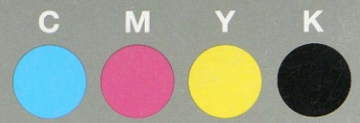
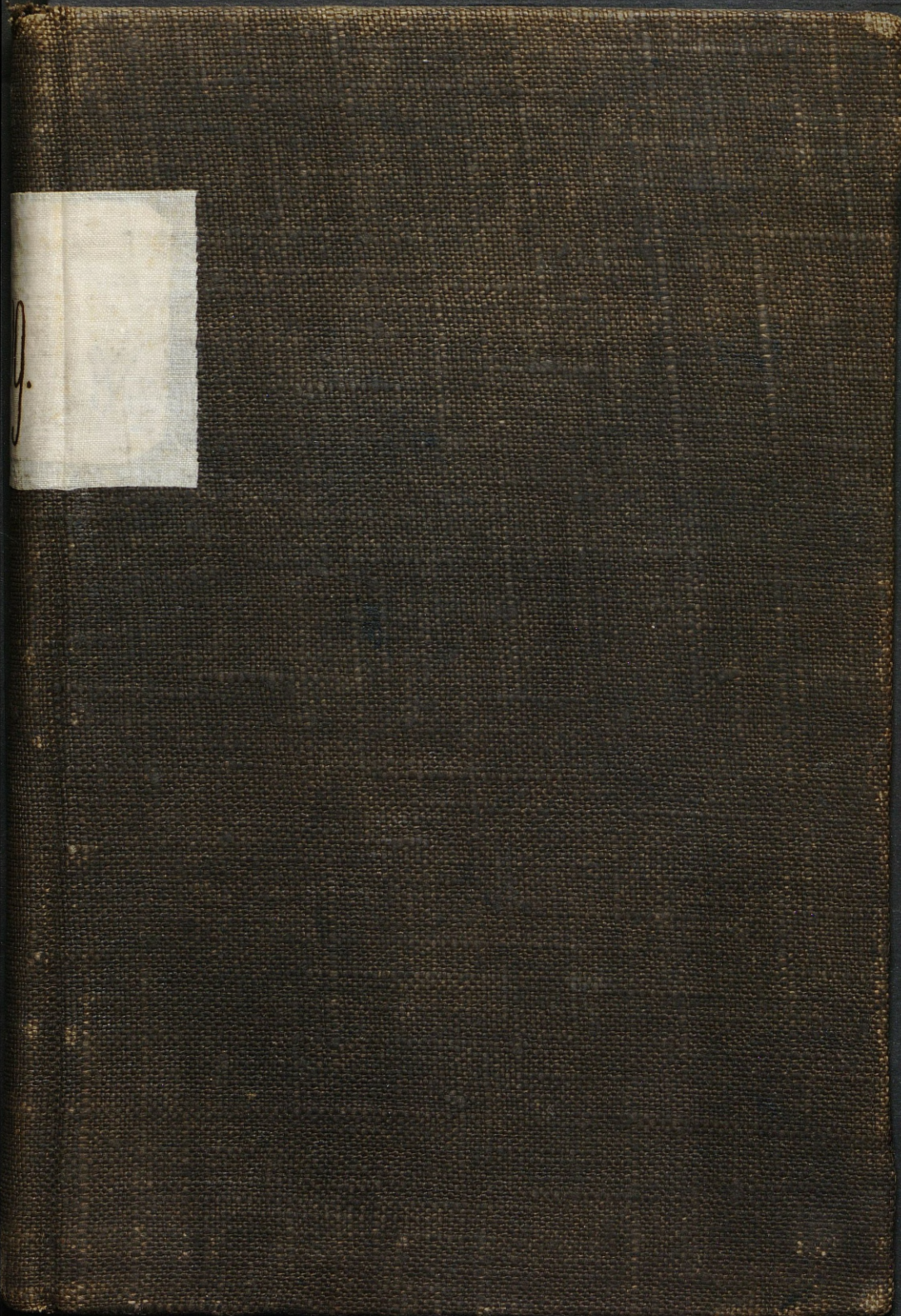
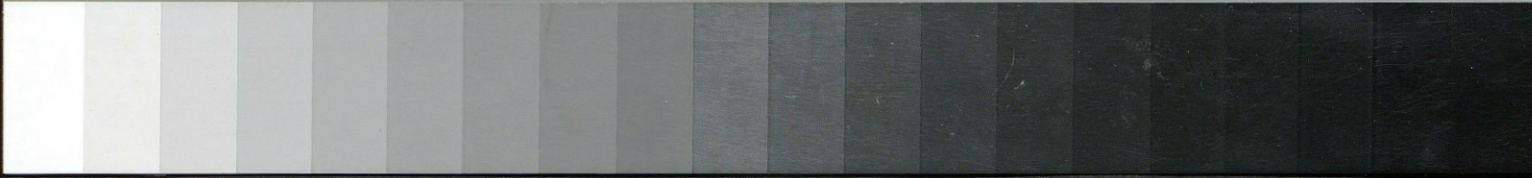


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



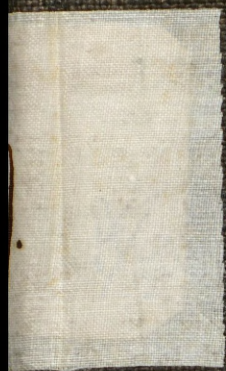
Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13

Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black
------	------	-------	--------	-----	---------	-------	---------	-------

DANES-PICTA.COM



Do czytelników.

1. Krzywdę innym czytelnikom wyrządza ten, kto z książką obchodzi się niestarannie. W celu uchronienia książek od zniszczenia poleca się:

- a) NIE DOTYKAĆ KSIĄŻEK BRUDNEMI RĘKAMI,
- b) NIE ZAGINAĆ KARTEK,
- c) NIE CZYTAĆ W CZASIE SPOŻYWANIA PO-KARMÓW,
- d) KARTKI KSIĄŻEK ODWRACAĆ UWAŻNIE, NIE ŚLINIĄC PRZYTEM PALCÓW,
- e) STRZEDZ KSIĄŻKI PRZED MAŁEMI DZIEĆMI,
- f) PRZY ODNOSZENIU DO CZYTELNI I DO DOMU OWIJAĆ KSIĄŻKI W PAPIER,
- g) NIE PISAĆ UWAG W KSIĄŻKACH.

2. W razie uszkodzenia książki, czytelnik zwraca koszt naprawy lub całą wartość książki, jeżeli z jego winy książka stała się niezdarną do dalszego użytku; w razie zgubienia, czytelnik obowiązany jest zwrócić całkowitą wartość książki według katalogu księgarskiego z doliczeniem kosztów oprawy.

3. Książki wypożyczone, winny być nie później jak w czwartym tygodniu zwrócone.

Książki zwrócone mogą być przez tegoż czytelnika na nowo wypożyczone, o ile kto inny nie zamówił.

