polaka usiłującego światem zawładnąć, w granicach swego życia rządzić nim. Sumują się przesłanki jakiegoś nowego a olbrzymiego faktu: jeżeli zdoła on sam siebie ująć w całości, będzie nim polski wytwórca, polski świadomy robotnik, obejmujący w odpowiedzialne władanie kraj cały, przekształcający Polskę w samoistny organizm swobodnie rządzącej sobą pracy. Oddzielne momenty tego faktu stają się i szarpią naokoło nas: — trzeba, aby stał się on całością, poznał sam siebie, aby objął go i zagorzał w nim jeden duch.

Czym była, czym może być wobec tego potężnego zadania Młoda Polska?

Młoda Polska sama była faktem, faktem odosobnienia, w jakim się poczuli synowie odciętej od świata rodziny Milusińskich.

Była ona ich buntem. Przeciwstawiali się oni Polsce zdziecinniałej, lecz sami czym byli? Dziećmi jej, krwią z jej krwi. Każdy z nich znalazł się sam z sobą, a poczuli się zbiorowością tylko w imieniu tej swej samotności. Rozwinęli się w otoczeniu, gdzie wszystko, c o l u d z k i e, w dzisiejszym, nowoczesnym znaczeniu, było nieobecne. Stąd było ich życie umysłowe nieustan-

nym odkrywaniem. Człowiek był im cudem, jego dzieła objawieniem, własna dusza — niespodzianką. I ten swój młody pęd, to odkrywanie jako snów i marzeń — strzępów twardej ustalonej rzeczywistości, musieli uznać za typ życia.

Każde zaprzeczenie ma w sobie naturę tego t a k, od którego się oddziela: to przecież byli synowie rodziny Połanieckich, nie istniała więc dla nich przyroda, ekonomia, dzieje istotne ludzkości. Jedyną rzeczą, którą znali, był świat, z którego wyszli, zabity szczelnie deskami „Olimp" sienkiewiczowski i własne przebudzenie pełne oszołomień. Ile etapów do przebycia, zanim ci samotni spośród samotnych, bezsilni z bezsilnych nauczą się widzieć, pojmować twardą rzeczywistość. Rzeczywistością ich było to wierzące w siebie, naiwne kłamstwo polskich rodzin, bytujących w nowoczesnym świecie jak żyjątka w limburskim serze. Młoda Polska oddzieliła się od tej podstawy, swoją samotność przeciwstawiła jej trwaniu. Jej samotność — to była zrazu izolacja człowieka, który w świecie nawet trwałej rodziny założyć nie potrafi, stąd wnioskuje, że nawet tyle nie ma w świecie rzeczywistości, ile jej na przeprowadzenie tego celu potrzeba: proces ideogenetyczny rządzący tu, — to pojedyncza jednostka, usiłująca w wielkim nowoczesnym świecie tylko myśleć, tylko marzyć, potrzebująca tyle tylko oparcia, ile go potrzeba, aby mogło istnieć niezrealizowane marzenie.

Czy zdołają przekuć samych siebie, ci ludzie nawskróś pojedynczy, w twardych i samowiednych twórców zbiorowego życia, w założycieli kultur, od podstaw usiłujących zawładnąć całym nowoczesnym światem swobodnych robotników.

Faktem, jaki ich stwarza, jest bankructwo — oni nawet rodziny Połanieckich nie założą. — Zwycięzcami świata stać się mają lub niczym [1]).

[1]) Dla uniknięcia nieporozumień chciałbym zaznaczyć swoje stanowisko wobec ważnej i nadzwyczaj lekkomyślnie traktowanej kwestii. Mówię o rodzinie i miłości. W całym toku wykładu mówiłem o rodzinie wyłącznie, o ile jest ona tylko o ś r o d k i e m s p o ż y c i a, utrzymującym się tak lub inaczej na powierzchni pracy. Jestem zdania mianowicie, że tylko rodzina wytwórców, t. j. rodzina świadomych robotników, może stać się w dzisiejszym społeczeństwie narzędziem przekazującym najistotniejsze dorobki biologiczne i moralne potomstwu. Świadomym robotnikiem nazywam każdego, kto może wylegitymować swoje istnienie rolą, jaką spełnia w technicznym i biologicznym procesie walki człowieka z przyrodą. Sądzę jednak, że tylko w społeczeństwie, w którym typem dominującym jest świadomy robotnik mięśniowy, pracownikom intelektualnym uda się uzyskać odpowiednią samokontrolę, ścisłą i jasną samowiedzę prawną. Sądzę, że r o d z i n a r o b o t n i c z a, nie zaś rodzina przypadkowa osieroconej i bezsilnej jednostki, nade wszystko zaś nie histeria płciowa, uniezależniająca życie erotyczne od rodziny, stać się może podstawą przyszłości. Uważam rodzinę monogamiczną za jedną z najważniejszych zdobyczy kulturalnych. Głęboko jestem przeświadczony o prawdzie twierdzeń Sorela i Proudhona, że w historii naprawdę twórczymi stają się tylko te warstwy i grupy, które posiadają stanowczą i silną moralność płciową. Uważam etykę płciową za jedną z najbardziej zasadniczych kwestii życiowych, za punkt, który wymaga niesłychanej oględności: tak łatwo jest tu bezwiednie przyczynić szkód nieobliczalnych. Widziałem w ruchu proletariatu warszawskiego i łódzkiego przeciw prostytucji jeden z najtrafniejszych i najszczęśliwszych wyrazów instynktu klasowego. I rzeczą charakterystyczną wydało mi się zgorszenie, jakie wywołał on nie tylko u wulgarnych dekadentów, ale i u niektórych zupełnie poważnych przedstawicieli Młodej Polski. Przypomina się powinowactwo, jakie zachodzi zawsze, według Sorela, pomiędzy kulturą miejską, demokracją i prostytucją.

## IV

## MITY I LEGENDY

Życie istotne i życie urojone — nieprawdaż, nic łatwiejszego nad przeprowadzenie takiego rozgraniczenia: — tu rzeczywistość, tam marzenie. Praca kamieniarza, ubijającego bruk, i stan duszy poety, który ponad jego głową snuje niedostrzegalny, nie pozostawiający w przestrzeni śladu szlak marzeń. I stąd też łatwo przewidzieć znaczenie ironicznego tytułu książki: legenda. Atak więc znowu na bezczynność i oczywiście znowu szereg hymnów o niezaprzeczalnej, twardej, mięśniowej pracy. Wniosek przedwczesny. W wyraz „legenda" nie wkładam żadnej ironii, posługuję się nim jak terminem naukowym, dla oznaczenia pewnej metody, pewnego kierunku zużytkowywania i opracowywania swego wewnętrznego życia, swych stanów psychicznych. Zakładamy sobie przede wszystkim tę sferę badania. O psychikę nam idzie. Nie zajmujemy się pochodzeniem przepływającego przez nas, a raczej stanowiącego nas potoku życiowego, nie zajmujemy się choćby dlatego, że z punktu widzenia tego potoku — wszelka genealogia jest już czymś wtórnym, jest już metodą, opracowaniem, strukturą. Wszystko, co przybiera postać twardej, niezmiennej rzeczywistości: zarówno świat fizyczny, jak nasze j a, zarówno społeczeństwo jak i wymarzone istoty, o których mówi nam religia i sztuka, są już stwardnieniami, krystalizacjami, wytworami — a ściślej, pewnymi stałymi metodami, typami ujmowania i wartościowania tego potoku stwarzającego wszystkie ujęcia, treść chwytaną i formę, co chwyta. Więc tu nie ma jeszcze ojczyzny, nie ma proletariatu, nie ma sztuki, nie ma zasadniczej różnicy między rzeczywistością przeżyć kamieniarza a przeżyć poety. I te i tamte są. Przeminąwszy, zostawiają ślad w życiu naszym, zabarwiają nurt, którym popłyną wszystkie inne. Nie wywabi się już z życia, nie wyrwie się z samego jego przęsła zarówno marzenia bezsennej nocy, jak i nałogu pozostawionego przez twardy, monotonny mus pracy.



Jesteśmy więc znowu u starego, solipsystycznego punktu wyjścia? Bynajmniej nie jałowszego niż te teorio-poznawcze igraszki. Idzie tu nie o zaprzeczanie rzeczywistości, lecz o analizowanie jej natury. Nikt poważnie myślący nie przywiązuje żadnego znaczenia do prób dedukowania rzeczywistości z myśli. Przeciwnie, sama myśl, samo poznawanie, zwłaszcza w swoich analitycznych, logicznych formach jest późnym i powierzchownym produktem procesu życiowego. Idzie o co innego. Idzie o zburzenie pojęć o pozażyciowym, gotowym bycie.

Złudzenie takiego bytu tworzone jest i utrzymywane w znacznej mierze przez s ł o w o, przez przekonanie, że odpowiada mu coś niezależnie, zewnątrz, obiektywnie istniejącego.

Słowo jest organem koordynacji procesów życiowych, przeżywań różnych jednostek: jest ich wytworem społecznym. Rzeczywiste jego korzenie tkwią w tych procesach życiowych, w tych wstrząśnieniach i ustaleniach zbiorowego życia, które zrodziły słowo jako nagły i przelotny lub stale powracający sygnał. Słowo, jako medium społecznej koordynacji. ukazuje się naszym przeżyciom jako coś starszego i głębszego od nich, jako pozaspołeczne dno, ponadludzki firmament istnienia. Powstaje złudzenie, że wyraża ono coś pozażyciowego, pozaludzkiego, odrębnego od ludzkiego współżycia i głębszego niż ono. Słowo, organ ludzkiego współżycia, zapanowuje nad nim, jego treść ukazuje się jako podstawa współżycia, niezależna od niego, przed nim istniejąca. Świat zewnętrzny, obiektywnie istniejące, niezależne od współżycia, od zmiennego potoku przeżywań, kompleksy stałe, — czy to oznaczamy je mianem przyrody, czy Boga lub materii — wszystko to są za wdaniem się mowy dokonane hipostazy konkretnych koordynacyj współżycia ludzkiego.

Byłoby jednostronne przypisywać mowie powstawanie mitów, widzieć w niej jedyny lub najgłębszy czynnik mitotwórczy. Mitologizm sięga głębiej korzeniami w psychikę ludzką, w sam rdzeń współżycia ludzkiego. Mowa nie tyle mity stwarza, ile raczej je ustala, przechowuje; jest ona czynnikiem konserwatywnym, przekształca w trwałą, niezależną od ludzi rzeczywi-

stość własne ich przeżycia; czyni z mitu, z formy twórczości i czynnego współżycia — dogmat teologii. Teologią zaś nazywam pewien specjalny stan duszy ludzkiej, teologiem nazywam człowieka, który usiłuje wydobyć „prawdę" przez systematyzowanie i analizowanie hipostaz zamarłego ludzkiego życia i tworzenia. Teologia obywa się doskonale bez pojęcia bóstwa. Teologami *par excellence* są dzisiejsi naturaliści, materialiści, ewolucjoniści. Komu stwardniałe, zahipostazowane wytwory współżycia ludzkiego przesłaniają współczesne, aktualne, oczywiste współżycie, kto szuka „prawdy", „poznania" w skamieniałościach życia minionego, w dziedzinie gotowego już bytu, ten jest teologiem, chociażby ze zwalczania dogmatów oficjalnej religii uczynił swoje powołanie [1]).

[1]) Charakterystyczną niezmiernie jest rzeczą, że w filozoficznych pracach modernistów katolickich postępowe, nowoczesne pojmowanie języka, zrozumienie dogmatyzującej roli, jaką odgrywa on w umysłowym życiu, zajmuje bardzo wybitne miejsce. Trzeba pamiętać, że kardynał Newman zajmował pod tym względem już stanowisko bardzo dobitne i z duchem nowoczesnej myśli zgodne. Dzisiaj Henri Bergson i w tej dziedzinie jest mistrzem, którego szkole poddać się musi każdy umysł pragnący stać na poziomie współczesnej europejskiej kultury. Gdy piszę to, z prawdziwą rozpaczą myślę, że wszystko to znowu zostanie poczytane za mój paradoks, za chęć popisania się czymś oryginalnym, że znów jakiś pan Józef Kotarbiński przeciwstawi temu wszystkiemu swą filozofię z Uriela Acosty, a przecież tu na zachodzie przenikają te rzeczy po prostu w krew i nerwy kół wykształconych, przecież już przeciętni — byle nie polscy — dziennikarze w stylu swym, sposobie pisania zdradzają wpływ bergsonowskiej krytyki języka. Trzeba przyznać, że na ogół moderniści katoliccy przyczynili się niezmiernie do pogłębienia przeciętnej kultury filozoficznej inteligentnych kół europejskich, zmusili oni szerokie kręgi europejskiej publiczności do przedyskutowania i przemyślenia najistotniejszych zagadnień psychologii, filozofii, teorii poznania. Ludzie, którzy uczą się myśleć na pracach Newmana, którzy przemyślą jego przetłumaczoną niedawno na język francuski *Grammaire de l'assentiment*, są raz na zawsze zabezpieczeni od wulgarnych złudzeń naiwnej myśli, nieustannie na każdym kroku wikłającej się w samorzutnie stwarzanym fetyszyzmie pojęciowym. Gdy po pismach modernistów, Newmana, Tyrrela, Blondela, Le-Roy przechodzi się — dajmy na to — do protokołów obrad niemieckiego kongresu socjalno-demokratycznego, smutnych doświadcza się wrażeń. Pani Róża Luksemburg sformułowała niedawno pogląd, że aż do zwycięstwa proletariatu myśl socjalistyczna nie powinna czynić postępów poza Marksa. Straszne jest zaniedbanie umysłowe kół, w których tego rodzaju karykaturalne twierdzenia są możliwe i nie ośmieszają na zawsze tych, co je wygłosili. Przypominają się najzjadliwsze wycieczki Chamberlaina przeciwko ewo-



Pomimo tej niewątpliwie zachowawczej roli języka społeczeństwo, któreby posiadało jako jedyną swą moc zachowania, jako jedyną siłę skupienia to tylko, co już jest zintelektualizowane, zawarte w słowie, byłoby w stanie takim, w jakim znajdowało się bizantyńskie cesarstwo w czasach swego ostatecznego już strupieszenia i upadku. I tu, jak zawsze, gdy idzie o głębokie zagadnienia kultury i dziejów, monumentalna myśl nieocenionego Vica oddać nam może niezmierne usługi. Społeczeństwo istnieje jako fakt emocjonalno-uczuciowy, jako różnorodnie uczuwany ślepy mus koordynacji naszych czynów. To wielkie ciemne j a zbiorowe tkwi w każdym z nas poza obrzeżem logicznej, dostępnej dla jasnego sformułowania, świadomej naszej myśli. Istnieje jako pewien rodzaj uczuciowego musu. Nie nadaremnie Renan a za nim Sorel stwierdzają, że w pojęciu ojczyzny pozostaje zawsze jakieś mistyczne, mitologiczne jądro, *irreductibile quid*. Społeczeństwo istnieje w naszym wnętrzu j a k o i r r a c j o n a l n a w i ę ź, i ta właśnie irracjonalna, niewyczerpana dziedzina ma znaczenie, gdy idzie o przyszłość. Rozum nasz to suma doświadczeń przebytych i zaklasyfikowanych. Rozstrzyga o naszej przyszłości to, co istnieje w nas jako zdolność nabywania nowych doświadczeń, a więc siła nowych decyzyj, zamierzeń, czynów wobec tego, co nieznane, nie objęte przez doświadczenie dotychczasowe. Tu, w tej dziedzinie popędu, w tym ciemnym królestwie motywów, które rozstrzygają o naszej woli, a same siebie poznają jasno dopiero, gdy uwarunkowany przez nie czyn dokonany zostanie, — muszą istnieć podstawy i podwaliny naszego społecznego istnienia. Społeczeństwo, które nie istnieje jako nawpół instynktowny, nie wyrozumowany, irracjonalny stan dusz swoich członków, niczego już nie dokona, znajduje się w stanie rozkładu. Dlatego też trzeba być bardzo ostrożnym w wyprowadzaniu wniosków co do stanu społecznego

lucjonistycznej teorii poznania, która wyprowadza automatycznie z ciemnoty wiedzę prawdy. Pracy więc, której myśliciele wszystkich kierunków dokonywają sami nad sobą, zrzekają się marksiści typu R. Luksemburg (a nie jest p. Luksemburg w tym swoim twierdzeniu ani odosobnioną, ani oryginalną) na rzecz dziejowej dialektyki. Rozwój ekonomiczny myśli za nich. Jerzy Plechanow z głęboką pogardą traktuje „chaotyczne" pisma Sorela. Jest to całkiem szczere. Struktura umysłowa Plechanowa jest całkiem niewspółmierną z umysłem posiadającym tak wybitnie postępowe wyszkolenie jak Jerzy Sorel, jedyny dziś pisarz socjalistyczny, którego miejsce w historii myśli ludzkiej jest zabezpieczone.

skupienia, odporności i żywotności danego społeczeństwa; obierając za podstawę zracjonalizowaną powierzchnię kulturalnego życia danego społeczeństwa, popełniać możemy niezmierne wprost błędy. Pamiętać też trzeba, że związki pomiędzy życiem intelektualnym a tą irracjonalną dziedziną są bardzo skomplikowane, różnorodne i w każdym razie nie identyczne z czysto intelektualnymi, logicznymi stosunkami. Dana myśl może niejednokrotnie wyładowywać działania dążące do wprost sprzecznych z nią rezultatów. Gdy chodzi o ocenę jakiegoś systematu myśli i wartości, trzeba umieć rozróżniać tę życiową, czynną logikę od prostolinijnej logiki pojęć. Ta ostatnia bywa, gdy idzie o historyczne, życiowe ocenianie myśli i obrazów świata, zgoła nieprzydatna. Gdy się to rozważy, wydają się typowo intelektualistyczne polemiki naszych postępowców przeciwko wszechpolakom zgoła nieczytelnymi, — i niejednokrotnie nasuwa się pytanie, czy naiwność ta da się pogodzić z dobrą wiarą. Ludzie, którzy znają np. prace ideologów francuskiego bloku o Tainie, lub kwiatuszki polemiki włoskich reformistów z syndykalistami, lub w ogóle sposób, w jaki traktowani bywają przez patentowanych „postępowców" pisarze „reakcyjni", wiedzą, jak wspaniale umie nieubłagana racja stanu partii kryć się poza pozorami całkiem wzruszającej niewinności umysłowej. Schlebianie prostactwu umysłów niewyszkolonych, niedostrzeganie odcieni wymagających dla swego rozróżniania specjalnego przygotowania, przekonanie o nieomylności każdego wyborcy, który z nami w ten lub inny sposób iść się zgadza, nieustanny cichy apel do nieuctwa i chamstwa, — oto są elementy niezbędne demagogicznej sztuki pisania.

Z punktu widzenia psychologii, z punktu widzenia konkretnego życia — społeczeństwo jest to spontanicznie, instynktownie ustalająca się koordynacja czynnych usposobień współżyjących ze sobą jednostek; jest to wielki irracjonalny fakt życiowy. Badania natury tego faktu są bardzo mozolne: w każdym razie jednak prawa rządzące nim nie mogą być utożsamione z logicznymi prawami myśli. Ten zbiorowy, irracjonalny fakt stanowi właściwe podłoże wszelkich kultur, siła danego społeczeństwa w nim spoczywa, siła danej kultury, danego systematu myśli i wartości tkwi w znaczeniu, jakie mają one dla niego. Proszę zaś pamiętać, że nie chodzi tu o żadną jaźń zbiorową, o żadną świadomość ponad-indywidualną, o żadne mistyczne,



w znaczeniu „Do źródeł duszy polskiej", „Monsalvatu" źródło deklamacji. Chodzi o rzecz bardzo realną, o coś realniejszego od rzeczy, gdyby bowiem tego czegoś nie stało, przestałoby istnieć dla Polaków cokolwiekbądź, co rzeczą może być nazwane: zaczęłaby się zaś ta noc, o której mówi Carlyle, że „w niej już nie będzie czynów". Nie jest już moją winą, że życie jest głębszą rzeczą, niż to sobie wyobrażają polscy postępowcy, którzy mogą od tej pory szczebiotać, że skompromitowany raz na zawsze w oczach socjalistów kokietować usiłuję z nacjonalizmem.

Najdrożsi moi, zapewniam was, że umiem ocenić przywilej, który posiadam, przywilej mianowicie, że mogę, muszę, chcę — tłumaczcie sobie, jak chcecie — nie liczyć się z opinią żadnej grupy ludzi w Polsce, że mogę całkowicie i jedynie wsłuchać się w to, co myśl moja pozna z praw rządzących głębszym i rzeczywistszym od wszelkich grup życiem zbiorowym, a raz posiadłszy przywilej ten i zrozumiawszy jego siłę, nie wyrzeknę się go, chociażby grupy wyszły poza dzisiejszy, Bakajowski okres swego o mnie mniemania. Tak, i nie zmieni nic tego faktu, że natura społecznego węzła taką jest, jak tu ją przedstawiam, a polskim postępowcom nie pomoże nic przekonanie, że to samo twierdził Carlyle, a przecież można o nim w polskiej prasie nie pisać. Nie, nie pomoże to nic w tym wypadku, jak i w innych, bo oto wchodzi w grę widmo na wieki dla wszystkich „paplających" niedostępne: twarda, niezmienna natura życia. *So und nicht anders*, a reszta w „Pamfletach dnia ostatniego" Carlyle'a. I choćbym chciał nawet pocieszyć polskiego postępowca, że o książce tej Marks i Engels wcale źle pisali, to i to nie przyda mu się na nic, bo spory między „rzeczywistościami" — a w obliczu czasu, póki on będzie istniał dla człowieka, rzeczywistością nie przestanie być ani Marks ani Carlyle — nie dotyczą w niczym istot, które świerzb językowy mają — tak, niezawodnie, i pewną zdolność w naśladownictwie tych form językowych, za których pomocą ludzie wyrażają myśli, lecz zdolności pomyślenia choćby jednej jedynej sprawy rzeczywistej — nie, przenigdy nie. Tak oto jest. Różne style przepłyną jeszcze przez głowę polskiego postępowego „inteligenta", ale nie wniknie w nią nigdy żadna rzeczywistość, i chociaż kupi on sobie i studiować zacznie dzieła Vica, Newmana, Bergsona, Sorela, Carlyle'a, Durkheima, nie przyda się to na nic; pomiędzy głową a koniuszkiem pióra zniknie cała treść i pozostanie to, co było,

pusta samowola, która sądzi, że gdy frazeologię swoją tak lub inaczej przykroi, samą rzeczywistość zmieni.

Pozostanie jednak to, co jest i było: społeczeństwo jest ugruntowane w żywych siłach jednostkowych, lub nie ma go wcale; istnieje ono jako pewna właściwość woli, lub tych dziedzin życiowych, z których rodzi się wola; w każdym zaś razie jest ono wcześniejsze, istotniejsze niż wszystkie w słowie wyrażone i do godności bytu podniesione doświadczenia zbiorowe. Ma tu miejsce niezmiernie charakterystyczne zjawisko. Pojedyncze rozumujące j a znajduje na zewnątrz siebie wytwory poprzedniej historii i wydają mu się one tą głębszą, potężniejszą rzeczywistością, z którą czuje się ono związane. Słowo — byt niezawisły, czyli słowo — hipostaza przesłania samą społeczną czynną rzeczywistość, z której wyrosło i wyrasta. Z niego, z całej hierarchii utrwalonych przez nie i wykrystalizowanych w „byty niezawisłe" istot wywodzi swą społeczną przynależność świadoma myśl. „Bogowie", „przyroda", „materia", „ewolucja" wszystko jedno, jak nazywają się te istności, w każdym razie zawsze ma miejsce to samo: coś pozaludzkiego ukazuje się jako głębsza od społeczeństwa podstawa jego istnienia. Samo życie społeczne zostaje rozpatrywane jako zależne od tych bytów, rozgrywające się na ich powierzchni, a więc „pod kierownictwem opatrzności", w „myśl praw przyrody", „idąc za kolejnym porządkiem faz ewolucji". W ten sposób zostaje przez słowo, przez jego wszechsięgający wpływ przekształcone całe nasze życie. Będąc organem społecznego porozumienia, utrwala ono jako byty niezawisłe, jako „rzeczy" stałe formy społecznej koordynacji czynnej, czy wzruszeniowej. Wewnętrzna struktura społeczna, rozczłonkowanie funkcyj społeczeństwa zostają wyrzucone przez myśl na zewnątrz, jako ten trwały schemat, ten kościec, na którym rozmieszczamy nasze osobiste czucia i doświadczenia. Całkiem dokładnie określają rosyjscy neomarksiści (z którymi zresztą nie zgadzam się w dalszych wywodach z tego założenia): Bogdanow, A. Łunaczarski, stosunek psychiki do świata fizycznego jako stosunek doświadczenia osobistego do doświadczenia społecznie zorganizowanego [1]). Wskutek takiego zobiektywizo-

[1]) Rozbieżność pomiędzy moim punktem widzenia a zapatrywaniami wymienionych w tekście myślicieli rosyjskich polega na tym, że nie analizują oni pojęcia „społecznie zorganizowane", lecz na nim poprzestają, że tworzą oni sobie z tego społecznego doświadczenia pewien



wania świadomość zastaje naokoło siebie, pod sobą, poza sobą, jakiś świat pozaspołecznych, ponadspołecznych czy podspołecznych istot. Ustalone doświadczenie zbiorowe ukazuje się jako byt, uciska ją swym nieludzkim ciężarem: — Bóg czy materia, świat nadprzyrodzony czy przyrodniczy ukazują się jako zasadnicza rzeczywistość, świat ludzki musi poprzestać na tym skromnym miejscu, jakie mu te byty pozostawiają, załatwiać swoje sprawy pod ciężarem, na powierzchni tych niezmiennych, gotowych rzeczy. Prawa czynnej postawy kończą się u tej granicy, gdzie zaczyna się sfera tych zahipostazowanych bytów: cała ekonomia ludzkiej myśli ulega tu przestawieniu planów nad wyraz charakterystycznemu. Wynik staje się przyczyną i gruntem.

Może mi kto powiedzieć, że w tej formie dokonywa się zachowanie osiągniętych wyników. Niezawodnie. Nie wydaje mi się jednak forma ta jedynie możliwą, a co najważniejsza, rozkłada się ona dzisiaj i ginie w naszych oczach. Proszę wziąć do

rodzaj bóstwa. Niedostrzegalnie przerasta ono u nich w „panpsyche". Z mitologią tą nie mam nic wspólnego. Z uznania świata zewnętrznego za wynik społecznego współżycia wynika to tylko następstwo, że współżycie ludzkie jest faktem pierwotnym, że jedynie przez jego analizę posuwamy naprzód sprawę poznania. Dlatego też nie pojmuję, jak można dostrzegać różnicę pomiędzy materializmem dziejowym, jako socjologią, a jakąś tam niezależnie i na zewnątrz niego istniejącą filozofią. Jeżeli społeczne współżycie człowieka nie jest źródłem zrozumienia wszystkich wartości psychicznych i intelektualnych, które ukazują się nam jako świat naiwnego postrzegania, świat religii, moralności, nauki, sztuki, materializm dziejowy jest pomyłką. To nie znaczy, żebym ja twierdził, jak to zdaje się myśleć o mnie p. Józef Kotarbiński, że człowiek czy ludzkość wymyślili czy wytworzyli morze i t. p. Czym jest morze poza ludzkim wzrokiem, wrażliwością, wzruszeniowością, intelektem, doświadczeniami naszych instrumentów i t. p. — to może wiadome jest p. Kotarbińskiemu; dla mnie jest pewne, że nie ma w tym kompleksie zbiorowego ludzkiego doświadczenia, oznaczanym mianem morza, żadnego okrucha treści nie nabytej przez ludzki gatunek w jego biologicznej i dziejowej walce. Rozpatrywanie nawet tak „zmysłowo pewnych" kompleksów, jak morze, las, pole etc., jako wytworów ludzkiego współżycia jest niezbędne właśnie w krytyce i historii sztuki: artysta bowiem jest tym punktem, w którym urastają dla nas, dla ludzkości te zbiorowe wartości o jakiś nowy ton, punktem, w którym to ich narastanie zostaje jasno sformułowane. Gdyby p. Kotarbiński choć trochę rozumiał Taine'a *(hallucination vraie)*, byłby oszczędził sobie napisania swojego o mnie artykułu. Nie pisać o rzeczach, do których się nie jest przygotowanym, jest rzeczą względnie łatwą, ale krytyka cudzą pracę zawodowo zaśmiewającą żyć przecież z czegoś musi.

ręki jakąkolwiek z nowoczesnych przeciętnych książek teoriopoznawczych: Macha, Poincarégo, któregoś z neokantystów, proszę przeanalizować proces, z jakim mamy tu do czynienia. Przyroda, materia etc. zostają zredukowane do pewnych form ludzkiej działalności; ale sam człowiek był z punktu widzenia naturalizmu, t. j. filozofii uznającej przyrodę za byt, cząstką tej przyrody i on więc jest zredukowany wraz z całą przyrodą do roli kompleksu czuć. Nie ma więc ani przyrody, ani człowieka. Cóż pozostaje? Jakaś wisząca w powietrzu psychika, właściwie już nie ludzka, gdyż człowiek jest to pewne już tylko upostaciowanie jej, — lub też coś jeszcze mniej określonego. Dopóki człowiek nie przestanie ulegać złudzeniom bytu, t. j. właściwie wierzyć, że społeczne własności jego słowa, treść jego słowa, istnieją same przez się poza nim, poza społeczeństwem, — analiza teoriopoznawcza doprowadzać nas będzie zawsze do teoretycznego nihilizmu, lub właściwie do pewnego stanu mglistego rozpływania się myśli, pojęć, stanowisk. Jest rzeczą konieczną pamiętać o tym: w życiu każdej kulturalnej, samoistnie myślącej jednostki istnieje jakiś moment, w którym ginie w niej w ten sposób wszelka bytowa rzeczywistość. Ponieważ zaś rzeczywistość ta ukazywała się jednostce jako podstawa społeczeństwa, jako grunt, na którym utrzymują się i utrwalają społeczne związki, w jej życiu umysłowym wraz z bytem zapada się społeczeństwo, zapada się więc i ona sama jako coś określonego; ginie wszelki plan życia, wszelka różnica między realnym gruntem działania a mgłą marzeń. Taki moment w rzeczywistości lub *in potentia* tkwi w strukturze umysłowej Młodej Polski. Był w niej moment, kiedy własne życie wewnętrzne stawało się wykolejoną, pozbawioną planu, gruntu, kryterium — możliwością. *Alles war erlaubt.* Naokoło duszy rozpościerało się błędne koło majaków. Wrócimy do tego punktu. Tu idziemy dalej.

Nasze dotychczasowe wywody wyjaśniły, że mamy w tym wszystkim do czynienia ze wzmiankowanym wyżej przestawieniem planów. Społeczne życie nasze jest pierwotną, pierwszą, jedyną, bezpośrednio daną nam rzeczywistością, wszystko inne jest już jej wynikiem.

Obecnie pragmatyści zbliżają się do tego punktu widzenia. Wszystko, co stanowi treść naszej myśli, wszystkie nasze pojęcia, cała nasza „teoria“ — wszystko to są narzędzia naszej



praktyki. Czynność nasza wytworzyła to wszystko: są to jej perspektywy i plany. Na heidelberskim kongresie filozoficznym pragmatyzm zetknął się z prawowierną szkolną filozofią. Moralny wynik kongresu jest oczywisty dla wszystkich: w zetknięciu z każdą formą bytowej filozofii (wszystko jedno, czy byt przedstawiany jest jako Bóg, czy jako materia, jako mozaika elementów i charakterów, nieokreślone „zastane“ faktów, spekulatywna forma czystej jaźni) — pragmatyzm tryumfować musi. I tryumf ten można powitać z radością; jest to zwycięstwo czynnego, wytwórczego współżycia ludzkości nad różnymi formami klerykalnego, teologicznego ducha. Pomimo to jednak pragmatyzm nie wydaje mi się najwyższą formą nowoczesnej myśli filozoficznej. Gdy się zestawia założenia pragmatyzmu z wynikami badań i dociekań Jerzego Sorela, ukazują się nam wszystkie nierozwikłane zagadnienia i sprzeczności utajone w tezach pragmatyzmu. Wszystko, co służy działalności, co umożliwia działanie, — stwierdza swą żywotność, swą rację bytu. To twierdzenie służy za punkt wyjścia dla apologetycznych zastosowań pragmatyzmu, w ten mniej więcej sposób posługują się nim moderniści katoliccy [1]). Sprawa jest dość subtelna. Prawdziwą jest każda myśl, która umożliwia działanie. Ale co teraz rozstrzyga o tym, że działanie miało miejsce. Widzimy przecież świat i nasze działanie jedynie przez pryzmat naszej myśli. Jeżeli myślę, że dostępne mi są pewne właściwości czterowymiarowej przestrzeni, że dokonywam w tej przestrzeni pewnych działań: wiara moja jest praktyczna w swoim własnym, stwarzanym przez nią samą zakresie. Tu leży wielkie niebezpieczeństwo pragmatyzmu; — jeżeli nie posuniemy się dalej, to nie wyszliśmy właściwie poza aforyzmy Pascala o „automatyzmie duchowym“, poza jego „*prenez de l'eau bénite, abrutissez vous*“. Odcień różnicy jest, ale odcień tylko. Ch. Peirce mówił, że próbą rozumowań było zawsze powodzenie naszych działań. Ale

[1]) Za ciekawy przykład może posłużyć takie oto rozumowanie Jamesa. Uważamy, mówi on, teorie fizyków za prawdziwe, gdyż otwierają one dostęp naszym czynnościom do pewnych form rzeczywistości. Ale spirytyści twierdzą, że pewnego rodzaju przekonania co do duchów i ich działania są niezbędne, aby wejść w kontakt z duchami. Teorie fizyczne są prawdziwe, gdyż umożliwiają nasze fizyczne działanie w świecie, teorie spirystyczne mogłyby być uznane za prawdziwe na tej samej podstawie za klucz do innej kategorii czynności.

co nazwiemy powodzeniem? Moje lub twoje powodzenie indywidualne? Jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że tu nie ma dostatecznej przestrzeni dla ujawnienia się praktycznych następstw danej myśli. Jedynie rozpatrywana jako część historycznego doświadczenia zbiorowości ludzkiej dana myśl ujawnia swą praktyczną sprawność. Utrzymanie się życiowe, rozwój grup społecznych, społeczne następstwa i skutki idei, systematów ideologicznych — oto jedyny sprawdzian. Jeżeli chodzi o kryterium prawdy, to możliwe jest to tylko jedno: prawdą jest ten zespół myśli, którym posługując się, zbiorowość ludzka zdołałaby zapanować nad pozaludzkim światem, raz na zawsze utrwalić nasz ludzki świat, Kosmos — wbrew Chaosowi w nas samych i poza nami.

Formuła ta przypomina może te, jakimi się zamyka pomnikowa „Krytyka czystego doświadczenia" Ryszarda Avenariusa, ale właśnie zestawienie to posłuży do wydobycia niezmiernie ważnych różnic. Formuła Avenariusa pomyślana jest w kategoriach biologicznego rozwoju. Biologia obejmuje tu społeczeństwo. Henryk Bergson wykazuje, że nie mamy prawa podporządkowywać przekształceń, jakim ulega umysłowość ludzka, prawom rządzącym rozwojem instynktu u zwierząt. Wykazał on, że podczas gdy zmiany postępowe w życiu psychicznym zwierząt związane są z przekształceniami samego ustroju, z przekształceniami budowy narządów nerwowych, postępy inteligencji ludzkiej innego są typu. Zwierzę przystosowuje się do otoczenia, zapanowuje nad nim, przekształcając się pod jego wpływem, zmieniając się organicznie. Medium panowania człowieka nad przyrodą jest technika. *Homo faber* — tak proponuje Bergson zmienić znaną formułę *homo sapiens*. Człowiek zapanowuje nad przyrodą, stwarzając sobie sztuczne środowisko. To jest właściwy typ, forma jego rozwoju. Avenarius, Mach, Petzoldt utożsamiają wciąż rozwój historyczny z biologicznym, lecz stosunki pomiędzy biologicznym rozwojem człowieka a jego dziejową działalnością są bardziej skomplikowane. Nie może tu być mowy o zwykłym zapanowaniu nad światem przez przystosowanie się do niego. Formuły biologicznego rozwoju w rodzaju Avenariusowskiej lub Petzoldowskiej mają inne, jeszcze bardziej zasadnicze braki. O znaczeniu przeżywanych przez nas zmian rozstrzyga rozwój. Życie jest procesem, któremu ulegamy. Co więcej, całe środowisko, w jakim procesy te się odbywają, zostaje scharakteryzowane fikcyjnie. Gdy się czyta Avenariusa, doznaje się wrażenia, że intelekt, system C każdego pojedynczego człowieka pozostaje bezpośrednio w stosunku z światem pozaludzkim. Struktura społeczna, jako zasadnicze medium, w którym się myśl krystalizuje, nie wchodzi tu wcale w rachubę. Społeczeństwo pojmowane jest jako fakt współżycia i współdziałania umysłów, z których każdy pogrążony jest bezpośrednio w świecie pozaludzkim. Odnajduje się tu pomimo wszystko idylliczne niezrozumienie prawa i ekonomii: właściwe wszystkim czcicielom natury. Widzieliśmy, że świat zewnętrzny, niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje bliżej określony, — jest zawsze hipostazą samego społecznego życia, jego wytworem. Natura Avenariusa pomimo, iż pojmuje on ją w czysto funkcjonalny, matematyczny sposób, nie stanowi bynajmniej wyjątku od tej zasady. Faktem pierwotnym są rzeczywiste, bezpośrednie, żywe stosunki między współżyjącymi ludźmi, jest społeczeństwo jako życiowy fakt, wszystko inne jest już wytworem i wynikiem. Zrozumienie charakteru swojej działalności, swojego życia jako cząstki, jako pierwiastku całego życia danej społecznej grupy, zrozumienie swej społeczno-historycznej rzeczywistości jest jedyną drogą wiodącą do samopoznania. Kto usiłuje ustalić związek bezpośredni pomiędzy swoim wspaniałym j a a czymś starszym, głębszym od społeczeństwa, wiązać może życie swe jedynie z jakąś istnością utrwaloną przez mowę: czyli chcąc wyjść poza społeczeństwo żywe, pada ofiarą mgły zrodzonej przez rzeczywistość zamierzchłą. Takim jest znaczenie wszelkich prób bezpośredniego ugruntowania duszy indywidualnej w bycie: — mniejsza o to, jak nazywamy ten byt: duszą świata, rozwojem, ideą, wolą i t. p. Nie należy o tym ani na chwilę zapominać: albo samopoznanie w społeczeństwie żywym, albo też samozatracenie w omamieniach stwardniałych stanów dusz, które unosiły się niegdyś ponad społeczeństwami, dziś nieżyjącymi.

Zwracam uwagę, że mówię tu o indywidualnych próbach ustalenia związku pomiędzy jednostkową duszą a ponadspołecznym sensem bytu, o próbach bezpośredniego wyrzucenia swojej psychiki na ponadhistoryczne, ponadspołeczne tło bytowe. Mówię, słowem, o procesach psychicznych prowadzących do powstawania metafizycznych, mistycznych systematów;

charakteryzuję to, coby nazwać można metafizycznym stanem duszy. Rozpatrujemy więc tu pewien moment w życiu tak zwanej kulturalnej indywidualności, zjawisko powstające tylko w bardzo zróżniczkowanych, posiadających znaczną przeszłość środowiskach kulturalnych. Jeżeli przesadą byłoby twierdzić, że metafizyczna, systematyczna, konstruktywna praca odgrywała znaczną rolę w działalności Młodej Polski, to niezaprzeczalne natomiast jest, że metafizyczny stan duszy, jako stałe ognisko trudnych do pochwycenia, gdyż pozbawionych samokontroli i samowiedzy, nastrojów i usposobień umysłowych, zabarwia w ten lub inny sposób całą niemal twórczość Młodej Polski, przede wszystkim zaś jej wysiłki w kierunku teoretyzowania. Trzeba z całą dokładnością zbadać to zjawisko, brak bowiem karności myślowej, brak kultury myślenia czyni u nas walkę z zastarzałymi narowami myśli bardzo trudną. Naiwność ich i bezwiedność czyni je niemal niedostępnymi dla krytyki. Idzie tu o to, aby powyszukiwać, powykrywać wszystkie te tajemne przejścia i szczeliny, poprzez które wycieka z naszego myślenia prawość intelektualna, męska wola, poprzez które wciska się i zalewa szańce jasnej myśli czarna woda gnuśnoty i bierności.

Rzecz prosta: intelektualnymi środkami nie da się zastąpić tego, co jest samym źródłem życia; gdzie już sama siła planowego działania, sam heroiczny pierwiastek podporządkowywania swego życia wielkim, poza nas wybiegającym zadaniom zostały utracone, tam ich już nic nie zastąpi. Tu jest właśnie ten irracjonalny, najgłębszy związek psychiczny społeczeństwa. Istnieje on wszędzie, gdzie odnajdujemy wolę panującą nad indywidualnymi przeżyciami. Heroiczna wola artystycznej skończoności reprezentuje go u Baudelaire'a. Społeczna natura naszej psychiki bynajmniej nie wypowiada się w naszych świadomie uznawanych społecznych przekonaniach. Rozstrzygające jest to, czy istnieje w nas taka dziedzina, w której trwałość, wartość tego, co robimy, przemaga nad naszymi czysto indywidualnymi odczuciami, czy istnieje w nas siła pracująca w naszym wnętrzu i reprezentująca interesy niezależne od naszego istnienia. Gdzie tej siły nie ma, tam niema już żadnej społecznej energii. Siły tej nie stwarza się przez ustalenie tej lub innej teorii, ale teoria stwarza dla mocy już istniejącej i szukającej dla siebie dróg — plan, płaszczyznę działania. Brak wszelkiego historycznego, ponadindywidualnego planu, niemożliwość konstrukcji dziejowej — oto są pod tym względem wyniki logiczne tych przesłanek, które krążą jako najbardziej rozpowszechnione pojęcia, więcej: jako nałogi myślowe, w atmosferze intelektualnej współczesnej Europy. W jednej z powieści Dostojewskiego mówi ktoś o tym, że jest tak „jakgdyby nikt nigdy nie miał już posadzić drzewa". W pojęciach i stanach duszy współczesnej kulturalnej Europy wszędzie pod drżącymi, chwiejnymi przęsłami abstrakcji czuje się noc, w której gasną już raz na zawsze wszystkie postanowienia. „My żyjemy c i e n i e m przeszłości — pisał Renan — czym będzie żyła przyszłość?"



Cieniem przeszłości! — Tak jest. Poimy krwią naszych najistotniejszych przeżyć widma przeszłości, a pod naszymi stopami, tuż obok we wnętrzu naszych społeczeństw dokonywają się procesy i zmiany, które mogłyby się stać zawiązkiem zwycięstwa człowieka. Dokonać dzieła syntezy, stopić w jedno mamy trawioną przez niemoc lecz niezawodną wolę kultury z bezwiednym lub nawpół bezwiednym procesem ekonomiczno-społecznym dokonywającym się w narodowej miazdze, uczynić z tych wszystkich drgnień woli polskiej jeden potężny organizm, ustalić w nim duszę żywą, roztoczyć potężny plan bohaterskiego i twórczego życia przed łamiącą się, samotną myślą — oto są postulaty najbliższe, najistotniejsze zadania myśli naszej i kultury. Ustąpić pod ciosami analizy i krytyki musi wszystko, co nie pozwala nam widzieć jasnej, oczywistej jak słońce prawdy życia. Tak już odwykliśmy od jasnej, klasycznej szczerości w myśleniu, że czymś dziwnym wydaje się nam, gdy pryskają myślowe złudy i gdy widzimy jako prawdę naszą — samych siebie, żywych ludzi, wplecionych w wielkie zbiorowe życie narodu; a przecież, gdy się już tylko analitycznie bada wytwory myśli współczesnej, widzi się, że nieuchronnie, jak sylogizm, zbliża się to wyzwolenie: społeczne, zbiorowe życie ukaże się człowiekowi jako jego pierwsza, najistotniejsza rzeczywistość. Powiedzą mi: przecież w klasycznej „ojczyźnie" starożytnego świata świat pozaludzki, ponadspołeczny odgrywał ważną rolę. Istotnie, metodą dyscypliny społecznej było zawsze takie zorganizowanie życia umysłowego narodu, aby wżywając się i wmyślając w ponadspołeczny świat, jednostka stawała się przez to właśnie zdolną do udziału w narodowym życiu. Jest rzeczą ważną, abyśmy zrozumieli r ó ż n i c ę pomiędzy takim życiowo ustalonym stosunkiem a indywidualnymi próbami wzniesienia

się, wybicia ponad społeczeństwo w dziedzinę czystego, wiecznego „bytu". Żaden historyk kultury nie uzna, że mocą takiego samego procesu dochodził do stosunków z ponadspołecznym światem Grek homerycki, współczesny Platona lub gnostyk II, III wieku. Sorel w swoim „Procesie Sokratesa" uwydatnia niezmiernie ściśle ten moment, w którym ponadspołeczny świat staje się przedmiotem indywidualnych poszukiwań. Gdy Dante objął świat średniowieczny jako swą indywidualną, artystycznie opanowaną własność, był już ponad nim: — w zasadzie nowoczesna indywidualność, człowiek renesansu są już tu obecni.

Zagadnienie, które tu rozpatrujemy, jest niezmiernie ważne: zdaniem naszym tu jest centralnym punkt wszelkich dzisiejszych filozoficznych dyskusyj. Nasz punkt widzenia da się może najdokładniej określić przez zaznaczenie, że myśl nowoczesna nie może dojść do jasności z samą sobą wskutek zapoznania centralnego znaczenia i d e i p r a w a. Naturalnie wymaga to dalszych wyjaśnień.

Nasza myśl, nasze wyobrażenie o świecie, ogółem mówiąc, nasza świadomość służy za podstawę naszego działania. Działanie nasze wpływa na życie innych ludzi, zmienia warunki ich istnienia, chociażby tylko wewnętrznego narazie, przez wprowadzanie do ich życia psychicznego pewnych nowych myśli, wartości etc. Opieramy się na naszej świadomości tak, jak gdyby ona była bytem obejmującym istnienie i życie innych ludzi, podporządkowujemy naszej świadomości, opierając się na niej, życie poza nami. Stąd wysnuwa się wniosek, że aby stanowić pewną podstawę działania, aby umożliwić działanie zgodne z naszą wolą, nie wymykające się spod kontroli naszej myśli, — świadomość nasza musi wypracować w sobie formy zdolne objąć istotną, pozaświadomościową podstawą działania to życie, w które wpada nasz każdy czyn, w którym sam nasz proces życiowy pozostawia skutki. Na czym ma się oprzeć w pracy swojej nad ustaleniem tych form myśl nasza? — na innych świadomościach? Są one w tym samym co i nasza położeniu — stanowią również grunt wymagający utwierdzenia. W jakich warunkach świadomość, psychika stają się czymś realnym? Gdy opieramy się na jakimkolwiek elemencie poznawczym, na jakimś pojęciu o świecie, nie wychodzimy poza zakres świadomości: materia, energia, ewolucja, idea heglowska, wola Schopenhauera, nieświadome Hartmanna — wszystko to są pewne treści świa-



domości, pewne jej wytwory. Tu ona sama, która wszystko to stwarza, uzasadnić musi własne swoje prawo opierania się na samej sobie — niezależnie od tego, jaką treść w sobie posiada. W jakiej mierze jakakolwiekbądź treść świadomości może się stać podstawą nie wymykającego się spod kontroli myśli działania, które przecież skutki swe wywoływać będzie nie w świadomości samej, lecz w tym właśnie życiu, co jest poza nią, — oto pytanie.

Świadomość jest wytworem życia, jego cząstką. Jedynie tworząc życie stałe, zdolne utrzymać się wobec pozaludzkiego świata, działamy we właściwym znaczeniu tego wyrazu; jedynie stając się podstawą takiego działania, świadomość nie mistyfikuje samej siebie, nie przeistacza się w bezsilne złudzenie, towarzyszące procesowi obcemu nam i niezależnemu od nas, lubo przeistaczającemu samą ludzką naturę, sam rdzeń ludzkiego życia. Działanie nasze musi stać się elementem życia poza nami: formy świadomości naszej muszą być więc tego rodzaju, by to życie objąć były w stanie. Zasadniczą formą świadomości musi się stać idea ludzkości prowadzącej zbiorową walkę z żywiołem istnienia. Tylko to, czym jest dana jednostka jako uczestniczka tej walki, jest jej rzeczywistością: — o tyle tylko psychika jej jest czymś więcej niż złudzeniem, o ile prowadzi ona do działań potęgujących zbiorową siłę ludzkości wobec pozaludzkiego żywiołu. Ludzkość walcząca o swe istnienie, stwarzająca je i utrzymująca nieustannym wysiłkiem wobec wszechświata — oto jest zasadnicza idea, podstawa wszystkich innych. Jest to podstawa naszego zbiorowego ludzkiego prawa, jedynie stwarzając je, wywalczając je — mamy je. Nie ma go nigdzie poza własnym naszym, zwycięskim wobec żywiołu wysiłkiem. P o d s t a w ą c a ł e g o n a s z e g o l u d z k i e g o g m a c h u j e s t s i ł a n a s z e g o g a t u n k u w o b e c w s z e c h ś w i a t a: o i l e s i ł a t a s t a j e s i ę p o d d a n y m n a s z e j m y ś l i n a r z ę d z i e m, o i l e ś w i a d o m o ś ć n a s z a z a w ł a d n ą ć z d o ł a t y m p o d s t a w o w y m, u t r z y m u j ą c y m j ą i r r a c j o n a l n y m f a k t e m, o t y l e b a r d z i e j c z ł o w i e k ż y j e w a t m o s f e r z e s w o j e g o w ł a s n e g o, s t w o r z o n e g o p r z e z s i ę p r a w a. Trzeba jednak zawsze pamiętać, na czym właściwie opierają się nasze świadomościowe budowy. Podstawą naszą jest człowiek jako istota zdolna własnym swym wysiłkiem stwarzać grunt swego istnienia w przy-

rodzie i o tyle kochająca to swoje pełne trudu życie, aby mieć i wychowywać dla niego dzieci.

Takim jest najgłębsze kryterium wszelkich kulturalnych ruchów i zamierzeń: — czy prowadzą one do takich zmian w psychice ludzkiej, że na ich podstawie będzie możliwą praca na tym samym co najmniej poziomie technicznym jak i przed tym i czy sprzyjają one takiemu ukształtowaniu życia płciowego, aby nie zagrażało ono niezbędnym dla utrzymania pracy na tym poziomie właściwościom. Niezbędne do utrzymania pracy na danym poziomie właściwości są utrwalone właściwie wtedy dopiero, gdy wejdą w skład erotycznego ideału danej grupy ludzkiej. Ideał ten bowiem niezależnie od wszystkiego innego normuje podstawy s p o n t a n i c z n e g o rodzinnego wychowania, tę atmosferą kulturalną, która żłobi i kształtuje psychikę dziecięcą. Gdy praca nasza staje się w naszych oczach tak wartościową, że chcemy, aby dla niej żyły nasze dzieci, jesteśmy świadomymi pracownikami, uczestnikami zbiorowej walki, nie zaś jej narzędziem. Świadomość nasza zyskuje tu trwały grunt: działa ona, opierając się na prawie; regułą działania staje się wzgląd na to, czym będzie ono dla zbiorowej walki z żywiołem, czym będzie dla organizmu żyjącej naokoło nas pracy. Nie to, co człowiek o sobie myśli, lecz czym jest jako uczestnik tej zbiorowej pracy, — jest jego rzeczywistością: każdy nasz proces życiowy ma swój charakter prawny; prawo przenika nas na wskróś, ani na chwilę nie wymykamy się jego wszechobecności. Stające się, bojujące prawo ludzkie — oto ta rzeczywistość, do której jak najbardziej zbliżać się powinna świadomość stanowiąca plany działania i życia. P r a w o j e s t t y p e m i w z o r e m r z e c z y w i s t o ś c i dla nas.

Znika tu wszelki subiektywizm filozoficzny. Jesteśmy. Jedno ściśle określone znaczenie ma każda chwila naszego życia; prawo — oto twarda, określona, niezmienna nasza rzeczywistość. Tylko jako j a prawa — j a nasze jest czymś istotnym; — tylko stosunki między określonymi prawnie (określonymi nie w żadnym kodeksie oczywiście, lecz w zmieniającej się nieustannnie miazdze gatunkowego życia) indywidualnościami są istotnie tym, czym są. Zlać świadomość swą z prawem, żyć prawem — to znaczy osiągnąć tę jednolitość życia, do której tęskni cała myśl naszej epoki. Tym jestem, czym jestem; w sobie wykuwam to, co pozostaje; nie wykrada mi własnej mej rzeczywistości ułuda, każdym drgnieniem duszy biorę udział w rzeczywistym, nie-



ustannym boju, każde moje przeżycie ma swoją niezaprzeczalną wartość, jest cząstką nieskończenie ważnej, jedynej walki: w każdej chwili rozstrzygam coś i decyzja moja trwa w życiu. Wszystko staje się jedynym i stanowczym, tragicznie prawdziwym: epicka rzetelność walki staje się duchowym powietrzem; otacza nas znowu klasyczna jasność. „Znowu“ jest tu słowem mylnym. Ta jasność klasyczna w tej formie nie istniała poza nami w przeszłości: to myśl nowoczesna stworzyła ją w swym obcowaniu ze starożytnym światem. Klasyczna starożytność była tylko jednym z narzędzi nowoczesnego samopoznania: — w rzeczywistym starożytnym świecie rozkład planów kulturalnych, struktura psychiki kulturalnej były całkiem inne niż w nowoczesnej myśli, która zastanawiając się nad starożytnymi społeczeństwami, uczyła się pojmować i poznawać na tym odległym wzorze właściwą prawdę, — anatomię ludzkiego współistnienia. Poczucie, że mamy tu do czynienia ze światem zamkniętym w sobie, pozwalało rozpatrywać społeczeństwa i kultury starożytne z dość znaczną bezinteresownością intelektualną. Tam, gdzie wskutek specjalnych warunków bezinteresowność ta powstać nie mogła, byt społeczeństw starożytnych pozostał pełen obiektywnych i subiektywnych zagadek. Jak trudno na przykład jest wyrobić sobie jasne pojęcie o świecie żydowskim. Świat klasyczny był szkołą myślenia o zagadnieniach społecznych i kulturalnych w sposób niezależny od postulatów specjalnie określonej historycznej świadomości. Świadomość badacza stała na zewnątrz tego świata i mogła śledzić, jak powstawały formy tej zamierzchłej, minionej świadomości z samego życia. Jako fakt pierwotny ukazuje się tu samo życie danej grupy ludzkiej, z jej życia, z prawnych i obyczajowych stosunków wyrastają jej pojęcia o świecie zewnętrznym. Pojęcia o świecie zewnętrznym ukazują się tu jako wytwór prawno-społecznej rzeczywistości. Człowiek w ten sposób myśli świat, aby skutecznymi i trwałymi wydawały mu się prawno-obyczajowe formy życia ustalone w jego społeczeństwie. Świat intelektualny i świadomościowy istnieje tu jako synteza metod pedagogicznych stanowiących tę atmosferę, która samym swym działaniem urabia psychikę obywatela danego społeczeństwa. Wiemy, że w rzeczywistości było inaczej, wiemy, że świat wierzeń przesłaniał starożytnym ludziom ich rzeczywiste, społeczne istnienie, że prawo było dla nich wynikiem i konsekwencją religii, ale dla człowieka nowoczesnego zmieniają się roz-

kład i stosunki tych perspektyw: on, nie związany przez te zamierzchłe wierzenia, widzi na pierwszym planie jako zasadniczą rzeczywistość grupę ludzką, która żyjąc, walcząc o swoje istnienie, wytwarza przez sam proces swego życia swój intelektualny, ideologiczny świat. Dlatego też studia nad starożytnością klasyczną powinny stanowić konieczny pierwiastek w dalszym rozwoju materializmu dziejowego. Świat dziejowo-społeczny wytwarzający swoim rozwojem, samym procesem swego życia pewną psychikę — bywa zawsze pojmowany w tym zabarwieniu, w jakim ukazuje się tej psychice. Tu, w świecie starożytnym, łatwiej nam dokonać t e g o w y z w o l e n i a od ideologicznych przeobrażeń, które stanowi punkt wyjścia materializmu dziejowego. Badania te wykazałyby, jak wielką metodą jest materializm dziejowy, na jak niewzruszonych przesłankach opiera się on i jak całkowicie nic wspólnego nie ma z tym ewolucyjno-ekonomicznym fetyszyzmem, który dzisiaj najniesłuszniej w świecie przywłaszczył sobie miano marksowskiego pojmowania życia i historii. Klasyczne pojęcie współżycia, jako zasadniczego faktu panującego nad wszelkimi wytworami umysłowymi, nad religijnymi wierzeniami, teoriami naukowymi, filozoficznym hipotezami; pojęcie prawa stwarzanego przez człowieka jako pierwszej rzeczywistości, która nas otacza, — są to wydobyte przez zetknięcie nowoczesnej myśli ze starożytnym światem wielkie wychowawcze wzory. Ale, aby mogły stać się one czymś więcej, musimy w ten sposób pojąć otaczającą nas rzeczywistość społeczno-kulturalną jako swoje dzieło, swoje prawo, musimy opanować ją tak, aby nasza świadomość żyła w niej jak w swojej przejrzystej, zależnej od siebie atmosferze. I niewątpliwą jest rzeczą, że dojrzewa, dorasta pośród nas ten twardy i jasny, klasyczny świat, świat bojującego prawa, świat świadomie i swobodnie stwarzanego kulturalnego życia.

Widzieliśmy, na jakim fundamencie opiera się cała kultura, widzieliśmy, że jest nim sam irracjonalny, nie podlegający żadnym formom fakt życia; nie umiemy wytwarzać życia, nie znamy tych tajemniczych związków, jakie istnieją pomiędzy jego właściwościami. Myśl musi tu posłusznie i czujnie iść za faktami, tak jak powstają one. Podstawą społeczeństwa wobec pozaludzkiego świata jest t e c h n i k a, ale technika ta ma znaczenie o tyle tylko, o ile są ludzie zdolni pracować na jej poziomie, prowadzić tę pracę na wyższe szczeble i utrzymywać



swoje życie tak określone jako stałą zdobycz gatunku, przekazywać ją i wszczepiać dzieciom. Podstawę społeczeństwa stanowi proces życiowy odpowiadający wskazanym tu warunkom i określeniom: dlatego też tylko to, co jest ustalone jako zdobycz i właściwość klasy pracującej, posiada istotną trwałość. Najgłębsze znaczenie posiadają dziś przekształcenia dokonywujące się w tej klasie: zasadniczym faktem nowoczesnej historii jest dojrzewanie klasy robotniczej, przekształcanie jej w społeczeństwo swobodnych robotników, zdolnych samoistnie pracować na osiągniętym poziomie technicznym, zabezpieczyć dalsze postępy techniki wraz z zachowaniem własnych swych, niezbędnych do utrzymywania życia na tym poziomie cech i zdolności [1]).

Za podstawę prawa może być uznany tylko człowiek, którego życie pozostaje w bezpośrednim związku z wielkim procesem zbiorowej walki gatunku: tylko człowiek, w którym sumują się bezpośrednio osiągnięte życiowe postępy, w którym wytwórczość żłobi niezbędne dla niej biologiczne podłoże. Tylko człowiek nie opierający się wobec wszechświata na niczym prócz swojej własnej pracy, prócz swego własnego życia, tylko człowiek wysiłkiem własnym utrzymujący na danym poziomie ludzką potęgę techniczną — jest właściwym s u b i e k t e m prawa. Dopóki technika i niezbędna dla utrzymania jej na danym poziomie organizacja pracy nie stały się swobodnie przyjmowanym i uznawanym prawem samych pracujących, dopóki prawo nie stało się zrębem całego ich życia psychicznego, całej obyczajowości, póki nie stało się tak pojęte prawo tym w ich życiu, w czym widzą oni dumę i piękno, — postępy techniczne władają człowiekiem, narzucają się mu, lecz nie są przez niego opanowane, nie stanowią jego własności, jego swobodnego dzieła. Socjalizm to jest przede wszystkim proces życiowy dokonywający się w samych pracujących; tylko ta strona socjalizmu jest istot-

[1]) Marks nigdy nie wyjaśnił związku, jaki istnieje między techniką a strukturą moralną i umysłową klasy pracującej na danym technicznym poziomie. Brak zrozumienia dla obyczajowej strony życia, dla jego irracjonalnego narastania stanowi zasadniczą lukę w umysłowości tego wielkiego człowieka. Proudhon był pod tym względem głębszy od Marksa, znał on lepiej konkretne życie i choć plątał się tam, gdzie chodziło o szerokie uogólnienia, głębiej niż Marks sięgał w sam proces przekształcenia klasy robotniczej. Dość jest obok prac Marksa przeczytać *Confessions d'un révolutionnaire*, aby dostrzec ten świat proudhonowskich zagadnień, niezmiernie doniosłych. a zapoznanych przez Marksa.

nie trwała i głęboka: nowy człowiek musi tu powstać, sam siebie porodzić i wychować, stworzyć w sobie wszystkie organy społecznego i kulturalnego życia. Rzeczywistość nasza to stosunek do tego wielkiego procesu: co procesowi temu nie służy, powiększa tylko ciężar przytłaczający zmagające się z samym sobą i ze światem życie. Tym jesteśmy w istocie swej, czym jesteśmy wobec tego procesu: rzeczywistość nasza zostaje określona przez to stające się i walczące o siebie prawo. Kulturalna świadomość wszystkich narodów musi ulec przebudowie: musi stać się zasobem środków umysłowych pozwalających swobodnym robotnikom posługiwać się daną techniką i prowadzić ją naprzód, zasobem męstwa pozwalającego im przyjmować i stwarzać to dumne życie, zasobem piękna przemawiającego do ich serc i zmuszającego je, by siebie i ten tragiczny świat kochały. Kultura musi stać się atmosferą urabiającą i podtrzymującą swobodnych bojowników ludzkiego nad światem zwycięstwa, stać się musi jednolitym nawskróś ludzkim dziełem.

Dzisiaj jedność ta jest tylko formalna, istnieje jedynie w abstrakcyjnej konstrukcji ideologa; kultura dzisiejsza to ścieranie się wyników, wytwarzanych przez różne, niejednokrotnie wprost sprzeczne, w każdym razie obce sobie procesy życiowe. Tkwią w niej zabytki dawno zamierzchłej historii, wytwory życia społeczeństw odmiennych od siebie przedostają się nieustannie do swych odnośnych sfer działania. Psychika ludzka stworzyła cały skomplikowany świat pojęć, wartości, mających właściwie znaczenie tylko w związku z życiem, które je zrodziło. Teraz unoszą się one nad nami, jakby były niezawisłe od człowieka, domagają się przystosowania do siebie, świadomość kulturalna wynaturza się, traci powagę życiową, ulegając coraz to innym metodom życia, które uderzają w nią jak rzeczywistości. Świat żydowski, grecki, rzymski, średniowieczny, objawienia mistyków, fikcje teologów, polityków, pojęcia nauki z różnych jej okresów — wszystko to ukazuje się jako o b l i c z e b y t u. Przytłoczona, zdławiona tym ciężarem przemyka się świadomość wątłymi strumyczkami kazuistyki; przesłaniają jej te ciężary, te obce ciała jedyną rzeczywistość, jaką jest dzisiejsze życie, które ją otacza: zbiorową, nieustanną walkę z żywiołem.

Napróżno marzyć o ustaleniu kultury czysto umysłowymi środkami; katolicyzm zrobił wszystko, co było do zrobienia w tym kierunku, dał nam kulturę jako posiadanie ludzi oddar-



tych od procesu wytwórczości, od biologicznej i ekonomicznej walki, — jako posiadanie ludzi, których jedynym zadaniem było utrzymywać tę umysłową tradycję, wychowywać w sobie te cechy, jakie są niezbędne do jej utrzymania. Katolicyzm stworzył pod tym względem budowę godną najwyższego podziwu, i wszelkie próby zachowania i rozwijania kultury jako jakiegoś pozażyciowego, intelektualnego dorobku są tylko różnymi postaciami tej samej zasadniczo organizacji, której monumentalny wzór przedstawia nam kościół katolicki. Z punktu widzenia dostatecznie rozległego cały dzisiejszy moment kulturalny może być rozpatrywany jako r o z k ł a d k a t o l i c y z m u. Katolicyzm zakreślił plan tej wielkiej zbiorowej kultury ludzkiego gatunku, plan, który nie przestanie nigdy ciążyć nad człowiekiem, jak zadanie. Katolicyzm pojął, że indywidualne życie jest zawsze związane z życiem ludzkiego gatunku, że nie może być odrywane od zbiorowego, powszechnego procesu, zrozumiał, że indywidualna świadomość jest zawsze wytworem historii, i że w związku z historią jedynie samą siebie poznać i zrozumieć może. Na tym zrozumieniu zasadniczej historyczności psychiki ludzkiej zasadza się wyższość filozoficzna katolicyzmu nad protestantyzmem i wszelkimi teologiami wolnej myśli. Gdzie abstrakcyjna indywidualna myśl przeciwstawia się historycznej budowie katolicyzmu, tam zwycięstwo musi pozostać zawsze po stronie katolicyzmu.

Zasadniczym i tragicznym brakiem katolicyzmu było przekonanie, że człowiek styka się z pozaludzkim światem i utwierdza w nim swoje istnienie poza produkcją, było przeoczenie, że praca, wytwórczość są jedynymi organami prawdy człowieka, że są one jedyną drogą, którą wychodzi on poza siebie, ustala się w tym, co nim nie jest. Stąd, miejscem, g d z i e r o z l e g a s i ę g ł o s g ł ę b s z y n i ż c z ł o w i e c z y, g ł o s a b s o l u t n e j p o w a g i, j e s t l i n i a z e t k n i ę c i a s i ę p r a c y z ż y w i o ł e m: tu tworzy się trwała tradycja. Katolicyzm, wskutek historycznych przesłanek, z jakich wyrósł, musiał umieścić swoje kryteria, swoją zasadę powagi w c i e l e m y ś l ą c y m: skutki widzieliśmy już w poprzednim rozdziale. To martwe ciało i jego martwa dialektyka wytworzyły jednak tę spólnotę umysłową, pod której ciężarem gnie się myśl. W założeniu cała świadomość gatunku ludzkiego stanowi pewną jedność, pierwiastki należące do niej działają na siebie. Na czym jednak po-

lega ta jedność? Zasada pozażyciowej powagi tradycji katolickiej posiada władzę nad mniejszością i to mniej czynnych umysłów: nie jest w stanie być z natury swej organem życia. Wytwory kultur najróżnorodniejszych przelewają się ciężko w bezplanowej świadomości nowoczesnej. Jedność jest zadaniem. Istotnie cały gatunek ludzki prowadzi wielką zbiorową walkę o istnienie: walka to nasza najgłębsza rzeczywistość; jeżeli kiedyś ustali się jedność, obejmująca w sobie kultury narodowe, powstanie ona ze stosunków pomiędzy narodowymi grupami pracy: świadomość człowieka pracującego stanowić może dla niej jedyną podstawę.

Dzisiaj za kulturę uważa się ustalenie stosunków między indywidualną psychiką a światem wytworów minionej historii; z własną naszą działalnością umysłową stykamy się w ten sposób, wytworzone nawet przez nas samych pojęcia ukazują się nam jako coś istniejącego poza nami, coś tylko poznawanego przez nas. Rzeczywistość nasza jest poza tymi martwymi stosunkami: tkwi ona w stosunku do świata walki i pracy. Nic nie wydobędziemy żywego ze stosunków z światem skamieniałej psychiki. Wżywając się w nią, przystosowując się do niej, przeżywamy w istocie ten sam proces, który stanowił istotę klerykalnego typu życia. Kultura jest wciąż jeszcze klerykaturą, obrzędem odprawianym ponad niewypowiedzianie rzeczywistym życiem. Boć rzeczywistym nie przestaje ono być ani na chwilę; każdej chwili wejść w nie możemy i zapewniam: nie jest to zależne od tego, czy będziemy głosowali na socjalistycznych posłów. W tym momencie, gdy walczyć zaczniemy w samych sobie o zwycięstwo człowieka nad żywiołem, gdy zbudzi się w nas opór przeciwko porywającej nas swoim ciężarem niby lawina historii, utajonej w naszym j a, — nie będziemy wprawdzie zabezpieczeni od pomyłki (jedna jest tylko przeciw pomyłkom przystań, o której pisał Leopardi: *lieta — no, ma sicura*), ale staniemy się uczestnikami żywego boju, żywej walki, bo każdy okruch żywiołu, bezwiedności przezwyciężonej jest zwycięstwem. Nie jest zamkniętym, skończonym nasze życie, póki żyjemy; giną w nas bezpłodne akty, wybory, porywy, marzenia; gdy skojarzymy to nasze czynne j a z walką pracy, usiłującej zawładnąć całym aparatem nowoczesnej techniki i wykuć w sobie wolę zdolną nim władać, każdy moment nasz będzie miał znaczenie żywe, walka będzie klęską albo zwycięstwem — czymś j e d y-



n y m, męstwu naszemu, stanowczości raz na zawsze powierzonym. Życie nasze, j a nasze to jest posterunek, g d y m y g o o p u ś c i m — u t r a c i g o j u ż c a ł a l u d z k o ś ć n a z a w s z e. Poczucie walki i odpowiedzialności — e p i c k i s t a n d u s z y niezbędne są do moralnego zdrowia.

Dzięki Bergsonowi i Sorelowi zmieniły się całkowicie poglądy na zagadnienie swobody. S w o b o d a n i e j e s t z a g a d n i e n i e m t e o r e t y c z n e m *(nichts zum Erkennen — alles zum Erobern, keine Erkenntnis — eine Tat)*, l e c z z a d a n i e m p r a k t y c z n y m: m o ż n a j e r o z w i ą z a ć t y l k o c z y n e m. Od czasu pomnikowych prac Bergsona determinizm bytowy, dogmatyzm — należą raz na zawsze do przeszłości, do rzędu przesądów i zabobonów filozoficznych.

Tu w zasadniczych liniach mogę streścić tę argumentację.

Obrazy świata, jakie wytwarza nasza myśl, są zawsze pewnego rodzaju planami działania, są to jak gdyby schematy instrumentów, którymi umiemy się posługiwać. Słowo utrwala tu schematy, nadaje im społeczną, niezależną konsystencję. Obrazy świata obejmują zawsze i społeczeństwo, do którego należymy: ono też stanowi jeden z naszych instrumentów, którymi musimy się posługiwać, działając. W społeczeństwie tym dostrzegamy i samych siebie. Doświadczenie społeczne, praktyka życiowa pouczają nas o społecznie ważnych, pożytecznych i szkodliwych sposobach działania; gdy myślimy o sobie i posługujemy się słowem, utrwalonymi przez nie pojęciami, możemy posługiwać się tymi tylko ustalonymi charakterystykami. J a nasze staje się w naszych oczach przedmiotem sądów społecznych, czymś, co istnieje na zewnątrz nas, w tej ponadindywidualnej dziedzinie, którą utrwala mowa. Sami dla siebie stajemy się cząstką jakiegoś mechanizmu; prawidła, określające jego funkcje, określają i nas samych w naszych własnych oczach. W ten sposób plan działania odrywa się od życiowej podstawy, która go zrodziła i zaczyna istnieć jako coś samoistnego, jako „przyroda", obejmująca nas, życie nasze, społeczeństwo. Ale ten tak uniezależniony od nas świat jest naszym dziełem; choć obejmuje on istoty żywe i nas samych, jest on dziełem życia, jego narzędziem; życie samo jest poza nim i kategorie determinizmu przyrodniczego nie nadają się do określenia istoty życia, istoty naszej własnej. Determinizm stworzony jest przez nas samych. J a nasze, pomyślane jako fakt zewnętrzny, ustalony pojęciowo, — jest dzie-

łem głębokiego, twórczego j a: nie daje się ono wyczerpać przez j a pierwsze, uważane za jedyne przez socjologów, psychologów, przeciętnych moralistów, prawników, statystyków; jest ono źródłem tego wszystkiego, kipiącym i wrącym głębiej pod ustaloną, zaklasyfikowaną powierzchnią duszy, jest nieustanną, żywą twórczością. Trzeba przypomnieć, że twórczość to nie jest kaprys, to nie jest bezwzględna nieokreśloność, lecz przeciwnie, w r a s t a n i e r z e c z y n o w y c h w s t w o r z o n e j u ż p o p r z e d n i o; tworzenie to nie podleganie snom — lecz r o d z e n i e r z e c z y w i s t o ś c i, rodzenie w najbardziej dosłownym znaczeniu; t w o r z e n i e t o r o z s z e r z a n i e b i o l o g i c z n e j n a s z e j i s t o t y. Tworzenie treści nowych, i n d e t e r m i n i z m zasadniczy są podstawą samego determinizmu; aby naprawdę powstać, ostać się, każda nowa treść musi wniknąć w to, co już zastaje ustalonym, wrość w to ustalone, opanować je: d e t e r m i n i z m o z n a c z a j a k b y s t o p i e ń, n a k t ó r y w s p i ą ć s i ę m u s i k a ż d y n o w y, t w ó r c z y a k t ż y c i a[1]). Poczucie odpowiedzialności za rzeczy nowe, które przez nas mogą być dokonane, słowem twórczość w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu — jest istotą życia. Życie jest procesem twórczym, usiłującym ostać się wobec innych procesów, niezależnych od niego lub wrogich.

Bergson, w zgodzie z nową biologią, widzi w życiu nie ewolucję, dalszy ciąg świata martwego, lecz zerwanie ciągłości: walkę. Natura martwa to proces zmierzający w kierunku wręcz przeciwnym niż ten, w jakim zmierza życie. Ewolucja od atomu do Herberta Spencera, dialektyka, obejmująca à la Engels ziarno owsa, mgławice, społeczeństwa — wszystko to są teologie, utrwalone przez słowo. Życie jest to twórczość w opornym środowisku: — determinizm oznacza zawsze jakiś poziom ustalonego

[1]) Gorąco polecam wszystkim czytelnikom podziwu godne dzieło Bergsona *Evolution créatrice* Pozwalam sobie zaznaczyć, że poglądy genialnie uzasadnione w tej książce były przeze mnie głoszone od roku 1904. Niewątpliwie, nie zestawiam swoich szkiców z epokową pracą wielkiego filozofa, powołuję się zaś na nie tylko w celu ustalenia ciągłości myśli w dotychczasowych moich pracach. Z prawdziwym i może wybaczalnym zadowoleniem miłości własnej spotykam u takich mistrzów jak Bergson i Sorel te same poglądy, które ja formułowałem nieśmiało w tak nieskończenie lekceważonych przez popularyzatorów dawno przezwyciężonych stanowisk filozoficznych artykułach „Głosu“ i „Przeglądu Społecznego“.



zwycięstwa, ale w głębi życia trwa ta sama wola — ku nowemu, która żyje i w naszym wnętrzu: — nie złudzenie to, l e c z s a m p ł o m i e ń ż y c i a, najgłębsza prawda. Gdzie ten płomień już zgasł, gdzie pod determinizmem nie wre żaden i r r a c j o n a l n y twórczy pęd, tam już i sprawa życia została przegrana. Ż y c i e t k w i z a w s z e w z d o l n o ś c i p r z e c i w s t a w i a n i a n i e z n a n e m u — n i e z n a n e g o. Przecież już w biologii nikt nie wierzy w czysto mechaniczne powstawanie przypadkowych zmian, które następnie utrwala lub usuwa dobór. W y n a l a z c z o ś ć o r g a n i c z n a j e s t j e d n ą z w ł a ś c i w o ś c i z a s a d n i c z y c h ż y c i a. Poznaliśmy już poprzednio te warunki, nad którymi musi zapanować nasza twórczość, aby ostać się w rzeczywistości społecznej; widzieliśmy, że musi ona wejść w skład życia, które przeciwstawia światu pozaludzkiemu co najmniej ten sam poziom mocy technicznej jak życie już niezależnie od naszej twórczości istniejące i które posiada właściwości niezbędne do utrzymania się na tym poziomie działalności techniczno-ekonomicznej.

Tylko stając się cząstką takiego zwycięskiego życia — twórczość nasza jest naprawdę twórczością.

Sorel stworzył niezmiernie cenne pojęcie m i t u s p o ł e c z n e g o dla oznaczenia obrazu myślowego zdolnego stać się ośrodkiem przyciągającym nie dla ustalonych, zmechanizowanych form działania, lecz właśnie dla twórczości. O b r a z t a k i u k a z u j e n a m j a k o p l a n a k c j i, j a k o e p o p e ę w a l k i i z w y c i ę s t w a — t a k ą p o s t a ć d z i a ł a n i a, w k t ó r e j n a s z e t w ó r c z e, w y n a l a z c z e d ą ż e n i a p o s i a d a ł y b y m o c i s t n i e n i a w o b e c ś w i a t a. Warunki, jakim ma czynić zadość nasza twórczość, zostają tu zogniskowane w dobitnych, syntetycznych rysach, w promieniującym ku nam micie zwycięstwa nad światem; zestawiając siebie z nim, myśląc o sobie w jego kategoriach, wychowujemy siebie do zwycięstwa.

Takie znaczenie mitu przypisuje Sorel teorii katastroficznej Marksa, a dziś — i d e i s t r e j k u p o w s z e c h n e g o: — klasa robotnicza uświadamia sobie w tych obrazach, czym ma się stać, aby zapewnić zwycięstwo tym dążeniom, jakie ma w sobie.

Teoria mitów Sorela jest jednym z bardzo, nadzwyczaj

nielicznych przyczynków do logiki tworzenia: daje ona nam metody myślenia o rzeczach, które mają być przez nas dokonane, pozwala w ten sposób świadomie wychowywać i samych siebie do ich wykonania [1]).

Mit wprowadza pierwiastek czynny, heroiczny do samej naszej myśli, jest organem niezbędnym filozofii, która nie chce już według orzeczenia Hegla być sową wylatującą o zmierzchu. W myśli Nietzschego mity odgrywały wielką rolę, w naszej literaturze mamy cały szereg tego rodzaju kreacyj z czasów romantyzmu; pojęcie mitu, jako formy myślowej, jest niezbędne przy analizie teatru Wyspiańskiego. W krytyce naszej ocenił już przed wielu laty znaczenie mitu zasłużony pionier postępowości w myśleniu i czuciu — Cezary Jellenta.

Tu musimy rozpatrzyć jeszcze bliżej sprawę tę w jej ogólnej filozoficznej formie.

Mit powstaje w pewnych specjalnych warunkach i musi czynić im zadość. Nasze mity emigracyjne miały za zadanie utrzymać czystość przekonania i siłę woli w ludziach odciętych od życia, dla którego chcieli pracować. Dziś mit polski musi zawierać w sobie ideę klasy robotniczej wychowującej samą siebie do samoistnej pracy na stopniu dzisiejszej techniki, wyrabiającej w sobie trwalszy od stali hart moralny, przekuwającej całe społeczeństwo w organizm samorządnej pracy i organizm ten przeciwstawiającej najeźdzcom, musi zawierać powstawanie nowej, jasnej, przez rodzenie się i życie swobodnej pracy powstającej samowiedzy: — oto granice, w których musi być zamknięty obraz epickiego boju, zapanować mający niepodzielnie

[1]) Organ rosyjskiej socjal-demokracji *Wpieriod* potępił Sorela za jego teorię mitów, nazywając ją reakcyjną. Sorel daje nam genialny wprost zarys logiki koncepcji społecznych, — publicysta rosyjski sądzi, że określeniem „reakcyjny" unicestwi ten subtelny i głęboki twór myśli. „Mit społeczny" Sorela należy do rzędu prawdziwych kreacji filozoficznych. Sądzę, że dla bardzo wielu umysłów stać się może ta teoria prawdziwym dobrodziejstwem, czynem wyzwalającym. Socjal-demokracja rosyjska, gdyby zdawała sobie sprawę z tego, że myślenie w mitach jest koniecznością dla każdej zbiorowej akcji społecznej, mogłaby co najwyżej powiedzieć, że dla proletariatu rosyjskiego lub jego intelektualnych przewodników mit, a raczej legenda automatycznego postępu jest jeszcze niezbędna.



nad polskimi umysłami i wchłaniać mający wszystkie ich twórcze porywy i tęsknoty.

Mit społeczny to budowanie życia w przyszłości, to przyszłość ta, stwarzająca samą siebie.

Ja głębokie Bergsona wyrzuca w przestrzeń duchowy obraz swojego zwycięstwa i obrazem tym samo siebie utrzymuje i stwarza. Nie mając tego obrazu, myślećby mogło o sobie tylko w schematach rzeczywistości już dokonanej i zamierzchłej — czyli nieustannie zatracać samo siebie. Swoboda, aby być swowodą, musi wchłonąć w siebie cały determinizm, zapanować nad nim. Nasza psychika jest wytworem życia — życia całego dzisiejszego społeczeństwa utrzymującego się na danym poziomie techniki i na podstawie danej, określonej historii. Ja głębokie musi mieć plan działania, pozwalający zapanować nad siłami wytwarzającymi społeczeństwo, warunkującymi naszą określoną psychikę, musi wykuć w sobie moc, którąby mu pozwalała brać udział w tworzeniu społeczeństwa rzeczywistszego niż obecne, a obejmującego w sobie tę twórczość, dla której w obecnym nie ma miejsca.

Ale nasi myśliciele sądzą, że łatwiej jest zaprzeczać istnieniu społeczeństwa i utrwalać swą swobodę w naszym ignorującym je śnie.

By ujrzeć, uświadomić sobie swą twórczość, musimy powiązać ją z jakimś umysłowym kształtem: — gdy nie opieramy się na micie prowadzącym nas ku czynom rzeczywistym, musimy paść ofiarą jednego z tych ukształtowań minionej kultury, z których składa się atmosfera umysłowa. Gdyby świat był dziełem czystej przez samowolę działającej jaźni, gdyby społeczeństwo składało się z magów posiadających nadprzyrodzoną moc nad światem, gdyby życie było tylko czyimś snem, kontemplacją, nasze ja mogłoby swobodę swą znajdować nie wychodząc z siebie. Dziś, tłumacząc ja nasze za pomocą wytworów myśli i kultury należących do innych epok, osiągamy istotnie to tylko jedno, że własne nasze ja staje się legendą, którą można opowiadać, o której można marzyć.

Kto nie powiąże dziś u nas swego życia z Polską robotniczą, z polską pracą, dźwigającą samą siebie z niewoli, kto nie będzie myślał, pracował, żył dla tej Polski — społeczeństwa swobodnych robotników, zdolnych kierować samoistnie swą pracą na najwyższym możliwym dziś poziomie techniki, zdolnych znieść

pełną samowiedzę tego swego twardego życia, wydobyć z niego świat poezji i piękna, — temu życie upłynie na snuciu legend, na karmieniu krwią swą widm i cieniów.

Młoda Polska — to jest właśnie ten mit ojczyzny swobodnej pracy, najdojrzalszego prawa, najpromienniejszej myśli: to jest to pobojowisko, na którym każdej chwili może stanąć myśl, dusza, cała istota każdego z nas, by w słońcu walki kuć dla swych najgłębszych tęsknot, dla swej wewnętrznej swobody nie baśniowe, lecz rzeczywiste z ciała i krwi zwycięstwo. Praca dla Polski swobodnych robotników, albo bezpłodne przemijanie: życie pełne znaczenia i treści, życie twórcze i zwyciężające — lub beznadziejne błąkanie się wśród rozkradających dusze upiorów.

Tak stoi kwestia.



## V

## DUSZY NIE POTRZEBA!

Myślę, że nigdy i nigdzie świat nie wydawał się tak raz na zawsze zamkniętym, skończonym, wykluczającym wszelką inicjatywę osobistą, twórczość. Nie dlatego, żeby tak odrazu przytłaczać miała i dławić za gardło rozpacz. Nie. Tej się nie dostrzegło zrazu. Przeciwnie, wszędzie i u wszystkich rzucała się w oczy pewność siebie i pogoda. Zdawało się, że każdy posiadł tu jakąś tajemnicę, mocą której raz na zawsze już rzeczy polskie toczyć się będą jak najszczęśliwszym, jak narówniejszym torem — prosto w słońce. Każdy, kto rodził się w tych czasach, niech zajrzy w przeszłość, jaką naokoło siebie wczesną młodością zastał. Czy nie było tak, jak gdyby wszyscy oni, ci nasi ojcowie i starsi bracia, przed chwilą właśnie zawarli układ z losem i teraz sami w sobie uśmiechają się do tej swojej tajemnicy, wiedząc, że w gruncie rzeczy nie ma już powodu szarpać się, rozpaczać, przejmować się nad miarę. Niewątpliwie, było to wynikiem sztucznej, przez stłumienie publicznego życia wytworzonej atmosfery. Trosce publicznej nie wolno się było objawiać. Troska publiczna nie mogła istnieć jako fakt zewnętrzny. I nie dawał się uczuć nawet jej brak. Nie czuć było wewnętrznego niepokoju. Było to coś głębszego niż brak publicznego uzewnętrznienia: sama z sobą i sama w sobie myśl polska żyła w zamkniętym, ustalonym widnokręgu, uważała, iż jest gotowa na wszystko, całkiem dojrzała, że byle tylko znikła zewnętrzna przeszkoda, wystąpi ona na widownię w pełnej zbroi, jak Minerwa. Tu już idzie o samą strukturę psychiczną; cały sposób pojmowania życia dziejowego, dziejowej twórczości został wykrzywiony. Prawda zaczęła się wydawać czymś istniejącym, gotowym, czymś,

co może i powinno być tylko poznane: — nie wytwarzano tu własnej samowiedzy, nie miano dla niej zastosowania. Związek pomiędzy życiem czynnym, praktyką społeczną a myślą był zerwany. Prawda ukazywała się jak coś, w czym osobista inicjatywa, twórczość pełna duchowych niebezpieczeństw, rzutów w nieznane — nie biorą żadnego udziału. Istniały różnice zdania co do tego, gdzie przebywa, na czym polega ta prawda, ale sam sposób pojmowania jej, sam naiwny i optymistyczny dogmatyzm były właściwością powszechną. Od H. Sienkiewicza aż do marksisty socjal-demokraty wszyscy w Polsce byli, i z nielicznymi wyjątkami są przekonani, że można raz na zawsze zabezpieczyć się wobec zagadnień życia. Były i są różne trudności, jakie ta lub owa prawda mogła napotkać w rozszerzeniu się na świat cały. Nawet H. Sienkiewicz oczekuje dla swojej Polski czegoś od jakiegoś postępu. Niewątpliwe było to, w każdym razie, że w zasadzie świat już jest skończony, że nie może zajść w nim nic naprawdę i głęboko nowego, że wola rzeczy nowych, nieprzewidzianych, inicjatywa, ja, twórczość — wszystko to są sprawy całkowicie nie istniejące, czysto subiektywne złudzenia. Różniono się i pod tym względem w sposobach argumentacji, ale i tu istota sprawy pozostawała zawsze i wszędzie ta sama: ktokolwiek myślał, że ma jeszcze coś do stworzenia w świecie, ktokolwiek przypuszczał, że dla każdego człowieka życie jest właściwie nowe, łudził się tylko, powinien był co prędzej wyjść z tego dziecinnego okresu i zrozumiawszy, na czym polega raz na zawsze ustanowiony plan-wyrok i światkierat, do końca dni swoich już całkiem automatycznie wykonywać swą nudną, niepotrzebną, opatrznościową funkcję. Każdy Polak w głębi duszy był przekonany, że reprezentuje nieskończenie doskonały, zdolny do wszelkich powodzeń typ istnienia. Można było przypuszczać, że trzeba i powinno się iść naprzód, ale tego, że się jest u początku dobrej drogi, nie podawał w wątpliwość nikt. I do dziś dnia, czy nie myśli w głębi duszy każdy z nas, że w tej lub innej formie posiada coś, co pozwala mu ze spokojem, jeżeli nie z lekceważeniem, spoglądać na olbrzymie przetworzenie duszy i myśli ludzkiej w całym potężnym, pracowitym świecie.

A jednocześnie rzeczy europejskie, tu na zachodzie tak pełne zastrzeżeń, tak nieustannie kwestionowane, poddawane krytyce, zmieniają się w talizmany i amulety, gdy przeniesione



zostaną na nasz grunt. Spencer i Haeckel, Darwin i Draper są nietykalni jak święci urzędowi: przypisuje się im najrozmaitsze całkiem cudowne własności, mocą szczególnego przywileju mają oni jeszcze u nas rozwiązywać te zagadnienia, które na całym świecie wyrosły już nad nich. I tak ze wszystkim. Szukaliśmy w świecie kultury nie metod czynnego, społecznego życia, lecz właśnie zabezpieczających przeciw rozpaczy i zwątpieniu talizmanów: — i do dziś dnia na myśli naszej jej zdobycze stają się nie narzędziem lub orężem, lecz świętością, relikwią, fetyszem. Inną rzeczą jednak jest bronić samego siebie od zagłady duchowej, a inną — żyć. Kto jest samoistnym twórcą życia, ten wie, że nieustannie i ciągle wola jego potrzebna jest w świecie, że nieustannie coś wymaga jego decyzji, że nie ma gotowego świata, lecz jest zmieniająca swe formy, ale wieczna walka. Myśl Polska dziś jeszcze podobna jest bardziej do kapliczki, w której trzeba dbać o to tylko, aby ogień nie wygasł, niż do warsztatu, w którym ceni się i szanuje narzędzia, ale nie zachowuje się ani na chwilę dłużej niż potrzeba złamanego dłuta, nie przypuszcza się, że pietyzm może zastąpić koła wygryzione przez rdzę. I w warsztacie istnieje pierwiastek szacunku dla obiektywnego świata, może właśnie tu tylko istnieje ten szacunek, ale nie przypuszcza się tu, by cały jego sens tkwił w tej lub innej maszynie, która już jutro może okazać się złą pośredniczką pomiędzy naszą wolą a tym, co nami nie jest, nie przypuszcza się, żeby człowiek nie miał już nic do wydarcia światu: tu wiadome jest, że ważniejszym niż wszystko inne jest czujna i odważna wola, niezmordowana chęć nowych walk i nowych zwycięstw.

Dogmatyzm jest powszechnym zjawiskiem, ale jest on związany ściśle ze słabym tętnem życia. U nas życie zostało wykoszlawione w dziwaczny i okrutny sposób: nie mogło ono korzystać z własnych swych doświadczeń. Życie rzeczywiste zmieniało się, powstawały nowe formy działalności, ale wszystko to działo się jakby bez udziału myśli. Nie można było ustalić nigdzie ciągłego związku między myślą a praktyką: stąd myśl mogła przypisywać sobie skutki, w których wytwarzaniu nie brała udziału, a z drugiej strony bardzo poważne zmiany w budowie społecznej nie wywoływały żadnych następstw w świadomości. Życie szło tu istotnie samo przez się, nie obciążając niczyjej odpowiedzialności, i ten brak odpowiedzialności, brak osobistej, kierującej woli stawał się cechą zasadniczą umysłów. Postula-

tem myśli polskiej było, aby gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób, ale pomyślnie dla niej wszystkie zagadnienia zostały raz na zawsze rozwiązane, aby było rzeczą pewną i postanowioną, jak i dlaczego trzeba żyć.

Nie było zgody co do określenia źródła tej pewności, ale istnienie jego nie było podawane w wątpliwość: dla jednych była to jakaś kultura łacińska, dla innych kościół, dla jeszcze innych nauka, postęp lub ewolucja ekonomiczna; w każdym razie istniało już jakieś ustalone poza nami i ponad nami prawodawstwo, jakaś opieka.

Są u nas ludzie, którzy śnią o możliwości wysokiego rozwoju kulturalnego, pomimo braku samoistności politycznej. Całkowite poczucie stwierdzanej dzień po dniu bezsiły wobec bezprawia — odbija się na całym duchowym życiu. Musimy zdać sobie z tego sprawę, musimy to zrozumieć, gdyż ukazują nam tę wytworzoną przez ucisk niedojrzałość jako jakąś specyficzną właściwość duszy polskiej, jako jej wyższość ponad zagadnienia, które roznamiętniają i poruszają do głębi żyjące samodzielnie narody. Zabijając wszystkie samoistne instytucje, wróg poraża coś głębszego niż one same, znieprawia, osłabia wolę, hoduje stan paraliżu psychicznego, wytwarza przepaść pomiędzy zadomowioną prywatną psyche polską a tragiczną dziedziną, w której ważą się wielkie odpowiedzialności, rozstrzygają sprawy prowadzące w daleką przyszłość. Struktura psychiki polskiej uległa w znacznej mierze temu rozkładowemu wpływowi: zaginęła lub osłabła sama zdolność odczuwania ciosów wymierzanych przez przemoc, brak w sercu i myśli miar, któreby zdołały objąć cały ogrom klęski.

Gdy myślę o pewnych właściwościach naszej zbiorowej psychiki, przypomina mi się zawsze ten telegrafista z powieści Wellsa, który układał olbrzymie plany zwycięskiej walki przeciw marsyjczykom, a jednocześnie nie był w stanie myśleć konsekwentnie choćby tylko o własnym swym, bezpośrednim bezpieczeństwie. Tu komplikuje się sprawa. Siła, zdolna przetrwać niezmiernie wiele, istnieje niewątpliwie w Polsce, lecz nie zna ona samej siebie i my jej nie znamy. W każdym zaś razie przebywa ona poza dziedziną t. zw. myśli, tkwi w samym procesie życiowym, w samej fizjologii, że tak powiem, polskiej pracy: sama rodzina polska, tak niezdolna do stworzenia historycznych pod-



staw narodowej myśli, jest, nie jako myśl, lecz jako rzeczywistość, światem pełnym swej własnej, zapamiętałej energii. Polska nie zna samej siebie od strony swej mocy: posiada ona już bardzo znaczną wytrwałość w życiowej walce i bardzo małą tej wytrwałości świadomość. Brak jej organów zbiorowego czucia, myśl nie potęguje tu energii, lecz przeciwnie, pojawia się raczej tylko tam, gdzie energia ta słabnie. Energia ta nie umie nawet siebie w myśli utrwalić i przekazać: — czy istotnie polska posiadająca, nawet pojedyncza, oddarta od zbiorowej pracy rodzina tylko to miała do powiedzenia światu, co zostało sformułowane w „Rodzinie Połanieckich": tylko pogoda zdolna uczynić znośnymi dla samej siebie nie tylko parcie świata, ale i liche sobkostwo własne — nic więcej? Dzisiaj Skałłon jednym pociągnięciem pióra wstrzymał naukę 5500 z trudem i wysiłkiem doprowadzonych do szkoły średniej dzieci. W domu tych rodzin polskich padnie niejedno słabe słowo, ale drgnienia woli narodowej, słabo, źle uświadamiane, zdolność wytrwania, postawienia na swoim — wszystko to przerastać będzie niewątpliwie natężeniem swym najsilniejsze, Skargowskim choćby stylem pisane protesty. Będzie w tym wszystkim prawda tak twarda i niezawodna, że niemal zoologiczna: wszystko, co jest elementarne, fizjologiczne, posiada w Polsce niezmiernie wielką siłę; Polak nie wie jeszcze, w swej świadomej myśli, jak twardo już umie walczyć ze światem: — pora już tylko, by to twarde, silne życiowe jądro przedarło powłokę niedojrzałości myślowej, aby świadomość zbiorowa przestała się wyrażać w formach marnotrawiących, osłabiających wyniki bezwiednego życiowego procesu, pora, by jako jedyna ukazała się samej sobie Polska zawziętej, zapamiętałej woli życia, i niestrudzonej, niesłabnącej pod ciosami, przeciwnie, wciąż krzepnącej i coraz głębiej zapuszczającej korzenie — pracy. Ten stan rzeczy bowiem, w którym myśl jest wytwarzana przez to, co jest bezsilne, zahukane lub chociażby mężnie — ale tylko ginące, zawiera pewne niebezpieczeństwa. Gdyby to, co stanowi organizm polskiego życia, stało się organizmem polskiej myśli, stanowilibyśmy dziś jedną z najbardziej zwartych, w sobie zaufanych, jedną z najbardziej heroicznych, najmocniej ciążących nad wolą kultur narodowych.

Bezskuteczne są próby tworzenia z czystego ducha; ale ten okres już dla nas przeminął, duch ma tylko wstąpić w żywe, istniejące ciało, przestać być pasożytem, poznać swą rzeczywi-

stość. Świadoma myśl polska ma przed sobą dzisiaj tę jedyną drogę: stać się organem stwarzającej samą siebie i utrzymującej się nieustannym wysiłkiem woli polskiej mocy, i budować na tym nie podlegającym żadnym wywłaszczeniom fundamencie: kiedy polskość stanie się synonimem spotęgowanej, czynnej i twórczej energii, kiedy atmosfera polska przesycona będzie pierwiastkami, zapewniającymi techniczną, ekonomiczną, życiową wyższość każdemu polskiemu robotnikowi, i to od najniższych aż do najwyższych dziedzin pracy, — wtedy Polska będzie ugruntowana na wieki w pierwiastku urągającym wszelkiej przemocy, wszelkim przewrotom, wszelkim burzom. Mowa polska niech się stanie tajemniczym zaklęciem i talizmanem, zapewniającym nieprzerwane krążenie energii, męstwa, mądrości i wytrwania, niechaj się stanie nie tylko wyrazem tęsknoty, ale i przywilejem w walce życiowej dla całej, rozprószonej po świecie pracy polskiej: — a wtedy ta moc, która istnieje już w ciemnych procesach życia, pozna samą siebie w słońcu i będzie Polska tak wieczna i trwała jak zwycięstwo wspartego na własnej pracy człowieka. Niechże się stanie to polskie słowo istotnie mocą, której słuchają żywioły, niech zawrze w sobie świat tajemnych źródlisk, ożywiających codziennie borykającą się z losem, powstającą po każdej klęsce — krwawą, straszliwie pragnącą żyć wolę. W tej olbrzymiej, codziennej walce o chleb powszedni życia i myślenia, o oddech każdy — tkwi Polska, niechże pozna się ona w tym przyziemnym, codziennym trudzie, niech się stanie dla niego siłą.

O rzeczach najmożliwszych do spełnienia mówimy tu, o rzeczach, które nie przekraczają miary ludzkiej woli. Wola polska miała już takie nagłe zwroty, bywało już jej na imię: Konarski, Śniadeccy, Staszyc, Świętochowski. Tu idzie o wielki akt samozachowania duchowego, o stworzenie żywego zakonu pracy — i akt ten w tych i przez tych przede wszystkim powinien być dokonany, którzy pragną być narodu myślą. Inne narody mogą żyć z rozdwojoną, rozszczepioną świadomością; my potrzebujemy świadomości jednolitej: stworzyć trzeba myśl polską, organ samym sobie tylko ufających, na samych sobie tylko wobec wszechświata wspartych Polaków. Życie nasze



woła o taką myśl, ginie i schnie jej głodem, powita ją jak wyzwolenie. To, co staje na przeszkodzie — to słabość nasza, to myśl tych, co żyją na powłoce skutej przez obcą przemoc, biczowanej przez nią pracy. Ktokolwiek w Polsce dzisiaj żyje dla swojej własności i myśli, że ma coś własnego prócz pracy swojej, posiada tylko niewolę i z niej czerpie życie; każdy akt jego woli i myśli są znieprawione i zatrute przez nawpół bezwiedny, nawpół świadomy, nałogowy udział w wielkiej zbrodni. Nie ma dziś Polski, jest tylko jej rozbiór, i własność polska to pakt z rozbiorem, to rozbiór codzienny i spowszedniały. W Polsce nie ma miejsca na właścicieli, na spożywających: tu jest zastęp oporu i pracy, więcej nic. Nie ma dla nikogo ocalenia przed zmarnieniem duchowym jak tylko to jedno: wytworzyć w sobie twardy zakon uczestnictwa w zbiorowej walce o przyszłość, w niezmordowanym wydobywaniu codziennym wysiłkiem własnym jej podstaw. Temu prawu służyć, w nim żyć, z nim stopić całą swą istotę: być w każdym momencie życia swego związanym z tym wielkim niesłabnącym bojem — oto jedyna droga. Dla niczego, co w Polsce pozostało z narodu, nie ma zbawienia jak tylko w walce. Los nasz nie został nigdzie rozstrzygnięty: — spoczywa on w nas samych, w naszej piersi, rodzi się z nas każdej godziny. Prawdy naszej napróżno szukamy poza sobą: z siebie, z życia swego narodu wydobyć ją musim. Myśl narodu uciemiężonego budować przyszłość swą może na tym tylko, co od woli wroga jest na zawsze niezależne, przemocy nie podlega, na tym, co jest wolne od przypadkowości i samowoli. Wola nasza tam, gdzie styka się bezpośrednio ze światem pozaludzkim i w walce z nim życie swoje stwarza — oto jedyna dziedzina raz na zawsze zabezpieczona. Tu nie zdoła wtargnąć przemoc, jeżeli jej sami wrót nie otworzymy. Wszelka forma działania zależna od pewnego społecznie usankcjonowanego stanu posiadania jest w ręku tych, którzy posiadają w swojej mocy wszelkie sankcje. Wyjęci spod praw ciemięskiego świata, tylko na tym, co od woli niczyjej niezawisłe, — na pracy naszej, samej tylko pracy, wsparci, przetrwać zdołamy wszystko.

A przede wszystkim w dziedzinie myśli i słowa, w dziedzinie swobody wewnętrznej nie wolno nam liczyć się z niczym, co jest prawem ochranianym przez nieprzyjaciela: w każdej chwili prawo to zwróci się przeciwko nam, obnaży swoją naturę, ukaże

się jako posterunek obcej przemocy. Pierwszym aksjomatem polskiej mądrości politycznej powinno być przekonanie, że ci, których byt zależny jest od form prawnych sankcjonowanych przez zorganizowaną siłę społeczną, — są, muszą być wspólnikami tej siły; przeciwstawić się jej, stawić jej oporu nie potrafią, w swojej zaś przeciwko niej opozycji pójdą tylko do tej linii, poza którą mogłoby zacząć się niebezpieczeństwo dla ich przywilejów. Własność polska obchodzi nas tylko jako organ samowychowania polskiej pracy. Tylko rola, jaką odgrywa ona w produkcji narodowej, jest jej podstawą prawną. Gdy stać będziemy konsekwentnie na punkcie widzenia interesów polskiej pracy, napotkamy zawsze te interesy własności, które są interesem narodu a nie własności. Myśl, świadomość narodowa opierać się mogą tylko na rzeczywistym prawie: ktoiile, chociaż jest reprezentantem przywileju, spełnia świadomie lub bezwiednie funkcję wytwórczą, objęty zostanie przez myśl liczącą się tylko z rozwojem i rozrostem polskiej pracy [1]). I to rozstrzyga. Tylko jako organ pier-

[1]) Jest bardzo ważną rzeczą, abyśmy o tym nie zapomnieli: wskutek właśnie politycznego skrępowania, wskutek konieczności stawiania oporu niemożliwym do zniesienia warunkom bytu narzucanym przez ucisk, polskie warstwy posiadające zarysowują się same przed sobą w utopijnych barwach. Na rachunek ciemięzcy idzie cała ich klasowa, eksploatatorska natura, zaś na ich własny rachunek — wszelkie zdławione przez życie aspiracje przedstawicieli klasy lub jej ideologów. Polscy humaniści, Świętochowski, Prus, Orzeszkowa, byli utopistami polskiego mieszczaństwa, polskiej średniej i drobnej własności ziemskiej. Nawet polscy agrariusze zdobyli się na swego utopistę w osobie p. Weyssenhofa. Ktokolwiek więc będzie opierał się na tych literackich i artystycznych typach i obrazach jako na wykładnikach rzeczywistości, ulegnie z konieczności tym błędom i złudzeniom, które sprawiają, że cała działalność polskich postępowych zrzeszeń, o ile nie ma na celu bezpośredniej kulturalnej twórczości, jest tak przeraźliwie chwiejna, gdy zaś idzie o ogólne wskazania polityczne — świadomie lub bezwiednie obłudna. W każdym razie nie tu można szukać trwałego gruntu pod budowę nie liczącej się z chwilowymi konstelacjami myśli polskiej. Jeden z głębszych i ciekawych pisarzów naszych p. Tadeusz Ulanowski w jednym ze swych odczytów: „Mieszczanin polski" kreślił, o ile ocenić mogłem ze sprawozdań dziennikarskich, obraz społeczny, w którym polskie mieszczaństwo, reprezentowane przez Wokulskiego, odgrywało rolę moralnej podstawy pod budowę gmachu przyszłości. Zdaje mi się, że minął czas, w którym tego rodzaju próby mogłyby wydać rezultaty chociażby takie jak te, które dał saint-simonizm we Fran-



wiastków opierających na pracy całe swe istnienie, tylko jako ich spojrzenie w przyszłość i przed siebie, myśl polska nie wprowadzi do swego dzieła fermentu niewoli, który im głębiej w organiźmie nurtuje, tym pełniej przyswaja sobie znamiona duszy narodowej, narodowego charakteru, tradycji.

cji. W saint-simonizmie mieliśmy do czynienia z pewnego rodzaju samowychowaniem przedsiębiorczości kapitalistycznej. Miało to miejsce w czasach, gdy konkurencja wszechświatowa nie uczyniła raz na zawsze kapitału zależnym od innych, nie mających nic wspólnego z jakimikolwiek ideologicznymi względami, warunków. Utopizm został pobity przez automatyczny rozwój kapitału i kapitalista dzisiejszy, o ile chce spełnić w ogóle jakąkolwiek rolę, t. j. przynajmniej utrzymać się na powierzchni ekonomicznej, musi przede wszystkim liczyć się z wymaganiami narzuconymi mu przez nieopanowany i w każdym razie niezawisły od jego woli proces. Chwilowe napięcie polityczne, przejęcie się ideą bojkotu towarów pruskich wytworzyły w przemijającej psychologii polskiego mieszczaństwa pewne cechy, które mogą wprowadzić w błąd umysły nie przyzwyczajone do poddawania swych konstrukcji kontroli sprawdzianów ekonomicznych. Przyłącza się tu niewątpliwie zamiar polemiczny wykazania, że narodowa demokracja nie odzwierciedla nawet charakteru polskiego mieszczaństwa. Gdy idzie o to, sprawa przedstawia się w sposób nieco bardziej skomplikowany, i zdaje się w interesie szczerości należy się jasno wypowiedzieć. Narodowa demokracja różni się tym od organizacji postępowych, iż opierając się na różnych elementach klas posiadających, prowadzi politykę samoistności narodowej. Można powiedzieć, że właśnie dlatego, iż już dziś zagadnienie Polski jest dla narodowej demokracji zagadnieniem politycznym, mogą dla niej istnieć tylko pierwiastki posiadające byt jurydyczny wobec dzisiejszej świadomości prawno-politycznej. (Naturalnie przyczynowy związek jest tu wręcz przeciwny). Tylko jako stronnictwo, opierające się na dzisiejszym prawno-społecznym ustroju, narodowa demokracja może figurować choćby tylko w opinii swojej jako polityczna reprezentacja narodu. Dalsze jej losy są ściśle uwarunkowane przez tę podstawę: musi ona mieć na względzie kulturalne wymagania włościaństwa, a raczej pierwiastków zapewniających ogólnym interesom klas posiadających przeważny wpływ nad włościaństwem: stąd jest ona nieraz kulturalnie bardziej reakcyjna, niż nawet zdawałby się tego wymagać przeciętny poziom naszego mieszczaństwa. Mieszczaństwo wypiera się N. D. i wstydzi; politycznie jednak narodowa demokracja czyni raczej więcej niż mniej, niż to, co jej klasowa natura naszego mieszczaństwa czynić w ogóle pozwala. Mieszczaństwo nie tylko nie jest zdolne do jakiejkolwiek inicjatywy, ale lęka się każdego ruchu; opierając się na nim, można prowadzić jedną tylko politykę: kapitulacji bez zastrzeżeń. Narodowa demokracja maskuje to swoje tragiczne położenie i aby to czynić mogła, musi zachować opar-

Jest rzeczą pewną, że nie istnieje ona dzisiaj w Polsce, nie istnieje właściwie nigdzie i poza nią — ta samowiedza rządzącej sobą, zdolnej sobą rządzić pracy: — to jest coś, co ma się narodzić, co narodzić się m u s i z nas, jeżeli człowiek nie ma

cie w reakcyjnej masie drobno-mieszczaństwa i wielko-chamstwa (wszystko to, co żyje z bezpośredniej eksploatacji włościan-producentów mających ziemię lub bezrolnych). Stąd jej reakcyjność kulturalna (schlebiająca niechlujnym i leniwym instynktom umysłowym ideologów partii) jest faktyczną podstawą politycznej mocy. Postępowe „zrzeszenia", „związki", „pseudo-partie", zwolnione przez zwycięstwo narodowej demokracji od konieczności kompromitowania się, stwarzają sobie pozycję z wytykania tych czynów narodowej demokracji, które są wynikiem ogólnego jej położenia. Mieszczaństwo polskie, które jest położenia tego sprawcą, usiłuje samo siebie okłamać i platonicznie współczuje nie wymagającym od niego żadnej inicjatywy politycznej postępowcom. Narodowa demokracja ma w naszych oczach tę przynajmniej zasługę, że podtrzymuje postulat politycznej samoistności, że w formach reakcyjnych, ale szczerze i głęboko reprezentuje instynkt odporności narodowej. Narodowa demokracja jest mi wrogiem, ale wrogiem, a nie złudzeniem. Jest rzeczywista i wymaga rzeczywistości, by się jej przeciwstawić było można. Polski postęp, jako polityka (nikt nie podaje w wątpliwość jego zasług kulturalnych), jest utopią i czymś gorszym: demagogią, wyzyskującą jako przywilej swoją polityczną nieudolność. W rozwoju naszej samowiedzy politycznej jest to moment wsteczny, absolutnie destrukcyjny, moment wiecznej niedojrzałości, pragnącej się narzucić jako stan trwały. Rzeczywistościom rzeczywistość tylko przeciwstawić można, i dlatego raz jeszcze powtarzam: tylko opierając się na Polsce pracującej, można stwarzać dzisiaj narodową samowiedzę. Czy dziś Polska ta może mieć swą politykę i jaką może być ona, to już nie należy do rzeczy. Politykę narodowo-demokratyczną usiłowaliśmy przedstawić jako konieczność dziejowego położenia polskich klas posiadających. Nie myślimy, żeby błędy polityczne były tak zgubne, a szczególniej, żeby tak zgubne były pewne, że tak powiem, usterki w deklamacji (a wielka część zarzutów przeciw narodowej demokracji podnoszonych do tej należy dziedziny), sądzimy natomiast, że ważną jest rzeczą, aby samowiedza kulturalna nie opierała się na tak kruchych i wątłych podstawach, jak na lata choćby obliczone konstelacje polityczne. Tu idzie nam o tę samowiedzę tylko i dla niej nie znajdujemy żadnej innej podstawy prócz tej, którą najściślej oznaczyć można w ten sposób: ś w i a d o m a k l a s a r o b o t n i c z a o r g a n i z u j e c a ł e m o r a l n e i u m y s ł o w e ż y c i e n a r o d u, b r o n i j e g o s a m o i s t n o ś c i n a z e w n ą t r z, u m a c n i a, r o z w i j a i k s z t a ł t u j e w e w n ę t r z n e j e g o ż y c i e. Tylko na tym, co wytrzymuje miarę dalekiej przyszłości, co samo w sobie ma pewność, że przyszłość tę zrodzi, budować można myśl, która wychowywać ma zdolne do walki i zwycięstwa pokolenia.



się okazać bankrutem wobec własnej myśli. Zwolna, zwolna, powiecie mi, sama przez się, przez samą walkę swą stworzy sobie tę myśl klasa robotnicza, ona jedna zdoła ją zaszczepić całemu społeczeństwu.

Lecz my, żywi ludzie, czym mamy być w tym wszystkim? Hamletem, cieniem, niczym? — pytał Norwid. Albo myślowo umrzeć, albo tworzyć życie, wytrzymujące miarę myśli. Tworzyć myśl narodu, a więc zbiorowości zdolnej stać o własnych siłach, trwać, rosnąć poprzez wieki. Naród! Czym może być ten zwycięski, tryumfujący nad przemocą, nad żywiołem, z piersi własnej czerpiący swoje prawa, swoją wolę życia, miłość istnienia — twór zbiorowy? — Tym tylko: organizmem samowiednej, rządzącej sobą pracy. Więc albo zginąć albo stać się duszą tego ciała. Dla żywej duszy nie ma tu wyboru. Lecz aby ujrzeć tę swoją jedyną rzeczywistość, musi myśl wyzwolić się od tego wszystkiego, co ją przesłania, musi zwątpić o wszystkim, co tą rzeczywistością nie jest, a w mękach osamotnienia zachować tyle siły, by z własnej, osierociałej istoty tę rzeczywistość na tyle przynajmniej stworzyć, by stała się ona dla nas p s y c h i c z n i e widzialna. Myśl nie napotyka tu nic gotowego; pozostawiona była sama sobie, przytłoczona pokładami martwych pozorów, zdolnych jeszcze po skonie swym łudzić jakąś czcigodną postawą, nakazywać po sobie żal, jakby nie były to wiecznie jałowe kłamstwa, lecz to macierzyste łono, z którego powstaje życie. Każdy samoistny krok myśli był i jest bólem i męką; nie tylko wołały poza nią głosy: pocóż mię opuszczasz, ale i przed sobą widziała tylko zwartą i nudną obojętność: tu jesteś niepotrzebna. Dopominały się o władzę nad nią wszystkie kłamstwa, nie potrzebowały od niej niczego żadne „prawdy". Takie oto było położenie rodzącej się Młodej Polski. Duszy nie potrzeba, twórczości nie potrzeba, indywidualności i odwagi nie potrzeba! Na miły Bóg! — Nigdy chyba i nigdzie nie było tak bardzo, tak śmiertelnie potrzeba tych wszystkich rzeczy! Polska bez Wyspiańskiego, bez Żeromskiego! — Za nic, za żadną cenę nie chcemy wracać do takiej Polski. Zaginęła ona już na wieki, dzięki tym wielkim i śmiałym nie wróci, a ich przecież witało to samo: nie potrzeba.

Więc naprzód, i nie dawajcie posłuchu, gdy mówią wam, że wszystko jest przewidziane. Przewidziane, przewidywane nie istnieje. Was właśnie potrzeba, was młodych, nowych, śmiałych,

niezmordowanych, was, którzy tworzyć będziecie nad Polski ciemnym wysiłkiem epicką atmosferę bohaterstwa, sławy i boju. Boju z samym sobą i światem. Przyrodę całą posiąść ma Polak, mieć w piersi, nad nią panować: wrosnąć myślą, sercem, wolą — w sam byt. Duszy tu potrzeba nade wszystko — młodej, odważnej duszy, naprzód idącej w nieznane, sobie i woli swej ufającej, pragnieniem lotu tworzącej swe skrzydła.



## VI

## WYPRZEDAŻ STARYCH ZABAWEK

Hegel uważał swą „Fenomenologię" za całkowitą i wyczerpującą historię zasadniczych postaw ludzkiego poznania, zanim dojdzie ono do całkowitego i równoważnego ujęcia samej siebie w życiu idei. „Fenomenologia" ta nie utraciła bynajmniej znaczenia; jeżeli nie wyczerpał w niej Hegel życia myśli, jeżeli szczególniej sama podstawa filozofii heglowskiej, stanowisko człowieka i jego myśli w bycie utraciła dla nas znaczenie, to nie zmienia jednak faktu, że została w tym pomnikowym dziele objęta niemal cała kultura nowoczesnej ludzkości, że do dziś dnia możemy odnaleźć w paragrafach tej książki scharakteryzowane i przez to samo przezwyciężone sposoby pojmowania świata narodzone zaledwie wczoraj. „Fenomenologia" Hegla przywracała swobodę życiu myśli, rozpławiając jako jej momenty, wytwory, stanowiska własne jej pojęcia i treści stwardniałe i uznawane przez nią za byty niezawisłe. Cokolwiek epoka jakaś znajduje w swym życiu myślowym jako byt, jako niezmienną i niezależną od nas rzeczywistość, jest zawsze wynikiem jej własnego lub poprzedzającego ją życia, i samej siebie nie rozumie ona, póki nie pojmie, w jaki sposób stworzona została przez życie ludzkie ta niecofniona rzeczywistość. W ten tylko sposób, intelektualnie przynajmniej, powracamy do samych siebie, odzyskujemy siebie. Każdy moment historyczny, każda struktura społeczna wytwarzają naokoło siebie, nad sobą całe systematy bytów i rzeczy. Powinno się właściwie dopóty prowadzić pracę nad jakąś epoką historyczną, dopóki zasadnicza ludzka struktura społeczna nie zarysuje się przed nami jako tło

wszystkich tych poznań, prawd, sprawiedliwości, ideałów, które ją przesłaniają. Wtedy dopiero wiemy naprawdę, z czym mamy do czynienia. To zawsze bowiem jest n a j g ł ę b s z ą rzeczywistością dla człowieka: ludzkie zbiorowe życie, utrzymujące się wobec wszechświata, wiecznie nieludzkiego, wiecznie innego niż my, nacierającego na nas całym ciężarem swej obcości.

Tu nie idzie nam o historię, lecz o coś bliższego nam i przez to trudniejszego, najtrudniejszego do zbadania: o nas samych, o głęboki, szczery, niezaprzeczalny fakt naszego istnienia, o to nasze życie, które jest równie niezaprzeczalne jak śmierć, która położy kres znanym przynajmniej i poznawalnym naszym czynom. O to idzie nam, czym jesteśmy — nie wobec choćby najdawniejszych, najbardziej ustalonych myśli, nie wobec słów, które mają choćby jak najbardziej niezaprzeczalny obieg, — ale wobec tego, co nigdy nie jest ludzkim słowem, lecz bardzo głuchą, bardzo rzetelną i nie dającą się zwieść nocą poza nami. Ona to wszak rozpostrze nad nami swe milczenie, tak jak gdyby nie istniały nigdy żadne słowa, pogłębiające krytyczne artykuły, całkiem interesujące paradoksy i inne postacie c z e g o ś, co wydaje się nam ważnym, — nam, ale nie jej, ona to wtedy przynajmniej — w tej godzinie — odnajdzie w nas coś rzeczywistego, coś, co było w nas samych życiem nieznanym nam, a tak samo rzeczywistym jak u mitycznych pierwszych ludzi. Tak, i wtedy jasne się staje, że oto coś całkiem samotnego, głębokiego, dzikiego i spokrewnionego z ostrym niepodobieństwem prawdy było i w nas, którzy strawiliśmy życie wśród tego lub innego rodzaju nie fałszów już nawet — ale zabawek, zabawek dla starych i raz na zawsze nie naiwnych dzieci, pasjansów i innych gier, które pozwalają nie zstąpić w tę dziedzinę, gdzie styka się bardzo bezpośrednio to coś, co jest nami, z tym, co raz na zawsze i nigdy nami nie jest i nie będzie, ale pomimo to właśnie tak bardzo jest, jest, chociaż wszystko, co powiemy: — materia, energia, Bóg, eter, nieskończoność, jest zawsze z nas i p o z a n a s nie prowadzi. Różne formy antropomorfizmu.

Nie uda się nam niewątpliwie wyczerpać wszystkich tych „metamorfoz", jakim ulegać może w tej oto epoce, i to u nas, nasze własne, usiłujące zgłębić siebie, albo wprost przeciwnie oddalić się od siebie, nigdy siebie nie napotkać, życie. Fenomenologia nasza nie może być zupełna, wiemy, że zawsze się



znajduje jakaś nowa, trudna do przewidzenia lub przewidziana, lecz nie chcąca tego widzieć seria masek. Ileż to z tych mających dopiero nastąpić, narodzić się w Polsce objawień, pogłębień duszy nowoczesnej — wala się tu na zachodzie w kontramarkarniach kultury: domina i maski, których nikt już nie wynajmie. (Rakaka — jak powiada pani Bahrewiczowa, przeczytawszy artykuł p. Nalepińskiego; po lekturze prac p. Bełcikowskiego nawet pani Bahrewiczowa nic nie mówi). Poprzestaniemy na najbardziej zasadniczych, typowych wypadkach. Zresztą, gdy wskazana zostanie droga, zdoła po niej iść każdy, kto zechce. My czynimy tu wszystko, aby wykazać, że innej drogi tu nie ma i być nie może: — ale rozumowanie i dowód skutkują tylko tam, gdzie istnieje prawość umysłowa. Tej zaś jest dziś bardzo mało w Polsce. Przeświadczeniem bardzo powszechnym jest, że właściwie wszystko, co się myśli, szczególniej w kwestiach ogólnych, jest rzeczą obojętną, że to nie ma żadnego widzialnego wpływu; a przecież wpływ ten istnieje i to bardzo niewątpliwie, ale ujawnia się on w bardzo odległej, w każdym razie nie dzisiejszej i nie jutrzejszej przyszłości. Wystąpi on w tym życiu, które rozwinie się na powierzchni świata, co schłonie nasze kości, — leży on poza zakresem naszych sprawdzianów.

Nasze sprawdziany to nasza świadomość. Czy może być inaczej? — powiecie mi: cóż może tu rozstrzygać prócz przeświadczenia? Jakiego przeświadczenia? — zapytam. Skąd powstaje ono, co czyni, w jaki sposób samo siebie utrzymuje? Ale jest to właśnie przeświadczenie bezczynne. Jedyną rolą jego jest to, że jest i coś uznaje lub odrzuca. Na jakiej podstawie? Czym stwierdziło ono swoje prawo rozstrzygania, czym wykazało, że istnieje nie tylko dla siebie, ale i dla tego, co na zawsze już ludzkim przeświadczeniem nie jest, a o co rozbija się ono, póki nie stworzy człowiek sobie duszy z twardego, magicznego kruszcu? Nazywamy to subiektywizmem. Przetłumaczymy to na nasz język: oto ludzie nie biorący udziału w życiu wytwórczym, ani nie kierujący rzeczywistymi sprawami społecznymi, ani w ogóle nie czyniący n i c w ś w i e c i e ż y w i o ł u, — swoje j a, swoje odczucie uznają za miarę rzeczy, za sprawdzian życia. Nie mogą inaczej. Tak jest. Nie przeczymy temu, ale skoro tak jest, jak powiedzieliśmy — zadajmy sobie trud zbadać, jak będzie działać życie umysłowe tych ludzi? Co będzie dla nich prawdą? Skąd różnica pomiędzy prawdą a tym, co nią nie jest. Widzieliśmy,

że można, określiwszy proces życiowy, z którego wykrystalizowuje się myśl katolicyzmu, — wydedukować z właściwości tej określonej postaci życia wszystkie jego dogmaty, poznać w ten sposób ich istotę: — bynajmniej nie znaczy to jeszcze zniweczyć. Człowiek jest głębszy niż wszelka myśl, wszelkie wypowiedziane przezeń zdanie: odnaleźć poza myślą życie, ukazać je — znaczy to ujawnić jej treść najgłębszą. C z ł o w i e k ż y j ą c y i u m i e r a j ą c y r a z n a z a w s z e w p e w i e n s p o s ó b: czy nie jest to najtragiczniejsza, najpełniejsza w treść rzeczywistość. Postarajmy się więc stosować i tu tę samą metodę.

Czym jest literatura, poezja, krytyka literacka, czym są te wszystkie rzeczy jako życie, z jakiego i jak określonego życia powstają one? a szczególniej z jakiego procesu życiowego powstaje to, co nazywamy dziś u nas młodą literaturą? — Bierzemy oczywiście nie żaden poszczególny wypadek, lecz sam istotny typ, który posłuży nam za szkielet do dalszych określeń. Twórcą literatury jest po większej części człowiek, który albo nie znalazł dla siebie w całym zakresie życia społecznego żadnej działalności, albo też nie odnalazł siebie w swojej działalności i, nawet jeżeli bierze udział w praktycznym życiu, to dla jego „twórczości", „literatury", „świadomości istotnej" — jest to sprawa obca. W istocie więc żyje on na powierzchni praktycznego, społecznego, rzeczywistego życia jak na jakiejś obcej, zewnętrznej dla siebie powłoce. Jest to fakt najbardziej zasadniczy. Znaczenie jego jest całkiem jasne: wszystkie znane, dostępne formy działalności ukazują się jednostce tworzącej literaturę jako mniej lub więcej bezwartościowe, w każdym razie jako nie wyczerpujące jego wartości osobistej. Stąd cały szereg bardzo typowych i zasadniczych określeń. Z punktu widzenia tej formy życia, której wyrazem jest literatura, — życie praktyczne, społeczna rzeczywistość ukazują się jako coś w każdym razie odmiennego, innego, niewspółwymiernego. Na razie może nie być nawet jasno uświadomionym stosunek wartościowy tych dwóch sfer. Konstatujemy fakt zasadniczy: świadomość i życie jednostki są rozdarte, świadomość pragnęłaby pod pewnymi przynajmniej względami innego życia. Pomimo to czuje jego powagę. Życie to obowiązek. Pozostająca po spełnieniu obowiązku sfera duszy wytwarza sobie swój zwiewny świat — marzenia. Literatura jest tu ozdobą, życie surową prawdą. Faktem pozostaje, że człowiek pod pewnymi przynajmniej względami



czuje się niewolnikiem, bierze udział w życiu, które tylko do pewnego stopnia jest mu pożądane.

Przyjrzyjmy się trochę bliżej, dlaczego bierze on jednak udział w tym życiu. Odkryjemy z łatwością przyczynę: musi on skądś czerpać środki do życia; zdobycie ich — to sfera obowiązku; obejmuje ona nader różne rzeczy: praca technika, lekarza, nauczyciela, poborcy podatkowego, prokuratora, urzędnika policji, kupca — wszystko to są postacie obowiązku. Życie istotne, wytwarzające żywe skutki, zostaje tu zmechanizowane, bo nie zatrudnione przez nie władze i tęsknoty tworzą sobie swój własny świat marzenia, ozdoby, ocalającego piękna. Odcienie mogą tu być bardzo różne, zależnie od tego, w jakiej mierze p o c z u c i e prawne zostaje zaspokojone przez bezpośrednie, praktyczne życie i jaki jest zakres tego poczucia. Obchodzi nas tu sam fakt rozdwojenia: — świadomość nie jest świadomością życia, jakie wytwarza człowiek, jest ona poza nim, ponad nim. Stąd koniecznym staje się rozdział samych wartości: p r a w d y i w y o b r a ź n i. Literatura jest na razie mniej prawdziwa. Prawdziwym jest ż y c i e. Ale nietrudno przekonać się, że jest to równowaga n i e s t a ł a. Owo prawdziwe życie jest niezawisłe od nas, m u s i m y w nim brać udział. Prawda ta jest więc nam narzucana. Czy jest to aby prawda? Jeżeli jest ona tak całkowicie nam obca, na czym polega jej władza nad nami? Na przymusie, a więc na braku swobody. W twórczości jesteśmy swobodni, zatem gdybyśmy byli nieustannie twórcami, nudna, przymusowa prawda znikłaby. Nie jest to więc już prawda, ale upadek. Gdy nie ma bezpośredniego stosunku pomiędzy myślą, życiem duchowym człowieka a jego położeniem ekonomicznym, to ostatnie i związane z nim konieczności będą przechodziły mniej więcej przez takie fazy: surowej prawdy, prawdy szarej ale koniecznej, ciężkiego obowiązku, musu, tyranizującej rzeczywistości, prozy życia, filisterskiej empirii, upadku ducha, złudzenia przesłaniającego rzeczywistość, czystego niebytu i t. d. Jednocześnie zaś twórczość artystyczna będzie przybierała w naszych oczach takie mniej więcej formy: ozdoby życia, wyzwalającego marzenia czystej swobody, nieskrępowanego życia naszej duszy, wyższej prawdy, istotnego poznania, obcowania z bytem, absolutu. Skala pozornie bardzo rozległa, ale istota procesu pozostaje ta sama wciąż: człowiek żyje na podstawie świata, bez którego obejść się nie może, lecz którego nie rozumie, nie

ceni, t. j. żyje na podstawie wytwórczości, która w zasadzie pozostaje mu obcą.

I oto zachodzą dalej bardzo ciekawe rzeczy. Twórca literatury żyje zawsze mniej lub więcej z dóbr już wytworzonych: gdy odrzuca on, jako nierzeczywiste, swoje życie, które prowadziło do zapewnienia mu pewnej części tych dóbr, gdzieś tam i kiedyś przez kogoś wytworzonych, nie zdaje sobie sprawy, jaką sferę życia zamknął w swojej negatywnej ocenie. Uogólnia on zresztą bardzo łatwo tę ocenę. Powstaje mniej więcej tego rodzaju zasada: ponieważ bezwartościowymi są te sposoby życia i działania, które zapewniają nam posiadanie i spożywanie dóbr wytworzonych przez innych, więc bezwartościowym i nieprawdziwym jest sam proces wytwarzania tych dóbr. Artysta odrzuca jako nudny przymus, jako zmorę to, co mu zapewnia spożycie, a ceni tylko sen powstający na podstawie tak utrzymanego i zapewnionego życia. Wytwórczość, praca wydają mu się tylko drogą wiodącą do spożycia, odrzuca więc ją jako nie istotną, nie rzeczywistą. Robotnik wydaje mu się „opętańcem Maji", „fanatykiem empirii". I oto mamy zasadnicze nieporozumienie naszego momentu kulturalnego. Idzie tu o wyrównanie przepaści między psychologią spożywcy a psychologią wytwórcy. Spożywca miał zawsze co najwyżej uczynić zadość pewnym warunkom, aby mieć zapewnione spożycie, miał zasłużyć na nie, wytwórca musi je wytworzyć. I gdyby nikt niczego nie wytwarzał, nie mógłby już nikt na nic zasłużyć. Przez rozpowszechnienie typu myśli spożywcy samo wytwarzanie pojmowane było jako pewien rodzaj zasługiwania. Tylko zasługiwanie i nic więcej. Zmienia się to wszystko, gdy wytwórca chce s a m d l a s i e b i e tworzyć życie, nie otrzymywać go z góry; jako na zdobycz własną patrzy on na nie, jako na swe wydarte pozaludzkiemu, żelaznemu światu prawo. Nie zasługa już i nie łaska, w każdym rzie nie odpowiedź na czysto psychiczne sposoby dosłużenia się; nie, coś wydartego siłą, wolą ludzką, coś, czego nie byłoby bez człowieka, — oto jak określa się dziś życie. I w ten to proces wpada nowoczesny Hamlet i zapewnia, że nic, co jest ludzkim, nie jest rzetelną zasługą, że aby żyć naprawdę, żyć tak, jak to czyni on — Hamlet, trzeba nie kalać się żadnym przymusem, żadnym zetknięciem duszy z tym, co nią nie jest. I Hamlet z litością spogląda na szamocących się robotników: — dlaczegoż nie mówią tym ludziom o jaźni, mogliby żyć tak jak ja, swo-



bodnie jak ja. Czy nie słyszeliśmy tych Hamletów, czy nie zabierają oni do dziś dnia głosu, coraz pewniejsi, że żadna z form mieszczańskiego, urzędniczego etc. życia, żadna stała kariera zasługą nie są, nie wytrzymują tej miary, jaką oni stosować chcą wobec rzetelnych zasług. Nie wiedzą, że stała się rzecz co najmniej tak dziwna jak ta, którą zwiastował Zaratustra. Oto nie ma już ś. p. zasługi. Nikt nie prowadzi książek służbowych człowieka; nikt jak tylko on sam w bardzo rzeczywistym podkładzie własnego swego życia: biologiczno-technicznej, ekonomiczno-technicznej, ekonomiczno-prawnej jego istocie, że kto nie tworzy rzeczy nowych, zdolnych żyć — ten nie zasługuje już zaiste na nic, bo to jedno tylko jest, co tworzy dla siebie w sobie i poza sobą sam człowiek. Nie zasługa już, spływająca nań z nadziemskiej dziedziny, ale ta rzecz tutejsza, święcie ludzka: p r a w o. Tak i nie inaczej — ale nie ma istoty dalszej od zrozumienia prawa niż wykolejony, zbuntowany przeciwko samemu sobie konsument.

Nie trzeba tego pojmować w ten sposób, że sumienie i świadomość buntują się przeciwko swemu bezużytecznemu istnieniu na barkach innych. Nie. Taki sposób widzenia sprawy, po większej części niezmiernie jałowy, raczej wmówiony niż szczery, zawdzięczający swe powstanie różnym autosugestiom moralizatorskim, nie odgrywa tu prawie żadnej roli. Żadnej roli — przede wszystkim właśnie u natur psychicznie bogatych, które czują się przynajmniej *in potentia* zawsze czynnymi. Ale oto rzecz dziwna, — bo oto tym poszukującym czynu sama możliwość dokonania go musi być dostarczona, wytworzona poza nimi. Sprawa jest niezmiernie charakterystyczna. Życie przedstawia się człowiekowi z warstw wytwarzających myśl jako pewna skomplikowana rzeczywistość psychicznie-społeczna, jako pewien zasób zadań do wykonania, uczuć do przeżycia — słowem, jako pewna gleba duchowa, z której oni wydobyć muszą własne swe psychiczne i moralne istnienie. Ta gleba właśnie poczyna się im wydawać bezpłodną: nie znajdują naokoło siebie ani jednego sposobu przeżycia własnego życia, któryby ich pociągał, przemawiał im do przekonania, wydawał się wartościowym. Życie własne, nim nawet żyć nim zaczną — ukazuje się im jako jakaś niezależna od ich woli, narzucona im, nie spowodowana przez nich, bezwartościowa rzeczywistość, jako coś, co wprawdzie wypełnia im treść istnienia, ale nie jest z nich, nie

do nich należy. Świadomość dochodzi do przekonania, że to coś, co wytwarza życie, źle wywiązuje się ze swej roli i zaczyna powątpiewać o prawomocności tego c o ś, o jego istnieniu. Znamy rzeczywiste stosunki, jakie tu zachodzą, stosunki, które raz na zawsze zrozumieć potrzeba, jeżeli się nie chce swym istnieniem pomnażać i tak już olbrzymiej, przytłaczającej masy fałszu i pozoru. Życie — wiemy to — nie jest to coś gotowego, to nie żadna gotowa rzeczywistość, lecz walka i praca, nieustanne wydzieranie żywiołom każdego okrucha, każdego momentu ludzkiego istnienia. W walce z przyrodą i z sobą zdobywa się życie — w wielkim biologiczno-technicznym procesie wytwórczości; dana, z a s t a n a rzeczywistość to jest właściwie zbiorowość zasobów, warunków, form społecznie możliwego istnienia — na barkach nie przez nas dokonanej pracy, na powierzchni stworzonej przez olbrzymią, nieustanną wytwórczą działalność, w której my nie bierzemy ś w i a d o m i e udziału. Te to formy życia na tle pracy nie przez nas dokonanej ukazują się nam jako życie, gotowe już do pewnego stopnia, czekające na to, byśmy je przeżyli, a r a c z e j, a b y o n o p r z e ż y ł o n a s p o s w o j e m u. Gdy ono wydaje się nam bezwartościowym, nie myślmy, żeśmy już poznali i osądzili świat rzeczywisty człowieka, jego rzetelne, nie dopuszczające złudzeń, twarde istnienie. Bynajmniej. Nie zetknęliśmy się jeszcze ani na chwilę z tą głębiną, nie wiemy, czym jest ona. Znamy życie na tle gotowego, dokonanego już świata pracy, świata uczłowieczonego już, nie znamy tego istotnego życia, które w walce z wiecznie pozaludzkim żywiołem ten nasz świat stwarza. Gdy uznajemy za bezwartościowy, za nieistotny ten świat, w którym żyliśmy, nie powiedzieliśmy nic jeszcze o świecie głębokim; gdy wydaliśmy sąd o życiu na tle gotowej pracy, na podstawie stworzonego poza naszymi plecami przez nieustanny ludzki wysiłek — świata, nie powiedzieliśmy nic jeszcze o stwarzającym to wszystko w walce z żywiołem człowieku. To wszystko głębokie, istotne, dźwigające nas pozostawało poza obrębem naszych przeżyć, naszych wartościowań, naszych sądów. Człowiek dotychczasowy nawet wtedy, gdy żył sam jako wytwórca, myślał o sobie, o stwarzanym przez własną pracę, przez własny wysiłek świecie i życiu, jak spożywca — jak ktoś, co zastaje gotowy świat, gotowe prawo, gotową prawdę i nie wytwarza tego wszystkiego, lecz usiłuje tylko uczynić zadość tym warunkom, od któ-



rych zależy przyswojenie tych wszystkich gotowych rzeczy. Proszę zważyć, że mówię: „nawet wtedy, gdy sam żył jako wytwórca". Nie idzie więc tu o kazanie przeciwko parazytyzmowi, lecz o zrozumienie przewrotu, jaki dokonywa się w strukturze myśli ludzkiej, w zasadniczych podstawach naszej świadomości.

Zwracam uwagę: nowa forma świadomości, budowa myśli musi być stworzona. Samo przez się nie powstaje nic. Nie rozstrzygnie tej sprawy sam rozwój stosunków ekonomicznych. Dotychczas rzekomi przedstawiciele klasy pracującej myślą o sprawie, której służą, w kategoriach starej świadomości: praca ducha musi być dokonana, muszą przyjść ludzie, którzy w bolesnej osobistej walce zrywać będą z nawyknieniami dotychczasowej myśli, pasować się ze wątpieniem, które ukazywać im będzie własną ich pracę nie tylko już jako błąd, ale wprost jako c o ś n i e m o ż l i w e g o, coś, co nie może istnieć, mieć rezultat. Trzeba bowiem zerwać ze wszystkimi dotychczasowymi formami myślenia o istniejącym, myślenia o rzetelnej życiowej treści, zawisnąć jak gdyby w próżni n i e i s t n i e n i a i nie stracić odwagi, iść naprzód i pracować, aż się odsłoni jedyna rzeczywistość: zbiorowe ludzkie życie, stwarzające pracą swą świat, wszystko, czym on żyć ma, co mu jest niezbędne do trwania i rozwoju. Tu jest istotnie potrzebny h e r o i z m m y ś l i, nieustanna, nieustraszona prawość czynu.

Widzimy całą paradoksalność zadania: z rozkładu dotychczasowego świata, dotychczasowego sposobu myślenia, widzenia, czucia rzeczywistości ma się narodzić rzeczywistość rzetelniejsza, głębsza od poprzedniej. Dwie strony procesu splecione tu są w jedno, są jednym. Nieustannie psychologia i logika rozkładu przesłaniają nam psychologię i logikę po raz pierwszy dochodzącej do samowiedzy, ujmującej własne istnienie w swym samopoznaniu — pracy. Dla przeżywającego osobnika nie ma tu dwóch stron: jest tylko szereg zmian w sposobie czucia, myślenia; zmian, które, z pozoru biorąc, nie dotyczą nawet osobnika. Zmienia się nie on, lecz jak gdyby niezależna od niego, zastana, gotowa rzeczywistość. Świadomości nie wskazuje tu nic, że to wszystko ma pewien określony związek. Zmiany zdają się zachodzić na różnych płaszczyznach: jedne z nich ukazują się jako teoriopoznawcze trudności i zagadnienia, inne jako pewne subtelne drgnienia wrażliwości artystycznej, nowe odcienie w świecie artystycznego widzenia i piękna, inne wreszcie jako

pewne przesunięcia w rozkładzie wartości. Jak gdyby nie było jednolitego, życiowego procesu: jest szereg zróżnicowań i przeobrażeń w wielopłaszczyznowym świecie kultury. Zmiany te zachodzą gdzieś poza nami, konstatujemy je, niektóre z nich nas niepokoją, inne przeciwnie pociągają ku sobie, wywołują uczucie zachwytu, dumy. Samą logikę procesu, kościec stały — stwarza dopiero zrozumienie życiowego faktu. Wtedy dopiero klasyfikuje się to wszystko i ukazuje się głęboka łączność między stylem Anatola France'a, liryką Kasprowicza, teorematami Macha lub Poincarégo. Nietzsche wchodzi tu w tajemne powinowactwa ze zjawiskami, które nie miały w sobie nic z protestu, nic z pragnienia, przeciwnie, pełne były skupienia i spokoju, zamknięcia w sobie.

