
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Inches
Centimetres
Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
DANES PICTA .COM

LEGENDA MŁODEJ POLSKI

NO! IO NON SONO MORTO
DIETRO ME — CADAVERE
LASCIAI LA PRIMA VITA!
Carducci.

TROVAN MI DURO
E IO LO SO:
PENSAR LI FO!
Alfieri.

WYDANIE DRUGIE

Z PORTRETEM AUTORA
ZDOBIŁ JAN BUKOWSKI

LWÓW 1910.
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ
BERNARDA POŁONIECKIEGO

Louis Tannenwald

STANISŁAW BRZOZOWSKI

LEGENDA MŁODEJ POLSKI

STUDYA O STRUKTURZE DUSZY KULTURALNEJ

ODBITO CZCIONKAMI DRUKARNI WIEKU NOWEGO.

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 niewypowiedziane, jak ziarno do swojej gleby;

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

Wam — przyjaciele moi — a przedewszystkiem

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.

Florencya, 26. lipca 1909.

SPIS RZECZY.

tyzmu, t. j. chciałaby przyjąć psychiczny rezultat życia, a odrzucić samą naturę tego życia. Romantyzm jako wynik nieuchronny życia dziejowego, w którem prawo jest nieobecne. Głęboka krytyka romantyzmu musi być krytyką 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 tradycyi przez „obłaskawienie“ ruchu młodo-polskiego i zapoznanie dziejowego znaczenia lat 1904—1906. Ciągłość tradycyi, jako ciągłość dobrowolnej i idealizowanej niewoli. Liryzm helotów. Intelekt taroczkowy.

III. Polska zdziecinniała — str. 57—102: 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 całem dziejowem życiu. Krytyka tradycyi. Katolicyzm jako system myśli i jako fakt dziejowy. Jezuityzm, jako formacya dziejowo kulturalna. Stosunek dziejów Polski do Zachodu. Nasza tragiczna — wreszcie obłudna izolacya. Chrześcijaństwo. Prawo i łaska. Chrześcijaństwo jest w całkowitej sprzeczności z socyalizmem. Kościół katolicki, jako chrześcijaństwo prawdziwe. Katolicyzm, jako powszechność izolacyi. Kościół Milusińskich. Katolicyzm Sienkiewicza. Polska, odcięta od świata, rodzina. Klasycyzm Polski zdziecinniałej.

IV. Mity i legendy — str. 105—145: 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 obecnemi; maskują własną naszą twórczość; oddają nas we władzę historyi minionej. Wyzwolenie dziejowe. Twórcza istota społeczeństwa. Irracyonalizm zasadniczy. Filozoficzne znaczenie historyi. Idea prawa. Krytyka naturalizmu. Przesilenie w teoryi poznania. Samowiedza i dojrzałość człowieka odczute jak jego zniknięcie. Granice pragmatyzmu. Krytyka empiriokrytycyzmu. Filozofia Sorela. Vico.

I.

NASZE „JA“ I HISTORYA

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 reminiscencya z Carlyle'a, iż wszelkie sprawy życia rozstrzygają się w ciszy, że hałaśliwa uwaga oznacza najczęściej zanik jakiejś funkcyi, 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 tem, 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 historyi 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 aspiracyom indywidualnym subjektywne 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 którem 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 oddziedziczonej 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 historyi nie jest związane ze zdolnościami i dążeniami czynnemi, lub też pozostaje w całkowitej z niemi 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 rezultat dziejowej pracy, zamieniony w bezwyjściową przygodę indywidualną.

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 tem 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 emocyonalnych potrzeb wyniki dziejowej pracy, która była nieustannem 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 one zdolne do wykonywania pewnych danych przez naturę procesu społecznego czynności. Każda kultura to 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 pe-

wne systematy wartości. Oderwane od tego procesu, pojęte jako coś niezależnego, zmieniają wartości te swój charakter: stają się fermentem rozkładającym nasze zdolności czynne. Renesans, reformacya, filozofya XVIII. wieku — to były wyniki olbrzymich procesów dziejowych: walki i prace wydobywały z siebie to historyczne powietrze, którem my dzisiaj uczymy sią oddychać, gdy chcemy rozumieć „style“, „duchy czasów“. To, co było charakterem, staje się dla nas sztucznym temperamentem, modyfikacyą naszej wrażliwości.

Żyjemy i chcemy żyć w środowisku umysłowem i moralnem, stworzonem kosztem olbrzymiej pracy i utrzymywanem jedynie dzięki niezmiernym a nieprzerwanym wysiłkom, jak w żywiole, stanowiącym własność przyrodzoną człowieka. Traktujemy kulturę, wynik niezmiernie złożonego procesu społeczno-biologicznego, rezultat olbrzymiej pracy człowieka, — jako stan wrażliwości, coś zastanego, coś, co jest samo przez się. Zaszczepiamy w duszy swej roślinność, która żyć może tylko na glebie posiadającej te właśnie pierwiastki, jakich się pozbywamy. Kultura utrzymuje się przez te właśnie procesy, od udziału w 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 ściśle rezultaty te są złączone. Jules Gaultier, jeden z najciekawszych współczesnych pisarzów francuskich, — określa romantyzm jako nieporozumienie, polegające na tem, 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 pewien gatunek intoksykacyi psychologiczno-historycznej, bowaryzm — jak nazywa to Gaultier, rozszczepienie ideologiczne — jak mówi Sorel.

Powiedzą mi jednak: utrzymanie wątku kulturalnego, ciągłości kulturalnej, niemożliwem jest przecież bez przyswojenia sobie przez każde nowe pokolenie dorobku kulturalnego dotychczasowej historyi. Należy być niezmiernie ostrożnym przy posługiwaniu się temi pojęciami ciągłości, rozwoju kulturalnego, postępu etc. Zawierają one w sobie mnóstwo sprzeczności i w tej formie w jakiej przeciętnie 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 czemś, co trwa samo przez się, samo przez się 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 automatycznie dokonywającego się postępu, 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 perypetye 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 fikcyi, jakiemi historya literatury żyje. Konsekwencye dotyczące tego przedmiotu nasuwają się same przez się, gdy się zanalizuje założenia, z których rodzą się tego rodzaju fikcyjne stanowiska i metody. Fikcye te i złudzenia są tylko poszczególną postacią, poszczególnym wynikiem złudzeń bardziej ogólnych i zasadniczych, które nazwaćby 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, co w naszem ja ma kształt określony, co się da ująć — jest wynikiem, rezultatem procesu dokonywającego się poza naszemi plecami, jak mówił

Hegel w swej Fenomenologii, książce, która, mówiąc nawiasem, powinna być studyowana 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 naszemi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszem na świat przyjściem. Gdy teraz usiłujemy na gruncie tego naszego ja pracować tak, jak gdyby stwarzało ono aktami swojej woli samo siebie z nicości, gdy usiłujemy żyć, opierając się na niem, 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 względnie określone, zależna jest od wszystkich tych 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 perypetye wewnętrzne naszej psychiki byłyby tylko momentem z wielkiego dramatu nowoczesnej europejskiej historyi, gdyż niema 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. Historya wytworzyła nas: — marzyć o uniezależnieniu się od historyi jest to marzyć o samounicestwieniu, o rozpłynięciu się w eterze feeryi i baśni. Jest naszą istotą właśnie to, że jesteśmy europejczykami, żyjącymi w tym a nie in-

nym momencie. — Nasze ja — to nie jest coś stojącego nazewnątrz historyi, lecz ona sama; niema możności wyzwolenia się od niej, gdyż niema w nas włókna, któreby do niej nie należało. Gdy więc łudzimy się, że w naszem 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 introspekcyi, refleksyi filozoficznej — dokonywamy zawsze tylko próby systemizacyi wytworów historyi. Nasza metafizyka jest zawsze mitologią społeczną, przypisuje bowiem samoistne znaczenie momentom społecznego istnienia. Od czasów Vica powinno było stać się to przekonanie o wszechobecności historyi, o jej zasadniczem metafizycznem znaczeniu, podstawowem założeniem wszelkiej filozoficznej myśli. Nic paradoksalniejszego nad złudzenie metafizyków, mistyków, którzy z lekceważeniem mówią o historyi, 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: każda myśl, każda wartość jest wytworem historyi: po za wszelką psychiką i jej formami jest to, co ją tworzy: walka zbiorowa ludzkości o życie swe i utrzymanie. Dzieje ludzkości są dla nas niezaprzeczalną i ostateczną rzeczywistością konkretną: w nich to człowiek styka się z tem, co jest pozaludzkie i swoje przeznaczenie stwarza. Gdy usiłujemy przeznaczenie to zrozumieć niezależnie od historyi, hypostazujemy tylko momenty tej ostatniej i zamieniamy je w istności niezawisłe. Gdy usiłujemy wyzwolić się od historyi, padamy ofiarą historyi niezro-

zumianej. I historyą niezrozumianą, mitologią dziejową, jest zawsze każda metafizyka, wszelka ponad czy pozahistoryczna koncepcya życia. Na to już niema rady: — „notre moi le magnifique“ tak jest wplątane w pasmo dziejów, że nie uda się nam go z tej tkaniny wyplątać. Podoba się nam to, czy też nie: jesteśmy tem, czem jesteśmy — t. j. wytworami pewnej historyi. Nie uda nam się wyjść poza nią. Możemy zmieniać tylko maski, formy, nie zmienimy samej zasadniczej treści. Rzeczywistość nasza określona jest całkowicie przez historyę, jest tą historyą. Łudząc się, że tak nie jest, tracimy własne życie, bo kto myśli, że od historyi 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 historyę objąć, wziąć w pierś własną, by w jej imieniu módz samemu sobie, światu— rzucić groźne i istotne: po co? Dopóki tylko w sobie, w ukształtowaniu przypadkowem 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 różnemi formami i konsekwencyami tego zasadniczego błędu:—nadawania pozahistorycznego znaczenia momentom historyi, uznawania za klucz bytu tego. co jest tylko momentem i wynikiem dziejów ludzkości.

Ewolucyonizm à la Spencer i Haeckel, idealizm abstrakcyjny, indywidualizm, materyalizm, iluzyonizm, estetyzm à la Wilde — wszelkie postacie romantyzmu— wszystko to są tylko różne wzory, wysnute na tkance

nowoczesnej świadomości przez proces dokonywający się po za jej plecami: — 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 je wysnuć z siebie. Te Münchausyady historyczne czynią dla nas raz ną zawsze nieczytelnemi wszelkie publikacye epigonów naszego romantyzmu na temat historyi, 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 hypotetycznej izolacyi 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 którym niby to ulega, dalej walkę tę w myśli swej prowadzi*). W biografii każdego typowego idealisty europejskiego XIX stulecia możemy z łatwością odnaleźć scharakteryzowane tutaj momenty. Niepowodzenia same stają się więc potwierdzeniami z punktu widzenia zamistyfikowanej świadomości: złudzenie tylko staje się szczelniejszem. Dorobek kultu-

*) Na tej właściwości świadomości idealistycznej oparli założenie swej komedyi „D o b r o d z i e j Z ł o d z i e i“ Irzykowski i Mohort, ale sami później zaplątali się w gąszczu pomysłów pasożytniczych i obcych,

ralny XIX stulecia został w znacznej mierze uwarunkowany przez tego rodzaju właśnie perypetye. Nie należy ani na chwilę zapominać o tem.

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 historya nie jest czemś, co stoi nazewnątrz 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 ja, poddajemy się ślepo tym siłom, które je stworzyły i przekształcają. Ja 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 historyi europejskiej. Żadna z tych faz nie jest zamknięta w sobie: każda pozostaje w związku z całością i przez całość tę jedynie zrozumiana i wytłomaczona być może. Ja nasze pełne jest czarów i zaklęć: to, co uważamy za naszą własność, jest darem potęg przekształcających nasze istnienie. Rzeka historyi europejskiej przecieka przez nasze wnętrze. Nie uda się nam zrozumieć samych siebie, wyzwolić 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 niezmierne ważne konsekwencye.

Psychika nasza, świadomość nasza, są wytworem nowoczesnej europejskiej historyi: tem są w istocie swojej, czem czyni je bieg tej historyi, ich udział w niej. Stąd więc wtedy tylko swobodnymi być byśmy mogli, gdybyśmy w samej rzeczy władali temi siłami, które nasze ja określają. Nasze ja, jego treść, wskazuje nam jedną tylko możliwą drogę do swobody, drogę, która prowadzi po przez zapanowanie nad procesem stanowiącym istotę nowoczesnej europejskiej historyi. W tej tylko głębinie chwytamy i ujmujemy nagą wolność naszą: nasze ja właściwe przebywa aż na dnie pod nurtem historyi; na każdej innej powierzchni ujmujemy samych siebie po przez kształty wytworzone przez bieg zdarzeń, utożsamiamy się z niemi, stajemy się bałwochwalcami. Zapanować nad samym sobą, siebie samego tworzyć, być artystą i twórcą własnego przeznaczenia, siebie samego znać i posiadać w ten tylko sposób może nowoczesny europejczyk: taką jest siła fatalna, tkwiąca w naszem pozornie osobistem, izolowanem, prywatnem ja. 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, niezrozumianych praw dziejowego ciążenia.

Nie zastanawiamy się nad zagadnieniami najistotniejszemi, które dlatego właśnie, że tak istotne, — nieustannie nam towarzyszą; zapominamy jak straszliwe

wprost znaczenie tkwi w samem pojęciu naszego ja, w ja, jako formie. Oto pewna ukształtowana w pewien specyalny 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 ja zostaje uznane za pana całego przyczynowego splotu życia. Świat cały, mówi francuski filozof Le-Roy, jest naszem ciałem. Ja z tego punktu widzenia jest zadaniem: psychika ma się stać odpowiedzialnym i niezależnym władcą świata, kształtować ma życie jak swą własność. W działaniu swojem 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, nasza odpowiedzialność. Rysem znamiennym nowoczesnej europejskiej kultury jest to, że opiera się ona na tak pojętej indywidualności, że przyjmuje ona cały bezmiar tkwiący w samem pojęciu ja, że usiłuje to ja zrealizować.

To wyznacza zasadniczy, podstawowy kierunek europejskiej historyi. Ja tu jest nie złudzeniem, lecz czemś istotnem. Kultura europejska—to usiłowanie zmierzające ku utożsamieniu pojęcia jaźni i człowieka, to podniesienie człowieka do godności swobodnego, rzeczywistego sprawcy swoich losów.

Ja każdego z nas wplecione jest w proces, który obejmuje całokształt europejskiej kultury i historyi: nie będziemy wolni, nie będziemy sobą, jeżeli całej kultury tej nie opanujemy w jej korzeniach, jeżeli władać się nią nie nauczymy, jak posłusznem nam dziełem. To, co Hegel uważał za podstawę, jest celem i zadaniem. Człowiek musi zawładnąć tak ży-

ciem, aby nie było w nim, w jego własnej duszy nic prócz tego, co on sam świadomie zamierzył i stworzył. 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 ja, jego istota. Lecz w jaki spósób psychika utrzymuje się, narzuca światu poza nią istniejącemu swoje prawa? Tu przechodzi linia graniczna pomiędzy nowoczesną filozofią 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. Racyonalizm posługuje się irracyonalizmem, jako narzędziem. Stworzyć formy życia, w których ja było by 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 niema przedustawnej harmonii. Człowiek musi sam stworzyć sobie swój posłuszny świat. Praca ukazuje się jako jedyny fundament myśli. 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, zależnem jest od niej, od jej przypadkowych wymagań i konstelacyi. Ja 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 niezależnem od warunków stwarzanych przez przypadkowe konstelacye procesu ekonomiczno-dziejowego, w takich tylko warunkach j a stwarza i utrzymuje samo siebie, nie zaś jest wytwarzane w głębiach nieopanowanej historyi, poza własnemi plecami. Psychika—to podstawa samoistnych czynów i odpowiedzialności; by mogła ona 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 kolizyę, 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 specyalne ukształtowanie społeczno-historyczne—usiłuje stworzyć sobie obraz

świata, w którym mogła by samej sobie wystarczać, samą siebie utrzymywać. Myśl nowoczesna utrzymuje się na podstawie bezmiaru dokonywanej nieustannie pracy; gdy usiłuje wytłomaczyć sobie, że stoi o własnych siłach, powstają obrazy świata, przerażające wprost swą fantastycznością. Będziemy mieli sposobność zająć się bliżej poszczególnemi 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 nazywamy systemat wymagań, przez których spełnienie nadajemy trwałość naszym właściwościom psychicznym, utrwalamy je po za sobą. Tak w epoce renesansu trwałem 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 to zawsze stać się pierwiastkiem w życiu typu istnienia, ukazującego 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 swobodnie to wszystko, co jest koniecznem do rozwinięcia nie mniejszej ilości poddanej ludzkiej woli energii, niż ta ilość, jaką wytwarzają dzisiejsze, opierające się na reglamentacyi z góry społeczeństwa. Poziom swobodnej pracy nie może ustępować poziomowi pracy skrępowanej, jeżeli swoboda pracy ma być możliwą jako fakt ekonomiczny. Nie dość na tem, aby swoboda ta stała się możliwą, jako fakt ekonomiczny, — niezbędne dla niej warunki biologiczne i psychiczne muszą stać się pożądanemi, muszą stać się podstawą biologicznego samodoboru, muszą jednem słowem wejść w skład ideału erotycznego ludzkości. Rola erotyzmu w naszem życiu umysłowem, zwłaszcza zaś w wytworach zbiorowej kulturalnej myśli jest niezmiernie ważna i bywa naogół 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 har-

monię 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 istotnem 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 powstawała 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 czemś nowem, niebywałem, bezzasadnem, chaotycznem, grzesznem: powstawał wraz z narodzeniem jakiegoś nowego typu istnienia, typu, który był zaprzeczeniem poprzednich, buntem wobec nich, zerwaniem ciągłości. Kultura klasyczna XVII wieku we Francyi, ów wzór tradycyonalizmu przyświecający Brunetier'om i Lemaitr'om, była też w momencie swoich narodzin zerwaniem tradycyonalnego wątku i odstępstwem. Przedstawiciel tej nowej kultury sprzeniewierzał się ideałom feodalnej dumy

i niepodległości, był odstępcą od czcigodnych sędziwych tradycyi i obyczajów. To samo działo się w każdym momencie kulturalnych narodzin. Dziś tylko większym niż kiedykolwiek jest przedział do wypełnienia: wszystkie dotychczasowe typy kulturalne żyły i rozwijały się na gruncie niesamodzielnej, utrzymującej je pracy. Pomimo to, ten jeden tylko pozostał niewątpliwie kierunek. Wola kultury tę jedną ma tylko przed sobą drogę: tworzenia i hodowania psychiki swobodnych, samoistnie stwarzających całe swe życie, cały gmach swego istnienia pracowników.

Użyłem wyrazu „wola“. 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 swem życiu psychicznem. To, co jest automatyzmem w życiu warstw kulturalnych, skierowuje bowiem ich myśli i dążenia w zgoła innym kierunku. Literatura, sztuka, filozofia, ideologia wogóle powstają dzisiaj za sprawą pierwiastków, nie związanych z żadną określoną funkcyą, z żadnym określonym typem społecznym. Pierwiastki te w psychice swej przynoszą struktury najrozmaitszych minionych typów kulturalnych; niezwiązane z żadnym określonym kierunkiem działalności i wystawione na działanie zmieniającego się bez ich wdania się otoczenia, zawisają one wprost w powietrzu bez żadnego opar-

cia. Nie znajdują naokoło siebie żadnego trwałego typu istnienia, nie znajdują w swojem 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 historyi — uchodzić zaczyna za historyi tej swobodną twórczynię. Dowolność, przypadkowość istnienia, właściwa żyjącym jakby w porach dzisiejszego społeczeństwa przedstawicielom kultury, zostają odczuwane jako typ właściwy życia ludzkiego. To, co nazywa się w języku tego rodzaju elementów twórczością kulturalną, jest właściwie całkowitem przeciwstawieniem tego stosunku do życia, który zawsze i wszędzie kulturę wytwarzał. Zamiast podporządkowywania przypadkowej psychiki indywidualnej wymaganiom trwałego typu życiowego—mamy podporządkowywanie wytworów historyi subjektywnym wymaganiom przemijającej indywidualności. Tworzyć znaczy to tu 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, strzedz 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 psycholo-

giczne 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 tłómaczyć to, co już stworzone. Każdy świat kulturalny powstawał nie z logicznej analizy poprzedniego, lecz z zupełnie nowego wątka, z zaprzeczenia tego, czem żył poprzedni. Każdy był przed powstaniem swem 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 tem, do jakiej formy życia on należy i jaką jest podstawa trwania tej formy, t. j. zastanawiamy się nie nad tem, 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 tem, aby zapewnić trwanie temu,

co wydaje się nam w nas najcenniejszem. Widzieliśmy, że w ten sposób powstawała każda kultura, każda kultura wynikała z takiego przetworzenia subjektywnych właściwości, że stawały się one momentami trwałej historycznie formy życia. Nasza psychika współczesna jest wynikiem dotychczasowej europejskiej historyi i jej wytworem, stać się może ona elementem kultury o tyle tylko, o ile powstanie i dojrzeje typ życia, panujący nad temi siłami, których gra stworzyła dotychczasowe europejskie dzieje. Jest tylko jedna droga, prowadząca do ocalenia kulturalnych wartości: polega ona na takiem ich przetworzeniu, aby stały się organami panowania nad światem rządzącej sobą niepodległej pracy.

Należeć do trwałego świata, stanowić jego moment organiczny — takiem 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 historyi — oto jest rys zasadniczy każdej mającej doniosłość kulturalną działalności. Wrogiem najgroźniejszym jest dziś życie bez historycznego planu, miękki i bezkostny subjektywizm. 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 i iluzyi, przesłania-

niających ten istotny stan rzeczy: — to system ucieczek przed historyą. Niewiara w historyę, 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 jest on dla nas, nieposiadających nad sobą żadnej istniejącej obowiązującej formy — jedynym gruntem. Fundamet nasz i sklepienie nasze w nas tylko przebywają, nie ma ich po za nami.

II.

KRYZYS ROMANTYZMU

J. B.

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 subjektywnych, ale na ogół mielibyśmy więcej szans dla sformułowania objektywnego, sprawiedliwego sądu. Gdy się wżyjemy w warunki dziejowe, wśród których powstawało i rozwijało się włoskie odrodzenie, czuje się wprost w sobie tę moc fatalną, która ciążyła tu na duszach, kształtowała je, tworzyła ich charakter i tragizm. Ginie osobista wina lub zasługa, giną nawet sympatye i antypatye: 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, Aryost. Z samych urządzeń i stosunków wydobywa się pewna logika, która wołać zdaje się o taką lub inną ludzką postać; i ukazują się nam w tragicznem świetle Włoch, ginących wśród szamotania się z zamierzchłej przeszłości w przyszłość do dziś dnia nierozwikłaną rwących się sił — 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 tłómaczy 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 aktualnego 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, nieznajdująca 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, oparcia na tym stosunku jakiejś akcyi, 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. Właściwe wypadki 1904—1906 roku zmieniły tak dalece atmosferę umysłową u nas,

z taką plastycznością zarysowały stosunki, zachodzące pomiędzy oddzielnemi warstwami, iż moment Młodej Polski takiej, jaką ona była przed wielkiem wstrząśnieniem, przeminął. Niewinność została utracona. Zachować swój status quo ante ruch może tylko kostniejąc, wchodząc w świadomie albo bezwiednie kompromisy, wsiąkając w rodzime bagienko. Dotyczy to Młodej Polski, jako formacyi umysłowej, 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 krystalizacyę.

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

Przedewszystkiem chciałbym zaznaczyć swoje stanowisko względem pewnego zestawienia, które nasuwa się samo przez się. Déracinées 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 przedewszystkiem,

którym zajmowano się i u nas, powinni by 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 Seillerè'a do czwartej generacyi romantycznej, czy jedynie fałszywej dyscyplinie umysłowej i moralnej przypisać można charakter twórczości Chateaubrianda, dajmy na to Micheleta, Stendhala albo Beaudelaire'a, czy nie wchodzi tu w grę coś innego? Czy kierunek nie był tu wytwarzany przez samą „materyę psychiczną", produkowaną przez życie społeczno-dziejowe?

Osobiście jestem tego zdania. Wydaje mi się, że istnieje tu tylko wybór formy, postaci, kierunku romantyzmu, 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 — twoi przodkowie mieszkali tu i nie troszczyli się tak bardzo o dyalekt, ty zaś robisz z mówienia gwarą jakąś uroczystość. Czy pamiętacie powrót do domu Zielonego Henryka Gottfrieda Kellera, tej epopei

kapitulującego romantyzmu? Marnotrawny syn wkłada tajemniczy sens w czynności, jakie porzucił; dekadent odkrywa nagle rodzinę, subordynacyę wojskową, jakikolwiek plan życia, którego mu brak, i idealizuje to swoje odkrycie. 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 rewelacyi. Ileż to jeszcze odkryć tego rodzaju dokona u nas tak łatwo się rozczulający Adolf Nowaczyński. Z wielu idylli i utopii 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 on zazwyczaj na byle jakiej rzeczywistości.

Sprawa wymaga zastanowienia. Na czem polega romantyzm? Na tem, że człowiek usiłuje stworzyć świat, w którym jego ja nie byłoby bezsilnym widzem, chce stworzyć świat posłuszny naszej woli, odpowiadający naszej myśli, psychice. Obiera za punkt wyjścia psychikę taką, jaką ukształtowało w nim społeczeństwo, wytworzoną w nim przez nie — gdy usiłuje żyć na zasadzie tej psychiki, nie kłamiąc przed samym sobą, spostrzega, że jest to niemożliwe, że otaczająca go rzeczywistość nie odpowiada temu postulatowi. Psychika musi kapitulować, zrzec się samej siebie, podporządkować się nieuznawanemu przez nią ładowi rzeczy, brać udział w życiu społecznem, nie zważając, że nie czuje się z niem aż do dna solidarną, — albo też musi ona wstąpić na drogę buntu. Bunt psychiki przeciwko społeczeństwu, które ją wytworzyło — oto

jest romantyzm. Romantyzm —o ile psychika, walcząc przeciwko społeczeństwu, przyjmuje samą siebie za podstawę tej walki, gdyż 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, nieposiadającego majątku. Oto jest brzydkie słowo. Romantyk pragnie, aby jego piękne ja 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 cała ta psychika nadaje się w czemkolwiek 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 dzisiejszem społeczeństwie iść za głosem swojej psychiki może 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 warunków od niej niezależnych, od koniecz-

ności procesu produkcyi. Proces ten daje miejsce tym lub innym określonym formom kulturalnej psychiki: szlachcie lub duchowieństwu naprzykład, 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, którzy pragnęliby, aby los i kierunek życia, zawisły od procesu ekonomicznego, stał się zależnym od nich. Romantyzmu generacya szósta należy tutaj: Piotr Lasserre, Ernest Seillère, Lemaître—ich polscy naśladowcy. Pragną ci panowie rzeczy ani odrobinę niełatwiejszej do osiągnięcia niż te cele, jakie stawiali sobie romantycy; pragną oni, aby społeczeństwo, rozwijające się w drodze automatycznie powstających przekształceń, obciążone tradycyami społecznemi należącymi do innych zgoła struktur, nie wywoływało, wyrzucając całe warstwy poza dotychczasowe ich warunki bytu, rozterek wewnętrznych. Kto chce, aby w nowoczesnem społeczeństwie kapitalistyczno - przemysłowem, uwikłanem w cały wszechświatowy organizm ekonomiczny, psychika społeczna powstawała i kształtowała się w myśl praw, dających się pomyśleć w jakiemś społeczeństwie hierarchicznie feodalnym, ten podstawia swoją utopię, swoją fantazyę społeczną, na miejsce rzeczywistości, 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 kompozycyi, ten pisze romans utopijny (forma literacka tak umiłowana przez wszystkich „humanistów"). I w samej rzeczy romanse krytyczne na temat tradycyonalizmu 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. Enfoncés 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'a i Mazziniego, Lammenais'go zostały poddane surowej krytyce, która do dziś dnia zachowała całą swą wartość. Pisał je Proudhon, mistrz, którego poraby już z zapomnienia wydobyć. Istnieją książki, w których złudzenia „romantyczne" demokracyi nowoczesnej przeanalizowane są głębiej niż u Barrèsa i Lasserre'a. Wyszły one z pod 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 skądinąd pomiędzy nimi, zgadzają się w zasadniczem określeniu romantyzmu. Romantyzm jest to dla nich podporządkowanie umysłu uczuciom; jest to odwrócenie hierarchii czyn-

ności i zdolności psychicznych. Formuła ta oddaje usługi przy analizie utworów literackich, gdy jednak usiłujemy ją przemyśleć, napotykamy dość rychło zagadnienia, które czynią bardzo problematycznem zwycięstwo Lasserre'a nad romantyzmem. Podporządkowanie intelektu postulatom uczuciowym — czy jest to bezwzględnie rzecz zdrożna? W czem może człowiek znaleźć wogóle cel i sens życia, jeżeli wyeliminować stronę uczuciową? Jules Gaultier ma zupełną słuszność, gdy mówi, że istnieje w romantyźmie element niezaprzeczalnej, wyższej prawdy: że zasada, iż psychika ludzka, jej wymagania, są ostatecznym sprawdzianem życia, nie jest tak całkowicie pozbawiona sensu. Spróbujmy przemyśleć tylko zasadę wręcz przeciwną, a otrzymamy życie jako proces dokonywający się niezależnie od człowieka, nieliczący 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 godne, aby świadomie, odpowiedzialnie było przez myślącego człowieka przeżyte. Kto widzi w zrzeczeniu się odpowiedzialności za niewytrzymujące miary myśli życie społeczne bunt przeciwko życiu społecznemu wogóle, ten przyjmuje jako dogmat, że społeczeństwo musi być niezależnym od człowieka, żywiołowo i niezależnie od jego woli dokonywującym się procesem. W krytyce, która jest obroną porządku

społecznego przeciwko romantycznej świadomości, samo pojęcie prawa jest całkowicie nieobecne. Już to samo jest charakterystyczne: społeczeństwo nie jest dziedziną odpowiedzialności ludzkiej, jest faktem, który trzeba przyjąć. „Przyjęcie determinizmu“ określa swoje stanowisko filozoficzne Barrès. Charakterystyczne i pouczające jest także to, że cała rozprawa zamknięta jest w ciasnych literacko-szkolnych ramach. Idzie tylko o pedagogiczną reformę, o poprawę błędu, za który odpowiedzialność spada na J. J. Rousseau. Możnaby pomyśleć, gdy czyta się Lassere'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 tem polega, aby warstwy kulturalne przystosowywały swą psychikę do dokonywającego się żywiołowego procesu, lecz aby stworzyć prawo, tj. stan rzeczy, w którym kierując się swoją świadomością, jej wymaganiami, człowiek przez to samo spełniałby swą rolę w wielkiej zbiorowej walce ludzkości przeciwko żywiołom. Nieobecność prawa, tak możnaby zcharakteryzować stan rzeczy, którego poszczególnym wyrazem tylko jest świadomość romantyczna. Świadomość romatyczna jest tylko pewną poszczególną postacią bardziej ogólnego 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 zawsze zaś za takiego, uważał swoje oddarte od pracy i utrzymywane przez cały skomplikowany zbio-

rowy wysiłek życie 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 logicznem procesie istotę bytu, zamyka on 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 obrębie którego powstaje, tylko dla życia, które ją wyłoniło. Nadając jej absolutne pozażyciowe znaczenie, widząc w jej wytworach określenie niezależnego od nas bytu, zapoznajemy 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 zapoznaje 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 ona samej sobie podstawy trwania we wszechświecie. Usunąć zagadnienie, rozwiązać je, czyli zaprowadzić w swym

życiu stan taki, w którym niema sprzeczności pomiędzy oddzielnemi 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 perypetyi, po przez które prowadzi „świadomość romantyczna“, „świadomość współczesna“ — wogóle, jeżeli się nie zrozumie, że wewnętrzne przeżycia nasze ukazują się myśli w formie zmian zachodzących w objektywnym, na zewnątrz istniejącym świecie. Przekształcenia w indywidualnej psychice ukazują się jako utrata przez świat wartości, jej pozyskanie, jako odnalezienie ducha w świecie, przekonanie się, że świat jest materyą; 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 jednych i tych samych wyrazów — jedne i 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 sa-

mym stosunku do życia i traktuje się jako pomyłkę, 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, zbyteczność dla celów ogólnych wyrafinowania umysłowego. Poczyniliśmy takie postępy na drodze tego etycznego wyparowywania problematów, iż sumienie intellektualne, 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 nietylko 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. Intellektualna 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 wogóle unicestwiona została najbardziej zasadnicza wartość ludzka. Gdy się rozważa, z jaką łatwością i z jaką naiwną beztroskliwością posługują się u nas ludzie niedającemi się pogodzić założeniami, 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 tem 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 ona na poznawczych obrazach świata, na etycznym samopoczuciu; wszystko to są już wyniki: cała świadomość nasza jest wynikiem procesu życiowego, w którym bierzemy udział. Po przez walki poznania, rozterki wewnętrzne, do tego właściwie dążymy; do zrozumienia, czem jesteśmy jako cząstka życia, co czynimy w życiu. Świadomość nasza i ukazująca się nam jako dany gotowy świat, jej zawartość, to wynik biologicznego historycznego procesu: samo poznanie właściwie polega nie na tem, by zrozumieć w jaką harmonijną całość da się zawrzeć nasza świadomość, lecz czem 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 tem, co

jest wynikiem olbrzymiego, nieznanego jej, skomplikowanego życia. Gdy gmach ten chwieje się na skutek 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 po przez krytykę rzeczywistą świadomości, poprzez zrozumienie, że jedynym gruntem naszym jest udział nasz w zbiorowej walce człowieka z otaczającym go, pozaludzkim światem i żywiołowemi siłami, śpiącemi w ludzkiej piersi, oddziedziczonemi przez człowieka z czasów jego przedhistorycznego, zwierzęcego istnienia. Zrozumieć potrzeba, że świadomość ma tyle tylko znaczenia, ile ma go ten życiowy proces, który ją wytworzył i nią się posługuje. O tyle tylko posiadamy pewny grunt, o ile życie nasze jest momentem w zbiorowej walce człowieka z żywiołami: kto jest niczem 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 kombinacye 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 czemś rzeczywistem: 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 zaczyna się wyodrębniać od jakiegoś środowiska kulturalnego, charakteryzuje się zazwyczaj w jej życiu duchowem przez rozpadnięcie poprzedniego dotychczasowego obrazu świata, lub zmianę w jego wartości. Jest rzeczą bardzo ważną zdać sobie sprawę, jak bogata była zawartość 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 z pod władzy ustalonych wartości i pojęć. Zdaje mi się, że pod tym względem ruch młodopolski w szczególnie nieszczęśliwych powstał warunkach. Pierwszym punktem wyjścia była ta obłudna nicość, która nadaje sobie miano zachowawczo-narodowego światopoglądu u nas. Żyć bez troski w ciele olbrzymiego, kulturalnego organizmu nowoczesnego świata, starać się jak najmniej ustąpić ze swoich nałogów, nawyknień, nie zadać sobie ani jednego głęboko pomyślanego zagadnienia, życie swe użyć na dopełznięcie do takiej lub innej karyery, 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 pensyi, polityka, jako środek karyery, 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, albo Spencer bezpośrednio tej atmosferze domowej i publicznej lichoty nie zaszkodzi, ani nie pomoże, że w każdej kombinacyi wypadków zawsze jakaś tam pensya, 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 trzydzieści była oficyalną, obowiązującą, wpływową w całej literaturze polskiej. Oprócz Świętochowskiego nie mieliśmy w tym czasie pisarza, na którym nie wycisnęłaby ona swojego pomniejszającego, zaściankowego piętna. Tu wszystko zależało od dobrej woli: dziś się było członkiem sodalicyi, 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 wszystkiem: w sztuce, w nauce, w literaturze, w kwestyach społecznych, zawsze się czuje, wchodząc w tę sferę, że tu istnieje specyfik, czyniący najniezbędniejsze na całym świecie cechy umysłu i woli całkiem zbytecznemi, niewłaściwemi nawet. Logika była intruzem, głębokie przekonanie śmiesznością; a wreszcie miano 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 intellektualnej Młodej Polski, że odziedziczyła ona polskie niezżycie się, nieoswojenie się z nauką, z wymaganiami intensywnego, samowiedniego życia umysłowego. Podobnie nie można twierdzić, aby polska neoromantyka była, jak to miało miejsce niekiedy na zachodzie, reakcją indywidualistycznej psychologii oderwanych od swego podłoża jednostek z mieszczaństwa i wogóle z warstw posiadających przeciwko klasowej myśli proletaryackiej, czy też takim formom ideologii politycznej, które za myśl tę pragną uchodzić.

Zróżniczkowanie społeczeństw zachodnio-europejskich, ich antagonizm wewnętrzny, sam dominujący nad wszystkiem twardy mus ekonomicznego życia—wszystko to uchodziło aż do roku 1905 u nas za przesadę, lub zmyślenie, słowem coś, względem czego można zachować swą rodzimą, zasadniczą względem wszystkiego monszalancyę. Chcę, to zrozumiem; nie chcę, to nikt mnie nie zmusi. Prawo w jego nowoczesnem pojmowaniu było czemś równie zawisłem od kaprysu łaski pańskiej, jak nauka. I w buntach młodej Polski przeciwko określoności w dążeniach społecznych, ścisłości w myśleniu, przebija się niewątpliwie nie tyle nasz skrajny indywidualizm, ile raczej ukrywający się po za tem mianem nasz rdzennie polski intelekt taroczkowo-bezikowy. Młoda Polska była buntem, oderwaniem się od społeczeństwa! Przyjrzyjmy się temu społeczeństwu, które dzisiaj w imię tradycyi 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 się przesłaniać każdy z lubelskich szlachciców, którym w 1794 r. tak żal było pańszczyźnianego chłopa, inwentarza i zboża. Cała Połanieczczyzna siada jak wygnana królowa, najżałośniejszym, męczeńskim głosem dopomina się dla siebie o szacunek.

Ile razy trafisz Polskę posiadającą w rentę, ona odkrzyknie, jak widmo z pod Maciejowic. Te metamorfozy, jezuickie transformacye, to chleb powszedni naszych dziennikarzy, naszych patryotycznych publicystów. Dość tego. Wasze kajdany! Przykuci jesteście niemi do żłobu, z którego jecie. Polska pracująca, Polska proletaryatu, Polska chłopskiej ciemnoty, Polska tworzących naszą myśl i sztukę nędrzarzów, 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 jakikolwiekbąź profesyi, 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 za-

czyna 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 pensya. Jeszcze jest Polska. Polski już niema 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 stanowi sobie sam człowiek, 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, istotna: Polska, której codzień na nowo z potu i krwi rodzącem 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 tem 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 istniało by już tyle nawet ojczyzny, ile ojcom narodu potrzeba jej 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 tem olbrzymiem 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, czem zasilił kruszące się w nadmiernej walce ciało, kto z Polski tylko żył i był jej przeszkodą, ten niechaj przynajmniej ma odwagę swego stanowiska. Polska tradycyi 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 się nie zbudził olbrzym. Strażą jesteście, pierwszą, najczujniejszą strażą. Młoda Polska! Oto wyciągacie dzisiaj ręce, aby przygarnąć plon. Już wołacie, ukazując 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 tem niema. Wam się przynależy 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 bez-

władu, 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 asymilacyi. „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 jednem 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 istotnie, 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 proletaryat 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 proletaryatowi 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 niezbędnem do oddychania powietrzem. Proletaryat polski jest dziś wreszcie jedyną klasą posiadającą własną swą, wspólną wszystkim zaborom tradycyę. Rzeczywistość Polski w ten jeden tylko może być pojmowana sposób: organizm rwącej się do życia pracy, lub z niewoli tego organizmu, z jego skrępowania czerpiący byt swój stan posiadania. Szukacie prawdy. Nie znajdziecie innej prócz tej: wrosnąć w to olbrzymie stające się ciało, sprawić, aby zrosły się jego członki, aby po przez 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: niczem z tego, czem 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 wy-

naleziono 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 wrącem życiu: 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 na pohańbionem ciele skutej, mordowanej pracy, bytowania. Nie on wytworzył ten patryotyzm, przychodzący po przepiciu jak czkawka, patryotyzm 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 zacisznego 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 któ-

rejby rozsądny człowiek nie mógł ulepić maluteńkiej sobie, skromniutkiej, ale pewnej karyery. 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. Po co 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, wieży kościelnej, na strażnicy ideowej; wszystko jedno. To tylko jest właściwe: rodzina posiadająca coś, mniej lub więcej wygodna wegetacya; wszystko inne, cały świat, chlubne wspomnienia i dzisiejsza hańba — wszystko to się przemieli 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 Nietsche 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, niewpływających na gratyfikacyę, 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 wy-

rosło, pozostaje zawsze coś jak przypuszczenie, że to wszystko jest tylko wymyślone — cała ta Europa, kultura, sztuka, rozwój społeczny, że niczego tam niema a jest szczelnie zamknięty pokój, ćwierkający świerszcz i wreszcie „das ewig weibliche“ polskiej bezmyślności.

III.

POLSKA ZDZIECINNIAŁA

J. B.

Istnieje u nas kategorya umysłów, która z dobroci, wyrozumiałości uczyniła jedyny kulturalny sprawdzian. 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 ich skołatanemi istnieniami targać. Los 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 prze-

paść, 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 kościelnem, 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 naszem 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, czem 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 braterskiem 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 się dowodzi mu, 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 najszczęśliwszem społeczeństwie, — nie stają się dzięki stanowi wojennemu pożałowania godnemi ofiarami u nas, zwłaszcza, jeżeli swą pracę pisarską, swoje pełne dobrych intencyi partactwo, umieją w sposób zdumiewająco roztropny wyzyskać i sprzedać. Nie, po stokroć nie, w najnieszczęśliwszym narodzie nieuk nie staje się powołanym przewodnikiem — żaden jenerał Skałłon i oberpolicmajster Meyer nie są w stanie uczynić pochwały godnem pisania o filozofii przez ludzi, nie mających o niej pojęcia, o literaturze przez ludzi, którzy może ze względu na smutny nasz stan karyery urzędniczej nie zrobili — ale pomimo to gustu do swobodnej pracy myśli, do bezinteresownego życia, ducha nie nabrali. Są pisarze, których można by nawet ukrzyżować, nie czyniąc przez to prac ich godnemi czytania — ale

zupełnie już niewiarygodnem i niezasługującem na uwzględnienie byłoby żądanie jakiegoś faryzeusza-grafomana, który pragnąłby, 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 zbyt długo z goryczą wobec faktu, że istnieją Dzieje grzechu i Popioły, jest nieusprawiedliwioną przesadą. Bezwzględnie zaś nieumotywowany 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 nakształt relikwii pielęgnować każdy rupieć. Głód i nędza zlokautowanej Łodzi nie czyni, zaiste nie — polskich fabrykantów pomazańcami cierpienia; straszliwa tragedya szarpiącej się ze śmiercią, pracującej, tworzącej Polski nie uświęca w niczem jej pasożytów i grabarzów. I chociażby dziesięciu nowych Apuchtinów kark skręcić miało na zrusyfikowaniu Królestwa, działalność galicyjskiej rady szkolnej nie przestanie być skrytobój-

stwem na duszy narodu popełnianem. Choćby stu Miłkowskich życiem przypłacić miało zuchwałą chęć wzniecenia ognia Prometeuszowego w kapłańskiej szacie — nie uczyni to arcybiskupa Popiela ojcem ojczyzny, chociażdy noc ciemnoty, którą roztacza kościół nad naszem włościaństwem, stała się jeszcze ciemniejszą, nie stanie się kościół ten życie budzącem 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 dzięki niej wzrosła w trójnasób. I chociażby ostatni egzemplarz dzieł Hoene Wrońskiego miał zbutwieć — nie uczyni to wydawania przez Akademię krakowską bizantyńskich ojców kościoła pożytecznem przedsięwzięciem tak, jak nie sprawiłoby nawet ostateczne zaginienie Króla Ducha lub rzadkich druków Norwida 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 trwałem i zdolnem do życia stało się to, co żyć nie jest w stanie: naród, który upierałby się czynić tradycyę swą z tego, co jest chorobą myśli i woli, który przechowałby wszystko, co samo przez się rozpada i o zapomnienie woła, naród, któryby 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 du-

szy 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 jej nie nadało i zapewnić mogę, że pomimo całej grozy wywłaszczenia nie udało mi się wyszukać głębokiego pojmowania duszy ludzkiej w powieściach Maryi Rodziewiczówny i chociaż skłonny jestem mniemać, że list pisany przez Sienkiewicza do Wilhelma był dużem upokorzeniem narodowym, to i ten cios jednak nie pogłębił 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 mówi mi, że mimo 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 Lucyanem Rydlem to by nie wpłynęło. Tylko jest pewne, że społeczeństwo tak potężne, jak angielskie, czyni mniej niebez-

pieczny błąd, nie widząc dynstansu 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 — badanym być musi, czy funkcye swoje spełnia. Funkcya 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 — losu, lecz własnym swoim panem. Żyć chce w słońcu, myślą swoją los własny stwarzać, siłami swojemi kierować. Przestańcie słuchać wrzawy, nie zważajcie na to, co się mówi, 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 historyi w polskim robotniku. Przecież to jest nowy, na niczyje oczy niewidziany, niebywały fakt. M ł o d a P o l s k a niezawodna, jak to, że pomimo wszystko każdy najlichszy lojalny trójpolak poczuł obecność w społeczeństwie polskiem tak twardej, tak rzeczywistej, jak przyroda pozaludzka i międzyludzki żywioł dziejów, zmagającej się z nimi za bary — mocy. Krytyka literacka pojęć, uczuć, nastrojów? — nie czujecie, jaka k r y t y k a r z e c z y dokonywa się w samem

życiu: wykuwa się, powstaje nowy typ Polaka, dziś jeszcze nieokreślony. Każda chwila tu stanowi, czem będzie: może jeszcze być wszystkiem. Sprawcie, niech myśl, urodzona w miejskiej klasie robotniczej, zawładnie polskiem 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 „koncepcyi polskiej“, skończcie z tym mesyanizmem estradowym, z tym całym polskim Oberamergau. Tu — oto tu między fabrycznym młotem, a chłopskim pługiem, między proletaryuszem-robotnikiem, a polską, chłopską wsią zaczyna się, poczyna Polska. Tu jest koncepcya 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, czem 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, gdy zdołamy, nadać trwanie temu, co stworzyć potrafimy, jeżeli stworzymy coś, co się wobec tego faktu w jego łonie ostoi. Historyę 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 nadewszystko twórca świadomości, wielki prawodawca narodowy, mąż, który rok temu zgasł, a już jest w jakiejś niezmierzonej dali, obok tych, co w życiu narodów, nie przelotnych pokoleń zaważyli, to ta nadewszystko, która jest ciałem a walczy, aby posiąść ducha, aby siebie w całej swej, niebywałej nowości, cudownem po raz pierwszy narodzeniu zrozumieć, utrwalić, posiąść.

To, czy myśl tę posiędzie ona, czy ją stworzy sobie — to jest jedyna sprawa, niema żadnej innej, o której mówić by dziś 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 z pod 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 żywemi formami: umarłym, konającym, nieuleczalnym radaby 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 i samodzielnie 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, konsekwencyi i sile zależy nam przedewszystkiem, 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 historyi 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 własnem męstwie, na wierze w zwycięstwo pracy nad żywiołem wsparty był proletaryat 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 śmieć, 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, czem 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 specyalna 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, niczem 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 zależnej od pracy, posługującej się nią, lecz nie pracującej powierzchni — stać się 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, aby 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 wizye 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 niema żadnych zagadnień: wszystko jest zrozumiałe, dostępne, przejrzyste. Ostatecznie niema takich warunków, w których człowiek nie widziałby 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, pensye 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 oddawna i dławiła ona kraj całe trzydziestolecie. Powstała ona dzięki tym, którym nie wolno było nic z tego, co ma związek z głębokiemi, idącemi 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 tem mieli myśleć starsi — tam, gdzie załatwia się wszystko — a wy tu sobie żyjcie na pogodnem 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 studyowali Grecyę na dywanowych deseniach i podziwiali 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 powołanie na niesprawiedliwość losu, gorzka łza kapiąca na wąsy, że oto nam nie wolno nic — a wnet potem spiżarniana nirwana istnienia, któremu myśleć o przeszłości, przyszłości, teraźniejszości, o czemkolwiek bądź wreszcie Apuchtin, Hurko, etc. nie pozwala — istnienia, w którem wolno tylko optymistycznie tyć — poza przestrzenią i czasem. Jednocześnie więc było się ofiarą i miało jej majestat i przebywało się nadal na sienkiewiczowskim Olimpie. Z miłości dla tego nieszczęśliwego kraju zmieniano swoje istnienia w nim w jedną wielką mesyaniczną synekurę. Nacierające zagadnienia odpierano tem, że my je wspaniale rozwiążemy, gdy już nam to będzie wolno. Tem się pocieszano. Świat tam na Zachodzie stawał się coraz dziwniejszy i 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 tradycyi, która taki opór stawia wszystkim nowoczesnym aberracyom. 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 uwierzył, 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 wogóle nic trudnego i głębokiego nie

istnieje. To pewna, że tak nigdy nie czuł i nie myślał żaden w przyszłość 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 wydaje. Istnieją dziś w polskiej duszy siły, milczące po przez zaciśnięte zęby, bez słowa i bez giestu 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 bez słów, i nie chce rozumieć, kto ich nieraz wbrew słowom, które co innego głoszą, nie odgadnie. Tam, gdzie stykając się piersią w pierś z nieznanem chłop polski stwarza podwalinę przyszłości, której nie zna, tam, gdzie na straconym posterunku ginie walcząc z złą wolą, nędzą, ciemnotą, — jakiś siłę rycerzów i wyznawców mający w piersi lekarz prowincyonalny, nauczyciel ludowy, tam, gdzie słuchając frazesów tłumaczonej broszury robotnik polski rozumie nagle jasnem, krótkiem, ślepiącem oczy łzami widzeniem, że stał się cud i jego zaprzepaszczone, zaprzedane życie zajaśniało od jakichś świtań, a los ludzkości w jego piersi kołące, tam, gdzie artysta chwyta za skrzydła nieznane, nakazuje mu żyć i mówić barwą, słowem, tonem — tam wszędzie, gdzie styka się piersią w pierś moc ludzka stwarzająca siebie z wielkiem nieznanem 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 niema 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 tem, jak głębokim umie być katolicyzm, gdy się w nim szuka głębokości. Pierwszym pozorem, rzucającym się w oczy, jest subordynacya, brak krążenia krwi i ducha, — martwota. Posłuszeństwo hierachiczne, 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 koncepcyi 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 i katolicyzmem doktorów, nie ułożyły się w sposób tak straszliwie demoralizujący, jak u nas. Nie wątpię, że pośród na-

szego duchowieństwa mogą istnieć jednostki o wybitnej wiedzy teologicznej, to pewna, że w życiu umysłowem 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 tem obłudę, udanie, w ostateczności zaćmienie umysłowe. Przysłowiowa wprost ignorancya oddaje im tu niepospolite usługi. Dość zbadać, jak wielkie zainteresowanie wywołują w kołach najbardziej wyształconej europejskiej inteligencyi dyskusye i polemiki na temat modernizmu, aby przekonać się, jak wiele jeszcze życia pozostało w wielkiem starem ciele. W literaturze polskiej istnieją bardzo głębokie i ciekawe próby pogłębienia lub ugruntowunia katolickiego światopoglądu. Wydaje mi się wielkiem nieporozumieniem, gdy słyszę o panteizmie Cypryana Norwida. Dla mnie jest Norwid jednym z najbardziej i najgłębiej katolickich umysłów stulecia, najniezaprzeczalniej katolickim z pośród wszystkich naszych poetów. W związku z katolicyzmem snuł swoje koncepcye Hoene-Wroński, nie zrywał z nim co najmniej Cieszkowski. Koncepcye religijne Mickiewicza

zostaną może i u nas dokładniej poznane, gdy zajmie się niemi jaki francuski lub włoski modernista.