4. Czytelnicy proszeni są o osobiste zgłaszanie się do biblioteki a to dla uniknięcia nieporozumień i dla ułatwienia właściwego wyboru książek.

5. Przed zażądaniem książki każdy z czytelników winien sprawdzić sam na tablicach wskazujących, czy książka żądana znajduje się w danej chwili w bibliotece (kolor niebieski oznacza, że książka jest w bibliotece, kolor czerwony oznacza, że książki niema).

6. Czytelnicy, w domu których panują choroby zakaźne jak ospa, szkarlatyna, odra, tyfus plamisty i t. p. w interesie wszystkich czytelników, wobec możliwości przeniesienia zarazy za pomocą książki, przez czas trwania choroby z biblioteki korzystać nie powinni.

7. Powyższe prawidła porządkowe, jak również wszelkie inne wywieszane w poczekalni bibliotecznej, obowiązują czytelników.

8. Kolejne załatwianie czytelników jest obowiązkiem urzędujących w bibliotece. Kolejne zgłaszanie się do okienka jest obowiązkiem czytelników.

Zarządzenia i uwagi, czynione przez urzędujących, winny być przez czytelników uwzględniane.

A

50

PROLEGOMENA

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żygodowskich
Hiellego & Dittricha.

Druk W. L. Ąnczyca i Spółki.

Dubls 8867
Bas

4109.

JERZY ŻUŁAWSKI

20

PROLEGOMENA

UWAGI I SZKICE

20

O CYWILIZACJI I FILOZOFJI.
ZE ŚWIATĄ MYŚLI. NA DACHU OBSERWATORJUM.
ZNACZENIE SYMBOLIZMU W SZTUCE.
TEORJA SZTUKI „NAGIEJ DUSZY“. O KRÓLU-DUCHU
ZAGADNIENIE.



nb. 1. 38

LWÓW

NAKŁADEM TOWARZYSTWA WYDAWNICZEGO

Warszawa - Księgarnia St. Sadowskiego

1902

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hiellego & Dittricha.

884-1

M.B.P.
im. WARYŃSKIEGO
w kędzi

Wzrost do 8867
2.1. 10.61r.

TEGOŻ AUTORA :

Poezje, tom I, wydanie nowe. Kraków, D. E. Friedlein. 1901.

Poezje, tom II. Warszawa, Gebethner i Wolff. 1900.

Stance o pieśni. Kraków, 1897 — wyczerpane.

Opowiadania prozą. Warszawa, T. Paprocki i Ska. 1902.

Das Problem der Kausalität bei Spinoza. Bern, Steiger & Co.
1899.

Pod prasą:

Benedykt Spinoza, człowiek i dzieło.



SŁOWO WSTĘPNE.

Ponieważ tytuł tej książki nie zupełnie odpowiada jej treści, przeto chciałbym w krótkich słowach uzasadnić jego wybór. *Prolegomena* — jak sama nazwa wskazuje, — to zazwyczaj dzieło, w którym autor mówi to, co przedewszystkiem powiedzieć mu wypada, aby inne dzieła jego mogły być dobrze zrozumiane, — a zatem dzieło, gdzie autor porozumiewa się z czytelnikiem co do podstaw, na których opiera budowę swego duchowego świata, tłumaczy swe zasady i określa pojęcia, któremi w innych dziełach się posługuje, lub ma zamiar się posługiwać. Tego celu nie miałem, pisząc te szkice, które nadto, mimo że poruszają zagadnienia wchodzące w zakres filozofji, zamało są ścisłe, aby mogły za »filozoficzne« uchodzić. Jeśli mimo to daję ich zbiorowi tytuł, widniejący na okładce, to czynię to tylko ze względu na to, że stanowią one niejako wyznaczenie mej wiary, przedstawiając w ogólnych zarysach mój pogląd na świat. Są tedy istotnie pewnego rodzaju wstępem, który — chciałbym — aby posłużył mnie za podstawę dla porozumienia się z czytelnikiem w innych, dalszych moich pracach, a czytelnikowi dopomógł do

właściwego oświecenia tych myśli, które w innej formie w innych książkach wyrażam. Na razie mam tu na myśli przede wszystkim swe prace poetyckie, — w istocie jednak niema zasadniczej różnicy między poezją a filozofją. Tak poezja jak filozofja jest wydobyciem z głębin ludzkiej duszy tego, co ona w sobie stworzyła, lub przetworzyła, z tą atoli odmianą, że poezja winna być odczuta, a filozofja, ponieważ się posługuje formą ścisłego myślenia, zrozumiana. Ale może być i na odwrót: można filozofję odczuwać a poezję rozumieć, — to już zależy od czytelnika.

Sam daleki jestem od przeceniania w jakikolwiek sposób wartości tych szkiców. Nic w tej książce nie tworzę i nic nie odkrywam, nie pragnę nauczać ani dowodzić. Mówię tylko, co myślę. Nawet tam, gdzie daję na pozór jedynie sprawozdanie z cudzych prac, mówię to, co myślę. To wszystko.

W Szyku w sierpniu 1901.

J. Ż.

O CYWILIZACJI I FILOZOFJI.

Luźne uwagi.

Nierzadko spotkać się można ze zdaniem, że cywilizacja stwarza nauki, sztukę, filozofję, że to cywilizacja jest matką gienjuszów, badaczy, twórców, mędrców... Jakkolwiekbyśmy chcieli to zdanie rozumieć, zawsze mówi ono za wiele. Jeżeli cywilizację weźmiemy w dosłownem znaczeniu wyrazu (*cives, civitas*), jako uregulowane, gromadne współzycie jednostek ludzkich, z których każda ma określone prawa i obowiązki, to przyznać możemy co najwyżej, iż jest warunkiem — ale nie przyczyną! — powstania nauk, filozofji i sztuki, że ułatwia rozwój twórców i myślicieli, chociaż stworzyć ich nie jest zdolna. Ale my wyrazu »cywilizacja« używamy zazwyczaj w innem, znacznie obszerniejszem znaczeniu. Cywilizacją bowiem nazywamy całe mnóstwo różnorodnych objawów świadomego i celowego rozwoju ludzkości. Przy takim pojmowaniu, zdanie tu przytoczone wprost już odwrócić należy: Nie stwarza cywilizacja nauk, sztuki i filozofji, lecz owszem, one ją tworzą, jako jej części integralne;

nie jest ona matką umysłów potężnych, lecz jest wprost ich — córką. Zdania przeciwne są wynikiem oderwania pojęcia zbiorowego cywilizacji od realnych zjawisk, które się na treść jego składają, a nadto postawienia go nad ludźmi, w których się mieści.