Okazuje się, że istotą tego wszystkiego jest rozkład świadomości, psychiki żyjącej w gotowym świecie, poznającej gotowy świat, odczuwającej zastaną, niezmienną, istniejącą rzeczywistość. Gotowy świat ginie i pociąga wraz z sobą przystosowane do siebie ukształtowania psychiczne; nie ma już nic, jak się zdaje nic prócz tego, co było zawsze rzeczywistością, która stwarzała widmo gotowego świata: twardej, nie ustającej pracy, walczącego z żywiołem zbiorowego życia. Mamy tu jakby dwa bieguny polaryzacji psychicznej; z jednej strony wszystko dąży do rozpławienia, rozpuszczenia, rozrzedzenia wszelkiej dotychczasowej rzeczywistości, tej, do której dostosowywała się psychika; z drugiej strony dochodzi do samopoznania praca, rzeczywista praca, która wykuwała samą tę treść, jaką później w ten lub inny sposób przerabiała na swoją zastaną, daną, zasłużoną własność, psychika kulturalna. Mamy tu dwa prądy i widzimy, jak wielkim wysiłkiem jedynie możemy skierować myśl naszą i duszę ku temu drugiemu, który sam tylko prowadzi ku jedynie rzetelnym źródłom wszelkiej rzeczywistości i wszelkiego życia. Rzeczywistość, nigdy nie poznana rzeczywistość własnego działania ma być poznana i ujęta przez tych, którzy właśnie przeżyli rozkład wszelkiej dotychczasowej rzeczywistości, znaleźli się sami z sobą w niekrępującej pustce: stali się widmem i marzeniem, a mieli zrozumieć, że ostatecznie dla nich rzeczywistym jest ich ciało, tłukące się w nim życie i jego wysiłek przeciwko na zawsze obcemu. Przewrót musi się dokonać w momencie, kiedy jesteśmy najmniej przygotowani do jego wykonania.

I ważną jest rzeczą, abyśmy nauczyli się rozróżniać te dwa



kierunki, dwa biegunowo przeciwne sobie prądy. Każde stanowisko, każdy moment duchowego życia może tu nas wprowadzić w błąd, na każdym kroku możliwe są upadki w swobodę od wszelkiej treści, od wszelkiej prawości, od wszelkiej prawdy. Najgłośniej mówi o sobie ta swoboda. Jest moment, kiedy nie pozostało już z poprzedniego świata nic, nic z nas samych, o ileśmy do tego świata należeli. Moment czystej samowoli. W tej chwili możemy zrozumieć, że nie mamy wobec żywiołu nic, że prysły wszelkie postacie naszej duchowej tożsamości z „bytem", naszej duchowej wobec niego zasługi, że żadna forma „ducha" tu nie jest wystarczającą podstawą. Tu waży się zagadnienie. Nasuwa się wniosek, że jeżeli żadna forma ducha nie jest podstawą obowiązującą i pewną, każda jest lub może się stać prawem życia; lub też inny, w którym jest prawda, że jako obca żywiołowi, żywa siła tkwimy w nim i nie duchem, lecz siłą zdobywamy na nim wszystko, że wnętrze świata nie otwiera się na żadne sezamowe zaklęcie, że jest ono dla psychiki bezpośrednio nieprzenikalne, że jedynie siła nasza, praca, tworzą dla nas oparcie i drogi, wyrywają każdy strzęp istnienia, stwarzają nasz świat i nasze na nim życie — wśród chaosu.

Tu ma wielkie znaczenie fakt, że literatura jest wytwarzana przez ludzi oddartych całkowicie od wytwórczego procesu. Człowiek mimowoli zawsze obiektywizuje warunki swego istnienia, wyrzuca poza siebie, jako świat, stosunki zachodzące pomiędzy własnymi przeżyciami. Rozkład danej rzeczywistości ukazuje mu się jako powstanie nowej rzeczywistości, jako poznanie przynajmniej właściwej natury świata. Tak więc stwierdzone zostaje, że świat nie jest ani materią, ani w ogóle przyrodą, poddaną ścisłym prawom, lecz czymś nieskończenie posłuszniejszym w stosunku do naszej duszy. Zostaje „poznane", że właściwie dusza nasza stwarza świat. Nie ma już żadnych stałych warunków określających, jak i kiedy psychika przyswaja sobie gotową rzeczywistość, poznaje ją, zapanowuje nad nią. Nie ma stałej rzeczywistości, jest tylko psychika, która w sobie samej znajduje podstawy pewnego życia wyniesionego ponad wszelkie formy i warunki. W ten sposób za normę, za typ istnienia zostaje uznane przypadkowe utrzymywanie się jednostki na powierzchni „rzeczywistości" wytwarzanej nie przez nią, przeoczanej przez nią całkowicie, na powierzchni uczłowieczonego przez olbrzymi i nieustanny wysiłek chaosu. Porzuciwszy, uznawszy

za bezwartościowe, nierzeczywiste, kłamliwe — wszystkie stałe formy istnienia na powierzchni pracy wytwarzanej bez jej udziału, jednostka odrzuciła jako złudzenie całą „rzeczywistość". Obecnie pozostała sama. Sama — oczywiście w świecie, który i nadal nie przestał być stwarzany przez zbiorową pracę. Wszystko to znikło. Istnieje tylko j a, które sądzi, że jego wewnętrzne perypetie wydźwigują to olbrzymie, stwarzane przez pracę ludzkości całej dzieło. Wszystko to jest pozorem tylko, fantasmagorią, co najwyżej emblematem, poza którym j a nasze, nasza wisząca w próżni psychika ma odnaleźć siebie. W ten sposób sennym marzeniem jaźni nieprzebudzonej staje się niezmierny świat pracy i wysiłku. Nie jest to jedyne stanowisko możliwe tutaj. Ten sam zasadniczy stosunek do życia i społecznej, zbiorowej pracy, do całej historii i obecnego mozołu ludzkości może przybierać bardzo różne formy. Możnaby napisać cały traktat o p o l i m o r f i z m i e m i e s z c z a ń s k i e g o r o z b i c i a. Tak na przykład do tego samego zasadniczo typu należy takie stanowisko: To, co uważaliśmy za rzeczywistość, było naszym złudzeniem, złudzeniem właściwym pewnemu specjalnemu punktowi widzenia, temperamentowi etc. Wszystko, co może stanowić treść ludzkiego przeświadczenia, ukazywać się jako rzeczywistość, jest zawsze złudzeniem tylko, zależnym od punktu widzenia, usposobienia. Świat cały znika, pozostaje tylko galeria amatorów psychiki, dyletantów istnienia: — żyją oni według swego upodobania i stwarzają w ten sposób to, co uchodzi za rzeczywistość. Kwestia gustu i stylu — nic więcej. Wyłącznie gest — jak powiada metafizyczny pan Lorentowicz.

Rzym, Grecja, Izrael, renesans, nasz żelazny świat, wszystko to są złudzenia różnych temperamentów, wyobraźni. Czy trudno to odcyfrować? Istnienie jest tu pojęte tak, jak je przeżywa epikurejczyk, dyletant, nie związany, nie zrośnięty duszą z żadną pracą. Żyje on w społeczeństwie jak w próżni, jak wydziedziczony spadkobierca Aladyna, interesuje się rzeczywistościami, o ile odpowiadają one jakiemuś jego upodobaniu: wierzy więc, że upodobania stwarzają istotnie cały ludzki świat, historię, życie.

Pojąć potrzeba, że tu dochodzi do głosu nie punkt widzenia, lecz p r a w d a, że tu nie ma mowy o moim osobistym przekonaniu, o niczym osobistym, ale że po prostu tak jest, jak ja tu to mówię. Świat gotowy — to zawsze warunki życia na tle



dokonanej poza nami technicznej, dziejowej, życiowej pracy. To r e z u l t a t ż y c i a i p r a c y u z n a n y p r z e z n a s z a c o ś, c o d l a n a s i s t n i e j e. Każda forma gotowego świata — to tylko hipostaza jakiegoś życia rozważanego niezależnie od pracy, od wysiłku, od tego wszystkiego, co tworzy, dźwiga i utrzymuje ponad zawsze obcą otchłanią nasz ludzki kosmos, który o tyle jest tylko, o ile go nieustanny, zbiorowy wysiłek z chaosu tworzy. Nigdy zanadto nie możemy strzec się form, które wiodą nas wstecz ku stanowiskom dogmatyzującego spożycia. Prawda jedyna — samowiedna myśl stwarzającego wszystko, co ludzkie, wysiłku, — nie istnieje jeszcze w świecie: tworzyć ją dopiero potrzeba, zakładać jej podstawy. Więc bezlitośnie ścigać trzeba myśl dawną we wszystkich jej formach, myśl o gotowym świecie. Świat gotowy — gdzież on jest dla nas? — ten świat gotowy z Polską? — My chyba to już najwyraźniej czujemy, że żadna zbiorowość ludzka nie ma nic prócz siebie samej, męstwa własnego, własnej wytrwałości i pracy. Kto mówi o gotowym świecie, o jakimkolwiek gotowym świecie, usypia nas, rozprasza uwagę; trzeźwymi zaś mamy być — my przede wszystkim, osaczeni przez wrogów, oblegani przez potężne życie poza nami. Tylko tworząc górującą ponad wszystkim prawdę, tylko opierając się na myślach, do których świat dopiero jutro dojrzeje — zapewniamy sobie własną atmosferę kulturalną. Od was, od was zależy — pisarze polscy, twórcy myśli polskiej, oracze gleby ducha, aby naród nasz posiadł pierwszy w świecie prawdziwie nowoczesną, swobodną, jasną samowiedzę.

Ode mnie nie chcecie przyjąć tej prawdy? — Nie zważajcie, kto mówi, albo przeciwnie, strzeżcie się ukrytej zdrady, badajcie każde zdanie po siedmiokroć, a wszczepi się w was tym mocniej niewątpliwa jego słuszność. O mnie myśleć możecie, co chcecie. W tej chwili wiem ja, — ścigany, zniesławiony, wyklęty, że nie przeminie żadna z głoszonych tu myśli. Prawdą są, wejdą w krew, — zostaną. Zostaną, — choć nie mam środków bronienia tej mojej dziś — jutro waszej prawdy. Oto jest ogniowa próba właśnie. Zasadnicze, podstawowe myśli tej książki przetrwają mimo wszystko. I dlatego ostrożnie z tą książką: — wy wszechmocni, mogący zabić ją milczeniem. Milczcie. Prawda drogi swoje znajdzie, — ale to zważcie, że ktokolwiek wystąpi przeciwko zasadniczemu twierdzeniu tej pracy, poniesie porażkę. „Ziemia jest sprawiedliwa — mówi Carlyle — gdy się rzuci w nią

ziarno i śmiecie, przyjmie ona i to i tamto, wyhoduje z ziarna złoty kłos, a i z śmiecia potrafi też wydobyć w milczeniu właściwy użytek". Więc powtarzam, nie pomogą nic krętactwa i jednodniowe szalbierstwa przeciwko tej książce. Chociaż by ona nawet zginąć miała, myśl zostanie; odnajdzie ją każdy, kto na nowo będzie szukał w Polsce prawdy.

Nie ma — powtarzam raz jeszcze — innej podstawy człowiek, prócz walki swojej, zbiorowej walki ludzkiego gatunku z żywiołem: znaczenie myśli każdej, każdego pojęcia w rzeczywistości na tym polega, jakie formy współżycia i pracy ukrywają się poza nimi, czym są one dla ludzkiej zdolności pracy, ludzkiego męstwa i woli wytrwania. Życie jest zawsze dla nas najgłębszą prawdą: ludzkie, zbiorowe, na pracy wsparte, wiecznie wytężone życie. Nie żaden określony bóg, nie materia, nie dusza, wszystko to są już wytwory i wyniki. Życie zbiorowe je wytworzyło, — ono jest ich istotną głęboką prawdą. Dopóki nie umiemy jasnym, jurydycznym węzłem powiązać samych siebie ze światem zbiorowego ludzkiego wysiłku, — żyjemy w gotowym świecie, chociażbyśmy widzieli w każdej rzeczywistości — dzieło duszy. Dusza nasza, myśl nasza — są tak samo wytworem pracy i historii jak i każda inna postać gotowej rzeczywistości; i ona też nie istnieje sama przez się; nigdy w żadnym jej określeniu nie uda się nam znaleźć pierwiastku, któryby nie był wypracowany przez zbiorowe życie ludzkiego gatunku.

Wszystkie widma gotowego świata, wszystko, co zamienia treść ludzkiej psychiki w dźwigającą gatunek podstawę — są to zabawki, brząkadełka. Niech igra nimi, kto ma czas.

Należymy do mordowanego narodu; zabijają nas nieustannie, kaleczą naszą przyszłość, wydrzeć usiłują samą duszę: my nie mamy czasu. Prawda, tylko prawda, jasna, jak stal, błyszcząca w słońcu. Zarządźmy hurtowną wyprzedaż starego rupiecia; ujrzymy to, co jest: rzeczywistość naszą, zrzeszenie wszystkich sił polskich, walczących o przyszłość swą, pod strasznym uciskiem historii, która nie przygotowała narzędzi pracy, obciążyła nas nawyknieniami nie mającymi nic wspólnego z zakonem pracy: — wykuć musimy sami w sobie siłę. Być Polakiem musi się stać dla człowieka przywilejem, rzeczywistą mocą. Słowo polskie zwiastować ma myśli, do których nikt w świecie jeszcze się nie dopracował. To musi się stać. Musi, bo wy to uczynicie, pisarze polscy, wszystkie umysły polskie, cała przednia straż narodu. Od woli waszej, tylko od waszej woli — to zawisło. Nikt nie może przeszkodzić Wam w poznaniu, rozumieniu prawdy, uczynieniu z niej jedynego prawa, jedynego celu całego waszego wewnętrznego istnienia: — tworzyć trzeba samowiedzę bohaterskiej, rządzącej sobą pracy polskiej, być jej mową, myślą, sumieniem, krwią jej serca, sokiem jej nerwów.

Oto jedyna droga.

Gdziekolwiek szukać będziecie, nie znajdziecie innej.

## VII

## POLSKIE OBERAMMERGAU

Dzięki wielkiej ilości uczonych i pisarzów, zajmujących się fachowo badaniem literatury naszej, dzięki miłości, z jaką pielęgnują tradycję polską warstwy, które z ochraniania tej tradycji czynią swe sowicie opłacane posłannictwo narodowe, polski romantyzm, twórczość nasza zwłaszcza z lat 1830—1850 znane są nam nie o wiele dokładniej niż jakaś zamierzchła literatura, z której pozostały tylko fragmenty i rękopisy. Trzeba specjalnych poszukiwań dla zapoznania się z dziełami tak bliskiej i tak nieskończenie ważnej przeszłości. Gdyby pieniędzy wydawanych przez Akademię na ogłaszanie drukiem prac rozmaitych uczonych, o tyle tylko interesujących, że należą do sodalicji mariańskiej, prac profesorów, których uczucia rojalistyczne przyprawiają o prawdziwe zaburzenia językowe [1]), —

[1]) Z broszury hrabiego Jerzego Mycielskiego o malarzu polskim XVIII stulecia, Aleksandrze Kucharskim, przytaczam taki kwiatuszek: „Tam również w t. zw. Appartements de la Reine wisi dotąd inny portret Marji Antoniny z roku 1788, namalowany przez panią Lebrun, w całej postaci, w sukni z szafirowego aksamitu, o białym przodzie, z królewskim spokojem zamykającej książkę właśnie co czytaną; tam wreszcie oglądać można owo arcydzieło pędzla artystki — ów tryumf macierzyństwa na płótnie (sic), Marię Antoninę w czerwonej aksamitnej sukni, sobolami obszytej, siedzącą w fotelu i pieszczącą się z trojgiem dzieci: Madame Royale, pierwszym delfinem i późniejszym Ludwikiem XVIII". Broszurę p. hr. Mycielskiego poznałem dzięki pewnej interesującej się Polską Angielce; pytała mię ona, dlaczego, chociaż rozumie po polsku, nie jest w stanie pojąć, o co p. Mycielskiemu chodzi. Musiałem jej tłumaczyć, że nie jest to właściwie polski język, lecz pewien rodzaj c. k. gwary krakowskich profesorów; że wreszcie p. hr. Mycielski był wzruszony, myśląc, jaką śmiercią skończyła córka drogiej jego pol-



użyto na przedruki polskich pisarzów z epoki romantyzmu, emigracji, sprawa byłaby już załatwiona, nie ma więc powodu tłumaczyć się specjalnymi przeszkodami. Jedną z najważniejszych przeszkód jest antynarodowy duch krakowskiej Akademii, jest opieka, jaką nad naszą przeszłością roztaczają wszechwładni w Galicji, gdy o sprawy kulturalne idzie, Stańczycy. Przy obecnym stanie rzeczy jest romantyzm polski wciąż jeszcze wielkim nieznajomym: mamy o nim pojęcia zupełnie fragmentaryczne, brak nam szczegółów, brak ogniw wiążących w jedno oddzielne dzieła i indywidualności. Na ogół mało są dostępne materiały, któreby pozwoliły nam wżyć się w atmosferę duchową, w której powstawała twórczość naszych romantycznych pisarzów. Niedokładnie znane są prądy i antagonizmy społeczne krzyżujące się w otoczeniu Mickiewicza, wpływy, jakim podlegał Słowacki, Towiański i wywołany przez niego ruch, przewroty psychiczne w życiu oddzielnych indywidualności, które uległy wpływowi tego wielkiego człowieka, wszystkie te niezmiernie ważne i tak ciekawe zagadnienia pojmowane są powierzchownie: przystępuje się naogół z uprzedzeniem i b e z d o b r e j w i a r y do poznania tej szlachetnej i czcigodnej postaci.

Nad wyraz szablonowo znanymi i pojmowanymi są stosunki wybitnych naszych pisarzów z osobistościami i prądami kulturalno-społecznymi zachodu. By dobrze romantyków polskich rozumieć, trzeba zżyć się przynajmniej z tego rodzaju postaciami jak Lamennais, Mazzini; kto zadał sobie trud porównać ducha ożywiającego wykłady mickiewiczowskie i te, jakie równocześnie wygłaszali Michelet i Quinet? Nie chodzi tu przecież o pustą ciekawość, lecz o zrozumienie *in concreto* stosunku ówczesnej romantycznej myśli polskiej do pokrewnych jej zachodnio-europejskich prądów, — nic ważniejszego niż zrozumieć, gdzie kończą się pokrewieństwa, a zaczynają różnice. Mic-

skiemu sercu Marii Teresy „*qui pleurait toujours et prenait en pleurant, et toute en larmes demandait davantage*". Taż sama pani pytała mię o dobre polskie wydanie pism Hoene-Wrońskiego: odpowiedziłem jej, że nie mamy nawet złego, że natomiast Hoene-Wrońskim. polskim romantyzmem filozoficznym, zaczynają się interesować rosyjscy mistycy i myśliciele, reprezentujący współczesny rosyjski ruch religijny; można więc spodziewać się, że po pewnym czasie ukażą się zupełne wydania rosyjskie Wrońskiego, Bukatego, Cieszkowskiego, Królikowskiego, Trentowskiego i za paręset lat, gdy już polskie i francuskie oryginały zaginą, będzie je można na nowo z rosyjskiego przetłumaczyć.

kiewicz przecież nie zgodziłby się na wszystkie twierdzenia Quineta z jego *Revolutions d'Italie*, na sam zasadniczy kierunek myśli tego pisarza, i Michelet, który musiał nosić w zawiązku przynajmniej późniejsze swe dzieła o Rewolucji, o Odrodzeniu, nie wszystko by aprobował z pierwszych nawet kursów Mickiewicza; on, który wprowadził Vica do Francji, zapewne miał zastrzeżenia co do archeologii i filologii i samego sposobu korzystania z nich w „Kursach". Wyznawca p r a w a jako idei przeciwstawiającej się teorii łaski, zapewne widział niebezpieczne zbocze, ku któremu pochyla się wszelki mesjanizm; późniejszy demaskator Napoleona, burzyciel jego legendy, nie mógł już wtedy bez bolesnego rozszczepienia widzieć tego przeobrażenia, jakiemu ulegała ta postać w krwawym sercu naszego poety. Ile było w tym sympatii dla cudzoziemca i wygnańca, ile francuskiej, nieco obrażającej pobłażliwości, ile wreszcie umyślnego lub zwyczajnego niezrozumienia. Są to kwestie wymagające opracowania — zawiłe i trudne; łatwiej jest dać raz jeszcze podobiznę trzech medalów i poprzestać na zdawkowych frazesach.

W podobny sposób wymagają sumiennej rewizji wszystkie fakty i dokumenty z historii naszego romantyzmu, a znaczna część tych faktów i materiałów jest jeszcze całkowicie nieznana. Nie można więc dziwić się, że w ocenie i pojmowaniu całokształtu romantyzmu polskiego muszą na każdym kroku zdarzać się luki, niedokładności faktyczne; gorzej jeszcze, że ten stan zawieszenia między jawą i marzeniem, ta bezkonturowość obrazu romantyzmu naszego wpływają ujemnie na sam nasz do niego stosunek. Niepewność faktycznego materiału, poznawanie fragmentaryczne działają na wyobraźnię, niepokoją ją, pozwalają domyślać się dalszych, nieustalonych związków i pogłębień: — wszystko to sprawia, że myśl nasza wobec romantyzmu znajduje się w stanie jak najbardziej sprzyjającym powstawaniu wszelkiego rodzaju legend, „głębszych syntez", „metafizycznych ujęć".

W danej chwili zajmuje nas romantyzm przede wszystkim w tej formie, w jakiej został ujęty i zrozumiany przez myśl Młodej Polski. Naogół Młoda Polska poczuła się spadkobierczynią romantyzmu, wskrzesicielką jego tradycyj. W jaki sposób to zrozumiała? Na czym zasadzało się pokrewieństwo? Stosunek jest bardzo charakterystyczny: można powiedzieć, że ciągnęło Młodą Polskę do romantyzmu to, co było jego fatalizmem, odosobnienie, odcięcie od życia. Romantycy usiłowali je przemóc, wyrównać wysiłkiem ducha przedzielającą ich od życia przepaść. Cały romantyzm polski zawarty jest w symbolicznym rzucie Kordiana z wierzchołka Alp na ziemię ojczystą: wszyscy oni byli nieustannie wytężeni, naprzód podani ku ziemi, ku złączeniu się z realnym, krwistym życiem, walczyli nieustannie z pustką i padali jej ofiarą, gdy myśleli, że ją przemogli, tworząc całe duchowe gmachy, które zastąpić już miały swobodne, bezpośrednie obcowanie z organizmem narodowym. Młodą Polskę olśniewały te właśnie duchowe konstrukcje. Romantycy usiłowali przemóc w sobie upiora. Młodej Polsce upiór właśnie był głębią i prawdą. Tam widmo-duch było losem-wrogiem, tu celem. Stać się duchem, przestać być człowiekiem — to wyglądało na usprawiedliwienie. W ogóle romantyzm służył Młodej Polsce jako jej prawzór i uzasadnienie. Ponieważ n i e m o c była klątwą tamtych wielkich, więc stała się ona w oczach tych dzisiejszych ich zasługą. Ich samotność, męczeństwo i klęska — stała się dzisiaj szczytem i dumą; każda porażka — zwycięstwem. I tak przeżywano ich dramat w odwrotnym kierunku; wydawało się więc, że sami romantycy siebie niedostatecznie znali. Każdy czuł się powołanym do tłumaczenia Słowackiemu i Mickiewiczowi, jak wielkimi byli olbrzymami. Powstał pewien gatunek histerycznego kultu (odmów pacierz — lecz na wspak). Na ogół możnaby tu mówić o powtórnym pogrzebaniu romantyzmu: zjawisko ciekawe i zasługujące, byśmy się z nim bliżej zapoznali. Musimy tu oczywiście poprzestać na zasadniczych rysach, lecz sama sprawa zyskuje przez to na wypukłości.

Z umysłu rozpoczynam od pisarza, który został przez Młodą Polskę istotnie odkryty, jak dotąd po to, by po długich latach przemilczenia sprawdzone zostało, że przegadanie jest od przemilczenia stokroć złośliwsze i niebezpieczniejsze.

## 1

To, co ukazuje się nam jako styl artysty i pisarza, jako jego ustalony i zamknięty świat, jest zawsze wynikiem długiego i głębokiego procesu duchowego; tym, co miało naprawdę znaczenie, jest ten proces właśnie: geniusz i talent utajone są zawsze w samym życiu, są postacią życia natężonego i rozległego.

Krytyka nazbyt łatwo zatrzymuje się na powierzchni zastygłej i zakończonej fizjognomii, nazbyt łatwo sądzi, że w tym, co z zewnątrz jest dostrzegalne jako różnica, — zamknięta jest istotnie siła żywa indywidualności twórczej. Sądy polskiej krytyki o Norwidzie należą, jak mi się zdaje, do tego właśnie typu; sądzę, że proces krystalizowania się stylu Norwida czyli sam Norwid żywy — jest do dziś dnia niemal całkowicie obcy komentującym go i podziwiającym wielbicielom. To, co znamy z Norwida, jest właściwie zewnętrzną linią skamienienia jego duchowego życia, tak jak tężało ono pod uciskiem całkowitego osamotnienia: samo życie wewnętrzne, zatajone pod tą kamienną maską, jest dotychczas mało rozumiane. Znamy z Norwida właściwie postawę, gest, nie to, co żyło poza postawą. I może trudno sobie wyobrazić bardziej całkowity antagonizm niż ten, jaki istnieje pomiędzy rozumieniem Norwida a tym, co dzisiaj za kult jego uchodzi. Dobitnie można to w ten sposób określić, że forma śmierci, jaką tragizm losu Norwidowi narzucił, stała się dla nas treścią jego dzieła, to jak świat go zabijał — istotą jego życia. Z Norwida wzięliśmy maskę pośmiertną, i ten jej odlew gipsowy ukazujemy jako żywą twarz poety.

A może niewielu jest poetów i pisarzów, dla którychby takie utożsamienie było w tym stopniu niezrozumieniem ich. Treścią bowiem dramatu Norwida jest to, że nie mógł żyć tym życiem, jakie miał w sobie, że cały bieg jego żywota był tylko nieustanną samoobroną, mężnym wysiłkiem nieuronienia niczego ze świata, jaki miał w sobie. Gdy się jednak szuka duszy Norwida w samym tym negatywnym fakcie, gdy się go odnajduje tylko w geście oporu, jaki stawiał światu, gdy się wielkość jego widzi nie w tym, czym był w swoim wnętrzu, w swym samotnym przeświadczeniu, lecz w tym, że to przeświadczenie pozostało samotne, zamknięte, grzebie się ten wielki umysł ponownie. W naszej opinii literackiej grasuje dziś mnóstwo niezmiernie dziwnych przesądów: jakiś rezultat wysoce złożonych procesów psychicznych bywa uznawany za ich istotę. Ponieważ odosobnienie, poczucie samotności było istotnie udziałem Michała Anioła, Leonarda da Vinci, Nietzschego, Norwida, wszystkich niemal twórczych duchów, które dochodziły do niego, ulegając swojemu własnemu życiu psychicznemu, idąc jego szlakiem, — więc zostaje uznane, że samotność stanowi cechę zasadniczą twórcy. Twórca dochodzi do samotności poprzez duszę własną, tu chcianoby dojść do duszy poprzez izolację. Ponieważ każda wykrystalizowana treść kulturalna ukazuje się swojemu twórcy jako konieczny, nieodzowny pierwiastek życia, jako coś, bez czego życie nie dałoby się dla niego pomyśleć, ponieważ świat przez niego stworzony ukazuje mu się jako treść mająca w samej sobie całkowitą rację swojego istnienia, a więc jako coś mającego w samym sobie trwanie, postać wieczności, — wieczność sama, naga forma pozaczasowości, w jakiej ukazuje się nam wartość jako taka, staje się przedmiotem poszukiwań. Zapomina się, że jest ona tylko formą, w jakiej twórca opanowane przez siebie życie odczuwa, szuka się jej nie przez opanowanie życia, lecz przeciwnie przez odwrócenie się od niego, jako obciążonego klątwą czasu. Za kanon twórczości zostają uznane metody wyparowywania z siebie wszelkiej twórczej treści. To samo z kontemplacją, jaźnią — z wszystkimi formami, które są dla nas dostępne jedynie poprzez treść życia, poprzez walkę naszą z nim, pracę nad nim, a które ukazują się zamistyfikowanej świadomości jako jakieś absolutne źródła wszelkiej treści.

Twórczość Norwida pada nieustannie ofiarą takich nieporozumień.

Norwid był człowiekiem kochającym potężne, wielowiekowe twory-narody — to spostrzeżenie Cezarego Jellenty jest do dziś dnia jedyną prawdziwą i głęboką myślą wypowiedzianą o Norwidzie. Norwid, to w oczach dzisiejszych jego wielbicieli uosobienie myśli pozaczasowej, bytowej — był świadomością rdzennie i przede wszystkim historyczną. Ze wszystkich naszych poetów posiadał on najgłębszy zmysł dziejowości. Historia była dla Norwida nie czymś przypadkowym, zewnętrznym w stosunku do prawdy, lecz jej niezbędnym organem. Gdy Norwid przezwyciężał swe nieszczęście, nie uznawał pozahistorycznego stosunku między myślą osobistą, pojedynczą a pełnią wieczną — Bogiem. Poznanie, widzenie prawdy nie było dla niego w momentach najgłębszych procesem indywidualnym, stosunkiem czysto abstrakcyjnym. Nieszczęściem Norwida było to, że mając w sobie poczucie, zrozumienie konieczności dziejowego życia, musiał całe życie myśleć i działać jako jednostka. Miał on w piersi swej potężny dziejowy organizm — naród, a brakowało mu ziarn piasku pod stopami: głowa, w której myślą samowiedną

stało się życie wieków, tłukła się o twardy kant tapczana w noclegowym przytułku. Tu była tragedia: problem osobisty, nieszczęście osobiste, mocne postanowienie wytrwania w swej wierze, zachowania jej — to przesłania nam samą tę wiarę. Istota twórczości Norwida z niej przecież wypływa i jedynie na jej podstawie może być rozumiana. Centralną ideą Norwida jest naród stwarzający swego ducha i poprzez tego ducha stwarzający, przetwarzający sam siebie. Ma on olbrzymią wizję swobody dziejowej. W opowiadaniu „Stygmat" ukazuje on nam narody starożytne jako wyniki i wytwory tych przyrodniczych warunków, pośród których rozwijały się i żyły. Tak las urabiał i tworzył Germanina, step — koczownika. Tyle łez i krwi wylano — mówi Norwid — a nie było jeszcze właściwych narodów, właściwego człowieka; w innym miejscu zwraca się ku „społeczności chrześcijańskiej" i wyrzuca jej, że żyje właściwie na gruzach starożytnego świata a nie stworzyła dotąd swego własnego gmachu — nowoczesnej, na idei „odkupionego", swobodnego człowieka opartej kultury, która byłaby istotnie dziełem człowieka, budową przezeń wzniesioną, a nie stygmatem, wyciśniętym na jego życiu przez zewnętrzne konieczności przyrody. Ten e l e m e n t s w o b o d y własnego samoutwierdzenia cechuje dla Norwida wieczne, głębokie znacznie sztuki.

Pracując, człowiek zmaga się, pasuje z przyrodą, ale na barkach zwyciężonego wroga oprzeć on musi siebie, własne samowiedne dzieło, aby praca była j e g o p r a c ą, nie zaś zewnętrznym, ciążącym nad nim musem. Praca musi przerastać w sztukę, ujmować się w niej, oddychać poprzez nią swobodą i stąd, z tego wierzchołka rozlewać ją poprzez tętnice. W „Promethidionie" zawarł Norwid w kilku wierszach swe najgłębsze myśli o konieczności związku sztuki z pracą, o nieustannym przerastaniu czynności zawodowych, rękodzielniczych w świat artystycznej twórczości. W związku ze stanowiskiem, którego wyrazem jest „Stygmat", myśli te nabierają olbrzymiego znaczenia. Dopóki cała budowa życia ludzkiego jest wyłącznie wynikiem walki z tymi przyrodniczymi warunkami, wśród których żyje i rozwija się dany naród, dopóty nie ma tam właściwie miejsca na swobodę, sztukę, człowieka. Przyroda wrasta bezpośrednio w życie ludzkie: narody wyrastają z niej jak jej krzewy, jak kolonie i pnie polipów. W tym świetle ukazywały się niewątpliwie Norwidowi narody i kultury starożytności. Człowiek, samo-



wiedne i odrębne j a, jest tu późnym przybyszem, synem rozkładu właściwie i zmierzchu. Los narodu, jego głęboka, ciemna, przez konieczność wyhodowana zbiorowa dusza, ciąży nad jednostką jak kamienne, dokonane przeznaczenie. Ma ono swoją własną, jakby przez samą siłę ciążenia wykreśloną drogę. Byt zbiorowy toczy się jak lawina, porywa z sobą jednostki. Są one wobec niego bezsilne, myśl ich skonstatować tylko może tę bezsiłę: tę bezwzględną pustkę wśród narodu, który jest nie ludzkim, nie prześwietlonym przez myśl, nie przepojonym przez swobodę dziełem żywiołu, — tę samotność poza narodem.

Kleopatra i Cezar, unoszeni przez wielkie, zastygłe już, obce sobie ciała Egiptu i Rzymu przeżywają swój stosunek w tej bladej próżni międzyplanetarnej, czują i widzą, że los ich dokonał się poza nimi, unosi ich i wlecze z sobą, że mogą oni tylko wymienić między sobą myśli i uczucia, które dopóty są w ich władzy, tylko dopóty ustalają między nimi związek, póki stoją oni ponad życiem, póki poprzestają na tym bladym, ślizgającym się po życiu jak księżycowe światło po granicie — upiornym bytowaniu. Jako żywi ludzie są oni we władzy ciemnych przeznaczeń, które ich życie osobiste wyprzędły. Rzym i Egipt ścierają się ze sobą, biją o siebie jak dwie bryły w jakimś obcym myśli i duszy świecie. Blada myśl widzi tylko, że jej jednostkowe życie jest wszczepione raz na zawsze w te uderzające na siebie, ślepe i nieme ciężary.

Gdy teraz w próżni tej, jaka powstaje przez zagładę narodu, o s a m o t n i o n a, świadoma jednostka usiłuje znaleźć podstawy dla samej siebie, dla swojej świadomości, ukazuje się jej jako jedynie wybawienie, jedyny ratunek — powstanie narodu, życia zbiorowego, już nie jako ślepego, dźwiganego przez samą konieczność natury ponadjednostkowego ciała, lecz jako swobodnego dzieła człowieka. Naród zaginiony może odrodzić się jedynie wtedy siłami jednostek, jeżeli one nie będą już wobec zbiorowego życia tak bezsilne — jak owe ślizgające się po głuchych światach, zbłąkane niby dwa widma w międzygwiezdnej pustyni dusze Kleopatry i Cezara. Jednostka musi pozostać bezsilnym świadkiem dokonywającego się fatalizmu, jeżeli swoboda nie jest w stanie wszczepić się w sam rdzeń istnienia, rodzić i dźwigać od wnętrza nie ślizgające się po powierzchni życia marzenia i myśli, lecz pełnokrwiste i rzeczywiste kształty samego życia. I tu występuje przed nami związek myśli Norwida o tym,

że nie było jeszcze właściwych narodów, — z naszą historyczną, polską tragedią.

Narody zaginione, narody śmiertelne, — to były tylko ślepe twory przyrodniczej konieczności: siła była w niej, a nie w nich, była poza człowiekiem, którego życie kształtowała. Odrodzić się może naród jedynie jako świadome dzieło, jako jego własny twór, zwycięstwo jego swobody nad ślepą i niemą koniecznością. Znajdujemy tu tę samą myśl, którą tak często powtarza Krasiński, że od czasu Chrystusa żaden naród nie umarł. To samo rozgraniczenie znajdujemy u Cieszkowskiego, Hoene-Wrońskiego. Związane ono było z rozpowszechnionymi w tym czasie w polskich i europejskich umysłach pojęciami o historycznym znaczeniu chrześcijaństwa, o całokształcie dziejowego życia ludzkości.

Jest rzeczą ważną, abyśmy zrozumieli teraz pewną dość trudno dostępną wobec współczesnej naszej, fetyszyzmem przyrodniczym przesyconej kultury umysłowej — właściwość stanowiska Norwida. Przede wszystkim zaś musimy podnieść to, co stanowi zdaniem naszym nie przemijający pokład umysłowy naszego romantyzmu: swoboda jest stanem dojrzałym samowoli. Samowola utrzymuje się w niej i zwycięża. Dla Engelsa swoboda jest produktem konieczności, jest poznającą samą siebie tożsamością. Dzisiejsza myśl tragiczniej wyobraża sobie położenie człowieka w przyrodzie. Człowiek jest sam wobec chaosu i nie ma stać się tego chaosu logicznym wynikiem, l e c z s i e b i e, swą irracjonalną treść ocalić wbrew niemu. Człowiek nie jest dalszym ciągiem ewolucji, lecz przeciwnie zerwaniem wątka, przeciwstawieniem się mu. Gdy on się zaczyna — wszystko przedludzkie staje się wrogiem, siłą, której trzeba się przeciwstawić. Demoralizująca mitologia Engelsa pozostaje w zasadniczej sprzeczności zarówno z wymaganiami myśli filozoficznej, jak i ze zwyciężającymi zarówno w biologii (Réné Quinton np.) jak i w fizyce i chemii poglądami. Aby swoboda pozostać mogła swobodą, musi ona być wynikiem zwyciężającego świat irracjonalizmu, musi być twórczynią swojego własnego kosmosu. Przyroda jest narzędziem swobody, ciałem, które swoboda stwarza sobie poprzez pracę: wrasta ona w przyrodę i kształtuje ją, nie zaś wyrasta z niej [1]). Praca jest procesem urabiania sobie przez

[1]) Por. mój dialog „Fryderyk Nietzsche“ (Staudacher, Stanisławów 1907).



swobodę swego ostającego się wobec żywiołu ciała. Rzeczywiste, na tle przyrody a w walce z nią rozgrywające się życie zbiorowe ludzkości jest właśnie tworzeniem swobody; poza tym życiem pozostałaby ona jako ślepa i głucha, nie znająca siebie, bezsilna samowola, jako nagi obłęd.

Dla Norwida jest swoboda aktem duchowym, zdobywa się ją poza bezpośrednim życiem, w życiu wewnętrznym, jest ona momentem w dramacie rozgrywającym się między człowiekiem i Bogiem. Tu na tym szczycie osiągnięta, wstępuje ona dopiero w rzeczywiste, historyczne ciało. Na tym właśnie zasadza się przełomowe znaczenie dziejowe Chrystusa. Chrystus stworzył, powołał do życia swobodę; teraz wstąpić ma już ona tylko w ciało historii, porodzić swój nowy, własny, na przezwyciężeniu konieczności oparty świat dziejowy. Jest to niezmiernie ważne: swoboda dojrzewa tu, dochodzi do samowiedzy, tworzy swój duchowy organizm nie w samym życiu, lecz w pozaświatowej dziedzinie, między duchem a Bogiem, — jest zdobyczą pozadziejową człowieka wiecznego. Dzieje, kultura, życie historyczne — nie jest żywiołem, w którym swoboda wykuwa samą siebie: dokonana, osiągnięta swoboda spływa w świat dziejów, wciela się weń, ale właściwie j e s t już poza nim. Zadanie dziejowe zostanie dla Norwida dopełnione wtedy tylko, jeżeli swoboda ludzka zawładnie dziejowym, rzeczywistym ludzkim życiem, ale sama przez się jest ona rzeczywistością transcendentną, aktem pozaświatowym. Duch ludzki istnieje dla Norwida poza dziejami, przynajmniej *in potentia*, n o u m e n a l n i e, daje się od nich przynajmniej l o g i c z n i e, myślowo uniezależnić. (M y ś l o w o — dla człowieka, a *realiter* — może dla Boga; i to jest może całkiem demoniczny, ekstatyczny pierwiastek wiary Norwida: Bóg mój odnajdzie mię poza narodem, bez narodu, takim, jakim byłbym w narodzie aż do szczytu wyzwolonym; zbawienie indywidualne — to historia zastąpiona przez cud). Jednocześnie zaś czuje on, czuje całą tą krwawą pustką, jaką nosi w sercu, — że nie tylko dzieje potrzebują ducha, ale że i jemu są one koniecznie potrzebne. Dlatego właśnie tak trudnym do uchwycenia jest ten odcień, że transcendentalizm Norwida prawie nie występuje samoistnie, przeciwnie kładzie on nacisk na to, że wyzwolenie, odkupienie człowieka dokonane ma być w świecie dziejów. Nie jest to jednak immanencja zasadnicza jako stanowisko, lecz raczej rozszerzenie transcendentalizmu na świat cały.

Ważne jest, że wiara Norwida w historyczną przyszłość ma pozahistoryczne źródła, że nie wypływa ona z jego stosunku do rzeczywistej, otaczającej ją historii, lecz jest wynikiem stosunku jego do Boga, jest stanem duszy niezależnym od rzeczywistości dziejowej, od jej doświadczeń. I niewątpliwie o to właśnie chodziło. Wiara Norwida musiała mu dać punkt oparcia przeciwko „mamiącemu światu". Trzeba było mieć ponad historią punkt oparcia dla dążącej do odrodzenia narodu swobody ducha; trzeba było wypracować punkt widzenia pozwalający uznać istniejącą — mimo zagłady politycznej narodu — rzeczywistość dziejową za nieistotną, pozorną: znaleźć punkt oparcia dla nowej, wyższej rzeczywistości, z którą byłoby zrośnięte odrodzenie Polski.

Cała tragedia i wielkość myśli emigracyjnej były w tym: musieli ci wygnańcy, oderwani od rzeczywistego życia w kraju, z własnego ducha wydobyć założenia pozwalające, wbrew otaczającej ich rzeczywistości mieszczańskiej Europy, wierzyć w to, że byt narodu nie został utracony, że zaprzeczony przez powierzchowne prawa życia jednej epoki, posiada on podstawy swe w samej istocie człowieka, w samym jego dziejowym, ziemskim przeznaczeniu. Ludzie ci mieli za jedyną rzeczywistość duszę własną i musiała dla nich Polska stać się momentem niezbędnym życia ducha, zadaniem, bez którego dopełnienia życie świata, wszechświatowego, wszechludzkiego ducha nie wypełni swoich przeznaczeń. Musieli oni ugruntować Polskę w jedynie dostępnym im świecie ideologicznym, w świecie kulturalnych treści: musiała ona wypływać jako wniosek z założonego głębiej niż dzieje sylogizmu. „Uczucia moje — pisze Norwid — jeden Bóg może zniszczyć, — a położyłem w nim nadzieję". Sama istota Boga musiałaby się zmienić, on sam musiałby sobie zaprzeczyć, aby zachwiana była wiara poety. Podstawy jej wsparte są o te dwa ponaddziejowe, pozadziejowe bieguny: człowieka wiecznego i Boga. Przebywa wiara ta w życie narodu w świecie ponadrzeczywistym, świecie absolutu. Jest to ścisłe. Ale treść tej wspartej o absolut wiary, tego ponaddziejowego przekonania jest w istocie swojej historyczna. Absolut Norwida — to diamentowa podstawa, na której wznosi się jego Jeruzalem: — życie narodu, pojęte jako niezatracalna całość, jako żywy i pełny kształt prawdy. I rzecz pewna, że istotną jest tu treść, a nie duchowa forma, że formę tę treść wypracowała z siebie, aby zyskać bezwzględną odporność, moc niezłomną bezwzględnego trwania —



wbrew naporowi urągających wierze, lub — rzecz straszniejsza — niewspółwymiernych z nią, ignorujących ją codziennych zdarzeń. Tu jest paradoksalne, tragiczne zaostrzenie antagonizmu: tym, co zachowuje w duszy Norwida taką abstrakcyjną, niezmienną stałość, jest *ens realissimum*, istnienie najbardziej konkretne — naród. Żyje on jak z geometrycznym aksjomatem, jak z pozażyciową kontemplacją — z obrazem, najsilniej działającym na nasze życie osobiste, najbardziej natężającym wszystkie nasze aspiracje czynne. Całe to wytężenie ku życiu — skamienieć ma, stać się bazaltową kolumną, — dźwigającą niezmienną, nie wymagającą już czynu dla umocnienia samej siebie w swym przeświadczeniu — wiarę. Stężało ono to całe natężenie czynnego ducha, w tę kolumnę, o której mówi Norwid, „że na lazurowym utwierdzeniu stoi". Jego stanowisko wobec życia, jego tragiczna sytuacja określają się najzupełniej w tym wyrażeniu: „prawdę stawiał on na swoim grobie". Na swoim grobie. Był on już więc dla niej niepotrzebny: istniała ona wieczna i niezmienna, chociaż on sam nie władał nawet ziarenkiem piasku. Byt narodowy — utwierdzony był ponad osobistą niemocą. Niezależnie od jednostkowych losów — był cząstką tych gwiazd spokojów, w które zatapiał się, duszą wrastał poeta.

Wspomnieliśmy już gdzie indziej, że niesłuszne jest oznaczanie stanowiska Norwida jako panteizmu. Mamy tu do czynienia znów z tym samym, nad wyraz subtelnym i niezmiernie ważnym rysem. Historyczny Bóg dla Norwida musi być określoną, zamkniętą w sobie wartością, — niezależnie od przetworzeń świata i ludzkości. Musi być taka niezależna od świata, wyższa niż świat, milcząca ostoja, — aby mógł na niej poeta oprzeć swoją wiarę. Ten Bóg jest winien odwetu i spłaty długu potomkowi Sobieskich — nie może być nieodpowiedzialnym, niezrośniętym z żadnym kształtem, z żadną poszczególną postacią — Bogiem Spinozy i Hegla. Jednocześnie zaś świat nie jest obojętnym, na zewnątrz Boga wyrzuconym, bezpłodnie trwającym wśród bezdusznych przetworzeń — martwym bytem. Bóg nim włada: jest on jakby nieskończenie pełnym, gotowym już ideałem świata, ku któremu świat ciąży. Bóg jest światem przemienionym na wartość: siła ciążenia stała się siłą wzlotu. Dlatego wydaje się, że Bóg jest tylko w świecie, że treść świata wyczerpuje go, bo w nim jest wszystko, co jest w świecie, i każdy element świata i w nim żyje, tak jak gdyby ze świata, z jego prze-

tworzeń czerpał go wiecznie milczący i niezmienny, bo nawskróś sobie wystarczający Bóg. — „Pan i mistrz — a rzekłbyś, że uczeń“ — mówi Norwid. Istnieje Bóg Norwida jako raz na zawsze wytknięty cel świata, jako rękojmia, że cel ten istnieje, że jest na czym wesprzeć zabijaną przez bezducha chwili duszę.

Ten sam stosunek odnajdujemy w zapatrywaniach Norwida na zasadnicze zagadnienie myśli katolickiej: problem łaski i zasługi. Łaska jest dla niego jakby w tym, że zasługa jest możliwa: — zarazem jest jakby ustalonym już naprzód kształtem zasługi, jej wieczną formą. Świat, który ma być dokonany przez człowieka, istnieje już bez człowieka i spływa nań w miarę jak człowiek go tworzy. Życie ludzkie, ludzkie wytworzone przez człowieka dzieje, gmach stworzonej przez swobodę społeczności i kultury — to jest właśnie ta łaska, która już na wieki jest w Bogu, ale którą człowiek sam zasłużyć musi. Nie mógłby jej zasłużyć, gdyby jej nie było: sam jednak wyrzeźbić ma naczynie, w które ona spłynie. Wydaje mi się to stanowisko Norwida jednym z najciekawszych i najgłębszych tworów myśli katolickiej. Katolickim jest ono bowiem nawskróś. Katolickim jest w tym znaczeniu, że łączy życie historyczne z wiarą w zbawienie człowieka; katolickim i w tym znaczeniu także, że podstawy życia ustalone są poza życiem, że tworząc życie swoje człowiek jak gdyby odzyskuje tylko coś, jak gdyby odnajduje utajonego „w bezkresnej Boga piersi“ człowieka wiecznego.

Swoboda ludzka, osiągnięta, zdobyta przez Chrystusa, nie jest stanem bezhistorycznym: uczestniczymy w niej, tworząc, zdobywając ją w dziejach, tworząc rzeczywiste, narodowe, chrześcijańskie życie, którego dotąd nie było. Uczestnictwo w Chrystusowej swobodzie jest jednocześnie pracą dziejową, nie zaś niezależnym od historii osobistym stosunkiem człowieka do niezmiennego, pozadziejowego Chrystusa.

Sztuka jest dla Norwida jakby sprawdzianem, że swoboda-Chrystus istnieje w dziejach. Jest ona rzeczywistym duchów obcowaniem: powstaje ona tam, gdzie człowiek czuje się w rzeczywistości swej jak w kształcie swej swobody, gdzie sama walka z koniecznością ukazuje się jako akt twórczości, wszczepiającej się w żywioł. Gdy to, co człowiek zdobywa poprzez pracę, wraca do niego jako wyzwolenie, gdy czuje on pracując, że zwyciężona przyroda wydycha ku niemu jego swobodę, gdy swoboda wywalczona zaczyna go otaczać jako powietrze, spływać z gwiazd,



wznosić się z rozoranej ziemi, gdy rzemiosło staje się mu wynikiem sztuki, aktem swobody, nie zaś musem ślepej konieczności — swoboda żyje w historii, społeczność chrześcijańska istnieje. Społeczność chrześcijańska — ma istnieć. Nieistnienie jej, niezaszczenie się jej niezgodne byłoby z człowiekiem wiecznym. Istnieć więc może i będzie Polska, gdy stanie się ciałem społecznym odkupionych Polaków; gdy praca przestanie być poniewolnym musem, a stanie się najniższym, najzewnętrzniejszym organem sztuki — tego absolutnego ciała, tworzonego przez swobodę ducha. Brzydota, brak sztuki w życiu — to oznaki niewoli, to stygmaty, wtłoczone przez konieczność. Dlatego Norwid widzi jakby symbol niewoli, fałszu, wewnętrznego i zewnętrznego „zmartwienia“ w samej „krzywiźnie polskich stodół“, dlatego martwą wydaje mu się wiara nie wcielająca się w kształty życia, nie władająca nimi, dlatego woła o sztukę jako czyn duchowy, jako o umocowany w duchu kształt polskiej Jeruzalem, kształt Polski — swobodnej przerastającej w sztukę pracy. — Polska ta, ujmująca samą siebie w sztuce, a wrastająca w ziemię ramionami pracy, unosząca tę swoją glebę istnienia w świat bezwzględnej swobody: — ziemia stająca się duchem i duch rodzący z siebie ziemię i niosący ją w piersi swej ku wiecznemu ognisku duchów — to była wiara Norwida. Zatapiał się on w niej jak w swoim osobistym, tylko widzeniu serca zwierzonym, skarbie duchowym, czerpał z niego spokój, który pozwalał mu czuć, że istotnie nie życie go zabija, lecz on żyć nie raczy.

Ten jego stosunek do świata, zapatrzenie w wieczny spokój wiary, spojrzenie ku Polsce jakby poprzez śmierć i z poza życia — wszystko to składa się na jego styl tak trudny do określenia, jedyny. Wydaje mi się, że krzywdzi się Norwida zestawiając go z Villiers de l'Isle Adamem albo Poëm. To, co wydać się może pokrewieństwem, jest rysem czysto zewnętrznym: pokrewieństwo to byłoby w geście wobec życia, geście, który jednak u Norwida był tylko wynikiem utajonego głębokiego życia. Istotą twórczości Norwida była jego historyczna wiara, wynikiem zewnętrznym — zamknięta w sobie, patrząca na świat z wielkiego oddalenia, pobłażliwa, to znowu pogardliwa, pogardliwa tak bardzo, że odrzucająca wraz z gniewem samo przebaczenie — postawa wobec życia. Postawę tę uznano właśnie za treść i zaczęto pojmować Norwida jako jakiegoś na ajschylow-

ską miarę zakrojonego d a n d y, jak gdyby cały sens jego twórczości nie w tym się zawierał, że wiarę swoją w pustce wobec życia chronił, lecz w tym, że życiu nie wierzył. Z człowieka, który wziąwszy w siebie ducha narodu gdzieś w międzyplanetarnej próżni dziejowej jak z równymi gadał z duchami narodów i wieków — uczyniono jakiego transcendentalnego George'a Brummela. Norwidyzmem stało się zachowywać się wobec własnej polskiej rzeczywistości tak, jak gdyby ona należała do obcego, nic nie znaczącego życia, do zaprzeczającego nas B o g a P o z o r ó w.

Zdaje mi się, że ścisłą prawdą będzie, gdy powiem, że najbliższymi w tych czasach Norwidowi umysłami są Kazimierz Mokłowski i Stanisław Witkiewicz; równy mu zaś tragizmem, choć nie spokojem, ten jeden tylko skald i druid: Stanisław Wyspiański. W Micińskim, — który piekła i nieba norwidowskie nieustanną tęsknotą i rozpaczą przemierza, — samo napięcie p a t o s u kryje tragizm. Natężenie uczucia przesłania mu całość tragedii: żyje w niej, nie obejmie jej w sobie.

Stosunek zaś przeciętnej młodopolskiej myśli do Norwida jako do poety pozaspołecznego absolutu, „rytmującego milczenie", jest całkowicie typowym dla Młodej Polski wobec romantyzmu. Romantyzm był przezwyciężeniem rzeczywistości w tym sensie, że rzeczywistością było dla tych wygnańców oddarcie od kraju i niemoc: dlatego świat ich był poza światem, poza życiem. Światem, z którym zmagali się oni, który przezwyciężali, od którego ucisku wyzwalali się, była niemożność, by żyć szerokim, pełnym życiem rzeczywistej społeczności polskiej. Teraz, gdy uznaje się za ich istotę tę postawę wobec świata i gdy tę postawę odtwarza się w sobie w niezmiernie innych warunkach, powstaje zjawisko zdumiewające. W imię romantyzmu odrywa się duszę od tej samej rzeczywistości, ku której romantycy dążyli, w imię romantyzmu zdąża się ku temu samemu osamotnieniu duchowemu, które romantycy chcieli przemóc; romantycy usiłowali przetworzyć życie odciętych od kraju jednostek w życie narodu: teraz zamienia się samo życie dziejowe w marzenie, sen, wzruszenie, subiektywizm bezsilnych samotnych dusz. Jeżeli romantyzm był Golgotą, — to to jest Oberammergau.



## 2

Do tych samych wyników dojdziemy, gdy zestawimy inne zakresy twórczości romantycznej z ich nowoczesnymi pogłębieniami. Z a w s z e s t a j e s i ę t u c e l e m i i d e a ł e m t o, c o w i s t o c i e r z e c z y b y ł o s t y g m a t e m wyciśniętym na romantykach przez nieszczęście: — nie ich obiektywna praca, lecz kształt ich subiektywnego załamania się pod ciężarem. Byłoby w ogóle ważną rzeczą i ciekawą wyjaśnić stosunek pomiędzy tym, co nazwałbym dramatyczną hipnozą, a ciągłością pracy. Na umysły współczesnych i następnych pokoleń działa często silniej niż sama rzeczywista praca twórcy, poety, myśliciela — jego postawa wobec życia, gest, ton. Jest to zrozumiałe: wyniki i znaczenie pracy nie leżą na powierzchni, stają się one jasnymi i oczywistymi jedynie dla pracującego, który napotyka je na swojej drodze, jako pozostawioną mu przez przeszłość pomoc lub przeszkodę: — o wiele silniej i dobitniej zarysowuje się znaczenie danego działacza nie w tej formie, w jakiej przedstawia się ono z punktu dziejowej solidarności wysiłku i tworzenia, lecz tak, jak zastygło ono w uderzonej przez nie wyobraźni widza. Wytwarza się złudzenie, że wielcy twórcy nie tym byli, co uczyniło z nich twórców, t. j. zmagającymi się z rzeczywistymi przeszkodami, rzeczywistym oporem losu pracownikami, — lecz tym, co widzieć z nich może tak lub inaczej ukształtowana bierna wyobraźnia. Roztacza ona naokoło nich właściwą sobie próżnię trwania zawieszonego ponad wysiłkiem i pracą, i krwawe, pracowite życie przeistacza w widowisko jaźni manifestującej samą siebie na nie stawiającej oporu scenie. To, co było pracą, staje się rolą, życie — dramatycznym widzeniem. W każdym historycznym wpływie istnieje zawsze ten pierwiastek: najsilniej ulegają wpływowi w znaczeniu dramatyzującej hipnozy ludzie najmniej zdolni prowadzić dalej pracę tych, których wpływowi ulegają. Logika pracy zaś i logika roli są zupełnie różne; pierwsza wymaga walki z przeszkodą: samo zwycięstwo ma coś w sobie z chropawej powierzchni, z jaką ścierał się pracujący, rola wymaga efektowności. Świat służy tu jedynie za scenę, za środek ujawnienia osobistości, ma być dla niej przeźroczystym. Chcąc więc pełniej odczuć dramatyzm postaci, zwolna przestawiamy ją z twardego, rzeczywistego świata, w środowisko nie uciskającego, posłusznego eteru, mającego za zadanie tylko prze-

nosić poprzez wieki patos duszy, dramatyczność czucia. Sama przeszkoda zostaje przedramatyzowana: zamiast zrozumieć, że taka, jaką była właśnie, a więc bezimienna, nieokreślona, chaotyczna, ważyła ona na losie twórcy, czynimy z niej godną naszego protagonisty partnerkę dramatu, obdarzamy ją odrazu dobitnym określonym znaczeniem. Z rzeczy istotnej, uderzającej na dusze jako to właśnie, co jest najstraszniejsze — nieznane, czynimy dramatyczną, najdramatyczniejszą, w miarę sił naszych, dekorację. Sądzimy, że pogłębiamy w ten sposób życie i postać, a właściwie wypuszczamy z nich krew, czynimy pozór z tego, co było jedyną i twardą prawdą. Sądzimy, że gdy uchwycimy to unoszące się ponad życiem i pracą dramatyczne powietrze, gdy oddychać będziemy jak najprzeźroczystszym eterem — tym, co było śmiertelnym tchnieniem łamiących się, druzgotanych piersi, — zrozumiemy samą jaźń twórców, najwewnętrzniejszą ich duszę. I że żyć tak jak oni, znaczy to wyciskać z naszego codziennego życia — ich gest, na wieki utracony, to znaczy zamieniać własną naszą rzeczywistość — nasze niedokonane zadanie w postument, na którym rozegrać można ich dramat, który staje się tylko naszym g r y m a s e m. Ponieważ oni pracowali, nasze życie ma się stać dekoracją i gdy wydaje się nam, że rzeczywistość nasza źle te funkcje spełnia, że jest dekoracją niedostatecznie jasno, dramatycznie malowaną — sądzimy, że jeszcze głębszym niż tych przeminionych jest nasze cierpienie, nasza samotność bardziej niż ich istotną. Oni łamali się z wiecznie bezimiennym, milczącym i gniotącym losem, nam świat nie chce stać się posłusznym teatrem; co chwila wypada z roli, z tej roli, którą oni wypisywali krwią i potem. Świat nie chce słuchać naszego gestu tak, jak słuchał ich pracy: jesteśmy więc chyba o jedną co najmniej kondygnację głębiej pogrążeni w duchowym piekle.

Młoda Polska czuje się skłonną tłumaczyć okolicznościami łagodzącymi to, co było samoistnie rzetelnie ludzkim twórczym życiem romantyzmu, a co wydaje się jej brakiem konsekwencji i uświadomienia. Ci dawni żyli nie jak bohaterowie naszego dramatu, lecz jak pracownicy walczący z własnym losem: — na każdym więc kroku myśl nowoczesnego maga napotyka opłakane następstwa faktu, że ci ludzie przeciwstawiali losowi tylko pierś i duszę, — a nie wyuczoną rolę. Wtedy tylko myśl nasza obejmuje granice naszej istoty, gdy czuje gniotące ją brzemię, gdy



na całej powierzchni swej, by istnieć — musi stawiać opór i walczyć. Granice życia, — to bowiem zawsze linia oporu, nigdy spokój, nigdy posiadanie. Prawdą twórcy jest zawsze to, jak sam siebie utrzymywał i stwarzał, nie zaś jak siebie oglądał i posiadał. To, co istnieje w twórcy jako świadomość, jest zawsze stosunkowo późnym, mniej głębokim; sztywnością śmierci raczej niż parciem życia. Życie najistotniejsze jest nie tam, gdzie się m a już świadomość, lecz tam, gdzie się ją wytwarza, wydobywa, wyrywa z głębin kipiącego żywiołu. Gdy zaś my usiłujemy z naszego zawsze nowego, zawsze innego życia — wydobyć jakąś świadomość minioną, gdy staramy się umyślnie tak żyć, aby ona dała się na powierzchni naszego istnienia utrzymać, uczymy się żyć tak, jak nigdy nie żył twórca, t. j. ponad własną pracą, własnym losem.

Najgłębszą rzeczywistością, jaką miał w sobie Mickiewicz, był entuzjazm czynny, wiara, siła woli. Gdy dążył całą siłą duszy ku życiu, jakie pragnął tworzyć, — życie, o ile nie zlewało się z tym jego pędem, było mu przeszkodą lub środkiem. Kształt indywidualny życia, jego własna wewnętrzna logika były tu pojmowane tylko jako to, czym są one dla entuzjazmu usiłującego dźwignąć martwą bryłę. Życie myślowe było tu podporządkowane dwom zasadniczym zadaniom: przede wszystkim musiał być utrzymany sam poziom natężenia moralnego wśród emigranckiej gromadki, następnie zaś natężenie to musiało być przeniesione na cały kraj, całe społeczeństwo. Takie „poczynanie z ducha“ nie było bynajmniej czymś wyjątkowym ani problematycznym z punktu widzenia panujących w pierwszej połowie XIX stulecia pojęć. Zasadniczym momentem odróżniającym pojęcia te od zapatrywań, które przeważać zaczęły wśród umysłów kulturalnych po roku 1848, było to, że na pierwszy plan wysuwało się nie normalne stałe życie społeczne, lecz społeczeństwo w stanie przesilenia. Nastrój społeczny w czasie rewolucji, gorączkowa atmosfera, pod której wpływem całe życie i jego kierunek zdają się zależeć od takiego lub innego postanowienia, od aktu woli, przetwarzały się w umysłach historyków i publicystów w pewien rodzaj samodzielnej istności, w bóstwo utajone w piersi ludu. Spirytualistyczne i idealistyczne pojmowanie dziejów w pierwszej połowie zeszłego stulecia polegały właśnie na tego rodzaju mitologii rewolucyjnej. Życie społeczne w czasie spokoju rozpatrywane było jedynie jako proces przygotowaw-

czy, jako czas dojrzewania ducha, istotą był sam duch, to zatracający siebie wśród wydarzeń, to znowu dochodzący do samopoznania. Olbrzymie, jedyne w swoim rodzaju poematy historyczne Micheleta powstały z takiego właśnie nastroju, takiego stanowiska względem życia. Założeniem jest dusza zbiorowa, stwarzająca swoje losy, — fikcja uczuciowa, tak łatwo zapuszczająca korzenie w umysłach w czasie rewolucyjnym, gdy zdaje się, gdy przede wszystkim wierzy się i pragnie się wierzyć, że przyszłość cała zależy od takiego lub innego postanowienia, od zwycięstwa tego lub innego stronnictwa. Pojęcia, jakimi operują tacy historycy jak Michelet lub Louis Blanc, tacy pisarze jak Mazzini lub Börne nie mogą być zrozumiane bez związku z tą rzeczywistością psychiczną, która je zrodziła. Nie są to wytwory chłodnej myśli poznającej, lecz najniezbędniejsze, żywiołowo powstające fikcje walki. W momencie walki nie zajmujemy się genezą właściwości naszego przeciwnika, nie analizujemy go jako przedmiotu poznania: walczący ujmuje siebie i rzeczywistość *en bloc* w wielkich syntetycznych obrazach. Anglia, Niemcy, Rzym, Kościół, to nie są dla Micheleta wielkie kompleksy faktów, są to jakby osoby, zbiorowe dusze; w pewnych chwilach cały naród, cała instytucja, cały kierunek myśli staje się w jego oczach wielką postacią, jedną wrogą wolą, również jak jedną wszechpotężną wolą staje się sprawa, z którą on się utożsamia. Walczący nie analizuje tego, co zdoła wykonać po zwycięstwie: zwycięstwo jest dla niego celem absolutnym; wszystko, co ma związek z nim, — nabiera tego samego charakteru bezwzględności. Interesuje go tylko to, co ma związek z walką i zwycięstwem: — wszystko inne jakby nie istnieje. Spirytualistyczna filozofia historii operuje pojęciami, które wykrystalizowały się z takich wzruszeń i uproszczonych chwil boju i kryzysu. Myśl polskiej emigracji stykała się na zachodzie nieustannie z tego rodzaju poglądami na historię i życie. Odpowiadały one jej własnemu położeniu życiowemu i stwarzały złudzenie, że sama emigracja nie jest niczym wyjątkowym. Jeżeli ona dążyła do odzyskania ojczyzny, do odrodzenia jej z ducha, to w takim samym położeniu znajdowały się emigracje włoska, niemiecka, mniejszości opozycyjne wszystkich narodów i krajów. A przecież mniejszości te wywierały wpływ przeważny na tworzenie się świadomości kulturalnej. Idealizm dziejowy nie był teorią, był stanem duszy, atmosferą wytwarzaną przez życie i doświadczenia



osobiste najbardziej wartościowych pierwiastków i grup inteligencji europejskiej.

Dzisiaj, kiedy w znacznej mierze osłabły lub całkiem zanikły wzruszeniowo-popędowe skojarzenia wywołane przez takie pojęcia jak swoboda, idea narodowa, duch ludzki i t. p., trudno nam zdać sobie sprawę z psychicznej natury tych konstrukcyj myślowych. Gdy przypisujemy im znaczenie wyłącznie poznawcze, nie rozumiemy ich istoty. Były one czymś zgoła innym: aktami życia. Inteligencja, która wytwarzała te pojęcia, widziała w samej sobie twórczynię sił dziejowych; od jej postanowień miały zależeć poruszenia mas ludowych i ich przyszłość; we własnym życiu psychicznym widziała ona rodzenie się i dojrzewanie prądów dziejowych; jej własne przeżycia wychodziły poza nią; rzutowała je ona na olbrzymie tła. Było to naturalne. Tylko wierząc w takie znaczenie własnego życia, tylko wierząc, że posiada ono taką utajoną moc społeczną, inteligencja mogła zachować przekonanie o swoim czynnym znaczeniu, zachować w sobie moc i zdolność czynu. Dla ludzi, którzy obracali się w kołach europejskiej inteligencji postępowej, takie mitologiczne twory myśli jak dusza Europy, duch narodu, duch świata były rzeczywistościami: gdy bowiem emocjonalne i popędowe życie, osobiste doświadczenia życiowe jakiejś grupy ludzi związane są z jakimiś stale powracającymi abstrakcjami myślowymi, abstrakcje te stają się czymś niemal konkretnym, osobiście doświadczonym, przeżytym. Rzeczywista ludzkość istniała dla kół wytwarzających myśl nie w samym swym konkretnym, z dnia na dzień nieustannym wysiłkiem utrzymującym się życiu, lecz w stanach duszy, wzruszeniach i myślach przodujących inteligentnych kół i jednostek.

Życie umysłowe emigracji naszej rozwijało się na tym ogólnym tle. Emigracja musiała ocalić, ugruntować Polskę jako własne przeżycie wewnętrzne, jako własne przekonanie, akt woli i wiary, i jednocześnie tak ocaloną Polskę w życiu stworzyć. Z tych jej zadań wynikała cała jej praca myślowa, jej pojęcia, metody i punkty widzenia. Dzisiaj niektórzy z tych, co nagle dokonali odkrycia Mickiewicza, pojmują literaturę i ideologię emigracyjną tak, jak gdyby były one pewnym rodzajem wyższego, odrębnego narodowego poznania. Jest to zarówno niesłuszne, jak i niebezpieczne. Cała twórczość naszej emigracji wydaje się nam czymś tak całkowicie jedynym wtedy tylko, gdy rozpatru-

jemy ją bez związku z całym ówczesnym nastrojem kulturalnym. Zachodzi tu bardzo ciekawe zjawisko: te same procesy myślowe, te same personifikacje mistycznych narodów, epok i t. p., które, spotykane w pismach naszych poetów i myślicieli, budzą oddźwięki uczuciowe i odzyskują do pewnego stopnia swe pierwotne życie, pozostawiają nas zimnymi lub przynajmniej nie wzruszają nas w tej samej mierze, gdy napotykamy je na kartach pisarzów innych narodowości. Stąd powstaje wrażenie, że nasza romantyka była zjawiskiem innego rzędu, że nie tknął się jej czas [1]). Niewątpliwe jest, że nawet, gdy się mówi o powinowactwie pomysłów i uczuć Lamennais'go lub Mazziniego — i Mickiewicza, nie mierzy się jedną i tą samą miarą tych mężów. Dla nas jest nie tylko Lamennais ale i Mazzini pisarzem, słowa Mickiewicza brzmią nam jak z poza czasu: frazeologia Lamennais'go i Mazziniego wydaje się nam przestarzałą i budzi wątpliwości co do głębokości samych przeżyć [2]). Tego rodzaju nie poddawane krytyce odczucia subiektywne umożliwiły ugruntować się przesądom i nałogom pozwalającym lub wprost nakazującym wyrywać działalność myślową emigracji naszej ze związków, jakie łączyły ją z ówczesnymi pokrewnymi jej europejskimi prądami umysłowymi. To wyrwanie jej z tych związków miało tym zgubniejsze następstwa, że o d r ę b n o ś ć r z e c z y w i s t a naszej myśli romantycznej i emigracyjnej nie mogła być z r o z u m i a n a i o k r e ś l o n a przy takim pozahistorycznym pojmowaniu jej. W ten sposób cały szereg zagadnień mających całkiem pierwszorzędne znaczenie dla naszego umysłowego życia nie doszedł wprost do świadomości. Tylko dokładne wżycie się w strukturę psychiczną epoki, w cały skład ówczesnej kultury, jednym słowem tylko zrozumienie j ę z y k a h i s t o r y c z n e g o, w jakim myśleli romantycy, pozwala nam dokładnie zdać sobie sprawę z tego, na czym polegała specyficzna polskość ich sposobu ujmowania dziejowych i kulturalnych zagadnień. Nie może tu być mowy o mniej więcej choćby tylko wystarczającym rozpatrzeniu wszystkich stosunków i problematów; poprzestać muszę na wyznaczeniu zasadniczych linij i planów myślowych.

Można twierdzić, że na ogół we wszystkich zasadniczych procesach duchowych, których wynikiem była twórczość romantyków naszych, powracał ten sam głęboki rytm. Chodziło przede wszystkim o stworzenie dla samych siebie atmosfery psychicznej pozwalającej zachować swą samoistność duchową pośród otaczających emigrację prądów i kierunków zachodnio-europejskiej kultury; trzeba było z tej tak ocalonej atmosfery własnej wydobyć ogólnie narodowego polskiego ducha, polską wiarę. Oddzielne jednostki, gromadka oddartych od życia i związku z własnym społeczeństwem ludzi — musiały tu stworzyć d z i e ł o n i e m o ż l i w e, stworzyć to, co może być wynikiem tylko pracy całego narodu: własną świadomość narodową. Mamy tu do czynienia z procesem, który schematycznie da się w ten sposób przedstawić. Życie umysłowe zachodu stawia naszym twórcom i pracownikom cały szereg postulatów: aby ostać się wobec myśli społecznej francuskiej, metafizyki niemieckiej — muszą oni w samych sobie mieć rozwiązanie zagadnień stawianych lub rozstrzyganych przez te kierunki myśli, i rozwiązania te muszą im się ukazać jako specjalnie polskie dzieło. Muszą oni w polskiej tradycji, w polskiej historii szukać treści i właściwości, któreby pozwoliły wierzyć, że d z i e j e p o l s k i e i i c h w y n i k s t a n o w i ą o d p o w i e d ź n a n i e p o k o j ą c e E u r o p ę n a j i s t o t n i e j s z e p r o b l e m y. Europa stawia tu zagadnienia, dzieje Polski muszą na nie odpowiedzieć: takim jest założenie duchowe całej pracy duchowej naszej emigracji.

Gdy zrozumiemy to założenie, jasnymi staną się dla nas i wyniki: tylko przez zrozumienie rzeczywistych warunków pracy można dojść do szczerego z nią współczucia. Łatwiej jest ujawniać swój podziw przez przypisywanie tym, którzy stają się jego ofiarą, właściwości, jakie z tego lub innego powodu cieszą się

[1]) Często ma miejsce zjawisko wręcz przeciwne: ludzie, co rozczarowali się do własnego romantyzmu, są pobłażliwsi, gdy idzie o pojęcia i uczucia romantyczne innego narodu; w ogóle sądy nasze o zjawiskach życia duchowego są zawsze raczej wyrazem naszych przeżyć, niż wynikiem ściśle poznawczego stosunku.

[2]) Nic nie przeszkodzi niewątpliwie „obywatelskiej" naszej prasie fałszować i nadal każde moje zdanie, i jakiś nowy lub wreszcie ten sam p. Emil Haecker może napisać, że ja nazwałem Mazziniego frazeologiem. Jest się raz na zawsze bezsilnym wobec ludzi, którzy nie cofają się przed f a ł s z y w y m p o d a n i e m t r e ś c i, c e l o w y m u t a j e n i e m p e w n y c h s z c z e g ó ł ó w l u b s f a ł s z o w a n i e m t e k s t u. Tu tylko zaznaczam, że w kraju, gdzie za jedyną postać czci, oddawanej wielkim, uchodzi ślepota psychologiczna, każdy, kto pragnie ustalenia szczerych na poznaniu opartych stosunków między przeszłością i teraźniejszością, wydaje się bluźniercą.

w danym środowisku uznaniem. Tego rodzaju uczuciowe fałszerstwo uchodzi za wyraz patriotyzmu w krytyce. Książka niniejsza postawiła sobie za zadanie sprawdzenia wszelkich pojęć i miar, jakimi się dziś w Polsce posługują. Idzie mi tu o zrozumienie romantyków jako kulturalno-historycznego zjawiska. Nie można zaś zrozumieć, nie określając.

Gdy z ustalonym powyżej założeniem przystępujemy do rozpatrzenia działalności romantyków, spostrzegamy, jak dalece była ona uwarunkowana przez te przez los określone tragiczne warunki. Takie samo prawo myślowe odnajdujemy w filozofii Cieszkowskiego jak w poglądach społeczno-historycznych Mickiewicza lub w założeniach filozofii mistycznej i teatru Słowackiego. Na ogół sprawa przedstawia się w ten sposób: wyniki kultury zachodnio-europejskiej uwarunkowane były przez proces, którego sens prawdziwy polegał na wyzwoleniu umysłowych reprezentantów i kierowników procesu wytwórczego spod władzy feodalno-klerykalnych form społecznych. Proces ten, którego zakończenie leży w niezbyt bliskiej zapewne przyszłości przed nami, — nie miał naówczas swojej pełnej samowiedzy. Pomimo to stanowił on realną podstawę całego ruchu: jego wyniki umysłowe stanowiły jeden z momentów zasadniczych ówczesnej kulturalnej psychiki. Psychika uważała samą siebie za twórczynię życia, wierzyła, że posiada w sobie wszystko, co jest niezbędne do tworzenia życia i kierowania nim. Było w tym dużo złudzeń, ale nie wszystko było złudzeniem. Jednym z momentów tej psychiki była swoboda badania i to przede wszystkim badania zwróconego ku poznaniu przyrody. Psychika uznawała te postulaty poznawcze za samoistny czyn rozumu. Nie było to ściśle: nauka i jej pojęcia, nauka o przyrodzie przede wszystkim, — wszystko to pozostaje w związku z rozwojem techniki nowoczesnej i nowoczesnych form ekonomicznego życia. Jest to niewątpliwe, — ale niewątpliwe jest i to, że wymagania naukowego myślenia stanowiły realną wartość tej nowoczesnej psychiki europejskiej. Podobnie rzecz się ma z postulatami prawnymi: i one też rozwinęły się w Europie w związku z procesem wytwórczym i dzięki walce wytworzonych przez ten proces pierwiastków społecznych przeciwko przestarzałym formom. Chociaż znowu postulaty te uchodziły za dzieło czystej myśli, — myśl ta nie błądziła, czując ich głęboką konieczność, czując, że nie może się ich wyrzec, że mają one pewien własny, specy-



ficzny ciężar, że raz stworzone stawiają każdemu atakowi nieprzemożony opór. Myśl polskiej emigracji nie czuła tego oporu, nie pozostawała bowiem w żadnym związku z tą rzeczywistością społeczną, która ukrywała się poza logiką myśli: — dla niej było to wszystko dziełem samego ducha, sama zaś rzeczywistość historyczna tegoż ducha wynikiem. Pierwszym rysem zasadniczym polskiej ideologii romantycznej jest pewna specjalna swoboda wobec tego, co stanowi treść myślową pokrewnych jej europejskich dążeń. Mickiewicz nie jest w stanie zrozumieć, że filozofia niemiecka nie t w o r z y w p r ó ż n i, ale w formie tworzenia opracowuje dane jej przez historię zagadnienia, że idzie tu nie o samowolę myśli, lecz o przyjęcie odpowiedzialności za pewną określoną historię, o samowiedne opanowanie pewnej określonej tradycji i kultury. Przecina więc on prostym aktem woli zagadnienia, w których w formie problematu logicznego ujmowany był jakiś problem dziejowo-społeczny, nie dający się wykreślić z pocztu rzeczywistości dziejowych przez postanowienie czystej samowoli. Te sprawdziany naukowe i społeczne, których ucisk krępuje ideologów niemieckich i francuskich, nie działały w tej samej mierze na polskich romantyków. Uważali oni ten swój luźny związek z tradycją naukową, mętniejsze poczucie rzeczywistości ekonomicznej za rys specjalnie polski, a ponieważ pozwalał on im nie dostrzegać trudności, z którymi walczyli przedstawiciele myśli Zachodu, więc widzieli oni w tym wyższość polskości, jej specjalną misję. Wyższość ta polegała właściwie na nieobecności świadomego siebie mieszczaństwa przemysłowego w społeczeństwie polskim i w tradycji polskiej. Romantycy Zachodu czuli bezwiednie pod sobą, jako swój grunt lub jako rzeczywistą przeszkodę, ukonstytuowane lub konstytuujące się społeczeństwo mieszczańskie. Polska myśl wisiała pod tym względem w próżni i brak oporu ze strony życia, czyli właściwie brak samej podstawy, na którejby się oprzeć mogła, — odczuwała jako swoją swobodę. Gdy się czyta obok siebie „Kurs Literatur", dzieła Micheleta i Quineta — rzuca się to natychmiast w oczy. Pozornie mamy tu te same słowa i poglądy: w istocie tło życiowe jest zupełnie różne. Poza Micheletem mamy zawsze społeczeństwo wstrząsane do głębi przez własne swe życie, społeczeństwo potrzebujące nauki, czujące związek swój z przyrodą, gdyż od trzech wieków już choć bezwiednie myślące pod naciskiem przemysłu, mamy więc fakt życiowy, posiadający pewne

granice, mający w sobie twardy i rzeczywisty, wypracowany w ciągu dziejów kościec. U Mickiewicza nic podobnego: swoboda tu nie napotyka przeszkód, ale gdy szukamy jej podstaw, znajdujemy samo tylko ukrzyżowane serce poety, wyrywające się w ekstazie ku krajowi. Kraj sam przez się istnieje tylko jako plazma miłości: sam duch Mickiewicza kształtuje go, określa, zmienia dowolnie sam sens jego przeszłości.

Mało jest książek tak całkowicie wzniosłych, jak „Kursy" mickiewiczowskie, ale nie rozumie się ich, póki się nie pojmuje ich tragicznego charakteru. Nie jako myśl, lecz jako akt woli istnieje ta książka, nie jako program działania, plan myślowy, lecz jako wytężenie serca. Rzeczywistość jest nie w przedmiocie, lecz w osobie, w samym Mickiewiczu. Jest to nie samopoznanie narodu, lecz akt wiary Mickiewicza w naród. Celem i zadaniem tych wykładów było — wykazać samemu sobie i słuchaczowi, że myśl europejska ma granice, że poza jej granicami właśnie rozpoczyna się misja Polski. Granicami myśli europejskiej była Europa sama. Wyższość Polski nad nią to było właściwie to, że nie żyła ona jeszcze samoistnie na europejskim poziomie. Na przykładzie wystąpi to wyraźniej. Mickiewicz mówi np. jako o przedstawicielach samoistnego ducha polskiego o konfederatach barskich, księdzu Marku itp. Ma on niewątpliwie słuszność, widząc w nich obrońców samoistnego życia; nie zmienia to jednak w niczym stosunku, jaki zachodzi pomiędzy konfederatami barskimi a np. tragicznymi indywidualnościami włoskiego Odrodzenia, hugenotami francuskimi i angielskimi purytanami, bohaterami holenderskiego mieszczaństwa. Nie dosyć jest stwierdzić, że dany typ życia czuje swą odrębność wobec innych: trzeba jeszcze zbadać, na czym on polega, jakie są jego podstawy w życiu. Jest rzeczą jasną, że w zestawieniu z nowoczesną Europą konfederaci reprezentowali tylko wolę samoistnego życia: jednak żyć na poziomie nowoczesnego życia s a m o i s t n i e, tj. nie dzięki przypadkowi, lecz na podstawie opanowania zagadnień stawianych przez ten poziom, — nie zdołaliby oni. Świat nowoczesny nie istniał dla nich. Świat ten jako twarda rzeczywistość, zdobyta przez ludzką pracę, nie istniał w ogóle dla Polski, jaką znał Mickiewicz. Chcieć żyć, znaczyło to właśnie zdobyć ten świat, uczynić zeń swoje posłuszne narzędzie. Mickiewicz, który w filozofii Hegla widział martwą doktrynę tylko, nie zdawał sobie sprawy z tego zagadnienia. Siła, jaką rozporządzał on realnie na



emigracji, była wiara, i w jego oczach wiara zdolna była do wszystkiego. Nie dostrzegał on, że to, w czym widział swobodę od ograniczoności współczesnego zachodniego świata, było też b e z t r e ś c i o w o ś c i ą k u l t u r a l n e j ś w i a d o m o ś c i p o l s k i e j. Że problem nie na tym tylko polega, czy Polacy zachowają wiarę w swą samoistność wobec Europy, lecz czy zdołają na podstawie tej wiary stworzyć typ życia utrzymujący się jako samoistny twór na powierzchni historycznego świata. Problem ten przedstawiał mu się całkowicie idealistycznie: myśl polska w osobie swych przedstawicieli poznała granice, braki i rozdarcia europejskiego świata, zdoła więc stworzyć świat wyższy, który będzie miał już z góry w sobie rozwiązanie tych zagadnień, z którymi świat europejski się zmaga. Oczywiście raz zdobyta wiara ta przybierała w umyśle poety postać teoretycznego poznania: nadzieje emigranckiej duszy odnajdywał on jakby na dnie tradycji plemiennej. Niemniej jednak takim było życiowe pochodzenie i znaczenie tych myśli: — było to heroiczne ocalenie wiary, ale nie metoda tworzenia i opanowywania rzeczywistości.

Człowiek żyje według Mickiewicza w świecie odbijającym bezpośrednio jego p r z e j ś c i a e t y c z n e: siła woli i wiary była tu wszechpotężna, moc moralna była dźwignią stwarzającą rzeczywistość. Sprawa jednak przedstawia się inaczej. To, co przeżywa w granicach własnej psychiki dany typ życiowy, nie rozstrzyga jeszcze o jego panowaniu nad światem. Zwycięstwa moralne stają się zwycięstwami dziejowymi poprzez stworzenie takiej lub innej siły, stawiającej światu opór. Problem polega nie tylko na tym, aby zachować wiarę w Polskę, ale by stworzyć Polskę jako realną moc dziejową. Z punktu widzenia świadomości szukającej przed sobą drogi — zagadnienie to formułuje się mniej więcej w ten sposób: stworzyć Polaka-człowieka najskuteczniej panującego nad siłami przyrody i jak najcelowiej grupującego i koordynującego swe wysiłki społeczne. Przeistoczenie świadomości polskiej w narzędzie, ułatwiające rodzenie się i dojrzewanie tego typu, jest właśnie zadaniem myśli polskiej. Pracy tej usiłowała emigracja dokonać w swoim zakresie: stwarzała ona warunki psychiczne umożliwiające i podtrzymujące wiarę i wolę narodową w samej emigracji, utrzymywała przekonanie, że świat nie jest zamknięty, zakończony, że istnieją w nim jeszcze niedokonane zadania, istnieje więc jeszcze miej-

sce dla nowych prac, nowych wysiłków, ukształtowań społecznych. Emigracja usiłowała skojarzyć, sprząc sprawę polską ze sprawą przyszłości świata, starała się zdobyć moc moralną, której posiadanie czyniłoby istnienie Polski koniecznym. Ujmowała ona zagadnienia w warunkach stworzonych przez jej tragiczne położenie.

Dzisiaj praca polska, wszystkie polskie usiłowania historyczne ześrodkowują się w samym kraju. Podstawą wszelkiej działalności są te przekształcenia, jakim ulega polska rzeczywistość: mówiliśmy już wielokrotnie, jak przedstawia się nam dzisiaj zasadnicze zagadnienie polskie. Sądzimy, że to zagadnienie w swojej dzisiejszej formie odpowiada całkowicie kierunkowi myśli Mickiewicza. Rodzi się właśnie typ Polaka zdolnego żyć na najwyższym poziomie, stworzonym przez europejską kulturę. Powstawanie tego typu, jego walka, dojrzewanie, przekształcanie polskiej kultury w organ jego panowania nad światem i własnego samorządu — oto droga, po której musi iść myśl polska. Musi ona stać się świadomością swobodnych robotników, zdolnych do samoistnej pracy na najwyższym poziomie technicznym. Mickiewicz starał się czuć i myśleć w centrum spraw i sił żywych; dziś żyłby niezawodnie dla tej oto sprawy: dawałby jej najprostszy i najszczerszy wyraz. Dziś zaś uważa się za spełnienie posłannictwa mickiewiczowskiego, gdy się myśli jego ówczesnymi myślami, czyli gdy się odchyla swe serce od życia czasu, gdy czyni się to, czego on nigdy nie czynił. Szuka się prawdy nie w związku z życiem, nie przez przejęcie się nim, lecz w odwróceniu się od życia ku myślom i uczuciom, związanym z całkiem innymi warunkami. Przenoszenie dzisiaj w naszą obecną rzeczywistość mickiewiczowskich myśli jest przetwarzaniem psychologii narodu usiłującego się utrzymać we wszechświatowym procesie wytwórczym — w psychologię gromadki, oddartej od wytwórczości, od kraju, od właściwego życia. To, co było wtedy bohaterstwem, jest dzisiaj ucieczką myślową, złudzeniem, kłamstwem i obłudą. Dla emigracji ówczesnej zadaniem było zachować wiarę w swą samoistność wobec naporu obcych prądów myślowych, obcego życia; zadaniem dzisiejszych polskich pracowników jest stworzyć — nie wiarę panującą nad zwątpieniem, lecz panującą nad rzeczywistym życiem — myśl polską. Emigracja musiała wierzyć w siebie wbrew nauce mieszczańskiego, korzącego się przed faktem dokonanym świata, polska myśl musi dziś



uczynić z nauki organ polskiej pracy, wcielić ją w organizm stwarzającej samą siebie swobody polskiej. Dla emigracji najważniejszą była wiara i wola; dziś poprzestawać na woli i wierze, to nie wiedzieć, że życie domaga się o pracę dokonywaną, o samo dokonanie. Nie o to chodzi tylko, aby Polak chciał być samoistnym, ale o to, aby rwący się ku samoistności polski lud pracujący posiadał organy dla tej swojej woli. Zagadnienia dzisiejsze są konkretne, gdyż powstają wśród rzeczywistości: przeciwstawiać im dawniejsze, romantyczne punkty widzenia znaczy to traktować z tą dumną niewiarą, z jaką romantycy odpychali zimne widmo zabójczego świata, — własne życie polskiego narodu, znaczy to traktować jako „paryski bruk" — rodzinną glebę. Zadanie polskiej myśli, to stać się świadomością s a m o i s t n e g o panowania pracy polskiej nad światem, to znaczy stać się sumieniem woli, zdolnej pracować swobodnie na najwyższym poziomie technicznym. Gdy zamiast wykuwania tej myśli, — hodujemy w sobie reminiscencje romantyzmu, stwarzamy myśl obcą wszelkiej technice, opanowaniu jej, mogącą służyć tylko ludziom znajdującym się poza organizmem pracy. Pracujemy w kierunku wprost przeciwnym zadaniom życia, zamieniamy romantyzm w truciznę: z niego, który usiłował stworzyć moc zdolną przetrwać bezczynność przymusową, czynimy szkołę bezsiły i bezczynu. Kto za zadanie i wyższość myśli polskiej uważa heroiczne wytrwanie w niepojmowaniu nowoczesności, w beznaukowości myślenia, w uporczywym niedostrzeganiu, że typem przodującego narodowi postępowego Polaka jest nie umęczony inteligent, lecz stwarzający własną pracą swe podstawy życiowe i walczący o swe prawo robotnik, ten staje się głosicielem emigracji na wewnątrz. I jest rzeczą niewątpliwą, że w oświetleniu Młodej Polski romantyzm stał się pretekstem, mającym nadać wartość męczeństwa narodowego życiowej bezsilności. Przez pośrednictwo romantyzmu, pod jego sztandarem szczepi się dzisiaj estetyczną apatię wobec życia, przekuwa się w obowiązek narodowy, w misję kulturalną — sztucznie hodowaną niemoc; w ideał przekształca się niezdolność bezpośredniego rozumienia, widzenia, czucia; pod osłoną mickiewiczowskiego imienia zakłada się Monsalvat — schronisko egotystów, nastrojowców i snobów. Najważniejszą jest wiara — woła Mickiewicz; najważniejszą jest wiara — powtarzają dzisiejsi jego wielbiciele: muszę tak sobie wyobrażać świat, abym zawsze zachował wiarę

w siebie — niezależnie od tego, co czynię i kim jestem. Postulatem dzisiejszego, romantycznego kultu jest zasada: polski inteligent winien tak wyobrażać sobie świat, by mógł swoje bezczynne istnienie uważać za dźwignię narodowego bytu — tak uczył romantyzm. Tak nie uczył romantyzm: widzieliśmy już to. Romantyzm był o c a l e n i e m w i a r y w ś r ó d r e a l n e j m ę k i. Dziś zamienia się w widowisko pasyjne dla własnej dumy co dnia odnawiane — własne swe bezpłodne istnienie. Nie mogę nic zdziałać, a jednak wierzę — wołał romantyzm. Widzicie, j a k w i e r z ę, p r z e c i e ż n i c n i e r o b i ę — powtarzają dzisiejsi epigoni. Tam była Golgota — tu Oberammergau; tam męczeństwo, tu chęć wykręcenia się „męką“ od pracy.

Zwracam uwagę, że gdy mówię o dzisiejszych epigonach romantyzmu, nie mam na myśli tych, którzy bronią twardo i uporczywie konieczności niepodległości narodowej, czynnej wiary w samoistność polską. Jestem z góry przygotowany, że będą usiłowali nadać takie znaczenie moim słowom, wiem, że dla krytyków pewnego typu kłamstwo, sfałszowanie tekstu, gdy idzie o obowiązek partyjny, czy koteryjny, nie są niczym — a więc wiem, że żadne postawienie kropki nad *i* nie uchroni tej książki przed potwarzą. Idzie mi tylko o uniemożliwienie nieporozumień dla ludzi dobrej wiary. Otóż epigonami polskiego romantyzmu nazywam tych, którzy sądzą, że każde polskie zacofanie, polskie próżniactwo etc. — są też organami polskiej samoistności. Uprawia się w Polsce na wielką skalę g r ę n a n i b y ze światem. Przyjmuje się naukę, kulturę, klasowość, rewolucyjność do pewnego stopnia; pragnie się mieć prawo do posługiwania się tym wszystkim, ale bez tych konsekwencyj, które są nam niemiłe. Podnosi się następnie tę niezdolność do konsekwentnego myślenia, tę zasadniczą nieszczerość wewnętrzną — do godności jakiejś podstawowej zasady logicznej. Chce się nauki, dopóki jest wygodna, — gdy taką przestaje być, apeluje się do samoistności. Tak się dzieje ze wszystkim. Gdy romantycy przeciwstawiali swoje duchowe credo światu, czynili to w imię swej tragedii; my dzisiaj romantyzmem nazywamy credo naszej wygody umysłowej. Cierpienie romantyków nie uczyniło prawdą błędów przez nich przyjmowanych, ale sprawiło, że błąd intelektualny nie stawał się w nich fałszem moralnym; dziś czyni się z „romantyzmu“ kokietowanie z prawdą. Polski „neomesjanista“, przyjmując jakąś prawdę naukową — czyni to tak, jak gdyby t a k lub n i e zależne było od jego dobrej woli. Panuje w pewnych zakątkach myśli polskiej nastrój tak wrogi prawdzie, iż nawet poza twierdzeniami intelektualnie słusznymi kryć się zdają dążenia nic wspólnego z wolą prawdy nie mające. Trzeba raz zrozumieć, że samoistność narodowa to nie jest schowanko, w którym skryć się można i zataić przed koniecznościami myśli, pracy, prawdy, — lecz właśnie konieczność samoistnej pracy, nakaz szczerości. Kto chce być samoistnym, ten wie, że sam poniesie następstwa każdego swego zaniedbania.



Romantycy usiłowali swe oderwane od kraju życie ocalić twardą pracą nad sobą: proszę wziąć do ręki pisma Towiańskiego — a po nich „Komunę duchową“ Romina, ogłoszone w roku 1908 wezwanie Micińskiego. Różnica zarysowuje się niezmiernie twardo. Zakon jest koniecznością, gdy chodzi o wspólne, czynne życie, oparte nie na pracy wśród świata, lecz na wyrabianiu i utrzymywaniu pewnych zdolności duchowych. Takim zakonem była Towiańszczyzna. Wszędzie rzuca się w oczy u Towiańskiego mocna wola utrwalenia w organizmie duchowym każdej zdobyczy moralnej: usiłuje on wytworzyć takie współżycie, aby każda zdobycz moralna, każde nowe natężenie woli i wiary nie zaginęły już dla tego, kto się ich dopracował, by stały się dorobkiem całej gromady. Chodziło o wytworzenie wewnętrznej atmosfery, zdolnej znieść ucisk wrogiego świata; — gdy się czyta „Komunę“, widzi się, że i tu idzie także o atmosferę wewnętrzną. Pozornie mamy więc tu do czynienia z takim samym zjawiskiem. Lecz różnice są głębokie. Towiański w rozdźwięku między j a naszym a światem nie widział bynajmniej naszej wyższości; każda właściwość psychiczna musiała dowieść, że żyć zdoła, że zdoła wrosnąć w ciało, wytrzymać jego parcie; gmina Towiańskiego — to było poddanie subiektywizmu jednostki zbiorowemu kryterium, to było roztoczenie nad duszami n a c i s k u, pod którym ostać się mogło tylko, co rzetelne. U Romina idzie o atmosferę nie wzmożonej kontroli, lecz usuniętego przeciwieństwa: tu nie hartuje się ni zbroi rycerz, lecz leczy się z ran obrażonego egzotyzmu każdy, kogo dzisiejszy świat kaleczy. Idzie tu o bezbolesne przetrwanie życia, o uchronienie swojej ukrzyżowanej wyższości. Dla Towiańskiego każda „wyższość“, która nie zdołała świata wznieść do siebie, była niemal winą: dopiero przez wcielenie się w świat sama przed sobą

stwierdzała swe prawa. Towiański nakazywał każdy ideał, każdą ekstazę „przeć przez ciało" — t. j. stwierdzać, czy istnieje ona, czy może istnieć jako „stan czynny". Samo przez się odchylenie się od świata psychiki dla Towiańskiego było przedmiotem wątpliwości, było nie przywilejem, lecz kwestią, zagadnieniem, czymś, co dopiero ma stwierdzić, uzasadnić swoje prawa. Towianizm stwarzał nad duszami jednostek atmosferę wzmożonej, spotęgowanej odpowiedzialności historycznej; był on próbą wyższej miary niż samo życie; komuna Romina — to sanatorium i cieplarnia Hamletów, to szczepienie hamletyzmu — prometeuszom.

Gdy się roztrząsa zasadnicze właściwości, podstawowe idee nowoczesnej literatury polskiej, trzeba zwrócić uwagę na pewien rys, dość trudny do określenia, posiadający jednak głębokie znaczenie. Brak w niej szczerego, głębokiego poczucia konieczności życiowej, poczucia, że życie samo w sobie jest procesem uciążliwym, że musi ono stwarzać każdy poddany sobie okruch istnienia w środowisku, które się z nim nie liczy i nie jest na nie przygotowane. Istnieją tu dwa przeciwieństwa: łatwy spokój, bierny optymizm, lub też nie dostrzegający samego trudu życia, szybujący ponad nim — duch. „Pan Jowialski" i „Król-Duch" spowinowaceni są ze sobą, wyrastają z tego samego dziejowego podłoża. Myśl polska nie powstawała i nie rozwijała się w związku z samoistną walką narodu polskiego z żywiołem. Żywioł pozaludzki i żywioł wewnątrz nas burzący się i nieokiełznany nie istnieją właściwie dla polskiej myśli. Istnieją jak gdyby nawpół tylko, jako coś, z czym dojść można do jakiegoś nie opartego na żadnym zwycięstwie porozumienia. Zarówno przyroda jak i namiętność — tragizm, demonizm wewnętrzny nie mają pełnych praw w polskiej literaturze. Polski intelekt jak gdyby nie posiadał środków do ich ujęcia w ich niezależnej od myśli rzeczywistości. Są to odcienie trudne do uchwycenia, lecz istotne. W polskiej literaturze przy jej dotychczasowym charakterze nie daje się pomyśleć ani Hebbel, ani Balzak, ani Kleist, ani Carlyle, ani Machiavelli. Jak gdyby myśl polska nie dojrzała jeszcze do tego stopnia, na którym człowiek pozostaje sam na sam z sobą i z żywiołem, gdy staje się już jasnym, że wszystko zawsze pociąga następstwa i że w mocy naszej jest tylko to, co istnieje jako własna nasza, z żywiołu wewnętrznego wydobyta i opór stawiąca żywiołowi pozaludzkiemu siła. Myśl polska unosi się po-



nad własnym losem i nie może wstąpić w jedyne rzetelne ciało swojego istnienia.

Mówiłem już o czynnikach, izolujących myśl polską w ciągu samoistnych dziejów narodu. Rycerz i szlachcic-ziemianin czuli się zależnymi tylko od siebie: żyli jakby zawieszeni w powietrzu męstwa i beztroskliwości — nie w twardym żywiole pracy. Do dziś dnia ta legenda samowoli ukazuje się nam jako polskie pojęcie swobody. Swobody tu nie ma. Nie dojrzano tu jeszcze do niej. Swoboda to życie stwarzające własne swoje podstawy: przepracowuje się ona poprzez obcy sobie żywioł, mężnieje i tężeje, przemagając jego opór; gdy staje w słońcu, ma w sobie siłę, która siły obcego żywiołu przezwyciężyła: nie zaprzecza ona ich istnieniu, gdyż ma pod sobą ich nieustanne rwanie się, powstrzymuje je nieustannym, zwycięskim naprężeniem. Siłą panującą nad siłami jest swoboda: czymś określonym, mającym granice. Bezgraniczną i nieokreśloną jest tylko swoboda myśli i uczuć niezwiązanych z życiem. Rycerz może myśleć co chce o przyrodzie i o sobie, byle był mężny; dopóki pracuje poddana gromada, szlachcic może rozstrzygać, co przyjmie i co odrzuci jego pańska łaska z wyników ludzkiej pracy. Przypadkowość, unoszona przez konstelację warunków dziejowych, nie opanowanych przez nią, nie dostrzegającą własnej swej zależności, póki jej warunki trwać pozwalają — oto realne znaczenie szlacheckiej, wyniesionej ponad dobro i zło samowoli. I jeżeli dziś zapytuje p. Berent, kto był twórcą dziejowym indywidualizmu nietzscheańskiego i chce zasługę tę rewindykować na korzyść polskiej szlachty, to jest to właśnie o tyle umotywowane, o ile i samowola Nietzschego jest stosunkiem do życia jednostek przypadkowych, nie posiadających żadnych podstaw w organizmie wytwórczym, wyrzuconych poza nawias wszelkiego panowania nad światem. Z tą szkodliwą bajką — trzeba skończyć. Polski indywidualizm to owoc tragizmu naszej historii: naszego odwróconego na wspak feudalizmu. Polski indywidualizm to upokarzająca samowola, czyniąca sprawy kultury i twórczości dziejowej zależnymi od widzimisię jednostek, które sądzą, że istotnie ich przypadkowa i nie umiejąca żyć w przyrodzie wola może cokolwiek stanowić w tym oto twardym i bardzo rzeczywistym świecie. Ten ma swobodę, kto zdobywa pracą zwycięstwo nad żywiołem poza sobą i w sobie; dla tych, co tej pracy nie przebyli,

sama natura swobody jest niezrozumiała: wydaje im się, że oni mogliby nie ulegać koniecznościom walki. Brak zrozumienia dla twardych sił poza nami, brak współczucia dla głębokich namiętności i wzruszeń, dla wszystkiego, co zagraża spokojowi, co ukazuje się jako poważne i nie przebaczające jądro życia, nienaukowość w myśleniu, niezdolność do wzniesienia się do tragizmu w czuciu — takie są zasadnicze rysy tej szlacheckiej psychologii, gdy się ją obedrze z frazeologicznego pierza. Nie istnieje tu niepowrotne, niepowetowane, człowiek może przecież zawsze cofnąć swą decyzję, wrócić do siebie, do jakiegoś wiecznie spokojnego siebie: szlachecka psychika nie jest w stanie pojąć, że każda chwila nasza wiąże nas raz na zawsze z czymś, co nigdy już nie stanie się od nas zależnym, nigdy już nie przestanie istnieć jako moment stworzonego przez nas przeznaczenia.

Te zasadnicze rysy w przeduchowionej, wyolbrzymionej postaci odnajdujemy w polskiej psychice porozbiorowej. Teraz staje pomiędzy polską myślą a życiem cień olbrzymiej krzywdy. Każdy Polak, zaczynając myśleć, czuje się wierzycielem losu. Tymczasem los nie uznaje długów: nie uznaje niczego prócz tego, co jest siłą zdolną tworzyć życie. Nieszczęście nie stwarza przywilejów wobec życia. Polska nie jest nigdy dla myśli naszej zjawiskiem historyczno-przyrodniczym, zależnym od skomplikowanych warunków. Myśl nasza nie zajmuje rzetelnie badawczego stanowiska wobec tego przedmiotu. Polska żyje w dziedzinie nadprzyrodzonej. Jest to słuszne. Każdy obraz, który wprawia w ruch naszą wolę, wytęża zdolności czynne, zogniskowuje wzruszenia — musi być myślany w ten sposób. Nie jest bowiem cząstką rzeczywistości „danej", lecz momentem tej, która w nas i przez nas staje się, stać się ma, usiłuje. Należy do dziedziny absolutnego poznania, jak mówi Bergson: poznaje się w nim bowiem rzeczywistość, która stwarza samą siebie; jest to samopoznanie w czynie, samoujęcie ducha. — Ważną jest jednak rzeczą poznać naturę tego obrazu, tego bohaterskiego rzutu, jego skojarzenia czynne. Ważną jest rzeczą zrozumieć, jakiego rodzaju akty wyzwala on. Tu sprawa się komplikuje. W poezji romantycznej Polska była ogniskową ideą, która dźwigała życie moralne wygnańców. Należało jej dochować wiary, nie dać się złamać nieszczęściu, — zaprzeczyć rzeczywistości, nie pozostającej w związku sprawczym z tym obrazem-celem. Polska istniała tu jako i d e a: władała ona wolą, nie tą jednak, która życie stwarza,



lecz tą, która życiu opór stawia. Romantyzm musiał oprzeć swe pojmowanie Polski na wyodrębnieniu jej, że tak powiem, od „mechaniki" życia. Była ona dla niego obrazem czynnym, władała samą wolą: świat, w którym wola ta miała się urzeczywistnić, nie wchodził, nie mógł tu wchodzić w rachubę. Nie istniał organizm ekonomiczny jako łamiący się z przyrodą zbiorowy wysiłek, istniała natomiast aż nazbyt naocznie ekonomiczna organizacja Europy, nie mająca nic wspólnego z aspiracjami emigrantów. Nie istniały namiętności jako żywe siły, rodzące właśnie z siebie, z swego irracjonalnego parcia samą moc życia, istniały natomiast jako pokusa, odwracająca duszę od owej jedynej idei. Polska była tu dziełem ducha stojącego ponad życiem, zwyciężającego przez odwrócenie się od życia, niedocenianie go. Patriotyzm romantyczny był tworem duchowym mającym za zadanie utrzymywać entuzjazm i wiarę — wbrew samemu procesowi życia. Na skutek tego działał on rozkładowo na to, co jest w życiu pierwotne i na to, co jest wyzyskującym te pierwotne siły i powstającym z nich „mechanizmem" woli, zarówno na nieskrępowaną irracjonalną siłę namiętności, jak i na celową inżynierię życia, na to, co stanowi sam krwisty fakt życia, jak i na jego techniczne, ekonomiczne uzdolnienia.

Dzisiaj zadaniem naszym jest właśnie przewartościowanie wartości w tej dziedzinie: zespolenie Polski jako idei czynnej, jako mitu, z żywiołową, bezpośrednią naturą życia i jego ekonomicznym, celowym wytężeniem. Idea Polski musi się stać czynnikiem życiowego potwierdzenia; inaczej patriotyzm świadomy będzie u nas zawsze połączony z osłabieniem bezpośredniej energii życiowej: pracować będzie przeciwko sprawie, której służy. Młoda Polska miała w atmosferze epoki, w tragicznym tchnieniu miast nowoczesnych, w biologicznym demonizmie, który stanowi punkt wyjścia twórczości Przybyszewskiego i kładzie swoje piętno mniej lub więcej dobitne i zasadnicze na całej najnowszej twórczości naszej, elementy, które zdawały się prowadzić w kierunku stworzenia Polski jako idei współżycia ludzi własną swobodną wolą dźwigających swe zbiorowe istnienie ponad otchłanią żywiołu. Zdawało się, że zostanie zażegnane tu przeciwieństwo między nowoczesną kulturą a polskością, lub że przynajmniej samo zagadnienie zostanie postawione w sposób męski. Romantyzm nasz wywarł pod tym względem wpływ dezorientujący na ewolucję Młodej Polski: ukazywał on zawsze jako jakieś

głębsze od życia, jako duchowe zwycięstwo — to, co było ucieczką przed trudnościami zadania, kłamstwem wobec duszy własnej. Przedstawiciele Młodej Polski sądzą, że pogłębiają romantyzm, czcząc jak bóstwa wszystkie te upiory, z którymi romantycy walczyli. Romantycy usiłowali ocalić w sobie Polskę jako swoje duchowe zwycięstwo nad otaczającą ich Europą, Młoda Polska szukała w romantyzmie krainy, w której możnaby o Europie, t. j. o naszym w niej życiu, o poziomie dzisiejszej pracy — zapomnieć. Dla romantyków była to kuźnica mocy, dla dzisiejszych epigonów schronisko dobrowolnego rozbicia. Romantycy walczyli z rozbiciem, Młoda Polska hodowała w sobie z pietyzmem stan duszy rozbitka.

Rzecz ciekawa, spośród wszystkich naszych pisarzów romantycznych Zygmunt Krasiński najmniej był studiowany i czytany w tym okresie. Sądzę, że można zauważyć pomiędzy nim a przedstawicielami Młodej Polski pewną tajoną, ale istotną antypatię. Wynika ona stąd, że psychologia Krasińskiego jest niezmiernie bliska, a spowinowacona z psychologią współczesnego polskiego dekadenta. Krasiński bardzo wcześnie wstąpił na drogę przeobrażenia w swoje zwycięstwa swych słabości i niemocy. Wszyscy romantycy walczyli ze światem w imię swego subiektywizmu, ale i Mickiewicz i Towiański i Norwid i Słowacki stwarzali w sobie subiektywizm, który by był godzien w ich oczach zwyciężyć świat. W ostatnich latach swego życia Słowacki bliski był stanu, dla którego nie ma innego imienia jak świętość wewnętrzna, a przynajmniej nastrój świętości. Inaczej Krasiński. Zabezpieczył on swoje wnętrze za pomocą nie tyle duchowej pracy nad sobą, ile raczej dialektyki przekształcającej obraz świata. Gdy romantykom, np. Mickiewiczowi, rzucała się w oczy rozbieżność między tym, w co wierzyli, a stanem świata,— starali się stworzyć w sobie siłę zdolną przetrwać to przeciwieństwo, lub wyrównać je bólem i ofiarą. Nieustanna praca nad sobą, krwawe wyrzekanie się słabości były fundamentem ich wiary. Życie wewnętrzne Krasińskiego, jako zdobywanie nowych wartości moralnych, skończyło się bardzo wcześnie, właściwie przed napisaniem „Nieboskiej". Przez cały czas swojej twórczości późniejszej przeciwstawiał się Krasiński światu jako zamknięty wewnętrznie system duchowy. Całe jego życie umysłowe polega na usiłowaniach stworzenia przez kombinacje myślowe takiego stosunku między nim a światem, takiego obrazu świata,



aby on, Krasiński, miał wobec niego słuszność. To właśnie odstręczało od Krasińskiego pisarzów młodopolskich. Sami oni przeżywali t e n s a m zasadniczy proces, jaki tu ujęliśmy u Krasińskiego. Krasiński był dla nich samopoznaniem, a oni potrzebowali ucieczki przed sobą. Proces psychiczny Krasińskiego to usiłowanie uzasadnienia przed samym sobą stanowiska bezczynnej i bezsilnej jednostki myślącej. Opiera się ona na kłamstwie, że ukształtowana przez historię psychika przez samo swoje trwanie może stać się źródłem siły i życia. To zasadnicze kłamstwo duchowe jest chorym punktem całego stanowiska Młodej Polski wobec romantyzmu. Zagadnienie Młodej Polski polegało na tym, czy zdoła ona przemóc punkt widzenia kulturalnej psychiki, by zająć stanowisko bezpośrednio w walce z żywiołem stwarzającej swoje życie pracy. Krasiński całe życie ulegał własnej niechęci i niemocy przezwyciężenia tego stanowiska bezsilnej historii. Dlatego nazbyt jasno wyczuwa się u niego obecność samego zagadnienia: nowoczesna świadomość nie może go tu nie wyczuć. Romantyzm służył Młodej Polsce właśnie jako ucieczka przed zagadnieniem: szukała ona w nim iluzji, że psychika dziejowa we własnych swych granicach może być czynna na zewnątrz. Ale czyny psychiki romantycznej były uwarunkowane przez jej położenie: to były istotnie jedyne dostępne jej czyny. Młoda Polska była w innym położeniu. Czynem, jakiego domagały się od niej dzieje, było stworzenie myśli polskiej odsłaniającej realne, z żywiołu wyłaniające się i walczące z nim życie, stworzenie głębokiej, cały zakres życia i pracy obejmującej świadomości narodowej, sprzymierzenie Polski z przyrodą i walczącą z nią ludzkością nowoczesną. Zamiast tego stwarzała ona legendę o polskim czynie niezależnym od tych dziedzin, gdzie walczy z przyrodą polska praca, gdzie wyrabiają się zasadnicze, decydujące o irracjonalnej, żywiołowej mocy narodu popędy i namiętności. Romantyzm był dążeniem wygnańców ku narodowi, dla Młodej Polski emigracja wewnętrzna była oazą, gdzie można odpocząć od realnego narodu, od wszelkiej realności.

Pisałem kiedyś, że cały romantyzm da się zawsze zamknąć między tymi dwoma postaciami: Hamletem i Chrystusem. Wydawało mi się wówczas, że Chrystus jest symbolem obejmującym całą swobodę człowieka. Dzisiaj zdaję sobie sprawę, że swoboda jest tu pojęta niezależnie od ekonomiczno-technicz-

nego opanowania pozaludzkiego żywiołu. Jest to swoboda w obrębie własnego j a. Cokolwiek życie przyniesie, Chrystus jest wzorem wewnętrznego zwycięstwa: nie utraci on nigdy jedności wewnętrznej. Chrystus jest ideałem człowieka żyjącego wśród żywiołowo stwarzanej historii, podległego jej, jest ideałem, o ile pozostawić na stronie ekonomiczną walkę człowieka z przyrodą — wytwórczość. Dlatego nad polskim romantyzmem panuje ta postać. Problem dla romantyków postawiony był właśnie w ten sposób: przezwyciężyć w sobie Hamleta — stworzyć Chrystusa. Hamlet sądzi, że krzywda poniesiona przezeń daje mu p r a w o sądzenia i potępiania. Sądzi, że ma on słuszność bezwzględną, że ma prawo stać poza życiem. Romantycy spostrzegli wkrótce, że nie jest tak łatwą rzeczą dochować wiary samym sobie, jeżeli się z wyodrębnienia od życia nie chce uczynić czynnika własnego upadku, — śmierci duchowej. Życie ich stało się pracą nad sobą, wyrabiającą w nich fundament, na którym mogliby oprzeć s w o j e p r a w o d o w i a r y w Polskę. Rozumieli oni, że aby móc opierać się na swym w e w n ę t r z n y m p r z e k o n a n i u w b r e w światu, trzeba zasłużyć we własnych oczach na prawo takiego polegania na sobie. (Niechaj nikt nie każe nam dzisiaj szukać filozofii j a ź n i u Ibsena. Zagadnienia indywidualności stawiane były u tego poety z punktu widzenia jednostki, która indywidualność utraciła lub nie miała jej nigdy; u Mickiewicza, Towiańskiego, Słowackiego, tak jak u Mazziniego, mamy do czynienia z doświadczeniami indywidualności istotnie stwarzającej swą treść moralną: to byli ludzie przezwyciężający romantyzm — Ibsen był jego b a n k r u t e m). Usiłowali oni nie z a c h o w a ć tę słuszność, którą Hamlet uważa za swój stan posiadania, lecz stworzyć ją: rozumieli, że ma słuszność nie ten, kto cierpi, lecz ten, kto zdolny jest zbawić. Inaczej dziś. Dzisiaj samo cierpienie stało się stanem społecznym, racją bytu. Jeżeli świadomość romantyczna idzie od hamletyzmu do bezwzględnej swobody wewnętrznej, to świadomość młodopolska dąży do cierpienia uwalniającego od walki o istotną swobodę, cierpienie tu staje się tą górą dumy, na którą wwiódł Chrystusa demon, gdy go kusił. Powiedzieć można, że dla Młodej Polski krzyż jest ucieczką przed pługiem, poprzez Golgotę dochodzi ona do krużganków hamletycznej Elsynory. Chrystus jest tu maską, stanem przejściowym, Hamlet punktem wyjścia i celem, romantycy — Mickiewicz, Słowacki, Norwid — dostarczycielami tego dialektycznego rynsztunku, jaki wykuwał sam dla siebie w swej ciężkiej samotności męczennik hamletyzmu — Krasiński.



Nie jest łatwą rzeczą uniknąć tych niebezpieczeństw, na jakie musi być narażona myśl posługująca się formułami bardzo ogólnymi. Niebezpieczeństwo to jednak związane jest z samym charakterem pracy tego rodzaju jak nasza. Na ogół zawsze trzeba pamiętać, że żadna formuła nie stwarza woli, co najwyżej ułatwia orientację. Żadna teoria, ani doktryna nie jest w stanie wywołać życia: wszystkie one są zawsze tylko narzędziem dążeń, które niezależnie od nich muszą już same przez się istnieć. Nic nie jest tak dalekie ode mnie jak zamiar tworzenia szkoły czy sekty: idzie mi o wyznaczenie punktów widzenia, niezdolnych oczywiście do stworzenia same przez się żadnej rzeczywistości, lecz pozwalających ująć rzeczywistość istniejącą. Idzie tylko o to, abyśmy się nauczyli myśleć, czuć, chcieć w kategoriach twórczego, polskiego życia. Inteligencja nie jest w stanie stwarzać życiowego dążenia, pierwotnej, nie wyrozumowanej życiowej siły, ale jest w stanie potęgować tę siłę, gdy ona już istnieje, — lub marnotrawić ją. Dzisiaj koordynacja polskiej energii dokonywa się raczej mocą instynktu niż przez pośrednictwo świadomej woli. Polska myśl, polska kulturalna uczuciowość pozostają niezmiernie w tyle poza polską życiową rzeczywistością. Gdyby polska myśl pozostawała już w takim stosunku do nowoczesnej struktury umysłowej, w jakim pozostaje polska praca do techniki i ekonomii, stanowiących materialne podłoże nowoczesności, życie nasze umysłowe posiadałoby tę samą męską zwartość i siłę, jakie cechują nasze życie praktyczne w wielu już dziedzinach. Stosunek między wewnętrzną psychiczną naturą życia a jego praktyczną walką ze światem nie jest zaś tak luźny, jak się to niekiedy wydaje. Niewątpliwie ortodoksalny materializm dziejowy nazbyt sztywnie i prostolinijnie ujmuje te sprawy: życie wewnętrzne nie jest tak b e z p o ś r e d n i o zależne od techniki i ekonomii, jak to się wydaje ludziom zapatrującym się na historię poprzez schematiki bajecznego nieuka Lafargue'a. W każdym razie jednak szerokie i głębokie znaczenie posiadać może tylko taki ruch psychiczny, który jest zdolny wywrzeć wpływ na ekonomiczne i techniczne wyrobienie społeczeństwa. Polska myśl nowoczesna ma tu przed sobą istotnie olbrzymie zadanie do spełnienia. Nie idzie tu o jakąś ekono-

miczną, ani polityczną propagandę. Tego rodzaju zjawiska są zawsze płytkie i pociągają co najwyżej chwilowe polityczne następstwa; idzie o przeniknięcie się życiem Polski pracującej i walczącej ze światem, idzie o to, aby słowo przynosiło jej — jej własną moc, skondensowaną i promieniującą. Literatura i sztuka odbijać będą zawsze głębokie poruszenia psychiki: idzie tylko o to, jaką będzie ta psychika. Romantycy nasi nie zdawali tej sprawy na los przypadku, przeciwnie, tworzyli oni w sobie i wychowywali duszę, która miała działać przez słowo. Iść za ich wzorem to znaczy traktować własną dzisiejszą naszą psychikę w ten surowy i głęboki sposób, w jaki romantycy pracowali nad swoją. Oni tworzyli psychikę zdolną wewnętrznie dochować wiarę swej idei, dziś idzie o co innego jeszcze. Psychika nasza dopiero wtedy ma znaczenie, gdy jej zwycięstwa nad sobą opierają się na zwycięstwach nad światem. Dzisiejsza polska świadomość wtedy tylko stanie się samoistnym i zdolnym do życia organizmem, gdy obejmie tę dziedzinę, w której człowiek walczy z żywiołem. Chodzi o to, aby polska samoistność nie opierała się jedynie na uczuciu, na wierze, lecz — aby stworzyła sobie swój własny organizm. Samoistnym w duchowym znaczeniu jest dzisiaj tylko ten naród, który zdołał wytworzyć w swej myśli system wartości, obrazów, wzruszeń, pozwalających mu prowadzić walkę ekonomiczną na najwyższym poziomie technicznym, własnymi siłami rozwijać tę technikę, stwarzać warunki niezbędne dla jej zachowania i wzrostu, naród, który posiada we własnej swej myśli — moc wychowawczą, prowadzącą jednostkę na ten poziom psychologicznego i biologicznego rozwoju, jaki niezbędny jest dla utrzymania i wzrostu ekonomiczno-technicznego organizmu i do dalszego rozwoju tej właśnie wychowawczej mocy. Myśl narodu — a nie zewnętrzna konieczność jest w kulturach samoistnych źródłem ekonomicznego, technicznego i biologicznego postępu. Miłość natężonego życia, wysokiego napięcia świadmości, życia pełnego wysiłku — są jedyną, trwałą rękojmią psychiczną postępu. Romantycy usiłowali zachować myśli polskiej te właściwości, jakie wydawały się istotnymi z punktu widzenia e t y c z n y c h problemów emigracji. Chodziło o stworzenie ducha narodowego, t. j. idei, którąby zogniskowała w sobie całe życie wewnętrzne narodowej elity. Ekonomia, nauka, technika ukazywały się tu jako konsekwencje tych prac najwyższych, prac, w których artystyczne uniesienie i etyczne samowychowanie były



głównymi, wzajemnie wspierającymi się metodami. Życie zmieniło się dla nas. Wiemy, że w życiu ciągłym społeczeństw momenty kryzysu i uniesienia mogą tylko to ujawnić, co jest przygotowane przez poprzedzającą stałą pracę. Przez rewolucję i natchnienie możemy uzyskać tyle tylko swobody, ileśmy jej uprzednio bezwiednie zdobyli. Swoboda nie jest dla nas stanem przyrodzonym człowieka, jest rezultatem, mozolnie i z trudem zdobywanym. Swobodnym jest tylko ten, kto, idąc za wskazaniem własnej woli — tworzy siłę, zdolną stawiać opór siłom żywiołu. Tylko jako twórca świadomej, celowo działającej siły jest człowiek swobodnym — wobec rzetelnego, siłę tylko uznającego świata.

Gdy dzisiaj szukamy podstaw dla siebie, rozglądajmy się, jakiego rodzaju siły są w naszym ręku. Istnieć swobodnie może dziś tylko takie społeczeństwo, które posiada tak unormowane życie płciowe, że dawać życie może silnym, zdolnym do natężonej pracy ludziom, tylko społeczeństwo stwarzające atmosferę niezbędną dla rozwoju tych cech psychicznych, które stanowią o możliwości powstania i rozwoju organizmu ekonomicznego wytrzymującego tę miarę, jaką stosuje samo współzawodnictwo z istniejącymi już organizmami gospodarczymi. To miałem na myśli, gdy mówiłem, że Polska musi się stać ideą, potwierdzającą życie. — Nie ma to nic wspólnego z optymizmem, który jest zawsze ideową maską bierności. Optymizmem nazywa się w Polsce sprzyjająca pogodzie umysłu ograniczoność. Nie w naszej mocy jest sprawić, aby los nie był dla nas tak tragicznie ciężki: to też nie na tym polega potwierdzenie życia, aby niebezpieczeństwo zaprzeczać, nie widzieć go, lecz przeciwnie na tym, by każdy akt myśli polskiej wytężony był w kierunku siły, zdolnej niebezpieczeństwu opór stawić. Życie polskie tak przecież ten problem rozwiązuje i myśl iść tu powinna tylko szlakiem życia. Powinna! Widzę już zarzuty, że usiłuję gwałcić życie dla systemu. Bynajmniej. Żyć — to znaczy siebie bronić i utrwalać wobec żywiołu. Nie idzie o czysto zewnętrzną walkę o byt. Myśl dzisiaj głębiej już pojmuje te sprawy. Już tylko w głowach żyjących teoriami z przed lat 30 straszy przesąd niwelujący subiektywizm nasz, dążenia nasze do roli cienia tylko, towarzyszącego procesowi dokonywającemu się niezależnie od naszej świadomości i woli. Po pomnikowych pracach Bergsona *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière*

*et mémoire, Evolution créatrice* — psychologiczny paralelizm, owo nieuświadomione założenie wszelkiego subiektywizmu bankructwa i bezsiły, należy raz na zawsze do przezwyciężonych przesądów metafizycznych. Najgłębszą formą rzeczywistości jest właśnie życie jako pęd, dążenie — jako to, co gdy zostaje w nas uświadomione i owartościowane, wypowiada się jako marzenie, tęsknota. To nie jest cień, ślizgający się po zwartej, martwej bryle, to jest rodząca się siła, siła, która samą siebie stwarza. Tworzenie się, nie zaś rozwijanie się czegoś dokonanego jest obrazem odpowiadającym stanowi rzeczy. Nie ma zamkniętego świata: jest życie, które szuka, samo siebie tworzy. Nie mamy więc prawa dokonywać na samych sobie zdrady, redukując to, co jest w nas rodzącym się życiem, do roli odbicia tylko, złudzenia. Wszystko, co ukazuje się nam jako tęsknota, uczucie, marzenie — chce być życiem. Sami wyrzekamy się siebie, gdy poprzestajemy na odczuciu jako formie przeżycia tej rodzącej się treści: sami pozbawiamy własne życie przyszłości, redukując je do roli jedynie naszego wewnętrznego stanu. Łudzimy się, że jest to konieczne, że sama istota bytu wyznacza nam tę jedynie rolę. Każdy pogląd jednak, który uważamy za istotę bytu — jest właściwie naszym planem życia. Jeżeli my z tego planu wykluczamy znaczenie naszej duszy, jej zwycięstwo, jest to naszą słabością. Gdy duszę swą uważamy za zjawisko tylko, towarzyszące istotnemu procesowi, kształtującemu życie, urabiającemu je — znaczy to tylko, że nie znamy, nie widzimy żadnych dróg działania, że nie chcemy być działającymi [1]). — I rzecz dziwna, jak wspierają się i kojarzą te dwa sposoby widzenia rzeczy. Raz mówi się nam, że życie kształtuje się samo, bez udziału świadomości, że świadomość dlatego właśnie ma prawo do bezgranicznej swobody. Życie jest dziełem żywiołu, świadomość może być czystym duchem; widzimy więc, że to uduchowienie oznacza możność poddawania się swym wzruszeniom, bez troski, czy potrafimy je przekuć w istotną, zdolną trwać i stawiać opór, siłę. I nagle dowiadujemy się, że tamten twardy, niemy świat jest złudzeniem, że prawdą jest ten świat czysto subiektywnego, nie pra-

[1]) Bergson mówi, że o charakterze każdej treści (*image*) decyduje, na jakiej płaszczyźnie zostanie ona przez nas umieszczona: czynnymi, rzeczywistymi w pełnym znaczeniu stają się te treści, które kojarzą się bezpośrednio z ruchowymi postawami naszego ciała. O spirytualizacji naszego wnętrza decyduje więc jego związek z życiem czynnym.



cującego ducha. W każdej głębszej dyskusji polskiej o sztuce spotykamy tę obłudną dialektykę dwojących się myśli. Zrzeka się panowania nad światem dusza, aby uwolnić się od pracy, potem raz uwolniona to swoje luźne istnienie czyni istotą życia. Jest to prawdziwie doskonała kazuistyka lenistwa. Romantycy chcieli przekuć swą duszę w świat, jakim go pojmowali. Światem tym była owa fikcyjna dusza Europy: w niej chcieli ustalić Polskę. Dzisiaj — najpierw się pozostawia świat ślepemu fatum, potem w dziedzinie przypadkowego marzenia spala się duszę na błękitne dymy, wreszcie zaczyna się wierzyć, że ponieważ w dziedzinie marzeń nie ma oporu — więc odnosi się tam istotne zwycięstwa.

Chcesz trwać, stań się siłą! Siłą jest już i dzisiaj Polska. Dlatego tylko trwa. Chcesz trwania dla duszy swej, stwórz ją sam w sile, skojarz ją z tym, co siłę naszą stwarza. Polska duchowa to jest ten całokształt myśli, obrazów, wzruszeń, które unoszą się ponad polską walką. Staną się one czymś rzeczywistym, jeżeli z nich właśnie Polska ta będzie czerpać miłość do życia i zdolność zwyciężania w nim. P r z e z w y c i ę ż y ć w ł a s n ą b e z s i ł ę h i s t o r y c z n ą j e s t p i e r w s z y m o b o w i ą z k i e m w z g l ę d e m d u s z y w ł a s n e j. Romantycy nie zrzekali się siły, szukali oni tej, jaka była im dostępna. Dusza, która gardzi siłą — nie wierzy w samą siebie, nie wierzy bowiem, aby mogła istnieć inaczej niż jako buntujące się przeciw życiu marzenie.

Naukowy paralelizm psycho-fizyczny jest dzieckiem romantycznego rozdwojenia. Niedarmo Fechner był epigonem niemieckiej romantyki, beletrystą à la Hoffmann, Jean Paul. I tu i tam jako założenie przyjmuje się, że człowiek nie czerpie ze swego życia wewnętrznego sił do swej życiowej walki, do pozytywnego zwyciężania w niej. Co najwyżej jest świat świadomości pociechą, ułatwia znoszenie życia. D l a t e g o r o m a n t y k j e s t i s t o t ą z b y t m a ł o u c z c i w ą, a b y b y ł a t r a g i c z n ą, w a r t o ś ć j e j p r z e b y w a p o z a ż y c i e m, k t ó r e z m a g a s i ę z l o s e m, — u n o s i s i ę o n a w d z i e d z i n i e b e z c i e l e s n o ś c i. Tragedia wymaga szczerego samo-potwierdzenia wobec losu, wymaga uczciwego stosunku do samego siebie. Tragicznym jest tylko ten, kto się sam sobą czuje, a nie zaś tylko samego siebie znosi. Kto może na samego siebie patrzeć z góry, lub z jakiegoś niedosięgalnego wnętrza, ten los

swój już oddał na pastwę niemej, ślepej siły przekształceń, ten istnieje już tylko jako pewien rodzaj liryzmu, towarzyszącego niezawinionym przekształceniom.

Gdy Słowacki nadaremnie usiłował wżyć się w tragedię i zawsze był ponad losem swych postaci jako nie umierające marzenie-pieśń, — odbija to jego stanowisko dziejowe i coś więcej może: wielokrotnie już tu poruszaną właściwość polskiej historii. Swoboda istnieje tu dopiero jako marzenie. Słowacki wierzy w zwycięstwo, które sprawi, że cała historia Polski stanie się przygotowaniem tego zwycięstwa, stanie się faktem, pełnym duchowego znaczenia, — religijnym objawieniem. Ale on wierzy w to zwycięstwo, nie zaś walczy o nie. Piękno jest tu wystarczającym argumentem. Jeżeli zdoła się przeobrazić dzieje Polski w treść duchową — piękną, będzie ona już ocalona w zachwycie artysty. Mamy tu zawsze typowo-romantyczne postawienie sprawy. Słowacki nie zrzeka się zasadniczo walki i pracy. On pracuje i walczy w tym materiale, jaki mu dała historia; cały jego rozwój i jego własne samowychowanie uczyniły go naturą najwyłączniej i najzupełniej artystyczną. Piękno było jego kategorią życia. Zostać wiernym Polsce, ocalić ją w sobie, znaczyło to dla niego — przetworzyć ją w piękno. Słowacki musiał mieć przed sobą całe dzieje Polski jako wizję artystyczną. W dziejach tych nie mogło być pierwiastków absolutnie wyłączających piękno. Źródłem całej metafizyki Słowackiego było to jego usiłowanie. Jego „Genezis z ducha" z tych wyrosła przesłanek. Duch jest tą mocą, która trwa tak samoistnie, bezwzględnie jak piękno w widzeniu artysty. Piękno czerpie trwanie swe z samego siebie. Duch jest dla Słowackiego mocą, która może być tylko poprzez piękno poznana. Z punktu widzenia Słowackiego — życie nie jest, nie może być tragiczne, żaden los nie może zniweczyć s w o b o d n e j  t o ż s a m o ś c i piękna, tego, co istnieje, stwarzając i utrzymując samo siebie — jako duch. Piękno jest formą tego istnienia: kres istnienia samo jego zamierzenie, wizja jego rzutu stają się źródłem i początkiem wiecznie odnawiającego się trwania. Piękno jest kołem magicznie zabezpieczającym nienaruszoność bezwzględnego, bezzasadnego indywidualizmu: najczystsza samowola stwarza tu sobie swój własny element! Ujrzeć coś jako piękno, znaczyło to dla Słowackiego to samo, co dla umysłu abstrakcyjnego znaczy powiązanie jakiegoś szczegółu z zasadą uznawaną za niezawodną. W tej formie Słowacki umac-



niał swoje przekonanie, że Polska nie może, nie mogła zginąć. Jego filozofia była tylko próbą przetłumaczenia na język abstrakcyjny tej konkretnej, życiowej — absolutnie zindywidualizowanej wiary.

Dla Słowackiego duch nie był obcym sile: przeciwnie był siłą najpotężniejszą, jej bezwzględnym, prężnym ośrodkiem. Nie wierzył on wprawdzie w ducha zrzekającego się władzy nad światem, ale pomimo wszystko zbyt c i a s n o stawiał zagadnienie siły, miał nazbyt mało poczucia obcości naszej wśród żywiołu, nie rozumiał nigdy straszliwych słów Ducha Ziemi z „Fausta" Goethego: *du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.* Słowacki nie wierzył, żeby duch mógł mieć absolutnie pozaludzkie formy i koleje, żeby świat pojmowany jako nieustanne tworzenie się, wytężanie się, analogiczne do tego, które istotę naszego ducha stanowi, mógł mieć metafizyczne punkty i linie rozwiązań (w sferze możliwości) całkowicie poza człowiekiem. Przezwyciężył on poetycką siłą wizji antropomorfizm racjonalnej myśli, ale nie przezwyciężył samego antropomorfizmu. Ludzki irracjonalizm sztuki przesłaniał mu irracjonalizm absolutny jedynie konsekwentnej metafizyki absolutnego tworzenia. Dlatego też jego metafizyka heroizmu, — gdy się ją rozważa w przeciwstawieniu do różnych postaci dogmatycznego racjonalizmu, — opadała w swych konsekwencjach, stawała się apologetyką romantyzmu: miała utajony w sobie ferment słabości.

Dla Słowackiego świat był niepoznaną przez nas duszą. Sądził on, że duch nasz może siebie w świecie odnaleźć, rozpoznać. Nieobecność ducha, pozorna martwota świata były dla niego tylko złudzeniami, ślepotą lub przemijającą fazą w życiu walczących, lecz absolutnie niezniszczalnych duchów. Twórczość mitologizował Słowacki, podobny w tym do Blake'a. Własna twórczość ukazywała mu się jak najprawdziwsza, najgłębsza istota świata. Ujmował ów problem twórczości w ontologiczny, bytowy, platoński sposób. Jest to niezmiernie charakterystyczne: wierzy się w twórczość najczęściej, przestając ją za istotną twórczość — rodzenie bezwzględnie nieprzewidzianego — uważać, zaczynając widzieć istnienie w tym, co mamy stworzyć. Bergson najkonsekwentniej z wszystkich dotychczasowych filozofów ujął zagadnienie tworzenia, jego prawdziwą, niedostępną dla logiki pojęć istotę. Aby myśleć o tworzeniu, trzeba myśleć w kategoriach n i e-i s t n i e j ą c e g o, to myślenie nie-istniejącego uczy-

nić siłą, wiodącą do stworzenia go. W ten sposób myśląc to [1]), co mamy stworzyć, jako nasze pożądane ukochane dzieło, wżywamy się świadomością w naszą głębszą niż świadomość irracjonalną iściznę i to jest jedyna forma myślenia o twórczości, to nagłe, bezwzględnie swobodne, nie wyrozumowane ciśnięcie się naprzód całą naszą istotą w próżnię: zawiśnięcie w sferze samowoli i dźwignięcie z niej ku sobie świata. Ja logiczne staje się tu tylko rusztowaniem dźwigni. To, co się pragnie stworzyć, staje się siłą, która sama siebie stwarza. Tak tworzyli w sobie romantycy Polskę mimo braku mechanizmu siły, — przez to, że kochali ją; żyła ona w nich jako siła czynna, zawiązek życia, nie zaś jako martwy przedmiot żalów, *caput mortuum* procesowania się z światem o utracone w przeszłości posiadanie. Jedyną ich siłą była wiara w siebie jako dusze czynne, jako ogniska tworzenia: tę ocalali w sobie, tworząc Polskę jako heroiczny obraz władający wytężeniem ducha.

Dziś dopomina się o stworzenie Polska jako zwycięska, panująca nad światem siła, Polska uczonych, robotników, artystów. Polska — nie marzenie i tęsknota wygnańców, nie usprawiedliwienie niemocy, lecz dumny i pełny siły kształt życia, potęgującego samo siebie miłością ku sobie, myślą o sobie — Polska, jako obraz potęgujący realną, umiejącą zwyciężać, rozumiejąca świat siłę, stwarzający i utrzymujący ją w każdym Polaku.

Nauka i technika, wysoka kultura materialna — są to wszystko siły przychodzące z zewnątrz, do których myśl przystosowuje się tak lub inaczej. Polska jest do dziś dnia stanem uczuciowym kojarzącym się z rozmaitymi organizacjami pracy i woli. Nauka, odpowiadające jej postawy ducha, konieczności natężonej pracy ekonomiczno-technicznej, wreszcie głęboko samoistnego, osobistego życia — wszystko to przyszło do Polski z zewnątrz. Są to do dziś dnia raczej zewnętrzne warunki niż własne nasze dzieło. Literatura ignoruje te dziedziny duszy. Przyjmuje ona świat nowoczesnej kultury jako materialne podłoże uczuć. Jest to stanowisko powierzchowne. To tylko posiada dana psychika, co byłaby zdolna w sobie wytworzyć. Psychika nowoczesnego człowieka, stwarzającego własnym wysiłkiem kulturę materialną, utrzymującego się własną wolą na jej poziomie,

[1]) Piszę tu umyślnie: myśleć to, a nie myśleć o tym; sądzę, że ta forma wyraża lepiej zasadniczo czynny charakter myśli.



jest jedyną pewną podstawą dla wszystkich innych naszych psychicznych upodobań i wartości kulturalnych. Tylko to ostoi się jako trwały fundament w duszy narodowej, co zostanie przez nią wplecione, wpojone raz na zawsze w ten zwycięski typ ludzkiego istnienia. Nasze subiektywne ja wtedy tylko pozostaje sobie wierne, gdy czuje się sprawcą świata, w jakim żyje, gdy po podźwignięciu tego świata, po dokonaniu tego dzieła — kocha w sobie to, co kochało uprzednio. Wtedy miłość staje się naprawdę twórczynią własnej rzeczywistości, irracjonalna tożsamość samowoli zostaje zachowana. Ku głębinom życia trzeba iść i z ich mrocznego czucia, z tego skłębienia wytężeń, w którym człowiek styka się bezpośrednio ze światem, uderza weń jako siła w siłę — wydobyć się z własną wierną sobie duszą: to właśnie znaczy tworzyć, zachowywać własne ja. Ten tylko ma prawo mówić o sobie: ja, kto swój irracjonalny pęd ku sobie umie przeprowadzić poprzez mroczny świat siły, wykuć zeń zwycięski posąg swojej duszy, ostać się wobec nacierającego zewsząd chaosu.

Ten twardy glob nie jest macierzystym duchem gotowym przyjąć, wcielić naszą duszę — nie, to jest uczłowieczony już, ułagodzony obraz bezwzględnej obcości. Widziana, poznana rzeczywistość jest już dokonanym, zbiorowym dziełem ludzkości. Chcecie istnieć, stwórzcie z duszy swej moc, zdolną trwać w tej rzeczywistości. Wydaje się wam surową i bezwzględną: strzeżcie się gardzić nią; zbiorowa praca ludzka stoi tu przed wami, jeżeli dacie jej tylko waszą wzgardę — ona pomimo to istnieć nie przestanie, gdyż nie przestaną istnieć pracowici, mężni, wytrwali. Strzeżcie się widzieć w niej bóstwo, które za was pracy dokona. Istotnie będzie trwała ta rzeczywistość i bez was, ale będzie w samej rzeczy obcą wam; to, co jest wasze, najbardziej wasze, waszej istocie tylko właściwe, — nie wniknie w nią, jeżeli nie zdołacie wprowadzić duszy waszej w to spiżowe ciało: jeżeli wy nie uczynicie tego, nie zatroska się o to nikt. Kto chce być cieniem, jak cień przeminie. Ale życiem włada tylko ten, kto umie rozkazywać jego siłom, stawać się siłą. Tak. Kto się urodził i wychował w jakimś narodzie, nie zdoła już samego siebie twórczo przeżyć poza nim: albo ocali w nim duszę własną, albo zniknie. Ale naród sam przez się nie jest wielkim, z konieczności zwycięskim fatalizmem. Ma się stać siłą, lub nie będzie go. Polska musi się stać zwycięską, utrzymującą się o wła-

snej mocy rzeczywistością, musi samą siebie w tej postaci poznać, zrozumieć, ukochać, inaczej — życie myślowe nie będzie organem narodowego zwycięstwa. Kto nie jest w stanie duszy swojej przekuć w jakiś kształt zdolnej trwać w nowoczesnym świecie i stwarzać ten świat siły, niechaj pamięta, że słabość może istnieć jako pomyłka, ale słabość dobrowolna, słabość jako ideał, bezżyciowość jako cel życia — są wrogiem i przeszkodą. Zbyt wielu chce szukać prawdy jako czegoś, co może istnieć bez siły, wbrew sile. Kto nie ma w sobie żadnej siły, dla tego każda prawda stanie się osłaniającym niemoc kłamstwem. Siła jest tą cząstką życia, którą władamy; kto nie miałby w sobie żadnej siły, nie mógłby żyć. Żyje się nie tym, co się myśli, nie bezsilną prawdą, — lecz tworzeniem siły. Nie ma w ogóle żadnej abstrakcyjnej, oddartej od siły — prawdy. Marzenie o bezsilnej, nie potrzebującej siły p r a w d z i e, zrodziło się w głowach retorów podbitych, upadających społeczeństw; i choć potem służyło nieraz jako pokrzepienie, — to jedynie mocą tych irracjonalnych instynktów, które dojrzewały pod powłoką tego racjonalizmu. — Romain Rolland całkiem słusznie ukazuje nam w niemieckim idealizmie pierwszych dziesięcioleci zeszłego wieku wielki akt zaufania zbiorowego instynktu do samego siebie. W postaci i d e i — konkretne Niemcy uczyły się kochać same siebie, w tej szkole uczyły się ubóstwiać własną swą cierpliwą wolę. Jeżeli chcecie, możecie powiedzieć, że panteizm był tu logiczną formą bezczelnego samouosobienia. Tylko wyraz „bezczelny“ nie powinien tu być pojmowany jako obelga. Pojmuję go w tym znaczeniu, w jakim rozumiał go Fryderyk Schlegel — nieoceniony, jedyny Schlegel! — gdy pisał o wytwornym cynizmie Lessinga, gdy mówił, że właściwie cały naród rzymski wraz ze swym senatem, cezarami, imperatorami — był jednym wielkim cynikiem. W ogóle dla wyrażania konkretnych psychologicznych intuicyj nadają się tylko wyrazy, z którymi wiążą się negatywne, etyczne i estetyczne odcienie. Wyrazy dodatnie są tak nudne i wyświechtane przez głupotę jak nieśmiertelny biały koń Lafayette'a.