Z radością widzę, że przynajmniej kończy się okres obowiązkowej ignorancyi 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 niebezpiecznem wydawało się wszystko, co dotyczyło religii, a nie odbywało się pod kontrolą kościoła*). 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 tem wszystkiem pomyśleć. Ignorancya co do właściwego przedmiotu wiary, dziejów kościoła i jego organizacyi wprost nieprawdopodobna: a przecież ten martwy fakt przynależności do kościoła

---

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

pozwala nie myśleć o całym szeregu kwestyi, pozwala zbywać niczem, ot przeżegnianiem się lub zdjęciem czapki przy spotkaniu księdza, omijaniu kościoła. Czego nie zabija, od czego nie uwalnia ten jeden giest? Oto nie muszę już kłopotać głowy różnemi filozofiami, truć sobie duszę wątpliwościami: przecież tam w kościele codzień na mszę dzwonią. I codzień po wszystkich kościołach odbywa się msza żałobna za setki tysięcy myśli nierozbudzonych, sumień na wieki pogrzebanych. Ite missa est! Wracajcie dziateczki do swych zatrudnień, idźcie 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 względem katolicyzmu indyferentyzmu, do punktu widzenia „lud nasz potrzebuje wiary". I tak nie wiedząc, czem jest ta wiara, nie chcąc o tem myśleć, lub lekceważąc ją, o ile idzie o nią samą, nasza inteligencya 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 czemś bardzo odmiennem, pociesza się, że to jest tylko pierwszy stopień: ta jednak polska beztroskliwa połaniecczyzna, która ukuła sobie religię po prostu z niechęci myślenia, zastanawiania się nad czemkolwiek, 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 rożne odcienie jezuityzmu: fakt moralny w istocie pozostaje niezmiennym. W zasadzie polega jezuityzm na eksploatowaniu wyników, osiągniętych przez formy życia i działania, potępiane, odrzucane, nieuznawane przez nas. Jezuityzm w powstaniu swem 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 męką tę potęguje, lecz przyswaja sobie wynik, czyni przedmiot użycia i wygody dla swych wiernych z rezultatu pracy, dokonywanej po za 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 eksploatacyi 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: przedmiotem łaski staje się tu wytwór pracy, zachowany zostaje plon, przeklętą działalność. Jezuityzm oznacza kapitulacyę moralną katolicyzmu: od tego momentu kościół przestaje być samoistnym organizmem moralnym, 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, jasnej, całe życie narodu obejmującej świadomości. Jest to tem 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. Niema w tem świadomej i celowej perfidyi. Nazbyt często przypisuje się macchiawelizmowi 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 systematycznem rozwinięciem typu współżycia ludzkiego, nieopartego na wytwórczości. Kościoł wytwórczość ignoruje: jest ona dla niego nie przyczyną, lecz skutkiem. Dobra materyalne i kulturalne napływają, kościół niemi zarządza, rozdziela je; w tem sposób umożliwia życie, staje się jego źródłem. Jeżeli życie to 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 ewangieliczne chrześcijaństwo pierwotne: „chrze-

ścijaństwo prawdziwe". Jest to złudzenie: — prawdziwem 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 socyalizmie, jako o chrześcijaństwie prawdziwem. Jest to niedorzeczność. Chrześcijaństwo jest organizacyą społeczną, opartą na spożyciu, socyalizm będzie świadomym, samorządnym organizmem pracy, będzie systematem celowej i swobodnej wytwórczości i zbudowanego na niej społeczeństwa, opanowanego przez świadomych i swobodnych robotników; tem jedynie może być socyalizm, lub też nie jest on i nie będzie niczem, rozpłynie się w potoku słów i mgle złudzeń, które gorączkować mogą ludzi, lecz są całkowicie i absolutnie obojętne, nieistniejące z punktu widzenia milczącej i głuchej na wszystko, co nie jest pracą i wysiłkiem pozaludzkiej przyrody. I o tem również dobrze jest pamiętać, bo pewna mieszanina idylli socyalizmu i chrześcijaństwa, rewolucyi, ewangelii i café chantant'u unosi się dziś w powietrzu jako szeroka synteza społecznych dążeń i aspiracyi. 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 rzeczy stoją względem 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 tradycyi utraconej szlachetności i nie uczynimy z niej swego posiadania, biorąc w rachubę oczywiście nowe warunki. Jezuityzm, papież ze swą potrójną tyarą i całe lądy chimerycznej starzyzny będą musiały wówczas zniknąć: rola ich będzie całkowicie skończona. Nie wyjdziemy z naszego domu łachmanów*), dopóki nie zawładniemy naprawdę tem, 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". — Katolicyzm jest typem zachowania kulturalnego: 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 historyi, 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 posiadają dzięki dyscyplinie życia i tworzenia moc nad przyszłością. Kto nie troszczy się o zagadnienia budowania, ten już sam idzie na budulec, na wapno i spój,

---

*) Exodus from Houndeditch — objaśnia francuski tłómacz Barthélemy, oznaczał dla Carlyle'a konieczność wyzwolenia się z pod władzy wszystkich umarłych wierzeń. Cytuję według przekładu francuskiego „Pamphlets du dernier jour" pp. 412—413.

ale zaiste nie wie, co z niego wyrasta. O tem 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 dyamencie tym nie pisze, kto poprzestaje na własnem swem 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: wrogiem naszym wszystko nieopanowane, samemu sobie pozostawione w nas i poza nami; wrogiem naszym jest wszelki stan natury: nagi żywioł i naga dusza. Prawa chcemy, twardego, jasnego, nawskróś przez wolę ludzką przenizanego gmachu. Nie poznawać swe przeznaczenie, ale je stwarzać, takiem jest utajone w głębi istoty naszej prawo życia. Katolicyzm jest najtrwalszem z dzieł, stworzonych przez nowoczesnego człowieka. Kto chce stać poza nim, komu sumienie stać w nim nie pozwala, ten powinien o tem pamiętać. Dla kogo katolicyzm jest najtrwalszym z naszych dziś żyjących błędów, ten mieć powinien w sobie grozę myśli, by błędem wobec nieznanego, co zawsze jest

i o swojem istnieniu mówi ruinami, nie okazał się cały nowoczesny człowiek. Nie, zaiste nie, — nie jest swoboda łatwą do zniesienia rzeczą: — nie jest absolutnem 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 naszem ja, naszą duszą, naszą myślą, lecz zawsze obcym nam, na granicy naszej mocy szczelnie oblegającym nas wrogiem, — zbudowany jest świat! W nim wyżyć i trwać — jest to 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 kapitulacyi skłonią, — ludzi, dla których świat jest maskaradą miłości własnej, ambicyi, zazdrości — Bóg wie czego, którzy śnią, że tworzą świat nowy, ponieważ na stu mityngach uchwalili zniesienie starego i ośmieszyli go w setce kupletów. Nie to, czego nie chcesz, lecz jak umiesz chcieć, nie, od czego się uchylasz, ale co tworzysz, jak i co budujesz i co o twoich budowach sądzi wiecznie obecna i coś swojego tworząca pozaludzka moc — oto są zagadnienia. Dekorator, który setki razy zmieniał krajobraz na swym teatrze zawiedzie się — zapewniam was — gdy uwierzy, że jest panem i twórcą milczącego naokoło człowieka i nad nim pejzażu. Są prawa teatru, są i inne prawa; i poza sceną waszej myśli, na której doskonałość waszego ja samą siebie podziwia, — są zawsze gotowe wpełznąć na gruzy, zaniedbane przez myśl i wolę ludzką — meduzy, owe węże, które stały się

jedyną przyszłością; jedynem 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 wszyscy dziś o różnicy pomiędzy pierwotnem chrześcijaństwem, a katolicyzmem, lecz na tem właśnie zasadzało się chrześcijaństwo, że było ono braterstwem w dobrej woli, sojuszem ludzi bezsilnych, opuszczonych, nie troszczących się o nic, co jest poza nimi *).

Z nich wyrósł katolicyzm, jest ich dziełem, synem ich jest Lojola; święta Inkwizycya, 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 poza ich świadomością 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

---

*) Na miłosierdzie Boskie, tylko nie myśleć o chrześcijaństwie w kategoryach 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 tem, 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.

wie, że jest poza nim, pod nim wielkie i potężne życie i na jego powierzchni, jak na pogrzebanej Pompei, sny własnej samotności roi, ten niechaj zważy, by nie stało się zadość jego dumie, by nie stał się on kamieniem grobowym na mogile żywcem pogrzebanego życia. A myśmy widzieli przecież jego twarz śniadą, dumną i śmiałą, owianą dymem prochu, widzimy jeszcze zwalisko, z pod którego groźna, skrwawiona dłoń wydobywa się z pod 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 a 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 — niema 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 społeczeństwa 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 inicyatywy w niczem, 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, reminiscencye, 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*). Nie widzieli oni świata,

---

*) To, co nazywamy dorobkiem kulturalnym ludzkości, to, co ukazuje się nam, jako rozum ludzki, jego treść — jest utrwalonym przez mowę wynikiem przeżyć różnych, ściśle określonych grup ludzkich. Ciągłość abstrakcyjną stwarzamy my sami; — nie istnieje ona jako rzeczywistość, jest naszem dziełem, jak jej najbardziej rzucający się

który ich dźwigał, który stwarzał ich życie duchowe i stosunki, w jakich żyli. Pomimo to istniał przecież ten świat, był prawdą ich 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 historyi. Imperyum rzymskie stanowiło ich fundament. I gdy przekształcał się ten świat, musiały zmienić się 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, gdy było już wytworzone, aby zaś było ono, trzeba było je wytworzyć: sami oni wytwarzali je. I ponieważ, aby coś mieć, człowiek musi to wykuć sam w świecie głuchym na objawienia serca, więc nie od ich woli zależało, czem będą w tym twardym świecie,

---

w oczy zewnętrzny równoważnik — podstawa jednostajnej chronologii — czas historyczny. Nad wyraz pięknie wyłożył to w swem nieskończonem dziele Di un secolo al altro, nasz nieodżałowany, wielki mistrz Antonio Labriola. Żyjący (cisną się doprawdy pod pióro słowa klasycznej formuły pozdrowienia „oby żył wiecznie“) nauczyciel nasz Jerzy Sorel poprowadził dalej i głębiej pracę Labrioli. Przewyższa go on siłą intuicyi, głębią ujęcia, rozległością wiedzy, ustępuje mu w jasności wykładu; chociaż dla każdego, kto oswoi się z przesyconem życiem na gorącym uczynku schwytanej myśli — stylem Sorela — 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 on nas w nową wiedzę

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 własnem dziełem, jak przed błogosławieństwem lub karą. Wytworzone przez nich życie wracało do nich jako dar boży. Gdy gmina chrześcijańska objęła całe narody, musiał zmienić się jej wewnętrzy 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 zawiadującem ich życiem duchowem. Życie duchowe stało się własnością duchownych, oni mieli klucz rozumienia życia, stwarzanego przez innych. Życie kościoła zależne było od tego, aby wszystko, co zostanie pozyskane, jako

---

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 historya Jehowy, naszkicowana w Systéme historique de Renan, historya wogóle 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 szematyzuje: tworzy on naokoło każdego tworu życiowego cały szereg kwestyonaryuszów; wie on, że życie nie jest procesem logicznym, posiada zmysł dla jego irracyonalnych połączeń i poruszeń, ten zmysł kulturalnych środowisk, moralnej atmosfery ich, na którym całkowicie zbywało takiemu olbrzymowi, jak Karol Marks. Dzięki Sorelowi też materyalizm dziejowy zmienił całkowicie swe oblicze. Posiadając gruntowną wiedzę matematyczną, źródłową znajomość świata starożytnego,

zdobycz ludzkości, zostało ujęte, przepracowane, utrwalone przez jego hierarchię, — aby istotnie kościół był świadomością, wytwarzaną przez życie. Było to niemożliwe. Cała organizacya 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 logicznem zestawieniu myśli zdobytych przez życie. Samo pochodzenie ich 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 kontemplacyą. Było to nieu-

---

fachową znajomość historyi 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 socyalistycznej, gruntowne, jedyne dziś rozumienie całej rozciągłości pracy myślowej P r o u d h o n a, oryentując 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: sollt was zulernen. Za każdym razem, gdy powracam do wielokrotnie już przestudyowanych książek Sorela, czuję się szczęśliwszym, coraz pełniej obejmuję i dostrzegam bezmiar pracy, dokonywanej przez tego wielkiego myśliciela i głębokiego człowieka.

niknione. Jeżeli zapoznaje się, że wytwórcza działalność człowieka, jego byt ekonomiczno-społeczny jest jego prawdą, jego bezpośredniem zetknięciem się z nieznanem, jeżeli przeocza się rzeczywiste, z walki społeczeństwa z pozaludzkim żywiołem wyrastające pochodzenie duszy, znika cały rzeczywisty proces, po przez 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 — poznaniem. Sama treść — bytem, wyrazem jego — prawda. Rzecz ustalona, zamknięta w umysłach duchowieństwa zstępować tylko miała do ogółu żywych.

Oczywiście, kościół nie był w stanie zapanować nad całością życia: nietylko był zmuszony uznać dwie sfery, dwie prawdy, „duchowną“ i „świecką“, ale przestał opanowywać nawet specyalnie „duchowne“ procesy, rodzące się w społeczeństwie. Gdy powstawały w obrębie istniejącego już kościoła grupy, które nanowo przeżywały dramat osamotnienia i skupienia w braterstwie wiary — łaskę spłynąć mającego na nie życia, kościół oficyalny albo zmuszał je do posłuszeństwa, albo niweczył; w każdym razie rezultaty ich działalności, rozszerzenie wpływu chrześcijańskiej myśli—przyswajał on sobie. Posiadanie pozahistorycznej, pozaekonomicznej, pozabiologicznej prawdy — samo stało się pozycyą ekonomiczno-historyczną. Myślenie stało się procesem anti-historocznym, anti-ekonomicznym, anti-biologicznym. Kościół miał swoją własną ekonomię, swoją własną politykę: interesy tej ekonomii, tej poli-

tyki decydowały o kształcie prawdy. Węzeł pomiędzy życiem twórczem a kościołem został zerwany. Kościół stał się organizacyą 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 człowieku wobec wszechświata kościół uznaje za organ prawdy, za metodę jej sprawdzania. Życie nasze — to sprawdzian naszej myśli; jeżeli jest ono wrogie prawdziwemu stosunkowi człowieka do wszechświata, wytwory jego będą fałszem, tj. myślami, z któremi 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. Organizacya życia na takich zasadach, jak gdyby było ono 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 niema. 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 tem, czem ją uczyni wielki, dziejowo-twórczy proces, czem uczyni on nas, biorących w nim przez sam fakt istnienia udział, udział cho-

ciażby tej muchy, co pomaga ciągnąć wóz ładowny a choćby nawet ciernia, tkwiącego w nodze lub zakażającego krew pasożyta. I dalsza niezbłagana logika sprawia, że nasze niezależne od dziejowego procesu życie myślowe zależnem staje się od naszego pozadziejowego gnuśnienia. Życie wytwarza zawsze całą treść psychiczną; niema 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 oficyalny jest takim martwym ciężarem, leżącym na życiu. Mówi się, że jest on tem, co nas łączy z Zachodem; połączenie to prowadzi od jednych pobielanych grobów do innych: są to korytarze pomiędzy kryptami, pełnemi zaduchu i zgnilizny. Nic nie istnieje jednak, nie tworząc skutków: fałsz i błąd nagromadzają samem swem trwaniem coraz nowe pokłady fałszu. Ustalony i trwający fałsz zabija prawdę: w życiu naszem martwy ciężar katolicyzmu zagłusza całe obszary psychiczne i społeczne. Katolicyzm ma nam wyjaśniać zagadnienia naszego, a przynajmniej cudzego życia. Gdy przed oczyma naszemi pada z wyczerpania pomywaczka podłóg, wydaje się nam, że jej zżarte przez brud, ług, mokre ścierki życie nabiera znaczenia, zostaje usprawiedliwione, gdy 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 to pozwala każdej prywatnej, odosobnionej komórce ludzkiej karmić się potężnym światem kultury i pracy, jak gdyby był on tem tylko właśnie: darowanem przez Boga żerowiskiem dla bogobojnych polskich rodzin. Katolicyzm

jest w naszem życiu czynnikiem izolacyi kulturalnej, dziejowej, społecznej: pozwala on nam wegetować w świecie, który cały nawskróś jest dziełem pracy i twórczości, tak, jak gdyby był to powstający samoistnie substrat rodzinnego odżywiania. Twór ucisku zaborców i własnej słabości, izolowania, pozahistoryczna, pozaspołeczna polska rodzina — to socyologiczne 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 dla tego najfałszywszą ze wszystkich formacyi kulturalnych, stwarzanych przez produkujący jezuityzm, jak swą specyficzną toksynę, katolicyzm porenesansowy, katolicyzm wykrystalizowany i ustalony od czasu soboru Trydenckiego*). Żyjąc, jako nie biorące udziału w twórczej

---

*) 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 subjektywnych odczuciach, to wyznam, że ze wszystkich tych teologii — katolicka wydaje mi się najszczerszą i najgłębszą. Katolicyzm przynajmniej twierdzi, że jest rozdawcą łaski, ponieważ reprezentuje tradycyę ludzkości — inne postaci teologii, które są tak samo wynikiem prób zorganizowania myśli na niezależnych od produkcyi podstawach, na osobistym stosunku do biblii, osobistym stosunku do nauki (czyli sumy myślowych zdobyczy ludzkości, mających znaczenie jedynie jako narzędzie i oręż ludzkiej wytwórczości), — „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 instytucyach i faktach

dziejowej pracy, lecz nie mogące się uniezależnić się 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 konsekwencye — nie wielką sztukę, wynik tragicznego życia, lecz jej pozory, „umilające życie“ zewnętrzne zdobycze, nie pracę ekonomiczną, lecz dochody, nie kulturę — lecz komfort. Kościół staje się ofiarą niezbłaganych, w samej jego organizacyi zawartych praw ciążenia. Jezuityzm przekształcił, znieprawił i znieprawia całą naszą tradycyę kulturalną. Jemu to zawdzięczamy ten beztroskliwy i pomadkowy świat heleński, 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 we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego. Jezuityzm to nie zakon, to formacya umysłowa — to zasadnicza nieszczerość w całem naszem kulturalnem życiu. Europa pragnie używać swej własnej kultury, ale nie chce

---

kulturalnych — to jest jego trwałą i wielką zasługa. Właśnie dlatego, że twierdzę, iż powinny dziś narody, t. j. wielkie organizmy dziejowej pracy sięgać po całkowitą władzę nad swem świadomie stwarzanem historycznem 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 nizki 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.

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 stwarzającym całe jego snujące się po przez wieki kłamstwa życie — Cyklopom dobrotliwie wybaczyć. Ostatecznie 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 tragedyą 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 kordyał i powietrze do oddychania.

U nas w Polsce taki stosunek do świata kultury jakby istniał on sam przez się, a nasze ja miało co najwyżej znaleźć do niego dostęp — dosłużyć się, dopościć, dorąbać, dokłaniać, docierpieć — tkwi głębokimi korzeniami w naszem historycznem życiu. Rycerz nie wytwarza świata: on go — co najwyżej broni — a potem w promieniu swego miecza uważa za dzieło swoje. Byliśmy „przedmurzem“ Europy. Poza naszymi plecami snuła ona swoje pracowite dzieło: broniliśmy go. Rycerz uważa męstwo za siłę dźwigającą go w świecie: 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, nieznająca przyrody, prawa, nauki, pracy, — odwaga. Rycerz temu samemu

ulega złudzeniu, co i nie znający świata ani historyi — 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 się przedewszystkiem heroicznym czynem odrąbała. Warneńczyk, Zawisza, Żółkiewski, Jan III. są wytycznemi postaciami tego dramatu. Król Duch dziejów polskich od XVII. wieku zwał się już w Europie Don Kichotem. W innem 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 polskiem ziemiaństwem: „karmiło świat“. Pot poddanych złotem ziarnem ku Gdańskowi płynął galarami po Wiśle. Związek z twórczem 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 tem. 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 konstrukcya władających przyrodą urządzeń, — był mu niepotrzebny. Nie wchodził w rachubę. Był przyjmowany, jako rękodajny, o ile się podobał. Niema 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, byleby 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, czemś, czem można w razie potrzeby sobie i innym oczy ćmić: nie była własnem, tu stwarzanem dziełem. Polskie nieszczęście stało się nową postacią izolacyi; z jej wszystkich form powstał nasz dziwny, dwuznaczny do Europy stosunek: treścią i podstawą jest zawsze to, że żyjemy w świecie ludzkiej historyi i pracy, nie rozumiejąc go, korzystając z jego wyników, przystosowując się zewnętrznie do nich, lecz nie wżywając się weń całą istotą. To cała nasza tradycya 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 tradycya lubi się pysznić. Tradycyę kształtują przeżycia dziejowe warstw kierowniczych: pierwszem zaś przeżyciem historycznem, w którem występował u nas świadomie nowoczesny na wytwórczości i prawie wyrastającem z niej oparty człowiek — była akcya proletaryatu polskiego w latach ostatnich. W poprzednich kryzysach górował typ, który z natury już musiał szukać siły Polski w tem, co było jej tragizmem dziejowym: — w jej odosobnieniu od nowoczesnej, choć bezwiednie, ale niezaprzeczalnie kierowanej przez rozrost wytwórczości, t. j. przez podbój świata pozaludzkiego, żywiołu przez człowieka — hi-

storyi. Czy nie był cały romantyzm Polski heroiczną i męczeńską próbą przewartościowania tego odosobnienia w twórczą, dominującą siłę, przeskoczenia duchem historyi, ekonomii, prawa przyrody?

Z drugiej strony, jak opornie i powoli przedostaje się tu do tradycyi każdy okruch pracy dokonanej przez reprezentującą nowoczesność mniejszość. 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. Niepotrzebnemi stały się wszystkie skomplikowane myśli, niezrozumiałemi 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, pozatem 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 pełnym antagonizmów świecie: jedna życiem swem 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 tylko fałszowane portrety przodków). Rodzina, utrzy-

mująca się w świecie, po za 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, co szepce noc po za 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 Olenką 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 Milusiński, 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 żelaznem wiązaniem pracy cały kraj objąć, podważyć, wciągnąć w wielki proces niezbłaganego wykuwania panującego nad przyrodą człowieka: chciał być przedewszystkiem wytwórcą, wychowawcą ekonomicznej energii. Połaniecki zrozumiał, że i w tych żelaznych przęsłach on potrafi usłać gniazdko: Polski mieszczanin rychło przestał się czuć organizatorem, producentem i pionierem. Produkcya zeszła na

drugi plan, szczęśliwe spożycie stało się kardynalną sprawą, osią uczuciowości i ideologii. Przemysł dla Połanieckich nie przełamał wewnętrzej izolacyi. Kapitalizm sam przez się, gdy się nie wytwarza w jakim kraju zwolna i samoistnie, lecz przenika odrazu w stanie dojrzałym i wciąga w swoje obroty klasy już ukształtowane, zewnętrznie tylko zmienia ich psychologię. Fakt zasadniczy izolowanej polskiej rodziny pozostał ten sam: zmieniło się tylko tło, i na jakiś czas stało się kwestyą mody, aby w polskiej powieści mąż i ojciec rodziny straszn ie gdzieś pracował i przychodził do domu z rękami, zwalanemi sadzą, farbą chemiczną, słowem czemś takiem, 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 całem naszem życiem kulturalnem socyologicznego faktu. Jest ważną rzeczą, 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 typem ideogenetycznym danej kultury. Typem ideogenetycznym kultury odrodzenia był człowiek wyzwolony z więzów średniowiecznej organizacyi 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 którem rodzina założona być może, ma i powinna. Królestwo różni się tu od Galicyi pod tym tylko względem, że w tej ostatniej ser-

wilizm 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 niezwruszonym, niezamąconym spokojem w czterech ścianach, mogło być w tych granicach przyjęte: wrogiem i niebezpieczeństwem stawała się konsekwencya, samoistność życia umysłowego, wszystkie zasadnicze, tworzące kulturę namiętności i męskie umiłowania. Powstał pewien rodzaj dobrodusznego, niechlujnego ekletyzmu, sceptycymu niezwalczonego w stosunku do wszystkiego, co sferę tak ograniczonego istnienia przekracza. Proces życia, w którym tkwiła polska rodzina, nie zatrzymywał się oczywiście, chociaż zapoznawała go ona: przeciwnie ona sama służyła mu, brała udział w wielkiem, niezrozumiałem dla niej dziele. Ale tego nie obejmował, to z całą stanowczością wykluczał ten pogodny, jasny, spiżarniany, milusiński światopogląd. Dziś jeszcze epigoni zdziecinniałej Poski sądzą, że uda im się zamurować otchłanie krwi i ducha i dalej gruchać w swoim gołębniku.

Jest to wykluczone jednak.

Nastał czas twardy i surowy. Być może, sami Milusińscy dziwią się, wspominając — 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.

Czem była, czem może być wobec tego potężnego zadania Młoda Polska?

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

Była ona ich buntem. Przeciwstawiali się oni Polsce zdziecinniałej, lecz sami czem 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, co ludzkie w dzisiejszem, nowoczesnem znaczeniu, było nieobecne. Stąd było ich życie umysłowe nieustannem 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 tak, od ktorego 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 z pośród samotnych, bezsilni z bezsilnych nauczą się widzieć, pojmować twardą rzeczywistość. Rzeczywistością ich było to wierzące w siebie, naiwne kłamstwo polskich rodzin, bytujących, jak żyjątka w limburskim serze, w nowoczesnym świecie. Młoda Polska oddzieliła się od tej podstawy, swoją samotność przeciwstawiła jej trwaniu. Jej samotność — to była zrazu izolacya człowieka, który w świecie nawet trwałej rodziny założyć nie potrafi, stąd wnioskuje, że nawet tyle niema 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 — i nawskróś pojedynczy, w twardych i samowiednych twórców zbiorowego życia, 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 niczem*).

---

*) Dla uniknięcia nieporozumień chciałbym zaznaczyć swoje stanowisko wobec ważnej i nadzwyczaj lekkomyślnie traktowanej kwestyi. Mówię o rodzinie i miłości. W całym toku wykładu mówiłem o rodzinie wyłącznie, o ile jest ona tylko ośrodkiem spożycia, utrzymującym się tak lub inaczej na powierzchni pracy. Jestem zdania mianowicie, że tylko rodzina wytwórców, t. j. rodzina świadomych robotni-

ków, może stać się w dzisiejszem społeczeństwie narzędziem, przekazującem 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 którem typem dominującym jest świadomy robotnik mięśniowy — pracownikom intelektualnym uda się uzyskać odpowiednią samokontrolę, ścisłą i jasną samowiedzę prawną. Sądzę, że rodzina robotnicza, a nie zaś rodzina przypadkowa osieroconej i bezsilnej jednostki, nadewszystko zaś nie hysterya 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 historyi naprawdę twórczemi stają się tylko te warstwy i grupy, które posiadają stanowczą i silną moralność płciową. Uważam etykę płciową za jedną z najbardziej zasadniczych kwestyi życiowych, za punkt, który wymaga niesłychanej oględności: tak łatwo jest tu bezwiednie przyczynić szkody nieobliczalne. Widziałem w ruchu proletaryatu warszawskiego i łódzkiego przeciw prostytucyi 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, demokracyą i prostytucyą.

IV.

MITY I LEGENDY

J. B.

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 po nad 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 przedewszystkiem 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 czemś wtórnem, jest już metodą, opracowaniem, strukturą. Wszystko, co przybiera postać twardej, niezmiennej rzeczywistości: zarówno świat fizyczny, jak nasze ja, zarówno społe-

czeństwo, jak i wymarzone istoty, o których mówi nam religia i sztuka, są już stwardnieniami, krystalizacyami, wytworami — a ściślej, pewnemi stałemi metodami, typami ujmowania i wartościowania tego stwarzającego wszystkie ujęcia, treść chwytaną i formę, co chwyta — potoku. Więc tu niema jeszcze ojczyzny, niema proletaryatu, niema sztuki, niema zasadniczej różnicy między rzeczywistością przeżyć kamieniarza i przeżyć poety. I te i tamte są. Przeminąwszy, zostawiają ślad w życiu naszem, zabarwiają nurt, którym popłyną wszystkie inne. Nie wywabi się już z życia, nie wyrwie 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 teoryo-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 bardzo mierze przez słowo, przez przekonanie, że odpowiada mu coś niezależnie, na zewnątrz — objektywnie istniejącego.

Słowo jest organem koordynacyi 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 medyum społecznej koordynacyi, 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 niem, jego treść ukazuje się, jako podstawa współżycia, niezależna od niego, przed niem istniejąca. Świat zewnętrzny, objektywnie istniejące, niezależne od współżycia, od zmiennego potoku przeżywań, kompleksy stałe, — czy to oznaczamy je mianem przyrody, czy Boga lub materyi — wszystko to są za wdaniem się mowy dokonane hypostazy konkretnych koordynacyi współżycia ludzkiego.

Byłoby jednostronnem przepisywać 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 ona w trwałą, niezależną od ludzi rzeczywistość własne ich przeżycia; ona czyni z mitu, formy twórczości, czynnego współżycia — dogmat teologii. Teologią zaś nazywam pewien specyalny stan duszy ludzkiej, teologiem nazywam człowieka, który usiłuje wydobyć „prawdę“ przez systematyzowanie i analizowanie hypostaz zamarłego ludzkiego życia i tworzenia. Teologia obywa się doskonale bez pojęcia bóstwa. Teologami par excellence są dzisiejsi naturaliści, materyaliści. ewolucyoniści. Komu stwardniałe, za

hypostazowane 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 oficyalnej religii uczynił swoje powołanie*).

---

*) 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 jaż 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 czemś oryginalnem, 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, teoryi poznania. Ludzie, którzy uczą się myśleć na pracach Newmana, którzy przemyślą jego przetłómaczoną 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 socyal-demokratycznego — smutnych doświadcza się

Pomimo tej niewątpliwie zachowawczej roli języka, społeczeństwo, które posiadałoby jako jedyną swą moc zachowania, jako jedyną siłę skupienia to tylko, co jest już zintelektualizowane, zawarte w słowie, byłoby w stanie takim, w jakim znajdowało się bizantyńskie cesarstwo w oczach swego ostatecznego już strupieszenia i upadku. I tu, jak zawsze, gdy idzie o głębokie zagadnienia kultury i dziejów, monumentalna myśl nieocenionego V i c a oddać nam może niezmierne usługi. Społeczeństwo istnieje, jako fakt emocyalno-uczuciowy, jako różnorodnie uczuwany ślepy mus koordynacyi 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. Nienadaremnie Renan a za nim Sorel stwierdzają, że w pojęciu ojczyzny pozostaje zawsze jakieś mistyczne, mito-

---

wrażeń. Pani Róża Luksemburg sformułowała niedawno pogląd, że aż do zwycięstwa proletaryatu — myśl socyalistyczna nie może czynić postępów po za 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 ewolucyonistycznej teoryi poznania, która wyprowadza automatycznie z ciemnoty wiedzę prawdy. Pracy więc, której myśliciele wszystkich kierunków dokonywują sami nad sobą, zrzekają się marksiści typu R. Luksemburg — (a nie jest p. Luksemburg w tem swoim twierdzeniu ani odosobnioną, ani oryginalną) — na rzecz dziejowej dyalektyki. 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 socyalistyczny, którego miejsce w historyi myśli ludzkiej jest zabezpieczone.

logiczne jądro: irreductibile quid. Społeczeństwo istnieje w naszem wnętrzu, jako irracyonalna więź i ta właśnie irracyonalna, wyczerpana 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 wobec nieznanego, nieobjętego przez doświadczenie dotychczasowe — decyzyi, zamierzeń, czynów. Tu, w tej dziedzinie popędu, w tem ciemnem 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, niewyrozumowany, irracyonalny 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 skupienia, odporności i żywotności danego społeczeństwa; — obierając za podstawę zracyonalizowaną powierzchnię kulturalnego życia danego społeczeństwa, popełniać możemy niezmierne wprost błędy. Pamiętać też trzeba, że związki pomiędzy życiem intelektualnem a tą irracyonalną 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 rozważy to, wydają się typowo intelektualistyczne polemiki naszych postępowców przeciwko wszechpolakom zgoła nieczytelnemi, — i niejednokrotnie nasuwa się pytanie, czy naiwność ta da się pogodzić z dobrą wiarą. Ludzie, którzy znają n. p. prace ideologów francuskiego bloku o Tainie, lub kwiatuszki polemiki włoskich reformistów z syndykalistami, lub wogóle sposób, w jaki traktowani bywają przez patentowanych „postępowców“ pisarze „reakcyjni“, wiedzą, jak wspaniale umie nieubłagana racya stanu partyi kryć się poza pozorami całkiem wzruszającej niewinności umysłowej. Schlebianie prostactwu umysłów niewyszkolonych, niedostrzeganie odcieni, wymagających dla ich rozróżniania specyalnego 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 koordynacya czynnych usposobień wzpółżyjących ze sobą jednostek; jest to wielki irracyonalny fakt życiowy.

Badania natury tego faktu są bardzo mozolne: w każdym razie jednak prawa, rządzące nim, nie mogą być utożsamione z logicznemi prawami myśli. Ten zbiorowy, irracyonalny 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 pamiętać zaś, że nie chodzi tu o żadną jaźń zbiorową, o żadną świadomość ponad-indywidualną, o żadne mistyczne, w znaczeniu „do źródeł duszy pol-

skiej", „Monsalvatu", źródło deklamacyi. Chodzi o rzecz bardzo realną, o coś realniejszego od rzeczy, gdyby bowiem tego coś nie stało, przestało by istnieć dla Polaków cokolwiek bądź, co rzeczą może być nazwane: zaczęła się by zaś ta noc, o której mówi Carlyle, że „w niej już nie będzie czynów". Nie jest już moją winą, iż życie jest głębszą rzeczą, niż to sobie wyobrażają polscy postępowcy, którzy mogą od tej pory szczebiotać, że skompromitowany raz na zawsze w oczach socyalistów kokietować usiłuję z nacyonalizmem.

Najdrożsi moi, zapewniam was, że umiem ocenić przywilej, który posiadam, przywilej mianowicie, że mogę, muszę, chcę — tłómaczcie 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 głębszem i rzeczywistszem od wszelkich grup życiem zbiorowem, a raz posiadłszy przywilej ten i zrozumiawszy jego siłę, nie wyrzekę 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, jak i w innych wypadku, 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 nie przyda się i to mu na nic, bo spory

miazdze gatunkowego życia) — indywidualnościami stosunki są istotnie tem, czem są. Zlać świadomość swą z prawem, żyć prawem — jest osiągnąć tę jednolitość życia, do której tęskni cała myśl naszej epoki. Tem jestem, czem jestem: w sobie wykuwam to, co pozostaje: — nie wykrada mi własnej mej rzeczywistości ułuda, każdem drgnieniem duszy biorę udział w rzeczywistym, nieustannym boju, każde moje przeżycie ma swoją niezaprzeczalną wartość, jest cząstką nieskończenie ważnej, jedynej walki: w każdej chwili rozstrzygam coś i decyzya moja trwa w życiu. Wszystko staje się jedynem i stanowczem, tragicznie prawdziwem: epicka rzetelność walki staje się duchowem powietrzem; otacza nas znowu klasyczna jasność. „Znowu“ jest tu fałszywem słowem. Ta jasność klasyczna w tej formie nie istniała poza nami w przeszłości: to myśl nowoczesna stworzyła ją w swem obcowaniu ze starożytnym światem. Klasyczna starożytność była tylko jednem 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 starożytnemi społeczeństwami, uczyła się pojmować i poznawać na tym odległym wzorze właściwą prawdę, — anatomię ludzkiego współistnienia. Poczucie, że mamy tu do czynienia ze swiatem zamkniętym w sobie, pozwalało rozpatrywać społeczeństwa i kultury starożytne z dość znaczną bezinteresownością intelektualną. Tam, gdzie dzięki specyalnym warunkom bezinteresowność ta powstać nie mogła, byt społeczeństw starożytnych pozostał pełen objektywnych i subjektywnych zagadek. Jak trudno naprzykład, jest wyrobić sobie jasne pojęcie o świecie

żydowskim. Świat klasyczny był szkołą myślenia o zagadnieniach społecznych i kulturalnych w sposób nie zależny od postulatów specyalnie 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 skutecznemi i trwałemi 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 samem swem 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 konsenkwencyą religii, ale dla człowieka nowoczesnego zmieniają się rozkład 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 studya nad starożytnością klasyczną powinny stanowić konieczny pierwiastek w dalszym rozwoju materyalizmu dziejowego. Świat dziejowo społeczny, wytwarzający swoim rozwojem, samym procesem swego życia pewną psychikę — bywa zawsze pojmowany w tem zabarwieniu,

w jakiem ukazuje się on tej psychice. Tu, w świecie starożytnym łatwiej nam dokonać tego wyzwolenia od ideologicznych przeobrażeń, które stanowi punkt wyjścia materyalizmu dziejowego. Badania te wykazałyby, jak wielką metodą jest materyalizm 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 historyi. Klasyczne pojęcie współżycia, jako zasadniczego faktu, panującego nad wszelkimi wytworami umysłowymi, nad religijnemi wierzeniami, teoryami naukowemi, filozoficznemi hypotezami: 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 mógły stać się one czemś więcej, musimy w ten sposób pojąć jako swoje dzieło, swoje prawo — otaczającą nas rzeczywistość społeczno-kulturalną: 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 irracyonalny, 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 poza-

ludzkiego 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 znaczenia posiadają dziś przekształcenia, dokonywujące się w tej klasie: zasadniczym faktem nowoczesnej historyi 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*).

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

---

*) 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 irracyonalnego 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 C o n f e s s i o n s d'un r é v o l u t i o n n a i r e aby dostrzedz ten świat Proudhonowskich zagadnień, niezmiernie doniosłych a zapoznanych przez Marksa.

życiowe postępy, w którym wytwórczość żłobi niezbędne dla niej biologiczne podłoże. Tylko człowiek, nie opierający się wobec wszechświata na niczem prócz swojej własnej pracy, prócz swego własnego życia, tylko człowiek wysiłkiem własnym utrzymujący na danym poziomie ludzką potęgę techniczną — jest właściwym subjektem prawa. Dopóki technika i niezbędna dla utrzymania jej na danym poziomie organizacya pracy nie stały się swobodnie przyjmowanem i uznawanem prawem samych pracujących, dopóki prawo nie stało się zrębem całego ich życia psychicznego, całej obyczajowości, póki nie stało się tak pojęte prawo tem w ich życiu, w czem 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. Socyalizm, to jest przedewszystkiem proces życiowy, dokonywający się w samych pracujących; tylko ta strona socyalizmu jest istotnie 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 samem sobą i ze światem życie. Tem jesteśmy w istocie swej, czem jesteśmy wobec tego procesu: rzeczywistość nasza zostaje określona przez to stające się i walczące o siebie prawo. Kulturalna świadomość wszystkich narodów musi uledz 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 siebie i ten tragiczny świat kochać. Kultura musi stać się atmosferą, urabiającą i podtrzymującą swobodnych bojowników ludzkiego nad światem zwycięstwa, stać się musi jednolitem nawskróś ludzkiem dziełem: — dzisiaj jedność jest tylko formalna, istnieje jedynie w abstrakcyjnej konstrukcyi 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 historyi, 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 swą powagę życiową, ulegając coraz to innym metodom życia, które uderzają w nią jak rzeczywistości. Świat żydowski, grecki, rzymski, średniowieczny, objawienia mistyków, fikcye 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, oddartych od procesu wytwór-

czości — od biologicznej i ekonomicznej walki, jako posiadanie ludzi, których jedynem zadaniem było utrzymywać tę umysłową tradycyę, 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 różnemi postaciami tej samej zasadniczo organizacyi, której monumentalny wzór przedstawia nam kościół katolicki. Z punktu widzenia, dostatecznie rozległego, cały dzisiejszy moment kulturalny może być rozpatrywany, jako rozkład katolicyzmu. Katolicyzm zakreślił plan tej wielkiej zbiorowej kultury ludzkiego gatunku, 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 historyi, i że w związku z historyą jedynie samą siebie poznać i zrozumieć może. Na tem zrozumieniu zasadniczej historyczności psychiki ludzkiej zasadza się wyższość filozoficzna katolicyzmu nad protestantyzmem i wszelkiemi 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 produkcyą, było przeoczenie, że praca, wytwórczość są jedynymi organami prawdy człowieka, że są one jedyną drogą, poprzez którą wychodzi on poza siebie, ustala się w tem,

co nim nie jest. Stąd, miejscem, gdzie rozlega się głos głębszy, niż człowieczy, głos absolutnej powagi, jest linia zetknięcia pracy z żywiołem: tu tworzy się trwała tradycya. Katolicyzm, dzięki historycznym przesłankom, z jakich wyrósł, musiał umieścić swoje kryterya, swoją zasadę powagi w ciele myślącem: skutki widzieliśmy już w poprzednim rozdziale. To martwe ciało i jego martwa dyalektyka 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 czem polega jednak ta jedność? Zasada pozażyciowej powagi tradycyi 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 narodowemi grupami pracy: — świadomość pracującego człowieka stanowić może dla niej jedyną podstawę.

Dzisiaj za kulturę uważa się ustalenie stosunków między indywidualną psychiką a światem wytworów minionej historyi: z własną naszą działalnością umysłową stykamy się w ten sposób: wytworzone nawet przez nas samych pojęcia ukazują się nam, jako coś istniejącego poza nami, poznawanego tylko 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 rzeczywistem życiem. Boć rzeczywistem nie przestaje ono być ani na chwilę; każdej chwili wejść w nie możemy i zapewniam, nie od tego jest to zależne, czy będziemy głosowali na socyalistycznych 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 — historyi, utajonej w naszem ja, — nie będziemy zabezpieczeni wprawdzie od pomyłki (jedna jest tylko przeciw pomyłkom przystań, o której pisał Leopardi: l i e t a — n o, m a s i c u r a), ale staniemy się uczestnikami żywego boju, żywej walki: bo każdy okruch żywiołu, bezwiedności przezwyciężonej — jest zwycięstwem. Nie jest zamkniętem, skończonem nasze życie, póki żyjemy; — giną w nas bezpłodnie akty, wybory, porywy, marzenia; — gdy skojarzymy to nasze czynne ja 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 — czemś j e d y n e m, męstwu naszemu, stanowczości raz na zawsze powierzonemu. Życie nasze, ja nasze to jest posterunek, gdy my go opuścim— 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. Swoboda nie jest zagadnieniem teoretycznem (nichts zum Erkennen, alles zum Erobern, kein Erkenntnis — eine That), lecz zadaniem praktycznem: można je rozwiązać tylko czynem. 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 argumentacyę.

Obrazy świata, jakie wytwarza nasza myśl, są zawsze pewnego rodzaju planami działania, są to jak gdyby szematy instrumentów, którymi umiemy się posługiwać. Słowo utrwala tu szematy, nadaje im społeczną, niezależną konsystencyę. Obrazy świata obejmują zawsze i społeczeństwo, do którego należymy: ono też stanowi jeden z naszych instrumentów, którymi musimy się posługiwać, działając. W społeczeństwie tem 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, utrwalonemi przez nie pojęciami, możemy posługiwać się temi tylko ustalonemi charakterystykami. Ja nasze staje się w naszych oczach przedmiotem sądów społecznych, czemś, co istnieje nazewnątrz nas, w tej ponadindywidualnej dziedzinie, którą utrwala mowa. Sami dla siebie stajemy się cząstką jakiegoś mechanizmu; prawidła, określające jego funkcye, określają i nas samych w naszych własnych oczach. W ten sposób plan działania odrywa się od życiowej pod-

stawy, która go zrodziła i zaczyna istnieć jako coś samoistnego, jako „przyroda“, obejmująca nas, życie nasze, społeczeństwo. Ale ten tak uniezależniony od nas świat jest naszem dziełem: choć obejmuje on istoty żywe i nas samych, jest on dziełem życia, jego narzędziem: życie samo jest poza nim, i kategorye determinizmu przyrodniczego nie nadają się do określenia istoty życia, istoty naszej własnej. Determinizm stworzony jest przez nas samych. Ja nasze, pomyślane jako fakt zewnętrzny, ustalony pojęciowo — jest dziełem głębokiego, twórczego ja: nie daje się ono wyczerpać przez ja pierwsze, uważane za jedyne przez socyologów, psychologów, przeciętnych moralistów, prawników, statystyków; jest ono źródłem tego wszystkiego, kipiącem i wrącem 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, wrastanie rzeczy nowych w stworzone już poprzednio, tworzenie to nie podleganie snom—lecz rodzenie rzeczywistości: rodzenie w najbardziej dosłownem znaczeniu: tworzenie to rozszerzanie biologicznej naszej istoty. Tworzenie treści nowych, indeterminizm zasadniczy są podstawą samego determinizmu; aby naprawdę powstać, ostać się,—każda nowa treść musi wniknąć w to, co już zastaje ustalonem, wrość w to ustalone, opanować je: determinizm oznacza jakby stopień, na który wspiąć się musi każdy nowy, twórczy akt życia*).—

---

*) Gorąco polecam wszystkim czytelnikom podziwu godne dzieło Bergsona „Evolution créatrice“. Pozwalam sobie

Poczucie odpowiedzialności za rzeczy nowe, które przez nas mogą być dokonane — twórczość słowem w najściślejszem 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 ewolucyę — dalszy ciąg świata martwego, lecz zerwanie ciągłości: walkę. Natura martwa to proces, zmierzający w kierunku wręcz przeciwnym, niż ten, w jakim zmierza życie. Ewolucya od atomu do Herberta Spencera, dyalektyka, obejmująca à la Engels ziarno owsa, mgławice społeczeństwa — wszystko to są teologie, utrwalone przez słowo. Życie jest to twórczość w opornem środowisku: — determinizm oznacza zawsze jakiś poziom ustalonego zwycięstwa, ale w głębi życia trwa ta sama wola, — ku nowemu, która żyje i w naszem wnętrzu: — nie złudzenie to, lecz sam płomień życia, najgłębsza prawda. Gdzie ten płomień już zgasł, gdzie pod determinizmem nie wre żaden irracyonalny twórczy pęd, tam już i sprawa życia została przegrana. Życie tkwi zawsze w zdolności przeciwstawiania nie-

---

zaznaczyć, że poglądy genialnie uzasadnione w tej książce były przezemnie 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 prawdziwem i może wybaczalnem 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.

znanemu — nieznanego. Przecież już w biologii nikt nie wierzy w czysto mechaniczne powstawanie przypadkowych zmian, które następnie utrwala lub usuwa dobór. Wynalazczość organiczna jest jedną z właściwości zasadniczych życia. 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, przeciwstawiającego światu pozaludzkiemu co najmniej ten sam poziom mocy technicznej (jak to życie, które już niezależnie od naszej twórczości istnieje) i posiadającego 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 społecznego mitu dla oznaczenia obrazu myślowego, zdolnego stać się ośrodkiem przyciągającym nie dla ustalonych, zmechanizowanych form działania, lecz właśnie dla twórczości. Obraz taki ukazuje nam jako plan akcyi, jako epopeę walki i zwycięstwa — taką postać działania, w której nasze twórcze, wynalazcze dążenia posiadałyby moc istnienia wobec świata. 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 kategoryach, wychowujemy siebie do zwycięstwa.

Takie znaczenie mitu przypisuje Sorel teoryi katastroficznej Marksa, a dziś — idei strejku powszechnego: — klasa robotnicza uświadamia sobie

w tych obrazach, czem ma się stać, aby zapewnić zwycięstwo tym dążeniom, jakie ma w sobie.

Teorya 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*).

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 kreacyi 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.

---

*) Organ rosyjskiej socyal-demokracyi Wpieriod potępił Sorela za jego teoryę mitów, nazywając ją reakcyjną. Sorel daje nam genialny wprost zarys logiki koncepcyi społecznych, publicysta rosyjski sądzi, że określeniem „reakcyjny“ unicestwi ten subtelny i głęboki twór myśli. „Mit społeczny“ Sorela należy do rzędu prawdziwych kreacyi filozoficznych. Sądzę, że dla bardzo wielu umysłów stać się może ta teorya prawdziwem dobrodziejstwem, czynem wyzwalającym. Socyal-demokracya rosyjska, gdyby zdawała sobie sprawę z tego, że myślenie w mitach jest koniecznością dla każdej zbiorowej akcyi społecznej, mogłaby co najwyżej powiedzieć, że dla proletaryatu rosyjskiego lub jego intelektualnych przewodników mit, a raczej legenda automatycznego postępu jest jeszcze niezbędna.

Mit powstaje w pewnych specyalnych 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 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 szematach rzeczywistości już dokonanej i zamierzchłej — czyli nieustannie zatracać samo siebie. Swoboda, aby być swobodą, musi wchłonąć w siebie cały determinizm, zapanować nad nim. Nasza psychika jest wytworem życia — całego dzisiejszego na danym poziomie techniki i na podstawie danej, określonej historyi utrzymującego się społeczeństwa. Ja głębokie musi mieć plan działania, pozwalający zapanować nad samemi siłami, wytwarzającemi społeczeństwo, warunkujące naszą określoną psychikę, musi wykuć w sobie moc, która pozwalałaby mu brać udział w tworzeniu społeczeństwa, bardziej

rzeczywistego niż obecne, a obejmującego w sobie tę twórczość, dla której w obecnem niema 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 prowadzącym nas ku rzeczywistym czynom micie, 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 posiadających nadprzyrodzoną moc nad światem magów, gdyby życie było tylko czyimś snem, kontemplacyą, nasze ja mogłoby swobodę swą znajdować nie wychodząc z siebie. Dziś — tłómacząc 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, 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 poezyi 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 którem każ-

dej 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 kwestya.

V.

DUSZY NIE POTRZEBA!

J. B.

Myślę, że nigdy i nigdzie świat nie wydawał się tak raz na zawsze zamkniętym, skończonym, wykluczającym wszelką inicyatywę osobistą, twórczość. Nie dlatego, aby 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 najrówniejszym 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 niema 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 czemś istniejącem, gotowem, czemś, co może i powinno być tylko poznane: — nie wytwarzano tu własnej samowiedzy, nie miano dla niej zastosowania. Związek pomiędzy życiem czynnem, praktyką społeczną a myślą, był zerwany. Prawda ukazywała się jako coś, w czem osobista inicyatywa, twórczość pełna duchowych niebezpieczeństw, rzutów w nieznane — nie biorą żadnego udziału. Istniały różnice zdania co do tego, gdzie przebywa — na czem polega ta prawdą, ale sam sposób pojmowania jej, sam naiwny i optymistyczny dogmatyzm były właściwością powszechną. Od H. Sienkiewicza aż do marksisty — socyal-demokraty wszyscy w Polsce byli i za 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. Niewątpliwie było to, w każdym razie, że w zasadzie swej świat już jest skończony, że nie może zajść w nim nic naprawdę i głęboko nowego, że wola rzeczy nowych, nieprzewidzianych, inicyatywa, ja, twórczość — wszystko to są sprawy całkowicie

nie istniejące, czysto subjektywne złudzenia. Różniono się i pod tym względem w sposobach argumentacyi, ale i tu istota sprawy pozostawała zawsze i wszędzie ta sama: ktokolwiekbądź myślał, że ma jeszcze coś do stworzenia w świecie, przypuszczał, że dla każdego człowieka życie jest właściwie nowe, łudził się tylko, powinien był co najprędzej wyjść z tego dziecinnego okresu i zrozumiawszy na czem polega raz na zawsze ustanowiony plan — wyrok i świat — kierat, do końca dni swoich już całkiem automatycznie wykonywać swą nudną, niepotrzebną, opatrznościową funkcyę. 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 kwestyonowane, 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 wszystkiem. Szukaliśmy w świecie kultury nie metod czynnego, społecznego życia, lecz właśnie zabez-

pieczających 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 zaś rzeczą 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 decyzyi, że niema 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 objektywnego 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 tem, co nami nie jest, nie przypuszcza się, aby człowiek nie miał już nic do wydarcia światu: tu wiadomem jest, że ważniejszem niż wszystko inne jest czujna i odważna wola, niezmordowana chęć nowych walk i nowych zwycięstw.