Cywilizacja jest dziełem wybitnych jednostek. Mało jest zdań, któreby się tak jasno i naocznie, jak to właśnie, dały udowodnić, a przecież zaprzecza się mu tak często, zwłaszcza dzisiaj. Mówi się dzisiaj wiele o współudziale tłumów, mas, narodów w wielkim cywilizacyjnym pochodzie ludzkości, zapominając, że współdziałanie, współdziałanie, to jeszcze nie tworzenie; że posuwanie się naprzód wytkniętą drogą, to jeszcze nie to samo, co torowanie drogi. Tłumy ścieżki wydeptują, czasem brukuja je nawet, ale ich odkrywcą i twórcą prawdziwym jest zawsze ten jeden, co szedł pierwszy.

Cała cywilizacja bowiem polega ostatecznie na stwarzaniu nowych dróg ducha, nowych pojęć. Mógłby ktoś utrzymywać, że określenie to jest zbyt idealistyczne; mógłby, na praktycznym stanowisku stojąc, powiedzieć, że w tworzeniu nowych pojęć cywilizacja się jeszcze nie streszcza, że chodzi tu raczej o przekształcenie stosunków, zwłaszcza społecznych, które to przekształcenie w dziedzinę czynów wkracza i w wyjątkowych tylko razach może być dziełem jednostki. Zgoda i na to; w każdym jednak razie będzie chodziło o świadome i celowe przekształcenie tych stosunków, bo wszak ten postęp cywilizacyjny się różni od naturalnego rozwoju, a to odbywać się musi na podstawie pewnych pojęć, które czyn poprzedzają, określony cel mu stawiając.

W powstawaniu i rozwoju pojęć, stanowiących

istotę cywilizacji, dadzą się trzy momenty rozróżnić. Przedewszystkiem pobudka, pytanie, na które nowe pojęcie ma być odpowiedzią; następnie stworzenie samego pojęcia i treści jego, będącej właściwą cywilizacyjną zdobyczą ducha ludzkiego; a wreszcie skutki, które sprowadza uświadomienie i rozpowszechnienie tego pojęcia.

Istnienie pobudek jest stwierdzeniem prawa wystarczającej przyczyny w dziedzinie ducha ludzkiego i czyni cywilizację nie przypadkowym zjawiskiem, lecz koniecznością, ugruntowaną w ustroju świata i należącego doń, chociaż samodzielnego umysłu ludzkiego. Pobudek, które wywołały pojęcia najdonioślejsze dla cywilizacyjnego rozwoju ludzkości, szukać należy w dwóch źródłach. Leżą one po części w zewnętrznych okolicznościach, które na człowieka wpływają, a do tych zaliczam także wzajemne oddziaływanie jednostek w społeczeństwie; albo też mają swe źródło w psychicznym ustroju samego człowieka. Jest zasadnicza różnica między pojęciami, pochodzącymi z jednego a drugiego źródła. Ich różnicę określa różnica pobudki i sposobu jej działania. Zewnętrzne okoliczności, wśród których żyje jakieś społeczeństwo, jakiś naród, jakaś bodaj klasa, są mniej więcej jednakowe. To podobieństwo okoliczności, wpływów, działających na ogół, mało pod względem psychicznym zróżniczkowany, wywołuje u jednostek równoczesne i podobne objawy, stwarza powszechne potrzeby i niezadowolenia, domagające się już to stworzenia nowej jakiejś formy, już to tylko usunięcia nieprzyjaznych stosunków i okoliczności. W zewnętrznych okolicznościach też znachodzi się jedyne źródło zagadnień, które rodzą się w pewnym czasie napozór niewiedzieć skąd,

ogarniają umysły i domagają się rozwiązania. Nie potrzeba dodawać, że zagadnienia tego rodzaju są przede wszystkim natury praktycznej.

Drugim źródłem jest psychiczny ustrój człowieka, i to ustrój gieneryczny lub indywidualny. Niema bowiem większego błędu, jak uważanie natury ludzkiej za rzecz zupełnie bierną, z której tylko zewnętrzne wpływy coś mogą wydobyć. Owszem, jak wszystko w przyrodzie, tak i natura ludzka z koniecznością coś ze siebie wydaje przez działanie już to czynników zasadniczych, wszystkim ludziom wspólnych, już to osobistych, stanowiących indywidualność każdego człowieka. Tutaj jaskrawiej, niż gdziekolwiek, okazuje się wielka, odwieczna prawda, że ludzie nie są sobie równi. Jednakowe wpływy zewnętrzne równały ich między sobą; tutaj jednak, gdzie o samą duszę człowieka chodzi, równość ta i podobieństwo giną niemal zupełnie lub ograniczają się za ledwie do kilku rysów zasadniczych. Nigdzie takiej różnorodności wykazać niepodobna, jak w t. zw. idealnych, ale czysto idealnych, wszelkiego praktycznego czynnika pozbawionych dążnościach. Rzeczy takie, jak popęd do twórczości artystycznej, do szukania prawdy dla samejże prawdy, rozkoszowania się pięknem, upajania się cnotą i t. p., u jednostek tylko w swej czystości i pełni się znajdują i u każdej inne przybierają formy.

Pobudki te wszystkie dostają się do świadomości człowieka w formie już to mniej lub więcej nieokreślonego, podmiotowego uczucia niezadowolenia, już to jasno sformułowanych zagadnień, które się domagają odpowiedzi i rozwiązania. Tutaj zaczyna się drugie stadium rozwoju. Należy dać odpowiedź. Po-

wiedzieliśmy wyżej, że w pewnych wypadkach zagadnienia mogą powstawać równocześnie w całym mnóstwie jednostek, a więc u ogółu; niepodobna się jednak zgodzić na to, aby rozwiązanie mogło być również dziełem ogółu. Rozwiązanie daje zawsze jeden człowiek, jeden umysł potężny i gienjalny. Rozwiązanie, które daje, nowe pojęcie, które stwarza, może nie być zupełnie ani ostateczne, może wymagać przeistoczenia, dopełnienia, które się w głowach nowych twórczych jednostek dokona, ale i w takim wypadku w najdoskonalszej i ostatecznej formie będzie dziełem jednostek, kilku jednostek, ale nigdy ogółu. Te jednostki stwarzają cywilizację.

Masy występują dla nas na scenę dopiero z chwilą, gdy się zaczniemy pytać o dalsze losy stworzonego pojęcia. Rola ich jest tutaj prawie wyłączna; jeśli pojęcie dość silnie zakorzeniło się w nich, zaczynają się niemi kierować, wprowadzać je w czyn i w życie, dając mu tę całą, olbrzymią praktyczną potęgę, którą stanowi liczba.

Dwojakie tedy może być stanowisko, z którego można traktować historję zdobywcy ducha ludzkiego. Z pierwszego, a nazwałbym je praktycznem, oświetla się wpływy przeważnie zewnętrzne, które domagały się powstania nowych pojęć, a przedewszystkiem rozważa się doniosłość tych pojęć dla życia i skutki ich uświadomienia. Treść samychże pojęć w sobie wzięta ustępuje na plan drugi. Z drugiego stanowiska, które teoretycznie jest właściwsze, zwraca się uwagę na pojęcia same, na ich wzajemny stosunek, na to, jak jedne z drugich wpływały, jak się udoskonalały. Historja cywilizacji, z tego punktu widze-

nia pojęta, jest historją duchów i jednostek płodnych, historją twórców.