Gdy kto nie dowierza samemu sobie, swej odwadze, swemu pędowi naprzód, swej sile — mówić zaczyna o prawdzie. Trafny instynkt powodował Hebblem w jego nieufności do pisarzy mających za dewizę: *Vitam impendere vero!* Ludzie zwyciężeni przez życie i chcący to zataić, ludzie o bankrutującym talencie, myśliciele nie wiedzący poco myślą, — wszyscy oni dążą do



prawdy. Coś chorego czuje się tu, coś co chce zwyciężać, apelując do wspaniałomyślności, do tchórzliwego instynktu masy. *Wille zur Schwäche*, wola słabości — jak znakomicie formułuje to Irzykowski.

Życia silnego, pełnego życia, które panuje nad potężnym światem — tego szuka każdy, kto czuje się jeszcze twórcą; siły szuka, — ale s w o j e j siły.

Siła istnieje dziś w myśli polskiej jako rzecz obca; a przecież istnieje ona niezaprzeczalnie, musi istnieć w polskiej rzeczywistości — i to jest jedyna nasza podstawa. Nie chcieć myśleć w kategorii siły — znaczy to właściwie nie myśleć. Nasza, posłuszna nam siła — to jest właśnie ostateczne kryterium prawa. Prawo istniejące niezależnie od siły — istnieje jedynie jako postulat przyjmowany przez obce mu moce. Prawo zaś to nie jest cudze przyzwolenie, — to jest własne, własną mocą stwarzane życie. Siła nie jest obcą prawu, stanowi ona rdzeń, z niej rodzi się ono. Kto nie jest w stanie życia swego tworzyć, temu nie przywróci tej mocy nikt, niczyje uznanie, żadna uchwała trybunału narodów. Nie bezsilna wiara i nie cierpienie są drogą życia, lecz życie samo. Kto chce żyć, musi wydobywać z siebie kształt życia zdolny stawiać opór światu.

Przed każdą duszą ludzką ukazuje się to zagadnienie: mocą czego żyjesz, w czym chcesz samą siebie ocalić? Duszy własnej nie chcecie zdradzić, — twórzcie więc kształt życia, któryby ją miał w sobie, a był wobec sił — siłą, wobec naporu świata — zwycięzcą.

Tylko nie szukajcie tu zbawiającej formuły. Nie mam jej. To nie jest formułą, gdy się mówi, że życie jest jedyną siłą życia, że jedyną mocą Polski jest parcie sił, które nieustannie życie własne stwarzają. Myśleć tym procesem, jego pędem i oporem, myśleć tą kształtującą samą siebie, narastającą masą, powolnym wznoszeniem się polskiego lądu — to nie jest także formuła. Tak jest. Wierzę, że istnieje pewna rzeczywistość w pojęciu o ciągłości dziejów i zasadniczych ideach filozofii historii. Istnieje pewna zbiorowa, s t w a r z a j ą c a s i ę rzeczywistość, która odpowiada mniej więcej temu, co historiozofowie nazywali duchem historii, ideą ludzkości. Tylko nie jest to żadna idea opatrznościowa, żaden zawieszony ponad ludzkością wyrok czy plan. Tak można to sformułować, o co mi tu idzie. Aby żyć samoistnie, dana grupa ludzka musi być zdolna sama przez

się, mocą własnego swego życia, — utrzymywać się na najwyższym poziomie techniczno-ekonomicznego rozwoju, osiągniętego w danym momencie przez człowieka; musi to twarde swoje wysilenie kochać. Naród, który życie na tym poziomie czyni swoją tradycją, swoim ideałem — ma w sobie samym ostoję swego trwania. Instytucje nie w naszym są ręku, jedyną niemal siłą zależną od nas jest literatura: — niechże przynajmniej ona działa w tym kierunku, niech sprawi, by być Polakiem znaczyło: posiadać w swej świadomości maksimum uzdolnień do natężonego wytwórczego życia, żeby znaczyło: kochać namiętnie, uporczywie i twardo to swoje wytężone istnienie. Kultura myśli, energia woli, niezłomna miłość natężonego życia, wstręt do życia poza prawem, poza udziałem w zwycięskim, twórczym pochodzie, wstręt do myśli bezkrytycznej, zrośnięcie się z metodami nauki jak z instynktem, ze sztuką jak z niezbędnym żywiołem moralnego życia, — oto są momenty tej zwycięskiej duszy, którą tworzyć ma literatura, jeżeli chce w dzisiejszych warunkach spełnić to zadanie, jakie spełnili swoje, w swoim czasie, romantycy.

Biblioteka Domowa
Nr.....
J. KRYŃSKI



## VIII

## ROZBROJENIE DUSZY

Klasyfikacja czysto zewnętrzna dzieł i kierunków kultury narażona bywa na zasadnicze i głębokie nieporozumienia: pod tożsamością rodzaju i formy ukrywa się nieraz z przedziwną przebiegłością instynktu zasadnicza różnica treści. Karton naśladuje żelazo, glina spiż: pod presją wypadków tylko lub w błyskawicznym tchnieniu myśli, jak prąd elektryczny rozkładającym aliaże, zapadają i giną formy, które nas jeszcze przed chwilą łudziły, nikną w niewytrzymałej, niepłodnej miazdze. Poznać trzeba naturę samej tej miazgi psychicznej, jej tęgość i twardość rzeczywistą, jeżeli się chce rozumieć istotne znaczenie zjawisk rzucających się w oczy i łudzących pozorami. Dusza zbiorowa działa długi czas siłą bezwładu, z hipnotycznym uporem wykonywa pewne ruchy i czynności, do których samorodnego, istotnie odpowiedzialnego wytwarzania staje się coraz mniej zdolną. Mechaniczna prawidłowość nałogu maskuje przed nią samą — wewnętrzną zmurszałość: zwolna nurtują w niej i zbierają się fermenty słabości i niemocy, nie przeciwstawiające się bezpośrednio wymaganiom życia, — przeciwnie: niezdolność samoistnego tworzenia pewnych życiowych form, wykuwania pewnych wartości, dojrzewa jak najpomyślniej w cieniu rutynicznego dla nich szacunku. Poszanowanie chroni tu od pracy; opłaciwszy je jak myto, czujemy się zabezpieczonymi od groźnego zetknięcia z zagadnieniem. Zaprzeczenie jakiejś społecznej formy wymaga zastanowienia się i siły; szanując ją zewnętrznie i mechanicznie, możemy już bezpiecznie rozkrzewiać w sobie to wszystko, co czyni nas niezdolnymi do prawdziwego dźwigania jej. W cieniu rutynicznego kultu wyrasta i dojrzewa biologiczna

niezdolność wydobycia z siebie tego właśnie, co tego kultu jest przedmiotem. Powtarzając nieustannie frazesy o przynależności naszej do kultury Zachodu, uwalniamy się od zastanowienia się nad zagadnieniem, co się dzieje w nas z siłami psychicznymi, których wynikiem jest ta kultura. Pod powłoką pietyzmu dla „europejskości", dla „kultury łacińskiej" itp., pod powłoką pocieszającego przekonania, że jesteśmy zachodnim, konstrukcyjnym społeczeństwem — wylęga się w nas swoisty, sielankowy, sentymentalny, obłudny nihilizm, dojrzewa psychologia życiowej niedojrzałości, zanika samo pojmowanie mężnej, odpowiedzialnej woli, i rzecz najdziwniejsza, ta rozkładowa psyche, ta tafla zastoju — ukazuje się nam jako jakiś szczyt.

Gdy się zanalizuje różne formy, jakie przybiera tak zwana postępowa myśl polska, odnajdziemy w niej zawsze tajną łączność z tą psychiką niemocy i niewoli. Bo nie trzeba się łudzić: niewola wyhodowała w nas już całe mnóstwo organicznych trucizn; narzuciła nam bezwład i zaszczepiła poczucie nieodpowiedzialności; żyjemy na tle kultury Zachodu, ale nie zdajemy sobie sprawy z tego twardego trudu zbiorowego, z jakiego ta kultura wyrasta. Zbuntowani wobec przemocy utraciliśmy poczucie i zrozumienie karności wobec samych siebie, wobec wielkiego zbiorowego dzieła kultury. Byłoby obłudą nie wyznać, że w psychologii naszej zanika rozumienie tych wysiłków, tego nieustannego ohamowania popędu, przezwyciężenia zachcianki, bez których żadne samoistne społeczeństwo istnieć nie może. Kultura nowoczesna, nowoczesne kulturalne społeczeństwo, to wynik ciężkiej walki człowieka z żywiołem, to zwycięstwo woli nad niespójną i chaotyczną naturą zarówno w nas, jak i poza nami, to samoopanowanie i ujarzmienie własnej psychiki, zorganizowanie jej. I moralna struktura społeczna, wewnętrzna siła narodów trzyma się tą wewnętrzną organizacją, tą wnikającą w życie jednostek zbiorową wolą. Nowoczesna kultura nawet w takich swych czysto duchowych tworach jak nauka, poezja, sztuka — jest całkowicie związana z tym twardym dziełem ludzkości, którego stroną zewnętrzną są społeczeństwa przeciwstawiające pozaludzkiemu żywiołowi coraz potężniejsze organizmy skupionej, świadomej ludzkiej energii. Czy nie jest rzeczą jasną, że w dumnych rysach angielskiego indywidualizmu, w straszliwym wprost natężeniu myśli i świadomości takiego Mereditha lub Browninga są wartości zawdzięczające swe pochodzenie całemu bez wy-



jątku organizmowi angielskiej mocy, całemu aparatowi ujarzmionej przez zbiorową wolę wielkiego narodu siły. Wartość swobody psychicznej mierzy się tą potęgą, którą ta swoboda włada, tym rozczłonkowaniem żywiołu, który w niej tętni, zasila ją swoją krwią i dumą. Żyjące nowoczesną kulturą społeczeństwo — to dzieło twardej, natężonej woli, to gwałt nad całą bierną, leniwą naszą naturą. Polska kulturalna psychika utraciła poczucie łączności tych wysiłków. Kultura wydaje się jej jakimś stanem beztroskliwego zawieszenia ponad żywiołem i koniecznościami nieustannego pasowania się z nim. Mamy tu do czynienia z wymykającymi się, zdradliwymi stanami duszy. Kto chce nowoczesnej kultury, musi chcieć psychiki, zdolnej ją wytwarzać, nie zaś używać tylko pewnych jej wyników. Kto chce samoistności narodowej, musi chcieć rozwinięcia u nas tych zdolności i wytężeń woli, bez których żadne samoistne społeczeństwo dziś istnieć nie może. My dzisiaj zachowujemy sobie prawo bezwzględnej krytyki wobec praw, urządzeń, obyczajów, idei innych narodów: nie widzimy, że w ten sposób wyzyskujemy własny stan niewoli. Myślimy jak ludzie zawieszeni w próżni, gdyż myśli nasze nie wywierają wpływu na nasze własne zbiorowe, samoistne życie. I im bardziej na lewo przesuwamy się wśród naszych kierunków kulturalnych, tym bardziej uderza i przemaga to demoralizujące pieczeniarstwo negacyj, ten piłatowy gest umycia rąk wobec odpowiedzialności spadających na tych, co samoistnie ciężar społecznego istnienia dźwigają. Stanisław Wyspiański całe życie walczył z tą bezkostną, wykrętną psychiką bezwładu i niewoli. Myśl nasza nie ma prawa zapominać, skąd wyrasta, nie ma prawa łudzić się, że przemija bez skutku. Społeczeństwo nasze musi samo w sobie zachowywać i przestrzegać tego, co jest najistotniejszym organem samoistności. Myśl nasza nie może być dziełem dobrowolnej degradacji. Nic mnie tak nie razi i nie boli jak to lekceważenie, ta przedrwiwająca niechęć, z jakimi spoglądają polskie samoistne, swobodne, zatomizowane dusze na dzieło zbiorowego życia innych narodów. Nie umieją wyczuć straszliwego wysiłku, gorączkowej pracy, olbrzymiego piękna moralnego kryjącego się pod zewnętrzną, odstręczającą powłoką nowoczesnych kultur. Nie umieją spojrzeć bezinteresownym, braterskim spojrzeniem na te potężne, tragiczne żywoty, zwane Francją, Anglią, Włochami, Niemcami nowoczesnymi. Z jakichś

niebosiężnych wyżyn zdają się padać słowa potępienia na codzienny trud i mozół milionów. Wzruszeniem ramion zbywają się podziwu godne, przez wieki wznoszone instytucje. Obawa mimowolna przeszywa wobec tych sądów: kto tak lekceważy trud życia, ten jest niezdolny do podjęcia go, do zrozumienia nawet. I jak łatwo spada ta obłudna maska wyższości, jak łatwo przejrzeć poza nią można wewnętrzne zdyskwalifikowanie dziejowe, zanik konstruktywnych władz duszy, hierarchii wewnętrznej struktury. Nikt nie obliczy krzywd, jakie wyrządza przesłaniająca ten stan rzeczy utopijna, mistyczna czy radykalna retoryka.

Zdaniem Jerzego Sorela, poglądy okultystyczne, teozoficzne i t. p. znajdują rozpowszechnienie w pewnych kołach kulturalnych, gdyż stwarzają złudzenie aparatów potęgi dostępnych w innej drodze niż ta, jaką otwiera samo życie, posługujące się coraz potężniejszymi i intensywniejszymi systemami techniki. Okultyzm roztwiera przed imperialistycznymi dążeniami jednostek perspektywy mocy niezależnej od tego znaczenia, jakie przypada wykonywanym przez nie czynnościom i rozwijanym przez nie zdolnościom w społeczno-ekonomicznym organizmie wytwórczym i w biologicznym postępie gatunku. Moc niezależna od psycho-biologicznych właściwości od całej pozytywnej, twórczej treści życia jest właściwym kamieniem filozoficznym, którego poszukiwania kryją się poza różnymi formami ruchów i dążeń wytwarzanych przez wykolejoną psychikę kulturalną. Ta to siła wprawia w ruch rozmaite neo-religijne sekty, sztuczne wysiłki zmierzające ku odtworzeniu w sobie prostoty zamierzchłych czasów. W nienawiści do zwycięskiej, a przynajmniej świadomie tragicznej indywidualności renesansu, w sentymentalnym *par force* prymitywizmie — tkwi to dążenie do usprawiedliwienia stanów rozbicia, porażki. Tę samą zasadniczą dążność odnajdziemy w różnych formach ruchu „etycznego", w formach niezależnego od twórczości i wytwórczości doskonalenia się moralnego: ona kryje się poza metafizycznymi aspiracjami usiłującymi przemienić świat w coś takiego, co podlega ludzkiej woli i sankcjonuje ją niezależnie od biologicznego rozwoju i technicznej mocy.

Psychologia ta jest niezmiernie skomplikowana i posiada całkowicie proteuszową zdolność przekształceń. Odnajdujemy ją jako właściwe podłoże prądów i kierunków pozornie nic wspólnego pomiędzy sobą nie mających lub wręcz sprzecznych. Postaramy się to wykazać w zastosowaniu do naszego polskiego kul-



turalnego życia. Spostrzeżemy, że stany dusz naszych społecznych okultystów, krańcowych spirytualistów dziejowych nie różnią się zasadniczo od psychiki wyznawców automatycznego postępu i tego złośliwego zboczenia umysłowego, które zrodziło się z całkowitego wypaczenia myśli Karola Marksa i jest oznaczane mianem ortodoksalnego materializmu dziejowego. Na dnie tego wszystkiego odnajdujemy zawsze tę samą rozmiękłą psychikę — psychikę wewnętrznie już wobec siebie i świata rozbrojoną. Proudhon, wielki moralista i psycholog XIX wieku, w swoim źle rozumianym, głębokim dziele „Wojna i pokój" ukazał nam cały systemat tych zagadnień, o których tu mówimy. Heroizm wytwarza całą kulturę; psychika pokojowa, psychika żyjąca w oswojonym świecie, w którym wszystkie zagadnienia rozwiązywane są przez bezosobistą metodę bez apelu do osobistej woli, osobistego instynktu, irracjonalnego męstwa, jest zaprzeczeniem właściwie tej kultury, w której żyje. Kultura ukazuje się jej jako olbrzymi aparat indywidualnego szczęścia, jako coś istniejącego mechanicznie, pewien gatunek centralnego ogrzewania. Kultura zaś trzyma się zdolnością podporządkowywania własnego j a, heroicznym poddaniem się wymaganiom dzieła, i r r a c j o n a l n y m, gdyż nie liczącym się z jednostką, wytężeniem ducha i życia. Psychologia żołnierza, a więc człowieka traktującego swe życie jako posterunek, psychologia bojownicza i przedsiębiorcza, oparta na przenikającym wszystko poczuciu odpowiedzialności — jest zasadniczą siłą rozwoju i utrzymania kultury. Wojna była dla Proudhona wielkim wychowawczym wzorem heroizmu, grozą nie pozwalającą mu zagłuchnąć. Zagadnienie pokoju przedstawiało się dla Proudhona jako pytanie, czy ludzkość zdoła zastąpić tę dźwignię męstwa i honoru, czy zdoła stworzyć kulturalny surogat wojny jako dziejowej szkoły. Na sumieniu Marksa, na jego kulturalnej odpowiedzialności ciążą jako niewyrównana wina jego odezwania się o Proudhonie. Zwłaszcza artykuł Marksa napisany po śmierci wielkiego francuskiego myśliciela, artykuł, w którym zbywa on Proudhona kalamburami, świadczy, że całe szeregi problemów pozostały poza granicami tego wielkiego umysłu. Polityczne i społeczne zacofanie Niemiec wycisnęło piętno i na autorze „Kapitału"; dzisiaj pora wyzwolić się od przesądów i uprzedzeń, pora zapoznać się z Proudhonem rzeczywistym, człowiekiem, którego wielka wychowawcza rola nie zaczęła się jeszcze. Dzisiaj na każ-

dym kroku odnajdujemy myśli jego u pisarzów i filozofów, którzy nie znają jego dzieł. Sorel konstatuje, że istnieje styczność pomiędzy przenikliwymi analizami Bergsona a intuicjami wielkiego samouka. Gdy się wyzwoli Proudhona od przypadkowych sprzeczności, od wahań, od niejasności terminologicznych — ukaże się nam jego myśl jako jedna z najgłębszych i najbogatszych w treść szkół duchowych, jako szkoła, śmiem powiedzieć, przez którą każdy przejść powinien. Nie tu miejsce na rozwijanie tych myśli; — tu obchodzi nas ta tylko strona zagadnienia: całe szeregi doktryn i przesądów są dzisiaj tak mocno zakorzenione dlatego jedynie, że odpowiadają zasadniczemu dążeniu polegającemu na tym, aby irracjonalne, indywidualne męstwo, heroizm duszy, indywidualność ludzką w najgłębszym znaczeniu tego wyrazu przedstawić jako zbyteczne.

Sprawozdawcy filozoficzni zaznaczali niejednokrotnie jako jedną z najbardziej oryginalnych odrębności prac teorio-poznawczych Poincaré'go, że znakomity ten myśliciel rozpatruje różne formy działalności ludzkiej, z których każda posiada swoje własne narzędzia, tj. swoje własne pojęcia. Pomiędzy pojęciami tymi mogą zachodzić głębokie różnice, mogą one być całkowicie niewspółwymiernymi pomiędzy sobą. Ginie w ten sposób pojęcie jedności nauki — tak drogie wszystkim powierzchownym umysłom; natomiast wysuwa się spoza dotychczasowych fikcyj i fetyszyzmów naukowych jedność osoby ludzkiej, człowieka posługującego się tymi wszystkimi narzędziami poznawczymi. J e d n o ś ć powraca ku temu, kto jest jej przyrodzonym właścicielem. Człowiek włada nauką, wytwarza ją, jest ona jego życiową funkcją. Dogmatyczna jedność nauki kryje w sobie zawsze zerwanie z życiem, oderwanie się od niego, podporządkowanie się mechanizmowi. Pojęcie jedności nauki, jak to wykazał między innymi Sorel w swych *Les illusions du progrès*, zostało wytworzone właściwie poza pracą właściwych uczonych. Należy ono do postulatów, z jakimi zwracają się ku nauce umysły otrzymujące ją jako coś gotowego. Koordynacja nauk nie była nigdy przedmiotem dążeń umysłów badawczych i twórczych. Jest to potrzeba „konwersacji salonowej" lub „wulgaryzacji demagogicznej". Głębokie rozdarcie między sztuką i nauką pochodzi stąd właśnie, że nauka przedstawia się artystom jako mechanizm niwelujący indywidualności, jako jakiś absolutnie nietwórczy, bezosobisty typ życia psychicznego. Nowoczesne pojęcia o nauce



zrywają ten przedział, jaki istnieje między tą postacią działalności a całokształtem ludzkiego życia. Nauka jest pewną postacią życia, jest konstruowaniem środowiska podległego woli ludzkiej. Byłoby rzeczą ważną wykazać, że te wartości psychiczne, które rozstrzygają o powodzeniu w nauce, ta rzetelność duchowa wobec własnej pracy, sumienność postrzegania, nieustanna samokontrola duszy, oddanie się przedmiotowi — zostają wypracowane w samym życiu, że logika i metodologia naukowa są jakby kwintesencją cech zdobytych w moralnym codziennym trudzie pokoleń. Znika dziś racjonalizm naukowy, dochodzi natomiast do samopoznania samo wytwarzające naukę życie. Teoria poznania Poincaré'go niweczy uroszczenia pedantów, ale jest całkowicie w zgodzie z wielopłaszczyznowym życiem duchowym Goethego. Osobistość ludzka, jej wewnętrzne bogactwo, jej męstwo w zrywaniu z dotychczasowymi pojęciami i konstruowaniu nowych metod, nieustanne poczucie walki z żywiołem, konieczność ryzyka i wytrwałości — wszystko to, co stanowi cechę zasadniczą wartości moralnej jednostki, jest również niezbędne w nauce. Nauka przestaje być czymś automatycznie wytwarzanym, — staje się cząstką pracy człowieka nad samym sobą, jedną ze stron wielkiego, jedynego dzieła, jakim jest tworzenie coraz świadomiej, odpowiedzialniej i pełniej żyjącej i n d y w i d u a l n o ś c i l u d z k i e j. Jako kult nauki przedstawiane było w demagogicznych katechizmach „myśli niepodległej", w traktatach moralnych autotresury członka partii i wyborcy — z r z e c z e n i e s i ę s a m o i s t n o ś c i d u c h o w e j, w ł a s n e g o w g ł ę b i d u s z y u t a j o n e g o p o c z u c i a, ż e k a ż d e j a j e s t c z y m ś j e d y n y m, n i e z a s t ą p i o n y m, p o s t e r u n k i e m z d a n y m w ł a s n e m u s w o j e m u h e r o i z m o w i. Racjonalizm łudził nas widmem świata, w którym ryzyko, męstwo stają się niepotrzebnymi, gdzie można żyć, nie licząc już na siebie: bezwiedne bankructwo charakteru, podkopanie tego, co jest jego źródłem poczucia nieustannej, niezastąpionej, indywidualnej odpowiedzialności. Mieczysław Limanowski nieustannie mówi u nas o tym tragicznym podkładzie prawości naukowej, o wysokim napięciu indywidualności etycznej, jako rysie niezbędnym w psychologii prawdziwego badacza. Polski płyciuteńki racjonalizm postępowy, polska socjal-demokratyczna parodyjka marksizmu — to są wszystko objawy narodowej dekadencji, to są symptomaty zaniku tego elementarnego poczucia, że tylko wła-

snym, wytężonym wbrew wszystkiemu, co staje na przeszkodzie, męstwem, zdołamy się wydobyć na poziom samoistnego narodowego życia. Racjonalizm roztapia nas w jakimś bezosobistym procesie; bój, walka — to są pierwiastki *par excellence* indywidualizujące. Uczyć się musimy spoglądać na świat okiem zdobywczym: wydrzeć mu musimy własny los, przyszłość naszą. Coś z żołnierza powinno być zawsze w każdym Polaku, coś bezwzględnego, niezależnego od niczego, co jest zewnętrzne, coś na zawsze zdanego sobie. Żadne prawo nie powstaje niezależnie od siły: i siłę też, gotową do zerwania ze wszystkim, do przeciwstawienia się wszystkiemu, hodować i utrzymywać musimy w naszej zbiorowej psyche.

Tylko warszawska lekkomyślność albo krakowska perfidia mogą dopatrywać się w tym, com powiedział powyżej, jakiegoś ataku na naukę. Za naukę uważane jest u nas w Polsce wszystko to, co może służyć w antyklerykalnej polemice. Z tą koncepcją istotnie nie mam nic wspólnego, ale natomiast sądzę, że jeżeli nauka jest najściślej związana z męskim odpowiedzialnym traktowaniem własnego swego życia, to i odwrotnie da się powiedzieć, że lekceważąc naukę, sprzeniewierzając się jej zrzekamy się kontroli nad własnymi czynami, zrzekamy się odpowiedzialności za przyszłość własnych naszych czynów. Naukowość określa zawsze konkretny kształt prawości naszej; dochowując jej wiary, dochowujemy jej właściwie tylko samym sobie. Ta koncepcja nauki, która dzisiaj przemaga, która przemagać będzie coraz bardziej, potęguje właśnie naszą odpowiedzialność w stosunku do intelektualnego życia. Nauka przestaje być mechanicznym poznawaniem pozaludzkiego świata, staje się cząstką biologicznego procesu, mocą którego sam człowiek siebie przeobraża i stwarza. Braki naukowych nawyknień w myśleniu są w istocie rzeczy brakami moralnymi i każdy, kto poważnie myśli o naszej kulturalnej przyszłości, musi zdać sobie sprawę, że nasza obojętność na ścisłość i prawość naszej myśli, nasze sentymentalne rozleniwienie psychiczne są cząstką niewolniczej psychiki, nie odpowiadającej za własne losy, nie umiejącej już myśleć, chcieć, czuć w rozległym dziejowym rytmie. Naukowość — to jest świadome stwarzanie, realizowanie własnej woli; obojętność wobec nauki to obojętność wobec tego, co z woli naszej wyrasta. Sztuka stwarza biologiczne ideały danej grupy: polska twór-



czość artystyczna dla błahych efektów rozkłada mozolnie zdobywane nawyknienia myśli, działa jak ferment niszczący podstawy i metody samokontroli. Bezwiedne, irracjonalne męstwo stanowi grunt charakteru dźwigającego kulturę i naukę: oznacza ono odwagę, która gotowa trwać wtedy nawet, gdy wyczerpią się wszystkie znane jej środki, gdy znikną wszystkie perspektywy osobistego powodzenia. Gdy wyczerpię wszystko, co jest na zewnątrz mnie i co mojej woli podlega, mam jeszcze siebie — tak brzmi to hasło. Nasza kultura bezwiedności w innym zmierza kierunku: nic nie każe mi widzieć, czym jestem, mogę marzyć o czym zechcę, jak zechcę — tak dałoby się określić to źródło niewolniczego liryzmu. Polski liryczny irracjonalizm — to właściwie ta sama podstawa duchowa, która wypowiada się w postępowym racjonalizmie. Tam wypowiada się zaufanie do poznanego mechanicznego procesu, tu do żywiołowego, nieokreślonego stawania się. Życie pojmowane jest tu tak, aby bezpłodne, bezczynne, sentymentalne trwanie polskich „samotników" było jakąś specjalnie polską, nam tylko znaną metodą dziejowego czynu. Tu i tam wsiąka się w moczar nieodpowiedzialności, tu i tam rozpoczyna się narkoza, znika jedyna konkretna rzeczywistość: my sami, nasze dzisiejsze położenie jako zwierzony nam posterunek dziejowy, jako pozycja, której mamy bronić i którą powinniśmy umocnić i rozszerzyć. Mgła bezwiedności, stan dusz rodzący się z ich wyhodowanej przez przemoc i pielęgnowanej przez własne lenistwo bezdziejowości przesłania nam straszliwy obraz rzeczy: prawdę naszego położenia. Zużywamy tradycję naszą, by z niej wysnuć otuchę dla samych siebie, ułudę estetyczną, mającą ozdobić „subiektywne" przepływanie dni, lat, życia, nie myślimy o sobie jako rzeczywistych twórcach przyszłości, żołnierzach historycznej sprawy. Zużywamy czas i życie na orientowanie się wśród przemijających konstelacyj politycznych, na zwrot na prawo ku Rosji, zwrot na lewo ku Austrii, nie umiemy zająć jasnego, dobitnego stanowiska wobec naprawdę wielkich dziejowych zagadnień. Nie stać nas na sam wysiłek w kierunku twardej, niewzruszonej, na wieki obliczonej woli i wiary. Zalatują nas krótkotrwałe, o małym tchu prądy z Europy, denerwuje oczekiwanie z dnia na dzień „socjalistycznego" przewrotu, nie umiemy otrząsnąć się z tego wszystkiego, zrozumieć, że socja-

listyczna apokalipsa zamieniła się w zachodniej psychologii w straszaka na burżuazję, w usprawiedliwienie własnej oportunistycznej bierności, że to wszystko są symptomaty tylko bardziej głębokich zagadnień, nurtujących stare europejskie społeczeństwa, że musimy sięgnąć głębiej niż to wszystko. Potrzeba nam nie programu dla obliczonego na lata lub dziesiątki lat stronnictwa, lecz wiary, która zdołałaby jednym duchem objąć wiekuisty proces. Potrzeba nam nie uzasadnienia dla takiej lub innej partii, lecz siły duchowej dla całego narodu. Świadomość nasza musi głębiej sięgać, szerzej obejmować, dalej mierzyć. Młodą Polskę stać było na drobne zuchwałostki — tu idzie o wielkie męstwo, męstwo zamierzeń obliczonych na pokolenia. Nie spodziewajmy się znaleźć nigdzie gotowych rozwiązań, ale nie dajmy się zahipnotyzować istniejącym widnokręgom. Kultura zachodnia nie mówi nam nic o niezmiennym bycie: daje nam odbicia dziejowych przeżyć europejskich narodów. Że w ich przeżyciach nie znalazło się miejsca dla jakichś form duchowego, kulturalnego życia — to nie znaczy, że są one niemożliwe. Społeczeństwo nasze jest samoistną indywidualnością kulturalną: stworzyć musimy sobie to, co nam jest niezbędne. Wszystko, co wie i co ma człowiek, jest dziełem męstwa i wytrwałości. Każdy twór dziejowy był czymś niebywałym, zanim powstał. Nie na to mamy się oglądać, co istnieje, co istniało, lecz tworzyć niebywałe: wolną, niepodległą Polskę, kraj bohaterskiej tragicznej pracy, najgłębszej samowiedzy; musimy rozpłomienić taki ogień duchowy, aby wychodziły zeń dusze jedynego hartu, musimy wytworzyć świadomość rozwiązującą zagadnienia, które świat rozdzierają, musimy uczynić przynależność do naszego narodu przywilejem i godnością. Rozbrojona, rozhartowana dusza polska musi zrozumieć, że świat i własna historia są przeciw niej, że ma tylko siebie, że w sobie musi się skupić, zaciąć. Świat europejski przebywa godzinę wielkiej niespójności myślowej: zmienia skórę; nie poddawać się przelotnym sugestiom nam przystało, lecz sięgać do głębi zagadnień, tworzyć ich rozwiązania, wyprzedzać i górować. Samoistność nasza kulturalna za tą tylko jest do nabycia cenę. Niechże ta nasza narodowość stanie się nam nie tylko samym przywiązaniem, lecz i mocą. Dusza nasza, to liryczne medium, w którym przetwarzają się w żal, płacz, marzenie, przewalające się nad nami losy — otrząsnąć się musi z bezwładu. Każde ja jest miejscem przejścia wieków, w każdym ja jest dziejowy posterunek. Każdy Polak w całym swym życiu stoi na granicach, których ma bronić; niechajże wie, że nie może zbyt głęboko sięgać jego myśl, zbyt daleko wytężać się jego wola. Każda dusza urobiona jest przez wieki i chce czy nie chce, wieki tworzy.



Wychowana przez niewolę bierność, poczucie bezsiły wytwarzają naokoło jednostki pustkę, martwy przestwór, pośród którego czuje się ona całkowicie odosobnioną od wszystkiego, pozostawioną samej sobie wraz ze swą dziejową psychiką, oddartą od bezpośredniego związku z twórczością. Samotność ta maskuje się sama przed sobą, sama dla siebie stwarza dumne, demoniczne legendy i oszałamia samą siebie zakresem własnej swej obojętności. Trzeba pewnej psychologicznej wprawy, aby ujrzeć leniwe, gnuśne zamulenie duszy poza dumą gestu, aby zrozumieć, że ci wyniesieni ponad społeczeństwo samotnicy, te negujące empirię „nagie dusze", „czyste jaźnie", to są szczątki rozkładającego się społecznego istnienia. Negacja metafizyczna jest tu maską przesłaniającą niemoc, zobojętnienie, znużenie. Neguje się zakresy życia, na które nie umie się wywrzeć żadnego wpływu. Samotna, bezwzględnie zamknięta w sobie indywidualność polska to produkt życia historycznego, w którym wszystkie drogi zdają się być zamkniętymi przed dziejową świadomą wolą. Mniejsza o to, jakie metafizyczne, czy mistyczne uzasadnienie wytworzy sobie ten zasadniczy fakt: natura jego jest taka. Wolna, nieskrępowana dusza, wynurzająca się z tajemniczego *mare tenebrarum*, wyrasta w gruncie rzeczy z Polski taką, jaką ona dziś jest. I dość wniknąć głębiej, aby przekonać się, że tak jest istotnie. Polski absolut korzeniami swymi tkwi w tej właśnie glebie, gruntem, z którego on wyrasta i czerpie swoje soki, jest polska tradycja kulturalna, oczywiście nie opanowana i nie przemyślana. Analizę swego środowiska kulturalnego, pracę zmierzającą do wytworzenia całkiem jasnego względem rzeczywistości społecznej stosunku zastępuje gest indywidualistycznej pogardy. Gest ten jednak nie uwalnia nas od zależności. Psychika nasza wyrosła z tego dziejowego środowiska. Gdy nie usiłuje go zrozumieć, staje się zależną od tych przypadkowych form, jakie w niej dana treść przybrała. Jako życie twórcze bezwzględnej jaźni ukazują się różne formy spontanicznego rozkładu odziedziczonej, zastanej, przypadkowej kultury. Zamiast konsekwentnej pracy mamy konsekwentne zaczadzenie psychiczne. Dana

treść, dana forma psychiki kulturalnej, by wystarczać we własnych oczach samej sobie, przetwarza cały świat, przesłania go odurzającym dymem. I rzecz charakterystyczna: najróżniejsze formy psychiczne, najbardziej sprzeczne postulaty czują swą bezwiedną solidarność. Ludzie wygłaszający najbardziej odległe twierdzenia metafizyczne nie przeciwstawiają się sobie. Wzajemna pobłażliwość, poczucie wspólnej nieodpowiedzialności umysłowej, to postulat najbardziej zasadniczy. Tak nie czuli i nie zachowywali się względem siebie nigdy rzeczywiści twórcy wielkich kulturalnych kierunków. U nas dzisiaj nikt n i e w i e, do jakiego stopnia obowiązuje go własna myśl, nie chce tego wiedzieć. Poza różnicami gestów i stanowisk ukrywa się wspólne dla wszystkich, zbiorowe, muliste dno. Tu bowiem o to tylko chodzi: ten kulturalny chaos, który wytwarza się przez połączenie się resztek polskich tradycyj, nałogów umysłowych i dziejowych z bezładnym dopływem wartości kulturalnych innych narodów, zostaje wyzyskany przez oddzielne jednostki co najwyżej w kierunku wytworzenia z tego materiału konsekwentnych stanowisk indywidualnych. Wyzyskać historyczną treść, aby być psychicznie w zgodzie z samym sobą — oto zadanie. Poza tym procesem ukrywa się jako jego istota bezładne zbiorowe życie. Polska nie trawi już ani własnej kultury, ani obcych wpływów. Co najwyżej wchodzi w różne chemiczne związki. — Dumą naszą jest, gdy dokonywa się w nas jakaś jedyna w swoim rodzaju chemiczna reakcja, jakiś niebywały dotąd rozkładzik, niesłychanie skomplikowana kombinacja. Wytworzyliśmy sobie całą sofistyczną tkaninę, broniącą przed nami samymi naszych stanowisk. Tkanina o oczkach dialektycznych tak gęstych, że prawie nie podobna się w niej nie zaplątać. Z Zachodu wzięliśmy to przede wszystkim, co wydaje się nam argumentem na korzyść bezwiednie, jak instynkt, działających w nas postulatów.

Ta to właśnie nasza bezgraniczna słabość kazała nam uwierzyć w s u r o w o ś ć rzeczywistą Ibsena. Nie chodzi tu o wpływ rzeczywisty, lecz o coś ważniejszego może: o tożsamość procesu psychicznego, tożsamość nie tyle rzeczywistą, ile ideową. Ibsen jest tu ideałem, typem, ku któremu zmierzają w sposób wysoce niedołężny dokonywające się w nas procesy psychologiczne. Jerzy Plechanow w swojej rozprawie o Ibsenie zwraca uwagę, że fanatyzm Branda jest właściwie beztreściowy; jest to czysta forma, upiór fanatyzmu. Zarzucono rosyjskiemu pisarzowi, że wy-



maga od poety politycznego programu. Zdaje mi się, że spostrzeżenie to prowadzi nas w innym kierunku. Mamy tu do czynienia z pewną stroną typowego stosunku Ibsena względem dziejowo-społecznego procesu. S a m a t r e ś ć t e g o p r o c e s u j e s t o b o j ę t n a, jest to w ogóle j a k i e ś zbiorowe życie, ogarniające życie jednostek. Na pierwszy plan wysuwa się sam stosunek tego nieokreślonego życia do jednostek. Stosunek ten wyraża się w ten sposób, iż każde świadome indywidualne życie zostaje skazane albo na zgubę, albo na sprzeniewierzenia się sobie. Dramaty Ibsena są wszystkie oparte na tym tragizmie rozkładu, na tragizmie wypływającym z nieobecności swobodnego, świadomego życia. J a ludzkie jest złudzeniem albo bankructwem. W innej pracy powrócę do rozpatrzenia tej sprawy u samego Ibsena. Tu konstatuję tę ogólną naukę, która z niego zdaje się wypływać. „Masz tak żyć, abyś na tle zbiorowego życia, kultury wytworzył swoje własne j a". „Twarda i śmiała nauka", nieprawdaż? Pozór to tylko. Weininger się myli. Ibsen jest bliższy Novalisa i Schlegla (młodego) niż Kanta. Zajrzyjmy nieco głębiej. Ibsen przeciwstawia Branda Peer Gyntowi. Ale Brand sam to tylko Peer Gynt bez talentu: hołduje on złudzeniu systematycznemu i konsekwentnemu, — podczas gdy Peer Gynt rozprasza się w wielobarwnym. S p r a w d z i a n e m j a ź n i e j e s t z g o d a j e j s a m e j z s o b ą: życie nie jest tak proste, nie jest czystym egzaminem konsekwencji psychologicznej i indywidualnej. Zadanie życia nie jest przez to wyczerpane, że się wytwarza z danej kulturalnej treści całość, usprawiedliwioną we własnych swych oczach. Ibsen tak właśnie jest u nas pojmowany. Mieć indywidualność to znaczy z pojęć i uczuć odziedziczonych przez historię, z wpływów innych kultur, z własnego, rzeczywistego, niesprawdzanego stanowiska wobec świata wytworzyć sen konsekwentny, zgodny z samym sobą. Idzie tu o nadanie heroicznego pozoru bezwiednemu wspólnictwu w dokonywającym się poza nami i w nas procesie dziejowym. Ibsen sam czuł wewnętrzną sprzeczność. Czuł, że jego surowy samosąd jest jeszcze kompromisem. Czuł się nieszczerym wobec naiwnych i głębokich praw życia. Psyche, świadomość — organ krwistego życia — zmienia je w zależny od siebie sen. Być w zgodzie z własnym j a! Ale nasze ś w i a d o m e j a to zawsze tylko rezultat, to droga i narzędzie. Gdy opieramy się na nim, przyjmujemy jako niezmienne to, co to j a wytworzyło, nasze konkretne, fizjolo-

giczne, istotne j a. Gdy poprzestajemy na życiu zgodnym z naszym j a p s y c h i c z n y m, zrzekamy się już rzeczywistego życia, zrzekamy się życia swobodnego, przeżytego w słońcu. I to jest tragizm stosunku Ibsena do kobiety. Życie erotyczne to życie, w którym wchodzimy w grę nie jako psychika, lecz jako wytwarzający tę psychikę żywioł. Gdy poprzestajemy na pewnych formach psychiki, przyjmujemy właściwie te postacie żywiołu, które je wytworzyły. Przestajemy żyć: trupiejemy. I Ibsen czuł, że wobec kobiety i miłości jest oszustem, że wprowadza w grę pierwiastki fałszywe: że pełnemu życiu przeciwstawia dialektykę psychologiczną. Stąd jego głębokie „Gdy się my umarli zbudzimy". Jest rzeczą charakterystyczną, że wszelka postać romantyki, indywidualistycznego spirytualizmu wydaje się jakąś obłudą, kłamstwem i oszustwem wobec erotyzmu i jakby niedojrzałością wobec śmierci.

Głęboki instynkt artystyczny podyktował Jacobsenowi jego zakończenie „Nielsa Lyhne". Romantyk sprzeniewierza się organizmowi w sobie, tej głębokiej prawdzie moralnej, która kryje się poza faktem naszego ciała. I bunt ciała jest nieraz brutalną i pozornie amoralną lub umyślnie immoralną formą, w której wyraża się protest p r a w d y ż y c i a p r z e c i w o b ł u d z i e l u b s a m o o m a m i e n i u r o m a n t y z m u. U nas spirytualistyczna tradycja, nałogi przyzwoitości są najskuteczniejszą gwarancją seksualnego niechlujstwa. Niechlujstwo to idzie tu w parze niekiedy ze szczerym ascetyzmem. Dowodzi to silnej i męskiej intuicji pisarskiej w Nowaczyńskim, iż wyczuł pewien związek między naszym płaczliwym sentymentalizmem a niezdolnością dziejową. Stąd miłość jego do krewkiej, rubasznej przeszłości. W pogardzie dla cielesnej strony istnienia tkwi głębokie poczucie n i e w o l i, o d z w y c z a j e n i a s i ę o d s a m e j m y ś l i, ż e w a r t o ś ć m a k o n k r e t n e n a s z e ż y c i e. Ciało nasze — określa niezrównany H. Bergson *(Matière et mémoire)* — „to jest zawsze to, co właśnie przeminęło", to nasza bezpośrednia przeszłość. Bergson dowiódł, że konkretny czas, konkretne p r z e t w a r z a n i e s a m e g o s i e b i e jest typem rzeczywistości. Przestrzeń i świat w niej roztoczony jest zawsze widzeniem rzuconym w danym mgnieniu na to, co jest. Płaszczyzna naszego czynu — to rzeczywistość jako przedmiot czynu w momencie możliwego. Ciało nasze, jako cząstka tego świata, jest całokształtem pozyskanych przez nas sił wobec



świata, jest tym, czymeśmy się wobec świata, jako siła czynna, uczynili — jest to więc prawda naszego ducha, rozpatrywanego jako możność działania, moc naszej wartości. Nowaczyński jest pisarzem bardzo wielkiej miary, i nie zdajemy sobie sprawy, jak wzrośnie jego znaczenie w przyszłości. Opieram to przekonanie nie na sztywnych i wypracowanych jego dramatach, nie na tym, co uchodzi za oznakę jego spoważnienia. Voltaire ostatecznie też pisał martwe tragedie i nieskończenie nudną „Henriadę". Użyłem tego zestawienia umyślnie. Nowaczyński mógłby być wielką i głęboką siłą. Mówiono nam niedorzeczności o „satyryku bez ideału". W Nowaczyńskim było coś lepszego niż i d e a ł (mianem tym oznacza się u nas poszanowanie dla przesądów jakiejś koterii). W nim tkwiło jako instynkt palące poczucie kłamstw naszej kultury. Nowaczyński ma w głębi duszy ukryte bezwiedne widzenie zbiorowego życia, pełnego natężenia, kipiącego namiętnością, przetwarzającego silne temperamenty w źródła energii myślowej. Jest on obcy instynktem, naturą ludziom tkwiącym bezsilnie w gnuśnym łożysku gnijącej historii i przetwarzających na spirytualizm to swoje szlamowate istnienie. W ludziach szuka Nowaczyński tego, co jest pierwotne: instynktu, popędu, siły — całej najgłębszej, kipiącej filozofii. Instynktem czuł on, że kultura, w której żywe siły życia są czymś obojętnym i wrogim, jest formą martwoty. W tym poczuciu tkwi siła Nowaczyńskiego, jego głęboka indywidualność. Każde jego zetknięcie z współczesnym polskim światem działało jak oszałamiające wprost wstrząśnienie. W świecie upiorów, szarlatanów, frazesowiczów, pedantów pojawił się ktoś, co nagle ukazywał całą życiową szpetotę naszego zakłamanego, skrępowanego istnienia. Każde zetknięcie wytwarzało tu tyle zderzeń i załamań, że sam Nowaczyński nie ogarniał c a ł o ś c i kontrastu. Zaatakowani zaś nie pojmowali wprost, jak można wymagać od nich, aby ich życie — ich f i z y c z n e ż y c i e miało w sobie godność i piękno. O tym się wspomina *ex re* Grecji — ale nie myśli się nigdy. Nie myśli się, że miarą kultury jest forma życia przez nią wytwarzanego, że człowiek jest istotą żywą, organizmem, że musi swe życie kochać, cenić, być z niego fizycznie dumnym, aby podstawy biologiczne ludzkości nie były zagrożone. Obojętność na życie jako proces fizyczny jest ostatnim wynikiem ogólnego lekceważenia własnej swej rzeczywistości. Społeczeństwo pragnące żyć, zdolne do życia musi być samo dla siebie biologicznym ideałem.

Brak szczerych i głębokich erotycznych pierwiastków w kulturze danego narodu jest zawsze w związku z zanikiem dziejowego zmysłu. Społeczeństwo dziejowo-twórcze wytwarza w samym sobie atmosferę, w której istnieje pewien pierwiastek upojenia. Gdzie on nie istnieje, oznacza to, że nie ma form życia, które by się ukazywały danemu społeczeństwu jako ideał. Odwrócenie erotycznego ideału, skierowanie go ku różnym rozbitkom, dla których miłość kobiety jest litością, o którą żebrzą, jest symptomatem groźnym: idzie on zawsze w parze z zanikiem rzeczywistej, odpowiadającej za życie męskości. W współczesnym zobojętnieniu na miłość, w zaniku jej jako silnej namiętności, w lekceważeniu i banalizowaniu spraw erotycznych (treść ukrywająca się poza pojęciem „wolnej miłości"), w histerycznym majaczeniu o „walkach płci" i t. p. ukrywa się wciąż ta sama zasadnicza treść: mamy do czynienia z zanikiem odpowiedzialnych, dziejowo-twórczych typów życia. Miara, jaką ktoś mierzy swą miłość, jest miarą biologiczną własnej jego wartości. Kto nie ceni w sobie czegoś jedynego, wyjątkowego — ten z niedowierzaniem będzie słuchał o miłości jako silnej i głębokiej namiętności, aż do czasu, gdy ją napotka. Gdy jednak w jakiejś kulturze szczepi się lekceważenie miłości, to jest to znak nieomylny, iż w kulturze tej przemagają ludzie bezwiednie lub świadomie lekceważący samych siebie. Niewiara w miłość jest najgłębszą formą zaniku religijnych, głębokich sił w człowieku lub społeczeństwie. Niewiara w miłość to niewiara w to, aby życie samo mogło być czymś godnym, to zasadnicze przekonanie, że jest ono procesem, który obejmuje nas, ale miary wartości nie wytrzymuje. Lekceważenie miłości to głębokie, utajone poczucie swej niemocy wobec życia, to poczucie śmieszności nieodłącznej w naszych oczach od przejęcia się naszą istotą. Śmiesznym wydaje się nam, żeby nasze j a, żebyśmy tacy, jakimi jesteśmy, mogli stać się ideałem życiowym, przedmiotem zachwytu innego człowieka. *In abstracto* już czujemy się poniżej życia, jego gatunkowej nawet miary. To jest rzeczywiste podłoże, z którego wydobywa się jak obłok odurzający nasze j a metafizyczne. Życie historyczne spycha społeczeństwo nasze w coraz głębsze bagniska, typ Polaka pozostaje coraz bardziej w tyle poza wymaganiami nowoczesnej kultury, ale bądź co bądź istnieje pewna treść psychiczna, z której można wytworzyć mniej więcej powiązany sen istnienia. Indywidualizm ibsenowski stał się szkołą historycznego



rozbicia: chodzi przecież tylko o to, aby, mniejsza o to jaka, jaźń pozostała wierną sobie i nie dała się zreabsorbować mniejsza o to jakiemu zbiorowemu procesowi.

Ibsen był tu przykładem dowolnym. Zasadniczym jest pęd naszej psychiki w kierunku odosobnienia; mniejsza o to już, z jakiego materiału utka ona swą dialektyczną sieć. Zasadniczym faktem jest, że wzrastająca niemoc wobec życia, nieznajomość jego nawet j a nasze traktuje jako swój wzrost, jako postęp swój na drodze absolutnego zindywidualizowania. Odwrotną stronę tego procesu jest g ł ę b o k i e t c h ó r z o s t w o, ukrywające się poza pozorami zuchwalstwa. Gdy chodzi o przekucie swych dążeń w jasno określone stanowisko, o definitywne wypowiedzenie się w danej sprawie, nasi indywidualiści są niezrównanymi mistrzami wykrętności. Pominąć jednak można wszelkie wypadki indywidualne. Idzie znowu o istotę sprawy. Ta zaś polega na tym, co już zaznaczyliśmy niejednokrotnie. Samotna, unosząca się ponad życiem psychika jest wytworem naszego położenia dziejowego: jest to psychika w zasadzie bezczynna i bezsilna. Bezgraniczny indywidualizm jest tu tylko upoetyzowaną niewolą. Nic nie mam prócz własnej duszy; znaczy to, że proces dziejowy, który mię wytworzył, nie podlega dziś mojej władzy, że naród, jako czynna, przekształcająca samą siebie zbiorowość, jest na zewnątrz mojego działania; że nie umiem sobie wyobrazić siebie w roli jego czynnego członka, twórcy żywych dzieł; ale jest przecież, istnieje moje j a, w nim mam się zamknąć. Świat zewnętrzny istnieje tylko o tyle, o ile go uznam. Mam więc myśleć o świecie tak, aby moje j a pozostało wiernym sobie. Gdy dzisiaj nam mówią, że sztuka wyrasta z przeszłości, że z niej powstaje ponad odmętem dzisiejszych walk i przetworzeń, — t o właściwie kryje się pod tymi teoriami. Naszej tradycji, naszej psychiki dziejowej wystarczy jeszcze na to, aby generacje całe artystów snuły z nich indywidualne sny. Złudzenie. Indywidualny sen wymaga indywidualności. Indywidualność zaś wyrasta z głębokiego stosunku do życia. Tu zaś na początku indywidualizmu mamy straszliwe zubożenie życia. Indywidualność powstaje tu przez zerwanie związku z ciągłością zbiorowego życia, z którego powstała, odrywa się od niego, odcina. To, co ukazuje się jako indywidualność, jest właściwie przypadkowością niemocy. Przypadkowe ukształtowania duszy narodowej ukazywać się zaczynają samym sobie jako wystarczające całości:

poza nimi jednak jest to, co je wytworzyło. I nie trudno się o tym przekonać. W momentach, gdy życie żąda prawdy, nudą tchną wszystkie polskie książki współczesne. Coś nieruchomego, gnuśnie bezczynnego przedziera się poprzez purpurę tragizmu, łkanie liryki, brak widnokręgu, nieprzewidzialności. Istnieje pewne demoralizujące *a priori*, z którym przystępuje się do pisania tych rzeczy i do ich czytania. Jest jakaś nieuchwytna granica w samym przejęciu się nimi. Czytelnik i pisarz wiedzą, że poza książką jest życie codzienne, rządzące się inną logiką niż ta, jaka obowiązuje w pismach. Literatura wychodzi jakby z założenia, że wszystkie jej twierdzenia i jej zaprzeczenia pozostaną w jej własnej sferze. Nie chodzi tu o t r e ś ć, ale o g e s t.

Przyjrzyjmy się temu słówku. Wyrwało się ono, jakby mimowolne wyznanie, panu Lorentowiczowi, pisarzowi ograniczonemu w sposób istotnie typowy. Co znaczy gest w życiu umysłowym? Znaczy to zużytkowanie treści kulturalnej w sposób nie mający nic wspólnego z rzetelną pracą życia, znaczy to wyzwolenie się od surowych wymagań życia, w którym każda chwila raz przeżyta ciąży już na wszystkich innych, wrasta w nie jako ich niezmienna już część składowa. Gest pozornie przezwycięża czas. Jest sam dla siebie. Wystarcza samemu sobie. Co to jednak znaczy? Znaczy to, że imponuje świadomości, która się przezeń wyraża. Czy jednak świadomość ta wystarcza samej sobie? Na czym trzyma się ona? Gdy zajrzymy głębiej w treść sprawy, przekonamy się, że idzie tu o współzawodnictwo płciowe. Panowanie gestu w sztuce, literaturze, myśli — jest to hegemonia estradowej kokieterii w życiu narodu. Nasz polski indywidualizm dzisiejszy związany jest w sposób wprost upokarzający z tak określonymi granicami. Nad życiem umysłowym, oderwanym od dziejowej pracy, panować zaczyna wszechwładnie erotyka — nie jako namiętność, ale jako pewien gatunek seksualnej ambicji. Kryteria tak uwarunkowanej psychologii wrastają głęboko w nasze wnętrze, panują nad samym przebiegiem naszych procesów psychologicznych. I to jest właśnie to upokarzające, pomniejszające *a priori*, które ciąży nad naszą współczesną świadomością literacką. Właściwie idzie tylko o to. Tak jest *in concreto* określona sfera, którą oznacza się szumnie mianem „wieczności", „absolutu", „czystej jaźni". Praktyka życiowa pozostaje poza jej granicami. I czuje się bezwiednie, że praktyce tej nie grożą nigdy żadne niebezpieczeństwa ze strony tego, co się dzieje w tej za-



czarowanej sferze. Wszelkie negacje i potwierdzenia, tragedie i uniesienia duszy — pozostają t a m. Odwaga i skupienie, samotność i uspołecznienie — wszystko to gesty tylko. Tu nie ma miejsca na odwagę myśli. Ta rozpoczyna się tam, gdzie rozpoczyna się rzeczywista, odpowiedzialna, dziejowa działalność. Istnieje naprawdę w dziedzinie myśli to, co wpływa na samą siłę życia, na charakter i zakres jego silnej i głębokiej erotyki, co zmienia lub umacnia biologiczną miłość do samego siebie, prawną i wychowawczą świadomość narodu. Wierzę, że dla najbliższych generacyj wstrętnym będzie nasz kabaretowy indywidualizm, nasza kabotyńska mistyka, że przejdą one do porządku dziennego nad szeregiem zagadnień, z którymi dzisiaj trzeba walczyć. Pragnę, aby jak najprędzej niezrozumiałą i zbyteczną stała się ta moja książka. Tymczasem zaś raz jeszcze powtarzam, że głębiej niż ktokolwiek pragnę swobodnej i męskiej literatury u nas. Ale swoboda nie ma nic wspólnego z tolerancją „ekscentrytetów", jak mówi Nowaczyński, dla samych siebie, a męstwo nie jest podobne w niczym do nie obowiązującego, estradowego zuchwalstwa. Poczucie estradowych desek pod nogami — to jest rękojmia śmiałości dla tych niezależnych duchów. Ono to pozwala im gardzić nauką, to znowu pobłażliwie ją przyjmować. Estrada nie odpowiada przed nikim, nawet przed samą sobą. Zwierciadło jest nieskończenie cierpliwe wobec gestu. I „gesty" naszych indywidualistów przepływają, nie zmieniając nic w ich własnej choćby woli. Nie przez negowanie jakichś zagadnień życia, lecz przez świadome względem nich stanowisko utrwalamy swoją wobec nich swobodę. To, co istnieje w nas jako b e z w i e d n e, jest właściwie bezładnym, nie opanowanym przez nas dorobkiem dziejowym, przesądem niesprawdzonym, jako bezwiedne trwa w naszej duszy historia nie opanowana, ukształtowana w sposób przypadkowy. I jakąż starzyzną, jakimże nie przewietrzanym rupieciarstwem tchnie każde odezwanie się tych rzekomo wolnych duchów, gdy zniewoleni zostaną w ten lub inny sposób wypowiedzieć się wobec życia. Podstawą polskich metafizyk jednodniowych jest zastarzałe polskie nieuctwo, niedbała i leniwa uprawa polskich mózgów. Ciasnota widnokręgów umysłowych, graniczące ze zdziczeniem zobojętnienie, przesłaniają się same przed sobą bezwzględnym gestem pogardliwej negacji. Zaprzecza się istnieniu zagadnień, o których się nic nie wie. Lekceważąco strąca się w nicość naukę, instytucje społeczne,

technikę, przemysł i wreszcie, gdy przyciśnięte do muru absolutne ja musi przeciwstawić coś własnego tym wszystkim zaprzeczonym światom, występuje ono z czymś naiwnym, przestarzałym, dziecinnym. Artur Górski zaczyna szczebiotać coś o potrzebie różnych zawodów, podziału pracy. Nowaczyński będzie pisać panegiryki na cześć handlu. Przykładów znaleźćby można bez liku. Jest to nieuchronne. Życie umysłowe oderwane od swojej zasadniczej orientacji wytwarzania podstaw świadomego dziejowego działania i kierujących nimi wartości, życie umysłowe, które nie zakłada sobie za cel świadomego opanowania całokształtu życia narodowego — musi wyrodnieć w ten sposób. Bogactwo indywidualności jest tu bogactwem deseni pleśni na rozkładającej się spuściźnie dziejowej. Czy nie czujecie wszyscy, że jednak życie jest głęboko cierpliwe.

Ernest Renan w swej „Historii Izraela", mówiąc o upadku Babilonu, widzi jedną z jego przyczyn w hegemonii literatów, kunsztarzy, szarlatanów. Dziś, powiada on, wymagania życia przemysłowego są zbyt silne, aby można było obawiać się podobnego zaniku tradycji naukowej. Istotnie stan kulturalny nowoczesnej Europy daje się scharakteryzować w ten sposób. Świadomość kulturalna jest wytwarzana przez różne grupy ludzkie, żyjące w warunkach niezmiernie różnych i często wysoce sztucznych. Stąd na każdym kroku spotykamy w obrębie jednej i tej samej kultury głębokie rozdarcia, jak gdyby oddzielne, stwardniałe światy psychiczne. Poza obrębem jednak wszystkich tych grup pozostaje spajająca je żelazna wola struktury ekonomicznej. Głębocy myśliciele współcześni usiłują odnaleźć poza obrębem tej struktury jakieś inne głębsze źródło spólności kulturalnej, i można twierdzić, że w poszukiwaniu takiego ideowego, psychicznego wiązadła szukać należy przyczyny zwrotu wielu szczerych i głębokich umysłów do krańcowego nieraz nacjonalizmu. Rzeczą pewną jest, że kulturalne działanie nie może powstać bez poczucia związku z żywą, rozwijającą się poprzez wieki całością. Mechaniczne powiązanie, jakie daje zewnętrznie pojęta struktura ekonomiczna, nie wystarcza tu. Przeciwnie, głębsza analiza odnajduje zawsze głębsze biologiczno-psychiczne związki pod samymi wiązaniami ekonomii. Zewnętrzne pojmowanie ekonomicznego musu jako jedynej siły spajającej społeczeństwa pozostaje w związku z bezprzykładną jałowością kulturalną socjaldemokratów. U nas karykatura marksizmu kojarzy się doskonale z charakteryzowaną powyżej estradową psychologią. Jednostki są wolne w swej ideologicznej przypadkowości, za którą odpowiada dialektyka klasowa. Nie tu jest miejsce na systematyczną krytykę teoretycznych zabobonów współczesnej socjaldemokracji. Nie mają one nic wspólnego ze sprawą wyzwolenia klasy robotniczej i zasadniczymi ideami Karola Marksa. — W bardzo ogólnych rysach da się sformułować to, co jest ważne dla zajmującego nas przedmiotu w ten sposób. Wszechświatowy rozwój ekonomiczny stwarza warunki istnienia, wśród których żyć musi każdy pragnący istnieć samoistnie naród. Istnieć samoistnie zdoła dany naród tylko wtedy, o ile zdoła swą historyczną psychologię przystosować do tak określonych wymagań, t. j. o ile zdoła uczynić z niej siłę wychowawczą, wytwarzającą ludzi zdolnych żyć natężonym życiem danego ekonomicznego poziomu, o ile zdoła ze swej psychologii historycznej uczynić siłę sprzyjającą przetworzeniu go w samoistny, utrzymujący się o własnych siłach w nowoczesnym *milieu* wszechświatowym ekonomiczny organizm. Pamiętajmy zaś, że psychologia wytwórcy, jego hart moralny, czynny entuzjazm, wola, nowoczesny, zdolny współzawodniczyć z postępami techniki intelekt — to siły pierwszorzędnego znaczenia. Psychika polskiego robotnika, polskiej klasy pracującej jest właściwym terenem, na którym odbywa się walka o naszą samoistność. Tu jest nasza podstawa. Automatyzm ekonomicznego rozwoju jest mitologiczną karykaturą myśli Marksa, nie o automatyzm ten idzie — lecz o warunki, jakie on stwarza. O warunki, którym musi uczynić zadość samo życie, jego twórczość. Spuszczać się na automatyczny bieg rzeczy — jest to nie rozumieć prometeistycznej myśli, która cechowała wielkiego myśliciela. Marks pozwala nam określić tylko warunki rozstrzygające o naszym zwycięstwie lub klęsce, o wartości naszego życia. Praca nasza, w najgłębszym znaczeniu tego wyrazu dziejowa kulturalna praca, rozstrzygnąć może jedynie, czym będzie Polska w tym żelaznym, nieustannie rozrastającym się, potężnym świecie.

## IX

## „NIEBOSKA" DNI NASZYCH

„Nie, to nie może być prawdziwą Francją — mówi Jan Krzysztof w słynnej powieści Romain Rollanda do przedstawiciela francuskiej inteligencji. — To wszystko, czym wy żyjecie, nie jest nią — ona jest, chociaż wasze istnienie zdaje się temu przeczyć. Trudno tylko ją znaleźć, takeście ją schowali". Ma się nieraz ochotę wobec całego chaosu nowoczesnego europejskiego życia, wobec zewnętrznych wypadków zarówno, jak i rozgłośnych kulturalnych prądów jednej chwili, hałaśliwych upodobań, grzmiących programów — wobec samego wiru psychicznego, jaki czuje się poza tym wszystkim, krzyknąć: nie, to nie jest Europa. A pomimo to Europa nie jest czczym słowem. Przekleństwem czasu naszego wydaje się to właśnie, że podczas gdy materialna zależność, wiążąca pomiędzy sobą najbardziej odległe sfery i dziedziny życia, wzrasta nieustannie, zanika jednocześnie grunt, na którym mogłaby wyrastać równie szeroka, równie rzeczywista, lecz świadoma solidarność moralna. Działalność każdej grupy ludzkiej, gdy trwa dostatecznie długo, gdy posiada dostateczną energię, zmienia w mniej lub więcej rozległym zakresie, mniej lub więcej głęboko warunki życia i działania wszystkich innych grup. Środowisko, w które wrasta dziś każda grupa ludzka, każda pojedyncza dusza ludzka, coraz wyłączniej staje się wynikiem krzyżujących się, komplikujących się wzajemnie wytężeń ludzkiej woli, ludzkiej działalności. Zmienia się ono nieustannie, z dnia na dzień, z godziny niemal na godzinę, gdyż miliony nic nie wiedzących o sobie indywidualnych wysiłków samym swym żywiołowym istnieniem zmieniają je i komplikują nieustannie. Choć nie wiemy o tym, każdej chwili i nieustannie



jakiś potworny mechanizm czeka na takie lub inne nasze postanowienie. I w każdym razie, nawet biernie pozwalając upływać naszym chwilom, rozstrzygamy o czymś, zmieniamy w jakimś nieuchwytnym i często tajemniczym stopniu stosunek naszej woli do powszechnego mechanizmu, szanse naszej swobody wobec konieczności, która jest dziełem cudzej, obcej nam swobody. Grzmią koła, warczą transmisje, obraca się potworna maszyna i im potężniejsze jest to rozpasanie żywiołowej ludzkiej woli, tym niklejszą staje się ona sama wobec własnego swego dzieła; i wydawać się zaczyna cała nasza zachodnia kultura jakąś straszliwą, porywającą nas katastrofą. Jest tak potężna i przemożna, że już nie można się jej oprzeć: trzeba lecieć, pędzić wraz z nią. Zwęża się zakres wyboru, ginie poczucie odpowiedzialności, i jako podstawa straszliwego, żelaznego aparatu woli ukazuje się nowoczesny Europejczyk — istota coraz bardziej usiłująca woli własnej wyprzeć się, uciec przed nią, pragnąca życie swe zmienić w subiektywne, liryczne przeżywanie obiektywnego, niezależnego losu. Poprzez zbyt liczne stronice pism Wellsa prześwieca groźna wizja tego stanu rzeczy. W miarę, jak potęguje się mechanizm władzy człowieka nad sobą wprawiany przez niego samego w ruch, w miarę jak coraz intensywniej zmienia on sam warunki swego istnienia — wzrasta niechęć i niemoc do opanowania tej coraz straszliwiej potężniejącej poza nami woli. Wiemy, iż przełamuje się ona w jakimś nieskończenie skomplikowanym środowisku, zostaje pomnożona przez coraz to bardziej wzrastający wynik coraz to bardziej skomplikowanych zrównań, które zmieniają nie tylko natężenie poruszanych przez nią sił, ale i sam ich kierunek. Wiemy, iż pomimo tej wzrastającej nieobliczalności naszych czynów nie możemy wycofać naszej odpowiedzialności, że niezależnie od naszej woli całkiem mechanicznie wzrasta znaczenie każdej przeżywanej przez nas i tak lub inaczej zużytkowanej chwili. I coraz bardziej położenie nasze daje się zdefiniować w ten sposób: z minuty na minutę wzrasta szybkość i natężenie tego potężnego ruchu, który nas porywa i o którym nie wiemy, poco i dokąd dąży, chociaż sami go tworzymy.

Gdy się przyglądać z tego punktu widzenia życiu kulturalnemu epoki, nabiera ono niemal demonicznego charakteru. Wydaje się, że o to właśnie idzie, aby coś tu dojrzane nie zostało; wydaje się, iż nieświadomość, bezwiedność staje się coraz

szczelniejszą, systematyczniejszą, a przedstawiciel zbiorowej woli, której potęga jest nieobliczalna, jest istotą coraz mniej zdolną zdobyć się na jakąkolwiek wolę. Od strony materialnych swych podstaw kultura nowoczesna jest jakimś skomplikowanym skłębieniem machin, które zahaczają wzajemnie o siebie, uderzają o siebie potwornymi skrzydłami, wyrywają sobie wzajemnie swe żelazne członki, druzgocą je. Jest to jakaś gotycka architektura automatów, apokaliptyczna walka stalowych i żelaznych potworów, które niweczą się wzajemnie, w dziwny, bajeczny sposób zrastają się z sobą i zdaje się, że cały nasz glob stanie się tylko polem walki ścierających się z sobą demonów. Przedpotopowe potwory stały się żelazem i stalą, uderzają na siebie elektrycznością i ogniem. W skłębieniu ich potwornych cielsk, w cieniu ich skrzydeł, pod gradem sypiących się z nich ruin coraz bardziej do maszyny podobnym stać się ma sam sprawca tego pandemonium, człowiek. Gdy zamiast zastanawiać się nad tą sprawą z tej strony, wniknąć w nią usiłujemy od strony świadomości, — dzieje się rzecz niemniej dziwna: co nie jest maszyną tu, staje się upiorem. Dusza usiłuje wymknąć się własnemu swemu dziełu — mechanizmowi stwarzanemu przez się i nieustannie komplikowanemu, usiłuje zaprzeczyć go we własnych swych oczach, nie widzieć go. Zbiorowa nieobecność, kłamliwe i systematyczne alibi — albo nieludzki huk warczących rozpędowych kół: między tymi dwoma ostatecznościami ginie, znika, wymyka się nam dziejowa wola. Pozostaje tłum coraz bardziej rozprószonych, coraz bardziej nie ufających sobie wzajemnie jednostek lub ich grup. W głębi dusz nawet, w samym wewnętrznym życiu — oddzielne sfery myślenia i czucia izolują się wzajemnie, usiłują o sobie nie wiedzieć, okłamać jedna drugą, przemycić coś przed sobą. Poza olbrzymim cielskiem cywilizacji ukazuje się nieraz jako jej władca leniwy żak, usiłujący uwolnić się od kary przez zniszczenie dzienniczka swojej konduity. „Dlaczego kłamiemy dzisiaj wszyscy“ — pytał się Dostojewski. Bywają chwile, gdy zdaje się, że jedynym cementem, spajającym współczesne kulturalne życie, jest potrzeba wzajemnego pobłażania dla indywidualnych i zbiorowych złudzeń. Ciężar życia, które staje się coraz uciążliwsze, gdyż bardziej natężone — staje się jakąś winą, którą zwalają na siebie wzajemnie narody, grupy, klasy, stany społeczne. Wzrastający niepomiernie i bezwiednie zakres ludzkiej odpowiedzialności i zadań, które ma dźwignąć wola, ukazuje się wszystkim bez wyjątku niemal uczestnikom potężnego dzieła, jako spadająca na nich z czyjejś winy krzywda. Sprężyną niemal najsilniejszą działalności umysłowej staje się to wyszukiwanie winowajcy, swarliwe przewalanie z jednych barków na drugie tego coraz bardziej rosnącego ciężaru. Wydaje się, że nikt nie ma odwagi wziąć na siebie odpowiedzialność wobec bezwładności i lenistwa za ten bezmiar pracy i wysiłku, który dźwigać musi ludzkie plemię. Jakieś Eldorado biernego używania zarysowuje się niewyraźnie na dnie dusz i zestawiając z nim twardy i mozolny żywot, pytają się one, kto sprawił to piekło, kto winien? Całe życie umysłowe gatunku wydaje się jakąś potworną grą w chowanego i jakiś Rabelais naszej doby mógłby nakreślić obraz Panglossa, który wreszcie chwyci samego siebie na gorącym uczynku wytwarzania własnego dumnego losu i jednym wybuchem potężnego, lazarońskiego śmiechu zgasi tę całą opętaną fantasmagorię mięśni i żelaza. Nie można powtarzać dość często, że swobodnym stanie się, może się stać tylko taki typ człowieka, który sięgnie jako po swą odpowiedzialność i po swój ideał po ten właśnie twardy i nadludzki sposób życia. Ale w atmosferze kulturalnej rodzenie się tego typu przesłania mgła, powstająca z zaznaczonych powyżej dążeń apokaliptycznej ciuciubabki. Ktoś musi być winien; konieczność świadomego wysiłku jest powszechną krzywdą i czyjąś winą — tak brzmią hasła. Życie odczuwa się dziś głównie w formie, że ktoś czy coś nie daje nam żyć i pierwszym naszym dążeniem jest odgadnąć, znaleźć, kogo mamy ubezwładnić, gdzie i kogo sparaliżować. Nienawidzące się wzajemnie atomy woli, lekceważące się wzajemnie myśli, przemycane i ukrywane przed samymi sobą stany dusz — oto jakie rzucają się w oczy rzeczywistości psychologiczne chwili. Gdy się szuka szerokiego planu działania, potężnej i współczesnej, t. j. dzisiejszym stanem życia zdolnej władać wiary, wydaje się samo usiłowanie paradoksalnym. Wiara wydaje się dziś tylko środkiem, który uwalnia od tego życia, pozwala zmniejszać jego ciężar. Wiarą nazywa się dziś pewien indywidualny sposób uzasadnienia własnego rozbicia. Gdziekolwiek rozlega się dziś głębszy głos — nawoływać zdaje się zawsze do jakiegoś odstępstwa wobec stworzonego przez człowieka świata. Propagowane są dziś tylko różne postacie za-

łamania woli. Napróżno. Kto nie zdoła żyć świadomie na poziomie przez pracę i wolę ludzką osiągniętym, zostanie usunięty przez tych, co żyją na tym poziomie bezwiednie. Swoboda musi zawładnąć całym aparatem woli zmechanizowanej, zahipnotyzowanej, bezwiednej, — inaczej nie utrzyma się na jej poziomie. Na tym właśnie zasadza się straszliwy i upajający — n a p o l e o ń s k i patos kultury zachodniej: zająć wszystkie posterunki życia świadomą, swobodną wolą, przyjąć za cały żelazny świat odpowiedzialność, uczuć się jego świadomym j a i sprawcą, odczuć kulturę woli i nieustannego natężenia nie jako naszą krzywdę i czyjąś tam winę — ale jako naszą dumę, jedyny żywioł naszego istnienia, wolę naszą, godność i prawo.

Świadomość klasy robotniczej na tym właśnie zasadza swą przyszłość i o t y l e t y l k o m a j ą w s o b i e, o ile dokonać zdoła tego dzieła, o ile wykuje i wychowa w sobie tak czującą, tak pragnącą psychikę. I ktokolwiek staje wpoprzek tego procesu, ktokolwiek osłabia jego tragiczne natężenie, jest w r o g i e m k l a s y r o b o t n i c z e j, sprzeniewierza się tkwiącemu w niej posłannictwu i zadaniu. Ruch klasy robotniczej rozpatrywany z tej strony ma całkiem inne znaczenie niż to, jakie mu się nadaje zazwyczaj. Jest to tworzenie się nowej arystokracji, powstawanie nowego typu człowieka, zdolnego objąć świadomy ster dziejów. Różni się on głęboko od demokratycznych dążeń, z którymi splatają go jednodniowe interesy polityki. Czyni on bowiem zależnym swe dojście do władzy od pewnych psychicznych i moralno-prawnych własności. Najdojrzalsza, najsamodzielniejsza część proletariatu nowoczesnego niewątpliwie czuje i myśli dziś w ten sposób pomimo demoralizującego wpływu parlamentarnych przywódców, którzy tak dalece są przeciwnymi *action directe*, że strzegą się nawet bezpośredniej, własnej pracy myśli. Myśli zniwelowana, demokratyczna fikcja l u d, coś, czego określeniem jest nie mieć żadnej wyszczególniającej treści — reprezentanci zaś tylko reprezentują. Świadomość polityczna jest z zasady świadomością wyjałowioną, musi bowiem przelewać się, nie napotykając przeszkód, nie zahaczając o żaden opór, przez wszystkie mózgi — musi być pewnym bezbarwnym, beztreściwym *abstractum*. Posiada ona swoje własne postulaty: życie musi być dla niej sprawą jasną, aby jego istota mogła być wyłożona w dostępnych dla każdego terminach, musi być sprawą łatwą, aby każdy wyborca czuł się do niego powołanym. I ta demokratyczna fikcja fałszuje na swój sposób wszystkie zdobycze nowoczesnej świadomości, wszystkie pogłębienia zarówno myśli naukowej, jak i intuicji artystycznej, i na miejsce jedynie prawdziwego obrazu życia jako tragicznej walki człowieka z żywiołem w sobie i poza sobą, ukazuje fikcję spirytualistyczną życia stwarzanego przez uchwały owej myśli. Materializm dziejowy został sfałszowany z powodu konieczności przystosowania go do walk walk demokratycznych: z metody badania stał się tylko pewnym rodzajem socjalistycznego esperanto. Przyzwoitość bowiem nakazuje, aby postulaty polityczne stronnictwa były wyrażane zawsze w języku „ekonomicznej konieczności". Idzie tu zawsze tylko o przekład tekstu nakreślonego w myśl zgoła innych metod.

Nie zajmujemy się tu specjalnie materializmem dziejowym, nie możemy uzasadniać w sposób szczegółowy naszych zapatrywań. To tylko chcemy podkreślić, że z metody rozumienia i organizowania kultury uczyniono materializm dziejowy doktryną uwalniającą od konkretnej znajomości dziejowego i kulturalnego życia. Obchodzi to nas tu z tego względu, iż ta dążność jest u nas tylko jedną z wielu form pewnego ogólniejszego zjawiska. Europejska współczesna dziejowa rzeczywistość traktowana jest dziś przez umysły polskie nie jako pewien zdobyty, ustalony poziom życia, nie jako dzieło wielowiekowej pracy, wymagające zrozumienia i szacunku, nie jako coś rzeczywistego i niezaprzeczalnego przede wszystkim, ale jako pewien gatunek moralnego lub umysłowego błędu, jako złudzenie, przemijający pozór. I rzecz charakterystyczna: stanowisko to nie wypowiada się wyraźnie, istnieje ono raczej jako pewna uczuciowa przesłanka, niż jako jasno sformułowane i przemyślane przekonanie. Możnaby je tak sformułować: że usiłujemy uwolnić się od postulatów szerokiego i pogłębionego życia, — negując je. Idzie jednak o rodzaj tej negacji. Jeżeli mówimy, iż Europa jest błędem, że te wymagania, z jakimi zwraca się dzisiejsze europejskie środowisko kulturalne do każdej jednostki pragnącej żyć świadomym życiem, są nieuzasadnione, działają nie wychowawczo, lecz wręcz przeciwnie, powinniśmy zastanowić się nad zagadnieniem, które stąd wynika. Jeżeli Europa nie jest dziś pewnym fundamentem dziejowym, na czym opieramy my swoją wiarę w przyszłość? Gdy jednak tak tragicznie postawimy pytanie, spostrzeżemy, że w ten sposób nikt z nami nie zechce prowadzić dyskusji. Idzie bowiem w tej całej s e n t y m e n t a l n e j krytyce Europy zgoła o coś

innego niż o jasno przemyślany, historyczny pogląd. Mamy tu do czynienia z pewnym bardzo swojskim i wygodnym stanem uczucia raczej niż myśli. Stanem uczucia, którego zanalizowanie pali wstydem: zużytkowujemy bowiem w nim jako swój przywilej to, co jest wynikiem naszej niewoli, naszej głębokiej dziejowej nędzy. Wskutek tego, że nie dźwigamy jako samoistne społeczeństwo ciężaru dziejowego życia na dzisiejszym poziomie, zatraciliśmy zmysł dziejowej przyczynowości, głębokiej łączności różnych sfer życia. Przyzwyczailiśmy się rozważać nowoczesną kulturę jako rezultat. Rezultat, z którego bierzemy tyle, ile nam potrzeba dla naszych zredukowanych, przykrojonych na upokarzającą, nieletnią miarę potrzeb, potrzeb społeczeństwa nie władającego samym sobą, potrzeb jednostek, które czynią ze swych aspiracyj dziejowych niemal wyłącznie indywidualny użytek. — Dlatego nie umiemy myśleć o kulturze jako o wielkim zbiorowym dziele, nie czujemy jej od tej czynnej jej strony. Sądzimy, że gdy poprzestajemy na pewnych jej stronach, a odrzucamy inne — dowodzimy tym samym swej wyższości, swej swobody wobec kulturalnych zjawisk. Nie możemy wżyć się w głęboki tragizm tej prawdy, że życie nasze dzisiejsze wśród europejskiego środowiska jest rzeczywiste, chociaż my jako samoistna polityczna całość nie bierzemy w nim udziału, że nie uda nam się nigdy ani powstrzymać nieustannego narastania i potęgowania się europejskiego środowiska, ani uczynić nie istniejącymi tych zmian, jakie pod jego wpływem w nas zachodzą. Myślimy o sobie samych n i e h i s t o r y c z n i e i tę naszą niehistoryczność przenosimy do naszych poglądów na inne społeczeństwa. Nie umiemy w nich wyczuć tej zbiorowej samoistnej woli, którą w nas zabijają. Przeciwstawiamy ich życiu naszą przymusową niedojrzałość i jedną z najgłębszych i najtajniejszych sprężyn naszego umysłowego życia jest nieuświadomione dążenie przedstawienia niedojrzałości tej jako wyższości. Utrwalamy w ten sposób i systematyzujemy własne nasze niewyrobienie dziejowe. I wszystkie te negacje Europy bezwiednie lub świadomie dążą tylko do tego, aby usprawiedliwić odczuwaną przez daną jednostkę niedojrzałość woli i myśli, zwykłą ignorancję i t. p. cechami wyższości. Wszystko to są wykrętne sofistyczne sposoby uzasadnienia naszej przymusowej bezczynności politycznej, naszej nie całkiem niezawinionej niedojrzałości kulturalnej i naszej już naszą winę stanowiącej, gnuśnej, obojętnej bierności.



I to jest straszliwe. Podczas gdy jesteśmy z dnia na dzień coraz szczelniej wciągani w mechanizm ogólnej europejskiej kultury ekonomicznej, podczas gdy psychika nasza zmienia się pod czysto mechanicznym uciskiem, bezładnym i chaotycznym oddziaływaniem europejskiego środowiska, — sami przed sobą okłamujemy się, że zachowujemy wobec Europy jakieś zabezpieczające nas, uprzywilejowane stanowisko. Liryczne urojenia naszych poetów, mistyczne bredzenia naszych historiozofów, zaślepienie naszych polityków — wszystko to są różne postacie tego samego zjawiska. Przeciwstawiamy Europie naszą wzrastającą niedojrzałość i przeistaczamy naszą niechęć natężonej pracy w całkiem niewzruszoną, aksjomatyczną pewność, że ten brak jest właściwie pełnią. W ten sposób powstaje jakieś uroczyste zaczadzenie, które nie pozwala ujrzeć prawdziwego stanu rzeczy, prawdziwych zagadnień. C h e m i c z n i e rozkładani i przeobrażani przez otaczające nas środowisko nie umiemy uświadomić sobie zmian, które w nas zachodzą i tworzymy sobie całe mitologiczne systemy, które pozwalają nam i nadal zachować ten stan uniewinniającej nieobecności. Mówimy jak nigdy chyba przed tym o polskiej „kulturze", podczas gdy Poznańskie, Galicja, Królestwo, Polska emigracyjna stają się coraz bardziej obcymi sobie, nie rozumiejącymi się wzajemnie typami dziejowymi. Są to zagadnienia, których nie chcemy widzieć. Panuje u nas niepokojąca bojaźń historycznego realizmu, niechęć widzenia, co właściwie dzieje się z nami.

Istnieją u nas, w każdym kulturalnym Polaku dwie co najmniej psychiki. Jedna, która żyje taką lub inną kulturą europejską, wytwarza sobie w niej pewien pozahistoryczny stan posiadania i druga, zrośnięta uczuciowymi węzłami z pewnym polskim, tak lub inaczej określonym środowiskiem. I rzecz dziwna: ustala się pewien bierny kompromis między tymi dwoma sferami życia. Nie wstępują one w żaden czynny stosunek, przeciwnie tworzą pewien *status quo*. Polska staje się psychicznym zaciszem, w którym wypoczywa się po trudach europejskiej kultury, Europa broni nas od duchowej śmierci. Zachowujemy czułą wyrozumiałość na swojskie zacofanie, mamy się bowiem gdzie przed nim schronić myślą. Zachowujemy swobodę wobec zbyt ciężkich wymagań kultury — mamy bowiem w głębi duszy zawsze jakąś idylliczną „sielską-anielską" ucieczkę. Tak zwolna staje się dla nas ojczyzna schronieniem naszej niedojrzałości, braku

woli, upadku ducha. Kultura jest u nas stanem indywidualnym, to zaś sielankowe schronienie stanem zbiorowym, gruntem, na którym porwani przez różne prądy współczesnego europejskiego życia Polacy spotykają się i rozumieją. I nie widzi się, że w ten sposób coraz bardziej staje się prawdą, iż nie my posiadamy kulturę europejską, ale ona nas posiada, działa na nas z zewnątrz chemicznie — my zaś jako coś własnego posiadamy tylko bierność naszą, bezwład nasz, nieprzystosowanie, i usiłujemy dowieść przed sobą, że poza tym stanem rozdwojenia duszy kryje się jakaś głęboka tajemnica narodowa. Trudno znaleźć słowa dla określenia i wypowiedzenia tego stanu rzeczy. Jest to piekło, jakie czuł Krasiński, który posiadał prawdziwy dar jasnowidzenia dziejowego rozkładu. Życie dokonywające się w społeczeństwie, nieustanne przeistaczanie się naszej zbiorowej psychiki stanowi nie t r e ś ć, ale tło jedynie naszego świadomego życia. Myśl nasza nie usiłuje opanować tego procesu, ona zeń tylko wyrasta, zamienia go w swoje własne, czysto subiektywne przeżycie. *Liberum veto* sentymentu, bezgraniczny indywidualizm subiektywnego odczucia sprawiają, że nasze własne dziejowe życie odbywa się poza nami. My odczuwamy je tylko, usiłujemy wydobyć zeń swój własny, oryginalny, schlebiający naszej miłości własnej sen. Reagujemy na życie wyłącznie estetycznie: to jest pewna, że każda sytuacja da się odczuć. Podczas gdy coś nieustannie dzieje się z nami, coś nas przeistacza, my poprzestajemy na subiektywnym odczuwaniu. Wśród łamiących się i odbijających wzajemnie przeobrażeń lirycznych ginie sam tragizm dziejowy. Myśl staje się jakby tylko pewnym rodzajem muzycznej transpozycji stanów psychicznych, których nikt nie bada. Czym jest to coś, co nas porywa i niesie, tego się nie sprawdza, nad tym się nie zastanawia nikt. Jedni ufają temu dziejowemu procesowi, który nas przeistacza, inni sądzą, że nasza bierność wobec niego jest wyrazem samoistności i swobody, inni wreszcie myślą, że istnieje tylko subiektywne odczuwanie życia, że historii nie ma, ponieważ oni jej nie widzą. Nie zmienia to samej istoty rzeczy: nie uznajemy w naszym własnym rzetelnym poczuciu samych siebie za odpowiedzialnych członków europejskiej grupy narodów, nie czujemy, nie myślimy o sobie jako o samoistnej, dziejowej jednostce.

Ulegamy fikcjom, stworzonym przez warunki, w jakich nasze życie się rozwija. Zbiorowy historyczny, beznarodowy postęp jest jedną z nich. Widzieliśmy już podstawy tego złudzenia.



Automatycznie, niepowstrzymanie rozwija się ogólne środowisko dziejowe, ale znaczy to tylko, że nieustannie komplikują się te wymagania, którym musi czynić zadość naród pragnący żyć samoistnym życiem. Samą jednak zdolność swą do tego życia musi on wydobyć z siebie, — nie da mu jej automatyczny rozwój warunków. Każdy naród posiada swoją własną atmosferę nawyknień, tradycyj, w samym języku zamkniętych wartościowań i doświadczeń: każdy naród stanowi pewną organiczną całość. Uzdolnienia czynne jednostki, jej wola, nawyknienia są ściśle związane z tą całością. Silnie ugruntowane w jednostce jest to, co się zrosło z jej bezwiednym, emocjonalnym, popędowym podłożem: to zaś jest zawsze wynikiem wychowawczym samej atmosfery narodowej. Wymagania rozwoju zmieniają warunki, do których naród musi się przystosowywać. Naród, który nie wydobywa z siebie, ze swej tradycji, ze swych nawyknień i obyczajów tego, co jest bezpośrednio niezbędne do życia na danym poziomie, uwstecznia się w swym rozwoju. P r z o d u j e t a k i n a r ó d, k t ó r y b e z w i e d n i e, s a m y m p r o c e s e m s w e g o ż y c i a, s t w a r z a w s w y c h j e d n o s t k a c h t e p o p ę d y w ł a ś n i e, t e n a w y k n i e n i a, t e w a r t o ś c i o w a n i a, k t ó r y c h w y m a g a ż y c i e n a d a n y m p o z i o m i e. Europa jest to nie pojęcie geograficzne, jest to pewien poziom życia. Kto nie zdoła żyć na nim, zrośnie się z niższymi formami życia, stanie się dziejowym materiałem, nie twórcą. Historia zaś jest pracą, nie poprzestaje ona na aktach wiary. Nie idzie tu o mesjanizm narodowy, o jakąś metafizykę ocalającą dumę narodową — lecz o wyrobienie w sobie pewnych uzdolnień, pewnych właściwości psychicznych. Idzie o metodę, kierunek, natężenie pracy kulturalnej, idzie o zrozumienie, że twórcze, postępowe jest to wszystko, co dąży do przetworzenia naszej kultury w atmosferę sprzyjającą wyrastaniu i rozwijaniu się tych cech psychicznych i moralnych, których wymaga życie na dzisiejszym poziomie. Wszystkie społeczeństwa łamią się z tym zagadnieniem, wszystkie one walczą o takie przetworzenie własnej kultury. Na ich powierzchni unoszą się stany dusz opierających się nadmiernie ciężkim zadaniom. Ciągłą, cichą pracę zagłuszają wybuchy buntu i protestu. Nie dajmy się zwieść temu: pod tą powierzchnią kryje się głębokie życie, pod powłoką wypowiadającej się narodowej świadomości, świadomości „rozczłonkowanej", jak wyrażał się Carlyle, trwa i wzrasta głębokie, nie

znające siebie, czujące tylko swój wysiłek, nie zaś nieustanne zwycięstwo, życie. My musimy pamiętać, że jesteśmy w innym położeniu: n a s z a ś w i a d o m o ś ć n a r o d o w a j e s t t y m, c o n a s s p a j a, jest tym, co jest najbardziej w naszej mocy. Jeżeli świadomość ta będzie czymś pozostającym na zewnątrz tych wymagań, jakie stawia życie, jeżeli nie obejmie całego natężenia dzisiejszej kultury, zrośnięci będziemy z sobą w tym, co nas osłabia, nie zaś w tym, co jest naszą mocą. Życie ekonomiczne będzie nam stawiało wymagania, które zaspokajać będziemy przy pomocy obcych kultur, życie narodowe skojarzać się będzie z uwstecznionymi dziedzinami duszy.

Jak nieskończenie słabą i tchórzliwą wydaje się z tego punktu widzenia nasza „buntownicza" literatura Młodej Polski. Poza dumnymi słowami o zadaniach literatury ukrywa się tchórzliwe hołdowanie umysłowym nałogom, słabostkom, absolutna prawie niezdolność jasnego, męskiego wypowiadania się wobec historycznych zagadnień. Gdzie znajdziecie odpowiedź na pytanie o stosunku naszym do chrześcijaństwa, do katolicyzmu, do demokracji, do zagadnień wyzwolenia pracy. Młoda Polska żyje na ciele swego społeczeństwa, wplecionego w wielki dziejowy organizm przekształcającej się Europy, żyje w epoce, która wprost gnie się i łamie pod ciężarem coraz nowych zagadnień, w epoce, która jest cała pogrążona w jakimś głębokim, chemicznym niemal procesie przeistoczenia, — i ani razu nie usiłowała jasno i bezwzględnie zorientować się chociażby tylko w tym potwornym chaosie. Coś jest i coś się zmienia, to coś dostarcza nam indywidualnych przeżyć: oto wszystko. Można powiedzieć, że całe zagadnienie zostało b e z w i e d n i e postawione w ten sposób. Polska jest niezmiernym eksperymentem estetycznym: zetknięcie naszej struktury psychicznej z nowoczesną, coraz bardziej nam obcą kulturą musi wytwarzać stany dusz coraz bardziej nieprzewidziane, jedyne. I trwa to spalanie dusz w fajerwerki liryzmu, ale zwolna ginie samo zasadnicze przeżycie, z którego powstał ten subiektywizm niemocy: pierwsze indywidualne, nieprzewidziane zetknięcie z życiem, ten zapas doświadczeń, które zmieniły całą Europę w niezrozumiałe c o ś, rozpościerające się naokoło samotnych dusz. Dzisiaj dochodzi się do tego wyniku bez doświadczeń, zajmuje się odrazu, *a priori* wobec świata stanowisko pogodnego niezrozumienia, duszę wypełnia nuda; doprawdy nie ma mniej indywidualnych, bardziej po-



zbawionych treści istot niż ci najmłodsi indywidualiści. Tu czuje się już brak powietrza, graniczący z uduszeniem, czuje się po prostu, że ci „poza dobrym i złym" „rozrzutni" — szukają, szukają, ziewając, jakichkolwiek przeżyć. I jak zawsze, „katastrofy dziejowe" odbywają się z taką konsekwencją, że stają niedostrzegalnymi, niweczą sam zmysł, za pomocą którego mogłyby być ujęte. Własna bezdziejowość nasza ukazuje nam bezdziejowość wszędzie: widzimy bowiem w zjawiskach kultury to tylko, co jest związane z naszym do nich stosunkiem. Trzeba czuć żywą, stwarzaną przez nas historię przed sobą, aby czuć, rozumieć, widzieć historię poza sobą. Dziejowe zniechęcenie stwarza wręcz przeciwne skutki, wytwarza sztuczną próżnię koło dzieł kultury, izoluje je, odrywa od warunków, w których powstały. W ciągu ostatniego dziesięciolecia zapoznaliśmy się z całym szeregiem wybitnych utworów literatury i sztuki, ale pomimo to nigdy chyba nasz stosunek do piśmiennictwa europejskiego nie był tak przypadkowy i chwiejny.

Obcować z dziełami jakiejś kultury można jedynie poprzez zrozumienie jej wewnętrznej struktury i procesu dziejowego, który ją stworzył. „Amorficzne" nagromadzenie na jednej płaszczyźnie abstrakcyjnej myśli ludzkiej pojęć i wartości wyrwanych z życia różnych epok i narodów jest jedną z najzjadliwszych form oświeconego barbarzyństwa. Nikt zaś nie zaprzeczy mi, że w tej właśnie formie tkwią w naszej świadomości kulturalnej przyswajane w ciągu ostatnich lat zdobycze. To, cośmy powiedzieli powyżej, tłumaczy to już dostatecznie. Żywszy dopływ wartości kulturalnych z Zachodu był dziełem tej samej przypadkowej, oderwanej od dziejowego wątku jednostki, która była typowym przedstawicielem i aktorem ruchu młodopolskiego. Teraz ona, oderwana i wyrzucona poza życie, zasadniczo pozahistoryczna, znalazła się wobec skarbca europejskiej kultury. Wynik był nieuchronny: cała kultura została przetworzona w pozahistoryczne przeżycie, w samopoznanie absolutu. O tym, co jest tym samopoznaniem, decydowała jednostka mająca za jedyny sprawdzian tę pozahistoryczność właśnie. W czym ona nie wyczuwała już historii, związku z własnym swym położeniem, z własnym swym społecznym życiem, tam rozpoczynał się absolut. Gdzie budziła się niemiła reminiscencja, gdzie dana indywidualna idiosynkrazja reagowała na specyficznie wrogi element historyczności, tam oczywiście mogła być mowa tylko o empirii,

brutalnym materializmie faktu. Miriam i „Chimera" wprowadzili nas w kontakt z wieloma mało znanymi u nas twórcami, ale uczynili też wiele, aby zarówno ci, jak i inni twórcy, stali się czynnikami i ośrodkami dziejowego wykolejenia. Nie było w Polsce człowieka gorzej przygotowanego do roli inicjatora kultur niż Miriam, który w sobie niehistoryczność specjalnie i systematycznie hodował. Trzeba zaś pamiętać, że Miriam jest u nas wyjątkowo wykształconym człowiekiem, że zna on niezmiernie wiele dzieł, poza którymi nie umie wyczuć ich indywidualnej, dziejowej duszy. Dla niego istniała przynajmniej jako fakt ta historia, która następnie unicestwiała się w jego pozbawionym historycznego wymiaru intelekcie. Dla przeciętnego polskiego modernisty historia — to jest ten kraj *ubi leones*, gdzie na każdym kroku czyha szatan ewentualnego ośmieszenia się, *quaerens, quem devoret*. Zachód więc i jego kultura służyły przeciętnej młodopolskiej jaźni za repertuar form, w jakich mogła ona wyrazić, ocalić swoje pozahistoryczne trwanie. Najczęściej więc uciekała się Młoda Polska do takich postaci i dzieł, w których z tych lub innych powodów „pozaczasowość" występowała szczególniej dobitnie.

Stąd nasuwa się dla nas konieczność rozpatrzenia form, w jakich ukazuje się zagadnienie stosunku życia do sztuki w literaturach Zachodu, zbadania przede wszystkim d z i e j o w y c h źródeł pozaczasowości i pozadziejowości w literaturze. Uczynimy to w następnym rozdziale, w którym rozpatrzymy tworzenie się pojęć literackich w nowoczesnej Francji, gdyż większość haseł rozpowszechnionych w dzisiejszych środowiskach kulturalnych i artystycznych, i bynajmniej nie tylko u nas, związana jest z prądami literackimi, które rozwijały się we Francji za czasów drugiego cesarstwa i trzeciej republiki. Zwracam w ogóle uwagę naszych młodych krytyków, że wszechstronne zbadanie kultury umysłowej i artystycznej francuskiej z czasu drugiego cesarstwa stanowić może przedmiot niezmiernie pouczających i ciekawych studiów dla analityka kultury. Coraz ważniejszą rzeczą staje się wykrycie, jakiego rodzaju doświadczenia i przeżycia dziejowe ukrywają się poza rozpowszechnionymi w atmosferze kulturalnej i unoszącymi się w niej w formie pozaczasowych tworów czystej myśli — pojęciami i wartościami. Sądzimy, że przeciwstawienie następnie w dalszym rozdziale pewnych innych form głęboko i intensywnie kulturalnego odczuwania i pojmowania dziejowego życia wyjaśni nam lepiej niż wywody *in abstracto* — wielostronność i skomplikowanie zagadnień.



Tu jednak wracamy jeszcze do przerwanego na chwilę wątka. Zdaje się zresztą, że zagadnienie na tym właśnie polega, a przynajmniej to stanowi jego stronę przede wszystkim wchodzącą w rachubę, gdy idzie o twórczość artystyczną — czym jest nasze życie wewnętrzne, nasze j a w stosunku do dziejowego, zbiorowego życia, w którym bierzemy udział. Istnieje co do tego punktu głębokie rozdarcie w nowoczesnym życiu psychicznym. Te stany dusz, które odczuwamy artystycznie, zdają się mieć wyłącznie subiektywne znaczenie, te stany dusz zaś, w których wyraża się nasza łączność z dziejami, zdają się posiadać w sobie coś wybitnie i specyficznie antiartystycznego. Roztwiera się tu próżnia między niezdrowym abstrakcyjnym patosem, koturnowością duszy, a bezsilnym, padającym ofiarą historycznej ironii liryzmem. Dziejowe nasze znaczenie jest poza nami, wyrasta ono z krzyżujących się i plączących oddziaływań wzajemnych. Nie wiemy, czym jesteśmy jako ogniwa dziejowego procesu; gdy usiłujemy zawrzeć dziejowe znaczenie naszych przeżyć w ich odczuwaniu, modyfikujemy je w myśl jakichś abstrakcyjnych poglądów; gdy oddajemy się konkretnej swobodzie wewnętrznej — nie wiemy dokąd ona nas niesie. Swoboda ta jest tylko biernym poddaniem się przepływającemu przez nas i porywającemu naszą duszę prądowi. Wyraża się w tym ciągle ten sam stan rzeczy: dziejowe życie jest dla nas czymś ciążącym z zewnątrz, naginającym nas do siebie jak abstrakcja, własne nasze życie nie jest ujmowane w kategoriach dziejowości. Dzieje robią coś z nami. Osobiście, świadomie nie czujemy się ich twórcami. Możemy tylko odczuwać ten ich przebieg, nie zdając sobie nawet sprawy z tego, że jest przebiegiem, że poza nas wychodzi. Istnieje dzisiaj pewne modne słówko „przeżycie" — grasuje ono w krytyce i teorii literatury, w psychologii itp. Wypowiada się w nim scharakteryzowana powyżej dążność. Idzie tu zawsze o roztopienie konstruktywnych sił duszy w drganiach, które nie wiedzą o sobie ani skąd idą, ani dokąd — ale po prostu są. Wytworzył się pewien odrębny styl artystyczny, który tak głęboko wrósł w samo usposobienie chwili, że nie jest odczuwany jako styl, jako pewna formacja dziejowo-kulturalna.

Musimy się przyjrzeć temu zagadnieniu. Wiąże się ono dość ściśle z odrębnym i jedynym w swoim rodzaju urokiem

twórczości poetyckiej Knuta Hamsuna. Weźcie do ręki „Misterie“ i przeczytajcie głębokie filipiki przeciwko Wiktorowi Hugo, Gladstone'owi, Tołstojowi; wmyślcie się następnie w czar poezji hamsunowskiej. Te polemiczne jego wywnętrzenia ułatwiają nam rozumienie samej artystycznej indywidualności poety. Występuje Hamsun przeciwko różnym formom pewnego zasadniczego przekonania polegającego na tym, iż życie jednostki, niezależnie od tego, czym jest ono dla niej — może mieć jakieś głębsze znaczenie, że może ono być pewnego rodzaju obrzędem, że wartość jego może być niezależną od jego treści. W Wiktorze Hugo, Gladstonie, Tołstoju zwalcza on ten wspólny rys zesztywnienia duszy, majestatyzmu, brak bezinteresowności wobec siebie. I na tym przecież polega własna jego poezja, że każda chwila staje się dla niego pewnym rodzajem muzycznego absolutu, że każda organicznie samą siebie uzewnętrznia jako pewien własny, wystarczający sobie świat. Jest to zasada głębokiej, utajonej w jego dziełach poetyckiej etyki: uważa on za szpetotę moralną sprzeniewierzenie się swym nieuchwytnym, jedynym chwilom, — nie poprzestawanie na nich. Jest to zawsze ucieczka przed życiem. W każdej chwili bowiem żyjemy całością naszego życia, każda chwila zawiera w sobie naszą pełnię. Mieć odwagę wobec wszystkich swoich chwil, czuć ich głęboką, irracjonalną jedyność, to jedynie znaczy żyć swobodnie. I wszelkie inne życie jest nie tylko kłamliwe, lecz z tego absolutnie artystycznego punktu widzenia — słabością. To samo dążenie wypowiada się w polityczno-społecznych aforyzmach, wypowiadanych przez jedną z postaci „Nowizny“, „Redaktora Lyngego“. Hamsun przeciwstawia się ostro każdemu usiłowaniu zaważenia n i e t y m, c z y m s i ę j e s t w s o b i e, ale tym znaczeniem, jakie się zyskuje przez powiązanie swego życia z pewnymi uczuciowymi, ideowymi fetyszami. Życie każde czerpie całą moc z siebie, z tego, co samo dla siebie uczynić zdoła. Zamiast jednak tego konkretnego życia, jego szczerych wartościowań rządzą pewne ustalone miary, pewne wskazane typy czucia i myślenia. Litość, braterstwo międzyludzkie, idee logicznie uzasadnione, etycznie wzniosłe, to są właśnie takie ośrodki zatamowanego, niesprawdzanego życia. Gdy usiłujemy powiązać życie nasze z jakąś zasadą logicznie niezwalczoną, lub przytłaczającą swym etycznym majestatem — apelujemy do tego właśnie typu życia, spod którego nikt się wyłamać nie zechce. Chcemy opierać się na tym, że na tych punktach powsze-



chna irracjonalna śmiałość życia została otamowana i ten to apel do ośrodków psychicznej głuchoty, to zręczne operowanie terrorem logicznym, etycznym, narodowym jest zasadniczą niemoralnością z punktu widzenia Hamsuna. Czy znaczy to, że zrywa on wszystkie związki między ludźmi? Nie. Cenne jest to, co jest cenione przez żywych ludzi, co rodzi się z ich samorodnej, nieprzymuszonej swobody. Hamsun jest wielkim mistrzem głębokiej szczerości, nie szczerości jako zasady, jako straszaka, nakazu, gdyż rodzi się ona u niego nie jako abstrakcyjne hasło, ale jako atmosfera otaczająca zdrowe, swobodne, niesfałszowane życie. Życie samo jest jedyną mocą, w swej, głębszej od planów, irracjonalności. Nie dlatego żyje się i ginie dla czegoś, że jest to wartością, ale dlatego jest coś wartością, że jest tak przez ludzi odczuwane. To jest pański, śmiały, dumny rys twórczości Hamsuna. Pod jego marzycielstwem zatopionym, zasłuchanym w przemijających światach chwil — czuje się tę tragiczną, sprężystą, niebezpieczną siłę. Każde przeżycie tego człowieka ma w sobie samym wartość i poza poddaniem się urokowi chwil odnajdujemy dumną i tragiczną wolę, gotową zawsze czynem stwierdzić, że ta chwila jest dla niej istotnie wszystkim. Styl Hamsuna pozornie tylko rozbija życie psychiczne jednostki na oddzielne przeżycia, właściwie tragiczna jedność indywidualna przez niewielu pisarzów odczuwana jest tak silnie jak przez autora „Pana“.

Gdy przeminie dzisiejsze zaślepienie, — będzie zrozumiane, że Hamsun w o wiele wyższym stopniu niż Ibsen jest mistrzem nowoczesnego indywidualizmu. W Ibsenie mamy do czynienia zawsze z rozkładającą się p s y c h o l o g i ą idealisty starego typu. Jego indywidualizm należy do kategoryj obrzędowych, reprezentatywnych, — u Hamsuna mamy do czynienia z bardziej nowoczesnym odczuwaniem całej głębokości życia. Indywidualista ibsenowski wierzy w siebie lub musi w siebie wierzyć, musi sam siebie uzasadnić, — indywidualista hamsunowski ż y j e s o b ą, własnym, irracjonalnym, jedynym życiem i z niego wyrastają mu wszystkie punkty widzenia, wartości. Przeżycie Hamsuna to jest ż y c i e, oczyszczone ze wszystkich wprowadzonych przez wolę i myśl schematyzacyj, życie szukające tylko siebie. Coś całkiem innego krzewi się dzisiaj w Polsce pod mianem przeżycia. Postacie hamsunowskie nie uciekają przed niczym w życiu, idą one przed siebie, zachodzą w śmierć, w żywioł bezwzględnego

tragizmu poprzez samego siebie, umierają za swoje irracjonalne j a, tak jak się umiera w melodramatach za ideę. Nie umierają za siebie, ale przyjmują śmierć, zgubę tam, gdzie jest ona konsekwencją. Są to królewskie, rycerskie istnienia. U nas inaczej mają się rzeczy. Przeżycia hamsunowskie są nieprzewidzianym wynikiem, rzetelną konsekwencją nie gwałconego, nie schematyzowanego życia, — u nas są one właśnie pewnym gatunkiem schematu, poszukiwanie bezładności stało się planem. Każda rzecz może być przeżyta w rozmaity sposób, przy każdym więc zetknięciu się z losem j a nasze cofa się, skręca. Przeżycia nasze osiąga się za cenę nieustannego sprzeniewierzenia się tragizmowi. Zawsze można każdą rzecz przeżyć w jakiś sposób i gdy wynikiem jakiegoś jednego przeżycia jest nasze załamanie się, apelujemy do bezplanowości życia i zmieniamy perspektywę w ten sposób, że nasza miłość własna zostaje ocalona. Postulatem dumnej poezji Hamsuna jest tragiczna odpowiedzialność za każdy okruch życia, w naszym zaś bezgranicznie indywidualnym przeżywaniu idzie o to, aby za samego siebie nigdy nie odpowiadać. Hamsun rozszerza na całość życia zasadę indywidualnego tworzenia, u nas rozszerza się na własne wnętrze nawet nieodpowiedzialność materialnego stawania się. C o ś s i ę z a w s z e p r z e ż y w a — tak formułuje się nasze stanowisko. I tu występuje dobitnie różnica między Ibsenem a Hamsunem. Stanowisko Ibsena dopuszcza mitologizowanie, idzie tu tylko o dochowanie wierności jakiemuś nieokreślonemu s o b i e. To „sobie“ ma zawsze pochodzenie kulturalne, intelektualne. J a Hamsuna poznaje siebie żyjąc i przyjmuje odpowiedzialność za ten swój irracjonalnie tworzony, nie znający siebie jako całość świat. To właśnie jestem j a, to irracjonalne stawanie się moich przywiązań, marzeń, cierpień, miłości, tego wszystkiego, czego nie umiem ująć w słowie, a co jednak czuję. Hamsun to człowiek tej duchowej formacji, która wydała R. Kiplinga, i pomimo wielu różnic są pomiędzy tymi dwoma pisarzami wielkie powinowactwa. Mamy u nich do czynienia z instynktownym wprost zerwaniem z nawyknieniami spirytualistycznej psychologii, z pogłębieniem i rozszerzeniem twórczości na cały rzecby można zoologiczny obszar życia, na całą tę dziedzinę, w której wydobywa się psychika z samego procesu organicznego życia. Widzimy ją, jak powstaje ona z tysiącznych strumieni i rozlewa się naokoło nas, tworząc świat, który nas otacza. Chwytamy ją w tym jej



przejściu właśnie, w tym jej rodzeniu się z zetknięcia się żywiołowego chaosu poza nami z tą cząstką zorganizowanego żywiołu, który jest nami. Tu nie ma już patosu tego odkrycia, które z takim przejęciem się wygłasza Nietzsche, — tu stanowi to głębokie poczucie życia *arrière fond* samej twórczości. Tak pojęte życie staje się mocno umiejscowione, nabiera krystalicznej jedności absolutu. Samo nasze istnienie zostaje tu wprowadzone w związek z przeżyciem każdej chwili. Ciało, organizm są tu pojmowane jako *principium individuationis*. Ciało nasze, według klasycznej analizy Bergsona, to nie dająca się zastąpić przeszłość nasza: zanurzając się w samą organiczną głębię rodzącej się świadomości, przeżycie nasze umiejscawia się właściwie w pewnej przeszłości indywidualnej, staje się istotnie naszym przeżyciem. Przeżycia polskich duszoznawców są bardziej spirytualistyczne. U Hamsuna mamy do czynienia z przepojeniem wolą, wolą jedyną w swoim rodzaju, przybierającą postać niemal biologicznego natężenia — tu wola jest nieobecna. Ten marzyciel ma w sobie coś z drapieżcy, jest coś z pirata w jego beztroskliwości, — u nas przeżycie na tym właśnie się zasadza, że nigdy z niego nie zrodzi się wola. Psychika wyjałowiona z woli, z biologicznego napięcia ku czynowi, — rozsypuje się na mozaikę przeżyć. Wszystko tu musi skończyć się na liryzmie: wola zanika nawet w swych intelektualnych postaciach, nic nigdy nie staje się tragizmem choćby w znaczeniu tylko umysłowego wyboru. Pod pretekstem zmodernizowania psychologii hoduje się niemoc woli i obłudę myśli. Poprzestajemy na przeżyciu, gdy nie wiemy jakie znaczenie ma jakieś zjawisko życia i czy w ogóle ma znaczenie, gdy nie wiemy, czy nie okaże się jakieś nieznane nam znaczenie w czymś, w czym my go znaleźć nie umiemy. Dawać same przeżycia stało się u nas postulatem bezgranicznej niemrawości pisarskiej, przewodnią zasadą, w myśl której piszą się utwory, w których coś z kimś się dzieje i nie wiadomo, co też o tym mam myśleć, tak dalece nie wiadomo, że w końcu ginie w ogóle sam ktoś, a nawet i samo coś staje się wątpliwe — a pozostaje szereg stronic, o których pisarz myśli, że skoro są napisane, coś jednak znaczyć mogą, a w każdym już razie apelować da się do tytułu przeżyć [1]). P r z e ż y c i a są fikcją este-

[1]) Czytałem np. w „Kurierze Warszawskim“ nowelę tak zdolnego pisarza jak Wacław Grubiński, do której całkowicie możnaby zastoso-

tyczną, uwalniającą od pracy intelektualnej i artystycznej kompozycji, od studiów nad epoką, od znajomości życia, są literackim odbiciem nakreślonego powyżej stanu rzeczy.

Znajdujemy się w samym punkcie przecięcia krzyżujących się kierunków i zagadnień. Wybrałem przykład Hamsuna, pozwala on nam bowiem uchwycić pewne zasadnicze a subtelne odrębności psychiczne. U Hamsuna pierwiastek najbezwzględniejszego indywidualizmu, tych ostatecznych iglicowych punktów duszy, gdzie zdaje się ona chybotać nad absurdem i niemożliwością, nie zostaje nigdy zatracony. I ważną rzeczą jest, abyśmy zrozumieli, iż nie w tym dumnym wzniesieniu się w sferę tworzenia, a więc wyłaniania nieprzewidzianości, zawiera się słaby punkt Młodej Polski. Bynajmniej. Problem piękna ukazuje się dzisiaj z punktu widzenia nowoczesnej, pogłębionej o całą skalę przezwyciężonego mechanizmu (ten termin obejmuje w mojej intencji całą t. zw. pozytywistyczną filozofię, cały systemat pojęć, oznaczanych mianem pozytywistycznego naturalizmu, psychologizmu, determinizmu) filozofii twórczości w całkiem nowym znaczeniu. Ukazuje się on jako dziedzina, w której człowiek sam siebie stwarza, dziedzina absolutnej swobody. Znaczenie procesów artystycznych jest bardzo wielkie, ale wtedy tylko, gdy są one badane w sposób bardzo szczegółowy. W dziedzinie twórczości człowiek tworzy siebie, opierając się na tej tylko zasadzie, iż takim lub innym chciałby być. Nic tu nie rozstrzyga prócz tej właśnie samowoli. Powiedzą mi, że tym, co rozstrzyga o tym wyborze, jest cała ziszczona już poprzednio istota człowieka, ale jest to zarzutem z punktu widzenia tylko tych, co pojmują swobodę jako swobodę od siebie. Ale sprawa tu obchodzi nas z innego punktu widzenia. Życie stawia całe szeregi zagadnień czysto praktycznych, którym człowiek musi uczynić zadość, aby żyć. Czyni im jednak zadość, gnąc się i wynaturzając pod ich ciężarem. Sztuka stwarza typ człowieka, dla którego takie właśnie życie jest radością, człowieka, który jest w stanie dźwignąć cały ciężar życia, jakim jest ono, i na jego

wać te uwagi. Chorobie tej ulegają pisarze o wiele bardziej wyrobieni; są niewątpliwie rzeczy tego typu w tomie „Na krawędzi" Władysława Reymonta i nie ma chyba pisarza w Polsce, u którego nie dałoby się zauważyć takich momentów, w których znika całkowicie kontrola artystycznej woli, gdzie zaczyna się jakaś dziwaczna i paradoksalna automistyfikacja.



podstawie oprzeć swoją swobodną chęć, by to życie nadal trwało. To jest ideał twórczości w sztuce, tworzenie obrazu człowieka, który wyzwala tych, co go stworzyli, bo samo jego istnienie zmienia ich życie z katorgi w swobodne choć twarde zmaganie się. Ocalają oni swą tożsamość w ciężkich pracach życia, wyprowadzają samych siebie na szczyt przezwyciężonego istnienia. Znaczenie twórczości tej mierzy się zakresem przezwyciężonej przez nią konieczności: szczytem twórczości jest wyzwolenie całkowite, stworzenie typu, obrazu życia panującego nad wszystkimi zagadnieniami. Nie trzeba sobie wyobrażać, że powstaje ta twórczość w jednym skończonym obrazie. Bynajmniej. Różni artyści wydobywają różne, nie wiedzące o sobie fragmenty tego zwycięstwa. Każdy, kto ukazuje jako piękno jakąś cząstkę twardego dzisiejszego życia, jakiś jego jeden punkt widzenia, który tylko w takim życiu może być osiągnięty — tworzy naokoło nas w pewnym stopniu tę atmosferę samowychowującej się swobody. W tym stopniu bowiem uczymy się swe życie kochać, uczymy się przyjmować jako naszą wolę — twardą walkę z nim. Gdy wielu artystów pracuje, t. j. żyje swym życiem z tą myślą, aby z siebie, ze swego rzetelnego życia duszy wydobyć piękno, t. j. s t a n y duszy mające w samym swym istnieniu swą rację bytu — zwolna tworzą się elementy, z których krytyk, i to jest jego twórcza rola, może wydobyć mniej lub więcej całkowitą syntezę, może pogłębić linie psychiczne twórczości, aż złączą mu się one i zleją w niebywałe dotąd dzieło: w życie na danym dziejowym poziomie jako przedmiot dumy człowieka, jego woli, jako ten szczytowy punkt, w którym realizują się najdumniejsze określenia swobody, w którym dźwiga ona samą siebie z niebytu i samym obrazem swym siebie tworzy.

Widzimy z łatwością, gdzie tu leży niebezpieczeństwo. Piękno może stać się nie żywiołem panującej nad życiem swobody, lecz ucieczką chroniącej przed nią niemocy. I rozstrzyga o tym jedna, jak ostrze noża wąska linia. To samo piękno, które może ukazywać się twórcy jako cząstka życia dostępnego na tym jedynie, dźwiganym z takim wysiłkiem poziomie — może przybrać charakter nie rodzącej się woli potwierdzenia życia, lecz pocieszającej samą siebie rezygnacji. W pięknie poeta zapomina o tym życiu, które to piękno właśnie stwarza. Ująwszy samego siebie w nim, zaprzecza życiu, które go do niego doprowadziło. Schopenhauer jest niewątpliwie dopełnieniem kulturalnym este-

tyzmu; mamy u niego, zarówno jak i u Waltera Patera, np. tę samą postać niesumiennego stosunku kontemplacji do życia. Życie wytwarza treść kontemplacji: treść ta odrywa się od życia, zamyka się w sobie i ze swego zawieszonego w słońcu trwania wyrzeka się życia, nie wiedząc, że natężenie i praca, które doprowadziły do wytworzenia pewnej treści, muszą trwać, aby istniała ta treść nadal. Każda estetyczna kontemplacja zawiera w sobie bezwiednie cały system historycznej apologetyki. Stąd narzucają się pewne wnioski. Znaczenie danego estetyzmu zależy od charakteru tej dziejowej rzeczywistości, z której pochodzi zamieniona przez estetów w stan kontemplacji twórczość. Jeżeli rzeczywistość ta posiada sama w sobie dostatecznie dużo mocy, estetyzm jest zjawiskiem kulturalnym, które będzie istnieć jako pewna sfera wychowawczych i normujących wpływów. Tę rolę odgrywa on niewątpliwie w Anglii. Inaczej się mają sprawy, gdy sama twórczość związana jest z jakimś ostrym przesileniowym stanem rzeczywistości historycznej, gdy to s z u k a n i e r a c j i s w e g o i s t n i e n i a w sztuce, o którym mówiliśmy, — staje się zagadnieniem pierwszorzędnej wagi. W takim razie bowiem będziemy mieli do czynienia z całkowitym wyeliminowaniem tego, co stanowiło wartość twórczości. Sztuka miała tu dać siłę, pozwalającą zachować męstwo wobec życia, odkryć sens w straszliwej walce. Miała ona zwrócone ku życiu oblicze i sam obraz piękna miał tu wychowywać, wyzwalać, ziszczać. Zamiast tego dochodzi ona i doprowadza do przeświadczenia, że życie, które ją wytworzyło, nie ma i nie może mieć znaczenia, że jedyne znaczenie jest w niej samej, że dochodzi się do niej, nie walcząc z życiem, lecz odwracając się od niego i ignorując je. Swoboda zostaje tu skradziona życiu i wyjałowiona, ze zwycięstwa zamieniona w stan bezbolesnego trwania, życie pozostawione jest ślepej konieczności. Taka jest różnica pomiędzy estetyzmem Waltera Patera a estetyzmem Miriama, jeżeli pozostawić na stronie olbrzymią różnicę w wyrobieniu smaku i talencie.

Dalsze wyniki są już niemal jasne. Widzieliśmy, na czym zasadza się tragedia naszego położenia. Jesteśmy przetwarzani przez potężny proces dziejowy: napróżno usiłowaliśmy znaleźć w samym procesie tym jakąś odpowiedź, która by nas uwolnić mogła od pracy, od całkowicie samoistnego rozwiązywania zasadniczych zagadnień życiowych. Proces ten jest tylko nieustannym komplikowaniem się środowiska, w którym narody europejskie żyć muszą. Każdy naród musi sam z siebie wydobyć — nie umysłową, abstrakcyjną, ale konkretną, udzielającą się życiu samemu, działającą na nie, rozlewającą się w nim jak krew, odpowiedź, poco i jak chce żyć na tym poziomie. Musi mieć odpowiedź tę w swej atmosferze kulturalnej, aby działała ona wychowawczo jak coś zrozumiałego samo przez się na każdą jednostkę.



Należy zwrócić uwagę na jedno jeszcze: jest dzisiaj rzeczą modną mówić o międzynarodowości nauki i sztuki. Jest w tym bardzo wiele złudzeń, które powstały stąd, że się rozważało zawsze działalność intelektualną warstw kulturalnych w oderwaniu od całego społeczno-biologicznego procesu dziejowego. Bardziej przenikliwa analiza wykazałaby zawsze, że nawet w samych metodach naukowych, w samym upodobaniu do takich lub innych symbolów pojęciowych można odnaleźć związek nietylko z historią nauki w danym kraju, ale i z nawyknieniami moralnymi rozpowszechnionymi w nim, z całym stylem życia. Tu analiza ta zaprowadziłaby mię zbyt daleko: wypowiadam na razie jej wynik jako moje przekonanie. M e t o d o l o g i a naukowa — a proszę nie mieć na myśli przy tym śmiesznego logicznego widma jakichś *in abstracto* istniejących norm i typów — pojęta jako zbiorowość środków umysłowej kontroli nad procesem psychicznym mającym doprowadzić do poznania, odbija bardzo wiernie w danej grupie społecznej nawyknienia itp. zapewniające woli panowanie nad życiem. Proces wytwarzania „prawdy" jest tylko cząstką bardziej ogólnego procesu wytwarzania charakteru. Dlatego też tylko ludzie zajmujący się „nauką" w jej zwulgaryzowanej formie mogą twierdzić wbrew faktom, iż w wewnętrznej strukturze nauki francuskiej, niemieckiej lub angielskiej nie istnieją żadne różnice. Jeszcze bardziej stosuje się to do literatury i sztuki. Każde pojęcie, każda wartość artystyczna czy filozoficzna są momentami w życiu narodu, w którym zostały wytworzone. Tylko wtedy, gdy wrosną w życie danego narodu, gdy staną się integralną cząstką jego moralnego istnienia, można mówić o ich kulturalnym przyswojeniu. Dzisiaj stan rzeczy jest tego rodzaju, że staramy się czynić zadość wymaganiom stawianym przez coraz bardziej skomplikowane warunki życia za pomocą zapożyczeń z obcych kultur i łudzimy się, że to jest jakaś mechaniczna, czysto zewnętrzna strona życia. I istotnie życie to pozostaje czymś obcym naszej uczuciowości, ulega mu ona tylko,

przeżywa je w wyżej scharakteryzowany sposób, tworzy ponad nim estetyczne widzenia, pozwalające znieść ten stan rzeczy. Widzenia artystyczne stwarzane przez Młodą Polskę w pierwszym jej rozpędzie były wynikiem zetknięcia pojedynczych dusz z grozą zbiorowego położenia. Z samej grozy tej umiano wydobyć element dumnego piękna, umiano stworzyć pierwiastki, które zawierały w sobie niejasne wizje wydobywającej się z dna tego chaosu swobody. Świadomość jednak towarzysząca temu wysiłkowi wynaturzała go: zmieniła kraj twórczego piękna z wizji przekształcającej czynnie, wychowującej, zmieniającej s a m ą b i o l o g i c z n ą w a r t o ś ć człowieka i społeczeństwa w indywidualną ucieczkę duchów, w stan usypiającej samą siebie kontemplacji, zawieszonej nad piekłem życia, które je stworzyło.

Od sześciu lat na różnych polach i różną bronią walczę z tym fatalnym przekształceniem. Poznałem własnym doświadczeniem, jakimi są istotne warunki kulturalnej pracy u nas. A nie mówię tu o warunkach zewnętrznych — ale o stanie narzędzi, którymi trzeba pracować. Narzędzi tych brak na każdym kroku. Trzeba stwarzać sam grunt, na którym się chce orać, trzeba uzasadniać, doprowadzać do stanu świadomości same błędy, które się chce zwalczać. Narzędziem zasadniczym była i jest w mojej pracy filozofia. Od sześciu, siedmiu lat usiłowałem w niej wywalczyć, zrazu dla siebie, później w miarę sił i wpływu dla kulturalnego ogółu wyzwolenie od przesądów i błędów, tłumiących samą możność powstania u nas samoistnej świadomości kulturalnej. W poszukiwaniu tym ulegałem sam złudzeniom, które dziś we mnie samym wzbudzają nieraz zdziwienie. To pewne jednak, że znaczna ilość tych moich błędów i pomyłek pochodziła stąd, żem zbyt poważnie traktował te preteksty, za pomocą których współczesni moi usuwali ze swego widnokręgu myśli i zagadnienia, które uważałem za najważniejsze. Człowiek, który chciałby w Polsce walczyć z samymi tylko ideami, nie napotkałby niemal oporu: idee jako takie nie obchodzą nikogo. Gdy się zaś wchodzi w dziedzinę głębokiej i świadomej myśli filozoficznej, indyferentyzm staje się powszechny. Gdy się więc coś o czyjejś pracy pisze, nie ma się zamiaru w niczym przyczynić się do rozwiązania samych zagadnień: mówi się cokolwiekbądź, aby mieć pozór samoistności. Mniejsza o to wszystko zresztą. Dzisiaj mam już poza sobą te doświadczenia, wiem jak straszliwie ciężko jest dopracowywać się u nas do stanowisk stanowiących wprost niezbędne przygotowanie tylko do zrozumienia zagadnień kultury dzisiejszej. Gdy z doświadczeniami tymi zestawiam tę nonszalancką pewność siebie, która w dalszym ciągu cechuje u nas najmniej mających do tego prawa pisarzów, wydaje mi się, że jedyną nadzieją polskiej kultury umysłowej jest przyjście nowej generacji młodych umysłów, którzy ujmą zagadnienie Młodej Polski od innej może strony, którzy za punkt wyjścia wezmą może realne, zoologiczne niemal widzenie Polski dzisiejszej wśród Europy i będą dążyli z całą bezwzględnością, chociażby brutalną, do wydźwignięcia, podniesienia samej biologicznej wartości Polaka. Pamiętajmy bowiem, że jeden i ten sam zasób sił zmienia swe znaczenie zależnie od tego, w jaki sposób są one skoordynowane, i nikt z nas nie wie, jaką siłą byłaby cała dziś pracująca i rozpaczliwie targająca się Polska, gdyby posiadała zbiorową i prawdziwie nowoczesną, t. j. koordynującą dzisiejsze wysiłki i rozwiązującą dzisiejsze zagadnienia, wiarę w siebie.

# X

## NATURALIZM, DEKADENTYZM, SYMBOLIZM

Literatura francuska drugiej połowy zeszłego stulecia stanowi bardzo wdzięczny i pouczający przedmiot studiów dla badacza pragnącego się wyćwiczyć w wykrywaniu typowych stosunków między społecznie i historycznie uwarunkowaną psychiką a wartościami i kierunkami artystycznymi. Być może nawet nie właściwym jest tu wyraz: stosunek. Mamy bowiem do czynienia nie tyle z dwoma różnymi rzeczywistościami, ile raczej z dwoma momentami tego samego zasadniczego procesu. Jest to złudzeniem krytyków, pomiędzy innymi tych, którzy prowadzą dziś we Francji kampanię antiromantyczną, że kierunek literacki jest dziełem wyłącznie jak gdyby tylko samokontroli, pedagogii artystycznej. Krytyka gotuje tu sobie wszystkie rozczarowania, na jakie narażona jest pedagogia; i tu i tam materia psychiczna wypracowywana jest w głębszych dziedzinach życia niż te, na jakie rozpościera się wpływ krytycznej i pedagogicznej działalności. — Gdy się przez czas pewien rozpatruje zjawiska i kierunki literackie z punktu widzenia tej psychiki społecznej, z której one wyrastają, — nasuwa się przekonanie o całkowitej niemal nieprzydatności ustalonych określeń i klasyfikacyj literackich. Klasyfikacje w dziedzinie literatury dokonywane były i są zazwyczaj na zasadzie zewnętrznych powinowactw. Różnice i pokrewieństwa głębszej struktury psychicznej są często zupełnie inne. Posłużyliśmy się w nagłówku utartymi terminami; rozpatrzenie sprawy wyjaśni, jakiego rodzaju rzeczywistości odpowiadają tym terminom.

Analiza twórczości Flauberta jest niezmiernie ważną dla każdego, kto chce głębiej wniknąć w psychologiczną istotę pew-



nych zasadniczych postaw i literackich punktów widzenia z drugiej połowy XIX stulecia. U Flauberta znajdujemy niemal wszystkie te postawy w stanie rozwiniętym lub zaczątkowym. Tu poprzestajemy na zaznaczeniu tych tylko rysów, które mają głębsze znaczenie dla naszych ogólnych celów. Kto studiuje uważnie listy i dzieła Flauberta, spostrzega, że zajmujący tego pisarza problem „obiektywizmu sztuki“ ukazuje się nie zawsze w tej samej postaci. Wydaje mi się, że można tu rozróżnić trzy zasadnicze formy: 1) artysta stwarza świat odpowiadający jego zasadniczym stanom duszy, przesyca go, że tak powiem, sobą, roztapia się w nim; — i ten tak przepojony indywidualnością artysty świat odrywa się od subiektywnego podłoża, zaczyna żyć własnym swym życiem, rozwija się w myśl własnej swej logiki. Jak Bóg Malebranche'a artysta działa tylko *par la volonté générale; volonté particulière* jest tu wykluczona tak jak cud, wdanie się opatrzności — w dalszym rozwinięciu metafizyki Malebranche'a przez Renana; 2) artysta oddaje zajmującą go dziedzinę życia z obiektywizmem uczonego; 3) artysta jest ponad światem, bawi się swoim widzeniem, samą swą sprawnością w oddaniu go *(illusion à décrire)*. W „Pani Bovary“, w „Salammbô“ — mamy do czynienia z przewagą artystyczną pierwszego punktu widzenia; zwłaszcza w „Pani Bovary“ dwa ostatnie punkty widzenia zawarte są w pierwszym. *Education sentimentale* pisana jest pod przeważnym wpływem drugiego stanowiska; trzecie przeważa w „Kuszeniu św. Antoniego“ — w trzech opowiadaniach, a szczególniej w *Coeur Simple*. Flaubert prowadzi nie tylko do Zoli, lecz i do Elemira Bourges'a, do Mallarmé'ego i jednocześnie do Anatola France'a i Laforgue'a. To nie znaczy to, żebym tu mówił o genetycznym oddziaływaniu: jest to bardzo nieciekawe najczęściej. — Idzie mi o powinowactwa psychologiczne, o tożsamość lub analogię struktur.

Nie trudno spostrzec, że trzy wymienione powyżej stanowiska różnią się bardzo zasadniczo między sobą. Można powiedzieć, że dwa ostatnie są wynikiem rozkładu pierwszego, dwoma formami tego samego upadku. Sztuka staje się formą świadomości towarzyszącej życiu, które nie jest jej dziełem, nie jest od niej zależne. Życie nie jest wartością z punktu widzenia jej twórczości: nie dochodzi się poprzez nie do sztuki i piękna. Sztuka nie jest unoszącą się nad życiem chwałą, rodzącym się z niego blaskiem. Artysta bierze udział w życiu, które nim włada.

Nie może on zmienić życia, nie może on zmienić faktu, że przepływa ono i przez jego wnętrzne — beztęczowym potokiem, ciężką i nudną falą powszedniości. Jego psychika, jego konkretne j a wytwarzane są przez proces, któremu podlega on tylko, lecz który mu jest zasadniczo obcy. Życie jest zależnością od czegoś, co nie wytrzymuje miary świadomości, którą samo wytwarza. Świadomość nie czuje się na siłach nic zmienić. Już nie roi romantycznych snów o swojej wszechwładzy, przeciwnie czuje, że to obce jej, pogardzane przez nią życie, ma ją w swej mocy, tworzy jej podłoże, że tkwi ona w nim mocnymi korzeniami. Jej marzenia, sny odrywają się od życiowego pnia, wypływają ku słonecznej powierzchni, ale to ich wyzwolenie — to śmierć, korzenie życia pozostają w tym samym grząskim ile. Sztuka oddziela się od życia, lęka się, aby c o ś osobistego nie przedostało się do jej dziedziny. To, co człowiek czyni w życiu, to, co przeżywa jako członek konkretnego społeczeństwa, pozostać ma poza progiem sztuki, jeżeli ma ona zachować swą godność. Sztuka jest ocaleniem godności poza życiem. To, co przeżywa jej twórca — jest zawsze nie-artystyczne, zawsze nie godne istnieć w swobodnym widzeniu sztuki. I nie zmienia to bynajmniej stanu rzeczy, że taki obiektywizm jest zawsze złudzeniem. Idzie nam tu bowiem o ujęcie samego procesu wartościowania życia, samego sądu o nim, tego irracjonalnego zajęcia wobec niego postawy, które stanowi *a priori* o stylu artysty. Zasadniczo sprawa na tym polega, że artysta traktuje to, co jest przedmiotem jego twórczości, tak, jakby to nie było jego przeżycie. Ustala się tu całkowita niewspółwymierność tych dwóch płaszczyzn: życia i sztuki. Gdy wchodzi on w świat sztuki, bezwartościowymi stają się dla niego punkty widzenia, które rządzą nim w życiu.

Nieufność do życia stanowi tu punkt wyjścia; jeżeli się je tu przyjmuje, to jedynie jako przedmiot badania lub igraszki naszej samowoli. Jest to coś, co jest nam narzucone, lecz co nie ma nad nami władzy jako uznawana przez nas wartość. Istnieje ono dla nas i w nas, ale jakby nie przez nas. Życie przeżywa, zużywa człowieka i nie jest jego dziełem, lecz koszmarem, zmorą, halucynacją przymusową, złudzeniem, z którego nie możemy się wyzwolić. W najlepszym już razie jest to jakaś faza, etap, coś, co musi być przebyte, — tak zapatruje się na nie Zola. Życie musi być przeżyte, musimy je poznać, zrozumieć, dlaczego zużywa nas ono, włada nami. W tej postaci ukazuje się życie w jego



powieściach, porywa ono jednostki, dzielnice miast, tłumy, zbiorowiska, upaja je sobą, wytwarza stany mrocznej hipnozy, w której sam człowiek staje się sobie tragicznym przeznaczeniem, aż wreszcie niweczy ono, ściera tych porwanych, wypływa poza nich. Nie wytrzymali oni jego mocy: zniszczeniem stało się dla nich to, co było zrazu ich radością i siłą; nagle to samo życie, które zdawało się być naturalnym uzewnętrznieniem się jednostki, roztwiera się pod jej stopami jak przepaść. Dlatego właśnie, że żyła, żyła naiwnie na powierzchni czegoś, czym nie władała, że tylko ulegała życiu, — musi zginąć każda pojedyncza postać, forma życia. Rzeczywistość ukazuje się Zoli jako proces, w którym jednostki biorą udział bierny raczej niż czynny. Życie nie należy do człowieka, chwyta go ono, unosi na swych falach, na jedną chwilę stawia na jakimś lirycznym szczycie; przepełnia jego serce swym śpiewem: oto jedno jesteście ty i odwieczny chaos. J a ludzkie czuje się panem swego położenia, władcą głębokich i potężnych sił, lecz ten sam rytm, który wyniósł je na ten szczyt, zawiera w sobie jego zagładę i rozwierają się huczące fale i samo j a znika, jako ich kształt chwilowy i przelotny. Zola nie analizował tego swojego stosunku do rzeczywistości: nie był on dla niego dziejowym wyrazem pewnej struktury społecznej, lecz czymś obiektywnym. P o c z u c i e z a l e ż n o ś c i j e d n o s t e k o d p r o c e s u s p o ł e c z n e g o, k t ó r y j e z u ż y w a, l e c z n i e z a b e z p i e c z a t r w a n i a w y n i k ó w i c h d z i a ł a l n o ś c i, b r a k p r a w a — przetwarzają się w dziełach Zoli w pewien rodzaj amorficznego liryzmu, w ciężki i grząski panteizm. Każda chwila przeżyta przez jednostkę odrywa się od niej, pozostaje w tej ogólnej sumie skutków, która stanowi życie danej zbiorowości. Nie ma jednak żadnego stałego stosunku pomiędzy charakterem działalności jednostki a następstwami, jakie pociąga dla niej samej to życie i działanie. Środowisko społeczne nie może być dziś rozpatrywane ani w kategoriach biologiczno-przyrodniczych, ani w kategoriach prawnych dla artysty, który widzi zjawiska konkretne i indywidualne, nie zaś abstrakcyjne typy. Środowisko to przybiera charakter fantastycznej machiny, która chwyta w swe zęby jednostkowe losy i kształtuje je w sposób całkowicie nieobliczalny. — Absolutna zdradliwość środowiska społecznego, czyhająca w nim nieustannie zagłada, są tu rysami najbardziej rzucającymi się w oczy. Społeczeństwo nieustannie wymaga mnó-

stwa czynności tego rodzaju, że wykonanie ich musi prowadzić w ten lub inny sposób do biologicznego uwstecznienia, do systematycznego zniszczenia spełniającej daną czynność jednostki. Społeczeństwo dzisiejsze nie posiada najmniejszej lojalności wobec typów i form życiowych, które sam proces jego wytwarza: nakłada ono na najliczniejsze warstwy obowiązek choroby, zdegenerowania, przedwczesnej śmierci, ciemnoty. Poeta w Zoli widział to z niezrównaną, zastraszającą, klasyczną jasnością. Zola-ideolog nie zdawał sobie sprawy z całej tragicznej głębokości swego widzenia świata. Problem społeczno-dziejowy przeistaczał się w jego oczach w problem naukowy. Jest to w dzisiejszych czasach pomieszanie typowe: trudno dociec, jakie znaczenie ma w ogóle wyraz „naukowy“ w oczach przeciętnej kulturalnej umysłowości. Problem naukowy, ściślej techniczny, ukazuje nam, w jaki sposób możemy wytworzyć tę lub inną zmianę w ściśle określonym zakresie rzeczywistości. Gdy idzie o sprawy społeczne, ulegamy często złudzeniu, że dadzą się one rozpatrywać na tym samym poziomie. Istnieją przecież ludzie mówiący o socjologicznych prawach, które pojmują w ten sposób, jak gdyby rzeczywistość socjologiczna była przedmiotem badań tego samego typu, co i rzeczywistość przyrodnicza [1]).