Dogmatyzm jest powszechnem zjawiskiem, ale jest on związany ściśle ze słabem tętnem życia. U nas życie zostało wykoszlawione w dziwaczny i okrutny sposób: nie mogło ono wyzyskiwać 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. Postulatem myśli polskiej było, aby gdziekolwiekbądź i jakkolwiekbądź, 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 ewolucya 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 całem duchowem 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. Zabijąc wszystkie samoistne istytucye, wróg poraża coś głębszego, niż one same, znieprawia, osłabia wolę, hoduje stan paraliżu psychicznego, wytwarza przepaść pomiędzy zadomo-

wioną prywatną psyche polską, a tragiczną dziedziną, w której ważą się wielkie odpowiedzialności, rozstrzygają w daleką przyszłość prowadzące sprawy. 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, które zdołałyby 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 własnem swem, bezpośredniem bezpieczeństwie. Tu komplikuje się sprawa. Siła, zdolna przetrwać niezmiernie wiele istnieje niewątpliwie w Polsce, a 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 fizyologi, że tak powiem, polskiej pracy: sama rodzina polska, tak niezdolna do stworzenia historycznych podstaw 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 znośnemi dla samej siebie nie tylko parcie świata, ale i liche sobkostwo własne: — nic więcej? Dzisiaj Skałłon jednem pociągnięciem pióra wstrzymał naukę 5500 z trudem i wysiłkiem doprowadzonych do szkoły średniej dzieci. — W domu tych rodzin polskich padnie nie jedno słabe słowo, ale drgnienia woli narodowej, słabo, źle uświadamiane, zdolność wytrwania, postawienia na swojem — wszystko to przerastać będzie niewątpliwie natężeniem swem najsilniejsze, Skargowskim choćby stylem pisane protesty. Będzie w tem wszystkiem prawda tak twarda i niezawodna, że niemal zoologiczna: wszystko, co jest elementarne, fizyologiczne, 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, nie słabnącej 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, posiada 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. Bezskutecznemi są próby tworzenia z czystego ducha: ale ten okres już dla nas przeminął,

duch ma tylko wstąpić w żywe, istniejące ciało, przestać być pasorzytem, poznać swą rzeczywistość. 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 wywłaszczaniom 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 tajemniczem zaklęciem i talizmanem, zapewniającym nieprzerwane krążenie energii, męstwa, mądrości i wytrwania, niechaj się stanie nietylko wyrazem tęsknoty, ale 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, powstająca 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 najmożliw-

szych 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 przedewszystkiem powinien być dokonany, którzy pragną być narodu myślą. Inne narody żyć mogą z rozdwojoną, rozszczepioną świadomością: — my potrzebujemy jednolitej: — stworzyć trzeba myśl polską, organ samych 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. Ktokolwiekbądź w Polsce dzisiaj żyje dla swojej własności, 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. Niema 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. Niema dla nikogo ocalenia przed zmarnieniem duchowem, jak tylko to jedno: — wytworzyć w sobie twardy zakon uczestnictwa w zbiorowej walce o przyszłość, w niezmordowanem wydobywianiu codziennym wysiłkiem własnym jej podstaw. Temu prawu służyć, w niem

żyć, z niem stopić całą swą istotę: — być w każdym momencie życia swego związanym z tym wielkim niesłabnącym bojem — oto jedyna droga. Niema dla niczego, co w Polsce pozostało z narodu, 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 tem tylko, co od woli wroga jest na zawsze niezależne, przemocy nie podlega, na tem, co jest wolne od przypadkowości i samowoli. Wola nasza tam, gdzie styka się ona 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 usankcyonowanego stanu posiadania jest w ręku tych, którzy posiadają w swojej mocy wszelkie sankcye. Wyjęci z pod praw ciemięskiego świata tylko na tem, co od woli niczyjej niezawisłe — na pracy naszej, samej tylko pracy, wsparci — przetrwać zdołamy wszystko. A przedewszystkiem w dziedzinie myśli i słowa, w dziedzinie swobody wewnętrznej nie wolno nam liczyć się z niczem, co jest ochranianem przez nieprzyjaciela prawem: w każdej chwili prawo to zwróci się przeciwko nam, obnaży swoją naturę, ukaże się jako posterunek obcej przemocy. Pierwszem aksyomatem polskiej mądrości politycznej powinno być przekonanie, że ci, których byt zależnym jest od form prawnych, sankcyonowanych przez zorganizowaną siłę społeczną — są, muszą

być wspólnikami tej siły; przeciwstawić się jej, stawić jej oporu nie potrafią, w swojej zaś przeciwko niej opozycyi 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 produkcyi 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 rzeczywistem prawie: kto i ile, chociaż jest reprezentantem przywileju, spełnia świadomie lub bezwiednie funkcyę wytwórczą, — objęty zostanie przez myśl, liczącą się tylko z rozwojem i rozrostem polskiej pracy*). I to

---

*) Jest bardzo ważną rzeczą, abyśmy o tem nie zapomnieli: dzięki właśnie politycznemu skrępowaniu, dzięki 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, na ich własny rachunek — wszelkie zdławione przez życie aspiracye pojedynczych przedstawicieli klasy lub jej ideologów. Polscy humaniści Świętochowski, Prus, Orzeszkowa byli utopistami polskiego mieszczaństwa, polskiej średniej i drobnej własności ziemskiej. Nawet polscy agraryusze zdobyli się na swego utopistę w osobie p. Weissenhofa. 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 ona na celu bezpośredniej kulturalnej twórczości, jest tak przeraźliwie chwiejna, gdy zaś idzie o ogólne wskazania polityczne — świadomie lub bezwiednie obłudna. W każ-

rozstrzyga. Tylko jako organ pierwiastków, 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 — tem pełniej przyswaja sobie znamiona duszy narodowej, narodowego charakteru, tradycyi.

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 musi z nas, jeżeli człowiek nie ma się okazać bankrutem wobec własnej myśli. Zwolna, zwolna, powiecie mi, samo przez się, przez samą walkę swą stworzy sobie tę myśl klasa robotnicza, ona jedna — zdoła ją zaszczepić całemu społeczeństwu.

Lecz my, żywi ludzie, czem mamy być w tem

---

dym razie nie tu można szukać trwałego gruntu pod budowę nie liczącej się z chwilowemi konstelacyami 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 Francyi. W Saint-Simonizmie mieliśmy do czynienia z pewnego rodzaju samowychowaniem przedsiębiorczości kapitalistycznej. Miało to miejsce w czasach, gdy konkurencya 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 wogóle jakąkolwiekbądź rolę — t. j. prze-

wszystkiem? Hamletem, cieniem, niczem? — pytał Norwid. Albo myślowo umrzeć, albo tworzyć życie, wytrzymujące miarę myśli. Tworzyć myśl narodu, a więc zbiorowości, zdolnej stać o własnych siłach, trwać, rosnąć po przez wieki. Naród! Czem może być ten zwycięski, tryumfujący nad przemocą, nad żywiołem, z piersi własnej czerpiący swoje prawa, swoją wolę życia, miłość istnienia — twór zbiorowy? — Tem tylko: organizmem samowiednej, rządzącej sobą pracy. Więc albo zginąć albo stać się duszą tego ciała. Dla żywej duszy niema tu wyboru. Lecz aby ujrzeć tę swoją jedyną rzeczywistość, musi myśl wyzwolić się od tego wszystkiego, co ją przesłania, musi zwątpić o wszystkiem, 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 psychicz-

---

dewszystkiem utrzymać się na powierzchni ekonomicznej — musi przedewszystkiem liczyć się z wymaganiami, narzucanemi 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 konstrukcyi kontroli sprawdzianów ekonomicznych. Przyłącza się tu niewątpliwie zamiar polemiczny wykazania, że narodowa demokracya 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 demokracya różni się tem od organizacyi 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

nie 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 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 Żerom-

---

narodowej demokracyi zagadnieniem politycznem, 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 na dzisiejszym prawno-społecznym ustroju narodowa demokracya może figurować choćby tylko w opinii swojej jako polityczna reprezentacya narodu. Dalsze jej losy są ściśle uwarunkowane przez tę podstawę: musi ona mieć na względzie kulturalne wymagania włościaństwa, a raczej pierwiastków zapewniających przeważny wpływ nad włościaństwem ogólnym interesom klas posiadających: 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 demokracya czyni raczej więcej niż mniej, niż to, co jej klasowa natura naszego mieszczaństwa czynić wogóle pozwala. Mieszczaństwo nie tylko nie jest zdolne do jakiejkolwiek inicyatywy, ale lęka

skiego! — 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 nadewszystko — młodej, odważnej duszy, naprzód idącej w nieznane, sobie i woli swej ufającej, pragnieniem lotu tworzącej swe skrzydła.

---

się każdego ruchu, — opierając się na niem, można prowadzić jedną tylko politykę: kapitulacyi bez zastrzeżeń. Narodowa demokracya maskuje to swoje tragiczne położenie i aby to czynić mogła, musi zachować oparcie w reakcyjnej masie drobno-mieszczaństwa i wielko-chamstwa (wszystko to, co żyje z bezpośredniej eksploatacyi mających ziemię lub bezrolnych włościan — producentów). Stąd jej reakcyjność kulturalna (schlebiająca niechlujnym i leniwym instynktom umysłowym ideologów partyi) jest faktyczną podstawą politycznej mocy. Postępowe „zrzeszenia“, „związki“ „pseudo-partye“ — zwolnione przez zwycięstwo narodowej demokracyi od konieczności kompromitowania się, stwarzają sobie pozycyę z wytykania tych czynów narodowej demokracyi, 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 inicyatywy politycznej postępowcom. Narodowa demokracya ma w naszych oczach tę przynajmniej zasługę, że podtrzymuje postulat politycznej samoistności, że w formach re-

akcyjnych, ale szczerze, i głęboko reprezentuje instynkt odporności narodowej. Narodowa demokracya 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 czemś gorszem: 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 przeciwstawiać 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, aby błędy polityczne były tak zgubne, a szczególniej, aby tak zgubne były pewne, że tak powiem, usterki w deklamacyi (a wielka część zarzutów przeciw narodowej demokracyi 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 konstelacye 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: świadoma klasa robotnicza organizuje całe moralne i umysłowe życie narodu, broni jego samoistności na zewnątrz, umacnia, rozwija i kształtuje wewnętrzne jego życie. Tylko na tem, 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.

VI.

WYPRZEDAŻ STARYCH ZABAWEK

Hegel uważał swą fenomenologię za całkowitą i wyczerpującą historyę zasadniczych postaw ludzkiego poznania, zanim dojdzie ono do całkowitego i równoważnego ujęcia samej siebie w życiu idei. Fenomenologia ta nie utraciła bynajmniej swego 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 tem pomnikowem dziele objęta niemal cała kultura nowoczesnej ludzkości, że do dziś dnia możemy odnaleźć w paragrafach tej książki scharakteryzowane i przez to samo przezwyciężone wczoraj zaledwie narodzone sposoby pojmowania świata. Fenomenologia Hegla przywracała swobodę życiu myśli, rozpławiając jako jej momenty, wytwory, stanowiska własne jej stwardniałe i uznawane przez nią za byty niezawisłe pojęcia i treści. Cokolwiek bądź epoka jakaś znajduje w swem życiu myślowem, 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 dotąd prowadzić pracę nad jakąś epoką historyczną, póki 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 czem mamy do czynienia. To zawsze bowiem jest najgłębszą 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 historyę, 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, czem 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 ludzkiem słowem, ale 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 czegoś, co wydaje się nam ważnem, — nam ale,

nie jej, ona to wtedy przynajmniej — w tej godzinie — odnajdzie w nas coś rzeczywistego, coś, co było w nas samych nieznanem nam — a tak samo rzeczywistem, jak u mitycznych pierwszych ludzi, życiem. Tak i wtedy jasnem się staje, że oto coś całkiem samotnego, głębokiego, dzikiego i spokrewnionego z ostrem 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, — pasyansów i innych gier, które pozwalają nie zstąpić w tę dziedzinę, gdzie styka się bardzo bezpośrednio to coś, co jest nami, z tem, co raz na zawsze i nigdy nami nie jest i nie będzie, ale pomimo to właśnie tak bardzo jest, jest, chociaż wszystko, co my powiemy: — materya, energia, Bóg, eter, nieskończoność, jest zawsze tylko z nas i poza nas 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 serya masek. Ileż to z tych mających dopiero nastąpić, narodzić sie 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 niema 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 powszechnem jest, że właściwie wszystko, co się myśli, szczególniej w kwestyach ogólnych — jest rzeczą obojętną, że to nie ma żadnego widzialnego wpływu; 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 tem 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? Czem stwierdziło ono swoje prawo rozstrzygania, czem wykazało, że istnieje nie tylko dla siebie, ale i dla tego, co na zawsze już ludzkiem przeświadczeniem nie jest, a o co rozbijają się one, póki nie stworzy człowiek sobie duszy z twardego, magicznego kruszczu? Nazywamy to subjektywizmem. Przetłumaczymy to na nasz język: — oto ludzie, nie biorący udziału w życiu wytwórczem, ani nie kierujący rzeczywistemi sprawami społecznemi, ani wogóle nie czyniący n i c w ś w i e c i e żywiołu 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 tem, 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 po za myślą życie, ukazać je — znaczy to ujawnić jej treść najgłębszą. Człowiek żyjący i umierający raz na zawsze w pewien sposób: czy nie jest to najtragiczniejsza, najpełniejsza w treść rzeczywistość. Postarajmy się więc stosować i tu tę samą metodę. Czem jest literatura, poezya, krytyka literacka, czem są te wszystkie rzeczy, jako życie, z jakiego i jak określonego życia powstają one? a szczczególniej 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 praktycznem 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: wszyststkie 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. Przyjrzymy się trochę bliżej, dlaczego bierze on udział w tem 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 policyi, kupca — wszystko to są postacie obowiązku. Życie istotne, wytwarzające żywe skutki — zostaje tu zmechanizowane, bo niezatrudnione 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

poczucie 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 niem, ponad niem. Stąd koniecznym staje się rozdział samych wartości: prawdy i wyobraźni. Literatura jest na razie mniej prawdziwa. Prawdziwem jest życie. Ale nietrudno przekonać się, że jest to równowaga niestała. Owo prawdziwe życie jest niezawisłe od nas, musimy w niem brać udział. Prawda ta jest więc nam narzucana. Czy jest to aby prawda? Jeżeli jest ona tak całkowicie nam obca, na czem 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 niema bezpośredniego stosunku pomiędzy myślą, życiem duchowem człowieka, a jego położeniem ekonomicznem, to ostatnie i związane z niem konieczności będą przechodziły mniej więcej przez takie fazy: surowej prawdy, prawdy szarej, ale koniecznej, ciężkiego obowiązku, musu, tyranizującej rzeczywistości, prozy życia, filisterskiej empiryi, 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 kiekyś przez kogoś wytworzonych, nie zdaje sobie on 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, zmorę — to, co zapewnia mu spożycie, ceni tylko sen, powstający na podstawie tak utrzymanego i zapewnionego życia. Wytwórczość, praca wydają mu się tylko drogą, wiodącą do spożycia, odrzuca więc on ją, jako nie istotną, nie rzeczywistą. Robotnik wydaje mu się „opętańcem Maji“, „fanatykiem empiryi“. 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, wvtwórca 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

sam dla siebie 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 razie 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 ludzkiem, nie jest rzetelną zasługą, że aby żyć naprawdę, żyć tak, jak to czyni on — Hamlet — trzeba nie kalać się żadnym przymusem, żadnem zetknięciem duszy z tem, 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, swobodnie 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 karyera — 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 niema 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-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: prawo. Tak i nie inaczej — ale niema 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 rożnym autosugestyom moralizatorskim — nie odgrywa tu prawie żadnej roli. Żadnej roli — przedewszystkiem właśnie u natur psychicznie bogatych, które czują się przynajmniej in potentia zawsze czynnemi. 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 niem żyć 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, zaczyna powątpiewać o prawomocności tego coś, o jego istnieniu. Znamy rzeczywiste stosunki, jakie tu zachodzą,

się naogół z uprzedzeniem i bez dobrej wiary do poznania tej szlachetnej i czcigodnej postaci. Nad wyraz szablonowo znanemi i pojmowanemi są stosunki wybitnych naszych pisarzów z osobistościami i prądami kulturalno-społecznemi 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. Mickiewicz 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 Rewolucyi, Odrodzeniu, nie wszystko musiał aprobować z pierwszych nawet kursów Mickiewicza; on, który wprowadził Vica do Francyi

---

jego polskiemu sercu Maryi 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: odpowiedziałem 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 parę set lat, gdy już polskie i francuskie oryginały zaginą, — będzie je można nanowo z rosyjskiego przetłumaczyć.

musiał mieć zastrzeżenia co do archeologii i filologii i samego sposobu wyzyskiwania ich w kursach. Wyznawca prawa, jako idei przeciwstawiającej się teoryi łaski, musiał widzieć niebezpieczne zbocze, ku któremu pochyla się wszelki mesyanizm; późniejszy demaskator Napoleona, burzyciel jego legendy, nie mógł już wtedy bez bolesnego rozszczepienia widzieć tego przeobrażenia, jakiemu ulegała ta postać w krwawem sercu naszego poety. Ile było w tem sympatyi dla cudzoziemca i wygnańca, ile francuskiej, nieco obrażającej pobłażliwości, ile wreszcie umyślnego lub zwyczajnego niezrozumienia. Są to kwestye, wymagające opracowania — zawiłe i trudne; łatwiej jest dać raz jeszcze podobiznę trzech medalów i poprzestać na zdawkowych frazesach. W podobny sposób wymagają sumiennej rewizyi wszystkie fakty i dokumenty z historyi naszego romantyzmu, a znaczna część tych faktów i materyałów 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 materyału, 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 rodzrju legend, „głębszych syntez“, „metafizycznych ujęć“.

W danej chwili zajmuje nas romantyzm przedewszystkiem w tej formie, w jakiej został on ujęty i zro-

zumiany przez myśl Młodej Polski. Naogół Młoda Polska poczuła się spadkobierczynią romantyzmu, wskrzesicielką jego tradycyi. W jaki sposób to zrozumiała? Na czem zasadzało się pokrewieństwo? Stosunek jest bardzo charakterystyczny: można powiedzieć, że ciągnęło Młodą Polskę do romatyzmu to, co było jego fatalizmem, odsobnienie, odcięcie od życia. Romantycy usiłowali je przemódz, wyrównać wysiłkiem ducha przedzielającą ich od życia przepaść. Cały romantyzm polski zawarty jest w symbolicznym rzucie Kordyana z wierzchołka Alp na ziemię ojczystą: wszyscy oni byli nieustannie wytężeni, naprzód podani ku ziemi, ku złączeniu się z realnem, krwistem życiem, walczyli nieustanie 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 konstrukcye. Romantycy usiłowali przemódz 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. Wogóle romantyzm służył Młodej Polsce jako prawzór jej i uzasadnienie. Ponieważ niemoc 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 tłómaczenia Słowackiemu i Mickiewiczowi, jak wielkimi byli olbrzymami. Powstał pewien gatunek histerycznego

kultu (odmów pacierz — lecz na wspak), naogół możnaby tu mówić o powtórnem pogrzebaniu romantyzmu: zjawisko ciekawe i zasługujące, byśmy się z niem 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 sprawdzonem zostało, że przegadanie jest od niego stokroć złośliwsze i niebezpieczniejsze.

1.

To, co okazuje się nam jako styl artysty i pisarza, jako jego ustalony i zamknięty świat, jest zawsze wynikiem długiego i głębokiego procesu duchowego; tem, co miało naprawdę znaczenie, jest ten proces właśnie: geniusz i talent utajone są zawsze w samem życiu, są postacią życia natężonego i rozległego. Krytyka nazbyt łatwo zatrzymuje się na powierzchni zastygłej i zakończonej fizyognomii, nazbyt łatwo sądzi, że w tem, 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 wykrystalizowywania 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 osamotnie-

nia: 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 tem, 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 go świat 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 których w tym stopniu byłoby takie utożsamienie niezrozumieniem ich. Treścią bowiem dramatu Norwida jest to, że żyć nie mógł, nie mógł żyć tem 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 jednak szuka się 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 tem, czem był on w swojem wnętrzu, w swem samotnem przeświadczeniu, lecz w tem, że to przeświadczenie samotnem, zamkniętem pozostało, 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 szla-

kiem, zostaje uznane, że samotność stanowi cechę zasadniczą twórcy. Twórca dochodzi do samotności po przez duszę własną, tu chcianoby dojść do duszy po przez izolacyę. 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 racyę swojego istnienia — a więc jako coś mającego w samem sobie trwanie, postać wieczności, — wieczność s a m a, 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 je 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 kontemplacyą, jaźnią — z wszystkiemi formami, które są dla nas dostępne jedynie po przez treść życia, po przez walkę naszą z niem, pracę nad niem, 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 w oczach dzisiejszych jego wielbicieli, — to, uosobienie myśli pozaczasowej, bytowej — był świadomością rdzennie i przedewszystkiem historyczną. Ze

wszystkich naszych poetów posiadał on najgłębszy zmysł dziejowości. Historya była dla Norwida nie czemś przypadkowem, zewnętrznem w stosunku do prawdy, — lecz jej niezbędnym organem. Gdy Norwid przezwyciężał swe nieszczęście, nie uznawał on 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 tragedya: 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 wizyę 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 innem miejscu zwraca się ku „społeczności chrześcijańskiej“ i wyrzuca jej, że żyje właściwie na gruzach starożyt-

nego świata, że nie stworzyła dotąd swego własnego gmachu, — nowoczesnej, na idei „odkupionego“, swobodnego człowieka opartej kultury, która byłaby istotnie dziełem człowieka, budową przezeń wzniesioną, a nie zaś stygmatem, wyciśniętym na jego życiu przez zewnętrzne konieczności przyrody. Ten element swobody własnego samoutwierdzenia cechuje dla Norwida wieczne, głębokie znaczenie sztuki.

Pracując, człowiek zmaga się, pasuje z przyrodą, ale na barkach zwyciężonego wroga oprzeć on musi siebie, własne samowiedne dzieło, aby praca była jego pracą, a 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 po przez tętnice. W Promethidionie zawarł Norwid w kilku wierszach swe najgłębsze myśli o konieczności związku sztuki z pracą, o nieustannem 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, dotąd niema 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 tem świetle ukazywały się niewątpliwie Norwidowi narody i kultury starożytności. Człowiek, samowiedne i odrębne ja 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: bezwzględną pustkę wśród narodu, który jest nie ludzkiem, nie prześwietlonem przez myśl, nie przepojonem przez swobodę dziełem żywiołu, samotność poza narodem.

Kleopatra i Cezar, unoszeni przez wielkie, zastygłe już, obce sobie ciała Egiptu i Rzymu przeżywają swój stosunek w tej bladej prożni 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 dotąd są w ich władzy, dotąd tylko ustalają między nimi związek, póki stoją oni ponad życiem, póki poprzestają na tem bladem, ślizgającem się po życiu jak księżycowe światło po granicie — upiornem 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 dla samej siebie, dla swojej świadomości podstawy, ukazuje się jej jako jedyne wybawienie, jedyny ratunek — powstanie narodu, życia zbio-

rowego, 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 nie będą one już tak wobec zbiorowego życia 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 tem, że nie było jeszcze właściwych narodów z naszą historyczną, polską tragedyą.

Narody zaginione, narody śmiertelne, — to były tylko ślepe twory przyrodniczej konieczności: siła była w niej, a nie w nich; poza człowiekiem, którego życie kształtowała. Odrodzić się może naród jedynie jako świadome dzieło człowieka, 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 rozpowszechnionemi w tym czasie w polskich i europejskich umysłach pojęciami o historycznem znaczeniu chrześcijaństwa, o całokształcie dziejowego życia ludzkości.

Jest rzeczą ważną, abyśmy zrozumieli teraz pewną dość trudno dostępną wobec współczesnej naszej, fety-

szyzmem przyrodniczym przesyconej kultury umysłowej właściwość stanowiska Norwida. Przedewszystkiem zaś musimy podnieść to, co stanowi zdaniem naszem 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, lecz siebie, swą irracyonalną treść ocalić wbrew niemu. Człowiek nie jest dalszym ciągiem ewolucyi, lecz przeciwnie zerwaniem wątka, przeciwstawieniem się mu. Cdy zaczyna się on — 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 irracyonalzmu, musi być twórczynią swojego własnego kosmosu. Przyroda jest narzędziem swobody, ciałem, które stwarza ona sobie po przez pracę: wrasta ona w przyrodę i kształtuje ją, nie zaś wyrasta z niej*). Praca jest procesem urabiania sobie przez swobodę swego ostającego się wobec żywiołu ciała. Rzeczywiste, na tle przyrody w walce z nią rozgrywające się życie zbiorowe ludzkości jest właśnie tworzeniem swobody; poza tem życiem pozostałaby ona jako ślepa

---

*) Por. mój dyalog o Nietzschem (Staudacher, Stanisławów 1907).

i głucha, nie znająca siebie, bezsilna samowola, jako nagi obłęd. Dla Norwida jest swoboda aktem duchowym, zdobywa się ją poza bezpośredniem życiem, w życiu wewnętrznem, jest ona momentem w dramacie, rozgrywającym się między człowiekiem i Bogiem. Tu na tym szczycie osiągnięta wstępuje ona dopiero w rzeczywiste, historyczne ciało. Na tem właśnie zasadza się przełomowe znaczenie dziejowe Chrystusa. Chrystus stworzył, powołał do życia swobodę; teraz wstąpić ma już ona tylko w ciało historyi, 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 samem 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 dziejowem, rzeczywistem ludzkiem życiem, ale sama przez się jest ona rzeczywistością transcendentną, aktem pozaświatowym. Duch ludzki istnieje dla Norwida poza dziejami, przynajmniej i n p o t e n t i a, n o u m e n a l n i e daje się od nich l o g i c z n i e myślowo przynajmniej uniezależnić. (M y ś l o w o dla człowieka — a r e a l i t e r może dla Boga: — to jest może całkiem demoniczny, ekstatyczny pierwiastek wiary Norwida: Bóg mój odnajdzie mię po za narodem, bez narodu, takim, jakim byłbym w narodzie aż do szczytu wyzwolonym; zbawienie indywidualne — to historya zastą-

piona 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 nie występuje prawie samoistnie, przeciwnie kładzie on nacisk na to, że wyzwolenie, odkupienie człowieka dokonane ma być w świecie dziejów. Nie jest to jednak immanencya zasadnicza jako stanowisko, lecz raczej rozszerzenie transcendentalizmu na świat cały. Ważnem jest, że wiara Norwida w historyczną przyszłość ma pozahistoryczne źródła, że nie wypływa ona z jego stosunku do rzeczywistej, otaczającej ją historyi, lecz jest wynikiem stosunku jego do Boga, jest stanem duszy, niezależnym od rzeczywistości dziejowej, jej doświadczeń. I niewątpliwie o to właśnie chodziło. Wiara Norwida musiała mu dać punkt oparcia przeciwko „mamiącemu światu". Trzeba było mieć ponad historyą 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 tragedya i wielkość myśli emigracyjnej były w tem: 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 samem

jego dziejowem, ziemskiem 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 — 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 dyamentowa podstawa, na której wznosi się jego Jeruzalem: — życie narodu, pojęte jako niezatracalna całość, jako żywy i pełny kształt prawdy. I rzeczą pewną, 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: tem, co zachowuje w duszy Norwida taką abstrakcyjną, niezmienną stałość, jest ens realissimum, istnienie najbardziej konkretne — naród. Żyje on jak z geometrycznym aksyomatem, jak z pozażyciową kontempla-

cyą — z obrazem, najsilniej działającym na nasze życie osobiste, najbardziej natężającym wszystkie nasze aspiracye czynne. Całe to wytężenie ku życiu — skamienieć ma, stać się bazaltową kolumną, — dźwigającą niezmienną, nie wymagającą już czynu dla umocnienia samej siebie w swem przeświadczeniu — wiarę. Stężało ono, to całe natężenie czynnego ducha, w tę kolumnę, o której mówi Norwid, „że na lazurowem utwierdzeniu stoi“. Jego stanowisko wobec życia, jego tragiczna sytuacya określają się najzupełniej w tem 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. Był niezależnie od jednostkowych losów — cząstką tych gwiazd spokojów, w które zatapiał się duszą, wrastał poeta.

Wspomnieliśmy już gdzieindziej, że niesłusznem 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, 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 tam siłą wzlotu. Dlatego wydaje się, że Bóg jest tylko w świecie, że treść świata wyczerpuje go, bo jest w nim wszystko, co jest w świecie i każdy element świata i w nim żyje tak, jak gdyby czerpał go ze świata, z jego przetworzeń wiecznie milczący i niezmienny, bo na wskróś 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 czem 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 tem, że zasługa jest możliwa: — zarazem jest, jakby naprzód już ustalonym kształtem zasługi, jej wieczną formą. Świat, który ma być dokonany przez człowieka, istnieje już bez człowieka i spływa nań w miarę jak go człowiek 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 on naczynie, w które ona spłynie. Wydaje mi się to stanowisko Norwida jednym z najciekawszych i najgłębszych tworów myśli katolickiej. Katolickiem jest ono bowiem na wskróś. Katolickiem jest w tem znaczeniu, że łączy życie historyczne z wiarą w zbawienie człowieka; katolickiem i w tem znaczeniu także, że pod-

stawy 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 historyi osobistym stosunkiem człowieka do niezmiennego, pozadziejowego Chrystusa.

Sztuka jest dla Norwida jakby sprawdzianem, że swoboda-Chrystus istnieje w dziejach. Jest ona rzeczywistem 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 po przez 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 sztnki, aktem swobody, nie zaś musem ślepej konieczności — swoboda żyje w historyi, społeczność chrześcijańska istnieje. Społeczność chrześcijańska — ma istnieć. Nieistnienie jej, nieziszczenie 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 niemi — dlatego woła o sztukę, jako czyn duchowy, jako o umocowany w duchu kształt polskiej Jezuzalem, 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 po przez 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 — w geście wobec życia, geście, — który był u Norwida 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 gniewiem samo przebaczenie — postawa wobec życia.

Postawę tę uznano właśnie za treść i zaczęto pojmować Norwida, jako jakiegoś na Ajschylowską miarę zakrojonego d a n d y, jak gdyby cały sens jego twórczości nie w tem się zawierał, że wiarę swoją w pustce wobec życia chronił, lecz w tem, że życiu nie wierzył. Z człowieka, który wziąwszy w sobie ducha narodu gdzieś w międzyplanetarnej próżni dziejowej jak z równemi gadał z duchami narodów i wieków — uczyniono jakiego transcendentalnego George'a Brummela Norwidyzmem stało się zachowywać się wobec własnej polskiej rzeczywistości tak, jak gdyby należała ona 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 tragizmem mu, 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 tragedyi: 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 żyć szerokiem pełnem życiem rzeczywistej społeczności polskiej. Teraz, gdy uznaje się

za istotę ich tę postawę wobec świata i postawę tę 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 przemódz; romantycy usiłowali przetworzyć życie odciętych od kraju jednostek w życie narodu: teraz zamienia się samo życie dziejowe w marzenie, sen, wzruszenie, subjektywizm bezsilnych samotnych dusz. Jeżeli romantyzm był Golgotą, — to to jest Oberamergau.

2.

Do tych samych wyników dojdziemy, gdy zestawimy inne zakresy twórczości romantycznej z ich nowoczesnemi pogłębieniami. Zawsze staje się tu celem i ideałem to, co w istocie rzeczy było stygmatem, wyciśniętym na romantykach przez nieszczęście: — nie ich objektywna praca, lecz kształt ich subjektywnego załamania się pod ciężarem. Byłoby wogóle ważną rzeczą i ciekawą wyjaśnić stosunek pomiędzy tem, co nazwałbym dramatyczną hypnozą, 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 dla pracującego jedynie, który napotyka je na swojej drodze, jako pozostawioną mu przez przeszłość pomoc lub przeszkodę: — o wiele silniej i dobitniej zarysowuje się znaczenie da-

nego 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 tem byli, co uczyniło z nich twórców, t. j. zmagającymi się z rzeczywistemi przeszkodami, rzeczywistym oporem losu pracownikami, — lecz tem, 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 manifestujacej samą siebie na nie stawiającej oporu scenie — jaźni. To co było pracą staje się rolą, życie — dramatycznem widzeniem. W każdym historycznym wpływie istnieje zawsze ten pierwiastek: najsilniej ulegają wpływowi w znaczeniu dramatyzującej hypnozy 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 zwycięętwo 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 przenosić po przez 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 dobit-

nem określonem znaczeniem. Z rzeczy istotnej, uderzającej na dusze, jako to właśnie, co jest najstraszniejsze — nieznane, czynimy dramatyczną, najdramatyczniejszą — miarę sił naszych — dekoracyę. 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 pod nad życiem i pracą dramatyczne powietrze, gdy oddychać będziemy jak najprzeźroczystszym eterem — tem, co było śmiertelnem 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 dekoracyą i gdy wydaje się nam, że rzeczywistość nasza źle te funkcye spełnia, że iest dekoracyą niedostatecznie jasno, dramatycznie malowaną — sądzimy, że głębszem jest jeszcze, niż tych przeminionych — 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 kondygnacyę głębiej pogrążeni w duchowem piekle. Młoda Polska czuje się skłonną tłómaczyć okolicznościami łagodzącemi to, co było samoistnie rzetelnie ludzkiem twórczem życiem romantyzmu,

a co wydaje się jej brakiem konsekwencyi i uświadomienia. Ci dawni żyli nie jak bohaterowie naszego dramatu, lecz jak pracownicy, walczący z własnym losem: — na każdym kroku więc napotyka myśl nowoczesnego maga 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 późnem, mniej głębokiem; 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, jąką miał w sobie Mickiewicz, był entuzyazm czynny, wiara, siła woli. Gdy dążył on 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, czem są one dla usiłującego dźwignąć martwą bryłę entuzyazmu. Życie myślowe było tu podporządkowane dwom zasadniczym

zadaniom: przedewszystkiem 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 czemś wyjątkowem, ani problematycznem 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 rewolucyi, 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 przygotowawczy, 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, — fikcya uczuciowa, tak łatwo zapuszczająca korzenie w umysłach w czasie rewolucyjnym, gdy zdaje się, gdy przedewszystkiem wierzy się i pragnie się wierzyć, że przyszłość cała zależy od takiego lub innego postanowienia, od zwycięstwa tego lub innego

stronnictwa. Pojecia, jakiemi 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 fikcye 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 instytucya, 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 niem, — nabiera tego samego charakteru bezwzględności. Interesuje go tylko to, co ma związek z walką i zwycięstwem: — wszystko inne jakby nie istnieje. Spirytualistyczna filozofia historyi operuje pojęciami, który wykrystalizowały się z takich wzruszeń i uproszczonych chwil boju i kryzysu. Myśl polskiej emigracyi stykała się na zachodzie nieustannie z tego rodzaju poglądami na historyę i życie. Odpowiadały one jej własnemu położeniu życiowemu i stwarzały złudzenie, że sama emigracya nie jest niczem wyjątkowem. Jeżeli ona dążyła do odzyskania ojczyzny, do odrodzenia jej z ducha, to w takim samem położeniu znajdowały się emigracye włoska, niemiecka, mniejszości opozycyjne wszystkich narodów i krajów. A przecież mniejszości te wywierały wpływ przeważ-

ny na tworzenie się świadomości kulturalnej. Idealizm dziejowy nie był teoryą, był stanem duszy, atmosferą, wytwarzaną przez życie i doświadczenia osobiste najbardziej wartościowych pierwiastków i grup inteligencyi 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 konstrukcyi myślowych. Gdy przypisujemy im znaczenie wyłącznie poznawcze, nie rozumiemy ich istoty. Były one czemś zgoła innem: aktami życia. Inteligencya, która wytwarzała te pojęcia, widziała w samej sobie twórczynię sił dziejowych; od jej postanowień miały zależeć poruszenia mas ludowych i ich przyszłość; we własnem życiu psychicznem 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, inteligencya mogła zachować przekonanie o swojem czynnem znaczeniu, zachować w sobie moc i zdolność czynu. Dla ludzi, którzy obracali się w kołach europejskiej inteligencyi postępowej, takie mitologiczne twory myśli, jak dusza Europy, duch narodu, duch świata były rzeczywistościami: gdy bowiem emocyonalne i popędowe życie, osobiste doświadczenia życiowe jakiejś grupy ludzi związane są z jakiemiś stale powracającemi abstrakcyami myślowemi, abstrakcye te stają się czemś niemal konkretnem, osobiście doświadczonem, przeżytem. Rzeczywista ludzkość istniała dla kół, wytwarzających myśl nie w samem swem konkretnem, z dnia na dzień nie-

ustannym wysiłkiem utrzymującem się życiu, lecz w stanach duszy, wzruszeniach i myślach przodujących inteligentnych kół i jednostek. Życie umysłowe emigracyi naszej rozwijało się na tem ogólnem tle. Emigracya 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 pojmują niektórzy z tych, co nagle dokonali odkrycia Mickiewicza, 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 emigracyi wydaje się nam czemś tak całkowicie jedynem wtedy tylko, gdy rozpatrujemy ją bez związku z całym ówczesnym nastrojem kulturalnym. Zachodzi tu bardzo ciekawe zjawisko: te same procesy myślowe te same personifikacye mistyczne 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*). Niewątpliwem jest, że nawet, gdy się

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

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*). Tego rodzaju nie poddawane krytyce odczucia subjektywne umożliwiły ugruntować się przesądom i nałogom, pozwalającym lub wprost nakazującym wyrywać działalność myślową emigracyi naszej ze związków, jakie łączyły ją z ówczesnymi pokrewnymi jej europejskimi prądami umysłowymi. To wyrwanie jej z tych związków miało tem zgubniejsze następstwa, że odrębność rzeczywista naszej myśli romantycznej i emigracyjnej nie mogła być zrozumiana i określona przy takiem pozahistorycznem 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, jednem słowem tylko zrozumienie języka historycznego, w jakim my-

---

*) 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 fałszywem podaniem treści, celowem utajeniem pewnych szczegółów, lub sfałszowaniem tekstu. 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.

śleli romantycy pozwala nam dokładnie zdać zdać sobie sprawę z tego, na czem polegała specyficzna polskość ich sposobu ujmowania dziejowych i kulturalnych zagadnień. Nie może tu być mowy o mniej więcej choćby tylko wystarczającem rozpatrzeniu wszystkich stosunków i problematów; poprzestać muszę na wyznaczeniu zasadniczych linii i planów myślowych.

Można twierdzić, że naogół we wszystkich zasadniczych procesach duchowych, których wynikiem była twórczość romantyków naszych, powracał jeden i ten sam głęboki rytm. Chodziło przedewszystkiem o stworzenie dla samych siebie atmosfery psychicznej, pozwalającej zachować swą samoistność duchową pośród otaczających emigracyę 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 własnem społeczeństwem ludzi — musiały tu stworzyć dzieło niemożliwe, stworzyć to, co może być wynikiem tylko pracy całego narodu: własną świadomość narodową. Mamy tu do czynienia z procesem, który da się w ten sposób przedstawić szematycznie. Życie umysłowe zachodu stawia naszym twórcom i pracownikom cały szereg postulatów: aby ostać się wobec myśli społecznej francuskiej, niemieckiej metafizyki — muszą oni w samych sobie mieć rozwiązanie zagadnień, stawianych lub rozstrzyganych przez te kierunki myśli; i rozwiązania te muszą ukazać się im jako specyalnie polskie dzieło. Muszą oni w polskiej tradycyi, polskiej historyi, szukać treści i właściwości, które pozwoliłyby wierzyć, że dzieje polskie i ich wynik stanowią odpowiedź na niepokojące Europę

najistotniejsze problemy. Europa stawia tu zagadnienia, dzieje Polski muszą na nie odpowiedzieć: takiem jest założenie duchowe całej pracy duchowej naszej emigracyi. 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 w danem środowisku uznaniem. Tego rodzaju uczuciowe fałszerstwo uchodzi za wyraz patryotyzmu w krytyce. Książka niniejsza postawiła sobie za zadanie — sprawdzenia wszelkich pojęć i miar, jakiemi się dziś w Polsce posługują. Idzie mi tu o zrozumienie romantyków, jako kulturalno-historycznego zjawiska. Nie można zaś zrozumieć, nie określając. Gdy z ustalonem powyżej założeniem, przystępujemy do rozpatrzenia działalności romantyków, spostrzegamy, jak dalece była ona uwarunkowana przez te przez los określone tragiczne warunki. Jedno i to samo prawo myślowe odnajdujemy zarówno w filozofii Cieszkowskiego, jak i w poglądach społeczno-historycznych Mickiewicza lub założeniach filozofii mistycznej i teatru Słowackiego. Naogół 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 z pod władzy feodalno-klerykalnych form społecznych. Proces ten, którego zakończenie leży w niezbyt blizkiej zapewne przyszłości przed nami, — nie posiadał 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 twórczynią życia, wierzyła, że posiada w sobie wszystko, co jest niezbędne do tworzenia życia i kierowania niem. Było w tem dużo złudzeń, ale nie wszystko było złudzeniem. Jednym z momentów tej psychiki była swoboda badania i to przedewszystkiem badania, zwróconego ku poznaniu przyrody. Psychika uznawała te postulaty poznawcze za samoistny czyn rozumu. Nie było to ścisłe: nauka i jej pojęcia, nauka o przyrodzie przedewszystkiem, — wszystko to pozostaje w związku z rozwojem techniki nowoczesnej i nowoczesnych form ekonomicznego życia. Jest to niewątpliwe, — ale niewątpliwem 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 posiadają one pewien własny swój specyficzny ciężar, że raz stworzone stawiają one każdemu atakowi nieprzemożony opór. Myśl polskiej emigracyi 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 specyalna swoboda wobec tego, co stanowi treść myślową pokrewnych jej europejskich dążeń. Mickie-

wicz nie jest w stanie zrozumieć, że filozofia niemiecka nie tworzy w próżni, ale w formie tworzenia opracowuje dane jej przez historyę zagadnienia, że idzie tu nie o samowolę myśli, lecz o przyjęcie odpowiedzialności za pewną określoną historyę, o samowiedne opanowanie pewnej określonej tradycyi 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 tradycyą naukową, mętniejsze poczucie rzeczywistości ekonomicznej za rys specyalnie polski a ponieważ pozwalał on im nie dostrzegać trudności, z któremi walczyli przedstawiciele myśli Zachodu, więc widzieli oni w tem wyższość polskości, jej specyalną misyę. Wyższość ta polegała właściwie na nieobecności w społeczeństwie polskiej, ani w tradycyi polskiej świadomego siebie mieszczaństwa przemysłowego. Romantycy Zachodu czuli bezwiednie pod sobą, jako swój grunt lub jako rzeczywistą przeszkodę ukonstytuowane lub konstytujące się społeczeństwo mieszczańskie. Polska myśl wisiała pod tym względem w próżni i brak oporu ze strony życia, czyli właściwie brak samej podstawy, na której oprzećby się 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 nie pojmuje się 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 granicami jej właśnie rozpoczyna się misya 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 niczem stosunku, jaki zachodzi pomiędzy konfederatami barskimi a np. tragicznemi

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 czem on polega, jakie są jego podstawy w życiu. Jest rzeczą jasną, że w zestawieniu z nowoczesną Europą konfederaci reprezentowali tylko wolę samoistnego życia: żyć na poziomie nowoczesnego życia samoistnie 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 wogóle 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 emigracyi, była wiara, i w jego oczach wiara zdolna była do wszystkiego. Nie dostrzegał on, że to, w czem widział on swobodę od ograniczoności współczesnego zachodniego świata, było też bezstreściowością kulturalnej świadomości polskiej. Że problem nie na tem 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 któremi świat

europejski się zmaga. Oczywiście raz zdobyta wiara ta przybierała w umyśle poety postać teoretycznego poznania: nadzieje emigranckiej duszy odnajdywał on jakby na dnie tradycyi plemiennej. Nie mniej jednak takiem 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 przejścia etyczne: 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 dziejowemi po przez stworzenie takiej lub innej siły, stawiającej światu opór. Problem polega nie tylko na tem, 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 emigracya dokonać w swoim zakresie: stwarzała ona warunki psychiczne, uwożliwiające i podtrzymujące wiarę i wolę narodową w samej emigracyi, utrzymywała przekonanie, że świat nie jest zamknięty, zakończony, że istnieją w nim jeszcze niedokonane zadania, istnieje więc jeszcze miejsce dla nowych prac, nowych wysiłków, ukształtowań społecznych. Emigracya

usiłowała skojarzyć, sprządz sprawę polską ze sprawą przyszłości świata, starała się zdobyć moc moralną, której posiadanie czyniłoby istnienie Polski koniecznem. 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, zdolnych do samoistnej pracy na najwyższym poziomie technicznym robotników. 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 ówczesnemi 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 niem, 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 usiłującego utrzymać się we wszechświatowym procesie wy-

twórczym narodu, 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 emigracyi ówczesnej zadaniem było zachować wiarę w swą samoistność wobec naporu obcych prądów myślowych, obcego życia, zadaniem dzisiejszych polskich pracowników jest stworzyć nie panującą nad zwątpieniem wiarę, — lecz panującą nad rzeczywistem życiem — myśl polską. Emigracya 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 emigracyi 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 nad światem pracy polskiej, to znaczy stać się sumieniem woli, zdolnej pracować swobodnie na najwyższym poziomie technicznym. Gdy zamiast wykuwania tej myśli, — hodujemy w sobie reminiscencye 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 uporczywem 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 emigracyi 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 apatyę wobec życia, przekuwa się w obowiązek narodowy, w misyę 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 ocaleniem

wiary wśród realnej męki. 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, jak wierzę: — przecież nic nie robię — powtarzają dzisiejsi epigoni. Tam była Golgota — tu Oberamergau; 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 niczem — 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 grę na niby ze światem. Przyjmuje się naukę, kulturę, klasowość, rewolucyjność do pewnego stopnia; pragnie się mieć prawo do posługiwania się tem wszystkiem, ale bez tych konsekwencyi, 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 nią przystaje być, — apeluje się do samoistności. Tak się dzieje ze wszystkiem. Gdy romantycy przeciwsta-

wiali swoje duchowe credo światu, czynili to w imię swej tragedyi; my dzisiaj romantyzmem nazywamy credo naszej wygody umysłowej. Cierpienie romantyków nie uczyniło błędów, przyjmowanych przez nich prawdą, ale sprawiło, że błąd intelektualny nie stawał się w nich fałszem moralnym, dziś czyni się z „romantyzmu“ kokietowanie z prawdą. Polski „neomesyanista“, przyjmując jakąś prawdę naukową — czyni to tak, jak gdyby tu zależnem było tak lub nie od jego dobrej woli. Panuje w pewnych zakątkach myśli polskiej nastrój tak wrogi prawdzie, iż nawet poza twierdzeniami intelektualnie słusznemi kryć zdają się dążenia, nic wspólnego z wolą prawdy nie mające. Trzeba raz zrozumieć, że samoistność narodowa — to nie jest schowanko, w którem 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 organiźmie 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 dorob-

kiem 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 jednem i tem samem zjawiskiem. Lecz różnice są głębokie: Towiański nie widział bynajmniej w rozdźwięku między *ja* naszem i światem naszej wyższości: każda właściwość psychiczna musiała dowieść, że żyć zdoła, że zdoła wrosnąć w ciało, wytrzymać jego parcie: gmina Towiańskiego, to było poddanie subjektywizmu jednostki zbiorowemu kryteryum — to było roztoczenie nad duszami nacisku, 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 egotyzmu 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 kwestyą, zagadnieniem, czemś, 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 sanatoryum i cieplarnia Hamletów, to szczepienie hamletyzmu — prometeuszom.

Trzeba zwrócić uwagę, gdy się rozstrząsa zasadnicze właściwości, podstawowe idee nowoczesnej literatury polskiej, — 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, nie liczącem się z niem i nie przygotowanem na nie. Istnieją tu dwa przeciwieństwa: łatwy spokój, — bierny optymizm, lub też nie dostrzegający samego trudu życia, szybujący po nad niem — duch. Pan Jowialski i Król-Duch spowinowaceni są ze sobą, wyrastają z jednego i 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 czem dojść można do jakiegoś nie opartego na żadnem zwycięstwie porozumienia. Zarówno przyroda jak i namiętność — tragizm, demonizm wewnętrzny nie mają pełnych praw w polskiej literaturze. Polski intelekt jak gdyby nie posiada środków do ujęcia ich 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 Macchiavelli. 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 jasnem, że wszystko zawsze pociąga następstwa i że w mocy naszej jest tylko to, co istnieje jako własna nasza, z żywiołu wewnętrznego wy-

dobyta i opór stawiąca żywiołowi pozaludzkiemu siła. Myśl polska unosi się ponad 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 niema. Nie dojrzano tu jeszcze do niej. Swoboda to życie stwarzające własne swoje podstawy: przepracowuje się ona po przez 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 istnienia, gdyż ma pod sobą ich nieustanne rwanie się, powstrzymuje je nieustannem, zwycięskiem naprężeniem. Siłą panującą nad siłami — jest swoboda: czemś określonem, mającem granice. Bezgraniczną i nieokreśloną jest tylko swoboda myśli i uczuć, nie związanych 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 konstelacyę warunków dziejowych, nie opanowanych przez nią, nie dostrzegająca 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 przypadkowych, nie posiadających żadnych podstaw w organiźmie wytwórczym, wyrzuconych poza nawias wszelkiego panowania nad światem — jednostek. Z tą szkodliwą bajką — trzeba skończyć. Polski indywidualizm to owoc tragizmu naszej historyi: naszego odwróconego nawspak feudalizmu. Polski indywidualizm to upokarzająca samowola, czyniąca sprawy kultury i twórczości dziejowej zależnemi od widzimisię jednostek, które sądzą, że istotnie ich przypadkowa i nie umiejąca żyć w przyrodzie wola może cokolwiekbądź 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 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 decyzyę, 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 czemś, co nigdy już nie stanie się od nas zależnem, nigdy już nie przestanie istnieć, jako moment stworzonego przez nas przeznaczenia.