W rozważaniu poszczególnych ciągłych zjawisk historji cywilizacji sam przedmiot zmusza nas do przyjęcia tej lub owej metody. Historja pojęć, praktyczne mających znaczenie, a więc takich, które łatwo w tłumach się przyjmują i do działania je składają, w pierwszym rzędzie tedy ekonomicznych, społecznych i politycznych, z natury przedmiotu wymaga traktowania metodą pierwszą. Jasna natomiast, że jeśli chodzić nam będzie o powstawanie i rozwój pojęć, które z powodu swego teoretycznego i więcej indywidualnego charakteru w masach się nie rozszerzają łatwo i wpływ mają całkiem nieznaczny, a przynajmniej niewidoczny na ich czyny: ze słusnością li tylko drugą metodę będziemy mogli stosować. Dowodzi tego nawet już praktyka — dość wspomnieć o historji sztuki, literatury, filozofji, a po części i nauk.

Dla odróżnienia od innych, możemy sobie pojęcia, występujące jako czynniki rozwoju, nazwać idejami. Określenie to jest zresztą dosyć względne; każde bowiem pojęcie, nawet najprostsze, w okresie swego powstania znaczyło postęp w rozwoju ludzkości i było pozytywną zdobyczą cywilizacyjną, a stąd słuszenie ideją w powyższem znaczeniu mogłoby być nazwane. Pozostawmy jednak miano idei dla tych wyłącznie pojęć ogólnych, które mają jeszcze dzisiaj wartość dla rozwoju widoczną, jakoto — że wyliczę dla przykładu najprostsze — cnota, sprawiedliwość, obowiązek i t. d. i t. d. Każda z nauk, zarówno jak każda z dziedzin praktycznego życia człowieka, będąc objawem rozwoju w pewnym kierunku, posiada pewną ilość idei, które w niej występują jako po-

budki i cele, lub dyrektywy. Nauki wszelakoż — a tem mniej życie praktyczne — nie zajmują się treścią swych idei, jako takich; są one wytworem idei, realizują je i znów stwarzają nowe w najprostszej, mniej lub więcej surowej formie, ale nie zajmują się niemi, jako samoistnemi bytami. Ideje są przedmiotem dopiero dla filozofji, którą możnaby stąd nazwać nauką o idejach, gdyby — nie była czemś daleko więcej.

Jeżeli pominiemy pobudki, jako działające przyczyny, a zwrócimy uwagę na samą treść idei, to będziemy je sobie mogli podzielić na dwie wielkie grupy, różniące się między sobą tak pod względem sposobu powstawania, albo raczej uświadamiania się w nas, jakoteż co do pewnych charakterystycznych właściwości. Są ideje, których treść odkrywamy poza sobą, w świecie, i takie, których treść tworzymy w sobie. Nie znaczy to jednakże bynajmniej — *nota bene!* — jakoby pierwsze powstały z zewnętrznych pobudek, drugie z wewnętrznych, w ludzkiej naturze zawartych; owszem, częstokroć bywa wprost przeciwnie. — Obie grupy określono już oddawna. Pierwsza obejmuje tak zwane prawa przyrody, nie będące niczem innym, jak tylko naszym wyobrażeniem o porządku w świecie istniejącym, — druga — postulaty życia, które są znowu wyobrażeniem o porządku, jeszcze nieistniejącym wprawdzie, ale przez nas upragnionym. Te, o ile im pewne wyższe znaczenie przyznać chcemy, nazywamy także ideałami. Można z łatwością wykazać, że każde pojęcie ogólne, które, jak się wspomniało, również poniekąd za ideję we wspomnianem znaczeniu może uchodzić, — koniecznie do jednej z tych grup musi należeć ze względu na treść,

jaką przedstawia. Pojęcia bowiem odnoszą się nie do rzeczy samych, lecz do ich stosunków lub właściwości, a wtedy są wyrazem porządku istniejącego; albo też wyrażają pewne granice doskonałości, czyli porządek upragniony a jeszcze nieistniejący. W logice podział ten przedstawia się jako różnica, którą czynimy między pojęciami analitycznymi a syntetycznymi, to jest takimi, które powstały przez rozbiór pewnych wyobrażeń, a takimi, któreśmy stworzyli przez ich zestawienie i połączenie.

Ideją nazwaliśmy sobie tutaj pojęcie ogólne, mające doniosłość dla rozwoju cywilizacji. Otóż zupełnie inne mają w tym względzie znaczenie idee odkryte, niż idee przez nas stworzone. Porządkowi świata, który się w tych pierwszych wyraża, podlegamy tak czy tak, bez względu na to, czyśmy go w sobie w formie idei uświadomili, czy nie; nie potrzeba ich zatem w życiu realizować, czyli w czyn wprowadzać. Uświadomienie ich ma natomiast przede wszystkim olbrzymie teoretyczne, idealne znaczenie, gdyż zaznaczają one kroki ducha ludzkiego w poznaniu zewnętrznego świata. Ich praktyczne znaczenie jest znowu dwojakie: moralne i materialne. Pod względem moralnym tę one nam korzyść przynoszą, że uczymy się do nich wolę naszą stosować, jako do nieprzekraczalnej zapory, ustrzegając się w ten sposób wielu zawodów. Materialna korzyść polega na możliwości wyzyskania ich w rozlicznych zastosowaniach do celów codziennego życia. Tak zwane siły przyrody ovladamy dopiero wtenczas, gdy ich prawa znamy. Za poznaniem świata idzie krok w krok, wraz z rozumem kierownictwem naszej woli, także władza nad światem.

Inne idee stwarzamy w sobie. One to są właściwym nabytkiem cywilizacyjnym, gdyż one są motorami, które człowieka i ludzi wprawiają w ruch, mający na celu ich zrealizowanie a cywilizacyjnym pochodem ludzkości nazwany. Jedne z tych idei, odpowiednio do swego charakteru, wpływ wywierają silniejszy i na większe masy; wpływ innych ogranicza się tylko do jednostek, ale to nie stanowi zasadniczej różnicy, zwłaszcza gdy zważymy, że istotna cywilizacja jest zawsze własnością jednostek tylko, z których się dopiero falami na ogół rozchodzi. Do tych ostatnich należą niezaprzeczenie ideały piękna i prawdy. Samą ideję prawdy należy ściśle odróżnić od określonych poszczególnych prawd. Pojęcie »prawda« jest czysto formalne, i oznacza pewną idealną granicę rozwoju naszej myśli; cała jego treść jest z ducha naszego, który dąży do poznania i jego ideał sobie stwarza. Pozytywne, niewątpliwe, udowodnione »prawdy«, to częściowe realizacje owego ideału, będące ujęciem określonej treści, częstokroć z zewnątrz zaczerpniętej, w formę przez nas stworzoną. Ta realizacja ideału prawdy na trzech odbywa się drogach, któremi są: codzienne doświadczenie życiowe, nauki i filozofja, której w tym względzie pierwszeństwo się należy. Gienezą jej i istota przekonają nas o tem do wodnie.