Problem społeczny zaś jest zasadniczo innego rzędu niż te wszystkie, jakimi zajmuje się i może zajmować się przyrodoznawstwo ścisłe. Idzie tu bowiem nie o opanowanie „sił“ znanych lub poznanych po raz pierwszy, lecz o coś całkiem innego. Tu py-

[1]) Myśliciele tego typu powołują się często na Vica, jako jednego ze swych poprzedników. Na szczęście zaszczyt ten nie jest zasłużony przez wielkiego filozofa. Vico nie jest poprzednikiem ani Spencera, ani de Greefa, ani Lester Warda, ani w ogóle nikogo z tej plejady umysłów nieraz dużej miary, lecz pracujących według fałszywych metod i ulegających dogmatycznym stwardnieniom bezkrytycznej myśli. Przeciwnie, Vico właśnie może stanowić szkołę dla wszystkich tych, co pragną się wyzwolić spod władzy naturalizmu i socjologicznego zboczenia, tylko naturalnie należy go czytać szczerze, t. j. z zamiarem przemyślenia jego pism, nie zaś w celu wyłowienia tej lub innej cytaty: jest bowiem rzeczą pewną. że wyłącznie w ten to ostatni sposób czytuje się dzisiaj klasyków. Zwłaszcza celują w tym nowocześni niemieccy esseiści, którzy nieustannie są opanowywani w swym pisaniu przez dążność znalezienia jak najbardziej paradoksalnej maski dla studiowanego przez nich pisarza: powstają stąd rzeczy tak karykaturalne, jak książeczka Kassnera o Diderocie.



taniem zawsze jest samo istnienie siły i jej kierunek. Problem społeczny nie mieści się formalnie w kategoriach poznania. Nie o poznanie tu idzie i nie o techniczne wyzyskanie jego rezultatów. Żadne poznanie braków kapitalistycznego społeczeństwa nie doprowadzi do usunięcia ich, jeżeli nie ma sił, zdolnych opanować wytwórczość społeczną i kierować nią bez udziału kapitalisty-przedsiębiorcy. Problem brzmi więc: czy klasa robotnicza jest zdolna zawładnąć całym procesem wytwórczym, kierować nim samoistnie. Nie o poznanie tu idzie, lecz o istnienie lub nieistnienie, o stworzenie i samowychowanie pewnego typu ludzkiego. Dla Zoli rzeczywistość społeczna była rzeczywistością w tym samym znaczeniu, co i przyroda: chodzić mogło wobec niej tylko o poznanie i zastosowanie wyników tego poznania. Był Zola racjonalistą do głębi duszy i niezaprzeczalnym romantykiem. Stany psychologiczne ukazywały mu się w formie bytów obiektywnych. Proces poznania, proces klasyfikacji i idealizacji myślowej ukazywał mu się jako rzeczywisty proces społeczny. Gdy myślał o ocaleniu społecznym, ukazywało mu się ono jako zrozumienie „prawa“ życia i zużytkowanie tego poznania. Tu idzie nam tylko o ten rys. Twórczość Zoli wyrasta z przeświadczenia, że znane mu lub poznawalne dla niego życie jest daną zastaną przez świadomość rzeczywistością, nie dziełem historycznym człowieka, lecz czymś istniejącym tak jak przyroda. Prawo jest tu nieobecne. Nie istnieje krytyka świadomości. Ta ostatnia obiektywizuje swoje własne, umotywowane przez strukturę społeczną stany i nadaje im znaczenie niezależne, głębsze od samego społeczeństwa. Przyroda Zoli, jego prawa życia, dziedziczność — są to wszystko fetysze, stworzone przez unoszoną na powierzchni zbudowanego bez jej udziału życia — świadomość. Nie wyszliśmy tu poza granice świadomości romantycznej. Ciągle jeszcze mamy tu do czynienia z świadomością przypisującą trwałe bytowe znaczenie własnym stanom psychicznym, które powstają i istnieją jedynie na tle bardzo złożonego procesu zbiorowego. Stany te są interpretowane w rozmaity sposób, typ interpretacji pozostaje zasadniczo bez zmiany i żadna głębsza i istotna zmiana zajść w nim nie może, dopóki nie zostanie przezwyciężona sama natura świadomości kulturalnej, dopóki na miejsce świadomości zastającej taki lub inny gotowy świat nie wystąpi świadomość wytwarzania i pracy, twardego i zdobywanego w nieustannym łamaniu się z żywiołem prawa. Gotowy

świat — to ideologiczne odbicie tego typu życia, który został uchwycony w mało czytanej dziś książce: *Jerome Paturot à la recherche de la position sociale*, zniknie wraz z samym Paturotem. U Zoli Paturot był lirykiem i wierzył w te ciężkie emanacje złudzeń, które unoszą się ponad dzisiejszą demokracją. Świadomość kulturalna, świadomość romantyczna czuje, że bierze udział w narzuconym jej, niezależnym od niej procesie; treść swą wytwarzaną przez układ życia — uznaje za sam byt i na podstawie jej formułuje swój sąd o „nieuniknionym istnieniu", „o granitowych jego prawach". Zola wierzył, że b y t jest i ma być poznany, w tym poznaniu widział swe zadanie i prawo wewnętrzne. U innych ten sam zasadniczo stosunek przybierał inne formy. W Zoli siłą dominującą było nie postrzeganie bezpośrednie, lecz pewien stan „m i s t y c z n e g o" widzenia, wyłaniający się z logicznego opanowania pewnego zakresu życia. Gdy zdołał powiązać w jedną logiczną całość szczegóły takiego zakresu zjawisk, same zjawiska przeistaczały się w jego oczach: zostawały uposażone niedostrzegalnie w pewną, właściwą im grawitację. Życie postaci Zoli jest ujawnieniem tylko siły ciążenia, jaką im nadaje to lub inne stanowisko w logicznym systemacie ogólnego widzenia poety. Logika i namiętności logiczne były intelektualnym źródłem optymizmu Zoli. Zadowolenie klasyfikatora i architekta było tym stanem uczuciowym, który pozwalał mu znosić „zastaną" i odtwarzaną rzeczywistość.

Gdy wyobrazimy sobie artystę o odmiennej — aż do całkowitego przeciwieństwa — strukturze psychicznej, ten sam zasadniczy typ stosunku świadomości do życia społecznego ukaże się nam w formie rażąco zmienionej. Gdy czytamy listy i dzienniki Baudelaire'a, odnajdujemy w nich rys, który wobec legend, jakie krążą o tym wielkim poecie, może wydać się jako nieprawdopodobne i paradoksalne zmyślenie. R y s e m t y m j e s t p o s u n i ę t a d o b a r d z o w y s o k i e g o s t o p n i a, h e r o i c z n a w p r o s t p r a w o ś ć w e w n ę t r z n a. Doświadczam nieraz wrażenia, zestawiając stany duszy filozofa, myśliciela społecznego, działacza z psychiką artysty, że wchodzi tu w grę nie tylko różnica formy umysłu, ale jak gdyby pewien odcień moralny, że w zestawieniu z życiem psychicznym takiego artysty jak Baudelaire — wszystkie inne wymienione powyżej postacie opracowywania własnych przeżyć, zachowania się wobec nich, zawierają w s o b i e j a k g d y b y t r u d n o p o



c h w y t n ą d o m i e s z k ę p i e r w i a s t k u n i e u c z c i w o ś c i. Wrażenie to niepokoiło mię już oddawna. Po wielokrotnym przemyśleniu wywoływanych przez nie zagadnień doszedłem do przekonania, że odpowiada ono w bardzo znacznej mierze istotnemu stanowi rzeczy. Filozof, myśliciel i t. p. posiadają zawsze możność przeistoczenia swej psychiki w własnych swych oczach, wiążą ją oni z jakimś ogólnym planem i zarysowuje się ona im na jego tle. To, czym są, co czują — schodzi do poziomu c z y s t o s u b i e k t y w n y c h stanów, czegoś, co prawie nie istnieje. Dla Baudelaire'a jego rzeczywiste stany duszy — były n i e z n i s z c z a l n e p s y c h i c z n i e. Nie był on zdolny wymknąć się własnej swej duszy — tej właśnie, jaką jest, konkretnej i czuciowej, zmysłowej i teraźniejszej — jakimś podziemnym kurytarzem. Tkwił on w swej własnej psychice jak w materiale przekazanej mu, jedynej pracy. Gdybyśmy zechcieli szczerze przemyśleć własne nasze życie, przekonalibyśmy się, jak niezmiernie rzadką i trudną jest taka odwaga i nie znająca ucieczki przed sobą szczerość. Szczególniej w kołach ludzi „postępu" istnieje bajeczna, wszystkie pozoru naiwnego instynktu mająca — obłuda. To, co się czuje, czego się doświadcza — jest niczym. Ważnym jest, co się pomimo tych subiektywnych stanów robi, t. j. przeważnie co się wypowiada, co się podtrzymuje jako oficjalny dogmat kierunku, partii. Gdy człowiek tego typu styka się z poetą takim jak Baudelaire — ten ostatni musi paść ofiarą bezwiednej, automatycznej wprost nieuczciwości. Gdy artysta mówi o czymś, mówi, c o on doświadczył, u myśliciela na pierwszy plan wysuwa się: za pomocą jakiej myśli można się uniezależnić od doświadczenia. W zestawieniu z romantykami poprzednich generacyj stanowi Baudelaire surową szkołę artystycznej i wewnętrznej uczciwości. Istniało dla niego doświadczenie wewnętrzne, przeżyte — takim, jakim było, jakim byłoby, gdyby gatunek ludzki nie miał już nigdy niczego doświadczyć. Baudelaire nie mistyfikował nikogo swym katolicyzmem. Był on katolikiem bardzo wysokiego typu. Nie mistykiem, nie symbolistą — lecz właśnie t y l k o k a t o l i k i e m.

Katolicyzm opiera się na przekonaniu, że życie każdego pojedynczego człowieka jest cząstką nieustannej walki, jaką prowadzi „odkupiona" ludzkość przeciwko szatanowi i grzechowi. Nic tu nie jest obojętne. Nie o to idzie, co człowiek myśli o sobie, ani o to, co inni myślą o nim na podstawie jego zewnętrz-

nych czynów; idzie o to, co przeżywa on sam w sobie — poza wszelką kontrolą, w swej niedostępnej dla nikogo samotności. Katolicyzm łączy pojęcie najgłębiej pomyślanego uniwersalizmu z poczuciem nieskończonej wagi, nieskończonej rzeczywistości każdej indywidualności, każdej pojedynczej duszy. Każda dusza stanowi przecież równoważnik najwyższej i najpełniejszej rzeczywistości: Chrystusa, który ją odkupił. Nie intencją wiążącą nas z powszechnym życiem, nie unoszącym się ponad psychikę naszą rozumieniem, nie zewnętrznym czynem, ale najsamotniejszą istotą naszych dostępnych tylko dla naszego sumienia przeżyć — bierzemy udział w walce o odkupienie, zwycięstwo człowieka. Te cechy katolicyzmu sprawiły, że tylu wielkich pisarzów nowoczesnej Francji — Balzac, Baudelaire, Barbey d'Aurévilly, Villiers de l'Isle Adam, Hello — znaleźli w nim siłę pozwalającą im być w swym życiu wewnętrznym, w pojmowaniu człowieka tak sumiennie przenikliwymi, tak głęboko i mężnie sięgającymi w życie dusz, iż pisma ich stanowią dla wszystkich, — dla tych także, co nie podzielają ich wiary, — szkołę męskości w walce o prawdę. Najzbyteczniej w świecie rozważa się tę sprawę w ten sposób, iż katolicki pisarz ma się raz na zawsze znajdować w stanie duszy i myśli mogącym służyć za wzór budujący. Z tego punktu widzenia, zwłaszcza gdy się zbudowanie zacieśni do demoralizującego poziomu pism specjalnie „moralnych", łatwo jest wyszydzać katolicyzm Baudelaire'a lub Barbeya d'Aurévilly. Katolicyzm oznacza tu dla mnie pewną postać kultury, pewien zasadniczy stosunek do własnych swych przeżyć i doświadczeń. Znaczenie jego z interesującego nas tu punktu widzenia — polega na tym, że nie pozwala on nam rozgraniczać sfer subiektywnego odczucia i rzeczywistego, dziejowego czynu. Nieskończenie, jedynie ważnym jest całe nasze życie, cała nasza indywidualność. Z tego punktu widzenia rozważać mamy całe nasze życie duchowe; na tym właśnie polega katolicyzm jako postawa psychologiczna. Dlatego też, gdy mówimy o katolicyzmie Baudelaire'a, mamy na myśli ten właśnie nieskończenie sumienny stosunek do własnych przeżyć, jaki cechował go jako artystę. Tym, czym były — miały być ukazane przez słowo. Słowo miało wyrzeźbić, wytrawić kształt tak doskonale ścisły, jak ten, który ukazuje się wewnętrznemu oku skruszonego, posiadającego „żal doskonały" — grze-



sznika. Każdy szczegół jest tu drogocenny, posiada bowiem nieskończoną wartość krwi Chrystusowej. Każdy, kto zapozna się z martyrologią życia Baudelaire'a, jego osamotnieniem, nędzą, będzie musiał przyznać, że bezwzględnie nie obce heroizmowi było jego wytrwałe dążenie do artystycznej doskonałości. Każdy stan duszy miał dla niego jedyną wartość i słowo miało go oddać nie w przybliżeniu, lecz w tej właśnie jedyności. Nic bowiem nie jest przeżywane w przybliżeniu, lecz zawsze w sposób jedyny, całkowity i na zawsze niezmienny.

Gdy zestawia się styl Baudelaire'a ze stylem romantyków, dostrzega się odrazu, że tu mamy do czynienia z człowiekiem odczuwającym głęboką stanowczość nie przebaczającego życia. Aforyzm Th. Gautiera: *l'inexpressible n'existe pas*, stał się dla Baudelaire'a czymś więcej niż wyznaniem wiary artystycznej. U Lamartine'a, Musseta, Wiktora Hugo, Micheleta, Lamennais'go istnieje niewyrozumowane przeświadczenie *a priori* czy nadzieja, że ostatecznie znaczenie ich osobistego życia może się nagle zmienić, iż wartość aktów i uczuć nie jest stała, że można coś przebłagać, rozczulić lub przekonać w bycie. Jest to właściwa całemu demokratycznemu sposobowi czucia wiara w nieodpowiedzialność, sprawiająca, iż demokracja jako taka nie wydała i nie wyda nigdy klasycznego pisarza, do dna uświadomionego artysty. Być demokratą w myśleniu — znaczy to budować na przypadkowości oderwanej od wszelkich konieczności, wszelkich treściowych określeń duszy i tacy „mistycy" jak Maeterlinck lub Miciński są w swym myśleniu w właściwie nieustannie hipnotyzowani przez tłum, taki wirtuoz jak Renan umie uczynić swoje zastrzeżenia dialektyczne, swoje najwyższe finezje pułapkami i przynętami na kołyszącą się i chwiejną duszę tłumu. O jakimże arystokratą, patrycjuszem w swym pisaniu był w porównaniu z autorem „Dialogów filozoficznych" — Proudhon, i można się zawahać, zanim się zwolni od zarzutu demagogizmu — Nietzschego, gdy się go zestawia z wielkim mistrzem uczciwości, Sorelem. Demokratyzm w myśleniu — to przenoszenie centru swoich myśli poza siebie, w coś, co siebie nie zna i jest nieokreślone. Dla Baudelaire'a nic podobnego nie istnieje. Ujmuje on to, co stanowi znaną mu z przeżyć treść psychiki kulturalnej współczesnych swoich, i określa ją jako stan upadku i grzechu. Nie usiłuje on stworzyć dla samego siebie, czy dla innych pocieszenia; daje to, co widzi, i tak, jak widzi. Przezwy-

cięża panujący nad psychiką kulturalną, bezwzględnie nie-męski, optymistyczny przesąd, iż to, co stanowi treść tej psychiki, musi mieć w każdym razie jakieś bliższe lub dalsze — ale d o d a t n i e znaczenie, że zawsze i wszędzie stanowi ta psychika fazę postępu, jeden z jego momentów. Sentymentalny ten dogmat jest jedną z najważniejszych przyczyn, których działaniu należy przypisać zdumiewające wyjałowienie myśli w kołach uznających same siebie za *par force* i mocą definicji p o s t ę p o w e[1]). Jest bardzo ważną rzeczą n i e w i e r z y ć, iż wszystko, co myślimy i czujemy, musi mieć dodatnie znaczenie. Kto nie umie żyć, nie opierając się na uczuciowej pewności swego ostatecznego usprawiedliwienia przez nieuchronny postęp, ten, napewno, nie zetknie się nigdy w życiu umysłowym i moralnym — z rzeczywistością. Sentymentalna wiara w postęp jest dzisiaj najszkodliwszą w kołach t. zw. inteligencji formą obłudy moralnej i nierzetelności umysłowej. Sądzę, że każdy, kto przebywał tę niebezpieczną chorobę, musi z uczuciem trudno uchwytnego wstydu czytać listy Baudelaire'a, t. j. być obecnym przy pracy człowieka wydobywającego na jaw prawdę bez wiary w jakąś mistyczną moc, która nadać może nieokreśloną wartość temu trudowi. Baudelaire trudzi się sam z sobą, dla siebie i wobec siebie. Znajduje się on wobec własnego poczucia artystycznego w tym stanie, w tym stosunku, w jakim pozostaje względem swej nie dającej się oszukać pracy robotnik. Tylko że tu znika sama zewnętrzna, materialna kontrola wyniku. Jedynym sprawdzianem jest własne przeświadczenie: jest to właśnie ten milczący heroizm bezwzględnej rzetelności, który stanowi jeden z najważniejszych momentów psychiki zdolnej znieść swobodę własną. N i c w i e l k i e g o n i e p o w s t a ł o i n i e p o w s t a n i e n i g d y w ś w i e c i e b e z t e j r z e t e l n o ś c i. Nie żyjemy w świecie tego, co się nam wydaje, i nie w świat naszego wydawania się, mniemania i złudy pada każda przeżyta przez nas chwila, lecz przeciwnie wrasta w świat nieskończenie twardy, w którym wszystko się żłobi, pozostaje i pozostawia bardzo realne skutki. Kto sam w sobie nie ma tej diamentowej pewności, kto jest we własnym

[1]) Odsyłam zgorszonego czytelnika do książki G. Sorela *Les illusions du progrès* i do I rozdziału znakomitego małego podręcznika Vilfreda Pareto *Di economica politica* (Milano 1906), wreszcie do pism Al. Herzena, który kiedyś zajmie pośród wszechświatowych klasyków miejsce tuż obok Montaigne'a.



wnętrzu miękkim falowaniem marzeń i nastrojów, ten nie zdoła dźwignąć ciężaru świadomej odpowiedzialności, świadomego życia. Baudelaire znał tylko kulturalną, oderwaną od wytwórczości świadomość i ta zastygła w jego prawdomównej sztuce jako wielkokształtny świat grzechu i kłamstwa.

Gdy od Baudelaire'a przechodzimy do poetów oznaczanych mianem symbolistów, spostrzegamy z łatwością, na czym polega różnica pomiędzy nimi a autorem „Kwiatów grzechu". Oto dla symbolistów ta sama bezsilna, k o c h a j ą c a s a m a s i e b i e, choć nie znająca swych podstaw psychika jest zagadką. Nie znają oni jej znaczenia, znaczenia własnego swego życia, ale to właśnie dowodzi, że jest ono tajemnicą. Psychika jest tylko symbolem, znakiem, przeczuciem, prawdziwe jej znaczenie leży poza nią, prześwieca tylko w momencie natchnienia. Sama przez się nie posiada określonego charakteru, oznacza ona coś, co leży poza nią, coś, co pozostaje nieokreślonym. Tajemnica świata w poezji symbolistów jest właściwie bardzo charakterystycznym wytworem psychiki kulturalnej przypadkowej, nie pozostającej w żadnym określonym związku z życiem dziejowo-społecznym. Treść świadomości, o ile nie służy za podstawę dla ściśle określonego działania, staje się zależną od perypetij wzruszeniowego życia. Dzięki wzruszeniu całkiem obojętny widok nabiera jakiegoś głębokiego charakteru, wydaje się, że prowadzi on gdzieś głębiej poza siebie, lub też wypływa ku nam z jakiejś nieznanej dali. Wzruszenie przemija i znowu szarzeją barwy, sztywnieją kontury, symbol obumiera w naszych oczach, opada na poziom przeciętnej, opuszczonej przez ducha rzeczywistości. Nie związany z żadnym określonym i o d c z u w a n y m j a k o w a r t o ś c i o w e działaniem — obraz świata staje się jak gdyby tylko refleksem naszych wzruszeń, medium naszego liryzmu. W miarę naszych przypływów i dogasań jest cały świat to pełnym treści, to pustym; to szepcze z niego mowa naszych wzruszeń, to jest on wobec nas martwy i głuchy. Dla świadomości, która chwyta tylko te przeobrażenia świata, te różne postacie „b y t u", wydaje się, iż świat sam przez się jest tylko znakiem, tylko sugestią czegoś, co kryje się poza nim. To coś jest nieokreślone. Charakter bowiem tego głębszego znaczenia nie jest związany z żadną intelektualną treścią, lecz zależy od naszych wzruszeń i uczuć, nie daje się ująć w żadne myślowe kategorie. Świat jest więc tylko pierwszą powierzchnią tajemniczego życia kryjącego

się poza nim; gdy poprzestajemy na tej powierzchni, na poznaniu jej zewnętrznego kształtu, właściwe znaczenie, właściwa prawda pozostają niedostępne dla nas. Odsłaniają się one dla tych, co umieją wejść po tamtej stronie konkretnego świata w bezpośredni kontakt, w żywy stosunek z pulsującym, nieuchwytnym życiem.

Jasne jest już chyba, jaką jest życiowa, konkretna podstawa tego kierunku duchowego, może właściwiej byłoby powiedzieć: tego usposobienia. Mamy tu do czynienia z psychiką, która nie przywiązuje żadnej wartości do tego, co może uczynić w świecie, która żyje na tle nowoczesnego skomplikowanego społeczeństwa, jego nieustannym wysiłkiem stwarzanej kultury — życiem przeważnie wzruszeniowym. Obraz świata, cała intelektualna treść świadomości — wszystko to ma znaczenie jedynie o tyle, o ile wchodzi w związek z jakimś głębokim wzruszeniem. Wykuty potężnym wysiłkiem świat staje się tylko narzędziem dźwięczącej duszy: jako dar elfów, gnomów przyjmuje ona twór ludzkiego dziejowego wysiłku. Wzruszeniowość staje się właściwym łącznikiem pomiędzy człowiekiem a istnieniem. Oczywiście świadomość nie zdaje tu sobie sprawy z właściwej natury duchowej tych zjawisk, którym nadaje bytowe znaczenie. Wzruszenie nie jest tu pojmowane jako konkretne określone wydarzenie psychiczne; władza jego nad życiem jest tym bardziej wyłączna i całkowita, iż wypełnia ono całą zawartość duszy. Pole świadomości staje się dziedziną, w której ukazują się i znikają zabarwione i przekształcone przez wzruszenia obrazy świata. Dla świadomości istnieje samo to przeistaczanie się, rozpalanie się i ugaszanie obrazów. Doznaje ona wrażenia, że obcowała poprzez nie z czymś nieskończenie głębokim, głębszym, istotniejszym i pierwotniejszym niż społeczeństwo i określone przez stosunek do niego indywidualne istnienie. Ludzkość, społeczeństwo, indywidualność własna — wszystko to zostaje zredukowane do roli podścieliska, umożliwiającego to obcowanie z istotą świata. Nie dość na tym. Życiem właściwym są te momenty, w których cała psychika jest zatopiona w tym wyolbrzymionym przez wzruszenie widzeniu; to są momenty, w których ona poznaje i ujmuje prawdę. Wszystko inne, cały społecznie określony byt indywidualny jest tylko wyrazem i skutkiem nierozbudzenia duszy — nie istnieje właściwie. Życie indywidualne określone i konkretne jest jakby niedojrzałym symbolem. W ten sposób krąg zostaje zamknięty. Całe społeczne życie, cały zbiorowy proces ludzkości walczącej o swoje istnienie i w walce tej wytwarzającej swą psychikę — zostają wyrzucone poza nawias, wyeliminowane. Pozostaje sama psychika wstrząsana przez wzruszenia, przeistaczana przez nie i te swoje emocjonalne transformacje uznająca za wyraz bytu. Społeczna rzeczywistość, zignorowana przez świadomość symboliczną, bierze pomimo to niewątpliwie udział w wytwarzaniu tej świadomości. Społecznie uwarunkowana jest zarówno intelektualna treść świadomości, dostarczająca jej wyobrażeń przekształcanych w symbole, jak i wzruszeniowość stanowiąca czynną istotę symbolicznego procesu poznawania, myślenia, tworzenia. Symbolizm jako zjawisko społeczno-psychologiczne może być określony przez tę hegemonię wzruszeniowości nad umysłem i wolą. Wzruszenia odgrywają tu rolę sprawdzianu poznawczego. Świadomość czynna stwierdza znaczenie swoich pojęć, wyobrażeń, swojego obrazu świata, opierając na nim plan działania. Tu działanie jako czynnik umysłowego życia nie istnieje; świat nie jest materią czynu, zadaniem: jest wielką istnością roztwierającą swe wewnętrzne życie przez wzruszenia. Wzruszeniowy oddźwięk, budzony przez myśli i wyobrażenia, decyduje, czym staną się one dla twórcy.

Zajmujemy się tu nie oceną estetyczną dzieł wytworzonych przez dany kierunek, lecz charakterystyką i analizą struktury społeczno-psychicznej samego kierunku. Pod tym względem dochodzimy tu do całkiem określonych wyników. Symbolizm, jako podstawa myślowa, jest sposobem odczuwania życia właściwym jednostkom, które nie są w stanie znaleźć dla siebie żadnego świadomego działania, żadnej prawnej podstawy, jednostek, dla których życie wewnętrzne nie związane z żadnym działaniem jest jedynym wyrazem rzeczywistości, całą jej istotą. Żyją one na tle nowoczesnej kultury, jakby tylko zewnętrznie należąc do niej. Otacza je ona nie jako wspólne dzieło, lecz raczej jak jakaś zaczarowana kraina, baśń fantastyczna. Z drgnień własnej duszy, przypadkowych, uwarunkowanych przez nieuchwytne, skomplikowane wpływy nowoczesnego świata, tworzą symboliści sobie coś w rodzaju tego języka wieszczbiarskiego, mocą którego usiłowała psychika starożytna odczytywać przyszłość. Strzępy rzeczywistości owiane przez wzruszenia ukazują się im jak fragmenty jakiegoś wszystko ogarniającego widzenia-przeczucia. Symbolizm jest metodą artystycznego oddziaływania, me-

todą niezmiernie skuteczną. Pozwala on nam za pomocą obrazu wytwarzać tożsamość integralnego przeżycia w twórcy a tym, na którego twórczość działa. Ta strona sprawy nie obchodzi nas tutaj. Zajmujemy się symbolizmem jako kierunkiem, postawą życia duchowego. I z tego punktu widzenia jest rzeczą niezaprzeczalną, że jest on jednym z najniebezpieczniejszych wrogów, jakich posiada dziś prawość i męskość myślenia i woli. Ginie tu właściwie samo pojęcie prawdy, a co więcej ginie ono w sposób tak niedostrzegalny, że to jej rozpłynięcie się nie jest i nie może być nigdzie ujęte, nie występuje jawnie. Istnieją stanowiska myślowe występujące przeciwko pojęciu jakiejkolwiek obiektywnej prawdy, ale czynią to one w sposób określony i nawet po usunięciu pojęcia prawdy pozostaje nietknięta istotna część tych założeń psychicznych, które stanowiły jej podstawę. Inaczej w symbolizmie: tu rozkładowi ulega właśnie ta podstawa psychiczna. Psychika staje się czymś mglistym, biernym, nieopanowanym. Gdy pozostawimy na stronie logiczne i w ogóle intelektualne wyznaczniki prawdy, spostrzeżemy, że nie one stanowią jej istotę, że tkwi ona raczej w czynnych, z wolą związanych pierwiastkach naszego duchowego życia, że najgłębszym może jej rdzeniem jest poczucie ciągłości i tożsamości życia, t. j. poczucie, że każde przeżycie, każdy czyn, każde poszczególne zachowanie się danej jednostki pozostaje w ten lub inny sposób w jej życiu, że raz przeżyta dana chwila posiada już dla danej jednostki raz na zawsze nieziszczalne znaczenie, że, słowem, rozdzielone przez czas przeżycia, momenty nie są czymś samoistnym względem siebie, lecz, że istnieje w życiu pewna czynna ciągłość, która przez każdą chwilę przez nas przeżytą zostaje w ten lub inny sposób określona. T a j e d n o z n a c z n o ś ć p r z e ż y ć s t a n o w i i s t o t ę p s y c h i c z n ą z m y s ł u p r a w d y. Jesteśmy istotami samoistnymi a nie zlepkami oddzielnych wydarzeń, przeżyć tylko o tyle, o ile czynimy z tej j e d n o z n a c z n o ś c i o d p o w i e d z i a l n o ś ć n a s z ą. — Naturalnie nie idzie tu o żadną samowolę z naszej strony. Życie pozostawia ślad w nas, stwarza warunki dla następnych naszych czynów — jest to nieuchronne. Jest to fakt niezmienny i niezależny od naszej woli. Gdy ignorujemy ten fakt, stwierdzamy tylko nieobecność samoistności w naszym życiu, brak jej poczucia. Życie zmienia nas, wytwarza w nas różne stany, nastroje; myśl nasza usiłuje dla każdego z tych nastrojów,



dla każdego z tych stanów stworzyć uzasadnienie. Występują tu dwa stanowiska całkiem wyraźne w swej diametralnej przeciwstawności: każdy moment życia stwarza nowe warunki dla naszego działania, jesteśmy nieustannie odpowiedzialni przed własną istotą za całe nasze życie. Tu nie ma mowy o żadnym odgadywaniu znaczenia przeżyć. Mają one zawsze wszystkie jedno tylko ściśle określone znaczenie. Można się mylić w jego rozpoznaniu, ale dopóki się nie zrzekamy swej woli, wiemy, że każde przeżycie nasze jest czymś bardzo określonym, że ciąży ono na nas jako coś zakończonego, gotowego, jako jeden z momentów przyjętej, stworzonej już odpowiedzialności. Wyzwolenie się z pęt tej odpowiedzialności może być wynikiem jedynie bardzo rzetelnej i ciężkiej pracy duchowej. To jest stanowisko, jakie napotkaliśmy u Baudelaire'a; odnajdujemy je u wszystkich prawdziwie wielkich i głębokich natur. Stanowisko symbolizmu jest wręcz przeciwne. Wszystko, cokolwiek przeżyję — m o ż e mieć j a k i ś sens, j a k i e ś znaczenie. Żyć symbolicznie, to znaczy odnajdywać nieokreślone znaczenie, myśl głęboką poza wszelkim przeżyciem, jakie zostanie w nas wytworzone przez zbiorowy proces życia. Świat nie jest tu żadną twardą rzeczywistością, jest on czymś, co się nam śni, życie i wytwory życia, prawdy są tylko widzeniami śniących. Nie chcę tu stawiać zagadnienia, czy możliwe są umysły tak zorganizowane, że nie mogą one wprost inaczej odczuwać życia. Zajmuję się tylko pytaniem, czym jest ten kierunek jako szkoła myśli i na to znajduję tę tylko odpowiedź: chorobą myśli i woli, fermentem rozkładającym wszelką samoistność czynną, wszelką uczciwość intelektualną. Prawda, świat, kultura — są to wszystko dzieła zbiorowej, walczącej z żywiołem pracy ludzkiej. Dla tej pracy wszystko ma określone znaczenie: dokonane jest to, co zostało dokonane, zaniedbanie nie staje się czynem. Świadomość kulturalna żyjąca na tle dokonanej pracy jak w feerycznym, utrzymywanym przez złe i dobre wróżki królestwie, — pozostaje absolutnie bezczynna, doświadcza tylko świata stwarzanego przez wolę, przychodzi on do niej jak sen, śni się jej istotnie. Zna ona tylko działanie tych widzeń na jej wzruszeniowe życie, sądzi, że świat istnieje jako kształt tego falowania wzruszeń i uczuć, które ma w sobie. Różne obrazy świata mogą wytwarzać te same lub analogicznie wzruszeniowe echa. Symbolizm nie określa więc żadnych stałych praw. To, co istnieje — jest nieokreślone, jest jedną wielką tajemnicą, prze-

mawiającą do nas poprzez różne postacie, tony, formy. Wydaje się, że mamy do czynienia z jakimś bardzo szerokim ujęciem duchowego życia. Jest to szerokość i rozległość całkowicie złudna. Symbolizm nie jest w stanie ustalić wobec życia powinowactw głębszych niż te, jakie stwarza koncertowa sala. Świat zaś nie jest koncertem, nie jest w ogóle muzyką, ani pasją ani dytyrambem: — czymś całkowicie innym... Wzruszenie samo przez się nie włada światem: — stać się musi siłą. Siła tylko, dokonywająca czynów, które uzewnętrzniają się w trwałych dziełach, przeciwstawiając się siłom pozaludzkim, jest m o w ą, na którą to, co jest poza człowiekiem, odpowiada. Symbolizm eliminuje ze świata siłę, przenosi nas ze świata na wyspę Prospera: w wyspę tę zamienia tragiczną dziedzinę ludzkich czynów, mroczny i surowy grunt historii. Tu też odnajduje on swe powinowactwa, zmienia całą przeszłość w ciągnące się poprzez wieki marzenia, rozróżnia tylko niejako kondygnacje i pogłębienia snu. Symboliczna krytyka i historia twórczości wytrawia z nas poczucie rzetelnego wysiłku, jakim zdobyte zostało wszystko, co stanowiło kiedykolwiek treść świadomości ludzkiej, czyni coś wiecznie istniejącego z wielkiej, c z y n n e j idei jedności dziejowej, jedności, która, powtarzam jest z a d a n i e m a n i e r z e c z y w i s t o ś c i ą.

Dla symbolizmu świat i człowiek są wieczni, istnieją nieustannie poza czasem; właściwie istnieje tylko coś jednego — samopoznający się absolut; na całej przestrzeni dziejów krytyka wyszukuje analogie pozwalające twierdzić, że sama historia jest złudzeniem, że istnieje ona tylko w momentach, w których nie wznosimy się do absolutu. Trwanie rozciągniętej w czasie historii jest złudzeniem, stwarzanym przez upadek z wyżyn absolutnego, pozaczasowego samopoznania. Wiemy, co stanowi istotę tego samopoznania. Gdy jakakolwiek treść kultury stopi się w naszej psychice z silnym wzruszeniem, gdy zapanuje nad całym, zacieśnionym przez natężenie wzruszenia polem naszej świadomości, gdy stanie się ośrodkiem podświadomych skojarzeń, wydaje się nam wtedy czymś bezwzględnym, niewzruszonym, jedynym. Symboliczne zjednoczenie dziejowe oznacza właściwie tylko to, że różne kultury mogą się stać w ten sposób ośrodkiem jednego i tego samego wzruszeniowego życia. I w ogóle symboliczna synteza różnych światopoglądów to tylko mniej więcej oznacza: gdy człowiek przestaje dążyć do czegokolwiek



w świecie, gdy poprzestaje na emocjonalnym życiu i ze stanowiska tego życia rozważa pojęcia, myśli, wyobrażenia, znikają różnice między stanowiskami i poglądami, powstaje jedność biernego odczuwania, jedność f i z j o l o g i i l u d z k i e j. I symbolizm ten właściwie jest w zasadzie hegemonią psychofizjologii, posługującej się różnymi kulturalnymi treściami jako zewnętrzną formą swojego życia. W ogóle trzeba o tym pamiętać, że w naszym życiu duchowym te dwie dziedziny: historia i fizjologia są do pewnego stopnia dwoma biegunami naszej wewnętrznej krystalizacji. G d y p r z e s t a j e m y b y ć ś w i a d o m y m i u c z e s t n i k a m i t w ó r c z o ś c i d z i e j o w e j, s t a j e m y s i ę i g r a s z k ą m i s t y f i k u j ą c e j n a s f i z j o l o g i i. Gdy z siebie, z własnych naszych popędów, instynktów, z całej naszej psychofizjologicznej istoty przestajemy tworzyć coś, co stać się może momentem kultury, jako zbiorowego dziejowego dzieła — psychofizjologia nasza staje się ośrodkiem grupującym naokoło siebie w myśl własnych swoich praw i potrzeb pierwiastki kulturalne. Niewątpliwie wydaje się to brakiem taktu, że śmiem mówić o fizjologii z powodu przeduchowionej twórczości symbolicznej. Uduchowienie jednak oznacza tu to tylko, że wzruszeniowość nasza reaguje na bardzo subtelne, wyrafinowane bodźce umysłowe; nie zmienia to jednak w niczym samego zasadniczego typu życia, o którego scharakteryzowanie tu chodzi.

Zastrzegając się znów przeciwko nazbyt sztywnemu pojmowaniu naszych schematów, podajemy tu taki zarys klasyfikacji. R o m a n t y z m e m nazywamy świadomość kulturalną wytworzoną przez dziejowo-społeczny proces, którego natury świadomość nie rozumie, chociaż uznaje samą siebie za podstawę i normę czynnego, społecznego, kulturalnego życia. N a t u r a l i z m jest pewną postacią romantyzmu: uznaje bowiem za normę społecznego życia, za fakt obiektywny swoje poczucie zależności wobec procesu społecznego, który uchyla się spod kontroli i inicjatywy świadomości. D e k a d e n t y z m e m nazywamy świadomość kulturalną zdającą sobie sprawę, że na jej podstawie zbiorowe życie oprzeć się nie da, czującą, że treść dostarczana jej przez proces dziejowy jest symptomatem rozkładu, ale pomimo to niezdolną ani odczuwać co innego niż to, co odczuwa, ani zawładnąć procesem społecznym, stwarzającym te odczucia. S y m b o l i z m e m wreszcie nazywamy stan świadomości wy-

twarzającej dla siebie, dla swego wzruszeniowego życia, wystarczający jego wymaganiom system ekspresyjny z każdej kulturalnej treści, z każdego narzuconego jej przez życie dziejowe przeobrażenia.

Tu może będzie na miejscu wskazać pewne odcienie myśli z pozoru spokrewnione ze stanowiskiem oznaczanym tu przeze mnie jako symbolizm. Wyrastają one niewątpliwie z tego samego podłoża dziejowo-kulturalnego, lecz pomimo to różnią się dość znacznie w dalszych konsekwencjach. Oczywiście i tu nie możemy objąć wszystkich dróg, które krzyżują się w danym punkcie duchowego życia; zaznaczamy tylko te spośród nich, które z tego lub innego powodu mają znaczenie dla ogólnych zadań naszych roztrząsań. Mało istnieje w nowoczesnej literaturze pisarzów o tak skondensowanym znaczeniu psychologicznym jak to, które cechuje wszystko niemal, co wyszło spod pióra Juliusza Laforgue'a. Wydaje mi się, że jest on najgłębszym z tych wszystkich myślicieli i poetów francuskich, którzy starali się ująć i przezwyciężyć paradoksalne zagadnienie współczesnej świadomości kulturalnej. Widzieliśmy, na czym polega problem. Świadomość sama przez się ma znaczenie jako przewodnik i środek orientacyjny pewnego procesu biologicznego. Wskutek warunków, w jakich wykrystalizowuje się świadomość kulturalna, wskutek położenia ekonomiczno-społecznego warstw t. zw. myślących — powstało paradoksalne biologiczne zjawisko nowoczesnej świadomości. Paradoksalne jest ono przez głęboką nieodpowiedniość, jaka zachodzi pomiędzy tym, co świadomość uważa tu za swój świat, za swoje otoczenie, w jakim żyje, a tym, co jest istotnie jej otoczeniem. Środowiskiem biologicznym naszej świadomości jest współczesne skomplikowane społeczeństwo, cały ten bezmiar zbiorowej pracy, która dźwiga ją ponad żywiołem. Świadomość ignoruje ten stan rzeczy i w swym mniemaniu styka się bezpośrednio z „przyrodą": widzi tak lub inaczej w samej sobie podstawę działania bezpośrednio sięgającego w byt... Wskutek tego żyje ona w społeczeństwie jakby w stanie nieustannego somnambulizmu. Nie rozumie skutków własnego swego działania, nie pojmuje, skąd płyną działające na nią, wstrząsające nią lub zwolna przeobrażające zdarzenia i zmiany. Wszystko to widzieliśmy już uprzednio. Laforgue zajmuje stanowisko niezmiernie ciekawe. Silniej niż ktokolwiek przeżył on rozdarcie świadomości, poczucie bezsilności jej wo-



bec świata, poczucie „przeznaczenia", które nią włada. Zrozumiał jednak i dalsze konsekwencje tego stanowiska. To wszystko, co przeżywa w samej sobie świadomość, cały jej wewnętrzny dramat nie ma właściwie wpływu na to, czym stajemy się my sami jako cząstka zbiorowego życia. To rzeczywiste nasze, związane z świadomością życie idzie swymi drogami i nie zależy od tych patetycznych gestów, tragicznych załamań i pogłębień, poprzez jakie przechodzi świadomość. Chociaż Hamlet nie wierzy w realność żadnego czynu, śmierć jego jest bardzo prawdziwa i raz na zawsze nie do poprawienia, i tak ze wszystkim: niezależnie od akompaniamentu romantycznej świadomości życie ciągnie nas swoimi drogami, i Laforgue daje właśnie ten akompaniament hamletyzującej metafizyki i ironiczną, nie oglądającą się na zgodę lub niezgodę naszej świadomości, na jej protesty, bunty, łkania — uporczywość życia. To, co jest niedorzeczne i potworne z punktu widzenia świadomości, staje się jednak, i ludzie, którzy żyli myślą jak lunatyczne Pierroty, umierają jednak naprawdę rzetelnie i raz na zawsze. I wszystko jest tak samo naprawdę, choć myśl nie może się zdecydować, co to właściwie ma znaczyć. Wrażliwość Laforgue'a, jego indywidualny, jedyny w swoim rodzaju ton polega właśnie na nieustannej obecności wszystkich tych przeciwieństw. Jest więc jednocześnie i bunt i płacz świadomości za światem, i śmiech z donkiszotującej świadomości i westchnienie więcej niż pobłażliwej miłości ku niej i szyderstwo, które nie wiadomo w co godzi: w złudę psychiki czy w niepoprawność życia. Wszystkie te odcienie żyją w każdym zdaniu i dlatego też każde zdanie jest tu całym dramatem, którego wynik ostateczny ginie wam nieustannie w oczach. Gdy śmierć ścina Pierrotowi głowę, spada ona z papierowym szelestem niby maska i krew tak przysycha do różu, że nie podobna jej rozpoznać. Maskarada zwycięża samą śmierć i wybucha ponad nią śmiechem, w którym dźwięczą łzy, że wszystko to jednak jest prawdziwe choć tak nierzeczywiste. Jest tu i przeczucie, że żywioł może mieć słuszność i ironia wobec tej nowej postaci romantyzmu i tęskne spojrzenie ku światu lampionów i masek, przezierających się w styksowej fali, i miedziane kroki przeznaczenia i trzepotanie wachlarzy z sentymentalną historią o pasterzu i pasterce. Serce jest tu tak zamaskowane, że sam los się myli i łudzi się, że nic nie rozdeptał i gdy nagle dobiega dziecięcy płacz, niby ton skrzypiec, ściska on

serce jedynym, nieskończenie ludzkim połączeniem błazeństwa i bólu.

Gdy się objęło całe bogactwo tego prawdziwego cudu subtelności, niesłychanie brutalnym wydawać się nam zaczyna dyletanckie żołdactwo Maurycego Barrèsa. Trzeba przyjąć determinizm, pogodzić się z nim. Pierrot stał się tu pachołkiem oprawcy — konieczności. Dla Barrèsa rzeczywistość pozostaje tym samym, czym jest dla Laforgue'a: procesem niezależnym od świadomości; świadomość ma zrezygnować ze swego ja, swego jałowego buntu, wsiąknąć w wielki zbiorowy proces, który ją wyłonił. Nie potrzebuję mówić, jak wiele romantyzmu jest w tej barrèsowskiej walce z romantyzmem. Dla Barrèsa rzeczywistościami stają się pewne przeciwstawienia świadomości romantycznej. Istnieje dla niego jako rzeczywistość pewien jednolity, zbiorowy proces, wytwarzający świadomość, wystarcza go uznać i zająć w nim miejsce. Pruscy oficerowie w 1870—71 roku, czytając Hartmanna i Schopenhauera, dla odpoczynku notowali swe filozoficzne aforyzmy ostrogami po zwierciadłach, mozaikach, inkrustacjach mebli: jakaś porcelanowa pasterka rozkochała się w pruskim bucie i z tego związku wbrew naturze narodził się patos barrèsowski. Jest to marzenie rzeczy kosztownych i jedynych zmiażdżonych przez koła wozu o tym, jak z kolei one miażdżyć będą — nie marzenie nawet, ale jakieś stopienie się myślą, sercem z gwałcącym procesem. Pan Mitarski, który porównywał u nas Wyspiańskiego z autorem *Du Sang, de la Volupté, et de la Mort*, powinienby się namyśleć; należy on do stendhalizujących — niechże przeczyta choćby przedmowę Barrèsa do nowego wydania listów Stendhala, a zrozumie, że Wyspiański był duchem zgoła innego napięcia, całkiem innej, niezrównanej próby. Ostatnią formą bezsiły jest autohipnoza, mocą której wydaje się rozwiązaniem zdeptać dobrowolnie siebie. W stylu Barrèsa czuje się nieustannie trzask i zgrzyt, głuchy jęk deptanej subtelności. Powtarza on wobec samego siebie, wobec własnego ja — wychowanego na Renanie, Baudelairze, Stendhalu, Taine'ie — gest Napoleona wobec Volneya. Nie na zrzeczeniu się samoistności, lecz na samoistnym, świadomym tworzeniu kultury, na tworzeniu form życia, które są w stanie uczynić dziełem swobody dzisiejszy automatyczny i bezwiedny proces zbiorowego istnienia, zasadzać się może jedyne wyzwolenie.



Tu jednak wychodzimy już poza granice rozpatrywanych tutaj zagadnień. Zajmowaliśmy się różnymi postaciami odczuwania życia i świata przez świadomość oddartej od wytwórczości jednostki. Wykazaliśmy, że podstawą przeanalizowanych tu przez nas pojęć i kierunków artystyczno-myślowych jest świadomość kulturalna wytwarzana przez zbiorową pracę, unoszącą się na jej powierzchni i niezdolna ją pojąć. Romantyzm, naturalizm, dekadentyzm, symbolizm ukazały się nam jako różne formy jednego i tego samego zasadniczego faktu: historyczno-społecznej bezsiły. Są to wszystko postacie świadomości, właściwe formom życia utrzymującym się na powierzchni zbiorowego dziejowego procesu, lecz niezdolnym powiązać swe istnienie z życiem zbiorowości jasnym, jurydycznym węzłem, niezdolnym zrozumieć to życie, które je dźwiga, a tym mniej zstąpić do tych głębin, w których samo to życie tworzy się i przeistacza. Wytwory tego tak określonego stanowiska życiowego ciążyły nad naszą młodą myślą lat ostatnich i to oczywiście bynajmniej nie jako ważne zagadnienia psycho-społeczne, lecz jako cały system ustalonych poznań i wartości. Różne postacie i formy tej automistyfikacji kulturalnej były traktowane jako przeniknięcia w głąb „bytu". Cała ta mitologia literacka była dla wstępującego w życie szkołą wypaczającą raz na zawsze stosunek myślowy do świata kultury. Zatraceniu ulegała zdolność ujmowania i widzenia własnej swej nie powracającej rzeczywistości.

I u nas mieliśmy do czynienia z buntem „przypadkowych" jednostek. Miały one przed sobą dwie drogi: albo zrozumieć, w jakiej formie i na jakim poziomie jedynie można dzisiaj zawładnąć życiem i przezwyciężyć własną przypadkowość — albo też uczynić ze swojej przypadkowości właśnie i bezsiły rację swego istnienia, nowy typ życiowy. Rozpatrzone tu przez nas wartości i kierunki literackie wpływem swym utrudniały, uniemożliwiały zrozumienie prawdziwego stanu rzeczy: dostarczały dogmatów przemieniających sposób czucia i myślenia bezsilnej jednostki w pewien rodzaj wystarczającego sobie światopoglądu. Przychodziły zaś one z całą aureolą wielkich talentów i olbrzymiego bogactwa kultury: umacniały więc młode umysły w tym, co było ich własnym instynktem, utrudniały zrozumienie tej wielkiej prawdy, że żyć duchowo to znaczy iść po linii największego oporu. Zawsze, a szczególniej dzisiaj, kiedy świadomość kulturalna, utrzymywana jakby mocą czaru

na barkach realnego świata, ma stać się świadomością stwarzającą kulturę. Ona, która pada ofiarą fizjologii używającej kulturalnego dorobku, ma wrosnąć w fizjologię wytwarzającą ten dorobek. Tu musi mieć miejsce przezwyciężenie wszystkich przekazanych przez tradycję instynktów. Specjalnie zaś u nas jednostki, które przeciwstawiały się rozleniwiającemu i usypiającemu wpływowi Polski zdziecinniałej, lecz w samym buncie swym pozostały jej synami i wychowańcami, jednostki, które miały ujrzeć przed sobą straszliwe zadanie dźwigania od podstaw samych kultury narodowej i utrzymania jej na poziomie ludzkości nowoczesnej, zetknęły się jako z pierwszym niemal prądem wyzwalającym z szeregiem teoryj, wartości, dzieł, które wszystkie prowadziły do uznania biernego uczestnictwa świadomości w niezależnym od niej procesie dziejowym — za typ życia duchowego. Pozostać w granicach swej świadomości, przeistoczyć tak pojęcia o świecie, aby świadomość ta wystarczała samej sobie, stało się zadaniem pracy duchowej wiodącej ku sztuce. Mniejsza o to, jaką jest treść świadomości, wystarcza, aby stała się ona, stać się mogła podstawą o r y g i n a l n e j działalności pisarskiej; wypowiadać, mniejsza o to, co — ale w sposób oryginalny — tak brzmi pierwszy postulat estetycznej dialektyki.

Odbił się w tym cały zasadniczy charakter literatury francuskiej, na której ukształtowała się umysłowość mającego tak wielkie znaczenie dla ustalenia się samowiedzy estetycznej Młodej Polski — Miriama. Kto chce wyczuć d u c h a francuskiej literatury, musi przeczytać bodaj kilka tomów *Causeries de Lundi* Sainte Beuve'a. Literatura jest samoistną wobec życia dziedziną, czymś, co jest samo w sobie i dla siebie. Życie dąży własnymi swymi drogami, wytwarza nowe ukształtowania psychiczne, nowe sposoby i formy odczuwania świata. Wszystkie one mają jednakowe prawa wobec literatury, — o ile tylko mogą być wypowiedziane bez zbyt wielkiego wstrząśnienia ustalonych tradycyj literackich. Literatura jest tu uduchowieniem, rozszerzeniem „towarzyskości" — „dworu" — „salonu". — Życie społeczne w głębokim i prawdziwym znaczeniu jest źródłem stylu i oryginalności — tak mniej więcej daje się określić typowo francuski sposób widzenia tej kwestii. Metafizyka symbolizmu, pozaczasowość, wieczność przystosowały tylko ten postulat do nowego stanu rzeczy. By stać się przedmiotem literatury, musiała niegdyś dana treść być opracowaną w sposób odpowiadający tonowi panującemu na dworze lub w wytwarzających opinię salonach, potem w sposób odpowiadający „rewolucyjnemu entuzjazmowi i sentymentalizmowi" inteligencji dążącej do przewrotu. Życie towarzyskie i jego wymagania wywarły wpływ decydujący na ukształtowanie umysłowości i literatury francuskiej. Życie towarzyskie było bowiem we Francji od czasów ukonstytuowania się scentralizowanej monarchii biurokratycznej terenem, na którym rozstrzygały się walki o wpływy, władzę, karierę. Towarzyskość była tu kulturalnym, umysłowym narzędziem walki o byt. Każda zdolność stawała się zdolnością w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu, dopiero przełamawszy się w tym pryzmacie towarzyskiego życia. Ta władza „towarzyskości", hegemonia jej stwarzała grunt podatny dla poglądów uniezależniających literaturę od rzeczywistości dziejowo-społecznej. Retoryka, wymagania stylu — miały we Francji znaczenie życiowe niemal już same przez się. To, co nie mogło być wypowiedziane w Wersalu za Ludwika XIV, w wytwarzających opinię w salonach XVIII wieku, nie mogło stać się motywem postanowień, chociażby istniało w życiu w sposób rzucający się w oczy. Literatura, pojęta jako usystematyzowanie, podniesienie do stanu świadomości nawyknień i wymagań towarzyskości, stawała się niejako sprawdzianem życia. Życie, o ile nie znajdowało dla siebie zgodnych z panującym tonem form wypowiedzenia, nie istniało jako motyw czynny, jako rzeczywistość społeczna. Nie trzeba zaś łudzić się, że tradycja ta została zerwana. Bynajmniej. Do dziś dnia można znaleźć we wszystkich dziedzinach umysłowego życia Francji wpływy tego stanu rzeczy. Bunty przeciwko retoryce tworzą tu tylko nowe formy retoryki i w każdym razie w pewnym momencie ten typ ideogenetyczny odzyskuje swoje prawa. Gdy jakieś potrzeby życiowe, nowe namiętności i t. p. zerwą tamy stawiane przez pewien dotychczas panujący ton, przez pewien styl retoryczny, — zaczynają same działać w ten sam sposób. Gdy Sainte Beuve w swej dowcipnej sylwecie Malebranche'a stara się wyprowadzić jego system metafizyczny z jego stylistycznych uzdolnień, mamy w tym do czynienia z czymś głębszym niż zwykły paradoks. Nowoczesna literatura francuska na pierwszy rzut oka wydaje się nieskończenie odmienną od swych klasycznych tradycyj i wzorów. Poezja symboliczna nie bez głębokiej racji mówi nieraz o indywidualizmie jako swym zasadniczym charakterze, ale zasadniczy — najgłęb-

szy typ umysłowości zachował jednak i tu swą władzę. Wypowiedzenie i jego potrzeby są tu czymś decydującym w stopniu o wiele wyższym niż w jakiejkolwiek innej literaturze. Do swojego własnego wewnętrznego życia dochodzi francuski pisarz najczęściej poprzez styl, poprzez uświadomienie sobie, że żaden z dotychczasowych stylów mu nie wystarczy; retoryka staje się formą, w której uświadomione zostają najgłębsze odrębności. To nie znaczy bynajmniej, żebym odmawiał szczerości tej literaturze: staram się scharakteryzować tylko jej metody — nic więcej. Pewne jest to jedno, że dla pisarza francuskiego zagadnienie jego indywidualności jest rozstrzygnięte, gdy znajdzie on dla siebie wystarczającą formę wysłowienia. Być wypowiedziane — znaczy to według tych pojęć pozyskać pełne obywatelstwo w duchowym świecie. To, co daje się wypowiedzieć, stwierdza tym samym już swe istnienie, swą zasadność. Gdy jednostka przetworzy s w ó j, m n i e j s z a o t o j a k i, stosunek do gotowego świata na własny ton, styl literacki — zagadnienie jest rozwiązane. Społeczeństwo, historia znikają tu i pozostaje jednostka i świat jako nieokreślony przedmiot wypowiedzeń, idzie o to, by wycisnąć zeń wypowiedzenie niebywałe. Wydobyć ze świata i z samego siebie oryginalne wzruszenie, coś, co da nam nowy styl, będzie nowym sięgnięciem w głąb „absolutu“ — oto cel wytknięty artystycznej pracy nad samym sobą, zadanie samowychowania. Od początku jednostka przestaje tu być odpowiedzialnym twórcą dziejowego dzieła, związki pomiędzy nią a społeczeństwem, jako jej odpowiedzialnością, zostają przecięte. Społeczeństwo staje się tylko podłożem, na którym ustalają się takie lub inne stosunki między jednostką a absolutem, t. j. rozwijają się takie lub inne sposoby „wypowiedzenia“, i ta to hegemonia oddartego od życia słowa, ten to bizantyński antropomorfizm retorów stał się u nas punktem wyjścia metafizyczno-mistycznej frazeologii, która przesłoniła Młodej Polsce rzeczywistość własnych jej zadań, prawdziwe znaczenie własnej jej twórczości.



## XI

## HUMOR I PRAWO

Wells mówi w jednej z ostatnich swoich książek z prawdziwie zastanawiającym entuzjazmem o „h u m o r z e“. Rzadko kiedy jesteśmy w stanie zrozumieć prawdziwe znaczenie jakiejś myśli lub jakiegoś stanu duszy, gdy stanowią one cząstkę zasadniczej struktury kulturalnej jakiegoś obcego nam, a posiadającego wielką przeszłość poza sobą narodu. Im głębiej tkwi w organizmie kultury dana myśl lub stanowisko duchowe, tym niedostępniejsze są one dla cudzoziemca. Psychologia zaznajamiania się z obcymi kulturami jest w ogóle bardzo ciekawą rzeczą; widzimy często w obcej kulturze to, czego nam najbardziej brak w naszej własnej, czujemy jej dobrodziejstwa, nie czujemy ograniczeń. Przychodzi ona do nas jako świat gotowych już wartości, świat, w którym psychika nasza może swobodnie wyszukiwać te tony, których najbardziej potrzeba jej w życiu. Obca kultura jest zawsze dla nas światem wyzwolenia duchowego, oderwania się od życia i dlatego ukazuje się ona nam w innym zupełnie świetle niż nasza własna. Tu nas nie uciska, nie gnębi powolność dojrzewania, tu jesteśmy w stanie wyczuć wielką jedność zasadniczą poza najgwałtowniej zwalczającymi się wzajemnie antagonizmami. Gdy wżyjemy się np. głębiej w historię zjednoczenia Włoch, ukazuje się nam głęboka solidarność, jaka łączyła, bezwiednie dla nich samych, uczestników potężnego tego dramatu. Cavour, Mazzini, Garibaldi, Gioberti Ricasoli, Crispi i t. p. stoją w naszej myśli obok siebie, dźwigając wspólnie wielki ciężar narodowego odkupienia. To samo ma miejsce wobec każdej epoki. Ma miejsce wreszcie wobec całych narodów. Uczymy się pojmować naród jako wielkie zbiorowe dzieło pokoleń, uczy-

my się kochać i rozumieć te wielkie całości. Ulegamy tu często złudzeniom: przypisujemy znaczenie obiektywnej, rzeczywistej jedności własnym stanom poznawczym, utożsamiamy własny nasz proces psychologiczny rozumienia, klasyfikowania z surową i twardą pracą dziejowego życia, podstawiamy myśli na miejsce twórczości dziejowej, operujemy złagodzonymi dysonansami i spotęgowaną harmonią. Pomimo to jednak jest coś istotnego w tych naszych stanach psychicznych. Sprawiedliwość oddalenia nie całkiem jest złudzeniem i można powiedzieć, że nasze doświadczenia w dziedzinie obcych kultur są i powinny być korygowane przez doświadczenie realnej pracy u siebie, i odwrotnie: uczymy się, gdy wracamy z obcego nam świata, dokładniej, lepiej rozumieć całość własnego naszego gmachu. Tylko u siebie, tylko przez własne życie nabywa się poczucia realnego wysiłku, poznaje się rzeczywistość przezwyciężanej przez ludzką wolę historycznej siły ciążenia; ale zetknięcie z obcymi kulturami wyrabia w nas zmysł całości, zdolność ujmowania wielkich dziejowych planów. Gdy zbywa nam na życiu własnym, plany te wydają się jakimiś nadprzyrodzonymi potęgami, geniuszami, które rządzą ludzkim losem; gdy zbywa nam na szerokim widnokręgu, przestajemy rozumieć własną, nawet dokonywaną przez nas pracę. Zrozumienie intelektualne wyradza się w powierzchowny, schematyczny optymizm; otacza nas światem utkanym z samej myśli, — a więc nie stawiającym istotnego oporu. Wydaje się nam, że dość znaleźć plan dla naszego życia, połączyć je z nim myślową linią, a przez to samo potoczy się ono lekko i niezawodnie jak po relsach. Wydawać się może, że jest to nieuchronne, że istnieć może taki tylko olimpijski spokój punktu widzenia Syriusza albo ślepe i nieme parcie jakiegoś dogmatyzmu chwili; albo „morlockizm“ [1]) dziejowy albo bezoporne unoszenie się w abstrakcji.

[1]) Patrz Wells „Podróż w czasie“. Ciekawy przykład przesuwania perspektyw dziejowych mamy u Engelsa. Z jednej strony mamy u niego p a t o s spinozystyczny, wynikający z kontemplacji wielkich procesów dziejowych pochłaniających jednostkowe wysiłki, porywających z sobą wszystko, później mamy spojrzenie ku obecności jako możliwemu momentowi takiego procesu: tu wszystkie dramaty chwil, antagonizmy, rozdarcia, stają się w tej perspektywie minimalnymi (por. „Listy do Sorgego“), sam Engels wydaje się jakimś dobrotliwym olbrzymem, patrzącym z pobłażaniem na „koziołki“ historii. Powiedziećby można,



Gdy zaczynamy rozumieć prawdziwe znaczenie tego zagadnienia, rozumieć jego głębokość, odsłania się nam prawdziwe znaczenie „h u m o r u“. Spostrzegamy, że jest to coś więcej niż forma literacka, że mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem głęboko nowoczesnej r e l i g i i n a r o d o w e j, że jest to stan duszy pozwalający bez kłamstwa, zacieśnienia i obłudy brać ś w i a d o m y udział w stwarzaniu nowoczesnego życia, stan duszy, potęgujący nasze usposobienie czynne i nie kaleczący jednocześnie w niczym naszej swobody umysłowej. Kto się chce przekonać, jak skomplikowanymi i głębokimi są prawa rządzące przekształceniami wzruszeń ludzkich, niech zapozna się z historią i strukturą moralną humoru. Studium takie stanowiłoby zarazem wstęp do głębokiego zapoznania się z wewnętrzną duszą literatury i kultury angielskiej. Biblia i głębsze od niej pokłady psychiczne religii północy, Shakespeare i purytanizm, Swift i Milton, walka o panowanie nad morzem i głębokie poczucie rodzinnego życia, nowoczesny przemysł i tęgi opór tradycji feodalno-rodowej: — wszystko to tkwi w tym zdumiewającym stanie duszy, którego głębokość odsłania się nam nagle i niespodziewanie, i wtedy staje się dla nas jasnym wiele z tego, co przedtem zastanawiało nas w literaturze angielskiej jak zagadka. Gdy na przykład roztwierają się niespodziewanie między wierszami powieści Dickensa perspektywy w nieskończoność, gdy poprzez płacz i śmiech jego postaci, poprzez ich powszednie banalne rozmowy i gesty dojdzie do nas nagle jakby błysk miecza archanioła z miltonowskiej epopei, jakby tchnienie tęsknoty wiecznego upadku i wygnania, to nie jest to czysto zewnętrznie wpleciona w przęsło powieści reminiscencja, lecz odsłania się ten sam głęboki religijny szacunek dla życia ludzkiego, dla bezwzględnie zindywidualizowanych duchowych procesów, jaki cechuje dumny arystokratyczny artyzm zmarłego niedawno mistrza Jerzego Mereditha. Widzicie wszystkie dziwactwa tych dickensowskich postaci, ich gesty zewnętrzne, ich całą tak bardzo dzisiejszą ograniczoność, znacie postacie ich dusz, ich ukształtowanie; wiecie, jak one wzrastały i rozumiecie dobrze, że żadna z nich nie jest jakimś ostatnim słowem ludzkiej natury, żadna nie jest specjal-

że „Podróże Guliwera“ są komentarzem do zrozumienia pism Engelsa. Pewne zagadnienia wydają się temu pisarzowi sprawą nadludzkich konieczności, inne maleją mu do roli igraszek.

Biblioteka Domowa
Nr.....
J. KRYŃSKI

nie *ad hoc* stworzonym, uroczystym, metafizycznym reprezentantem gatunku. Przeciwnie, każda z nich jest uwarunkowana i ograniczona w pewien najzupełniej specjalny sposób; tak znamy wszystkie brodawki na jej twarzy, wszystkie garby i narośle jej kostiumu, jej codziennego zachowania się, że jej losy wydają się nam czymś zewnętrznym względem nas samych. To jest historia co najwyżej człowieka zbierającego stare akty sądowe, lub człowieka uwięzionego za długi i tu idzie tylko o jakiegoś antykwariusza, tam znowu o człowieka, który, gdy jest wzruszony, wyciąga chustkę od nosa, jakiej nikt już oprócz niego nie używa. Zawsze więc idzie o jakąś bardzo powszednią realność, i tylko o nią, o jakiś całkowicie względny, bardzo przypadkowy szczegół konkretny. A przecież, gdy ginie taka śmieszna przypadkowa jednostka o wiecznie rozwiązujących się sznurowadłach od trzewika, jest to zawsze ujawnieniem potężnego dramatu pomiędzy tym wszystkim, co zawiera się w kształt mający znaczenie dla człowieka, a wiecznie bezkształtnym, lub po swojemu kształtującym morzem żywiołu, o którym nie wie nikt, co robi ono z naszych umarłych. To właśnie codzienne, powszednie, zawsze uwarunkowane, ograniczone nasze życie jest rozrachunkiem raz na zawsze dokonywanym pomiędzy tym, co ukazuje się nam jako czas — zakres naszej władzy — a czasem, jaki jest poza nami, poza człowiekiem. To nasze zawsze tak nie uroczyste w momencie przeżywania, jak gdyby nie gotowe, niedojrzałe życie — oto jest nasza prawda wobec tego, co jest poza nami. Tym właśnie jesteśmy. Każda nasza chwila ryje się w życiu gatunku; tak jakeśmy ją przeżyli, przeżyła ją ludzkość w nas, w naszym wnętrzu. Nie ma bowiem organu prócz nas samych i nie ma przedziału pomiędzy tym, co przeżywamy prywatnie dla samych siebie, a tym, co przeżywamy dla ludzkości. To życie, które przez nas przepływa, przez nas tylko ukształtowane być może; tym już raz na zawsze będzie, czym je my uczynimy. Religijne znaczenie życia ludzkości kojarzy się dziś w naszych wyobrażeniach z jakimiś osobliwymi, „operowymi" momentami. Złudzenie! Każda chwila przeżyta przez nas — jest już przeżyta raz na zawsze tak a nie inaczej, zużytkowana, ustalona wobec tego, co jest poza człowiekiem, wobec sumującego w sobie wszystko, tak jak było, nie mogącego kłamać, życia gatunku. Każda nasza chwila jest przeciwstawieniem się głębinie. Nie odstraszy się losu staromodnym krawatem, chustą w kraty, tabaczkowym frakiem: to



właśnie, co jest w nas samych, to niegotowe, niedojrzałe, nieprzystrojone jeszcze w schemat uszlachetniający lub poniżający — to jesteśmy my. Mylimy się, sądząc, że możemy sobie żyć na codzień w ukryciu przed losem, zbywając go zastrzeżeniem, że to nie wchodzi w rachunek, a od czasu do czasu tylko wstępować na estradę i przeżyć na benefis absolutu jakiś bezwzględnie interesujący, popisowy kawałek. Niestety, „absolut" jest o wiele bliższym nas: — tu się właśnie mieści w naszym własnym, tak powszednim zazwyczaj i mało oryginalnym ciele; tu jest on i nieustannie chwilę za chwilą czynimy w nim coś istotnie bezwzględnie — raz na zawsze. Postacie dickensowskich powieści nie są mniej rzeczywiste niż ci żydzi, do których zwracali się autorowie ksiąg „proroków", — nie dalsi są oni, ani bliżsi tworzącej piersi Bożej.

Wszędzie i zawsze, każde drgnienie naszego osobistego życia wnika w samą istotę ludzkiego tworzenia; uwiecznia się w nim każda chwila i tu jest jej sąd ostateczny; jest, jest bezwzględnie; jakąśmy ją uczynili, taką już pozostanie i już nie uczyni się jej niebyłą. Prawda, bezwzględna prawda ludzkiego istnienia nie jest związana bynajmniej wyłącznie z jakimiś „historycznymi" czy też „metafizycznymi" chwilami: takie, jakim jest, jest całe życie b e z w z g l ę d n i e. Absolutnym znaczeniem człowieka jest suma tego, co przeżył: to jedno i to już nieuchronnie. Nie podobna uczynić nie przeżytym, co przeżytym zostało. Nie podobna żyć, przeskakując chwilę: czas cały, jak jest, tętni naszą odpowiedzialnością. Żaden wzgardliwy sąd o tym, co stanowi naszą codzienną rzeczywistość, nie wykreśli jej ze spiżowej prawdy czasu, który nie wraca, w którym każda chwila jest tylko raz, — tak już niezmienna i groźna, — jak tercyna Dantego. Nic nie wstrzyma czasu: nieustannie przeżywamy coś, co już tak a nie inaczej potem istnieć będzie jako niezmienny moment zbiorowej walki ludzkiego gatunku. To, co ukazuje się nam jako puste widmo czasu, jest właściwie samą tą walką, nieustannym wytężeniem i jeżeli prawdą jest, że życie ludzkie jest sprawą nieskończenie ważną dla człowieka, każda chwila taka, określona właśnie tak, jak przez nas przeżytą została, posiada w sobie istotny majestat religijnego aktu [1]). „Człowiek — kapłan

[1]) Gdy pisałem to, nie znałem jeszcze głębokiej, czcigodnej książki Maurycego Blondela *L'Action*, Paris, Alcan 1893 (w handlu księgar-

bezwiedny" pisał Norwid. „Jeżeli to, co się rozkłada, trwa — pisał Bergson — jest to możliwe jedynie dzięki solidarności z tym, co się nieustannie tworzy". Pusty, bierny czas trwa jedynie przez związek swój z wysiłkiem. Teoria wartości Marksa może ponieść klęskę w dyskusji czysto ekonomicznej, zawiera jednak w sobie głęboką i genialną intuicję metafizyczną: krytykę druzgocącą drogiego fejletonistom Artura Schopenhauera [1]). W tym zrozumieniu, że czas jest formą naszego stosunku do powszechnego życia, że jest ono w nas tak jak on wszechobecne, widzieć należy punkt wyjścia wszystkich płodnych intuicyj i rozstrząsań filozoficznych. Czas nie jest pozorem, jest formą, w jakiej ukazuje się nam zbiorowa ludzka swoboda wobec tego, co człowiekiem nie jest.

Może to, co powiedziałem, zdołało już dać pewne wyobrażenie o tym, jak dalece miałem słuszność, nazywając „humor" głęboko religijnym w nowoczesnym znaczeniu stanem duszy. Fryderykowi Schleglowi przewijała się po głowie ta myśl w okresie jego rozrzutnej, półboskiej młodości, w tej przedziwnej epoce, gdy Jena ciężarna była jakimś potężnym mitem, który wchłonął w siebie intuicję Goethego, Schellinga, etyczny patos Fichtego, arystofanesowską bezczelność, słodycz bez kresu Novalisa. Doświadcza się dziwnych wzruszeń, przerzucając karty wydanych przez Minora młodzieńczych pism Schlegla. Coś potężnego i upajającego przedziera się poprzez słowa, dyszą one jakąś nierozczłonkowaną, usiłującą ująć, poznać samą siebie wiedzą, i rozumie się cały tragizm słów Newmana, że życie ludzkie bywa nieraz zbyt krótkim dla zrealizowania w słowie i pojęciu zasadniczej, nieustannie obecnej i odczuwanej jako obecna — prawdy. Tu bardziej niż kiedykolwiek czuje się, iż duszą filozofii jest wierność samemu sobie, jest tworzenie organów wizji umysłowej trzepocącej się na dnie duszy, ożywiającej nas swym ciepłem. Tu tkwi ona w nieskończonych możliwościach, ukrytych w tym

skim wyczerpana). W pierwszych jej rozdziałach tezy tu podtrzymywane wyłożone są z siłą, przypominającą niejednokrotnie „Myśli" pokrewnego Blondelowi duchem Pascala.

[1]) Z biegiem czasu zostanie uznaną niezaprzeczalnie prawda, że Marks był przede wszystkim potężnym, intuicyjnym umysłem filozoficznym; ale tego się nie zrozumie, póki krążyć będzie bajeczka o filozofie Engelsie, który był pierwszorzędnym publicystą, ale absolutnie nie wchodzi w rachubę jako filozof.



zasadniczym stopieniu w jedno indywidualności z powszechnością.

Znaczenie życia naszego jest w nim samym, takim właśnie, jakim jest, a nie zaś takim, jakimbyśmy chcieli je mieć. Nieskończenie łatwo ulegamy złudzeniu, iż bezwartościowe jest nierzeczywiste. Sądzimy, że prawdziwe znaczenie naszego życia zawarte jest w tym etycznym, filozoficznym, estetycznym i t. p. sądzie, jaki wydajemy o samych sobie. Na miejsce rzeczywistości własnej, rzeczywistości konkretnego życiowego procesu, który dokonywa się w nas i w którym bierzemy udział, przedstawiamy szereg logicznych, estetycznych tytułów i wydaje się nam, że gdy zdołamy, we własnych choćby tylko oczach, ustalić pewien stosunek między nami a tymi definicjami i rubrykami, sens naszego życia został już przez to samo określony. Sens życia naszego to nie to, co myślimy o sobie — nie nasz stosunek do zamkniętych w sobie, wystarczających samym sobie, estetycznych, logicznych i t. p. określeń i systemów — lecz nasz nieustanny, ciągły, konkretny udział w życiu takich samych niedokończonych, stających się, a właściwie tworzących siebie istot. Względność nasza jest naszym absolutem. Gdy nadajemy swemu życiu jakieś bezwzględne, nieskończenie słuszne znaczenie, wymykamy się samym sobie i przesłaniamy przed samymi sobą prawdę naszą obrzędem. Humor jest stanem duszy religijnym, a niweczącym obrzędowość: jest wyzwoleniem życia od wewnętrznego popa, przed którym można się wykłamać. Jest on wielką szkołą, uczącą nas poprzestawać na naszej „względności", i przyjmować za nią całkowitą, bezwzględną odpowiedzialność, przeżywać samych siebie tu — w piersi własnej — a nie w jakimś historiozoficznym, metafizycznym, czy estetycznym niebie. Gdy burza pochwyci na morzu wątły statek, niczym wydaje się męstwo serc i siła mięśni wobec żywiołu: niczym, czymś bezwzględnie znikomym, bezwzględnie nie wystarczającym jako przeciwwaga huczącego orkanu. Gdyby jednak majtkowie i wioślarze sądzili, że ocaleniem ich może stać się tylko coś bezwzględnie tu wystarczającego, przekonaliby się, że ocean nie liczy się z logicznymi doskonałościami. Tacy, jakimi są — są oni tu bezwzględnie, są absolutni wobec naporu fal i szumu wichru. Nigdy nie gotowy, zawsze niedojrzały, stający się, rwący się, poczynający człowiek jest swą bezwzględną osłoną wobec bezmiaru i żyje tylko tym, że swoją względność śmiało i bezwzględnie przeciw-

stawia nacierającemu chaosowi. Poza własną swą piersią, własną swą istotą nie znajdzie żadnej rzeczywistości, jeżeli tą pierwszą i zasadniczą wzgardzi. Nie zniknie ona przez to, że on nie będzie jej widział; nie, godzina za godziną, chwilę po chwili będzie nim to właśnie, co on sam w sobie zlekceważył, i jako rzecz lekka zaważy na nie przebaczających szalach.

Myśleć, czuć swoją względnością, nie przeinaczać jej, nie kłamać sobie, przezwyciężyć nałóg myślenia o sobie w kategoriach zamkniętych — oto szkoła humoru. Gdyby człowiek mógł sobie wystarczać, nie byłoby już życia. Życie — to jest właśnie to śmiałe i nieustraszone, uporczywe zmaganie się wszystkich nie wystarczających, tak lub inaczej ograniczonych, nie monumentalnych istot ludzkich z groźnym, pozaludzkim światem. Nie tam, gdzie śmiech już mię nie może dosięgnąć, ale tu, gdzie on mnie otacza jak żywioł i atmosfera — żyję i jestem. Biada człowiekowi, który nie czuje się już nigdy śmiesznym. Jest więc już doskonały, ma bezwzględną słuszność, przestał żyć, nie chce już stać się niczym innym. (Kto nie jest w stanie dźwignąć się na skrzydłach własnego śmiechu, ten przerzucany jest jak martwy ciężar przez śmiech cudzy. Gdy czujemy się pełnymi majestatu w sobie, zawsze nasuwa się obawa, że coś poza nami uprawia z nami jakąś całkiem cyniczną grę w piłkę. Podrzucany na prześcieradłach Sancho Pansa myślał zrazu, że to zaczyna się jego wniebowstąpienie). Tylko dopóty żyjemy, póki jesteśmy materią, obiektem możliwego śmiechu. Śmiech nie zaprzecza, nie zabija; samego siebie można ująć jedynie poprzez śmiech: męstwo nasze jest w nim. Śmiano się na niejednym z niezdobytych bastionów. Cienie i upiory tylko nie znają śmiechu. Tacy, jakimi jesteśmy, czujący, że każdej chwili stracić możemy wszelkie prawo do istnienia, śmiechu godni, w tym śmiechu broniący samych siebie, jedynej naszej rzeczywistości, która właśnie dlatego, że sama z siebie się natrząsa, ginąć nie chce, chce ginąć jak najpóźniej, ustępując sile, nie słabości własnej — stoimy wobec żywiołu, zmagamy się z nim. Nie broni nas żaden majestat, tylko własne męstwo, własna siła. Kto, by być mężnym, potrzebuje uroczystego ku sobie spojrzenia, samouwielbienia, monumentalności, ten już podziwem swym zakreślił swoje granice, a te wobec nieskończoności uderzającej na nas, są zawsze niedorzecznie śmieszne. Życie nie potrzebuje i nie znosi słuszności, stwarza ją, więc jej nie ma: chce trwać i walczyć jako uporczywa, nie cofająca się przed niczym — niedorzeczność. Nasze j a to nie jest wzór absolutny, ale także nie jest rzecz absolutnie lekceważenia godna. Jest pełne ograniczeń, ale jest dla nas jedynym dostępem do wszelkich możliwości: szczelnie określoną, fantastycznie powyrzynaną furtką w nieskończoność. Takie, jakim jest — jest naszą jedyną prawdą, jedyną rzeczywistością wobec wszechświata. Śmieszną rzeczywistością. O tak — ale złudą i pozorem, bierną materią bynajmniej. Takim, jakim jestem — jestem, ale to moje ograniczone j a jest całym moim bytem; więc biada, gdy ktoś usiłuje je traktować jak nierzeczywistość: tu w tym niedoskonałym konkrecie przebywam cały, nie ma mnie poza nim. Śmieszny i ograniczony — ale samym śmiechem zwiastujący swą prężność, kształt siły. *Habeas corpus!* Nie wstydź się mieć ciało. Nie na chmurach przebywamy, nie na łonie absolutu — ale tu właśnie jako ta zdumiewająca cielesno-psychiczna rzeczywistość. Nie swoboda więc jako absolutnie wyzwolone od walki samowolne tworzenie, ale siła; siła ograniczona, lecz rzeczywista, raz jeden tylko istniejąca. Nie widmo, nie wzór z tablicy praw, lecz coś, co na niezupełności swej, na ograniczeniu polegać, opierać się musi, musi umieć przeciwstawiać się i zwyciężać. Gardzi człowiekiem, kto nie umie czcić go poprzez śmiech. Tylko kłamstwo, złudzenie, pozór — są zawsze poważne. Dusza dostojna: to uduchowienie wroga swobody i piękna „ducha ciężkości" *(Geist der Schwere)*.

Młoda Polska nie kochała śmiechu. Nowaczyński go miał i przeląkł się go: nie życia tylko, nie następstw swej satyrycznej działalności, ale także i siebie samego. Młoda Polska nie chciała mieć śmiechu, bo nie miała sama w siebie wiary. Starała się zawsze siebie nie widzieć. Alibi szukała w sztuce, metafizyce, pisaniu. Nie miano tu odwagi przeciwstawić samych siebie twardemu światu i tworzono dwa kłamstwa, pozornie sprzeczne, właściwie wspierające się wzajemnie. Jedno uroczyste: indywidualność niezdolna do walki, — a więc nietykalna, absolutnie nieruchoma; nie człowiek — przenigdy, ale wizja absolutu, czysty duch, jaźń na pustyni etc.; drugie lisio uśmiechnięte, pobłażliwe, wytwornie ironiczne: to czym się jest — miły Boże — to tylko empiria, coś co właściwie nie istnieje, — „tylko" życie. Rzecz ciekawa: ta sama rzeczywistość czuła się lekceważenia, co najwyżej pobłażania godną — i właśnie dlatego musiała być uznana za absolut, wyniesiona poza świat. *Habeas corpus!* Tu

przede wszystkim nie chciano mieć ciała. Żyć myślą tu, gdzie się cieleśnie żyje, — a więc z konieczności działa: co znowu?! W zaświaty! W zaświaty! Młoda Polska — jakże niekłamanie śmieszne zjawisko na tle nieustannie potężniejącej Europy. To ciągłe paplanie o smutkach dusz, rozpaczach, te kokietujące demonizmy... to wszystko jest śmiechu godne. Tak jest. Ta oto gromadka miała tworzyć wiarę narodu, chciała ją tworzyć gdzieś tam w chmurach, tam, gdzie bezsilne j a grzmiało jak nieskończoność, słaby człowiek bił czołem w proch i spisywał jako objawienie to, w co nie zdołałby uwierzyć sam, gdyby miał słowa własne ugruntować przed sobą... To nie j a piszę, lecz coś pisze we mnie, — oto jest przeważające tutaj stanowisko. Gromadka kilkudziesięciu ludzi tworzyć miała siłę dziejową, wiarę narodową, własną zbrojną i zwycięską narodową duszę. To miała być prawda, czy też tylko uroczysty nastrój? Śmieszna prawda! — bez nauki, bez środków materialnych, wobec ciemięstwa obcych, obłudy i obojętności swoich. A przecież. Każda siła, gdy się poczyna, jest niczym wobec świata, w który ma się wszczepić. Byleby tylko chciała być sama wobec siebie rzeczywistością. Trzeba mieć odwagę przyjąć własną, poczynającą się ze śmiechu godną rzeczywistość. Śmiesznym i bezsilnym był Luter, majestatycznym usiłował być Leon X, usiłował on zniweczyć swego przeciwnika poczuciem popełnianego przezeń nietaktu. Każdy początek dziejowy jest zawsze brutalnym pogwałceniem smaku, żadna z ustalonych form nie może poznać się w tym, co jest zaczynaniem. Trzeba mieć odwagę „złego smaku", „nietaktowności", „śmiesznego" zerwania ze światem, który tak przedziwnie zdaje się sobie wystarczać — w takich właśnie chwilach. Wszystko, co się poczyna, jest poza prawem, poza prawdą, poza pięknem, majestatem; to wszystko przyjdzie, kiedy dojrzeje, do starości chylić się zacznie dzieło. Gdybyż w Polsce przestali mówić pomazańcy, ludzie majestatyczni, senni, dostojni, ociężali; gdybyż pojawiło się prężliwe, młode, nie lękające się śmieszności, umiejące się śmiać życie. Groźną rzeczą i pełną zapowiedzi jest śmiech — oznaką rzeczywistości. Czy nie widzisz, że śmieję się? — znaczy to: mocno tkwię w swojej skórze, znam wszystkie swe braki i nie przeszkadzają mi one poruszać się, szpetota moja nie znika — ale przestaje być argumentem przeciwko życiu, które pomimo wszystko w niej i z niej śmiać się umie. Śmieję się; więc biada temu, kto mnie tknie: tu właśnie przebywam w tym organicznym bycie, zrosłem się z nim, jestem nim; śmiech jest duchowym synonimem prężności.



Nie śmieją się dziś, nie umieją się śmiać w Europie. Nie ma śmiechu we Francji, ani w Niemczech, które hodują w sobie *par force* manię wielkości. Jest tak, jak gdyby się już nic nie miało zacząć. Jak gdyby wszystko było już wyreżyserowane przez wielką firmę dziejowych *Pompes funèbres*. Nie śmieje się klasa robotnicza: nie dają jej poznać całego, młodego zuchwalstwa jej sprawy. Nie dlatego się zwycięża, że się jest doskonałym. Doskonałość niczego nie pragnie. Zwyciężają ci, co najwięcej mają odwagi dla siebie i od siebie żądać. Klasa robotnicza nie zdobędzie się na swoją poezję, póki czynić ją będą wykonawczynią jakiejś teologii. Pomazańcy pańscy nie śmieją się nigdy, są oni sztywni i uroczyści jak marionetki. W wielkim engelsowskim teatrze jest proletariat zwyciężającą marionetką, wysuwaną na pierwszy plan przez mechanizm praw niezależnych od niczyjej woli. Tu jest miejsce tylko na spinozystyczny śmieszek ironii, lub na jakieś bezwzględne przerażenie, które wyzwala się w śmiechu, tak dobrze znanym Dostojewskiemu. Wielki ruch dziejowy nie może poprzestać jako na zasadniczym swym objawie na groźnym miarowym rytmie walącego nieprzepartą masą tłumu. Wiara w konieczność zwycięstwa wyjaławia; wierzyć trzeba w siebie — a nawet nie zdawać sobie sprawy z tej wiary, nie czuć jej jako czegoś odrębnego. Jest to niebezpieczny symptomat, gdy ktoś usiłuje wszystko udowodnić, mieć słuszność. Słuszność dowiedziona — to zawsze apel do gotowej, już istniejącej, usystematyzowanej treści. To co ma być stworzone, dowiedzione być nie może: zrywa bowiem zamknięte koło tożsamości. Argumentem twórczości jest sama twórczość i nic prócz niej samej. Humor jest postawą duchową, pozwalającą nam myśleć o samych sobie nie w kategoriach słuszności, lecz tworzącego się życia. Jest on nie wykluczającą tworzenia, rodzenia rzeczy nowych postacią koordynowania wysiłków. Wyprowadza on nas poza szranki podmiotowości, a jednocześnie nie zamraża w żadnym gotowym, wykrystalizowanym już przedmiocie. Życie nie staje się tu logicznym czy estetycznym lub etycznym planem. Humor przełamuje platonizm wartości, a zachowuje jej moc zespalającą, zespala on sam wysiłek, nie zaś jakiś przepisany rezultat. Czymkolwiek jesteś i będziesz wobec życia — stanowi to twoją jedyną siłę. Carlyle pisze *Sartora Resartusa*, niemal

autoparodię, Nietzsche — „Zaratustrę", dytyramb. Carlyle nie potrzebował swej rzeczywistości przeinaczać, by czuć się siłą, nie potrzebował osamotnienia, bo czuł się twórcą wewnątrz dziejowo zawikłanego losu, nie ponad nim. Nie chciał baśni o samym sobie, lecz rzeczywistości. Rzeczywistość twórcza, jakże pozna ona siebie — aby twórczości właśnie, tego co niebywałe, nieznane, nie zatracić? Poznanie posługuje się tylko dokonanymi już formami; jakże myśleć, czuć w nich to, co niedokonane? Jest ono tym właśnie, czemu te formy zaprzeczają, co lekceważą, co jest wobec nich przedmiotem szyderstwa i śmiechu. Przyjąć trzeba wyzwanie, poznać się właśnie w tym śmiechu form, w ich wzgardliwym migotaniu nad nami, aż zwolna staje się rzecz cudowna. Szyderskie promienie — gdy się ma odwagę skierować je we własne serce, w sam żywy centr naszej istoty, w nie znające samo siebie święte świętych — wrastają w nas, z nas zaczynają promieniować i śmiech form, co w nas godził, z nas teraz wybucha i wznosi się ponad formy. W ten sposób tylko dokonywa się realny psychiczny skok w konkretne choć nieznane, w ten tylko sposób urabiają się organy czucia dla tego, co jest w nas najistotniejsze, i dlatego właśnie po raz pierwszy zjawione, nieprzewidziane.

Wszystko inne staje się z konieczności nie samopoznaniem, lecz baśnią. Baśń o samych sobie ta lub inna — czyż nie jest to typ współczesnego psychicznego życia? Nadejdzie z nas lub z poza nas coś, co nas porwie, przeinaczy, ukaże nam własną istotę, powoła na tron nieznanego królestwa. Cała nasza metafizyka jest najczęściej pułapką na ptaka Roka, który unieść ma z sobą gdzieś w nieznane nowoczesnego Sindbada. Być może zresztą, że i teraz przeżywamy jakąś cudowną baśń, jak ów młodzieniec w przedziwnym hoffmannowskim „Złotym wazonie", nie umiemy jej tylko poznać, przebudzić się, czy też zasnąć do jej poznania. Zawsze jednak tym jesteśmy: oczekującymi na dobrą wróżkę. Okres dojrzałości R. Burnsa datuje Carlyle od tej chwili, gdy przestał on czekać na jakiś „gotowy" świat. Dlatego mają dla mnie dziś jakąś platońską, leczniczą dla dusz wartość — opowiadania R. L. Stevensona. Stevenson wznowił formę literacką bajki arabskiej i przeniósł ją tylko na Zachód, i tak mimowiednie zawarł w samej formie całą krytykę i samowiedzę kultury. Patos Zachodu czuje się tu mocą przeciwstawienia; przeciwstawienia, które tkwi w samej formie tylko, w głębokości we-



wnętrznego stylu. Zachód pomyślany w formie Wschodu skrzy się tu w całej samoistności, i gdy Miciński każe tej biednej Teofanu mówić o indyjskiej mądrości z przed lat 10000, spoglądam na mały tomik „Klubu samobójców", na „Kima" i tracę ochotę do poważnej dysputy, i tylko mocą dziwnych skojarzeń widzę nagle przed sobą poczciwą kawiarnię krakowską. Jest, powtarzam, głęboka mądrość poza uciesznymi opowieściami, prawdziwie platońska ironia utajona jest w ich kompozycji i będę miał już na zawsze bardzo słabe mniemanie o filozoficznych uzdolnieniach każdego, kto nie będzie gotów każdej chwili rzucić Wundta, Corneliusa, albo Petzoldta dla odczytania na nowo któregoś z tych krystalicznych tomików. Bohaterem bajki jest zawsze głęboko nowoczesny, a więc pozbawiony woli, a szukający swojej jaźni człowiek, wplęciony w nowoczesny, skomplikowany, intensywnie żyjący świat. Dumne ja, oczekujące na tajemniczą moc, co uskrzydli je i porwie, spogląda nieskończenie z góry na „filistra": powinno ono wiedzieć, że tu właśnie ma przed sobą — cząstkę swego bóstwa. Baśniowość — to nieodpowiedzialność przyjęta; przeklęte, szare filisterskie życie jest tą wróżką właśnie, która dokonywa zaklęć i czarów nad samotnymi, oczekującymi cudu duszami. Kto chce baśni, zamienia swą duszę w teatr złudzeń i oddaje Prosperową laskę znienawidzonemu panu życia — bourgeois — filistrowi. I najczęściej jest tak, że sama jaźń mistyczna spleciona jest w jedno ze swym impresariem magikiem, który zmienia światło w lirycznej latarni cudów. Stevenson z przedziwną maestrią igra tymi przeciwstawieniami, ukazuje on nowoczesny, żelazny — drapieżny świat jako prawdziwego władcę, w którego ręce składają swe losy wszyscy, którzy od życia oczekują nie odpowiedzialności i pracy, lecz cudu. Surowa i głęboka prawda rozbrzmiewa poprzez srebrzysty, dziecinny śmiech tych książek: — wszędzie, gdziekolwiek jesteś, siebie masz tylko, własną siłę, własną odwagę inicjatywy i czynu. Jeżeli nie pojmiesz tego, nie wesprzesz się na sobie — oddasz się we władzę nie cudu, lecz istniejącego poza tobą życia. „Gdziekolwiek jesteś, wyprostuj się w obliczu Boga i czyń", czyń, jak gdyby nigdy żaden czyn nie ginął, jak gdyby nie ginął żaden akt woli. Idąc na dno, zalewany przez falę — w obliczu śmierci i szumiącego zapomnienia — myśl tak, jak gdyby ostatnia wola twoja miała być hasłem i rozkazem wobec nieskończoności; do ostatniej chwili, która będzie twoja — ty, który jesteś, czuj się spra-

wcą, — bądź. Książki te pisane są dla rozrywki, jak bajki — a są chwile, że wobec uśmiechniętej mądrości tego Szkota rozpływa się cała tragiczna mgła otaczająca postacie Ibsena, że ponad nimi wszystkimi: Rosmerem, Borkmanem, rzeźbiarzem z epilogu, dźwięczy oceaniczny śmiech tego pisarza. I to jest rzecz najważniejsza.

Ta utajona filozofia nawpół dziecinnych książek Stevensona nie może być przypisana jemu samemu osobiście. Stanowi ona cząstkę tego, co możnaby nazwać, w odróżnieniu od n i e ś w i a d o m e g o p s y c h o-f i z j o l o g i i, n i e ś w i a d o m y m k u l t u r y. Gdy się wydaje, że utwory tego poety dominują nad sentymentalizmem tak wybitnych twórców jak np. Ibsen, Maeterlinck, Gorkij, Żeromski, to dzieje się to nie dzięki indywidualnemu talentowi Stevensona. Wydaje się nam niezaprzeczalne, że talentem nie dorównywa on żadnemu z wymienionych tutaj pisarzów: wyższość jego jest wyższością angielskiej kultury, angielskiego organizmu narodowego. Chwila trzeźwej analizy przekona każdego nieuprzedzonego krytyka, że tak prozaiczne przedmioty jak okręty, znajdujące się w posiadaniu danego narodu, ich ilość, i t. p. nie są rzeczą obojętną dla estetyki. Nowoczesny, spojony mocą techniki i przemysłu świat istnieje w umysłach pisarzów polskich lub rosyjskich jako system pojęć oderwanych; dla Stevensona, Wellsa, Kiplinga jest to obraz konkretny, mocno zakorzeniony w ich wrażliwości, spowinowacony z jej rytmem. Żelazna mowa tego świata, jego nieustanne, nie rozumujące wytężenie — to jedno ze źródeł, jeden z tonów z zasadniczych angielskich humoru. To przekonanie, że żaden ludzki czyn nie ginie, które stanowi jeden z rysów zasadniczych rozpatrywanego tu stanu duszy, jest właściwie wynikiem stwierdzanej przez nieustanne doświadczenie mocy angielskiego organizmu ekonomicznego. Angielska literatura wyrosła w o wiele bliższym niż jakakolwiek inna z literatur europejskich związku z działalnością ekonomiczną narodu. Typ pisarza nie był tu tak oddalony od typu działacza, przedsiębiorcy ekonomicznego, jak to miało miejsce we Francji, Niemczech, u nas. Literatura angielska myśli i czuje istotnie stalowym organizmem nowoczesnej wytwórczości. Pisarz angielski ma w sobie jako cząstkę swej bezwiednej tradycji poczucie związku ze światem ekonomicznej energii. Być może, stało się to przez pośrednictwo żeglugi i morza. Morze jest nieustanną epopeją towarzyszącą każdemu momen-



towi angielskiego życia: dzięki niemu też może uzyskały swe estetyczne samopoczucie wartości czysto ekonomiczne. Ekonomia istnieje w literaturach francuskiej, niemieckiej jako coś znajdującego się właściwie poza życiem psychicznym; w Anglii jest ona odczuwana jako zbiorowe dzieło, za którą cząstka odpowiedzialności spada na każdą jednostkę. I nie idzie tu nawet o wytwórczość samą, lecz o stan duszy wytwórcy; ten stan duszy jest tutaj podłożem psychicznym, z którego rodzą się najbardziej intensywne, wyrafinowane formy i postacie artyzmu. Człowiek czuje tu swą samoistność wobec żywiołu: dumny patos poezji Browninga lub Swinburne'a urodził się w poczuciu, że świat ludzkich wartości jest dziełem odwagi i mocy, narzuconym żywiołowi i utrzymywanym wbrew jego naciskowi. Raz jeszcze powtarzam, że morze było tu zapewne tą wizją, która pozwalała stanom dusz niezbędnym w życiowej walce przerastać w świat artystycznego tworzenia i poznania. Człowiek w literaturze angielskiej rozpatrywany i odczuwany jest zawsze jako działacz, jako odpowiedzialny ośrodek energii. Ludzkość jest tu zawsze oblegana przez żywioł, czy czuje to jako obecność grzechu jak u Miltona, czu jako ekonomiczną konieczność jak u statystów; istoty rzeczy to nie zmienia, bankructwo woli jest tu odczuwane jak szpetota. Religijna, tragiczna powaga zawarta jest w każdym postanowieniu; istnieje wobec wypaczeń woli, wobec jej zaniku to odczucie, jakie cechować mogło starożytnych rzeźbiarzy wobec ułomności cielesnych. W zestawieniu z pięknym innych narodów „piękno" angielskie zdaje się posiadać jakąś odrębność jakby rasy. To nadaje charakter dziwnej głębokości samemu sposobowi ujmowania zjawisk psychicznych: angielski powieściopisarz ukazuje nam poza oddzielnym przeżyciem całą strukturę społeczno-dziejową. Zdolność do samoistnego, czynnego życia jest tu linią rozgraniczającą; gdzie tej zdolności nie ma, same wzruszenia estetyczne nie powstają. Potężny organizm zbiorowej energii stanowi tu nie podawane w wątpliwość tło; jest to wielkie angielskie *a priori*. *A priori* to zmienia nazwy, ale istota jego pozostaje ta sama: polega ona na poczuciu wielkiej zbiorowej energii, która wchłania w siebie wytężenia woli i działania jednostek, nie pozwala im zginąć. Ta wielka siła czynna potrzebuje nieustannego dopływu żywych wysiłków: zdoła ona wszystko zużyć.

To zaufanie do n i e p r z e w i d z i a n o ś c i, wiara

w czynne bogactwo życia, poddanie się jego pędowi, — to rys najgłębszy przecież może tego wielkiego wychowawcy, jakim był Shakespeare. I gdy Blake uznaje zasadniczo moralne znaczenie wyobraźni — wyrasta on z głębokich korzeni angielskiej duszy. To samo zagadnienie stanowi oś ogniskową tej mistyki, a właściwie tej potężnej, jedynej w swoim rodzaju religii indywidualnej, którą odnaleźliśmy i ukazali na dnie humoru. Myśl musi ogarnąć nieprzewidziane, tworzyć świadomość, kształty dla twórczości; wyobraźnia tworzy organy, mocą których najbardziej skomplikowane, nowe, jedyne postacie, zjawiska życia mogą ująć zawsze siebie, porwać, wydźwignąć. Grzech rodzi się dla Blake'a z niedostateczności uświadomienia, grzechem staje się cząstka naszej istoty, której nie umieliśmy, nie śmieliśmy poznać, grzech to wynik bierności, bezwładu samowiedzy. Natężenie życia jest zasadniczą, najgłębszą wartością: tylko dla pracy i inicjatywy roztwiera się świat. — Gdziekolwiek jesteś, wstań i twórz — oto zasada. Grzechem zasadniczym jest życie bezpłodne: na szczycie woli, nieustannego wytężenia całej istoty sam człowiek, jako całość, jako twórcza energia, staje się żywiołem, wielką siłą, utkaną z tysiąca sprzeczności, rozdartą a przecież jednolitą wobec uderzającego na nią pozaludzkiego świata. Do żywiołu dochodzi się tu poprzez najwyższe natężenie twórczości, nie przez kontemplacyjny zanik woli. Shakespearowski patos na tym właściwie polega, że nie wyklucza, nie niweluje żadnej postaci twórczości: jest to stan duszy, który nie zabija, nie wytrawia żadnej formy życiowej płodności. Głębszym od wszystkiego jest zaufanie do życia, do wszystkiego, co je dźwiga. Życie nie wymaga tu żadnych usprawiedliwień; tworzy je wszystkie, w swoich granicach przyjmuje i ponad nie wyrasta. Życie nieprzewidziane, życie mające być po raz pierwszy, głębsze jest od wszelkich przewidywań planującej myśli.

Jedynie poprzez twórcze wyczerpanie własnej istoty, poprzez wydobycie z siebie całego swego czynu, poprzez maksimum natężenia i energii — dochodzi człowiek do tego stanowiska, które ukazuje się gdzie indziej jako bierne rozpłynięcie w żywiole. Żywioł — to jest właśnie rzetelny stosunek do swojej siły; jedynie jako siła pojąć możemy twardą istotę świata. Wszechogarniająca solidarność wysiłku towarzyszy tu życiu psychicznemu na najwyższych jego stopniach. Nie tracić ni-



gdy odwagi wobec osobliwości zagadnień, nie podlegać sugestiom i tęsknotom banalności wśród nieskończenie zindywidualizowanych postaci czucia i myślenia, mieć męstwo osobliwości i odrębności własnej i nie zatracać poczucia spełnianej pracy dlatego tylko, że jest ona do żadnej innej niepodobna — oto są rysy charakterystyczne, wyróżniające wysokie formy indywidualizmu angielskiego od analogicznych zjawisk kulturalnych, z jakimi mamy do czynienia w innych literaturach. Natężone, do najwyższego uświadomienia doprowadzone życie psychiczne nie jest związane tu z tak charakterystycznym dla indywidualistów złym sumieniem, poczuciem buntu. Izolacja myślowa stwarzana przez zagłębienie się w niepodobną do żadnej znanej, absolutnie nieprzewidzianą, absolutnie zindywidualizowaną pracę myśli — nie jest tu odczuwana jako zerwanie wspólnoty życia; ustala się ona sama przez się przez szczerość i rzetelność wysiłku, nie przez pokorne wykonywanie ustalonego, przyjętego planu. Popularność, przystępność myśli nie cięży tu jak wyjałowiający nakaz. Taka twórczość jak Browninga lub przede wszystkim Mereditha nie dałaby się pomyśleć w innej atmosferze. Jedynym prawem, któremu ulega twórca, są wymagania samego przedmiotu, poznawanej i uświadamianej przez niego treści życia. Nie odbiera mu to odwagi, że te sprawdziany i przedmioty, ta najwewnętrzniejsza logika jego pracy są niedostępne dla tych, co nie dopracowali się do tego stopnia rozwoju. Wydziera on myśli własnej całą jej tajemnicę, chociażby ona była na razie dla niego tylko dostępna. Nie działa tu przesąd, że odcienie myśli, które nie dają się wypowiedzieć w sposób ogólnie dostępny, nie wymagający specjalnej pracy, nie istnieją. Intensywna kultura nie wydaje się tu wyłamaniem z powszechnego życiowego związku, i chociażby nikt prócz samego poety nie był w stanie skontrolować jego twórczości, nie przestaje on czuć, że spełnia dzieło istotnej pracy, a nie pada ofiarą paradoksalnego wyrafinowania, wyjątkowej struktury własnej psychiki. Każdy, kto wie, jak dotkliwie mści się obawa, iż nasze intensywne, nie mieszczące się w ustalonej terminologii życie duchowe jest społecznie obojętne, bezużyteczne, zrozumie znaczenie tych uwag. Styl artystyczny Mereditha nie może być zrozumiany, jeżeli nie wżyjemy się w tę tak rzadką postać intelektualnego męstwa, które nie traci zimnej krwi wobec coraz dziwniejszych, coraz bardziej zindywidualizowanych nie tylko już za-

gadnień, ale i rozwiązań; męstwa, które nie wyczuwa tego swego całkowitego wydobycia się poza ustalone myślowe drogi jako zerwania z powagą samego życia, lecz przeciwnie spełnia jako cząstkę zbiorowej, gatunkowej pracy to swoje coraz bardziej wyodrębniające się od dotychczasowości dzieło. Trudno obliczyć krzywdy, jakie wyrządza sugestia, że rzeczywistymi są tylko myśli, które dają się wyrazić w sposób ogólnie dostępny, typowy. Tym, co wyróżnia w moich oczach umysły najwyższej rasy, jest ten spokój, to d o b r e s u m i e n i e, powtarzam raz jeszcze, z jakim pracują one w tym, co jest b e z w z g l ę d n i e ż y w e, a więc jedynie rzeczywiste, absolutnie konkretne, a więc nie daje się zeschematyzować, nie jest logiczne. Niezależnie od przekonań, jakie wypowiadają tego rodzaju ludzie, działają oni własnym przykładem, zarażają swym umysłowym męstwem, nieskończenie konkretną treściowością swego myślenia. Newman czy Meredith, Browning czy Sorel, — rozpoznajemy tu wspólny rys, czujemy, iż osiągnięty został tu stopień nowej dojrzałości. Wpływa się na życie myślowe innych nie przez to, że narzuca się im nowe kategorie, nowe schematy, l e c z ż e r o z b u d z a się w nich nowe konkretne widzenie świata, nowe rzeczywistości myślowe, tworzy się w nich nowe postacie życia, rozszerza się ich „biologiczną“ (w najgłębszym znaczeniu tego wyrazu) kompetencję. Inicjacja myślowa staje się konkretnym życiowym procesem, traci swój pedancko-mistyczny charakter, staje się jakby najwyższą formą gimnastyki, gimnastyką twórczą, która tworzy nowe organy. Praca umysłowa wymaga pogodnego zaufania do samej siebie: na szczytach zaś właśnie, gdzie myśl nasza staje się najpłodniejszą, opuszcza nas to zaufanie. Poczucie wyodrębnienia budzi w nas strach, który przezwyciężyć usiłujemy gorączką, gniewem, patosem: samo wyodrębnienie wydawać się nam zaczyna jakimś przywilejem, więcej — powiedziałbym j a k ą ś n a d p r z y r o d z o n ą p o t ę g ą. Nietzsche na każdym kroku dostarczyć nam tu może przykładu: angielska kultura odznacza się przedziwnym sharmonizowaniem intelektualnego spokoju z bezwzględną samoistnością.

Tu jeszcze raz odnajdziemy stwierdzenie tej myśli, że nie ma abstrakcyjnej powszechnej logiki, że życie myślowe każdego narodu zachowuje w charakterze swym łączność z głębokimi właściwościami jego historii, z zasadniczymi rysami jego praktycznego społecznego życia. Walcząc o swoje utrzymanie, o swoje



osobiste życie, rozszerzając jego zakres — Anglik czuje swój związek ze zbiorowym życiem. Wie on i czuje, że życie to rośnie jedynie przez pomnażanie sił i zdolności, że każda nowo nabyta ludzka zdolność, nowy typ działania są wzbogaceniem zbiorowej energii i że nie ma innej drogi służenia mu niż właśnie takie indywidualne wytwarzanie mocy. Nie w tym, co ludzi upodabnia, lecz w tym, co ich różnicuje w niezliczonych tworzących się nowych formach życia, tkwi zbiorowa moc. Bezgranicznie społecznym jest taki sposób odczuwania życia, w którym tworzenie się, zdobywanie nowych właściwości, a więc konieczne wyodrębnianie się nie jest pojmowane jako proces antispołeczny.

Zależnie od głębokości pojmowania jest humor szkołą umożliwiającą powstawanie oryginalności pobłażania lub też filozofią najwyższego męstwa, spokojnego przyjmowania ciężarów twórczego, a więc wyodrębniającego życia. W życiu i w literaturze odnajdziemy go na wszystkich tych poziomach i niejednokrotnie u jednego i tego samego pisarza w naszych oczach przechodzi on wszystkie te skale. Ta jego postać wydaje mi się najważniejszą (gdyż odsłania jego stopień szczytowy), w której ukazuje się on nam jako nowoczesny równoważnik platonizmu. Dokonane tu zostaje rozłączenie tych dwóch pojęć: wartości i typu; powstaje stan duszy, który można by nazwać konkretną logiką lub etyką bezwzględnego tworzenia. W miarę, jak rośnie jedna z tych sił, narasta i druga.

Nie zdołamy, rzecz prosta, wyczerpać całej treści odsłaniających się tu perspektyw. H u m o r — jest widzeniem świata, zawiera w sobie całą treść życia, ujętą w pewien charakterystyczny sposób. Męstwo nie opiera się tu na żadnej metafizycznej pewności rezultatu: cały zbiorowy wysiłek ludzkości jest nie wykonaniem czegoś, co jest już i d e o w o metafizycznie gotowe, lecz tworzeniem a więc ryzykiem, które samo w sobie jedynie ma swe rękojmie. Każdy twórczy proces życia jest zasadniczo nie gotowy. To, co w nim jest twórcze, nie da się wyprowadzić z żadnego uświęcającego planu, musi więc zachować męstwo, czerpiąc z samego siebie bez żadnej bytowej, absolutnej aprobaty. Gdy szukamy znaczenia naszego poza nami — nie odnajdziemy nigdzie tego gotowego, spokojnego absolutu: życie samo jako życie jest c z y m ś, c o s i ę s t a j e. Wszystkie logiczne, etyczne, estetyczne wartości są tylko pewnymi perspek-

tywami, wytwarzanymi przez życie, ono samo tworzy je — więc nie mieści się w nich. Sprawdzianem ostatecznym jest ono samo, jako bezwzględnie irracjonalna, stająca się, nie gotowa siła. Zrozumiejcie cały ciężar punktu widzenia. Jako zbiorowa siła walczy ludzkość z nacierającym na nią chaosem, narzucić mu usiłuje swoje istnienie. W imię czego? Każde pojęcie, każda dokonana wartość jest już wytworem tego życia: wobec żywiołu jest ona sama żywiołem tylko, równie jak on ślepym, gdyż wszelkie widzenie, wszelkie światło zawarte jest wewnątrz ludzkiego świata. Żadna t r e ś ć nie może być przyjęta jako podstawa, cały świat „idei" trzyma się na ślepym dążeniu, nie one nadają mu wartość lecz ją z niego czerpią. Cały bezmiar pracy, dążenia zawieszony jest nad próżnią na własnej swej, nigdy nie gotowej woli.

Chciałbym tu osiągnąć ten jeden tylko rezultat: naszkicować możliwie wiele płaszczyzn tego złożonego stanu duszy, wzbudzić poczucie jego skomplikowania i bogactwa. Czy pojmujecie teraz związek pomiędzy miltonowskim religijnym bohaterskim poczuciem zbiorowej ludzkiej walki i odpowiedzialności a współczuciem Dickensa, ogarniającym cały bezmiar nieustannego samotnego cierpienia, bezgranicznego, nie podobnego do przezwyciężenia sieroctwa, co się ukrywa poza „społecznym" życiem; między nienawiścią Thackeraya do tępego, wystarczającego sobie samozadowolenia a carlyle'owską demoniczną satyrą, i dumną wolą Shelleya nie-poddania się niczemu prócz indywidualnego widzenia piękna; między newmanowską walką przeciw racjonalizmowi w obronie oryginalności wewnętrznego życia a Browninga poezją duchowych posągów, które wykuwają same siebie mocą własnej wizji, własnej dumy i jedyną w swoim rodzaju odsłaniającą nam proces narastania dusz i ich działania na siebie — sztuką Mereditha.

I tu znowu, do tego kryształowego świata meredithowskiego artyzmu jak do stubramnych Teb prowadzą niezliczone drogi. Każda zaś z nich zdąża do wspólnego promieniującego ogniska. Krytyka włoska i francuska po śmierci wielkiego pisarza, którego oby jak najprędzej zaczęto czytać w Polsce (niestety zaś ze śmiercią nieodżałowanego Stanisława Lacka zszedł ze świata wymarzony wprost odtwórca meredithowskich finezyj), zastanawiała się nad pewnymi zagadkowymi wypowiedzeniami o naturalizmie i idealizmie w sztuce tego artysty niezrównanego pod względem u ś w i a d o m i e n i a sobie własnych procesów i metod twórczych. Tylko że Meredith samo zagadnienie stawiał w sposób wykluczający możność takiego przeciwstawienia. I naturalizm i idealizm opierają się na pojęciu g o t o w e g o skończonego świata. Meredith mówi zaś w jednej ze swych powieści, że nie wiadomo właściwie, co jest rzeczywistością, czy f a k t, czy raczej wysiłek do opanowania tego faktu. Znajdujemy się odrazu w samym centrum sprawy. W powieści dążył zawsze Meredith do odtworzenia tego, co jest najgłębszą prawdą ludzkiego życia. Życie to zaś nie może być pojmowane ani jako wykonywanie pewnego idealnego wzoru, ani jako proces dokonywający się w pewnym określonym środowisku i uwarunkowany przez nie. To środowisko bowiem jest zawsze określone, pojmowane w sposób zależny od samego życia; jako środowisko ukazuje się nam pewien system naszych wyobrażeń. Gdy więc umieszczamy dane jednostki w jakimś określonym, opisanym przez nas środowisku, obciążamy już w charakterystyczny sposób ich życie psychiczne; szablonizujemy je. „Środowisko" ukazuje się każdemu człowiekowi w różny sposób zależnie od momentów jego życia: w y r a s t a ono jako obraz psychiczny z jego psychologicznych procesów. Na początku jako założenie mamy zawsze grupy działających na siebie procesów psychologicznych, które wytwarzają swym życiem zarówno zmienny obraz środowiska jak i typy wartości moralnych. Mereditha zajmuje sam ten proces krystalizowania się wszelkich „danych", „gotowych" rzeczywistości z wiecznie nie gotowych, krzyżujących się procesów psychicznych. Jego powieści odsłaniają przed nami tę najsubtelniejszą tkankę życia. Nie ma tu danych punktów widzenia, gotowych założeń, gdyż wszystko to staje się w naszych oczach. Los postaci wyrasta z nich samych, z ich życia, — a nie z jakiejś schematyzującej teorii autora. Gdy się wżyjemy w sposób pisania Mereditha, ukazuje się nam każdy inny sposób ujmowania życia jako nieuzasadniony dogmatyzm. Nic nie jest tu stałe: miasto, ulica, dom, pieniądz — wszystko to ukazuje się różnym ludziom w różny sposób, i tu u Mereditha zostaje to wszystko roztopione w tym nieskończenie złożonym procesie stawania się: ludzie tkają, żyjąc, los swój, wyniki życia jednych stają się założeniami dla drugich. Widzimy u Mereditha cały konkretny proces, który prowadzi do takiego lub innego wypowiedzenia się, wypowiedzenie to wpada w ży-

cie innego człowieka, narzuca mu jako pewną niezależną rzeczywistość to, co jest właściwie takim samym jak jego własne nie gotowym, indywidualnym przeżyciem. Własne nasze j a dochodzi do nas poprzez słowo innych jako coś logicznie zamkniętego, przesłania nam własne nasze konkretne stawanie się. Meredith z przedziwną wytrwałością obnaża wszystkie te krzyżujące się nici, ukazuje rodzenie się wzruszeń, narzucane przez nie komplikujące perspektywy: buduje swój świat nieskończenie skomplikowany zarazem i nieskończenie przejrzysty. Można powiedzieć o nim, że doszedł on do swojej maestrii przez całkowite przyswojenie sobie psychologicznego artyzmu francuskich klasyków XVII wieku. Ma on tę samą co i oni żądzę jasności wobec człowieka, tę samą tragiczną wizję jego samotności w granicach własnego j a. Ale Francuzi klasyfikowali, dawali systematykę i anatomię typów, Meredith daje ich genezę. Molière tworzy swój świat ze ścierających się z sobą, wewnętrznie zasklepionych charakterów. Meredith ukazuje jak narasta ta nieprzenikliwość wzajemna. Można powiedzieć, że dopiero po przeczytaniu „Egoisty" rozumie się całą głębię geniuszu Moliera, można powiedzieć, że Meredith daje nam shakespearowski świat w molierowskiej formie. Siła angielskiej kultury polega na stopieniu pojęć zbiorowego i indywidualnego życia, na tym, że tu nikt nie lęka się jak najdalej sięgającej samoistności, gdyż głęboko jest tu uczuwaną prawda, że jedyną uspołeczniającą mocą jest rzetelność wysiłku. Szkic Carlyle'a o Goethem, w którym angielski mistrz wyraża swój podziw dla poety, że zwolniony od zewnętrznej konieczności nie przestał w swym życiu duchowym iść po linii największego oporu, jest najlepszym komentarzem do tego, o czym tu nieustannie mówiłem.

Gdy teraz po pismach Carlyle'a weźmiemy do ręki dzieła Danta, Machiavelli'ego, Vica, Mazzini'ego, Carducciego, De Sanctisa, Leopardiego, ukaże się nam inny świat lecz odrębność ta jest tego rodzaju, że pozwoli nam wyraźniej ująć najgłębsze z poruszonych tu zagadnień i myśli. I o to tylko naturalnie nam chodzi. Człowiek występuje tu jako twórca prawa, budowniczy społecznego gmachu. Musi on znać, wiedzieć określone znaczenie swej działalności, miejsce jej w zbiorowym dziele. Musi czuć, że tworzy tylko to, co chce, i że sposób, w jaki jego działanie wpływa na losy innych, odpowiada ogólnemu planowi tego społecznego gmachu, w którym pragnie żyć. Sądzę, że każdy, kto



bez uprzedzeń zapozna się z zasadniczymi dziełami literatury i myśli włoskiej, dojdzie do przekonania, które w ten sposób da się sformułować: — idea prawa lub poczucie jego nieobecności i wynikające stąd konsekwencje psychiczne jest centralnym punktem całego duchowego życia dotychczasowych Włoch. Swoisty i odrębny charakter literatury i umysłowości włoskiej daje się wytłumaczyć nieustanną obecnością w ich widnokręgu duchowym wielkiego wzoru społecznego, spiżowej wizji Rzymu. Katolicyzm, walka papiestwa o wpływ polityczny tak fatalna dla historycznego życia Włoch, umocniły i ugruntowały w duszy włoskiej tę olbrzymią skalę widzenia wobec spraw ludzkich. S k a l a ta określała zawsze nawet w okresie najstraszliwszego upadku charakter, gest myśli włoskiej. Dekadencja ich nawet miała wszechświatowy rozmach.

Myśl musiała żyć tu całe wieki ponad rzeczywistością: tworzyła ponad nią swój świat doskonale opanowany, architektonicznie skończony. W XVII wieku nawet — w epoce bezgranicznie smutnej — Vico, który górował wprawdzie nad całą swą epoką, ale był niewątpliwie umysłem rdzennie i na wskroś włoskim, tworzy filozofię, która do dziś dnia stanowi pod pewnymi względami niezastąpioną szkołę dziejowego myślenia. Myśl włoska, o ile nie zatraciła swej samowiedzy, czuła się organem prawa: dumna, przenikająca na wskroś ludzkie stosunki jednostka jest podstawą psychiczną włoskiej twórczości. Czy nie ona to właściwie tworzy przedziwny świat ariostowskiej ironii „w którym" — jak mówi Francesco De Sanctis — „rozkłada się średniowiecze i rodzi się nowoczesność". Każda prawda, każda nowa myśl są tu zawsze rozpatrywane (i to najciekawsze, że dzieje się to najczęściej bezwiednie) z jurydycznego punktu widzenia. Każda treść ludzkiej myśli jest podstawą postępowania, postępowanie indywidualne zahacza o losy innych ludzi; myśl więc nasza zawsze i bezwzględnie zawiera w sobie moment społeczny, jest zawsze w istocie już swej momentem współżycia. Stany dusz estetyczne, teoretyczne maksymy, hipotezy i stanowiska naukowe wszystko to jest momentem życia zbiorowości ludzkiej. Społeczeństwo, *civitas*, jest nieustannie obecne w naszym życiu; jest ono podstawą, fundamentem. Jest złudzeniem właściwym naturalistycznym przesądom i zabobonom drugiej połowy XIX wieku przypuszczać, że istnieje jakaś pozaspołeczna dziedzina umysłowa. Wszystkie wytwory myśli są zaw-

sze stanami, momentami zbiorowego życia: prawo jest wszechobecne, nie opuszcza nas ono w żadnej dziedzinie. I dzisiaj na dnie nowoczesnych dążeń teorio-poznawczych odnaleźć można niejasne, zarodkowe próby uświadomienia tego prawdziwie klasycznego stanowiska. Dojrzewa dziś w głębi myśli na linii przedłużenia rozstrząsanych dziś zagadnień jakaś nieskończenie krzepka filozofia. Pojęcie, poczucie zbiorowości ludzkiej stawać się będzie coraz bardziej ogniskowym punktem całego kulturalnego życia.

Dochodząc do świadomości, Włoch dotychczasowy czuł się, rozumował jako twórca prawa. To stanowiło patos jego duszy i bezwiednie jak instynkt działającą logikę jego myśli, jej strukturę wewnętrzną. Bezsiła polityczna sprzyjała utrwaleniu się tej zasadniczej postawy duchowej. Myśl nie odpowiadała za życie; prawo było tą nieustanną, broniącą swej wewnętrznej ciągłości konstrukcją logiczną, nie konkretnym wykrystalizowywaniem się form; dzięki temu wielkie architektoniczne linie zarysowywały się z ponadżyciową jasnością. „Pod złomami i okruchami prawodawstw obcokrajowych, wprowadzanych przez przypadek najazdu i przemocy“ — pisał rówieśnik Vica, głęboki historyk Giannone — „zawsze trwa granitowy, niezniszczalny zrąb prawodawstwa rzymskiego“. Coś podobnego można powiedzieć o całej psychice Włoch, aż do ostatniej doby. Rzecz jednak godna uwagi i wysoce charakterystyczna: póki Rzym jako stolica wyzwolonych Włoch istniał jedynie w sercu patriotów, dusza włoska rosła wewnętrznie na forum. Dziś gdy forum to jest *de nomine* w ręku narodu, sama idea prawa uległa zachwianiu. Benedetto Croce, najznakomitszy dziś umysł włoski, nazywa najściem hyksosów zwrot w myśli włoskiej datujący się od roku 1870 i ma tu na myśli nietykalny u nas fetyszyzm myśli mieszczańskiej — naturalizm, pozytywizm, materializm, ewolucjonizm.

Studia nad myślą włoską mogłyby stanowić jedyną w swoim rodzaju i niezmiernie cenną szkołę. Uczymy się tu rozpatrywać wszystkie zagadnienia z p l a s t y c z n i e p r a w n e g o, że tak powiem, punktu widzenia. Podstawową ideą jest zbiorowość ludzka, przekształcająca się nieustannie poprzez myśl. Każda forma psychiki staje się podstawą działania, kształtuje w ten lub inny sposób zbiorowe życie, j e s t m o m e n t e m s t a j ą c e g o p r z e k s z t a ł c a j ą c e g o p r a w a. Prawo jest zasadniczą



postawą myśli ludzkiej, j e j n a j g ł ę b s z y m t y p e m. Nauka, filozofia, religia etc. są to wszystko formy wtórne, pochodne; zasadniczym określeniem życia duchowego człowieka jest to, że stanowi ono zawsze moment w stawaniu się, w budowaniu prawa. Sądzę, że do dziś dnia myśl ta nie jest rozumiana i że dziś jeszcze powinniśmy, możemy pod tym względem wrócić do szkoły Vica. Jeżeli jednak u Vica myśl ta występuje najsamowiedniej, to żyje ona jako ukryta dusza, jako instynkt w całej wielkiej literaturze włoskiej od Danta do Carducciego i sądzę, że powierzchowna znajomość tej literatury, niedocenianie jej pozbawia całą kulturę europejską niezmiernie cennych pierwiastków. Przede wszystkim zaś studia nad literaturą i kulturą włoską mogłyby doprowadzić do bardzo ciekawych i ważnych wyników co do powstawania i uwarunkowania społecznego stanowiska i punktów widzenia myśli, prądów religijnych, stylów artystycznych. W swym pomnikowym studium o rozwoju literatury narodowej we Włoszech Giosue Carducci ukazuje nam pulsowanie prawno-dziejowej świadomości poza naukowością Galileusza, mistycyzmem filozofii natury Giordana Bruna, artystycznym pan-ironizmem Ariosta etc. Znakomity, pod wieloma względami niezrównany krytyk włoski Francesco de Sanctis uczy nas ujmować przekształcenie świadomości prawno-dziejowej w powstawaniu stylów i form wrażliwości artystycznej; pod tym względem pisma jego stanowią klasyczną szkołę krytyki. Świadomość, wrażliwość danego pisarza, danej grupy pisarzów jest dla niego zawsze momentem, ukształtowaniem zbiorowego, prawno-dziejowego życia, ukazuje nam on, jak z tego życia wyrasta epos, dramat, liryka, idylla, ballada, muzykalizm liryczny; — tu można odpocząć po darwinistycznej parodii „genezy literackich gatunków“ Brunetière'a. Jest rzeczą niewątpliwą nie tylko to, że każdy stan świadomości posiada swe biologiczno-jurydyczne znaczenie, lecz i to, że tylko przez zanalizowanie świadomości z tego punktu widzenia dochodzimy do jej zrozumienia. Nie istnieją pozaspołeczne, samotne stany duszy: „samotność“ jest formą społecznie-dziejowego odczuwania i myślenia. Społeczne, historyczne powstawanie samotności, rozkład historii w głębi dusz odtworzone są w poezji Leopardiego, w jego „Myślach“ i notatkach w sposób stwierdzający to, co mówię tu o charakterze zasadniczym włoskiej literatury.

W ogóle Leopardi jest nadzwyczajnie cennym przedmio-

tem badań niezależnie od swej olbrzymiej artystycznej wartości. Jest to jakby cmentarzysko kultury włoskiej, jej świadome, wizjonersko chwytane na gorącym uczynku, odcień po odcieniu analizowane obumieranie w duszach. W samotnej duszy Leopardiego ścierały się olbrzymie formacje dziejowe, w tej głowie (jak w młodzieńczej duszy Krasińskiego) przepaliła się dusza całych epok. Od rycerskiego katolicyzmu przeszedł on do pogańskiego heroizmu, by raz jeszcze świadomie przeżyć zgon upadającego Rzymu. Chrześcijaństwo, a raczej katolicyzm zbankrutował w nim; cofnął on się wstecz duszą aż do momentu, kiedy klasyczny świat ginął. Żył on myślą istotnie na rumowisku historii; w tym samotniku czuć śmierć wieków, czuć, że jego rozpacz jest sieroctwem olbrzymich załamań, że został on osierocony przez wielowiekową, potężną historię. Na pierwszy rzut oka wydaje się ta poezja zastygłym światem, zwolna jednak dostrzegamy, że pokłady lawy przywaliły tu i utrwaliły momenty drogocennej mądrości, szacownego męstwa. Rysy oddzielne świadczą tu, że trzeba było całego średniowiecza i całego Rzymu, katolicyzmu i klasycznej starożytności, aby w tym sercu zwęglić się to wszystko mogło w ten zdejmujący czcią świat ruin.

I nasuwa się mimowoli porównanie z Norwidem. Kto głębiej i szerzej sięgał z tych dwóch? Trudno rozstrzygnąć. Leopardi głębiej zajrzał w duszę pojedynczego człowieka, ostrzej widział samotność człowieka w przyrodzie, namiętniej ścinał się w sobie, Lukrecjusz i Hiob. Norwid dźwigał w samotności świat konstrukcji i czynu: miał w sobie wiarę pełnego historycznego człowieka. Leopardi czuł się beznadziejnie samotnym; właściwym równoważnikiem Norwida we Włoszech jest Vico. Leopardi to już jakby konsekwencja tylko praw przez Vica wykrytych, wydobytych niewątpliwie z analogicznych osobistych przeżyć. Stany dusz ukazujące się nam zrazu jako wyniki czysto indywidualne, prowadzą nas niezmiernie głęboko w przeszłość. Historia jest tu w i d z i a l n a w pojedynczych duszach. Trzeba oślepnąć, by jej tu nie widzieć. Moim przyjaciołom, którzy zarzucają mi „hegelianizm", „manię konstruowania" — przepisałbym kurację włoską, to przekonałoby ich, że dzisiejszy „empiryzm" jest też konstrukcją, jest perspektywą ślepych uliczek historii. Croce po śmierci Carducciego pisał, że żyje w jego pismach wielowiekowa dusza, że odnaleźć w nich można echo siekier latyńskich kolonistów, którzy karczowali lasy na stokach Apeninów. Carducci — mówił Morello — zachowuje wobec chrześcijaństwa prawdziwie włoskie stanowisko: chrześcijaństwo młodsze jest od duszy włoskiej, istniała ona przed nim i może istnieć bez niego, nie zrywając bynajmniej ciągłości swej tradycji. Olbrzymie dostojeństwo zawarte w słowach *civis romanus* nie całkiem zamarło w duszy włoskiej. Powierzchownemu badaczowi rzuca się ono w oczy jako skłonność do patosu, teatralność gestu i wymowy, ale gdy się sięgnie głębiej, dostrzega się, że pozostało jeszcze w tej umysłowości wiele starożytnego spiżu, że właściwym oddechem jej, zatajoną duszą jest myśleć, chcieć i czuć tak, jakby się było prawodawcą rodzaju ludzkiego.

Tu dobiegamy do zaznaczonego rozgraniczenia: przeciwstawienia tak rozległe są zawsze ryzykowne, nie można jednak bez ich pomocy myśleć o wielkich i znaczących grupach zjawisk. To, cośmy określili jako humor i pokrewne mu stany duszy, było niezmiernie złożoną formacją psychiczną, której wynikiem jest czynne zużytkowanie każdego stanowiska, każdego położenia. Nie pytaj, co się stanie z twoim czynem, czyń! — tak określało się to stanowisko, — chceszże być ty, zawsze niegotowy, ograniczony, stający się, miarą bezkresnego świata? Tu zaś mamy do czynienia z punktem widzenia diametralnie przeciwnym. Myśl twoja każda i każdy twój czyn zaważą na losie ludzi należących wraz z tobą do wielkiej, przeciwstawiającej się przyrodzie — zbiorowości. Myśląc i czyniąc, budujesz zawsze zbiorowe życie, jesteś jego twórcą; czy wiesz, co tworzysz, czy pragniesz istotnie, aby było to, co z twego czynu wyniknie? Działanie nasze musi należeć w naszych oczach do wielkiego, ogarniającego zbiorowość i wytrzymującego miarę naszej myśli planu. Działamy jedynie jako świadomi budowniczowie życia, jako twórcy prawa. Bez tej podstawy jesteśmy raczej pionkami, obiektami dokonywającego się przez nas działania, nie zaś jego świadomymi sprawcami. Zdaje mi się, że to, co mówię tu, wyjaśnia, w jakim związku pozostaje plastyka włoskiej duszy z tym poczuciem prawnym. — Życie to jest ujmowane poprzez opanowany przez myśl kształt: architektonicznie. Gdy weźmiemy do ręki i zaczniemy czytać jedne po drugich pisma prozaiczne Carducciego, Carlyle'a i Vica, wystąpi to, o co mi chodzi, bardzo wyraźnie. Plan życia panujący nad duszą Anglika nie jest

ograniczony przez żaden kształt. Stój, czyń i walcz: poto tu jesteś, abyś czynił — mówił Carlyle. I w stylu Carlyle'a czuje się to nie rozumujące, nie tworzące planów, nie opierające się na planach wytężenie. Brzmi tu niby ryk wichru, grzmot, trzask łamiących się masztów, dzika pieśń walczących z żywiołem marynarzy, komenda kapitana. Inaczej u Carducciego. I tu jest wytężenie pod każdym słowem, pod każdym zagięciem zdania czuje się sprężystą siłę, nie bezcielesną abstrakcyjną myśl. Okresy i zdania mają w sobie pancerność sali Donatella w Bargello florenckim; co najwięcej, gdy przechodzi się od wcześniejszych do najpóźniejszych pism Carducciego, można skonstatować tę różnicę między nimi, jaka zachodzi między Świętym Jerzym Donatella a Perseuszem Celliniego. Groźny kształt jest mniej wysadzony z wewnątrz jakby przez stan serca, bardziej wyrzeźbiony z zewnątrz przez myśl: jest to jednak różnica drugorzędna. Zasadniczą cechą jest plastyczność, rzeźba, pełna mięśni, ruchu, życia: niemniej jednak już zastygła, przeciwstawiająca się światu jako określony kształt. Carlyle'owska proza usiłuje przekrzyczeć, przemóc żywioł, jest w niej ruch skrzydeł, zmagających się z wiatrem, pęd i szum; tu mamy gotowy, zamknięty w sobie organizm. Niezręczne, zawikłane okresy Vica nagle zdradzają w sobie dziwny majestat; z poza tego lub owego słowa wyjrzy ku nam cień liktorów. Jest to proza kurialna, nie rozkazuje mięśniom lecz myślom, nie krzyczy ani grzmi, — stwierdza, ma w sobie spiż zapewniający trwanie, nie potrzebuje się borykać z wichrem. Nie ma w niej berserkierskiego śmiechu, słychać jakby miarowy krok legionów. Tak w stylu wielkich pisarzów tętnią wiekowe echa; wielowiekowe dzieje przezierają z pomiędzy zdań i słów: poza pismami Carlyle'a wyczuwam zawsze okręt, morze, śpiewających hymn wygnańców-kolonistów.

W Anglii świadomość kształtowała się pod wpływem nieustannego poczucia potężnej, zbiorowej mocy, która zdoła każdy indywidualny wysiłek wyzyskać, zużyć: rozstrzygało to zaufanie ku potężnej jak żywioł angielskiej ojczyźnie. Włoska świadomość ukształtowała się w ponadżyciowym zawieszeniu, kształtował ją opór stawiany przez kulturalną tradycję zniszczeniu; to tłumaczy nam najdobitniejsze różnice w tych dwóch stanowiskach. Ale ważnym dla nas jest ich rys wspólny; to samo poczucie, ten sam stan duszy ogarnia życie narodowe wytwarzające w codziennej walce sam materialny fakt istnienia i jego najwyższe umysłowe szczyty. Jednostka może tu czuć i myśleć w rytmie wielkiej całości; myśl nie tworzy bolesnych przerw, niebezpiecznych osamotnień. Moralna łączność z całością wnika w stany dusz, z których wyrasta najbardziej intensywna kultura: duch krąży tu w całym zbiorowym ciele. Jednostka nie ginie w niwelującym objęciu masy i nie olbrzymieje w sztucznym, wyjaławiającym osamotnieniu. Ma być sobą, z siebie wydobywać to działanie, do jakiego jest zdolna, jej indywidualność jest jej terenem pracy.



Myśl zaś nowoczesna taka, jaką znamy ją przeważnie u nas, powstała pod wpływem izolujących lub zrywających naturalne łączności stanów dusz i interesów. Do warstw postępowych dochodzi ona w tym ukształtowaniu, jakie jej nadają potrzeby demokracji nowoczesnej. Demokracja zaś polityczna jest z konieczności bezpłodnym kulturalnie stanem dusz. Eliminuje ona z psychiki to wszystko, co jest specjalne, co nadaje właściwe życiowe znaczenie jej ukształtowaniom. Jako cząstka demokratycznej masy jednostka musi posiadać zrozumiałe dla innych stany duszy. Tylko to, co daje się wyrazić, wypowiedzieć w sposób nie wymagający żadnego psychicznego przygotowania, posiada znaczenie jako demokratyczny środek działania. Stąd myśl zostaje tu oddarta od życiowych swych podstaw, przestaje być wynikiem zawsze niezmiernie złożonego życiowego procesu, staje się czymś dostępnym dla każdego. Staje się pozażyciowym stanem duszy. I demokracja jest tym właśnie. Stwarza ona naokoło dusz fikcyjne środowiska. Społeczeństwo trzyma się w przyrodzie mocą nieustannego, skomplikowanego mozołu, mocą nieustannej biologicznej i technicznej walki, mocą zatem specjalnych, określonych właściwości moralnych i biologicznych. Trzyma się mocą praw, znanych tym, co w swym czynnym życiu stykają się z twardą powierzchnią pozaspołecznego żywiołu i stwarzają siłę. Trzyma się ono mocą nieskończenie skomplikowanego organizmu obyczajowo-prawnego, mocą specjalnych, z mozołem utrzymywanych i wydźwiganych własności woli. Stosunek do dziejowej tradycji, do świata religijnych wierzeń, cały nieskończenie skomplikowany organizm psychiki ludzkiej, wypracowany w walce z żywiołem w sobie i poza sobą j e s t wewnętrznym prawem społeczeństwa, które musi być zachowane. Prawo to broni samo siebie oporem, jaki stawia obyczajowość ekspery-

mentom prawodawców; ale polityczne walki demokracji przesłaniają to istotne kulturalne życie nowoczesnych społeczeństw, i myśl zwłaszcza popularna odbija w sposób zgoła niewspółmierny z własnym ich znaczeniem życiowym hałaśliwe stany duszy demokracji politycznej jako takiej. Członek demokracji, w myśl tego, com powiedział, uczy się myśleć o samym sobie niezależnie od tego, co go właściwie w życiu dźwiga, od swoich obyczajów, uczuciowych nawyknień, potrzeb, niezależnie od wszystkiego, co w nim jest głęboko osobiste. Eliminuje z siebie to, co jest jego biopsychologiczną podstawą wobec żywiołu: zaczyna myśleć jak człowiek przepływający wszechświatowy chaos na wyborczej kartce. Ta wprawiona w stan bezwzględnego wyjałowienia psychika zaczyna wierzyć w swą wszechmocność, zaczyna wierzyć, że kategorie jej umysłu odbijają sam niezmienny byt. Dogmatyczny naturalizm i inne upokarzające zabobony tej przyczynie zawdzięczają swą oporność. Demokracja stwarza system umysłowych fikcyj, przesłaniających rzetelne, nieskończenie konkretne, kulturalne życie. Jest ona bezpłodna, gdyż eliminuje to właśnie, co stanowi rzeczywisty i nieustanny proces życia. Francja w swojej historii umysłowej ulega już od trzech wieków hipnozie sztucznych pozażyciowych stanowisk. Wersal, salony XVIII wieku, demokracja nowoczesna mają ten wspólny rys, że tworzą myśl w środowisku nic wspólnego nie mającym z procesem, mocą którego myśl jest możliwa. Dlatego tak niezmiernie trudno jest przedostać się do Francji żywej: typem życia francuskiego pisarza jest przystosowywanie swej wytworzonej pod wpływem bogatego konkretnego życia psychiki do potrzeb fikcyjnego środowiska. Na naszym zaś życiu umysłowym Francja nie przestaje ciążyć, ale dla nas właśnie te dogmatyczne fikcje pozażyciowych francuskich środowisk stają się rzeczywistością samą, poznaną właśnie przed chwilą. Trzeba pamiętać, że społeczeństwo trwa mocą nieustannie spełnianych, mozolnych trudów fizycznych, że jego siła to jest ta moc, która pozwala przezwyciężać żywioł w sobie przede wszystkim milionom dusz: to nieskończenie konkretne życie zaparcia się i wysiłku stanowi istotę społeczeństwa, naszą zbiorową rzeczywistość. Nasze „umysłowe" stany dusz wyrastają z tego zbiorowego życia. Wysokie abstrakcje nauki pozostają w bardzo odległym związku z właściwą istotą życia. Nie te pojęcia życia, które ułatwiają tworzenie się politycznych, demokratycznych zrzeszeń, ale te, które



odbijają samo skomplikowane, w walce z żywiołem powstające i utrzymujące się rozczłonkowanie życia, posiadają prawdziwie życiowe znaczenie. Prawda to nie jest coś, co może być poznane przez każdego człowieka we wszelkich warunkach; prawda — to jest treść świadomości, stan duszy pozwalający człowiekowi tworzyć dzieła trwałe i ostające się wobec przyrody. Nie abstrakcyjny stan duszy popularyzatora, nie wyjałowiona psyche demokratycznego tłumu, lecz żywe życie duchowe zbiorowości ludzkiej jest organem prawdy. Psychika nasza trzyma się w pozaludzkim chaosie mocą wielowiekowego procesu, który ją wytworzył, mocą wielomilionowego wysiłku, który ją dźwiga. Tylko poprzez związek swój z tymi wielkimi żywotami dochodzi ona do rzeczywistości własnej. Nadchodzi czas, gdy pojęcia te wtargną do całkiem elementarnych traktatów teorii poznania i logiki; wtedy odkryć będzie można, że coś podobnego głosił Mickiewicz. Aby jednak tę prawdę z niego wyłuskać, trzeba się było wżyć w głębokie prądy nowoczesnej filozofii.

Nasi zaś entuzjaści Mickiewicza wolą przestarzałe frazesy popularnych francuskich książek, broszur popularyzacyjnych łączyć w sobie z przekonaniem, że Mickiewicz odkrył coś bardzo głębokiego, co w świecie życia do niczego nie służy, ale za to w świecie ducha wytwarza niepospolite frazesy. W najbliższym czasie postaram się wykazać, że są w „Kursie literatur" istotnie myśli, mogące nam ułatwić rozstrzyganie niektórych trudności, z którymi dzisiaj ma do czynienia głęboka myśl filozoficzna. Leżą one właśnie na tej linii: stosunek do historycznego zbiorowego życia jest podstawą, sprawdzianem rzeczywistości każdej psychiki. Tu starałem się wykazać, że analogiczne stany dusz istnieją i w innych kulturach: miałem też na myśli wydobyć na powierzchnię jeszcze jeden rys. Rys ten dotyczy momentu niedostatecznie uwzględnionego, zignorowanego niemal przez Mickiewicza. Mam tu na myśli ekonomiczno-biologiczną konieczność. Samo życie zbiorowe nie jest ostatecznym sprawdzianem: i ono nie trwa w próżni, lecz w obcym, sile tylko ustępującym świecie.