Te zasadnicze rysy w przeduchowionej, wyolbrzy-

mionej 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-przyrodniczem, zależnem od skomplikowanych warunków. Myśl nasza nie zajmuje wobec tego przedmiotu rzetelnie badawczego stanowiska. 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 poezyi 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 wyodrębieniu jej od „mechaniki" — że tak powiem,

życia. Była ona dla niego obrazem czynnym, władała samą wolą: świat, w którym wola ta miała się urzeczywistnić, — nie wchodził, nie mógł wchodzić tu w rachubę. Nie istniał organizm ekonomiczny jako łamiący się z przyrodą zbiorowy wysiłek, istniała natomiast — aż nazbyt naocznie ekonomiczna organizacya Europy, nie mająca nic wspólnego z aspiracyami emigrantów. Nie istniały namiętności jako żywe siły, rodzące właśnie z siebie, z swego irracyonalnego 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. Patryotyzm romantyczny był tworem duchowym, mającym za zadanie utrzymywać entuzyazm 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 irracyonalną siłę namiętności, jak i na celową inżynieryę życia, na to co stanowi sam krwisty fakt życia, jak i na jego techniczne, ekonomiczne uzdolnienia. Dzisiaj zadaniem naszem jest właśnie przewartościowanie wartości w tej dziedzinie: zespolenie Polski, jako idei czynnej, jako mitu, z żywiołową, bezpośrednią naturą życia i jego ekonomicznem, celowem wytężeniem. Idea Polski musi się stać czynnikiem życiowego potwierdzenia; inaczej patryotyzm świadomy będzie u nas zawsze połączony z osłabieniem bezpośredniej energii życiowej: pracować będzie przeciwko sprawie, której służy. Młoda Polska miała w atmosferze epoki, w tragicznem 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 dezoryentujący na ewolucyę Młodej Polski: ukazywał on zawsze jako jakieś głębsze od życia — 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 naszem 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, z pośród wszystkich naszych pisarzów romantycznych — Zygmunt Krasiński najmniej był studyowany i czytany w tym okresie. Sądzę, że można zauważyć pomiędzy nim, a przedstawicielami Młodej Polski pewną tajoną, ale istotną antypatyę. Wynika ona stąd, że psychologia Krasińskiego jest niezmiernie blizka, a spowinowacona z psychologią współczesnego polskiego dekadenta. Krasiński bardzo wcze-

śnie wstąpił na drogę przeobrażenia w swoje zwycięstwa swych słabości i niemocy. Wszyscy romantycy walczyli ze światem w imię swego subjektywizmu, ale i Mickiewicz i Towiański i Norwid i Słowacki stwarzali w sobie subjektywizm, który godzien byłby w ich oczach zwyciężyć świat. W ostatnich latach swego życia Słowacki blizki był stanu, dla którego niema innego imienia, jak świętość wewnętrzna, a przynajmiej nastrój świętości. Inaczej Krasiński. Zabezpieczył on swoje wnętrze zapomocą nie tyle duchowej pracy nad sobą, ile raczej dyalektyki przekształcającej obraz świata. Gdy romantykom, np. Mickiewiczowi — rzucała się w oczy rozbieżność między tem, w co wierzyli oni a stanem świata, starali się oni 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 kombinacye 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 ten sam 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 historyę 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 tem, 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 historyi. 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 iluzyi, 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 jej dostępne czyny. Młoda Polska była w innem położeniu. Czynem, jakiego domagały się od niej dzieje, było stworzenie myśli polskiej, odsłaniającej realne, z żywiołu wyłaniające się i walczące z niem 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 irracyonalnej, żywiołowej mocy narodu popędy i namiętności. Romantyzm był dążeniem wygnańców ku narodowi, dla Młodej Polski „emigracya“ wewnętrzna była oazą, gdzie można odpocząć od realnego narodu, od wszelkiej realności. Pisałem kiedyś, że cały romantyzm da się

zawsze zamknąć między temi 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-technicznego opanowania pozaludzkiego żywiołu. Jest to swoboda w obrębie własnego ja. Cokolwiekbądź życie przyniesie, Chrystus jest wzorem wewnętrznego zwycięstwa: nie utraci on nigdy jedności wewnętrznej. Chrystus jest ideałem człowieka żyjącego wśród żywiołowo stwarzanej historyi, 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 prawo 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 nie chce uczynić z wyodrębnienia od życia czynnika własnego upadku, — śmierci duchowej. Życie ich stało się pracą nad sobą, wyrabiającą w nich fundament, na którym mogliby oprzeć swoje prawo do wiary w Polskę. Rozumieli oni, że aby móc opierać się na swem wewnętrznem przekonaniu wbrew światu, trzeba zasłużyć we własnych oczach na prawo takiego polegania na sobie. (Niechaj nikt nie każe nam dzisiaj szukać filozofii jaźni u Ibsena. Zagadnienia indywidualności stawiane były u tego poety, z punktu widzenia jednostki, która indywidualność utraciła lub nie miała jej nigdy: u Mickiewicza, Towiańskiego, Sło-

wackiego tak, jak u Mazziniego, mamy do czynienia z doświadczeniami indywidualności istotnie stwarzającej swą treść moralną: to byli ludzie przezwyciężający romantyzm — Ibsen był jego bankrutem). Usiłowali oni nie zachować 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, racyą 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, po przez Golgotę dochodzi ona do krużganków hamletycznej Elsynory. Chrystus jest tu maską, stanem przejściowym, Hamlet punktem wyjścia i celem, romantycy — Mickiewicz, Słowacki, Norwid — dostarczycielami tego dyalektycznego 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 ogólnemi. Niebezpieczeństwo to jednak związane jest z samym charakterem pracy tego rodzaju jak nasza. Naogół zawsze trzeba pamiętać, że żadna formuła nie stwarza woli, co najwyżej ułatwia oryentacyę. Żadna teorya, 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 kategoryach twórczego, polskiego życia. Inteligencya nie jest w stanie stwarzać życiowego dążenia pierwotnej, nie wyrozumowanej życiowej siły, ale jest w stanie potęgować siłę tę, gdy istnieje już ona, lub marnotrawić ją. Dzisiaj koordynacyą 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 materyalne 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 materyalizm dziejowy nazbyt sztywnie i prostolinijnie ujmuje te sprawy: życie wewnętrze nie jest tak bezpośrednio zależne od techniki i ekonomii, jak to się wydaje ludziom, zapatrującym się na historyę po przez szemaciki bajecznego nieuka Lafargue'a. W każdym razie jednak szerokie i głębokie znaczenie posiadać może tylko taki ruch psychiczny, który jest zdolny wywrzeć wyływ na ekonomiczne i techniczne wyrobienie społeczeństwa. Polska myśl nowoczesna ma tu przed sobą istotnie olbrzymie zadanie do spełnienia. Nie idzie tu o jakąś ekonomiczną, 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 poska samoistność nie opierała się jedynie na uczuciu, na wierze, lecz — aby stworzyła sobie swój własny organizm. Samoistnym w duchowem 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, — własnemi 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 świadomości — życia pełnego wysiłku — są jedyną, trwałą rekojmią psychiczną postępu. Romantycy usiłowali zachować myśli polskiej te właściwości, jakie wydawały się istotnemi z punktu widzenia etycznych problemów emigracyi. Chodziło o stworzenie ducha narodowego t. j. idei, która zogniskowałaby w sobie całe życie wewnętrzne narodowej elity. Ekonomia, nauka, technika ukazywały się tu jako konsekwencye tych prac najwyższych, prac, w których artystyczne uniesienie i etyczne samowychowanie były głównemi, wzajemnie wspierającemi się metodami. Życie zmieniło się dla nas. Wiemy, że w życiu ciągłem społeczeństw momenty kryzysu i uniesienia mogą tylko to ujawnić, co jest przygotowane przez poprzedzającą stałą pracę. Przez rewolucyę 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 naszem 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. — Niema to nic wspólnego z optymizmem, który jest zawsze ideową maską bierności. Optymizmem nazywa się w Polsce sprzyjającą pogodzie umysłu ograniczoność. Nie w naszej mocy jest sprawić, aby los nie był dla nas tak tragicznie ciężki: to też nie na tem polega potwierdzenie życia, aby niebezpieczeństwo zaprzeczać, nie widzieć go, lecz przeciwnie na tem, by każdy akt myśli polskiej wytężony był w kierunku siły, zdolnej niebezpieczeństwu opór stawić. Życie polskie tak przecież ten problem rozwiązuje: 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 teoryami z przed lat 30 straszy przesąd, niwelujący subjektywizm 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, Matiére et mémoire, Evolution créatrice* — psychologiczny paralelizm — owo nieuświadomione założenie wszelkiego subjektywizmu, 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 a nie zaś rozwijanie się czegoś dokonanego jest obrazem, odpowiadającym stanowi rzeczy. Niema zamkniętego świata: jest życie, które szuka, samo siebie tworzy. Nie mamy więc prawa dokonywać na samych sobie zdrady, redukując to, co jest w nas rodzącem 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 *). I rzecz dziwna, jak wspierają się i kojarzą te dwa sposoby widzenia rzeczy. —

*) Bergson mówi, że o charakterze każdej treści (image) decyduje, na jakiej płaszczyźnie zostanie ona przez nas umieszczona: czynnemi, rzeczywistemi w pełnem znaczeniu stają się te treści, które kojarzą się bezpośrednio z ruchowemi postawami naszego ciała. O spirytualizacyi naszego wnętrza decyduje więc jego związek z życiem czynnem.

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 subjektywnego, nie pracującego ducha. W każdej głębszej dyskusyi polskiej o sztuce spotykamy tę obłudną dyalektykę 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 pojmowaii. 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 niema 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 tem, co siłę naszą stwarza. Polska duchowa to jest ten całokształt myśli, obrazów, wzruszeń, które unoszą się ponad polską walką. Staną się one czemś rzeczywistem, jeżeli z nich właśnie Polska ta będzie czerpać miłość do życia i zdolność zwyciężania w niem. Przezwyciężyć własną bezsiłę historyczną jest pierwszym obowiązkiem

względem duszy własnej. 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 romatycznego 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. Dlatego romantyk jest istotą zbyt mało uczciwą, aby była tragiczną, wartość jej przebywa poza życiem, które zmaga się z losem,— unosi się ona w dziedzinie bezcielesności. Tragedya 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 jak jak pewien rodzaj liryzmu, towarzyszącego niezawinionym przekształceniom.

Gdy Słowacki nadaremnie usiłował wżyć się w tragedyę i zawsze był ponad losem swych postaci jako nieumierające marzenie — pieśń, — odbija to jego stanowisko dziejowe i coś więcej może: — wielokrotnie już tu poruszaną właściwość polskiej historyi. Swoboda istnieje tu dopiero jako marzenie. Słowacki wierzy w zwycięstwo, które sprawi, że cała historya Pol-

ski — stanie się przygotowaniem tego zwycięstwa, stanie się faktem, pełnym duchowego znaczenia, — religijnem 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 materyale, jaki dała mu historya, cały jego rozwój i jego własne samowychowanie uczyniły go naturą, najwyłączniej i najzupełniej artystyczną. Piękno było jego kategoryą 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 wizyę 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 swobodnej tożsamości piękna, tego, co istnieje, stwarzając i utrzymując samo siebie — jako duch. Piękno jest formą tego istnienia: kres istnienia, samo jego zamierzenie, wizya jego rzutu stają się źródłem i początkiem wiecznie odnawiającego się trwania. Piękno jest kołem magicznie zabezpieczającem nienaruszoność bezwzględnego, bezzasadnego indywidualizmu: najczystsza samowola stwarza tu sobie swój

własny element! Ujrzeć coś jako piękno; znaczyło to dla Słowackiego to samo, co oznacza dla umysłu abstrakcyjnego, — powiązanie jakiegoś szczegółu z zasadą uznawaną za niezawodną. W tej formie Słowacki umacniał swoje przekonanie, że Polska nie może, nie mogła zginąć. Jego filozofia była tylko próbą przetłomaczenia 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 ciasno 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 verstehst — nicht mir.* Słowacki nie wierzył, aby duch mógł mieć absolutnie pozaludzkie formy i koleje, aby 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 po za człowiekiem. Przezwyciężył on poetycką siłą wizyi antropomorfizm racyonalnej myśli, ale nie przezwyciężył samego antropomorfizmu. Ludzki irracyonalizm sztuki przesłaniał mu irracyonalizm absolutny jedynie kosekwentnej metafizyki absolutnego tworzenia. Dla tego też jego metafizyka heroizmu, — gdy się ją rozważa w przeciwstawieniu do różnych postaci dogmatycznego racyonalizmu, — opadała w swych konsekwencyach, 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 tem 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 tem, 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 kategoryach n i e i s t n i e j ą c e g o, to myślenie nie istniejącego uczynić siłą, wiodącą do stworzenia go. W ten sposób myśląc to*), co mamy stworzyć, jako nasze p o ż ą d a n e u k o c h a n e d z i e ł o wżywamy się świadomością w naszą głębszą, niż świadomość irracyonalną 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 samą siebie stwarza. Tak tworzyli w sobie romantycy Polskę mimo braku mechanizmu siły, —

*) Piszę tu umyślnie myśleć to, a nie myśleć o tem: sądzę, że ta forma wyraża lepiej zasadniczo czynny charakter myśli.

przez to, że kochali oni ją; żyła ona w nich jako siła czynna, zawiązek życia, nie zaś martwy przedmiot żalów, caput mortuum procesowania się z światem o utracone w przeszłości posiadanie. Jedyną siłą ich była wiara w siebie jako dusze czynne, jako ogniska tworzenia: tę ocalali oni 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 materyalna, są to wszystko siły przychodzące z zewnątrz, do których myśl przystosowuje się tak lub inaczej. Polska jest do dziś dnia stanem uczuciowym, kojarzającym się z rozmaitemi organizacyami pracy i woli. Nauka, odpowiadające jej podstawy 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 materyalne podłoże uczuć. Jest to stanowisko powierzchowne. To tylko posiada dana psychika, co zdolna byłaby ona w sobie wytworzyć. Psychika nowoczesnego człowieka, stwarzającego własnym wysiłkiem kulturę materyalną, utrzymującego się własną wolą na jej poziomie, jest jedyną pewną podstawą dla wszystkich innych naszych psychicznych upo-

dobań 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 subjektywne 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, irracyonalna tożsamość samowoli zostaje zachowana. Ku głębinom życia trzeba iść i z ich mrocznego czucia, z tego skłębienia wytężeń, w którem 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 irracyonalny pęd ku sobie umie przeprowadzić po przez 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 dokonanem, zbiorowem 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, gdy 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, najbar-

dziej 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, lub zniknie. Ale naród sam nie jest wielkim, z konieczności zwycięskim fatalizmem. Ma stać się siłą, lub nie będzie go. Polska musi się stać zwycięską, utrzymującą się o własnej 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 osłaniającem niemoc kłamstwem. Siła jest tą cząstką życia, którą władamy, kto nie miałby w sobie żadnej siły, nie mógłby żyć. Żyje się nie tem, co się myśli, nie bezsilną prawdą, — lecz tworzeniem siły. Niema wogóle żadnej abstrakcyjnej, oddartej od siły — prawdy. Marzenie o bezsilnej, nie potrzebującej siły prawdzie, zrodziło się w głowach retorów podbitych, upadających społeczeństw; i choć potem służyło nieraz jako pokrzepienie, — to jedynie mocą tych irracyonalnych instynktów, które dojrzewały pod powłoką tego racyonalizmu. —

Romain Rolland całkiem słusznie ukazuje nam w niemieckim idealizmie pierwszych dziesięcioleci zeszłego wieku wielki akt zaufania zbiorowego instynktu do samego siebie. W postaci idei — 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 tem znaczeniu, w jakiem 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. Wogóle dla wyrażania konkretnych psychologicznych intuicyi nadają się tylko wyrazy, z któremi wiążą się negatywne, etyczne i estetyczne odcienie. — Wyrazy dodatnie są tak nudne i wyświechtane przez głupotę jak nieśmiertelny biały koń Lafayett'a.

Gdy ktoś nie dowierza samemu sobie, swej odwadze, swemu pędowi naprzód, swej sile — mówić zaczyna o prawdzie. Trafny instynkt powodował Hebbla w jego nieufności do pisarzów mających za dewizę — *Vitam impendere vero!* Ludzie zwyciężeni przez życie i chcący to zataić, ludzie o bankrutującym talencie, myśliciele — nie wiedzący po co 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 swojej 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 kategoryi siły, znaczy to właściwie nie myśleć. Nasza, posłuszna nam siła — to jest właśnie ostateczne kryteryum 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 czem 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, powolnem 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 historyi. Istnieje pewna zbiorowa, stwarzająca się

rzeczywistość, która odpowiada mniej więcej temu, co historyozofowie nazywali duchem historyi, 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 czyni swoją tradycyą, swoim ideałem, życie na tym poziomie, — ma w sobie samym ostoję swego trwania. Instytucye nie w naszem są ręku, jedyną niemal siłą zależną od nas jest literatura: — niechże przynajmniej ona działa w tym kierunku, niech sprawi, by być Polakiem znaczyło to: posiadać w swej świadomości maximum uzdolnień do natężonego wytwórczego życia, znaczy to: 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.

VIII.

ROZBROJENIE DUSZY

J. B.

Klasyfikacya 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 presyą wypadków tylko lub w błyskawicznem, jak prąd elektryczny, rozkładającem aliaże tchnieniu myśli, 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 rzucających się w oczy i łudzących pozorami zjawisk. Dusza zbiorowa działa długi czas siłą bezwładu, z hypnotycznym 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 najpomyślnie

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 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 nad zagadnieniem, co się dzieje w nas z siłami psychicznemi, których wynikiem jest ta kultura. Pod powłoką pietyzmu dla „europejskości", „kultury łacińskiej" itp., pod powłoką pocieszającego przekonania, że jesteśmy zachodniem, konstrukcyjnem 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 ona 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 organizacyą, tą wnikającą w życie jednostek zbiorową wolą. Nowoczesna kultura nawet w takich swych czysto duchowych tworach, jak nauka, poezya, sztuka — jest całkowicie związana z tem twardem 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 sztraszliwem wprost natężeniu myśli i świadomości takiego Mereditha lub Browninga są wartości, pochodzenie swe zawdzięczające całemu bez wyjątku organizmowi angielskiej mocy, całemu aparatowi ujarzmionej przez zbiorową wolę wielkiego narodu siły. Wartość swobody psychicznej mierzy się tą potęga, którą ta swoboda włada, tem rozczłonkowaniem żywiołu, który w niej tętni, zasila ją swą 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, a 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, tem bardziej uderza i przemaga to demoralizujące pieczeniarstwo negacyi, 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 degradacyi. Nic mnie tak nie razi i nie boli, jak to lekceważenie, ta przedrwiwająca niechęć, z jakiemi spoglądają polskie samoistne, swobodne, zatomizowane dusze na dzieło zbiorowego życia innych narodów. Nie umieją wyczuć straszliwego wysiłku, gorączkowej pracy, olbrzymiego piękna moralnego, kryjącego sią pod zewnętrzną, odstręczającą powłoką nowoczesnych kultur. Nie

umieją spojrzeć bezinteresownem, braterskiem spojrzeniem na te potężne, tragiczne żywoty, zwane Francyą, Anglią, Włochami, Niemcami nowoczesnemi. Z jakichś niebosiężnych wyżyn zdają się padać słowa potępienia na codzienny trud i mozół milionów. Wzruszeniem ramion zbywają się podziwu godne — przez wieki wznoszone instytucye. Obawa mimowolna przeszywa wobec tych sądów: kto tak lekceważy trud życia, ten jest do podjęcia go, do zrozumienia nawet niezdolny. 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 intenzywniejszymi systematami techniki. Okultyzm roztwiera przed imperyalistycznemi dążeniami jednostek perspektywy mocy niezależnej od tego znaczenia, jakie przypada wykonywanym przez nie czynnościom i rozwijanym przez nie zdolnościom w społeczno-ekonomicznym organiźmie 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 różnemi formami ruchów i dążeń, wytwarzanych przez wykolejoną psychikę kulturalną. Ta to siła wprawia w ruch rozmaite neo-religijne sekty, sztuczne wysiłki zmierza-

jące ku odtworzeniu w sobie prostoty zamierzchłych czasów. W nienawiści do zwycięskiej, a przynajmniej świadomie tragicznej indywidualności renesansu, w sentymentalnym par force prymitywiźmie tkwi to dążenie do usprawiedliwienia stanów rozbicia, porażki. Tę samą zasadniczą dążność odnajdziemy w różnych formach „etycznego“ ruchu, niezależnego od twórczości i wytwórczości doskonalenia się moralnego: ona kryje się poza metafizycznemi aspiracyami, usiłującemi przemienić świat w coś takiego, co podlega ludzkiej woli i sankcyonuje 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 kulturalnego 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 materyalizmu dziejowego. Na dnie tego wszystkiego odnajdujemy zawsze tę samą rozmiękłą psychikę — psychikę wewnętrznie już wobec siebie i świata rozzbrojoną. Proudhon wielki moralista i psycholog XIX wieku w swoim źle rozumianem, głębokiem 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, irracyonalnego 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, heroicznem poddaniem się wymaganiom dzieła, i r r a c y o n a l n em, gdyż nie liczącem się z jednostką wytężeniem ducha i życia. Psychologia żołnierza, a więc człowieka traktującego swe życie jako posterunek, psychologia bojownicza i przedsiębiorcza, oparta na przenikającem 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 kalemburami, świadczy, że całe szeregi problemów pozostały poza granicami tego wielkiego umysłu. Polityczne i społeczne zacofanie Niemiec wycisnęło swoje piętno i na autorze K a p i t a ł u; 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 każdym kroku odnajdujemy myśli jego u pisarzów i filozofów, którzy nie znają jego dzieł. Sorel konstatuje, że istnieje styczność pomiędzy przenik-

liwemi analizami Bergsona, a intuicyami wielkiego samouka. Gdy się wyzwoli Proudhona od przypadkowych sprzeczności, od wahań, 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 tem, aby przedstawić jako zbyteczne irracyonalne, indywidualne męstwo, heroizm duszy, indywidualność ludzką w najgłębszem znaczeniu tego wyrazu. Sprawozdawcy filozoficzni zaznaczali niejednokrotnie jako jedną z najbardziej oryginalnych odrębności prac teryo-poznawczych Poincaré'go, że znakomity ten myśliciel rozpatruje różne gałęzie nauki jako różne formy działalności ludzkiej, z których każda posiada swoje własne narzędzia, tj. swoje własne pojęcia. Pomiędzy pojęciami temi mogą zachodzić głębokie różnice, mogą one być całkowicie niewspółwymiernemi pomiędzy sobą. Ginie w ten sposób pojęcie jedności nauki — tak drogie wszystkim powierzchowym umysłom; natomiast wysuwa się z poza dotychczasowych fikcyi i fetyszyzmów naukowych jedność osoby ludzkiej, człowieka posługującego się temi wszystkiemi narzędziami poznawczemi. Jedność powraca ku temu, kto jest jej przyrodzonym właścicielem. Człowiek włada nauką, wytwarza ją, jest ona jego życiową funkcyą. Dogmatyczna jedność nauki kryje w sobie zawsze zerwanie z życiem, oderwanie się od niego, podporządkowanie się mechanizmowi. Pojęcie jedności nauki, jak to wykazał między innemi Sorel w swych „*Les illusions*

du progrès", zostało wytworzone właściwie poza pracą właściwych uczonych. Należy ono do postulatów, z jakiemi zwracają się ku nauce umysły, otrzymujące ją jako coś gotowego. Koordynacya nauk nie była nigdy przedmiotem dążeń umysłów badawczych i twórczych. Jest to potrzeba „konwersacyi salonowej" lub „wulgaryzacyi demagogicznej". Głębokie rozdarcie między sztuką i nauką pochodzi stąd właśnie, że nauka przedstawia się artystom jako niwelujący indywidualności mechanizm, 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 samem życiu, że logika i metodologia naukowa są jakby kwintesencyą cech, zdobytych w moralnym, codziennym trudzie pokoleń. Znika dziś racyonalizm naukowy, dochodzi natomiast do samopoznania samo wytwarzające naukę życie. Teorya poznania Poincaré'go — niweczy uroszczenia pedantów, ale jest całkowicie w zgodzie z wielopłaszczyznowem życiem duchowem Goethego. Osobistość ludzka, jej wewnętrzne bogactwo, jej męstwo w zrywaniu z dotychczasowemi 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 prze-

staje być czemś automatycznie wytwarzanem, — staje się cząstką pracy człowieka nad samym sobą, jedną ze stron wielkiego, jedynego dzieła, jakiem jest tworzenie coraz świadomiej, odpowiedzialniej i pełniej żyjącej indywidualności ludzkiej. Jako kult nauki przedstawiane było w demagogicznych katechizmach „myśli niepodległej“, w traktatach moralnych autotresury członka partyi i wyborcy — zrzeczenie się samoistności duchowej, własnego w głębi duszy utajonego poczucia, że każde ja jest czemś jedynem, niezastąpionem, posterunkiem zdanym własnemu swojemu heroizmowi. Racyonalizm łudził nas widmem świata, w którym ryzyko, męstwo stają się niepotrzebnemi, 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 wysokiem napięciu indywidualności etycznej, jako rysie niezbędnym w psychologii prawdziwego badacza. Polski płyciuteńki racyonalizm postępowy, polska socyaldemokratyczna parodyjka marksizmu — to są wszystko objawy narodowej dekadencyi, to są symptomaty zaniku tego elementarnego poczucia, że tylko własnem, wytężonem wbrew wszystkiemu, co staje na przeszkodzie, męstwem, zdołamy się wydobyć na poziom samoistnego narodowego życia. Racyonalizm roztapia nas w jakimś bezosobistym procesie, bój, walka — to są pierwiastki par excellence indywidualizujące. Uczyć się musimy spoglądać na świat okiem zdobywczem: wydrzeć mu musimy własny los, przyszłość naszą. Coś z żołnierza

powinno być zawsze w każdym Polaku, coś bezwzględnego, niezależnego od niczego, co jest zewnętrzne, na zawsze zdanego sobie. Żadne prawo nie powstaje niezależne od siły: i siłę też, gotową do zerwania ze wszystkiem, do przeciwstawienia się wszystkiemu hodować i utrzymywać musimy w naszej zbiorowej psyche.

Tylko warszawska lekkomyślność albo krakowska perfidya mogą dopatrywać się w tem, 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 koncepcyą istotnie nie mamy nic wspólnego, ale natomiast sądzę, że jeżeli nauka jest najściślej związana z męskiem odpowiedzialnem traktowaniem własnego swego życia, to i odwrotnie da się powiedzieć, że lekceważąc naukę, sprzeniewierzając się jej — sprzeniewierzamy się własnej godności moralnej. Nauka określa nam warunki i formy celowego, posłusznego ludzkiej woli działania, 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 koncepcya nauki, która dzisiaj przemaga, która przemagać będzie coraz bardziej, potęguje właśnie naszą odpowiedzialność w stosunku do intelektualnego życia. Nauka przestaje być mechanicznem 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 na-

szej kulturalnej przyszłości, musi zdać sobie sprawę, że nasza obojętność na ścisłość i prawość naszej myśli, nasze sentymentalne rozleniwienie psychiczne są cząstką niewolniczej, nieodpowiadającej za własne losy, nie umiejącej już myśleć, chcieć, czuć w rozległym dziejowym rytmie niewolniczej psychiki. Naukowość to jest świadome stwarzanie, zrealizowanie własnej woli; obojętność wobec nauki, to obojętność wobec tego, co z woli naszej wyrasta. Sztuka stwarza biologiczne ideały danej grupy: polska twórczość artystyczna dla błahych efektów rozkłada mozolnie zdobywane nawyknienia myśli: działa jak ferment, niszczący podstawy i metody samokontroli. Bezwiedne, irracyonalne 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 nazewnątrz 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, czem jestem, mogę marzyć o czem zechcę, jak zechcę — tak dałoby się określić to źródło niewolniczego liryzmu. Polski liryczny irracyonalizm, to właściwie ta sama postawa duchowa, która wypowiada się w postępowym racyonaliźmie. 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 specyalnie 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 pozycya, 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 tradycyę naszą, by z niej wysnuć otuchę dla samych siebie, ułudę estetyczną, mającą ozdobić „subjektywne“ przepływanie dni, lat, życia, nie myślimy o sobie jako rzeczywistych twórcach przyszłości, żołnierzach historycznej sprawy. Zużywamy czas i życie na oryentowanie się wśród przemijających konstelacyi politycznych, na zwrot na prawo ku Rosyi, zwrot na lewo ku Austryi, 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 „socyalistycznego“ przewrotu, nie umiemy otrząsnąć się tego wszystkiego, zrozumieć, że socyalistyczna apokalipsa zamieniła się w zachodniej psychologii w straszaka na burżoazyę, 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 partyi, 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 zahypnotyzować 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 czemś niebywałem, 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 historya 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 sugestyom nam przystało, lecz sięgać do głębi zagadnień, tworzyć ich rozwiązania, wyprzedzać i górować. Samoistność nasza kulturalna za tę tylko jest do nabycia

cenę. Niechże ta nasza narodowość stanie się nam samym nie tylko przywiązaniem, lecz i mocą. Dusza nasza, to liryczne medyum, w którem przetwarzają się w żal, płacz, marzenie, przewalające się nad nami losy — otrząsnąć się musi z bezwładu. Każde j a jest miejscem przejścia wieków, w każdem ja jest dziejowy posterunek. Każdy Polak w całem swem 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 po nad społeczeństwo samotnicy, te negujące empiryę „nagie dusze“, „czyste jaźnie“, to są szczątki rozkładającego się społecznego istnienia. Negacya 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 którem wszystkie drogi zdają się być zamkniętemi 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 tradycya kulturalna, nieopanowana i nieprzemyślana oczywiście. 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 konsenkwentne 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 resztek poskich tradycyi, nałogów umysłowych i dziejowych z bezładnym dopływem wartości kulturalnych innych narodów, zostaje wyzyskany przez oddzielne jednostki co najwyżej w kierunku wytworzenia z tego materyału 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 reakcya, jakiś niebywały dotąd rozkładzik, niesłychanie skomplikowana kombinacya. Wytworzyliśmy sobie całą sofistyczną tkaninę, broniącą przed nami samymi naszych stanowisk. Tkanina o oczkach dyalektycznych tak gęstych, że prawie niepodobna się w niej nie zaplątać. Z Zachodu pobraliśmy to przedewszystkiem, co wydaje się nam argumentem na korzyść bezwiednie, jak instynkt, działających w nas postulatów. Ta to właśnie nasza bezgraniczna słabość kazała nam uwierzyć w surowość 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

wymaga 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. Sama treść tego procesu jest obojętna, jest to wogóle jakieś 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 tragiźmie rozkładu, na tragiźmie, wpływającym z nieobecności swobodnego, świadomego życia. Ja 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 ja. „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 wielobarwnem. Sprawdzianem jaźni nie jest zgoda jej samej z sobą: życie nie jest tak proste, nie jest czystym egzaminem konsekwencyi 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 historyę, 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 własnem ja, ale nasze świadome ja to zawsze tylko rezultat, to droga, i narzędzie. Gdy opieramy się na niem, przyjmujemy jako niezmienne to, co to ja wytworzyło, nasze konkretne, fizyologiczne, istotne ja. Gdy poprzestajemy na życiu zgodnem z naszem ja psychicznem, 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 którem 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 dyalektykę psychologiczną. Stąd jego głębokie: „gdy się zbudzimy pośród umarłych“. 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 prawdy życia przeciw obłudzie lub samoomamieniu romantyzmu. U nas spirytualistyczna tradycya, nałogi przyzwoitości są najskuteczniejszą gwarancyą seksualnego niechlujstwa. Niechlujstwo to idzie tu w parze niekiedy ze szczerym ascetyzmem. Dowodzi to silnej i męskiej intuicyi 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 niewoli, odzwyczajenia się od samej myśli, że wartość ma konkretne nasze życie. 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 przetwarzanie samego siebie jest typem rzeczywistości. Przestrzeń i świat w niej roztoczony jest zawsze widzeniem, rzuconem w danem 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 tem, czemeśmy 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 tem, co uchodzi za oznakę jego spoważnienia. Voltaire ostatecznie też pisał martwe tragedye i nieskończenie nudną Henryadę. Użyłem tego zestawienia umyślnie. Nowaczyński mógłby być wielką i głęboką siłą. Mówiono nam niedorzeczności o „satyryku bez ideału". W Nowaczyńskim było coś lepszego niż ideał (mianem tem oznacza się u nas poszanowanie dla przesądów jakiejś koteryi). 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 gnuśnem łożysku gnijącej historyi 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 czemś obojętnem i wrogiem, jest formą martwoty. W tem 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 całości kontrastu. Zaatakowani zaś nie pojmowali wprost, jak można wymagać od nich, aby ich życie — ich fizyczne życie miało w sobie godność i piękno. O tem się wspomina ex re Grecyi — 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 samem sobie atmosferę, w której istnieje pewien pierwiastek upojenia. Gdzie on nie istnieje, oznacza to, że niema form życia, które ukazywałyby się 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 współczesnem zobojętnieniu za 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 czemś godnem, 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. Śmiesznem wydaie się nam, aby nasze j a, abyśmy 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 ja 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 odosobienia; mniejsza o to już, z jakiego materyału utka ona swą dyalektyczną sieć. Zasadniczym faktem jest, że wzrastającą niemoc wobec życia, nieznajomość jego nawet j a nasze traktuje jako swój wzrost, jako postęp swój na drodze absolutnego zindywidualizowania. Od-

wrotną stronę tego procesu jest głębokie tchórzostwo, 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 tem, co już zaznaczaliśmy niejednokrotnie. Samotna, unosząca się ponad życiem psychika jest wytworem naszego położenia dziejowego: jest to psychika w zasadzie swej 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 wyobrazić siebie w roli czynnego, żywego jego członka, twórcy żywych dzieł; ale jest przecież, istnieje moje ja, w niem mam się zamknąć. Świat zewnętrzny istnieje tylko o tyle, o ile go uznam. Mam więc myśleć o świecie tak, aby moje ja pozostało wiernem sobie. Gdy dzisiaj nam mówią, że sztuka wyrasta z przeszłości, że z niej powstaje ponad odmętem dzisiejszych walk i przetworzeń, — to właściwie kryje się pod temi teoryami. Naszej tradycyi, naszej psychiki dziejowej wystarczy jeszcze na to, aby generacye 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 niemi jednak jest to, co je wytworzyło. I nietrudno się o tem przekonać. W momentach, gdy życie żąda prawdy, nudą tchną wszystkie polskie książki współczesne. Coś nieruchomego, gnuśnie bezczynnego przedziera się po przez purpurę tragizmu, łkanie liryki, brak widnokręgu, nieprzewidzialności. Istnieje pewne demoralizujące *a priori*, z którem przystępuje się do pisania tych rzeczy i do ich czytania. Jest jakaś nieuchwytna granica w samem przejęciu się niemi. 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 treść, ale o gest. Przyjrzyjmy się temu słówku. Wytrwało się ono, jakby mimowolne wyznanie, panu Lorentowiczowi, pisarzowi, ograniczonemu w sposób istotnie typowy. Co znaczy gest w życiu umysłowem? Znaczy to, zużytkowanie treści kulturalnej w sposób, nie mający nic wspólnego z rzetelną pracą życia, znaczy to, wyzwolenie się od surowych wymagań życia, w którem 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 czem trzyma się ona? Gdy zajrzymy głębiej w treść sprawy — przeko-

namy się, że idzie tu o współzawodnictwo płciowe. Panowanie gestu w sztuce, literaturze, myśli — jest to hegemonia estradowej kokieteryi w życiu narodu. Nasz polski indywidualizm dzisiejszy związany jest w sposób wprost upokarzający z tak określonemi granicami. Nad życiem umysłowem, oderwanem od dziejowej pracy panować zaczyna wszechwładnie erotyka — nie jako namiętność, ale jako pewien gatunek seksualnej ambicyi. Kryterya 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 dzieje się w tej zaczarowanej sferze. Wszelkie negacye i potwierdzenia, tragedye i uniesienia duszy — pozostają tam. Odwaga i skupienie, samotność i uspołecznienie — wszystko to gesty tylko. Tu niema 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 generacyi wstrętnym będzie nasz kabaretowy indywidualizm, nasza kabotyńska mistyka, że przejdą one do porządku dziennego nad szeregiem zagadnień, z któremi dzisiaj trzeba wal-

czyć. 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 niema nic wspólnego z tolerancyą „ekscentrytetów“, jak mówi Nowaczyński, dla samych siebie, a męstwo nie jest podobne w niczem 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 ją pobłażliwie 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 bezwiedne, jest właściwie bezładnym, nie opanowanym przez nas dorobkiem dziejowym, przesądem niesprawdzonym, jako bezwiedne trwa w naszej duszy historya nie opanowana, ukształtowana w sposób przypadkowy. I jakąż starzyzną, jakiemż nie przewietrzanem 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 negacyi. Zaprzecza się istnienia zagadnień, o których się nie wie. Lekceważąco strąca się w nicość naukę, insty-

tucye społeczne, technikę, przemysł i wreszcie, gdy przyciśnięte do muru absolutne j a musi przeciwstawić coś własnego tym wszystkim zaprzeczonym światom, występuje ono z czemś naiwnem, przestarzałem, dziecinnem. 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 oryentacyi wytwarzania podstaw świadomego dziejowego działania i kierujących niemi 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 głęboko jest cierpliwem jednak życie?

Ernest Renan w swej historyi 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 tradycyi 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 nacyonalizmu. Rzeczą pewną jest, że kulturalne działanie nie może powstać bez poczucia związku z żywą, rozwijającą się po przez wieki całością. Mechaniczne powiązanie, jakie daje zewnętrznie pojęta struktura ekonomiczna, nie wystarcza tu. Przeciwnie głębsza analiza odnajduje zawsze głębsze biologiczno-psychiczne związki pod samemi wiązaniami ekonomii. Zewnętrzne pojmowanie ekonomicznego musu jako jedynej siły spajającej społeczeństwa pozostaje w związku z bezprzykładną jałowością kulturalną socyaldemokratów. U nas karykatura marksizmu kojarzy się doskonale z charakteryzowaną powyżej estradową psychologią. Jednostki są wolne w swej ideologicznej przypadkowości, za którą odpowiada dyalektyka klasowa. Nie tu jest miejsce na systematyczną krytykę teoretycznych zabobonów współczesnej socyaldemokracyi. Nie mają one nic wspólnego ze sprawą wyzwolenia klasy robotniczej i zasadniczemi ideami Karola Marksa.— W bardzo ogólnych rysach da się sformułować to, co jest ważnem 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 natężonem życiem danego ekonomicznego poziomu, o ile zdoła ze swej

psychologii historycznej uczynić siłę sprzyjającą przetworzeniu go w samoistny, utrzymujący się o własnych siłach w nowoczesnem milieu wszechświatowem ekonomiczny organizm. Pamiętajmy zaś, że psychologia wytwórcy, jego hart moralny, czynny entuzyazm, 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. 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 naszem zwycięstwie lub klęsce, o wartości naszego życia. Praca nasza, w najgłębszem znaczeniu tego wyrazu dziejowa kulturalna praca, rozstrzygnąć może jedynie, czem będzie Polska w tym żelaznym, nieustannie rozrastającym się, potężnym świecie.

IX.

NIEBOSKA DNI NASZYCH

„Nie, — to nie może być prawdziwą Francyą — mówi Jan Krzysztof w słynnej powieści Romain Rollanda do przedstawiciela francuskiej inteligencyi. — To wszystko, czem 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 tem wszystkiem, krzyknąć: nie, to nie jest Europa. A pomimo to Europa nie jest czczem słowem. Przekleństwem czasu naszego wydaje się to właśnie, że podczas gdy materyalna 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 poje-

dyncza dusza ludzka, coraz wyłączniej staje się wynikiem krzyżujących się, komplikujących się wzajemnie wytężeń ludzkiej woli, ludzkiej działalności. Zmienia się ono nieustanie, z dnia na dzień, z godziny niemal na godzinę, gdyż miliony nic nie wiedzących o sobie indywidualnych wysiłków samem swem żywiołowem istnieniem zmieniają je i komplikują nieustannie. Choć nie wiemy o tem, każdej chwili i nieustannie jakiś potworny mechanizm czeka na takie lub inne nasze postanowienie. I w każdym razie, nawet biernie pozwalając upływać naszym chwilom, roztrzygamy o czemś, 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 transmisye, obraca się potworna maszyna i im potężniejszem jest to rozpasanie żywiołowej ludzkiej woli, tem 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 nie można już 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 zamienić w subjektywne, liryczne przeżywanie objektywnego, niezależnego losu. Po przez zbyt liczne stronice pism Wellsa prześwieca groźna wizya tego stanu rzeczy. W miarę, jak potęguje się wprawiany przez samego człowieka w ruch — mechanizm władzy jego nad sobą, w miarę jak coraz intenzywniej 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 jakiemś nieskończenie skomplikowanem środowisku, zostaje pomnożona przez coraz to wzrastający wynik coraz to bardziej skomplikowanych zrównań, które zmieniają nie tylko natężenie poruszanych przez nią sił, ale 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 po co i dokąd dąży, chociaż sami go tworzymy. Gdy się przygląda z tego punktu widzenia życiu kulturalnemu epoki — nabiera ono niemal demonicznego charakteru. Wydaje się, że o to właśnie idzie, aby coś tu dojrzanem 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 jakąkolwiekbądź wolę. Od strony materyalnych swych podstaw kultura nowoczesna jest jakiemś skomplikowanem skłębieniem machin, które zahaczają wzajemnie o siebie, uderzają o siebie potwornemi 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 nie mniej dziwna: co nie jest maszyną tu, staje się upiorem. Dusza usiłuje wymknąć się własnemu swemu dziełu — mechanizmowi, stwarzanemu przez się i nieustannie komplikowanemu, usiłuje go zaprzeczyć we własnych swych oczach, nie widzieć go. Zbiorowa nieobecność, kłamliwe i systematyczne alibi lub nieludzki huk warczących rozpędowych kół, — między temi dwoma ostatecznościami ginie, znika, wymyka się nam dziejowa wola. Pozostaje tłum coraz bardziej rozprószonych, coraz bardziej nie ufających sobie wzajemnie jednostek lub grup ich. W głębi dusz nawet, w samem wewnętrznem życiu — oddzielne sfery myślenia i czucia izolują się wzajemnie, usiłują o sobie nie wiedzieć okłamać jedna drugą, przemycić coś przed sobą. Poza olbrzymiem cielskiem cywilizacyi 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. Wzrasta-

jący 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 niem 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 fantasmagoryę 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 własnie 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 pierwszem

naszem 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 rzucające 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 paradoksalnem. 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 załamania 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, zahypnotyzowanej, bezwiednej, — inaczej nie utrzyma się na jej poziomie. Na tem właśnie zasadza się straszliwy i upajający — napoleoński patos kultury zachodniej: zająć wszystkie posterunki życia świadomą, swobodną wolą, przyjąć za cały żelazny świat odpowiedzialność, uczuć się jego świadomem ja i sprawcą, uczuć 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 tem właśnie zasadza swą przyszłość i o tyle tylko mają w sobie, o ile dokonać zgoła tego dzieła, o ile wykuje i wy-

chowa w sobie tak czującą, tak pragnącą psychikę. I ktokolwiekbądź staje wpoprzek tego procesu, ktokolwiekbądź osłabia jego tragiczne natężenie, jest w rogiem klasy robotniczej, sprzeniewierza się tkwiącemu w niej posłannictwu i zadaniu. Ruch klasy robotniczej rozpatrywany z tej strony posiada całkiem inne znaczenie, niż to, jakie mu się nadaje zazwyczaj. Jest to tworzenie się nowej arystokracyi, powstawanie nowego typu człowieka, zdolnego objąć świadomy ster dziejów. Różni się on głęboko od demokratycznych dążeń, z któremi splatają go jednodniowe interesy polityki. Czyni on bowiem zależnem swe dojście do władzy od pewnych psychicznych i moralno-prawnych własności. Najdojrzalsza, najsamodzielniejsza część proletaryatu nowoczesnego niewątpliwie czuje i myśli dziś w ten sposób pomimo demoralizującego wpływu parlamentarnych przywódców, którzy tak dalece są przeciwnymi wszelkich „action directe“, że strzegą się nawet bezpośredniej, własnej pracy myśli. Myśli zniwelowana, demokratyczna fikcya lud, 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 pewnem bezbarwnem, beztreściwem 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 fikcya fałszuje na swój sposób wszystkie zdobycze nowoczesnej świadomości, wszystkie pogłębienia zarówno myśli nauko-

wej, jak i intuicyi artystycznej, i na miejsce jedynego odpowiadającego prawdzie obrazu życia, jako tragicznej walki człowieka z żywiołem w sobie i poza sobą, ukazuje fikcyę spirytualistyczną życia, stwarzanego przez uchwały myśli. Materyalizm dziejowy został sfałszowany dzięki koniecznościom przystosowania go do walk demokratycznych: z metody badania, stał się tylko pewnym rodzajem socyalistycznego esperanto. Przyzwoitość bowiem nakazuje, aby postulaty polityczne stronnictwa były wyrażane zawsze w języku „ekonomicznej konieczności". Idzie tu zawsze o przekład tylko tekstu nakreślonego w myśl zgoła innych metod.

Nie zajmujemy się tu specyalnie materyalizmem dziejowym, nie możemy uzasadniać w sposób szczegółowy naszych zapatrywań. To tylko chcemy podkreślić, że z metody rozumienia i organizowania kultury uczyniono materyalizm 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 bardziej ogólnego 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 przedewszystkiem, 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 w ten sposób od postulatów szerokiego i pogłębionego ży-

cia, — negując je. Idzie jednak o rodzaj tej negacyi, jeżeli mówimy, iż Europa jest błędem, iż te wymagania, z jakiemi zwraca się dzisiejsze europejskie środowisko kulturalne do każdej jednostki pragnącej żyć świadomem 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 czem opieramy my swoją wiarę w przyszłość? Gdy jednak tak tragicznie postawimy pytanie, spostrzeżemy, że w ten sposób nikt z nami nie zechce prowadzić dyskusyi. Idzie bowiem w tej całej sentymentalnej 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. Dzięki temu, iż 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 społeczeństwa, nie władającego samem sobą, jednostek, które czynią ze swych aspiracyi dziedziejowych niemal wyłącznie indywidualny użytek. — Dlatego nie umiemy myśleć o kulturze jako o wielkiem zbiorowem dziele, nie czujemy jej od tej czynnej jej strony. Sądzimy, że gdy poprzestajemy na pewnych jej stronach, a odrzucamy inne — dowodzimy

tem samem swej wyższości, swej swobody wobec kulturalnych zjawisk. Nie możemy wżyć się w głęboki tragizm tej prawdy, iż życie nasze dzisiejsze wśród europejskiego środowiska, jest rzeczywiste, pomimo iż my jako samoistna polityczna całość nie bierzemy w niem udziału, że nie uda nam się nigdy ani powstrzymać nieustannego narastania i potęgowania się europejskiego środowiska, ani uczynić nie istniejącemi tych zmian, jakie pod jego wpływem w nas zachodzą. Myślimy o sobie samych niehistorycznie 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 negacye Europy bezwiednie lub świadomie dążą tylko do tego, aby usprawiedliwić odczuwaną przez daną jednostkę niedojrzałość woli i myśli, zwykłą ignorancyę i t. p. cechami wyższości. Wszystko to są wykrętne sofistyczne sposoby uzasadnienia naszej przymusowej bezczynności politycznej, naszej, nie całkiem niezawinionej niedojrzałości kulturalnej i naszej, całkiem 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, bezładnem i chaotycznem oddziaływaniem europejskiego środowiska, — sami przed soba okła-

mujemy się, że zachowujemy wobec Europy jakieś zabezpieczające nas, uprzywilejowone stanowisko. Liryczne urojenia naszych poetów, mistyczne bredzenia naszych historyozofów, zaślepienie naszych polityków — wszystko to są różne postacie jednego i tego samego zjawiska. Przeciwstawiamy Europie naszą wzrastającą niedojrzałość i przeistaczamy naszą niechęć natężonej pracy w całkiem niewzruszoną, aksyomatyczną pewność, że ten brak jest właściwie pełnią. W ten sposób powstaje jakieś uroczyste zaczadzenie, które nie pozwala ujrzeć prawdziwego stanu rzeczy, prawdziwych zagadnień. Chemicznie 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 przedtem o polskiej „kulturze", podczas gdy Poznańskie, Galicya, Królestwo, Polska emigracyjna stają się coraz bardziej obcymi sobie, nie rozumiejącymi się 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 pewnem polskiem, tak lub inaczej określonem środowiskiem. I rzecz dziwna: ustala się pewien bierny kompromis między temi dwoma sferami życia. Nie wstępują one w żaden czynny stosunek, przeciwnie tworzą pewien status quo. Polska staje się psychicznem zaciszem, w którem wypoczywa się po

trudach europejskiej kultury, Europa broni nas od duchowej śmierci. Zachowujemy czułą wyrozumiałość na swojskie zacofanie, mamy się bowiem gdzie przed niem 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 przeistoczenie naszej zbiorowej psychiki stanowi nie treść, ale tło jedynie naszego świadomego życia. Myśl nasza nie usiłuje opanować tego procesu, ona zeń tylko wyrasta, zamienia go w swoje własne, czysto subjektywne przeżycie. Liberum veto sentymentu, bezgraniczny indywidualizm subjektywnego 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. Reagu-

jemy na życie wyłącznie estetycznie: to jest pewna, że każda sytuacya da się odczuć. Podczas gdy coś nieustannie dzieje się z nami, coś nas przeistacza, my poprzestajemy na subjektywnem odczuwaniu. Wśród łamiących się i odbijających wzajemnie przeobrażeń lirycznych ginie sam tragizm dziejowy. Myśl staje się jakby tylko pewnym rodzajem muzycznej transpozycyi stanów psychicznych, których nikt nie bada. Czem jest to coś, co nas porywa i niesie, tego się nie sprawdza, nad tem 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 subjektywne odczuwanie życia, że historyi niema, powieważ oni jej nie widzą. Nie zmienia to samej istoty rzeczy: nie uznajemy w naszem własnem rzetelnem poczuciu samych siebie za odpowiedzialnych członków europejskiej grupy narodów, nie czujemy, nie myślimy o sobie jako o samoistnej, dziejowej jednostce.