Całą filozofję stworzyła zupełnie podmiotowa, każdemu człowiekowi w mniejszym lub większym stopniu wrodzona żądza poznania. Wątpię, aby tę dążność, która u jednostek dochodzi do niezmierzonej nawet potęgi, można uważać za wynik działania zewnętrznych okoliczności, a tem samem praktyczne pochodzenie jej przyznawać. Komuś wprawdzie, toby

z jej skutków chciał sądzić o jej źródle, mogłoby się inaczej zdawać. Wszak codzienne nawet poznanie otaczających nas rzeczy tak liczne i doniosłe praktyczne korzyści nam przynosi, nie mówiąc już o naukach i wiedzy, która jest przecież tylko systematycznym poznaniem świata i człowieka! To prawda, ale czyż stąd możemy wnioskować, że człowiek dlatego od początku dążył do poznania, że mu to korzyść przynosiło? Gdyby tak było, to bezwątpienia naprzód systematyzując swoje poznanie, byłby się zwracał do szczegółów, które, jako najbliższe, największe mają dlań znaczenie. Tak jednak nie było. Człowiek wprawdzie zwracał się myślą ku ogółowi i najpierw stwarzał religję, a przy kolebce nauk szczegółowych stała filozofja, postać mglista i dziwna, która nie była dzieckiem nigdy, i w wiekach, miast rosnąć, wyrazistości tylko i ciała nabiera. Prawdopodobniejsza jest tedy, że dążność poznawcza ma źródło w psychicznym ustroju człowieka, a praktyczne korzyści, jakie przynosi, są niejako jej »produktem ubocznym«. Naturalnie mowa tu o bojownikach prawdy, a nie o ogóle, któremu prawda po największej części jest obojętna, jeśli do praktycznego życia zastosować się nie da.

Różne się dzisiaj wylaniają teorie, które usiłują określić, na czem polega właściwie naukowe poznanie świata zewnętrznego. Wszystkie jednak w dwóch punktach mniej więcej ze sobą się zgadzają. Co do treści przyznają, że znać świat i przyrodę znaczy: znać stosunki, zachodzące pomiędzy poszczególnymi zjawiskami; co do formy zaś twierdzą, że poznać zjawisko jakies znaczy: sprowadzić je do zjawisk prostszych i już znanych, czyli opisać je zapomocą jak najmniejszej ilości zasad. Poznanie takie, czyn-

ność czysto analityczna, do celów praktycznych życia wystarcza najzupełniej; ale czy zadowala również całkowicie naszą żądzę poznania? Otóż zdaje się, że nie. Prawdy na tej drodze odkryte, jak zresztą wszystkie prawdy zdobyte indukcją, posiadają dla nas pewność asertoryczną, to znaczy: wiemy, że tak jest, ale nie wiemy, że tak być musi. Podmiotowa żądza poznania w nas nie zadowala się jednak tem. Pcha ona nas do poszukiwania pewności apodyktycznej: do uznania stanu rzeczy i związku ich wzajemnego nie tylko za istniejący, lecz także za konieczny. W praktyce codziennego już życia przesuwamy konieczność jakiegoś zjawiska na drugie, poprzedzające je, jako na jego przyczynę, z tej zaś przyczyny dalej, na przyczynę przyczyny i znowu dalej, aż w nieskończoność. W ten sposób odsuwamy trudność, ludząc się, że ją przez to znosimy. Ale trudność pozostaje trudnością, zagadnienie nie ginie i duch nasz domaga się ciągle zasady, która, sama przez się niewątpliwa i jasna, mogłaby się stać dla nas źródłem przeświadczenia o konieczności tego, co widzimy. Ta dążność do szukania apodyktycznej pewności jest tak głęboko zakorzeniona w duchu naszym, tak nierozdzielnie z nim zrosła, że żadne systemy »filozoficzne«, uważające ją za obłąd *sui generis*, znieść jej i wykorzeńić nie są zdolne. Ta to właśnie dążność, a nazywam ją prawdziwą dążnością poznawczą w człowieku, sprawia, że ludzkość nie zadowala się i nie zadowolili się nigdy asertorycznymi prawdami, które jej podają nauki specjalne i doświadczalne, lecz zawsze będzie szukała ich dopełnienia, z jednej strony w dogmatach t. zw. objawienia, z drugiej w metafii-

zyce, chociażby jej nadziei nie spełniały i nie dały jej tego, co obiecują.

Ludzkość pierwiej sobie tworzyła dogmaty, nim się zabrała do systematycznego i naukowego badania zjawisk, dla których treść owych dogmatów miała być źródłem apodyktyczności. W tym okresie, w okresie tworzenia pierwszych naiwnych nieraz pojęć religijno-metafizycznych, człowiek nie bada nawet jeszcze związków i zjawisk, które nimowoli pragnie już uznać za konieczne, lecz zwraca się cały do wyszukania, do utworzenia fantazją zasady, którąby mógł za niewątpliwą przyjąć i — za jej dzieło świat uważając — w ten sposób oszukać swe nieprzeparte pragnienie poznania. Taka mniej więcej dowolnie wytworzona zasada, zazwyczaj bóstwo jakieś, wedle potrzeby w dowolne wyposażone przymioty i władze, staje się niejako spichrzem, do którego składa człowiek wszystkie swe wątpliwości i sądzi, że je przez to rozwiązał, mało się zresztą troszcząc o to, czy one się tam pogodzą ze sobą.

Takie zasady apodyktyczności, przez pierwotne religie wyszukane i jako bóstwa upostaciowane, mało się do istniejących w świecie stosunków stosowały; gdy tedy już były gotowe, świat musiał się stosować do nich, — zwłaszcza, że warunkiem ich wartości była ich nietykalność i nienaruszalność. Warunek ten był konieczny, bo usuwał treść ich z pod krytycznej kontroli ludzkiego umysłu, zaś wszelki krytycyzm, zastosowany do nich, musiał je znieść i obalić, wykazując sprzeczności, któremi już z założenia były przepelnione. Taki stan rzeczy dla umysłów badawczych nie mógł trwać długo i prędzej czy później musiał się okazać niewystarczającym. Przeko-

nano się naprzód, że zjawiska świata widzialnego i ich wzajemne stosunki muszą być niejako podstawą i punktem wyjścia w szukaniu źródła apodyktyczności dla nich, bo one są właśnie pytaniem, na które odpowiedzieć należy. Następnie stało się jasnym, że w odpowiedzi tej nie może być sprzeczności. Tutaj zaczyna się metodyczna praca, świadome dążenie do jasno określonego celu. Aby wyszukana zasada pierwszemu warunkowi odpowiadała, to znaczy: stosując się do zjawisk w świecie, mogła je istotnie wyjaśnić i być dla nich źródłem apodyktyczności, potrzebna była praktyczna znajomość świata i istniejących w nim stosunków, czyli to, czego dzisiaj wymagamy od nauk specjalnych i doświadczalnych. Aby zaś w zasadzie samej i w stosowaniu jej do świata sprzeczności nie było, trzeba było stworzyć logikę w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, jako naukę myślenia. Z chwilą, gdy pierwsze usiłowania w tym kierunku się pojawiają, rodzi się filozofja.