Mówiliśmy już o tej sprawie i tu możemy opierać się na wyjaśnionych uprzednio założeniach. Życie zbiorowe musi być zdolne do samoistnej pracy na jak najwyższym poziomie technicznym. Samoistność polega tu na tym właśnie, aby sama atmosfera duchowa i kulturalna danego społeczeństwa działała na

jednostki wychowawczo w tym kierunku, usposabiała je umysłowo i moralnie do odpowiadającego tym postulatom zorganizowania życia. Gdy się to rozumie, pojmuje się, że zwiększa szanse zachowania się, utrzymania polskiej tradycji, ten, kto usiłuje przekuć ją, przetworzyć w danym kierunku, że przeciwnie każdy element działający w kierunku przeciwnym. każdy nowy ferment bezwładu i apatii jest nowym ciężarem, wlokącym zbiorowość naszą na dno. Mickiewiczowski postulat zbiorowego życia, łączności z narodem jest dziś o b ł u d n i e pojmowany jako usprawiedliwienie własnej bierności; iść za siłą ciążenia historii znaczy to wykonywać myśl wieszcza. Dla usprawiedliwienia tych sofizmatów deklamuje się o syntezie człowieka wschodniego z zachodnim. Pisarze Młodej Polski mają dar mówienia o wszystkim w ten sposób, aby nigdy nie było wiadomo, czy myślą coś w danym razie, czy piszą sobie ot tak dla stylu. Bardzo więc być może, że i człowiek wschodni Górskiego w myśli jego nie oznacza nic konkretnego: niejednokrotnie przecież już krzywdziłem naszych pisarzów, traktując ich jak żywych ludzi, którzy mówią, by wyrazić jakieś swe przekonanie i poznanie, gdy tymczasem chodzi często o linię gestu. Jak się rzecz ma z tym wschodnim człowiekiem i jakaż to jest ta tajemnicza synteza? Jestem sceptykiem na punkcie Wschodu: wschodnia indywidualność jest taka sama jak nasza, posiada ona jednak bardzo małą władzę nad życiem, znosi jego zbiorowy proces raczej, niż świadomie stwarza. Nie usiłuje też zrozumieć samej siebie przez zrozumienie swej roli w zbiorowym procesie, lecz sądzi, że t r e ś ć psychiczna wtłoczona w nią przez dzieje jest czymś absolutnym, bezwzględnym: jest to stanowisko indywidualności życiowo bezsilnej. Człowiek Zachodu — to człowiek świadomie stwarzający swe życie. I w człowieku Wschodu i w człowieku Zachodu ma miejsce osobista biologiczno-psychologiczna praca, mająca ich uzdolnić do typowego w każdej z tych kultur stosunku do zbiorowego życia. Człowiek Wschodu uczy się znosić i wyzwalać przez wyrzeczenie się każdego konkretnego kształtu; człowiek Zachodu, i to w znacznej mierze przez sztukę właśnie, tworzy w sobie psychikę indywidualną, któraby mu pozwoliła całe swe dziejowe życie świadomie stwarzać. Zgody i syntezy między tymi dwoma prądami być nie może.

Kwestia zaś dla Młodej Polski jest interesująca z innego punktu widzenia. Synteza owa ma znaczyć właściwie: Mickiewicz wykazał, że bezczynne, przetwarzające swą własną tradycję i zachodnią kulturę na subiektywne, pozbawione sprawdzianu sny jednostki mają dziejowe znaczenie, gdy pozostają w związku z tradycją narodową. Otóż każda indywidualność musi zawsze pozostawać w związku z tradycją własnego narodu, gdyż zawsze z niej wyrasta; znaczenie jej jednak zależy od tego, co czyni, czy przetwarza daną narodową tradycję w kierunku zgodnych z wymaganiami sprawdzianów, ciążących nad życiem narodów, czy też w kierunku wręcz przeciwnym. Żadne żonglowanie Wschodem i Zachodem, żadna omdlewająca alabastrowość stylu nie zmieni tego stanu rzeczy. Tworzenie indywidualności zdolnej panować nad natężonym życiem zachodnim, dźwigać je, czy też dobrowolne degradowanie własnego środowiska kulturalnego? Młoda Polska szuka dziś u Mickiewicza usprawiedliwienia dla swej ukształtowanej pod wpływem francuskich pojęć estetycznych i własnego rozbicia psychiki. Chce dzisiaj z kart „Kursów“ i „Trybuny ludów“ wyczytać, że jej psychika, w próżni bezdziejowej wyrosła, w kierunku bezdziejowości stylizowana, jest właściwą podstawą narodowego życia i narodowego czynu. Synteza Wschodu i Zachodu — to posługiwanie się własną przeszłością i zachodnią obecnością jak opium i morfiną. Kultura ma dostarczyć treści marzeń. Marzenie staje się sprawdzianem: to, co je mąci, psuje jego jednolitość, natężenie, ton, jest przeciwne wymaganiom kultury; „jednostronny Zachód dąży ku absurdowi“. Jednostronny Zachód! Potęga pracy i to właśnie indywidualnej, duchowej pracy dokonanej w ciągu ostatniego tylko stulecia przytłacza tu swym ogromem. Wymagania m o r a l n e, jakie musi sobie stawiać każdy pracownik umysłowy, rosną z dniem każdym: z dniem każdym coraz bardziej tragicznie osobistą rzeczą staje się myślenie, coraz bardziej urzeczywistnia się ideał Zachodu, indywidualność ludzka spoglądająca na całą kulturę jako na swe dzieło, a więc wznosząca się ponad nią, przeciwstawiająca swą coraz wielostronniejszą duszę pozaludzkiemu światu, chwytająca powstawanie życia w całym jego bogactwie. A jednocześnie od samych podstaw życia dźwiga się jego materialny wytwórca. To jest właśnie dumne zjawisko epoki: poza demokratyczną fikcją d o j r z e w a j ą nowe formy życia; powstają nowe n a r o d y, j a k o wielkie, z b i o r o w e, wolną pracą dźwigane w o b e c p r z y r o d y d z i e ł a. Iść drogami Mickiewicza — to ujrzeć duszę tego procesu, wyrwać ją z gąszcza zja-

wisk i rzucić przed oczy zdumionych europejskich narodów jak słupy ogniste ich własne dusze. To byłby dar Polaka: my, którzy narodem się nie staniem, jeżeli nie nauczymy się władać samym procesem życia, jeżeli w samych sobie nie wydźwigniemy dziejowej woli, nie uczynimy z niej prawa, jeżeli samych siebie nie przekujemy w członków swobodnego, tragicznego społeczeństwa polskiej pracy — my, którzy musimy poza fikcjami polityki wniknąć w sam żywioł, sam miąższ życia, budować, dźwigać dusze, sprzymierzać je nie w tajnym sprzysiężeniu, nie w partii, nie w zakonie, lecz w samym codziennym mozole — powinnibyśmy zrozumieć i wyczuć, jak rosną nowe dusze narodów, zrozumieć Europę w jej głębokości i pięknie. To byłby na dzisiaj mickiewiczowski czyn europejski, i czyn ten musi być dokonany, musimy nauczyć się Europę szczerze i do głębi kochać, rozumieć to, czego ona sama w sobie nie rozumie, zrosnąć się z nią nierozerwalnie tą miłością i zrozumieniem. Tak bowiem będzie działać na nas w naszym duchowym życiu Europa, jak my ją pojąć zdołamy. Musimy się dźwignąć ponad nią, ująć ją w jej niejasno stwarzanym jutrze. To jutro to grunt dla naszych dusz, w nie trzeba zapuścić kotwicę woli, w nim ostać się, dla niego stać się koniecznym.

A praca ta jest do dokonania: nowoczesna, wystarczająca samemu życiu myśl rodzi się dopiero ciężko i powoli. Tworzący własne życie człowiek nie należy do siebie. Co więcej, gdy szuka, w czyim ręku jest ostateczna władza nad życiem, gdy ona ginie mu w oczach, czuje on się opuszczonym, beznadziejnym na zawsze. Albo tworzy sobie nowe, najbardziej zdumiewające, gdyż na wzór maszyny pomyślane bóstwa, lub też wreszcie sądzi, że ponieważ nic nim nie kieruje, więc żyć bez kierunku — znaczy to być wolnym; i śniąc o najwyższym wyzwoleniu od samej woli, staje się przypadkową igraszką sił przez niego samego bezwiednie stwarzanych. Ta zasadnicza myśl: człowiek jako świadomy sprawca i kierownik swych losów, wytwarzający świadomie swą kulturę i kształtujący poprzez nią swą przyszłość, zabezpieczający ją, — ta jedyna, nie myśl już, lecz zapoznana, nie uświadomiona rzeczywistość, przejmuje nas lękiem. R z e c z y w i s t o ś ć! tak jest przecież bowiem: sam człowiek tworzy swą historię. Tworzy ją bezwiednie i przypadkowo, na czym więc polega to przekonanie, że nie zdoła świadomie tworzyć tego, co nieustannie bezwiednie wytwarza? Czy istotnie narodziny samowiedzy zwiastują ludzkości zgubę, bo wiary w to, że człowiek jest tylko narzędziem, tylko wykonawcą jakichś poza nim ustalonych planów odzyskać się nie da? Czy więc pozostała nam tylko ta nadzieja, która prowadzi poprzez wyparcie się ujrzanej samowiedzy, czyż swoboda oznaczać ma tylko moment wyboru, nie wiary już, lecz auto-hipnozy dokonanej gdzieś na szczytach ostatecznej samotności i rozpaczy, — jak to marzył sobie Renan, śnił w chwilach przerażenia Dostojewski. Zagadnienia tak postawione należą raczej do dziedziny dialektyki literackiej, w rzeczywistości bowiem rozwiązanie wyrasta jako fakt życiowy. Człowiek nowoczesny rodzi się w Europie, — choć o tym świat wątpiących Piłatów, obłudnie posągowych Aureliuszów, Lukianów zmieniających całe życie gatunku w jakąś krwawą krotochwilę, zdaje się nie wiedzieć, wiedzieć nie chce, z natury rzeczy nie może.



Kultura nowoczesna, choć żyje w pojedynczych głowach, jest wytworem zbiorowym, r z e c z ą: co może wiedzieć rzecz o właścicielu? Rzecz ukazywała się dotąd właścicielowi jako niezależna potęga, rządziła nim; teraz zmieniają się role. Myślimy dzisiaj o człowieku, kulturze, życiu w kategoriach dramatu, który rozgrywał się w XIX stuleciu w świadomości kulturalnej. Schematycznie da się on przedstawić w następujących trzech fazach: 1) świadomość kulturalna wierzyła, że uda jej się zapanować nad życiem, stworzyć zależne od jej woli, a przynajmniej odpowiadające jej woli, uznawane przez nią istnienie zbiorowe; 2) świadomość spostrzega, że życie jest zależne od czynników nie podlegających jej woli, przekonywa się o istnieniu nieidealistycznej rzeczywistości i wstępuje z nią w taki lub inny stosunek, kapituluje wobec niej, lub też przemyca pod jej firmą swe dawniejsze własne aspiracje, punkty widzenia, wartości, wierzy jednak zawsze, że na gruncie tak lub inaczej u z n a n e j przez nią rzeczywistości możliwe jest ustalenie ludzkiego życia; 3) ta uznana, niezależna rzeczywistość bankrutuje, okazuje się, że nie jest tak stałą, jak myślano, staje się widoczne, że zawsze poznawaną jest pewna już idealistycznie zabarwiona i przeistoczona rzeczywistość i stąd wysnuwany jest wniosek, że nie ma żadnej pewnej, obiektywnej podstawy w działaniu ludzi ani w ich świadomości, ani w ich „niezależnej rzeczywistości", pozostaje absolutna samowola jako jedyny wynik całego procesu. I znowu wynik ten bywa odczuwany w sposób niezmiernie różnorodny:

jako ostateczne bankructwo i osamotnienie, jako wyzwolenie i radosna wiedza jutra — i t. p. Skala jest dość rozległa, ale treść dziejowa pozostaje niezmienną.

Pierwszemu z tych stanowisk odpowiada filozofia idealistyczna, romantyzm artystyczny, romantyzm demokratyczny (Kant, Fichte, Mazzini, Wiktor Hugo, Michelet); drugie stanowisko jest bardziej skomplikowane: mamy tu materializm, pozytywizm, aż do filozofii naukowej i empiriokrytycyzmu, w sztuce naturalizm, parnasizm, w polityce między innymi marksizm ortodoksalny; trzecie stanowisko — to współczesne nam przesilenie.

Rozpatrzmy tu niektóre momenty procesu, na którego tle powstały te perypetie. Świadomość kulturalna żyje na tle olbrzymiego procesu wytwórczego, w którym nie bierze udziału, jest ona wynikiem skomplikowanej, zbiorowej pracy i zapoznaje naturę gruntu, z którego wyrasta; przeciwnie, uważa swoją treść nie za przeżycie powstające w pewnych specjalnych warunkach, lecz za istotę historii i świata. Życie przedstawia się dla niej w dwóch zasadniczych grupach: 1. stanów psychiczno-umysłowych, które podlegają jej wpływom, lub stawiają jej opór; 2. całego właściwego społecznego istnienia, które wytwarza te stany, ale dla świadomości kulturalnej w tym jej stadium jest tylko konsekwencją tego, co zajdzie w pierwszej grupie, w której ona działa i przebywa. Życie twórcze i rodzinne, cały biologiczno-ekonomiczny proces walki człowieka z żywiołem ukazuje się jako konsekwencja przekształceń uczuciowych i ideologicznych oddartej od tego procesu mniejszości. Działając, świadomość idealistyczna napotyka opór tego procesu, ale przypisuje go ideologicznym czynnikom. Od roku 1848 świadomość pozornie czyni krok naprzód: zaczyna widzieć tę oporną rzeczywistość, ale ukazuje się ona jej zawsze jako coś innego niż to, czym jest istotnie: z w i ą z e k w e w n ę t r z n y n i e z o s t a ł p r z y w r ó c o n y. Przyrodniczo pojęta rzeczywistość społeczna jest hipostazą uczucia obcości, wniesionego w życie zbiorowe przez izolowaną świadomość romantyczną. To, że życie rzeczywiste ludzkości jest pracą i ma swoje, wewnętrzne konieczności, to, że ten utrzymujący się własną siłą trud nie ulega podmuchom stojącej zewnątrz myśli, zostaje wytłumaczone jako a b s o l u t n a n i e z a l e ż n o ś ć rzeczywistości od człowieka. Mamy więc niezłomne prawa natury, prawa ekonomiczne, rozwój ekonomiczny.



Człowiek ma „t y l k o p o z n a ć“ tę rzeczywistość i działać na zasadzie tego poznania. Całe nieludzkie, sztuczne osamotnienie myśli, wykrystalizowane w tępe zadowolenie z siebie filistra, cała pogarda dla głębokich sił życia właściwa dorobkiewiczom teorii jest w tych postulatach najniedorzeczniejszego z fetyszów, przyrodniczo pojętej „socjologii“. Możemy jednak nie iść głębiej i pozostać w granicach „kulturalnej świadomości“, — wystarczy to do zrozumienia jej sztuczności. Zapewniwszy sobie podstawę „poznania“, świadomość staje się w oczach swych zdolną do działania, ale nie widzi, że to, co wydaje jej się „niezależną od człowieka“ rzeczywistością, jest zawsze wynikiem działania biorących udział w życiowym procesie ludzi, a więc czymś zmiennym. Świadomość uznaje poznany przez się rezultat nieustannego mozołu za grunt swego działania i z pedancką sztywnością, z bakałarskim okrucieństwem narzuca życiu to, co zdołała z jego krwawego trudu pojąć. Socjologia nowoczesna jest teologią na użytek karierowiczów i zdeklasowanych. Sama intencja „przyrodniczego“ traktowania tych spraw jest symptomatem absolutnej dyskwalifikacji badacza do pojęcia czegokolwiek z istotnej natury społeczeństwa. Mamy tu w formie do gruntu antypatycznej, oschłej i wyjaławiającej wszystkie złudzenia poprzedniego stanowiska. Świadomość kulturalna uważa za byt swoje własne przeżycia, wierzy w prawzorowość własnych swych procesów. Nowe rozczarowania wywołują nowe, jednak wciąż nie przekraczające zasadniczej powierzchni, wnioski. Działanie jest niemożliwe — nie ma bowiem pierwiastków działania. Aryjczyk wymiera — konkluduje Gobineau; prawda w ogóle jest fikcją, istnieją tylko różne formy fikcji, niektóre bywają zbawieniem — myśli Renan; fikcje są zawsze ciekawe, dodaje France, ponieważ zaś wiemy, że wszystko to są iluzje, wszystko: religia, ojczyzna, praca (porównać co mówi o tym mr. Bergeret), łatwo nam będzie pogodzić się, wyszedłszy niejako na tamtą stronę złudzeń w tę dziedzinę, w której jesteśmy nic nie rozumiejącymi, niewinnymi dziećmi, ślepymi jak u Maeterlincka; nic nie jest prawdą, w s z ę d z i e może być absolutny początek, myśli Nietzsche; wszystko m o ż e mieć jakiś sens — mówią symboliści; i tu znowu przeżycia kulturalnej świadomości stały się dla niej światem. Ten to proces przekształceń świadomości b e z c z y n n e j w najgłębszym znaczeniu, świadomości utrzymywanej i odwarzającej wytwarzane poza nią konfiguracje przesła-

nia nam wyniki rzeczywiste tego tak bogatego w treść XIX wieku.

Atmosfera współczesna scharakteryzowana może być w ten sposób, że na powierzchni nieustannego mozołu i walki ukazują się jako przedstawiciele człowieka ludzie albo stwierdzający, że żadną podlegającą im rzeczywistością nie rozporządzają i uznający świat za wyraz dowolności, albo też ludzie utożsamiający swoje perypetie psychiczne, wytwarzane i przeżywane na tle gotowego, d o s t a r c z a n e g o im świata, z treścią życia: albo niemożność działania, albo działanie urojone. Cały ten dramat odbywa się w granicach świadomości zamkniętej i niezdolnej przemóc swego osamotnienia, wrosnąć w sam proces pracy, rozpławić dumę intelektualnego posiadania w twardym i trwałym męstwie zbiorowego wysiłku. Stan duszy ludzkości pracującej, twórczej — oto jest rozstrzygająca rzeczywistość duchowa; stan duszy ludzi, którzy żyją gotowym już życiem, jest istotnie sprawą obojętną lub przynajmniej drugorzędną. Świadomość kulturalna nie może przemóc widma gotowego świata, żyje ona nieustannie złudzeniem, że w jej wnętrzu dokonywa się przeistoczenie r z e c z y w i s t o ś c i. Przypadkowe ukształtowanie tradycji dziejowej, przetwarzające się pod przypadkowymi wpływami obcych kultur, — oto jest istota procesu, który rozstrzyga w jej oczach o wszystkim. Pora już zrozumieć, że mamy tu do czynienia jedynie z perypetiami psychologicznymi pewnego życiowego typu, i to typu, który samego życia nie wytwarza, przyjmuje je tylko. Nie podobna czysto intelektualnymi środkami przemóc tego stanowiska; jedynie zmiana życia, świadoma i wytrwale zwrócona ku jego źródłom wola może wyzwolić myśl spod tej hipnozy fikcji. Świadomość, która nie czuje się jasno określoną formą działania we własnym narodzie, która nie jest w stanie zdać sobie sprawy, jaką rolę w życiu swego narodu spełnia, w jaki sposób przyczynia się do przetworzenia zbiorowego narodowego życia w wystarczający sobie organizm, nie będzie w stanie zrozumieć nic ani w sobie, ani naokoło siebie, ani u siebie, ani na obczyźnie. Psychika nasza jest wytworem narodowego życia; zapewnić jej władzę nad światem, a właściwie samą rzeczywistość możemy jedynie poprzez tę z b i o r o w o ś ć, z której nasze życie zostało wysnute. Kto sądzi, że umie się obyć bez narodu, objawia tylko brak głębszej oryginalności. Wszystko, co w nas głębokie, istotne, twórcze, w i ą ż e n a s z g r u p ą,



w której wytkane zostało: życie narodowe jest jedynym medium zachowania własnej indywidualności. Zrozumieć to, wejść duszą całą w tę potężną walkę i pracę, która o przyszłości naszej rozstrzyga; zrozumieć, że wrastając w to życie, wrastamy w samo twórcze dno duszy naszej: złączyć całą naszą wolę z tą codzienną pracą wznoszenia narodowego lądu; zrozumieć, że ta a b s t r a k c y j n a E u r o p a, abstrakcyjne społeczeństwo, abstrakcyjna przyroda, które nam zrodzenie tej prawdy przesłaniają, są tylko wytworem dusz odciętych od życia, żyjących w fikcyjnych otoczeniach; zdobyć się na energię codziennego zespolenia ze zbiorowym trudem; wytworzyć w sobie ogarniającą go świadomość — to jest jedyna droga do wydobycia duszy z dzisiejszej mielizny.

Łatwo jest mówić o kulcie Mickiewicza i jednocześnie żyć rzeczywistą myślą poza jego spuścizną; ale usiłować przemyśleć j e g o m e t o d ą dzisiejsze życie, wydobyć własne nasze rozwiązanie z dzisiejszego świata zagadnień, tak zorientowane względem naszej rzeczywistości dziejowej, to jest inna sprawa. Kto zaś z wyznawców Mickiewicza myśli i pracuje w taki sposób? R z e c z y w i s t e, konkretne zadania rozwiązuje się na podstawie najrozmaitszych, czysto przypadkowych szablonów europejskich; a w zakątku duszy hoduje się obłudne usprawiedliwienie, że nasze niedołężne i niewolnicze hołdowanie europejskim doktrynom chwili nie stanowi bynajmniej dowodu przeciwko samodzielności naszej, bo my mamy Mickiewicza, który p o t o nam dzisiaj służy, aby ukazać jako naszą samoistność wzrastające nasze zacofanie. Dlatego szkodliwą i obłudną jest książka Górskiego, i wszystkie pokrewne jej próby. Trzeba raz zająć stanowisko jasne wobec tego oszukiwania samych siebie. Być wyznawcą mickiewiczowskiej myśli — znaczy to myśleć o dzisiejszych zagadnieniach życia w kategoriach n a r o d o w e g o istnienia, znaczy to tworzyć konkretną narodową moc dziejową, a więc c o ś r z e c z y w i s t e g o, coś, co rozwiązuje te zagadnienia, z jakimi dzisiaj łamie się człowiek: to, co dzisiaj uznane jest za kult Mickiewicza, jest tylko mesjanistycznym snobizmem. Pierwszym czynem jest tu właśnie otrząśnięcie się spod w p ł y w u osamotniających, izolujących hipnoz świadomości kulturalnej, jest zrozumienie, że nasz stosunek do codziennej, nieustannej walki narodu, t. j. wszystkiego, co jest w Polsce stwarzającą swą podstawę pracą, j e s t n a s z ą najgłębszą

rzeczywistością. Nasza kultura była zawsze stwarzaniem takich form życia, aby na powierzchni pracującej biernej masy istnieć mógł typ życia swobodnego od pracy, wierzącego w siebie. I oto mamy oko w oko dwa zasadnicze fakty naszej epoki: żaden już z żyjących na powierzchni dokonywanej pracy typów nie jest już w stanie, nie będzie już nigdy w stanie wierzyć w swą wartościowość i jednocześnie pracująca masa przestaje być bierną, nie posiada jednak organu umysłowego, który by pozwolił ująć jej własne swe, jedyne zadanie, posłannictwo i dzieło. Myśli ona o sobie, o swoim nowym życiu w kategoriach rozkładających się typów przeszłości. To jest wielkie niebezpieczeństwo epoki. Sięgnąć trzeba głębiej, poza zagadnienie dnia, ująć tę wielką sprawę; potrzeba nowoczesnej, głębokiej, całe życie ujmującej wiary.

Starałem się wskazać, jakie organy może znaleźć ten proces w istniejących formach tradycji narodowej. Angielski humor, łacińskie prawo stać się mogą formami, w których zdoła ująć sam siebie ten nowy proces: są to już gotowe metody duchowej pracy. Czy ośmieli się kto twierdzić, że w tym kierunku została wyzyskana spuścizna romantyków? Żyje się pewną tradycją tylko pracując, tylko idąc zawsze po linii największego oporu, po linii wyznaczanej „żywym“ przez każdogodzinne wymaganie życia. Naród nie wyrasta z samotnych marzeń, to proces właśnie realnego pasowania się z żywiołem. Walka z żywiołem, z własną oporną naturą jest współżyciem naszej woli z tym, co jest starsze od niej i co ją wyłoniło. Pracując w świecie poza nami lub w sobie, usiłujemy wymóc na żywiole, aby utrzymał nasze dzieło, usiłujemy w sposób stanowiący właśnie istotę pracy, jej niezastąpioność, porozumieć się z nim. I w procesie pracy porozumienie to ustala się, psychika nabiera tych cech, które zapewniają jej powodzenie wobec żywiołu, przepaja się nieuchwytnie pozaludzkim i to jest geneza wszystkich zasadniczych pojęć o świecie. — W codziennej, wielomilionowej pracy naród wytwarza sobie sam świat, w jakim żyje, ten świat przepojony jest samym procesem pracy, magizmem woli i serca: on tworzy samą naszą podstawę psychiczną, konkretne dno wszystkich abstrakcyj, do niego wraca wszystko, co w naszym życiu jest istotne. Naród jest istotnie ośrodkiem wszelkiej rzeczywistości, organem obcowania z nią: otacza on nas i dźwiga;



wola nasza w nim tylko ma podstawę w świecie. Z niego bowiem wyrosła i poza nim jest niezrozumiała. Wyzwolenie pracy może być tylko wyższym stopniem dojrzałości woli; może być tylko rozbudzeniem narodu we wszystkich gałęziach polskiego procesu życiowego, zespoleniem się w nim całej polskiej myśli, woli, całego żywego wytrwania.

## XII

## DUSZA SAMOTNA

Zestawienie twórczości Norwida i Wyspiańskiego z poezją Jana Kasprowicza może doprowadzić do bardzo ciekawych wniosków dotyczących stosunku między katolicyzmem a pierwotnymi formami religijnego życia.

Może to w ogóle stanowić interesujące zagadnienie, w jakiej mierze katolicyzm jest w stanie wytwarzać swoje własne stany uczuciowe i wzruszeniowe, w jakiej mierze może on się obywać bez dopływu „pozahistorycznej", nieplastycznej uczuciowości. Byłoby rzeczą pożądaną, aby umysły dojrzałe przestały się u nas zajmować wyłącznie powierzchownymi i odpadkowymi formami myśli katolickiej i starały się zrozumieć ją w tym, co jest dla niej najistotniejsze. Z punktu widzenia czysto poznawczych i kulturalnych interesów jest pożądane, aby katolicyzm, ten zdumiewający twór zbiorowej pracy narodów, był badany w sposób niemniej poważny, niż to się czyni z czysto indywidualnymi, mniej trwałymi ukształtowaniami. Dopóki się nie rozumie roli, jaką katolicyzm odgrywa w życiu elity umysłowej francuskiej i po części włoskiej, póty niezrozumiałymi pozostaną dla nas bardzo liczne i ciekawe zagadnienia życia kulturalnego najbliższych nam czasów. Psycholog kultury ma prawo żądać, aby poświęcano katolicyzmowi, jego poznaniu i rozumieniu niemniej trudu, niż gdy np. chodzi o odtworzenie kultury religijnej starożytnej Grecji. Jest to tym pilniejsze, że czysto kulturalne rozumienie katolicyzmu ustala się dziś coraz bardziej w intelektualnie rozwiniętych i dojrzałych kołach Europy. Nikomu nie wyda się tu dziwne np., gdy się powie, że Goethe lub Hegel mogą być rozpatrywani jako próby stworzenia dla siebie indywidualnymi siłami „atmosfery katolickiej", wyhodowania w sobie katolickiej struktury umysłowej. Zdaje mi się takie pogłębienie pojęć tym konieczniejsze, że katolicyzm zawiera w sobie ten specyficzny „patos" historyczny, ten rys konstruktywny, o którego zrozumienie iść powinno każdemu, dla kogo wyrazy „kultura przyszłości", „nowa kultura" są czymś więcej niż czczym słowem.



Starałem się wyjaśnić już uprzednio tę stronę sprawy, powracam tu jednak do niej, gdyż poezja Kasprowicza pozwoli nam może ująć ją z odmiennego nieco punktu widzenia. Jest to tym ważniejsze, że liryka Kasprowicza należy niewątpliwie do trwałych i nie przemijających naszych wkładów do skarbu kultury ogólno-europejskiej. Pewien moment duszy ludzkiej, pewna jej postawa znalazły tu jasny i pełny wyraz. Nie dziwię się bynajmniej, że istnieją już podobno w Niemczech „gminy" kasprowiczowskie. U nas jest Kasprowicz podziwiany — jeżeli na stronie pozostawić garść artystów — tym specyficznie polskim, niwelującym podziwem, który jest jedną z najskuteczniejszych postaci uchronienia swego życia wewnętrznego od bezpośredniego kontaktu z treścią podziwianych dzieł i twórców. W ten sposób odżegnują się od Chrystusa ci, którzy go ustami wyznają. Podziw i uznanie wyłączają w Polsce rozumienie w wyższym chyba jeszcze stopniu niż nienawiść lub niechęć. Jest to pewien rodzaj myta, które raz opłaciwszy, inteligencja nasza pragnie na zawsze wolną być od wszelkich „zabiegów dusznych". Jednym tchem wymieniamy dzisiaj nazwiska Kasprowicza, Wyspiańskiego, Żeromskiego, nie dostrzegając, że są to trzy różne światy ducha, trzy różne w sobie zamknięte formy samowiednego życia, że właściwie nie można przebywać w światach tych jednocześnie, że one stawiają nam różne i bynajmniej nie łatwe do pogodzenia żądania, że człowiek, który szczerze zrośnie się duszą ze światem Kasprowicza, nie będzie w stanie wżyć się jako w swój świat duszy w twórczość Żeromskiego, a dostęp do poezji Wyspiańskiego byłby dla niego jeszcze trudniejszy. Ale powierzchnia duszy odbierająca dziś wzruszenia artystyczne jest już znakomicie wyćwiczona: wie ona, że to wszystko nie na serio, że to obowiązuje tylko do pewnej głębokości, że tam gdzieś głębiej jest ktoś czy coś, co już potrafi wszystko po swojemu wyzyskać, ze wszystkiego się po swojemu wycofać. I tacy to wewnętrznie zabezpieczeni wielbiciele, koneserzy stylów odczuwają

jako brak taktu, gdy się przystępuje do dzieł wielkiego poety z całą stanowczością i powagą, gdy się je bada nie jako formy pewnej powierzchownej gry, nazywanej dzisiaj sztuką, lecz jako to, czym one są — t. j. jako postacie życia raz na zawsze utrwalone, mające w sobie całą grozę tragicznie zamkniętego losu. Świat cały jest dla Kasprowicza jedynie postacią obcowania jego duszy z Bogiem, jedynie mową, w której odbywa się wieczny dialog. — Dusza i Bóg, to są właściwie istniejące tu dwa bieguny; świat przyrody i świat dziejów, to już nawet nie teren zetknięcia tych dwóch wiecznych potęg, lecz coś jeszcze mniej samodzielnego: to jakby kształty tylko, przejściowe symbole życia pulsującego między Bogiem a duszą. Nie może być najmniejszej wątpliwości, że mamy tu do czynienia nie z literackim wmówieniem, nie z poetycką fikcją, lecz z istotną i głęboką formą życia duchowego. Taką jest prawda psychiczna Kasprowicza. Gdy się zbada i rozpozna l o g i k ę, z jaką się ona rozwija w jego twórczości, gdy się spostrzeże, że dzieła jego to tylko różne momenty, różne płaszczyzny, różne oświetlenia jednego i tego samego głębokiego, zasadniczego przeżycia, znikają wszystkie wątpliwości: — twórczość Kasprowicza jest zjawiskiem tak samo samobytnym i istotnym jak życie i działanie św. Franciszka z Asyżu, Pascala, Kierkegaarda. Wymieniłem tu umyślnie wielkie imię włoskiego świętego, gdyż musi się ono nasunąć każdemu, kto się wżyje dostaecznie głęboko i szczerze w świat duchowy poezji Kasprowicza [1]). Pomimo całego oficjalnego uznania, jakie go otacza, najgłębsza, duchowa wartość jego poezji nie jest jak gdyby nawet przeczuwana. Cały podziw, cały wpływ, całe działanie wychowawcze zostają przekute na walory estetyczne. Poezja Kasprowicza jest czymś więcej: jest potężnym źródłem odnowienia, oczyszczenia duszy. Nikt nie zdoła przewidzieć, jakie wyniki mogłaby wydać, zetknąwszy się z szerokimi warstwami ludowymi, w r ó c i w s z y do nich. I może nie bez powodu nasuwają mi się, gdy myślę o niej, wszystkie uta-

[1]) Nasuwa mi się pewna uwaga: mało jest dzieł w naszej literaturze, które byłyby w takim stopniu przepojone wewnętrzną, głęboką d o b r o c i ą. Gdy się nie chce samego siebie skrzywdzić ich niezrozumieniem, trzeba to mieć na uwadze, gdyż wzajemna n i e ż y c z l i w o ś ć, tajona i bezwiedna, jest jedną z cech naszego współczesnego umysłowego życia. Bardzo często surowość intelektualna i niezbłagana logika są tylko formami zewnętrznymi głębokiej, nieuświadomionej złości.



jone prądy religijnej uczuciowości, które tętniły pod powłoką wczesnego włoskiego renesansu, te rozdarcia, powinowactwa, które sprawiają, że ten sam żar, który wybuchał w ikonoburczych krucjatach p i a g n o n ó w, przeradzał się w sztukę i kształt w duszy Michała Anioła, był ożywiającym i trawiącym ogniem w piersi Botticellego. Zdaje mi się, że cały świat zagadnień związanych z imionami Franciszka z Asyżu, Savonaroli, świat zagadnień dotyczących wzajemnego stosunku religii i sztuki tkwi w założeniach psychicznych poezji Kasprowicza. Przeczytajcie to, co mówi Gebhardt o zgorzkniałości i dziwactwach ostatnich lat Botticellego, i weźcie potem do ręki książkę „O bohaterskim koniu“, szczególniej te tak niepokojące polską krytykę stronice o Fragonardzie. Stronice te napisał ten sam człowiek, który przez błonia życia idzie śpiewający z jedyną wierną towarzyszką, śmiercią. Kto w tych jego kartach nie wyczuje tego samego zasadniczego akcentu, ten akcentu tego w ogóle nie słyszał, nie wie, na czym on polega, skąd idzie.

Powracam do zaznaczonego porównania.

Savonarola był głębokim, płomiennym buntem całego włoskiego społecznego piekła przeciwko samemu sobie, przeciwko całemu stanowi rzeczy, którego momentem ono było. To włoska nędza rozpalała ten żar, który zwracał się przeciwko wszystkiemu, co beztroskliwie znosiło istnienie, chłonęła całą słoneczność ariostowskiego świata w ogniu rozżarzonego sumienia. A jednocześnie sam ten żar trawił i oczyszczał: on tworzył dumę i tragizm w młodej duszy Michała Anioła, on przepalał duszę Botticellego, tak aż wreszcie odnajdowała poza gorzkim potokiem skruchy dziecięcą szczerość, rzewność, a wraz z nią odrodzone nowe „tak“, z głębi dziecinnej duszy dźwigające znów zagrożone zrazu piękno. Wszystko stawało się bezwinne; lecz gdy chwiał się ten postument, gdy łamała się kolumna, zmieniała się znów perspektywa: nieskończona, uświęcająca wszystko dobroć przeradzała się w nieskończoną, niwelującą wszystko wzgardę. I to jest tajemnica przejścia od widnokręgu „Marii Egipcjanki“ do perspektywy huśtawkowej Fragonarda. Kto nie rozumie, że tego rodzaju przejścia są najwyższymi, nieodpartymi dowodami szczerości, ten niech wyrzeknie się rzemiosła krytyka. Rzecz prosta, że nie używam tych porównań dowolnie. Problem piękna i sztuki wobec bezmiaru nędzy i cierpienia stał się zaczynem religijnego życia Kasprowicza. Sztuka jego

jest w nieustannym związku z perypetiami wewnętrznego odkupienia: w niej oddychają jego chwile dziecięcej radości, gorzkiego zapamiętania, straszliwe chwile, kiedy Bóg milczy, i momenty bezgranicznego zaufania, łaski, przebaczenia. Niech wiara zgaśnie w sercu, — a czystość, dla której wszystko jest czyste, zmieni się w spopielałą obojętność zużycia i cynizmu. Wszyscy, co żyli głębokim i samoistnym religijnym życiem, znają te chwile całkowitej, beznadziejnej spiekoty duszy. Rwąca rzeka wzruszeń i uniesień, cichy strumień pokory, zatoka przebaczenia i spokoju — przepłynęły gdzieś, zapadły w podziemia: straszy tylko wyschłe łożysko, dno piaszczyste i jałowe, bezpłodne i samotne, jak szkielet. Życie popłynęło kędyś, skryło się w czeluściach serca, pozostała trupia samotność, niewiara martwej kości, iż kiedyś pulsowała krew, dzwoniło serce. Czy istotnie przemawiał niegdyś Bóg do duszy, czy stała ona nad nim jak na brzegu morza, sam na sam z jego nieskończonym życiem, czy istotnie falą była płynącą tam, gdzie gorze i pała na widnokręgu przenajświętsze serce, czy istotnie przepływało tętno Boże poprzez pierś naszą, czy w samej rzeczy patrzyliśmy śmiertelnymi oczami w bezmiar życia? Stoimy teraz na powierzchni martwego świata, który jest nam obcy, jak zastygła na wieki skorupa. Nic nas z nim nie łączy, nie łączy nas nic z nikim i niczym: patrzymy w świat pustymi oczami Jorykowej czaszki, w martwej ciszy rozlega się puk-puk gwoździ wbijanych na Golgocie, dobiega wrzask przekupniów i hecarzy. Hamlet, Ofelia, miłość, wszystko to trwa, — trwa, gdyż jest w gruncie rzeczy tylko bezużyteczną, samotną walką wszystkiego przeciw wszystkiemu, walką, gdzie nie ma zwycięzcy ani zwyciężonego, jest tylko bezcelowe zagryzanie się wzajemne, lub jeśli kto woli, również bezcelowe gżenie się miłosne tworów jednego dnia.

Te momenty odpływu duszy są nieodłącznie związane z momentami przybierania duchowych fal. Kto serce swe uczyni organem nieskończoności, musi być przygotowany na te chwile, gdy leży ono jak zapomniany przez ocean żwirek na piaszczystym wybrzeżu. Są to dwie strony jednego i tego samego procesu. Aby móc tak z całym poza nami światem, z całym jego życiem, ze wszystkim, co tworzy on z nami i w nas, obcować jak z wielkim życiem, którego fale unoszą nas ku szczytom, nurzają w głębinie, trzeba świadomością i duszą wyjść poza interesowność naszego j a, trzeba samego siebie rozpławić w wiel-



kiej, przez współczucie rozszerzonej duszy. J a poezji Kasprowicza zostało wytworzone przez głęboko współczujące, przyzwyczajone żyć i czuć poza własnymi granicami serce. Nie trzeba brać na serio teatralnego wiersza „byłeś mi niegdyś bożyszczem“ i t. p. Tłum, który przestał być bożyszczem, był tu właściwie tylko postumentem własnego ubóstwiającego samo siebie j a. Indywidualizm religijny poety jest właściwie rozszerzeniem i pogłębieniem społecznym duszy. Jest zwycięstwem szczerego ludzkiego współczucia, głębokiej dobroci nad pierwiastkami czysto osobistej dumy, stanowiącymi podstawę agitacyjnego altruizmu. Dzisiejszy Kasprowicz religijny jest dojrzałym owocem jego okresu podkreślanej, zaznaczanej tendencyjnie ludowości. Możebyśmy już raz przecie wyzwolili się od ohydnej maniery rozpatrywania głębokich przejść duchowych z punktu widzenia powierzchownych, koteryjnych haseł. J a maleje w oczach głęboko żyjącego człowieka, maleje wszystko, co może ono uczynić i czego może się doczekać, dusza wychodzi poza osobiste życie, wysiłek budowania i wznoszenia. Można brać i nadal w życiu udział nawet własnym czynem, ale duszą stoi się poza nim i ze wszystkiego pozostaje to jedno tylko głębokie tętno życia, i świat cały wraz z naszą ograniczoną osobistością jest tylko symbolem, momentem tych podziemnych wzruszeń. Nasze głębokie j a staje się jednym z biegunów — całe pozostałe życie skupia się na drugim. Wydarzenia, czyny, dzieła same przez się nie mają tu już znaczenia: całe znaczenie ich jest w tym głębokim tętnie, które je ogarnia. Mniejsza o to, co wywołuje wzruszenie: ból, rozpacz, radość. Są tylko one, tylko dusza nasza, pogrążona w nich i cały świat jako jej olbrzymie, tętniące serce. Jest on tylko sprawcą, źródłem naszych wzruszeń, z niego wypływają one i wracają ku niemu, niosą go w sobie, rozpławiają, zastygają w nim. Jest tylko dymiące serce, jego wzruszenia, cierpienia i miłość, radości, tęsknoty i szały rozpostarte są w próżni jak struny. Bóg i dusza — dwa umocowania tętniących strun; przepływa przez nie pieśń, faluje od bieguna do bieguna; rwą się struny, — to Bóg znikł jak słońce w falach oceanu, dusza wre, sama z sobą się zmaga i kłębi. To znowu on jeden — jedyny w wiecznej chwale, w niedosiężnym majestacie, gdzieś poza krańcami istnienia. Korzy się dusza. Płynie tym powietrznym, ponadżyciowym szlakiem jesienny smutek, nędza chłopska, rozpacz miast, płacz dzieci. Dusza wpada w grząskie moczary, blady

Bóg patrzy z widnokręgu jak chore słońce; na próżno wyciąga się ku niemu ramiona, i jemu zimno w tej strasznej szarudze, jego świetność ginie w liściach drzew, jęk wichrów z jego piersi: umiera Bóg, jak ta ginąca dusza, więc wzbiera w niej żal nad jego straszną nędzą, poznaje winę swą i grzech. Ten wielki Bóg płacze jak zagłodzone chłopskie dziecię w zapartej chacie, a moczar życia trzyma, więzi duszę. Żal, piekąca hańba, rozpacz bezpowrotu, całe serce ginie Bożym bólem — i oto chyli się nad duszą bezpamiętna dobroć, jak wierny przyjaciel, brat nie znający zdrady, matka, co łez wylanych nie pamięta. Kto da moc zapomnienia, gdzie zdoła je znaleźć dusza obarczona winą, która nie ma granic? Ślepi ją ten blask nie pamiętającego przebaczenia, znieść nie może jego białych skrzydeł. Wstyd przeszywa na wskroś, przygważdża ku ziemi, rozdeptuje duszę na proch, drga w każdym zmiażdżonym wspomnieniu. Wszystko raczej niż ta straszna męka. Być musi kraj wiecznego potępienia, tam, gdzie już milczy Bóg, gdzie płacz jego nie sięga, gdzie można żyć sam na sam z rozpaczą. I tu na martwym wzgórzu przybijają do krzyża wieczne odkupienie: tak, tak! — Zbawicielu, tak, tak! — ty, co nie pomnisz zdrady, tak, tak! — poprzez ciało i kość. Sama już teraz będę, na wieki tylko z sobą. Na grobie Bożym siędę, na nagim wirchu. Szumi samotnością wicher, odziera liście z drzew, przelatuje nad martwym szczytem. nie daje mu ukojenia, pali gorączką, gna w obłęd.

Umarł Bóg, jest tylko samotna, opętana dusza. Rwie struny, nikt jej nie słucha, bluzga krwią, drze na strzępy pamięć. Naprożno, naprożno! Sama przed sobą gna przez nagie pola, pada bez tchu i wtedy, gdy już leży bezsilna, kiedy męka strawiła już pamięć grzechu i bólu, kiedy nic już nie ma, wypływa z ostatniej jakiejś głębiny płacz. Skąd płacz w spalonej duszy? Szemrzą łzy jak strumień na wiosnę: dźwiga się dusza, uśmiecha się sama do siebie przez łzy, rodzi się z własnej piersi Bóg beztroskliwie dziecięcy, słodki jak kwiat, jak ta radość, która nie zna czasu, jak wieczny, nic nie wiedzący uśmiech, kwitnie jak drzewo migdału, cały jest w kwieciu i woni, łagodnym wietrze, srebrzystym szepcie strumieni, bezskrzydlnym locie obłoków. Jak młody sad kwitnących jabłoni jest ten Bóg i na klęczkach, w skrusze, pełznie ku niemu szczęśliwa, pragnąca tak wiecznie słodko się kajać dusza. Tak słodko wspominać grzechy, tak jak wino upaja to wonne przebaczenie. Już nie ma granic między słodką niemocą tej skruchy a radością grzechu: pulsuje szczęście poprzez cały przestwór, bezwinność wstępuje w samo ciało grzechu, w upojenie rozkoszy, w taniec Salome, — wszystko stało się bezmiarem, poprzez który płynie bezwinna, nie pamiętająca o niczym lubież. Występuje z granic radość, rży jak koń, tarza się, wybucha śmiechem, świat cały pragnie spalić, Boga samego obdarzyć swym nadmiarem: świat cały jest płomiennym śpiewem, pachnącym szałem. Odrywa się od duszy ten groźny jak słońce nad pustynią świat, ślepy, bezlitosny, płomienny, wre jak lawina życia i ognia, porywa chucią, przepala, unosi, zostawia zwęglone, umarłe ciało i sam swą dumą, swą rozkoszą, swym szaleństwem pijany pali się, — jej kat, jej ślepy los, głuchy ból. Pocóż trwamy my — ty i ja — nad chatami, które mór dławi, poco świecimy swym przepychem niedoli? Niechajże skończy się to wszystko, niech zaginie ta zorza i niechaj pozostanie to jedno: — fujarki płacz nad opuszczonym, przepalonym światem. Ginie to wszystko, gdzieś dogasa jak ostatni węgielek klątwa, milknie jak oddech starca modlitwa; — gdzież Bóg, gdzie dusza? — Samotny człowiek — wyrzucony przez fale, czeka, rychło-li mu położy na ramieniu dłoń — śmierć: już czas — a wy tam ostańcie, żyjcie, jeżeli zdołacie, żyjcie, kochajcie się, weźcie co wasze, każdy sam za siebie. Mnie nie potrzeba nic, — idę sobie poprzez błonia — z towarzyszką śmiercią — śpiewający.

Ze wszystkimi nami robi coś życie, kędyś nas niesie, rodzi zbrodnie, cnoty, nieszczęścia, godziny radości, wielkie, pyszne gniewy, dumne zamiary, gnącą barki pracę, jałową pustkę bezpotrzebnych dni, wzajemne bezcelowe okrucieństwo. Jeden drugiego ku ziemi gnie, spycha, depce po trupie. To życie. Ale poza nim jest to, co czuje to wszystko — ludzkie, dymiące krwią serce. Poza krańcami ludzkiego rojowiska roztoczyło swoją samotność. Tu nie potrzeba niczego, nie trzeba budować, szarpać się, gryźć wzajemnie; kogo ogarnie wzruszenie, skruszy, uczyni tętniącym sercem, tylko ten jest tu bratem. Żyć, tworzyć życie, panować nad nim — to są sny. Życie to ślepy los, który gna człowieka. Nikt go nie wstrzyma. I poco? Niechaj trwa, niechaj żyją, pracują ludzie, jak muszą. Tu już się niczego nie wymaga, tu się tylko czuje, cierpi, kocha. Człowiek tu jest sam z sobą, z duszą własną, z jej samotnią — Bogiem. Otacza on jak niebo, grzebie w sobie jak ziemia, opasuje, chroniąc od małości, jak pło-

mień. Tu już nie zmąci nikt tej jedności — samo siebie tylko mające serce ludzkości żyje tu. Tam w świecie wali w nie praca jak młot, trawi, dręczy beznadzieja, przygniata głuchy ciężar czasu. I życie, które wytwarza wzruszenie, znika, pozostaje tylko ono samo: — ból, znużenie, ekstaza samotności, wyzwolenie. Świat to tylko tło tych wzruszeń, tło, z którego zdają się one wyrastać i pochylać ku nam, jak olbrzymie cienie, jak ognie, które grożą, jak błogosławiące obłoki. To wszystko, ten cały świat — to jest tylko tętniące słowo naszej duszy. Jest tylko ona, sama, na poły rozszczepiona: ja — i Bóg, dwa bieguny jednego wzruszenia, które schłonęło świat, ludzkość, a teraz pozostało jako łuna, jako olbrzymi, rozdzierający wieczną ciemność krzyk. Kto woła i kto słucha? Bóg i dusza. Błyskawica przenosi wzruszenie, jest ono w piersi niezmierzonej Boga, to znowu godzi w nią z naszego serca jak strzała, wydziera się ku niej jak modlitwa. To dusza, która wydźwignęła Boga, wieczna jak on, szamoce się i grozi, bluzga krwią, buntuje się, błaga: to znowu on łyska gniewem, gromi piorunem, spływa dżdżem łaski, wskrzesza rzeźkim, wiosennym tchnieniem. Motywy tych przejść, próby zobiektywizowania ich, sądy Boże, potępienia, akty łaski — to wszystko jest mniej ważne, nieraz to martwy kruszec, ciśnięty w płomienie, mącący jego jasność, zarysowujący się w wiecznym ogniu przypadkową, mirażową smugą. Siła i głębia kasprowiczowskiej twórczości — to wyolbrzymione w samotności ludzkie serce, rwące się w kawały gdzieś ponad światem, tryskające słupami ognia, strugami łez. Serce, które rodzi swój świat z siebie, skarży się przed sobą słońcem, co zachodzi nad polami, widmami wierzb, opuszczoną chatą, łka dzwonem kościołów, koi się ciszą. Staje się krajobrazem, wsią, lasem, wiejskim pogrzebem, ale wszystko to — to zawsze ono, samotne, olbrzymie, potrzaskane, cyklopowe serce. Ono i jego groźny, wielki cień, jego widmo, początek i kres, jego dziecię i jego ojczyzna, samotny tak jak ono; jak ono, rwące się w męce i bólu, zachichający w tęsknocie, — sobowtór duszy Kasprowicza, towarzysz jej, jej Bóg. A w dole jest świat krzywd, które trzeba dźwignąć, grzechów, których trzeba dokonać. By żyć, musi być ślepym i głuchym cały ten twardy, kamienny, zapamiętale spychający się w zatracenie, pożerający się wzajemnie świat. Tu życie jest tylko bezsilną, wymęczoną poprzez świat duszą, taką, jaką wyszła z opętania zagryzających się zjawisk. Możnaby określić stano-



wisko Kasprowicza, jego poezji słowami: l i r y z m j a k o k u l t. Życie rzeczywiste, takie, jakim ono jest w swoim twardym świecie, jest i trwać będzie niezależnie od woli poety. Przestał on wiązać swą duszę z jakąś poszczególną formą życia: nie znaczy to, że życie jest mu obce. Znaczy tylko, że nie wierzy on, by dusza mogła zapanować nad kipiącym chaosem, by mogła znaleźć sobie w życiu pewne i trwałe stanowisko, by nie pociągnęła jej w niczym fatalność, która j u t r o nasze zwraca przeciwko d z i s i a j. Życie trwa i wpleciona w nie psychika cierpi jego bólem, jego rozpaczą, upaja się jego potęgą, jego zapamiętałą, na wszystko ślepą wolą zniesienia i wytrwania. To, co człowiek czyni, jest konieczne: nie on tam włada. Ale jego czyn, życie to, w którym on bierze udział, budzi w jego niezwiązanej z żadnym kształtem duszy — całą symfonię wzruszeń. Dusza ukazuje się tu jako czuciowość, wzruszeniowość, wzruszeniem staje się cała psychika ludzka, nie znajdująca siebie w stworzonym przez zbiorowy mus życiu. Ta nie objęta przez społeczeństwo, znosząca je tylko, dźwigająca je lub podlegająca mu dziedzina duszy wyzwala się w poezji jak w ponadspołecznym, ponadludzkim żywiole, rozżarza się jak łuna nad społeczeństwami. Swoboda nie istniejąca jako czyn — ocala tak samą siebie jako wzruszenie: porozdzierani przez tysiączne sprzeczności w życiu ludzie jednoczą się w wielkim, łkającym ponad całym życiem wzruszeniu. Poezja jest tu jakby żywą hostią dusz, sakramentem zjednoczenia, kultem, jak powiedzieliśmy wyżej. Kultem zasadniczo naszych czasów, tych, które właśnie są, tej ciężkiej, żelaznej godziny. Historia nie przez nas została założona; włada ona nami, jesteśmy w nią tak wpleceni, że ulegamy jej, buntując się nawet przeciwko niej: cała nasza, chociażby nawet zbuntowana psychika jest jej dziełem. Nie możemy żyć poza obrębem historii, na każdym naszym czynie, na każdej naszej chwili ciążą wszystkie te zakresy życia, wszystkie te jednostkowe i zbiorowe losy, z którymi splotły nas dzieje, zanim rozpoczęliśmy nasze indywidualne istnienie. Nie jesteśmy w stanie sprawić, aby te związki przestały istnieć; wszystko w naszej duszy, wszystko, co jest w niej konkretne, co może być ujęte i nazwane, wysnute zostało przez zbiorowość, do niej się zwraca siłą własnego ciążenia. Wyjść usiłujemy poza społeczeństwo, wyrzekamy się tego, co nas wiąże: ciążą na nas te czyny, których moglibyśmy dokonać. Dzień nasz każdy, każda nasza decyzja,

każda chwila naszej bierności: wszystko to należy do tego życia, w którym wszystko jest nieustanną walką i krzywdą. Jedność nasza własna rozpada się na kawały i pożerają się one i niszczą nieustannie: zabijamy i krzywdzimy każdej godziny. Tkamy i my to życie grzechu, zbrodni, krzywdy, niedoli, samotności, wiecznego niezrozumienia, jakie nas otacza. Nie możemy go nie stwarzać; dokądkolwiek pójdziemy, pójdzie ono z nami, istnieć będzie jako nasz czyn. Społeczeństwo i życie są zbiorową winą, ale winą nieuchronną, — nie możemy się od niej uchylić. W niej jest nasze życie, nią jest nasza dusza, nie ma nas poza nami. Wstecz czy wprzód, ku sobie czy ku ludziom: ona jest wszędzie; czy przyjdzie jej kres, czy prowadzi ona ku jakiemuś wyzwoleniu, zwycięstwu? Dziś mamy tylko to, co jest: życie — nieuchronną, wielką winę i duszę, która nie ma ucieczki ani w życiu, ani w śmierci; trwać musi ona wszczepiona w ludzkie rojowisko. Sama w sobie jest bezsilna: nie może przeszkodzić, aby nie powstawała nad społeczeństwami jak chmura rozdzierana przez płacz, przez błyskawice gniewu, a chociażby jak obłok cichego odpocznienia, pachnących marzeń. Tak rodzi się ta poezja. Jest do dna duszy naszą; kto powie, że jej nie potrzebuje, skłamie. Muszą w każdym istnieć dziś wybuchy samotnego liryzmu; chcecie wykreślić z życia płacz, który przeciąga nad mrącymi ulicami miast, chorowity uśmiech dzieci i kobiet trawionych przez nędzę, gdy zaświta dzień wiosenny. To wszystko jest bezsilne, ale życie nie opanowane przez wolę, a raczej życie wolę swą i świadomość z głębi czucia rodzące musi się gdzieś schronić. Kto ośmieli się zresztą twierdzić, że człowiek może w ogóle samego siebie tak posiadać, żeby żyć mógł bez liryzmu? Nie jest to moje zdanie. Nawet w walczącym, heroicznym obozowisku musi być moment, w którym ponad dzieło swe wzbija się zbiorowa dusza, wśród ciszy sama przed sobą łka, skarży się, wielbi. Liryzm jest potokiem życia gdy płynie, źródłem, z którego może powstać czyn: jeszcze nie napotkał przeszkody lub już się o nią złamał, ale jest jeszcze. Gdy nie ma już w duszy nic ciekłego, gdy nie szumią już w niej żadne fale, może ona jeszcze stoczyć ostatni bój o siebie, ale nie pójdzie już poza siebie, poza swój samotny posąg. Liryzm jest źródłem heroizmu: nie dokona już niespodziewanych, nieznanych dzieł ani jednostka, ani zbiorowość, jeżeli nie przychodzą już w nich momenty samotnego zatopienia w sobie, wielkiej ciszy duszy. Jutro nasze, czyn nasz — muszą gdzieś być w czasie, gdy trwa nie znające ich dzisiaj. Często przebywa ono tam, to nasze jutrzejsze wytężenie, gdzie jakieś wielkie wczoraj samym sobą, smutkiem swym, samotnością się upaja. Kto nie czuje się w niczym wobec dnia dzisiejszego bezsilnym, kto nie czuje się w niczym niewolnikiem twardej mocy chwil obecnych — ten niech nie uważa tego za moc: — to zanik życia. Kto całego siebie w swoim dziś poznaje, ten już nie ma jutra. Liryzm to jest dusza nie dzisiejsza, nie objęta przez obecność, dokonywany czyn, — to sam potok życia, z którego wychyli się nasze jutro, nasze j a jutrzejsze. To wszystko jest dzisiaj w naszej, nie znającej siebie samotności, w wietrze, który szumi, w duszy naszej, która z nim ulata, rozpościera się nad nami, nie znająca ani jutra ani dzisiaj, grająca jak surma, wyjąca jak wicher, jak organy bijąca w sklepieniu. Liryzm jako religia, jako posłannictwo, przeznaczenie, natura — to jest twórczość Kasprowicza. Liryzm — nie okolicznościowe oplatanie zdarzeń, faktów girlandą uczucia, powojem sentymentu, — lecz liryzm-dusza, w której rozpławiły się już zdarzenia, stały się muzyką, tonem, rytmem, płaczem. Liryzm nie uznaje tu już świata, ma go w sobie; inaczej byłby liryzowaniem tylko. Kasprowicz jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli czystego liryzmu.

Wydaje mi się jego poezja o wiele głębszą od twórczości Whitmana. Być może wchodzi tu w grę jakaś moja osobista idiosynkrazja. Wydaje mi się jednak, że liryzm zasadniczo zwycięski, tryumfujący jest zbytnim ułatwianiem sobie życia. Zwycięstwo tylko wtedy jest rzetelne, gdy jest określone, pełne swej realności, epickie; liryzm może tu wydobyć się na powierzchnię, ale podstawy własnej nie stanowi. Liryzm to dusza nie zatrudniona, dusza sama z sobą; cóż ona wiedzieć może o oporze, jaki stawia świat, o jego twardej zwartości? To wszystko nie istnieje dla niej, gdy ona jest sama z sobą. U Whitmana nie ma zwycięstwa, jest *parti pris* optymizmu: jego liryzm to wrzask miedzi nad rozpędzonym, hałaśliwym tłumem. Ten Mesjasz ma coś z Barnuma; — wolę Kasprowicza. Zwycięstwo człowieka ma zawsze kształt, tkwi w dokonanym dziele, które opływa naokół bezkształtna, szemrząca dusza. Zwycięstwo amorfizmu, wieczne, bezkształtne zwycięstwo jest nie wypróbowaną, nie znającą swoich granic, ale i swej rzeczywistości mocą. Whitmana nazywa jeden z jego biografów katoli-

kiem, mając na myśli rozlewność jego duszy, nie znającej żadnych wyłączeń, żadnych bezwzględnych, nieprzezwyciężalnych przedziałów i granic. Jest to jednak katolicyzm *à la* Wiktor Hugo i w ogóle spostrzeże może kiedyś krytyka, że podziwiany dziś jako coś niebywałego, jedynego, Whitman ma wiele punktów styczności z Wiktorem Hugo i że żyje w nim najsilniej nie to bynajmniej, co jest w wielkim poecie największe. Jest to Hugo nieplastyczny przede wszystkim. Plastyka Wiktora Hugo miewała w sobie nadmierną wypukłość teatru, była dekoracją, a nie rzetelnym, opanowanym kształtem — ale stawiała ona bądź co bądź opór lirycznemu optymizmowi, tej zawsze niebezpiecznej nieco, fałszywej i nieco powierzchownej formie liryzmu. Gdy Whitman rozsyła pozdrowienia i błogosławieństwa Paryżowi, Europie, wszystkim stanom, całemu światu, wydaje się nam trochę zbyt łatwą ta geograficzna ekstaza; w każdym zaś razie przychodzi nam na myśl ów heroiczny motyl Norwida, który był pewny, że ciągnie za sobą rydwan świata.

I tu powracamy do zestawienia, od którego zaczęliśmy naszą charakterystykę. Liryzm nie jest obcy Norwidowi, ale ma on u niego specyficzne zabarwienie, jest on jakby milczeniem i dumą potężnej katedry. Liryzm rodzi się tu jak milczenie dzieła, jego potężny patos: dusza utwierdza się tu w wierze, nie czuje się samotną poza wzniesionym przez zbiorową pracę światem, dźwiga go z siebie, jest cała w jego ucisku, w dźwigającym sklepienie wysiłku; liryzm jest tchnieniem całości, zwiastującym oddzielnym kamieniom, że gmach trwa i stoi. Katolicyzm, jako uczucie, polega na nieustannym obcowaniu z całością: prochy i kości pomarłych dźwigają kamienie, płynie ku nim spod stropu pieśń, zwiastuje, że życie przyjęło ich śmierć i trwa z niej i nad nią. Nic tu nie ginie: samotność jest właśnie tym oporem, tym ciężarem, który przezwyciężyć, dźwignąć trzeba. Każdy zmaga się z sobą, aby trwała całość, całość wrasta w pojedyncze dusze, zawisa nad nimi granitową opoką, życie gatunku wznosi się nad jednostką i dźwiga ją z siebie, rozpościera się nad każdym uczuciem niby wiecznotrwałe przeznaczenie. Błogosławieństwo dusz zmarłych wita tu rodzącą się wolę, czekają nas wielkie cienie na załomach własnej naszej samotnej drogi, w głębi duszy napotykamy je, z samego dna naszego psychicznego istnienia wyrastają nam nieznane pomoce; przecież cały ten świat, z którego j a nasze wyrasta, jest g l e b ą d u s z, wzniesionym przez



nie lądem. Stratą niepowetowaną dla ludzkości byłoby, gdyby istota katolicyzmu, wytworzona przezeń budowa psychiczna, patos historyczny i wszechludzki miały zostać utracone... Jest to wielkie zbratanie w dziele. Dusze dźwigają wielki gmach, w którym żyją, a jednocześnie prócz zrzeszonego wspólnego wysiłku ustala się między nimi wielka wspólnota uczuciowa: krążą między filarami oddechy, ciepłe jak uściśnienia rąk, kołacą w nich drżące o siebie nawzajem serca. Nastrój męski i hartowny a nie zimny, dźwigający a braterski — jedno z najdumniejszych dzieł człowieka, z najpełniejszych tworów jego historii. Gdyby p r a w o d o j r z a ł e j w o l i stać się mogło tym, czym tu jest hierarchia, — byłby katolicyzm stanem duszy zbiorowej dopuszczającym możliwość nieograniczonego wzrostu. Istnieje w nim obok ustosunkowania prac i wysiłków — nie przeciwstawiające się konstruktywnemu pierwiastkowi, nie wyłączające go zbratanie uczuciowe. Współczucie wiąże tu ludzi jako uczestników wielkiej budowy, m i ł o ś ć nie ukazuje się tu jako chęć uwolnienia od trudu. Liryzm Kasprowicza jest zjednoczeniem w uczuciu poza dziełem, poza społeczeństwem, poza historią. Rzeczywistość dławi ludzi, zmusza do nieustannej walki, utrzymuje ich w stanie rozterki, gorączkowego szamotania się, — tu stają się oni jedną wielką, czującą duszą, oddychają sobą niezależnie od tego, co czynią w życiu. Dusza staje się tu morzem zalewającym gród pracy, mozołu i męki, ścierającej się z sobą pychy, zaciekłego dźwigania; ponad całym tym światem rozpościera ona swą samotność. Wielki żywioł bierze w swą pierś całe ludzkie, na nim wbrew niemu budowane istnienie; nie dostrzegając różnic, niesie ku szczytom myśli i potęgi, jest samą tą straszną górą płaczu, olbrzymią falą cierpienia; rozdzierają ją błyskawice, krwawe oblicza migocą w falach; i ponad to wszystko łka samotna i ciemna, potężna i opuszczona dusza ludzkości. Tym tylko jest, tym samotnym, bijącym w ślepy przestwór słupem: w s o b i e ma wszystko, komuż się poskarży, przed kim się zbuntuje lub ukorzy, gdy jest sama? Dzisiejsza samotność Kasprowicza ma w s o b i e wszystkie twory historii. Tu huczy i łka, grzmi i płacze, śpiewa i modli się tworząca wszystko dusza ludzkości. Historia została tu wchłonięta w c i e m n y ż y w i o ł l u d z k i e j w o l i i d u s z y; żywiołem krwawiącym się w mroku, rozrywającym własną pierś jest ta poezja. Tu nie można mówić o żadnych dogmatycznych, historycznych określeniach, tu rozstąpił

się, rozwarł sam grunt historii. Dusza zawisła jak cierpiący żywioł nad ciemną otchłanią. Jesteśmy na jednym ze szczytów: poprzez słowo i jego nieuświadomiony antropomorfizm, mimowolny, zadomowiony optymizm ludzkiej mowy — mało kto tu dochodził. W tej głębinie tworzył Beethoven. Stanisław Przybyszewski miał słuszność — słowo polskie stało się tu czymś pierwotnym, ponadhistorycznym: wzięło w siebie słońce kultury, rozpławiło je w sobie i tak spotężniałe wróciło aż w samą głąb ludzkiego, pierwotnego żywiołu. Tu się jest w obecności tych potęg, które zaczynają się poza człowiekiem.

Ważną jest rzeczą pamiętać, że tłumaczyć daną twórczość nie znaczy to zaprzeczać ją, że określić nie znaczy to chcieć uczynić zbytecznym. Dusze jednostkowe tkwią korzeniami swej psychiki w jednej i tej samej dziejowej glebie. Glebę tę odnajdziemy we wszystkim, co jest w danej epoce głębokie, a więc silnie i samoistnie żyje. Żyć świadomością poza życiem, które nas otacza, jest dla dzisiejszego człowieka koniecznością. Konieczność ta jednak nie zawsze w ten sam sposób załamuje się w różnych indywidualnościach. Życie ponad rzeczywistością społeczną, ponad konkretnym, faktycznym procesem dziejowo-społecznym nie jest uznaniem czystej samowoli. Bezwzględna samowola duszy byłaby bezwzględną beztreściowością i wyjałowieniem. Dusza samotna rodzi się z konfliktu między rzeczywistym, pełnym człowiekiem, a więc formacją zupełnie określoną, a również określoną rzeczywistością zbiorową, wznosi się ona i osamotnia w drodze całkiem określonego konkretnego procesu, walki. Dusza osamotniona bez walki musiałaby być duszą pozbawioną znaczenia. Są jednak wypadki, w których sam proces walki rozgrywa się już jakby ponad życiem. Mam tu na myśli jednego z najszlachetniejszych twórców Młodej Polski, Leopolda Staffa. Konstrukcje bywają zazwyczaj zawodne: pomimo to jednak jest coś z prawdy w twierdzeniu, że Staff jest jakby przeciwieństwem i uzupełnieniem Kasprowicza. Nie jest on już w żadnym razie synem ziemi; żyć zaczął w regionach nadpowietrznej psychiki, unoszącej się ponad życiem myśli, ale i tu zaczął on ż y ć, a więc b y ć ź r ó d ł e m c z y n n y c h i s t w a r z a j ą c y c h o d p o w i e d z i a l n o ś ć — n i e p r z e w i d z i a l n o ś c i. Myśl i marzenie były mu organami, pewnym rodzajem astralnego ciała, poprzez nie usiłował on osiągnąć coś dla siebie, stworzyć, ostać się. Staff jest jednym z tych umysłów, które rodzą się na



tle bogatej i późnej kultury; przesłankami i punktami wyjścia są dla umysłów tych bardzo już wysubtelnione, późne, szczytowe stany duszy zbiorowej. Punktem wyjścia twórczości Staffa jest ten moment, w którym myśl kulturalna zdaje sobie sprawę, że różne rzeczywistości, ideały, typy, postacie życia są dziełami ludzkości, czymś, co stworzyła ona i co jej nie wyczerpuje. Twórcza myśl Staffa zrodziła się już p o t a m t e j s t r o n i e tej wiedzy, więc uczuciowością jej, naturą było to, co dla generacji Renanów, Taine'ów, u nas może dla generacji Antoniego Langego, — że wymienię tu jeden z rzadkich w Polsce europejskich umysłów — było przeświecającym poprzez pracę, często przerażającym wynikiem. Takie przeobrażenia, transfiltracje myśli, wyników kultury w wrażliwość, w bezpośrednią, uczuciową naturę jednostek są zjawiskiem nieustannym, dokonywającym się całkiem s p o n t a n i c z n i e. Staff zaczął więc żyć poza określonymi formami, poza określoną rzeczywistością w atmosferze eterycznej swobody. Zachodzą tu zawsze nieporozumienia. Ta swoboda, bardzo skomplikowany wynik twardej, zbiorowej pracy życia, uważa się za jego twórczynię, sądzi, że ona reprezentuje życie najbardziej dojrzałe, najbardziej samowiedne, — w każdym zaś razie — życie samemu sobie wystarczające.

Znamy już genealogię tej swobody: nie jest tu już ona dla nas czymś nowym. Jest ona poczuciem, że nie ma formy życia w otaczającej rzeczywistości społecznej, którą uznawalibyśmy i moglibyśmy uznać za wartościową, s z l a c h e t n ą. Nie moglibyśmy żyć żadną postacią istniejącego życia, s t a ć s i ę n i ą. Nieobecne w życiu prawo wytwarza ponad życiem pustkę, w której przeciwstawia się rzeczywistości nie wytrzymującej jego miary. Jest to pustka całkowitej negacji, nie potęga — sama przez się: niemoc. Prawo n i e ż y c i a — t. j. zrzeczenie się wszelkiej władzy nad rzeczywistością wydaje się nam wyzwoleniem. Ale prawo to jest heroiczna walka z rzeczywistością, wystarczającą samej sobie, uznającą sama siebie. Tu mamy zaprzeczenie, które istnieje tylko dlatego, że pomimo wszystko trwa ono, to zaprzeczane życie. Nie prawo więc i zwycięstwo, lecz wynik bezprawnej rzeczywistości, stan od niej zależny: skrępowana i bezsilna, choć nieugięta r y c e r s k o ś ć d u s z y. Ta pustka negacji, swobody, w której istnieje tylko myśl, marzenie, sama przez się jest wytworem dziejowym. Gdy żyjące w niej j a uważa się za wystarczający sobie, samoistny, indywidualny

system, łudzi się: samotność ta — to gwiaździste wygnanie. Życie człowieka to nie sam na sam z myślą, lecz sam na sam, walka piersią o pierś z losem, który ustępuje tylko rzeczywistemu, określonemu wysiłkowi. „Być czymś“ jest w świecie Staffa zawsze pomniejszeniem, nigdy chlubą. Jest to wierne odbicie stanu rzeczy, w którym sława jest nieobecna, odbiciem tego charakterystycznego dla drugiej połowy XIX stulecia stanu i nastroju, którego znamienną cechą jest nieobecność świadomego dumnego z siebie, rycerskiego charakteru w historii świata, w którym honor nie wyrasta z działania i nie dźwiga go z siebie. Świadomość kulturalna, kulturalne ja przestały się uważać za sprawców istnienia, przestały widzieć formy godne życia w utrzymujących się na powierzchni stworzonego świata typach. Życie stało się nie poznającym się w żadnych kształtach, głębszym od nich żywiołem jak u Kasprowicza, swobodą w międzyplanetarnej próżni jak u Staffa. Ariel, duch ludziom przychylny—trafnie określił Jan Sten—w swym powietrznym państwie roi on tryumfy i zwycięstwa, to znów, pochyliwszy się nad życiem, cofa się przerażony. Świat jest dla niego cudowną przygodą: i to jest dziwną kompensatą jego nadpowietrznej walki, że jego słoneczne sny, wpadłszy w pierś bezsłonecznych wędrowników, stają się ich zwycięstwem, ich wyzwoleniem, ich życiową mocą. Są one jakby dar z królestwa duchów: ciemne, z krwi zrodzone, nie wierzące sobie, zbłąkane myśli spotykają tu jakby jasne, prześwietlone już i z krainy słońca wracające duchy własnych czynów. Gdy na barkach zwyciężonego losu człowiek rzeczywisty, bojownik więc i tułacz, wysłać chce swobodne tchnienie w świat, napotyka ono na słonecznym szlaku pieśń Staffa. Czekała ona, by wstąpić w ciało zwycięstwa. Nie jest to rzecz czystego przypadku, nie jest to nawet wynik istniejącej niezależnie od pojedynczych ludzi kulturalnej współzależności, jest w tym osobista zasługa Staffa. Swój nadpowietrzny subiektywizm traktuje on w sposób obiektywny: usiłuje wydobyć f o r m ę z k a ż d e g o p r z e ż y c i a, widzenia, snu. Pozostawiony sam z sobą w pustce nie zatracił woli; nie ma jej na czym wesprzeć, nie zdołał wpleść swego życia w wielki plan dziejowy; lecz pomimo to sam dla siebie — c h c e i w a l c z y. Nie wystarcza mu, że coś zostało przeżyte. To coś musi się stać jego przeżyciem: czymś całkiem określonym. Staff podlega przeistoczeniom i zachwianiom duchowym, ściśle związanym z jego stanowiskiem. Każde przeżycie może go pociągnąć



na nową drogę, ale wszedłszy raz na nią, usiłuje on swój świat ugruntować, tworzy sobie z niego swój powietrzny mit. Przypadek jest punktem wyjścia, ale wewnątrz przypadku panuje prawodawstwo określone i strzeżone przez wolę. Dlatego jest Staff twórcą lirycznych „mitów“, t. j. lirycznych w tym znaczeniu, że odpowiadają przypadkowym, muzycznym zachwianiom duszy. Każde jednak wstrząśnienie staje się ośrodkiem boju, usiłuje ugrupować naokoło siebie cały świat intelektualny, stwarza swoją własną małą epopeję na szczytach odosobnionej, samotnej duszy. Staff przeżywa swe przygody jak możliwe boje z losem; stąd powstaje możność tych zjednoczeń: tworzy on dusze walk, powietrzne architektury, stacza sam wobec siebie turnieje.

Czy nie wydaje się, że istotnie łączy jakaś predestynacja tego młodego poetę z tym, co pisał niedawno: „stary, samotny słonecznik?“ Ta sama klątwa włada ciemnym losem Cyklopa i słoneczną beznadzieją powietrznego ducha.

## XIII

## CZCICIELE TAJEMNIC

Prawdziwego mistyka o określonej i wyraźnej fizjognomii duchowej nie mamy dziś w literaturze polskiej. Wydaje mi się, że nie ma go i w współczesnym piśmiennictwie europejskim. Istnieje natomiast pewnego rodzaju rozlewność mistycyzująca: postać psychicznego życia dość trudna do uchwycenia i dla prawości umysłowej niezmiernie niebezpieczna. Istotę tego zjawiska stanowi nie jakieś twardo określone, dane jako rzeczywistość objawienie psychiczne, lecz właściwie niechęć obcowania z własnym swym życiem duchowym jako z czymś rzeczywistym, — aktorstwo duszy, usiłowanie wyśliźnięcia się samemu sobie. Mistyk nowoczesny, to człowiek, który zawsze usiłuje być „gdzie indziej", czuć się „kimś innym", myśleć „inaczej", żyć, nie pozostawiając w samym sobie śladu, poza obrębem własnej wewnętrznej sprawczości, to człowiek, który nie chce przyjąć samego siebie, któremu każda rzeczywistość własna wydaje się monotonną, nudną, bezbarwną. Różnice między tym neomistycyzmem i mistyką są niezmiernie zasadnicze i dobitne. Mistyka rzeczywista jest postacią życia, posiada ona swój własny świat, swoje własne kryteria prawdy. Nie jest ona uwolniona od specyficznego prawa ciążenia stanów, jakim ulega, jej j a nie jest nieokreśloną możliwością, lecz rzeczywistością, której władzę nad sobą czuje mistyk silniej może niż ktokolwiek. Mistyka różni się zdaniem naszym od metafizyki tym właśnie, że pewna historycznie uwarunkowana psychika usiłuje nie tylko zrozumieć samą siebie niezależnie od historii, lecz i żyć pozahistorycznie. M i s t y k a powstaje tam, gdzie treść pewnych określonych form wiary, przekonań wchodzi w bezpośredni związek z psy-



cho-fizjologiczną organizacją człowieka, gdzie wzruszenia intelektualne wyładowują lub zażegnują całe procesy psycho-fizjologiczne. Istnieje niewątpliwie związek pomiędzy mistyką a życiem płciowym: na ogół możnaby powiedzieć, że mistyka powstaje ze skojarzenia przeżyć czysto intelektualnych z wtórnymi przejawami natury płciowej. Własne ciało ukazuje się mistykowi w świetle jego wierzeń jako dziedzina dramatów i kryzysów mistycznych mających swe źródła daleko i głęboko poza nim. Własne przeistoczone przez świadomość procesy psycho-fizjologiczne, stany mięśniowe, dające uczucie wznoszenia się, lotu, histeryczne wyzwolenia i opresje, wszystko to staje się narzędziem obcowania bezpośredniego z „prawdą".

Każda psychika wypracowana jest przez historię i może być opanowana i pojęta jedynie w związku z tą historią. Gdy staje się dla nas bytem niezawisłym, nasze bezpośrednie, psycho fizjologiczne życie jest jedyną dziedziną, w której ten absolutny byt może się przejawiać. Gdy, jak to się dziać musiało, na skutek wielkiego wpływu, jaki wywierała biblia na życie duchowe chrześcijan, wytwory pewnej przeminionej historii stają się wyrazem niezmiennej istoty świata dla umysłów oderwanych od czynnego życia, muszą zdarzać się momenty, w których treść w ten sposób wyhodowana w duszy zlewa się z jakimś głębokim osobistym przeżyciem organicznym, wypełnia całą sferę świadomości i staje się jak gdyby źródłem, z którego samo życie płynie. Gdy zaś raz w ten sposób nasze własne życie zostanie wyrzucone poza nas, tworzy ono w nas coraz głębsze i stalsze łożyska dla spływających ku nam lub podnoszących się z głębi naszej istoty objawień. Gdy następnie człowiek, w którym takie przeistoczenie zostało dokonane, styka się z ludźmi znającymi zewnętrznie, pojęciowo tę rzeczywistość, która w nim w ten sposób żyje, powstaje wrażenie, że przeżywa on coś w świecie, o którymi inni wiedzą tylko, że jest. Mistyczna droga poznania wydaje się stwierdzeniem prawdy pojęć abstrakcyjnych, środkiem, wzbogacającym je w nową treść. Na ogół więc możemy określić mistycyzm jako opanowanie mniej lub więcej zupełne psycho-fizjologicznego organizmu jednostki — a przede wszystkim tej dziedziny jej życia, która pozostaje w mniej lub więcej bezpośrednim związku z wzruszeniowością płciową, — przez pewną treść historyczną. Życie, własny organizm tracą w oczach jednostki swą samodzielność, jednostka nie dostrzega

ich, posługuje się nimi na wpół bezwiednie dla wywołania stanów, które ukazują się jej jako objawy absolutnego życia tej treści, która w ten sposób nad nią panuje.

Organizm służy tu jako medium wyzwalające pewne stany intelektualne, znika on w oczach jednostki poza tymi stanami, żyją tylko one: Chrystus, słowo, własne nasze ponadżyciowe J a. Dzięki takiej strukturze psychicznej świadomość mistyczna jest lub przynajmniej bywa ściśle określona. Każde objawienie posiada całkiem odrębną fizjognomię, jest jak najzupełniej zindywidualizowane; jest bowiem w samej rzeczy ściśle określonym przeżyciem, faktem w najściślejszym znaczeniu tego słowa. M i s t y k a jest też postacią empiryzmu; kto łudzi się, że istnieje empiryzm bezwzględny, niechaj zestawi empiryzm świadomości naukowej z empiryzmem świadomości mistycznej. W zasadzie są to zjawiska współrzędne: opierają się na różnych założeniach, lecz żadne z nich nie mogłoby istnieć bez tych założeń. Dla n a u k i rzeczywistością jest świat techniki danego momentu: nowy fakt dla niej to jakaś nowa forma funkcjonowania stykających się ze światem pozaludzkim instrumentów [1]). Nowy fakt dla mistyka to nowe drgnienie jego opanowanej przez pewne idee organizacji psycho-fizjologicznej. Organizacja psycho-fizjologiczna opanowana przez pewną ideę, instrumentacja danego momentu kulturalnego usystematyzowana przez myśl — oto dwa zasadnicze typy empirycznego poznania. Natura założeń jest w nich różna, niemniej jednak istnieją one w obu wypadkach.

Istnieje zresztą niewątpliwie m i s t y c y z m n a u k o w y, jest on tylko formą bardziej złożoną mistycyzmu innych typów. Sądzę nawet, że w utajonej formie istnieje on jako przeżycie towarzyszące pracy głębokich badaczów, przez karną myśl jednak bywa spychany w dziedzinę podświadomego. Wybucha

[1]) „Co dzień staje się jaśniejsze, że nauka ma za cel zbudować ponad przyrodą (*superposer*) „w a r s z t a t" (*atelier*) i d e a l n y, ułożony z narzędzi funkcjonujących ze ścisłością matematyczną i mających za zadanie odtwarzać z wielkim przybliżeniem zmiany zachodzące w ciałach przyrodniczych" — G. Sorel, *Les illusions du progrès*, str. 275. Por. powiedzenie H. Poincarégo, „iż postulatem nauki jest jednoznaczność zapisów naszych instrumentów". Por. także idee filozoficzne Proudhona, oraz autora niniejszej książki „Przyroda i poznanie" („Przegląd Społeczny" 1907), przedruk w tomie prac moich p. t. „Idee".



on tam, gdzie uczony zaczyna w i e r z y ć w naukę, w s w o j ą naukę, gdzie występuje on w jej imieniu z życiowymi postulatami. Mamy do czynienia z przeżyciami tego typu niewątpliwie u Ernesta Macha np., gdy mówi on o analizie (bardzo błędnej) formy naszego j a jako o źródle możliwego przewrotu moralnego. Pojęcie naukowe przestaje wtedy działać jak instrument stworzony w pewnych specjalnych warunkach i od nich zależny. Staje się ono stanem życiowym i uczuciowym: uczuciowe napięcie tego stanu przesłania nam ściśle zdefiniowany zakres konsekwencyj danego pojęcia lub twierdzenia. Bez mistyki naukowej nie dałyby się pomyśleć usiłowania stworzenia naukowej moralności, naukowej teorii postępu i t. p. Uczucie władzy wywieranej przez daną metodę lub pojęcie na myśl wyszkoloną staje się w oczach uczonego siłą samych tych metod lub pojęć: one same wyrastają do poziomu promieniującej energią rzeczywistości. Wsiąkają w nie wszystkie te uczuciowe stany, które towarzyszyły pracy rozwikływania trudności; w ten sposób zmieniają się te pojęcia w potężne, starsze od człowieka, głębsze od niego istności. Ewolucjonizm byłby zagadką psychologiczną nie do wytłumaczenia, gdyby nie ta naukowa mistyka. Idzie tu przecież o wyrzucenie na zewnątrz nas samego poznawczego procesu, systematyzującej pracy naszego umysłu. Ewolucjonizm Spencera może być nazwany a n t r o p o c e n t r y z m e m s a m o u c t w a: proces porządkowania nabytej wiedzy zostaje tu uznany za istotę bytu. Nie byłoby to możliwe bez pośrednictwa mistycyzmu naukowego, t. j. bez pośrednictwa życia uczuciowego towarzyszącego badaniu lub nabywaniu wiedzy. Różnica pomiędzy ewolucjonizmem Spencera a „ewolucjonizmem" Hegla polega na głębokich różnicach w charakterze ich wzruszeniowego życia. Hegel walczył o swoją prawdę osobistą, o ideę, która by nadała sens jego umysłowemu i moralnemu życiu, był naturą o wiele bogatszą i różnostronniejszą niż Spencer; stąd i jego filozofia w zestawieniu ze spencerowską jest jakby świątynią grecką (z epoki schyłku może) w porównaniu do kwakierskiej sali kazań. Istota procesu polega zawsze na tym, że w pewnym momencie uczucie wkracza na miejsce ściśle intelektualnej analizy. W ten sposób możemy ogólnie określić mistycyzm jako wtargnięcie naszych stanów organicznych i uczuciowych w przęsło naszego intelektualnego życia, jako podstawienie uczuć „pewności", „wyzwolenia" na miejsce ściśle określonych, logicz-

nych, naukowo-technicznych lub historyczno-społecznych konsekwencyj danego uogólnienia, danej myśli, danego ukształtowania psychiki. Zawsze więc mistyka przerywa właściwą, określoną, ściśle uwarunkowaną kolejność działań, zawsze jest usiłowaniem takiego zachowania się wobec wyników kulturalno-historycznej zbiorowej lub jednostkowej działalności, jak gdyby one były bezpośrednim wtargnięciem „bytu“ w życie pozahistorycznej, bezwzględnej psychiki. Mistyka nadaje znaczenie absolutne, nieuwarunkowane pewnym naszym wytworom umysłowym i zmienia życie historyczne, którego są one wynikiem, w bezpośrednie obcowanie absolutnej duszy, absolutnej myśli z bytem. Absolutna myśl nie jest bynajmniej nieobecna u Spencera; jest to myśl, d l a k t ó r e j istnieje cały jego kosmogenetyczny proces. Hegel sięga głębiej, jest konsekwentniejszy, ale właśnie naiwność filozoficznego nieuświadomienia, stanowiącego założenie ewolucjonizmu à la Spencer, uchodzi za oznakę naukowości. Naukowością nazywa się bowiem w filozofii brak krytyki i całkowita bezbronność wobec naukowego mistycyzmu. Mistyk jest człowiekiem, w którego duchowym życiu historia zostaje zawieszona; znika ona. Zostaje samo j a, sam na sam z Bogiem, prawdą, materią; a właściwie Bóg sam z sobą, materia sama z sobą, proces ewolucji sam z sobą i dla siebie. Zawsze osamotnienie to i podnoszenie się z konkretnego dna duszy psychicznych treści powstaje wskutek opanowania wyników myśli i pracy dziejowej przez uczuciowość, zawsze mistyk zrywa prawno-historycznie określoną wspólnotę z ludźmi. Na miejsce historycznego kompleksu stosunków prawno-historycznych, określających wzajemną zależność działalności różnych ludzi, występuje jedność mistyczna, dążąca do roztopienia w sobie indywidualnych przegród, rozlania się na wszystko.

Słusznie mówią historycy o mistyce racjonalizmu francuskiego XVIII wieku lub o mistyce rewolucji. Niewątpliwym jest, że momenty erotyczne odgrywały wielką rolę w obu tych strukturach psychicznych. Wydaje mi się niewątpliwe, że fikcje i nastroje salonowego sentymentalizmu torowały drogę filozofii oświecenia. Wszystko, cała Europa była jedną sielanką. Polska i Neapol 1799 roku były przykładami, jak niewinnie umiały przelewać krew te filozofujące pasterki. Nie wiem, dlaczego mówi się zawsze tylko o wrześniu 1793 roku jako o bankructwie filozoficznych snów o naturze. Rozbiór Polski, potoki krwi, ja-



kimi uświęcano tę zbrodnię, trup Maria Pagano, admirała Caraccioli, pogrom inteligencji przez lazarońskie czarne seciny, — wszystko to należy w równej mierze do tego samego, ambrą woniejącego, buduarowego „oświeceniowego odrodzenia“. Cała historia kultury nowoczesnej wymaga gruntownej rewizji; wyzwolić się potrzeba spod władzy nie dostrzegających rzeczywistego psychicznego życia przesądów racjonalistycznych.

Musi istnieć w mistyku i naokoło niego atmosfera pozwalająca mu wierzyć w swą prawzorowość, nie dostrzegać indywidualnych różnic. Jego indywidualność przetwarza się w jego oczach w bezosobowe światło, które ma się rozlać na jak najszerszy zakres. Ten stan duszy może się łączyć z bardzo różnymi ukształtowaniami psychiczno-historycznymi. Na ogół, żadna chyba z dotychczas znanych form historycznego działania, propagandy, nie obywała się bez domieszki pierwiastku mistycznego. Możemy tu zaznaczyć różnicę, jaka zachodzi pomiędzy tym a pozornie pokrewnym stanem duszy. Mistyk staje się zaborcą, rozpłynąwszy się najpierw w pewnej historycznej treści, w pewnym „świecie“. Nie zdaje on sobie sprawy ze swej indywidualnej, przeciwstawiającej się światu odrębności: nie on ma dokonać czegoś, zawładnąć czymś, co mu jest obce i co on ma poddać sobie mocą siły, lecz przeciwnie, c o ś ma zwyciężyć przez niego, coś, co już schłonęło jego j a, ma schłonąć świat cały. Mistyk odmawia prawa czemukolwiek poza sobą, bo sam swoje prawo zatracił: nie on działa lecz coś, co jest bezwzględne, wobec czego wszelkie prawa milkną. Mistyk nie ma poczucia odpowiedzialności a więc i ryzyka: przeciwnie, to, w czym on się rozlał, stopił, spłonął, wyniesione jest ponad wszelkie niebezpieczeństwa i przeszkody: tu panuje pewność i ekspansja absolutna. Na tym właśnie polega różnica pomiędzy mistycyzmem a stanem duszy epickim, o którym pisaliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów.

Epicki stan duszy opiera się na indywidualnym, osobistym, przeciwstawiającym się światu i przyjmującym odpowiedzialność męstwie. Człowiek tu działa jako j a, jako osoba, narzuca swoją wolę, stwarza swój świat, gruntuje prawo. Mistyczną jest świadomość socjal-demokracyj wszelkich odcieni, epickim stan dusz reprezentowany przez Generalną Konfederację Pracy we Francji, francuskich syndykalistów; epickim chcielibyśmy uczynić stan dusz naszej klasy pracującej, tych wszystkich, kogo

obejmuje rzeczywista, nie legendarna Młoda Polska. Epicki stan duszy, t. j. przeświadczenie o swoim nieustannym, odpowiedzialnym udziale w wielkim heroicznym dziele wydaje mi się jedyną podstawą, na której można wspierać jakąkolwiek działalność kulturalną. Dla epickiej świadomości to właśnie, co mamy do zrobienia, nasze ściśle określone zadanie, ściśle określona indywidualna działalność mają najwyższe znaczenie. Epicka świadomość jest jak najściślej związana z poczuciem prawa, wyrasta ona ze świadomości prawnej. Nasze j a, nasza działalność są elementem prawa, nie są więc niczym innym niż się świadomości prawnej wydają. Określenie przez świadomość prawną jest w granicach ludzkości bezwzględne, zawiera bowiem jako przesłankę zwycięską walkę z żywiołem. Prawo od początku zrośnięte jest z poczuciem epickim: określenie prawne stwarza świadomość zdolna ostawać się, utrzymywać się wraz ze swymi określeniami wobec przyrody. N i e p r z y r o d a, l e c z p r a w o j e s t k a t e g o r i ą r z e c z y w i s t o ś c i, przeprowadza w świadomości granicę między prawdą a złudzeniem, między przeżyciem subiektywnym a obiektywnym istnieniem. Wszystko co istnieje, utrzymywane jest przez epicką walkę z żywiołem. Nasza działalność jako ściśle określony czyn epicki, przez nas jedynie mogący być dokonanym, jako ściśle i wszechstronnie określony moment zbiorowej walki, jest dla nas podstawą wszelkiej rzeczywistości [1]). Pojęcie rzeczywistości zlewa się tu z pojęciem najwyższej wartości: rzeczywistością wydaje się zawsze ta forma naszego działania, która nam się zdaje zapewniać zachowanie wartości [2]). Gdy to, co czynimy, czym jesteśmy jako członkowie pewnego społeczeństwa, nie jest na wskroś przepojone przez poczucie prawa, nie możemy myśleć o sobie w kategoriach epickich i ta lub inna postać mistyki wtarga w nasze życie. I rzecz charakterystyczna: j a, które jako j a nie zdołało w sobie ujrzeć kształtu prawa, staje się teraz organem tak lub inaczej pojętego bóstwa, poprzez nie promieniuje wzór absolutny, emanuje prawda i t. d. Taką jest logika rzeczy ludzkich, że kto do prawa nie dorósł, wyrasta w swych oczach ponad nie. Mistycyzm powstający żywiołowo i jak gdyby automatycznie jest wytworem koniecznym świadomości żyjącej poza prawem.

W otaczającej nas atmosferze umysłowej napotykamy inną postać mistycyzmu, różną od rozpatrywanej dotychczas. Cechuje ją nieokreśloność, przęsła historyczno-prawnej, określonej świadomości nie są tu przerwane przez żywiołowe parcie, lecz sieć świadomości rozluźnia się, ustępując miejsce nie wynurzającemu się, określonemu stanowi mistycznemu, lecz nieokreślonej możliwości niezdefiniowanych objawień. Powstaje ten mistycyzm wskutek bezwiednego lub umyślnego wyśliznięcia się świadomości prawnej, jest wyrazem słabości bezwzględnej, która nie wie, czy jest w ogóle do czegokolwiek zdolna i z żadną formą nawet złudzenia wiązać się nie może. Chce żyć bez prawdy, t. j. nie ponosząc nawet we własnym wnętrzu następstw swego życia, swoich czysto myślowych choćby tylko decyzyj. Jest to rozpaczliwe dezerterstwo poza życie w świat absolutnego cienia, absolutnego kłamstwa i ułudy. Ta postać mistycyzmu nie obca jest Maeterlinckowi, kokietował z nią Renan, ginie pod jej wpływem Mereżkowski, nie są w stanie doprowadzić jej do form jako tako ciekawych polskie chłopięta.

W kulturalnej formie „proteguje" ten mistycyzm właśnie Miriam, a pada jego ofiarą Miciński. Pragnąłbym jak najdobitniej scharakteryzować tę formę życia psychicznego. Mistycyzm konkretny był zawsze określoną postacią życia: pewna treść psychiczna przerywała tu wszystkie tamy i szańce, zalewała całą duszę jednostki, wchłaniała w siebie całą zawartość, nie pozostawiając żadnej treści niezależnej od siebie: wszystko tu redukuje się do tej jedynej siły, poza którą nie ma życia. Mistyk może nie być w stanie określić za pomocą pojęć i logicznych wywodów, czym jest dla niego świat, życie, ale czuje on, że one są czymś bardzo rzeczywistym, wie on, czym one nie są, ma w sobie miarę wszystkich rzeczy. Inaczej tutaj. Na pierw-

[1]) Powtarzam raz jeszcze: za b y t uważa dana grupa społeczna, dana formacja kulturalna takie usystematyzowanie doświadczenia, które uzasadnia w oczach świadomości pojęcia prawne, określenia świadomości prawnej danej grupy. Oczywiście te ostatnie wyrastają z samego życia, a nie są dowolnym wymysłem intelektualnym.

[2]) Cechą zasadniczą świata nauki, a właściwie naukowego mistycyzmu, jest obojętność względem ludzkich stanów wartościowych. Stwierdza to ustaloną przez nas w tekście zasadę ogólną: nie dopuszczać pierwiastków subiektywnych do wmieszania się w pasmo badań i rozmyślań, jest zasadniczą regułą działalności uczonego. Świat naturalizmu, ewolucjonizmu, materializmu, pozytywizmu, świat bez człowieka jest hipostazą metodologicznych stanowisk. Od lat czterech lub pięciu nieustannie wykazuję, że wszystkie te „systemy" z filozofią, t. j. kulturą samowiedzy, nic wspólnego nie mają.

szy plan wysuwa się tajemniczość nieokreślona: nie wiadomo, czym jest świat, wiadomo, że nie jest niczym określonym. Przeciwko każdemu t a k wysuwa się cały aparat rozumowań, zmierzający do rozpławienia go w jakimś „wydaje się", „być może". Cały świat staje się takim „być może". „Być może" staje się cała nasza działalność. Mistycyzm nieokreśloności to jest nieustanna koalicja wszystkich niespójnych sił duszy przeciwko wszelkiemu aktowi woli, jest to dialektyka chaosu. Gdy jakakolwiek forma woli i działania wydobywa się na powierzchnię, zwracają się przeciwko niej wszystkie nie objęte przez nią, bierne pierwiastki naszej istoty. I na tym nieustannym zawieszaniu duszy między możliwościami zasadza się tu cała tajemnica. Wobec każdego określenia życia, wobec każdej czynnej postawy mistycyzm nieokreśloności występuje ze swoim „świat może być czymś nieskończenie innym niż przypuszczasz, niż zakładasz to w swoim czynie". I to wieczne „coś innego", wiecznie nieokreślone, rozpławiające w sobie wszelką konkretność zadania, metody, pracy — nazywa się dzisiaj tajemniczością istnienia.

W poezji Tadeusza Micińskiego zarysowuje się ten proces niezmiernie wypukle, właśnie dlatego, że istnieją w tej poezji pierwiastki dążące w kierunku woli, prometeistycznego stanu duszy, że cała twórczość poety jest coraz beznadziejniejszym zmaganiem się tego rzetelnego duchowego pierwiastku z chaotycznym rozpławieniem duszy. Miciński usiłował walczyć o swe własne ludzkie j a, usiłował je ująć jak nagi miecz, znaleźć siebie, oprzeć się na sobie, lecz w momencie, gdy stawała przed nim rzeczywista, określona prawda, żal mu się robiło wszystkich innych sposobów istnienia, płakał mu na dnie duszy jakiś tęczowy cień, zamiast przeżywać siebie, wolał dramatyzować życie swe takim, jakim by ono być mogło; zamiast epickiej jasności powstawała migocąca wśród mroku możliwości nieziszczalna, na wieki nieprawdziwa legenda. Było w Micińskim poczucie całkowitego odosobnienia „straceńców", a więc konieczności odnalezienia własnej swej rzeczywistości, były dumne zamiary zmierzenia się z Bogiem przeszłości, ale gdy samotnik zostawał sam z sobą, z wolą swą, zanim jeszcze jasno zrozumiał, że w każdym okruchu duszy ludzkiej toczy się zawsze ten sam zacięty bój o panowanie człowieka nad żywiołem, o stworzenie w nim własnej swobody, że każda iskierka duszy jest posterunkiem oble-



ganym przez chaos, że w każdym momencie i zawsze począć można twardą walkę o istnienie nasze, już mu pukał do samotni ktoś opuszczony, proszący o litość, chaos łudził widmem szerszy rozdzieranej przez konieczność czynu, a więc j e d y n o ś c i postanowień, i zamiast tworzyć swe życie, Miciński zaczynał marzyć o tym, co też może ono lub mogłoby znaczyć. Odnaleźć w swym życiu znaczenie to znaczy wejść w pakt z chaosem, rozpłynąć się w nim: los odwieczny wszystkich gnostyków (i u gnostyków też trzeba szukać klucza od psychologii Micińskiego), którzy zawsze, przeciwstawiając woli świat, włączają tę wolę jako bierne uczucie, jako moment intelektualny do swego systematu. Tylko że systemat nie trwa zbyt długo: trwał on tyle, ile moment natchnienia, czasami jedna metafora zawiera tu w sobie całą teorię i teodyceę, która wraz z nią przemija i gaśnie. Gnostycy usiłowali zawsze odnaleźć intelektualne zaklęcia przeciw losowi: formułę mogącą służyć do bezpiecznego przebycia groźnych dzielnic piekła. Miciński szuka zaklęć, które by zaspokoiły wiecznie szarpiący mu duszę ból: kim jesteś, co czynisz w świecie. Tą zmorą, którą usiłuje w ten sposób odżegnać, jest własne jego j a, własna jego myśl, która raz przecież chciałaby się zetknąć z rzeczywistością i pracą. I napróżno karmi ją Miciński Indiami, Żmudzią, Egiptem, Bóg wie czym wreszcie, ona wciąż idzie za nim i z nim, niezaspokojona pędzi go jak wiecznego żyda poprzez wszystkie zakątki kultury i historii, jego, który samego siebie we własnym ciele, we własnym uwarunkowano społecznym bycie ujrzeć nie chce. Stąd powstaje to dziwne skojarzenie bólu i erudycji, liryzmu i ornamentyki, to nieustanne migotanie perspektyw, odkrywanie gwiazd w każdym pyłku, bezpłodne przemijanie całych światów. J a Micińskiego rozporządza olbrzymią historyczną erudycją i wrażliwością, pozwalającą mu wyczuć, wysnuć z siebie najrozmaitsze formy duchowego istnienia. Ale nie ono panuje nad historią, lecz ona w nim jak gdyby gnije i wyziewami swymi je upaja. Ten czad historyczny, dur najróżniejszych tradycyj zasnuwa wreszcie całą powierzchnię myśli, zaciera się wszelka różnica między myślą, która powstała w duszy poety, a oddźwiękami, jakie budzi ona w coraz to innych labiryntach. Wśród wielu możliwości historycznych, jakie powstają z dna duszy, ginie nawet ta cząstka samowiedzy, która rozpoczęła plan pi-

sarski. J a Micińskiego niedostrzegalnie dla niego samego zmienia się i rozkłada w ciągu pisania. Zaczyna pisać jak Polak, który mógłby być Słowackim swego czasu, zwolna przekształca się w chaldejskiego maga, który śni o Polsce, mag ginie w jakiejś bardziej jeszcze mgławicowej postaci duszy, ta znowu wykrystalizowuje się w stan mistyka z XI wieku, i wreszcie sam poeta nie wie, czy nie jest jakąś panteistyczną pamięcią świata, czuciem pozaosobowym, ponadosobowym, zawieszonym ponad epokami. I gdyby nie rytm i nie rym, rozpłynęłoby się to wszystko w jakimś żywiole, który nie jest ani myślą, ani historią, lecz jakimś poszukiwaniem duszy, w co się też ma wcielić. Twórczość Micińskiego może trwać i być interesująca dzięki istniejącemu w niej, choć coraz bardziej omdlewającemu pierwiastkowi walki duchowej i bardzo bogatej, starannie pielęgnowanej wiedzy historyczno-kulturalnej. Miciński skrzętnie gromadzi ten chaos, którego ofiarą pada następnie.

Ten sam stan duszy panuje do pewnego stopnia nad umysłami całej generacji pisarzów Młodej Polski. Biorąc pióro, chcą oni zawsze d o w i e d z i e ć się, co myślą, czego chcą właściwie. Wypowiedzenie ma tu nadać kształt tym możliwościom tajemniczego świata, który śpi w ich głowie. Tajemniczy świat jest zazwyczaj bardzo nieciekawy: poeta jest niczym, chciałby być wszystkim; o tym wszystkim ma pojęcie bardzo zaściankowe, jego zagłodzony intelekt pada pod naciskiem tak nielicznych skojarzeń żywiołowych, że z nich nawet przyzwoitego chaosu wytworzyć się nie da. Zamiast Bizancjum *putrefactio mundi*, zwykły złoczowski śmietniczek; zamiast kronik o Teofanu — sztambuch panny Mici. I jeden za drugim rodzą się całe tuziny, mendle utworów pisanych przez ludzi, którzy tyle tylko mają do powiedzenia, że życie ich nie ma sensu, a może mogłoby mieć jakieś znaczenie, gdyby stało się coś, o czym nie można powiedzieć nic określonego, gdyż świat jest nazbyt tajemniczy; i poczciwa krytyka zaczyna pisać o bladej twarzy myśliciela, zapatrzonej w krwawe ślepia sfinksa. I tak będzie trwało dalej, póki poczciwe c. k. namiestnictwo na sfinksy jakiej taksy nie nałoży. W życiu bowiem tej kochanej Galicji sfinks stał się ostatecznie całkiem przeciętnym domowym zwierzęciem. Waruje, aportuje, łasi się, biega po zaliczki, a w piękne dni da się oprowadzać na różowej wstążeczce, jak to czynił ś. p. Gerard de Nerval z homarem. Człowiek, który nie ma do rozporządzenia



przynajmniej pół tuzina sfinksów, musi być ostatecznym nędzarzem; i w Krakowie są przekonani, że Karol Irzykowski wyłącznie dlatego napisał „Pałubę", że mu sfinks — jeśli miał go w ogóle — zdechł na motylicę. W porównaniu z takim całkiem już dorożkarskim zaprzęgiem Miciński jeździ jak jakiś magnat z apokalipsy. Wszystkie bestie dziejowego i czarodziejskiego świata paradują tu jak na sądzie ostatecznym. Wygląda to jak wielki powietrzny pościg czarownic nad Polską. I niekiedy z kurzawy chaotycznych kształtów dobiega głos, świadczący, że tam biesy igrają wśród chmur z sercem istotnie wielkiego poety. Z bólem widzimy, że magiczne zaklęcia, jakimi usiłuje wydrzeć poeta duszę swą demonowi zaginionych światów, spisuje on istotnie serdeczną krwią i rzuca na wiatr, na wieczne zaprzepaszczenie te swoje odpisy, cyrografy. On, który by mógł, — gdyby uwierzył, że jego prawda jest w tym osamotnieniu, że nie jest to klątwa ani zguba, lecz tylko ten iglicowy punkt, na którym sama z sobą waży się wola, — wejść w żywy świat człowieka wolą własną stwarzającego swą przyszłość, szuka nadaremno wiary, która by mu pozwoliła raz na zawsze zrzec się goryczy wyboru, męki stanowienia. Cała historia, cała w ciągu wieków wypracowana świadomość ukazuje się Micińskiemu jak jakaś fantastyczna baśń przez nie wiedzieć kogo nie wiedzieć komu opowiadana; baśń, w której gąszczach i zakrętach można zginąć, zabłąkać się, skryć przed samym sobą. Historię jako powiązaną całość tworzy wola; gdy ta ginie, rozpryskują się zamierzchłe dusze, myśli, wierzenia, uczucia, niby fantastyczne klejnoty. W każdym z nich grają barwy, mienią się błyski i światła: myśl nasza rozpryskuje się wraz z nimi, ginie wśród tych opętanych ogni i przepychów. Jest to zjawisko konieczne. Podstawy jego tkwią w samych założeniach kulturalnej, poza prawem żyjącej świadomości. Gdy świadomość, gdy j a usiłuje określić siebie, może to uczynić jedynie w kategorjach jakiegoś systematu wyobrażeń. Na czym jednak polega siła tych wyobrażeń? Na uznaniu ich przez świadomość. Określenie okazuje się więc złudnym: świadomość nie wyszła poza siebie, pozostaje ona wobec możliwych określeń, możliwych znaczeń jako absolutna, przypadkowa samowola. Samowola nie uświadamia samej siebie, lecz działa jako migotliwa chwiejność i zmienność możliwych określeń i znaczeń, jako zasadniczy brak stałości w zjawiskach naszego umysłowego życia. Nie odczuwamy jej jako naszej sa-

mowoli, lecz jako samowolę samych kulturalnych treści; nie my bawimy się historią, ale ona się nami bawi.

Występuje to niezmiernie dobitnie u Mereżkowskiego; na pewien moment zapanowuje nad jego myślą ten lub ów światopogląd, potem ustępuje miejsca innemu i myśl staje się tylko pobojowiskiem jednakowo możliwych, jednakowo logicznych światopoglądów. Jeżeli bowiem myśl oddziela się od działania, od określonego życia w konkretnym historyczno-społecznym świecie, to nie ma przypuszczenia, które nie dałoby się uzasadnić w sposób całkowicie logiczny i z punktu widzenia czystej teoretyzującej myśli przekonywający. Dla czysto teoretycznej, poza życiem stojącej myśli wszystkie hipotezy są jednakowo możliwe: hipoteza szatana jako dziejowego działacza nie jest ani odrobinę mniej dopuszczalna od hipotezy atomizmu lub od heglowskiej filozofii. Mereżkowski skłonny jest widzieć w tym swoim zawieszeniu między nieograniczoną wielością hipotez skutek nieustraszoności duchowej, która żadnej hipotezy *a priori* nie wyklucza, żadnymi ograniczeniami swego wyboru intelektualnego nie zacieśnia. Istotna jednak psychologia tego zjawiska jest całkiem inna. I tu mamy do czynienia ze zjawiskiem ściśle związanym z zagadnieniem prawa. Życie nie związane z żadną formą działania, zasadniczo nieokreślone, całkowicie luźne wytwarza tu dla siebie usprawiedliwienia. Nieokreśloność staje się atrybutem wzniesionego ponad historię bytu. Być niczym w świecie dziejowo-społecznym, w świecie wytwarzania i walki, nie czuć prawa w swym rzeczywistym, życiowym stanowisku, w swym istotnym stosunku żywego człowieka do żywych ludzi — oto jest forma istnienia, która tu stwarza naokoło siebie atmosferę, mającą jej zastąpić prawo, nie pozwalającą dostrzec jego braku. Wszystko co określone, stanowcze, w określony sposób czynne, jest niższością, gdyż istotą świata jest tajemnica; zadaniem duszy jest poddanie się tym nieznanym, nie istniejącym jeszcze, lecz możliwym objawieniom. Siedlisko swoje obiera świadomość w świecie, którego jedyną właściwością jest to, że nie ma w nim stałych zadań, że nic nie ma w nim stałej wartości, że w każdej chwili wszystko może nagle stać się czymś zupełnie innym i każdy z nas może okazać się zaczarowanym królewiczem, spadkobiercą Aladynowej lampy.

Mistycyzm powstawał zawsze przez podstawianie promieniowania uczuciowości na miejsce ściśle określonych, intelek-



tualnych konsekwencyj. Zastrzegając się przeciwko określoności świata, neomistyk zachowuje dla siebie prawo takiego eksperymentowania ideami, wyobrażeniami i t. d., aby mógł zatrzymać się na każdym układzie wierzeń, który na jakiś moment pozyska tę moc uczuciowej irradiacji. Idzie tu o wytworzenie stanu uczuciowego, o wzniesienie się ponad życie, ponad prawo, ponad wszystkie określone stosunki. Świat wierzeń, świat treści wypracowanych przez kulturę odgrywa rolę repertuaru magicznych zaklęć, zdolnych wytworzyć ten skutek, ześrodkować na sobie to spotęgowane poczucie siły. Mistycyzm rzeczywisty powstawał z pewnej określonej formy działania: tu życie jest zawieszone, beztreściowe i ta jego beztreściowość służy jako ekran, na który rzucają swe cienie chwiejne i przypadkowe kompleksy naszych stanów duchowych. Przy braku wszelkich związków z czynnym, wytwórczym życiem te uczuciowe rozżarzenia mogą mieć całkiem przypadkowe przyczyny. Konflikty erotyczne, drobne upojenia miłości własnej, wzruszenia estetyczne przy zetknięciu z dziełami sztuki, wszystko to wytwarza na jedną chwilę jakieś metafizyczne ognisko irradiacji. Światopoglądem staje się ten układ wierzeń, pod których wpływem dobrze się nam pisze, wierzeń, które dostarczają nam pięknego porównania, rzadkiego epitetu, wyszukanego rymu. Świat musi się stać środowiskiem absolutnie przepuszczalnym dla ciasnych, najluźniejszych uczuciowych zachcianek. Całe życie duchowe, twórczość myślowa zostają pojmowane jako promieniowanie uczuć: świat jest tylko refleksem rzucanym przez wzruszenie. Przestaje on być tą obcą, twardą mocą, z którą musi pasować się nasza praca, a stać się bezoporną, wyrzuconą poza wszelkie prawo tajnią, na której tle każdy kaprys zawsze może wyolbrzymieć. Aby zachować dla siebie możność wewnętrznego życia poza prawem, wyjmujemy spod prawa świat cały. Logika życia i logika myśli zostają *out-law* i każde polskie źle opierzone j a zyskuje nad nimi we własnych oczach władzę cezaryczną. Zresztą spotyka się i poza Polską ludzi, którzy w poważnym traktowaniu Newtona lub Darwina widzą pewien rodzaj niższości duchowej i stawiają Hofmannsthala wyżej niż Goethego, gdyż Goethe nazbyt dbał u naukę, nauka zaś to jest to, co wie każdy i o co artysta troszczyć się nie potrzebuje. Wiemy, jaki istnieje związek między tymi odruchami: nauka to systemat naszych czynnych zarządzeń, mających znaczenie wobec po-

zaludzkiego świata. Nauka i prawo pozostają w bezpośrednim związku. Gdy czujemy się bezsilnymi w społeczno-wytwórczym życiu, szukać musimy pozanaukowych form ustosunkowania naszego j a z wszechświatem. Nauka nie jest rzeczywista w tym znaczeniu, że nie wyraża istoty bytu, lecz rzeczywistość jej na tym polega, że systematyzuje ona technikę danego społeczeństwa, t. j. zbiorowość jego działań ostających się wobec wszechświata. Filozoficzne, metafizyczne, religijne systematy nęcą neomistyków możliwością ustalenia pozahistorycznego, pozaprawnego, pozanaukowego stosunku między naszym j a i bytem. J a nasze jako jedyne utwierdzenie w bycie posiada swą przynależność do pewnej prawno-społecznej, historycznie ukształtowanej organizacji, utrzymującej się wobec żywiołu. Wszystko tu jest ściśle określone i uwarunkowane; opanowanie świata przez naszą myśl jest możliwe jedynie w drodze zrozumienia tego wysoce skomplikowanego organizmu, jedynie na zasadzie zrozumienia historii, która j a nasze wytworzyła, a więc tylko poprzez ogarnięcie całego społeczno-dziejowego, naukowo-przyrodniczego dorobku j a nasze może mówić o swym samoistnym życiu wobec pozaludzkiego świata.

Goethe był jedną z najbardziej zbliżonych do tego ideału indywidualności twórczych. Nie jestem w stanie zrozumieć, jak można przypisywać tak wyjątkowe znaczenie Whitmanowi i systematycznie nie korzystać z wychowawczego wzoru Goethego. Cokolwiek uczyni ze mną potężne życie, będzie to dobre — oto dominujący ton whitmanowski. Goethe traktuje swoje j a jako architektoniczną, subtelną i skomplikowaną całość, zapanować usiłuje nad życiem nie przez rozpławienie tej architektury, lecz przez opanowanie jej z wewnątrz: nauka, sztuka, religia, zostają tu przetworzone w organy plastycznej, kształcącej woli. Czyni on z wytworów kultury, z jej całości własność swą, uczy się oddychać poprzez cały organizm historii. Każdy powinien przynajmniej raz na rok zamykać się z jego pismami. Świat dla tego człowieka był chyba tajemniczym bardziej niż dla kogokolwiek. Stykał się on z pozaludzką nocą całą powierzchnią życia, wszystkimi wieżycami myśli, całym fundamentem woli: słyszał szemranie chaosu ze wszystkich ludzkich posterunków. Świat jest tajemniczy: o tak, zawsze wrogi, zawsze oporny, zawsze obcy, dłoni i mięśniom jedynie ustępujący. Trzeszczą w jego uścisku żebra, jak Jakóbowi, gdy walczył z Panem. Tajemnica! — Tam



tylko ona mówi, gdzie człowiek już padł; wiecznie oblega nas ona. Ten zna tajemniczość świata, kto wytężył wszystkie moce ludzkiego działania, myśl swą doprowadził do najwyższej jasności, tam bowiem tylko słychać napór i huk obcego, gdzie wszystko ludzkie jest już opanowane, na wyżynach czynu, na okopach pracy, tam, gdzie człowiek znaną już sobie moc wyczerpał, a teraz rzuca jako ostatnią stawkę swe nowe odgadnienie, nowy czyn, — nowe, nigdy niewidziane dzieło. Tam stykamy się sam na sam z żywiołem, my jego cząstka, tam poza naszą myśl wypływa nasze tworzenie, człowiek kładzie jako tarczę dla nieznanych mocy to, czego jeszcze nie ma w sobie. Tu na szczycie woli rodzi się nieprzewidziane, cud: tu jest t a j e m n i c a t w o r z e n i a.

## XIV

## SAM NA SAM Z KLĘSKĄ

Czy wyobrażacie sobie pieśń o Ilionie śpiewaną przez wywiezionych w niewolę rapsodów trojańskich? Jakim przeobrażeniom uległby ten świat, gdyby każda postać, zanim by jeszcze powstała ze słów pieśni, skazaną była na nieuchronną, nikogo nie szczędzącą zgubę, gdyby wyobraźnia nie mogła powołać do życia żadnej drogiej sercu postaci, żadnego wydarzenia, żadnego kształtu życia objąć rozkochanym wzrokiem, aby jej nie przeszyła nieskruszona pamięć przenikliwym czuciem, iż zaginęło to wszystko na wieki, że szczęście, sława, duma, wielkość tu w pieśni trwają jeszcze, ale przepadły już w świecie twardych faktów? Im serdeczniej, im pełniej chciałoby się żyć, im różnostronniej i potężniej pragnęłoby się kochać, tym dotkliwiej czułoby się ból wieczystej utraty. Mało istnieje w nowoczesnej sztuce artystów o tak subtelnej, zróżnicowanej i głębokiej miłości życia jak ta, którą tętni każda stronica pism Żeromskiego. W nieskończenie zmiennych, przelotnych, krótkotrwałych i nie powracających drgnieniach chwyta on pulsujący nieustannie zachwyt życia: świat przyrody i świat psychiczny stał się tu jedną nieogarnioną wibracją wzruszeniową. Cud życia jest obecny tu wszędzie, nawet poza martwotą zatraconych, dążących w zagładę już tylko chwil podeptania i nędzy. Dusza tu wnika we wszystko, wrasta w każdy szczegół: cały świat kształtów i cały świat myśli istnieje tu jako forma wielkiego, obejmującego wszystko wzruszenia życia. Życie samo stało się tu czuciem, serce nie może znieść ostrego natężenia ekstazy. Upojenie jest tu wszędzie: ostry, bezrozumny szał życia, najgłębszy,



obejmujący wszystkie gamy zachwyt, przywiązanie do samego siebie. Życie tworzy, wyłania wszystko. Z niego jest cały świat rzeczy, myśli, woli, tu wchłania ono na nowo, reabsorbuje cały ten wyłoniony świat: — staje się wzruszeniem. Z każdego elementarnego czucia rodzi się tu, wytryskuje, cała ta wzruszeniowa pełnia i wszędzie też czai się ból, że to właśnie, cała ta swobodna, niedorzecznie wystarczająca sobie głębia, ten czar muzyczny życia zostały utracone; że śnią się one tylko jak baśń wspomnień, która po nocach wygnańców budzi. W każdej chwili dusza jest tu rozdarta przez ból rozłąki, utraty, zanim samą tę chwilę powita.

Od dawna już zwracam uwagę na tę właściwość indywidualności artystycznej Żeromskiego; wydaje mi się jednak, iż zbyt słabo dotąd uwydatniłem głębsze duchowe procesy, których wynikiem jest ten indywidualny sposób ujmowania świata i że sens procesów tych na tym właśnie polega: pieśń Ilionu śpiewa tu niewolnik. Głęboko i namiętnie kocha życie poeta, który nadaremnie w sobie i naokoło siebie szuka punktów widzenia, myśli, czuć, nie wysnutych z wiodącego ku śmierci i zgubie wątka. Życie stało się tu organem zguby, jej mową, i nadaremnie Żeromski usiłuje pogodzić miłość życia z wiarą w jego wartość, namiętne roztopienie się w nim z twardą, prześwietloną wolą, która życia chce, bo nim rządzi. Mimowoli nasuwa się tu niejednokrotnie jako patetyczny komentarz demoniczna hebblowska Judyta: to straszne skłębienie sromoty, entuzjazmu, woli, instynktu i wykrętu. Zachodzą, jak się zdaje, bardzo głębokie, a często u m y ś l n e nieporozumienia co do pojmowania społeczno-psychicznej struktury twórczego świata poety, świata, który dzisiaj po „Dziejach grzechu" odsłonięty został przez Żeromskiego do najgłębszych chyba pokładów. Zatrzymano się na pierwszej powierzchni ostatniej powieści Żeromskiego, ujrzano w niej społeczną tragedię zarysowaną w samej fabule; nie zdano sobie sprawy z czegoś inneego, co wydaje mi się najważniejsze. Nie znalazł poeta w całym zakresie czucia i myślenia, w całym zakresie życia naszego, jakie zna, ani jednego momentu, ani jednego drgnienia, które by nie wiodły w zatracenie, które by nie były napiętnowane rozszczepieniem pomiędzy wolą, „która chce" i wolą, która „jest chciana", że posłużę się tu formułą czcigodnego Blondela. Życie trwa jako upajająca się sobą namiętność, jako nieprzezwyciężony nałóg, trwa

i toczy się niepowstrzymane, choć ochronione przez wolę. Żyjemy, spychając siebie i innych w nicość. Każdy akt życia jest grzechem; nie ma na czym oprzeć pewności, że człowiek powinien żyć, że utrzymuje go przy życiu coś prócz ślepej żądzy, upokarzającego odurzenia — samym sobą. Ośmielono się mówić o sadyzmie Żeromskiego, dopatrywano się go w niektórych opisach i scenach; nie zrozumiano, że tam gdzie życie nic prócz hańby i zguby gotować się nie zdaje, sama miłość życia w najniewinniejszych nawet swych objawach zawiera w sobie jadowity pierwiastek szczęścia wiodącego w upodlenie, namiętności stopionej w jedno z sromotą, tej siły bezwstydu, o której mówi Karamazow. „Jeżeli kto jest choć trochę moralnym szlachcicem" — mówi Żeromski w „Dziejach grzechu" i brzmi to jak wyzwanie. Jeżeli na niczym nie można oprzeć prawa do życia, jeżeli nikt nie może powiedzieć, że stwarza życie, za jakie chciałby przyjąć odpowiedzialność, — nikt oprócz Płazy-Spławskiego oczywiście — to czym trzyma się życie, jaką siłą? — Ewa pozostaje do końca niewinną — mówią mi. Boże miły! Cóż jest w tym, że człowiek kocha życie, sam fakt życia w jego nieskończenie pierzchliwych momentach; czy nie ma pewnej ś w i ę t o ś c i w takiej miłości samego życia, czy nie jest to pierwiastkiem niezbędnym wszelkiej świętości umieć zachować w duszy taki zakątek, z którego rozlewa się dziecinna, słodka miłość życia? I oto to najnaiwniejsze, najpierwotniejsze uczucie staje się zawiązkiem hańby i grzechu. Widzimy, jak nieuchronnie ze wszystkiego wyrasta grzech, zguba, hańba i zaprzepaszczenie: wszystkimi swymi drogami ku nim zmierza życie. To osobiste, to własne, to tylko nasze, trzepocące się na dnie piersi jak ptak życie okazuje się jakąś zbiorową własnością. Przeżywając tylko siebie, nic nie robiąc, jak tylko żyjąc, tworzy się groźny, brzemienny w nieszczęście, grzebiący sławę pokoleń — los zbiorowy. I klęska, straszliwa klęska wyrasta ze wszystkiego, i widzimy, że nie tylko niezawiniona krzywda, lecz i nasza wina budują ten gmach naszego życia, nad którym ciążą jak przekleństwo te słowa: d z i e j e g r z e c h u. Dzieje grzechu — wszystko, co myślicie, czujecie, czynicie — całe wasze bieżące życie — wasz epos dzisiejszy.

Ci, co mówili o sadyzmie, nie zastanawiali się nad tym, jakie zagadnienie poruszali (nie poruszali zresztą żadnych zagadnień: — szczuli). Nie dostrzegali, że w tym głębokim wy-



czuciu bezmiernej odpowiedzialności za każdy moment życia, zlewającym w jedno z ekstatycznym ukochaniem życia p a s y j n e oddanie się mu, tkwi nie tylko tajemnica tego cudownego zjawiska, jakim jest styl artystyczny Żeromskiego, ale także jeden z najbardziej charakterystycznych i zasadniczych rysów nowoczesnej świadomości moralnej w ogóle. Nie może ona oczekiwać, nie oczekuje zbawienia znikąd, — z siebie musi je wydobyć. I nie to już mamy na myśli, że nie spodziewamy się żadnej pozaludzkiej, „nadprzyrodzonej" pomocy, lecz rzecz o wiele bardziej nowoczesną, choć mniej na zewnątrz efektowną — g ł ę b s z ą. Zmienił się sam wewnętrzny stosunek między różnymi dziedzinami psychicznego życia. Życie zmysłowe, wzruszeniowe nie jest już jakąś na wpół tylko ludzką dziedziną, która ma być kształtowana z góry przez postanowienia i zwroty zachodzące w intelektualnych, abstrakcyjnych zakresach myśli i woli. Hierarchia wewnętrzna tego typu była odbiciem pewnej hierarchii społecznej: rozdarcie, rozszczepienie pomiędzy m y ś l ą a pozostałą psychiką odtwarzało tu tylko różnicowanie społeczne. Ludzie myślący, kierujący, należący do warstw w ten lub inny sposób rządzących losami innych wytwarzają właściwie tylko myśl, która organizuje życie poza nimi. Jaki stosunek zachodzi pomiędzy ich życiem a tą wytwarzaną przez nich myślą i wolą — to jest prawie obojętne. Są tu oni właściwie tylko instrumentami wytwarzającymi rozum i wolę. Życie przeciwstawiało się i przeciwstawia dotychczas w ten sposób wszechświatowi, że wypełnia swymi czynami i wysiłkami pewien system koniecznych dla istnienia społecznego zadań. Ważne jest, że te konieczności p o z n a w a n e są jakby poza życiem, że sam proces poznawania jest uznawany za coś o d r ę b n e g o od samego konkretnego życia, że pozostaje on w odległym tylko związku z wzruszeniem, odczuciem, przeżyciem bezpośrednim. Poznanie i poznawane przez nie konieczności mogą tu jakby nie być niczyją osobistą miłością, rodzić się w jakiejś ponaduczuciowej, pozaosobistej sferze, jako pewien rodzaj automatycznie utrzymującej się dyscypliny społecznej. Rzeczą niewątpliwą jest, że związek pomiędzy tą ponadpsychiczną dyscypliną a życiem psychicznym jednostek nie może być zupełnie zerwany, ale może być w wysokim stopniu skomplikowany i trudny do ujęcia. Pewne jest tylko, że muszą być siły, zdolne wytwarzać owe automatyczne formy i zdolne je czynem wypełniać. Psychika w każ-

dym razie musi być zdolna do wytworzenia zarówno prawodawczej jak i wykonawczej woli: ostatecznie więc siły jej tkwią w niej samej. Gdy usiłuje ona zgłębić rozterkę wewnętrzną, musi uświadomić sobie, że znikąd nie spłynie jej ratunek, jeżeli ona sama go nie stworzy: rozum, wola, obowiązek muszą być stworzone przez tę samą psychikę, która czuje w sobie grzech, ciemnotę, rozpacz. Z całym bólem swym, wyrzutem wewnętrznym pozostaje ona sama z sobą i w sobie zamknięta, z siebie musi wydobyć zbawienie. Gdy grzech, beznadzieja zniszczą, wytrawią miłość życia, nie pomoże jej już nic. Musi ona kochać siebie nawet na dnie, jeżeli nie ma zaginąć, musi zachować pomimo wszystko naiwną, nie rozumującą miłość istnienia, przywiązanie do niego, zdolność radości. Ten świat zagadnień tkwi tu poza słóweczkiem „sadyzm". Kto swego życia nie pogłębił aż do tego poziomu, gdzie styka się ono bezpośrednio z całym tragizmem istnienia, kto żyje na tle pewnych społecznych form i im się powierza, dla kogo istnieje jakiś zastany przez psychikę i n i e z a w i n i o n y świat, świat, który może ona przyjmować z ciekawością, obrzydzeniem, rozkoszą (wszystko jedno ostatecznie jak, w granicach niewinnego zastania), ten nigdy nie będzie w stanie zrozumieć różnicy między takim poetą jak Żeromski a takim — choćby bardzo utalentowanym — pisarzem jak Reymont.

Znamy świat, do którego należy Reymont i Sieroszewski; ś w i a t Ż e r o m s k i e g o n i e i s t n i e j e: istnieje tu dusza ludzka usiłująca sama siebie wydźwignąć i zbawić lub przynajmniej modląca się o zbawienie. Istnieje niezmiernie bogata, najbogatsza w Polsce organizacja czuciowo-wzruszeniowa, usiłująca w życiu, jakie wyczuć może, odnaleźć siłę zdolną uczynić życie polskie wartością pewną samej siebie. Świat Żeromskiego jest w tworzeniu tak jak Polska. Żeromski dla nas dzisiaj jest czymś więcej niż pisarzem, od którego się oczekuje książek; żąda się od niego wyzwalających, wewnętrznych czynów. Na duszy jego zawisł cały świat dusz: ma on za nie odpowiedzialność. Nie może być tu mowy o przyjmowaniu przypadkowych ukształtowań za podstawę kontemplacji. Tak mi się przywidziało — ten pierwszy paragraf *magna charta* praw artysty i niewolnika w Polsce tu nie wystarcza. Żeromski to jest życie nasze własne, łączy nas z nim konieczność rozwiązania zagadnień, bez których rozwiązania żyć nie można, których wyrzekając się — żyć nie wolno.



On żyje nie na powierzchni tego lub innego „danego" świata, lecz w tych głębinach, gdzie przebywa sama z sobą psychika wszelkie światy dźwigająca. On nie odtwarza tego, co można d z i ś z o b a c z y ć. On jest w tej dziedzinie, gdzie życie niezwiązane niczym samo w siebie wnika, zastanawa się, sądzi. Książki jego nie są dla nas „obrazem" rzeczywistości, — należą do zgoła innej kategorii.

Jest to wynikiem dziwnego nieporozumienia, że w ogóle o tym potrzeba mówić. Nie idzie tu bynajmniej o siłę talentu, lecz o głębokość, o poziom duchowej pracy. Można Reymonta zestawić z Sieroszewskim albo Sienkiewiczem — są to artyści bardzo dużej miary. Ale Żeromski z innej jest głębi. Żeromski i Wyspiański, Żeromski i Przybyszewski, tak! Tu istnieje duchowa współwymierność: tu ściera się dusza z wiecznym zagadnieniem człowieka i jego przeznaczeniem. Pisarze pierwszej grupy na takim oto mniej więcej stoją stanowisku. Istnieje społeczeństwo, do którego i ja należę; posiada ono pewien zasób doświadczeń, wzruszeń, form, typów życia: trzeba to wszystko uporządkować, ukazać społecznej myśli, wskazać perspektywę istnienia. W tej perspektywie mogą zachodzić u różnych pisarzów bardzo wielkie różnice, ale zasadniczym pozostaje fakt: w ten lub inny sposób pisarz ufa automatyzmowi życia, albo się nad nim nie zastanawia (jak Reymont — mimo wszelkich prób pogłębienia, które go tylko wykolejają stylistycznie) albo formułuje sobie to zaufanie i na jego podstawie daje obraz wytwarzanego przez społeczeństwo i poznawanego przez pisarza życia. Sprawa jednak przedstawia się inaczej, gdy centralnym staje się właśnie zagadnienie, skąd, z jakich źródeł płynie samo życie społeczeństwa, jaka moc je wytwarza, czym jest ona, czy mam ją oto w sobie, a jeżeli jej nie mam — to skąd mi wiara, że jest ona poza mną. Życie samo całego społeczeństwa polskiego stało się dla Żeromskiego, Wyspiańskiego — zagadnieniem osobistego ich sumienia. Dlaczego chcesz, aby był ten wielki zbiorowy fakt: Polska? Skąd czerpiesz tę swoją wolę, na czym opierasz? — Mówi się o h o m e r y z m i e. Homer miał przed sobą i w sobie odpowiedzi na te zagadnienia, był świadomością społeczeństwa, dla którego kształty życia zlewały się z wartością. U nas dzisiaj ludzie sądzą, że dość jest upodobać sobie w swoim przypadkowym wpleceniu w losy społeczeństwa, które walczy i o ideał i o sam fakt życia, aby stać się przez to artystą

homeryckiego szczepu. Niewiedza, nieświadomość, nierozbudzenie nie są siłą. Życie jest irracjonalnym faktem, nie można go wyrozumować. Ale samo poczucie, że się stoi mocno wobec świata, na sobie tylko wspartym, że się bierze osobiście czynny udział w walce człowieka o zwycięstwo, gdy społeczeństwo jest pierwotnie proste, ma pewne szanse, że nie zawodzi. W naszym zawikłanym życiu, gdzie wszystko, zdaje się, jest zdane na los przypadku, gdzie prawo jest nieobecne, samo zaufanie nie wystarcza. Tu nie ma miejsca na Homera.

Homera chcecie znaleźć dziś w Polsce lub w Europie. Tak odrazu na ulicy znaleźć to, co może być tylko wynikiem odnalezionej wiary społecznej, społeczeństwa, rozkochanego w swych urządzeniach, obyczajach, nie rozumiejącego, że mogłoby być innym. Zapewne, jeżeli istnieje społeczeństwo, czyniące zadość takim wymaganiom — to jest nim nasza dzisiejsza Polska. Tu właśnie mamy prawo czuć, że rytm ogarniający nasze życie jest rytmem rosnącej wielkości, tu właśnie samo życie stało się żywiołem, szczęśliwym dojrzewaniem bohaterstwa i piękności, — a sława jest rozlana naokoło dusz jak powietrze. To właśnie odróżnia poetów pierwszorzędnych od tych, co mają mniej lub więcej talentu, że o pierwszych nie może przyjść nawet myśl, że mogliby być czymś innym. Nie opracowują oni z mniejszym lecz większym powodzeniem daną treść, lecz są ze swą treścią twórczą czymś jednym, są w tak nierozerwalnie ścisłym stosunku z historią współczesną sobie, że forma ich twórczości jest formą duchowego przesilenia, że tak wznoszą całość z momentów duszy, jak tworzy się ona w samych dziejach. Bo pamiętać potrzeba, że forma artystyczna jest w istocie swej zawsze wynikiem społecznego owartościowania indywidualnych treści, że forma artysty odbija zawsze stan wartości w narodzie. Głupcem jest, kto żąda, by Dante pisał jak Homer, aby Ibsen miał do życia stosunek Shakespeare'a, kto wymaga od Dostojewskiego, aby zdobył się na mickiewiczowskie, słoneczne opanowanie dziejowych demonizmów. Gdzie istnieje przestrzeń między tematem a artystą, treścią a opracowaniem, tam mamy do czynienia z odtwarzaniem przypadkowych wartości, a nie z ich świadomym tworzeniem. Można żądać od Reymonta, aby inaczej napisał „Ziemię obiecaną" i „Fermenty", czuje się, że mógł je inaczej napisać i pozostać tym samym Reymontem, czuje się, że jest w nim wprawdzie coś niezmien-



nego, ale to niezmienne coś czy ktoś działają w granicach rozwiązanych już uprzednio ludzkich problematów; i właśnie dlatego może tu być mowa o dowolnym, przypadkowym oświetleniu. Nie o artyzm tu chodzi. Żeromski pisze bardzo nierówno, miewa bardzo słabe stronice, popełnia olbrzymie błędy, ale jest on zrośnięty, nie z wykonaniem danej treści, lecz z nią samą. Świat jego zbudowany jest nie ze spostrzeżeń, lecz z czynów serca i sumienia. Nikomu nie przyjdzie do głowy, że Żeromski mógłby inaczej ująć „Dzieje grzechu", „Bezdomnych", „Popioły", to są rzeczy bezpośrednio wydarte z własnych jego trzewiów. Mógł ich nie napisać — a z jakiejś jednej krwawej jego karty krytyk, jeżeli jest istotnie krytykiem z powołania, wyczyta duszę tych dzieł. Przy pisaniu ich był on sam z tym ognistym spojrzeniem milczącego świata, o jakim mówi Carlyle, które czuł na sobie Gogol. Miał sam sobie na coś odpowiedzieć tak, by mu to wystarczyło w życiu i śmierci. Daleko od Homera — nieprawdaż? Ale kto nie rozumie, że w nowoczesnych społeczeństwach walka o jasny i czyniący zadość żądaniom duszy świat jest właśnie postacią duchowego bohaterstwa, że niemożliwość eposu jest jednym z zasadniczych rysów naszej kultury, ten naturalnie i z samego Homera zrozumiał nieskończenie mało. Homerycki świat jest to świat, którego ewangelia zlała się z plastycznym istnieniem. Charakter eposu wymaga, aby poeta nie miał duchowych wartości prócz tych, które znajdują się w konkretnych postawach narodowego życia i aby wartości tego poety wystarczały istotnie dziejowemu widnokręgowi odnajdującego się w nim narodu. U Żeromskiego czuje się obecność w nim samym męki o bohaterski, wartościowy świat. Czuje się że szuka on życia, które byłoby odpowiedzią na całą jego szamocącą się pracę: — poto żyłem i ginę, by to było. Kto tego nie czuje, ten nie umie już obcować z duszą poety poprzez książkę. To nie są opowieści dla ludzi, którzy wiedzą, czym jest życie, którzy już przestali tworzyć, dla których już świat tak lub inaczej umilkł. To są głębokie wtargnięcia w samo nasze wnętrze, przeistoczenia go, niebywałe po raz pierwszy stworzone apele duszy, zwiastowania, nakazy. Można było czytać listy apostoła Pawła tym samym duchowym okiem, jakim się czytało listy Cycerona, ale nie czytało się wtedy tego, co napisał Paweł. Można było czytać pieśni Barszczan, o których mówi Mickiewicz, tak

samo, jak się czytało poezje Trembeckiego, Krasickiego, Naruszewicza, ale nie rozumiało się z nich nic. To samo z Żeromskim: czyta się go rozbudzoną duszą, albo wcale nie. Mówi mi ktoś: tacy pisarze jak Żeromski piszą dla pewnych kół, tacy jak Reymont dla wszystkich, dla narodu. Złudzenia. Żeromscy piszą dla tych, co świadomie dźwigają narodowe losy, duszą łamią się o naród, a więc właśnie dla narodu: inni dla wszystkich, co żyją na tle stwarzanego przez naród życia, dla wszystkich przypadkowych istnień, stwarzających liczby w tabelach statystycznych, ale nie naród. Naród to nie liczba: to duchowa potęga, która może żyć w piersi jednego człowieka, a wystarczy, aby nie zginęła; to bezwiedny i milczący związek dusz nieustannie przeciwstawiających całą swą przeszłość wszechświatowi, usiłujący ją wznieść na szczyt. Nie fakt życia — ale tworzenie wartości czyni członkiem narodu i nie przyjmowanie byle jakiej rzeczywistości, lecz dźwiganie dziejowej treści do poziomu wystarczającego duszy i żywiołowi — jest narodowym życiem, myśleniem o narodzie. Nie uniknie się tragizmu, jeżeli się tylko żyje prawdziwie głębokim życiem. Sam proces twórczości dźwiga nieuchronnie ku samotnemu szczytowi, na którym trzeba walczyć o dziejowe istnienie w sobie.