Ulegamy fikcyom, 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 samoistnem 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, tradycyi, 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 zrosło się z jej bezwiednem, emocyonalnem, popędowem 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, swej tradycyi, nawyknień, obyczajów tego, co jest bezpośrednio niezbędne do życia na danym poziomie, uwstecznia się w swym rozwoju. Przoduje taki naród, który bezwiednie samym procesem swego życia stwarza w swych jednostkach te popędy właśnie te nawyknienia, te wartościowania, których wymaga życie na danym poziomie Europa jest to nie pojęcie geograficzne, jest to pewien poziom życia. Kto nie zdoła żyć na nim, zrośnie się z niższemi formami życia, stanie się dziejowym materyałem, nie twórcą. Historya zaś jest pracą, nie poprzestaje ona na aktach wiary. Nie idzie tu o mesyanizm narodowy, o jakąś ocalającą dumę narodową metafizykę — lecz o wyrobienie w sobie pewnych uzdolnień, pewnych właściwości psychicznych. Idzie o metodę, kierunek, natężenie pracy kulturalnej, idzie o zrozumienie, że twórczem, postępowem 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 tem zagadnieniem: wszystkie one walczą o takie przetworzenie własnej kultury. Na powierzchni ich 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 innem położeniu: nasza świadomość narodowa jest tem, co nas spaja, jest tem, co jest najbardziej w naszej mocy. Jeżeli świadomość ta będzie czemś pozostającem nazewnątrz tych wymagań, jakie stawia życie, jeżeli nie obejmie całego natężenia dzisiejszej kultury, zrośnięci będziemy z sobą w tem, co nas osłabia, nie zaś w tem, co jest naszą mocą, Życie ekonomiczne będzie stawiało nam wymagania, które zaspokajać będziemy przy pomocy obcych kultur, życie narodowe skojarzać się będzie z uwstecznionemi dziedzinami duszy. Jak nieskończenie słabą i tchórzliwą wydaje się z tego punktu widzenia nasza „buntownicza“ literatura Młodej Polski. Poza dumnemi 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 demokracyi, 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 zoryentować 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 bezwiednie 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 subjektywizm niemocy: pierwsze indywidualne, nieprzewidziane zetknięcie z życiem, ten zapas doświadczeń, które zmieniły całą Europę w niezrozumiałe coś, rozpościerające się naokoło samotnych dusz; dzisiaj dochodzi się do tego wyniku bez doświadczeń. Zajmuje się od razu, a priori wobec świata stanowisko pogodnego nierozumienia, duszę wypełnia nuda; doprawdy niema mniej indywidualnych, bardziej pozbawionych treści istot — niż ci najmłodsi indywidualiści. Tu czuje się już brak powietrza, graniczący z uduszeniem, czuje się poprostu, że ci „poza dobrem i złem“ „rozrzutni“ — szukają, szukają, ziewając, jakichkolwiek przeżyć. I jak zawsze, „katastrofy dziejowe“ odbywają się z taką konsekwencyą, że stają się niedostrzegalnemi, 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 historyę przed sobą, aby czuć, rozumieć, widzieć historyę 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 wy-

bitnych 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 po przez 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 mi nie zaprzeczy, że w tej właśnie formie tkwią w naszej świadomości kulturalnej przyswajane w ciągu ostatnich lat zdobycze. To, cośmy powiedzieli powyżej, tłómaczy 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 tem, co jest tem samopoznaniem, decydowała jednostka, mająca za jedyny sprawdzian tę pozahistoryczność właśnie. W czem ona już historyi, związku z własnem swem położeniem, z własnem swem społecznem życiem nie wyczuwała, tam rozpoczynał się absolut. Gdzie budziła się niemiła reminiscencya, gdzie dana indywidualna idyosynkrazya reagowała na specyficznie wrogi element historyczności, tam oczywiście mogła być mowa tylko o empiryi, brutalnym materyaliźmie 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 czyn-

nikami i ośrodkami dziejowego wykolejenia. Nie było w Polsce człowieka gorzej przygotowanego do roli inicyatora kultur niż Miriam, który w sobie niehistoryczność specyalnie i systematycznie hodował. Trzeba zaś pamiętać, że Miriam jest u nas wyjątkowo wykształconym człowiekiem, że zna on niezmiernie wiele dzieł, poza któremi nie umie wyczućich indywidualnej, dziejowej duszy. Dla niego istniała przynajmniej jako fakt ta historya, która następnie unicestwiała się w jego pozbawionym historycznego wymiaru intelekcie. Dla przeciętnego polskiego modernisty historya, 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 przedewszystkiem 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 Francyi, 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 Francyi za czasów drugiego cesarstwa i trzeciej republiki. Zwracam wogóle uwagę młodych naszych krytyków, że wszechstronne zbadanie kultury umysłowej i artystycznej francuskiej z czasu drugiego cesar-

stwa stanowić może przedmiot niezmiernie pouczających i ciekawych studyów dla analityka kultury. Coraz ważniejszą rzeczą staje się wykrycie, jakiego rodzaju doświadczenia i przeżycia dziejowe ukrywają się poza rozpowszechnionemi w atmosferze kulturalnej i unoszącemi się w niej w formie pozaczasowych tworów czystej myśli — pojęciami i wartościami. Sądzimy, że przeciwstawienie następnie w dalszym rozdziale pewnych innych form głęboko i intenzywnie 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 tem właśnie polega, a przynajmniej to stanowi jego stronę przedewszystkiem wchodzącą w rachubę, gdy idzie o twórczość artystyczną, czem jest nasze życie wewnętrzne, nasze ja w stosunku do dziejowego, zbiorowego życia, w którem bierzemy udział. Istnieje co do tego punktu głębokie rozdarcie w nowoczesnem życiu psychicznem. Te stany dusz, które odczuwamy artystycznie, zdają się mieć wyłącznie subjektywne 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, czem 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 biernem poddaniem się przepływającemu przez nas i porywającemu naszą duszę prądowi. Wyraża się w tem ciągle ten sam stan rzeczy: dziejowe życie jest dla nas czemś ciążącem z zewnątrz, naginającem nas do siebie jak abstrakcya, własne nasze życie nie jest ujmowane w kategoryach 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 teoryi literatury, psychologii itp. Wypowiada się w niem zcharakteryzowana powyżej dążność. Idzie tu zawsze o roztopienie konstruktywnych sił duszy w drganiach, które nie wiedzą o sobie ani skąd idą, ani dokąd — ale poprostu są. Wytworzył się pewien odrębny styl artystyczny, który tak głęboko wrósł w samo usposobienie chwili, że nie jest odczuwany, jako styl, jako pewna formacya dziejowo-kulturalna. Musimy przyjrzeć się temu zagadnieniu. Wiąże się ono dość ściśle z odrębnym i jedynym w swoim rodzaju urokiem twórczości poetyckiej Knuta Hamsuna. Weźcie do ręki Misterye i przeczytajcie głębokie filipiki przeciwko Wiktorowi Hugo, Gladstone'owi, Tołstojowi; wmyślcie się następnie w czar poezyi Hamsunowskiej. Te polemiczne jego wywnętrznenia ułatwiają nam rozumienie samej artystycznej indywidualności poety. Występuje Hamsun przeciwko różnym formom pewnego zasadniczego przekonania, polegającego na tem, iż życie jednostki, niezależnie od tego, czem 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 tem przecież polega własna jego poezya, 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 sprzeniewierzenia się swym nieuchwytnym, jedynym chwilom, — nie poprzestawaniu 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 do wszystkich swoich chwil, czuć, ich głęboką, irracyonalną 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 nie tem, czem się jest, w sobie, ale tem 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, z pod którego nikt się wyłamać nie zechce. Chcemy opierać się na tem, że na tych punktach powszechna irracyonalna śmiałość życia została otamowana i ten to apel do środków psychicznej głuchoty, to zręczne operowanie terorem 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, irracyonalności. 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 zatopionem, zasłuchanem w przemijających światach chwil — czuje się tę tragiczną, sprężystą, niebezpieczną siłę. Każde przeżycie tego człowieka ma w sobie samem wartość i poza poddaniem się urokowi chwil odnajdujemy dumną i tragiczną wolę, gotową zawsze czynem stwierdzić, że ta chwila jest dla niej istotnie wszystkiem. 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 P a n a. Gdy przeminie dzisiejsze zaślepienie, —

będzie zrozumiane, że Hamsun w o wiele wyższym stopniu niż Ibsem jest mistrzem nowoczesnego indywidualizmu. W Ibsenie mamy do czynienia zawsze z rozkładającą się psychologią idealisty starego typu. Jego indywidualizm należy do kategoryi obrzędowych, reprezentatywnych, u Hamsuna mamy do czynienia z bardziej nowoczesnem odczuwaniem całej głębokości życia. Indywidualista Ibsenowski wierzy w siebie lub musi w siebie wierzyć, musi sam siebie uzasadnić, indywidualista Hamsunowski żyje sobą, własnem, irracyonalnem, jedynem życiem i z niego wyrastają mu wszystkie punkty widzenia, wartości. Przeżycie Hamsuna to jest życie, oczyszczone ze wszystkich wprowadzonych przez wolę i myśl szematyzacyi, życie szukające tylko siebie. Coś całkiem innego krzewi się dzisiaj w Polsce pod mianem przeżycia. Postacie Hamsunowskie nie uciekają przed niczem w życiu, idą one przed siebie, zachodzą w śmierć, w żywioł bezwzględnego tragizmu poprzez samego siebie, umierają za swoje irracyonalne ja, tak jak się umiera w melodramatach za ideę. Nie umierają za siebie, ale przyjmują śmierć, zgubę tam, gdzie jest ona konsekwencyą. Są to królewskie, rycerskie istnienia. U nas inaczej się mają rzeczy. Przeżycia Hamsunowskie są nieprzewidzianym wynikiem, rzetelną konsekwencyą nie gwałconego, nie szematyzowanego życia, u nas są one właśnie pewnym gatunkiem szematu, poszukiwanie bezładności stało się planem. Każda rzecz przeżyta być może w rozmaity sposób, przy każdem więc zetknięciu się z losem, ja 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 poezyi Hamsuna — jest tragiczna odpowiedzialność za każdy okruch życia, w naszem bezgranicznie indywidualnem 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 materyalnego stawania się. Coś się zawsze przeżywa, 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 sobie. To sobie ma zawsze pochodzenie kulturalne, intelektualne. Ja Hamsuna poznaje siebie żyjąc i przyjmuje odpowiedzialność za ten swój irracyonalnie tworzony, nie znający siebie jako całość świat. To właśnie jestem ja, to irracyonalne stawanie się moich przywiązań, marzeń, cierpień, miłości, tego wszystkiego, czego nie umiem ująć w słowie, a co jednak czuję. Hamsun to człowiek tej duchowej formacyi, która wydała R. Kiplinga, i pomimo wielu różnic są pomiędzy tymi dwoma pisarzami wielkie powinowactwa. Mamy u nich do czynienia z instynktownem 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 tem jej przejściu właśnie w tem jej rodzeniu się z zetknięcia i działania na siebie żywiołowego chaosu poza nami

z tą cząstką zorganizowanego żywiołu, który jest nami. Tu niema już patosu tego odkrycia, które z takiem przejęciem się wygłasza Nietzsche, — tu stanowi to głębokie poczucia 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 naszem przeżyciem. Przeżycia polskich duszoznawców są bardziej spirytualistyczne. U Hamsuna mamy do czynienia z przepojeniem jedyną w swoim rodzaju, przybierającą postać niemal biologicznego natężenia — wolą, tu wola jest nieobecna. Ten marzyciel ma w sobie coś z drapieżcy, jest coś z piraty w jego beztroskliwości, u nas przeżycie na tem właśnie się zasadza, — że nigdy z niego nie zrodzi się wola. Psychika, wyjałowiona z woli, z biologicznego napięcia ku czynowi, — rozsypuje się na mozajkę przeżyć. Wszystko tu musi skończyć się na liryźmie: 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 wogóle ma znaczenie, gdy nie wiemy, czy nie okaże się jakieś nieznane nam znaczenie w czemś, w czem my go znaleźć nie umiemy. Dawać same przeżycia stało się u nas postu-

latem bezgranicznej niemrawości pisarskiej, przewodnią zasadą, w myśl której piszą się utwory, w których coś z kimś się dzieje i niewiadomo, co też o tem mam myśleć, tak dalece niewiadomo, że w końcu ginie wogóle 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 *). Przeżycia są fikcyą estetyczną, uwalniającą od pracy intelektualnej i artystycznej kompozycyi, od studyów nad epoką, znajomości życia, są literackiem 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 tem dumnem wzniesieniu się w sferę tworzenia, a więc wyłamania nieprzewidzianości, zawiera się słaby punkt Młodej Polski. Bynajmniej. Problem piękna ukazuje się dzisiaj z punktu widzenia nowoczesnej, pogłębionej o całą skalę przezwyciężonego

*) Czytałem np. w Kuryerze Warszawskim nowelę tak zdolnego pisarza jak Wacław Grubiński, do której całkowicie możnaby zastosować te uwagi. Chorobie tej ulegają pisarze o wiele bardziej wyrobieni; są niewątpliwie rzeczy tego typu w tomie Na Krawędzi Władysława Reymonta i niema 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 automistyfikacya.

mechanizmu (ten termin obejmuje w mojej intencyi całą t. zw. pozywistyczną filozofię, cały systemat pojęć, oznaczanych mianem pozywistycznego naturalizmu, psychologizmu, determinizmu) filozofii twórczości w całkiem nowem 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 tem, 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 zadość jednak, 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, jakiem jest ono, i na jego 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

wszystkiemi 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 takiem 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 niem. Gdy wielu artystów pracuje, t. j. żyje swem życiem z tą myślą, aby z siebie, ze swego rzetelnego życia duszy wydobyć piękno, t. j. stany duszy, mające w samem swem istnieniu swą racyę 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 leży tu niebezpieczeństwo. Piękno może stać się nie żywiołem panującej nad życiem swobody, lecz ucieczką chroniącej przed nią niemocy. I rozstrzyga o tem jedna, jak ostrze noża wązka linia. To same 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 rezygnacyi. W pięknie poeta zapomina o tem życiu,

które to piękno właśnie stwarza. Ująwszy samego siebie w niem, zaprzecza życiu, które go do niego doprowadziło. Schopenhauer jest niewątpliwie dopełnieniem kulturalnem estetyzmu: mamy u niego, zarówno jak i u Waltera Patera np. tę sama postać niesumiennego stosunku kontemplacyi do życia. Życie wytwarza treść kontemplacyi: treść ta odrywa się od życia, zamyka 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 kontemplacya zawiera w sobie bezwiednie cały system historycznej apolegetyki. Stąd narzucają się pewne wnioski. Znaczenie danego estetyzmu zależy od charakteru tej dziejowej rzeczywistości, z której pochodzi zamieniona przez estetów w stan kontemplacyi twórczość. Jeżeli rzeczywistość ta posiada sama w sobie dostatecznie dużo mocy, estetyzm jest zjawiskiem kulturalnem, 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 szukanie racyi swego istnienia w sztuce, o którem mówiliśmy, — staje się zagadnieniem pierwszorzędnej wagi. W takim razie bowiem będziemy mieli do czynienia z całkowitem 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 wy-

tworzyło, niema i nie może mieć znaczenia, że jedyne znaczenie jest w niej, 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 czem zasadza się tragedya naszego położenia. Jesteśmy przetwarzani przez potężny proces dziejowy: napróżno usiłowaliśmy znaleźć w samym procesie tym jakąś odpowiedź, która uwolnić mogłaby nas od pracy, od całkowicie samoistnego rozwiązywania zasadniczych zagadnień życiowych. Proces ten jest tylko nieustannem komplikowaniem się środowiska, w którem narody europejskie żyć muszą. Każdy naród musi sam z siebie wydobyć się umysłową, abstrakcyjną, ale konkretną, udzielającą nie życiu samemu, działającą na nie, rozlewającą się w niem jak krew, odpowiedź, po co 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 tem 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 samem upodobaniu do takich lub innych symbolów po-

jęciowych można odnaleźć związek nietylko z historyą nauki w danym kraju, ale z nawyknieniami moralnemi rozpowszechnionemi w nim, z całym stylem życia. Tu analiza ta zaprowadziłaby mię zbyt daleko: wypowiadam na razie jej wynik jako moje przekonanie. Metodologia naukowa — a proszę nie mieć na myśli przytem 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 wulgaryzowanej jej 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 czastką jego moralnego istnienia — można mówić o ich kulturalnem 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 czemś obcem naszej uczuciowości, ulega mu ona tylko, przeżywa je w wyżej scharakteryzowany sposób, tworzy ponad niem estetyczne widzenia, pozwalające znieść ten stan rzeczy. Widzenia artystyczne

stwarzane przez Młodą Poskę 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 wizye wydobywającej się z dna tego chaosu swobody. Świadomość jednak towarzysząca temu wysiłkowi wynaturzała go: zmieniła kraj twórczego piękna z przekształcającej czynnie, wychowującej, zmieniającej samą biologiczną wartość człowieka i społeczeństwa wizyi— w indywidualną ucieczkę duchów, w stan usypiającej samą siebie kontemplacyi, zawieszonej nad piekłem życia, które je stworzyło.

Od sześciu lat na różnych polach i różną bronią walczę z tem fatalnem przekształceniem. Poznałem własnem doświadczeniem, jakiemi 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 chce się orać, trzeba uzasadniać, doprowadzać do stanu świadomości same błędy, które się chce zwalczać. Narzędziem zasadniczem 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 tem 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 zagad-

nienia, które uważałem za najważniejsze. Człowiek, który chciałby w Polsce walczyć z samemi 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 niczem przyczynić się do rozwiązania samych zagadnień: mówi się cokolwiek bądź, 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 temi 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 generacyi 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 ona zbiorową i prawdziwie nowoczesną, t. j. koordynującą dzisiejsze wysiłki i rozwiązującą dzisiejsze zagadnienia, wiarę w siebie.

X.

NATURALIZM, DEKADENTYZM, SYMBOLIZM

J. B.

X

NATURALIZM, DEKADENTYZM, SYMBOLIZM

Literatura francuska drugiej połowy zeszłego stulecia stanowi bardzo wdzięczny i pouczający przedmiot studyów 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 różnemi rzeczywistościami, ile raczej z dwoma momentami jednego i tego samego zasadniczego procesu. Jest to złudzeniem krytyków, pomiędzy innymi tych, którzy prowadzą dziś we Francyi 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 materya 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 klasyfikacyi literackich. Klasyfikacye 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 pewnych 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 studyuje uważnie listy i dzieła Flauberta, spostrzega, że zajmujący tego pisarza problem „objektywizmu sztuki" ukazuje się nie zawsze w jednej i 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 subjektywnego podłoża, zaczyna żyć własnem swem 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 dalszem rozwinięciu metafizyki Malebranche'a przez Renana; 2) artysta oddaje zajmującą go dziedzinę życia z objektywizmem uczonego; 3) artysta jest ponad światem, bawi się swojem widzeniem, samą swą sprawnowścią w oddaniu go (illusion à décrire). W Pani Bovary, w Salammbô — mamy do czynienia z przewagą artystyczną pierwszego punktu widzenia; w Pani Bo-

vary — szczególniej — dwa ostatnie punkty widzenia zawarte są w pierwszym. Education sentimentale pisana jest pod przeważnym wpływem drugiego stanowiska; trzecie przeważa w Kuszeniu Ś-tego 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, abym tu mówił o genetycznem oddziaływaniu: jest to bardzo nieciekawe najczęściej. — Idzie mi o powinowactwa psychologiczne, — o tożsamość lub analogię struktur. Nie trudno spostrzedz, że trzy wymienione powyżej stanowiska różnią się bardzo zasadniczo między sobą. Można powiedzieć, że dwa ostatnie są wynikiem rozkładu pierwszego, dwoma formami jednego i 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 wzruszenia, pożądania, czucia, całe jego konkretne ja 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. Swiadomość 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 niem 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 coś 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 swobodnem widzeniu sztuki. I nie zmienia to bynajmniej stanu rzeczy, że taki objektywizm jest zawsze złudzeniem. Idzie nam tu bowiem o ujęcie samego procesu wartościowania życia, samego sądu o niem, tego irracyonalnego zajęcia wobec niego postawy, które stanowi a priori stylu artysty. Zasadniczo sprawa na tem 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 uznawanej przez nas wartości. Istnieje ono dla nas i w nas, ale jakby nie przez nas. Życie przeżywa, zużywa człowieka i nie jest jego dziełem, lecz koszmarem, zmorą, halucynacyą 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 hypnozy, w której sam człowiek staje się sobie tragicznem 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 naturalnem uzewnętrznieniem się jednostki, roztwiera się pod jej stopami, jak przepaść. Dlatego właśnie, że żyła, żyła naiwnie na powierzchni czegoś, czem 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. Ja 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 ja 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 czemś objektywnem. Poczucie zależności jednostek od procesu społecznego, który je zużywa, lecz nie zabezpiecza

trwania wyników ich działalności, brak prawa — 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. Niema 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 kategoryach biologiczno-przyrodniczych, ani w kategoryach 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 w sposób całkowicie nieobliczalny kształtuje je. — Absolutna zdradliwość środowiska społecznego, czyhająca w niem nieustannie zagłada są tu rysami, najbardziej rzucającymi się w oczy. Społeczeństwo nieustannie wymaga mnóstwa 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 wogóle 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 socyologicznych prawach, które pojmują oni w ten sposób, jak gdyby rzeczywistość socyologiczna była przedmiotem badań tego samego typu, co i rzeczywistość przyrodnicza *).

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 pytaniem

---

*) 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 wogóle 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 z pod władzy naturalizmu i socyologicznego zboczenia, tylko naturalnie należy go czytać szczerze tj. z zamiarem przemyślenia jego pism, a nie zaś w celu wyłowienia tej lub innej cytaty: jest bowiem rzeczą pewną, że w ten to ostatni sposób czytuje się dzisiaj wyłącznie klasyków. Zwłaszcza celują w tem nowocześni niemieccy esseiści, którzy nieustannie są opanowywani w swem pisaniu przez dążność znalezienia dla studyowanego przez nich pisarza jak najbardziej paradoksalnej maski: powstają stąd rzeczy tak karykaturalne, jak książeczka Kassnera o Diderocie.

zawsze jest samo istnienie siły i jej kierunek. Problem społeczny nie mieści się formalnie w kategoryach poznania. Nie o poznanie tu idzie i nie o techniczne wyzyskanie jego rezultatów. Żadne poznanie braków kapitalistycznego społeczeństwa nie doprowadzi do usunięcia ich, jeżeli niema 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 tem samem znaczeniu, co i przyroda: chodzić mogło wobec niej tylko o poznanie i zastosowanie wyników tego poznania. Był Zola racyonalistą do głębi duszy i niezaprzeczalnym romantykiem. Stany psychologiczne ukazywały mu się w formie bytów objektywnych. Proces poznania, proces klasyfikacyi i idealizacyi myślowej ukazywał się mu jako rzeczywisty proces społeczny. Gdy myślał o ocaleniu społecznem, ukazywało się mu ono jako zrozumienie „prawa“ życia i zużytkowania 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 historycznem człowieka, lecz czemś istniejącem tak, jak przyroda. Prawo jest tu nieobecne. Nie istnieje krytyka świadomości. Ta ostatnia objektywizuje 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 do czynienia tu ze 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 interpretacyi 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 nieustannem 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 emanacye złudzeń, które unoszą się ponad dzisiejszą demokracyą. 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 „nieuniknionem istnieniu“, „o granitowych jego prawach“. Zola wierzył, że byt jest i ma być poznany, w tem poznaniu widział swe zadanie i prawo wewnętrzne. U innych ten sam zasadniczo stosunek przebierał inne formy. W Zoli siłą dominującą było nie postrzeganie bezpośrednie, lecz pewien stan „mistycznego“ widzenia, wyłaniający się z logicznego opanowania pewnego zakresu życia. Gdy zdołał on powiązać w jedną logiczną całość

szczegóły takiego zakresu zjawisk, same zjawiska przeistaczały się w jego oczach: zostawały one uposażone niedostrzegalnie w pewną, właściwą im grawitacyę. Życie postaci Zoli jest ujawnieniem tylko siły ciążenia, jaką nadaje im to lub inne stanowisko w logicznym systemacie ogólnego widzenia poety. Logika i namiętności logiczne były intelektualnem źródłem optymizmu Zoli. Zadowolenie klasyfikatora i architetkta było tym stanem uczuciowym, który pozwalał mu znosić „zastaną“ i odtwarzaną rzeczywistość. Gdy wyobrażamy 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 może wydać się wobec legend, jakie krążą o tym wielkim poecie, jako nieprawdopodobne i paradoksalne zmyślenie. Rysem tym jest posunięta do bardzo wysokiego stopnia, heroiczna wprost prawość wewnętzna. 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 psychicznem takiego artysty jak Baudelaire — wszystkie inne wymienione powyżej postacie opracowywania własnych przeżyć, zachowania się wobec nich, zawierają w sobie jak gdyby trudno pochwytną domieszkę pierwiastku nieuczciwości. Wrażenie to niepokoiło mię już oddawna. Po wielokrotnem 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, czem są, co czują — schodzi do poziomu czysto subjektywnych stanów, czegoś, co prawie nie istnieje. Dla Baudelaire'a jego rzeczywiste stany duszy — były niezniszczalne psychicznie. 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 materyale przekazanej mu, jedynej pracy. Gdybyśmy zechcieli szczerze przemyśleć własne nasze życie, przekonalibyśmy się, jak niezmiernie rzadką i trudną jest taka odwaga i nieznająca 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 niczem. Ważnem jest, co się pomimo tych subjektywnych stanów robi, tj. przeważnie co się wypowiada, co się podtrzymuje jako oficyalny dogmat kierunku, partyi. Gdy człowiek tego typu styka się z poetą takim, jak Baudelaire — ten ostatni musi paść ofiarą bezwiednej, automatycznej wprost nieuczciwości. Gdy artysta mówi o czemś, mówi, co on doświadczył, u myśliciela na pierwszy plan wysuwa się — za pomocą jakiej myśli można się uniezależnić od doświadczenia. W zestawieniu z romantykami poprzednich generacyi stanowi Baudelaire surową szkołę artystycznej i wewnętrznej uczciwości. Istniało dla niego doświadczenie wewnętrzne, przeżyte — takiem, jakiem było, jakiem 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 tylko katolikiem. 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 zewnętrznych 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 intencyą wiążącą nas z powszechnem życiem, nie unoszącem 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 Francyi — Balzac, Baudelaire, Barbey d'Aurévilly, Villiers de l'Isle Adam, Hello — znaleźli w nim siłę, pozwalającą im być w swem życiu wewnętrznem, w pojmowaniu człowieka tak sumiennie przenikliwymi, tak głęboko i mężnie sięgającymi w życie dusz, iż pisma ich stanowią dla wszystkich, — dla tych też, 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 znaj-

dować w stanie duszy i myśli, mogącym służyć za wzór budujący. Z tego punktu widzenia, zwłaszcza gdy się zbudowanie zacieśni do demoralizującego poziomu pism specyalnie „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 tem, że nie pozwala on nam rozgraniczać sfer subjektywnego odczucia i rzeczywistego, dziejowego czynu. Nieskończenie jedynie ważnem jest całe nasze życie, cała nasza indywidualność. Z tego punktu widzenia rozważać mamy całe nasze życie duchowe; na tem właśnie polega katolicyzm — jako postawa psychologiczna. Dlatego też, gdy mówimy o katolicyźmie Baudelaire'a mamy na myśli ten właśnie nieskończenie sumienny stosunek do własnych przeżyć, jaki cechował go jako artystę. Tem, czem 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“ — grzesznika. 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, czemś więcej, niż wyznaniem wiary artystycznej. U Lamartine'a, Musseta, Wiktora Hugo, Micheleta, Lamennais'go istnieje niewyrozumowane, a priori przeświadczenie czy nadzieja, że ostatecznie znaczenie ich osobistego życia może nagle zmienić się, 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 demokracya 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 właściwie nieustannie hypnotyzowani przez tłum w swem myśleniu, taki wirtuoz jak Renan umie uczynić swoje zastrzeżenia dyalektyczne, swoje najwyższe finezye pułapkami i przynętami na kołyszącą się i chwiejną duszę tłumu. O jakimże arystokratą, patrycyuszem w swem pisaniu był w porównaniu z autorem „Dyalogów filozoficznych“ — Proudhon, i można się zawahać, zanim się zwolni od zarzutu demagogizmu — Nietzschego, gdy zestawia się go z wielkim mistrzem uczciwości myślowej, 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. Przezwycięża panujący nad psychika kulturalną, bezwzględnie nie męski — optymistyczny przesąd, iż to, co stanowi treść tej psychiki, musi mieć w każdym razie jakieś bliższe lub dalsze — ale dodatnie — 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 definicyi postępowe*). Jest bardzo ważną rzeczą nie wierzyć, 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 umysłowem i moralnem — z rzeczywistością. Sentymentalna wiara w postęp jest dzisiaj najszkodliwszą w kołach t. zw. inteligencyi formą obłudy moralnej i nierzetelności umysłowej. Sądzę, że każdy, kto przebywał tę niebezpieczną chorobę — musi z uczuciem trudno uchwytnego wstydu — czytać listy Baudelaire'a, tj. być obecnym przy pracy człowieka, wydobywającego na jaw prawdę bez wiary w jakąś mistyczną moc, która nadać może nieokreśloną wartość temu trudowi. Baude-

---

*) 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.

laire 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, materyalna 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. Nic wielkiego nie powstało i nie powstanie nigdy w świecie bez tej rzetelności. 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 posiada tego adamantowego pierwiastku, tej dyamentowej pewności, kto jest we własnem wnętrzu miękkiem 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 czem polega różnica pomiędzy nimi a autorem Kwiatów Grzechu. Oto dla symbolistów ta sama bezsilna, kochająca sama siebie, 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 nieokreślonem. Tajemnica świata w poezyi symbolistów jest właściwie bardzo charakterystycznym wytworem przypadkowej, nie pozostającej w żadnym określonym związku z życiem dziejowo-społecznem, psychiki kulturalnej. Treść świadomości, o ile nie służy za podstawę dla ściśle określonego działania — staje się zależną od perypetyi 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 żadnem określonem i odczuwanem jako wartościowe działaniem, obraz świata staje się jak gdyby tylko refleksem naszych wzruszeń, medyum 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 „bytu“, wydaje się, iż sam przez się świat jest tylko znakiem, tylko sugestyą, czegoś, co kryje się poza nim. To coś jest nieokreślone. Charakter tego bowiem głębszego znaczenia nie jest związany z żadną intelelektualną treścią, lecz zależy od naszych wzruszeń i uczuć, nie daje się ująć w żadne myślowe kategorye. Świat więc jest 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 pulsującem, nieuchwytnem życiem.

Jasnem 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 wzruszeniowem. Obraz świata, cała intelektualna treść świadomości — wszystko to ma znaczenie jedynie o tyle, o ile wchodzi w związek z jakiemś głębokiem 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 i 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 tem 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 ugasanie obrazów. Doznaje ona wrażenia, że obcowała poprzez nie z czemś nieskończenie głębokiem, głębszem, istotniejszem i pierwotniejszem, niż społeczeństwo i okre-

ślone 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 tem. Życiem właściwem są te momenty, w których cała psychika jest zatopiona w tem wyolbrzymionem 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 emocyonalne transformacye 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 materyą czynu, zadaniem: jest

wielką istnością, roztwierającą swe wewnętrzne życie przez wzruszenia. Wzruszeniowy oddźwięk, budzony przez myśli i wyobrażenia decyduje, czem staną się one dla twórcy. Zajmujemy się tu nie oceną estetyczną dzieł, wytworzony 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 żadnem 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, metodą 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 nie dostrzegalny, że to jej rozpłynięcie się nie jest i nie może być nigdzie ujęte, nie występuje jawnie. Istnieją stanowiska myślowe, występujące przeciwko pojęciu jakiejkolwiek objektywnej 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 symboliźmie: tu rozkładowi ulega właśnie ta podstawa psychiczna. Psychika staje się czemś mglistem, biernem, nieopanowanem. Gdy pozostawimy na stronie logiczne i wogóle 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 niezniszczalne znaczenie, że, słowem, rozdzielone przez czas przeżycia, momenty nie są czemś samoistnem względem siebie, lecz, że istnieje w życiu pewna czynna ciagłość, która zostaje przez każdą chwilę przez nas przeżytą — w ten lub inny sposób określoną. Ta jednoznaczność przeżyć stanowi istotę psychiczną zmysłu prawdy. Jesteśmy istotami samoistnemi, a nie zlepkami oddzielnych wydarzeń, przeżyć, tylko o tyle, o ile czynimy z tej jednoznaczności odpowiedzialność naszą. — 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 naszem życiu, brak jej poczucia. Życie zmienia nas, wytwarza w nas różne stany, nastroje: myśl nasza usiłuje dla każdego z nastrojów tych, dla każdego z tych stanów stworzyć uzasadnienie. Występują tu dwa stanowiska całkiem wyraźne w swej dyametralnej przeciwstawności: każdy moment życia stwarza nowe warunki dla naszego działania, jesteśmy nieustannie odpowiedzialni przed własną istotą za całe nasze życie. Tu nie ma nowy o żadnem 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 czemś bardzo określonem, 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 przeciwnie. Wszystko, cokolwiekbądź przeżyję — może mieć jakiś sens, jakieś znaczenie. Żyć symbolicznie, to znaczy odnajdywać nieokreślone znaczenie, myśl głęboką poza wszelkiem przeżyciem, jakie zostanie w nas wytworzone przez zbiorowy proces życia. Świat nie jest tu żadną twardą rzeczywistością, jest on czemś, 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, czem 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 feerycznem, utrzymywanem 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 jedyną wielką tajemnicą, przemawiającą do nas poprzez różne postacie, tony, formy. Wydaje się, że mamy do czynienia z jakiemś bardzo szerokiem 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 wogóle muzyką, ani passyą ani dytyrambem: — czemś całkowicie innem... Wzruszenie samo przez się nie włada światem: — stać się musi siłą. Siła tylko dokonywająca czynów, które uzewnętrzniają się w trwałych dziełach, przeciwstawiająca się siłom pozaludzkim, jest m o w ą, na którą to, co jest poza człowiekiem,

odpowiada. Symbolizm wyeliminowuje ze świata siłę, przenosi nas ze świata na wyspę Prospera: w wyspę tę zamienia tragiczną dziedziną ludzkich czynów, mroczny i surowy grunt historyi. Tu też odnajduje on swe powinowactwa, zamienia całą przeszłość w ciągnące się poprzez wieki marzenie, rozróżnia tylko niejako kondygnacye i pogłębienia snu. Symboliczna krytyka i historya twórczości wytrawia z nas poczucie rzetelnego wysiłku, jakim zdobyte zostało wszystko, co stanowiło kiedykolwiekbądź treść świadomości ludzkiej, czyni z wielkiej, czynnej idei jedności dziejowej, jedności, która, powtarzam, jest zadaniem, a nie rzeczywistością, coś wiecznie istniejącego. —

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 anologie pozwalające twierdzić, że sama historya jest złudzeniem, że istnieje ona w momentach tylko, w których nie wznosimy się do absolutu. Trwanie rozciągniętej w czasie historyi jest złudzeniem, stwarzanem przez upadek z wyżyn absolutnego, pozaczasowego samopoznania. Wiemy, co stanowi istotę tego samopoznania. Gdy jakakolwiekbądź treść kultury stopi się w naszej psychice z silnem wzruszeniem, gdy zapanuje ona nad całem, zacieśnionem przez natężenie wzruszenia polem naszej świadomości, gdy stanie się ona ośrodkiem podświadomych skojarzeń, wydaje się nam ona czemś bezwzględnem, niewzruszonem, jedynem. Symboliczne zjednoczenie dziejowe oznacza właściwie tylko to, że różne kultury mogą stać się w ten sposób ośrodkiem jednego i tego samego wzruszeniowego życia. I wogóle symboliczna synteza różnych światopoglądów to tylko

mniej więcej oznacza: gdy człowiek przestaje dążyć do czegokolwiekbądź w świecie, gdy poprzestaje na emocyonalnem życiu i z punktu tego życia rozważa pojęcia, myśli, wyobrażenia, znikają różnice między stanowiskami i poglądami, powstaje jedność biernego odczuwania, jedność fizyologii ludzkiej. I symbolizm ten właściwie jest w zasadzie hegemonią psychofizyologii, posługującej się różnemi kulturalnemi treściami, jako zewnętrzną formą swojego życia. Wogóle trzeba o tem pamiętać, że w naszem życiu duchowem te dwie dziedziny: historya i fizyologia są do pewnego stopnia dwoma biegunami naszej wewnętrznej krystalizacyi. Gdy przestajemy być świadomymi uczestnikami twórczości dziejowej, stajemy się igraszką mistyfikującej nas fizyologii. Gdy przestajemy tworzyć z siebie, z własnych naszych popędów, instynktów, z całej naszej psychofizyologicznej istoty coś, co stać się może momentem kultury, jako zbiorowego dziejowego dzieła — psychofizyologya 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 fizyologii 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 niczem samego zasadniczego typu życia o którego zcharakteryzowanie tu chodzi.

Zastrzegając się znów przeciwko nazbyt sztywnemu pojmowaniu naszych szematów, podajemy tu tego rodzaju zarys klasyfikacyi. Romantyzmem 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. Naturalizm jest pewną postacią romantyzmu: uznaje on bowiem za normę społecznego życia, za fakt objektywny swoje poczucie zależności wobec procesu społecznego, który uchyla się z pod kontroli i inicyatywy świadomości. Dekadentyzmem 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. Symbolizmem wreszcie nazywamy stan świadomości, wytwarzającej dla siebie, dla swego wzruszeniowego życia, wystarczający wymaganiom jego 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 z oznaczanem tu przezemnie mianem symbolizmu stanowiskiem. Wyrastają one niewątpliwie z tego samego podłoża dziejowo-kulturalnego, lecz pomimo to różnią się dość znacznie w swych dalszych konsekwencyach. Oczywiście i tu nie możemy objąć wszystkich dróg, które krzyżują się w danym punkcie duchowego życia; zaznaczamy tylko te z pośród nich, które z tego lub innego powodu mają znaczenie dla ogólnych zadań naszych roztrząsań. Mało istnieje w nowoczesnej literaturze pisarzów o tak skondensowanem znaczeniu psychologicznem jak to, które cechuje wszystko niemal, co wyszło z pod pióra Juliusza Laforgue'a. Wydaje mi się, że jest on najgłębszym z tych wszystkich myślicieli i poetów francuskich, któ-

rzy starali się ująć i przezwyciężyć paradoksalne zagadnienie współczesnej świadomości kulturalnej. Widzieliśmy, na czem polega problem. Świadomość sama przez się ma znaczenie jako przewodnik i środek oryentacyjny pewnego procesu biologicznego. Dzięki warunkom, w jakich wykrystalizowuje się świadomość kulturalna, dzięki położeniu ekonomiczno-społecznemu warstw t. zw. myślących, powstało paradoksalne biologiczne zjawisko nowoczesnej świadomości. Paradoksalnem jest ono wskutek głębokiej nieodpowiedniości, jaka zachodzi pomiędzy tem, co świadomość tu uważa za swój świat, swoje otoczenie, w jakiem żyje, a tem, co jest istotnie jej otoczeniem. Środowiskiem biologicznem naszej świadomości jest współczesne skomplikowane społeczeństwo, cały ten bezmiar zbiorowej pracy, która dźwiga ją ponad żywiołem. Świadomość ignoruje ten stan rzeczy i w swem mniemaniu styka się bezpośrednio z „przyrodą“: widzi tak lub inaczej w samej sobie podstawę działania bezpośrednio sięgającego w byt... Dzięki temu 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. Silnej niż ktokolwiek przeżył on rozdarcie świadomości, poczucie bezsilności jej wobec świata, „przeznaczenie“, które nią włada. Zrozumiał jednak i dalsze konsekwencye tego stanowiska. To wszystko, co przeżywa w samej sobie świadomość, cały jej wewnętrzny dramat nie ma właściwie wpływu na to, czem stajemy się my sami, jako cząstką zbiorowego życia. To rzeczywiste nasze, związane z świa-

domością życie idzie swemi 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 wszystkiem: niezależnie od akompaniamentu romantycznej świadomości życie ciągnie nas swojemi 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 niedorzecznem i potwornem 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 niewiadomo w co godzi: złudę psychiki czy w niepoprawność życia. Wszystkie te odcienie żyją w każdem 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 przysycha tak do różu, że niepodobna 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, przezierającyah się w styksowej fali i miedziane kroki przeznaczenia i trzepotanie wachlarzy z sentymentalną historyą 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 jedynem, nieskończenie ludzkiem połączeniem błazeństwa i bólu. Gdy się objęło całe bogactwo tego prawdziwego cudu subtelności, niesłychanie brutalnem 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 tem samem, czem 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, mozajkach, inkrustacyach 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 tem, 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 autohypnoza, 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, własnego wychowanego na Renanie, Baudelairze, Stendhalu, Taine'ie ja, gest Napoleona wobec Volneya. Nie na zrzeczeniu się samoistności, lecz na samoistnem, świadomem 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 różnemi 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, unosząca się na jej powierzchni i niezdolna jej 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 tembardziej zaś 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 automistyfikacyi 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 można dzisiaj jedynie zawładnąć życiem i przezwyciężyć własną przypadkowość — albo też uczynić ze swojej przypadkowości właśnie i bezsiły racyę 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 one młode umysły w tem, 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 fizyologii, używającej kulturalnego dorobku, ma wrosnąć w fizyologię, wytwarzającą ten dorobek. Tu musi mieć miejsce przezwyciężenie wszystkich przekazanych przez tradycyę instynktów. Specyalnie 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 teoryi, 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 oryginalnej działalności pisarskiej; wypowiadać, mniejsza o to, co — ale w sposób oryginalny — tak brzmi pierwszy postulat estetycznej dyalektyki. Odbił się w tem 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 ducha francuskiej literatury, musi przeczytać bodaj kilka tomów Causeries de Lundi Sainte Beuve'a. Literatura jest samoistną

wobec życia dziedziną, czemś, co jest samo w sobie i dla siebie. Życie dąży własnemi swemi 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 tradycyi literackich. Literatura jest tu uduchowieniem, rozszerzeniem „towarzyskości“ — „dworu“ — „salonu“. — Życie społeczne w głębokiem i prawdziwem znaczeniu jest źródłem stylu i oryginalności — tak mniej więcej daje się określić typowo-francuski sposób widzenia tej kwestyi. 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 entuzyazmowi i sentymentalizmowi“ dążącej do przewrotu inteligencyi. Życie towarzyskie i jego wymagania wywarły wpływ decydujący na ukształtowanie umysłowości i literatury francuskiej. Życie towarzyskie było bowiem we Francyi od czasów ukonstytuowania się zcentralizowanej monarchii biurokratycznej terenem, na którym rozstrzygały się walki o wpływy, władzę, karyerę. Towarzyskość była tu kulturalnem, umysłowem narzędziem walki o byt. Każda zdolność stawała się zdolnością w prawdziwem 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. Reto-

ryka wymagania stylu — miały we Francyi znaczenie życiowe niemal już same przez się. To, co nie mogło być wypowiedziane w Wersalu za Ludwika XIV, w wytwarzających opinię 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 tradycya ta została zerwana. Bynajmniej. Do dziś dnia można znaleźć we wszystkich dziedzinach umysłowego życia Francyi 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, styl retoryczny, zaczynają one same działać w ten sam sposób. Gdy Sainte Bueve w swej dowcipnej sylwecie Malebranche'a stara się wyprowadzić jego system metafizyczny z jego stylistycznych uzdolnień, mamy w tem do czynienia z czemś głębszem, niż zwykły paradoks. Nowoczesna literatura francuska na pierwszy rzut oka wydaje się nieskończenie odmienną od swych klasycznych tradycyi i wzorów. Poezya symboliczna nie bez głębokiej racyi mówi nieraz o indywidualiźmie jako swym zasadniczym charakterze, ale zasadniczy — najgłębszy typ umysłowości zachował jednak i tu swą władzę. Wypowiedzenie i jego potrzeby są tu czemś decydującem

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, abym odmawiał szczerości tej literaturze: staram się zcharakteryzować tylko jej metody — nie więcej. Pewne jest to jedno, że dla pisarza francuskiego zagadnienie jego indywidualności jest roztrzygnięte, gdy znajdzie on dla siebie wystarczającą formę wysłowienia. Być wypowiedzianem, znaczy to według tych pojęć pozyskać pełne obywatelstwo w duchowym świecie. To, co daje się wypowiedzieć, stwierdza tem samem już swe istnienie, swą zasadność. Gdy jednostka przetworzy swój, mniejsza o to jaki, stosunek do gotowego świata na własny ton, styl literacki — zagadnienie jest rozwiązane. Społeczeństwo, historya 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 nowem 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, zostaje przecięte. Społeczeństwo staje się tylko podłożem, na którem 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 entuzyazmem o „humorze“. 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 organiźmie kultury dana myśl lub stanowisko duchowe, tem niedostępniejsze są one dla cudzoziemca. Psychologia zaznajamiania się z obcemi kulturami jest wogóle 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 innem 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 n. p. głębiej w historyę 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, uczymy się kochać i rozumieć te wielkie całości. Ulegamy tu często złudzeniom: przypisujemy znaczenie objektywnej, 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 obcemi kulturami wyrabia w nas zmysł całości, zdolność ujmowania wielkich dziejowych planów. Gdy zbywa nam na życiu własnem, plany te wydają się jakiemiś nadprzyrodzonemi 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, szematyczny 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 Syrjusza albo ślepe i nieme parcie jakiegoś dogmatyzmu chwili; albo „morlockizm“ *) dziejowy albo bezoporne unoszenie się w abstrakcyi.

Gdy zaczynamy rozumieć prawdziwe znaczenie tego zagadnienia, rozumieć jego głębokość, odsłania się nam prawdziwe znaczenie „humoru“. Spostrzegamy, że jest to coś więcej niż forma literacka, że mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem głęboko nowoczesnej religii narodowej, że jest to stan duszy, pozwalający bez kłamstwa, zacieśnienia i obłudy brać świadomy udział w stwarzaniu nowoczesnego życia, stan duszy, potęgujący nasze usposobienie czynne i nie

---

*) Patrz Wells: Podróż w czasie. Ciekawy przykład przesuwania perspektyw dziejowych mamy u Engelsa. Z jednej strony mamy u niego patos spinozystyczny wynikający z kontemplacyi 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“ historyi. Powiedziećby można, że Podróż Gulliwera jest komentarzem do zrozumienia pism Engelsa. Pewne zagadnienia wydają się temu pisarzowi sprawą nadludzkich konieczności, inne maleją mu do roli igraszek.

kaleczący jednocześnie w niczem naszej swobody umysłowej. Kto chce przekonać się, jak skomplikowanemi i głębokiemi są prawa, rządzące przekształceniami wzruszeń ludzkich, niech zapozna się z historyą i strukturą moralną humoru. Studyum 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 tradycyi feodalno-rodowej: — wszystko to tkwi w tym zdumiewającym stanie duszy, którego głębokość odsłania się nam nagle i niespodziewanie, i wtedy staje się dla nas jasnem wiele z tego, co przedtem zastanawiało nas w literaturze angielskiej jak zagadka. Gdy naprzykład 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 reminiscencya, 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 wzrastały one i rozumiecie dobrze, że żadna z nich nie jest jakiemś ostatniem

słowem ludzkiej natury, żadna nie jest specyalnie ad hoc stworzonym, uroczystym, metafizycznym reprezentantem gatunku. Przeciwnie, każda z nich jest uwarunkowana i ograniczona w pewien najzupełniej specyalny sposób, tak znamy wszystkie brodawki na jej twarzy, wszystkie garby i narośle jej duszy, wszystkie śmiesznostki jej kostyumu, jej codziennego zachowania się, że jej losy wydają się nam czemś zewnętrznem względem nas samych. To jest historya co najwyżej człowieka, zbierającego stare akty sądowe, lub człowieka, uwięzionego za długi i tu idzie tylko o jakiegoś antykwaryusza, 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 tem wszystkiem, co zawiera się w kształt, mający znaczenie dla człowieka, a wiecznie bezkształtnem, lub po swojemu kształtującem morzem żywiołu, o którem 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 tem, 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, nie dojrzałe życie — oto jest nasza prawda wobec tego, co jest poza nami. Tem właśnie jesteśmy. Każda nasza chwila ryje się w życiu gatunku; tak jakeśmy ją prze-

żyli, przeżyła ją ludzkość w nas, w naszem wnętrzu. Niema bowiem organu prócz nas samych i niema przedziału pomiędzy tem, co przeżywamy prywatnie dla samych siebie, a tem, co przeżywamy dla ludzkości. To życie, które przez nas przepływa, przez nas tylko ukształtowane być może; tem już raz na zawsze będzie, czem 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 nie gotowe, nie dojrzałe, nie przystrojone jeszcze w szemat 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 naszem własnem, tak powszedniem zazwyczaj i mało oryginalnem 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 osobi-

stego życia wnika w samą istotę ludzkiego tworzenia; uwiecznia się w niem każda chwila i tu jest jej sąd ostateczny; jest bezwzględnie, jest, jakąśmy ją uczynili taką już pozostanie i nie uczyni się już jej niebyłą. Prawda, bezwzględna prawda ludzkiego istnienia nie jest związana bynajmniej wyłącznie z jakiemiś „historycznemi“ czy też „metafizycznemi“ chwilami: takie, jakiem jest, jest całe życie bezwzględnie. Absolutnem znaczeniem człowieka jest suma tego, co przeżył on: to jedno i to już nieuchronnie. Niepodobna uczynić nieprzeżytem, co przeżytem zostało. Niepodobna żyć, przeskakując chwilę: czas cały, jak jest, tętni naszą odpowiedzialnością. Żaden wzgardliwy sąd o tem, 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, nieustannem wytężeniem i jeżeli prawdą jest, że życie ludzkie jest sprawą nieskończenie ważną dla człowieka, każda chwila taka, określona właśnie, jak przez nas przeżytą została, posiada w sobie istotny majestat religijnego aktu.*) — Człowiek — kapłan bezwiedny, pisał Norwid. „Jeżeli to, co się rozkłada

---

*) Gdy pisałem to, nie znałem jeszcze głębokiej, czcigodnej książki Maurycego Blondela l'Action. Paris. Alcan 1893 (w handlu księgarskim wyczerpana). W pierwszych jej rozdziałach tezy tu podtrzymywane wyłożone są z siłą, przypominającą niejednokrotnie Myśli pokrewnego Blondelowi duchem Pascala.

trwa — pisał Bergson — jest to możliwe jedynie dzięki solidarności z tem, co się nieustannie tworzy". — Pusty, bierny czas trwa jedynie przez związek swój z wysiłkiem. Teorya wartości Marksa może ponieść klęskę w dyskusyi czysto ekonomicznej, zawiera jednak w sobie głęboką i genialną intuicyę metafizyczną: krytykę druzgocącą drogiego fejletonistom Artura Schopenhauera*). W tem 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 intuicyi 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, com powiedział, zdołało już dać pewne wyobrażenie o tem, jak dalece miałem słuszność, nazywając „humor" głęboko religijnym w nowoczesnem 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 intuicyę 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 nie-

---

*) Z biegiem czasu zostanie uznaną niezaprzeczalnie prawda, że Marks był przedewszystkiem 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.

rozczłonkowaną, usiłującą ująć, poznać samą siebie wiedzą, i rozumie się cały tragizm słów Newmana, że życie ludzkie bywa nieraz zbyt krótkiem 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 trzepocącej się na dnie duszy, ożywiającej nas swem ciepłem wizyi umysłowej. Tu tkwi ona w nieskończonych możliwościach, ukrytych w tem zasadniczem stopieniu w jedno indywidualności z powszechnością.

Znaczenie życia naszego jest w niem samem, takiem właśnie, jakiem jest, a nie zaś takiem, jakiem je mieć byśmy chcieli. 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 temi definicyami i rubrykami, sens naszego życia został już przez to samo określony. Sens życia naszego to nie to, co my 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 jakiemś historyozoficznem, metafizycznem, czy estetycznem niebie. Gdy burza pochwyci na morzu wątły statek, niczem wydaje się męstwo serc i siła mięśni wobec żywiołu: niczem, czemś bezwzględnie znikomem, bezwzględnie nie wystarczającem 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 logicznemi doskonałościami. Tacy, jakimi są oni — są oni tu bezwzględnie, są absolutni wobec naporu fal i szumu wichru. Nigdy niegotowy, zawsze niedojrzały, stający się, rwący się, poczynający człowiek jest swą bezwzględną osłoną wobec bezmiaru i żyje tylko tem, że swoją względność śmiało i bezwględnie przeciwstawia 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 nie będzie on jej widział; nie, godzinę za godziną, chwilę po chwili będzie nim to właśnie, co sam on w sobie zlekceważył i jako rzecz lekka zaważy on na nieprzebaczających szalach.