Ostatecznym celem filozofji jest wynalezienie jak najprostszej a zgodnej w samej sobie zasady, któraby się mogła stać źródłem apodyktyczności dla zjawisk świata. Wszystko inne jest u niej albo środkiem, albo też wynikiem tych usiłowań. Filozofja w pierwszej dobie swego istnienia lekceważyła trudności, zwłaszcza te, które wynikały z nieznamości zjawisk świata. Pierwsi filozofowie myśleli, że pobieżna i bezładna, z codziennego doświadczenia wynikająca znajomość świata uprawnia ich już i wystarcza do wyciągania ogólnych i daleko idących wniosków. Rychło jednak przekonali się, że tak nie jest; nowy, przypadkiem nieraz odkryty fakt, niezauważone lub nieocenione dotychczas zjawisko wykazywało niedosta-

teczność ich zasad i obalało sztuczną a mozolną budowę ich rozumowań. Zdarzało się jednak również czasem, że zasada, niezupełnie z faktami doświadczenia zgodna (albo może tylko taka, z którą owych faktów pogodzić jeszcze nie umiano?), taką posiadała moc, z taką przekonywającą prostotą i siłą przemawiała do umysłu ludzkiego, który ją stworzył, że była zdolna oprzeć się zwycięsko naporowi przeczących jej — pozornie czy istotnie — zjawisk z doświadczenia znanych. Wtedy stawała się rzecz dziwna i jedyna w swym rodzaju. Rzeczywistość zmysłowa zbyt dobrze już była znana, aby ją można było wbrew doświadczeniu przekręcić i do zasady zastosować — a zatem przecinano węzeł, który się rozplątać nie dał i zaprzeczano wprost rzeczywistości świata w tej postaci, w jakiej go zmysły nasze widzą. Pierwszy dosadny przykład takiej niesłychanej i niezrównanej śmiałości myśli dają nam Eleaci, szkoła, albo, jak się sami z dumą nazywali, »ród filozofów« greckich w dolnej Italji, na pięćset lat przed rozpoczęciem naszej ery. Stworzywszy sobie zasadę absolutnej jedności wszechbytu — która, nawiasem powiedziawszy, od wieków aż po dziś dzień występuje jako nieprzeparty postulat umysłu ludzkiego — nie mogli się w niej doszukać różnolitego świata, kazali mu się tedy rozwiać w marną uludę. Ale poznawczy duch ludzki chciał prawowitej władzy nad światem i dlatego nie mógł się zadowolić taką tyranją swego najwnętrznego tworu. Przytem nurtowało i nurtuje w jego głębi wieczyste przekonanie o możliwości osiągnięcia zgody między tem, co on w sobie stwarza, a tem, co jest naokół niego i przez zmysły mu się udziela. I czuł duch ludzki, że ta upragniona zgodność nastą-

pić musi, gdy tylko pozna dokładnie wszystkie szczegóły otaczającego go świata. Wobec przekonania bowiem o potędze myśli, dla której zawsze prawdą jest to, co sama ze siebie stwarza, wierzone — i kto powie, że niesłusznie? — że przyczyna wszelkich nieporozumień tam, w tej nieznanym leży. Zwrócono się tedy do systematycznego badania szczegółów i ich związków. Praca na razie zdawała się nietrudną i niewiele wymagającą czasu. W miarę jednak jak postępowała, stawała się coraz żmudniejszą, a cel jej ostateczny coraz więcej w dal się odsuwał i we mgle niepewności tonął przed oczyma niecierpliwych i zaufanych w siebie badaczy. Pokazało się wreszcie, że filozofja sama tej pracy niepodola, że musi ją przekazać innym i zgodzić się na to, że z ręki drugich będzie brała materiał do swych syntez i uogólnień. Nastąpił rozłam, z filozofji wyłoniły się nauki specjalne i doświadczalne, stojące z początku w wyraźnej zależności od niej, jako jej pomocnice.

Stosunek ten rozluźniał się z biegiem czasu coraz więcej. Zakresy badania nauk zaokrąglaly się coraz bardziej i zamykały w sobie, zyskując w ten sposób na samodzielności. Przez pewien czas poddawały się jeszcze nauki dobrowolnie kontroli filozofji, wierząc, że ona jedna przez logikę, jako część swą integralną, dróg ludzkiej myśli i granic jej potęgi świadoma, może o ich drogach wyrokować. Z czasem jednak i to ustało. W obecnej dobie nauki specjalne zapomniały snadź o roli, jaka im z natury rzeczy przypada w udziale i uważając swe wyniki za ostateczny cel wiedzy ludzkiej, zaczynają się wylamywać z pod wszelkiego wpływu swej matki, filozofji, a nawet co gorsza wolę swą jej narzucać. Przyczyna,

która ten stan rzeczy sprowadziła, jest jasna. Nauki postępowaly i postępują rażno i pewnie, mając i zadanie łatwiejsze i materiał w doświadczeniu gotowy; filozofja zaś waha się w swych wynikach i często w tyle zostaje, ponieważ musi czekać na materiał, którego jej nauki dostarczają, i póki ten materiał w zupełności przed nią gotowy nie leży, ostatniego słowa, w którym się cała treści, wypowiedzieć nie może.

Filozofja tam się dopiero zaczyna, gdzie się nauki doświadczalne kończą, a ich ostatnie słowo będzie dopiero jej pierwszym. Nauki doświadczalne bez filozofji nie znaczą nic, ponieważ wiedza przez nie zdobyta nie zadowala prawdziwej dążności poznawczej w człowieku. One mówią tylko, co jest i jak jest; rzeczą filozofji jest, a raczej będzie, powiedzieć, dlaczego tak jest, dlaczego tak być może i dlaczego tak być musi.