Mało istnieje poetów o tak klasycznie przejrzystym typie rozwoju twórczego jak Władysław Orkan. Dlatego jego twórczość pozwoli mi ukazać, że tu nie idzie o żadne moje konstrukcje, ale o głębokie konieczności, utajone w samym naszym dziejowym położeniu. Ocala od nich tylko niedojrzałość, ale to wątpliwa kwalifikacja na homerydę. Jeżeli zaś o homeryckości mogłaby być mowa, to właśnie z powodu orkanowskiej powieści „W Roztokach" można by użyć tego wyrazu. A raz jeszcze powtarzam, że kiedy przeciwstawiam tu tę powieść reymontowskim „Chłopom", to nie idzie mi o krytykę estetyczną, bo na tę nie mam tu miejsca, lecz o duchową strukturę. Bardzo możliwą jest rzeczą, że Reymont rozporządza nieco bogatszą od Orkana skalą spostrzeżeń, że ma w pamięci więcej gestów, więcej odcieni barw, zapachów, załamań głosu etc., że wskutek tego świat jego jest szczegółowo bogatszy: nie zmienia to jednak istoty rzeczy. Epickim nazywa się nie stan duszy przypadkowej opisowości, nie sztuczne ograniczenie się do zakresu przedmiotu, lecz roztopienie całego swego duchowego życia w danym społecznym świecie,



tak aby jego ogarniające nas życie chłonęło w sobie całą naszą istotną a nie *ad hoc* stylizowaną duszę. Reymontowski stosunek do polskiej wsi składa się z różnych pierwiastków. Mamy tu jego empiryczną zdolność zaciekawienia się samymi zjawiskami niezależnie od ich znaczenia, jego typowo bezdziejową duszę, która oddała mu tak niepospolite usługi w wyczuwaniu wszystkich niesformułowanych jeszcze instynktów naszego przekształcającego się życia, wytwarzającego typy nowe, nie znające przeszłości, zbyt świeże, by miały myśleć o przyszłości: świat drobnych karierowiczów, urzędniczków, pośredników z „Fermentów", z „Ziemi obiecanej". Mamy dalej jego silny zmysłowy stosunek do przyrody (wystarczy przeczytać jego „Burzę", aby poznać jak wielka jest jego siła). Te cechy zamykają Reymonta w odciętym od przeszłości i przyszłości postrzeganiu; jego świadomościowe zachcianki w kierunku pogłębienia — o ile nie płyną z rzeczywistego, fizjologicznego niemal strachu przypadkowości własnego przemijania — pochodzą ze źródeł intelektualnych. W „Chłopach" Reymont umyślnie starał się powstrzymywać od tego rodzaju wycieczek i dał jaskrawy i silny obraz chłopskiego temperamentu, obraz, w którym nieprzemyślenie rzeczywiste tragizmu i niebezpieczeństwa, jakim grozi wsi cały istniejący poza jej obrębem świat, występuje w masce epickiego obiektywizmu. „Chłopi" Reymonta byliby epopeją, gdyby można było już przedstawić samo życie wsi naszej jako wystarczającą sobie dziejową całość, całość, która by swoim kształtem już i istnieniem tłumiła tragizm, była wcieleniem wartości. Tu tragizm się nie zbudził, i dlatego wieś ta odbija się nie w zwycięskiej historycznej świadomości, lecz w przypadkowym spojrzeniu psychiki aktualnej nie znającej swych historycznych podstaw. W innym zupełnie położeniu znalazł się wobec swoich „Roztok" Orkan. Jego artystyczne ja wyrosło w tym świecie: znalazł go on w sobie samą siłą artystycznej anamnezy. Dusza jego — to właśnie ten skrawek ziemi z jego ludźmi: i z tego świata wydobył Orkan formy swej osobistej myśli. Gdy chce sobie odpowiedzieć na pytanie, czym jest śmierć i życie człowieka, cisną mu się tu zrodzone obrazy. Nie potrzebuje o niczym zapomnieć, aby wejść w ten świat. Przeciwnie, rozszerza mu się i pogłębia wraz duszą własną: jest on w nim jako własna żywa treść, tak jak świat jakiejś greckiej osady w duszy starożytnego poety. Rakoczy

mógłby w kategoriach tego świata przeżyć wszystkie walki duszy: rozumie on duchowe życie ukryte pod kształtami, w które Reymont lęka się włożyć coś ze świadomości własnej. Dlatego życie duchowe reymontowskich chłopów jest stylizowaną na bezduchowość obserwacją, u Orkana widzimy rodzenie się duszy w chatach! Czytając go, pojmuje się powstawanie ludowej poezji, ludowych przysłów; dusze jego postaci są zawsze głęboko zindywidualizowane i nie ulega on pokusie stylizowania ich na prostotę. Orkan jest w „Roztokach" jak całkowity żywy człowiek między ludźmi: u Reymonta pracuje subtelna technika pisarska. Psychika Reymonta czuje mus „schłopienia", Orkan nie czuje żadnego musu, jest swobodny. Wieczyste zagadnienia zła i dobra, miłości i śmierci wcielają się tu w żywe kształty; i właśnie dlatego, że świat orkanowski jest jego światem, własną jego treścią, nie może on dla artystycznego efektu wyprzeć się swego głębokiego bólu, grozy, jakie go zdejmują na myśl, co jutro przyniesie tej jego najbliższej, najpierwszej ojczyźnie. Nie zapomina on w niej o wszechświatowym tragizmie, lecz wziąwszy ją w serce, szuka dla niej dróg i przyszłości w żelaznym świecie. Dusza jego łamie się troską, szuka sił, rozwiązań: szczery stosunek do swego świata poetyckiego stał się osobistą dziejową tragedią. Rakoczy stał się czymś więcej niż obrazem, bo przeznaczeniem. Gdy się zważy prostotę i słoneczną jasność tej artystycznej myśli — strach zdejmuje o ciężar, jaki wziął ten poeta na duszę. On sam stał się Frankiem Rakoczym, który ma wywalczyć swemu narodowi moc i przyszłość. — Tu nie może być mowy o żadnym zatraceniu się w stylizacji, jasny orkanowski świat jest nie przebaczającym sprawdzaczem: wyczyta on swemu poecie wszystko z oczu, jak owi nędzarze odgadli wszystko, gdy tylko zobaczyli Rakoczego przed sobą.

Orkan wszedł w tragedię dziejową i nie mogło być inaczej; kto dziś usiłuje wmówić, że ma swój jasny, beztroskliwy, artystyczny świat, nie zastanawiał się nad tragiczną istotą tworzenia. Żeromski czuje właśnie, że wszelkie życie, sam fakt życia jest zawsze tworzeniem czegoś, co pozostaje, i bada całym, żądnym wybawienia sercem, czym jest to tworzenie, czym jego nie przebaczający, niepowstrzymany proces w dzisiejszej Polsce „Bezdomnych". Nie może być większego nieporozumienia niż to, które widzi w stylu Żeromskiego, w jego artystycznym wi-



dzeniu zależność od jakiejś specjalnej doktryny społeczno-politycznej. Przeciwnie to, co jest w utworach Żeromskiego wynikiem jego teoretyzującego przekonania, ginie, rozpływa się pod naciskiem tych właśnie fal psychicznego bezpośredniego wyczuwania, w jakich się wyraża jego indywidualność twórcza. Ani teorie Bodzanty, ani programy higieniczno-społeczne Judyma, ani marzenia i rozpacze myślowe Gintułta nie określają zasadniczego, najgłębszego stosunku Żeromskiego do świata. Przeciwnie, on sam pragnąłby może, aby tak było, pragnąłby znaleźć myślą i wolą punkt widzenia, poziom, na którym byłby już sercem wobec życia bezpieczny. Sam uświadamia sobie, że nie może tego dokonać. Gintułt, trup Wyganowskiego wyrażają tu coś bardzo istotnego. Myśl, której śni się bezpieczeństwo wobec życia, jest obłędem lub kłamstwem. Przed nie przebaczającym życiem nie ma ucieczki; jest ono wszędzie, jest wszystkim dla człowieka. Nic nie zmieni tego faktu, że życie nasze, jakimkolwiek jest ono, jest cząstką zbiorowego życia, że tkwią w nim jego najodleglejsze skutki i konsekwencje. W każdym momencie przeżywamy coś za cały ogół, dla niego; życie ogółu jest w każdym najbardziej osobistym naszym przeżyciu. Żeromski w ten sposób ujmuje życie, to nadaje jego stanom duszy dziwne nadosobiste, nadludzkie natężenie, to sprawia, że każda chwila zawiera w sobie skondensowane misterium. Ci, którzy widzą w tym ujęciu życia jakieś *parti pris*, nie chcą sumiennie wniknąć w głąb tego stylu, przychodzą do niego z zewnątrz. Żeromskiego to cechuje właśnie, że jego wzruszeniowość nie da się zamknąć w żadnym automatycznie zacieśniającym dusze widnokręgu. Czujemy zazwyczaj za pomocą bardzo ściśle ograniczonego, przystosowanego do naszego społecznego położenia sensorium. Sensorium to nie jest w stanie wyczuć jako winy naszej samego naszego normalnego istnienia; służy ono tej właśnie formie, nie sięga głębiej. Żeromski nauczył się czuć sercem jedynego na całej ziemi Winrycha. Ten nie miał już gdzie się ukryć, widział jasno, że tak czy inaczej wszystko pada zawsze na człowieka, a sam osunął się aż na dno ludzkiej nędzy w tym odruchu: nie zabijajcie mnie w tym przytuleniu się do końskiej szyi. To nie może mnie spotkać, mnie podobnych i bliskich — leży na dnie wszelkich odczuwań rzeczywistości lub nierzeczywistości w sztuce; to leży na dnie protestów przeciwko „pesymizmowi". Wszyscy ci prote-

stujący sądzą, że mają jakiś dom, jakieś zabezpieczenie w bezdomnej Polsce. Małe ich klasowe, kulturalne, z a a s e k u r o w a n e j a przeciwstawia się tragicznemu widzeniu tej twórczości, która się zrodziła z wdeptanej Winrychowej mogiły, z tego uścisku, jakim objął poeta m a c i e j o w i c k i e pobojowisko.

Czy odtąd zrodziła się moc, zdolna przezwyciężyć los Polski, cały los, gdyż i Maciejowice były przecież skutkiem, nie przyczyną? Widzieć je mógł już Żółkiewski z cecorskich pól, widział je Skarga, który też przesadzał, bo każdego po wyjściu z kościoła lub sali sejmowej czekał jakiś dom, jakaś odrobina zdrowego szczęścia i niezamącony pogląd zdrowego. nie przesadzającego — dla całego narodu a nie dla garstki wizjonerów — myślącego rozumu. Nieuprzedzeniem nazywa się w Polsce nie męczeńskie stopienie się duszą z losem własnego plemienia, lecz zdolność zamknięcia się w granicach takiego lub innego klasowego spokoju.

Żeromski nie jest idealistą mazziniowskiego pokroju: jest zawsze pewna nieszczerość w tego rodzaju ascetyzmie. Żeromski kocha życie, kocha je jak Winrych, ale czuje, że nie ma czym tej swej miłości osłonić, nie ma żadnego: dla mnie i mnie podobnych wystarczy, my sobie damy radę. To znalazł Sienkiewicz i jest pomimo wszystko coś z tej sienkiewiczowskiej racji stanu nie tylko u Reymonta ale i u Sieroszewskiego. I u Sieroszewskiego czuje się obecność polskiego rodzinnego optymizmu, który umie wyrzec się schronienia, ale nie myśli, czym ono jest, ma w sobie jego kształt, jego czucie. Z tego punktu widzenia nie obchodzi nas to nic, że można inaczej odczuwać życie niż Żeromski, i nie wystarcza, że inni istotnie inaczej czują i widzą. Tak jest. Ale czym jest dla nich to widzenie? Żeromski szuka siły wewnętrznej w samym życiu, szuka jej w sobie, w nieustannym pogłębianiu swego wewnętrznego życia, poczucia, zlania się z potęgą. Nie wystarcza tu umysłowa konstrukcja. Ideały, idealistyczne plany działania opierają się na przekonaniu, że w naszym ręku jest władza nad życiem; Żeromski całą duszą wszczepiony jest w sam żywiołowy proces życia: czuje on, c z y m jest samo życie, czuje utajone w nim ciążenie ku zgubie. Nie wystarczy mu żaden pogląd na życie, żadna teoria. Znajdujemy się tu na poziomie nowoczesnej, dojrzałej świadomości: życie ludzkie samo z siebie musi wydobyć ostrą moc, nadającą



znaczenie wszystkim jego intelektualnym konstrukcjom. Intelekt nie tworzy siły, on ją konstatuje. Tworzy się ona w dziedzinie irracjonalnego, w dziedzinie, z której wytryska wola i gdzie wyrabiają się jej narządy. Znikają przegrody między życiem „zmysłowym“ a życiem duchowym. Uczymy się dzisiaj odnajdywać źródła ducha w bogatym, różnostronnym, zmiennym prądzie przeżyć, bezpośrednio związanych z naszymi najgłębszymi, „cielesnymi“ sprawami. W twórczości Żeromskiego roztwiera się ta biologiczna niemal już głębia ducha. I to jest rzecz niezmiernie ważna. „Spirytualizm“ polskiej literatury polega na niechęci widzenia. Gdy zaś ignorujemy jakąś dziedzinę życia, nie unicestwiamy jej, lecz żyjemy w niej w s p o s ó b nie znoszący światła. I nie idzie tu o żaden ascetyzm moralny; życie jest bardziej złożone i nie da ująć w żadną formułę. Świat przeżyć płciowych jest dziedziną, w której mają swe źródła nieraz najbardziej zasadnicze bankructwa i upadki duchowe, zdrady człowieka względem samego siebie. U nas moralizatorska obłuda i operetkowe lekceważenie przesłaniają dostęp nieuprzedzonej myśli do tych spraw. Żeromski w swej twórczości pada ofiarą kulturalnego niewyrobienia, jakie ciąży na tej dziedzinie życia; lecz obok tego ogólnego czynnika działa w jego twórczości inny, bardziej indywidualny. Brak w umysłowości Żeromskiego płaszczyzny swobodnego, definitywnego myślenia, nie czuje się on nigdzie wyniesionym ponad niebezpieczeństwo nieopanowanego stawania się. Mści się to na wszystkich zagadnieniach jego twórczości: zagadnienie i rozwiązanie są tu jakby narzucone, całe życie myślowe wtłoczone jest w podświadomą „bezpańską“ sferę. Tu sięgamy w głąb samą tragizmu tej twórczości. I tu, jak zawsze, nie należy oddzielać pewnej dziedziny wzruszeniowego życia od jego całokształtu. Dziwny, dumny, skrępowany i ukradkiem wybuchający, mający w sobie coś upokarzającego patos erotyczny Żeromskiego jest tylko pojedynczą postacią bardziej zasadniczych ukształtowań. Aby być wolnym w dionizyjskiej dziedzinie, trzeba posiadać całkowite poczucie swej „boskości“. Żeromski dochodzi do stanów dionizyjskich z utajoną obawą. Jest w nim coś ze stanu duszy Spartańczyka, który w ekstazie swej czułby powinowactwo pewne z wolnością przysługującą helotom. Dotykamy tu spraw ciężkich i wysuwających się spod analizy, ale tylko w ten sposób zdobędziemy dostęp do najgłębszego rdzenia twórczości Żeromskiego. Tak jak Żeromski — nie czuje,

nie może czuć człowiek, który walczy, który czuje, że rodzi z siebie stanowczą i rozstrzygającą wolę. Żeromski nie czuje się w związku z żadnym światem poddanym ludzkiej psychice. Psychika wyłania z siebie życie, które zmienia się i przeistacza zależnie od własnych swych, obcych nam praw. Rodzi ona z siebie nieznane, nie może powstrzymać tego procesu, ani też nad nim zapanować. Decyzje woli zawisają w próżni lub też idą na podwaliny skutków naszym postanowieniom wrogich. Wyspiański odczuwał dzieła swoje jako czyny tragiczne, ściągające tragiczną odpowiedzialność; stanowisko wewnętrzne Żeromskiego jest inne. Wyspiański przyjmował winę, Żeromski — duszę swą łamie pragnieniem jakiegoś ostatecznego uświęcenia: napróżno bowiem szuka w duszy jakiegokolwiek względnego choćby pierwiastka mocy. Na niczym nie może się oprzeć: życie płynie, pociągając go z sobą; dusza jego własna porwana jest przez przeistaczający proces. Ginie tu sama podstawa myślenia decydującego, swobody utrzymującej wbrew żywiołowi tożsamość swoich postanowień. Twórca czuje jakby swoją winę w tym, że życie zamienia mu się w przemijanie bezcennych, bezpowrotnie ginących indywidualnych chwil. To stwarza osobliwość stylu Żeromskiego, na dnie upojeń jedynością tkwi poczucie winy wobec wszystkiego; jest on już we własnym wnętrzu swym wobec wszystkiego bezprawny, jakby żyć miało prawo wszystko, tylko nie on; samo tworzenie staje się tu jakąś tajemniczą winą. Przypomina się tu scena z Wyspiańskiego, gdy do Laodamii zbliża się pieśniarz; tylko że tu stan duszy jest mniej określony. Dumna, a raczej usiłująca znaleźć dumę w upojeniu psychika czuje się nagle niewolnicą, nie umie już rozróżnić, co w niej jest ocaloną swobodą, a co lubieżnym przywiązaniem do byle jakiego życia, karamazowską siłą bezwstydu. Pręży się jak młody adiutant przed wodzem sugestia woli, przysięga, że stworzy moc rozstrzygania, a na dno duszy jak ptak postrzelony spada tęsknotą za tą chwilą, tą oto właśnie, która ginie jak kwiat pod kopytem konia [1]). Siebie tylko mająca psychika czuje się winną za wszystko, za cały splot życia, w którym bierze udział: winną

[1]) Stosunek namiętności, lubieżnego przywiązania do życia zastanawiał niejednokrotnie i Wyspiańskiego: „trzeba ci takich jak my beztroskich", i „prawie boskich" mówi Parys do ojca w „Akropolis". „Do-środkowa" karamazowska siła jest tym dnem psychicznym, z którego wyrasta wola. U Żeromskiego to kwitnące dno duszy spala się wstydem,



aż do całkowitego zaniku, wytrawienia poczucia prawa. Przywiązane do swojego życia ja nazbyt łatwo uznaje tu swe wilcze kły i jednocześnie przywiązanie to jest rzeczą świętą. Gdzie granica? Wyspiański przecinał węzeł aktem heroicznej samowoli: przyjmował grzech czynu. U Żeromskiego nie ma tej decyzji. Nie wierzy on w bezgrzeszne poświęcenie i nie może przyjąć twardej filozofii „Skałki", „Bolesława". Potrzebny by mu był czyn nie gwałcący niczego w duszy. Zwieść usiłuje sam siebie Żeromski, że poprzestałby na samym powodzeniu. Jest to hipnoza, która pryska. Właściwie „Popioły" przesądzają tu sprawę. Czyn dla Żeromskiego jest psychiczną niemożliwością; na tym zasadza się jego stosunek do życia. Lack w swoich refleksjach z powodu „Popiołów" spostrzegł tę właściwość. Czyn u Żeromskiego nie wrasta w świat zrodzonych przez wolę następstw; nie, opada on z powrotem jako nieprawdopodobne zerwanie ciągłości w wzruszającą się, czującą psychikę i skutek realny, własna logika czynu ginie w tym wrażeniu, w tym oddźwięku grozy i zdumienia. Lack pomylił się tylko w jednym: widział on w stosunku do ludzi czynu kult powodzenia właśnie; rzeczy zaś mają się całkiem inaczej. Opór, jaki stawia cała psychika Żeromskiego koniecznej i zdecydowanej jednostronności woli, przesłania mu sam proces woli. Czyn jest tu widmem, upiorem wywołanym przez hipnozę; trzyma się on na hipnotyzującej, świadomej woli pisarza: jest czynem, a nie ma mocy w sobie. Świat Żeromskiego jest to świat bez woli, poprzedzający ją i rozkładający ją w sobie; jest to świat bezsilnej psychiki; czyn wpada tu i ginie; i dlatego świat Żeromskiego jest światem nie ciągłości czynnej, lecz biernej żywiołowości. Czyny powstają w niej i w nią wpadają; nie tworzą jednak własnej logiki. Teraz dopiero uczymy się rozumieć tragiczną głębokość tego stylu. Problem Żeromskiego ogarnia jego samego, jego sztukę. Własna jego twórczość jest hipnozą wydobywającą kształt własny z psychicznego stawania się. Sztuka dokonywa się w Żeromskim — wraca do niego, roztapia się w ogólnym amorfizmie. Nie jest niczym ostatecznym, przyjętym przez wolę; jest czymś, co się odbija w ru-

że wola zeń nie powstaje, nie usprawiedliwia go, a jednocześnie każda chwila opiera się całą mocą własnego czaru rozszczepieniu, jakie wola wnosi z sobą.

chomej fali, fali, która szumi i odbija, ale niczemu nie jest w stanie dochować wiary. Sam kształt woli został tu zniszczony; nie istnieje ona jako pojęcie nawet; przeistaczającym duszę upojeniem, marzeniem odbijającym się w marzeniu jest sama sztuka. Sztuka i twórczość giną w pewnych chwilach dla Żeromskiego. Wyczytać to możemy z właściwości jego kompozycji. W m a w i a on sam w siebie, że jego widzenia, postacie mają prawo istnieć: musi je uzasadniać przed samym sobą. Nie przełamuje w nim sztuka zasadniczego poczucia b e z p r a w i a. Czuje się w tej twórczości demonizm, władający samym pisarzem: bywa mu ona świętym szałem, lecz poczucie świętości znika, pozostaje gorzkie osłupienie szaleństwa. Jest to może jedyny w swoim rodzaju wypadek: t e n ś w i a t sztuki Żeromskiego. Łączą się tu elementy wprost sprzeczne: głębokie poczucie odpowiedzialności za życie wyradza się w pewien rodzaj nieodpowiedzialności wobec samego siebie za sztukę. Życie jest straszliwą przemocą spełnianą na duszy: j a nasze jutrzejsze nic nie będzie wiedziało o naszym j a dzisiejszym, chociaż zrodzi się ze świata, które to nasze bezcenne j a tej chwili zniszczy. Nie ma żadnej ciągłości pomiędzy c h w i l ą a c h w i l ą, a każda zawiera w sobie cały świat. Zginąć on musi bezpowrotnie z całym swym czarem; życie nasze to ta nieustanna zdrada wobec samych siebie dokonywana, nieustanny mord duszy w ciemnościach. To jest zasadnicza wizja życia u Żeromskiego: życia, które obejmuje sztukę. Czymże więc jest ona? Ostatnim nawrotem ginącego świata ku sobie, pogłębieniem tęsknoty. Nie przełamuje ona fatalizmu. Groza wobec życia przeradza się w nierozumiejące przywiązanie do każdej chwili, każdego bezsilnego szczegółu. Każdy okruch duszy, ginąc, przeistacza się w rozełkany, rozkochany w sobie świat. Groza wyżarła wszelkie usprawiedliwienia życia, pozostała sama żądza wytrwania w nim, nie żądza, lecz u p o j e n i e w e w n ę t r z n e, bijące z każdego momentu istnienia: dziedziczna żądza szczęścia wobec absolutnej bezsiły.

Gdy porównywamy twórczość Żeromskiego ze zjawiskami kulturalnymi nastręczającymi się ze względu na jakieś powinowactwo, zaczyna nas po pewnym czasie niepokoić dziwny jakiś rys. Czy np. można mówić o Żeromskim tak jak mówi się o Stendhalu lub o Dostojewskim: czujemy, że zachodzi tu jakaś niezmiernie zasadnicza różnica. Brak Żeromskiemu jakby jakiegoś



ostatecznego ujęcia własnej indywidualności: — i nie o samowiedzę tu chodzi. Stendhal pisał, „że nie wie, kim jest" i cała jego twórczość nacechowana jest właśnie przez to dziwne połączenie naiwności i wyrafinowania, machiavellizmu i dziecinnej wprost nieodporności; idzie tu o coś innego. Wydaje się, że w o l a może istnieć na dnie bezpośredniego, bezwiednego życia. Stendhal, Dostojewski nie znają siebie, łudzą się co do siebie, lecz pomimo to dźwigają tę swoją niepoznaną indywidualność, jako określające ich tak lub inaczej stanowisko wobec niezmiennego, niepowrotnego życia. U Żeromskiego nie ma tego właśnie momentu. Własna jego indywidualność spada w otchłań jak jakaś kaskada psychiczna. Własne jego j a jest rozwijającą się w nim katastrofą. Cały tragizm naszego dziejowego położenia odbija się w tym fakcie. J a — świadome ognisko czynów, przeciwstawianych żywiołowi ukształtowań psychicznych — zostało utracone. L o s y P o l s k i d o k o n y w a j ą s i ę w P o l a k a c h, a l e P o l a c y i c h n i e t w o r z ą: trzeba poprzestać na jakimś bardzo ograniczonym widnokręgu, aby móc ujść tej świadomości. Poeta, którego głębia uczucia porwała aż na dno, stwierdza samą swą strukturą artystyczną głęboką grozę położenia. Psychika polska nie ma już tego nawet schronienia, które zamyka się w granicach własnego naszego wnętrza. Nasze życie duchowe nie wyrasta już z nas samych, l e c z j e s t w n a s u r a b i a n e, dokonywa się w nas. Dusza nasza jest jak topielec z ciężarem u nóg: wlecze on nas w coraz głębsze wiry, w coraz beznadziejniejsze grzęzawiska. My to nazywamy rozwojem.

Widzę naokoło siebie ludzi hodujących w sobie dziecięcą naiwność widzenia. Stańmy się jako dzieci, byśmy mogli zostać artystami, — takim jest hasło.

Bezwiedność stała się ideałem: ach, przyjąć swoją duszę, jakąkolwiek jest ona, jak kwiat. Niechaj kwiat kwitnie: zadaniem artysty jest dać z dziecięcą naiwnością, z anielskim poddaniem się — swoje przeżycie. Przemówić. Utrwalić w sztuce tę duszę niewoli nie chcącej nic widzieć.

Dla tych, co nie chcą rozumieć, myśleć — nie ma rady. Dla chcących widzieć nie może być rzeczy tragiczniejszej niż ten oto rys stylu Żeromskiego: — dusza moja jest to coś, co się d o k o n y w a nie we mnie już nawet, bo m n i e tu nie ma, bo ja sam jestem czymś, co ten rwący potok porywa i nie-

sie z sobą. I to jest właśnie to, co dezorientuje w Żeromskim: ta tragiczna, przesycająca wszystko nieodpowiedzialność. Myśli tu nie są myślami, tragizm tragizmem, nic bowiem nie jest ostatecznym. Brak w tych dziełach jakiejkolwiek ustalonej wydajności. Nic tu nie tworzy przeznaczenia, wszystko wywołuje wrażenie tylko i wrażenie to znowu tworzy swoje wrażeniowe odbicie. Wszystko zostaje zamknięte w wzruszeniu i nie przekracza granic jego, nie kondensuje się w myśl, ani akt woli.

Dlatego nie można mówić o światopoglądzie Żeromskiego. Nie ma tu woli przeciwstawiającej się żywiołowi i czującej, że tworzy coś ostatecznego. Tu wszystko jest wzruszającym się, cierpiącym żywiołem.

Dostojewski całe życie walczył z demonizmem. Czuł w sobie dziejową bestię i nie chciał, nie mógł się jej wyrzec, wiedział bowiem, że każdy naród musi sam z siebie wydobyć swą siłę, że musi on przyjąć duszę rosyjską, wrosnąć w nią, jeżeli chce coś zdziałać.

Słodcy Francuzi mówią nam o *pitié russe* ex re Dostojewskiego. Istotnie o to właśnie chodziło. Dostojewski zajmował się nieustannie problematem zbrodni i nieustannie bronił stanowiska odpowiedzialności zbrodniarza. W „Biesach" podkreśla, że lekarze nie znaleźli w Stawroginie cech obłędu. Idzie tu bynajmniej nie o stanowisko *tout comprendre c'est tout pardonner*. O coś innego zgoła. Dostojewski przyjmuje tu moralną odpowiedzialność za całe straszliwe dzieje Rosji, przyjmuje rzeczywistą Rosję jako konkretny dziejowy kształt własnej duszy. To jestem ja i to jest moje — ten cały świat krwi i zbrodni; z tego my wydobędziem przyszłość. To jest właśnie to podźwignięcie żywiołu przez wolę, o którym mówiłem [1]). U Żeromskiego nie tak się mają rzeczy: jego wola jest unoszoną przez żywioł. Jej czyny i postanowienia wpadają we wzruszeniowy potok i giną w nim. Wola rozpływa się w lirycznym oddźwięku.

[1]) Pozwolę sobie załatwić tu pewną sprawę osobistą. P. Emil Haecker napisał, że ja wziąłem mojego Nieczajewa (z „Płomieni") od Dostojewskiego. Pan Haecker albo nie czytał „Biesów", albo nie umie w ogóle czytać (t. zn. rozumieć), albo spekuluje na analfabetyzmie swoich czytelników. W „Biesach" Dostojewski przedstawił Nieczajewa jako Piotra Wierchowieńskiego. Kto zechce wziąć do ręki »Biesy« i przeczytać je, zrozumie, że moje twierdzenia co do p. Haeckera są całkiem słuszne i grzeszą tylko zbytecznym umiarkowaniem.



Stanowisko to tworzy samo dla siebie usprawiedliwienia. Jednym z nich jest pasyjny charakter sztuki Żeromskiego. „Cokolwiek się zdarzy, niech uderza we mnie". Tak, ale na czym stoi sam wyzywający gromy? Sam on jest właśnie tylko w tym patosie spadania. Znaleźć musimy głębsze źródło tego stanu rzeczy. Zdaje mi się, że przynosi tu wskazówkę „Duma o hetmanie". Jest w niej dla mnie jedna tylko prawdziwie twórcza z głębi duszy a nie z maestrii słowa, płynąca karta. Wizja Batorego, jego dziwny zagadkowy uśmiech.

Cała Cecora nie przeważa wrażenia tego uśmiechu.

Tragedia jest w nim.

Tu bowiem jest zdradzona przez uczucie, przez kryjące się w Chrystusowość lenistwo duszy i jej niewiarę — wola.

Norwid pisał kiedyś przedziwny list o Lenartowiczu, który chce się cierpieniem wymknąć tragicznej konieczności stanowienia, określonej myśli i woli.

Ten list to najgłębszy komentarz twórczości Żeromskiego.

To jest znaczenie owego „cokolwiek się zdarzy".

Związek psychologiczny pomiędzy „Dziejami grzechu" a „Dumą o hetmanie" ukazuje się tu nam w innym całkiem oświetleniu. Polska opinia widziała w „Dumie o hetmanie" pewien rodzaj rehabilitacji ze strony autora zuchwałej i „gorszącej powieści". Dla nas inaczej przedstawia się ta sprawa. „Dzieje grzechu" odsłaniają nam głęboki tragizm duszy Żeromskiego, „Duma o hetmanie" tę intelektualną, duchową winę, która oddaje poetę w moc tego tragizmu, uniemożliwia wyzwolenie spod jego władzy. „Duma o hetmanie" ukazuje nam to załamanie duszy, które oddaje ją bezbronną w ręce losu: w niej zabitą zostaje właśnie ta wola, której brak uderza nas w tej twórczości. Żeromski nie jest w stanie przezwyciężyć bezwolności, gdyż zamiast myśli przyjmuje sentymentalną ułudę. Zrzeka się krytycznego stosunku względem dziejowej podstawy, z której wyrasta jego psychika, i dlatego życie jego wewnętrzne pada ofiarą fatalizmu niweczącego swobodę. Naturalnie: dzisiaj wobec rozpanoszenia się nieszczerości i frazesu twierdzenia te wydadzą się paradoksami. Są one jednak kluczem do zrozumienia twórczości Żeromskiego i to do zrozumienia jej w tych właśnie

rysach, które czynią ją tak tragicznie znamienną. Jeżeli „Dzieje grzechu“ są tragicznym samopoznaniem współczesnej duszy kulturalnej, to „Duma o hetmanie“ jest objawem woli, która i nadal chce grzeszyć. To Bodzanta, który chce i n a d a l sobie kłamać; niechże jednak nie czyni tego w obecności E w y. „Dzieje grzechu“ były artystycznym czynem, „Duma o hetmanie“ jest frazeologią, jest kompromisem, dobrowolnym cofnięciem się przed myślą, zrzeczeniem się twórczości na rzecz kunsztu. Jedyną głęboką rzeczą jest wzgardliwy uśmiech Batorego. Własna to męska myśl Żeromskiego zostaje tu opuszczona i szczebiotem udającym pancerność, gdzieś w jakimś ukrytym zakątku zamknąwszy się, sama sobą gardzi. Stosunek do ukształtowanej przez historię psychiki kulturalnej jest, jak mieliśmy się sposobność przekonać w ciągu niniejszej pracy, tym ogniskowym punktem, w którym rozstrzyga się sprawa zasadniczego charakteru i znaczenia danej postaci duchowego życia. Psychika wytworzona przez dzieje stanowi podstawę dalszego dziejowego działania. Gdzie mamy do czynienia z rzeczywistym, czynnym stanowiskiem, tam psychika przeistacza się pod ciężarem czynnych zagadnień. Musi ona stać się podstawą czynnego, zwycięskiego stanowiska, musi wydobyć z siebie narządy panowania nad światem: w ten sposób jedynie zapewnia samej sobie trwanie. Jest to jedyne możliwe stanowisko, jedyna postać czynnej, męskiej wierności samemu sobie. W myśli naszej panuje pod tym względem zdumiewające złudzenie. Psychika ma tu dojść do zwycięstwa przez samą n i e c h ę ć zmienienia czegokolwiek w sobie: ma dopóty cierpieć, aż ś w i a t uzna ją taką, jaką jest. Ponieważ nie może stać się podstawą skutecznego, zwycięskiego życia, tłumaczy to, że jej niedojrzałość dziejowa jest wyższością. Dusza polska jest wyższa ponad dzieje, wyższa ponad naturę ludzką: ma dochować wiary tej swojej anielskości. I u Żeromskiego wali się Żółkiewski do nóg upiora Samuela. Zawsze mit ukrzyżowanego szlachcica. Zawsze legenda polskiej nadludzkiej swobody szlacheckiej. Żeromski mówi o p o l s k i m c u d z i e bezgranicznego poświęcenia. Nie ma form dziejowych, które by mogły istnieć bez nieustannego poświęcenia, które je utrzymuje; ale znaczenie dziejowe poświęcenia zależne właśnie jest od wartości tych form, które są przez nie dźwigane. Polskie poświęcenie zastępujące wszelkie formy jest tylko rozpaczliwym wysiłkiem stworzenia w jednej chwili tego, co tworzone



musi być nieustannie. Naród, który nie tworzy trwałych, panujących nad przyrodą form bytu, który nie tworzy w sobie wytrwałej, celowej woli, rozbraja własną duszę. Raz pora, abyśmy zdali sobie sprawę, że polski bezgraniczny indywidualizm jest formą zaniku dziejowego życia, że apoteozując ten stan rzeczy, apoteozujemy tylko własną niechęć wyrabiania w sobie dziejowej woli.

Żeromskiego „Duma o hetmanie“ służy utopijnym instynktom polskiej inteligencji. Dochodzi w niej do głosu zasadniczy dogmat dzisiejszej bezdziejowej, niewolniczej psychiki, — ż e ż y c i e d z i e j o w e d a s i ę o p r z e ć n a k a ż d e j p o d s t a w i e, że wszelkie ukształtowanie duszy może posłużyć za podstawę zbiorowego istnienia. Zatracone zostało u nas samo pojęcie odpowiedzialnego, historycznego istnienia. Nie rozumiemy, że droga do swobody prowadzi przez podporządkowanie naszego j a wymaganiom zwycięskiej, trwałej działalności. Wydaje się nam, że jest w tym jakieś wyrzeczenie się swobody, wydaje się, że stanowiskiem jedynie nie uwłaczającym naszej godności jest domagać się, aby świat był takim, aby w nim nasze j a mogło istnieć, nie zadając sobie żadnego przymusu. Nasze j a żyje dziś w ten sposób, gdyż odcięte ma wszelkie drogi działania dziejowego: i tę to niewolniczą nieodpowiedzialność uważamy za równoznacznik najwyższej swobody. Ludzie giną za to swoje niezdolne do dziejowego istnienia ukształtowanie psychiczne. Męczeństwo nie zastępuje pracy. Żadne wytrwanie i samozaparcie nie zastąpi zdolności utrzymywania się swobodną pracą na poziomie nowoczesnego życia, żadne współczucie z ginącymi nie uwalnia pisarza od obowiązku tworzenia nowoczesnej, wiernej wymaganiom myśli duszy zbiorowej. Istnieje w Polsce o r g a n i z m n o w o c z e s n e j, s z a m o c z ą c e j s i ę w n i e w o l i p r a c y: on to stanowi naszą jedyną podstawę; inteligencja polska żyje na powierzchni stwarzanej przez ten wysiłek. Żyje na tej podstawie i swoje w ten sposób istniejące w przyrodzie duchowe siły zużytkowuje w kierunku tworzenia i rozwijania psychiki i nadal niezdolnej do życia. Trzeba wiedzieć, co znaczy mieć indywidualność: znaczy to wyrobić sobie we własnych oczach p r a w o do swej psychiki, znaczy to sprawdzić, czym jest ona w procesie ludzkiej walki o istnienie. Gdy się zaś tego nie czyni, gdy się nie odróżnia s w o b o d y o d b e z w ł a d n e g o unoszenia się, — tworzy się nad duszą

narodu atmosferę utrudniającą zrozumienie własnych sił i zadań. Polski subiektywizm estetyczny jest stanem duszy, żyjącej poza historią. J a posiada tylko ten, kto wyrobił sobie w duszy własnej narzędzie skutecznej, dziejowej pracy. Inaczej jest j a n a s z e tylko subiektywnym odczuwaniem procesu urabiającego nas, bez nas i wbrew nam; jest tylko jednym z momentów „Dziejów grzechu".

Idzie tu o h i s t o r y c z n ą wartość naszej duchowej pracy nad sobą, nie zaś, jak to się roi polskim dekadentom, o „jakobińską zasadę szczęścia mas". Twórca jest człowiekiem urabiającym świadomie własne życie psychiczne, wykuwający w sobie formy zwycięskie. Samotność sztuki w ten tylko może być pojmowana sposób. Artysta jest to człowiek świadomie i swobodnie podnoszący duszę swoją aż do tego poziomu, na którym staje się ona trwałą, ostającą się wobec dziejów formą. Goethe jest tu wzorem dla każdego, kto szuka jakiejś realnej treści poza frazesami o wielkości sztuki. Życie zwycięskie, organizujące świat w jasną całość, jest życiem dojrzałym do godności sztuki. Ale u nas ma się co innego na względzie: byle jakie życie może stać się przedmiotem wypowiedzenia; wypowiedzenie jest bezwzględnym celem. Kult sztuki tu — to życie uwolnione od sprawdzania, to zdanie się na łaskę siły dziejowego ciążenia. Tylko kto panuje nad życiem, wystarcza sztuce — tak możnaby streścić artystyczny kanon. Żeromski, gdy jest twórcą, c z u j e tę powagę sztuki, czuje straszliwy ciężar wewnętrznego jasnowidzenia, królewską mękę całkowitej szczerości. Sztuce nie wystarcza chęć, nie zatrzymuje się ona na szlachetnym zamiarze: dusza ludzka jest w niej wobec samej siebie, jako jedyne źródło swej mocy, jako jedyna nadzieja. Żeromski odsłania to wewnętrzne, nieograniczone bogactwo duszy polskiej, widzi, że ten jedyny nasz świat ginie i n i e c h c e nawet jasno ujrzeć tego tragizmu jako swojej odpowiedzialności. Dusza moja to przecież cząsteczka tylko tego ginącego piękna; porwana jest przez jego zgubę: tak się określa najgłębsze jego stanowisko. Czy widzisz, czy widzisz? — ukazuje on sam sobie psychiczne cudy — to wszystko zaginie już na zawsze, nie wróci to już nigdy w życiu i sam ten mój straszny, piękny żal przeminie. Polska tradycja duchowa jako treść życia bezsilnych dziejowo warstw i jednostek — oto geneza tej sztuki. Bezsilnymi jednak czyni je własna wola. Za życie uznały one uczuciowe zatapianie



się w sobie, nie chcą poddać samych siebie m u s o w i pracy o s i ł ę dla własnej treści i jako usprawiedliwienie tworzą sobie historiozoficzne poematy o c u d z i e p o l s k i e j psychiki, stwarzającej sobie własny świat z próżni. Strachem przejmuje ten stan dusz polskich, gdy się powraca do niego myślą z Zachodu. Jak hipnoza przesłania nam prawdziwy obraz dzisiejszego życia. Żeromski obowiązany jest widzieć. Powinien on zrozumieć cały żywiołowy, kosmiczny tragizm życia ludzkości, zrozumieć, że historia nie może uznawać prawa nie opartego na biologicznych, psychologicznych rzeczywistościach. Powinien zrozumieć, jak strasznie c i ę ż k i m jest dzisiejsze istnienie człowieka; jakiej długiej i wytrwałej pracy nad sobą wymaga wytworzenie w sobie, utrwalenie w kulturze własnej woli nowoczesnej, zdolnej swobodnie dźwigać ciężar dzisiejszego życia i kochać to życie. Z Batorym, z rozumem i wolą nie współczuje nikt. Współczucie dla wszystkich prócz tych, co rzetelnie pracują. Świadoma, sięgająca po odpowiedzialność wola ma zawsze przeciwko sobie całą „Chrystusową" Polskę. C i e r p i e n i e jest łatwiejsze od pracy: nie wymaga ono tworzenia w sobie nowych wartości, zrywania z pewnymi okręgami dusz. Cierpmy tak długo, aż świat stanie się tak szlachetny, że ludzie będą żyli w nim bez wysiłku mocą samego swego duchowego piękna. Wtedy znajdzie się miejsce i dla Polski na uduchowionym globie. Kiedyż nareszcie znajdzie się artysta, który nauczy nas współczuć z mężnymi, pełnymi woli, sięgającymi po odpowiedzialność? Kiedyż nareszcie stanie się jasne, że zrzeczenie się samowiedzy, rozumu, woli jest szpetotą? Ten rozum, ta wola istnieją w narodzie, dzięki nim istniejemy, ale nie umiemy, nie chcemy zżyć się z tym nowym, rodzącym się organizmem. Życie wykolejonej, bezsilnej inteligencji przesłania nam ten potężny, dźwigający nas wysiłek. Wszystko działa dzisiaj w kierunku utrwalenia tego stanu rzeczy. Istnieją całe systematy chytrze choć bezwiednie kombinowanych złudzeń, które zabezpieczają inteligencję polską przed zetknięciem się z istotnym, nie dającym się oszukać światem. Wszystkie słowa i pojęcia zostały przekształcone w sposób określony przez ten zasadniczy punkt widzenia. W twórczości Żeromskiego możemy ukazać cały splot tych pasożytniczych ukształtowań wyniszczających ten organizm artystyczny.

Zasadnicze stanowisko określimy: życie jest tu tragicznym

procesem porywającym i przekształcającym wszystko; nie ma wobec niego schronienia. Wszystko w nas dąży do zagłady, a jednak to straszne życie to jedyna nasza nadzieja; z niego tylko powstać możemy. Błogosławioną więc jest miłość życia, przywiązanie do niego, chęć wytrwania przy nim. To jest tragiczne założenie, i gdyby twórczość rozwijała się konsekwentnie, ukazywałaby powstawanie, rodzenie się mocy; ukazywałaby, jak rodzi się ona w ciemnych, ślepych, odstręczających, nieraz gwałcących duszę postawach. Wszystkie rozdarcia duszy mogłyby tu znaleźć miejsce, ale na to trzeba było jednej rzeczy, — trzeba było mieć męstwo woli, męstwo szukania jej. I Żeromskiego stać byłoby na to, gdyby nie to, że ulega on natychmiast utajonym w jego psychice pokusom. Gdy mianowicie wyczuje on brutalną moc, wnet sama brutalność przesłoni mu pierwiastek siły. Ważnym stanie się dla niego to, że ta siła rani jego uczuciowość; patetyczny oddźwięk przesłoni samą treść, która ten oddźwięk budzi. Na tym zasadza się ten niemęski, z przerażenia i pociągu składający się stosunek Żeromskiego do bezwzględnych, drapieżnych stron ludzkiego istnienia. Jego ja zamknięte jest w granicach bezsilnej kulturalnej psychiki, dusi się jej bezsilnością, gwałci ją w sobie, lecz nie może jej przemóc.

Ta bezsiła przeistacza się w męczeńskie posłannictwo. Wytrwać, za wszelką cenę wytrwać, wyrzec się wszystkiego i wytrwać. Tak uświęcona we własnym mniemaniu psychika zaczyna się czuć bogatą. Przeistacza się jej cierpienie w altruistyczne posłannictwo. Ona bezsilna dźwiga we własnym mniemaniu ciężar życia.

To wzmaga jej zaufanie do siebie. Teraz może przyjąć samą siebie: zatapiać się w kontemplacji własnej subtelności.

Tak estetycznie spotęgowana i rozwinięta roić zaczyna szersze sny. W kontemplacji niczego nie trzeba się wyrzekać, można przyjąć całą treść swą, jaką jest ona. Zdaje się ona być zdolna do nieskończonego promieniowania i powstaje sen historiozoficzny o życiu, które byłoby takim wolnym od przymusu promieniowaniem duszy; i wreszcie rodzi się jakaś metafizyka falowania psychicznego; świat przeobraził się w jakąś wielką przypadkowość psychiczną, w pewien rodzaj muzykalnego antropomorfizmu.

Ja, którego zanik widzieliśmy, jest tu już niepotrzebne: świat i życie jest falowaniem psychicznych, nie powtarzających



się cudów. Sztuka stwarza nad tym morzem jakby niebo. Fale duszy odbijają się w eterze sztuki i te odbicia znów odbijają się w falach.

Na różnych przekrojach spotkamy różne ugrupowania tych momentów; treścią ich jest zawsze to jedno — hipnoza bezsiły i zguby. Poczucie zatracenia roztacza naokoło siebie własną atmosferę, grupuje naokoło siebie władze duszy i przeistacza się wreszcie w pewien rodzaj wystarczającej sobie, estetycznej metafizyki.

Własne duchowe zagadnienia stają się w tej perspektywie jednym z momentów tej bezosobistej kontemplacji; i gdy zagadnienie życia przyciśnie do muru poetę, zwolna, niedostrzegalnie stanie się ta własna jego tragedia tylko fenomenem; ponad cierpiącym, szamocącym się, tragicznym ja wyrośnie inne, sztuczne i sam poeta zginie gdzieś wobec siebie. Wygląda to tak, jakby ktoś tonący widział w lustrze co dzieje się z nim i sam siebie uważał za odbicie lub za przywidzenie: tamten z lustra powinien tu coś poradzić.

I tak stoi dziś tragedia Żeromskiego.

Nie stać nas nawet na to, byśmy ja o sobie mogli mówić. Jesteśmy czymś, z czym dzieje się coś strasznego.

Z czymś się to dzieje, a więc nie z nami i sama zguba zamienia się tu w wyzwolenie.

Świat zagadnień, ale bez woli, która je stawia; świat stanowisk, ale bez osoby, która je zajmuje.

I cały ten straszliwy stan rzeczy nie staje się ostatecznie tragizmem, gdyż zawisa w próżni, jak gdyby skarga płynąca powietrzem i zasłuchująca się we własnym swym echu. Sorel pisał, że założeniem epopei jest przeświadczenie, iż opiewane w niej czyny powrócić mogą każdej chwili: naród stwierdza tu swoją tożsamość w sławie. Ale założeniem tej twórczości jest klęska, jej niepowstrzymany, rozwijający się fatalizm. Słowo, które wypływa z piersi, gdy wróci znowu do serca, nie zastanie już tej samej duszy. Dusza, która mówi i słucha, ginie, rozkłada się i własny jej żal nad sobą, własne rozkochanie w sobie zawisają nad groźną otchłanią. Wszystko tu ginie, staje się bezprzyszłościową przeszłością. Ja moje dzisiejsze, to nie zawiązek jutra, to coś, co się tylko zdaje, gdyż za chwilę stanie się cząstką nie powracającej przeszłości, a sama przeszłość ta trzyma się tylko na takiej chwili, która tym tylko jest: złudzeniem, na

którym trzyma się złudzenie. Ten człowiek, który dziś opowiada nam i samemu sobie o swoich i naszych strasznych losach, jutro zaginie na zawsze, stanie się sam cząstką swej własnej opowieści i wraz z nim znikną jego myśli, postanowienia. Myśl jest tu cząstką estetycznego fenomenu: nie z niego rodzi się tragiczne poznanie, lecz przeciwnie on wchłania w siebie poznającego. Tu nie tworzy się w słowie zakon życia, lecz przeciwnie słowo wchłania w siebie życie i zmienia je płacz, który dogasa. Naród polski pozornie tylko jest tym, co tu mówi, i tym, co słucha. Nim słowo od duszy do duszy doleci, już c o ś, co żyło w momencie jego narodzin, przestaje istnieć na wieki i w słowie już tylko zamiera. I tak dokonywa się reabsorbcja życia przez słowo: to, co mamy jeszcze przeżyć, ukazuje się jako materiał dla estetycznego fenomenu przyszłości, aż wreszcie dokona się to wniebowstąpienie Polski w sztukę. Ciało stanie się słowem, które wsłuchując się w swe własne ostatnie łkania, zagaśnie, pogłębiając płacz swój i grozę coraz nowym echem. I twórczość Żeromskiego to ta rozpaczliwa walka echa z czasem, który głos duszy porywa i rozbija o czarne ściany na wieki głuchego przerażenia: strasznej nocy, pośród której dusza, która gaśnie, łka niemożnością przekazania chociażby tylko sobie samej, znanego wspomnienia bólu, szaleństwa, wielkości.

Proszę zrozumieć całą utajoną w tym stanie rzeczy sprzeczność. Żeromski nie jest i d e a l i s t ą: cały jego artyzm wyrasta z nowoczesnego stanowiska, że i r r a c j o n a l n a m o c życia, jego konkretna rzeczywistość jest najgłębszą nie tylko istotą człowieka, ale i wartością, źródłem wszystkich wartości. Logiczne, etyczne wartości pozornie tylko wystarczają sobie, właściwie opierają się na życiu, z którego wyrastają, ich wartość jest w nim. Światem estetycznych, etycznych i t. p. wartości jest dla Żeromskiego świat polskiej historycznej kultury. Świat ten może mieć życiowe znaczenie jedynie dla typów społecznego istnienia, które utrzymują się dzisiaj, jedynie podporządkowując ogólną zgubę swym osobistym klasowym interesom. Żeromski nie wierzy ani w szlachecką, ani w mieszczańską Polskę. Utrzymuje jednak jako swój grunt psychiczny ś w i a t d u c h o w y, który jest świadomością odpowiadającą temu tylko życiowemu typowi. Chce on utrzymać ducha tego typu, odrzucając jego rzeczywistość. Cały zaś artyzm jego stwierdza, że samo życie, całe życie jest źródłem ducha, jego podstawą. Światem jego więc staje się rozkładanie i zguba tego podłoża, z którym zrósł się psychicznie. Rozkładanie i zguba nieuchronne. Męka i groza tego położenia przesłaniają Żeromskiemu jego znaczenie dziejowe. Tworzy on sam dla siebie mesjaniczne usprawiedliwienie.



Tu jest przełomowa linia.

Tragicznym stać się może tylko życie twórcze, przyjmujące własne swe konsekwencje.

Konsekwencją stanowiska Żeromskiego jest nieuchronność zguby.

Pod ciężarem tego przeświadczenia wyrasta jego świat idących w zagładę cudów psychicznych; i oto nagle poeta traci swą własną podstawę, wyrzeka się jej. Ogarnia go złudzenie upadku: siła ciążenia staje mu się wzlotem. Żeromski nie ma prawa posługiwać się stanowiskami myśli romantycznej; przecież on przezwyciężył ją, dowiódł s w y m w i d z e n i e m, że jest ona nie tylko bezsilna, ale nie wytrzymuje m i a r y w a r t o ś c i o w a n i a, jaką on wnosi własnym swym widzeniem świata. Gdy Żeromski powraca do tych stanowisk, g d z i e m y ś l r o d z i z s i e b i e ż y c i e, zatraca znaczenie własnego swego dzieła.

Musi on wiedzieć, k i m jest.

Czy stanowiskiem jego jest, że każda myślowa forma życia jest zwężeniem życia, i dlatego, gdy życie łamie ją, czyni to ono w myśl najgłębszego prawa?

Czy też życie jest niższe od myśli, jest formą upadku?

Konkretnie:

Proces dziejowy, który grzebie dawną Polskę, to jest rodzenie się głębszego, szerszego, potężniejszego — n a s z e g o świata.

Gdzie jest Żeromski?

W tym świecie? czy też w zniweczonej Polsce?

Ani tam, ani tu.

Zrósł się on z formacją duchową, która czuje, iż życie grzebie jej świat, z którego wyrosły wszystkie jej w a r t o ś c i. Nie jest w stanie formacja ta ani walczyć skutecznie przeciw nowoczesnemu życiu, ani wrosnąć w nie. I to jest tragizm. Bo w tym nowoczesnym świecie jest też i rodząca się, rzeczywista już dziś Polska, i tworzyć, to znaczy żyć jej życiem. Polska tu

walczy, zmaga się, brak jej nowoczesnych narzędzi walki i pracy, każdy dzień, każdy moment jej istnienia jest męką. Męka ta jest momentem, który łudzi, daje urojenie tożsamości. Jest ona utożsamiana z męką grzebanej nieustannie kulturalnej świadomości polskiej. Wypacza to zaś wszystkie perspektywy.

Życie, które walczy, rośnie samą swą męką, przyjmuje jej poznanie jako podstawę dla woli; życie, które ginie, czuje, że ginie z nim samo poznanie to, że zaczyna działać dla niego ostateczna swoboda idących na dno.

Ta swoboda duszy zwolnionej przez zgubę od sprawdzianów przesłania swobodę wypracowującą własne podstawy, borykającą się z rzeczywistym oporem.

Tylko życie jest naszym gruntem: a więc musimy tworzyć zwycięskie, ostające się wobec nowoczesnego świata formy życia, kuć jego broń.

Życie nasze ginie, a więc ginie wszystko nasze, cały świat naszych dusz — oto co czuje Żeromski.

A więc zginiemy całkiem, doszczętnie, jeżeli nie wrośniemy w nowe, zwycięskie życie; ale jest ono dziś o b c e, stawia zadania t w a r d e dla naszych dusz dotychczasowych. Rozum zostaje opuszczony.

Bo przecież tak piękna jest ta gotowa już polska kultura, iż może zrodzić z siebie c u d. Dwie są drogi: albo upajania się czarem przeszłości, kultury przeminionej, albo tworzenie dla nowego życia polskiego duszy, która mu zapewnić zdoła istnienie. To, co wejdzie w duszę tę z drugiej nam kultury — zostanie ocalone. Sam Żeromski czuje, iż czar tej kultury nie jest mocą dziejową, że pozostaje on we wnętrzu naszej psychiki. A psychika działa tylko jako t w a r d e ż y c i e — n i e s a m a p r z e z s i ę.

Tak; — ale ta droga do swobody prowadzi nie przez sentymentalne zamknięcie się w sobie, lecz przez rozszerzenie duszy, przez zrywanie z przeszłością, pogłębianie jej. Tu cierpienie nie mówi samo przez się, wrasta ono w dokonaną pracę i w niej milczy. Ale polski sentymentalizm nie rozumie, co znaczy ból przemilczany; więc raczej zamknąć się w świecie przez własną myśl skazanym na zgubę, cierpieć i cierpieniem pogłębiać piękno tego ginącego świata.

Zamknąć się duszą w przezwyciężonych przez duszę stanowiskach i wyrównywać m ę k ą coraz bardziej rosnący przedział pomiędzy myślą naszą własną, a naszym stanem duszy. Żyć duszą wbrew myśli swej i odczuwać postępy samopoznania jako przyrost męki — to są istotnie polskie formy duchowego życia.



To jest rys odbierający światowi duchowemu Żeromskiego tę w a r t o ś ć ostateczną, która czyni z poety przedstawiciela ludzkości. Myśl tu żyje w rozterce z wolą. I ta rozterka wewnętrzna staje się podłożem uczuciowości, która nieustannie samo widzenie myśli pogłębia i tworzy nie zwrot w kierunku duchowego życia, lecz nową otchłań męki.

Rzeczywistością naszą jest nie stan dusz myślących Polaków, nie sposób, w jaki reaguje w głębi dusz tych polska tradycja na rozrost nowoczesnego świata, lecz wrastanie dzisiejszej Polski w ten świat: jej potrzeby, konieczności nieustanne jej myśli i woli. Dlatego jedna jest tylko droga dla nas: poszukiwanie siły, tworzenie jej; jest zrozumienie, że konieczności nowoczesnego świata stwarzają dla nas postulaty moralne, że jedynie czyniąc im zadość, potęgując zdolności czynne polskiego życia, służymy samoistności narodowej, walczymy o przyszłość dla naszej t r a d y c j i. Nie uczuciowe wymaganie tradycji, lecz wymaganie woli zmagającej się ze światem wykreślają cel i kierunek naszej myśli. Jesteśmy bardzo czuli na „krzywdy“ wyrządzone tradycji, bardzo obojętni na l o s ż y w e j p r a c y: tu poprzestajemy na męce i współczuciu. Ale pierwszym naszym obowiązkiem jest żyć w myślowym naszym wnętrzu wymaganiami tego pracującego świata, rozumieć, że to jest nasza rzeczywistość. Zrozumiejmy, że uczuciowy kult t r a d y c j i jest tylko formą naszego duchowego lenistwa. Dla jednych jest tradycja s y m b o l e m ich przewodnictwa, ich ekonomicznego uprzywilejowanego istnienia: jest to optymizm historyczny. Dla innych jest ona symbolem u c z u c i o w e g o zabezpieczenia przeciwko konieczności własnej duchowej pracy, rozdzierania duszy, przekuwania jej w f o r m y zdolne opór stawiać wymaganiom życia. Ten polski pesymizm historyczny i wszystkie krzewiące się na jego podstawie utopizmy — to wytwór bezczynnych, wyrzuconych poza świat wytwórczy jednostek, świat polskiej bezsilnej inteligencji, wychowanej przez niewolę w formach protestującej nieodpowiedzialności.

Żeromski p o z n a n i e m artystycznym wyszedł poza ten świat, ale w nim tkwi uczuciem i dlatego jego twórczość jest

dotychczas zjawiskiem rozwijającym się wbrew niemu samemu, wbrew jego świadomości.

„Duma o hetmanie" ujawnia te sprzeczności w sposób wprost zdumiewający.

Żeromski postawił sobie ogromne historyczne zagadnienie. W XVII wieku los dwóch narodów, a właściwie całej masy narodów żyjących na polsko-rosyjskim terytorium, zależny był od tego, czy Polacy swój subiektywizm, obcy światu, na którego tle wyrósł, zdołają poddać rozumnej woli, gruntującej podstawy ich w tym świecie.

Zborowski symbolizuje tu tę buntującą się n i e w o l n i c ę-psychikę. Batory — dziejową wolę.

Zagadnienie zostało postawione, i Żeromski nie c h c i a ł go rozwiązać. Nie chciał, bo uznawszy w Batorym r o z u m p o l s k i, nie miał prawa go opuszczać. Uczynił zaś to właśnie, zawiesił wszystko na pytajniku. Czy gdyby Polacy wejrzeli na skruchę Samuela swą polską łaską — nie stałby się cud dziejowy?

Wieczna polska niedojrzałość, chęć oszukania samego siebie: Szujski, Wielopolski, każdy, kto reprezentował w Polsce d z i e j o w ą wolę, przeszli to piekło buntującego się obłudnie uczucia. W poemacie Żeromskiego wszystko ginie w nieokreśloności: sam poeta n i e c h c e zobaczyć, co stwarza, nie chce określić swego stanowiska. Pora by wreszcie było zrozumieć, że kto wyrzeka się wyników myśli własnej, nie chce, nie może być swobodny. Nie można bowiem żyć przeciwko ludzkości, żyć przeciwko sobie. I kult cierpienia to właśnie zawiera w sobie niebezpieczeństwo, że w miejsce tragizmu walczącej z losem woli podstawia ujawniający się jako cierpienie opór nałogu przeciwko myśleniu, uczucia przeciwko poznaniu. Twórczość Żeromskiego tym się właśnie odznacza, że wzrost tragicznego poznania przysłonięty tu jest przez sentymentalny opór świadomości.

Ten ostatni jest na pierwszym planie i polska krytyka do dziś dnia nie widziała, n i e c h c e widzieć kryjącej się poza tym pozorem, nieznanej jeszcze samemu twórcy — prawdziwej twarzy Żeromskiego.



## XV

## STANISŁAW WYSPIAŃSKI

Walka wewnętrzna z bezdziejowością, usiłowanie przezwyciężenia jej w sobie, zrozumienia, na czym polega p s y c h i c z n a natura narodowego rozbicia, wypalanie rozżarzonym żelazem z duszy własnej stygmatów beznarodowego, nieczynnego istnienia, rozpaczliwe dźwiganie się ku zjednoczeniu duchowemu z potęgą historyczną narodu — ten straszny samosąd, krwawe zmaganie się stanowią istotę zasadniczego procesu duchowego poety, z którego wyłaniały się jego dzieła. Na tym zasadza się wielkość Wyspiańskiego, że toczył z bezdziejowością rozpaczliwą walkę, że dzień po dniu, etap po etapie pasował się w sobie z psychiką prywatnego człowieka-niewolnika, że walczył z tą pozahistoryczną psychiką, która ciąży nad całą twórczością polską jak bezwiedne fatum wewnętrzne. Niewola weszła w duszę i przeżywając samych siebie, ulegając swobodnemu, żywiołowemu pędowi psychiki naszej, żyjemy jako własną naturą — rozkładem dziejowości, straszliwą siłą ciążenia ku narodowej nicości. „Dumne" rysy naszych indywidualności rysami są istotnie sklepienia i murów historycznego gmachu, linią jego przyszłego załamania się. Mowa nasza wewnętrzna, mowa naszej nieskrępowanej natury, to szmer rozpadania się i rozluźniania: stajemy się sobą, bo całość ginie. Praca twórcza Wyspiańskiego, to walka z tym procesem, walka pełna złudzeń, nie obca upadkom, gorączkowa — i dlatego właśnie taką straszną czcią przejmująca każdego, kto ją przemyśli. Tu była rzeź wewnętrzna, tu spiżową stopą deptano lękliwy liryzm, tu okutą dłonią brano za włosy duszę i gdy wyczuwamy w pismach poety echo wewnętrznego buntu, szept pokus, które odwieść go

usiłują od twardego dzieła — jest to dla nas nowa rękojmia rzetelności. Wyspiański nie komponował walki, lecz istotnie duszę swą przetwarzał, i sama niezupełność pracy, luki w niej, niespójności — wszystko to nabiera nowego znaczenia, gdy rozpatrujemy te dzieła z tego punktu widzenia. Groza bezwiednie, naiwnie przyjmowanego przez nas położenia zarysowuje się w tej krwią znaczonej, łamanej linii zwycięstw i osłabień. Co znaczy żyć dziejowo? — tworzyć dzieje? działać? — Dlaczego jest naokoło życie i ja jestem, a oto tu we mnie, w piersi mojej naród się zatracił? gdzie, w czym jest? jak ująć go w sobie, odtworzyć, wskrzesić przede wszystkim w tym własnym wnętrznym poczuciu, że on jest we mnie? — Czym jest ten bunt wewnętrzny przed koniecznością żelaznego okiełznania duszy? czy nie jest to bunt jakiegoś wyższego, ponaddziejowego sumienia? — Czy warto, czy godzi się być narodem? — Co jest poza granicą historycznych gmachów, w nieludzkiej dziedzinie meduz Laokoonowych wężów? czy nie lepsze jest wyrzeczenie się, niż przelewanie krwi Achillesów i Hektorów na ofiarę Tersytowemu trwaniu? jak stłumić mowę nocy, gdy się ją raz zasłyszało, gdy się już wyszło duszą poza okopy historii? jak przymusić opierającą się w imię świętości duszę? wlec ją w wirowisko i rzeź? — Jak zlać się z naiwnym, instynktownie niewinnym, mającym śmiałość grzechu życiem? — Gdzie znaleźć słuszność? czy jest ona poza życiem? — Czy nie jest to wszystko, całe to zmaganie się wewnętrzne — wędrówką Odysa, który gdzieś w zaraniu życia wyrzekł się czynu i teraz błąka się ponad ludzkim pobojowiskiem jak hamletyzująca, wszechwiedząca myśl, która tylko nie ma swego k s z t a ł t u, nie może się wcielić, lęka się wcielenia i czuje, że pomimo wszystko nie żyła? Wydaje się, że od „Meleagra“ aż do „Powrotu“ mamy do czynienia z jednym tragicznym dziełem. I tak jest istotnie; najgłębszą spuścizną Wyspiańskiego jest tragiczny żywot twórcy, przeświecający przez jego utwory. Poeta może się niekiedy łudził, sam siebie usiłował z w i e ś ć s z t u k ą — artystycznym interesem odtwarzania. Krytyka Feldmanów i Stenów usiłowała zwieść naród, który czuł, iż dzieje się tu coś innego: właściwie od początku do końca na scenie obecny jest tylko sam Wyspiański. Teatr Wyspiańskiego to wewnętrzna walka duszy i gdy się wżyjemy w to zbiorowe dzieło, wyczuwać będziemy dokładnie, gdzie poeta usiłował sam siebie uśpić, gdzie łudził się, że już



zdobył spokój, roztopił ból w widzeniu i nagle nowym, głębszym wzrokiem odkrywał, że to obce, artystyczne widzenie — to własna męka, która o jeden stopień dojrzała, za gardło chwyta i żąda, żąda jedynego uspokojenia: poczucia, że przeżyte zostało coś, co ma w sobie dziejową pełnię, że narodziło się w duszy poczucie pozwalające nie zastanawiać się nawet nad tym, jak to mogłoby być, aby narodu nie było, ale wprost czuć w sobie uśmiechem, łzą, szumem duchowym kłosów: jestem w narodzie, żyję w nim i on we mnie; jesteśmy. Tego poczucia Wyspiański nie zdobył i krytyka, która twierdzi coś przeciwnego, nie rozumie absolutnie nic, nie chce rozumieć, chce tylko napisać artykuł, felietonizuje.

Duszą przylatującą na „Dziady“, bijającą krwawymi skrzydłami o sklepienie teatru, szukającą wyzwolenia — wcielenia w żywe narodowe czucie — był sam Wyspiański. Wy i ja tu jesteśmy, poeta i słuchacze: przeszłość cała nad nami, nie kłamiąca, nie przebaczająca obecność w nas, słowo polskie łka tu między nami i broczy — czy jesteśmy? — czy czujemy się narodem, wy i ja, czy czujecie wolne narodowe życie we mnie? Tłum bił oklaski, wołał: czujemy — dusza poety w krwawym swym wnętrzu odpowiadała: nie wierzę. Nie mogła przełamać tej niewiary, skruszyć czaru nieistnienia, i walka trwała dalej, walka o siebie — o to własne duchowe poczucie, o odnalezienie w sobie twardych, niezaprzeczalnych narodowych mocy, o taką stałość, która daje nagłe zapomnienie, iż samo pytanie powstać mogło. Bo w teatrze, w sztuce nie wygrywa się politycznych bojów; i nie hasłem do powstania było „Wyzwolenie“, lecz tym właśnie — zapuszczeniem ołowianki w duchowe głębiny, wewnętrznym pasowaniem się, rwaniem się tęsknoty ku temu, by było u nas, i w nas przede wszystkim — jak wszędzie, by było rzeczą zależną od rezultatów walki dziejowej, jakim będzie życie Polski, ale rzeczą niewątpliwą, wewnętrznie naoczną — jej istnienie. I wiem, że każdy dziś umie wydąwszy policzki mówić, że on właśnie tak naiwnie w sobie Polskę czuje, ale wiemy także, czym to jest: to darcie czerwonego sukna na indywidualność sławy i wielkości. Polska literatura poza Wyspiańskim t o n i e z r o z u m i e n i e s a m e g o z a d a n i a, z j a k i m w a l c z y ł p o e t a — t o g ł o s t e j w ł a ś n i e r o z h i s t o r y c z n i o n e j d u s z y, k t ó r ą o n w s o b i e s t ł u m i ć, z d e p t a ć u s i ł o w a ł, t o b i e r n i e p r z y j m o w a n a

niedojrzałość, mieniąca się w subiektywizmach, liryczna nicość, muzyka rozkładu; to sobkostwo duszy pojmowane jako samowiedza narodu, to nieraz na wpół świadome eksploatowanie stanowiska, na którym zatarła się różnica między złudzeniem i prawdą, to norwidowskie życie bez sprawdzianu. O sprawdzian ten Wyspiański walczył i nie zdobył go, lecz przeszył duszę bólem jego braku, strasznym pragnieniem poprawy, skruchą za igranie słowem, za czad marzeń, pychę abstrakcji, i tym pozostał jego teatr: wyciąganiem rąk ku odnalezieniu życia w sobie, strasznym uderzeniem w dzwon, walącym o ziemię przerażeniem, że w gruzy idą bez świadka dziejowe gmachy, że samo słowo przestało być organem żywej jedności, a stało się tumanem wzajemnego mirażu, że my wszyscy nie wiemy, czym jesteśmy, kto nas pędzi, gdzie jest siła zdolna wstrzymać wewnętrzne osuwanie się, staczanie się po pochyłości. Wyspiański tę siłę właśnie usiłował z siebie wydźwignąć i gdy miał ją, nagle ginęła mu ona, ukazywała się w mamiącym udaniu historycznej pozy naśladującej moc, — to znowu cofał się sam przed nią, gdy naciskała mu na duszę całą swą prostotą. Dusza rozsubiektywizowana, przyzwyczajona do nieogarnionej swobody tolerujących się wzajemnie złudzeń, opierała się, sięgała aż do istotnych, poprzedzających dzieje samotnych źródeł, z nich biła płaczem, kołysała rozpływającą się morską mądrością żywiołowej wielokształtności — i to jest właśnie świat tragiczny poety, jego istota. Teatr jako swobodny samorząd zbiorowej duszy nie mógł też powstać: tu widzenia przeciągały nad widzami, szukały w nich oparcia, szukały tego centralnego ogniska, z którego bije piorunem narodowa wola, i centr nie ustalał się nigdzie. Teatr stawał się liturgią, to znowu mirażem, czasem postumentem chwilowej niezdrowej ambicji, i najgłębszym pozostało to straszne pytanie: co ja tu robię z wami i co wy robicie ze mną? ten jęk z głębi duszy: ach! choć nad trumną moją milczcie! czy nie rozumiecie, że ja idą w śmierć bez pewności o rzetelnej prawdzie polskiego słowa? I wydaje się, że „Powrót Odysa“ jest czymś w rodzaju ibsenowskiego epilogu „Gdy się my umarli zbudzimy“. Walka marzenia z wolą, opór marzeń, samowola poetyczności zwieść usiłująca żądzę poezji gruntującej swą swobodę — to była istota procesu. — I dzisiaj, gdy się mówi o zamkniętej ideowej spuściznie Wyspiańskiego, za jego „słowo“,



za jego testament uznaje się to właśnie — poetyczność wyłamującą się spod żelaznej woli, usiłującą zwieść pozorem, roztopić duszę w biernych uczuciach, zaćmić wolę gestem. Fałszuje się dziś Wyspiańskiego — tak, jak fałszowało się i fałszuje romantyków, udusić się go usiłuje kadzidłami, sprawia się nad jego grobem tryumf masek. Temu stanowi rzeczy przeciwstawić trzeba swe *veto*, nie lękać się rzeczywistości, zrozumieć, że gdy maskaradowy tłum udający naród usiłuje wieńcem laurowym uczynić z tragicznego ducha — wodza szalbierstwa i szychu, jedyną odpowiedzią może być: kłamiecie. Od czasu „Wesela“ i „Wyzwolenia“ straciliście prawo głosu. Twórczość poety to była walka o prawo do słowa; cała twórczość ta, to królewski jęk: nie mam go, nie mam korony i berła! I wtedy chór dzienników usiłuje zaprzeczyć: nie. Ty masz, ty dzierżysz narodowe słowo, rządzisz, panujesz. Konrada maski wloką w apoteozie: kłamiemy, kłamiemy — jak wszędzie. Krytyk, który stwierdza prawdę rzeczy, który korzy się przed rzetelną męką i właśnie dlatego nie chce, by ona była sfałszowana, — krytyk, który przeciwstawia swój protest chórowi hańbiących pochwał — to tylko właśnie czyni: nie pozwala przeistoczyć poety w nową postać, nową metamorfozę Chochoła. Kto rozumie Wyspiańskiego, ten wie, że cała jego twórczość jest bolesnym dopracowywaniem się narodowej duszy, że stoi się tu u zawartych w głębi własnej duszy wrót narodu, że w nas samych obudzić się ma Apollo Salvator i że w nas samych trwa męka, pasowanie się, praca, wydzieranie duszy omamieniom, że tu nie ma miejsca na tryumfalne frazesy. Gdy artysta odsłania rany wewnętrzne, żrącą chorobę duchową, gdy ukazuje ją w nas i w sobie — oddaniem czci jest wejście w siebie, praca i poprawa. Ale u nas entuzjaści z urzędu, zawodowi uprawiacze krzepiącego lenistwo nonsensu— uproszczone mają o tym wszystkim pojęcia: wysłuchaliśmy „Wyzwolenia“ i siądziemy na koń, czapkami zarzucimy świat cały. Na koń narodzie! Na koń! Wtedy trzeba mieć odwagę powiedzieć, że twórca „Wyzwolenia“ w dalszych swych dziełach z tymi oto zmagał się zagadnieniami: czy warto, czy godzi się być narodem? czy ja umiem żyć, czuć jak członek narodu, czy ja chcę być narodem? Artysta miał odwagę samowiedzy, miał odwagę zaglądać w swą duszę, on lękał się, czy zdoła żyć w narodzie, wahał się, czy chce tego. Ludzie, którzy tej strasznej męki nigdy

nie przeżyli, bo za działanie uważali — uleganie swym wybujałym w próżni zachciankom, ludzie, którzy za swobodę uważają bezkrytyczne uleganie marzeniom, kapitulację woli wobec nałogu i kaprysu, którzy za swobodę uważają nieskrępowanie — h e l o t y z m d u s z y — sądzą, że właściwie „Wesele“ i „Wyzwolenie“ są tylko czymś w rodzaju ułańskiej przygrywki: — trębacza czczą oni w Wyspiańskim, nie poetę. Polskę trzeba odnaleźć w sobie, — ja jej szukam i w pomroce duszy mej własnej odnaleźć nie mogę — mówi Wyspiański. — My tobie damy Polskę, tyś ją nam dał, my ją dajem tobie — hosanna, hosanna! woła tłum. Wyspiański to nie tryumf! Słyszycie — to nie obchód narodowy w Sokole, to noc żałoby i pokuty wśród prochów, to płacz spowiedzi u królewskich kości, to szukanie po omacku wśród żalu i płaczu — to wnętrzna odbudowa duszy. — Ale dziś w Polsce wyobrażają sobie, że i na Golgocie tańczono z radości, że przecież już raz ten świat został odkupiony, a teraz już rozpocząć można prawdziwie wyzwolony kabaret.

Istnieją w twórczości Wyspiańskiego dwa procesy psychiczne, dwa wzajemnie sprzeczne prądy: z jednej strony poeta walczy o wytworzenie w sobie stanów duszy, które by godne były stać się cząstką zbiorowej świadomości, które by stały na w y s o k o ś c i s z t u k i; usiłuje sam siebie podnieść, dźwignąć do wysokości jedynego myślenia, które pozostaje — t. j. sztuki; z drugiej strony mamy sztukę jako równoważne wypowiadanie mniejsza o to jakich stanów duszy. Każdy stan duszy niezależnie od tego, jakie stanowisko zajmuje w całokształcie tragicznej walki poety, zdaje się wystarczać samemu sobie jako przedmiot artystycznej kontemplacji. Artyzm wyrasta tu jako unieruchomiająca, niwelująca pokusa na wszystkich poziomach, i ten niwelacyjny, indyferentystyczny charakter artyzmu przesłania niejednokrotnie prawdziwie tragiczne oblicze poezji Wyspiańskiego; w analizach, a raczej gadaninach komentatorów wysuwa się na pierwszy plan. Trzeba nieustannie rozróżniać i rozgraniczać w dziele Wyspiańskiego, nie można brać w jednakowej cenie wszystkiego, co do tego dzieła należy. Rozróżniać trzeba przypadkowe, czysto indywidualne cechy od istotnego procesu: w ten tylko sposób można przyczynić się do pogłębienia wpływu Wyspiańskiego. Ukaże się nam wtedy niejedno, np. pewne charakterystyczne cechy teatru Wyspiańskiego jako ściśle związane z tą psychiką, którą Wyspiański usiłował w sobie zwal-



czyć, i jestem przekonany, że właśnie wpływ Wyspiańskiego na teatr jako artystyczną formę groziłby prawdziwymi niebezpieczeństwami istocie jego dzieła, że natomiast wpływ Wyspiańskiego rozpocznie się w tej chwili, gdy każdy z nas zechce w d z i e d z i n i e s w e j p r a c y prowadzić tę samą walkę oczyszczenia i wychowania duchowego, jaką prowadził on w swym ujawniającym się poprzez teatr życiu duchowym. Nade wszystko zaś pamiętać trzeba, że spuścizna duchowa Wyspiańskiego to przede wszystkim wyznaczenie kierunku duchowej walki, a nie system przekonań, myśli, jakiś rodzaj filozofii narodowej. Niczego podobnego u Wyspiańskiego nie znajdujemy i strzec się trzeba złudzeń, gdyż sztuka utrwala jako istniejące światy chwilowe stanowiska, często zapadnięcia się i zboczenia walczącej woli.

Nie może tu być naturalnie mowy o przybliżonym chociażby tylko wyczerpaniu znaczenia twórczości Wyspiańskiego; idzie mi tylko o uwydatnienie punktów widzenia, które uważam za rozstrzygające. Ze strasznym widmem bezhistorycznego „osobistego“ życia spotkał się Wyspiański już od razu w pierwszych swych dramatach. Jest rzeczą niewątpliwą, że „Meleager“, „Protezylas i Laodamia“ wyrażają coś osobistego, że wiążą się one z pozostałą twórczością o wiele ściślej, niż to się zazwyczaj przypuszcza. Nade wszystko zaś nie należy tworzyć spośród dzieł Wyspiańskiego sztucznej grupy dramatów greckich. „Protezylas“, „Meleager“, „Achilleis“, greckie sceny z „Akropolis“, „Powrót Odysa“ — są to wszystko utwory powstałe na różnych płaszczyznach duchowych. Sądzę, że świat tragiczny „Protezylasa“, „Meleagra“ innym podlega prawom niż świat „Achilleidy“, że z innych znowu widnokręgów wysnuty został „Powrót“, że w ogóle twórczość Wyspiańskiego zmieniała w ciągu samego procesu swą strukturę, że nagle moment czysto malarski lub muzyczny, wybujała metafora przedzierały się na pierwszy plan, gąszczem swym przesłaniały wewnętrzną pracę ducha. W tych nagłych wpleceniach w pasmo czysto duchowe motywów innego pochodzenia można się zupełnie zabłąkać, jeżeli się zechce szukać w nich głębszego sensu i, naturalnie, sens ten odkrywać.

Wydaje mi się, że „Meleager“ i „Protezylas“ należą do najliryczniejszych utworów Wyspiańskiego, t. j. że przy tworzeniu ich kierowała poetą chęć wypowiedzenia przede wszystkim czegoś o sobie i z siebie. „Meleager“ jest tragedią osamotnio-

nej, odciętej od gromady jednostki. Altea pali głownię, gdy syn w uniesieniu swego życia, swojej miłości podnosi rękę na jej brata. Stare gromadzkie życie, z którego wyszła, z którego wyrosła jednostka, ma istotnie jej los w swej mocy. To, co stanowi ją we własnych jej oczach, każda płaszczyzna jej samopoznania, każda forma jej działania, wszystko to związane jest z życiem gromady, do niej należy. J a samodzielne jest w stanie samo siebie wyżyć i rozwinąć tu jedynie na tle zbiorowego życia, z którego wyrosło, w związku z nim. Gdy Altea pali głownię, gdy związek ten zostaje zerwany, gdy społeczne znaczenie jednostki zostaje w jej własnych oczach unicestwione, czuje ona, że to własna jej, n a j g ł ę b s z a istota ginie rzeczywiście w tych płomieniach, że dusza jej staje się teraz martwym przypadkiem bez żadnego związku z ludźmi i naturą. Raz na zawsze ukazuje się tu poecie ta głęboka prawda, że nie ma nic w naszej indywidualności takiego, coby nie było jednocześnie narodowym, historycznym. Naród jest związkiem psychiki z bytem: bytowe znaczenie jej jest w nim, z niego wyrasta. Nie może ona odnaleźć ż y c i a dla siebie poza nim. Wszystko, co wydaje się pierwotniejszym od narodu, jest faktycznie późniejszym od niego. Wszystkie „bytowe" kategorie są momentem narodowego dziejowego życia — lub też przeciwnie momentami wynarodowienia, etapami rozkładu narodowej duszy: ale ona jest najgłębszą formą rzeczywistości, z jaką pozostajemy w bezpośrednim stosunku. Takim przypadkiem, wystawionym na łup śmierci duchowej, ukazuje się sam sobie po spaleniu głowni Meleager. Gdy zostaje zerwany związek pomiędzy nim a zbiorowością, czuje on, jak zamierają jedna za drugą wszystkie władze duszy: poprzez zbiorowość tę tylko wzrastały one w ciało istnienia; gdy zbiorowość ginie dla jednostki, ginie ona sama we własnych swych oczach. Poznajemy bowiem, wyznajemy, czujemy siebie w formach społecznego istnienia; jednostka absolutnie, bezwzględnie bezhistoryczna nie byłaby w stanie świadomie istnieć, nie daje się absolutnie pomyśleć. Z życiem własnym jest j a ludzkie związane poprzez zbiorowość, gdy to pośrednie ogniwo ginie, j a nie jest w stanie znieść ciężaru gatunkowego istnienia: własne utajone w nim życie wydaje się siłą ślepą, demonicznie bezcelową i szyderską. Zdaje się, że to, cośmy powiedzieli, wystarczy, aby wykazać, jak bardzo współczesnym jest archaiczny „Meleager". To, co występuje w nim jako oddalenie od nas,



„styl archaiczny", nie jest bynajmniej konsekwencją tylko formy wybranej przez wirtuozostwo. U natur tak głębokich jak Wyspiański forma pozostaje zawsze w związku z najistotniejszym charakterem przeżyć. Mówiąc ogólnie, formę zyskuje stan duszy, gdy nabiera w naszych oczach wartościowego, t. j. pozaosobistego znaczenia. F o r m a „Meleagra", jego struktura artystyczna mówi nam, czym stawały się w momencie jego tworzenia stany duszy Wyspiańskiego przekraczając granice jego osobistego życia. Forma w głębokim znaczeniu tego wyrazu, — forma wewnętrzna, jak nazywał ją Hebbel — to zawsze sposób, w jaki odczuwamy życie duchowe zbiorowości, to stosunek, jaki istnieje w naszym głębokim, nie rozumującym przeświadczeniu między rozgrywającymi się w naszych przeżyciach losem indywidualnym a duszą zbiorową. Gdy Wyspiański tworzył „Meleagra", rozgrywało się w jego odczuciu życie jego własne pod martwym spojrzeniem, które umie tylko widzieć, jak się człowiek w swej złudzie życiowej plącze i w niej ginie. Wszyscy ci ludzie przeżywają tu siebie wzajemnie, nie wiedząc o tym, nie widząc: własne bezwiedne ich dzieło panuje nad nimi jak Diana (ta nieszczęsna Diana, która miała w oczach młodocianych krytyków dowodzić „hellenizmu" Wyspiańskiego), i śmierć tylko, tylko zwiastujące ją osamotnienie i znużenie jest tu jedynym wyzwoleniem. Nie ma dla człowieka losu poza gromadą, a gromada jest tylko twórczynią złudzeń, nie prowadzących nigdzie poza nią, zrywających się u krawędzi grobu, w który wstępuje każdy sam — nie rozumiejący i nie zrozumiany.

Psychologicznie t u może jest związek pomiędzy „Legendą" i „Meleagrem". W „Legendzie" poprzez te drzwi, które rozwiera śmierć, poprzez uczyniony przez nią wyłom, zaziera świat pozaludzki w życie ludzkiej gromady: z niego, z tego, co w tym pozaludzkim świecie wyroi, wyśni Wanda, czerpie ona poczucie mocy. Człowiek żyje, wierząc, że stany jego duszy, wytężenia gromadzkiego żywota przełamują zaporę, jaka odgradza świat ludzkiej duszy od pozaludzkiego, wiecznego „nie-my". Atmosferę własnego swego zbiorowego istnienia wyrzuca świadomość nasza w pozaludzkie, charakterem swoim wypełnia cały otaczający ją świat. W ten sposób utrwala jako coś istniejącego to, co ją przejmuje, i nadaje wzruszeniom swym niezawisłe istnienie, wytwarza nad sobą skupienie energii i z niego czerpie ją w chwili niebezpieczeństwa. Żyje ona tymi swymi wytworami, ale doko-

nawszy ich mocą tego, czego dokonać mogła w społecznym istnieniu, zstępuje w bezwzględność śmierci, w coś, co jest niezależnie od tego, co nasza myśl o tym sądzi. Własny świat nadprzyrodzony zmienia tu swój sens, staje się teraz wyrazem dzikiej nieujarzmioności zabijającego nas świata: i wyprawiają nad trupem Kraka swe igrzyska pozaludzkie dziwy, groza i pośmiewisko nad ludzkim istnieniem czyhają nad myślą, co w mniemaniu własnym wyrastała już z samego dna żywiołu. Gromadę swą i jej żywot ma człowiek jako jedyne schronienie w bycie, poza ich granicami ślepnie nasza dusza, staje się igraszką istniejących nieprawdopodobieństw. U samego wstępu twórczości poetyckiej, od pierwszych dzieł Wyspiańskiego odnajdujemy zasadnicze, historyczne założenie jego poezji. Tylko, że nie odsłoniło się jeszcze całe ich znaczenie samemu poecie: — są one w nim jako t o n jego wzruszeń, styl ujęcia artystycznego; są bez jego osobistego wdania się; władają nim jak umarły los w „Meleagrze".

Poezja ukazuje jako swe tło wielką, niezachwianą jasność myśli. Czyja jest myśl? Życia, które było, pozostawiło po sobie jasność śmierci. Widzieć jeszcze możemy siebie w świetle oczu, które zgasły. Poeta myśli, widzi organami zbiorowej świadomości; czy zbiorowość ta żyje jeszcze? — to go nie obchodzi; on przebywa w dziedzinie formy i widzenia, chociażby forma ta istniała jedynie w polu wzrokowym na wieki zgasłego narodowego ducha. Wszystko jedno, spełnijmy zadanie poety. Czy nie dość jest dla piękna, by było widziane? mniejsza o to, kim jest ten, kto je widzi. Jak powstała, skąd pochodzi widząca dusza artysty? — mniejsza o to. Istnieje jej pole widzenia, płaszczyzna piękna, świat zawieszony w widzeniu, które utrzymuje samo siebie poczuciem własnego piękna. Tu żyć mogą, poruszać się, ginąć postacie świadomego życia — w tym stworzonym przez widzenie i zawieszonym w nim świecie jest ich ojczyzna. Sztuka dla Wyspiańskiego to zrazu kraj czystego widzenia: istnieje ona jako kształt duszy, wydźwignięty przez własne piękno, kraj zmarłego świata, otoczony przez dziwne tragiczne milczenia, z poza których świeci poprzez mrok głęboka, ciemna purpura. Z tego mroku dobiega nas wstrząsający jasnym i umarłym polem huk, ton głęboki i podziemny. I nagle bucha krew poprzez usta wybladłym postaciom: z płaszczyzny plotynowskiej kontemplacji bije w niebo słup krwi spod Termopil, bije o skrzydła losu serdeczna muzyka, Laodomia wyciąga ramiona ku światowi



przeszłości, — tam chcę żyć! tam z wami jest moja dusza. I płynie ku niej poprzez milczące morze łódź Charona — łódź śmierci, obraz ciążący nad całą twórczością Wyspiańskiego, powracający w niej nieustannie, jak jakaś najgłębsza tajemnica. Czyja dusza jest już cała w widzeniu, ten należy już do tej dziedziny, w którą zapadło widzenie. Tylko ze śmiertelnej łodzi rozpościera się w świat ludzki perspektywa czystego, nie obowiązującego spozierania [1]). Żyć ciężko, widząc chwałę, a nie mając chwały, żyć poza światem, w którym żyje dusza. Dusza własna zawisa nad nami jak zimne widowisko, — ale jest przecież życie, byle jakie, ale d z i s i e j s z e. Laodamia odrzuca pieśniarza. Nie wystarcza widzenie piękna, serce pragnie w nim żyć: gdy jest zaginione, lepsza śmierć.

Komu sztuka staje się nie tworzeniem życia, lecz ucieczką przed nim, kto szuka w niej kraju, w którym bezczynna psychika samej sobie wystarcza, umarł już lub wybrał gorszą od śmierci — śmierć za życia, zaprzepaszczenie duszy przez kłamstwo. Tu, na tym urwisku, które nie prowadzi nigdzie, można zatapiać się w widzenia światów pogrzebanych, w ich kraj wysyłać przedśmiertne łabędzie tęsknoty, ale wiedzieć trzeba, czym jest to widzenie: tak wolno patrzyć tylko na śmierć przygotowanym, pojednanym z nią. A że wam też — woła Wyspiański w „Wyzwoleniu" — gdy mowa o śmierci dobrowolnej, na myśl przychodzi tylko samobójstwo. Sztuka jako śmierć: pożegnałem się z myślą o szczęściu; stoję w Charonowej łodzi, życiu daleki, niedostępny już chyba dla żadnej życiowej winy. Tu powstaje sztuka — widzenie tych, co wybrali śmierć, obcość życiu, którym się nie włada, by widzieć tym niewłasnym już, obcym pożądaniu wzrokiem los ludzki tak, jak w obliczu śmierci na wieki

[1]) Raz jeszcze powtarzam: tak stoją rzeczy bynajmniej nie w młodzieńczych tylko utworach Wyspiańskiego. Polski dorobek dziejowy, polska u k s z t a ł t o w a n a przez historię i n i e w o l ę psychika jako wystarczająca sobie całość — oto co stanowi sensorium naszych artystów, podstawę myślową naszych metafizyków, jądro rozumowań naszych politycznych doktrynerów. S w o b o d ę niewyrzekania się tego stanu rzeczy, bronienie go wszelkimi sofizmatami — ma się na myśli dziś, gdy się mówi u nas o swobodzie tworzenia. Swobodą tą nazywa się możność pozostania wiernym własnej bierności wbrew wymaganiom własnej duszy i myśli. Swobody tworzenia się bronią ci, którzy nigdy żadnego okrucha nowej psychiki nie stworzyli; poprzestali na tworzeniu nowych wykrętów dla własnego bezwładu.

zastyga, raz na zawsze już staje się milczącym i jasnym. Z powodu dzieł Wyspiańskiego krytycy nasi powtarzają najuporczywiej frazesy o wieczności sztuki; niechże dokładnie zrozumieją, o co tu rzecz idzie. Życie, gdy uświadomi sobie, odczuje swą wartość, zostaje we własnych swych oczach wysunięte poza czas, poza przemijanie; przestaje istnieć jako ciekłe zjawisko, zaczyna istnieć jako znająca, ujmująca siebie wartość — piękno. Piękno wytwarzane jest przez zbiorowość ludzką przeżywającą formy działania i istnienia, w których świadomość ogółu zlewa się całkowicie z rzeczywistością. Żyjąc wartościowym życiem, zbiorowość wytwarza piękno: rodzi się ono jako niezamierzony wynik pełnego życia, jako jego słoneczna atmosfera, Nie szuka się piękna; samo słowo może nie istnieć: rzecz spada jak dojrzały owoc z drzewa, niewymuszona, nieprzewidziana, konieczna. Wieczność wydobywa się tu z samej życiowej rzeczywistości; wchodzi się w nią poprzez życie. Gdy życie jest takie, że wydaje się, że innym być by nie mogło, przeżywamy „wieczność", tworzymy „piękno". Nie są to pozażyciowe cele i zamiary, lecz właśnie szczyty życia, które tylko w nim i poprzez nie napotkane być mogą. Nie śniła się żadna wieczność Tycjanowi, Shakespearowi: żyli oni bogatym życiem swej epoki, piękno dojrzewało w nich i chwile ich stawały się wiecznymi, gdyż były przez nich przeżyte, gdyż należały do ich pełnego sobą przemijania. Nikt silny nie szukał n o w e g o p i ę k n a: szukano dla siebie pełnego i silnego życia i przez to właśnie powstawało piękno. Piękno to zawsze treść pewnej epoki, pewnego jej odłamu, przeżyta przez silną, zdolną upoić się sobą indywidualność. I n o w e piękno, które dziś powstaje, nawet piękno parnasczyków lub estetów, powstaje z nowych form życia i aby je zrozumieć, trzeba poznać naturę życia, które je rodzi. Sam na sam z wiecznością bez życiowych osłon obcują tylko polscy krytycy, którzy posługują się twarzą Jehowy zamiast zwykłego lusterka do golenia. Nie każdemu jednak dane jest tak za pan brat oglądać Boga żywego, żyć z nim w takiej poufałości, że mówi on do nas nawet nie z krzaka ognistego, lecz ze szpalt niemieckich felietonów, stronic książek i to często bardzo nieciekawych książek. Jakkolwiekbądź jest, trudno zrozumieć, jak mogła twórczość Wyspiańskiego dać powód do dalszego i to spotęgowanego powstawania frazesów o wieczności, pozadziejowości sztuki, frazesów, których zżarta przez mole treść rozpada się przy pierwszym rze-



czywistym zetknięciu z tragicznym duchem poety. Gdy się szuka n i e z a l e ż n e g o od życia piękna, gdy się go szuka poza życiem — znaczy to, że się nie znajduje wartościowych form w życiu samym, że się stwierdziło, że to życie, jakie jest dla nas dostępne, do piękna podniesione być nie może. Piękno jest wtedy darem pozostawionym nam przez umarłych: oni umieli je wytworzyć, dla nich było ono życiem, my staramy się wydobyć z dusz jego odbicie, blask gwiazdy, co zgasła, nim doszły do nas jej promienie. U s i ł u j e m y n i e ż y ć, a b y d u s z o m n a s z y m p o z w o l i ć s i ę u ł o ż y ć, u k s z t a ł t o w a ć t a k, b y p o w s t a ł y w n i c h p o g r z e b a n e f o r m y. Piękno rodzi się tu z zawieszenia życia, z zatamowania wszystkiego, co bezpośrednie: życie zmienia się w takie celowe zestrajanie duszy, aby powstało z niej piękno — już nie samoistny wytwór życia, lecz kształt specjalnie, umyślnie w sztucznie wygładzonym zwierciadle psychiki wyczarowany. Twardowski to wyzywa cień Barbary. Shakespeare, Michał Anioł, Botticelli żyli swym życiem i z życia tego wyrastała ich sztuka; gdy my teraz wyodrębniamy ich „styl" i usiłujemy widzieć przezeń życie, czynimy coś zupełnie innego niż to, co czynili oni, tworząc. Oni znajdowali ten styl, szukając życia, żyjąc; my dochodzimy do stylu tego, lekceważąc własne życie, redukując je do roli gleby, która ma wytworzyć taką a nie inną florę. Samobójstwo duchowe leży na dnie każdego estetyzmu, gdy jest głęboki i tragiczny: powstaje on jakby wskutek odwrócenia łożyska, jakim płynie krew naszego życia; karmimy nią to, co nami nie jest; życie staje się magią, wywoływaniem upiorów, których oczyma pragniemy na świat spojrzeć, by zobaczyć piękno. Pod powierzchnią istniejącego rzekomo mocą własnego piękna widzenia coś niewypowiedzianego dzieje się z osobą ludzką. Człowiek został zamordowany, by żyć mógł upiór; gorzej, człowiek został zdeptany we własnych oczach i gdy zechce sam dojść do głosu, okazuje się, że aby patrzyć na świat okiem zmarłych bogów, potargał w duszy własnej swobodny ład i głos jego, gdy za życie chce mówić, brzmi niewolą, kłamstwem i histerią. Gdy artysta jest silny, opanowuje tę najgłębszą klęskę, na widownię wywleka okaleczałą i zdziczałą duszę; ukazuje ją w świetle obojętnej, zimnej, nieosobistej formy i tworzy efekty nowoczesnego, okrutnego piękna. Ten styl karmiony krwią serdeczną, niby tresowany rycerski sokół, którego żywi młody paź kawałami własnego serca na pa-

miątkę dumnej pani, do której ptak należał, ta dusza niesamowita, mająca naokoło siebie zawsze atmosferę i zapach świeżej krwi, zwabiającej upiory — mówią do nas z kart poezji Dante-Rosettiego, Swinburnea, czasami Hofmannsthala. U Wyspiańskiego inaczej mają się rzeczy; rzeczy zawsze mają się inaczej, gdy w grę wchodzi człowiek umiejący patrzeć na duszę własną jako na własną odpowiedzialność. Wyspiański z n a ł prawdę swoich stanowisk i gdy sztuka odsłaniała mu widowisko życia tak obojętne, zimne, zakończone, jakby już ze świata umarłych oglądane, nie było to dla niego niezawinioną właściwością artystycznego, stworzonego świata, lecz czynem i wszystkie konsekwencje tego czynu musiały się ujawnić. Poeta zaczął żyć świadomie w Charonowej łodzi, — pogrzebał osobisty swój ludzki żywot, zanim zaczął życie heroiczne twórcy. To wszystko było już utajone w formie jego pierwszych dramatów, w ich archaicznym stylu. Archaizm ten to było życie widziane z nieskończonej odległości śmierci. Piękno — więc jasna samowiedza swej wartości, swobodnego panowania nad życiem; piękno — to spojrzenie rzucane ku życiu bez trwogi, nie lękające się niczego, co w nim napotkać może, tak mocno jest ugruntowane w swym zwycięstwie. Gdzie miał znaleźć Wyspiański naokoło siebie, w Polsce żywej, podstawy tej nieustraszoności? Nie uważa na razie, że ich nie znalazł, stwarza naokoło siebie tę atmosferę jasności i prawdy, — odpycha się od brzegu żyjących, nie myśli może o tym: skoro nie można żyć pięknie z żywymi, wyrzec się trzeba życia, tworzyć tak , jak gdyby go nie było. Życia nie ma, jest tylko poezja. Na razie istnieje dla poety w tej tylko formie własny heroizm; wraz z Laodamią wstąpił on w kraj śmierci, by w nim, nie oglądając się na to, co życie dać może, osiągnąć jasność widzącej prawdy, poezji. Polski wulgarny estetyzm sądzi, że tworzy się wieczną sztukę, zaniedbując, lekceważąc wszystko, co przeszkadza jasności niezbędnej do wykłuwania się w nas poematów, sonetów, impresyj, utożsamia się atmosferę sztuki z atmosferą wylęgarni. Tu widzimy w nieco innym świetle tę sprawę. Sztuka to jest samowiedza zbiorowości, tworzyć narodowi sztukę to znaczy myśleć tak, jak gdyby on miał swoje losy w ręku, jak gdyby myślało się samą mocą dopominającą się o pełną samowiedzę. Archaizm pierwszych utworów Wyspiańskiego jest w zasadzie już tym samym sądem o rzeczywistości polskiej, jaki wypowiedział następnie poeta w „Weselu". Tak



dalece „tylko" kunsztem literackim był styl tych utworów. Sądem jest ten styl. Sądem głoszącym twardą prawdę: losy wasze odbijają się poza wami, nie ma w was organu prawdy, nie ma w was samowiednego życia. Samowiedza wasza patrzy na was z wyżyn. Czy naród polski żyje, żyć będzie? Nie wiem. Jest to poezja. Ta jest w mojej mocy, jest moją sprawą; tworzę w niej pełną jasność.

By mógł się narodzić poeta, umrzeć musiał człowiek węzłem „lubości" spleciony z życiem, w którym nie ma podstawy dla dzisiejszego, bezpośrednio rodzącego się piękna. To tylko oznacza archaizm. Nic więcej. Z tego stanu duszy rodzi się „Klątwa". Z tego stanu duszy; ale w ciągu tworzenia dzieje się coś z poetą. Rozoranej ziemi moc uderza mu do głowy, nazbyt mocno chwyta za serce „tutejszość", duch umarły, czysty duch piękna, jasnego spozierania staje się tu i ówdzie upiorem, wchodzi w pierś ludzką, w niej szuka, grozi, rozpacza. Mieni się nam ta tragedia w oczach, zmienia się nieustannie, choć pozornie pozostaje ta sama: jakieś nieopanowane, nieskrępowane przez widzenie życie krąży w żyłach postaci, wybucha ciemnym, niesamowitym ogniem. To widowisko ze szczytów śmierci, jej sępim wzrokiem ujrzane — staje się głosem krwi bijącej w niebiosa. Są chwile, gdy cofa się przed widmem w swój spokój artysta: napróżno! już i jego dusza szarpie się w ciemnym, opętanym chórze. Dogania i w śmiertelnym przytułku zdradziecka współwina, duch się do boju rwie, dźwiga ziemię: on to pędzi ku chatom jak ten straszliwy żywy słup ognia. Krwią się stał i piorunem. „Bóg mówi słowo". Jakie? pyta się widz, czytelnik — albo raczej on się nie pyta, on jest tresowany, to sztuka, rzecz, o której się potem felieton pisze, i styl archaiczny. Ale pytanie jest, choć ginie wśród ognia i dymu. Za blisko pochylił się nad ziemią duch, chwyciła go, wrósł w nią, szarpie się jej ślepą męczarnią. Bóg mówi słowo poprzez sztukę, — ale komu, jakie, gdzie? Kogo wołać, komu nakazywać, grozić, kogo prosić z tej oto Charonowej łodzi? Co czynię ja tu — niezależny od życia — więc w myśli swej wszechpotężny? — co mam myśleć? W „Klątwie" mamy świat prawie tak w sobie zamknięty, jak w „Meleagrze" grecki, lub w „Legendzie" lechicki. Siebie tylko ma gromada wobec wszechświata, siebie i własne zmagające się z ciężarem, wieczną krzywdą życie, z siebie, z piersi własnej zaczerpnąć musi duszę, zdolną ratować z ucisku. Moce poświęce-

nia i wytrwania wystarczą tu: Młoda nie mniej ma w sobie dzikiego heroizmu niż Wanda, ksiądz ma rdzennie chłopski upór w swej wierze w twarde prawa, spisane w kościelnych księgach. Świat pozaludzki „Legendy" to dla tamtej walczącej gromady źródło energii wyrzuconej przez nas poza siebie, ponad siebie, i umie z niej gromada brać moc, potrzebną do walki, — trzeba tylko ś m i e ć. I tu Młoda śmie przecież, ale w co obraca się, czym staje się tu śmiałość? Świat pozaludzki służyć ma jako źródło czynów służących życiu zbiorowości, która go wytworzyła w walce z życiem. Takie pojęcia ma może o nim ów pustelnik — pojęcia tylko. Dzisiaj zeschła już ta gałąź. Życie zbiorowe przestało stwarzać swą własną atmosferę duchową nad sobą, przychodzi ona już gotowa i spisana w twardych księgach. Ta gromada należy już do ludzkości: jej tragizm związany jest z dzisiejszą postacią losu; nieznane działa na nią poprzez dziejową atmosferę. Proszę zrozumieć, o co tu idzie. Nasi krytycy nie chcieli zrozumieć, jak straszliwie głęboko, właśnie że mimowoli, postawił sprawę Wyspiański. Katolicyzm wrasta w życie tej gromady jako narzucony jej a martwy kodeks przynależności do ludzkiego dziejowego świata: gmatwa się ona i ginie w tej obcej, narzuconej sieci. Czy znaczy to, że chcę wyzyskać „Klątwę" na rzecz jakiejś bezmyślnej antiklerykalnej propagandy? Zbyt tania to byłaby satysfakcja. Sprawa jest głębsza. „Klątwa" ukazuje nam, jak katolicyzm staje się tragedią w polskiej wsi, jak bezwzględnie druzgocze on dusze. Jest to ukazane z tą samą jasnością jak podobne stosunki w „Meleagrze". Wydźwiga tu świat pozaludzki dusze ponad gromadę, wyrywa je z niej, spala w abstrakcji. Teraz czym my jesteśmy wobec tego? Serce poety się rwie, dymi się i jego krew w tym widziadle. Więc gdzie odpowiedź? czy jest ona w dumnym przyjęciu ofiary? — trzeba, by trwał ten związek dusz naszych z Zachodem, co mówię, z moralną budową świata? — ale czym jest wtedy to Boże słowo? komu przyświadcza? czy pali tylko nasze rozumienie ksiąg, czy niszczy bezwzględnie grzesznika? — czy może przeciwnie buntem jest w imię „słowiańskiej anarchii", — o której mówi dziewka: „ludzie nie gady". — A pustelnik odpowiada: może, może? — Może, może istotnie łączy nas ta obca mowa kościoła z czymś większym niż ten ciasny, z glebą zrośnięty żywot? — A przecież w nim, w tym rozkołysanym kłosami jest nasza najbliższa prawda, i mowa ziemi jest najbardziej dostępnym dla rolnika głosem nadludzkiego świata? — Gdzie jest Wyspiański, gdzie jest widz? — w świecie czystej sztuki. — Mamy więc odpowiedź: p o c z u c i e b r a k u w ł a s n e j w i a r y d z i e j o w e j, b r a k u w ł a s n e j m y ś l i o b e j m u j ą c e j ż y c i e, b r a k u z r o z u m i e n i a g o — u k r y w a s i ę p o z a e s t e t y z m e m. Poprzestajemy na sztuce, bo nie chcemy zrozumieć, nie chcemy myśleć.

C o t y m y ś l i s z o tym — o tym, coś ukazał właśnie?

Ja nie wiem, ja widzę.

— Ale czym jest to dla ciebie? — Nie wiem, nie chcę wiedzieć.

Tylko w ł a s n a, obejmująca życie wiara przełamać może klątwę izolacji. Trzeba mieć wiarę obejmującą własne nasze życie na tle społeczeństwa i społeczeństwo wobec bezkresu; ona jest głownią Altei.

Wyspiański zaczął tworzyć pod ciężarem poczucia, że wiary tej nie ma: ale sam ten brak ukazał mu się jako fakt zewnętrzny, jako obca martwota świata. W „Klątwie" wyczuł, że w tym martwym świecie pogrzebane jest żywe jego serce. Czym więc jest to? — ale odpowiedź ginie, ginie w tym zapatrzeniu we własne szamotanie się. Poeta woła, krzyczy, — ale jemu samemu się zdaje, że on słucha tylko. Kimże jesteś ty słuchający? Wy, co słuchacie ze mną: dumni, uczeni, pewni siebie — co stwarza wasz spokój? niechęć myśli, niechęć widzenia, że to w y w ł a ś n i e m a c i e s o b i e o d p o w i e d z i e ć, c z y m j e s t d l a w a s r a z n a z a w s z e ż y c i e. Tu właśnie, w naszej piersi tętni absolut — życie wasze, tak jedyne i bezwzględne jak wszystko, co niezależnie od tego, czym się wydaje, jest, jest do głębi. Trzeba wejść w siebie i myśleć, zrozumieć coś za siebie i dla siebie — ale Wyspiański widzi, widzi świat, w którym szamoce się własna jego n i e d e c y z j a, a że widzi — więc mu się zdaje, że ją przezwyciężył, a że sądzi tak o tym, więc przestaje się o to tragicznie troszczyć. Tragizm Wyspiańskiego, granice jego świata zarysowują się przed nami: zamienia mu się życie w widzenie, jak żyć nie mógł, nie mógł — bo wola była w widzeniu zahipnotyzowana. Wyjął on duszę swą z piersi i roztopił w sztuce: potem chciał, aby sztuka mu odpowiedziała na to, co on sam miał myślą stworzyć. Zamiast myśleć i rozwiązywać zagadnienia, widział on swą bezsilną walkę, swe stawanie u wrót myśli.

I „Klątwa“ jest pierwszym krokiem na tej drodze. Tak, jeżeli o to chodzi, to jest to poezja. Nie ulega to najmniejszej wątpliwości, można to z tej strony badać pod wszelkimi względami. Próbę felietonu to wytrzyma. To, co robimy, pisząc, czytając „Klątwę“, jest poezją, dobrze jest wiedzieć, jak się nazywa to co robimy, znać swą profesję. Znał ją jenerał Chłopicki, wiedział, co jest strategia, sztuka militarna, subordynacja. I robił to. Na polu Grochowa, jak na Saskim Placu. Tam byłby się wódz naczelny przekonał, że mylny zrobił manewr. Tu także: pułk zostanie wyrąbany, ale strategia pozostanie. I nagle zmieniają się widnokręgi, ginie znaczenie słów. Subordynacja, taktyka—giną te słowa. Jesteś t y, który masz wolę; krew się leje, ginie życie pokoleń, a ty czym jesteś? Zbiorowość polska bez własnej prawdy, bez własnej jasnej samowiedzy — zostaje zaskoczona przez krwawe widmo. Wali się na scenie krwią zbroczony upiór żołnierza, zrywa się ból i gniew, płacze, grozi, przeklina: czym wy jesteście, co wy robicie? teatr, poezja, krytyka, symbolizm? naród, naród ginie, co wy robicie z przyszłością narodu, która przyjdzie — wasze dzieło? To jest czar co ja robię — woła Chłopicki, może powiedzieć Wyspiański. Czar! Raz jeszcze głębiej trzeba przeniknąć w założenie psychiczne tej nad wyraz indywidualnej, skomplikowanej twórczości, zrozumieć naturę „czaru“, zaklęć, które władzę mają nad tą duszą. Nie trzeba tracić przede wszystkim z oczu tego zasadniczego punktu, którego już dotknęliśmy. Poeta dokonać ma czegoś w sobie: on za siebie ma coś postanowić, ma zrozumieć, czym jest on i jego życie, wplecione w dzieje narodu. Nie widzi dla nich przyszłości: wyszedł myślą poza naród, cóż pozwala mu żyć bez narodu? Jakąż jest tu wytrzymująca krytykę własna jego wiara — myśl? Wierzy w naród. Na jakiej podstawie? jak myśli on sobie życie Polski na tle wszechświata? Tak czy inaczej trzeba tu oprzeć się na granicie własnej woli; trzeba myśleć aż póty, póki myśl nasza sama dla siebie nie znajdzie spokoju.

Założenia początkowe twórczości Wyspiańskiego były jasne: przyjmował on swój świat psychiczny jako wystarczający sobie, zamknięty systemat piękna bez władzy nad życiem. Było to stanowisko może nie całkowicie świadome, ale przynajmniej rozwinięte w stylu. W „Klątwie“ jasność ta burzy się, w „Warszawiance“ wystrzela buntem. Nie wyjdzie nikt z sali. Duch zbrojny Grochowa, duch legionów stoi u wrót teatru, kto wy



jesteście? Widze. Widze polskiej tragedii. Więc zdobądźcie się na tę śmiałość: życie nasze jest widowiskiem, w które patrzy umierająca dusza narodu. Nie przyjmujecie tego stanowiska, burzy się przeciwko niemu wasza dusza. Gdzież więc jest ta podstawa wasza? Czym jesteście wy tu, gdzie się rozwija, żyje dziejowa potęga, S ł o w o? Chcecie nim władać: musicie stworzyć jego treść, wydobyć z siebie wolę i myśl, pewne, że żyją, walczą, tworzą, tworzą wobec wrogiej przyszłości. Zwycięstwo nie od nas zależy: ale do nas należy pracować, aż się dokopiemy do tej głębiny, gdzie zaczyna się kontakt z rzeczywistością. Wyspiański tego kontaktu nie czuje, nie wie, k i m j e s t, c o m y ś l i, nie wie, jakie znaczenie mają jego myśli: mogą istnieć w dziedzinie poezji. Ale jakiej? Tej, której podstawy stworzył, rozwijając ją w bezdziejowej, zrozpaczonej próżni. Wiara jego jest wiarą, która nie może żyć, która utraciła rzeczywistość. A więc rzeczywistości nie ma. I to jest polska tragedia. Ale jeżeli tak, dlaczego piecze ból, gdy dzwoni kajdanami dziewica w „Warszawiance“? Bo tam na scenie w tłumie stał sam poeta; pracę myśli, pracę woli przesłania mu widzenie. On sam ma poznawać, tworzyć władające światem myśli, ale on stoi bezsilny wobec zadania. W kastelu myśli urządził sobie scenę; zamiast myśli daje tragedię własnego nie-myślenia, nie-posuwania się naprzód. Jeżeli czyni postępy, to w kontemplacji tego swego bezczynu. Nie szukajcie już u niego żywej prawdy: organem tworzenia stała się tu kontemplacja, jak myśl nie chce myśleć, wola chcieć, poznanie poznawać. I gdy kontemplacja ta zrywa się nagle jakby zbudzona, zmienia ona w podstawy myśli swoje nieprzygotowanie, w podstawy woli swoją niedojrzałość. Poeta chciał, aby wiara w nim wyrosła, a on ją tylko zobaczył. Pan Adam Siedlecki ma słuszność: ta epoka nie chce nic otwierać, decydować. Trzeba to pojąć, aby nie pójść na lep niedorzeczności, jakie wypisują o Wyspiańskim wielbiciele, czyniący mu swym uwielbieniem krzywdę. Myśl działa u Wyspiańskiego w sposób wynaturzający i wynaturzony: sam on nie w i e, nie chce wiedzieć, czy jest to myśl, jaką on m a, czy też tylko myśl, j a k ą o n w i d z i. Jest to więc myśl omijająca sprawdziany, nie uznająca ich, nie czująca ich pod sobą. W każdej chwili zawisa ona nad sobą: to, co było wiarą, staje się dowolnością polskiej historii. Ale też i samo myślenie pada ofiarą dowolności, nie ma w sobie dostatecznie sił dla oparcia

się wobec kaprysu. I nie wiemy, czy poeta myśli, czy też to czar, co wciąż trwa i on sam tego nie wie. Konrad chwyta swój świat duszy jako tarczę i niesie ją przeciwko światu, ale po chwili już nie jest to dla Wyspiańskiego myśl, lecz gest myśli, coś, co ma wywoływać jej wrażenie w teatrze. I nie wiemy: czy to myśliciel mówi, który tworzy teatr, czy też tylko w teatrze istnieje rola myśliciela. Nie można igrać z myślą własną. Nie można uczynić myśli z jej braku. Nie można tego, co sami mamy dokonać, zwalać na polską tragedię; jeżeli my nie wywalczymy sobie jasnej wiary, jeżeli my nie wydobędziemy dla samych siebie prawdy, to jest to nasza wina: bo grunt prawdy poznanej, zrozumianej, stwarza człowiek sam w sobie i nie może domagać się prawdy od nikogo, od społeczeństwa, od historii. Tej fikcji trzeba zaniechać: idei jasnej, wykończonej, własnej, Wyspiański nie zostawił. Wszedł on do sztuki, zwątpiwszy o życiu, t. j. zwątpiwszy o możności wydobycia wystarczającej prawdy. Wyspiański artysta patrzy, jak Wyspiański napróżno myśli. Są to więc już myśli, które mają wypisane na sobie to piętno, myśli, które mają tragicznie się załamać, a więc konkretny kształt tego załamania jest tu względnie obojętny. Ta myśl tu nie tyle tłumaczy, poznaje, rozumie, ile raczej reprezentuje tragiczną niemożliwość, ograniczoność tego wszystkiego. Jest to myśl nie tworząca podstaw sztuki, ale raczej istniejąca dla niej. Sztuka jest zawsze wobec niej wolna, zawisa nad nią: na czym się więc opiera? Na to nie znaleźlibyśmy odpowiedzi, gdyż taki jest tragizm tego stanowiska, że gdy Wyspiański zaczyna widzieć właściwy stan rzeczy, samo to widzenie Wyspiańskiego, który tworzy, zamienia się zwolna w gest Wyspiańskiego, który jest widziany. Tu mamy wyjaławiający czynnik tej twórczości: każdy, kto chce mówić o myśli Wyspiańskiego, o metafizyce Wyspiańskiego, powinien zdać sobie sprawę z natury tego osobliwego, wypaczonego duchowego procesu. O myśli w ścisłym znaczeniu tego słowa nie może być mowy, gdyż Wyspiański nie wyrobił w sobie samego organu stanowczych myślowych decyzyj. Zawsze ginęła mu myśl — a pozostawało jej odbicie w perspektywie bezwolnej bezużyteczności myślenia, wysiłku. I to odbicie wchłaniało w siebie samą rzecz, i proces myśli stawał się tworzeniem „wizerunków" myśli nie istniejących, gestów, które ją tylko oznaczały: często myśl zrazu głęboko osobista, tragiczna stawała się gestem, ale często także



gest, myśl widziana i przyjęta dla swej tragiczności udawać zaczyna w samym wnętrzu poety myśl istotną: w każdym zaś razie jesteśmy tu zawsze na tym niebezpiecznym pograniczu.

Proces ten właściwy jest całej nowoczesnej strukturze psychologii artystycznej w Polsce: wszędzie tu mamy do czynienia z usiłowaniem życia tak, jak by się miało światopogląd bez światopoglądu, jakby się miało wiedzę bez poznawania. Artysta łudzi się sam, że sam siebie oszuka: ponieważ tworzy swój świat, więc sądzi, że może w nim, w tym nowym świecie sztuki stworzyć myśl, której nie wypracował, wolę, której w sobie nie wyrobił. Że, słowem, fikcyjny świat sztuki dać zdoła coś, co on sam w sobie powinien był własną pracą stworzyć. Nic łatwiejszego, jak stworzyć postać deklamującą o niższości kultury europejskiej, o zbyteczności metod naukowych, o okrucieństwie dzisiejszego społecznego życia, ale nie znaczy to, że przez to już autor stał się uczonym, filozofem, mężem stanu, lub czymś wyższym nad to wszystko. Polska hegemonia artysty była usiłowaniem narzucenia życiu, samemu sobie fikcyjnych widnokręgów, „subiektywnych" artystycznych widzeń. Można przedstawić tragizm człowieka, który rozwiązał zagadnienie nauki, zagadnienie polityki i pomimo to nie zdołał na tym poprzestać. Dla odczucia tragizmu tego człowieka wystarczy, byśmy uwierzyli, że on reprezentuje to, co mówi o nim poeta. Ale poeta przez to nie wychodzi poza swój właściwy uprzedni widnokrąg, myli się, jeżeli sądzi, że go przekroczył: jego psychika posiada tę samą treść, co poprzednio i ta treść ma to samo znaczenie. Nie wie on nic o tym, co jest poza widnokręgiem tej psychiki. Niezmiernie typowym zaś jest proces podstawiający na miejsce tworzenia sąd o tworzeniu. Jest to zawsze sąd w granicach tej psychiki, jaka znana jest poecie: nie zwiększa on jego kompetencji. Chęć zastąpienia myśli, prawdy przez kontemplację prawd, jakie by się znać mogło, poznania rzeczywistego przez wiedzę istniejącą jako fikcyjny gest sztuki, chęć zastąpienia własnej wewnętrznej pracy przez kontemplację pracy, która by mogła być dokonana, jest zjadliwą chorobą współczesnej myśli polskiej. I Wyspiański nie jest od niej wolny; wyzwolić się od niej nie może, sama walka o to wyzwolenie staje się widowiskiem, zamiast przebudowania duszy powstaje widzenie jego ewentualnych wyników. Takim jest przekleństwo zwierciadeł. Jedna tylko droga prowadzi tu do wyzwolenia: trzeba

poddać swe życie wewnętrzne sprawdzianom poznania i pracy, trzeba żyć wytwarzaniem w własnej swej duszy prawdy, wyrabianiem jej w sobie. Psychika nasza musi utrzymać się wobec świata poznawczym, surowym procesem, a nie poczuciem własnego piękna, tragizmu oryginalności. Kto pozwala sobie żyć fikcyjnym znaczeniem swej psychiki — sam staje się fikcją. Życie ujrzał Wyspiański w surowym zwierciadle śmierci, beznadziejności własnego stanu duchowego. Gdy ściągnęła go własna twórczość z tych mrocznych wyżyn, uległ złudzeniu, że można przełamać tragizm, który był w samym widzeniu, treścią widzianego, że zwierciadlane odbicie zdoła przemóc czar i klątwę zwierciadła, stać się życiem. Na początku tej twórczości, w jej założeniach jest groźne rozszczepienie woli, jej rozdarcie. Psychika ta pozostaje w swej głębinie martwą i chce zmienić się, nie przełamując bierności zasadniczej. Słowo, kultura dziejowa Polski, są tu nie żywym organizmem życia, lecz czymś, co się odbija i co jest odbijane: mirażem lub tragiczną rzeczywistością załamującą się w zatoce śmierci. Poeta stworzył bezwiednie sam ten czar, to przekleństwo. I teraz on, twórca, czeka wyzwolenia od odbicia.

Zadanie postawione jest tu w sposób rozpaczliwy: jak można, nie tworząc życia, wznieść się na wyższy jego stopień? Jak może pojawić się w obrazie coś, czego nie ma w twórcy [1])?

[1]) Naturalnie wydadzą się te moje analizy urąganiem pamięci Wyspiańskiego; w zasadzie jest mi to obojętne, gdyż nic nie zdoła zabić we mnie przeświadczenia, iż myślę o nim zawsze z czcią i miłością. Miłość tę czuję, mam w niej źródło siły: w najcięższych chwilach czerpię moc z myśli o samotnym i męczeńskim życiu Wyspiańskiego, o torturach tego spalania się duszy w umęczonym ciele. Ale dlatego właśnie, że je mierzę siłą przywiązania, widzę to męczeństwo w jego konkretnym kształcie: dbam o jego treść, a nie o „sobaczą łzę“ plamiącego uwielbienia. Męczymy się wszyscy w Polsce: nie jest to żaden argument. Czytelnik żąda od nas pracy, nie cierpienia. Życie twórcze Wyspiańskiego to było właśnie tragiczne rozdarcie artysty jako dziejowego typu: może pisząc „Powrót Odysa“, rozumiał Wyspiański, dlaczego Mickiewicz zaniechał artyzmu. Po Wyspiańskim nie powinno być mowy o „artyzmie“ jako wyższym od życia wyzwoleniu dziejowym. Tymczasem częściej niż kiedykolwiek spotyka się dziś polskie niewiniątka o umyślnie nie chcących widzieć, dziecinnych oczach. Coraz niedorzeczniej rozpościera się fikcyjne myślenie, fikcyjne życie duchowe, gra na niby ze światem. Jest tylko jeden w Polsce męczennik, którego cierpienia nie obchodzą nikogo: jest to umęczony w nas wszystkich intelekt. Poznawanie, metoda, ścisłość stały się dziś jakimś upokarzającym występkiem, czymś, czego trzeba się wstydzić. Szuka się nie myśli zdolnej zorganizować jakiś zakres życia, ale myśli mogącej wywołać wrażenie. Wrażenie w nas oczywiście. Ponieważ zaś ta psychika, której wrażenia decydują, pozostaje bez zmiany, więc też nasze wywołujące wrażenie „paradoksalności“ myśli są bardzo stare, nudne, niepotrzebne, nieprzewietrzane. Umysł zamiast żyć, usiłuje sam siebie hipnotyzować maskaradami. Coraz bardziej jałowieje w tej próżni. Bardziej niż kiedykolwiek aktualna jest „Pałuba“ Irzykowskiego. Kraj cały żyje dziś myślami, które się rozbiły w strasznej próbie i nie chce się do tego przyznać. Ohydna nagonka na Wilhelma Feldmana i jej perypetie doskonale ilustrują rozpaczliwy stan rzeczy. Nie potrzebuję mówić, co myślę o istocie tej sprawy. Książka ta mówi aż nazbyt wymownie, jak dalece obcy jestem temu wszystkiemu, co podoba się redaktorowi „Krytyki“ za myślenie uważać. Tu jednak nie o to idzie. W osobie Feldmana chce się zabić stan duszy polskiej inteligencji, który odbił się w młodej polskiej literaturze i w stosunku do wypadków 1904—1906. Tego stanu dusz nie mam zamiaru bronić: stanowi on anachronizm; powinniśmy dążyć do wyzwolenia się od niego jak najenergiczniej i najbezwzględniej. Ale tu nie o to idzie, aby usunąć same podstawy literackiego i artystycznego subiektywizmu, rewolucyjnego utopizmu i dylentatyzmu, lecz o to, by z subiektywizmu buntu uczynić subiektywizm służalstwa; na miejsce ostrego rozkładu wytworzyć powolne gnicie. Cała ta psychika, o którą tu idzie, jest wytworem rozkładu i bankructwa naszego *status quo*, naszych warstw historycznych i ich ideałów. Zawierała ona w sobie element buntu przeciwko sobie samej. Bunt ten niepokoi wszystkich, co uczynili sobie z dziejowego położenia Polski podstawę osobistego i klasowego istnienia. Chciałoby się polską młodą literaturę oswoić. Bunt i protest pewnych pisarzów przeciwko Feldmanowi jest w Polsce odruchem talentów, które nauczyły się już „jadać z ręki“. Dlatego też niezrównaną bezczelnością jest uporczywe, zawistne zaglądanie w kieszeń p. Feldmana. Jestem i pozostanę przeciwnikiem działalności W. Feldmana i dlatego, że pragnę zachować prawo bezwzględnej krytyki i analizy względem jego pism, pozwalam sobie tu oświadczyć, że w osobistym moim z nim stosunku i jego zerwaniu rola dodatnia była całkowicie po jego stronie. Poza tym sądzę, że istotnie młoda dusza Polski wyjść musi z okresu subiektywizmu, negacji — stać się musi pozytywnie twórczą: musi łatwą śmiałość buntu zamienić na istotne męstwo pracy tworzącej nowe myśli i nowe formy życia. Nie chcą sobie chyba ludzie w Polsce zdać sprawy z tego, jak głębokie przekształcenia dokonywają się dziś w nowoczesnej europejskiej myśli, w całym europejskim sposobie ujmowania życia. Kto posiada myśl prawdziwie czujną, widzi, że rodzi się epoka niezmiernie konkretnego realizmu dziejowego. Narody zaczynają pojmować, że by-

Tego zagadnienia Wyspiański nie przemógł nigdy: obraz, odbicie — chłonęły samą walkę; stawała się ona przez to równie jak one dowolną, niemal nierzeczywistą. Dlatego, gdy się chce szukać stanowiska Wyspiańskiego wobec świata, trzeba sięgać aż do

tego korzenia. Sama przez się psychika jako widzenie, obraz jest bezsilna; ważne jest, jakie życie nią włada; ale gdy Wyspiański chciał zrosnąć się z tym życiem, przekonywał się, że posiada ono jako narzędzie tę właśnie tylko psychikę i że do życia ona nie wystarcza, nie jest prawdziwa. Więc ponieważ nie czuł w sobie organu życia, cofał się do spozierania, do zatapiania wszystkiego w tej psychice właśnie,

towe, abstrakcyjne teorie są zawsze wytworem dziejów, a nie odsłaniają nic głębszego od nich. Naród staje się organem stosunku myśli z bytem, tworzenie wielkich, silnych narodów jedyną drogą, która prowadzi do powstawania swobodnej, silnej indywidualności. Taki francuski rojalista jak Maurras ma prawo uważać się za bardziej konsekwentnego indywidualistę niż Nietzsche. U Bonalda, de Maistre'a odnajdujemy myśli, które śmiałością rzeczywistą przytłaczają Stirnera lub Bakunina. Podczas gdy w Polsce rozkoszują się płytką i jezuicką krytyką Taine'a przez Aularda, w Europie Taine wywiera wpływ głębszy niż kiedykolwiek. Śmiałością i swobodą jest nie zuchwalstwo w zaprzeczaniu, nie ciągnięcie samego siebie za włosy w świat abstrakcji, lecz zdolność tworzenia trwałych i wielkich skutków w konkretnym dziejowym środowisku. Jeżeli naród nasz nie zdobędzie sobie podstaw istnienia, wszystkie wysiłki psychiczne zginą. Dlatego p. Balicki wypowiedział wielką prawdę: trzeba mieć w sobie sumienie narodowe, zanim się ma przekonania. Naród jest naszą podstawą w bycie. Rzeczywistość nasza to konkretny naród polski w konkretnej Europie. Psychologia jednostki żyjącej w abstrakcyjnym bycie stanowiła przedmiot całej tej książki, ale pragniemy zjednoczenia wszystkich żywiołów rzeczywistej pracy w tym wysiłku stworzenia dla narodu naszego trwałej podstawy w dziejach, wyrobienia w nas samych. w całej narodowej masie, zdolności historycznego życia jak najbardziej natężonego. Jest tu wrogiem ten, kto usiłuje zareabsorbować żywe siły narodu w procesie biernego rozkładu warstw myślących tylko o swoim utrzymaniu, kto wydaje dzisiejsze i jutrzejsze życie na łup bankrutów historii. Nie naród trupów i nie naród-fikcja, lecz straszliwie ciężkie zdobywanie obiektywnych podstaw i wytwarzanie subiektywnych, psychicznych zdolności — oto nasza droga. Mam nadzieję, że tu jest moja ostatnia wycieczka w krainę, gdzie kwitnie *industria del vuoto*, tak jak „Płomienie" były przeprowadzeniem linii granicznej pomiędzy terenem mojej pracy a dziedziną schlebiającej samej sobie, bezczynnej psychiki polskiej. Pora zrozumieć, że tylko ten naród istnieje samoistnie w znaczeniu kulturalnym, który wyrabia własnymi siłami środki wychowawcze, wznoszące jednostki na poziom dzisiejszego dziejowego życia. Ci sami ludzie, którzy sądzą, że Miszuka Kaniowskiego podyktował mi Bakaj, posługują się w swym czynnym życiu umysłowym odpadkami najpłytszej literatury rosyjskiej, i jeżeli są samodzielni, to dlatego, że pod tą powłoką kryją już plotki własne i z rodzimej ignorancji zaczerpnięte, porównania nawet z tą literaturą nie wytrzymujące zacofanie.



z którą zerwał. To jest fatalne, błędne koło. Tylko tworzenie organów myślowych wystarczających wymaganiom życia, tylko twarde dążenie do poznania i prawdy wyzwala. Kto nie tworzy wystarczających życiu stanowisk — musi paść ofiarą nie wystarczających, kto zrozumiał ich iluzoryczność — stać się musi jakby pokutującą duszą w opuszczonym przez myśl własną gmachu.

* *
*

Lelewel mówi u Wyspiańskiego do księcia Adama Czartoryskiego:

Jest wyższa Wola. Siła, co zwala męże,
a nowe wskrzesza. Wstaną i świetne pawęże
wzniosą na blank, od kędy blask zabłyśnie nowy.
Czas będzie — przyjść ma on — wróż piorunowy,
co w nas odrodzi czystość serc — precz my do trumny!
W walkach się naród skrzepi: nadto dumny —
przeleje strugi krwi — krew się oczyści.
. . . . . .
Jest Przeznaczenie, które nami rządzi... aż się ziści
tajnych wyroków czas... tajemnica,
która tu właśnie nasze obłędy
stłumi...
Jest czyn,
który umysły roztargnione zwiąże,
co najbardziej zaważy na wydarzeń szali
pan jeszcze nie rozumie...
dokąd w słowach dążę...
Już to już — oto słowa...

DEMBIŃSKI *(w przerażeniu)* Armaty Moskali!!

Biblioteka Domowa
Nr.....
J. KRYŃSKI

Mamy tu w zawiązku jeden z momentów ogniskowych całej twórczości poetyckiej i myślowej Wyspiańskiego.

Myśli i czyny jednostek wpadają w życie zbiorowości, zostają objęte, zużyte przez wielki dziejowy proces. Życie narodowe czerpie moc z prądów i zamiarów, które wydają się niepodobnymi do pogodzenia, gdy ukazują się na płaszczyźnie myślowej samych działających. Mierzą oni je bowiem swoją logiką. Logika zaś tych potężnych tworów, o których mówi de Maistre „że życia jednostek są ich minutami", jest inna. Naród zużywa jako motywy, pobudki, jako cząstkowe dopełniające się tarcia te siły, które z punktów widzenia jednostki wydawały się całościami. Naród zwycięski i rozwijający się tworzy moc, wielką jedność z prądów i wysiłków, z któ-

rych każdy dążył do zniesienia, zniszczenia całkowitego kierunków rywalizujących. Cała nowoczesna myśl dąży w tym kierunku przekroczenia logiki indywidualnej, racjonalizmu na rzecz życia wielkich dziejowych całości. Kardynał Newman, pragmatyści, Schiller i Bergson, Sorel i neopozytywiści francuscy i t. p. działają na myśl naszą pod tym względem w tym samym kierunku. Odrazu jednak zwrócimy uwagę na cechę zasadniczą: prądy przeciwne, dążenia ścierające się, indywidualne, wzajemnie wykluczające się racjonalizmy zostają pogodzone, podniesione do godności wyższej, ponadracjonalnej prawdy, jedynie w piersi zwycięskiego narodu. Ten pierwiastek zwycięstwa, dążenia ku niemu, ciążenia w przyszłość musi tu istnieć w rozprószonych, pojedynczych stanowiskach. Nie wiedząc o tym, muszą one być cząstką jednego i tego samego potężnego, zwycięskiego życia zbiorowego.

U Wyspiańskiego myśl przyjmuje inny odcień. Naród polski był mu zagadką, nad którą ważą się czyny. Jeżeli zwycięży — wydobędzie je wraz z sobą na słońce: ale przyszłość nasza zależy od tego zwycięstwa. Cała przeszłość i my sami wisimy ponad tą żywiołową plazmą przeznaczenia, nieznani samym sobie, nieokreśleni. Cała historia nasza jest zawieszona ponad nieokreślonym, nieznanym życiem, i to zawieszenie jest właściwą sceną duchową, na której rozgrywają się dramaty Wyspiańskiego. Zbadać musimy psychologiczną naturę tego stanowiska, jeżeli nie chcemy zapoznać najtragiczniejszego rysu tej twórczości. Ja nie wiem, czy my mamy przyszłość, czy myśli polskie znaczą się i piszą w piersi tego olbrzymiego Boga, który tu na ziemi myśli narodami. Ja nie wiem, czy jestem, czy wy jesteście, czy jest przeszłość; wszystko to zawieszone nad krwawym morzem Polski, wśród nocy. Czy wy wstaniecie z dna krwawego morza potężni, którzy nadacie byt mnie i wielkim duchom, które tu zawieszam nad wami, czy po wiekach duch mój usłyszy tu jeszcze słowo polskie, czy zdołacie nim na mnie zawołać? To jest tragedia: wzięła ona w pierś cały ten teatr i ślepa stoi wśród błyskawic dziejowego Boga. W tym duchowym regionie dzieje się tu wszystko. Tak przeobraziła się straszliwie Charonowa łódź zimnej, czystej sztuki. Ale ona to jest w przeobrażeniu i musimy ją tu ukazać.

Myślowy świat jednostki, bytowe, ostateczne znaczenie zy-



skuje dopiero poprzez te historyczne formy, w których tworzeniu bierze udział, w które wrasta. Życie dziejowe rozstrzyga o prawdziwym znaczeniu naszych myśli i działań, które były myśli tych wyrazem. Nie wie się nigdy, co się właściwie zakłada, mówi Renan. Tragedia rozgrywająca się między Polską a groźnym światem, który jest poza nią — rozstrzygnie o tym, czym jesteśmy my wszyscy i nasze myśli, nasze porywy i czyny. Właściwie więc poza nami jest nasze własne działanie i utajone są same jego sprawdziany. Nie my rozstrzygamy, kim będziemy, kim jesteśmy. Widzimy, jak powraca, pogłębia się ta sama rysa. Czyn nasz jest właściwie promieniowaniem: wysyłamy światło i nie widzimy go. Wola nasza nie włada kierunkiem promieni, nieznany nam bowiem jest współczynnik przełamania. Nieokreśloność wrasta w duszę, a raczej umacnia tylko istniejące już pierwiastki. Treść czynu, rezultat pracy dziejowej nie od nas zależy, to, czego chcemy, jest właściwie zawsze symbolem tylko w stosunku do tego, co z tego chcenia wyrasta. Myśl poprzestaje na symbolu: zawiesza ona ponad światem swoją wolę działania, niewykonany czyn, myśl o nim, jego możliwość. Za życia poeta staje się sam w sobie jakby jednym z tych królewskich trupów, które broczą krwią, grożą, sądzą z witrażów. Własna twórczość jest tu ujmowana przez pośrednictwo artystycznej idei: Wyspiański widzi własną duszę tworzącą teatr, poezję, jako dziejowy czyn. Widzi i dlatego powraca tu już poprzednio scharakteryzowany stosunek, myśl jest tu właściwie symbolicznym znakiem myśli dziejowej. Ktoś stać tu ma nad narodem, jak Król-Duch, groźny, tragiczny trup i łyskać myślami. Treść tych myśli jest ujmowana poprzez tę koncepcję: ma być tragiczny blask diademu, groźny ciężar berła. Jest to niewątpliwie rys charakteryzujący sposób myślenia Wyspiańskiego. Ten tylko punkt widzenia wyjaśnia nam połączenie jedyności tragicznego pierwiastka z liryczną dowolnością. Była głębsza i demoniczniejsza niż się to myśli tragedia w umiejscowieniu „Wyzwolenia": chcę rządzić polską duszą; tak — a jakim byłby tragiczny los poety, któryby chciał Polskę przez teatr dźwignąć? Gdy Wyspiański myślał, widział on właściwie, jak jego tragiczny sobotwór myśli. Nie zdawał on sobie sprawy w momencie myślenia, że gdy wkłada tę lub inną ideę w usta swej postaci,

to wypowiada pewne poznanie, a raczej myślał, wkładając coś w usta swej postaci, sądził, że to ona się porusza, gdy sam coś stanowił. To połączenie stanowczości gestu z dowolnością treści, które cechuje znaczną część wypowiedzeń Wyspiańskiego, w ten sposób się tłumaczy. Być może w najgłębszych chwilach rozumiał on, że gest ma tu oznaczać potęgę, wolę — a myśli i słowa są tylko linią tego gestu. Tą lub inną. Myśl Wyspiańskiego nie wyraża się nigdy przez słowo: nie myślał on słowami, myślał napięciami woli i wzruszeniem, wyrażającymi się barwą, ruchem, dźwiękiem [1]). Myślał teatrem i gdy chciał coś sam sobie powiedzieć: czuł w sobie zbiorowe wzruszenie, które dopominało się o wyraz, który by był tonem, barwą, ruchem i wyrastającym z nich wzruszeniem. Teatr był formą czynu Wyspiańskiego, ale jego stanowisko czyniło zeń formę gestu. Jest rzeczą konieczną zrozumieć całkiem ściśle, o co mi tu idzie: teatr Wyspiańskiego wyrażał samą intencję myśli, symbolizował ją. Intencja myśli, a nie myśl własna, raz na zawsze ściśle określająca wolę, jest pierwiastkiem tego psychicznego świata. Mazzini, dajmy na to, oddaje całe życie tworzeniu Włoch, samemu tworzeniu, konkretnej, myślowej i politycznej pracy. U Wyspiańskiego ofiara życia jest w założeniu równie bezwzględna, ale w samym jego wewnętrznym życiu dokonywa się dziwne przeistoczenie. Zamiast konkretnych myśli, mogących tę oto konkretną Polskę objąć praktyczną, a więc tłumaczącą, objaśniającą wiarą, powstaje obraz poety dźwigającego Polskę. Ważną jest idea dźwigania. Konkretna myśl staje się tu jednym z wielu znaków, za pomocą których można tę ideę wyrazić. Czyn staje się tu odrazu własnym swoim królewskim upiorem. Istota procesu polega na tym, że zamiast przetworzenia psychiki własnej w realną, konkretną moc, zdolną wykonywać konkretne dziejowe prace, mamy przeistoczenie własnej psychiki takiej, jaką jest, w środek ekspresji dla idei czynu. Tę samą bierność wobec własnej psychiki, historycznej tradycji, jaką odnaleźliśmy w zasadzie u Żeromskiego (nic nie znaczą tu walczące

[1]) Co do analizy „wrażliwości" artystycznej Wyspiańskiego, odsyłam do książeczki mojej wydanej nakładem M. Arcta „St. Wyspiański jako poeta". Tę stronę zagadnienia, ale tę tylko, ukazuje ona dokładnie. (Tom II wyd. zbior.).



z tą psychiką tytaniczne wysiłki „Żołnierza-tułacza", „Popiołów"; wyzwala tu jedynie stworzenie psychiki nowej: od tego tylko się wyzwalamy, co umiemy zastąpić, wyzwolenie przez zaprzeczenie jest fikcją), spotykamy tutaj. Tylko tragedia ma tu bardziej czynne napięcie.

Mamy tu do czynienia z niezmiernie ważnym zagadnieniem. Polska tradycja dziejowa w tej formie, w jakiej działa ona u nas na umysły, jest bardzo złym przygotowaniem dziejowo-biologicznym do zwycięskiej walki na dzisiejszym poziomie. Polska historia rozwinęła się na gruzach polskiej woli. Szlachecka rzeczpospolita była bankructwem rozumu, odstępstwem od twardej woli ekonomicznej i politycznej. Po upadku rzeczypospolitej mamy do czynienia ze stanem rzeczy tragiczniej skomplikowanym. Tradycja polskiego czynnego patriotyzmu zrosła się znowu z formami dziejowego czynu, który polegał na męczeńskim i bohaterskim spalaniu się, nie zaś na konstruowaniu i wznoszeniu. Stąd istnieje straszliwa rozbieżność między metodami myśli i działania prowadzącymi do trwałych wyników w świecie dziejów a formami myślenia wzruszeniowego wiążącego nas z narodową tradycją. Psychika polska myśli o sobie nie jako o biologicznej sile, mającej wznieść, wybudować swój świat, lecz jako o czymś, co ma się ostać mocą własnego wzruszeniowego promieniowania. Nie potrzebuję uwydatniać zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między tymi dwoma punktami widzenia. Tylko przeciwstawiając się światu jako siła i tworząc swe własne biologiczne narzędzie przeistaczając się w wiarę władającą nowoczesną myślą i wolą, nasza psychika dziejowa przemóc może to tragiczne osamotnienie, w jakim znajduje się ona we własnym naszym wnętrzu. Sprawy tak stoją, że wśród naszej ukształtowanej przez nowoczesną kulturę myśli bezczynna dziejowa psychika polska ukazuje się nam samym jako forma biologicznie bezsilna; i rzecz dziwna, ustalają się tu dziwne kompromisy. Albo ten stan rzeczy fałszuje całą naszą myśl, gdyż usiłujemy bezsiłę tę przedstawić jako moc, albo tworzymy sobie cały świat nowoczesnej myśli, nie zahaczający o ten specjalnie narodowy zakątek, albo z samego rozdarcia czynimy nową formę biernego cierpienia. Rysem bezwzględnie dodatnim narodowej demokracji było usiłowanie radykalnego przeistoczenia tego stanu rzeczy — do dziś dnia jednak głęboko naro-

dowa i nowoczesna psychika jest postulatem. Mówi się dzisiaj o wyzyskaniu myśli Wyspiańskiego i pojmuje się to jako naśladowanie specjalnej formy jego twórczego umysłu. Jest to dążność bezwzględnie wyjaławiająca i szkodliwa. Wykażą zrozumienie tragedii Wyspiańskiego ci, co wykuwać będą w poezji, filozofii, historii, polityce, formy zwycięskiego działania dla polskiej myśli i woli. Trzeba wyjść poza Wyspiańskiego, jeżeli się chce Wyspiańskiego zrozumieć. To, co dziś uchodzi za rozumienie Wyspiańskiego, jest tylko powierzchowną hipnozą. Wyjść zaś poza Wyspiańskiego, to znaczy zrozumieć, że tylko jako treść psychiczna ludzi zdolnych prowadzić zwycięską walkę na dzisiejszym poziomie życia i tworzyć trwałe formy, tylko jako treść duchowa biologicznie i społecznie zwyciężającego, ostającego na poziomie nowoczesności typu, może ostać się polska tradycja, polskie „słowo". Związani jesteście czcią dla polskich „świętych", twórzcie w imię łączności tej zbiorową potęgę, jeżeli nie chcecie, by wszystko, co kiedykolwiek przez Polaków było dokonane, zaginęło raz na zawsze. Rozumieć Wyspiańskiego to znaczy tworzyć tę potęgę, poddać wymaganiom woli duszę własną, uczynić to, co w jego poezji pozostało symbolicznie wyrażoną intencją. Tu zawiązuje się wola, lecz nie ma nic z wykonania. Trzeba wejść w żywy świat, trzeba żyć w myśli i duszy własnej, przebudowując ją. Wyspiański ze szczytów śmierci patrzył w tragiczną walkę, jaką prowadziło widmo-sobotwór, nie mające realnych oręży; patrzył w tragiczną walkę wyjaławianej przez artystyczny temperament woli. Pierwszym czynem musiałoby tu być wytworzenie nowego duchowego świata, lecz świat istniejący zwyciężał wolę własnym czarem: wola pozostawała symboliczną. Czar artystyczny świata Wyspiańskiego powstał z intelektualnej porażki. Myśl wyszła poza ten świat, osądziła go: wola nie zdołała jej poza jego zakres wyprowadzić. Dlatego czuje się poeta w swym własnym świecie bezcielesnym; własna treść psychiczna otacza go jak trupi zwłok, jak święta relikwia: jest, jak duch, który może się ukazywać, lecz nie działać.