Myśleć, czuć swoją względnością, nie przeinaczać jej, nie kłamać sobie, przezwyciężyć nałóg myślenia

o sobie w kategoryach 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 niewystarczających, tak lub inaczej ograniczonych, nie monumentalnych istot ludzkich groźnemu, pozaludzkiemu światu. Nie tam, gdzie mię już nie może dosięgnąć śmiech, ale tu, gdzie otacza on mię jak żywioł i atmosfera — żyję i jestem. Biada człowiekowi, który nie czuje się nigdy już śmiesznym. Jest już więc doskonały, ma bezwzględną słuszność, przestał żyć, nie chce już stać się niczem innem. (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 Sanszo-Panszo myślał zrazu, że to zaczyna się jego wniebowstąpienie). Dotąd tylko żyjemy, póki jesteśmy materyą, objektem — możliwego śmiechu. Śmiech nie zaprzecza, nie zabija; samego siebie można ująć jedynie poprzez śmiech: męstwo nasze jest w nim. Śmiano się nie na jednym z niezdobytych bastyonów. 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 uroczy-

stego ku sobie spojrzenia, samouwielbienia, monumentalności, ten już podziwem swym zakreślił swoje granice, a te są zawsze wobec nieskończoności, uderzającej na nas, niedorzecznie śmieszne. Życie nie potrzebuje i nie znosi słuszności, stwarza ją, więc jej niema: chce trwać i walczyć, jako uporczywa, nie cofająca się przed niczem — niedorzeczność. Nasze ja 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, jakiem jest — jest naszą jedyną prawdą, jedyną rzeczywistością wobec wszechświata. Śmieszną rzeczywistością. O tak — ale złudą i pozorem, bierną materyą bynajmniej. Takim, jakim jestem — jestem, ale to moje ograniczone ja jest całym moim bytem; więc biada, gdy ktoś usiłuje je traktować jak nierzeczywistość: tu w tym niedoskonałym konkrecie przebywam cały: niema 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 go czcić po przez 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 wizya absolutu, czysty duch, jaźń na pustyni etc.; drugie lisio uśmiechnięte, pobłażliwe, wytwornie ironiczne: to czem się jest — miły Boże — to tylko empirya, coś co właściwie nie istnieje, — t y l k o 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 przedewszystkiem 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 ja grzmiało jak nieskończoność, a 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 ja piszę — lecz coś pisze we mnie, to 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 materyalnych, wobec ciemięstwa obcych, obłudy i obojętności swoich. A przecież. Każda siła, gdy się poczyna, jest niczem 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, majestacznym usiłował być Leon X, usiłował on zniweczyć swego przeciwnika poczuciem popełnianego przezeń nietaktu. Każdy początek dziejowy jest zawsze brutalnem pogwałceniem smaku, żadna z ustalonych form nie może poznać się w tem, 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: gdyby 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 się one poruszać, 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 Francyi, ani w Niemczech, które hodują w sobie par force manję wielkości. Jest tak, jak gdyby się nic już nie miało zacząć. Jak gdyby wszystko było już wyreżesyrowane przez wielką firmę dziejowych „Pompes funèbres“. Nie śmieje się klasa robobnicza: 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 poezyę, póki czynić ją będą wykonawczynią jakiejś teologii. Pomazańcy pańscy nie śmieją się nigdy, są oni sztywn i uroczyści jak maryonetki. W wielkim Engelsowskim teatrze, jest proletaryat zwyciężającą maryonetką, 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 szłuszność. 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 kategoryach słuszności, lecz tworzącego się życia. Jest on niewykluczającą 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 jako taki, nie zaś jakiś przepisany rezultat. Czemkolwiekbądź jesteś i będziesz wobec życia — stanowi to twoją jedyną siłę. Carlyle pisze Sartora Resartusa, niemal auto-parodyę, 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, niebywałego, nieznanego nie zatracić? Poznanie posługuje się tylko dokonanemi już formami, jakże myśleć, czuć w nich niedokonane? Jest ono tem właśnie, czemu te formy zaprzeczają, co lekceważą one, co jest wobec nich przedmiotem szyderstwa i śmiechu. Przyjąć trzeba wyzwanie, poznać się właśnie w tym śmiechu form, w nich wzgardliwem migotaniu nad nami, aż zwolna staje się rzecz cudowna. Szyderskie promienie — gdy się ma odwagę skierować je we własne

serce, w sam żywy c e n t r naszej istoty, w nieznające samo siebie święte świętych — wrastają w nas, z nas zaczynają promieniować i śmiech form, co w nas godził, z nas teraz wybucha i wznosi nas 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, nie przewidziane. Wszystko inne staje się z konieczności nie samopoznaniem, lecz baśnią. Baśn o samych sobie ta lub inna — czy 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 pułapką jest najczęściej 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 wewnętrznego stylu. Zachód pomyślany w formie Wschodu skrzy się tu w całej samoistności, i gdy

Miciński każe tej biednej Teofano 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 uciesznemi opowieściami, prawdziwie platońska ironia utajona jest w ich kompozycyi i będę miał już na zawsze bardzo słabe mniemanie o filozoficznych uzdolnieniach każdego, kto nie będzie gotów każdej chwili rzucić Wundta, Corneliusa, albo Petzolda — dla odczytania na nowo któregoś z tych krystalicznych tomików. Bohaterem bajki jest zawsze głęboko nowoczesny, a więc pozbawiony woli, a szukający swojej jaźni człowiek, wpleciony w nowoczesny, skomplikowany, intenzywnie 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 samotnemi, oczekującemi 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 impresaryem magikiem, który zmienia światło w lirycznej latarni cudów. Stevenson z przedziwną maestryą igra temi 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, gdziekolwiekbądź jesteś — siebie masz tylko, własną siłę, własną odwagę inicyatywy i czynu. Jeżeli nie pojmiesz tego, nie wesprzesz się na sobie — oddasz się we władzę nie cudu, lecz istniejącego poza tobą życia. „Gdziekolwiekbądź 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 sprawcą, — 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 niemi wszystkiemi: 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 nieświadomego psycho-fizyologii, nieświadomem kultury. Gdy wydaje się, 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 niezaprzeczalnem, że talentem nie dorównywa on żadnemu z wymienionych tutaj pisarzów: wyższość jego jest wyższością angielskiej kultury, angielskiego organizmu narodowego. Chwila trzeźwej analizy prze-

kona 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 kontretny, mocno zakorzeniony w ich wrażliwości, spowinowacony z jej rytmem. Żelazna mowa tego świata, jego nieustanne, nierozumujące wytężenie, to jedno ze źródeł, jeden z tonów zasadniczych angielskiego 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 Francyi, Niemczech, u nas. Literatura angielska myśli i czuje istotnie stalowym organizmem nowoczesnej wytwórczości. Pisarz angielski ma w sobie jako cząstkę swej bezwiednej tradycyi poczucie związku ze światem ekonomicznej energii. Być może, stało się to przez pośrednictwo żeglugi i morza. Morze jest nieustanną epopeą towarzyszącą każdemu momentowi 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 psychicznem: w Anglii jest ona odczuwana jako zbiorowe dzieło, za którą cząstka od-

powiedzialności spada na każdą jednostkę. I nie idzie tu nawet o wytwórczość jako taką, lecz o stan duszy wytwórcy; stan duszy ten jest tutaj podłożem psychicznem, z którego rodzą się najbardziej intenzywne, wyrafinowane formy i postacie artyzmu. Człowiek czuje tu swą samoistność wobec żywiołu: dumny patos poezyi Browninga lub Swinburne'a urodził się w poczuciu, że świat ludzkich wartości jest dziełem odwagi i mocy, narzuconem żywiołowi i utrzymywanem wbrew jego naciskowi. Raz jeszcze powtarzam, że morze było tu zapewne tą wizyą, 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, czy jako ekonomiczną konieczność jak u statystów; istoty rzeczy to nie zmienia; bankructwo woli jest tu odczuwane jak szpetota. Religijna, tragiczna powaga zawarta jest w każdem postanowieniu; istnieje wobec wypaczeń woli, jej zaniku to odczucie, jakie cechować mogło starożytnych rzeźbiarzy wobec ułomności cielesnych. W zestawieniu z pięknem 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 oddzielnem przeżyciem całą strukturę społeczno-dziejową. Zdolność do samoistnego, czynnego życia jest tu linią rozgraniczającą; gdzie tej zdolności niema, same wzruszenia estetyczne nie powstają. Potężny organizm zbiorowej energii stanowi tu nie poddawane 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 nieprzewidzianości, 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 inicyatywy roztwiera się świat. — Gdziekolwiekbądź 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 tem właściwie polega, że nie wyklucza on, nie niweluje żadnej postaci twórczości: jest to stan duszy, który nie zabija, nie wytrawia żadnej formy życiowej płodności. Głębszem 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. Nieprzewidziane, po raz pierwszy mające być życie, głębsze jest od wszelkich przewidywań planującej myśli. Jedynie poprzez twórcze wyczerpanie własnej istoty, poprzez wydobycie z siebie całego swego czynu, poprzez maximum natężenia i energii — dochodzi człowiek do tego stanowiska, które ukazuje się gdzieindziej 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 nigdy odwagi wobec osobliwości zagadnień, nie podlegać sugestyom 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 niepopobna — 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 charakterystycznem dla indywidualistów

złem sumieniem, poczuciem buntu. Izolacya 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 przedewszystkiem Mereditha nie dałaby się pomyśleć w innej atmosferze. Jedynem prawem, któremu ulega twórca, są wymagania samego przedmiotu, poznawanej i uświadomianej 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 była ona na razie dla niego tylko dostępna. Nie działa tu przesąd, że odcienie myśli, które nie dają się wypowiedzieć w sposób ogólnie dostępny, nie wymagający specyalnej pracy, nie istnieją. Intenzywna 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 intenzywne, 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 zagadnień — 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 sugestya, że rzeczywistemi są tylko myśli, które dają się wyrazić w sposób ogólnie dostępny, typowy. Tem, co wyróżnia w moich oczach umysły najwyższej rasy, jest ten spokój, to dobre sumienie, powtarzam raz jeszcze, z jakiem pracują one w bezwzględnie żywem, a więc jedynie rzeczywistem, absolutnie konkretnem, a więc nie dającem się zszematyzować, nie logicznem. Niezależnie od przekonań, jakie wypowiadają tego rodzaju ludzie, działają oni własnym przykładem, zarażają swem umysłowem 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 kategorye, nowe szematy, lecz że rozbudza się w nich nowe konkretne widzenie świata, nowe rzeczywistości myślowe, tworzy się w nich nowe postacie życia, rozszerza się ich „biologiczną“ (w najgłębszem znaczeniu tego wyrazu) kompetencyę. Inicyacya 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 po-

godnego 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 zaczyna nam jakimś przywilejem, więcej — powiedziałbym jakąś nadprzyrodzoną potęgą. Nietzsche na każdym kroku dostarczyć nam tu może przykładu: angielska kultura odznacza się przedziwnem zharmonizowaniem intelektualnego spokoju z bezwzględną samoistnością. Tu jeszcze raz odnajdziemy stwierdzenie tej myśli, że niema abstrakcyjnej powszechnej logiki, że życie myślowe każdego narodu zachowuje w charakterze swym łączność z głębokiemi właściwościami jego historyi, z zasadniczymi rysami jego praktycznego społecznego życia. Walcząc o swoje utrzymanie, o swoje osobiste życie, rozszerzając jego zakres — Anglik czuje swój związek ze zbiorowem 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 niema innej drogi służenia mu, niż właśnie takie indywidualne wytwarzanie mocy. Nie w tem, co ludzi upodabnia, lecz w tem, co ich różniczkuje 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 przyjmowa-

nia 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. Dokonanem 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. Humor — jest widzeniem świata, zawiera on 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 ideowo metafizycznie gotowe, lecz tworzeniem a więc ryzykiem, które samo w sobie jedynie ma swe rękojmie. Każdy twórczy proces życia jest zasadniczo niegotowy. To, co w nim jest twócze, 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 takie jest czemś, co się staje. Wszystkie logiczne, etyczne, estetyczne wartości są tylko pewnemi perspektywami, wytwarzanemi przez życie, ono samo tworzy je — więc nie mieści się w nich. Sprawdzianem ostatecznym jest ono samo, jako bezwzględnie irracyonalna, 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 ślepem dążeniu, nie one nadają mu wartość lecz ją z niego czerpią. Cały bezmiar pracy, dążenia zawieszony jest nad próżnią na własnej swej, nigdy niegotowej 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 Miltonowskiem religijnem bohaterskiem poczuciem zbiorowej ludzkiej walki i odpowiedzialności a współczuciem Dickensa, ogarniającem cały bezmiar nieustannego samotnego cierpienia, bezgranicznego, niepodobnego do przezwyciężenia sieroctwa, co się ukrywa poza „społecznem“ 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 racyonalizmowi w obronie oryginalności wewnętrznego życia, a Browninga poezyą wykuwających same siebie mocą własnej wizyi, własnej dumy duchowych posągów i jedyną w swoim rodzaju odsłaniającą nam proces narastania dusz i ich działania na siebie — sztuką Mereditha.

I tu znowu, do tego kryształowego świata Mere-

dithowskiego 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 finezyi) — zastanawiała się nad pewnemi zagadkowemi wypowiedzeniami tego niezrównanego co do uświadomienia własnych procesów i metod twórczych artysty o naturaliźmie i idealiźmie w sztuce. Tylko Meredith samo zagadnienie stawiał w sposób, wykluczający możność takiego przeciwstawienia. I naturalizm i idealizm opierają się jako na swem założeniu na pojęciu gotowego skończonego świata. Meredith mówi zaś w jednej ze swych powieści, że niewiadomo właściwie, co jest rzeczywistością, czy fakt, czy raczej wysiłek do opanowania tego faktu. Znajdujemy się odrazu w samem 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 pewnem określonem 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 jakiemś określonem, opisanem 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: wyrasta ono

jako obraz psychiczny z jego psychologicznych procesów. Na początku jako założenie mamy zawsze grupy działających na siebie procesów psychologicznych, które wytwarzają swem życiem zarówno zmienny obraz środowiska jak i typy wartości moralnych. Mereditha zajmuje sam ten proces wykrystalizowania się wszelkich „danych“, „gotowych“ rzeczywistości z wiecznie niegotowych, krzyżujących się procesów psychicznych. Jego powieści odsłaniają przed nami tę najsubtelniejszą tkankę życia. Niema 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 szematyzującej teoryi autora. Gdy się wżyjemy w sposób pisania Mereditha ukazuje się nam każdy inny sposób ujmowania życia jako nieuzasadniony dogmatyzm. Nic nie jest tu stałem: 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 życie innego człowieka, narzuca mu to, co jest właściwie takiem samem, jak jego własne, niegotowem, indywidualnem przeżyciem, jako pewną niezależną rzeczywistość. Własne nasze ja dochodzi do nas poprzez słowo innych jako coś logicznie zamkniętego, przesłania nam własne nasze konkretne stawanie się. Meredith z przedziwną wytrwałością obnaża wszystkie krzyżujące się te nici, ukazuje rodzenie się wzruszeń, narzucane przez nie komplikujące perspektywy: buduje swój świat nie-

skończenie skomplikowany zarazem i nieskończenie przejrzysty. Można powiedzieć o nim, że doszedł on do swojej maestryi przez całkowite przyswojenie sobie psychologicznego artyzmu francuskich klasyków XVII wieku. Ma on tę samą, co i oni, żądzę jasności wobec człowieka, tę samą tragiczną wizyę jego samotności w granicach własnego ja, 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 powiddzieć, że dopiero po przeczytaniu Egoisty rozumie się całą głębię geniuszu Molièra, można powiedziedzieć, że Meredith daje nam Shakespearowski świat w Molierowskiej formie. Siła angielskiej kultury polega na stopieniu pojęć zbiorowego i indywidualnego życia, na tem, 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 wyraża angielski mistrz swój podziw dla poety, że zwolniony od zewnętrznej konieczności nie przestał w swem życiu duchowem iść po linii największego oporu jest najlepszym komentarzem do tego, o czem 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 zna-

czenie swej działalności, miejsce jej w zbiorowem 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 zasadniczemi dziełami literatury i myśli włoskiej, dojdzie do przekonania, które w ten sposób da się sformułować: — idea prawa lub poczucie jego nieobecności i wynikające stąd konsekwencye 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 wizyi 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. Skala ta określała zawsze nawet w okresie najstraszliwszego upadku charakter, gest myśli włoskiej. Dekadencya ich nawet miała wszechświatowy rozmach.

Myśl musiała żyć tu całe wieki ponad rzeczywistością: tworzyła sobie 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 nawskroś włoskim, tworzy filozofię, która do dziś dnia stanowi pod pewnymi względami niezastąpioną szkołę dziejowego myślenia. Myśl włoska o ile nie zatracała swej samowiedzy czuła się organem prawa: dumna, przenikająca nawskroś ludzkie stosunki jednostka jest podstawą psychiczną włoskiej twór-

czości. Czy nie ona to właściwie tworzy przedziwny świat Aryostowskiej 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, hypotezy i stanowiska naukowe wszystko to jest momentem życia zbiorowości ludzkiej. Społeczeństwo „civitas“ jest nieustannie obecne w naszem życiu; jest ono podstawą, fundamentem. Jest złudzeniem właściwem naturalistycznym przesądom i zabobonom II-iej połowy XIX wieku przypuszczać, że istnieje jakaś pozaspołeczna dziedzina umysłowa. Wszystkie wytwory myśli są zawsze stanami, momentami zbiorowego życia: prawo jest wszechobecne, nie opuszcza ono nas w żadnej dziedzinie. I dzisiaj na dnie nowoczesnych dążeń teoryo-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 konstrukcyą logiczną, nie konkretnem 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 patryotów, 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 od roku 1870 i ma tu na myśli nietykalny u nas fetyszyzm myśli mieszczańskiej — naturalizm, pozytywizm, materyalizm, ewolucyonizm. Studya nad myślą włoską mogłyby stanowić jedyną w swoim rodzaju i niezmiernie cenną szkołę. Uczymy się tu rozpatrywać wszystkie zagadnienia z plastycznie prawnego 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, jest momentem stającego się, przekształcającego prawa. Prawo jest zasadniczą postawą myśli ludzkiej, jej najgłębszym typem. Nauka, filozofia, religia etc. są to wszystko formy

wtórne, pochodne; zasadniczem 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 niezmiermie cennych pierwiastków. Przedewszystkiem zaś studya 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 swem pomnikowem studyum o rozwoju literatury narodowej we Włoszech Giosue Carducci ukazuje nam pulsowanie prawno-dziejowej świadomości poza naukowością Galileusza, mistycyzmem naturfilozoficznym Giordana Bruna, artystycznym pan-ironizmem Aryosta 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 parodyi „genezy literackich gatunków“ Brunetière'a.

Jest rzeczą nieptliwąwą nietylko 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 historyi w głębi dusz odtworzone są w poezyi Leopardiego, w jego „Myślach“ i notatkach w sposób stwierdzający to, co mówię tu o charakterze zasadniczym włoskiej literatury.

Wogóle Leopardi jest nadzwyczajnie cennym przedmiotem badań niezależnie od swej olbrzymiej artystycznej wartości. Jest to jakby cmentarzysko kultury włoskiej, jej świadome, wizyonersko chwytane na gorącym uczynku, odcień po odcieniu analizowane obumieranie w duszach. W samotnej duszy Leopardiego ścierały się olbrzymie formacye 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 historyi; w tym samotniku czuć śmierć wieków, czuć, że jego rozpacz jest sieroctwem olbrzymich załamań, że został on osierocony przez wielowiekową, potężną historyę. Na pierwszy rzut oka wydaje się ta poezya 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 tem sercu zwęglić się to wszystko mogło w ten zdejmujący czcią świat ruin.

I nasuwa się mimoli 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 Lukrecyusz i Hiob. Norwid dźwigał w samotności świat konstrukcyi i czynu: miał w sobie wiarę pełnego historycznego człowieka. Leopardi czuł się beznajdziejnie samotnym; właściwym równoważnikiem Norwida we Włoszech jest Vico. Leopardi, to już jakby konsekwencya 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. Historya jest tu widzialna w pojedynczych duszach. Trzeba oślepnąć, by jej tu nie widzieć. Moim przyjaciołom, którzy zarzucają mi „hegelianizm“, „manię konstruowania“ — przepisałbym kuracyę włoską, to przekonałoby ich, że dzisiejszy „empiryzm“ jest też konstrukcyą, jest perspektywą ślepych uliczek historyi. 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 niem i może istnieć bez niego nie zrywając bynajmniej ciągłości swej tradycyi. 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 sięgnie się 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 formacyą psychiczną, której wynikiem jest czynne zużytkowanie każdego stanowiska, każdego położenia. Nie pytaj, co stanie się z twoim czynem — czyń — tak określało się to stanowisko, chceszże być ty, zawsze niegotowy, ograniczony, stający się — miarą bezkresnego świata? Tu mamy do czynienia z punktem widzenia dyametralnie 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, objektami dokonywającego się przez nas działania, nie zaś jego świadomymi sprawcami. Zdaje mi się, że to, co mówię tu, wyjaśnia, w jakim stosunku pozostaje plastyka włoskiej duszy z tem poczuciem

prawnem. — 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: po to tu jesteś, abyś czynił — mówi 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 marynarzów, komenda kapitana. Inaczej u Carducciego. I tu jest wytężenie pod każdem słowem, pod każdem zagięciem zdania czuje się sprężystą siłę, nie bezcielesną abstrakcyjną myśl. Okresy i zdania mają w sobie pancerność sali Donatella w Bargello florenckiem, co najwyżej można skonstatować, gdy przechodzi się od wcześniejszych do najpóźniejszych pism Carducciego, tę różnicę między niemi, 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 różnica drugorzędna jednak. Zasadniczą cechą jest plastyczność, rzeźba, pełna mięśni, ruchu, życia: nie mniej jednak już zastygła, przeciwstawiająca się światu jako określony kształt. Carlyle'owska proza usiłuje przekrzyczeć, przemódz 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 kuryalna, 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 tu to zaufanie ku potężnej jak żywioł angielskiej ojczyźnie. Włoska świadomość ukształtowała się w ponadżyciowem zawieszeniu, kształtował ją opór stawiany przez kulturalną tradycyę zniszczeniu; to tłómaczy nam najdobitniejsze różnice w tych dwóch stanowiskach. Ale ważnym dla nas jest ich rys wspólny: jedno i to samo poczucie, jeden i ten sam stan duszy ogarnia życie narodowe, wytwarzające w codziennej walce sam materyalny 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 intenzywna kultura: duch krąży tu w całem zbiorowem ciele. Jednostka nie ginie w niwelującem objęciu masy i nie olbrzymieje w sztucznem, wyjaławiającem osamotnieniu. Ma być sobą, z siebie wydobywać to działanie, do jakiego jest zdolna, jej indywidualność jest jej terenem pracy. Myśl nowoczesna taka, jaką znamy ją przeważnie u nas, powstała pod wpływem izolujących lub zrywa-

jących naturalne łączności stanów dusz i interesów. Do warstw postępowych dochodzi ona w tem ukształtowaniu, jakie nadają jej potrzeby demokracyi nowoczesnej. Demokracya zaś polityczna jest z konieczności bezpłodnym kulturalnie stanem dusz. Wyeliminowuje ona z psychiki to wszystko, co jest specyalne, 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 życiowch swych podstaw, przestaje być wynikiem zawsze niezmiernie złożonego życiowego procesu, staje się czemś dostępnem dla każdego. Staje się pozażyciowym stanem duszy. I demokracya jest tem właśnie. Stwarza ona naokoło dusz fikcyjne środowiska. Społeczeństwo trzyma się w przyrodzie mocą nieustannego, skomplikowanego mozołu, mocą nieustannej biologicznej i technicznej walki, mocą zatem specyalnych, określonych właściwości moralnych i biologicznych. Trzyma się mocą praw, znanych tym, co w swem czynnem życiu stykają się z twardą powierzchnią pozaspołecznego żywiołu i stwarzają siłę. Trzyma się ono mocą nieskończenie skomplikowanego organizmu obyczajowo-prawnego, mocą specyalnych, z mozołem utrzymywanych i wydźwiganych własności woli. Stosunek do dziejowej tradycyi, do świata religijnych wierzeń, cały nieskończenie skomplikowany organizm psychiki ludzkiej, wypracowany w walce z żywiołem w sobie i poza sobą jest wewnętrznem prawem społeczeństwa, które musi być zachowane. Prawo to broni samo

siebie oporem, jaki stawia obyczajowość eksperymentom prawodawców; ale polityczne walki demokracyi przesłaniają to istotne kulturalne życie nowoczesnych społeczeństw, i myśl zwłaszcza popularna odbija w sposób zgoła niewspółmierny z własnem ich znaczeniem życiowem hałaśliwe stany duszy demokracyi politycznej jako takiej. Członek demokracyi, 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. Wyeleminowuje z siebie to, co jest jego bio-psychologiczną 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 kategorye jej umysłu odbijają sam niezmienny byt. Dogmatyczny naturalizm i inne upokarzające zabobony tej przyczynie zawdzięczają swą oporność. Demokracya stwarza system umysłowych fikcyi, przesłaniających rzetelne, nieskończenie konkretne, kulturalne życie. Jest ona bezpłodna, gdyż wyeleminowuje to właśnie, co stanowi rzeczywisty i nieustanny proces życia. Francya w swojej historyi umysłowej ulega już od 3-ch wieków hypnozie sztucznych pozażyciowych stanowisk. Wersal, salony XVIII wieku, demokracya nowoczesna mają ten wspólny rys, że tworzą myśl w środowisku nic wspólnego nie mającem z procesem, mocą którego myśl jest możliwa. Dlatego tak niezmiernie trudno jest przedostać się do Francyi żywej: typem życia francuskiego pisarza jest przystosowywanie swej wytworzonej pod wpływem bogatego konkretnego życia

psychiki do potrzeb fikcyjnego środowiska. Na naszem zaś życiu umysłowem Francya nie przestaje ciążyć, ale dla nas właśnie te dogmatyczne fikcye pozażyciowych francuskich środowisk stają się samą, przed chwilą właśnie poznaną rzeczywistością. Trzeba pamiętać, że społeczeństwo trwa mocą nieustannie spełnianych, mozolnych trudów fizycznych, że jego siła to jest ta moc, która pozwala przezwyciężać żywioł w sobie przedewszystkiem milionom dusz: to nieskończenie konkretne życie zaparcia i wysiłku stanowi istotę społeczeństwa, naszą zbiorową rzeczywistość. Nasze „umysłowe“ stany dusz wyrastają z tego zbiorowego życia. Wysokie abstrakcye 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 teoryi poznania i logiki; wtedy

odkryć będzie można, że coś podobnego głosił Mickiewicz. Aby jednak tę prawdę z niego wyłuskać, trzeba było wżyć się w głębokie prądy nowoczesnej filozofii.

Nasi zaś entuzyaści Mickiewicza wolą łączyć w sobie przestarzałe frazesy popularnych francuskich książek, broszur popularyzacyjnych, z przekonaniem, że Mickiewicz odkrył coś bardzo głękokiego, 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 któremi 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 możliwie najwyższym poziomie technicznym. Samoistność polega tu na tem właśnie, aby sama atmosfera duchowa i kulturalna danego społeczeństwa działała na jednostki wychowawczo w tym kierunku, uspasabiała je umysłowo i moralnie do odpowiadającego tym postulatom zorganizowania życia. Gdy się to ro-

zumie, pojmuje się, że zwiększa szanse zachowania się, utrzymania polskiej tradycyi, kto usiłuje przekuć ją, przetworzyć w danym kierunku, że przeciwnie każdy element działający w kierunku przeciwnym, każdy nowy ferment bezwładu i apatyi jest nowym ciężarem, wlokącym zbiorowość naszą na dno. Mickiewiczowski postulat zbiorowego życia, łączności z narodem jest dziś obłudnie pojmowany jako usprawiedliwienie własnej bierności; iść za siłą ciążenia historyi, znaczy to wykonywać myśl wieszcza. Dla usprawiedliwienia tych sofizmatów deklamuje się o syntezie człowieka wschodniego z zachodnim. Pisarze Młodej Polski mają dar mówienia o wszystkiem w ten sposób, aby nigdy nie było wiadomo, czy myślą oni coś w danym razie, czy piszą sobie ot tak dla stylu. Bardzo więc być może, że i człowiek wschodni pana 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 treść psychiczna wtłoczona w nią przez dzieje jest czemś absolutnem, bezwględnem: jest to stanowisko indywidualności życiowo bezsilnej. Człowiek Zachodu — to człowiek świadomie stwarzający swe życie. I w człowieku Wschodu i w człowieku Za-

chodu 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 kontretnego kształtu; człowiek Zachodu, i to w znacznej mierze przez sztukę właśnie, tworzy w sobie psychikę indywidualną, która pozwoliłaby mu całe swe dziejowe życie świadomie stwarzać. Zgody i syntezy między tymi dwoma prądami być nie może.

Kwestya zaś dla Młodej Polski jest interesująca z innego punktu widzenia. Synteza owa ma znaczyć właściwie: Mickiewicz wykazał, że bezczynne, przetwarzające swą własną tradycyę i zachodnią kulturę na subjektywne, pozbawione sprawdzianu sny jednostki posiadają dziejowe znaczenie, gdy pozostają w związku z tradycyą narodową. Każda indywidualność musi zawsze pozostawać w związku z tradycyą własnego narodu, gdyż zawsze z niej wyrasta; znaczenie jej jednak zależy od tego, co czyni. Czy przetwarza daną narodową tradycyę w kierunku zgodnych z wymaganiami, ciążących nad życiem narodów sprawdzianów, 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 natężonem zachodniem życiem, dźwigać je, lub 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 w próżni bezdziejowej wyrosła, w kierunku bezdziejowości stylizowana psychika 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 moralne, 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, innywidualność 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 całem jego bogactwie. A jednocześnie od samych podstaw życia dźwiga się jego materyalny wytwórca. To jest właśnie dumne zjawisko epoki: poza demokratyczną fikcyą dojrzewają nowe formy życia; powstają nowe narody, jako wielkie, zbiorowe, wolną pracą dźwigane wobec przyrody dzieła. Iść drogami Mickiewicza, to ujrzeć duszę tego procesu, wyrwać ją z gąszcza zjawisk 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 fikcyami polityki wniknąć w sam żywioł, sam miąższ życia, budować, dźwigać dusze, sprzymierzać je w tajnem sprzysiężeniu, nie w partyi, 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 naszem duchowem życiu Europa, jak my ją pojąć zdołamy. Musimy się dźwignąć po nad nią, ująć ją w jej niejasno stwarzanem jutrze. To jutro to grunt dla naszych dusz, w nie trzeba zapuścić kotwicę woli, w niem 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 czyjem ręku jest ostateczna władza nad życiem, gdy ginie mu ona 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, żyć więc bez kierunku — znaczy to być wolnym; i śniąc o najwyższem 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, nieuświadomiona rzeczywistość, przejmuje nas lękiem. Rzeczywistość! tak jest przecież bowiem: sam człowiek tworzy swą historyę. Tworzy ją bezwiednie i przypadkowo, na czem polega więc 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-hypnozy, 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 dyalektyki literackiej: w rzeczywistości bowiem rozwiązanie wyrasta jako fakt życiowy. Człowiek nowoczesny rodzi się w Europie, — choć o tem świat wątpiących Piłatów, obłudnie posągowych Aureliuszów, zmieniających całe życie gatunku w jakąś krwawą krotochwilę Lucyanów zdaje się nie wiedzieć, wiedzieć nie chce — z natury rzeczy nie może. Kultura nowoczesna — choć żyje w pojedynczych głowach — jest wytworem zbiorowym, rzeczą: 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 kategoryach dramatu, który rozgrywał się w XIX stuleciu w świadomości kulturalnej. Szematycznie 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 aspiracye, punkty widzenia, wartości, wierzy jednak zawsze, że na gruncie tak lub inaczej uznanej 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 widocznem, że zawsze poznawaną jest pewna już idealistycznie zabarwiona i przeistoczona rzeczywistość i stąd wysnuwany jest wniosek, że niema żadnej pewnej, objektywnej 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 materyalizm, pozywityzm, aż do filozofii naukowej i empiryokrytycyzmu, w sztuce naturalizm, parnasizm, w polityce między innemi marksizm ortodoksalny; — trzecie stanowisko — to współczesne nam przesilenie.

Rozpatrzmy tu niektóre momenty procesu, na tle którego powstały te perypetye. 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 specyalnych warunkach, lecz za istotę historyi 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 tem jej stadyum jest tylko konsekwencyą 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 konsekwencya 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, czem jest istotnie: związek wewnętrzny nie został przywrócony. Przyrodniczo pojęta rzeczywistość społeczna jest hypostazą 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 absolutna niezależność rzeczywistości od człowieka. Mamy więc nie-

złomne prawa natury, prawa ekonomiczne, rozwój ekonomiczny. Człowiek ma „tylko poznać“ 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 teoryi jest w tych postulatach najniedorzeczniejszego z fetyszów, przyrodniczo pojętej „socyologii“. 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, zapoznaje to tylko, że to, co wydaje jej się „niezależną od człowieka“ rzeczywistością, jest zawsze wynikiem działania biorących udział w życiowym procesie ludzi, a więc czemś zmiennem. Świadomość uznaje poznany przez się rezultat nieustannego mozołu za grunt swego działania i z pedancką sztywnością, z bakałarskiem okrucieństwem narzuca życiu to, co ona zdołała z jego krwawego trudu pojąć. Socyologia nowoczesna jest teologią na użytek karyerowiczów i zdeklasowanych. Sama intencya „przyrodniczego“ traktowania tych spraw jest symptomatem absolutnej dyskwalifikacyi badacza do pojęcia czegokolwiekbądź 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, nie przekraczające wciąż jednak zasadniczej powierzchni wnioski. Działanie jest niemożliwe — niema bowiem pierwiastków działania. Aryjczyk wymiera — konklu-

duje Gobineau; prawda wogóle jest fikcyą, istnieją tylko różne formy fikcyi, niektóre bywają zbawieniem — myśli Renan; fikcye zawsze są ciekawe, dodaje France, ponieważ zaś wiemy, że wszystko to są iluzye, wszytko: religia, ojczyzna, praca (por. co mówi o tem Mr. Bergeret), łatwo nam będzie pogodzić się, wyszedłszy niejako na tamtą stronę złudzeń w tę dziedzinę, w której jesteśmy nic nie rozumiejącemi, niewinnemi dziećmi, ślepemi jak u Maeterlincka; nic nie jest prawdą, wszędzie może być absolutny początek, myśli Nietzsche; wszystko może mieć jakiś sens — mówią symboliści; i tu znowu przeżycia kulturalnej świadomości stały się dla niej światem. Ten to proces przekształceń świadomości bezczynnej w najgłębszem znaczeniu, świadomości utrzymywanej i odtwarzającej poza nią wytwarzane konfiguracye przesłania nam wyniki rzeczywiste tego tak bogatego w treść XIX wieku.

Atmosfera współczesna scharakteryzowana może być w ten sposób, że na powierzchni nieustanego 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 perypetye psychiczne, wytwarzane i przeżywane na tle gotowego, dostarczanego im świata za treść życia: albo niemożność działania, albo działanie urojone. Cały ten dramat odbywa się w granicach świadomości, zamkniętej i niezdolnej przemódz swego osamotnienia, wrosnąć w sam proces pracy, rozpławić dumę intelektualnego posiadania w twardem i trwałem męstwie zbiorowego wysiłku. Stan duszy ludzkości pracującej, twórczej, oto jest rozstrzygająca

rzeczywistość duchowa; stan duszy ludzi, którzy żyją gotowem już życiem, jest istotnie sprawą obojętną lub przynajmniej drugorzędną. Świadomość kulturalna nie może przemódz widma gotowego świata, żyje ona nieustannie złudzeniem, że w jej wnętrzu dokonywa się przeistoczenie rzeczywistości. Przypadkowe ukształtowanie tradycyi dziejowej, przetwarzające się pod przypadkowymi wpływami obcych kultur, oto jest istota procesu, który rozstrzyga w jej oczach o wszystkiem. Pora już zrozumieć, że mamy tu do czynienia jedynie z perypetyami psychologicznemi pewnego życiowego typu, i to typu, który samego życia nie wytwarza, przyjmuje je tylko. Niepodobna czysto intelektualnymi środkami przemódz tego stanowiska; jedynie zmiana życia, świadoma i wytrwale zwrócona ku jego źródłom wola może wyzwolić myśl z pod tej hypnozy fikcyi. 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 to przez tę zbiorowość, z której nasze życie zostało wysnute. Kto sądzi, że umie się obyć bez narodu, objawia tylko brak głębszej oryginalności. Wszystko, co głębokie w nas, istotne, twórcze, wiąże nas z grupą, w której wytkane zostało: życie narodowe jest jedynem medyum 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 abstrakcyjna Europa, abstrakcyjne społeczeństwo, abstrakcyjna przyroda, które nam zrodzenie tej prawdy przesłaniają, są wytworem tylko odciętych od życia, żyjących w fikcyjnych otoczeniach dusz, 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 jego metodą dzisiejsze życie, wydobyć własne nasze rozwiązanie z dzisiejszego świata zagadnień, tak zorjentowane względem naszej rzeczywistości dziejowej, to jest inna sprawa. Kto zaś z wyznawców Mickiewicza myśli i pracuje w taki sposób? Rzeczywiste, kontretne 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 poto 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 kategoryach na-

rodowego istnienia, znaczy to tworzyć konkretną narodową moc dziejową, a więc coś rzeczywistego, coś, co rozwiązuje te zagadnienia, z jakiemi dzisiaj łamie się człowiek: to, co dzisiaj uznane jest za kult Mickiewicza, jest tylko mesyanistycznym snobizmem. Pierwszym czynem jest tu właśnie otrząśnięcie się z pod wływu osamotniających, izolujących hypnoz świadomości kulturalnej. jest zrozumienie, że nasz stosunek do codziennej, nieustannej walki narodu, t. j. wszystkiego, co jest w Polsce stwarzającą swą podstawę pracą, jest naszą 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, któryby pozwolił ująć jej własne swe, jedyne zadanie, posłannictwo i dzieło. Myśli ona o sobie, o swojem nowem życiu w kategoryach 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 tradycyi 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 kie-

runku została wyzyskana spuścizna romantyków? Żyje się pewną tradycyą 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 tem, co jest starsze od niej i co ją wyłoniło. Pracując w świecie poza nami lub w sobie, usiłujemy wymódz na żywiole, aby zniósł 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 pozaludzkiem 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 abstrakcyi, do niego wraca wszystko, co w naszem 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

J. B.

Zestawienie twórczości Norwida i Wyspiańskiego z poezyą Jana Kasprowicza może doprowadzić do bardzo ciekawych wniosków, dotyczących stosunku między katolicyzmem a pierwotnemi formami religijnego życia. Może to wogóle 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 powierzchownemi i odpadkowemi formami myśli katolickiej i starały się zrozumieć ją w tem, 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 nie mniej poważny, niż to się czyni z czysto indywidualnemi, mniej trwałemi ukształtowaniami. Dopóki nie rozumie się roli, jaką odgrywa w życiu elity umysłowej francuskiej i po części włoskiej katolicyzm, dotąd niezrozumiałemi 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 nie mniej trudu, niż się go zużywa, gdy chodzi o odtworzenie kultury religijnej starożytnej Grecyi n. p. Jest to tem pilniejsze, że czysto kulturalne rozumienie katolicyzmu ustala się dziś coraz bardziej w intelektualnie rozwiniętych i dojrzałych kołach Europy. Nikomu nie wyda się tu dziwnem n. p., gdy się powie, że Goethe lub Hegel mogą być rozpatrywani jako próby stworzenia dla siebie indywidualnemi siłami „atmosfery katolickiej“, wyhodowania w sobie katolickiej struktury umysłowej. Zdaje mi się takie pogłębienie pojęć tem konieczniejszem, że katolicyzm zawiera w sobie ten specyficzny „pathos“ historyczny, ten rys konstruktywny, o którego zrozumienie iść powinno każdemu, dla kogo wyrazy „kultura przyszłości“, „nowa kultura“ są czemś więcej, niż czczem słowem. Starałem się wyjaśnić już uprzednio tę stronę sprawy, powracam tu jednak do niej, gdyż poezya Kasprowicza pozwoli nam może ująć ją z odmiennego nieco punktu widzenia. Jest to tem 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, inteligencya 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 stawiają one 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 poezyi Wyspiańskiego byłby dla niego jeszcze trudniejszy. Ale powierzchnia duszy odbierająca dziś wzruszenia artystyczne jest już znakomicie wyćwiczona: wie ona, że to wszystko nie na seryo, 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, czem 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 dyalog. — Dusza i Bóg, to są właściwie istniejące tu dwa bieguny; świat przyrody i świat dziejów, to już nawet nie teren zetknięcia tych dwóch wiecz-

nych potęg, lecz coś mniej jeszcze 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 literackiem wmówieniem, nie z poetycką fikcyą, lecz z istotną i głęboką formą życia duchowego. Taką jest prawda psychiczna Kasprowicza. Gdy się zbada i rozpozna logikę, z jaką rozwija się ona 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 samobytnem i istotnem, jak życie i działanie Ś-tego Franciszka z Asyżu, Pascala, Kierkegaarda. Wymieniłem tu umyślnie wielkie imię włoskiego świętego, gdyż musi się ono nasunąć każdemu, kto wżyje się dostatecznie głęboko i szczerze w świat duchowy poezyi Kasprowicza.*) Pomimo całego oficyalnego uznania, jakie go otacza — najgłębsza, duchowa wartość jego poezyi nie jest jak gdyby nawet przeczuwana. Cały podziw, cały wpływ, całe działanie wychowawcze zostają przekute na walory estetyczne. Poezya Kasprowicza jest czemś więcej: jest potężnem źródłem odnowienia, oczyszczenia duszy. Nikt nie zdoła przewidzieć, jakie wyniki mogła

---

*) Nasuwa mi się pewna uwaga: mało jest dzieł w naszej literaturze, które byłyby w takim stopniu przepojone wewnętrzną, głęboką dobrocią. Gdy się nie chce samego siebie skrzywdzić ich niezrozumieniem — trzeba to mieć na uwadze, gdyż wzajemna nieżyczliwość tajona i bezwiedna jest jedną z cech naszego współczesnego umysłowego życia. Bardzo często surowość intelektualna i niezbłagana logika są tylko formami zewnętrznemi głębokiej, nieuświadomionej złości.

by wydać, zetknąwszy się z szerokiemi warstwami ludowemi, wróciwszy do nich. I może nie bez powodu nasuwają mi się, gdy myślę o niej, wszystkie utajone prądy religijnej uczuciowości, które tętniły pod powłoką wczesnego włoskiego renesansu, te rozdarcia, powinowactwa, które sprawiają, że ten sam żar, który wybuchał w ikonoburczych krucyatach piagnonów, 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 poezyi 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 wogóle nie słyszał, nie wie, na czem 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 Aryostowskiego 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 że wreszcie odnajdowała ona 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 bezwinnem; lecz gdy chwiał się ten postument, gdy łamała się kolumna, zmieniała się znów perspektywa: nieskończona, uświęcająca wszystko dobroć przeradzała się w nieskończoną, niwelująca wszystko wzgardę. I to jest tajemnica przejścia od widnokręgu Maryi Egipcyanki do perspektywy huśtawkowej Fragonarda. Kto nie rozumie, że tego rodzaju przejścia są najwyższymi, nieodpartymi dowodami szczerości, ten niech wyrzeknie się rzemiosła krytyka. Rrzecz 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 perypetyami wewnętrznego odkupienia: w niej oddychają jego chwile dziecinnej 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 głębokiem i samoistnem religijnem 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 nieskończonem 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 śmiertelnemi 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 niczem: patrzymy w świat pustemi oczami Jorykowej czaszki, w martwej ciszy rozlega się p u k - p u k 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 przeciwko wszystkiemu, walką, gdzie niema 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 piaszczystem wybrzeżu. Są to dwie strony jednego i tego samego procesu. Aby módz tak z całym poza nami światem, z całem jego życiem, ze wszystkiem, co tworzy on z nami i w nas, obcować jak z wielkiem życiem, którego fale unoszą nas ku szczytom, nurzają w głębinie, trzeba świadomością i duszą wyjść poza interesowność naszego ja, trzeba samego siebie rozpławić w wielkiej, przez współczucie rozszerzonej duszy. J a

poezyi Kasprowiczowskiej zostało wytworzone przez głęboko współczujące, przyzwyczajone żyć i czuć poza własnemi granicami serce. Nie trzeba brać na seryo teatralnego wiersza „byłeś mi niegdyś bożyszczem“ i t. p. Tłum, który przestał być bożyszczem, był tu właściwie tylko postumentem własnego ubóstwiającego samo siebie ja. Indywidualizm religijny poety jest właściwie rozszerzeniem i pogłębieniem społecznem duszy. Jest zwycięstwem szczerego ludzkiego współczucia, głębokiej dobroci nad pierwiastkami czysto osobistej dumy, stanowiącemi 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. Ja 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 niem 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 ja staje się jednym z biegunów — całe pozostałe życie skupia się na drugim. Wydarzerzenia, czyny, dzieła same przez się nie mają tu już znaczenia: całe znaczenie ich jest w tem głębokiem 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, źró-

dłem 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 grzązkie moczary, blady Bóg patrzy z widnokręgu jak chore słońce; napróżno 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 niema 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 każdem zmiażdżonem 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 martwem 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. Napróżno, napróżno! 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 dziecinny, 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 niema 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, po-

przez który płynie bezwinna, nie pamiętająca o niczem 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, swem 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 węglik 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 niem jest to, co czuje to wszystko — ludzkie, dymiące krwią serce. Poza krańcami ludzkiego rojowiska roztoczyło swoją samotność. Tu nie potrzeba nic, ni-

czego budować, szarpać się, gryźć wzajemnie; kogo ogarnie wzruszenie, skruszy, uczyni tętniącem sercem, tylko ten jest tu bratem. Żyć, tworzyć życie, panować nad niem, to są sny. Życie to ślepy los, który gna człowieka. Nikt go nie wstrzyma. I po co? Niechaj trwa, niechaj żyją, pracują ludzie, jak muszą. Tu już niczego się nie wymaga, tu się tylko czuje, cierpi, kocha. Człowiek tu jest sam z sobą, z duszą własną, jej samotnią — Bogiem. Otacza on jak niebo, grzebie w sobie jak ziemia, opasuje, chroniąc od małości, jak płomień. 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. Samo 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, ognie, które grożą, 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 i tego samego 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 rzeźkiem, wiosennem tchnieniem. Motywy tych przejść, próby

zobjektywizowania 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, zacichający 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 stanowisko Kasprowicza, jego poezyi słowami: l i r y z m, j a k o k u l t. Życie rzeczywiste, takie, jakiem 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 mu jest obce. Znaczy tylko, że nie wierzy on, aby dusza mogła zapanować nad kipiącym chaosem, aby mogła

znaleźć sobie w życiu pewne i trwałe stanowisko, aby nie pociągnęła jej w czem fatalność, która jutro nasze zwraca przeciwko dzisiaj. Życie trwa i wpleciona w nie psychika cierpi jego bólem, jego rozpaczą, upaja się jego potęgą, jego zapamiętałą, na wszystko ślepą wolę zniesienia i wytrwania. To, co człowiek czyni, jest konieczne: nie on tam włada. Ale jego czyn, życie to, w którem bierze on 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 stworzonem przez zbiorowy mus życiu. Ta nie objęta przez społczeństwo, znosząca je tylko, dźwigająca je lub podlegającą mu dziedzina duszy wyzwala się w poezyi 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 wielkiem, łkającem ponad całem życiem wzruszeniu. Poezya jest tu jakby żywą hostyą dusz, sakramentem zjednoczenia, kultem, jak powiedzieliśmy wyżej. Kultem zasadniczo naszych czasów, tych, które właśnie są, tej ciężkiej, żelaznej godziny. Historya 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 historyi, 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 koktretne, 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 decyzya, każda chwila naszej bierności: wszystko to należy do tego życia, w którem 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, i zbrodni, krzywdy, niedoli, samotności, wiecznego niezrozumienia, jakie nas otacza. Nie możemy go nie stwarzać, dokądkolwiek pójdziemy, pojdzie 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, niema 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 poezya. Jest do dna duszy naszą; ktokolwiek powie, że jej nie potrzebuje — skłamie. Muszą w każdym istnieć dziś wybuchy samotnego liryzmu: chcecie wykreślić z życia płacz, który

przeciąga nad mrącemi 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, wolą swą i świadomość z głębi czucia rodzące musi się gdzieś schronić. Kto ośmieli się zresztą twierdzić, że człowiek może wogóle tak samego siebie posiadać, aby żyć mógł bez liryzmu? Nie jest to moje zdanie. Nawet w walczącem, heroicznem 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 się o nią złamał, ale jest jeszcze. Gdy niema 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 samem sobą, smutkiem swym, samotnością się upaja. Kto nie czuje się w niczem wobec dnia dzisiejszego bezsilnym, kto nie czuje się w niczem niewolnikiem twardej mocy chwil obecnych — ten niech nie uważa tego za moc: — to zanik życia. Kto całego siebie w swojem 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 ja jutrzejsze. To wszystko dzisiaj jest 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 organ bijąca w sklepienia. 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 poezya o wiele głębszą od twórczości Whitmana. Być może wchodzi tu w grę jakaś moja osobista idyosynkrazya. Wydaje mi się jednak, że liryzm zasadniczo zwycięski, tryumfujący jest zbytniem ułatwieniem sobie życia. Zwycięstwo wtedy tylko 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 wiedzieć ona może o oporze, jaki stawia świat, o jego twardej zawartości? To wszystko nie istnieje dla niej, gdy jest ona sama z sobą. Tu niema zwycięstwa, tu jest parti pris optymizmu; ten liryzm, to wrzask miedzi nad rozpędzonym, hałaśliwym tłumem. Ten Mesyasz ma coś z Barnuma; — wolę Kasprowicza. Zwycięstwo człowieka ma zawsze kształt, tkwi w dokonanem dziele, które opływa naokół bezkształtna, szemrząca dusza. Zwycięstwo amorfizmu, wieczne, bezkształtne zwycięstwo

jest niewypróbowaną, nie znającą swoich granic, ale i swej rzeczywistości mocą. Whitmana nazywa jeden z jego biografów katolikiem, mając na myśli rozlewność jego duszy, nie znającej żadnych wyłączeń, żadnych bezwzględnych, nieprzezwyciężalnych przedziałów i granic. Jest to katolicyzm jednak à la Wiktor Hugo i wogóle 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 przedewszystkiem. Plastyka Wiktora Hugo miewała w sobie nadmierną wypukłość teatru, była dekoracyą — 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 poza 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 tu utwierdza się w wierze, nie czuje się ona samotną poza wzniesionym przez zbiorową pracę światem, dźwiga go z siebie, jest cała w jego ucisku, w dźwigającym sklepienie wysiłku; liryzm jest tchnieniem całości, zwiastującem odzielnym kamieniom, że trwa i stoi gmach. Katolicyzm, jako uczucie, polega

na nieustannem obcowaniu z całością: prochy i kości pomarłych dźwigają kamienie, płynie ku nim z pod 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 niemi granitową opoką, życie gatunku wznosi się nad jednostką i dźwiga ją z siebie, rozpościera się nad każdem 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, jest przecież cały ten świat, z którego ja nasze wyrasta, glebą dusz, 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 niemi wielka wspólnota uczuciowa: krążą między filarami oddechy, ciepłe jak uściśnienie 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 twórów jego historyi. Gdyby prawo dojrzałej woli stać się mogło tem, czem 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, miłość nie ukazuje się tu jako chęć uwolnienia od trudu. Liryzm Kasprowicza jest zjednoczeniem w uczuciu poza dziełem, poza społeczeństwem, poza historyą. 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 zalewającem 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 niem 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. Tem tylko jest, tym samotnym, bijącym w ślepy przestwór słupem: w sobie ma wszystko, komuż się poskarży, przed kim się zbuntuje lub ukorzy, gdy jest sama? Dzisiejsza samotność Kasprowicza ma w sobie wszystkie twory historyi. Tu huczy i łka, grzmi i płacze, śpiewa i modli się tworząca wszystko dusza ludzkości. Historya została tu wchłonięta w ciemny żywioł ludzkiej woli i duszy, żywiołem krwawiącym się w mroku, rozrywającym własną pierś jest ta poezya. Tu nie można mówić o żadnych dogmatycznych, historycznych określeniach, tu rozstąpił się, rozwarł sam grunt historyi. 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 Beethowen. Stanisław Przybyszewski miał słuszność — słowo polskie stało się tu czemś pierwotnem, ponadhistorycznem: 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 tłómaczyć daną twórczość — nie znaczy to zaprzeczać ją, że określić nie znaczy to chcieć uczynić zbytecznem. Dusze jednostkowe tkwią korzeniami swej psychiki w jednej i tej samej dziejowej glebie. Glebę tę odnajdziemy we wszystkiem, 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 formacyą zupełnie określoną, a również określoną rzeczywistością zbiorową, wznosi ona i osamotnia w drodze całkiem określonego konkretnego procesu, walki. Dusza osamotniona bez walki musiałaby być duszą pozbawioną znaczenia. Są wypadki jednak, w których sam proces walki rozgrywa się już jakby ponad życiem. Mam tu na myśli jednego z najszlachetniejszych twórców Młodej Polski, Leopolda Staffa. Kon-

strukcye 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 żyć, a więc być źródłem czynnych i stwarzających odpowiedzialność — nieprzewidzialności. 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, czemś, co stworzyła ona i co jej nie wyczerpuje. Twórcza myśl Staffa zrodziła się po tamtej stronie już tej wiedzy, więc uczuciowością jej, naturą było to, co dla generacyi Renanów, Taine'ów, u nas może dla generacyi Antoniego Langego, — że wymienię tu jeden z rzadkich w Polsce europejskich umysłów — było przeświecającym poprzez pracę, często przerażającym wynikiem. Takie przeobrażenia, transfiltracye myśli, wyników kultury w wrażliwość, bezpośrednią, uczuciową naturę jednostek są zjawiskiem nieustannem, dokonywającem się całkowicie spontanicznie. Staff zaczął żyć więc poza określonemi 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 czemś nowem. Jest ona poczuciem, że niema formy życia w otaczającej rzeczywistości społecznej, którą uznawalibyśmy i moglibyśmy uznać za wartościową, szlachetną. Nie moglibyśmy żyć żadną postacią istniejącego życia, stać się nią. Nieobecne w życiu prawo wytwarza ponad życiem pustkę, w której przeciwstawia się ono nie wytrzymującej jego miary rzeczywistości. Jest to pustka całkowitej negacyi, nie potęga — sama przez się: niemoc. Prawo nieżycia — t. j. zrzeczenie się wszelkiej władzy nad rzeczywistością wydaje się nam wyzwoleniem. Ale prawo, to jest heroiczna walka z rzeczywistością, wystarczającą samej sobie, uznającą samą 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 rycerskość duszy. Ta pustka negacyi, swobody, w której istnieje tylko myśl, marzenie sama przez się jest wytworem dziejowym. Gdy żyjące w niej ja 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 czemś“ jest w świecie Staffa zawsze pomniejszeniem, nigdy chlubą. Jest to wierne odbicie stanu rzeczy, w którym sława jest nie-

obecna, tego charakterystycznego dla drugiej połowy XIX stulecia stanu i nastroju, którego znamienną cechą jest nieobecność świadomego, dumnego z siebie, rycerskiego charakteru w historyi 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 swem powietrznem 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 stają się, wpadłszy w pierś bezsłonecznych wędrowników, 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 tem osobista zasługa Staffa. Swój nadpowietrzny subjektywizm traktuje on w sposób objektywny: usiłuje wydobyć

formę z każdego przeżycia, widzenia, snu. Pozostawiony sam z sobą w pustce nie zatracił woli; niema jej na czem wesprzeć, nie zdołał wpleść swego życia w wielki plan dziejowy; lecz pomimo to sam dla siebie — chce i walczy. Nie wystarcza mu, że coś zostało przeżyte. To coś musi się stać jego przeżyciem: czemś całkiem określonem. 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 tem 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 epopeę 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 predestynacya tego młodego poetę z tym, co pisał niedawno: „stary, samotny słonecznik“? Jedna i ta sama klątwa włada ciemnym losem Cyklopa i słoneczną beznadzieją powietrznego ducha.