Z faktu jednak, że wyniki nauk doświadczalnych prawdziwej żądzy poznania nie zadowolają, wynika jeszcze i co innego. Tu mianowicie leży powód, dla którego człowiek nie może zdobyć się na cierpliwość i nie chce czekać z rozpoczęciem filozofowania do chwili, gdy materiał będzie gotowy, lecz ustawicznie i wciąż na nowo usiłuje budować z okrucichów niezupełnych jeszcze prawd doświadczalnych duchową wieżę Babel, po którejby mógł dostać się do swego nieba myśli, skąd wszystko wyda się jasnym, prostym i naturalnym. Usiłowania te, rzecz prosta, skazane są na razie na ciągle niepowodzenia; duch ludzki się ich jednak nie wyrzeka i party do nich nieprzemierzonym własnym popędem, wierzy niezłomnie, że je uwieńczy kiedyś pomysłny skutek.

Filozofja, jako dążenie do apodyktyczności, stre-
szcza w sobie wszystkie usiłowania myśli ludzkiej,
ku poznaniu zwróconej. Mimo powolność, z jaką po-
stępuje, mimo wszystkie niepowodzenia i trudności,
jest filozofja najwyższą realizacją prawdy, jednej
z tych idei, które są motorami cywilizacyjnego po-
chodu ludzkości. Prawdą bowiem w całym tego słowa
znaczeniu jest dopiero to, co zadowala naszą dążność
poznawczą, która się domaga apodyktyczności.

Prawdy w tem znaczeniu nie odkrywamy, lecz
ją stwarzamy. — Doświadczenie, badanie, dostarcza
nam tylko materiału w postaci pewnych, przeważnie
analitycznych sądów asertorycznych, z których pra-
wdę bezwzględną dopiero stworzyć należy. Tworzyć
bowiem znaczy, tak dane pierwiastki połączyć, iżby
z nich powstała jedność nowa, od pierwiastków ró-
żna a przedtem nie istniejąca. Tego dokonuje wła-
śnie filozofja, realizując ideał prawdy, wobec ma-
terjału dostarczonego jej przez codzienne doświadcze-
nie i nauki. Bada ona ten materiał, prostuje, waży —
i to jest część krytyczna jej pracy; łączy następnie
w obcą doświadczeniu całość apodyktycznego na świat
poglądu — a to już jej praca twórcza. Filozofja jest
tworzeniem, które się różni od tworzenia, zwanego
sztuką, tylko tem, że ku innemu zmierza ideałowi.

Czy filozofja jest nauką? Pytanie dosyć dra-
żliwe. obrońcy naukowości filozofji wykazali, że po-
siada ona wszystkie cechy, stanowiące istotę nauki;
podczas gdy ich przeciwnicy, odsądzając filozofję od
miana nauki i wyznaczając jej miejsce »niższe«, gdzieś
w pośrodku pomiędzy nauką, religją a sztuką, mieli
zawsze na myśli, nawet gdy się nie przyznawali do
tego, nie filozofję, jako taką, lecz pewien jej kierunek

2*

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hiellego & Dittricha.

dla siebie nie sympatyczny. Stanowczo, filozofja nie jest niczem mniej, niż nauki; to udowodniono, — ale wartoby się może zastanowić, czy nie jest czem więcej? Posiada wszystkie cechy charakterystyczne nauk, ale posiada ponadto coś, na czem zbywa naukom. To tkwiący w niej moment twórczy. Mnie się zdaje, że stosunek filozofji do nauk jest ten sam, co stosunek sztuki do rzemiosł. I to zarówno co do genezy, jak i co do istoty. Weźmy pod uwagę kilka najważniejszych i najcharakterystyczniejszych momentów.

Tak samo filozofja starsza jest od nauk, choć się dzisiaj bez nich obejść nie może, jak jest sztuka starsza od rzemiosł, na których się opiera. — Za tem ostatniem twierdzeniem, chociażby się mogło wydać paradoksalnem, wiele przecież przemawia. W szczególności wdawać się tu niepodobna; pominę też dane z etnografji dzikich ludów, któreby silnie to zdanie poparły. Dość zauważyć, iż rzemiosłem nazywamy wytwarzanie przedmiotów, służących przeważnie praktycznemu użytkowi, z uwzględnieniem najprostszyc bodaj warunków estetyki. Dążność do piękna jest nam wrodzona podobnie, jak dążność do prawdy, podczas gdy potrzeby praktyczne wytworzyły się w nas dopiero pod wpływem zewnętrznego świata. Sztuka tedy, jako bezwzględna realizacja piękna (mniejsza na razie, co właściwem pięknem nazwiemy), jest tem samem rzeczą logicznie pierwszą, a rzemiosła, które to piękno ubocznie i częściowo realizują, wtórą. Ale i czasowo ten stosunek tak się musiał przedstawiać. Człowiek zapewne wpierw, a w każdym razie nie później, zaczął się zdobić, niż zbroić. Następnie rozwój sztuki szedł ręką w rękę z rozwojem rzemiosł, podobnie jak rozwój filozofji z rozwojem nauk. Dość

mamy historycznych dowodów na to, że rzemiosła wyodrębniły się powoli ze sztuki tak, jak nauki z filozofji.

Sztuka stoi ponad rzemiosłami przez swą bez porównania większą samodzielność i swobodę w tworzeniu oraz przez wyzbycie się momentu praktycznego na korzyść zwrócenia się całą istotą ku ideałowi. Ten sam stosunek powtarza się między filozofją z jednej a naukami z drugiej strony. I filozofja samodzielniejsza jest i swobodniejsza, więcej twórcza od nauk, i filozofja, podobnie jak prawdziwa sztuka, nie ma praktycznego celu na oku, który możemy bądź co bądź zawsze w naukach odnaleźć. Filozofji są nauki potrzebne jak rzemiosła sztuce, któraby bez nich istnieć nie mogła, ale zarówno filozofja jak sztuka są, a przynajmniej być powinny, prawodawczyniami w podległych im dziedzinach nauki i rzemiosła. A jak niema rzemiosła, w którembyśmy nie odkryli momentów artystycznej twórczości, tak i w każdej nauce tkwi, choć przygluszony nieraz, czynnik filozoficzny. Dowodzą tego wszystkie syntezy, mniej więcej samodzielnie przez nauki dokonywane.

Filozofja i sztuka to najwyższe wytwory ducha ludzkiego, to jego najprawdziwsze i najczystsze życie. One stanowią prawdziwą cywilizację. Zaiste, wyglądają obie, jak dwie siostry bliźnie, dopełniające się wzajemnie. Obie są tworzeniem, z tą tylko różnicą, że jedna stwarza prawdę, a druga piękno. Możliwy je uważać za załamane w pryzmacie duszy ludzkiej promienie jednego słońca, boskiej, absolutnej potęgi twórczej, która się we wszechbycie zawiera i objawia. Blizkiego ich pokrewieństwa dowodzi fakt, że najwięksi filozofowie byli artystami, a najwięksi ar-

tyści filozofami, jak gdyby potęga twórcza tam, gdzie dochodzi najwyższej siły, nie mogła się jednostronnym rozwojem zadowolić i wyczerpać, lecz w całość pełni wszechstronnie się wylewała. Niechaj za przykład posłużą takie imiona, jak: Salomon, Plato, Dante, Goethe, Schelling, Nietzsche...