* * *



„To co nas łączy w naród, jest naszą siłą", ale ta łącząca siła, psychika nasza do życia nie wystarcza: tak zarysowuje się dla Wyspiańskiego zagadnienie. „Wyzwolenie" jest dobitnym wyrazem tego stanu rzeczy. Tym, co Konrad przeciwstawia maskom, jest bezcielesny, nieprzemyślany instynkt, jest myśl powstająca z zaprzeczenia i rezygnacji — bez własnej treści. Świat „Wyzwolenia" to jest ten sam świat z „Wesela", uwolniony tylko spod władzy Chochoła. Ci ludzie pozostali tymi samymi, mają tylko chcieć; chcieć dla siebie zbiorowego istnienia, życia, zwycięstwa, Polski. Wspomniałem uprzednio o narodowej demokracji. „Wyzwolenie" zarysowuje dokładnie stan duszy, który sam przez się jest tylko postanowieniem wejścia myślą w rzeczywistość. „Wyzwolenie" to dopiero intencja, gest myślenia rzeczywistością: sama rzeczywistość nie jest tu przemyślana, istnieje jedynie jako intencja przyjęcia. Jakąkolwiek jest rzeczywistość narodowa, dzisiejsza Polska — ona stanowi moją podstawę: do tego redukuje się zasadnicza myśl „Wyzwolenia". Poza to stanowisko Wyspiański nie wyszedł, przeciwnie, cofnął się myślą poza nie i usiłował uzasadnić, że miał prawo, że powinien był ten tragiczny krok, który wykonał, tylko w intencji symbolicznej wykonać. Tym, co stanowi tragiczny rys w narodowej demokracji, jest to samo postanowienie przyjęcia za podstawę rzeczywistości polskiej, jaką jest ona. Wnet jednak zarysowuje się fatalne załamanie: jaką jest ona? Co to znaczy? Linia rzeczywista prowadzi nas na granice siły polskiej, jaką jest ona wobec świata. Siłę tę trzeba poznać, zrozumieć. Co nie jest siłą, nie jest rzeczywiste; jest rzeczywistym tylko, o ile jest siłą. Gdy Wyspiański usiłuje określić tę siłę — ma tylko znaną mu dziejową tradycję jako moc związującą. Usiłuje rzucić ją naprzód, usiłuje pchnąć związaną przez nią masę na przebój przeciw światu. Jesteście narodem, ale nie poprzestawajcie na tym poczuciu, bo ono ginie — walczcie. Wyspiański reprezentuje tu całkiem dokładnie moment narodzenia się nowej świadomości, woli do twardego, realistycznego zmagania się. Reprezentuje grunt, z którego narodowa demokracja zeszła, a na który musi wrócić, grunt, na którym skupić się musi cała siła, cała myśl polska. Ale grunt ten zaznaczony jest tu symbolicznie, jest nim to, co jest rzeczywistym życiem, rzeczywistą siłą. Znamy określenie

tej rzeczywistości: organizm pracującej Polski wobec świata. Wejść w ten organizm, myśleć jego potrzebami, przetwarzać wiążącą go moralną moc — tradycję polską — w narzędzie jego wyższości, tak zarysowuje się sprawa. Tak właśnie. O to tu idzie: o tworzenie biologicznych, ekonomicznych zdolności i sił, o poleganie na tym tylko, co jest tą siłą, o zrozumienie, że wzruszeniowe promieniowanie ukształtowanej dziejowej psychiki, męczeńskie spalanie się jej — staje się siłą dziejową jedynie przez biologiczno-ekonomiczną potęgę. W imię narodu i dla narodu — trzeba mieć wolę.

Dzisiejsza narodowa demokracja i przeciwstawiające się jej narodowe kierunki — są dwoma formami jednego i tego samego załamania.

Narodowa demokracja, przyjmując za podstawę psychikę tradycyjną, szuka sił, jakimi ona rozporządza, i znajduje je w interesach warstw, które uważają Polskę za swój stan posiadania: stąd siłą staje się życie polskie, o ile linii tych interesów nie przekracza.

Romantyzm narodowy pragnie przekształcić w siłę niezależną od ekonomii i biologii przywiązanie do wiążącej uczuciowo tradycji.

Tu i tam mamy do czynienia z tym stanem zawieszenia, nierozwinięcia woli, na jakim zatrzymał się Wyspiański. Z jednej strony przyjmuje się za stan trwały, niezmienny, ukształtowanie jakiejkolwiek rzeczywistości, z drugiej zapoznaje się symboliczny charakter gestu Konrada. Ten świat chce dopiero żyć, ale nie ma do życia zdolności; ani odrobinę więcej niż w „Weselu".

Właściwe znaczenie nierozwiniętego, myślowego gestu polega na tym mniej więcej: tylko to jest waszym, co jest waszą siłą, poznajcie ją, zrozumiejcie, budujcie. Twórzcie filozofię, poezję, politykę energii narodowej.

Wyspiański tak dalece intencję swego gestu zrozumiał, że cała dusza jego cofnęła się w przestrachu przed jego wolą.

Jego „Achilleis" wyrosła z jego zastanowienia, czy warto być narodem. Jego „Skałka" z rozmyślań nad kaleczącą, zacieśniającą, stwarzającą winy naturą każdego określonego czynu. Popłoch duszy, artystycznego temperamentu wobec samego widma woli czuje się najwyraźniej może w „Akropo-



lis". Noc Świętojańska polskiej psychiki, pełna marzeń, lękliwych pożądań, trwogi przed rozstaniem się z własną męką: wszystko to już jest znane, wycierpiane, straszliwe, lecz własne, skupione w sobie, zasłuchane; wola to nieustanny gwałt nad bierną duszą. W polskiej literaturze mówi się ostatnimi czasy dużo o „czynie", „swobodzie", lecz sama treść tych pojęć jest jakby całkiem nieznana. Czyn ukazuje się w postaci jakiegoś swobodnego, nieskrępowanego promieniowania biernego, psychicznego chaosu; roi się jakaś wola, nie wymagająca żadnych podporządkowań, wyrzeczeń. Wyspiański czuł naturę woli, lubo nie umiał, nie mógł jej się poddać. Czuł, że przenosi ona punkt ciężkości duszy poza nią, że ginie wobec niej anarchiczna samowola trzymających się mocą naszej bierności pierwiastków psychicznych. Wola stwarza wewnętrzną hierarchię, przystosowaną do natury zadań: nie dusza jako ognisko lirycznych emanacji, lecz nieustanny wewnętrzny mus, nakazany przez naturę dzieła. W „Akropolis" katedra duszy polskiej marzy, gra wewnętrzną muzyką w głębokiej nocy, wśród której dokonywają się poza nią przyszłe jej własne losy. Na czym trzymasz się rozełkany duchowy cudzie? Co cię unosi wśród fal? Trwoga oblega zamczysko, dreszcz wstrząsa duchami na myśl o grozie, która czyha, rodzi się wśród nocy. Polska historia czeka tu, modli się o wyzwolenie, nie walczy o nie, nie pracuje: jest to właśnie świat psychiki Wyspiańskiego, świat, który trzyma się mocą ukochania, bezgranicznej miłości, lecz nie jest w stanie wyjść poza siebie, przestać być marzącą katedrą, stać się ograniczoną biologiczną wolą. Jak zapomnieć nocy — o twoich naukach? Stać się narodem, być jako inne. Na szczycie narodowego istnienia rodzi się dusza, ale jakże ma się stać ona na nowo, gdy już raz wyszła z ciemnego, walczącego o swe utrzymanie, zaciekłego zwierzęcego dążenia. Myśl polska cofa się przed biologią dziejów. Napróżno sam Wyspiański usiłuje przekonać siebie w „Hamlecie". Masz być tylko tym właśnie: ogniskiem walczącej bez argumentów o własne utrzymanie siły. Dusza jego marzy o krwi, lecz nie ma jej w sobie, nie ma prężących się, gotowych do czynu mięśni. Ściska miecz, ale kość ręki się kruszy.

Weźcie do ręki Kiplinga bezpośrednio po wmyśleniu się w świat Wyspiańskiego. Jakąkolwiek z jego książek, choćby „Kima", choćby „Stalky et Cie". Nie może być większej przepaści. Człowiek tu, swobodny biały człowiek, to źródło biologicz-

nej energii na usługach woli. Podstawą swobody jest sprężyste, przedsiębiorcze, nie chcące rezygnować zwierzę ludzkie. Czujecie się zgorszonymi? Kipling ukazuje właściwie biologiczną rzeczywistość, którą wskazuje intencja woli Wyspiańskiego. Pamiętajcie, że cały ludzki świat psychiczny, cały europejski świat stworzony jest mocą tej właśnie biologicznej zaborczości: ta zdobywcza, drapieżna wola, chęć życia, zdolność życia stworzyły tę zbiorową duszę, którą my spalamy w marzeniach. Przyjmujemy tę prawdę i chcemy w niej żyć: chcemy Polski energicznej i śmiałej, groźnej i niebezpiecznej, o silnym, wytrwałym temperamencie. Chcemy być narodem: mieć musimy odwagę życia. Wyspiański widział, rozumiał ten demoniczny, zoologiczny charakter historii, ale nie miał w sobie nerwowo-mięśniowego, że tak powiem, połączenia z żadną taką zoologicznie zdobywczą rzeczywistością zbiorową. Przeczuwał tylko tę siłę w polskim chłopie: ale i to symbolicznie raczej niż konkretnie. Jako jedyne medium swojej woli miał on tradycję dziejową, marzenie: miał zaś wydobyć prawdę nie dającą się wypowiedzieć za pomocą tego medium. Stań się ciałem: twardą, utrzymującą samą siebie wobec żywiołu biologiczną rzeczywistością.

Indywidualność nasza uważa samą siebie za coś istotnego, miarą swoich przeżyć mierzy historię i życie, zapomina zaś, że jest to czysto fikcyjna biologia. To, co dzisiaj uchodzi w oczach kulturalnego, nowoczesnego Polaka za życie indywidualne, jest szeregiem reakcji zachodzących między jego wytworzoną przez polską historię psychiką a ideowymi, kulturalnymi wpływami obcych kultur, które są wytworami życia innych narodów. Ta psychika więc to rezultat dziejów, rezultat twardej, biologiczno-społecznej walki. Gdy cofa się przed rzeczywistością, która ją wytworzyła — zawisa w próżni absolutnej.

Podziwiamy świat „Iliady", przyjmujemy jego wytworzone przez dzieje piękno. Ale znaczy to właściwie, że przyjmujemy samo to życie, z którego się to piękno zrodziło. To jest problem „Achilleidy". Achilles, Menelaus, Hektor doszli do samych siebie, do takich samych siebie, jakimi są w „Iliadzie", walcząc o swoje życie, o życie swej grupy, naiwnie, nie rozumując. Ale teraz poznali już siebie. Czy zdołaliby przyjąć się na nowo, przeżyć swe życie świadomie? Świadomość



ich wyrosła z ich życia, takiego, jakim było; gdyby go nie byli przeżyli, nie mieliby tej świadomości, którą pozyskali idealnie w pieśni Homera. Czy teraz świadomość ta zaprzeczy w swym imieniu życiu, z którego wyrosła? Znaczyłoby to, że zaprzecza samą siebie. Życie nie wstrzyma się w biegu, nie przestanie płonąć ciałem Afrodyta — jeżeli świadomość zrzeknie się życia, uczyni to na rzecz wrogich jej form. Tak! Tu wypowiada się prawdziwie zachodnia dusza Wyspiańskiego: my, którzy przyjmujemy zachodnią kulturę, żyjemy nią, przyjmujemy twarde, bojownicze, zaborcze życie zachodnie. Nie czynimy z kultury fermentu zdrady wobec tych mocy, co tę kulturę wytworzyły, wytwarzają do dziś dnia, utrzymują. My właśnie, którym zachodnia, rozwijająca się potężnie historia staje nieraz w poprzek drogi, musimy walczyć z sobą, by łatwy, sentymentalny bunt nie zniszczył w nas zasadniczych zdolności do życia. Nie mając instytucji, nie mając państwa, musimy tworzyć i utrzymywać w sobie duszę zdolną dźwigać, wznosić państwo i formy zwycięskiego dziejowego życia. Wola nasza, myśl nasza jest pierwszym terenem, na którym musimy walkę tę przeprowadzić i osiągnąć zwycięstwo. Wtedy dopiero, na tej podstawie wyrastając, myśl nasza będzie czynnikiem siły. Młodą Polskę i lata 1904—1906 ochrzcił ktoś epoką hegemonii dziecięcej. Nie będę spierał się o określenia. Radzę tylko tym, komu to określenie do smaku przypada, przypomnieć sobie to, co pisze mistrz Carlyle w „Pamfletach dnia ostatniego" o symptomatycznym znaczeniu tej hegemonii. Mieliśmy przed tymi dwoma ruchami mnóstwo autorytetów, ale były to autorytety kłamstwa i złudzenia: wiodły nas one prawidłowym, hierarchicznym szykiem prosto w zgubę. Kraj i naród, w którym władzą duchową — że użyję Comte'owskiego terminu — może być Sienkiewicz, musi jak najprędzej zdać sobie sprawę, że w samym centrum jego woli, w kastelu jego myśli zasiadła słabość. Musimy dokonać wielkiego przesunięcia autorytetu: musimy go stworzyć, wydźwignąć, musimy wytworzyć nowoczesne organy woli i myśli; ale wolę i myśl tę posiąść musimy. Wierzę w zadanie dziejowe klasy robotniczej, to znaczy, wierzę, że tu istnieje typ ludzki, który może stać się wzorem prawdziwie nowoczesnej myśli i woli. Robotnik polski, jak uprzednio polski artysta, zostali wysunięci mocą samego położenia na tę płaszczyznę, gdzie się wykuwa dziejowa wola. Nie przestanę twier-

dzić, że nie idzie tu, nie może iść o p r a w a do czegoś gotowego, lecz o t w o r z e n i e w s o b i e z d o l n o ś c i, s i ł i p o w o ł a ń. Tak postawione są sprawy mocą naszych dziejów, że polska klasa pracująca musi dokonać tej niebywałej roli: musi sama zawiesić nad sobą twarde prawo, i sama bez żadnej kontroli je wykonywać. Ona jedna bowiem r e p r e z e n t u j e bezpośrednią biologiczną moc polską, a nie jakieś ugrupowanie interesów.

Chciałbym, aby mię zrozumiano dowładnie.

Wiem bardzo dobrze, że polski robotnik jako taki nie jest w stanie sam przez siebie dokonywać cudu. Ale pamiętajmy, że idzie tu nie tylko o fakt materialnej przynależności z urodzenia do samej klasy: i d z i e o w y b ó r i d e a ł u. Robotnik polski, polska klasa robotnicza jest t u w tym związku dla mnie tym właśnie: wzorem, ideałem wychowawczym, t y p e m d z i e j o w y m, na którym można oprzeć swe życie duchowe. Gdy mowa o literaturze, o to właśnie iść tylko może: o stworzenie wzoru zdolnego objąć nasze dziejowe wysiłki, nadać trwały k s z t a ł t naszym psychicznym dążeniom i pracom. W szkicu filozoficznym p. t. „Epigenetyczna teoria historii“ [1]) mówiłem o tym, że materializm dziejowy może być pojmowany jako przemyślenie historii z punktu widzenia nie i n t e r e s ó w, lecz narastania, ukształtowania klasy pracującej. Im więcej myślę, tym bardziej jestem przekonany, że jest to jedyny n i e m e t a f i z y c z n y, a raczej nieteologiczny, sposób zużytkowania myśli Marksa. Tu idzie mi o zastosowanie tego punktu widzenia do naszej tradycji. Polska musi być pojęta jako tragiczny, biologiczny proces. Musimy zrozumieć j ą w t y m, c o j ą s t w a r z a ł o, a nie w tym jedynie, co ją prowadziło do upadku. Tylko przemyślenie dziejów i myśli naszej z tego stanowiska stworzy nam szczery stosunek do naszej tradycji, wytworzy i ugruntuje naszą kulturę, wyzwoli nas od rozszczepień, które wyjaławiają nasze życie umysłowe, skazują naszą literaturę na nieustanne lawirowanie między mechanicznym stosunkiem do życia a mitologizowaniem. Znaleźć potrzeba grunt wspólny dla naszej świadomości narodowej i tej mocy, którą żyjemy na dzisiejszym poziomie. Trzeba znaleźć punkt widzenia, rzut w przyszłość, któryby ogarnął s w ą s i ł ą r w a n i a s i ę i p ę d u całą dzisiejszą rzeczywistość, gdyż

[1]) „Przegląd Filozoficzny“ z r. 1907, przedrukowany w tomie „Idee“.



to jedynie daje odwagę myśli do przyjęcia tej rzeczywistości, do zlania się z nią jako ciałem jutrzejszego czynu. P o l s k a i d e a, jaką znał Wyspiański, zawieszona była nad biologicznym, chaotycznym rwaniem się, lecz nie miała z żywiołem tym wewnętrznego związku. Dla Polski ideowej jest to pandemonium historii, próba grobu. Trzeba wbrew niej dochować męczeńskiej wierności. Wyspiański czuje, że musi tu być dokonana jakaś potężna inwersja; lecz sam na nią zdobyć się nie może, gdyż polska rzeczywistość istnieje dla niego jedynie jako ż y w i o ł nieznany, o którym się wie, że jest, do którego się pragnie mieć zaufanie, lecz którego się nie zna. Wyspiański czuje potrzebę nowoczesnej, obejmującej dzisiejsze życie, zdolnej władać nim s a m o d z i e l n e j n a r o d o w e j w i a r y, a l e j e j n i e m a.

„Achilleis“ powtarza tylko wyrok. Myśl musi działać jako narodowa siła. Nie człowiek, ale naród jest organem żywej prawdy: jego zwyciężająca, rozwijająca się rzeczywistość — oto ona.

Wiem, że wyda się to ciasnym.

Ale posłuchajcie.

Twierdzicie, że ten świat, życie wasze w nim jest tajemnicą, której myśl nasza nigdy nie obejmuje: z całą siłą i stanowczością potwierdzam to.

I o toż to właśnie idzie: iż życie utrzymujące się na powierzchni tajemnicy tym samym stwierdza, że w tych granicach właśnie, w jakich jest, jest przez tajemnicę przyjmowane, że żyje ona w nim, przyjmuje je w swe łona, pulsuje nim. M y ś l, która włada tym życiem, która z niego wyrasta, posiada za sobą najwyższy możliwy sprawdzian. Została przyjęta przez sędziego narodów, Boga. Wierzę, że tu jest centralna myśl, punkt, z którego wyrasta dzisiejsza nowoczesna świadomość religijna. Nie świadomość jako fenomen: w i a r a. Tak jest; Sorel ma słuszność, mówiąc, że materializm dziejowy jest jedyną metodą szanującą tajemnicę życia. Świat nie jest mozaiką złudzeń: jest głęboko na wskróś prawdziwy, jest dziełem Boga, który zaiste nigdy w błąd nie wprowadza. Życie, zbiorowe życie jest sprawdzianem prawdy, jest jej manifestacją, rzeczą samą, o ile jest ona w człowieku. Myśli, które tętnią w nim krwią czerwoną i uzdrawiającą, natchnienia, które są zaczerpnięciem powietrza, są prawdą, mają ją w sobie, przepływa ona przez nie.

Nie igram słowami: używam, staram się używać słów naj-

cichszych, tu jednak muszę mówić tylko tymi, które są jedyne. Jest Bóg, żyje prawda, myśl nasza wrasta w nią i z niej wyrasta poprzez naród.

Gdziekolwiek jesteś, wyprostuj się w obliczu Boga i czyń. Czyń to, co niesie ci życie: nie lękaj się życia, twórz jego irracjonalną potęgę. Jej każdy przyrost jest wzrastaniem prawdy, jej najgłębszym życiem.

Czy istotnie, gdy Kipling spotyka się oko w oko z braminem, religijna wyższość jest po stronie tego ostatniego? Nie jest jeszcze zachodnim człowiekiem, kto tu zawaha się lub odpowie na korzyść Hindusa.

Myśl nasza z naszej wyrasta duszy; życie wytoczyło się z piersi Boga. By być prawdą, myśl musi się usprawiedliwić przed życiem — wrosnąć w nie. Pragnę tu zwrócić uwagę na pewną myśl, która dawno już ukazywała mi się w niejasnych zarysach [1]). Znalazłem ją jasno sformułowaną u pisarza, którego

[1]) Staram się, by książka ta zamykała całą moją dotychczasową pracę; były w niej straszne błędy. Gdyby nie to, że trąci to teatrem, mógłbym tu je wymienić. Tu poprzestaję na podprowadzeniu pod jeden dach niejako wszystkich swoich wysiłków. Od artykułu „O monistycznym pojmowaniu dziejów" walczę z wszystkimi formami pozahistorycznego dogmatyzmu. We „Wstępie do filozofii" mówiłem już o narodach jako o organach prawdy; nie umiałem wtedy tej myśli rozwinąć. W książeczce „O Dostojewskim" usiłuję przeciwstawić w Dostojewskim i Towiańskim dwa dążenia do wytworzenia wiary narodowej. Od czasu artykułów przeciwko Sienkiewiczowi usiłuję wykazać, że nie posiadamy współczesnej świadomości narodowej. Od prologu „Warszawa" poprzez książeczki o „Współczesnej powieści" i o „Współczesnej krytyce" usiłuję dowieść, że szukać podstaw dla tej świadomości można jedynie w klasowym ruchu proletariatu. Tu jednak pojmowałem ten ruch nazbyt ortodoksalnie, po marksowsku. W całym szeregu artykułów usiłowałem wyzwolić się spod władzy dogmatyzmu w tej jego postaci. W „Płomieniach", i potwierdzi to każdy, kto chce tę książkę przeczytać bez uprzedzeń, usiłowałem przedstawić, że brak twórczej świadomości narodowej prowadzi do odrywania się jednostek samoistniejszych od narodowej wspólności, do widzenia życia w abstrakcyjnych, upraszczających dogmatach, do niemożności odnalezienia związku z narodem bez zrzeczenia się własnej swobody. Przedstawiłem dzieje Kaniowskiego nie jako błąd, lecz jako cenny, dodatni w danych stosunkach proces myślowy: znaczenie tego procesu wyjaśniało mi się samemu w ciągu pisania. Kto nie chce myśli mojej fałszować, musi wziąć Kaniowskiego ze wszystkimi jego niepewnościami, musi w r e s z c i e brać tylko to, co jest i jak jest. Intencją moją było dać obraz przebiegu psychicznego, w którym procesy intelektualne odgrywały i muszą odgrywać znaczną rolę. Uważam za pewnik, że sztuka może i ma prawo ogarnąć procesy myślowe. Powie mi ktoś, że zadanie sztuki polega na rozbudzaniu wzruszeń, współczucia. O to też chodzi. Pragnę, by mogła ona wzruszać się i przejmować życiem myśli. Jest to sztuka dla myślących — powiedzą oni. — Wyznam, że chodzi mi, chodzić będzie coraz wyłączniej o tę kategorię.



książka stanie się dla każdego, kto ją szczerze przeczyta, źródłem wielkiej i spokojnej siły. Mówię tu o *L'action* Blondela. Praca, powiada Blondel, jest apelem naszym do życia poza nami: tworzymy wysiłki, ruchy, by coś poza nami powstało. Czy nie jest to, jakbyśmy czynili znaki, na które odpowiada nam wielki świat, który je rozumie. Rozumie i przyjmuje on to, co jest naszą pracą; ale z kolei to, co nią jest, ma już w sobie jego życie. Organizm narodowej pracy to żywa mowa pozaludzkiej a uczłowieczonej prawdy. To więc, co wyrasta z tego ciała, jako obyczaj, pieśń, prawo, ma w sobie to potężne źródło. Nasz Mickiewicz podaje tu rękę Blondelowi, surowa marksowska myśl staje się żywą istotą, odzyskuje wielką nieprzymuszoność życia. Rozumiemy Proudhona, który czuł się posłanym przez opatrzność zwiastunem prawd wyrobionych, wypracowanych przez chłopów i rzemieślników jego ojczyzny. Pragmatyzm, który pojmuje prawdę i poznanie nieco na wzór gry na loterii, zostaje tu objęty przez wyższą ideę, znika wobec niej jako arogancka i krzykliwa jednostronność. Probabilizm Cournota, krytyka sorelowska, stara mądrość Vica, teoria rozwoju idei Newmana, wszystko to zrasta się w jedną wielką myśl, o której mamy prawo powiedzieć, że widzieli ją w wielkim zarysie Mickiewicz, Norwid, Towiański, Wroński, Cieszkowski. Trzeba jednak strzec się tu fatalistycznego odcienia. Trzeba pamiętać, że zwycięstwo narodowe jest tu sprawdzianem, że zatem myśl nasza, póki jest w naszej piersi jako nasza odpowiedzialność, musi być w oczach naszych p i e r w i a s t k i e m e n e r g i i n a r o d o w e j, tej dzisiejszej, konkretnej, tak jak styl Kiplinga, siły. Wtedy zrozumiemy głęboko narodową pracę, jaką spełniają u nas ludzie przez narodową lekkomyślność ku straszliwej krzywdzie narodu tak potwornie przeoczeni jak Szujski. Wtedy zrozumiemy znaczenie tych wszystkich, co starali się i starają wytworzyć p o c z u c i e s u r o w e j r z e c z y w i s t o ś c i dziejowej.

Nade wszystko zaś zrozumiemy, że spuścizna Wyspiańskiego w ten sposób może być streszczona: w imię tego, co jest dla was religią narodową, twórzcie energię narodu. Najgłębszą

podstawą wszelkiego kultu jest praca, tworzenie mocy. Niech was nie przeraża chropawa postać życia: ono jest jedynym organem prawdy. Każda myśl, która zakresu realnego poznania nie rozszerza, rzeczywistej energii biologicznej, ekonomicznej, politycznej nie pomnaża, jest kłamstwem i złudzeniem, chociażby przyjmowała postać sentymentalnej czci dla narodowej tradycji. Bezpłodność poznawcza, bezczynność życiowa i ekonomiczna są zawsze fałszem, chociażby dochodziło się do nich poprzez *Monsalvat* Górskiego, chociażby znajdowało się je „U źródeł duszy polskiej" Micińskiego, chociażby je hodowano w „Komunie duchowej" Romina. Nauka, praca, rozwój biologiczny, technika są sprawdzianami myśli. Myśli, które w ż a d n y m z tych języków nie są regestrowane, są bardzo wątpliwymi myślami.

Życie przepływa koło nich, jak owa łódź duchów w „Powrocie Odysa". Dusza pozostała czuje się bezcielesną. Jestem przekonany, że wypowiada się tu głębokie przeżycie Wyspiańskiego. Zabłąkał się między ułudę, gdyż nie stał się tyranem własnej swojej duszy, swojej psychicznej Itaki.

Myśl jego stała się tylko znakiem myśli, zastępstwem tej, którą jedynie mógł on czuć jako czyn. Czuł on, że nie ma organu tworzenia rzeczywistości myślowych, tych, które pozostają, jak samoistne organizmy. Zrobił rzecz, która mu nie wystarczała, tchnął ze swego umęczonego ciała płomienną wolę.

O zrozumiejcie mnie, wy, którzy to czytacie: to co mówię przeciw Wyspiańskiemu, z niego pochodzi, jego to królewska moc dała jedność moim myślom. Jego duchem to piszę. Zrozumiejcie, że jedno tylko musi mieć znaczenie testament tego, który był naszą królewską świadomością w tym okresie. Wstąpcie w poranione, zepchnięte na dno przez dzieje świata ciało Polski; wasze myśli i wasze sny są z niego, gdy wejdą w Łazarza, i Łazarz wstanie; gdy poczujecie, że rodzi się z waszych dusz siła, znaczyć to będzie, że Bóg, prawda są w waszych myślach.

Szukajcie zwycięstwa, mocy i potęgi — dróg, na których napotkać je można: zwycięskie ciało narodu jest jedyną prawdą waszego ducha.

Tu, w tym centrum jednoczą się myśli.

Stara walka między Bolesławem i Stanisławem biskupem krwawi znów.

Jest ten, co włada mocą miecza nad narodem, krzeszący siłę, choćby wbrew narodowemu sumieniu jednej chwili.



Jest ten, co włada morzem narodowej duszy.

Kołysać się oni muszą i ważyć, jak sępy królewskie, ci dwaj duchowi zapaśnicy.

Mowa czynu wydaje się nieraz bezwzględnym gwałtem, buntuje się przeciwko niemu, wydaje się zawadą.

Potęga zdaje się krwawić duszę, kalać ją, być grzechem.

Myśl opór stawiając, wydaje się sprawczynią bezsiły.

Ktokolwiek tworzy potęgę, może ją tworzyć — niech ją tworzy: przyrost energii narodowej stanie się zawsze źródłem prawdy, choćby był dokonany wbrew buntowi dusz. Myśl, która tworzy prawdę, tworzy narzędzie potęgi, zabezpiecza jej przyszłe źródła, chociażby miała legnąć od jej miecza. Miejcie odwagę iść przed siebie, jeżeli wiedzie was poszukiwanie siły narodowej, miłość jego życia. Gdzie ścierają się prawdy ludzkie, dla których nie ma życia jak przez grzech, tam ostatnie słowo ma ten, co mówi przez rosnącą z przeciwieństw potęgę — Bóg narodów.

Nauczyłem się myśleć historycznie, studiując zjednoczenie Włoch. Nigdzie chyba tak plastycznie nie występuje na jaw prawda, że każda wola, która umiała zdobyć się na k o n s e k w e n t n ą m o c r e a l i z a c j i, stała się wreszcie organem narodowej energii. Giną tylko myśli, które się r e a l i z o w a ć n i e d a j ą, ani w poznaniu, ani w biologicznej mocy, ani w technice, ani w ekonomii. Są to myśli pozorne, maski, z którymi walczył Wyspiański, które analizuje nieustannie niniejsza moja książka. Pisałem ją i myślałem nad nią bez przerwy niemal w ciągu trzech lat ostatnich, zmieniałem się nad nią i przez nią i ona zmieniała się. Nie wiem, czy ja ją, czy ona mnie doprowadziła do portu. To pewne, że kończąc ją, rozstając się z nią, czuję w sobie spokój, jakiegom nie miał, gdy zarysowywał się przede mną jej gorączkowy plan. Pozostawiłem w niej ślady wewnętrznego stawania się. Rzeczy żywe są wynikiem swojej historii: oddaję zaś pracę tę w świat z poczuciem istoty żywej, która idzie, by żyć nadal niezależnie ode mnie i poza mną. Wiem już dziś, że nie ma dla człowieka prawd jak tylko w życiu. Każde oderwane pojęcie, każda pojedyncza myśl, są prawdą o tyle tylko, o ile zdolne są do życiowych przeistoczeń; co zmieniać się i żyć nie może, jest niczym.

Oddawna już zwracała moją uwagę wyższość niezawodna

księdza kaznodziei w porównaniu z pisarzami świeckimi. Ksiądz czuć może się istotnie przedstawicielem prawdy, która jest poza nim, niezależną od niego. To daje mu przedziwną skromność, która największym jego śmiałościom odbiera nawet pozory narzucania swej indywidualności. Sądzę, że powinniśmy wyrobić w sobie coś podobnego: powinniśmy czuć wielki spokój poza własnym przeżyciem. Książka ta walczy o taki stan rzeczy; nie ma go w niej, a raczej rodzi się on w niej dopiero. Byłoby łatwą rzeczą rozpostrzeć jego pozór na całej jej powierzchni, wydawało mi się to jednak niepożądane.

Katolicyzm powracał wielokrotnie w ciągu mojej pracy: ostatni raz spotkaliśmy się z nim *ex re* „Klątwy". Tam mieliśmy do czynienia z tym nadzwyczajnym zagadnieniem, którego znaczenie tu dopiero może być wyjaśnione.

K a t o l i c y z m w utworze Wyspiańskiego jest momentem tragicznego losu, lecz nie jest jego podstawą. Wpływa on na życie ludzkie, jest momentem m o r a l n e g o porządku rzeczy, lecz nie jest sam tym porządkiem, albo raczej pozostaje to w zawieszeniu.

Jest to najwyższe zagadnienie „Klątwy", zagadnienie, które powraca w „Legionie", „Bolesławie", „Skałce": czy wobec samorodnej życiowej prawdy naszego narodu katolicyzm wypełnił swą rolę, czy istotnie wprowadził ją w żywy stosunek z prawdami innych narodów.

Tu nas obchodzi naturalnie tylko myślowy stosunek Wyspiańskiego do tego zagadnienia. Stosunek ten zarysowuje się jako tragiczna walka.

Wyspiański czuje i myśli zbyt głęboko, aby nie zrozumieć, że niezależnie od tego, co myślą jednostki, jako naród, jako formacja kulturalna jesteśmy katolikami. Jednocześnie widzi c i ę ż k i, martwy ucisk katolicyzmu na samorodnym pulsowaniu narodowej duszy: nie wchłania on w siebie nieustannego tworzenia się duszy, tego życia „słowa" w narodach.

I tu, jak zawsze, myśl Wyspiańskiego wypowiada się raczej intencjami; w danym razie **n i e s ą o n e n a w e t c a ł k i e m** j a s n e. Zdaje się, że katolicyzm, jako dziejowa, ponadnarodowa formacja, gleba, a zarazem kopuła narodów i jednocześnie najbardziej i n d y w i d u a l i s t y c z n a z f i l o z o f i i, pozostał dla Wyspiańskiego wreszcie najgłębszą podstawą myśli.



Byłoby rzeczą ryzykowną mówić tu o możliwych stycznościach jego myśli z tymi prądami, które nurtują w ciele Kościoła katolickiego.

Chciałem zakończyć pracę moją na tym punkcie właśnie. Myśl nasza domaga się w samej rzeczy stanowiska, które by zdolne było obejmować, jednoczyć w sobie te wielorakie postulaty, jakie wyrastają z kulturalnego życia.

Wyrastając z narodu i wracając w naród, myśl nasza musi znaleźć punkt widzenia pozwalający jej m y ś l o w o objąć swą różność i swą jedność jednocześnie z myślą innych narodów, ich życiem.

Widzieliśmy, że nasz punkt widzenia ukazuje nam z o o l o g i ę narodową jako n i e z b ę d n ą f o r m ę p r a w d y, ale że prawda, która się w tej formie wypowiada, istnieje w polu naszych myśli. P r a w d a p o z a l u d z k a wrasta w narody, tworząc je. Jest ona w nich, pod nimi, ponad nimi. Ziemia rodzinna staje się jakby p i e r w s z ą i najgłębszą mową naszą, którą uczymy się rozumieć, żyjąc na niej, w ciągu wieków. Nie darmo mówi dzisiaj Mieczysław Limanowski o strukturze geograficznej ziem polskich jako momencie narodowego poznania. Gleba nasza, pejzaż, rośliny, lasy, zwierzęta, wszystko to wrasta w nasze życie; m a w s o b i e pewne jego potencje. Czujemy pod narodami głębokie życie, z którego wyrastają one, czujemy pod historią głębszą od niej, choć tylko przez nią przemawiającą do nas podstawę. Żyjąc przez narody, wychodzi ona ponad nie i ogarnia: zazębia się w każdy najbardziej indywidualny kształt i idzie od niego w nieskończoność. Teraz, gdy odnajduję w sobie nieuchronny pociąg do rozpatrywania wszystkich praw życia w taki uniwersalny i indywidualistyczny zarazem sposób, zadaję sobie mimowoli pytanie: czy to nie bezwiednie żyjący pod powłoką świadomości ś l a d p s y c h i c z n y katolicyzmu; przechowane w głębi podświadomego i niezrozumiane w swoim czasie znaczenie jego nauki odżywa w nas i domaga się zaspokojenia. Jeżeli nie istnieje w nas jako wiara, istnieje on w nas jako kształt potrzeby. Napisałem w jednym z rozdziałów niniejszej książki, że cała epoka nasza może być pojmowana jako rozkład katolicyzmu; czasami wydaje mi się, że powinienem był napisać: przeistoczenie.

To jest pewną rzeczą, że nie to jest prawdą życia, co my o nim myślimy, lecz to, czym jest ono niezależnie od nas. Jest

ono zaś tym właśnie: współdziałaniem, ujawniającym się w walce, aż do zniszczenia narodów, na tle potężnego, walczącego z żywiołami życia. Jedynie walcząc z żywiołem, rozumiemy go, ale w tym poznaniu, że walka jest formą zrozumienia, porozumienia, jest myśl dająca spokojną siłę i łagodzącą brutalność męstwa.

Pewien bardzo niezależny umysł w ten właśnie sposób charakteryzuje znaczenie katolicyzmu.

Mówi on, że wydaje mu się on formą myśli odbijającą doskonale biologiczne przystosowanie gatunku do warunków, w jakich ten gatunek żyje i rozwija się.

Nie trudno zrozumieć, że jest to myśl mająca wszystkie cechy pascalowskiego sceptycyzmu: krańcowe zwątpienie staje się, nie wiedząc o tym, organem wiary.

Przystosowanie się wtedy tylko uwłacza prawdzie, gdy świat jest pojmowany jako niezależny od prawdy, obojętny. Jeżeli zaś jest on w ł a ś n i e dziełem Boga, jego słowem?

Możnaby myśleć, że trzeba mieć odwagę tylko iść za wszystkimi swymi wątpliwościami, a doprowadzą one nas do punktu, w którym wątpienie to staje się jakby o d n a j d u j ą c y m drogę poszukiwaniem. To jest tylko pewną rzeczą: myśl nasza nie zdoła pogodzić się z faktem, żeby sprawdzianem miało być życie oddarte od walki, od pracy. Ciało pracującej, walczącej z tym co pozaludzkie, ludzkości, rozczłonkowanej na wyrastające z wspólnego dna narody — oto kryterium prawdy. To jest punkt, od którego nie możemy odstąpić, gdyż każde uchylenie się byłoby dowolnością. Zbadaliśmy bezpośrednio lub pośrednio wszystkie argumenty, które mogły przemawiać za jakimkolwiek innym stanowiskiem: ten jeden pozostał nam wynik. Nie wiemy, w jakich intelektualnych, psychicznych formach wyrazi się prawda dla najbliższych pokoleń; to pewne, że droga do niej prowadzi dla nas przez potęgowanie życia i sił Polski wśród współczesnych narodów Europy.

*W latach 1906—1909.*



# LEGENDA MŁODEJ POLSKI

## W PIERWSZEJ REDAKCJI

## (FRAGMENT)

# PRZEDMOWA

Gdy biorę do ręki dzieła wielkiego okresu literatury niemieckiej — Lessinga, Goethego czy Hebbla, Kanta, Fichtego lub Hegla, gdy rozważam r o l ę, jaką odegrała literatura rosyjska — literatura Bielińskiego, Dobrolubowa i Czernyszewskiego, Sałtykowa, Uspieńskiego i Tołstoja w życiu rosyjskiego społeczeństwa, a następnie przenoszę się myślą do nas, robi mi się smutno. Z punktu widzenia uzdolnień, artystycznej wartości twórców i dzieł nie mamy powodu do melancholii, z punktu widzenia w a r t o ś c i h i s t o r y c z n e j, n a r o d o w e j natomiast tym więcej. W literaturze współczesnej dominuje u najlepszych nuta c z u c i a za naród, praca dla narodu — jest całkowicie nieobecna. W korespondencji Norwida znajdujemy niezmiernie głęboką wzmiankę o liryce i czułości Lenartowicza. Pisze w niej Norwid — myśl tu tylko streszczam, gdyż nie pamiętam słów, a nie mam pod ręką tekstu — o tym, jak ból najszczerszy nawet może stać się ułatwieniem i ucieczką przed właściwą odpowiedzialnością i obowiązkiem. Czuć — wobec nieszczęścia — i w miarę, jak ono się rozrasta, przeciwstawiać mu tylko swoją nieustannie rosnącą zdolność cierpienia, powiedzieć s o b i e: zniosę wszystko, — znaczy to w gruncie rzeczy bardzo nisko myśleć i o sobie i o świecie. Znaczy to bowiem zrzekać się całkowicie solidarności ze światem. Niech się dzieje w nim co chce! — mniejsza o to. Można mnie raczej zamęczyć niż skłonić do wdania się czynnego w losy świata. Jest to filozofia z góry już całą słuszność kładąca po stronie ofiarującego się na męki j a, a jednocześnie pozwalająca swemu j a zaknąć się w poczuciu tej swojej absolutnej słuszności. Stano-

wisko: niech cała krzywda będzie po ich stronie, gdy skojarzy się z absolutnym biernym poddaniem się losowi, jest równie niewolniczym jak stoickie, a nie posiada stoickiej prawości. Nie posiada bowiem przekonania o twardej konieczności obiektywnej niezmiennego fatum. Zawiera ono w sobie nieskończenie wiele samouwielbienia kryjącego się poza pozorami samozaparcia się. Jest na wskroś histerycznie niemęskie.

Literatura polska o d c z u w a mękę biernego, zamkniętego w swej niewyczerpalności cierpienia; literatura rosyjska cierpienie uważa tylko za pobudkę do pracy. U nas mroczny (?) b ó l poświęcenia — w rosyjskiej literaturze mozół (?) trudu. Polska literatura myśli o duszy własnej, nieznośny ucisk czującej w świecie, rosyjska m y ś l i o ś w i e c i e tym, który musi być przetworzony. Cierpienie własne odczuwa jako brzask świadomości, która ma bryłą świata owładnąć i przetworzyć ją. W cierpieniu — widzi głos potrzeby. Jest obiektywna, ręce ma czarne, spracowane. Na każdej stronicy czuje się pot mozołu. Bywa beznadziejnie smutna, jak pieśń burłaków ciągnących ładowny statek wzdłuż Wołgi, ale czuje się, że pomimo wyrywającego się z piersi jękiem i westchnieniem znużenia — ramiona ciągnąć nie przestaną. W polskiej literaturze odnajdujemy krzyk orła, który kona ślepy w mniemaniu, że słońce już zgasło, ziemia zastygła, i przed śmiercią ciska głuchej, kamiennej pustce — ból swój, wzgardę, przekleństwo. W literaturze rosyjskiej są chwile, gdy ginie wiara w zwycięstwo ostateczne, ale nie ustaje praca. Proszę zrozumieć np., czym musiało być dla Gleba Uspieńskiego obnażanie całej straszliwej „zoologicznej", jak się sam wyrażał, prawdy dotyczącej rosyjskiego chłopa, tego chłopa, który był przecież jedyną nadzieją, najwyższym ukochaniem tego pisarza i grupy ludzi, z którą był sercem zrośnięty. Pokolenie całe najszlachetniejszej młodzieży rosyjskiej szło w lud i za usiłowanie rzucenia skry myśli w jego mroczną, cierpiącą duszę płaciło życiem. Uspieński wiedział, i l u ludzi kona w syberyjskich tundrach, w kazamatach petropawłowskiej twierdzy, ludzie ci to byli przecież jego przyjaciele najdrożsi — wiedział, że zginą ich jeszcze całe pokolenia, i pomimo to, albo raczej właśnie dlatego nie łagodził w niczym straszliwszego niż dantejski obrazu życia.

I nie myślcie proszę, że przedstawiał on tylko cierpienia — on nie wahał się dawać prawdy moralnej o ludzie rosyjskim, gdy była ona odrażająca, ohydna. Więcej w i a r y w niewyczerpaną, w nieprzełomną zdolność pracy ginących bojowników jest w tej surowości, niż w najbardziej subtelnych usiłowaniach wczucia się w stany duszy. Uspieński nie współczuł, nie roztkliwiał się, on współpracował. Dwaj więźniowie skuci łańcuchami nad sobą, lecz surowym i wytrwałym zjednoczeniem wszystkich wysiłków, ku jednemu celowi zmierzających. Wiedzą oni to jedno tylko, że nikt ich wyzwolić nie przyjdzie, że jeżeli sami oswobodzić się nie zdołają, zginą. Właśnie dlatego, że przeświadczenie o absolutnym pozostawieniu własnym swoim wysiłkom, że męska niewiara w jakiekolwiek pozaludzkie wdanie się — s t a n o w i r y s c h a r a k t e r y s t y c z n y r o s y j s k i e j l i t e r a t u r y, bywają w niej chwile, gdy wszelkie światło nadziei gaśnie. Ale i wtedy w pomroce słychać zgrzyt piły, która wżera się w łańcuchy, uderzenia młota i kielni usiłujących wybić wyłom w murze. Nie ma tu prometeistycznych frazesów, jest prometeistyczna treść. Człowiek nie wyrzeka, że jest zapomniany przez opatrzność, lecz usiłuje z zaciśniętymi zębami stać się sam dla siebie opatrznością. Dlatego literatura rosyjska bywa tak absolutnie szczera. Szczera nie tylko względem pracy i jej trudności i zadań, ale także względem n a m i ę t n o ś c i. Jest ludzka i nie zna wstydu za człowieka. Wie, że człowiek dla siebie jest ostateczną instancją. To też tragiczna szczerość jest cechą, którą napotykamy u różnych pisarzy rosyjskich. — Zachód zna ją tylko w jej postaci moralizatorskiej u Tołstoja. Jest to szczerość pozorna. Tołstoj nie tyle jest szczery, ile raczej n i e j e s t w s t a n i e s i ę o s z u k a ć. Nie ma w nim ani śmiałego samoprzyjęcia się w tym, czym się jest, w całej kipiącej, namiętnej naturze, jakie znajdujemy u Puszkina, jednej z najciekawszych i najbogatszych i n d y w i d u a l n o ś c i artystycznych zeszłego wieku — ani tego samoprzyjęcia się we wszystkich swych beznadziejnych sprzecznościach, walkach, ze wszystkimi marzeniami swych szczytów i ze wszystkimi tajemnicami swych pożądań, upadków, jakie ukazują nam dzieła Dostojewskiego.

Długo myślałem nad literaturą rosyjską, zanim zrozumiałem jej cały charakter, zanim zrozumiałem związek pomiędzy szczerością tragiczną Dostojewskiego a sumienną, nie znającą bólu i jego wymówek, a nawet tego ułatwienia, jakie daje patos jego przezwyciężenia — prawdomównością Reszetnikowa

i Uspieńskiego. Chciałem użyć tu wyrazu: okrucieństwo. Ale okrucieństwo jest łatwiejsze niż prawda. Okrucieństwo myśli o s o b i e, o efekcie, jaki wywoła. Prawdomówność cała jest w rzeczy, która ma być wypowiedziana. Okrutnym bywa literat francuski, jak Mirbeau. Uspieński jest tylko pracowicie prawdomówny, bez frazesu, bez podkreślania, bez wykrzyknika.

Zachód nie ocenił i nie zrozumiał literatury rosyjskiej. Znalazł w niej to, czego szukał — sensację, nowy dreszcz: ukuł głupiutką formułkę: *pitié russe* i uspokoił się z jej pomocą. My zaś wciąż widzimy w literaturze rosyjskiej tylko brak dobrych manier, brak tradycji. Nie zastanawiajmy się tylko nad tym, jak olbrzymią siłą jest ten brak właśnie. Rosyjska literatura jest literaturą narodową, w istotnym znaczeniu tego słowa. Zrosła się ona z realnymi prawami, z realnym, istotnym życiem s w e g o narodu, nie jest zaś r o z r y w k ą e s t e t y c z n ą przeniesioną skąd inąd. I jeszcze jedno: literatura ta w tym, co stanowi — w oczach t. zw. krytyków — jej pesymizm, posiada jedną drogocenną cechę: nawet wtedy, gdy mózgiem wierzy w zaświat, nerwami, instynktem, czuciem liczy się tylko z człowiekiem. Jest na wskroś ludzka, jest świadomością pracy żywej, która naokoło niej się odbywa. Wymagania tej pracy, jej rozwój — to są sprawdziany ostateczne, na których podstawie ocenia ona swoje wysiłki i osiągane przez nie rezultaty. Mierzy je więc życiem, współczesnym sobie, bieżącym. Jest tym, czym jest, nie dlatego, że w Grecji, Anglii, Niemczech, Francji pisano t a k i e a takie dramaty i poematy, ale dlatego, że społeczeństwo rosyjskie żyje w takich a takich określonych warunkach. Obcy jest jej wszelki klasycyzm. Jest związana z rzeczywistością i dlatego sama rzeczywista. Jest siłą — nie marzeniem, pracą — nie cierpieniem w sobie tylko i wyłącznie w sobie zatopionym.

Literatura nasza przeciwstawić jej może jedną tylko cechę, k t ó r a mogłaby stanowić rys niezmiernie dodatni — n i e u s t a n n ą o b e c n o ś ć s z c z y t ó w, światła, wiary w p r a w o do zwycięstwa. Ale na czym opiera się ta wiara? Na przekonaniu o swej wartościowości. To mało. Wartościowość swoją mierzymy znów (?) naszym wyobrażeniem o tym, co być powinno, innymi słowami tym, co nam odpowiada, innymi słowami: s a m y m i s o b ą. Na tym zasadza się właśnie jałowość bezwzględnego etycznego idealizmu. Jest on tylko nieustannym samopotwierdzaniem się w swych skłonnościach, po-



trzebach, dążeniach. Może jednakże i ten idealizm przybrać kierunek czynny, wtedy jest ześrodkowaniem się w sobie, skupieniem i zahartowaniem w sobie d a n e j w a r t o ś c i. Niezależnie od trudności — ja wytrwam i albo padnę, albo swojego dokonam. Jest to bezwzględne zaufanie do siebie, oparte na przekonaniu o bezwzględnej zdolności pracy i wytrwania.

Ten rodzaj idealizmu odnajdujemy w filozofii i literaturze niemieckiej pierwszej połowy XIX wieku. Gdy się zaznajamiamy z twórczością jakiegoś poety czy myśliciela niemieckiego tego okresu, uderza nas powaga, z jaką traktuje on własną swoją indywidualność, własne swoje j a, swój talent, swoje zadanie. Czuje się tu nieustanne natężenie woli, ciągłą a systematyczną pracę, aby wydobyć z siebie wszystko, co się ma w sobie, aby niczego nie uronić. Uderza nas ta zaciekłość — nas, którzyśmy przywykli uważać talent jako przywilej — razi (?). Trzeba się wżyć w atmosferę duchową tej literatury, aby nauczyć się b e z w z g l ę d n i e szanować wytrwałość, z jaką walczą ci ludzie o prawo swoje, prawo spełnienia swojego obowiązku, następnie z jaką gorliwością usiłują zrozumieć (?), w y z y s k a ć wszystkie swoje siły. Jeżeli są oni wychowawcami narodu, to przede wszystkim umieją wychować siebie samych. Piękna myśl jest dla nich nie uśmiechem dusz, lecz obowiązkiem. Nie rozpraszają się w poszukiwaniu nowych, coraz to piękniejszych, szczęśliwszych przypadków. To, co pokochają, pogłębiają i rozwijają, aż dopóki nie uczynią dla swojej myśli wszystkiego, co uczynić dla niej są w stanie. Dwadzieścia tomów Hegla, cała herkulesowa praca jego życia jest właściwie rozwinięciem j e d n e j z a s a d n i c z e j w i z j i umysłowej, poczucia b e z w z g l ę d n e j w a r t o ś c i t e g o, c o j e s t. Z jaką wytrwałością, sumiennością, z jaką miłością czujną, nie słabnącą, pracuje Gothe nad swoim j a, jak umie cenić ten skarb natchnienia, jak pracuje nieustannie, aby jak najwięcej odczuć, poznać, pokochać, zrozumieć, i aby nie zginęła bezpłodnie żadna ekstaza, żaden przebłysk rozumienia i żadna błyskawiczna synteza, żadne drgnienie serca. Ten człowiek umiał cenić powagę geniuszu własnego. Takie czynne, twórcze, wytrwałe samoszacowanie, wyrażające się w ciągłej szlifierskiej pracy nad każdym okruchem samorodnego złota twórczości — jest chyba dumniejszą formą wiary w siebie niż prężenie się wyzywające świat cały w imię chwilowego uniesienia. Nawet taki „próżniak“ jak Fryderyk

Schlegel, stanowiący w Niemczech przez swe *laisser aller* przedmiot oburzenia zarówno współczesnych sobie pisarzy jak i historyków literatury, jest jeszcze przemierzony naszą, współczesną nam polską miarą — wzorem energii, wytrwałości i pracy.

Rosyjska literatura stoi na punkcie widzenia olbrzymiej społecznej pracy i usiłuje w niej zająć miejsce, spełnić w miarę sił pożyteczną rolę. Stanowisko jej da się określić w sposób następujący: dana jest walka społeczna, praca trudna i mozolna narodu usiłującego wytworzyć, wywalczyć sobie teren i warunki swobodnej historycznej twórczości — wżyć się w nią potrzeba, zsolidaryzować z nią, żyć dla niej i wydobyć z siebie wszystko, co się dla niej da uczynić.

Stanowisko pisarzy niemieckich da się określić tak mniej więcej: każdy pierwiastek myśli, twórczości jest drogocenny; dana jest indywidualność twórcza — praca ma wydobyć z niej wszystko, co zawiera ona. Centralnym pojęciem, ideą zasadniczą, duszą literackiej działalności i w jednym i w drugim wypadku jest praca.

Położenie Niemiec po pokoju westfalskim nie było lepsze od naszego, stanowisko i środki literatury o wiele gorsze od tych, jakimi rozporządza ona dziś u nas. Literatura niemiecka odegrała w dziele odrodzenia narodu niemieckiego rolę niezmierną. Odegrała ją dzięki temu, że władał w niej duch pracy, maksymalnego, systematycznego, niezmordowanego natężenia wszystkich sił i zdolności. Każda zagadnienie rozwiązywane było z najwyższą powagą, na jaką stać było danego twórcę.

Kto z ludzi pojmujących trud artystycznej pracy jest w stanie bez wzruszenia i szacunku przerzucać choćby s t u d i a n a d f o r m ą i t e c h n i k ą d r a m a t u Ottona Ludwiga, zapiski Fryderyka Hebbla?

Przytaczam już umyślnie najbardziej literackie, w węższym znaczeniu tego wyrazu, przykłady. Talent dawał w t y c h d o b r y c h c z a s a c h niemieckiej literatury prawo do spełnienia swego obowiązku, i to poczucie stwarzało w literaturze tej atmosferę dobrego sumienia. Czuł pisarz niemiecki, niemiecki filozof, że broniąc własnej swobody, własnej odrębności indywidualnej, broni wartości ogólnej, mającej szersze i głębsze kulturalne, narodowe znaczenie. Dlatego, gdy Fichte broni praw swobody myśli, praw szczerości duchowej w znanym za-



targu o ateizm, słowo każde, wychodzące spod jego pióra posiada spiżowy majestat dufnej w swoje prawo siły.

Pisarzom i artystom polskim na samopoczuciu, a przynajmniej pozorach jego zewnętrznych nie zbywa. Młoda literatura nasza, t. zw. Młoda Polska, sięgnęła po rząd dusz w narodzie. Co więcej, uwierzono jej, że ma do niego prawo. Ma prawo, bo czuje nieszczęście narodu, bo cierpi, męczy się szczerze. Uczuciem Młoda Polska zdobyła legitymację swoją w społeczeństwie, stała się wydarzeniem, faktem zbiorowym w świadomym życiu kulturalnym warstw naszego społeczeństwa.

Czy jest narodową literaturą w znaczeniu pracy nad przyszłością i dla przyszłości narodu?

Młoda Polska i jej krytycy sądzą, że tak. Sądzą, że przynajmniej można te dwa pojęcia: współczesna literatura polska i życie narodu, połączyć w jednym zdaniu, nie narażając się na śmieszność. Istnieją próby skonstruowania takiej teorii życia narodu, ba ludzkości, świata, aby twórczość Młodej Polski stała się faktem mającym ogólno-europejskie znaczenie. Próby takie były nieliczne.

Żyjemy w okresie wszechwładzy frazesu. W literaturze polskiej obowiązuje jeszcze stylistyka, logika dawno zatraciła swoje prawa. Każdy absurd, który się da wypowiedzieć w formie literacko znośnej, ma prawo obywatelstwa w literaturze, staje się wartością. Nowy zaś efekt stylowy usprawiedliwia absolutnie wszystko. Ludzie bawią się przekonaniami filozoficznymi, społecznymi, religijnymi dla nadania stylowi swemu większej rozmaitości.

Otóż ja tu nie badam, o ile frazes o narodowym znaczeniu Młodej Polski robi dobre wrażenie w felietonie. Od człowieka, który twierdzi, że nasza nowoczesna literatura jest czynem narodowym, żądam, aby mi wyłożył: na czym polega zadanie historyczne, jakie ma dziś rozwiązać nasz n a r ó d, naród — nie zaś warstewka kupująca książki, i jaką rolę odegrała Młoda Polska w spełnieniu tego zadania. Ja pozwalam sobie mniemać, że nawet ruch mankietników jest w historycznym znaczeniu dla narodu naszego bardziej symptomatyczny i znaczący niż estetyczne urojenia kilkudziesięciu polskich salonów i saloników. W każdym razie przypisuję słowom całe ich znaczenie: nie bawię się nimi. Zwyczaj nadawania wyrazom konwencjonalnego, felietonowego znaczenia nie obchodzi mię.

Pytanie przedstawia się w następujący sposób: czy literatura polska ma odegrać rolę czynną w walce o życie polskiego narodu, czy też nie. Jeżeli nie — jest ona istotnie rzeczą obojętną i nie rozumiem, jak może szanujący się człowiek być pisarzem w Polsce. Jeżeli tak — na czym opiera swe przeświadczenie, że zdoła narodowi być pożyteczna.

Młoda Polska poprzestała na stworzeniu legendy: ja chcę, aby narodowe znaczenie literatury stało się prawdą. Wiem, że los narodu zależy s t o k r o ć bardziej od polskiego chłopa i robotnika niż od polskiej inteligencji, ale sama praca i walka tego chłopa będzie o wiele łatwiejszą, jeżeli inteligencja będzie j e g o inteligencją, a nie jako dotychczas, a raczej j a k d z i ś przede wszystkim — jego pasożytem.

Literatura polska musi zrozumieć charakter historycznej pracy, jaką naród musi wykonać, aby żyć. Nie jestem w stanie dać gotowej i d e i p o l s k i e j, której przyswojenie uwalniałoby od pracy — mogę tylko wyjaśnić, na czym ta praca może dziś polegać. Nie znam historycznego przeznaczenia, znam tylko zadanie historii. Zadanie historyczne jest jedynym sprawdzianem w ocenie działalności kulturalnej, a więc i literatury i sztuki. Kto zaś sądzi, że działalność nasza ma znaczenie inne niż to, jakie przypada jej, gdy jest rozważana w związku z rzeczywistością historyczną danego momentu na tle tej rzeczywistości — czynić to może z d o b r ą w i a r ą m y ś l o w ą, jedynie twierdząc, że to, co my uważamy za rzeczywistość, nie jest nią, a więc na podstawie k r y t y k i p o z n a n i a, udowadniając złudność obrazu świata za rzeczywistość uważanego, musi następnie posiadać wiedzę właściwej, istotnej rzeczywistości, aby za jej pomocą działanie swoje mierzyć.

P o j ę c i e ś w i a t a stanowiące teren myślowy naszego działania i jego miarę — musi być punktem centralnym w s z e l k i e j świadomej działalności. Krytyka literatury musi być krytyką światopoglądów, krytyką pozytywną — t. j. posiadającą własną swą metodę i postawę, nie zaś polegającą na zbieraniu wszelkiego rodzaju zarzutów, jakie z najróżnorodniejszych stanowisk danym zapatrywaniom postawić można. Krytyka, która nie jest dialogiem pomiędzy krytykiem a krytykowanym, dialogiem mającym odsłonić p r a w d ę, krytyka, która nie śmie na swoim puklerzu wypisać hasła: „prawda“, „poznanie“, która zna tylko mniemania i zachodzące między nimi stosunki — staje



się pasożytem umysłowym. Rozpatruje ona stosunki pomiędzy twórcami, pomiędzy usiłowaniami — rozwiązania z a g a d n i e n i a świata i człowieka sama nie wnosi i nic nie ryzykuje. Przekonanie, że można być niczym, a sądzić wszystko i o wszystkim, jest jednym z najdziwniejszych złudzeń. Krytyka taka, jaką mamy obecnie — nieodpowiedzialna, pozbawiona powagi, jaką daje walka o prawdę — jest jednym z czynników tej atmosfery pobłażliwego lekceważenia wszystkich i wszystkiego, która zatruwa c a ł e nasze życie kulturalne. Sam przez się krytyk jest niczym, nie ma ani jednego stanowczego „tak“ ani „nie“, ani jednego stanowczego do dna sięgającego zapytania. Przeświadczeniem zasadniczym, jakie kieruje jego działalnością, jest wiedza, że wygłaszane były już w ciągu rozwoju historycznego ludzkości b a r d z o różne zapatrywania, że bardzo różne zapatrywania mogą być i w samej rzeczy są wygłaszane i obecnie. To też przeciwstawia się jedno pojęcie drugiemu — materialiście przypomina się Kanta i Platona, romantykowi — Darwina, ciska się i rzuca na los szczęścia pojęciami a raczej słowami: indywidualizm, dusza, absolut, panteizm — a na żadne ludzkie pytanie nie posiada się własnej, jasnej odpowiedzi. Nie mając powagi w sobie, nie żąda się jej od innych. Cała literatura staje się wygłaszaniem pojęć, haseł przypadkowych. Wskutek tego nikt nie czyni rachunku swego sumienia pisarskiego. Słowo przestaje obowiązywać: można wypowiedzieć wszystko, co się umie wypowiedzieć.

Krytyka — co najwyżej — bada, czy to, co jest wypowiadane, jest nowe, oryginalne, charakterystyczne: — czy pisarz należy do ludzi „absolutnie interesujących“. Absolutnie interesujący — jako nowa, nieznana odmiana życia duchowego. Czym jest ta odmiana na tle życia narodu, świata — nad tym się nie nie zastanawia nikt. Literatura stała się czynnikiem r o z k ł a d u tych wartości, które prowadzą do działania, właśnie wskutek tej swojej obojętności na prawdę. Człowiekowi, który chce coś zdziałać, nie o to idzie, czy jego zapatrywanie jest nowe, świeże, lecz czy odpowiada stanowi rzeczy, czy uznane (?) za podstawę działalności doprowadzi do błędów, czy też do zwycięstwa. Literatura, która zadowala się pojęciem o r y g i n a l n o ś c i, tym samym stwierdza, że jest nie organizacją świadomą pracy, lecz środkiem rozrywki ludzi, którym nic prócz rozrywki nie pozostało. Nie ma już dla nich żadnej ogólnej, wspólnej sprawy, są

tylko oddarte od związku z wszechświatem, z ludzkością, same siebie pozbawiające wszelkiego znaczenia — rozprószone stany duchowe.

Mówi się o kulcie jaźni i tym podobnych pięknych rzeczach. Są to nieporozumienia tylko. Jaźń pozbawiona związku ze światem jest jaźnią absolutnie nieznaną (?). Świat — to nie jest coś obcego naszemu ja, to jego treść. Gdy mówię: świat, mówię to samo w gruncie rzeczy, jak gdy mówię: ja. To co ja jakieś uważa za swój świat, jest zakresem działania, jaki przyswoiło sobie. Ja — poza wszelkim światem, ja — bez świata — jest fikcją. Literatura, wyrażająca stany duszy czysto osobiste i tylko osobiste, zuboża własną treść swoją. Pozbawia się jej.

Analiza pojęć, treści myślowej, w której granicach obracała się i obraca twórczość Młodej Polski wykazuje niebywałe, fantastyczne wprost ubóstwo. Liczba rzeczy, które jeszcze istnieją dla tych pisarzy, jest znikomo mała. Co więcej, utracona została wprost zdolność myślowego opracowywania i wypowiadania treści mających znaczenie [czegoś] przedmiotowego. Styl świadczy, że idzie tu nie o mowę rzeczy, o wyrażenie stosunków zachodzących pomiędzy nimi, lecz o kaprys, upodobanie piszącego.

Nasze ja ma się stać formą świata. Mamy zawrzeć w nim nieskończoność rzeczy istniejących. To jest tragedia i wielkość ludzkiego istnienia. Każda chwila naszego życia rodzi skutki, rozrastające się w nieskończoność. Każde nasze „tak“ i nasze „nie“, każde powstrzymanie się od decyzji i czynu, powoduje następstwa mające trwać, aż póki ludzkość żyć będzie. Człowiek pojedynczy, określony — w każdym mgnieniu (?) swego życia kształtuje nieskończoność. Uczynić z siebie jak najpełniejszy wyraz nieskończoności, uczynić z siebie jej formę, jej narzędzie, jej duszę, sprawić, aby wszystko, co w nas jest, wyrażało tę nieskończoność poza nami — to jest odwieczne zagadnienie ludzkości, przedmiot nieustającej straszliwej walki i pracy ludzkiej.

Uczynić ze swojego życia tylko wyraz swojej przypadkowości, zamknąć się w niej, potęgować ją — jest to napuszona forma bankructwa duchowego, hałaśliwa, jaskrawa i żałośnie śmieszna. Młoda Polska nie zadawała sobie trudu obiektywizowania swych stanowisk. Poprzestawała na wy-



rażaniu swoich dążeń, pragnień, słowem stawiała zagadnienia osobiste. Stawiała niekonsekwentnie i powierzchownie i te nawet, te swoje czysto osobiste problemy.

Każdy człowiek jest miejscem, w którym świat siebie sądzi. Każdy człowiek stawia zagadnienie tak: jakim ma być świat, aby to, co we mnie jest, co we mnie może być wartością, stało się nią. Bo nie rozwiązuje się tragizmu ludzkiego istnienia przez zaprzeczenie siebie, zapomnienie o sobie, lecz przez uczynienie z siebie wartości. Z siebie — t. j. z całej tej treści duchowej, którą się ma w sobie. Ona ma sobą treść dotychczasową ludzkości wzbogacić. Człowiek i świat zbyt są spleceni, zrośnięci z sobą, aby cała sprawa załatwiała się samym zaprzeczeniem. Kto sądzi, że siebie tylko kaleczy, świat cały zuboża. Ja i świat — to dla człowieka jedno, to forma i treść. Próżno kusić się o przeprowadzenie granicy. Więc nie o to idzie, aby siebie zniszczyć, lecz przeciwnie — aby siebie utrwalić, utwierdzić. Nasze ja to przeszłość wielu wieków i źródło nieskończonej przyszłości. Świat cały był przed nami, świat cały nas [wy]pracował. Świat ten żyje w nas, my z niego mamy uczynić świat przyszły, — mamy tę przeszłość ocalić dla przyszłości. To, co my nazywamy naszym ja, jest punktem przecięcia się dwóch nieskończoności. Gdy więc poprzestajemy na tym, aby bawić się, pysznić swoją jedynością — niszczymy w sobie pracę pokoleń i wieków. Każdy człowiek powinien siebie uważać za początek. Każda chwila ludzkiego życia jest początkiem. To kocham, tego pragnę, nic nie wiem o zawodach tysiącznych pokoleń, chcę miłość swoją utrwalić w świecie.

Młoda Polska nie miała odwagi ujrzeć siebie, bo nie miała odwagi ujrzeć całego ogromu pracy, jaki by otworzył się przed nią, gdyby to uczyniła. Każdy człowiek działaniem swoim tworzy nowy sens świata. Nie wiadomo czym świat będzie, nie wiadomo czym będzie ludzkość, ten lub ów naród. O tym nie wie nikt, gdyż to ma być stworzone. Historia stwarza trudniejsze lub łatwiejsze warunki dla pewnych określonych kierunków twórczości: nie rozstrzyga nic. Fatalizm historyczny jest usiłowaniem zamaskowania przed sobą własnej odpowiedzialności. Każde pokolenie jest początkiem; gdy się chce rozważać (?) za dalszy ciąg, sama ta rezygnacja jest tylko bierną formą historycznej twórczości. Ja chcę

wiedzieć — powiadacie — co wy myślicie o Bogu, duszy, narodzie. N i e, ja nie wiem nawet, czy te kategorie dla was istnieją. Światu całemu mogliście nadać nowe imiona.

Młoda Polska! A więc grupa ludzi, która odrzuciła p r e c z wszystkie odziedziczone, nie sprawdzone pojęciowe i uczuciowe szablony; a więc grupa ludzi, która nie wie nawet, czy kiedy jaka stara Polska istniała. Mniejsza o to, czym naród kiedyś był i co utracił; my przyjmujemy to, co jest, jako absolutny początek. To jest tylko rzeczywiste, co żyje w żywych ludziach. Nie wiemy, czym był świat dotąd; nas obchodzi tylko to, c z y m m a b y ć i jak uczynić go tym, czym go mieć chcemy. Czy rozumiemy się teraz? To jest j e d y n a p r a w d a. Bo każdy człowiek, każde pokolenie zna tylko siebie. To nieprawda, że Polska zginęła przez Targowicę, przez cały ciemny egoizm szlachty, przez uczuciowe niedołęstwo najlepszych nawet. To nie prawda. K a ż d e p o k o l e n i e jest za jej los na nowo odpowiedzialne. Jeżeli szlachetczyzna, Targowica ciążą dotąd jak fatum, to winni tylko m y, my ostatnio urodzeni. Losy Polski zapisane są w piersiach żyjących Polaków, a poza tym nigdzie — ani w gwiazdach, ani na obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej, ani na kartach Kursów Literatur Słowiańskich. Nigdzie — prócz w nas i tylko w nas, którzy żyjemy. Młoda Polska — a więc rzeźkość ranka, który już zapomniał, że była noc, jej rozczarowania, zawody, smutki, łzy. Wszystko jest nowe, po raz pierwszy istniejące. Nie wiemy nic z tego, co było — wiemy, że b ę d z i e to, co uczynić zdołamy. Pisarze Młodej Polski czy tak?

Nad głowami s i e r ó t, które nie wiedzą nic, skąd idą i dokąd idą, usiadła piastunka i opowiada. Opowiada, że poza gwiazdami czekają na nich pałace, że czeka na nich pani siedmiu tęcz, władczyni wszystkich czarów; opowiada każdemu, że ta pani go kocha; opowiada każdemu, że jemu się [tylko] śni, jakoby on tu żył i męczył się, a w istocie on walczy i zabija straszliwe, ogniem ziejące smoki przeznaczeń.

Młoda Polska... Baśń czarodziejska w dzień rycerza (?) — czy tak?

Mieczem uderzam w trumnę — pobudzę orły, jeśli tylko śpią.

Słońce jeszcze świeci tak jak w pierwszy dzień: człowiek będzie tym, czym się uczyni. Czym będzie świat — o tym nie wiedzą gwiazdy, nie wie nikt; będzie tym, co zeń człowiek



uczyni. Tej Polski, co umarła, już nie ma. Umarli żyją tylko w żywych. Ta tylko będzie Polska, którą naród stworzy. Czy będzie i czym będzie — o tym nie wie nikt. To ma być dokonane. Przyszłości się nie poznaje, lecz się ją tworzy.

Słońce jeszcze świeci tak, jak w pierwszy dzień.

[Tu następuje w skrypcie pięć przekreślonych linii utworu, zapewne nie ukończonego. *Przyp. wyd.*].

# I. HORYZONTY

## 1. Wśród ruin

*Tadeusz.* Zastanawiam się nad symbolizmem Hamleta i Don Kiszota. Zgadzam się, że ujęte w nich zostały zagadnienia najistotniejsze nowoczesnego życia. Nie wyszliśmy jeszcze z promienia działania tych dwóch postaci. I w jednej i w drugiej człowiek przeciwstawia się światu. Tylko że Hamlet jest jak smutek w lesie w mglisty ranek, a Don Kiszot pisany jest w słońcu: na twardej, spieczonej ziemi, w powietrzu przepojonym słońcem, w atmosferze nie znoszącej rozdwojeń. Świat wyszedł z karbów — biada Hamlet. W Don Kiszocie przybłęda-człowiek ukazany jest taki, jaki jest. I do dziś dnia Don Kiszot ukazuje swą twarz z poza każdego idealnie tragicznego oblicza. Gdy Zarathustra się śmieje, słyszymy poza tym inny, wytworny śmiech mistrza Cervantesa. Don Kiszot kopią właśnie ugodził tylko w zwierciadło.

*Mieczysław.* Przyroda jest czymś straszliwym — myślę, że żadna ludzka głowa nie przemyślała jeszcze do dna, jak dalece jest ona inna. Nasz Don Kiszot jest inny, tak inny, jak różni się pejzaż böcklinowski od pejzażu mistrzów flamandzkich, a przecież pomimo wszystko nawet przyroda böcklinowska to jeszcze sielanka, to przyroda uczłowieczona. Immoralizm Nietzschego — tak, tak, masz słuszność — to jest żart całkiem niewinny. Pewien zahipnotyzowany chłopak na pytanie, czym jest diabeł, odpowiedział: człowiek jest gorszy od diabła, bo go wymyślił. I to właśnie sprawia, że nasze najbardziej szatańskie pomysły są bardzo ludzkie, całkiem nasze: — nie wychodzą z granic naszych domowych spraw. To są nasze (?) wewnętrzne strachy, a poza granicami dopiero naszych pochwał i nagan, naszych



buntów i ukorzeń — jest to dziwne, straszliwe, a przede wszystkim o b c e, tak całkowicie nieludzkie.

*Jerzy.* Hegel, gdy mówił, że człowiek musi zapomnieć o sobie i spojrzeć na siebie zewnętrznym okiem tego, co jest — określał to jako chodzenie na głowie. Cały optymizm jego w tym się wyraża: c a ł y konsekwentny, jedynie konsekwentny — antropomorfizm. Spojrzeć okiem zewnętrznym — znaczyło to spojrzeć okiem myśli.

*Tadeusz.* Coś w rodzaju testamentu Don Kiszota. Przyrodę czynię wykonawcą swej woli: ona wykona wszystko. Tak. Jeden jest tylko sekret wielkiego (?) symbolizmu: być p r z o d k i e m. To, co dla przodka licznych pokoleń jest naturalnym gestem, odruchem nieświadomym — to staje się dla potomków znakiem reprezentującym całe ich życie: znajdują oni w gestach Hamleta, Don Kiszota symboliczny wyraz dla swoich myśli, dlatego że myśli ich pozostają pod wpływem epoki, epoki, która przecież wytworzona została przez ludzi współczesnych twórcom Don Kiszota i Hamleta. Tamci tylko przeżywali siebie, ale ponieważ przeżywając sobie tworzyli warunki naszego życia, więc my dziś odnajdujemy stworzone przez nich postacie i obrazy, gdy rozmyślamy nad życiem własnym i jego zagadnieniami.

*Jerzy.* Laforgue wyraził tę samą myśl, gdy na wstępie do swojej poezji pisał: „a więc i ty zdobądź się na swój krzyk, jeżeli jeszcze zostało dla ciebie".

*Mieczysław.* Trzeba mówić dla kogoś — do kogoś. Trzeba wiedzieć, że to, co powiemy, ma jakieś z n a c z e n i e, że będzie przez kogoś zrozumiane: — trzeba mieć przyszłość przed sobą.

*Tadeusz.* Symbolicznymi stają się słowa i obrazy stwarzane przez ludzi mających przyszłość.

*Jerzy.* Tworzących przyszłość.

*Tadeusz.* Nie — tylko mających ją. Shakespeare, Cervantes nie odkrywali Ameryki, nie tworzyli państw nowoczesnych — a przecież dzieła ich są tym, czym są, dlatego że się to wszystko stało i wyłącznie dlatego.

*Jerzy.* To, coś powiedział, jednak daje dużo wskazówek co do znaczenia naszego nowoczesnego ruchu symbolistycznego. Symbole żywe w sztuce powstawały niezamierzenie i bezwiednie. Były to tylko gesty i uczucia ludzi tworzących, czy też mających tylko przyszłość przed sobą.

*Tadeusz.* Tak — a więc...

*Jerz.* A więc... Ludziom, którzy nie czują znaczenia w tym, co czynią, którzy nie wierzą w to, co czynią — droga do stworzenia prawdziwie żywych symbolów pozostaje zamknięta. Tamci tworzyli symbole żyjąc, my chcemy dojść do nich przez wzgardę życiem: gdyby życie było innym niż jest, czyny nasze miałyby znaczenie.

*Tadeusz.* Nie zupełnie trafnie to przedstawiasz. Symbolizm ukazuje p r a w d ę głębszą od empirycznie danego świata.

*Jerzy.* W każdym razie przekonywa, że świat ten jest niepotrzebny. Prawda jego jest już poznana. [Bo] albo świat ten ma jeszcze coś stworzyć dla tej prawdy, coś istotnie nowego, i w takim razie znaczenie świata nie jest jeszcze znane, i poznane, zrozumiane być nie może, gdyż musi być najpierw stworzony. Albo też prawda może być poznana, a więc wszystko, co ma sens, w świecie jest już dopełnione. I znów dochodzimy do tego samego wyniku. — Proszę, weźcie do ręki dramatyczne utwory Norwida, czy nie zabija, nie przygniata w nich oszczędność gestu.

*Mieczysław.* Zdaje mi się, że się mylisz: — symbolizm nowoczesny opiera się na uczuciu tajemnicy — ukazać tajemnicę, niepoznawalne poza kształtem jest [jego] zadaniem. Teatr Maeterlincka jest pod tym względem niezmiernie wymowny. S t r a c h, strach przed przyrodą, czuje się w każdym słowie. Tak czuć muszą ludzie zalewani przez wodę w ciemnościach. Każdy szmer, każdy szelest oznaczać może już tę ostatnią falę, która zadławi, zaleje nas. O n a rozpostrze swoje panowanie: ona, nieznana przyroda. Paprocie porosną ruiny miast. Człowiek czuje się już obcym przyrodzie, światu: czuje, że wilgotny, chłodny, lepki ił pokryje wszystko, że coś nieznanego będzie się lęgło, kłębiło. Ludzie upatrują w słowach kres życia, swojego życia, swój sens, swoją myśl, a tam migocą już te czarne wody, które rozpostrą się, zaleją, zatopią wszystko. Maeterlinck wydaje mi się jak człowiek po szyję już zatopiony w czarnej wodzie; migocą (?) w niej cienie (?), coś wilgotnego otrze (?) się o rękę, wodorost czy włosy dziewczyny — któż odgadnie? Cienie (?) drżące na powierzchni owego *mare tenebrarum* — teatr Maeterlincka.

*Jerzy.* Wracasz więc do tego, com mówił: nasz symbolizm opiera się wciąż na przypuszczeniu, że życie rzeczywiste nie ma



znaczenia. Czy nie ma znaczenia dlatego, że wszystko wartościowe już dokonane zostało, czy dlatego, że nie ma znaczenia nic, — to już odczucie tylko. W każdym zaś razie nie jest to ten samorodny symbolizm, jaki powstawał zawsze z życia najbardziej znaczącego, najbardziej płodnego w następstwa.

*Tadeusz.* Zdaje mi się, że sam wpadasz w sprzeczność z sobą. Poprzednio mówiłeś o Heglu, który podstawiał na miejsce przyrody myśl własną, teraz zaś nie oceniasz całego znaczenia, jakie mieć dla ciebie powinno właśnie wniesione do sztuki przez całą współczesną twórczość — pojęcie tajemnicy.

*Jerzy.* Zarzut jest dość słuszny, pozornie przynajmniej. Posłuchaj, czy t a j e m n i c a nie jest czymś również antropomorficznym, subiektywnie zabarwionym. Czy gdy mówimy: tajemnica, co więcej, gdy odczuwamy nawet lęk i podziw wobec jej niezgłębionego milczenia, czy nie jest to także p e w n a t r e ś ć określona przez nas. Jest to tajemnica odczuta przez nas, ludzi o pewnym określonym ukształtowaniu życia duchowego. Tajemnica pozornie tylko jest nieokreślona, w gruncie rzeczy ma ona kontury zarysowane przez to, co jest nam „znane", „zrozumiałe" — wytłumaczalne — jasne.

*Tadeusz.* Zdaje mi się, że już subtylizujesz po swojemu. Jeżeli wiadomo, że poza wszelką wiedzą zaczyna się ono, zawsze jedno — nieznane, czyż różnice nie są całkiem sztuczne.

*Jerzy.* Tak albo nie: albo chodzi o dogmat narzucony, albo o szczere odczucie. Jeżeli o to ostatnie: dla każdego istnieją zakresy zjawisk znanych, zjawisk, które odczuwa jako swojskie i dopiero poza ich granicami doznaje uczucia platonowskiego podziwu. Wmówić w siebie tajemniczość świata jest rzeczą być może łatwą słownie, ale nie podobną do wykonania, jeżeli idzie o istotę. Trzeba ją odczuć, a odczucie to jest zawsze uwarunkowane przez cały nasz skład duchowy, gdyż zależy od tego, co jest dla nas jasne. Nasz świat mroków uwarunkowany jest przez nasz świat słoneczny.

*Tadeusz.* Dokąd zmierzasz...

*Mieczysław.* A jednak ja już coś rozumiem: to dlatego biologia Spencera jest jedną z najnudniejszych książek, jakie kiedykolwiek były napisane.

*Jerzy.* Teraz i ja nie bardzo rozumiem.

*Mieczysław.* To jest tak: w Spencerze jest kalwińska sztywność i abstrakcyjna oschłość. Wejdźcie do średniowiecznego

kościoła, do Notre-Dame paryskiej: cały świat zwierzęcy i roślinny żyje tu w ornamentyce, żyje wykrzywiony, wypaczony, ale jest (?), jest taki, jaki mógł się wymarzyć oczom średniowiecznego mnicha. Ale nie o to idzie. O filozoficznej wyższości katolicyzmu nad protestantyzmem byłem zawsze przekonany: jest on tylko trudniejszy do zrozumienia, jest szerszy, bardziej pogański. Przyroda w nim żyła. Żyła konkretnie. Protestantyzm pozostawił samotnego człowieka z Bogiem. Spencer Boga uczynił tajemnicą. Ale jest ona ciągle ta sama, niezmienna, — jakże można w jej... z dogmatem, tak bajecznie przez swą ostateczną nieokreśloność zabezpieczonym, zrozumieć ż y c i e, rzecz tak nieskończenie zmienną, różnorodną, bogatą, o tylu kształtach. Tak tajemnica to także dogmat, agnostycyzm — także forma antropomorfizmu.

*Jerzy.* O co innego jeszcze chodziło mi. O stwierdzenie, że nawet tajemnica świata rośnie, żyje, potęguje się, pięknieje — poprzez wzrost człowieka, że ż y j ą c, t w o r z ą c życie, nie tylko wytwarza się znaczenie rzeczy znanych, ale i nieznanego. Uczucie tajemnicy u Goethego było głębsze, bogatsze, wielostronniejsze niż u Maeterlincka. Tajemnica świata powinna rodzić się z jego różnobarwności. My czynimy ją całunem przytłaczającym wszystko. Tajemnica nie oznacza nicości (?) — podziw (?) powinien być jak eter, w którym kąpią się kolumny, kapitele, wieżyce i posągi.

*Mieczysław.* Tak, ale jedno krótkie, małe słówko: po co, po co? To wszystko mrozi, zabija wszystkie rozumowania, ścina lodem ogień uniesień. Po co? — Człowiek zginie, rozpostrą się po ziemi paprocie, jaszczury przedpotopowe rozpoczną na nowo swe panowanie i wszystko to będzie trwało, póki słońce nie zgaśnie, póki nie zagłuchnie wszystko w stężałej, ślepej masie.

*Jerzy.* Przypominają mi się słowa Kanta, mówi on: pomiędzy wyrzutami sumienia, uczuciem bojaźni — a uwielbieniem religijnym nie ma nic wspólnego. Przeciwnie, niepokój sumienia zwraca nagle spojrzenie duchowe ku nam samym, ześrodkowuje na nas i odwraca od niezmierzoności, w jakiej żyjemy, nie pozwala oddać się jej majestatowi. My z nieskończoności pojmujemy to jedno, że nas tam nie będzie: dlatego staje się ona dla nas tak dziwnie bezpłodna. Ja myślę, że istnieje inne odczucie jej. Myślę, że tajemnica jest to nieustanna możliwość nowych odkryć. Jest ona jak to świeże tchnienie wiosennego ranka. Ma



w sobie wszystkie trudy, wszystkie nie odkryte piękna. Nazwać ją można organem młodości, żywiołem wiecznych cudów, niewyczerpalnych zdobyczy.

*Tadeusz.* Mówisz, jakbyś żył z Platonem, jakbyś należał do tego grona pijanej myślą młodzieży, którą on wiódł w tęczowe, słoneczne światy. To wszystko, te wszystkie myśli przecież i my mamy — ale i to wiemy, ż e n i e s ą o n e d l a n a s. Wiemy o nich jako o czymś, co było. Wyczerpała się młodość zdobywcza, zdolna widzieć cudy — my (?) już nie widzimy (?) nic. Kiedy wymawiamy s ł o w a miłości naszej — wiemy, że wypisane one są na grobowcach, z których nic nie pozostanie.

*Jerzy.* Czy wam nigdy nie przyszła do głowy myśl, która oddawna mnie niepokoi.

*Mieczysław.* Jaka?

*Jerzy.* Że to my tylko jesteśmy poza życiem, że ono jest w innych (?), że ono jest w tych, za których my czuć nie chcemy. Patrz: widzisz tam chatę — jej mieszkaniec wczoraj odłamkami basreliefu, który się tu pod deszczem ustawicznie rozpada, łatał mur okalający jego ogród. Widziałem to — w pierwszej chwili chciałem wyrwać mu z ręki odłamy rzeźby, ale nagle błysnęła mi myśl: czy p i ę k n o, w które nikt nie wierzy, że ożyje, ma prawo istnieć, czy w tym rolniku (?), który ogradza swój sad i łata swą chatę odłamkami greckich bogów, nie wypowiada się wiecznie żywy prometeistyczny instynkt życia.

*Tadeusz.* Na gruzach uświęconych przez sztukę rozpościera s w o j e życie, odarte z piękna i sensu.

*Jerzy.* Odarte z piękna i sensu d l a c i e b i e, dla mnie, dla nas wszystkich, ale czy w tym właśnie nie tkwi symptomat jego przyszłości, że my, którzy piękno odnajdujemy tylko w grobowcach, znaleźć go nie możemy.

*Tadeusz.* ...a więc?

*Jerzy.* A więc, czy na czole naszej sztuki, naszej całej literatury — nie wypisane są dla oczu żywych słowa: umarli niech grzebią umarłych.

## 2. Na polu

Rozmawiano, wracając polną drogą pośród zżętych już pól, na których porozsiadały się ciężko kopice, lub oddzielne snopy stały, niby pnie. Był już wieczór, nad nagimi polami rozpościerała się sinawa mgła, z dala świeciły okna w jakiejś chacie. Od całego pejzażu szedł dziwny smutek i jakby jakaś milcząca muzyka, rozlana w miękkiej smutnej ciszy. A gdy od chaty doleciał głos kobiecy, a potem umilkł, gdy dobiegało szczekanie psa, czuło się, że to wszystko dziwnie się zestraja, i czuło się, że ta odległa chata należy do tych pól i one do niej.

Ale rozmawiający spostrzegali tylko swoje własne wzruszenie, jakiś „nieskończenie polski" nastrój rzewności, która usposabiała do rozmów wyższych. Polska przyroda, ten tak nieskończenie poetycki o zmroku chłopek polski, to wszystko, gdy uderzy falą wrażeń w towarzystwo prawdziwie kulturalne, o duszach nastrojonych na skalę wyższą, nabywa niekiedy duchowej wyższości. O takiej porze rozmawia się o wszystkim głębiej, rozumie się harmonię sfer, niektórzy ją nawet słyszą, — stąd przejście łatwe do odrodzenia spirytualizmu i religijności u Francuzów. I kiedy spadają w taką ciszę polskiego wieczoru strofy verlaine'owskich sonetów, zimny sceptyk tylko powątpiewać może o wielkiej jedności duchowej narodu: gdyby nie to światełko, tak marzycielsko płonące pod strzechą, na czymś by zbywało ogólnemu (?) zespołowi, Baudelaire napisałby o tym nową strofę swych *Correspondances*. Natura jest lasem (?) żyjących symboli, wszystko się w niej [*brak jednego słowa*] w tajemniczy sposób.

O tym właśnie opowiadał Tadeusz poeta — o inteligencji w wyszukiwaniu najwytworniejszych symbolizmów wprawnej (?) i świeżo zajęty (?) pisaniem olbrzymiego poematu p. t. Ukraina, pejzaż symboliczny. Rzecz była zakreślona na szerszą ideową skalę i mogła w czasach wielkiego dziejowego przełomu spełnić misję historyczną. Głównymi postaciami poematu były chmury, trawy i kwiaty stepowe. Skądsiś (?) ukazywały się w jednej i tej samej artystycznej wizji, zespalały się w artystyczną całość kwiaty porastające mogilny kurhan kozaków i te które kwitły na kurhanie, w którym pogrzebane były ciała polsko-litewskiej husarii. „Przypadkowość rozproszonych w chronologicznie sztywnej jednostronności zdarzeń i z empirycznym zaślepieniem (?) ścierających się kontradykcyj dziejowych — roztapia się harmonijnie w parmenidesowskiej jedności przeświecającej przez ciszę stłumionych barw pejzażu, traktowanych (?) z whistlerowskim pietyzmem dla srebrzystych mgławic". Tak rozpoczynał się wstępny okres artykułu, w jaki zaopatrzyć miał Miriam ukazanie się Tadeuszowego poematu w „Chimerze". Zdanie to jednak, jako nazbyt nie liczące się z życiem a więc jednostronne, prostował już *a priori* inny głośny krytyk, p. Lorentowicz. On widział w poemacie przede wszystkim jego polityczne znaczenie. Przez pejzaż w świat idej, w świecie idej zaś (?) aż (?) do historycznego wybaczenia uraz, — gruntował więc nadzieje, że poemat przyczyni się do uśmierzenia rusińsko-polskich nienawiści. Z czego jednak Nowaczyński jako satyryk i urzędowy Młodej Polski Mefisto szydził. Gdzież tam — mówił — platoński whistleryzm Tadeusza dla wybranych, szerokie zaś masy upajać się będą gwaszem (?) polskim (?) Glińskiego „Królewskiej legendy".

O tych wszystkich narodzić się mających polemikach Tadeusz już wiedział. Sam miał zamiar zaopatrzyć poemat swój w komentarz zatytułowany: Magia pejzażowa, rozdział z estetycznej hermeneutyki. Tymczasem zaś, korzystając z rozkładającej się dzięki harmonijnemu wpływowi przyrody w duszach kontemplacyjnej ciszy, rozsypywał oddzielne okruchy swych wniknięć przed towarzystwem, które też poczuwało (?) się, że wobec tego dziwnego coś, które nazywa się pięknem, wypada zamanifestować się z czymś wyższym i duszę uszlachetniającym. Słowem powstał jeden z tych [*przekreślone:* platońskich wieczorów szczęścia (?)] udających się czasami w dobranych kółkach i u nas przez współudział gwiazd, płaczących brzóz i innych akcesoriów pejzażowych mających ogólnie uznany nastrojowy charakter. Dialogi te platonizmem swym przewyższają platońskie: są bowiem obce rzeczywistości i uznają [ją] jako symbol jedynie t. j. nie jako to czym jest, lecz jedynie jako wyraz tego, co z jej powodu szlachetniejsza dusza i podnioślejszy umysł czuć i myśleć może. Tadeusz czuł napływ uczuć pozwalających mu wierzyć w to, co chciał wypowiedzieć w artykule. Natchnienie polega, jak wiadomo, na takim wyrwaniu myśli ze zwykłych torów, wyrwaniu pozwalającym widzieć związek pomiędzy pojęciami, które w życiu codziennym wydają się nam nie tylko nie

powiązanymi z sobą, ale zgoła pozbawionymi wszelkiej egzystencji. Młodzieniec z opowiadania Hoffmanna wiedział dobrze, że w gruncie rzeczy jest rośliną kwitnącą w jednej z dolin indyjskich, ale pomimo to w codziennych chwilach nie mógł się oprzeć mniemaniu, że jest aktuariuszem sądowym. Tylko w księżycowe noce, grając na flecie, czasami na jedną krótką chwilę w ekstazie udawało mu się stopić ze swoją własną wegetującą u stóp wieczystych Himalajów istotą. Hermeneutyczna praca nad zgłębieniem własnej jaźni nie doprowadziła Tadeusza do tak stanowczych przeświadczeń. Wiedział w każdym razie, że nierzeczywistym jest ten jego chodzący i zapisany w księgi ludności pozór, który empirycy przywykli traktować jako właściwy ludzkiej indywidualności. Zdarzenia życia (?) tego pozoru nie miały też bynajmniej żadnego znaczenia, były to tylko okolicznościowe i powierzchowne skutki wydarzeń, które ukrywały się w głębi. Jarema wyrżnął kozaków — Sienkiewicz upatruje w tym f a k t, podlegający uwiecznieniu w sztuce (?), inni widzą w tym wynik ustroju polityczno-społecznego kresów ukraińskich Rzeczypospolitej. W gruncie rzeczy zaś wszystko to są tylko tony pewnej ogólnej harmonii, harmonia ta wypowiada się w melancholijnej pieszczocie, w jaką zachód słońca złoci (?) kurhany mogilne... W gruncie rzeczy nie był Tadeusz pewny co do stosunku promieni (?) tego zachodu do kurhanów, gdyż żaden (?) z pejzażów (?) ukraińskich, jakie widział, nie był dostatecznie syntetyczny. W każdym razie pejzaż taki więcej by powiedział o znaczeniu Chmielnicczyzny niż Szajnocha, Kostomarow lub Hruszewski: czyż człowiek w gruncie rzeczy nie jest tylko d r o g ą, poprzez którą pejzaż, piękno przyrody przeistacza się i zmienia. Rzym cały istniał może dla wytworzenia tego krajobrazu Kampanii Rzymskiej, z którą tak spływała się gwałcona (?) dusza Krasińskiego; czyżby więc Rzym nie istniał w gruncie rzeczy dla „Irydiona", a Chmielnicki, Jarema... W każdym zaś razie na pewno chmury nad jarem układały się tak dziwnie, pies ujadał tak melancholijnie po to, aby coś poznane, coś zrozumiane było. Wszystko to jest jedność. Wprawdzie babie, która teraz śpiewać w chacie zaczęła, wydawało się zapewne, że ułatwia sobie w ten sposób jakąś pracę domową i że ta praca sama jest nawet niezmiernie ważna, a nawet konieczna, ale platoniczne znaczenie tych zjawisk było zupełnie inne.

W tym duchu mówił: Chłopi, ich praca, dwór dziedzica



i park, kopice zboża, gwiazdy na niebie — wszystko to były tylko struny pieśni, która grała samą siebie, — grała, a pojedynczym strunom zdawało się, że to one brzmią i że one są czymś, aż wreszcie następuje moment integralnego samopoznania — natchnienie artysty, sztuka i świat (?) poznaje się w człowieku a poza człowiekiem. Natura polska i lud polski są dotychczas przez sztukę nie wyzyskani: śpi w nich całe mnóstwo motywów. Brzmią poprzez nich jakieś dziwne prawiekowe pieśni, ale nikt ich nie szuka i dlatego życie polskie jest powstrzymane, nie dochodzi bowiem do swego samopoznania. Gdy pieśń ta samą siebie usłyszy, w t e d y stanie się może coś dziwnego. Sztuka jest w gruncie rzeczy magią narodową. Wiedzieli o tym arcymagowie duszy polskiej Mickiewicz i Norwid, który obawiał się, że brak własnej polskiej sztuki zgubi nas tak jak zgubił Żydów, którzy błąkają się wskutek swej wzgardy dla piękna, które jest eteralnym ciałem idei. Ale dziś u nas mało to kto rozumie. Miriam? — Tak Miriam — ale w gruncie rzeczy i on... Chyba jeszcze jeden Artur Górski.

Na to panna Ewelina usiłowała powtórzyć jeden z ostatnich okresów Tadeusza, ale splątały się jej wyrazy, więc skończyła głębokim westchnieniem. I przyłożywszy chusteczkę do oczu, ze wzruszoną nieśmiałością wyszeptała: Pan by powinien to napisać — o Norwidzie na przykład taką (?) dla nas wszystkich, byśmy rozpamiętywać w skupieniu mogli ewangelię polskiej sztuki.

Tak rzekł pan domu: W czasach, gdy internacjonalizm podkopuje u nas wielką tradycję i gdy międzynarodowa idea strejku zakrada się pod strzechy naszych wiosek, powinno się wskrzeszać te skarby duszy narodowej. Ja wczoraj ze łzami czytałem „Psalmy" Krasińskiego — dzisiaj, gdy znów nam z Petersburga pobłyskują hajdamackim nożem przymusowej ekspropriacji, jest to nam wyrwane wprost spod serca.

Tadeuszowi niemiła była ta natarczywość w wiązaniu najgłębszych misteriów narodowej twórczości z błahymi zagadnieniami chwili politycznej, więc grzecznie w stronę pana domu głową skinął, a sam do panny Eweliny się zbliżywszy, o Norwidzie mówić zaczął. Mówił o tym, że cała polska historia jest usymbolizowana w „Wandzie", że jest w niej ukryta tajemnica narodu, który nie może zrozumieć znaczenia swej nieskalanej czystości. Mówił o tym, że ta czystość nas gniecie, przeraża, nie-

pokoi, że w gorączce, byle tylko pozbyć się jej zagadkowości, usiłujemy się zbrukać, ale że brud wszelki spływa po wierzchu, że spod Targowicy powstała czysta jak legenda o Piaście *[dwa wyrazy nieczytelne]* gołębia postać Kościuszki. Więc nie należy się niepokoić, że obecne hasła klasowej walki, materialistyczne postulaty agitatorów społecznych zdołają zamącić krynicznośc naszego narodowego życia. Wszystko to są zjawiska bardzo powierzchowne, świadczące o niepojmowaniu głębin dziejów polskich, które są jak królowa Jadwiga śpiąca w srebrnej trumnie tych chmur, które płyną nad murami. Orły białe ją niosą na skrzydłach i płynie ona, królowa polskich zbóż, a wszystko, co nie ma w sobie tonu tej trumny, każde słowo, które nie mogłoby być powiedziane przez królową Jadwigę w obłokach, jest niepolskie i w gruncie rzeczy wcale nie istnieje. Więc nie należy się obawiać; ta krew, którą dziś przelewa warszawski lud, nie splami czystości polskich dziejów. W srebrnych chmurach królowa Jadwiga modli się za lud — i to wszystko jest w polskim pejzażu. I dość jest odetchnąć tym powietrzem naszego wieczoru, aby się przekonać, że nie mamy powodu niczego się obawiać.

Panna Ewelina westchnęła cicho i wyznała, że jej czasami bywa żal nawet tych socjalistów, bo i oni są biedni, choć błądzą. Ale to znowu uderzyło niemile Tadeusza i powiedział, że już sama nazwa niepolska i zapożyczona świadczy o płytkości i napływowości całego prądu. Zaręczał, że wypowiedziane w głębi Białowieskiej puszczy słowo to brzmi tak złowieszczo (?) jak te cudzoziemskie nazwy i terminy, jakimi pstrokacili swą rozmowę w „Panu Tadeuszu“ Hrabia z Telimeną.

I tak zbłąkała się rozmowa, aż znowu powróciła do Norwida. Tadeusz zauważył, jak dziwne jest, że ten zapomniany ojciec polskiego kościoła spokrewniony był przez matkę z ostatnim w Europie rycerzem świętego Graala, Janem Sobieskim. I znów przypomniał, że Jan Sobieski — a nigdy Godfryd z Bouillon, ani nawet Ludwik Święty — mógł tańczyć z kowalową w Jaworowie, tak jak tylko Norwidowi się udało wprowadzić do katolicyzmu gonty[ni]czną, światowidową nutę. Ale tu myśli już nie rozwijał, tylko znowu mówił, że Norwid jest jakby rycerz kamienny, a na jego zbroi wyrżnięte są runy polskich tajemnic, że odsłaniają się one bardzo powoli.

Ale nagle został tknięty niemile odezwaniem się pani do-



mu, osoby o dziwnych skojarzeniach myśli i pozbawionej koordynacji przekonań. Ku zgorszeniu męża twierdziła, że myśl wywłaszczenia jest zbawienna i bardzo narodowa i że Polska, o której (?) piszą dziś najpopularniejsze wśród dobrze myślącego obywatelstwa dzienniki i czasopisma, może być tą Polską z dopuszczenia Bożego, o której pisał, przed którą jak (?) przed nową, czynną (?) być może próbą ostrzegał Towiański. Ze zwykłą nieprzewidzianością powiedziała, że jedna tylko rzecz w twórczości Norwida ją uderza, ta mianowicie, że on, który czuł k m i e c o ś ć polskiej historii, a tak cierpiał z powodu koszlawości stodół polskich i szpetoty chat i dworków, — nie osiadł na wsi jako niebywały artysta kołodziej i nie zaczął budować tych stodół i chat, które byłyby tym dla nas, czym dla Grecji były jej świątynie.

Odezwanie się to brutalnie uderzyło w gmach historiozoficznych koncepcyj wspartych o srebrną trumnę Jadwigi i wytańcowanych przez króla Jana z jaworowską kowalichą. I nagle wydał się Tadeuszowi ten cały pejzaż dziwnie prozaicznym, ujadanie psa równie natrętnym jak nieestetyczny zwyczaj gospodyni palenia papierosów i zadawania nieprzewidzianych pytań. Więc tylko powiedział, że zrzeczenie się wyższej sfery ducha na innych (?) jest w gruncie rzeczy słabością, że Norwid byłby może wystawił kilka stodół, ale nie napisałby „Promethidiona“.

Pani domu miała jeden z tych umysłów w przykry sposób logicznych. Przy tym mówiła rzadko, ale raz zacząwszy, zapalała się i nie uważała na znużenie lub nieusposobienie słuchaczy. Rozmowa więc utraciła swój srebrzysty koloryt platońskiego o trumnie królowej Jadwigi marzenia. Ze sztywnością doktrynerską mówiła pani Zofia — teraz jakoś (?) to nie kojarzyło się dla Tadeusza ze złocistym bizantyńskich świątyń urokiem — mówiła spiesząc się i gorączkując: Albo chodzi o rzeczywistość, albo o bawienie się ideą. Albo prawdziwym i głębokim przekonaniem Norwida było, że żaden z ludów nowoczesnych nie miał dotychczas własnej swojej kultury, gdyż wszystkie były przytłoczone kulturalną spuścizną starożytności, a raczej sztucznym życiem, jakie stwarzały sobie z resztek tej spuścizny warstwy panujące społeczeństwa, w takim razie należało wyprowadzić stąd jedynie możliwy praktyczny wniosek i wrosnąć, wżyć się w ten lud. Pan to pięknie powiedział, że Norwid czuł aż w pogańskie czasy jedność naszego narodu; trzeba było jemu zbo-

gaconemu całą kulturą zachodu utonąć w ludowym morzu, stać się kmieciem-artystą, kołodziejem, a nie wątpię, że wtedy stworzyłby on jakąś pieśń, którąby naprawdę wyrażała ż y c i e tych prastarych kmiecych warstw. Niewątpliwie wtedy zapoczątkowałby on nowy rozdział polskiej kultury. Nie dosyć jest przenosić ornamenty z chat góralskich na okładki książek i graciki salonowe — to jest t y l k o e k s p l o a t o w a n i e s z t u k i l u d o w e j, traci ona swą szczerość i staje się p r o d u k c j ą ciekawostek. Trzeba wiedzieć, czy mamy eksploatować lud i duchowo (?) jako źródło poetyckich nastawień (?) i lirycznych uniesień, czy też naprawdę tworzyć kulturę tego ludu, ale jeżeli tak, to trzeba żyć jak ten lud. Dopóki się pisać i tworzyć będzie o ludzie a nie sam lud, wszystko to będzie tylko nowy gatunek sportu, nowa moda.

Tadeusz usiłował powstrzymać ziewnięcie, a pan domu miał już coś ostrzejszego powiedzieć żonie, kiedy nagle jak spod ziemi wyrósł karbowy, że w czworakach niedobrze — pewno tyfus — a wszyćko z tego stawu (?). Wprawdzie tyfus, malaria powtarzały się w czworakach często i podczas zarażającego internacjonalizmem polskie strzechy strejku parobcy żądali przeniesienia budynku, ale... w takim razie musiałby ucierpieć park, albo oranżeria, albo inspekty... w każdym razie coś, co było struną w tej czysto tradycyjnej pejzażowej harmonii. Tak jednak wieczór, który zaczął się tak pięknie, zepsuty został z powodu niedostatecznego wyrobienia duchowego zarówno pani Zofii jak i karbowego. Zresztą i choroba miała przyczyny moralne, gdyż, jak zapewniał pan domu, pochodzi z obżarstwa, z jakim dzieci rzucają się na niedojrzałe lub nadpsute, opadłe z drzew owoce.

### 3. G ł ę b o k ą n o c ą

Noc daje chwile głębokiej, straszliwej szczerości. Ze snu budzimy się i spostrzegamy, że wszystkie nasze dzienne myśli utraciły nad nami władzę. Nie zapalajcie światła, kiedy nadejdzie na nas taka chwila. Światło daje odrazu mnóstwo rzeczy niewątpliwych, zrozumiałych. Dobrze jest pozostać (powstać ?) pytaniem wśród nocy. W ciągu dnia zdarzają się chwile, kiedy wydaje mi się, że wiem, czym jestem i co czynię, kiedy wierzę



w myśli, które szumią w głowie; w słowa, które mówię. Teraz odwiała (?) noc myśli moje i słowa moje stały się jak dym.

Wiatr szumi za oknem. Sirocco wieje. Chytry, miałki rozumek nasuwa mi już objaśnienie: to tylko sirocco, tylko sirocco, przy tym wietrze wszystko co żyje, czuje dziwny niepokój. Wyobraźnia kreśli już rozległe symboliczne obrazy: sirocco, wiatr pustyni, przypomnienie, że ona zawsze jest poza szrankami naszej myśli, naszej woli, że człowiek jest tylko przybłędą późnym, źle (?) zakwaterowanym przybłędą, że piaski lotne (?) przysypią nasze niepokoje, smutki, naszą sztukę i nasze zwątpienia. Ilu romantyków było pośród mieszkańców tych wiosek i miast przysypywanych przez popiół i lawę Wezuwiusza, i z nich może niejeden bywał Bogiem w swych chwilach uniesień, czuł w sobie twórczą siłę wszechświata, myślał, że najgłębsze misterium bytu rozgrywało się wewnątrz jego czaszki.

Ale teraz ja chcę pozostać sam, sam z nocą. Szukam oparcia dla myśli swoich i nie znajduję nic. Usiłuję robić rachunek swego filozoficznego sumienia. Rozwijają się znane dialektyczne szeregi, ale w jednym punkcie krzyżują się, załamują wszystkie: jest jedno chore (?) miejsce, naokoło którego za dnia ostrożnie chodzą myśli-cichostępy, ale teraz ono obudziło się i napróżno usiłuję zrozumieć to wszystko, o czym mówi, czego domaga się pytanie wśród nocy. Nieskończoność gwiazd, które płaczą tam w przestworzach, cały świat, który był i będzie: — wszystko to nie przekracza mnie, wszystko to we mnie jest. To t y l k o to, co myśl moja ma, co myśl moja zrozumiała.

Leżę na trawie — naokoło pełzają mrówki, chrząszczyki, boże krówki, owady, których nie umiem nazwać. Leżę i czytam fragmenty z dziennika Novalisa. Dziwnym wydaje mi się to wszystko pełzające, świegocące, żyjące naokoło mnie, patrzące na mnie tysiącami niewidzialnych oczu: te tak człowiekiem tylko, tak jedynie pojedynczym człowiekiem, jego tęsknotami i nadziejami *[nieczytelne]* głębie. Przed chwilą jeszcze wydawał mi się niezmierzonym ten świat (?) nowalisowskiej nocy, teraz szukam go napróżno wśród tych milionów niepojętych, *[nieczytelne]* światów, które mię tu otaczają.

Myślę jak gdyby odwrotną stroną pojęć, jak gdyby tymi obrzeżami mroku, które rozpoczynają się poza krawędzią ich poznanej treści. Wiem, że jest to iluzja, ale jednak myślę. Wyolbrzymia mi się ciągle to wszystko, c z e g o nie wiem i nigdy

nie dowiem się o tej bożej krówce, motylu, o każdej trawce. Świat cały staje się potworną nieskończonością ż y j ą c y c h tajemnic, a każda z nich żyje i jest tak [jak] ja. Czuję się spokrewnionym z tym wszystkim, co żyje naokoło mnie i nie ma siebie tak jak nie mam ja sam. I nagle giną mi gdzieś moje ludzkie, moje osobiste myśli. Wszystkie gwiazdy i słońca, wszystkie źdźbła traw i okruchy żyjące owadów targają się w mroku jak ja. I nagle staje mi się jasnym, że to co jest we mnie jest wszędzie, że miliony ludzi budziły się wśród nocy, pytając, kim są, poco żyją, widząc to jedno tylko pytanie, a naokoło nich błądził (?), pytał się, dążył niezmierzony świat pozaludzki.

Myśl nadawała wywodom szkolną formę i w niej stawały się one jak gdyby dłuższymi (?), mniej palącymi, ale za to tym bardziej niezaprzeczalnymi, niewzruszenie pewnymi. Wszystko, co wiem o świecie, jest moim wyobrażeniem, wszystko, co wiem o zwierzęciu, roślinie jest również wyobrażeniem moim tylko. Z punktu widzenia mojej filozofii wydaje mi się mrówka (?) czy źdźbło trawy czymś niezmiernie nieznacznym. Wydaje mi się, że obok mnie i w stosunku do mnie zajmuje ona w świecie nieskończenie podporządkowane stanowisko. Cała nieskończoność przedziela ją od tych dziedzin, w których rozstrzygają się i powstają światowe sprawy. I nagle popróbowałem zastanowić się nad tym, co jest dla mnie światową sprawą. Zrozumienie znaczenia teatru Słowackiego, wyjaśnienie podstaw tragedii greckiej, stosunku pomiędzy nią a platonizmem: za dnia myśli te wydawały mi się nieskończenie wielkimi, wobec ich powagi gasły gwiazdy, malały międzyplanetarne przestworza, — nie malały nawet, lecz nikły. Teraz rozumiałem całą niemożliwość zestawienia ich wprost z zagadnieniami tego rzędu, o których myślałem. Wydały mi się one parafiańsko ciasnymi, zarozumialstwem śmiesznym (?) wobec milczących bezmiarów. Więc inne — więc myśli o znaczeniu nauki Chrystusa, o odkupieniu, nie jako o zaprzeczeniu, lecz jako o wyzwoleniu jaźni, całego życia, pełnego całkowitego człowieka. Lecz ta sfera myśli tonęła, rozpływała się w nieskończoności mroków: — każda trawa, każdy żyjący i nie żyjący (?) twór ziemi i morza (?) domagał się swoich praw i współudziału. Chrystus rozrastał się, przestawał być człowiekiem i stawał się i gwiazdą i trawą (?) i tym wszystkim, co patrzy tysiącami niedostrzegalnych oczu. To uważasz za świat, co wiesz o świecie. Ale to, co ty wiesz, — to jest jeszcze tobą,



a świat zaczyna się dopiero w niewiadomym. Więc kim (?) jestem. Wiem, kiedym się urodził, ale wiem, że czas i wszystko co jest w czasie, jest (?) tym, co wiem: a świat się zaczyna tam dopiero, gdzie się kończy moja wiedza. Więc znowu (?) pytający jestem i nic ponad to, a każda m y ś l odpowiadająca jest tylko ze mnie, a takich p y t a ń, mąk (?) istniały i istnieją miliony we wszystkim, co żyje. Jakto, więc ja mogę zniknąć, umrzeć, nie wiedząc. To przecież nie miałoby sensu. Tak samo czuli i czuć będą — miliony przed tobą, obok ciebie, po tobie. I to jest życie... To właśnie, to że nieskończoność bolu i nieskończoność szczęścia ludzkiego jest tylko w człowieku, a naokoło niego miliony i bezmiary męczącego, trudzącego się mroku —

## 4. O p o r a n k u

Myśli są świeże i rzeźkie; na każdym listku, na każdym źdźble trawy lśni rosa. Idę ulicami miasta, które śpi. Na rogu ulic — ludzie o obnażonych bronzowych, spalonych przez słońce ramionach, układają bruk. Mam ochotę zagadać do nich po polsku, słyszę jednak za chwilę jak mówią — są to Włosi.

Nie wiem już, o czym myślałem w tej chwili. Teraz usiłuję zrozumieć to, co nagle stało mi się tak oczywiste. Ci l u d z i e żyli zawsze tacy sami, są i dziś jeszcze podobniejsi i bliżsi tym, co dźwigali egipskie piramidy niż my naszym ojcom. Tak trudno oswoić się z tą myślą: historia ukazuje nam kilka tysięcy gestykulujących postaci pierwszoplanowych, kilkaset tysięcy epizodycznych, a poza tym — poza tym tło nieme i głuche.

Słowo „kultura" wydaje mi się dziwnie śmieszne. Kultura! Podejdź i zapytaj tego kamieniarza o Danta, Vica, Rafaela.

Najdrobniejszą zmianę, odcień w przekonaniach, sposobie czucia szczytowych dziesięciu tysięcy — notuje się, pisze się o nim studia. Pewne myśli zdają się nam niedostępne przez swą prostotę i przez nasze chroniczne, odziedziczone już wprost zapominanie o nich, lub co gorsza, [przez] stosunek lekkomyślny i nieszczery. Obowiązek nie dopełniony staje (?) się w naszych oczach, gdy o sobie zbyt natrętnie przypomina komunałem. Myśl prosta, oczywista jak dzień słoneczny, staje się nam znowu dostępna w formie zmienionej, nieraz wynaturzającej ją.

Powiedzcie komu o tym, że właściwym bohaterem dziejów był wiecznie bezimienny tłum. B e z i m i e n n y? Dlacze-

go? — Kto nadawał imiona? Renesansowy dworak pamflecista, pamiętnikarz, — jakiś rozgoryczony, trawiący się w bezsilnym gniewie, wielki pan, — mnich wzdychający (?) do zyskownych beneficjów opata. A później, później ten dziwny, wykolejony, wpół proroczy, wpół kramarczy ród nowoczesnego literata. Dla was miała imiona nowa gwiazda operowa, poetyczna lwica demimondu, każdy snob, który pozostawał w bliższym lub dalszym stosunku ze światem teatrów pracowni (?).

Myśli moje utraciły świeżość. Wobec ludzi t y c h, którzy jeszcze czekali na swoje słowo, swoją kulturę, swoje imię — byłem obcy: i nagle zrozumiałem, że ludzkość świadomie nie żyła dotąd ani jednego dnia, że ani jedno zagadnienie nie było postawione dotykalnie, szczerze przemyślane do dna.

A kiedym stał, z przeciwległego trotuaru dobiegł mię głos sprzeczki. Dysputowano po polsku o materializmie dziejowym. Jeden z dyskutujących, młody blondynek w binoklach, zapewniał, że widział wielu robotników i nie pojmuje, dlaczego mamy przypuszczać, że dadzą sobie oni radę z zagadnieniami, z którymi napróżno my się łamiemy. Przeciwnik srożył się i zapewniał, że ekonomiczne warunki są potęgą nie liczącą się z protestami uczuciowymi żadnej sfery. Ekonomiczne warunki te wydawać mu się musiały jako jakieś niezmiernie stalowe ręce, kleszcze — urabiające i kształtujące krwawą miazgę ludzkich stosunków.

Myślałem: Nasze zagadnienia były zawsze pewnym gatunkiem rebusu o danym rozwiązaniu. Mieliśmy stworzyć sobie taki punkt widzenia, aby rozpatrywane z niego życie nasze i naszych chlebodawców, ewentualnie admiratorów — wydawało się wartościowe. Gdy takiego życia nie stało, wszystko wydawać się zaczęło prozaicznym, pozbawionym sensu i pozostała ostatnia nadzieja, czy też tylko nieunikniona klęska — owe kleszcze ekonomicznych warunków.

Ironia historyczna rozwija się konsekwentnie: w przebudzeniu człowieka my widzimy jak gdyby despotyczny i niezrozumiały nakaz maszyny. Wydaje się nam, że to noc nastała, a to zgasły światła tylko w sztucznym gmachu życia.

Słońce ludzkości nie wstawało jeszcze i nie było dotąd jeszcze prawdziwych narodów.

Gdyby przemówił teraz mową starych Egipcjan ten zgarbiony nad kamieniami człek, nie zdziwiłbym się.



## II. EPOKA I LUDZIE

### 1. Literackie kryzysy, upadki i wyzwolenia

Mam zwyczaj siadać z książką przy oknie wychodzącym na ulicę. O pewnych porach dnia powtarzają się na niej codziennie te same stereotypowe wypadki. Rano o wpół do siódmej zajeżdża ogrodnik swoim wózkiem, zaprzągniętym w dziwnie małego brunatnego osła, później pojawia się piekarz, furgon pocztowy rozwożący przesyłki, i tak dalej aż do wieczora. Przez ten czas, jak tu jestem i zasiadam u okna z coraz to inną książką, nie zmieniło się nic w ruchu ulicznym i przyzwyczaiłem się już do powtarzania się drobnych powracających zjawisk. Gdy zachodzi jakaś zmiana w ich porządku, jakieś opóźnienie czy przyspieszenie, przeszkadza mi to. Kolejność tych nic nie znaczących, obojętnych wypadków stała się jak gdyby jakimś podświadomym rytmem towarzyszącym moim rozmyślaniom. Od czasu do czasu podnoszę wzrok od książki i myśli moje owijają się naokoło znanych (?) ulicznych wydarzeń. Życie ulicy stanowi jak gdyby stałą kanwę, na której myśl wyszywa swoje wzory. Ludzie ci, codziennie przechodzący pod moimi oknami, stają się przykładami ilustrującymi coraz to inne teorie.

Wczoraj czytałem Poincarégo *Valeur de la science*. Zawiera ona zaraz na wstępie bardzo ciekawą analizę teoriopoznawczą czasu. Wykazuje, że c z a s, jakim dziś posługujemy się w myślach naszych, c z a s jeden i ten sam dla wszystkich, jest wytworem ludzkim, jest w gruncie rzeczy urządzeniem, ustanowieniem społecznym.

Gdym to myślał, czułem pewien niepokój. Było wpół do jedenastej: o tej porze w wąskiej uliczce naprzeciwko wychodzi zazwyczaj spiesznym krokiem listonosz, przechodząc kiwa

głową przecząco, jeżeli nie ma nic dla mnie. Tymczasem wczoraj nie było go widać; w kilka minut dopiero ukazał się, szedł szybciej niż zwykle. Ten niepokój i pospiech była to jedyna rzecz wspólna pomiędzy mną a nim. Poza tym nie wiedzieliśmy o sobie nic.

Przyszedł mi na myśl ten górnik, który, zasypany w kopalni w Courrières, przykładał do ucha zegarek i w jego miarowym ruchu znajdował pociechę: wydawało mu się, że ten szept mechaniczny zegara był czymś łączącym go z resztą ludzkości, był jak gdyby jej głosem — ostatnim i jedynym głosem uczłowieczonym, dobiegającym go tu. Jednocześnie przypomniał mi się ten inny górnik, zasypany w tej samej kopalni, który nie umiał określić czasu, jaki spędził w podziemiu i zgadując na chybi trafi, pomylił się w rachubie o dni dziesięć.

Czym jest poczucie czasu pojedynczego człowieka pozbawionego zewnętrznych środków kontroli? Wiemy, jakie istnieją co do tego teorie i spostrzeżenia. Wiemy np. że czas w przeszłości wspominanej przez nas wydłuża się nam lub kurczy, stosownie do ilości oddzielnych zapamiętywanych wydarzeń, — wydarzeń, które zrobiły na nas wrażenie; że np. długie stosunkowo okresy pozbawione wydarzeń zlewają się. Wiemy z drugiej strony, że w przeżywaniu najdłuższymi, najcięższymi do przeżycia są właśnie te pozbawione treści pauzy — oczekiwania, że stają się one prawdziwymi, jałowymi i piaszczystymi wiecznościami, niezmiernie uciążliwymi do przeżycia. Gdyby więc względy indywidualne rozstrzygały, ta staruszka, która tu codziennie przechodzi pod moim oknem rano i wieczór o tej samej porze, ciągnąc za sobą wózek z gazetami, co dzień przeżywałaby całą wieczność oczekiwania na coś, co ma się stać, być może na wygraną na loterii, na list jakiś, który nigdy nie zostanie napisany — na życie; a gdy przyjdzie śmierć, zleją się wszystkie dni w jeden, a ten jeden

*[Tu brakuje jednej kartki w rękopisie Brzozowskiego; tekst jej drukujemy według tego, co przed jej zagubieniem się odcyfrował i wydrukował p. R. Zrębowicz].*

skurczy się i spłynie w jedno uczucie zawiedzionego oczekiwania i umierania — w jedno nic.

Czy dla niej istnieje czas ten sam, który istnieje dla mnie? Wczoraj i dzisiaj — to dla mnie cały rój myśli, które przesuną się przez głowę — a dla niej? To tylko wiem, że gdy jutro będę siedział z własnymi, czarnymi myślami w głowie i zobaczę ją o tej porze, przypomnę sobie to, co było wczoraj, a co jest dziś.



Czy, gdyby nie cały splot stosunków, wydarzeń kulturalnych, istniałaby dla nas jakaś wspólna miara czasu?

Czas jest najsłabszą, najnietrwalszą formą łączności między ludźmi. Są ludy, o których chronologii nie wiemy nic. Miały one swoje kultury, religie, prawne urządzenia i swój czas zapewne. Dziś nie wiemy o nich nic. Czas to jest możliwość czynów. Być objętym tym samym czasem, tą samą jego zmianą — znaczy to mieć jakieś wspólne zadania. Gdy rozciągamy chronologię czasu na dzieje poszczególnych narodów, tym samym ustanawiamy możliwość związków pomiędzy ich kulturą, ich pracą a naszą.

Historycy nowocześni protestują przeciw idei rozwoju historycznego. Nazywają ją zmyśleniem metafizyków, przede wszystkim Hegla. Jest to jedna z wielu mania wśród tych charakterystycznych dla naszych czasów — wielkich, ale oschłe pojętych zdobyczy myślowych, i[1]) nie ludzie są wyrazem i wynikiem pewnej niezależnej od nich ciągłości dziejowej, lecz ona jest ich dziełem. Historycy czasów dawniejszych lubili się posługiwać uproszczonym, mitologizującym językiem, wyrażenia takie jak: moment, stadium, etap w rozwoju duszy narodowej, spotyka się u nich na każdym kroku, a i dzisiaj wyznawcy ortodoksalnego marksizmu mówią równie często i równie swobodnie o stadiach rozwoju kapitalizmu. Jest to zmiana terminologii, nie zaś zasadniczego stanowiska. Jedność czasu, ciągłość rozwoju historycznego — pojęcia te tak wrosły nam w umysł, że uważamy je za coś zrozumiałego samo przez się, że nie zdajemy sobie sprawy, iż mamy tu do czynienia z pewną nawpół praktyczną, nawpół teoretyczną konstrukcją myślową. Nawpół praktyczną — nawpół teoretyczną, powiadam, gdyż ulotnie (?) na tym właściwie polega trudność badań teoriopoznawczych nad historią, że punkt widzenia teoretyczny, tłumaczący tylko powstawanie zapatrywań na historię, nie może tu być

[1]) Według sensu byłoby tu na miejscu zamiast „i" — „iż" lub — jak często u Brzozowskiego — dwukropek. *Przyp. wyd.*

*[Tu kończy się luka w rękopisie].*
odłączony od roztrząsania samego realnego procesu historycznego stawania się.

Teoria historyczna jest zawsze ściśle związana z określonym stosunkiem sił historycznych. Przede wszystkim zaś wszystkie teorie historyczne opierające się na założeniu jakiejś wyższej niż pojedyncze jednostki i ich wola czynnej jedności są odbiciem stanu rzeczy, w którym jednostka bierze udział w życiu społecznym nie swobodnie. Jedność ponadludzka historii jest zawsze wyrazem ucisku ponadjednostkowego. Życie narodu jest to istotnie z konieczności i z natury swojej wynik współdziałania wielu następujących po sobie pokoleń. Działaczami realnymi są tu pokolenia te. Trwa jednak mniemanie, że życie narodu jest czymś niezależnym od pojedynczych generacyj [, jest] pewnym planem, jaki wprowadzają one tylko w wykonanie. Naród [według tej tezy] jest to jakaś istność niezależna, wymagająca [od swych członków] tylko poddania się, tylko zrzeczenia się, tylko posłuszeństwa. Jedność narodowa była i jest dotąd zawsze dla większości żywych ludzi należących do narodu — tylko jednością ucisku i wyzysku.

Nowocześni historycy skłonni są jednak widzieć w hipostazowaniu jedności i ciągłości rozwoju jedynie błąd metodologiczny, że tak powiem. Operujemy całkiem swobodnie takimi kompleksami pojęć jak renesans, epoka Ludwika XIV, epoka oświecenia itd. Klasyfikacje te wydają się nam tak proste, tak konieczne, tak zrozumiałe same przez się, że nawet nie dostrzegamy wcale tego, że są one klasyfikacjami tj. tylko naszymi punktami widzenia. Wydaje się nam, że one są; mało tego — że nie mogłoby nie być. Proste pytanie ukazuje całą złożoność, całą sztuczność tego mniemania. Np. gdyby chłop francuski lub włoski, albo nasz pisał historię, — czy i dla niego istniałyby te same podziały? Stwarzamy sztuczną konstrukcję życia widzianego ze stanowiska jednej warstwy i nazywamy ją historią narodu.

Listonosz i babka rozwożąca pisma byliby niepospolicie zdziwieni, gdyby im kto powiedział, że znaczenie ich we wszechświecie zmienia się zależnie od tych rozmyślań moich, w które ich wplatam. Przed tygodniem staruszka, nie wiedząc o tym, uosabiała irracjonalizm życia i była argumentem przeciw Heglowi, dziś stała się wynikiem rasy, czasu, otoczenia itd.



Taineowska teoria momentu jest jednak w samej rzeczy nie mniej może dowolną i schematyzującą w stosunku do życia niż takie ilustrowanie teorii wymyślanych u okna na przykładzie przypadkowych przechodniów. Kant historii nie narodził się dotąd. I dziedzina badań historycznych pełna jest pojęć uznanych za rzeczywistość, metod uznanych za obiektywne prawa itd.

Sprawa utrudnia (?) się przez to, że ucisk, jaki wywiera myśl dogmatyzująca na doświadczenie, jest w tej dziedzinie odbiciem i skutkiem bardzo realnego ucisku istniejącego w samym życiu. Klasyfikacje: renesans, oświecenie itp., były czymś więcej niż klasyfikacjami teoretyka, były też gwałtem realnym zadawanym życiu najszerszych mas. Jeżeli pozostawić na stronie inne formy tego gwałtu, a zająć się tylko wypaczeniem samoistnego rozwoju narodowego, to i tu najszersze masy znajdują się w położeniu ubogich krewnych donaszających ubranie swych możnych protektorów. Dla protektorów istnieją mody jako coś zrozumiałego, jako wytwór ich własnego życia; zaś w życiu ich ubogich krewnych zmiana mody odbija się jako konieczność donaszania kostiumów o coraz to nowym, coraz innym kroju i barwie.

Podobnie też kultura warstw żyjących umysłowym życiem zabarwia swymi odpadkami życie umysłowe warstw pracujących fizycznie i w ogóle tylko pośrednio biorących udział w życiu umysłowym. Wskutek tego myśl tych warstw zostaje zapełniona treścią przypadkową, uwarunkowaną nie przez to, co dla nich ma znaczenie, lecz przez to, co ma je dla warstw „myślących". Nie jest to fałszowanie umyślne i przebiegłe; jest to konieczność. Dopóki istnieje przedział pomiędzy warstwami myślącymi a pracującymi, dopóty życie umysłowe tych drugich będzie fałszowane nieustannie przez sam fakt, że cała kultura myślowa, przedostająca się do nich odpadkowo i ubożuchnymi strumyczkami, będzie zwrócona ku temu, co zajmuje, co obchodzi ludzi żyjących w innych warunkach niż cała pracująca masa, cała właściwa miazga narodu. Dlatego też wszelka oświata z góry jest zawsze zarażona fałszem, wszelkie systemy oświaty ludowej (?) *nolens volens* stają się sztucznymi (?). Samo istnienie kultury cząstkowej, kultury warstw nie pracujących przeszkadza już warstwom pracującym odzyskać samodzielność umysłową; odpadki prze-

dostające się przypadkowo i dorywczo ze sfery warstw kulturalnych, zastępują miejsce samodzielnego życia. Lud, który tworzył mity, żyć zaczyna plotką i potwornie przekręconymi pogłoskami, echami życia warstw „myślących". Inteligencja, gdy tylko sama dobrowolnie i konsekwentnie nie zrzecze się swojej samodzielności, staje się narzędziem nieraz (?) samego fałszowania myśli ludowej. Lud nie o tym ma myśleć, co jemu jest niezbędne do życia, lecz zaznajamiać się ze wszystkimi naszymi błędami. Niedawno jeden z młodopolskich pisarzy miał czelność poważnie dowodzić kulturalnej konieczności przedstawień pseudo-patriotycznych *[nieczytelne]* przez całą polską inteligencję sztuk dla mas ludowych. I wszystko to w imię tradycji i... narodowej. Listonosz, który przechodzi pod moimi oknami, zamiast myśleć o świecie i człowieku sam, ma raczej kształcić się na świstkach gazet, które ja wyrzucam przez okno. To nazywa się ciągłością rozwoju kulturalnego.

Rozumiemy teraz pochodzenie teorii jedności i ciągłości. Ma ona za zadanie dowieść, że takie żywiołowe i automatyczne — nie mówiąc już o umyślnym i systematycznie zamierzonym — podporządkowywanie życia jednych warstw życiu innych jest realizacją tej jedności, że ten sfałszowany, spaczony rozwój całych mas, całej olbrzymiej większości narodu jest wynikiem konieczności. Źródła i podstaw tej konieczności nie podobna naturalnie znaleźć w samym życiu jednostek ludzkich stanowiących naród. Człowiek nie może wytłumaczyć tak pojętej jedności. Zagadnienie przedstawia się w ten sposób: Należy wytłumaczyć sfałszowany, narzucony rozwój narodów, ludzkości jako coś właściwego im, istotnego. Rozwiązanie możliwe jest tylko na jednej drodze: sam człowiek zostaje uznany za coś nierzeczywistego, pozornego, zdającego się. Istotnym, rzeczywistym staje się natomiast duch narodu, idea historyczna, prawo rozwoju itp.

Sprawa samopoznania historycznego nie jest sprawą czysto myślową. Platonizm historyczny był wytworem realnego podporządkowywania jednostek czemuś obcemu. Zwalczenie platonizmu historycznego związane jest najściślej z wyzwoleniem realnym człowieka. Metafizyka historyczna zamienia [*przekreślone:* zabija] w poezji (?) w upiora, w fatamorganę żywych ludzi, nie tylko w teorii tłumaczącej życie. Dzieje się to samo



i w samym procesie historycznym. Przesądy historyczne wrosłe w krew (?), odziedziczone, pozwalają nie widzieć rzeczywistości taką jaką jest. Stosunki rzeczywiste pomiędzy ludźmi wchodzącymi w skład współczesnego społeczeństwa ukazują się nam nie jako coś istniejącego samodzielnie i samo dla siebie. Nie. Jest to tylko faza przejściowa, etap rozwoju, moment historyczny itd., słowem coś, co staje się, co musi być takim, jakim jest, gdyż jest dalszym ciągiem czegoś, co zaczęło się dawno przed nami i doprowadzi do rezultatów kiedyś w dalekiej przyszłości. Nie ma rzeczywistych ludzi, z których jedni krzywdzą, uciskają innych i nie umieją na tej podstawie krzywdy i niedoli stworzyć ani szczęścia głębszego, ani głębszego zadowolenia: — nie[,] jest moment historyczny, który trzeba przeżyć takim jakim jest. Przesąd o jakiejś danej historii uwalnia od odpowiedzialności, pozwala jej nie dostrzegać, rozpościera mgłę pomiędzy myślą sądzącą a rzeczywistością życia: — nie pozwala nam ujrzeć samych siebie. Czy my widzimy np. siebie, społeczeństwo nas otaczające takim, jakie jest, jakim widziałby je jakiś podróżnik, całkowicie obcy naszej kulturze, jakiś historyk posiadający jeszcze dar widzenia bezpośrednio rzeczywistości życiowej (?). Historia służy nam zawsze do wytłumaczenia życia, ukazuje nam wszystko jako nierzeczywiste, jako przejście tylko od jednej rzeczywistości do innej. W całą tę subtelną tkaninę myślową, która tłumaczyć ma współczesnemu człowiekowi, że jest niczym, że nie cięży na nim żadna odpowiedzialność, i dogmatyzm historyczny wplata niejedną szarą nić.

Jakto? — odpowie mi ktoś z mych czytelników — czy przebieg historii nie pozostawia wpływu, czy nie jest czymś rzeczywistym; czy można ignorować jego istniejące naokoło nas i w nas samych wyniki?

Bynajmniej.

Jesteśmy tym, czym historia nas uczyniła, tj. czym uczyniło nas dotychczasowe życie. Ale historia ma za zadanie wytłumaczyć nam, czym jesteśmy, a nie uwolnić nas od pracy. Ma ona być środkiem poznania życia, aby na podstawie tego poznania oprzeć naszą działalność. Ale tak poznane życie stanowi przedmiot odpowiedzialności, tak jakby było początkiem. Jeżeli historia ułatwia nam zrozumienie dążeń, jakie istnieją w ludziach żyjących razem z nami, jeżeli pozwala nam dokład-

niej ich widzieć, — jest nieoceniona. Ale na tym tylko polega ich znaczenie.

Dalsze zadanie formułuje się, jak mają żyć ci, tak poznani ludzie i c o j a mam dla tego ich idealnego życia uczynić.

To jest jedyne dziś naukowo, krytycznie dające się uzasadnić stanowisko względem życia.

Zrozumieć, czym jest d a n a d z i a ł a l n o ś ć dla żywych ludzi, jest to ocenić ją. Wszelkie zestawiania jej z jakimiś „ideami", „prawami" rozwojowymi itp. jest zawsze mniej lub więcej zamaskowaną mitologią.

Stanowisko jedynie dające się uzasadnić polegać może na tym: co m a m zrobić, aby działalność moja miała takie a takie znaczenie historyczne. Wymaga ono z r o z u m i e n i a i p o z n a n i a tej grupy ludzi, dla której pracujemy i przystosowania celowego naszej działalności do warunków pracy. Jest to niewątpliwie jedyny ludzki punkt widzenia.

Punkt widzenia ciągłości rozwojowej jest inny: Człowiek nie jest rzeczywistością historyczną. Rzeczywistością jest prawo rozwoju, idea narodowa itd. Działalność moja ma się liczyć z nimi wyłącznie. Czym jest moja działalność dla i d e i narodowej? — Tak brzmi [tutaj] pytanie.

Tak, ale czym jest ta i d e a narodowa? Nie jest przecież ona czymś danym bezspornym. Trzeba ją poznać. Jak się to dokonywa.

Nie przez poznanie rzeczywistych, żywych ludzi — nie potrzebowalibyśmy bowiem mówić o i d e a c h.

Jedynie i wyłącznie przez poznanie s e n s u historii i życia. Ideą jest to, co nadaje życiu i historii s e n s w moich oczach. Dopóki m o j e j a wydaje mi się niedorzecznością, czymś pozbawionym znaczenia, nie mam idei. Moje j a to znaczy cała zbiorowość wartości, przywiązań, wspomnień moich. Będę miał i d e ę, gdy ż y c i e wyda mi się znaczącym, t. j. gdy da się pogodzić z moimi wartościami, ukochaniami itd.

I d e ą jest to, co nadaje taki sens historii, jaki odpowiada uznawanym przeze mnie wartościom. Rozumiem rozwój historyczny, gdy w y d a j e mi się, że prowadzi on do pożądanych albo przynajmniej zrozumiałych z punktu widzenia moich wartości — rezultatów. Wyobrażać s o b i e, że dane społeczeństwo zginęło, — dlatego że to, co ja uważam za w a r t o ś ć, nie zostało uwzględnione, — jest to także jeszcze mieć (?) i d e ę narodową.



Słowem i d e a n a r o d o w a jest to wytłumaczenie, że te myśli, te wartości, które nam są znane, są celem i przyczyną, istotą rozwoju. Widzieliśmy przecie, że gdy biedak, któremu dajemy swoją starzyznę umysłową, otrzymuje dziś makulaturę z dzieł Büchnera, a jutro z dzieł Maeterlincka — to będzie się to nazywało rozwojem i d e i. Dla biedaka był to przypadek, dla idei konieczność. Hegel nazywał to *Hinterlist der Vernunft.*

A więc i d e a narodowa jest sprawdzianem historii — znaczy to: to, co j a czynię, musi (?) mieć z n a c z e n i e. Historia świata musi być tym, czym być powinna, aby moje czyny były jej dźwignią.

Gdy wydaje mi się, że to, co przed chwilą miało znaczenie, już go nie ma, — nazywa się to kryzysem. Idea przestała wystarczać. Stało się to dlatego, że od początku była zbyt ciasna. Przyjmowała w rachubę tylko to, co wiedziałem o sobie, ewentualnie (?) o mojej warstwie. [*nieczytelne*] odkryłem w sobie nowe właściwości, lub też ż y c i e dowiodło mi, że moje znane (?) mi właściwości nie mają obiektywnego znaczenia, że jestem niczym, lub co gorzej szkodnikiem. Rzecz jawna (?) [wtedy] musi się urodzić n o w a i d e a. Sens świata się zmienia: ja lub moja warstwa odzyskuje go ponownie. Nazywa się to ocaleniem.

Innymi słowami: z wartości wytworzonych przez dotychczasową pracę, znanych nam, trzeba budować konstrukcję harmonijną. Gdy ona się zapadnie, trzeba zbudować nową. Nazywa się to wyzwoleniem.

Zagadnienia polegają na tym: to, co ja uznaję za wartość, ma być sensem świata. Świat ma być tym, aby jego sens skupiał (?) się w dziedzinie znanych mi i drogich myśli.

Staruszce gazeciarce zdaje się tylko, że jest sobą: jest tym, czym ma być, aby słońce ludzkości obracało się naokoło moich myśli. Tym ludziom, którzy codziennie przechodzą pod moimi oknami, wydaje się zapewne, że o k r e s y ich życia zależą od znanych im wypadków. Złudzenie; i d e a ich życia jest we mnie, i ona o k r e ś l a, czym życie tych ludzi jest w istocie.