XIII.

CZCICIELE TAJEMNIC

J. B.

Prawdziwego mistyka o określonej i wyraźnej fizyognomii duchowej nie mamy dziś w literaturze polskiej. Wydaje mi się, że niema go i w współczesnem piśmiennictwie europejskiem. 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 własnem swem życiem duchowem, jako z czemś rzeczywistem, — 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 kryterya prawdy. Nie jest ona uwolniona od specyficznego prawa ciążenia stanów, jakim ulega, jej ja nie jest nieokreśloną

możliwością, lecz rzeczywistością, której władzę nad sobą czuje mistyk silniej może, niż ktokolwiek. Mistyka różni się zdaniem naszem od metafizyki tem właśnie, że pewna historycznie uwarunkowana psychika usiłuje nietylko zrozumieć samą siebie niezależnie od historyi, lecz i żyć pozahistorycznie. Mistyka powstaje tam, gdzie treść pewnych określonych form wiary, przekonań wchodzi w bezpośredni związek z psycho-fizyologiczną organizacyą człowieka, gdzie wzruszenia intelektualne wyładowują lub zażegnują całe procesy psycho-fizyologiczne. Istnieje niewątpliwie związek pomiędzy mistyką a życiem płciowem: naogół 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 mających daleko i głęboko poza niem swe źródła dramatów i kryzysów mistycznych. Własne przeistoczone przez świadomość procesy psycho-fizyologiczne, stany mięśniowe, dające uczucie wznoszenia się, lotu, histeryczne wyzwolenia i opresye, wszystko to staje się narzędziem obcowania bezpośredniego z „prawdą“.

Każda psychika wypracowana jest przez historyę i może być opanowana i pojęta jedynie w związku z tą historyą. Gdy staje się ona dla nas bytem niezawisłym, nasze bezpośrednie, psycho-fizyologiczne życie jest jedyną dziedziną, w której może ten absolutny byt się przejawiać. Gdy, jak to się dziać musiało, na skutek wielkiego wpływu, jaki wywierała biblia na życie duchowe chrześcijan, wytwory pewnej przeminionej historyi stają się wyrazem niezmiennej istoty świata dla umysłów, oderwanych od czynnego życia, muszą zdarzać się momenty, w których treść w ten sposób wy-

hodowana w duszy zlewa się z jakiemś głębokiem osobistem przeżyciem organicznem, 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 którym inni wiedzą tylko, że jest. Mistyczna droga poznania wydaje się stwierdzeniem prawdy pojęć abstrakcyjnych, środkiem, wzbogacającym je w nową treść. Naogół więc możemy określić mistycyzm, jako opanowanie mniej lub więcej zupełne psycho-fizyologicznego organizmu jednostki, — a przedewszystkiem tej dziedziny jej życia, która pozostaje w mniej lub więcej bezpośrednim związku z wzruszeniowością płciową — przez pewną treść historyczną. Życie, własny jej organizm tracą w oczach jednostki swą samodzielność, jednostka nie dostrzega ich, posługuje się niemi nawpół 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 medyum, wyzwalające pewne stany intelektualne, znika on w oczach jednostki poza tymi stanami: żyją tylko one: Chrystus, słowo, własne nasze ponadżyciowe Ja. Dzięki takiej strukturze psychicznej świadomość mistyczna jest lub przynajmniej bywa ściśle określona. Każde objawienie posiada całkiem odrębną fizyognomię, jest jak najzupełniej zindywidualizowane; jest w samej rzeczy

bowiem ściśle określonem przeżyciem, faktem w najściślejszem znaczeniu tego słowa. Mistyka 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 nauki rzeczywistością jest świat techniki danego momentu: nowy fakt dla niej to jakaś nowa forma funkcyonowania stykających się ze światem pozaludzkim instrumentów*). Nowy fakt dla mistyka to nowe drgnienie jego opanowanej przez pewne idee organizacyi psycho-fizyologicznej. Organizacya psycho-fizyologiczna, opanowana przez pewną ideę, instrumentacya danego momentu kulturalnego, usystematyzowana przez myśl — oto dwa zasadnicze typy empirycznego poznania. Natura założeń jest w nich różna, nie mniej jednak istnieją one w obu wypadkach. Istnieje zresztą niewątpliwie mistycyzm naukowy, jest on formą bardziej złożoną tylko 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 podświa-

---

*) „Co dzień staje się jaśniejszem, że nauka ma za cel zbudować ponad przyrodą (superposer) „warsztat“ (atelier) idealny, ułożony z narzędzi funkcyonujących ze ścisłością matematyczną i mających za zadanie odtwarzać z wielkiem przybliżeniem zmiany zachodzące w ciałach przyrodniczych“ — G. Sorel. Les illusions du progrès p. 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.

domego. Wybucha on tam, gdzie uczony zaczyna wierzyć w naukę, w swą naukę, gdzie występuje on w jej imieniu z życiowymi postulatami. Mamy do czynienia z przeżyciami tego typu niewątpliwie u Ernesta Macha n. p., gdy mówi on o analizie (bardzo błędnej) formy naszego ja, jako o źródle możliwego przewrotu moralnego. Pojęcie naukowe przestaje wtedy działać jak instrument stworzony w pewnych specyalnych warunkach i od nich zależny. — Staje się ono stanem życiowym i uczuciowym: uczuciowe napięcie tego stanu przesłania nam ściśle zdefiniowany zakres konsekwencyi danego pojęcia lub twierdzenia. Bez mistyki naukowej nie dałyby się pomyśleć usiłowania stworzenia naukowej moralności, naukowej teoryi 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. Ewolucyonizm byłby zagadką psychologiczną nie do wytłomaczenia, gdyby nie ta naukowa mistyka. Idzie tu przecież o wyrzucenie na zewnątrz nas samego poznawczego procesu, systematyzującej pracy naszego umysłu. Ewolucyonizm Spencera może być nazwany antropocentryzmem samouctwa: 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 ewolucyonizmem Spencera a „ewolucyonizmem“ Hegla polega na głębokich różnicach w charakterze

ich wzruszeniowego życia. Hegel walczył o swoją prawdę osobistą, o ideę, która nadałaby sens jego umysłowemu i moralnemu życiu, był naturą o wiele bogatszą i różnostronniejszą, niż Spencer; stąd i jego filozofia jest w zestawieniu ze Spencerowską świątynią grecką (z epoki schyłku może) w porównaniu jakby do kwakierskiej sali kazań. Istota procesu polega zawsze na tem, 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, logicznych, naukowo-technicznych lub historyczno-społecznych konsekwencyi 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 były one bezpośredniem 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, dla k t ó r e j istnieje cały jego kosmogenetyczny proces. Hegel sięga głębiej, jest konsekwentniejszy, ale właśnie naiwność filozoficznego nieuświadomienia, stanowiącego założenie ewolucyonizmu à la Spencer, uchodzi za oznakę naukowości. Naukowością nazywa się bowiem w filozofii brak kry-

tyki i całkowita bezbronność wobec naukowego mistycyzmu. Mistyk jest człowiekiem, w którego duchowem życiu historya zostaje zawieszona; znika ona. Zostaje samo ja, sam na sam z Bogiem, prawdą, materyą; a właściwie Bóg sam z sobą, materya sama z sobą; proces ewolucyi sam z sobą i dla siebie. Zawsze osamotnienie to i podnoszenie się z konkretnego dna duszy psychicznych treści powstaje dzięki opanowaniu 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 racyonalizmu francuskiego XVIII wieku lub o mistyce rewolucyi. Niewątpliwem jest, że momenty erotyczne odgrywały wielką rolę w obu tych strukturach psychicznych. Wydaje mi się niewątpliwem, że fikcye 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, jakimi uświęcano tę zbrodnię, trup Maria Pagano, admirała Caraccioli, pogrom inteligencyi przez lazarońskie czarne seciny, — wszystko to należy w równej mierze do tego samego, ambrą woniejącego, buduarowego „oświeceniowego odrodzenia“. Cała historya kultury nowoczesnej wymaga gruntownej rewizyi; wyzwolić się potrzeba z pod władzy

nie dostrzegających rzeczywistego psychicznego życia przesądów racyonalistycznych. 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 rozlać się na jak najszerszy zakres. Ten stan duszy może łączyć się z bardzo różnemi ukształtowaniami psychiczno-historycznemi. Naogół, 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 czemś, co mu jest obce i co on ma poddać sobie mocą siły, lecz przeciwnie, coś ma zwyciężyć przez niego, coś, co już schłonęło jego ja, 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 czem on się rozlał, stopił, spłonął, wyniesione jest ponad wszelkie niebezpieczeństwa i przeszkody: tu panuje pewność i ekspansya absolutna. Na tem właśnie polega różnica pomiędzy mistycyzmem, a stanem duszy epickim, o którym pisaliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów.

Epicki stan duszy opiera się na indywidualnem, osobistem, przeciwstawiającem się światu i przyjmującem odpowiedzialność męstwie. Człowiek tu działa jako ja,

osoba, narzuca swoją wolę, stwarza swój świat, gruntuje prawo. Mistyczną jest świadomość socyal-demokracyi wszelkich odcieni, epickim stan dusz reprezentowany przez generalną konfederacyę pracy we Francyi, 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 wielkiem heroicznem dziele wydaje mi się jedyną podstawą, na której można wspierać jakąkolwiekbądź 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 ja, nasza działalność są elementem prawa, nie są więc czem innem, niż się świadomości prawnej wydają. Określenie przez świadomość prawną jest w granicach ludzkości bezwzględne; zawiera bowiem jako swą przesłankę zwycięską walkę z żywiołem. Prawo od początku zrośnięte jest z poczuciem epickiem: określenie prawne stwarza świadomość, zdolną ostawać się, utrzymywać się wraz ze swemi określeniami wobec przyrody. Nie przyroda, lecz prawo jest kategoryą rzeczywistości, przeprowadza w świadomości granicę między prawdą a złudzeniem, między przeżyciem subjektywnem a objektywnem istnieniem. Wszystko co istnieje, utrzymywane jest przez epicką walkę z żywiołem. Nasza działalność jako ściśle określony, przez nas jedynie mogący być dokonany czyn epicki, jako ściśle i wszechstronnie określony moment zbiorowej

walki, jest dla nas podstawą wszelkiej rzeczywistości.*) Pojęcie rzeczywistości zlewa się tu z pojęciem najwyższej wartości: rzeczywistością wydaje się zawsze ta forma naszego działania, która nam zdaje się zapewniać zachowanie wartości.**) Gdy to, co czynimy, czem jesteśmy jako członkowie pewnego społeczeństwa, nie jest nawskróś przepojone przez poczucie prawa, nie możemy myśleć o sobie w kategoryach epickich i ta lub inna postać mistyki wtarga w nasze życie. I rzecz charakterystyczna: ja, które jako takie 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 żyjącej poza prawem świadomości.

W otaczającej nas atmosferze umysłowej napotykamy inną postać mistycyzmu, różną od rozpa-

---

*) Powtarzam raz jeszcze: za byt uważa dana grupa społeczna, dana formacya 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.

**) Cechą zasadniczą świata nauki a właściwie naukowego mistycyzmu jest obojętność względem ludzkich stanów wartościowych: stwierdza to usaloną przez nas w tekscie zasadę ogólną: nie dopuszczać do wmieszania się w pasmo badań i rozmyślań — pierwiastków subjektywnych jest zasadniczą regułą działalności uczonego. Świat naturalizmu, ewolucyonizmu, materyalizmu, pozytywizmu, świat bez człowieka jest hypostazą metodologicznych stanowisk. Od lat czterech lub pięciu nieustannie wykazuję, że wszystkie te „systemy“ z filozofią, t. j. kulturą samowiedzy nic wspólnego nie mają.

trywanej dotychczas. Cechuje ją nieokreśloność, przęsła historyczno-prawnej, określonej świadomości nie są tu przerwane przez żywiołowe parcie, lecz sieć świadomości rozluźnia się, ustępując miejsca nie wynurzającemu się, określonemu stanowi mistycznemu, lccz nieokreślonej możliwości niezdefiniowanych objawień. Powstaje ten mistycyzm wskutek bezwiednego lub umyślnego wyśliznięcia się świadomości prawnej, jest wyrazem słabości bezwzględnej, która nie wie, czy jest wogóle do czegokolwiekbądź zdolna i z żadną formą nawet złudzenia wiązać się nie może. Chce żyć bez prawdy t. j., nie ponosząc nawet we własnem wnętrzu następstw swego życia, swoich czysto myślowych choćby tylko decyzyi. 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 do form względnie ciekawych jej 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 niema życia. Mistyk może nie być w stanie określić za pomocą pojęć i logicznych wywodów, czem jest dla niego świat, życie, ale czuje on, że one są czemś bardzo rzeczywistem, wie on, czem one nie są, ma w sobie miarę wszystkich rzeczy. Inaczej tutaj. Na pierwszy plan wy-

suwa się tajemniczość nieokreślona: nie wiadomo, czem jest świat, wiadomo, że nie jest niczem określonem. Przeciwko każdemu tak wysuwa się cały aparat rozumowań, zmierzający do rozpławienia go w jakiemś „wydaje się“, „być może“. Cały świat staje się takiem „być może“. „Być może“ staje się cała nasza działalność. Mistycyzm nieokreśloności to jest nieustanna koalicya wszystkich niespójnych sił duszy przeciwko wszelkiemu aktowi woli, jest to dyalektyka chaosu. Gdy jakakolwiek forma woli i działania wydobywa się na powierzchnię, zwracają się przeciwko niej wszystkie nieobjęte przez nią, bierne pierwiastki naszej istoty. I na tem nieustannem 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 czemś nieskończenie innem, 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 poezyi Tadeusza Micińskiego zarysowuje się ten proces niezmiernie wypukle właśnie dlatego, że istnieją w tej poezyi pierwiastki, dążące w kierunku woli, prometeistycznego stanu duszy, że cała twórczość poety jest coraz beznadziejniejszem zmaganiem się tego rzetelnego duchowego pierwiastku z chaotycznem rozpławieniem duszy. Miciński usiłował walczyć o swe własne ludzkie ja, 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 on dramatyzować życie swe takiem, jakiem mogłoby być ono; zamiast epickiej jasności powstawała migocąca wśród mroku możliwości niezniszczalna, na wieki nieprawdziwa legenda. Było w Micińskim poczucie całkowitego odosobnienia „straceńców“, a więc konieczności odnalezienia własnej rzeczywistości swej, były dumne zamiary zmierzenia się z Bogiem przeszłości, ale gdy samotnik zostawał się sam na sam z sobą, z wolą swą, zanim jeszcze jasno zrozumiał, że w każdym okruchu duszy ludzkiej toczy się zawsze jeden i ten sam zacięty bój o panowanie człowieka nad żywiołem, o stworzenie w nim własnej swobody, że każda iskierka duszy jest posterunkiem obleganym przez chaos, że w każdym momencie i zawsze począć można twardą walkę o istnienienie nasze, już mu pukał do samotni ktoś opuszczony, proszący o litość, chaos łudził widmem szerszej niż ta ludzka swoboda, wsączał się do serca liryzmem duszy, rozdzieranej przez konieczność czynu, a więc jedyności postanowień i zamiast tworzyć swe życie, Miciński zaczynał marzyć o tem, co też może ono lub mogłoby znaczyć. Odnaleźć w swem 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 intelektualny moment do swego systematu. Tylko że systemat nie trwa zbyt długo: trwał on tyle, ile moment natchnienia, czasami jedna metafora zawiera tu w sobie całą teoryę 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, któreby zaspokoiły wiecznie szarpiący mu duszę ból: kim jesteś, co czynisz w świecie. Tą zmorą, którą usiłuje on w ten sposób odżegnać, jest własne jego ja, własna jego myśl, która raz przecież chciałaby się zetknąć z rzeczywistością i pracą. I napróżno karmi ją Miciński Indyami, Żmudzią, Egiptem, Bóg wie czem wreszcie, ona wciąż idzie za nim i z nim niezaspokojona pędzi go jak wiecznego żyda poprzez wszystkie zakątki kultury i historyi, jego, który samego siebie we własnym ciele, we własnym uwarunkowano społecznym bycie ujrzeć nie chce. Stąd powstaje to dziwne skojarzenie bólu i erudycyi, liryzmu i ornamentyki, to nieustanne migotanie perspektyw, odkrywanie gwiazd w każdym pyłku, bezpłodne przemijanie całych światów. Ja Micińskiego rozporządza olbrzymią historyczną erudycyą i wrażliwością, pozwalającą mu wyczuć, wysnuć z siebie najrozmaitsze formy duchowego istnienia. Ale nie ono panuje nad historyą, lecz ona w niem jak gdyby gnije i wyziewami swymi je upaja. Ten czad historyczny, dur najróżniejszych tradycyi 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 pisarski. Ja 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 XI wieku, i wreszcie sam poeta nie wie, czy nie jest jaką panteistyczną pamięcią świata, czuciem pozaosobowym, ponadosobowym, zawieszonym ponad epokami. I gdyby nie rytm i nie rym, rozpłynęłoby się to wszystko w jakiemś żywiole, który nie jest ani myślą, ani historyą, lecz jakiemś poszukiwaniem duszy, w co się też ma wcielić. Twórczość Micińskiego może trwać i być interesującą 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 generacyi 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 niczem, chciałby być wszystkiem; o tem wszystkiem 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 Bizancyum putrefactio mundi: zwykły złoczowski śmietniczek; zamiast kronik o Teofanu — sztambuch panny Mici. I jeden za drugim rodzą się całe tuziny, mędle utworów pisanych przez ludzi, którzy tyle tylko mają do powiedzenia, że życie ich niema sensu, a może mogłoby mieć jakieś znaczenie, gdyby stało się coś, o czem 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 Galicyi sfinks stał się ostatecznie całkiem przeciętnem domowem 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 przynajmiej 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 wogóle — zdechł na motylicę. W porównaniu z takim całkiem już dorożkarskim zaprzęgiem Miciński jeździ jak jakiś magnat z apokalipsy. Wszystkie bestye 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, jakiemi 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 mógłby, — gdyby uwierzył, że jego prawda jest w tem osamotnieniu, że nie jest to klątwa ani zguba, lecz tylko ten iglicowy punkt, na który sama z sobą waży się wola, — wejść w żywy świat, wolą własną stwarzającego swą przyszłość człowieka, szuka nadaremno wiary, która pozwoliłaby mu raz na zawsze zrzec się goryczy wyboru, męki stanowienia. Cała historya, 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. Historyę 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 niemi, ginie wśród tych opętanych ogni i przepychów. Jest to zjawisko konieczne. Podstawy jego tkwią w samych założeniach kulturalnej, poza prawem żyjącej świadomości. Gdy świadomość, ja usiłuje określić siebie, może to uczynić jedynie w kategoryach jakiegoś systematu wyobrażeń. Na czem jednak polega siła tych wyobrażeń? Na uznaniu ich przez świadomość. Określenie okazuje się więc złudnem: 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 samowoli, lecz jako samowolę samych kulturalnych treści; nie my bawimy się historyą, 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 niema 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 hypotezy są jednakowo możliwe: hypoteza szatana jako dziejowego działacza nie jest ani odrobinę mniej dopuszczalna od hypotezy atomizmu, lub Heglowskiej filozofii. Mereżkowski skłonny jest widzieć w tem swojem zawieszeniu między nieograniczoną wielością hypotez skutek nieustraszoności duchowej, która żadnej hypotez a priori nie wyklucza, żadnemi ograniczeniami swego wyboru intelektualnego nie zacieśnia. Istotna jednak psychologia tego zjawiska jest całkiem inna. I tu mamy do czynienia ze zjawiskiem ściśle związanem z zagadnieniem prawa. Życie niezwiązane z żadną formą działania, zasadniczo nieokreślone, całkowicie luźne wytwarza tu dla siebie usprawiedliwienia. Nieokreśloność staje się atrybutem wzniesionego ponad historyę bytu. Być niczem w świecie dziejowo-społecznym, w świecie wytwarzania i walki, nie czuć prawa w swem rzeczywistem, życiowem 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 dostrzedz 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 objawieniem. Siedlisko swoje obiera świadomość w świecie, którego jedyną właściwością jest to, że niema w nim stałych zadań, że nic nie ma w nim stałej wartości, że w każdej chwili wszystko może nagle stać się czemś zupełnie innem i każdy z nas może okazać się zaczarowanym królewiczem, spadkobiercą Aladynowej lampy.

Mistycyzm powstawał zawsze przez podstawianie promieniowania uczuciowości na miejsce ściśle określonych, intelektualnych konsekwencyi. 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 irradyacyi. Idzie tu o wytworzenie stanu uczuciowego, wzniesienie ponad życie, ponad prawo, ponad wszystkie określone stosunki. Świat wierzeń, wypracowanych przez kulturę treści 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 czynnem, wytwórczem 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 irradyacyi. 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 przepuszczalnem 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 z pod prawa świat cały. Logika życia i logika myśli zostają *outlaw* i każde polskie źle opierzone ja zyskuje nad niemi we własnych oczach władzę cezaryczną. Zresztą spotyka sią i poza Polską ludzi, którzy w poważnem traktowaniu Newtona lub Darwina widzą pewien rodzaj niższości duchowej i stawiają Hofmannsthala wyżej niż Goethego, gdyż ten ostatni nazbyt dbał o 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 pozaludzkiego świata. Nauka i prawo pozostają w bezpośrednim związku. Gdy czujemy się bezsilnymi w społeczno-wytwórczem życiu, szukać musimy pozanaukowych form ustosunkowania naszego ja z wszechświatem. Nauka nie jest rzeczywista w tem znaczeniu, że wyraża istotę bytu, lecz rzeczywistość jej na tem polega, że systematyzuje ona technikę danego społeczeństwa, t. j. zbiorowość jego działań ostających się wobec wszechświata. Filozoficzne, metafizyczne, religijne systematy nęcą neo-mistyków możliwością ustalenia pozahistorycznego, pozaprawnego, pozanaukowego stosunku między naszem ja i bytem. Ja nasze jako jedyne utwierdzenie w bycie posiada swą przynależność do pewnej prawno-społecznej, historycznie ukształtowanej organizacyi, 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 historyi, która ja nasze wytworzyła, a więc tylko poprzez ogarnięcie całego społeczno-dziejowego, naukowo-przyrodniczego dorobku ja nasze może mówić o swem samoistnem 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. Cokolwiekbądź uczyni ze mną potężne życie, będzie to dobre — oto dominujący ton Whitmanowski. Goethe traktuje swoje ja jako architektoniczną, subtelną i skomplikowaną całość, zapanować usiłuje nad życiem nie przez rozpławienie tej architektury, lecz przez opanowienie 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 historyi. Każdy powinien przynajmniej raz na rok zamykać się z jego pismami. Był chyba tajemniczym bardziej, niż dla kogokolwiekbądź świat dla tego człowieka. Stykał się on z pozaludzką nocą całą powierzchnią życia, wszystkiemi wieżycami myśli, całym fundamentem woli: słyszał szemranie chaosu ze wszystkich ludzkich posterunków. Świat jest tajemniczy: a 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 nie widziane 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 tajemnica tworzenia.

XIV.

SAM NA SAM Z KLĘSKĄ

Czy wyobrażacie sobie pieśń o Iljonie, śpiewaną przez wywiezionych w niewolę rapsodów trojańskich? Jakim przeobrażeniom uległby ten świat, gdyby każda postać, zanim jeszcze powstać miała ze słów pieśni, skazana 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 przenikliwem 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, pełniej chciałoby się żyć, im różnostronniej i potężniej pragnęłoby się kochać, tem dotkliwiej czułoby się ból wieczystej utraty. Mało istnieje w nowoczesnej sztuce artystów o tak subtelnej, zróżniczkowanej i głębokiej miłości życia, jak ta, którą tętni każda stronica pism Żeromskiego. W nieskończenie zmiennych, przelotnych, krótkotrwałych i niepowracających drgnieniach chwyta on pulsujący nieustannie zachwyt życia: świat przyrody i świat psychiczny stał się tu jedną nieogarnioną wibracyą 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 nanowo, 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. Oddawna 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 tem właśnie polega: pieśń Iljonu 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 w niem z twardą, prześwietloną wolą, która życia chce, bo niem rządzi. Mimowoli nasuwa się tu niejednokrotnie jako patetyczny komen-

tarz demoniczna Hebblowska Judyta: to straszne skłębienie sromoty, entuzyazmu, woli, instynktu i wykrętu. Zachodzą, jak się zdaje, bardzo głębokie, a często umyślne 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 tragedyę zarysowaną w samej fabule; nie zdano sobie sprawy z czegoś innego, co wydaje mi się najważniejszem. Nie znalazł poeta w całym zakresie czucia i myślenia, w całym zakresie życia naszego, jakie zna, ani jednego momentu, ani jednego drgnienia, które nie wiodłyby w zatracenie, któreby 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; niema na czem 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 pewnych pojedynczych 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 niczem nie można oprzeć prawa do życia, jeżeli nikt nie może powiedzieć, że stwarza życie, za jakie chciałby przyjąć odpowiedzialność, — nikt — oprócz Płaza-Spławskiego oczywiście — to czem trzyma się życie, jaką siłą? — Ewa pozostaje do końca niewinną — mówią mi. Boże miły! Cóż jest w tem, że człowiek kocha życie, sam fakt życia w jego nieskończenie pierzchliwych momentach, czy niema pewnej świętości 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: wszystkiemi swemi 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 którem ciążą jak przekleństwo te słowa: dzieje grzechu. Dzieje grzechu — wszystko, co myślicie, czujecie, czynicie — całe wasze bieżące życie — wasz epos dzisiejszy. Ci, co mówili o sadyzmie, nie zastanawiali się nad tem, jakie zagadnienie poruszali, (nie poruszali zresztą żadnych zagadnień: — szczuli). Nie dostrzegali, że w tem głębokiem wyczu-

ciu bezmiernej odpowiedzialności za każdy moment życia, zlewającem w jedno z ekstatycznem ukochaniem życia pasyjne oddanie się mu, tkwi nie tylko tajemnica tego cudownego zjawiska, jakiem jest styl artystyczny Żeromskiego, ale także jeden z najbardziej charakterystycznych i zasadniczych rysów nowoczesnej świadomości moralnej wogóle. 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 — głębszą. Zmienił się sam wewnętrzny stosunek między różnemi dziedzinami psychicznego życia. Życie zmysłowe, wzruszeniowe nie jest już jakąś nawpół tylko ludzką dziedziną, która ma być kształtowana, regulowana 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 myślą a pozostałą psychiką odtwarzało tu tylko różniczkowanie 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 — 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 ono swymi czynami i wysiłkami pewien systemat koniecznych dla istnienia społecznego zadań. Ważnem jest, że te konieczności poznawane są jakby poza

życiem, że sam proces poznawania jest uznawany za coś odrębnego od samego konkretnego życia, że pozostaje on w odległym tylko związku z wzruszeniem, odczuciem, przeżyciem bezpośredniem. 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 psychicznem jednostek nie może być zupełnie zerwany, ale może on być w wysokim stopniu skomplikowany i trudny do ujęcia. Pewnem jest tylko, że muszą być siły, zdolne wytwarzać owe automatyczne formy, siły, zdolne je czynem wypełniać. Psychika w każdym 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 ona 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 już jej nic. Musi ona kochać siebie nawet na dnie, jeżeli niema 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 niezawiniony 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; świat Żeromskiego nie istnieje: istnieje tu dusza ludzka usiłująca sama siebie wydźwignąć i zbawić lub przynajmniej modląca się o zbawienie. Istnieje niezmiernie bogata, najbogatsza w Polsce organizacya 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 czemś więcej niż pisarzem, od którego oczekuje się 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 za podstawę kontemplacyi przypadkowych ukształtowań. 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 dziś zobaczyć. On jest w tej dziedzinie, gdzie życie nie związane niczem samo w siebie wnika, zastanawia się, sądzi. Książki jego nie są dla nas „obrazem“ rzeczywistości, — należą do zgoła innej kategoryi.

Jest wynikiem dziwnego nieporozumienia, że wogóle o tem 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 wiecznem zagadnieniem człowieka i jego przeznaczeniem. Pisarze pierwszej grupy na takiem 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 niem nie zastanawia (jak Reymont — mimo wszelkich prób pogłębienia, które wykolejają go tylko 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 centralnem staje się właśnie zagadnienie, skąd, z jakich źródeł płynie samo życie społeczeństwa, jaka moc je wytwarza, czem jest ona, czy mam ja oto ją w sobie, a jeżeli nie mam jej — to skąd mi wiara, że jest ona pozamną. 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 czem opierasz? — Mówi się o homeryźmie. 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 swojem przypadkowem wpleceniu w losy społeczeństwa, który 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 irracyonalnym 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 naszem zawikłanem życiu, gdzie wszystko, zdaje się, jest zdane na los przypadku, gdzie prawo jest nieobecne, samo zaufanie nie wystarcza. Tu niema miejsca na Homera.

Homera chcecie znaleźć dziś w Polsce lub w Europie. Tak od razu na ulicy znaleźć to, co może być tylko wynikiem odnalezionej wiary społecznej, społeczeństwa, rozkochanego w swych urządzeniach, obyczajach, nie rozumiejącego, że mogłoby być innem. Zapewne, jeżeli istnieje społeczeństwo, czyniące zadość takim wymaganiom — to jest niem nasza dzisiejsza Polska. Tu własnie mamy prawo czuć, że rytm ogarniający nasze życie jest rytmem rosnącej wielkości, tu właśnie samo życie stało się żywiołem, szczęśliwem 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 względem pierwszych nie może przyjść nawet myśl, że mogliby być czemś innem. Nie opracowują oni z miejszem lecz większem powodzeniem daną treść, lecz są ze swą treścią twórczą czemś jednem, są w tak nierozerwalnie ścisłym stosunku z historyą współczesną sobie, że forma ich twórczości jest formą duchowego przesilenia, że tak oni 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 świadomem tworzeniem. Można żądać od Reymonta, aby inaczej napisał Ziemię obiecaną i Fermenty, czuje stę, że mógł je inaczej napisać i pozostać tym samym Reymontem, czuje się, że jest w nim wprawdzie coś niezmiennego, ale to niezmienne coś czy ktoś działają w granicach rozwiązanych już uprzednio ludzkich problematów; i właśnie dlatego może tu być mowa o dowolnem, przypadkowem 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 zbudo-

wany 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 on 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 tem ognistem spojrzeniem milczącego świata, o jakiem 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 też swojego rodzaju objawieniem, pisał Dostojewski. Jest to świat, którego ewangelia zlała się z plastycznem 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: — po to 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, czem 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 tem samem duchowem okiem, jakiem 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 poezye Trembeckiego, Krasickiego, Naruszewicza, ale nie rozumiało się z nich nic. To samo z Żeromskim: czyta się go rozbudzoną duszą, albo wcale. 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 statycznych, 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 narodowem życiem, myśleniem o narodzie. Nie uniknie się tragizmu, jeżeli się tylko żyje prawdziwie głębokiem 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 konstrukcye, ale o głębokie konieczności, utajone w samem naszem dziejowem położeniu. Ocala od nich tylko niedojrzałość, ale to wątpliwa kwalifikacya na homerydę. Jeżeli zaś o homeryckości mogłaby być mowa, to właśnie ex re 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 tu nie mam 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 samemi zjawiskami niezależnie od ich znaczenia, jego typowo bezdziejową duszę, która oddała mu tak niepospolite usługi w wyczuwaniu wszystkich niesformułowanych jeszcze instynktów naszego przekształcającego się, wytwarzającego nowe, nie znające przeszłości, zbyt świeże, by miały myśleć o przy-

szłości, typy: świat drobnych karyerowiczów, urzędniczków, pośredników z Fermentów, 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 odciętem od przeszłości i przyszłości postrzeganiu; jego świadomościowe zachcianki w kierunku pogłębienia — o ile nie płyną z rzeczywistego, fizyologicznego 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, jakiemi grozi wsi cały istniejący poza jej obrębem świat, występuje w masce epickiego objektywizmu. Chłopi Reymonta byliby epopeą, gdyby można było już przedstawić samożycie wsi naszej jako wystarczającą sobie dziejową całość, całość, któraby swoim kształtem już i istnieniem tłumiła tragizm, była wcieleniem wartości. Tu tragizm się nie zbudził, i dla tego wieś ta odbija się nie w zwycięskiej historycznej świadomości, lecz w przypakowem spojrzeniu nie znającej swych historycznych podstaw psychiki aktualnej. W innem 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 on sobie odpowiedzieć na pytanie, czem jest śmierć i życie człowieka, cisną mu się tu zrodzone obrazy. Nie potrzebuje o niczem zapom-

nieć, 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 kategoryach 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 obserwacyą, u Orkana widzimy rodzenie się duszy w chatach! Czytając go, pojmuje się powstawanie ludowej poezyi, 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 tragiźmie, 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 tragedyą. Rakoczy stał się czemś więcej niż obrazem — 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 żadnem zatraceniu się w stylizacyi, 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 tragedyę 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 całem, żądnem wybawienia sercem, czem jest to tworzenie, jego nie przebaczający, nie powstrzymany proces w dzisiejszej Polsce Bezdomnych. Nie może być większego nieporozumienia, niż to, które widzi w stylu Żeromskiego, w jego artystycznem widzeniu zależność od jakiejś specyalnej 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 się wyraża jego indywidualność twórcza. Ani teorye Bodzanty, ani programy hygieniczno-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 przebaczającem życiem niema ucieczki; jest ono wszędzie, jest wszystkiem dla człowieka. Nic nie zmieni tego faktu, że życie nasze, jakiemkolwiekbądź jest ono — jest cząstką zbiorowego życia, że tkwią w niem jego najodleglejsze skutki i konsekwencye. W każdym momencie przeżywamy coś za cały ogół, dla niego; życie ogółu jest w każdem najbardziej osobistem naszem 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 misteryum. Ci, którzy, widzą w tem ujęciu życia jakieś parti pris, nie chcą sumiennie wniknąć w głąb tego stylu, przychodzą do niego zzewnątrz. Żeromskiego to cechuje właśnie, że jego wzruszeniowość nie da się zamknąć w żadnym automatycznie zacieśniającym dusze widnokręgu. Czujemy zazwyczaj bardzo ściśle ograniczonem, przystosowanem do naszego społecznego położenia sensoryum. Sensoryum 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 tem przytuleniu się do końskiej szyi. To nie może mnie spotkać, mnie podobnych i blizkich — leży na dnie wszelkich odczuwań rzeczywistości lub nierzeczywistości w sztuce; to leży na dnie protestów przeciwko „pesymizmowi“. Wszyscy ci protestujący sądzą, że mają jakiś dom, jakieś zabezpieczenie w bez-

domnej Polsce. Małe ich klasowe, kulturalne, zaasekurowane ja — przeciwstawia się tragicznemu widzeniu tej twórczości, która zrodziła się z wdeptanej Winrychowej mogiły, z tego uścisku, jakim objął poeta maciejowickie 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 wizyonerów — 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 ascetyźmie. — Żeromski kocha życie, kocha je, jak Winrych — ale czuje, że niema czem 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 racyi stanu nietylko u Reymonta ale i u Sieroszewskiego. I u Sieroszewskiego czuje się obecność polskiego rodzinnego optymizmu, który umie wyrzec się schronienia, ale nie myśli, czem 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, nie wystarcza, że inni istotnie inaczej czują i widzą. Tak jest. Ale czem jest dla nich to widzenie? Żeromski szuka siły wewnętrz-

nej w samem życiu, szuka w sobie, w nieustannem pogłębianiu swego wewnętrznego życia, poczucia, zlania się z potęgą. Nie wystarcza tu umysłowa konstrukcya. — Ideały, idealistyczne plany działania opierają się na przekonaniu, że w naszem ręku jest władza nad życiem; Żeromski całą duszą wszczepiony jest w sam żywiołowy proces życia: czuje on, czem jest samo życie, czuje utajone w niem ciążenie ku zgubie. Nie wystarczy mu żaden pogląd na życie, żadna teorya. Znajdujemy się tu na poziomie nowoczesnej, dojrzałej świadomości: życie ludzkie samo z siebie musi wydobyć ostrą moc, nadającą znaczenie wszystkim jego intelektualnym konstrukcyom. Intelekt nie tworzy siły, on ję konstatuje. Tworzy się ona w dziedzinie irracyonalnego, w dziedzinie, z której wytryska wola i gdzie wyrabiają się jej narządy. Znikają przegrody między życiem „zmysłowem“ a życiem duchowem. Uczymy się dzisiaj odnajdywać źródła ducha w bogatym, różnostronnym, zmiennym prądzie przeżyć, bezpośrednio związanych z naszemi najgłębszemi, „cielesnemi“ 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 sposób nie znoszący światła. I nie idzie tu o żaden ascetyzm moralny; życie jest bardziej złożone i nie da ująć w żadną formułę. Swiat 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 dyonyzyjskiej dziedzinie, trzeba posiadać całkowite poczucie swej „boskości“. — Żeromski dochodzi do stanów dyonyzyjskich 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 z pod 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. Decyzye 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 jakiegokolwiekbądź względnego choćby pierwiastka mocy. Na niczem nie może się oprzeć: życie płynie, pociągając go z sobą; dusza jego własna porwana jest przez przeistaczający proces. Ginie tu sama podstawa decydującego myślenia, utrzymującej wbrew żywiołowi tożsamość swoich postanowień swobody. Twórca czuje jakby swoją winę w tem, 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 własnem wnętrzu swem 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 lubieżnem przywiązaniem do byle jakiego życia, karamazowską siłą bezwstydu. Pręży się jak młody adjutant przed wodzem suggestya 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.*) Siebie tylko mająca psychika czuje się winną za wszystko, za cały splot życia, w którem bierze udział: winną 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 niema tej decyzyi. Nie wierzy on w bezgrzeszne poświęcenie i nie może przyjąć twardej filozofii Skałki, Bolesława. Potrzebnyby mu był czyn, nie gwałcący niczego w duszy. Zwieść usiłuje sam siebie Żeromski, że poprzestałby na samem powodzeniu. Jest to hypnoza, która pryska. Właściwie Popioły przesądzają tu sprawę. Czyn dla Żeromskiego jest psychiczną niemożliwością; na tem zasadza się jego stosunek do życia. Lack w swoich refleksyach 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 tem wrażeniu, w tym oddźwięku grozy i zdumienia. Lack

---

*) 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. „Dośrodkowa“ karamazowska siła jest tem dnem psychicznem, z którego wyrasta wola. U Żeromskiego to kwitnące dno duszy spala się wstydem, że wola zeń nie powstaje, nie usprawiedliwia go, a jednocześnie każda chwila opiera się całą mocą własnego czaru rozszczepieniu, jakie wola wnosi z sobą.

pomylił się tylko w jednem: 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 hypnozę; trzyma się on na hypnotyzującej, 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 hypnozą, wydobywającą kształt własny z psychicznego stawania się. Sztuka dokonywa się w Żeromskim — wraca do niego, roztapia się w ogólnym amorfiźmie. Nie jest niczem ostatecznem, przyjętem przez wolę; jest czemś, co się odbija w ruchomej 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; przeistaczającem duszę upojeniem, marzeniem odbijającem się w marzeniu jest sama sztuka. Sztuka i twórczość giną w pewnych chwilach dla Żeromskiego. Wyczytać to możemy z właściwości jego kompozycyi. Wmawia on sam w siebie, że jego widzenia, postacie mają prawo istnieć: musi je on uzasadniać przed samym sobą. Nie przełamywa w nim sztuka zasadniczego poczucia bezprawia. 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: ten świat 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: ja nasze jutrzejsze nic nie będzie wiedziało o naszem ja dzisiejszem, chociaż zrodzi się ze świata, które to nasze bezcenne ja tej chwili zniszczy. Niema żadnej ciągłości pomiędzy chwilą a chwilą, 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 wizya życia Żeromskiego: życia, które obejmuje sztukę. Czemże więc jest ona? Ostatnim nawrotem ku sobie ginącego świata, 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 niem, nie żądza, lecz upojenie wewnętrzne, bijące z każdego momentu istnienia: dziedziczna żądza szczęścia wobec absolutnej bezsiły.

Gdy porównywamy twórczość Żeromskiego z zjawiskami kulturalnemi, nastręczającemi 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 wola 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 niema tego właśnie momentu. Własna jego indywidualność spada w otchłań jak jakaś kaskada psychiczna. Własne jego ja jest rozwijającą się w nim katastrofą. Cały tragizm naszego dziejowego położenia odbija się w tym fakcie. Ja — świadome ognisko czynów, przeciwstawianych żywiołowi ukształtowań psychicznych — zostało utracone. Losy Polski dokonywają się w Polakach, ale Polacy ich nie tworzą: trzeba poprzestać na jakim bardzo ograniczonym widnokręgu, aby módz ujść tej świadomości. Poeta, którego głębia uczucia porwało 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, lecz jest w nas urabiane, 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, — takiem jest hasło. Bezwiedność stała się ideałem: ach, przyjąć swoją duszę, jakąkolwiekbądź jest ona, jak kwiat. Niechaj kwiat kwitnie: zadaniem artysty jest dać z dziecięcą naiwnością, z anielskiem poddaniem się — swoje przeżycie. Przemówić. Utrwalić w sztuce tę duszę nie chcącej nic widzieć niewoli.

Dla tych, co nie chcą rozumieć, myśleć — niema rady. Dla chcących widzieć nie może być rzeczy tragiczniejszej, niż ten oto rys stylu Żeromskiego: — dusza moja jest coś, co się d o k o n y w a nie we mnie już nawet, bo m n i e tu niema, bo ja sam jestem czemś, co porywa, niesie z sobą ten rwący potok. I to jest właśnie to, co dezoryentuje w Żeromskim: ta tragiczna, przesycająca wszystko nieodpowiedzialność. Myśli tu nie są myślami, tragizm — tragizmem, nic bowiem nie jest ostatecznem. Brak w tych dziełach jakiejkolwiekbądź ustalonej wydajności. Nic tu nie tworzy p r z e z n a c z e n i a, wszystko wywoływa 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. Niema tu w o l i p r z e c i w s t a w i a j ą c e j s i ę żywiołowi i czującej, że tworzy c o ś ostatecznego. Tu wszystko jest wzruszającym się, cierpiącym żywiołem.

Dostojewski całe życie walczył z demonizmem. Czuł w sobie d z i e j o w ą b e s t y ę i n i e c h c i a ł, 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 Rosyi, przyjmuje rzeczywistą Rosyę 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 którem mówiłem.*) 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.

Stanowisko to tworzy samo dla siebie usprawiedliwienia. Jednem z nich jest pasyjny charakter sztuki Żeromskiego. „Cokolwiek się zdarzy, niech uderza we

---

*) 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 wogóle czytać (t. zn. rozumieć) albo spekuluje na analfabetyźmie 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 zbytecznem umiarkowaniem.

mnie". Tak, ale na czem 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 maestryi słowa, płynąca karta. Wizya Batorego, jego dziwny zagadkowy uśmiech.

Cała Cecora nie przeważa wrażenia tego uśmiechu.

Tragedya 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 innem całkiem oświetleniu. Polska opinia widziała w Dumie o Hetmanie pewien rodzaj rehabilitacyi 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 z pod 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 tragicznem samopoznaniem współczesnej duszy kulturalnej, to Duma o Hetmanie jest objawem woli, która i nadal chce grzeszyć. To Bodzanta, który chce i nadal sobie kłamać; niechże jednak nie czyni tego w obecności Ewy. Dzieje Grzechu były artystycznym czynem, Duma o Hetmanie jest frazeologią, jest kompromisem, dobrowolnem 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 z sobą, gardzi. Stosunek do ukształtowanej przez historyę 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 rzeczywistem, czynnem 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 niechęć zmienienia czegokolwiekbądź w sobie: ma dotąd cierpieć, aż świat 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 polskim cudzie bezgranicznego poświęcenia. Niema form dziejowych, które mogłyby 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 inteligencyi. Dochodzi w niej do głosu zasadniczy dogmat dzisiejszej bezdziejowej, niewolniczej psychiki, — że życie dziejowe da się oprzeć na każdej podstawie, że wszelkie ukształtowanie duszy może posłużyć za podstawę zbiorowego istnienia. Zatraconem zostało u nas samo pojęcie odpowiedzialnego, historycznego istnienia. Nie rozumiemy, że droga do swobody prowadzi przez podporządkowanie naszego ja wymaganiom zwycięskiej, trwałej działalności. Wydaje się nam, że jest w tem jakieś wyrzeczenie swobody, wydaje się, że stanowiskiem jedynie nie uwłaczającem naszej godności jest domagać się, aby świat był takim, aby w nim nasze ja mogło istnieć, nie zadając sobie żadnego przymusu. Nasze ja 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 organizm nowoczesnej, szamoczącej się w niewoli pracy: on to stanowi naszą jedyną podstawę; inteligencya polska żyje na powierzchni stwarzanej przez ten wysiłek. Żyje na tej postawie 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 prawo do swej psychiki, znaczy to sprawdzić, czem jest ona w procesie ludzkiej walki o istnienie. Gdy się zaś tego nie czyni, gdy się nie odróżnia swobody od bezwładnego unoszenia się, — tworzy się nad duszą narodu atmosferę utrudniającą zrozumienie własnych sił i zadań. Polski subjektywizm estetyczny jest stanem duszy, żyjącej poza historyą. Ja posiada tylko ten, kto wyrobił sobie w duszy własnej narzędzie skutecznej, dziejowej pracy. Inaczej jest ja nasze tylko subjektywnem odczuwaniem procesu urabiającego nas, bez nas i wbrew nam; jest tylko jednym z momentów Dziejów Grzechu.

Idzie tu o historyczną wartość naszej duchowej pracy nad sobą, a 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 dojrzałem 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 na życiem, wystarcza sztuce — tak możnaby streścić

artystyczny kanon. Żeromski, gdy jest twórcą, czuje 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 nie chce nawet jasno ujrzeć jako swojej odpowiedzialności tego tragizmu. Dusza moja to przecież cząsteczka tylko tego ginącego piękna; — porwana jest przez jego zgubę: tak określa się 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 tradycya duchowa jako treść życia bezsilnych dziejowo warstw i jednostek — oto geneza tej sztuki. Bezsilnemi jednak czyni je własna wola. Za życie uznały one uczuciowe zatapianie się w sobie, nie chcą poddać samych siebie musowi pracy o siłę dla własnej treści i jako usprawiedliwienie tworzą sobie historyozoficzne poematy o cudzie polskiej psychiki, stwarzającej sobie własny świat z próżni. Strachem przejmuje ten stan dusz polskich, gdy się powraca do niego myślą z Zachodu. Jak hypnoza przesłania nam prawdziwy obraz dzisiejszego życia. Żeromski obowiązany jest widzieć. Powinien on zrozumieć cały żywiołowy, kosmiczny tragizm życia ludzkości, zrozumieć, że historya nie może uznawać prawa nieopartego na biologicznych, psychologicznych rzeczywistościach. Powinien zrozumieć, jak strasznie ciężkiem jest dzisiejsze istnienie

człowieka; jakiej długiej i wytrwałej pracy nad sobą wymaga wytworzenie w sobie, utrwalenie w kulturze własnej nowoczesnej, zdolnej swobodnie dźwigać ciężar dzisiejszego życia i kochać to życie woli. 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. Cierpienie 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 jasnem, 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 inteligencyi 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 inteligencyę 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 wyniszczających ten organizm artystyczny pasożytniczych ukształtowań.