## 2. Polska rzeczywistość

„Młoda Polska" — nazwa ta w dziejach polskiego społeczeństwa pojawia się nie po raz pierwszy. „Młoda Polska" istniała już obok „Młodych Włoch", „Młodych Niemiec" w związku t. zw. Młodej Europy. Dziś Europa rzekomo się zestarzała — przekonamy się, o co tu właściwie idzie — a Młoda Polska! *quantum mutata ab illa!*

Młoda Polska — to mogło znaczyć: nie do nas należą pomyłki przeszłości; nie będziemy dochodzili, dlaczego zostawiono nam taką a nie inną spuściznę dziejową; nie będziemy dochodzić, czym byliśmy, ani płakać, ani oskarżać. Chcemy w imieniu 20 milionów Polaków, którzy stanowili dotychczas tylko bierny fundament całej t. zw. polskiej kultury, myśleć, pracować. Ruina Polski dotychczasowej była ruiną polskiej szlachty, ruiną polskiego mieszczaństwa, ruiną wszystkich idei, wiar i niewiar. Ale pod tym względem na całym świecie nie jest ani lepiej ani gorzej. Zbankrutowały wszystkie idee, którym miał służyć człowiek, gdyż wszystkie były środkami zorganizowania ludzkości z zewnątrz, zbankrutowały i przeżyły się wszystkie warstwy i kasty, które reprezentowały siłę organizującą pracę. Praca, człowiek pracujący, stają się jedyną podstawą życia świadomą swoich praw najwyższych poza nim: ponad nim nic (?). On, który miał służyć ideom, hasłom, wiarom, prawom, zasadom: wszystkie je pociąga do odpowiedzialności, bada, odrzuca wszystko, co jemu nie służy. Wszystko to pochodziło niegdyś od Boga, służyło za wyraz jego woli, oznaczało sens absolutny świata. Potem nastała epoka, gdy mówiono o ideach wrodzonych naturze ludzkiej, rozumowi ludzkiemu. Były to wszystko cele, w imię których organizowano, jednoczono, ochraniano pracę. Wszystkie one były siłą życia, dopóki służyły pracy; gdy zaś praca wyrosła ponad nie, stały się przeszkodą dla życia.

Praca to jedyny czynnik prawdziwie rewolucyjny, gdyż jedyna zmiana, która prawidłowo rośnie, rośnie nieustannie w jednym kierunku.

Wartość? Czym różni się wartość od marzenia? Tym, że ma znaczenie obiektywne.

Praca jest jedynym żywiołem łączącym w sobie ludzkie



z pozaludzkim. Jest ludzka, jest dziełem naszej woli, a jednocześnie jest przedmiotowa, jest zjawiskiem przyrody, zachowującym swą moc wobec wszechświata. Świat uczłowieczony — przedmiot marzeń poetów, twórców religij, myślicieli — przez nią się ziszcza. Przez nią staje się ten świat, w którym wszystko jest rozumne. Wszystkie idee, wartości ludzkie — opierają się na pracy. Przeciwko niej nie ostoi się nic ludzkiego. Z czystymi ideami nie liczy się nic, co jest poza człowiekiem. Praca jest jedyną rzeczą ludzką mającą swe (?) znaczenie w przyrodzie i jest jedyną mową, którą rozumie kosmos. Wielcy myśliciele i miłośnicy nowożytnej ludzkości, Marks, Michajłowski, Proudhon i Feuerbach, z różnych stron, [z różnych] punktów ukazywali ten wielki przełom w życiu historycznym ludzkości, przełom radykalny i zasadniczy, dotyczący wszystkich zakresów kultury i życia.

Ludzkość nie istniała dotychczas. Dziś dopiero coraz bliżej ukazuje się jej konieczność i możliwość ujęcia własnych swoich losów w ręce. Konieczność — gdyż nie ma już dziś myśli, zasady, prawa poza tą jedną podstawą pracy — jest tylko praca, to jest jedyne prawo, wiara, wartość, a z drugiej strony goła przemoc, miałki oportunizm.

Polska historyczna upadła! Ależ tak, tak samo upadają, giną, rozpadają się historyczne Niemcy, Francja, Włochy. Ludzkość przezwyciężyć ma swoją dotychczasową historię. Jej historia była historią siły, która narzucała pracy swoją wolę, organizując ją. Była historią tych usprawiedliwień ideowych, w imię których rzekomo rządziła siła i z których czerpała swoje prawa do rządów.

Dzisiaj jedyną wiarą ludzkości szczerą (?) — jest wiara w ludzkość żyjącą przez pracę, swobodną, samoistnie organizującą się.

Życia nie ma nigdzie w Europie historycznej: jest ono w tej Europie jutrzejszej, Europie samowładczej pracy, która narodzi się z walki. Więc nie ma co mówić o wyjątkowości położenia. Wyjątkowym jest to położenie dla Polski szlacheckiej, mieszczańskiej, księżej (?) — ale tu nic do nas i nic do życia nie należy. One jeszcze zrządzeniem przypadku ukazać się mogą na powierzchni politycznej Europy. To do nas nie należy.

Do nas? Kim my jesteśmy? Za kogo tu mówię?

Tylko za myśl na razie, myśl, która szuka i nie może znaleźć podstawy swej w niczym, co nie wytrzyma jej krytyki i badania.

Cóż jej pozostało po całych stuleciach walk i poszukiwań?

Kartezjusz od przeświadczenia o swoim istnieniu czyni przejście od Boga i poprzez Boga dochodzi do wszelkiej pewności.

Bóg — wszystko co wypowiemy o nim będzie już nie Bogiem, lecz naszą myślą o nim. Gdy coś ukazuje się jako nakaz Boga, ukazuje się zawsze jako konsekwencja naszego (?) pojęcia o Bogu. Wola Boża była zawsze wolą ludzi, którzy mówili o Bogu. To samo powtórzyć można o wszystkich myślach i ideach. Miały być sensem świata, istotą rozumu. Wszystkie zaś były tylko tym, co ludzkie, nazbyt ludzkie. Pewnym stopniem w rozwoju człowieka.

Więc nic.

Człowiek jest sam. To tylko będzie miał, co zdobędzie, co utrwali w przyrodzie. Gdy chcę, by coś było, gdy coś ukocham, w coś wierzę — muszę to utrwalić jako pracę.

Praca jest podstawą wszelkiej pewności ludzkiej, wszelkiej wartości ludzkiej.

Jeżeli słowo: ludzkość, ma znaczenie — to jedynie przez pracę.

Zatem, gdy dziś myślę o Polsce, t. j. myślę o tym wszystkim, co polską mową jedynie wypowiedziane być może, o tym wszystkim, co w tej mowie wypowiedziane jest, gdy myślę o tych wszystkich nazwiskach polskich, które są nam drogie, o Mickiewiczu, Towiańskim, Lelewelu, Worcellu, Słowackim, Norwidzie, Wrońskim, — gdy myślę o tym wszystkim, co musiałoby zagłuchnąć w piersi polskiego chłopa, gdyby Polska stała się [tylko] imieniem, o tym wszystkim żywym, żyjącym w sercach ludu, co tylko w polskiej mowie, w polskim nieznanym, przewidywanym tylko obyczaju wyrazić się, wypowiedzieć będzie mogło, — to wiem, że podstawą dla ziszczenia tego wszystkiego jest tylko Polska pracująca, wieśniacza i robotnicza. Ta, która ma być.

A ta jest młoda.

Chrześcijaństwo zwyrodniało? Cóż chrześcijaństwo? To dotyczy Polski pogrzebanej.

Szlachetczyzna, Targowica, nędza polskiej inteligencji, służalstwo galicyjskie — to wszystko, to wszystko należy do świata umarłych.



Więc nie to, że poza nami dziewięć wieków historii. Nam istotnie nie upadek, nie dożywanie (?), nie odradzanie się nawet, lecz narodziny.

Nam?

A pamiętacie widmo ukazujące się Panu Młodemu w „Weselu".

Wy chcecie żyć młodą Polską, a wy skąd? Skąd przyszli[ście]: z jakiej zgnilizny (?).

Czyście się już wypalili z wszystkich win, czy nie ma na was już nic z przeszłości, czyście już zasłużyli na wielki przywilej służenia tej młodej, narodzić się mającej Polsce, czyście [już] zasłużyli [na] prawo walczenia o nią, pracowania dla niej.

Czy nie ma w Was już nic ze starego Polaka. Czy to wszystko już pogrzebaliście, pogrzebaliście dobrze i ostatecznie, aby nie wstało. Bo tylko wtedy nie będziecie wprowadzali w pracę budzącego się, walczącego nowego życia — swej zgrzybiałości.

Kto tu chce wejść, musi siebie — dawnego siebie pogrzebać.

I można było myśleć, że tak będzie. Oficjalnie zaczęła się Młoda Polska — od wieszcza zniszczenia.

Nie macie czym żyć — to tylko mówił, o tym tylko pisał Przybyszewski, i za tę szczerość rozpaczy swojej, za jej płomień i ból, za krew serdeczną, jaką pisał — słowa zagłady wszystkiemu, czym dotychczas człowiek żył, zostanie.

On był jak potok płomieni pomiędzy starym a nowym światem. Kto przeszedł przez jego twórczość szczerze — mógł albo zginąć, albo wyjść jako człowiek, który wszystko stracił i nie ma nic prócz pokornej chęci trudzenia się, dorabiania się prawa do życia. Albo też wreszcie trzeba było życieć oprzeć na niewierze (?) w siebie, na wolności nieustannego kłamstwa sobie. Ale o tym później.

Polska pracująca.

To zezwierzęcenie i nędza małorolnego polskiego chłopa, ogłupianego przez księży, dziedziców, demagogów wszechpolskiej hakaty.

To polski robotnik więzieniem przypłacający lub śmier-

cią — najelementarniejszą walkę o prawa samoobrony ekonomicznej.

Rosyjski ucisk, poznańska ciemnota, galicyjska nędza i serwilizm.

Aby ta skrofuliczna, przeżerana przez nędzę i ciemnotę Polska pracująca doszła do zrozumienia swoich sił i do posiadania tych sił, — ileż walki i ileż pracy [potrzeba]. Młodej Polsce królewski przypadł udział: ma być świadomością narodu, który sam siebie pracą swoją stwarza. Pisarze Młodej Polski, czy tak?

Wydaje się, że to są paradoksy. Wydaje się nam, że frazesem tylko jest mówić o nowym, niewypróbowanym jeszcze życiu. Pamiętamy przecież nazbyt dobrze całą kolejność wypadków: na usprawiedliwienie swoje, wytłumaczenie ostateczne i niezbite przytoczyć możemy całą długą listę zawodów (?) historycznych. Myśmy zdradzali z Targowicą i myśmy ginęli z Kościuszką, modlili się ze Skrzyneckim, intrygowali z Krukowieckim, oddawaliśmy się na ofiarę z Arturem Zawiszą, dyplomatyzowaliśmy nieudolnie i śmiesznie z Hotelem Lambert. Wszystko my. I nasze czyny muszą być konsekwencją tego wszystkiego. Dalszy ciąg opowieści polskich losów tkwi przecież w jej założeniach. Tak dalece opanował nas przesąd historii. Rozwój ludzkości ciągnie się, wikła (?), tworzy supły, rozplątuje i dąży do jakiegoś rezultatu, który zarazem jest i jego początkiem, gdyż jest rozumem, dziejowo poruszającym wszystko. Łatwiej już stosunkowo przekonać przyrodnika, że materia, energia itd. są znaczkami pojęciowymi, utworzonymi dla pewnych celów, niż historyka, że rozwój historyczny jest zawsze tylko obrazem umysłowym, też pewnym celom służyć mającym i stworzonym z pewnego punktu widzenia, że z natury rzeczy nie jest on nigdy równoważnym całej rzeczywistości przeszłego życia. Tym bardziej zaś błędną staje się ta idea rozwoju, gdy zostaje rozciągnięta na wypadki przyszłe, gdy ma określać nasze stanowiska i postępowanie — musi być uznana za całkowicie błędną.

Ale tu jeszcze nie o to idzie. Tu wystarcza takie proste spostrzeżenie: że większość Polaków nie zdradziła, nie robiła błędów, nie bankrutowała i nie czyniła smutnych doświadczeń co do swojej wytrwałości, mądrości politycznej, męstwa: — lecz przeciwnie była zdradzana, przypłacała drogo eksperymenty dokonywane przez innych: że zatem historia większości Polaków nie jest bynajmniej jednoznaczna w tym, co dziś za historię uchodzi. Wpierw nim wogóle mówić zechcemy o historii i wyprowadzać z niej jakieś konsekwencje praktyczne, trzeba zastanowić się, o jakiej historii mowa, jaka historia jest istotna. Jeżeli wnioskiem wypływającym ze znanej i powszechnie uznawanej dotąd za jedynie możliwą historii polskiej — jest znużenie, rozpacz, zobojętnienie, rozczarowanie co do możności jakiegokolwiek [działania] zgodnego z idealnymi postulatami życia narodowego, cyniczna i sceptyczna rezygnacja, — to z punktu widzenia tej prawdziwej, nie napisanej, oczekującej wciąż jeszcze swego Micheleta historii polskiej, wypływa jako dominujące uczucie, jako nastrój, określający fizjognomię moralną epoki — straszliwy głód życia, głód życia, który siebie jeszcze nie zna, niecierpliwe, gorączkowe dążenie do ujęcia w ręce własne swoich losów. Z punktu widzenia prawdziwej, rzetelnej historii naszego narodu — to jest charakter prawdziwy naszych czasów: olbrzymia siła, która nie zna jeszcze swojej potęgi własnej, której życie dzień za dniem wykrada (?) czas (?), siła, którą niewiara, znużenie inteligencji oszukuje swoimi starczymi myślami. Charakter naszej epoki to głód podziemny, nieustanne głuche (?) rwanie (?) się, to targanie się gorączkowe. Tragizm chwili to przemijanie życia, to rozpraszanie na drobiazgi wielkiego momentu, wielkiego zadania — to straszliwa niewspółmierność pomiędzy tym, co t. zw. myśl polska o narodzie naszym sobie wyobraża, a tą jego nie przebudzoną, usypianą, pętaną przez wrogów i rzekomych przyjaciół siłą.

Ale aby to odczuć, to zrozumieć, trzeba zerwać z historyzmem (?), z tradycją, zarówno u nas jak na Zachodzie. Przede wszystkim zaś z tą straszliwą tradycją, którą przynosi się na świat w nerwach (?), tradycją, która pozwala nam nie dostrzegać, że życie nasze oparte jest na nikczemnych, usystematyzowanych, ulegalizowanych zbrodniach. Z tradycją, która pozwala przyjmować jako coś zrozumiałego samo przez się i koniecznego, że w t. zw. społeczeństwach naszych można umrzeć z głodu, że żyją w nich ludzie pozbawieni najelementarniejszych wiadomości o świecie i środków zdobycia tych wiadomości, że kobieta jest towarem itd. bez końca. Gdyby nie ta tradycyjna podłość, jaką się wdycha nieustannie

w ciągu każdego dnia dzieciństwa, gdyby nie ta historia wyzysku, uciemiężenia, nieprawienia najszerszych mas ludzkich, n i e p o d o b n a byłoby przeżyć ani jednego dnia w t. zw. kulturalnych społeczeństwach Europy. Ale to wszystko tkwi w n a s, zanim dowiadujemy się o faktach, które g d y b y b y ł y widziane, zamieniłyby w rewolucjonistów wszystkich po prostu tylko uczciwych i myślących ludzi. Tradycja — to jest ś l e p o t a odziedziczona, nie pozwalająca dostrzegać wprost warunków, w jakich ż y j e olbrzymia większość ludzkości. Trzeba zerwać ostatecznie i całkowicie z tą fałszywą, tradycyjnie ślepą i oślepiającą historią ludzkości, aby zrozumieć jej sens i jej znaczenie, aby zrozumieć, że n i e t y l k o Polska, ale żaden n a r ó d nie żyje dziś w prawdziwym i istotnym tego słowa znaczeniu.

A to jest dopiero pierwsza i łatwiejsza część zadania: jest to dopiero myślowe, czysto intelektualne zrozumienie stanu rzeczy i pracy, jaką ten stan rzeczy na nas wkłada. Bo to, co stanowi prawdziwą pracę naszych czasów, to co jest z jej punktu widzenia zrozumiałe samo przez się — to musi być [dopiero] zdobyte. Gdyby mógł (?) powstać z tych warstw ludowych człowiek, któryby na świat spojrzał i c h o c z y m a! Gdyby w ten sposób odrazu bez trudu, bez męki i ohydy konsekwentnego wyzwalania się przez rozkład dotychczasowości powstała ta i s t o t n a, p r a w d z i w a myśl polska. Ale ukazanie się nawet wyjątków tak samorzutnie, tak genialnie pierwotnych (?) żywiołowych, a b y cała zgnilizna dotychczasowości nie dotknęła się ich, jest [*nieczytelne*] niemożliwe. Tym bardziej zaś niemożliwe jest t a k i e wyzwolenie c a ł e j kultury narodowej. M y ś l, kultura, nauka, to wszystko wytwory dotychczasowych pseudo-narodów, pseudo-społeczeństw. Kto zaczyna myśleć, zaczyna m y ś l e ć z ich punktu widzenia, z punktu widzenia ukazującego tylko ruinę (?) tego wszystkiego, na czym się myśl wspiera. Więc d r o g a jedyna prowadzi przez przezwyciężenie, wypalenie w sobie starego człowieka, starej kultury. I każda zdobycz negatywna, każde konsekwentne przezwyciężenie będzie zarazem zdobyczą pozytywną, gdyż uwolni tych, którzy do budzących się mas ludowych należą, od p r z e ż y w a n i a dramatu samorozkładu starych wartości. Samooczyszczenie się starej kultury, starych układów, zestrojów psychicznych kojarzy się i zlewa się z powstawaniem, rodzeniem się nowych pierwiastków kultury. Jest to nieustanne rodzenie się ś w i a t ł a z ostatecz-



nych, beznadziejnych ciemności, proces bolesny rozkładania się starej i tworzenia nowej duszy. Proces pustoszenia wszystkiego, czym się żyło, i budzenie się nowego życia w pustce. T o j e s t osnowa w s z y s t k i c h mających wartość kulturalną przebiegów duchowych naszych czasów.

W związku z osnową tą i na jej tle jedynie może być zrozumiana Młoda Polska i jej twórczość. Całe życie świadome ludzkości oparte jest na s ł u ż e b n y m znaczeniu człowieka. Człowiek wykonywa jakiś plan, jakąś ideę istniejącą poza nim. Poza człowiekiem jest dobro, poza nim jest piękno, prawda, sprawiedliwość. Całe znaczenie życia ludzkiego jest poza człowiekiem. Człowiek sam przez się nie ma znaczenia. Na tych podstawach oparta jest cała struktura wartości kulturalnych i duchowych: podstawy swojej i celu swego szuka człowiek poza sobą. C a ł y proces negatywnych, krytycznych postępów myśli ludzkiej nowoczesnej polegał na zrozumieniu, że wszystko to, co dotychczas ludzkość uważała za pozaludzki, ponadludzki s e n s ś w i a t a jest ludzkim dziełem. Stąd wyprowadzono wniosek, że ponieważ złudzeniem okazała (?) się ta p o z a l u d z k o ś ć i p o n a d c z ł o w i e c z o ś ć wartości, dla których pracował człowiek, złudzeniem jest w ogóle wartość. [Że] ponieważ nie ma wartości poza człowiekiem, nie ma jej w człowieku.

Nie chodzi tu oczywiście o czysto dialektyczną teorię wartości: wnioskowanie to wyraża i streszcza cały bolesny i złożony przebieg życia. Społeczeństwo dotychczasowe jest organizacją opartą na przymusie. Nie ci, którzy są przedstawicielami tego przymusu — tej zewnętrznej organizacji, nie t. zw. warstwy k i e r u j ą c e nawet są c e l e m i sprawdzianem wartości społecznych. Celem tym jest raczej cały systemat stosunków, wyznaczających jednym kierownictwo, drugim mniej lub więcej bierne poddanie się, systemat stosunków na część najznaczniejszą (?) ludzkości zwalających c a ł y bezmiar pracy fizycznej. Wszystkie wartości moralne, kulturalne są przystosowane do tego systematu: stanowi on ich podstawę. Podstawa ta jest poza człowiekiem, poza pojedynczymi ludźmi, wchodzącymi w skład społeczeństwa. Dotychczasowe przetworzenia k u l t u r y polegały na przesunięciach (?) w tej pozaludzkiej, pozaosobniczej podstawie wszystkich wartości społecznych. Były to metamorfozy w systemacie i strukturze ucisku społecznego. Typ ucisku społecznego rozstrzyga o t y p i e pozaludzkiej podstawy wszystkich

wartości moralnych. Ucisk społeczny jest zawsze jednocześnie i organizacją społeczną, organizacją społecznej pracy. Każda zmiana w organizacji tej pracy, gdy ścierała się z dawniejszą, występowała jako jedynie możliwa, [jedynie] racjonalna. Odbijało się to w życiu umysłowym jako walka zasad, jako zmiana jednego metafizycznego światopoglądu na inny. Odbijało się to jako uciążliwy i bolesny proces moralny. Cnotą, rysem dodatnim z moralnego punktu widzenia jest to, co służy, sprzyja spełnianiu czynności życiowych w obrębie danego systematu społecznego. Gdy pewien układ organizacyjny wyczerpie to wszystko, co może dać dla organizacji pracy, gdy staje się z dniem każdym coraz bardziej jej hamulcem, — wszystkie oparte na nim cnoty stają się wątpliwymi, przestają być cnotami, tracą wiarę w siebie. Być sprawiedliwym sędzią np. — wymaganie to opiera się na uznaniu, że społeczeństwo sądzące jest wyrazem sprawiedliwości; gdy jednak przekonania tego nie ma, chwieje się sama podstawa moralna danej dziedziny działalności i życia (?). Być energicznym przedsiębiorcą, uczciwym i sprawiedliwym — znów opiera się to na założeniu, że sama funkcja przedsiębiorcy jest konieczna i dobroczynna; gdy staje się ona wątpliwą, wątpliwymi stają się wszystkie wartości moralne z nią związane. Wszystkie cnoty, wartości etyczne — są zawsze związane z pewnymi określonymi czynnościami i stosunkami społecznymi i opierały się na aksjomatycznym uznaniu stosunków tych za bezwzględnie wartościowe. Życiowe zadowolenie, codziennie potwierdzane, z wartościowości funkcyj spełnianych w społeczeństwie — stanowi podstawę życia moralnego, moralnego samopoczucia człowieka. Dopóki przy spełnianiu tych czynności spostrzegamy zjawiska dodatnie, które są ich wypływem; dopóki spostrzegamy, że dzięki naszej działalności zmniejsza się w sferze naszego doświadczenia ilość zjawisk ujemnych, dopóty świadomość etyczna krzepnie w nas. Gdy przeciwnie widzimy, że nasza działalność nie jest w stanie dosięgnąć tego, przeciwko czemu buntuje się nasza myśl, lub też nawet rodzi także ujemne skutki, — podstawa moralna działalności naszej jest zachwiana. Zachodzi trudność. Nasze sądy o tym, co być powinno, są w znacznej mierze uwarunkowane przez nasze czynności codzienne, — czy więc jest możliwe takie rozdarcie duszy, czy nie będziemy wprost widzieli grzechu, zła w tym wszystkim, co z charakterem



i kierunkiem naszej działalności nie jest zgodne, względem czego jest ona bezsilna, — czy nie będziemy uznawali za dobre wszystkiego, co wypływa z tej działalności.

Wartość moralna człowieka polega na bezinteresowności i swobodzie jego sądów. Na tym właśnie polega przeżywanie się klas, że spełnianie czynności związanych z [ich] naturą może być uznawane za wartościowe tylko przez ludzi nie mających już swobody i siły i męstwa sądu i krytyki, lecz powodujących się w swych sądach moralnych nałogiem lub zgoła nie sprawdzających wartości swego postępowania lub nie wierzących w swą działalność. Klasa żyje i rozwija się, póki czynności związane z nią mogą wzbudzać entuzjazm w ludziach etycznie bezinteresownych. Klasa kostnieje, gdy aby wierzyć w nią, trzeba być człowiekiem moralnie ograniczonym. Wtedy bowiem czynności jej spełniane są przez ludzi niezdolnych do rozwoju. Kiedy pewna część czynności społecznych znajduje się w tym położeniu, mamy do czynienia z kryzysem moralnym częściowym i zamkniętym w pewnych granicach. Gdy jednak wszystkie czynności kulturalne są w ten sposób zakwestionowane, gdy zakwestionowany zostaje cały układ stosunków społecznych stanowiących podstawę wszystkich czynności społecznych: wtedy wszystko, co może stanowić przedmiot (?) działania w obrębie danego społeczeństwa, staje się moralnie wątpliwym. Obecnie prócz pracy fizycznej w tym położeniu właśnie znalazły się wszystkie gałęzie i formy działalności społecznej. Systemat stosunków społecznych, rodzajów działalności, jakie w obrębie tych stosunków są możliwe — kształtuje życie umysłowe ludzi wyrastających i żyjących w danym społeczeństwie. Granice tego systematu stosunków wydają się im granicami świata, możliwe formy działalności jedynie możliwymi formami życia. Gdy więc cały (?) ten systemat i wszystkie formy działalności zostają obezwartościowane — wydaje się, że straciło wartość wszystko, że nie ma wartości już nic w świecie. Przeżycie (?) się danych form działania wydaje się kresem życia, ponieważ urobiony (?) przez te formy działania i dla nich umysł poza ich granicami nic nie dostrzega. Kryzys dziejowy, roztwierający nowe widnokręgi dziejowe, wydaje się klasom przeżytym krańcem wszelkich widnokręgów.

Teraz łatwo zrozumieć charakter pracy, jaka ma być dokonana. Trzeba stworzyć nowe formy (?) działania, zrosnąć (?)

się z nimi (?), aby odrodziło się poczucie moralne, przekonanie o wartości świata; ale przeświadczenie, że świat (?) nie ma (?) wartości, że wyczerpały się wszystkie perspektywy ludzkości, czyni myśl o możliwości takiego odrodzenia nieprawdopodobną, niedorzeczną: jakże coś ma powstać z nicości (?). Widzimy, że warstwy przeżywające się są absolutnie niezdolne do ujęcia (?) przewrotu społecznego, do którego przeżycie się ich jest tylko negatywnym wstępem. Dopóki idzie o zamianę jednej warstwy kulturalnej na inną, nie ma to zbyt wielkiego znaczenia: nowa warstwa kulturalna wnosi własną swą myśl; gdy jednak kryzys obejmuje wszystkie warstwy kulturalne, staje się poważniejszy i pod tym względem: cała myśl zarażona jest niewiarą i kto tylko myśli, musi z nią walczyć. Systemat myślowy, kulturalny naszych czasów jest światopoglądem bezcelowości, niedorzeczności, lub przynajmniej obojętności życia ludzkiego: i w kategoriach tego systematu, a co jest poważniejsze, pod wpływem tych wartości i stanów moralnych, które są kultywacją wątpienia — musi dokonywać się praca myślowa mająca zrozumieć największe, i najszczęśliwsze (?) przetworzenie historyczne: wyzwolenie ludzkości spod władzy organizacji zewnętrznej. Czy może nas dziwić licha (?) mechaniczna teoria ortodoksalnego marksizmu, wykrzywiająca to wszystko, co było w myśli Marksa wysiłkiem przezwyciężenia wszelkich wartości i pojęć rozkładającego się świata.

Za świat człowiek uważa zawsze swoje wyobrażenie o świecie: i nie jest w stanie wytworzyć sobie tego wyobrażenia z innych pierwiastków prócz tych, jakimi jego życie duchowe rozporządza. Gdy wszystkie wartości i wyobrażenia o czynnościach wartościowych, stanowiące dorobek kulturalny pewnych warstw, staną się wątpliwymi, lub całkowicie stracą znaczenie, nie ma w życiu duchowym żadnego pierwiastka, z którego można by wytworzyć pojęcie o wartościowym świecie. Świat staje się niedorzecznym, bezwartościowym: ponieważ zaś wyobrażenie o świecie jest w naszych oczach całym światem, więc powstaje przekonanie o całkowitej nicości świata i życia. Przekonanie nawet, że to, co my wiemy o świecie, jest tylko naszym wyobrażeniem, więc nasz sąd o wartości świata jest właściwie sądem tylko o znanych nam formach stosunków ze światem — samo przez się, to jest jako wiedza teoretyczna, wystarczyć nie jest w stanie. Cóż stąd, że wiemy, że jest być może jakieś nieznane



nam wartościowe życie, gdy nie jesteśmy w stanie wydobyć ani jednej iskierki z siebie, gdy nie jesteśmy w stanie pomimo najszczerszej męki, [pomimo] najbardziej rozpaczliwych i gorączkowych usiłowań, znaleźć w duszy naszej tj. w ogóle znaleźć — ani jednego wartościowego uczucia, ani jednej wierzącej w siebie myśli. Nasze myśli i uczucia są jedyną naszą rzeczywistością; gdy wszystkie one są obezwartościowane, obezwartościowana jest cała nasza rzeczywistość. Myśl, że to, co my uznamy za rzeczywistość, nie jest całą rzeczywistością — nie jest w stanie sama przez się tej wartościowej a nieznanej dotąd rzeczywistości stworzyć. Rzeczywistość nowa, która by była znów wartościowa i stanowić mogła podstawę dla wartościowej działalności — może być stworzona przez samą działalność tylko. Tylko forma wartościowego życia może wytworzyć w nas uczucia i myśli, w których wartościowość wierzylibyśmy. Widzimy, że rozwiązanie spraw prowadzi przez czyn. Ponieważ zaś także obezwartościowanie świata możliwe jest jedynie na tle rozkładu całego systematu społecznego, więc tę nową czynność można znaleźć jedynie poza jego obrębem. Trudność polega na tym, że musi być dokonane coś z punktu widzenia starej myśli, starego światopoglądu wydającego się absolutnie niemożliwym; skoro nic w świecie nie ma znaczenia, jakże można znaleźć coś wartościowego. Uznanie teoretyczne granic naszego świata nie wystarcza, trzeba je uznać praktycznie tj. przekroczyć, tj. nie dość jest uznać, że to, co jest z naszego punktu widzenia światem, jest tylko wyobrażeniem, lecz wprost wejść w nowy świat, tj. oprzeć swe życie na innych podstawach w czynie, czynem wyjść poza granice dotychczasowych form życia społecznego.

Wielką zasługą myśliciela rosyjskiego Ławrowa pozostanie, że zrozumiał on tę etyczną stronę rewolucjonizmu: zrozumiał, że szermierzami nowego świata mogą być ludzie należący już do niego swym życiem i składem moralnym. Pisarze, którzy pozwalali sobie szydzić z etycznego idealizmu Ławrowa i tych ludzi, z których postępowania wyprowadzał Ławrow swoją etyczną teorię rewolucji, przeciwstawiali temu etycznemu rewolucjonizmowi rzekomo pozaetyczny marksowski — [lecz] nie rozumieli Marksa. Gdy Marks podkreśla i mówi, że dzieło wyzwolenia może być tylko dziełem klasy wyzwalanej — mówi w gruncie rzeczy to samo, tj. że aby za nowy świat i dla nowego świata walczyć, trzeba już do niego należeć: tylko że Marks nie wierzył,

żeby można było przezwyciężyć w sobie starego człowieka i stworzyć nowego, i dlatego uważał za [rzecz] bardzo wątpliwą, żeby ludzie z klas kierujących pracą własną nad s o b ą przetworzyć się mogli na całkowitych reprezentantów nowego, opartego na wyzwoleniu uciemiężonych świata. Opierając się na doświadczeniu, na przykładach n a r o d n i k ó w-b u n t a r ó w, na całym tym ruchu inteligentnej młodzieży rosyjskiej, z którego wyrosły bohaterskie, tak cudownie piękne postacie N a r o d o w o l c ó w, Ławrow dopełnił i pod względem etycznym pogłębił, uczłowieczył teorię wielkiego myśliciela niemieckiego, którego geniusz uznawał. Tylko przynależność ż y c i o w a moralna do nowego świata stanowi pewną podstawę intelektualnej pracy dla niego. S a m a ta intelektualna praca powstać i rozwijać się s a m o r o d n i e, szczerze i prawidłowo może jedynie na podstawie takiej samorodnej (danej przez samą przynależność do t. zw. wyzyskiwanych klas, klas pracujących) lub wychowawczej (?) pracy nad sobą. Pracę — nie „etyczną", wewnętrzną pracę w obrębie danego ustroju, l e c z istotną, dokonaną przez zrośnięcie się, przez czynne wstąpienie w szeregi klasy reprezentującej życie nowe, życie mające być stworzonym przez c z y n n e zerwanie ze światem starych, rozkładających się urządzeń i stosunków.

Tak przedstawia się sprawa przezwyciężenia „starego" obezwartościowanego świata. Ale obok takiego j e d y n e g o istotnego rozwiązania ukazuje się mnóstwo nieszczerych, niewykonalnych, złudnych. Przyjmuje się np. p e w n e tylko cząstki, pewne wartości starego świata i przypuszcza się, że mogą one być przyjęte bez przyjęcia owych ściśle związanych z nimi następstw, które się odrzuca. Na tym polegają wszelkiego rodzaju r u c h y e t y c z n e: ponieważ polegają one na rozdzielaniu tego, co jest nierozłączne, na niedostrzeganiu konsekwencyj nieuchronnych, więc ściśle [z nimi] związaną i niezbędną dla możliwości poważnego ich traktowania jest pewna ciasnota umysłowa, słabość myśli obawiającej się i nie znoszącej logiki. Inną formą jest usiłowanie odkrycia w obezwartościowanej rzeczywistości jakiegoś tajemniczego znaczenia, nawrót ku historycznie porzuconym, ukrytym, zapomnianym formom myśli. Z przekonania, że to, co my uważamy za świat, za życie, jest tylko naszym wyobrażeniem o świecie, wysnuwa się wniosek, że n a s z e c z y n y mogą mieć jakieś z g o ł a inne znaczenie niż to, jakie przypada im w udziale w tym, co my uważamy za rzeczywistość.



Praktycznie może prowadzić to do przekonania, że chociaż w t. zw. pozornej rzeczywistości czyny nasze wydają się bezwartościowymi — w ukrytym przed nami, prawdziwym świecie mogą one mieć wartość niepospolitą. Stosunek fabrykanta do robotnika w istocie rzeczy może być stosunkiem dwóch duchów, z których jednemu potrzebne jest upokorzenie, drugiemu zaś próba wyżyn. Niestety teoriopoznawcza analiza ukazuje złudność tego rodzaju konstrukcyj. Sens świata, nawet gdy jest przypisany jakiemuś tajemniczemu, istotnemu, ukrytemu światu, pomyślany być może przez nas jedynie za pośrednictwem tych pierwiastków psychicznych, jakimi rozporządzamy: nie wychodzimy przez zmiany (?) w logice naszych wyobrażeń z ich zakresu: nowy zakres mógłby być stworzony jedynie przez n o w e ż y c i e: zakres naszych wyobrażeń i uczuć przez przestawienie ich porządku nie zostaje rozszerzony ani zmieniony. Próby tego rodzaju muszą więc polegać na usiłowaniu nadania takiego tajemniczego sensu naszym postępkom, aby wydawało się, że są one czymś wielkim, świętym. To się wydaje tylko, że otrzymałem policzek, w gruncie rzeczy zaś to skrzydłem swoim musnęła mnie anielica, pani gwiazd zarannych (?) i od dotknięcia się jej wyrosły duchowi memu nowe skrzydła: — a [*nieczytelne*] ich w świecie duchów przezwyciężenie fałszywego wstydu. Tego rodzaju głębokości znane ci są chyba (?) polski czytelniku.

Czym może być literatura takiej epoki walki wewnętrznej, epoki rozdarcia i przełomu?

Związana jest ona jak najściślej z treścią i charakterem pracy i walki moralnej, o której tu mówię.

Staje się pożyteczną, zbawienną, o ile ułatwia tę pracę, o ile służy jako narzędzie konsekwentnej, niezbłaganej krytyki starego, rozkładającego się świata i ułatwia narodziny, stworzenie nowego.

Ten nowy świat — widzieliśmy to — powstaje jedynie przez oddanie się całkowite nowemu życiu, nowym formom działania i pracy.

Formom, które są poza obrębem dotychczasowych. Z dotychczasowych [*nieczytelne*]. wyrosły wszystkie wartości i wartościowe obrazy życia, cały jego czar i jego piękno (?). Nowe, t e które są poza i c h obrębem, ukazują się jako pustka i martwota, jako kres i zagłada wszelkiego wdzięku, wszelkiego piękna.

Na ruinach życia stoi człowiek i cały jest w utraconym marzeniu: nie widzi ż y c i a, które powstaje naokoło niego. L i t e r a t u r a musi mu stworzyć nowe oczy, ale wzrok nowy dać może tylko ten, kto go ma, a ma go tylko ten, kto ma nowe serce. N i e d o ś ć [że] te nowe formy życia i działania i s t n i e j ą już, lecz istnieją zdeptane, uciemiężone, nie wierzące w siebie. Gdy nawet ktoś z tych, co tym nowym życiem żyje, zaczyna myśleć, myśl jego ujęta zostaje przez czar wspomnień piękna utraconego.

Literatura czasów walki i przełomu, gdy nie staje się n o w y m wzrokiem nowego serca, staje się pokusą: głosi piękno świata, który był i w ten sposób kradnie moc żywym.

Albo też usiłuje ukazać sens tajemniczy świata rozkładającego się, nie wierzącego w siebie: i wtedy oślepia czytelników swych, odbiera im jasność wzroku, męstwo, poczucie prawdy. Czy pomimo to spełnia choć s w o j e cząstkowe zadanie, tworzy p i ę k n o? Czy wyrzekając się życia staje się bardziej sobą, bardziej literaturą?

Czy znacie tę logikę?

Słowo rodziło się niegdyś jako okrzyk wzruszenia z przepełnionego serca, jako wezwanie do czynów, które miały być dokonane, jako uwielbienie i podziw dla dokonanych. To było d o b r e dla czasów pierwotnych. Wtedy literatura służyła życiu: czyniła człowieka zdolnym do wytwarzania w ogóle kultury. Teraz stopień wyższy. Człowiek myśli o rzeczach, które nigdy dokonane być n i e m o g ą: wyrósł już duchem poza siebie, poza człowieka. Znasz(?) p i ę k n a niezdolność wprowadzenia w czyn. Życie jest obojętne — to podścielisko tylko dla ponadżyciowych myśli. Dlaczego ponadżyciowe? Bo nie ma miejsca dla n i c h w świecie. W jakim świecie? Tym, jaki znamy. Widzimy więc znaną już formułę: z przeżytych wartości wytworzyć kombinacje, w których wydawałyby się one wartościowymi. Ponieważ s ł o w o nie jest czynem, więc p i ę k n o na tym właśnie polega, że czynem nie jest. Prawda literatury na tym się zasadza, że jest kłamstwem. Zadaniem literatury staje się nie mówić o świecie rzeczywistym. Skąd czerpie treść swoją? Z życia duszy. Czym żyje dusza? Wspomnieniami wartości utraconych i tym, co daje dzisiejsze życie bezczynne. Czy więc literatura ta tworzy? Nie, ona tylko przetwarza treść znaną. Literatura fikcyj jest literaturą ludzi, którzy nie cenią swej prawdy. Nierzeczywistością w literaturze lubuje się epoka, która czuje, że w rzeczywistości jest niczym.



Literatura polska dzisiejszych czasów ma za p r z e d m i o t swój, za treść s w o j ą tak określone właśnie zadania. Ma ona stać się ś w i a d o m o ś c i ą społeczeństwa przeżywającego taki właśnie kryzys.

Mówi się: zadaniem polskiego narodu jest n i e p o d l e g ł o ś ć.

Niepodległość sama przez się nie zmienia nic w wewnętrznych stosunkach społeczeństwa, w jego zdolności do życia.

Zadaniem polskiego społeczeństwa, jak i zadaniem wszystkich nowoczesnych społeczeństw, jest wytworzenie społeczeństwa wolnych pracowników, społeczeństwa, w którym cel, charakter pracy, jej rozkład określane [by] były przez samych pracujących.

Literatura polska ma być świadomością tego przewrotu, tej pracy kulturalnej.

Tylko pod tym warunkiem będzie żyła, gdyż będzie służyła życiu.

Nie ma już d z i s i a j z a s a d y l u b s y s t e m a t u z a s a d, dla których mógłby pracować człowiek, wierzyć w nie. Człowiek wierzy dziś (?) tylko w siebie. Wszelka próba oparcia systematu pracy i wartości normujących tę pracę na czymś, co jest poza człowiekiem, będzie dziś kłamstwem.

Literatura, która będzie s ł u ż y ł a tym kłamstwom, sama siebie pozbawi ź r ó d e ł swego istnienia.

S k ą d płynie natchnienie? Z miłości dla swych przeżyć, dla swych wrażeń, uczuć, z miłości do swego życia. Kto n i c z e g o w życiu nie kocha, gdyż prawdą życia gardzi, piaskiem zasypuje źródło swej twórczości.

Jakiej pracy ma dokonać u nas literatura? Ma przezwyciężyć p r z e s z ł o ś ć, wyzwolić się niej, wyzwolić się od zniechęcenia (?) i niewiary, i stać się świadomością, pięknem życia p r a c u j ą c e j Polski, Polski, która jeszcze nie żyła, która się dziś rodzi.

K i m jest ta literatura? Kto ją pisze? Kto ją wychowuje? Jakie myśli, jakie uczucia ją karmią? Skąd wyrasta ta młoda piszące Polska, co wie o świecie, do czego jest zdolna, co kocha, jakie ma siły? Zanim poznamy czyn, poznajmy tych, co go spełnić mają, poznajmy tę polską inteligencję, która ma się stać

prawdą pracującego ludu polskiego, jego myślą, jego światłem, jego miłością — lub też będzie bezpłodną męczarnią (?), spalaniem się w bezpowietrznej pustce, urojeniem nicości, kłamstwem.

### 3. Podstawy naukowości[1])

Krytyka i historia literatury żyją od dawna już tradycyjnymi niesprawdzanymi szablonami. Zagadnienia w tej dziedzinie badań stawiane są w ten sposób, że o właściwym, konsekwentnym rozwiązaniu ich mowy być nie może. Posługujemy się całym systematem wyrazów, których nikt nie pojmuje we właściwym, do końca przemyślanym znaczeniu. Wszystkie one mają znaczenie konwencjonalne. Dyskusje literackie są pewnym rodzajem gry towarzyskiej. Opierają się na całym szeregu założeń, których się nie porusza. Mówi się np. o tym, że literatura powinna być dziełem życia osobistego, że jest wynikiem zetknięcia się samorodnego życia duchowego utalentowanej jednostki ze światem. Mówi się na tej podstawie i zasadzie, że wyraża ona najgłębszą treść życia narodowego.

Przyjrzyjmy się bliżej treści tych pojęć, przyjrzyjmy się, z jakim światem stykają się przedstawiciele warstw wytwarzających w obecnych społeczeństwach literaturę. Czym są t. zw. „myślące" warstwy w nowoczesnych społeczeństwach, a przede wszystkim, czym są one u nas?

Osobiste życie człowieka, osobista myśl człowieka, pojęte dosłownie znaczyłyby: człowiek wytwarza w sobie te pojęcia, te wartościowe sądy o świecie, jakimi rozporządza sam, w walce z tymi trudnościami, jakie mu stawia życie. Powiecie: co za naiwność, nie podobna przecież zamieniać ludzi cywilizowanych, żyjących w społeczeństwach o wielowiekowej, skomplikowanej kulturze, w jakichś Robinsonów czy dzikusów z puszcz amerykańskich. Niewątpliwie. Tylko pomimo to pozostaje pewnym i bezsprzecznym, że życie umysłowe każdego człowieka składa się z dwóch pierwiastków: z tego, co on sam wyrobił własną myślą, i z tego, co przyjął na wiarę, co odziedziczył w formie wychowania, co wsiąkło w niego z atmosfery otaczającej.

[1]) W rękopisie pierwotny tytuł: Warstwy „myślące" we współczesnej Polsce — jest przekreślony ręką autora.



Dalej niewątpliwą jest rzeczą, że obiektywną wartość posiadają tylko te myśli własne, własną pracą wytworzone, które zostają wyrobione, wytworzone przy rozwiązywaniu jakichś zadań praktycznych. Myśli i pojęcia, którymi kierując się, rozwiązaliśmy jakieś własne zadania praktyczne, którymi kierując się, nadaliśmy pożądany i szczęśliwy kierunek pracy naszej — stają się naszymi odkryciami o świecie; naszą osobistą myślą o nim, nie marzeniem o czymś, co być by mogło, i nie dogmatem, narzuconym, odziedziczonym. Rozważając skład tego, co nazwać można zasobem umysłowym jednostki, znajdziemy w nim, z interesującego nas tu punktu widzenia, pierwiastki tego rodzaju:

1. pojęcia o świecie przekazane w tej lub innej drodze przez kulturę dotychczasową. Wśród nich rozróżnić jednak należy:

a) te, które, lubo były przekazane, zostały sprawdzone osobistym doświadczeniem i okazały się przydatnymi do rozwiązywania praktycznych zagadnień, jakie dana jednostka rozwiązywać w swoim życiu musi.

b) te, które są przekazane, ale sprawdzeniu osobistemu nie uległy.

2. Wyobrażenia o świecie wytworzone własną myślą. I tu znów rozróżniamy:

a) pojęcia wyrobione własną myślą i sprawdzone przez pracę, która na ich podstawie i za ich pomocą dokonana została.

b) rozmaitego rodzaju myśli osobiste o świecie, bezpośredniemu sprawdzeniu kontroli pracą nie podlegające.

Tylko grupa 1a i 2a rozstrzyga o właściwych postępach kultury teoretycznej. Stanowi jej podwalinę pewną i stałą. Tylko te części kultury przekazane, które praktycznym doświadczeniem danego pokolenia stwierdzone zostały, stanowią naprawdę to, co pokolenie to posiada. Grupa 1b obejmuje część kulturalnego dorobku stanowiącą dla danego pokolenia czystą teorię: świat, o którym się wie, że istnieje, lecz się go nie widziało. Wreszcie grupa 2a, t. j. pojęcie o świecie wytworzone przy rozwiązywaniu własnych zagadnień praktycznych, rozstrzyga o dorobku kulturalnym danego pokolenia w zakresie wiedzy o świecie. Charakterem i znaczeniem myśli i pojęć o świecie nie sprawdzonych zajmiemy się w następstwie bliżej.

Charakter umysłowy jakiegoś społeczeństwa zależy od tego

znaczenia, jakie ma w jego życiu każda z powyższych grup. Rozpatrzymy niektóre z możliwych kombinacyj.

Dla całego charakteru struktury umysłowej rozstrzygające jest to, jakie znaczenie posiada w życiu danej grupy społecznej ten zakres teoretycznej wiedzy, który jest przez nią samoistnie sprawdzony i wypracowany. Jeżeli jest on bardzo znaczny, to przeświadczenie o samoistności tej wiedzy, poczucie jej całkowitego przetworzenia rozszerza się nawet na dziedziny wyłącznie przekazanej, bez sprawdzenia przyjętej abstrakcyjnie dogmatycznej wiedzy. W charakterze umysłowym takiego społeczeństwa przemaga samoistność, krytycyzm. W przeciwnym wypadku, gdy znaczenie tego samoistnie sprawdzonego rozszerzonego zakresu wiedzy teoretycznej jest stosunkowo nieznaczne, w całej strukturze umysłowej przemaga skłonność do dogmatyzmu: pochodzenie wiedzy staje się zagadkowe, tajemnicze. Zdolność krytyki zanika, jej prawo jest kwestionowane.

Ważną jest dalej rzeczą, w jakim stosunku pozostaje to sprawdzanie i wyrabianie nowej wiedzy do całokształtu życia społecznego.

Dopóki życie nauki jest związane z życiem pewnej tylko części społeczeństwa, dopóki związane jest ono z życiem urządzeń i form istnienia, które nie wyrosły z narodowego, miejscowego życia, dopóty nawet na tych częściach teoretycznej kultury, które ulegają sprawdzeniu, ciąży klątwa połowiczności. Cała dziedzina wiedzy jest czymś obcym, jest pewną odrębną sferą życia. Samoistne doświadczenia w niej dokonywane są jakby doświadczeniami i spostrzeżeniami czynionymi w obcym jakimś kraju, gdzie rządzą obce prawa. Myśl samoistna staje się tylko samoistną [*może:* samoistnością] myślową (*sic*) i oddziela się od reszty życia. Wskutek całego naszego ustroju społecznego, wskutek niedorzecznych i niezgodnych z naturą i wymaganiami życia umysłowego metod i systematów wychowania — w krajach nawet o bardzo wysokim poziomie kultury naukowej nauka nie stała się do dziś dnia faktem narodowego życia we właściwym znaczeniu tego wyrazu. Jest ona odrębną dziedziną, do której wchodzi tylko abstrakcyjny, oderwany człowiek.

O ile czynności życia praktycznego szerokich mas i przy tym (?) czynności, które rozwinęły się na danym gruncie i posiadają swoje tradycje — wprowadzają pierwiastki ta-



kiej teoretycznej wiedzy w praktyczne życie codzienne, o tyle unarodawia się ona. Gdy jednak same te urządzenia, w których czynności oparte są na wynikach wiedzy o świecie nauki, są importowane do kraju stosunkowo świeżo, o ile nie posiadają one w nim całej żywej tradycji narodowej, o tyle i nauka pozostaje tym bardziej w kraju obcą. Gdy zakres wiedzy teoretycznej, która ulega sprawdzeniu, jest bardzo nieznaczny, a samo sprawdzenie związane jest z dziedzinami działalności świeżymi w kraju — cała pyszna (?) podstawa nauki staje się słabą, zdolność danego społeczeństwa do pracy nad nią minimalna, wpływ jej na osobistą, całość życia obejmującą myśl — nieznaczny. Ludzie nie traktują nauki jako czegoś własnego, obowiązującego ich naprawdę, staje ona dla nich czymś wymyślonym, narzuconym jakąś (?) obcą kontrolą, od której będą się usiłowali wykręcić.

Mówiłem, że ważną rzeczą jest, czy dana gałąź działalności ma swoją tradycję: — ważną rzeczą jest zrozumieć, jak powstaje taka tradycja. Powstaje ona przez upodobanie, przez szacunek, miłość dla tych czynności, jakie się spełnia. Gdy jednak czynności są tego rodzaju, że ich kochać lub szanować nie podobna, wtedy żadna tradycja powstać, rozwinąć się nie może.

Mówi się nieraz o kosmopolitycznej ludności fabrycznej, ale czy zastanawiamy się nad tym, że to, co my nazywamy wrodzoną miłością ojczyzny, jest w gruncie rzeczy śladem pozostawionym przez te uczucia radości, szczęścia, zadowolenia miłości własnej i t. d., jakich doznaliśmy w życiu, jakie pędzimy. Gdy się zrozumie ludzką treść życia większości robotników fabrycznych i ludu rzemieślniczego, podziwiać można, że jest w nich tyle patriotyzmu. Kosmopolitycznymi wydają się nam narody, które stwarzają dla pracujących u siebie ciężkie i odrażające warunki życia.

Jeżeli w jakimś kraju sprawdzanie wiedzy teoretycznej jest możliwe tylko w rodzajach działalności zbyt ciężkich, aby je pokochać było można, lub takich, których wartość moralna jest wątpliwa, samo życie nauki jest zagrożone. Staje się bowiem (?) ona życiowo obca całemu społeczeństwu. Wartość nauki dla danego społeczeństwa określa się przez wartość, jaką mają te zawody, w których wiadomości, które one dają, są sprawdzane i nabywane. Jeżeli jedne z tych zawodów są nieludzko uciążliwe, a inne nie wzbudzają moralnego zadowolenia — sama

nauka nie wrasta w życie, nie staje się przedmiotem drogim dla danego społeczeństwa. Stara się ono o niej zapomnieć, gdy tylko może.

Jeżeli na domiar nabywa się naukę w formie narzuconej z góry, teoretycznej wiedzy, bez świadomości tych życiowych potrzeb, jakim ma ona czynić zadość, jeżeli szkoła wkłada w głowę mnóstwo umysłowego balastu, którego znaczenia dziecko nie rozumie, i jeżeli na skutek takiego przygotowania czuje się młody człowiek następnie związanym z zawodami nie dającymi mu zadowolenia moralnego: cała nauka staje się dla społeczeństwa przykrym i obcym przymusem i całe jego samoistne życie, życie z upodobania, skupia się w grupie pojęć i myśli o świecie nie sprawdzanych. W społeczeństwie takim te niesprawdzane, na niczym nie oparte pojęcia są pielęgnowane, przekazywane z pokolenia na pokolenie, nimi żyje tradycja narodowa, one rozstrzygają o dominującym, zasadniczym charakterze narodowym literatury. Jednostka wzrastająca w takim społeczeństwie otrzymuje z atmosfery otaczającej ją, z literatury popularnej w kraju, z wychowania domowego cały bezmiar pojęć [*nieczytelne*]; nauka obca całokształtowi życia, związana z czynnościami odbywanymi tak, jak się odbywa obcą i narzuconą pańszczyznę, sama staje się całkowicie obcą, opowieścią o żelaznym wilku, którą znać wypada: całe jednak życie umysłowe upływa w dziedzinie pozanaukowej. Umysł staje się niezdolnym do żadnej samodzielności w dziedzinie nauki, wymagania jej, jej metody wydają się nadludzko uciążliwymi.

Sądzę, że nieuprzedzony czytelnik poznał już polskie społeczeństwo w tym okresie, społeczeństwo w tych warstwach swoich, które denominezamyślące uchodzą, trawione przez straszliwą chorobę zdziczenia i zdziecinnienia umysłowego, społeczeństwo jakichś [*nieczytelne*] niedorostków myślowych, nie umiejących już zdać sprawy nawet z tego swojego odziedziczonego zadawnionego niedorozwoju, z wymagań, jakie stawia dzisiaj życie i myśl nad jego uzdrowieniem pracująca. Gdy się rozważy przeszłość naszą, linie zasadnicze historii kultury w Polsce, spostrzeże się, że nie mogła ona doprowadzić do innych rezultatów.

Świat obiektywny, świat, do którego wprowadza nas nauka, i który przyjmowany jest przez naiwne umysły jako



świat dany, gotowy i tylko wprost odkryty przez człowieka: jest całkowicie dziełem ludzkości. Trzeba nieustannie pamiętać, że nie ma ani jednego okrucha, ani jednego zakątka w tym obrazie świata, który naokoło nas nauka roztacza, nie stworzonego przez wysiłek myśli ludzkiej. Zdumienie przejmuje nas, gdy spostrzegamy, że tego rodzaju elementarne myśli nie są bynajmniej ogólnie uznanymi, że przeciwnie jedynie uporczywa i wytrwała krytyka wywalcza dla nich miejsce.

Niezliczeni profesorowie filozofii i historii filozofii piszą traktaty filologiczno-krytyczne o Kancie. Sama jednak centralna myśl jego pracy pozostaje jakimś niezrozumiałym teoriopoznawczym misterium, gdyż ciągle jeszcze panuje nad umysłami widmo jakiegoś danego gotowego, odkrytego jedynie przez naukę świata. Wciąż jeszcze poznanie jest jakimś osobistym, pozahistorycznym procesem, odbywającym się w pojedynczym, odosobnionym, oderwanym od wszelkiego społecznego otoczenia umyśle. Gdy [zaś] gotowy dany świat zostaje uznany za wyobrażenie, umysł poznającego zostaje zawieszony w jakiejś fantastycznej pustce i nie jest w stanie odnaleźć siebie ani ludzkości. Nic dziwnego, że powstają następnie wszystkie te pozbawione wszelkiego sensu pogmatwania, w jakie obfituje, z jakich składa się, mógłbym powiedzieć, współczesna szkolna filozofia. To zaś, co stanowi myśl centralną filozofii Kanta, jest rzeczą rzucającą się w oczy, gdy tylko rozważy się nieuprzedzonym okiem postęp nauki nowoczesnej i łączy się w jedno jego momenty, które lubo logicznie powiązane ze sobą ściśle, w historycznie-społecznej rzeczywistości występują oddzielnie od siebie.

To, co człowiek uważa za świat, jest zawsze pewnym rodzajem planu służącego do skoordynowania jego działalności. Działalność człowieka, jej rodzaj, stopień jej rozwoju określa pojęcia, jakie ma on o świecie.

Co to znaczy pojęcie? Jest to taki obraz myślowy, z którym licząc się i rozumując na jego podstawie naszą działalność, osiągamy pożądane dla nas rezultaty. Pojęcie o świecie — jest to ta znana nam rzeczywistość, wobec której sposoby działania pożądanego dla nas są nam dostępne. Topór (?) albo pierwotna dźwignia uczyły człowieka pierwszych pojęć z dziedziny fizyki i mechaniki. Władza pojęciowa nad rzeczywistością jest odbiciem władzy fizycznej nad nią. Pytanie: „dlaczego przedmioty stosują się do naszych pojęć“ dopuszcza jedną

tylko odpowiedź: dlatego „że przy pomocy narzędzi znanych nam jesteśmy w stanie osiągać na zewnątrz nas zamierzone skutki".

Władza techniczna człowieka nad przyrodą określa zakres jego teoretycznej wiedzy o niej, zakres jego świata. Widzimy, jakie znaczenie ma konfrontowanie wiedzy teoretycznej z pracą i sprawdzanie za pomocą tej ostatniej wszystkich pojęć pierwszej. Pierwsze postępy wiedzy ludzkości uskuteczniane były w bezpośrednim związku z postępami pracy, były usystematyzowaniem po prostu jej zdobyczy. W miarę jednak, jak praca ta komplikowała się i różnicowała, w samym procesie postępów wiedzy musiały powstać zasadnicze zmiany. Pewien ogólny poziom pracy wytwarzał ogólne pojęcia o świecie, bardziej specjalne gałęzie pracy wytwarzały bardziej specjalne pojęcia o cząstkowej rzeczywistości, usystematyzowanie tych bardziej specjalnych ale związanych z pracą gałęzi wiedzy mogłoby stanowić to, co nazwałbym ogólnym poziomem naukowym danego społeczeństwa, poziomem, który osiąga się już przez specjalną pracę umysłową, ale [który] związany jest bezpośrednio z niezbędnymi dla życia na danym stopniu rozwoju społecznego czynnościami praktycznymi.

Mówię o tym już w trybie warunkowym, gdyż wszystko to miałoby miejsce przy odmiennym nieco od rzeczywistego typie rozwoju społecznego i przy systemacie wychowania innym niż dzisiejszy, odrywający w sposób absolutnie niedorzeczny wiedzę teoretyczną od praktycznych zawodowych uzdolnień. Ten ogólny poziom naukowy stanowi podstawę dla specjalnie już teoretycznych prac wyższej nauki. Wyniki badań tej nauki nieustannie poprzez udoskonalenia techniczne wsiąkają w to, co nazwałem ogólnym naukowym poziomem albo zasobem danego społeczeństwa. W ten sposób wzbogacony poziom stanowi podstawę dla bardziej natężonej uprawy spekulacyjnej: w ten sposób daje się wyobrazić względnie żywa wymiana i ciągłość rozwoju umysłowego w obrębie danego społeczeństwa.

W rzeczywistości, w krajach nawet najbardziej pod tym względem uprzywilejowanych sprawa przedstawia się inaczej. Przedział pomiędzy pracą fizyczną a teoretycznym badaniem rozrósł się tak, że utracone zostało poczucie łączności tych dwóch zakresów. Przedział ten wzmógł się niewątpliwie wskutek tego, że na pewnych niższych (?) szczeblach wytwórczości maszynowej, praca robotnika fabrycznego stała się niemal



całkiem mechaniczna i zredukowała się do całkiem prostych ruchów, nie wymagających żadnej zgoła wiedzy o świecie. Praktyczna czynność każdego robotnika izolowała go od świata przyrody, — nie wymagając zaś od niego zrozumienia podstaw teoretycznych działania maszyn, uczyniła go podwójnie samotnym, redukując jego samoistną działalność umysłową do poziomu niższego niż ten, jakiego wymagało życie od pierwotnego człowieka. Analfabetyzm, pustka umysłowa, całkowite odcięcie wielkomiejskich nędzarzy od świata kultury jest ilustracją i skutkiem tego stanu rzeczy.

Działały jednak i inne czynniki. Ponad klasą pracujących fizycznie wznoszą się w społeczeństwach nowoczesnych i średniowiecznych całe warstwy ludzi nie pozostających w żadnym stosunku z pracą, jedynym źródłem realnej wiedzy o świecie. Są to rycerze, sądownicy, prawnicy, kupcy, literaci, duchowieństwo etc. Życie umysłowe tych ludzi oparte jest zgoła na innych podstawach. I ono także związane jest z ich działalnością i ma za zadanie dowieść jej znaczenia. Znaczenie i wartość pracy zostają stwierdzone przez nią samą i pojęcie o świecie odpowiadające danemu poziomowi rozwoju pracy, w pracy tej, w jej skuteczności znajduje swój sprawdzian. Skutki widzialne i doświadczalne służą tu za sprawdzian myśli. Inaczej w sferze działalności nie związanej z pracą bezpośrednio. Skutki widzialne i doświadczalne nie są w stanie stwierdzić wartości tych rodzajów działalności. Z konieczności więc i zupełnie samorodnie powstaje z gleby takich oderwanych od pracy form istnienia ludzkiego systemat wyobrażeń o świecie nie mogącym być poznanym przez doświadczenie — poznawalnym na innej drodze. Świat ten usprawiedliwia i uzasadnia bezwzględne znaczenie tych form życia, z których wyrasta. Świat musi być tak pojęty, aby te formy miały absolutną wartość. Ponieważ zaś te warstwy właśnie wytwarzają myśl, więc tu ten typ życia umysłowego przeważa. Świat staje się czymś danym. Skutki wartościowe powstają dzięki temu, co się dzieje w świecie pozadoświadczalnym poznanym przez objawienie, czy też przez myśl absolutną. Jeżeli praca rodzi pożądane skutki, to dzieje się to dzięki temu, że taki a taki biskup się modli, zakonnica pości, rycerz złożył hojną ofiarę na klasztor. Oto typ logicznego rozumowania, wyrażającego treść bardzo subtelnych, metafizycznych, teologicznych, prawno-politycznych argumentacyj.

Z pewnymi zmianami typ ten nie utracił i dziś jeszcze władzy nad umysłami.

Gdy nauka nowoczesna czyniła pierwsze postępy — a właściwie zasadniczo sprawy i dzisiaj przedstawiają się w ten sposób — stosunek tych jej postępów do postępów techniki pojmowany był analogicznie do tego stosunku, jaki łączył modlitwy biskupa lub post zakonnicy z urodzajem wieśniaka. Ponieważ nauka ta spływała z góry do sfer pracy, nie była pojmowana jako to, czym jest istotnie, jako rozszerzenie władzy czynnej człowieka nad przyrodą, jako uświadomienie i teoretyczne usystematyzowanie postępów pracy, lecz jako odkrycie rzeczywistego świata. Formuły scholastyków okazały się nieskutecznymi, ale wierzono, że uczony na swojej drodze widzi tę rzeczywistość. Rzeczywistość — gdyż na podstawie jego obliczeń można konstruować maszyny itd. Logika stosunku rzeczywistego była odwrócona i cały problem teoriopoznawczy, wszystkie spory i nie kończące się polemiki pomiędzy nie pojmującymi się już ani wzajemnie, ani nawet samych siebie „empirykami", „idealistami", „agnostykami", „neokrytycystami" etc. jest skutkiem tego odwrócenia, tego oddarcia myśli od pracy. Wychowanie i wykształcenie nowoczesne systematyzuje to rozdarcie.

Wychowanie i wykształcenie pozostało do dziś dnia w ręku warstw pośrednich nie związanych pracą, do dziś dnia łudzi się ono widmem jakiegoś wykształcenia ogólnego, któreby dawało pojęcie o świecie realne, a z pracą nie związane. Ponieważ zaś realną podstawę wszelkich pojęć stanowi tylko praca, ponieważ z drugiej strony współczesne wychowanie odrzuciło teologiczną, średniowieczną podstawę: nie ma więc żadnej (?), gdyż absolutnie nie wie, dlaczego to, czego uczy, jest prawdą, a więc nie ma sprawdzianu czego uczyć należy. Musi (?) więc wytwarzać ludzi pozbawionych wszelkich podstaw teoretycznego myślenia.

Demokratyzacja wykształcenia tak pojętego sprawia, że nawet warstwy pracujące otrzymujące elementarne wykształcenie, otrzymują je bez żadnego związku ze swym życiem zawodowym. Wskutek tego, dla olbrzymiej większości ludzkości niezrozumiałe są podstawy, zasady działania tych maszyn i urządzeń technicznych, z których pomocy korzystają oni w swym życiu codziennym. To błąkanie się i odosobnienie myślowe, jak wśród jakiejś puszczy, pośród wytworów ludzkiej myśli i ludzkiej pracy jest rysem niezmiernie charakterystycznym dla współczesnej kultury. Powstał on wskutek wzmiankowanego już powyżej [*nieczytelne*] i wypaczenia postępów technicznych ludzkości. Dzisiaj jedynie całkowita i gruntowna reorganizacja całego systematu wychowania i wykształcenia mogłaby doprowadzić psychikę nowoczesnego człowieka do równowagi z tymi urządzeniami technicznymi, na których podstawie rozwija się całe życie nowoczesne. Brak równowagi takiej wytwarza niepewność w pojmowaniu własnych swych uczynków, musi działać deprymująco na zdolność przedsiębiorczą.



Jeszcze jedno: aby można było powiązać sprawę wykształcenia z czynnościami zawodowymi, te ostatnie muszą przestać być przykrymi, uciemiężającymi. Nienawiść, niechęć do pracy, jaką się spełniać musi, umotywowane aż nazbyt dobrze warunkami, w jakich się praca ta odbywa, przenoszą się na wszystko, z czym ta praca jest związana. Urządzenia techniczne stają się nie tylko niezrozumiałymi, ale i wrogimi: i całość życia kulturalnego nabiera charakteru jakiejś niezrozumiałej i okrutnej niewoli. Stany duszy tego rodzaju utrwalone i rozpowszechnione zostają przez to jeszcze, że powstają one u innej warstwy ludzi: u inteligentnego proletariatu i w pewnej mierze u inteligencji w ogóle. Nie przygotowany przez niedorzeczne wykształcenie, jakie otrzymał, ani do rozumienia aparatu technicznego nowoczesnego życia, ani do pracowania za jego pomocą, inteligentny proletariat widzi w nim wroga swego, skazującego go na zniszczenie.

Inteligencja narodów t. zw. liberalnych, w części czując się w ogóle wykolejoną i niezadowoloną z samej siebie, w części zaś niechętna wprost tej przewadze techniki i pracy w społeczeństwie, które pozbawia ją samą znaczenia — podziela w znacznej mierze te uczucia. Wskutek tego te podstawy techniczne, na jakich opiera się nowoczesne życie, są dla większości społeczeństwa nowoczesnego czymś niezrozumiałym, wrogim, narzuconym. Świat, z którego to obce wyrosło, wydaje się równie obcym, zimnym (?), pozaludzkim światem. Stąd ten dogmatyzm naturalistyczny, mechanizm, obiektywizm, tak łatwo wyradzające się w sceptycyzm, subiektywizm, rozbicie całkowite życia umysłowego. Są to dwie różne formy tego samego stanu niewspółmierności pomiędzy umysłem ludzkim a tym, co jest jego otoczeniem i właściwie jego dziełem.

Patrząc na świat techniki i nauki jako na coś obcego sobie, umysł jest (?) i czuje się przygniecionym przez dzieło własne. Bunt subiektywnej, uciemiężonej natury jest już tylko zależną od warunków indywidualnych konsekwencją.

Jeżeli taki stan rzeczy znajdujemy w społeczeństwach, w których nauka i technika wyrastały na miejscu i względnie stopniowo, i w których dziś technika objęła mniej więcej równolegle wszystkie sfery życia, to jakiż stan umysłów musi powstać w społeczeństwach, do których zdobycze nauki i techniki zostały wprowadzone z zewnątrz odrazu już jako gotowe rezultaty, gdzie do dziś dnia znaczna część życia pozostaje niemal całkiem niezależną od tych zmian (?), jakie wprowadza technika nowoczesna.

W społeczeństwie takim nie ma ścisłego związku pomiędzy życiem osobistym, pomiędzy nałogami umysłowymi ludzi — a światem techniki i nauki. Wydaje się on czymś dowolnym i przypadkowym, w każdym zaś razie czymś absolutnie zewnętrznym. W tych umysłach nawet, które teoretycznie szanują naukę, pozostaje ona czymś wyższym niż ich właściwie osobiste życie, czymś, co można tylko przyjąć całkowicie, jako gotowy wzór. Nauka występuje tu jako pozaludzka, w każdym razie zaś pozanarodowa, a tym bardziej już pozaosobista siła. Istnieje, a naszym zadaniem jest tylko ją poznać, tylko przystosować się do niej. Nieswobodny, niekrytyczny, fetyszystyczny stosunek do nauki wszędzie w całym nowoczesnym świecie jest wynikiem samego przebiegu rozwoju kultury. W społeczeństwach takich jak nasze te fetyszystyczne cechy występować muszą szczególniej silnie.

Można ustanowić jako prawo ogólne dotyczące oddziaływań i zapożyczeń kulturalnych: że tylko te wytwory obcej kultury przyjmują się i ustalają w danym społeczeństwie, do których samo społeczeństwo to dopracować by się musiało własnym swym rozwojem, pracą nad własnymi swymi konkretnymi zagadnieniami życia. Zdobycze obcej kultury przyjęte bez tej własnej pracy, która doprowadziła do nich gdzie indziej, o ile rozwój życia i jego stosunków nie powiąże ich później dostatecznie szybko ze społeczeństwem zapożyczającym, wytwarzają dość ciekawe i charakterystyczne skutki psychologiczne. Teoretyczna zewnętrzna znajomość tych zdobyczy pozwala załatwiać się z powstającymi



komplikacjami życia bez własnego wysiłku. Gotowe rozwiązania nowoczesnej nauki służą jako przyjęte dogmatycznie wskazania co do zachowania się wobec również (?) gotowych urządzeń techniki nowoczesnej, nie wymagając własnej samodzielnej twórczości ze strony społeczeństwa, które i technikę tę i naukę otrzymało w znacznej mierze z zewnątrz. Stąd też na wszystkich czynnościach, na całej sferze życia, związanej z tymi sprawami cięży pewien oschły formalizm. Pozostaje ona poza nawiasem samorodnego życia innych. Myśl ta, uwolniona od samodzielnej pracy nad nowoczesnymi zagadnieniami, nie rozwija się, nie wyrabia sobie uzdolnień odpowiadających tym zagadnieniom. Wskutek tego powstaje przedział pomiędzy wiadomościami, jakie myśl ta posiada, a jej wyrobieniem i usposobieniem własnym. Posiada ona wiedzę, której sama wytworzyć by nie była w stanie. Nauka i technika pozostają dla niej dziedziną zewnętrzną, metody obowiązujące w tej dziedzinie — obcymi. Sama sobie pozostawiona po załatwieniu tej narzuconej formalności, o swoich własnych sprawach myśli ona zgoła innymi kategoriami i metodami.

Dlatego nauka nie wrasta u nas w życie osobiste i umysłowe; dlatego im bardziej wchodzimy w sferę spraw miejscowych i osobistych, tym bardziej występuje całkowita nienaukowość, niewyrobienie naszej myśli. Trzeba o tym pamiętać, jeżeli się chce zrozumieć wiele zjawisk naszego współczesnego życia umysłowego: zarówno doktrynerstwo naszych naukowców, jak i tę bezgraniczną naiwność i ignorancję, jakiej przykłady składa nasza publicystyka, jak wreszcie tę bezgraniczną swobodę, z jaką wypowiadają się najbardziej nie umotywowane hipotezy, najdziksze kombinacje w naszej krytyce i literaturze.

Pod powłoczką naukowości zewnętrznej, fachowej, narzuconej, nieosobistej, tkwi niemal w każdym polskim pisarzu człowiek gotowy w każdej chwili zrzucić naukowe jarzmo i z chwilą, gdy czuje się powołany do swobodnej „syntetycznej“ twórczości, powstają prawdziwie nieoczekiwane niespodzianki. Okazuje się, że można łączyć teoretyczną, urzędową znajomość nowoczesnej filozofii krytycznej z światopoglądem pipidowieckiej szafarki. „Lutosławszczyzna“ stanowi kliniczny wprost przykład tego dziwnego (?) *mixtum compositum*, jakim jest współczesna polska inteligencja.

Tylko radykalna reforma wychowania, reforma, któraby

przywróciła naturalny porządek rozwoju umysłowego, któraby oparła całe wychowanie, wykształcenie na praktycznej zawodowej podstawie, któraby w ten sposób uczyniła dla młodzieży nowoczesną wiedzę osobistym nabytkiem, służącym do rozwiązywania zagadnień technicznych — mogłaby utrwalić podstawy nauki i naukowej myśli w inteligencji polskiej. Tymczasem zaznaczmy, że zwolniona od samoistnego rozwiązywania zagadnień, z których wyrosła nowoczesna nauka, myśl polska pozostała pod władzą bezkierunkowych (?) nałogów i tradycyj, jakie poparł (?) u niej tak mało związany z pracą rozwój dziejowy szczytowych warstw naszego społeczeństwa, i że ta pierwotna, zabobonna, niekrytyczna myśl stanowi właściwą naturę myśli polskiej, podczas gdy nauka jest, jak powiedzieliśmy, formalnością, której czyni się zadość z konieczności. Wynika stąd zarówno to, że podstawy nauki są u nas kruche i niepewne, jak i to, że nie przyzwyczajeni jesteśmy uciekać się do nauki, gdy idzie o załatwienie naszych spraw życiowych, osobistych, lokalnych. Czy możnaby sobie wyobrazić, gdyby nie to, tę lekkomyślność, z jaką dziś przystępują ludzie u nas do rozwiązywania spraw społecznych. Konieczność poznania stosunków, na których tle się działa, o których się mówi, nie jest u nas bynajmniej odczuwana. Ile głupstw lekkomyślnych napisano w ostatnim choćby roku u nas o Rosji. Licha gadanina p. Feldmana uchodzić mogła u nas przecież za pracę publicystyczną, deklamacja szlachetna i pusta p. Nowiny za traktat historiozoficzny. A jakie pokłady nieświadomej ignorancji ujawnił przebieg polemiki wywołanej przez „List otwarty" Daszyńskiego.

We wszystkich dziedzinach życia napotykamy to samo zjawisko: nauka nie obowiązuje nas wewnętrznie. Nie musi obowiązywać, bo w jakiż sposób mogłaby zapuścić w duszę naszej inteligencji korzenie.

Właściwą podstawę, psycho-fizjologiczną że tak powiem, naukowości nowoczesnej stanowi jej związek z techniką. Widzieliśmy, że nawet w tych krajach, gdzie rodziła się zarówno nowożytna technika jak i nowożytna nauka, wskutek struktury społecznej związek ten nie był bynajmniej bezpośredni i ścisły. Pomimo to jednak trzy wieki rozwoju przemysłu wytworzyły w tych sferach przynajmniej, które stanowią tak zwaną inteligencję zachodnio-europejską, te zasadnicze usposobienia myślowe, którymi żyje zarówno technika jak i nauka. Na czym polegają one: oto na tym aksjomacie techniki, że wszelka jej trudność może być rozwiązana tylko przez działalność pracującego, na wierze we własną samoistność. O tyle przynajmniej, o ile technika stanowiła treść ich życia, warstwy zachodnio-europejskie wyrobiły w sobie to sumienie intelektualne, które każe liczyć człowiekowi tylko na siły własne i żąda od każdego twierdzenia uzasadnienia. Uzasadnić jakieś twierdzenie znaczy to zdawać sobie sprawę, że głosi ono treść, którą umiemy wykonać, w czyn wprowadzić. Twierdzenia nie uzasadnione znaczą te, które głoszą jakąś treść niezależną od człowieka. Społeczeństwa, które żyły przez wieki całe tak jak nasze rolnictwo przypadkami wojny, a w ostatnich stuleciach pieniactwem, sprzedajnością polityczną, niemogły wyrobić w sobie nałogów takiej sumienności myślowej. Przypadek odgrywał w jego życiu nazbyt wielką rolę. Przypadek — opatrzność, sprawiedliwość Boża, gniew Boży itd. musiały odgrywać równie wielką rolę w jego życiu umysłowym. Tradycje życia przemysłowego są u nas zbyt świeże, a zresztą przemysł sam znowu zbyt zależny jest nie tyle od samoistnej pracy u nas dokonywającej się, ile od przypadków rozwoju technicznego, wynalazczości w krajach wyżej pod tym względem rozwiniętych, aby pomimo tych przeszkód, jakie stawia niedorzeczny system wychowawczy, automatycznie wprost osiągnięte zostało pewne wyrobienie naukowe w szerszych warstwach naszej t. zw. inteligencji.

Wskutek tego nowoczesna kultura naukowa i techniczna jest dla nas czymś obcym; ponieważ zaś wpływa ona na nasze życie, a działania jej jako koniecznego nie odczuwamy, więc i ona wzmaga w szerokich warstwach poczucie zależności od czynników zewnętrznych, przypadkowych, a więc poczucie niesamodzielności, tak absolutnie wrogie umocnieniu ducha naukowego. Tym bardziej zaś, że ta zależność od techniki jest już bardziej zewnętrzną formą działania nowoczesnych warunków życia. Warunki te wnikają o wiele głębiej — „wewnętrzniej" w życie osobiste i jego perypetie, przy tym są tak złożone, że jedynie wytrwała analiza logiczna, jedynie zaufanie do metod naukowego badania i męskie (?) posługiwanie się nimi mogą doprowadzić do ich wyjaśnienia.

Brak wyrobienia naukowego utrudnia myśli polskiej

zrozumienie warunków, wśród których żyje i ma pracować. Nie zrozumiane zaś warunki te stają się znowu źródłem działań zagadkowych i niewytłumaczalnych, czyli znów podkopują samą podstawę moralną naukowości: poczucie samodzielności swojej.

## 4. Myśl i środowisko społeczne

Rzeczą uderzającą jest, że gdy się mówi o oddziaływaniu epoki na myśl twórczą, czy to w filozofii, czy to w literaturze lub życiu religijnym, mówi się o wpływie życia społecznego jako o czymś zewnętrznym. Tak bardzo wrosło w umysły nasze przekonanie, że całe życie społeczne, cała ta działalność, przez którą wzrasta ono i rozwija się, jest dla myśli twórczej czymś obcym: tak bardzo utrwaliły się w całej kulturze umysłowej nałogi absenteistyczne. Gdy się zważy pochodzenie społeczne warstw wytwarzających naukę i literaturę, dziwić to nie może. Myśl pracowała w nowoczesnych społeczeństwach zawsze w oderwaniu od pracy. Stosunki zachodzące pomiędzy myślą i pracą nie odznaczały się też w żadnym okresie przejrzystością ani prostotą. Nie były nawet jasno uświadamiane, a przeważnie i do dziś dnia nie są widziane w prawdziwym świetle. Do dziś dnia jeszcze mit o znaczeniu myśli niezależnym od pracy, o niezależnym od pracy znaczeniu wartości moralnych odgrywa wielką rolę w filozofii i naukach duchowych. Sądzę, że wyjaśnienie i zrozumienie, że praca jest podstawą całej działalności ludzkiej, że myśl jedynie poprzez nią nabiera znaczenia — stanowi najważniejsze i najbardziej zasadnicze zadanie filozofii nowoczesnej.

Niewątpliwie wszyscy uznają dziś znaczenie pracy i ludzie myślący uznawali je zawsze, zachodzi tu jednak nieporozumienie. Rozumuje się często w ten sposób: myśl słuszna wymaga nie tylko poznania lecz urzeczywistnienia: przypuszcza się, że człowiek poznaje prawdę, [a] następnie ma ją urzeczywistnić, wprowadzić w czyn. Teoria poznania rozbiła raz na zawsze przekonanie o możliwości samej (?) poznania przez człowieka czegoś bytowego w pozaludzkim znaczeniu. Pomimo to nowoczesna myśl filozoficzna nieustannie powraca do tego założenia. Wydaje się nam, że gdy uznamy poznanie za sprawę



wyłącznie ludzką, za wartość nie przekraczającą granic człowieczeństwa, utraci ono zgoła wszelkie znaczenie, stanie się czczym złudzeniem. Poznanie musi opierać się na jakiejś podstawie niezależnej od dowolności. Podstawę tę umieszcza się zawsze w ten lub inny sposób poza człowiekiem. Sprawdziany, jakimi posługują się nowocześni myśliciele, są zawsze tego typu. Zrozumienie, że poznanie ma tylko o tyle znaczenie, o ile jest przez pracę sprawdzane, że praca i jej powodzenie jest jedyną obiektywną podstawą całej naszej szacującej działalności, położy koniec jałowym sporom pomiędzy pozytywistami a neokantystami.

Tu nie możemy wdawać się w szczegóły; sprawa ta zresztą jeszcze nieraz będzie nas zajmowała. Zaznaczam tylko, że to samo stanowisko, to samo rozdwojenie napotykamy w sposobie stawiania zagadnienia o jednostce i otoczeniu. Jednostka, bardziej specjalnie: jednostka twórcza ma za zadanie poznanie prawdy, stworzenie wartości moralnych, artystycznych itp. Jest to jej stosunek z pozaludzkim wartościowym światem, światem platońskich idei. Społeczeństwo, otoczenie działa tu jedynie jako czynnik perturbacyjny (?), jako [*nieczytelne*] tych przypadkowych wpływów, które zamącają logiczną działalność myśliciela, kontemplację artysty itp. Społeczeństwo wchodzi tu w grę jako czynnik postronny, ułatwiający lub utrudniający poznanie czy twórczość, następnie zaś jako ten materiał mniej lub więcej podatny, mniej lub więcej oporny, w którym ma być urzeczywistniona poznana prawda, stworzona wartość. Społeczeństwo, środowisko społeczne nabiera znaczenia i jest oceniane zależnie od tego swojego stosunku do świata wartości, z którym obcuje bezpośrednio jednostka twórcza. Nawet myśliciele, którzy zrozumieli, że wartość jest zawsze tylko ludzką wartością i poznanie lub stworzenie przedmiotowej, pozaludzkiej wartości są niemożliwe, pozostali wierni temu swojemu stanowisku względem stosunku jednostki twórczej i społeczeństwa, w którym ta jednostka tworzy. Wartość pozostaje wciąż poza społeczeństwem, poza jego życiem — nawet w tych wypadkach, gdy dany „myśliciel“ nie jest w stanie określić jej właściwego stanowiska.

Zrozumiejmy zaś istotę alternatywy: albo się przyjmuje istniejący poza człowiekiem świat wartości, skończony i zamknięty, i przyjmuje się możność obcowania z tym światem,

albo tu jedyną rzeczywistością, która stanowi materię naszych czynów, stanowi ludzkość sama i jej życie.

W pierwszym wypadku życie społeczne, zachodzące w nim zmiany, nie mają znaczenia same przez się, lecz są jedynie warunkami, ułatwiającymi lub utrudniającymi stosunki twórczych jednostek ze światem wartości. Życie prawdziwe ludzkości upływałoby poza ludzkością i znaczenie zmian zachodzących w ludzkim życiu trzeba by mierzyć tymi skutkami, jakie wywołują one w pozaludzkim świecie. Nędza i bogactwo, wszelkie przeciwieństwa społeczne nie są tym, czym wydają się, gdy rozważa się ich znaczenie społeczne, ludzkie: stwarzają one pewne warunki dla duchowego (?) rozwoju i prawdziwe znaczenie ich mierzy się tym, czym one są dla tego rozwoju. Dotychczas myśl ludzkości nieustannie posługiwała się sprawdzianami wysnutymi rzekomo z takiego pozaludzkiego świata. Rzekomo — gdyż sprawdzian taki, skoro tylko stanowił treść ludzkiej myśli, [przecież] musiał być wysnuty z rzeczywistości. Można by sformułować prawdziwy stosunek w ten sposób: Myśl ludzka tworzyła sobie nieustannie taki obraz świata istotnego, aby wydawały się rozumnymi, sprawiedliwymi te stosunki społeczne, wśród których żyła. Ze stosunków społecznych zaś wytłumaczenia oczywiście wymagało to wszystko, co było uciążliwe dla człowieka, co go krępowało, kaleczyło. Zagadnienia społeczne są zawsze zadaniami, tj. wskazaniami, w jakim kierunku przetwarzania społecznych stosunków powinne by być dokonane, gdyby życie społeczne było uznane za wytwór samowładnej działalności ludzi. Dotychczas jednak myśl o samowładzy społecznej, o całkowitej i absolutnej władzy członków społeczeństwa nad jego urządzeniami jest uznawana tylko przez teorię rewolucyjną. Samopoznanie społeczne, uznające życie społeczne za to, czym jest, widzące w nim jedyną ludzką rzeczywistość, możliwe jest jedynie w związku z uznaniem tej władzy, do jakiej mają prawo członkowie społeczeństwa nad urządzeniami społecznymi, jedynie w związku z uznaniem społeczeństwa za dzieło ludzkie. Takie uznanie zaś możliwe będzie jedynie, gdy istotnie społeczeństwo stanie się swobodną organizacją. Dopóki organizacja ta jest narzucona, to, co jest jej dziełem, ukazuje się jako jakaś pozaludzka konieczność. Szczere uznanie społeczeństwa za dzieło ludzkie jest niemożliwe, dopóki przymus odgrywa w życiu społecznym, zarówno prawnym jak i ekonomicznym rolę przeważającą. Przymus tu nie jest i nie może być pojmowany, nawet przez tych, którzy są jego bezpośrednimi sprawcami, jako ich dzieło, jako wyraz ich woli; jest pojmowany jako wynik pozaludzkiej prawdy, pozaludzkiej istoty rzeczy.



Brak szczerego samopoznania społecznego jest rysem charakterystycznym całej myśli społecznej, z wyjątkiem teoretyków nowoczesneego krytycznego socjalizmu. Społeczeństwo jako dziedzina ludzkiej twórczości, ludzkiej inicjatywy i przy tym dziedzina wchłaniająca w siebie całe życie umysłowe i czuciowe swoich członków, zostaje jakby nie dostrzeżone. Cała myśl dotychczasowa opiera się na fikcji jednostki myślącej bezpośrednio stykającej się z Bogiem, przyrodą, absolutem itp. Całe życie uczuciowe jednostki uwarunkowane jest przez urządzenia społeczne, pośród których żyje ona: wszystkie jej zagadnienia pochodzą z tego samego źródła. Fikcja, o której mówię, wprowadza jednostkę w bezpośredni stosunek z pozaludzkim światem. Przy czym ten pozaludzki świat musi czynić zadość wymaganiom i odczuciom powstającym w danej jednostce wskutek warunków społecznych, w jakich żyje ona. Świat pozaludzki służy zawsze jako hipoteza tłumacząca zjawiska społeczne nie uznane szczerze i konsekwentnie za takie: hipoteza mylna, gdyż odwracająca naturalny porządek rzeczy. Nie społeczeństwo jest wynikiem jakiegoś pozaludzkiego świata, lecz przeciwnie wyobrażenie o pozaludzkim świecie jest zawsze wytworem takich lub innych urządzeń zbiorowego życia. Całe życie umysłowe więc polegało dotychczas na mitologicznym zapoznawaniu społeczeństwa. Społeczeństwo, dzieło człowieka, stawało się tylko środowiskiem, tylko otoczeniem, w którym człowiek jednostkowy wchodził w obcowanie z pozaludzkim światem. Jeżeli następnie zwracał się on znów do społeczeństwa, to zawsze czynił to, opierając się na powadze świata pozaludzkiego, czyli na podstawie mylnej, nie wytrzymującej krytyki filozoficznej i już dzisiaj przez nią zburzonej.

Jeżeli człowiek zwraca się ku społeczeństwu, aby je przeistoczyć, to czyni to nie na [tej] podstawie, że poznał jakąś pozaludzką, niezależną od społeczeństwa prawdę, lecz jedynie na zasadzie dążenia, które powstało w nim w zetknięciu z istniejącymi urządzeniami i ich wpływem. Na czym polega więc teraz wartość tej inicjatywy osobistej? Tu dochodzimy do naj-

ważniejszego dla nas wyniku. Środowisko społeczne nie jest niezależnym i obojętnym w stosunku do człowieka otoczeniem przyrodniczym, jest ono jego dziełem, jednocześnie zaś ono jest jedyną i najwyższą wartością ludzką. Rozwój społeczeństwa, rozwój zbiorowego życia ludzkiego jest ostatecznym sprawdzianem etycznym, najwyższą i jedyną normą moralną. Tym jest dany czyn, czym jest dla zbiorowości społecznej, i skutki, jakie w niej rodzi, są jedyną jego miarą. Gdy umysłowość ludzka rozwija się w warunkach takich, że największa część spraw życia zbiorowego pozostaje dla niej dziedziną niezależną od niej i zarazem bezwartościową, czerpiącą wartość swą skąd inąd, powstają złudzenia i błędy dwóch rodzajów. 1°. Przypisuje się życiu ludzkości, czy też danej grupy społecznej o tyle tylko wartość i znaczenie, o ile wchłania ona w siebie wartościowy wpływ pozaludzkiego świata, z którym obcują jednostki twórcze. Tymczasem zaś ludzkość, zbiorowość jest jedynym źródłem wartości: ale (?) gdy chcemy przekonać się, czym jest nasza działalność, musimy badać, w jaki sposób i w jakim kierunku przetwarza ona życie danej zbiorowości. Przyzwyczajeni szukać sprawdzianów poza ludzkością...

*[Tu kończy się rękopis].*

Biblioteka Domowa
Nr.....
J. KRYŃSKI



# PRZYPISY

«Legendy Młodej Polski» pojawiły się dotąd dwa wydania: jedno z r. 1910, drugie z 1911, obydwa nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego we Lwowie. Drugie różni się od pierwszego drobnymi zmianami stylistycznymi i kilku nowymi alineami. Rękopis autora nie zachował się.

Wydanie obecne «Legendy» opiera się na tekście obu poprzednich, wprowadzono jednak, prócz nowej pisowni, dalsze zmiany stylistyczne i zmiany w alineach, oraz w interpunkcji. Stało się to gwoli lepszego udostępnienia dzieła, które wśród wszystkich dzieł Brzozowskiego uzyskało największą popularność. Uprawnienie do zmian czerpie wydawca w praktyce autora za życia. Brzozowski, przebywając z daleka od Polski i będąc wciąż chorym, nie mógł sam pilnować druku swych książek, zostawiał więc wydawcom i korektorom pod wielu względami wolną rękę.

Udostępnień w niniejszym tomie dokonano z uszanowaniem wszystkich właściwości autora. Wprawdzie wiele ustępów zbyt długich pocięto na części, aby się czytelnik mógł lepiej orientować, ale zachowano ich całokształt wszędzie tam, gdzie by pocięcie nie było uzasadnione treścią. Natomiast gdzieniegdzie sprzęgnięto razem ustępy rozłączone w dwóch pierwszych wydaniach niesłusznie lub przypadkowo. Zmiany stylistyczne wprowadzone teraz polegają na tym, że tu i owdzie przestawiono szyk słów w zdaniach, aby ułatwić ich zrozumienie. Charakterystyczne dla Brzozowskiego jest kładzenie określeń przydawkowych rzeczownika, często długich, przed rzeczownikiem. W zasadzie jest to konstrukcja dość obca językowi polskiemu, jednak za jej pomocą Brzozowski osiąga często swoiste efekty stylistyczne, gdy określony rzeczownik wybija się na końcu całą siłą, niejako ściągając w jedno sens zdania. Nie jest to styl «książkowy», gdyż Brzozowski pisał tak jak mówił, a był mówcą o długim oddechu i wielkie okresy pamiętającą myślą łatwo obejmował i trafnym słowem kończył. W obecnym wydaniu «Legendy» rozluźniono i zmieniono ten szyk tylko tam, gdzie wskutek zgiełku rzeczowników powstawały dwuznaczności lub niejasności.

Duże trudności sprawiła wydawcy interpunkcja u Brzozowskiego. Brzozowski stosuje pauzy i dwukropki w nadmiarze, dwukropki i średniki niekiedy razem z pauzami. Że dwukropek był jego najulubieńszym znakiem pisarskim, tego przyczyną był znowu jego talent oratorski. Brzozowski mówił piórem, wsłuchiwał się w to, co pisał, i wtedy przecinki i średniki wydawały mu się środkiem za słabym; przeskakując duże ogniwa myślowe, spiesząc się do nowego aspektu, argumentu lub do zwrotu wyjaśniającego, znajdował tylko w dwukropku równoważnik tej wewnętrznej wibracji umysłowej. Zachowując na ogół interpunkcję samego autora tam, gdzie ona jest uzasadniona, wydawca przyciszał ją w innych miejscach, zwłaszcza gwoli jasności tekstu. W kilku zdaniach natomiast okazała się potrzeba zmienienia interpunkcji właśnie w duchu autora, który w stosowaniu swoich zasad interpunkcyjnych nie bywał konsekwentny.

Co do «Pierwszej redakcji Legendy Młodej Polski» to pojawia się ona w druku w całości po raz pierwszy. Jej rękopis opisuje Roman Zrębowicz następująco:

«Jest to kajet o rozmiarze 21×14 cm, oprawiony w płótno barwy ciemno-brunatnej, obszyty na krawędziach wąską taśmą skórzaną. Na wewnętrznej karcie introligatorskiej znajdujemy pieczęć firmową: *Papeterie Kaiser Lausanne*, potwierdzającą, że kajet ten nabył Brzozowski w Szwajcarii, w czasie podróży do Nervi, gdzie bawił pod koniec 1906 r. i na początku 1907 dla poratowania zdrowia i gdzie, jak o tym świadczy tekst rękopisu, musiała powstać znaczna część nie wydanego autografu. Papier rękopisu ma odcień żółtawy i jest liniowany. Paginacja górna zawiera 138 stronic, wypełnionych pismem drobnym, zewnętrznie starannym, jednak niezmiernie uciążliwym w odczytywaniu».

R. Zrębowicz drukował z tego rękopisu niektóre fragmenty w różnych czasopismach. I tak:

Rozdział «Przedmowa» (str. 1 do 23 rękopisu) drukowany był pod nagłówkiem «Epoka i ludzie» w «Pamiętniku Warszawskim» r. 1931, zeszyt 7—9 (str. 4—14), część końcowa «Przedmowy» ponadto w «Krokwiach».

Rozdział «Wśród ruin» (str. 24 do 34 rękopisu) drukowany był w «Skamandrze» r. 1920 (str. 70—74) i w «Pionie» r. 1933, nr 5.

Rozdział «Głęboką nocą» (str. 47 do 52 rękopisu) drukowany był w Dodatku literacko-artystycznym «Narodu» nr 2.

Rozdział «O poranku» (str. 52 do 55 rękopisu) w «Krokwiach» z czerwca 1921 (str. 50—51).

Rozdział «Literackie kryzysy, upadki i wyzwolenia» (str. 56 do



72 rękopisu) w «Astrei» r. 1924 nr 2 (str. 117—123). Z tego druku też wzięty jest tekst str. 59 i 60 rękopisu (str. 426—427 niniejszej książki).

Część rozdziału «Polska rzeczywistość» (str. 72 do 78 rękopisu) w «Kulturze» (dodatek literacki do «Expressu Porannego») z 28 listopada 1931 nr 1.

Rozdział «Podstawy naukowości» (str. 101 do 130 rękopisu) w «Drodze» r. 1932 nr 10 (str. 874—886).

Fragmenty powyżej wyliczone wydrukowane były po części z dużymi omyłkami w tekście. W obecnym wydaniu te omyłki są sprostowane. W odczytywaniu rękopisu Brzozowskiego pomocna była p. Maria Stokowska, za co wydawnictwo składa jej podziękowanie. Kilkunastu wyrazów nie udało się w ogóle odczytać; miejsce ich jest wypełnione wyrazem domniemanym zaopatrzonym w pytajnik w nawiasie lub wyrazem «nieczytelne» w klamrze. Słowa opuszczone przez autora najwidoczniej w pośpiechu oraz uwagi wydawnicze co do rękopisu ujęte są również w klamry. Rozstrzelenia słów zachowane są według rękopisu, zmian stylistycznych i interpunkcyjnych nie robiono prawie żadnych, aby jak najwierniej trzymać się rękopisu, w którym — wobec tego, że jest to tylko pierwszy szkic — każdy szczegół może rozstrzygać o znaczeniu zdań.

Daty powstania obu redakcyj «Legendy Młodej Polski» objaśnia następujący ustęp z przedmowy Ostapa Ortwina do «Głosów wśród nocy» Brzozowskiego, wydanych w r. 1912 nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego we Lwowie (str. VIII):

«Druk tego tomu (tj. «Idei») rozpocząć się miał atoli dopiero po ukończeniu i wydaniu «Legendy Młodej Polski», nad którą autor już od zimy 1907 r. począwszy przez cały rok następny aż do późnego lata 1909 r. z wytężeniem pracuje, bezustannie ją zmieniając i przerabiając. (Złożony u nakładcy rękopis pierwszej redakcji początkowych rozdziałów «Legendy», obejmujący sto kilkadziesiąt stron bitego pisma pochodzi jeszcze z r. 1906. «Kamień na kamieniu z nich później nie został» — jak pisał Brzozowski!). Dzień 26 lipca 1909 r., którym autor datuje dedykację książki, układając ją równocześnie z sumariuszem treści rozdziałów, jest zarazem datą ostatecznego ukończenia długotrwałej, uciążliwej pracy nad «Legendą Młodej Polski».

Skorowidz rzeczowy dodany do obecnego wydania ma na celu 1) zaciekawiać przy powierzchownym przeglądaniu książki; 2) orientować czytelnika w głównych jej zagadnieniach; 3) zwracać uwagę na ulubione koła myśli i ulubione zwroty autora. Aby ułatwić przyszłe prace nad Brzozowskim, w wielu wypadkach spis nie trzyma się ściśle porządku alfabetycznego, lecz gromadzi materiał na

pozór różnoraki pod pewnymi hasłami wspólnymi. Np. sprawa złudzeń kulturalnych jest jedną z naczelnych trosk «Legendy», która według wyznań samego autora ma być fenomenologią zjawisk kultury, więc pod to hasło podciągnięto kilkadziesiąt kombinacyj i odcieni, jakie Brzozowski wykrył, rozwijając i pogłębiając myśl swoją. Tak samo jest z hasłem «żywioł»: tu zebrano kilkadziesiąt określeń, filozoficznych i poetyckich, którymi Brzozowski tłumaczył i przybliżał swoje ujęcie Kantowskiego *Ding an sich*. Poglądy estetyczne Brzozowskiego zebrane są pod kilku hasłami (artysta, estetyka, piękno, poezja, sztuka), które wiążą z sobą odsyłacze.

Taki układ skorowidza rzeczowego jest właściwie dość indywidualny i dowolny; początek dały mu własne zapiski wydawcy robione podczas studiów nad «Legendą». Jednemu czytelnikowi wyda się skorowidz za szczupły, drugiemu za obszerny. Ale skorowidz nie powinien być inwentarzem, może dać tylko kilka przekrojów książki. Wybór zaś padał w nim o ile możności na te hasła i te stronice, gdzie zdaniem wydawcy znajduje się szczególnie szczęśliwa definicja lub ciekawe oświetlenie rzeczy choćby skąd inąd stereotypowych. Trudnością będzie tylko wyszukiwanie odpowiednich miejsc, gdyż teraźniejsze wydanie ma stronice duże i gęsto zadrukowane.

Układ skorowidza nazwiskowego jest taki sam, jak w obu poprzednich wydaniach zrobionych za życia autora.

Warszawa 7 stycznia 1937. *Karol Irzykowski.*



# SKOROWIDZ RZECZOWY

## A

«absolut» 242, 247, 365
absolut polski 183
«absolutu samopoznanie» 205

abstrakcyjna ciągłość 54
altruizm agitacyjny 289

a priori angielskie 257
a priori literackie 190
a priori stylu 220

archaizm (u Wyspiańskiego) 356, 357, 362, 363

stany artystyczne i antiartystyczne 207
artystyczna forma 324
artysta-myśliciel 225
niwelacyjny charakter artyzmu 354
nowoczesna struktura psychologii artystycznej 369
artyzm-wyzwolenie? 370
czar artystyczny świata Wyspiańskiego 378
subiektywizm artystyczny 317
[patrz także pod: estetyka, piękno, poezja, sztuka]

automatyzm 4, 14
automatyzm ekonomicznego rozwoju 193
automatyczny postęp 177
zaufanie w automatyzm życia społecznego 323

autorytetu wielkie przesunięcie 383

## B

bajka arabska 254
barbarzyństwo oświecone 205
bezczelność 170, 248
bezdziejowość — patrz: historia
bezładności poszukiwanie 210
apel do bezplanowości życia 210
bezwiedne 191, 203
bezwiedność 195, 335

biologia a logika 56
biologicznej naszej istoty (kompetencji) rozszerzanie 92, 260
biologiczny demonizm (Przybyszewskiego) 157
biologiczna głębia ducha 331
biologiczna siła 377
biologiczna rzeczywistość 382
Polska jako proces biologiczny 384
ciało nasze 211, 247, 252
[patrz także pod: zoologia, fizjologia]

Bóg 385, 386
Bóg i dusza (u Kasprowicza) 286, 289, 290, 292
Bóg Norwida 135
bóstwa na wzór maszyn 276

byt 75, 79, 308
byt gotowy 69
zastana rzeczywistość 116
oblicze bytu 88
byt niezmienny 182
bytowy determinizm 91
bytowa filozofia 77
bytowe zagadnienie 24
bytowy sposób ujmowania twórczości artystycznej 167

C

cenzura 33
«Chimera» 206

chrześcijaństwo 54
chrześcijaństwo pierwotne 49, 52

cień 164, 169

cierpienie 160, 171, 337, 348, 370
ból ułatwieniem 395

Chrystus 133, 159, 160

cisza i hałas 1
powierzchnia i głębia 203

cynizm 170

czas 425 i n.
czas bierny 248
czas historyczny 54
czas — odpowiedzialność 247
czas — puste widmo 247
czas — zakres władzy 247

człowiek nowoczesny 62, 276, 277
człowiek na szczycie woli sam staje się żywiołem 258
człowiek wieczny Norwida 136, 137
człowiek Wschodu a człowiek Zachodu 274, 275
czyn 211, 226, 375, 381, 445
czyn i gwałt 389
grzech czynu 333
poszukiwanie czynu 115
samopoznanie w czynie 156

D

dandy 138
dekandentyzm 235
demagogia 72

demokracja 67, 198, 227
demokracja polityczna 271, 272
demokratyczna fikcja (lud) 198, 275

determinizm bytowy, przyrodniczy 91, 92, 95
indeterminizm podstawą determinizmu 92

dialektyka 92, 165
dialektyka dziejowa 71
dialektyka chaosu 310

dezerterstwo poza życie 309

dobroć jako sprawdzian kultury 35
dobra wola 25
dobroć (u Kasprowicza) 286, 290
dobroduszny eklektyzm 65

Don Kiszot 61, 408 i n.

dramat między człowiekiem a Bogiem 133
dramaty chwil 244
dramatyczna hipnoza 139, 140

duch (dla Mickiewicza) 141, 142
duch (dla Słowackiego) 167



dusza 122
duszy alibi 196
dusza (myśl) między możliwościami 310, 314
dusza nie objęta przez społeczeństwo 293, 294
dusza własny upiór 196
dusza zbiorowa 173
duszy zbiorowej szczytowe stany 299

działanie urojone 280

E

ekonomicznej struktury wola 192
ekonomiczno-biologiczna konieczność 273

emigracja polska 151, 162
emigracja wewnętrzna 159

empiriokrytycyzm 278

epicka atmosfera 108
epicka rzetelność 85
epicki stan duszy 91, 307, 308, 326
epopea 93
eposu niemożliwość 325

erotyzm 12, 190
erotyczne życie 13, 186
erotyczny ideał 12, 84, 188
erotyczny patos Żeromskiego 331

estetyzm 7, 214, 361, 362, 365
estetyczny fenomen i myśl 344
estetyczna metafizyka 343
estetyczny przedmiot — okręty, morze 256, 257
estetyczne reagowanie na życie 202

estrada 191, 247

etyka poetycka 208
«etyczny» idealizm 445
«etyczny» ruch 176, 446

Europa 194, 203, 276, 281

ewolucja 132
ewolucjonizm 7
ewolucjonizm Spencera a Hegla 305

F

fałsz 27, 57
fałszerstwo uczuciowe 145

felietonu próba 366, 401

«Fenomenologia» Hegla 5
fenomenologia Brzozowskiego 110
polimorfizm mieszczańskiego rozbicia 120

filister 255

filozofii dusza 240
filozofia historii 171
filozofia idealistyczna 278
filozofia niemiecka 147
filozofia twórczości 171

fizjologia a historia 235
fizjologie dwie 240
[patrz także pod: biologia zoologia]

forma 357
forma — treść 134, 405
form klasyfikacja 235
forma naga — pozaczasowości 129
formy przypadkowe 183
form repertoar 206

G

«Genezis z Ducha» 166
geniusz i talent 127

gest 120, 128, 137, 139, 140, 183, 191, 368, 376

gest a treść 190

gnostycyzm 311

gotowy byt 69
gotowy świat 98, 99, 118, 280, 455
gotowe życie 280

gromada 356, 357, 358

grzech 389
grzech u Blakea 258
grzech zasadniczy 258

H

Hamlet 114, 154, 159, 160, 237, 408 i n.
hamletyzm 154

«hegemonia dziecięca» 383

hipostaza (świata zewnętrznego) 76, 121

historia 6, 8, 206
historia a cud 133
historyczny czad 311
historyczny czas 54
historyczny rozwój a biologiczny 78
historycznej sprawy żołnierz 177, 181
historia jest pracą 203
historia a fizjologia 235
zdolność historycznego życia 372
fatalizm historyczny 405
teorie historyczne 428 i n.
przesąd historii 438
wola dziejowa 196
dzieje naginające a tworzone 207
dziejowa jedność 234
dziejowe katastrofy 205
dziejowy rozkład 202
niehistoryczne myślenie 200
pozahistoryczny dogmatyzm 386
dusza rozhistoryczniona 352

bezdziejowość 181, 205
pozadziejowość w literaturze 206

homeryzm 329
homo faber 78
humor szkołą 261

I

idea polska 402
idea zasadnicza 83

idealizm etyczny 398
idealistyczne pojmowanie dziejów 141, 142
ideał 187

indyferentyzm 216

indywidualizm 241
indywidualizm Hamsuna a Ibsena 209, 210
indywidualizm Kasprowicza pogłębieniem społecznym 289
indywidualizm polski 155
indywidualizm angielski 174, 259, 260, 261
indywidualizm kabaretowy 191
indywidualizm poezji symbolicznej 241

indywidualność 25, 185, 339
indywidualności z powszechnością stopienie 249
indywidualne życie 382
złe sumienie indywidualisty 259

intelekt — uczucie 22
intelekt taroczkowo-bezikowy 29
intelektualne sumienie 463

inteligencja (warstwa) 141, 161, 339, 402, 459, 461
inteligent 151, 152

intoksykacja 5
inżynieria celowa życia 157



irracjonalna dziedzina 72
irracjonalna iścizna 168
irracjonalna jedyność 208
irracjonalna moc życia 344, 386
irracjonalny pęd ku sobie 169
irracjonalna śmiałość życia 209
irracjonalne wytężenie 177
irracjonalność życia 209
irracjonalizm absolutny 167
irracjonalizm liryczny = postępowy racjonalizm 181
irracjonalizm pod powłoką racjonalizmu 170
irracjonalizm sztuki 167

irradiacja (uczuciowa, metafizyczna) 315
istota a rezultat 128

izolacja psychiczna 7, 59
izolacja polska 34, 62, 64, 66, 67, 365

J

ja 8, 9, 405
ja właściwe 9, 11
ja jako forma 9, 10
ja swobodne 11
ja — przedmiot sądów społecznych 91
ja zewnętrzne i ja twórcze 92
ja głębokie 95
ja logiczne 168
ja subiektywne 169
ja — dziejowy posterunek 182
ja psychiczne 186
ja irracjonalne 210
ja tragiczne i ja sztuczne 343
pojedyncze rozumujące ja 74
ja — śmieszną rzeczywistością 251
jedyność ja 90, 91
traktowanie ja jako wzrostu 189
nasze ja, gdy wraca 264

ciemne ja zbiorowe 71
ja w stosunku do zbiorowego życia 207

jasność 43 i n., 362
jasność klasyczna 84, 85
przystępność 259, 260
dostępność, zrozumiałość w demokracji 271

jednostki «przypadkowe» 239
jedność nauki a człowieka 178
jezuityzm 48, 60
Judyta 319

K

katolicyzm 45 i n., 58, 59, 88, 89, 136, 225, 226, 268, 284, 285, 296, 297, 364, 390, 392, 412
rozkład i przeistoczenie katolicyzmu 89, 391
modernizm katolicki 70

kazuistyka 88
kazuistyka lenistwa 165

każda chwila 208, 228, 246, 247, 326, 334
każdy stan duszy 227

klasa 384, 443
przedstawiciele klasy pracującej 117
klasowy instynkt 67
klasowy ruch proletariatu 386 [patrz także: proletariat, robotnik]

klasyczność nowa 42
konsument 115
kontemplacja (a życie) 214, 216, 367
Kordian 127

krytyka 218, 267, 312, 325, 447
krytyka estetyczna 326
krytyka form życia 55

krytyka literatury 402 i n.
krytyka rzeczy 39, 40
krytyka sentymentalna Europy 199
krytyka-dialog 402
krytyki zadanie 213
krytyka zamknięta: logiczno-poznawcza i etyczna 25
krytycy 360, 364
krytycyzm 452

ksiądz kaznodzieja 390

kultura 175, 177, 200
kultury dotychczasowe 13
kultura dzisiejsza 9, 11, 12
kultura europejska 10
kultura klasyczna 13
kultury nieświadome 256
kultura obca 243
kultura zachodnia 195
kultura klerykaturą 90
kultura namiętności 65
kultura bezwiedności 181
kultury patos 198
kultury zdrada 383
kulturę nie my posiadamy — ona nas 202
kulturalne zachowawstwo 51

Kursy Literatur Słowiańskich 148

## L

legenda 68
legenda-mit 94, 95

linia wąska rozstrzygająca 213
linia największego oporu 264

liryzm 204, 207, 211, 229
liryzm amorficzny 221
liryzm jako kult, religia 293, 295
liryzm — źródło heroizmu 294
liryzm — dusza niezatrudniona 295
liryczne przeobrażenie 202

literatura 168
literatura przełomu 447, 448, 449
literatura — czynnikiem rozkładu 403
literatura jako «samoistna» dziedzina 240
literatura angielska 245 i n., 256
literatura francuska 218
literatura rosyjska 396 i n.
literatura towarzyskości 241
ekonomia w literaturze 256, 257
literat 112, 424

litość, braterstwo 208

logika abstrakcyjna 260
logika czynna 72
logika pracy 117, 139
logika psychiki 11
logika rozkładu 117
logika tworzenia 94
logika a biologia 56
logiczne namiętności 224

lubież, Salome 291
lud 198

## Ł

łaska 49, 54, 56, 126, 136

## M

majestatyzm 208, 252
marksizm ortodoksyjny 278

materializm 278
materializm dziejowy 86, 177, 199, 384, 424

mesjanizm 126
neomesjanista 153

metafizyka absolutnego tworzenia 167
metafizyczny stan duszy 80



metodologia 215

męstwo intelektualne 259, 260
męstwo osobliwości 258
męstwo ryzyka 261

Milusińscy 63, 65
miłość 188
miłość ojczyzny 453

mistycyzm naukowy 304
mistycyzm nieokreśloności 310
mistyka bezosobowości 307
«coś» dla mistyka 307
mistyki beztreściwość 315

mit 69, 93, 94, 95, 157, 464
mitologia rewolucyjna 141 i n.

Młoda Polska 274, 275, 401, 404, 405, 406, 434, 437, 438
Młoda Polska jako eksperyment literacki 204
Młoda Polska a romantyzm 126, 151, 157, 158, 159, 160
ruch młodopolski 28, 30, 33
geneza psychospołeczna Młodej Polski 18
lata 1904—6 a Młoda Polska 18, 32
słaby punkt Młodej Polski 212
Młoda Polska a śmiech 251
nowy typ Polaka (Młoda Polska prawdziwa) 40
Młoda Polska ludowa 65, 76, 96

mowa 54, 91
mowy optymizm 298
słowo 69, 74, 448
słowa antropomorfizm 298
język 70

myśl 27, 69, 385, 386, 388
myśl-fałsz 57, 58
myśl i prawda 386
myśl polska 99
myśli polskiej zadanie 149
myśl u Wyspiańskiego 367, 368
myśl — transpozycja muzyczna stanów 202
myślowe kombinacje Krasińskiego 158

## N

naród 131, 132, 203, 282, 326, 356, 372
naród zwycięski 374
naród — organ prawdy 386
energia narodu 387
duch narodu 430
narodowa świadomość 145
narodowe poznanie 143
narodowa dusza 105
narodowe sumienie 372
narodowe życie 373
narody a ludzkość 392
idea narodowa 432
czy warto być narodem 353
narodowa demokracja 105, 106, 377, 379, 380
(wszechpolacy) 72
narodnicy 446

naturalizm 218, 235, 278
naturalizm i idealizm (wg Mereditha) 262, 263

nauka 59, 178, 179, 180, 315, 316, 462
nauka i prawo 316
nauka i technika 168, 461
nauki i sztuki międzynarodowość 215
naukowy empiryzm a mistyka 304
naukowy mistycyzm 304
naukowe pojęcie 305

negacji pieczeniarstwo 175
niedojrzałość jako wyższość 200
niemoc 127
nieokreśloność 314
niepodległość 449
nieporozumienie zasadnicze 117

nieprzewidzianość 257

nieznane 93
nie-istniejące 167
niebywałe 182

nieżyczliwość wzajemna 286

O

obrzędowość 249

ocalanie Polski (u romantyków) 166, 168
ocalenie miłości własnej 210
ocalać siebie 293
ocalenie wartości kulturalnych 168

odbijanie 54, 162, 215, 335, 370, 442
odbicie 164, 166, 455
odbicie hierarchii społecznej 321

oddarcie świadomości od życia 24
oddarcie świadomości od wytwórczości 88, 89, 115, 119, 404
oddarcie słowa od życia 242
[patrz także pod: świadomość]

odpowiedzialność 60
odpowiedzialność za życie — nieodpowiedzialność za sztukę (u Żeromskiego) 334
wiara w nieodpowiedzialność 227

ojczyzna 71

optymizm liryczny 296
optymizm mowy 298
optymizm polski 330
intelektualne zrozumienie jako optymizm schematyczny 244

oryginalność 184, 202, 403



P

Pan Jowialski a Król-Duch 154
panteizm 221
parnasizm 278

partia (jej racja stanu) 72, 179, 182, 225, 276, 316
partyjny obowiązek 152
stronnictwo 142
koteryjne hasła 259
parlamentarni przywódcy 198

«pesymizm» 329
pierrot 237, 238
pierwiastek upojenia 188

piękno 88, 125, 166, 382
piękno a czyn 448
piękna świat 113
piękno (dwa rodzaje) 360, 361, 362
problem piękna 212
piękno jako swoboda i jako ucieczka 213

pisarz świecki 390

plan akcji 93
plany dziejowe 244
plan działania 80, 91, 95, 197, 455
plan historyczny 16, 80
plan (katolicyzmu) 89
plan-wyrok 98
plan życia 164
teoria i plan 80, 81

plastyka duszy włoskiej 269

płciowe życie 84, 164
świat przeżyć płciowych 331
płciowa moralność 67
płciowe współzawodnictwo 190
mistyka a życie płciowe 300
[patrz także: erotyzm]

poezja wyzwala 293, 294
pojęcie (definicja) 455

Polska — zjawisko historyczno-przyrodnicze a Polska obraz dla woli 156
Polska jako zwycięska siła 168
Polska jako tragiczny, biologiczny proces 384

polityczna propaganda 162
polityczna świadomość 198

Połanieccyzna 30, 48

popularyzator 273

postęp automatyczny 177
postęp-fikcja 202
postęp jako komplikacja 203
postępu teoria naukowa 305
postępowy racjonalizm 181
postępowa myśl polska 174
postępowcy 46 i n., 72, 73, 104, 106, 225, 228
postępowe warstwy 271

powrót życia jako... 56
powrót do siebie 109
wracanie 136, 178
sztuka wraca 333

poznać 119
«tylko poznać» 279
uczucie przeciw poznaniu 348

praca 11, 132, 163, 398, 400, 434, 456
pracy zakon 102
trud fizyczny 272
praca wewnętrzna 25
praca-sztuka 130
wyniki pracy 139
praca umysłowa na szczytach 260
cicha praca 203
praca — tam w świecie, tu serce ludzkości 292

prawda 113, 170, 273, 368, 385, 386, 389
zmysł prawdy 26, 232
prawda zoologiczna 101
prawda jedyna 121
wytwarzanie «prawdy» 215
prawdomówność 398
prawdy ostre niepodobieństwo 110

prawo 23, 51, 82, 84, 86, 87, 88
nieobecność prawa 23, 114, 115, 160, 265, 266, 314
prawo życia 30
prawo nieżycia 299
prawo i siła 171
prawo wewnętrzne społeczeństwa 271
«niezłomne» prawa 278
prawne poczucie 113
prawna świadomość a poczucie epickie 308
plastycznie prawny punkt widzenia 266

prawość wewnętrzna 224

proletariat 30, 32, 33, 198, 253
klasowa myśl proletariacka 29
klasowy ruch proletariatu 389
[patrz także: klasa, robotnik]

próżnia nieistnienia 164
próżnia absolutna 382
wisieć w próżni 147
zawisnąć w próżni 117
ciśnięcie się naprzód w próżnię 168
zawieszenie w próżni 54, 175
zawisanie w powietrzu 14
zawieszenie nad próżnią 262

przeciwstawienia niezbędne 269
przeświadczenie 111
przewrót 117, 118, 181
przeznaczenie a wrażenie 336

«przeżycie» 207, 209, 210, 211

przeżywać siebie 310

przymus 466, 467

psychika 58, 76, 119, 146, 372, 382
psychika szlachecka 156
psychika nadpowietrzna 298
dwie psychiki u Polaka 201
psyche prywatna 100
psychiczna polaryzacja 118
psychiczne zaczadzenie 183
paralelizm psychologiczny 164

**R**

racjonalizm 179, 180
racjonalizm — irracjonalizm 10, 83
racjonalizm dogmatyczny 167
racjonalizm Zoli 223
racjonalistyczne przesądy 307

realizm dziejowy 371

religia 245
religijny stan duszy 248, 249

renesans 12
włoskie odrodzenie 17

retoryka 241, 242

robotnik 150, 151, 193
robotnicza klasa 87, 198, 253, 383, 384

rodzina 43, 62, 64, 65, 66
rodzina polska 100

romantyzm 4, 138, 139, 144—147, 186, 235, 278
neoromantyzm 29
świadomość romantyczna 23, 223, 224
romantyczny patriotyzm 157
romantyczne postawienie sprawy 166
romantycy 162, 165, 168

rozkład 183, 219, 371
rozkład dziejowy 202
rozkład świadomości 118
rozkładzik 184
tragizm rozkładu 185

rozum 71
rycerz 60, 155

ryzyko 179, 261
rutyniczne poszanowanie 173

rzeczywistość 90, 308
rzeczywistość, która była zawsze 118
rzeczywistość a siła 379

**S**

samotność 128, 129, 183, 238, 267, 291, 300
osamotniona jednostka 131
pęd do odosobnienia 189
samobójstwo duchowe 361

samowola 212, 313
samowoli irracjonalna tożsamość 169
zawiśnięcie w sferze samowoli i dźwignięcie świata 168

Sancho Pansa 250

sen 114, 233
sen schlebiający 202
sen istnienia 188
sny indywidualne 189

sensorium czucia 329
sentymentalizm salonowy 306
serce-świat (Kasprowicz) 292

siła 83, 163, 164, 165, 167, 388
siła narzuca pracy swoją wolę 435
siła (karamazowska) bezwstydna wola 332



rodzenie się mocy w odstręczających postawach 342
bezsiła 165, 170, 171, 295, 389
bezsiła historyczno-społeczna 238, 239

skok w konkretne choć nieznane 254
słowo p. mowa
słuszność 250, 253

socjalizm 50, 87, 90
socjalizm krytyczny 467
socjalna demokracja 179, 192, 193
socjalistyczna apokalipsa 182
socjalistyczne esperanto 199

socjologia — teologią 279
socjologiczna rzeczywistość 222
socjologiczne zboczenie 222
anatomia ludzkiego współistnienia 85

solidarność moralna Europy 194
solidarność wysiłku 258

solipsyzm 69

spirytualistyczna fikcja 199
«spirytualizm» polskiej literatury 331
spirytualizacja wnętrza 164

spirytyści 77

społeczeństwo jako narzędzie (gromada) 71, 72, 91, 356, 357
społeczeństwo jako fakt pierwotny 79
społeczeństwa nielojalność 221, 222

spożycie dogmatyzujące 121

sprawdzian 22, 23, 111, 147
sprawdzian sprawności myśli 78
dobroć jako sprawdzian 35
zadanie historyczne jedynym sprawdzianem w ocenie działalności sztuki 402

strajk powszechny 93

styl 127, 242, 361, 401
styl sądem 363

swoboda 52, 91, 95, 131, 132, 133, 136, 137, 155, 163, 164, 165, 167, 198, 354, 372
swobody definicja 299
swoboda pracy 12
swobody miara 175
swoboda — rozczłonkowanie żywiołu 175
swoboda jako swoboda od siebie 212
swoboda i sztuka 213
swoboda zbiorowa 248
swoboda — poddanie się prądowi 207
swoboda wyjałowiona 214
swoboda nie istniejąca jako czyn 293
swoboda poza czynem ocala się jako wzruszenie 293
swoboda ostateczna 346
«swoboda tworzenia» a bierność 359
swobodnie żyć 208
typ życia swobodny od pracy 282
polskie pojęcie swobody 155

symbolizm 229, 231, 233, 235, 241, 409, 410, 411
syndykaliści 72
szczerość 209

sztuka 136, 137, 180, 362, 384
sztuka u Norwida 212, 214
sztuka a życie, niewspółmierność 220

sztuka — nauka 178
sztuki «obiektywizm» 219
sztuka — chwałą nad życiem 219
sztuka ocaleniem godności poza życiem 220
sztuka jako gra 286

Ś

śmierci bezwzględność 358

śmieszności poczucie 188
śmieszność, śmiech 250—254

środowisko (u Mereditha) 263

świadomość 216
świadomość romantyczna 23, 238, 278
świadomość klasy robotniczej 42
świadomość pracy i prawa 223
świadomość twórcy 141
świadomość polska 162
świadomość narodowa 204
świadomość nowoczesna 236, 321
świadomości rozdarcie 236
świadomości nowa forma 117
świadomość u Laforguea 237
świadomy skręt woli 14
sentymentalny opór świadomości 347

świat — mimowolna obiektywizacja 117
świat u Słowackiego 167
świat u neomistyków 315
świat niezawiniony 322
świat obiektywny 454
świat pozaludzki 467
świat dziełem Boga 385

świętość 320

T

tajemnica 410, 411, 412
«tajemnica świata» 229
tajemniczość istnienia 310
tajemnica tworzenia 317
tajemnica życia 385

teatr, ujemny wpływ Wyspiańskiego na teatr 354, 355

technika 78, 86, 87
teologia 59, 70, 92, 253, 279
terror logiczny, etyczny, narodowy 209
tęsknota 164

tradycja 347, 440, 441
tradycja narodowa 275
tradycja polska 377, 378, 380, 384
tradycjonalizm 22

tragizm 154, 156
tragedia 165, 166
tragiczna wola i jedność 209

transcendentny 133

twórczość 92, 213
twórczości Wyspiańskiego struktura 355
tworzenie 168, 169
zagadnienie tworzenia 167
tworzenia bezwzględnego logika i etyka 261
twórcza gimnastyka 20
stanie się materiałem, nie twórcą 203

typ ideogenetyczny (typ dziejowy, ideał wychowawczy, wzór) 64, 65, 241, 383, 384
nowy typ 198, 383
nowy typ Polaka 40
typ życia klerykalny 90
typ: człowiek myślący 24
typ myśli spożywcy 114
typ życia pisarza francuskiego 272



U

utopizm 104, 105, 106
uwolnić się negując 199

W

wartość 15, 405, 441
wartości miara 398
wartość jest żywiołem wobec żywiołu 262

wątpliwości—poszukiwaniem 392
wiara 197, 365

wierność intelektualna samemu sobie 26
wierność jaźni 189
wierność nieokreślonemu sobie 210
wierność samemu sobie 248

winy poczucie (u Żeromskiego) 332
własność polska 104
wojna — dziejowa szkoła 177

wola 14, 15, 80, 161, 211, 381
proces woli 333
mechanizm woli 157
wola dziejowa 196
woli bankructwo 257
wola poza nami 195
wola prawodawcza i wola wykonawcza 322
wola chcąca i wola chciana 319
świadomy skręt woli 14
popęd, ciemne królestwo motywów 71

wyobraźnia bierna 139
wrażenie 371
względność i chaos 249, 250

wzruszenie 231, 233, 289, 292, 387
wzruszeniowość (emocjonalność) 229, 230, 231, 233, 234, 235, 293

Z

zadanie (treść) tej książki 18, 41, 68, 80, 146, 171, 191, 262, 372, 390
zadanie i warunki 161
zadanie a rzeczywistość 234

Zachodu patos 254
zasługa 114, 115, 136

zgoda z samym sobą jest sprawdzianem jaźni 185
«byle być w zgodzie z samym sobą» 184
[patrz także: wierność]

ziemiaństwo, szlachta 61

złudzenie 6, 61, 87, 120, 139, 146, 441, 468
zamistyfikowana świadomość 7, 129
wyrzucenie przez myśl na zewnątrz 74
wyrzucanie ludzkiego w pozaludzkie 357
wyrzucanie obrazu zwycięstwa w przestrzeń 95
bezpośrednie wyrzucenie psychiki na tło bytowe 79
przestawienie planów 75
złudzenia bytu 76
widmo gotowego świata 280
hipoteza świata pozaludzkiego 467
hipostaza (świata zewnętrznego) 76
świat zewnętrzny jako wytwór życia społecznego 79
wytwórca myśli o sobie jak spożywca 116
widma gotowego świata 122
wątpienie ukazuje pracę jako błąd, jako coś niemożliwego 117

zmiany (wewnętrzne) ukazują się jako... 117
rozkład ukazuje się jako powstanie nowej rzeczywistości 119
ukazują się nam jako... 25, 54, 77, 90, 167, 174, 189, 197, 466
pod tożsamością formy ukrywa się różnica treści 173
prawda w formie kłamstwa 60
złudzenie słowa 69
maska wyższości 17
myśli-maski 389
seria masek 111
samotność maskuje się 183
widmo wroga 7
fetyszyzm przyrodniczy 132
kombinacje myślowe (u Krasińskiego) 158
nieobecność ducha jako złudzenie (u Słowackiego) 167
w postaci «idei» Niemcy uczyły się ubóstwiać swą wolę 170
indywidualny sen 189
indywidualne i zbiorowe złudzenia 196
europejska rzeczywistość jako... 199
zaczadzenie uroczyste 201
przeistaczanie braku w pełnię 201
automistyfikacja 212, 239
przeistaczanie się problemów u Zoli (apokaliptyczna ciuciubabka) 222
świadomość obiektywizuje swoje stany 223
mistyfikuje nas fizjologia 235
świadomość ignoruje istotę społeczeństwa 236
utożsamianie rozumienia z pracą 244
fikcje umysłowe demokracji 272, 275
widzieć a przezwyciężyć 365
widzenie artysty 369
żyć fikcyjnym znaczeniem swej psychiki 370
fikcyjna biologia 382
ułuda (u Wyspiańskiego) 388
przekleństwo zwierciadeł 369
zwątpienie organem wiary 392
złudne formy przezwyciężenia «starego» świata 446, 447
literatura fikcyj 448
odwrócenie logiki stosunku rzeczywistego 458
formy antropomorfizmu 110
znak 229, 387, 409
znaczenie odnajdywać 233, 311
znaczenie naszego życia 249
znaczenie poświęcenia 338
zoologia narodowa 391
zoologiczny charakter historii 382
zoologiczne widzenie 217
zoologiczny obszar życia 210 [patrz także: biologia, fizjologia]

## Ż

życie 92, 93, 115
potok życia 68
życie — proces fizyczny 187
życie według Zoli 220
życie codzienne 246
życie gatunku 246
życia naszego znaczenie 249
życia natężenie 258
życia tkanka (u Mereditha) 263
miłość życia 322, 342
życie jako wzruszenie 319
życie organem prawdy 388
życie ponad rzeczywistością społeczną 298
żyć, a więc... 298
życie czuje wysiłek, nie zwycięstwo 204
życie czerpie całą moc z siebie (u Hamsuna) 208
życie szukające tylko siebie (u Hamsuna) 209
życie nie znosi słuszności 250
życie jest stawaniem się 261
żywioł 57
żywioł (świat, natura) w nas i poza nami 27, 51, 116, 154, 174, 199, 271, 282
nagi żywioł i naga dusza 51
przemoc ludzi i opór rzeczy 31
żywioł istnienia 83
morze żywiołu 246
pozaludzkie 6
świat pozaludzki 103
pozaludzka noc 52
irracjonalna dziedzina 72
chaos i kosmos 78, 119, 121, 132
wnętrze świata, chaos 119, 132
otchłań 121
wszechświat 110
głucha noc 110
noc poza nami 110
na zawsze obce 118
twardy glob — uczłowieczony obraz obcości 169
ludzkość oblęgana przez żywioł 257
żywioł pozaspołeczny 271
linia zetknięcia się pracy z żywiołem 89
linia oporu granicą życia 141
gdzie styka się to coś, co jest nami, z tym co nami nigdy nie będzie 110
coś spokrewnionego z prawdą było i w nas 110
człowiek sam staje się żywiołem 258
walka formą porozumienia się z żywiołem 392
wielki świat odpowiada na znaki 387
tajemnica przyjmuje życie 385
pojęcie, wartość, wobec żywiołu jest żywiołem tylko 262
solidarność ze światem 395

## SKOROWIDZ NAZWISK


Ariost 17, 265, 267, 268
Arystofanes 248
Aulard 372
Aurévilly Barbey de 46, 226
Avenarius Ryszard 78, 79

Bakunin Michał 372
Balicki 372
Balzac Honoriusz 39, 46, 154, 226
Barrès Maurycy **19**, 22, 23, 238
Baudelaire Karol 19, 46, 80, **224—229**, 233, 238, 414
Bełcikowski Jan 111
Berent Wacław 155
Bergson Henryk 55, 70, 73, 78, **91—92**, 95, 156, 163—164, 167, 178, 186, 248, 374
Bieliński 395
Blake William 167, **258**
Blanc Ludwik 142
Blanqui Ludwik August 22
Blondel Maurycy 70, 247, 248, 319, 387
Bogdanow 74
Börne Ludwik 142
Boticelli Sandro 17, 287, 361
Bourges Elemir 219
Browning Robert 39, 174, 257, 258
Bruno Giordano 267
Brunetière Ferdynand 13, 267
Büchner L. 433
Burckhardt Jakób 17
Burns Robert 254

Carducci Giosue 264, 267, **268—269**
Carlyle Tomasz 1, 19, 27, 39, 48, 50, 73, 121, 154, 203, 253, 254, 262, 264, 269, 270, 325, 383
Cavour Camillo 243
Cervantes 408, 409
Chamberlain Houston-Stevart 70
Chateaubriand 19
Choiński Teodor Jeske 37
Chrystus 133, 136, **159—160**, 387, 422
Cieszkowski August 47, 132, 146
Comte August 383
Cornelius Hans 255
Cournot 55, 387
Crispi Francesco 243
Croce Benedetto 266, 268
Czernyszewski Mikołaj 395

Dante Alighieri 82, 264, 267, 324, 362
Darwin Karol 28, 99, 315, 401
Daszyński Ignacy 462
Deotyma 38
Dickens Karol 39, **245**, 247, 262
Diderot Denis 222
Dobrolubow 395
Donatello 270
Dostojewski Teodor 39, 81, 196, 253, 277, 324, **334—336**, 386, 397
Draper 99
Dürkheim Emil 73

Engels Fryderyk 73, 92, 132, 244, 245, 248, 253

Fechner Teodor 165
Feldman Wilhelm 350, 371, 462
Feuerbach Ludwik 435
Fichte I. G. 248, 278, 395, 400
Flaubert Gustaw 19, 20, **218—219**
Fragonard 287
France Anatol 1, 118, 219, 279
Franciszek z Asyżu 286, 287

Galileo Galilei 267
Gaultier Juliusz 3, 4, 22
Gautier Teofil 227
Garibaldi Giuseppe 243
Gioberti Vinzenzo 243
Gladstone 208
Gebhardt 287
Giannone 266
Gobineau 279
Gliński 415
Göthe 55, 167, 179, 248, 264, 284 315, 316, 395, 399, 412
Gogol Mikołaj 325
Gorkij Maksym 256
Górski Artur 192, 274, 281, 388, 417
Gourmont Rémy de 1
Greff Wilhelm 222
Grubiński Wacław 211

Haeckel Ernest 7, 99
Hamsun Knut **208—212**
Hartmann Edward 82, 238
Hebbel Fryderyk 154, 170, 357, 395, 400
Hegel 4, 5, 10, 21, 24, 55, 82, 94, 109, 135, 148, 284, 305, 306, 395, 399, 409, 411, 427, 428, 433
Hello Ernest 226
Herzen Aleksander 228
Helmholtz 28
Hoffmann E. S. A. 165, 416
Hoffmannsthal Hugo 315, 362
Hruszewski Michał 416
Hugo Wiktor 208, 278, 296
Homer 323—325

Ibsen Henryk 160, **184—186**, 189, **209—210**, 256, 324, 352
Irzykowski Karol 7, 17, 171, 313, 371

Jacobsen J. P. 186
James William 77
Jean Paul (Richter) 165
Jellenta Cezary 94, 129

Kant Emanuel 278, 395, 401, 412, 455
Kartezjusz 436
Kasprowicz Jan 17, 41, 118, **284—300**
Kassner Rudolf 222
Keller Gottfried 19
Kierkegaard Sören 286
Kipling Rudyard 210, 256, 381, 386, 387
Kleist Henryk 154
Konarski 102
Kostomarow 416
Kotarbiński Józef 70, 75
Kozłowski Stanisław 37
Krasicki Ignacy 326
Krasiński Zygmunt 132, **158**, **159**, 161, 202, 268, 416
Królikowski 125

Labriola Antonio 54
Lack Stanisław 262, 333

Lafargue 161
Laforgue Juliusz 219, 236, 237, 238, 409
Lamartine 22, 227
Lamennais 22, 125, 144, 227
Lange Antoni 299
Lasserre Piotr 19, 21, 22, 23
Lemaître Juliusz 13, 21
Lenartowicz Teofil 336, 395
Leon X 252
Leonardo da Vinci 128
Leopardi Giacomo 90, **267—268**
Le Roy 9, 70
Lessing G. E. 170, 395
Limanowski Mieczysław 179, 391
Lorentowicz Jan 120, 190, 415
Ludwig O. 400
Ludwika XIV epoka 12, 241
Lukian 277
Lukrecjusz 268
Luter 252

Ławrow 445, 446
Łunaczarski Anatol 74

Macaulay T. B. 39
Macchiavelli 17, 154, 264
Mach Ernest 76, 78, 118, 305
Maeterlinck Maurycy 227, 256, 279, 309, 410, 412, 433
Maistre de 372, 373
Malebranche 219, 241
Mallarmé Stefan 219
Marks Karol 28, 55, 70, 73, 87, 93, 177, 193, 248, 384, 435, 444, 445
Maurras Karol 372
Mazzini Józef 22, 125, 142, 144, 160, 243, 264, 278, 376
Meredith Jerzy 39, 174, 245, 259, 260, **262—263**
Mereżkowski Dymitr 314
Michajłowski 435
Michał Anioł 17, 128, 287, 361
Michelet Juliusz 19, 125, 126, 142, 147, 227, 278, 439
Miciński Tadeusz 138, 227, 255, **309—313**
Mickiewicz Adam 47, 125, 126, 141, 143, 144, **146—150**, 158, 160, **273—275**, 281, 324, 325, 370, 387, 417
Mill J. St. 39
Milton 245, 257, 262
Minor 248
Mirbeau 398
Miriam 206, 214, 240, 309, 415, 417
Mitarski 238
Mokłowski Kazimierz 138
Molière 264
Montaigne 228
Musset 227

Nalepiński Tadeusz 111
Naruszewicz 326
Newman J. H. 70, 73, 248, 374, 387
Newton 315
Nietzsche Fryderyk 118, 128, 132, 155, 211, 227, 254, 260, 279, 408
Norwid Cyprian 38, 40, 46, 47, 107, **128—138**, 158, 160, 248, 268, 284, 296, 387, 395, 410, 417, 418, 419
Novalis 185, 248, 421
Nowaczyński Adolf 20, **186—187**, 191, 192, 251, 415

Orkan Władysław **326—328**
Orzeszkowa Eliza 104

Pagano Mario 307
Pareto Vilfredo 55, 228
Pascal Blaise 77, 248, 286
Pater Walter 1, 214
Peirce Karol 77
Petzoldt Józef 78, 255



Platon 401, 413
Plechanow Jerzy 71, 184
Poë Edgar Allan 137
Poincaré Henryk 76, 118, 178, 179, 304, 425
Proudhon J. P. 22, 55, 67, 87, **177—178**, 227, 304, 387, 435
Prus Bolesław 104
Przybyszewski Stanisław 17, 37, 41, 157, 298, 323, 437
Puszkin 397

Quinet Edgar 125, 126, 147
Quinton Réné 132

Rabelais 197
Renan Ernest 2, 19, 71, 81, 192, 219, 227, 238, 277, 279, 299, 309, 375
Reszetnikow 397
Reymont Władysław 212, **322—328**, 330
Ricasoli Bettino 243
Rodziewicz Maria 38
Rolland Romain 170, 194
Romin Kazimierz 153, 388
Rousseau J. J. 22, 23
Rydel Lucjan 39

Sainte Beuve 240, 241
Sałtykow 395
Sanctis Francesco 264, 265, 267
Savonarola Girolamo 17, 287
Schelling 248
Schiller F. C. S. 374
Schlegel Fryderyk 170, 185, 248, 400
Schopenhauer Artur 82, 213, 238, 248
Seillére Ernest 19, 21, 22
Shakespeare William 245, 258, 324, 360, 361, 409
Shelley 262
Sienkiewicz Henryk 38, 43, 60, 62, 98, 323, 330, 383, 386, 416
Sieroszewski Wacław 322, 323, 330
Simmel Jerzy 1
Śniadeccy 102
Sorel Jerzy 2, 4, 22, **55**, 67, 71, 73, 77, 82, 91, 92, 93, 94, 176, 178, 227, 228, 260, 304, 343, 374, 385, 387
Spencer Herbert 7, 28, 92, 99, 222, 305, 306, 411, 412
Spinoza 135, 253
Słowacki Juliusz 125, 146, 158, 160, **166—167**, 312, 422
Staff Leopold 17, 298, 299, 300
Staszyc 102
Sten Jan 300, 350
Stendhal 19, 39, 238, 334—335
Stevenson R. L. **254—256**
Stirner 372
Świętochowski Aleksander 28, 102, 104
Swift Jonathan 245
Swinburne 257, 362
Symonds 17
Szajnocha Karol 416
Szujski Józef 348, 387

Taine Hipolit 19, 72, 75, 238, 299, 372
Tarnowski Stanisław 38, 39
Thackeray 262
Tołstoj Lew 39, 208, 395, 397
Towiański Andrzej 47, 125, **153—154**, 158, 160, 386, 387, 419
Trembecki 326
Tyrrel 70

Ulanowski Tadeusz 104
Uspieński Gleb 395, 396, 398

Vico G. B. 6, 39, 55, 71, 73, 126, 222, 264—270, 387

Villiers de l'Isle Adam 46, 137, 226
Volney 238

Ward Lester 222
Weininger Otto 185
Weyssenhof Józef 104
Wells 100, 195, 243, 244, 256
Whitman Walt 295—296, 316
Wielopolski 348
Wilde Oskar 1, 7
Witkiewicz Stanisław 138
Worcell Stanisław 436
Wroński-Hoene 10, 38, 47, 125, 132, 387, 436
Wundt Wilhelm 255
Wyspiański Stanisław 17, 37, 40, 41, 47, 52, 94, 107, 138, 175, 238, 284—285, 323, 332, 333, **349—392**

Zola Emil 219—224

Żeromski Stefan 17, 37, 39, 40, 41, 107, 256, 285, **318—348**, 376

PEDAGOG. BIBLIOTEKA W BIAŁYMSTOKU WOJEWÓDZKA
16399