Zasadnicze stanowisko określimy: życie jest tu tragicznym procesem porywającym i przekształcającym wszystko; niema 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 niem. 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. Ważnem stanie się dla niego to, że ta siła rani jego uczuciowość; patetyczny oddźwięk przesłoni samą treść, która ten oddźwięk budzi. Na tem 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 przemódz.

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

Ona bezsilna dźwiga we własnem mniemaniu ciężar życia.

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

Tak estetycznie spotęgowana i rozwinięta roić zaczyna szersze sny. W kontemplacyi niczego nie trzeba się wyrzekać, można przyjąć całą treść swą, jaką jest ona. Zdaje się ona być zdolna do nieskończonego promieniowania i powstaje sen historyozoficzny o życiu, które byłoby takiem wolnem 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 tem 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 — hypnoza 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 kontemplacyi; i gdy zagadnienie życia przyciśnie do muru poetę, zwolna, niedostrzegalnie stanie się ta własna jego tragedya tylko fenomenem; ponad cierpiącem, szamocącem się, tragicznem j a 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 tragedya Żeromskiego.

Nie stać nas nawet na to, byśmy j a o sobie mogli mówić. Jesteśmy czemś, z czem dzieje się coś strasznego.

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

Świat zagadnień — ale bez woli, która je stawia, 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 własnem swem 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 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 tylko się zdaje, gdyż za chwilę stanie się cząstką nie powracającej przeszłości, a sama przeszłość ta trzyma się tylko na takiej chwilli, która tem tylko jest: złudzeniem, na którem trzyma się złudzenie. Ten człowiek, który dziś opowiada nam i samemu sobie o swoich i naszych strasznych lo-

sach, 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 w płacz, który dogasa. Naród polski pozornie tylko jest tem, co mówi tu, i tem, co słucha. Nim słowo od duszy do duszy doleci, już coś, co żyło w momencie jego narodzin, przestaje istnieć na wieki i w słowie już tylko zamiera. I tak dokonywa się reabsorbcya życia przez słowo: to, co mamy jeszcze przeżyć, ukazuje się jako materyał 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 nowem 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 idealistą: cały jego artyzm wyrasta z nowoczesnego stanowiska, że irracyonalna moc 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 niem. 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 świat duchowy, 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 mesyaniczne usprawiedliwienie.

Tu jest przełomowa linia.

Tragicznem stać się może tylko życie twórcze, przyjmujące własne swe konsekwencye.

Konsekwencyą 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: przezwyciężył on ją, dowiódł swem widzeniem, że jest ona nie tylko bezsilna, ale nie wytrzymuje miary wartościowania, jaką wnosi on własnem swem widzeniem świata. Gdy powraca on do tych stanowisk,

gdzie myśl rodzi z siebie życie, zatraca znaczenie własnego swego dzieła.

Musi on wiedzieć, kim 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 — naszego świata.

Gdzie jest Żeromski?

W tym świecie? czy też w zniweczonej Polsce?

Ani tam, ani tu.

Zrósł się on z formacyą duchową, która czuje, iż życie grzebie jej świat, z którego wyrosły wszystkie jej wartości. Nie jest w stanie formacya 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 niem samo poznanie to, że zaczyna działać dla niego ostateczna swoboda idących na dno.

Ta swoboda zwolnionej od sprawdzianów przez zgubę duszy 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 obce, stawia zadania twarde dla naszych dusz dotychczasowych. Rozum zostaje opuszczony.

Bo przecież tak piękna jest ta gotowa już polska kultura, iż może zrodzić z siebie cud. 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 drogiej nam kultury — zostanie ocalone. Sam Żeromski czuje, iż czar tej kultury nie jest mocą dziejową, że pozostaje on jej wnętrzu naszej psychiki. A psychika działa tylko jako twarde życie — nie sama przez się.

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 męką 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 wartość 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 tradycya 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 tradycyi. Nie uczuciowe wymaganie tradycyi, lecz wymaganie woli zmagającej się ze światem wykreślają cel i kierunek naszej myśli. Jesteśmy bardzo czuli na „krzywdy“ wyrządzone tradycyi, bardzo obojętni na los żywej pracy: tu poprzestajemy na męce i współczuciu. Ale pierwszym naszym obowiązkiem jest żyć w myślowem naszem wnętrzu wymaganiami tego pracującego świata, rozumieć, że to jest nasza rzeczywistość. Zrozumiejmy, że uczuciowy kult tradycyi jest tylko formą naszego duchowego lenistwa. Dla jednych jest tradycya symbolem ich

przewodnictwa, ich ekonomicznego uprzywilejowanego istnienia: jest to optymizm historyczny. Dla innych jest ona symbolem uczuciowego zabezpieczenia przeciwko konieczności własnej duchowej pracy, rozdzierania duszy, przekuwania jej w formy, 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, wychowanej przez niewolę w formach protestującej nieodpowiedzialności inteligencyi.

Żeromski poznaniem artystycznem wyszedł poza ten świat, ale w nim tkwi uczuciem i dlatego jego twórczość jest dotychczas zjawiskiem, rozwijającem 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-rosyjskiem terytoryum zależny był od tego, czy Polacy zdołają poddać swój subjektywizm, obcy światu, na tle którego on wyrósł — rozumnej woli, gruntującej podstawy ich w tym świecie.

Zborowski symbolizuje tu tę buntującą się niewolnicę-psychikę. Batory — dziejową wolę.

Zagadnienie zostało postawione, i Żeromski nie chciał go rozwiązać. Nie chciał, bo uznawszy w Batorym rozum polski, 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 dziejową wolę, przeszli to piekło buntującego się obłudnie uczucia. W poemacie Żeromskiego wszystko ginie w nieokreśloności: sam poeta nie chce zobaczyć, co stwarza, nie chce określić swego stanowiska. Poraby wreszcie zrozumieć było, 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 tem 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, nie chce widzieć kryjącej się poza tym pozorem, nieznanej jeszcze samemu twórcy — prawdziwej twarzy Żeromskiego.

XV.

STANISŁAW WYSPIAŃSKI

J. B.

Walka wewnętrzna z bezdziejowością, usiłowanie przezwyciężenia jej w sobie, zrozumienia, na czem polega psychiczna natura narodowego rozbicia, wypalanie rozżarzonem 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 tem zasadza się wielkość Wyspiańskiego, że toczył on 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, nieobca 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 czem jest? — jak go ująć w sobie, odtworzyć, wskrzesić przedewszystkiem w tem własnem wnętrznem poczuciu, że jest on we mnie? — czem 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 Laokonowych wężów? czy nie lepszem jest wyrzeczenie, niż przelewanie krwi Achillesów i Hektorów na ofiarę Tersytowemu trwaniu? jak stłumić mowę nocy, gdy się ją raz zasłyszało, gdy się wyszło już duszą poza okopy historyi? jak przymusić opierającą

się w imię świętości duszę? wiec ją w wirowisko i rzeź? jak zlać się z naiwnem, instynktownie niewinnem, mającem 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 ludzkiem pobojowiskiem jak hamletyzująca, wszechwiedząca — myśl, która kształtu swego tylko niema, 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 jednem tragicznem dziełem. I tak jest istotnie; najgłębszą spuścizną Wyspiańskiego jest tragiczny żywot twórcy, przeświecający przez jego utwory. Poeta może się niekiedy łudził, sam siebie usiłował zwieść sztuką — 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 przeżytem zostało coś, co ma w sobie dziejową pełnię, że narodziło się w duszy poczucie pozwalające nie zastanawiać się nawet nad tem, 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, feljetonizuje.

Duszą przylatującą na D z i a d y, bijącą krwawemi skrzydłami o sklepienie teatru, szukającą wyzwolenia — wcielenie 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 krwawem swem 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 W y z w o l e n i e, lecz tem właśnie — zapuszczeniem ołowianki w duchowe głębiny, wewnętrznem pasowaniem się, rwaniem tęsknoty ku temu, by było u nas, i w nas przedewszystkiem — jak wszędzie, by było rzeczą zależną od rezultatów walki dziejowej, jakiem 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, czem to jest: to darcie czerwonego sukna na indywidualność sławy i wielkości. Polska literatura

poza Wyspiańskim, to niezrozumienie samego zadania, z jakiem walczył poeta — to głos tej właśnie rozhistorycznionej duszy, którą on w sobie stłumić, zdeptać usiłował, to biernie przyjmowana niedojrzałość, mieniąca się w subjektyzmach, liryczna nicość, muzyka rozkładu; to sobkostwo duszy pojmowane jako samowiedza narodu, to nieraz nawpół świadome eksploatowanie stanowiska, na którem 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, strasznem pragnieniem poprawy, skruchą za igranie słowem, za czad marzeń, pychę abstrakcyi, i tem pozostał jego teatr: wyciąganiem rąk ku odnalezieniu życia w sobie, strasznem uderzeniem w dzwon, walącem o ziemię przerażeniem, że w gruzy idą bez świadka dziejowe gmachy, że same słowo przestało być organem żywej jedności, a stało się tumanem wzajemnego mirażu, że my wszyscy nie wiemy, czem 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 mamiącem udaniu historycznej pozy naśladującej moc, to znowu cofał się sam przed nią, gdy naciskała mu na duszę całą swą prostotą. Dusza rozsubjektywizowana, przyzwyczajona do nieorganionej 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 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 ambicyi, i najgłębszem 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 idę w śmierć bez pewności o rzetelnej prawdzie polskiego słowa? I wydaje się że, Powrót Odysa jest czemś w rodzaju Ibsenowskiego epilogu: gdy się zbudzimy pośród umarłych. Walka marzenia z wolą, opór marzeń, samowola poetyczności zwieść usiłująca żądzę poezyi 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 z pod 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 usiłuje go 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 straciliśmy prawo głosu. Twórczość poety to była walka o prawo do słowa; cała twór-

czość 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 była ona 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 bolesnem 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 niema miejsca na tryumfalne frazesy. Gdy artysta odsłania rany wewnętrzne, żrącą chorobę duchową, gdy ukazuje ją w nas i sobie — oddaniem czci jest wejście w siebie, praca i poprawa. Ale u nas entuzyaści z urzędu, zawodowi uprawiacze krzepiącego lenistwo nonsensu — uproszczone mają o tem wszystkiem 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 temi 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 straszej męki

nigdy nie przeżyli, bo za działanie uważali — uleganie swym wybujałym w próżni zachciankom, ludzie, którzy za swobodę uważają bezkrytyczne uleganie marzeniom, kapitulacyę woli wobec nałogu i kaprysu, którzy za swobodę uważają nieskrępowanie — helotyzm duszy — sądzą, że właściwie Wesele i Wyzwolenie są tylko czemś 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 godne byłyby stać się cząstką zbiorowej świadomości, które stałyby na wysokości sztuki — usiłuje on 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 kontemplacyi. Artyzm wyrasta tu

jako unieruchomiejąca, niwelująca pokusa na wszystkich poziomach, i ten niwelacyjny, indyferentystyczny charakter artyzmu przesłania niejednokrotnie prawdziwie tragiczne oblicze poezyi 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: n. p. pewne charakterystyczne cechy teatru Wyspiańskiego, jako ściśle związane z tą psychiką, którą Wyspiański usiłował w sobie zwalczyć i jestem przekonany, że właśnie wpływ Wyspiańskiego na teatr jako artystyczną formę groziłby prawdziwemi niebezpieczeństwami istocie jego dzieła, że natomiast wpływ Wyspiańskiego rozpocznie się w tej chwili, gdy każdy z nas zechce w dziedzinie swej pracy prowadzić tę samą walkę oczyszczenia i wychowania duchowego, jaką prowadził on w swem ujawniającem się poprzez teatr życiu duchowem. Nadewszystko zaś pamiętać trzeba, że spuścizna duchowa Wyspiańskiego, to przedewszystkiem wyznaczenie kierunku duchowej walki, a nie zaś system przekonań, myśli, jakiś rodzaj filozofii narodowej. Niczego podobnego u Wyspiańskiego nie znajdujemy i strzedz 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 przybliżonem chociażby tylko wyczerpaniu znaczenia twórczości Wy-

spiańskiego; idzie mi tylko o uwydatnienie punktów widzenia, które uważam za rozstrzygające. Ze strasznem widmem bezhistorycznego „osobistego“ życia spotkał się już Wyspiański odrazu 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. Nadewszystko zaś nie należy tworzyć z pośród 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 widnokręków wysnuty został Powrót, że wogóle 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 przedewszystkiem czegoś o sobie i z siebie. Meleager jest tragedyą osamotnionej, 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, posiada istotnie w swej

mocy jej los. 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. Ja 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, społeczne znaczenie jednostki w jej własnych oczach unicestwione, czuje ona, że to własna jej, najgłębsza 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 niema nic w naszej indywidualności takiego, coby nie było jednocześnie narodowem, historycznem. Naród jest związkiem psychiki z bytem: bytowe znaczenie jej jest w nim, z niego wyrasta. Nie może ona odnaleźć życia dla siebie poza nim. Wszystko, co wydaje się pierwotniejszem od narodu, jest faktycznie późniejszem od niego. Wszystkie „bytowe“ kategorye 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 ta 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 własnem ja ludzkie związane jest poprzez zbiorowość, gdy to pośrednie ogniwo ginie, ja nie jest w stanie znieść ciężaru gatunkowego istnienia: własne utajone w niem 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 konsenkwencyą tylko przez wirtuozostwo wybranej formy. U natur tak głębokich jak Wyspiański forma pozostaje zawsze w związku z najistotniejszym charakterem przeżyć. Mówiąc ogólnie, formę zyskuje stan duszy, gdy nabiera on w naszych oczach wartościowego, t. j. pozaosobistego znaczenia. Forma Meleagra, jego struktura artystyczna mówi nam, czem stawały się w momencie jego tworzenia stany duszy Wyspiańskiego, przekraczając granice jego osobistego życia. Forma w głębokiem znaczeniu tego wyrazu, — forma wewnętrzna, jak nazywał ją Hebbel — to zawsze sposób, w jaki odczuwamy życie duchowe zbiorowości, to stosunek, jaki istnieje w naszem głębokiem, nierozumującem przeświadczeniu między rozgrywającym się w naszych przeżyciach losem indywidualnym a duszą zbiorową. Gdy tworzył Wyspiański Meleagra — rozgrywało się w jego odczuciu życie jego własne pod martwem 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 tem, 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 jedynem wyzwoleniem. Niema 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 niezrozumiany. Psychologicznie tu może jest związek pomiędzy Legendą i Meleagrem. W Legendzie zaziera poprzez te drzwi, które rozwiera śmierć, poprzez uczyniony przez nią wyłom świat pozaludzki w życie ludzkiej gromady: z niego, z tego, co w tym pozaludzkim świeci 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 dokonawszy ich mocą tego, czego dokonać mogła w społecznem istnieniu, zstępuje w bezwzględność śmierci, w coś, co jest niezależnie od tego, co nasza myśl o tem 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 ludzkiem istnieniem czyhają nad myślą, co w mniemaniu własnem 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 poezyi. Tylko, że nie odsłoniło się jeszcze całe ich znaczenie samemu poecie: — są one w nim jako ton jego wzruszeń, styl ujęcia artystycznego; są bez jego osobistego wdania się; władają nim jak umarły los w Meleagrze.

Poezya ukazuje jako tło swe 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 wzrokowem 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, utrzymującem samo siebie poczuciem własnego piękna. Tu żyć mogą, poruszać się, ginąć postacie świadomego życia: w tym stworzonym przez widzenie i zawieszonym w niem 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 jasnem i umarłem polem huk, ton głęboki i podziemny. I nagle bucha krew poprzez usta wybladłym postaciom: z płaszczyzny plotynowskiej kontemplacyi bije w niebo słup krwi z pod 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, nieobowiązującego spozierania.*) 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,

---

*) 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 historyę i n i e w o l ę psychika jako wystarczająca sobie całość — oto co stanowi sensoryum naszych artystów, podstawę myślową naszych metafizyków, jądro rozumowań naszych politycznych doktrynerów. S w o b o d ę nie wyrzekania 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.

serce pragnie żyć w niem: gdy jest zaginione, lepsza śmierć.

Komu sztuka staje się nie tworzeniem życia, lecz ucieczką przed niem, 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 tem urwisku, które nie prowadzi nigdzie, można zatapiać się w widzenia światów pogrzebanych, w ich kraj wysyłać przedśmiertne łabędzie tęsknoty, ale wiedzieć trzeba, czem 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, którem się nie włada, by widzieć tym niewłasnym już, obcym pożądaniu wzrokiem los ludzki, tak, jak w obliczu śmierci na wieki 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 wartościowem 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 innem byćby nie mogło, przeżywamy „wieczność“, tworzymy „piękno“. Nie są to pozażyciowe cele i zamiary, lecz właśnie szczyty życia które tylko w niem i poprzez nie napotkane być mogą. Nie śniła się żadna wieczność Tycyanowi, Shakespearowi: żyli oni bogatem życiem swej epoki, piękno dojrzewało w nich, i chwile ich stawały się wiecznemi, gdyż były przez nich przeżyte, gdyż należały do ich pełnego sobą przemijania. Nikt silny nie szukał nowego piękna: 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 nowe 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 pierwszem rzeczywistem zetknięciu z tragicznym duchem poety. Gdy szuka się niezależnego od życia piękna, gdy szuka go się poza życiem — znaczy to, że się nie znajduje wartościowych form w życiu samem, iż 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 je promienie. Usiłujemy nie żyć, aby duszom naszym pozwolić się ułożyć, ukształtować tak, by powstały w nich pogrzebane formy. 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 specyalnie, umyślnie w sztucznie wygładzonem zwierciadle psychiki wyczarowany. Twardowski to wyzywa cień Barbary. Shakespare, Michał Anioł Botticelli żyli swem 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, jakiem

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 chce 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 histeryą. 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 pamiątkę dumnej pani, do której ptak należał, ta niesamowita, mająca naokoło siebie zawsze atmosferę i zapach świeżej krwi, zwabiającej upiory dusza — mówią do nas z kart poezyi 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 znał 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 konsekwencye 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 niem napotkać może, tak mocno jest ugruntowane w swem 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 tem: skoro nie można żyć pięknie z żywymi, wyrzec się trzeba życia, tworzyć tak, jak gdyby go nie było. Życia niema, jest tylko poezya. 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, poezyi. Polski wulgarny estetyzm sądzi, że tworzy się wieczną sztukę, zaniedbując, lekceważąc wszystko, co przeszkadza jasności, niezbędnej do wykłuwania się w nas poematów, sonetów, impresyi, utożsamia atmosferę sztuki z atmosferą wylęgarni. Tu widzimy w nieco innem świetle tę sprawę. Sztuka to jest samowiedza zbiorowości, tworzyć narodowi sztukę to znaczy myśleć tak, jak gdyby miał on 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 W e s e l u. Tak dalece t y l k o kunsztem lite-

rackim był styl tych utworów. Sądem jest ten styl. Sądem głoszącym twardą prawdę: losy wasze odbijają się poza wami, niema w was organu prawdy, niema w was samowiednego życia. Samowiedza wasza patrzy na was z wyżyn. Czy naród polski żyje, żyć będzie? Nie wiem. Jest poezya. 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 którem niema 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 tragedya 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 spokój swój 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 feljeton pisze, i styl

archaiczny. Ale pytanie jest, choć ginie wśród ognia i dymu. Za blizko 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 poświęcenia i wytrwania wystarczą tu: Młoda niemniej ma w sobie dzikiego heroizmu, niż Wanda, ksiądz ma rdzennie chłopi 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 śmieć. I tu Młoda śmie przecież, ale w co obraca się, czem 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 iest z dzisiejszą postacią losu; nieznane działa na nią poprzez dziejową atmosferę. Proszę zrozumieć, o co tu idzie. Nasi krytycy nie chcieli zrozumieć, jak strasz-

liwie 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 satysfakcya. Sprawa jest głębsza. Klątwa ukazuje nam, jak katolicyzm staje się tragedyą 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 abstrakcyi. Teraz czem my jesteśmy wobec tego? Serce poety się rwie, dymi się i jego krew w tym widziadle. Więc gdzie odpowiedź? czy jest ona w dumnem przyjęciu ofiary? — trzeba, by trwał ten związek dusz naszych z Zachodem, co mówię, z moralną budową świata? — ale czem 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 czemś większem, 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 Wyśpiański, gdzie jest widz? — w świecie czystej sztuki. — Mamy więc odpowiedź: poczucie braku własnej wiary dziejowej, własnej myśli obejmującej życie, zrozumienia go — ukrywa

się poza estetyzmem. Poprzestajemy na sztuce, bo nie chcemy zrozumieć, nie chcemy myśleć.

Co ty myślisz o tem — o tem, coś ukazał właśnie?

Ja nie wiem: ja widzę.

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

Tylko własna obejmująca życie wiara przełamać może klątwę izolacyi. Trzeba mieć wiarę obejmującą własne nasze życie na tle społeczeństwa i społeczeństwo wobec bezkresu; ta to 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. Czem więc jest to? — ale odpowiedź ginie, ginie w tem 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 wy właśnie macie sobie odpowiedzieć, czem jest dla was raz na zawsze życie. Tu właśnie, w naszej piersi tętni absolut — życie wasze, tak jedyne i bezwzględne, jak wszystko, co niezależnie od tego, czem 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 niedecyzya, a że widzi — więc mu się zdaje, że ją przezwyciężył, a że sądzi tak o tem, 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 zahypnotyzowana. Wyjął on duszę swą z piersi i roztopił w sztuce: potem chciał, aby sztuka mu odpowiedziała na to, co sam on 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 poezya. Nie ulega to najmniejszej wątpliwości, można to z tej strony badać pod wszelkimi względami. Próbę feljetonu to wytrzyma. To, co robimy, pisząc, czytając Klątwę, jest poezyą, dobrze jest wiedzieć, jak się nazywa to, co robimy, znać swą profesyę. Znał ją jenerał Chłopicki, wiedział, co jest strategia, sztuka militarna, subordynacya. 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, Subordynacya, taktyka — giną te słowa. Jesteś ty, który masz wolę; krew leje się, ginie życie pokoleń, a ty czem 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: czem wy jesteście, co wy robicie? teatr, poezya, 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 in-

dywidualnej, skomplikowanej twórczości, zrozumieć naturę „czaru“, zaklęć, które władzę mają nad tą duszą. Nie trzeba tracić przedewszystkiem z oczu tego zasadniczego punktu, którego już dotknęliśmy. Poeta dokonać ma czegoś w sobie: on za siebie ma coś postanowić, ma zrozumieć, czem 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 dotąd, 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 tragedyi. Więc zdobędźcie 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? Czem jesteście wy tu, gdzie rozwija się, żyje dziejowa potęga, S ł o w o? Chcecie niem władać: musicie stworzyć jego treść, wydobyć z siebie wolę i myśl, pewne, iż żyją, walczą, tworzą wobec wrogiej przyszłości. Zwycięstwo nie od nas zależy: ale do nas należy pracować, aż się dokopiemy do tej głębiny, gdzie za-

czyna się kontakt z rzeczywistością. Wyspiański tego kontaktu nie czuje, nie wie, kim jest, co myśli, nie wie, jakie znaczenie mają jego myśli: mogą istnieć w dziedzinie poezyi. 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 niema. I to jest polska tragedya. 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 tragedyę własnego nie myślenia, nie posuwania się naprzód. Jeżeli czyni postępy, to w kontemplacyi tego swego bezczynu. Nie szukajcie już u niego żywej prawdy: organem tworzenia stała się tu kontemplacya, jak myśl nie chce myśleć, wola chcieć, poznanie poznawać. I gdy kontemplacya 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 swem uwielbieniem krzywdę. Myśl działa u Wyspiańskiego w sposób wynaturzający i wynaturzony: sam on nie wie, nie chce wiedzieć, czy jest to myśl, jaką on ma, czy też tylko myśl, jaką on widzi. 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 historyi. Ale też i samo myślenie pada ofiarą dowolności, niema 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 tragedyę: 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 sam w sobie człowiek i nie może domagać się prawdy od nikogo, od społeczeństwa, historyi. Tej fikcyi 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 wszystskiego. Jest to myśl nie tworząca podstaw sztuki, ale raczej istniejąca dla niej. Sztuka jest zawsze wobec niej wolna, zawisa nad nią: na czem więc się 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 ścisłem znaczeniu tego słowa nie może być mowy, gdyż Wyspiański nie wyrobił w sobie samego organu stanowczych myślowych decyzyi. 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 samem wnętrzu poety myśl istotną: w każdym zaś razie jesteśmy tu zawsze na tem niebezpiecznem pograniczu.

Proces ten właściwy jest całej nowoczesnej strukturze psychogii artystycznej w Polsce: wszędzie tu mamy do czynienia z usiłowaniem życia tak, jakby się miało światopogląd bez światopoglądu, jakby się miało wiedzę bez poznawania. Artysta łudzi się sam, że sam siebie oszuka: ponieważ tworzy on 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 czemś wyższem nad to wszystko. Polska hegemonia artysty była usiłowaniem narzucenia życiu, samemu sobie fikcyjnych widnokręgów, „subjektywnych“ artystycznych widzeń. Można przedstawić tragizm człowieka, który rozwiązał zagadnienie nauki, zagadnienie polityki i pomimo to nie zdołał na tem 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 tem, co jest poza widnokręgiem tej psychiki. Niezmiernie typowym zaś jest proces podstawiający na miejsce tworzenia sąd o tworzeniu jako takiem. Jest to zawsze sąd w granicach tej psychiki, jaka znana jest poecie: nie zwiększa on jego kompetencyi. Chęć zastąpienia myśli, prawdy przez kontemplacyę prawd, jakieby się znać mogło, poznania rzeczywistego przez wiedzę istniejącą jako fikcyjny gest sztuki, chęć zastąpienia własnej wewnętrznej pracy przez kontemplacyę pracy, która mogłaby 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. Takiem 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 fikcyjnem znaczeniem swej psychiki — sam staje się fikcyą. Życie ujrzał Wyspiański w surowem zwierciadle śmierci, beznadziejności własnego stanu duchowego. Gdy ściągnęła go własna twórczość z tych mrocznych wyżyn, uległ on złudzeniu, że można przełamać tragizm, który był w samem widzeniu treścią widzianego, że zwierciadlane odbicie zdoła przemódz 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 czemś, 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 obawie coś, czego nie ma w twórcy?*) Tego zagadnienia Wyspiań-

*) 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 samotnem i męczeńskiem życiu Wyspiańskiego, o torturach tego

ski 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 —

---

spalania się duszy w umęczonem 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 „artyźmie“, jako wyższem od życia wyzwoleniu dziejowem. Tymczasem częściej, niż kiedy, 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, czemś, 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 hypnotyzować 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 perypetye doskonale ilustrują rozpaczliwy stan rzeczy. Nie potrzebuję mówić, co myślę o istocie tej sprawy. Książka ta mówi aż nazbyt wymownie, jak dalece obcym 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 inteligencyi, który odbił się

trzeba sięgać aż do tego korzenia. Sama przez się psychika jako widzenie, obraz jest bezsilna; ważnem jest, jakie życie nią włada; ale gdy Wyspiański chciał zrosnąć się z tem życiem, przekonywał się, że posiada

---

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 subjektywizmu, rewolucyjnego utopizmu i dyletantyzmu, lecz o to, by z subjektywizmu buntu uczynić subjektywizm 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 tem sądzę, że istotnie młoda dusza Polski wyjść musi z okresu subjektywizmu, negacyi — 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 bytowe, abstrakcyjne teorye są zawsze wytworem dziejów, a nie zaś odsłaniają coś głębszego od nich. Naród staje się organem sto-

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

---

sunku 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 abstrakcyi, lecz zdolność tworzenia trwałych i wielkich skutków w konkretnem, dziejowem 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 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 swojem utrzymaniu, kto wydaje dzisiejsze i jutrzejsze życie na łup bankrutów historyi. Nie naród trupów i nie naród-fikcya — lecz straszliwie ciężkie zdobywanie objektywnych podstaw i wytwarzanie subjektywnych, 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

w tej psychice właśnie, 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...

Pora zrozumieć, że tylko ten naród istnieje samoistnie w znaczeniu kulturalnem, który wyrabia własnemi siłami środki wychowawcze wznoszące jednostki na poziom dzisiejszego dziejowego życia. Ci sami ludzie, którzy sądzą, że Miszuka Kaniowskiego podyktował mi Bakaj, posługują się w swem czynnem życiu umysłowem — odpadkami rosyjskiej najpłytszej literatury, i jeżeli są samodzielni, to dlatego, że pod tą powłoką kryją już plotki własne i z rodzinnej ignorancyi zaczerpnięte, porównania nawet z tą literaturą nie wytrzymujące zacofanie.

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!!

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 których każdy dążył do zniesienia, zniszczenia całkowitego kierunków rywalizujących. Cała nowoczesna myśl dąży w tym kierunku przekroczenia logiki indywidualnej, racyonalizmu 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 racyonalizmy zostają pogodzone, podniesione do godności wyższej, ponadracyonalnej 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 tem, 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 on — wydobędzie on 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 historya nasza jest zawieszona ponad nieokreślonem, nieznanem 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; wszystka to zawieszone nad krwawem 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 na mnie niem zawołać? To jest tragedya: 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 łódz zimnej, czystej sztuki. Ale ona to jest w przeobrażeniu i musimy ją tu ukazać.

Myślowy świat jednostki, bytowe, ostateczne znaczenie zyskuje dopiero poprzez te historyczne formy, w których tworzeniu bierze udział, w które wrasta. Życie dziejowe rozstrzyga o prawdziwem znaczeniu naszych myśli i działań, które były myśli tych wyrazem. Nie wie się nigdy, co się właściwie zakłada, mówi Renan. Tragedya rozgrywająca się między Polską a groźnym światem, który jest poza nią — rostrzygnie o tem, czem jesteśny 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, nieznanym nam jest bowiem współczynnik przełamania. Nieokreśloność wrasta w duszę, a raczej umacnia tylko istniejące już pierwiastki. Treść czynu, rezultat pracy dziejowej nie od nas zależy, jest właściwie zawsze symbolem tylko to, czego chcemy 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, poezyę, jako dziejowy czyn. Widzi i dlatego powraca tu już poprzednio scharakteryzowany stosunek, myśl jest tu właściwie sym-

bolicznym 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 koncepcyę: ma być tragiczny blask dyademu, 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 — tragedya w umiejscowieniu Wyzwolenia: chcę rządzić polską duszą; tak — a jakim byłby tragiczny los poety, który chciałby Polskę przez teatr dźwignąć? Gdy Wyspiański myślał, widział on właściwie, jak jego tragiczny sobowtór myśli. Nie zdawał on sobie sprawy w momencie myślenia, że gdy wkłada on 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 tłomaczy. Być może w najgłębszych chwilach rozumiał on, że gest ma tu oznaczać potęgę, wolę, — a myśli i słowa są tylko linią tego gestu. Tę lub inną. Myśl Wyspiańskiego nie wyraża się nigdy przez słowo: nie myślał on słowami, myślał napięciami woli i wzruszeniem, wyrażającemi się barwą, ruchem, dźwiękiem.*) Myślał teatrem i gdy chciał coś sam sobie po-

*) 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.

wiedzieć: czuł w sobie zbiorowe wzruszenie, które dopominało się o wyraz, który byłby tonem, barwą, ruchem i wyrastającem 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 intencyę myśli, symbolizował ją. Intencya myśli, a nie własna, raz na zawsze ściśle określająca wolę myśl 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 samem jego wewnętrznem życiu dokonywa się dziwne przeistoczenie. Zamiast konkretnych myśli, mogących tę oto konkretną Polskę objąć praktyczną, a więc tłómaczącą, objaśniającą wiarą, powstaje obraz poety dźwigającego Polskę. Ważną jest idea dźwigania. Konkretna myśl staje się tu jednym z wielu znaków, zapomocą których można tę ideę wyrazić. Czyn staje się tu odrazu własnym swoim królewskim upiorem. Istota procesu polega na tem, że zamiast przetworzenia psychiki własnej w realną, konkretną moc, zdolną wykonywać konkretne dziejowe prace, mamy przeistoczenie własnej psychiki takiej, jaką jest, w środek ekspresyi dla idei czynu. Tę samą bierność wobec własnej psychiki, historycznej tradycyi, jaką odnaleźliśmy w zasadzie u Żeromskiego (nic nie znaczą tu walczące 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 fikcyą), spotykamy tutaj. Tylko tragedya ma tu bardziej czynne napięcie.

Mamy tu do czynienia z niermiernie ważnem zagadnieniem. Polska tradycya dziejowa w tej formie, w jakiej działa ona u nas na umysły, jest bardzo złem przygotowaniem dziejowo-biologicznem do zwycięskiej walki na dzisiejszym poziomie. Polska historya 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. Tradycya polskiego czynnego patryotyzmu zrosła się znowu z formami dziejowego czynu, który polegał na męczeńskiem i hohaterskiem spalaniu się, nie zaś na konstruowaniu i wznoszeniu. Stąd istnieje straszliwa rozbieżność między metodami myśli i działania, prowadzącemi do trwałych wyników w świecie dziejów, a formami myślenia wzruszeniowego, wiążącego nas z narodową tradycyą. Psychika polska myśli o sobie nie jako o biologicznej sile, mającej wznieść, wybudować swój świat, lecz jako o czemś, 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 przemódz może to tragiczne osamotnienie, w jakiem znajduje się ona we własnem naszem wnętrzu. Sprawy tak stoją, że wśród naszej ukształtowanej przez nowoczesną kulturę myśli bezczynna dziejową psychika polska uka-

zuje 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, niezahaczający o ten specyalnie narodowy zakątek, albo z samego rozdarcia czynimy nową formę biernego cierpienia. Rysem bezwzględnie dodatnim narodowej demokracyi było usiłowanie radykalnego przeistoczenia tego stanu rzeczy; — do dziś dnia jednak głęboko narodowa i nowoczesna psychika jest postulatem. Mówi się dzisiaj o wyzyskaniu myśli Wyspiańskiego i pojmuje się to jako naśladowanie specyalnej formy jego twórczego umysłu. Jest to dążność bezględnie wyjaławiająca i szkodliwa. Wykażą zrozumienie tragedyi Wyspiańskiego ci, co wykuwać będą w poezyi, filozofii, historyi, 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 hypnozą. 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 się na poziomie nowoczesności typu, może ostać się polska tradycya, 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. Ro-

zumieć Wyspiańskiego, to znaczy tworzyć tę potęgę, poddać wymaganiom woli duszę własną, uczynić to, co w jego poezyi pozostało symbolicznie wyrażoną intencyą. — Tu zawiązuje się wola, lecz niema 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-sobowtór, 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. Tem, co Konrad przeciwstawia maskom, jest bezcielesny, nieprzemyślany intynkt, jest myśl powstająca z zaprzeczenia i rezygnacyi — bez własnej treści. Świat Wyzwolenia, to jest ten sam świat z Wesela, uwolniony tylko z pod władzy Chochoła. Ci ludzie

pozostali tymi samymi, mają tylko chcieć; chcieć dla siebie zbiorowego istnienia, życia, zwycięstwa, Polski. Wspomniałem uprzednio o narodowej-demokracyi. Wyzwolenie zarysowuje dokładnie stan duszy, który sam przez się jest tylko postanowieniem wejścia myślą w rzeczywistość. Wyzwolenie, to dopiero intencya, gest myślenia rzeczywistością: sama rzeczywistość nie jest tu przemyślana, istnieje jedynie jako intencya przyjęcia. Jakąkolwiekbądź 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 intencyi symbolicznie, wykonać. Tem, co stanowi tragiczny rys w narodowej demokracyi, 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 rzeczywistem tylko, o ile jest siłą. Gdy Wyspiański usiłuje określić tę siłę — ma tylko znaną mu dziejową tradycyę, jako moc związującą. Usiłuje rzucić ją naprzód, usiłuje pchnąć związaną przez nią masę naprzebój przeciw światu. Jesteście narodem, ale nie poprzestawajcie na tem 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 naro-

dowa - demokracya 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 rzeczywistem życiem, rzeczywistą siłą. Znamy określenie tej rzeczywistości: organizm pracującej Polski wobec świata. Wejść w ten organizm, myśleć jego potrzebami, przetwarzać wiążącą go moralną moc — tradycyę 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 tem tylko, co jest tą siłą, o zrozumienie, że wzruszeniowe promieniowanie ukształtowanej dziejowej psychiki, męczeńskie spalenie się jej — staje się siłą dziejową jedynie przez biologiczno-ekonomiczną potęgę. W imię narodu i dla narodu — trzeba mieć wolę.

Dzisiejsza narodowa-demokracya i przeciwstawiające się jej narodowe kierunki — są dwoma formami jednego i tego samego załamania.

Narodowa-demokracya, przyjmując za podstawę psychikę tradycyjną, szuka sił, jakiemi rozporządza ona: 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 tradycyi.

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 jakiejkolwiekbądź rzeczywistości, z drugiej nie rozumie się symbolicznego

chararakteru gestu Konrada. Ten świat chce dopiero żyć, ale niema do życia zdolności; ani odrobinę więcej niż w Weselu.

Właściwe znaczenie nierozwiniętego, myślowego gestu polega na tem mniej więcej: tylko to jest waszem, co jest waszą siłą, poznajcie ją, zrozumiejcie, budujcie. Twórzcie filozofię, poezyę, politykę energii narodowej.

Wyspiański tak dalece intencyę 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 Akropolis. Noc świętego Jana 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 ostatniemi czasy dużo o „czynie“, „swobodzie“, lecz sama treść tych pojęć jest jakby całkiem nieznana. Czyn ukazuje się w postaci jakiekoś 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 hie-

rarchię, przystosowaną do natury zadań: nie dusza jako ognisko lirycznych emanacyi, 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 czem 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 historya 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 tem właśnie: ogniskiem walczącej bez argumentów o własne utrzymanie siły. Dusza jego marzy o krwi, lecz niema jej w sobie, niema 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 biologicznej energii na usługach woli. Podstawą swobody jest sprężyste, przed-

siębiorcze, nie chcące rezygnować zwierzę ludzkie. Czujecie się zgorszonymi? Kipling ukazuje właściwie biologiczną rzeczywistość, którą wskazuje intencya 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 historyi, 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 tradycyę dziejową, marzenie: miał on wydobyć prawdę, nie dającą się wypowiedzieć zapomocą tego medium. Stań się ciałem: twardą, utrzymującą samą sobie wobec żywiołu biologiczną rzeczywistością.

Indywidualność nasza uważa samą siebie za coś istotnego: miarą swoich przeżyć mierzy historyę i życie; zapomina zaś, że jest to czysto fikcyjna biologia. To, co dzisiaj uchodzi w oczach kulturalnego, nowoczesnego Polaka za życie indywidualne, jest szeregiem reakcyi, zachodzących między jego wytworzoną przez polską historyę 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 ona 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 nanowo, przeżyć swe własne życie świadomie? Świadomość ich wyrosła z ich życia, takiego, jakiem było; gdyby go nie przeżyli, nie mieliby tej świadomości, którą pozyskali idealnie w pieśni Homera. Czy teraz świadomość ta zaprzeczy w swem 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 historya staje nieraz wpoprzek drogi, musimy walczyć z sobą, by łatwy, sentymentalny bunt nie zniszczył w nas zasadniczych zdolności do życia. Nie mając instytucyi, nie mając państwa, musimy tworzyć i utrzymywać w sobie duszę, zdolną dźwigać, wznosić państwa i formy zwycięskiego dziejowego życia. Wola nasza, myśl nasza jest pierwszym tere-

nem, 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 bedę 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 symptomatycznem 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 tu Comte'owskiego terminu — może być Sienkiewicz, musi jak najprędzej zdać sobie sprawę, że w samem 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 twierdzić, że nie idzie tu, nie może iść o prawa do czegoś gotowego, lecz o tworzenie w sobie zdolności, sił i powołań. 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

reprezentuje bezpośrednią biologiczną moc polską, a nie jakieś ugrupowanie interesów.

Chciałbym, aby mię zrozumiano dokładnie.

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 materyalnej przynależności z urodzenia do samej klasy: idzie o wybór ideału. Robotnik polski, polska klasa robotnicza jest tu w tym związku dla mnie tem właśnie: wzorem, ideałem wychowawczym, typem dziejowym, 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 kształt naszym psychicznym dążeniom i pracom. W szkicu filozoficznym p. t. Epigenetyczna teorya historyi*) mówiłem o tem, że materyalizm dziejowy może być pojmowany jako przemyślenie historyi z punktu widzenia nie interesów, lecz narastania, ukształtowania klasy pracującej. Im więcej myślę, tem bardziej jestem przekonany, że jest to jedyny niemetafizyczny, a raczej nieteologiczny, sposób zużytkowania myśli Marksa. Tu idzie mi o zastosowanie tego punktu widzenia do naszej tradycyi. Polska musi być pojęta jako tragiczny, biologiczny proces. Musimy zrozumieć ją w tem, co ją stwarzało, a nie w tem jedynie, co ją prowadziło do upadku. Tylko przemyślenie dziejów i myśli naszej z tego stanowiska stworzy nam szczery stosunek do naszej tradycyi, wytworzy i ugruntuje naszą kulturę, wyzwoli nas od rozszczepień, które

*) Przegląd filozoficzny z r. 1907 — przedrukowany w tomie Idee, który niebawem ukaże się drukiem, w tym samym co i niniejsza praca nakładzie.

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 swą siłą rwania się i pędu całą dzisiejszą rzeczywistość, gdyż to jedynie daje odwagę myśli do przyjęcia tej rzeczywistości, do zlania się z nią, jako ciałem jutrzejszego czynu. Polska idea, jaką znał Wyspiański, zawieszona była nad biologicznem, chaotycznem rwaniem się, lecz nie miała z żywiołem tym wewnętrznego związku. Dla Polski ideowej jest to pandemonium historyi, próba grobu. Trzeba wbrew niej dochować męczeńskiej wierności. Wyspiański czuje, że musi tu być dokonana jakaś potężna inwersya; lecz sam na nią zdobyć się nie może, gdyż polska rzeczywistość istnieje dla niego jedynie jako żywioł 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 niem samodzielnej narodowej wiary, ale jej nie ma.

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 ciasnem.

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 tem samem stwierdza, że w tych granicach właśnie, w jakich jest, jest przez tajemnicę przyjmowane, że żyje ona w niem, przyjmuje je w swe łona, pulsuje w niem. Myśl, która włada tem 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 fonomen: wiara. Tak jest; Sorel ma słuszność, mówiąc, że materyalizm dziejowy jest jedyną metodą, szanującą tajemnicę życia. Świat nie jest mozajką złudzeń: jest głęboko nawskróś prawdziwy, jest dziełem Boga, który zaiste nigdy w błąd nie wprowadza. Życie, zbiorowe życie jest sprawdzianem prawdy, jest jej manifestacyą, rzeczą samą, o ile jest ona w człowieku. Myśli, który tętnią w niem 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 najcichszych, tu jednak muszę mówić tylko temi, które są jedyne. Jest Bóg, żyje prawda, myśl nasza wrasta w nią i z niej wyrasta poprzez naród.

Gdziekolwiekbądź jesteś, wyprostuj się w obliczu Boga i czyń. Czyń to, co niesie ci życie: nie lękaj się życia, twórz jego irracyonalną potęgę. Jej każdy przyrost jest wzrastaniem prawdy, jej najgłębszem 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*). Znalazłem ją jasno stormułowaną u pisarza, którego książka stanie się dla każdego, kto ją szczerze przeczyta — źródłem

*) 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 monistycznem pojmowaniu dziejów" walczę z wszystkiemi 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 krytyce usiłuję dowieść, że szukać podstaw dla tej świadomości można jedynie w klasowym ruchu proletaryatu. Tu jednak pojmowałem ten ruch nazbyt ortodoksalnie po Marksowsku. W całym szeregu artykułów usiłowałem wyzwolić się z pod 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, uproszczających 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 wszystkiemi jego niepewnościami: musi wreszcie brać tylko to, co jest i jak jest. Intencyą 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 pro-

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 rozumie on. 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 loteryi, zostaje tu objęty przez wyższą ideę, znika wobec niej jako arogancka i krzykliwa jednostronność. Probabilizm Cournota, krytyka Sorelowska, stara mądrość Vica, teorya 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 strzedz się jednak tu fatalistycznego odcienia. Trzeba pamiętać, że zwycięstwo narodowe jest tu sprawdzianem, że zatem myśl nasza, póki jest w naszej piersi jako nasza odpowiedzialność, musi

---

cesy 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 kategoryę.

być w oczach naszych pierwiastkiem energii narodowej, 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 przeoczani, jak Szujski. Wtedy zrozumiemy znaczenie tych wszystkich, co starali się i starają wytworzyć poczucie surowej rzeczywistości dziejowej.

Nadewszystko 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 tradycyi. Bezpłodność poznawcza, bezczynność życiowa i ekonomiczna są zawsze fałszem, chociażby dochodziło się do nich poprzez Monsalwat Górskiego, chociażby znajdowało się je „U źródeł duszy polskiej“ Micińskiego, chociażby hodowano je w Komunie duchowej Romina. Nauka, praca, rozwój biologiczny, technika są sprawdzianami myśli. Myśli, które w żadnym z tych języków nie są regestrowane, są bardzo wątpliwemi 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 mógł on czuć jedynie jako czyn. Czuł on, że nie ma organu tworzenia rzeczywistości myślowych, tych, które pozostają, jak samoistne organizmy. Zrobił rzecz, która nie wystarczała mu, tchnął ze swego umęczonego ciała płomienną wolę.

O zrozumiejcie mię, 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 one 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 tem 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 niema życia, jak przez grzech, — tam ostatnie słowo ma ten, co mówi przez rosnącą z przeciwieństw potęgę — Bóg narodów.

Nauczyłem się myśleć historycznie, studyując zjednoczenie Włoch. Nigdzie chyba tak plastycznie nie występuje na jaw prawda, że każda wola, która umiała zdobyć się na konsekwentną moc realizacyi, stała się wreszcie organem narodowej energii. Giną tylko myśli, które się realizować nie dają, ani w poznaniu, ani w biologicznej mocy, ani w technice, ani w ekonomii. Są to myśli pozorne, maski, z któremi 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 zaryso-

wywał się przedemną jej gorączkowy plan. Pozostawiłem w niej ślady wewnętrznego stawania się. Rzeczy żywe są wynikiem swojej historyi: oddaję zaś pracę tę w świat z poczuciem istoty żywej, która idzie, by żyć nadal niezależnie odemnie i po za mną. Wiem już dziś, że niema 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 niczem.

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, niezależna od niego. To daje mu przedziwną skromność, odbierającą pozory, nawet narzucanie swej idywidualności największym jego śmiałościom. Sądzę, że powinniśmy wyrobić w sobie coś podobnego: powinniśmy czuć wielki spokój poza własnem przeżyciem. Książka ta walczy o taki stan rzeczy; niema 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 niepożądanem.

Katolicyzm powracał wielokrotnie w ciągu mojej pracy: ostatni raz spotkaliśmy się z nim ex re Klątwy. Tam mieliśmy do czynienia z tem nadzwyczajnem zagadnieniem, którego znaczenie tu dopiero może być wyjaśnione.

Katolicyzm w utworze Wyspiańskiego jest momentem tragicznego losu, lecz nie jest jego podstawą. Wpływa on na życie ludzkie, jest momentem moralnego 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 formacya kulturalna, jesteśmy katolikami. Jednocześnie widzi ciężki, martwy ucisk katolicyzmu na samorodnem 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 intencyami; w danym razie nie są one nawet całkiem jasne. Zdaje się, że katolicyzm, jako dziejowa, ponadnarodowa formacya, gleba, a zarazem kopuła narodów i jednocześnie najbardziej indywidualistyczna z filozofii, 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 zdolne byłoby 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

myślowo objąć swą różność i swą jedność jednocześnie z myślą innych narodów, ich życiem.

Widzieliśmy, że nasz punkt widzenia ukazuje nam zoologię narodową, jako niezbędną formę prawdy, ale że prawda, która się w tej formie wypowiada, istnieje w polu naszych myśli. Prawda pozaludzka wrasta w narody, tworząc je. Jest ona w nich, pod nimi, ponad nimi. Ziemia rodzinna staje się jakby pierwszą i najgłębszą mową naszą, której 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; ma w sobie pewne jego potencye. Czujemy pod narodami głębokie życie, z którego wyrastają one, czujemy pod historyą 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 ślad psychiczny 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 niem myślimy, lecz to, czem jest ono niezależnie od nas. Jest ono zaś tem właśnie: współdziałaniem, ujawniającem się w walce, aż do zniszczenia narodów, na tle potężnego, walczącego z żywiołami życia. Jedynie walcząc z żywiołem, rozumiemy go, ale jest w tem poznaniu, że walka jest formą zrozumienia, porozumienia, myśl, dająca spokojną siłę i łagodząca brutalność męstwa.

Pewien bardzo niezależny umysł w ten właśnie sposób charakteryzuje znaczenie katolicyzmu.

Mówi on, że wydaje się mu on formą myśli, odbijającą doskonale biologiczne przystosowanie gatunku do warunków, w jakich on żyje i rozwija się.

Nie trudno zrozumieć, że jest to myśl mająca wszystkie cechy Pascalowskiego sceptycyzmu: krańcowe zwątpienie staje się, nie wiedząc o tem, organem wiary.

Przystosowanie się wtedy tylko uwłacza prawdzie, gdy świat jest pojmowany jako niezależny od prawdy, obojętny. Jeżeli zaś jest on właśnie dziełem Boga, jest słowem?

Możnaby myśleć, że trzeba mieć odwagę tylko iść za wszystkiemi swemi wątpliwościami, a doprowadzą one nas do punktu, w którem wątpienie to staje się jakby odnajdującem drogę poszukiwaniem. To jest tylko pewną rzeczą: myśl nasza nie zdoła pogodzić się z faktem, aby sprawdzianem miało być życie oddarte od walki, od pracy. Ciało pracującej, walczącej z tem co pozaludzkie, ludzkości, rozczłonkowanej na wyrastające z wspólnego dna narody — oto kryteryum prawdy. To jest punkt, od którego nie możemy odstąpić, gdyż każde uchylenie się byłoby dowolnością. Zbadaliśmy bezpośrednio lub pośrednio wszystkie argumenty,

które mogłyby przemawiać za jakiemkolwiek innem 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.

SKOROWIDZ NAZWISK.

TEGOŻ AUTORA

KULTURA I ŻYCIE

I. Zagadnienia sztuki i twórczości: Medyceusze. W odpowiedzi na protest. Miriam. Czechow. Staff. Norwid. Nad grobem Ibsena. Koniec legendy.

II. W walce o światopogląd: Katarakty. Kant. Etyka Spencera. Monistyczne pojmowanie dziejów. Zagadnienia i drogi nowoczesnej filozofii. Zagadnienie wartości i psychologia. — Cena kor. 4·—.

PŁOMIENIE

Z papierów po Michale Kaniowskim. Powieść w dwóch tomach. — Cena kor. 7·50, w opr. kor. 9·50.

IDEE

Materyalizm dziejowy jako filozofia kultury. Filozofia czynu. R. Avenarius. Powstawanie prawa. Epigenetyczna teorya historyi. Przyroda i poznanie. Pragmatyzm i materyalizm dziejowy. Prolegomena filozofii pracy. Bergson i Sorel. Anti-Engels. Etapy sentymentalizmu. Złudzenia racyonalizmu. A. Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego.

KSIĄŻKA O STAREJ KOBIECIE

Powieść.

NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WE LWOWIE.