Zestawienie filozofji ze sztuką nie jest jej poniżeniem, jak sądzą niektórzy jej obrońcy i — przeciwnicy, owszem, jest podniesieniem jej na piedestał, który się jej słusznie należy.

ZE ŚWIATA MYŚLI.

Stare to zdanie, że książkami, jak ludźmi, rządzi jakiś los. Są książki zyskujące uznanie, rozchodzące się w tysiącach egzemplarzy dzięki przypadkowi, który im się dał w pewnym czasie i w pewnych sprzyjających okolicznościach ukazać, lub dzięki jakiejś zalecie zewnętrznej a przeważającej u czytelników błahą nieraz treść. I naodwrot są książki nie czytane i zapomniane, choć w istocie na lepszy los zasługują. Czasem winne temu okoliczności, czasem wina leży w nich samych. Zawierają nieraz wiele myśli pięknych i głębokich, ale wypowiadają je nieporządnie a zachowują się przytem, jak ludzie źle wychowani: mówią o swoich zasługach dużo i z wielką pewnością a wszystkich lają... A mimo wszystko są to częstokroć dobre książki...

Co to jest dobra książka? Jeśli mówimy o poważnem dziele, odpowiedź w istocie łatwiejsza, niżby się to na pozór zdawać mogło wobec różności sądów ludzkich. Najwyższem dobrem każdej istoty jest to, co ona na swą wyłączną własność posiada, co ją od wszystkich innych istot wyróżnia. U człowieka jest to myśl — świadoma, twórcza i niezależna. Każda

książka zatem, która tej myśli rozwinąć się pomaga, jest dobra. Rozróżnić tu trzeba jednak dwie kategorie: Są książki, które myśl kształcą i powiększają zasób wiedzy, odgrywając wobec człowieka rolę mądrych nauczycieli, — i inne, które myśl zachęcają do samodzielnego lotu, otwierając przed nią dalekie perspektywy. Zupełnie innej miary trzeba używać w ocenianiu wartości jednych a drugich. Pierwsze mówić powinny prawdę, niewątpliwą i dowiedzioną prawdę; znaczenie drugich polega na ich impulsywnem działaniu; mierzyć je więc trzeba tem, czy przynoszą co nowego, śmiałego i pięknego, choćby to nie było ostatniem słowem w danej sprawie. A jeśli przynoszą, to są dobre, mimo wszelkie wady, jakieby poza tem mieć mogły. Książki pierwszej kategorii należy czytać ciągle, — drugiej — raz tylko. Jeśli spełniły swe zadanie, otwarły okno myśli ludzkiej, to dosyć.

Jedną z takich książek, mało czytaną i zapomnianą wkrótce, pod względem formy bynajmniej nie doskonałą a jednak zdolną pchnąć myśl ludzką na szerokie widnokregi, jest przed paru laty wyszłe a niewielkie co do objętości dzieło młodego rumuna, nazwiskiem Ilariu Socoliu, należącego do grupy filozofów, zgromadzonych około „*Zeitschrift für die immanente Philosophie*“. Książka ta ma swą historję. Ukazała się w r. 1893. w Berlinie u Dunckera pod tytułem: „*Zur Verjüngung der Philosophie*“. W rok jednak autor, zrażony snadź niepowodzeniem księgarskiem, wycofał ją z handlu, aby w r. 1895., opatrzywszy dawny tekst na początku kilkunastu aforyzmami i systematycznym przeglądem treści, puścić ją w Bernie szwajcarskim na nowo w świat pod

zmienionym tytułem: „*Grundprobleme der Philosophie*“. Tym razem spotkała się książka z żywym zainteresowaniem prasy; oceny były przychylnie, niektóre aż entuzjastyczne, ale popyt księgarski, zdaje się, znów nie wielki. Resztę nakładu wycofał autor po raz drugi i wziął się do przerabiania treści dzieła w systematyczniejszy sposób, umieszczając je artykułami kolejno w zeszytach „*Zeitschrift für die immanente Philosophie*“. Nowe obrobienie będzie bez wątpienia ścisłejsze, ale książka w pierwotnej formie bodaj czy nie większe ma znaczenie ze względu na ogromny polot myśli... Dlatego też, chcąc dać obraz poglądu na świat p. Socoli u, trzymać się będę pierwotnego wydania.

Różne mogą być metody przedstawienia treści jakiegos dzieła. Pomijam już dzieła artystyczne, te bowiem z natury wymagają specjalnego przedstawienia, czyli, jak brzmi utarty wyraz »krytyki« artystycznej i twórczej, która dopełnia myśl autora myślą czytającego. Dzieła naukowe można »oceniać«, »krytykować«, »wykladać« lub »referować«. W pierwszym wypadku zajmuje się pewne stanowisko i z niego wartość dzieła sędzi. »Bezwzględna ocena« zawiera sprzeczność w samym zestawieniu pojęć. W drugim wykazuje się logiczne nieścisłości lub niezgodność z faktami doświadczenia. »Wykładając« dzieło, uprzednia się jego treść, godząc się na nią z góry, — broni się jej i przedstawia się dowody. »Referat« wreszcie jest bezstronnem skróceniem. Naturalnie, mogą być i metody pośrednie. Istnieje jednak jeszcze jeden sposób przedstawienia treści przeczytanego dzieła, a polegający na przetworzeniu jej w sobie i wydaniu na zewnątrz w tej przetworzonej formie. O ile

się to dzieje w jakimś celu, jest niesumiennością, choćby cel był i najlepszy. Ale często staje się to mimowoli. Ziarno rzucone w duszę rośnie w zależności od gleby... Wtedy ta droga jest psychologiczną koniecznością i nie iść nią niepodobna. Mówię to, aby usprawiedliwić ów podmiotowy sposób, w jaki poglądy Socolia tutaj przedstawiam.

„*Grundprobleme der Philosophie*“ noszą obok tytułu znaczące motto: *Tantum possumus scire, quantum sumus; quantum scimus, tantundem sumus.* — Gdy po raz pierwszy książkę tę otwarł, uderzyło mnie zdanie niesłychanej igraszy śmiałości: *Es giebt keine unlösbaren Probleme!* — Niemaż zagadnień nierozwiązalnych! A jednak to zdanie, to nie wykrzyk nieświadomej przeszkód chępliwości, lecz konieczny wynik poglądu na świat, który autor rozwija. Już przez to samo poglądy ów może zaciekać.

Na wstępie szereg aforyzmów. Oto niektóre z nich: Filozofja, któraby była zniewolona do przeczenia — w najmniejszej bodaj części — doświadczalnej rzeczywistości, nie jest żywotna. A dalej: Niema osobnej siły »żywej«, gdyż i fizyko-chemiczne siły nie są »martwe«. Niema osobnej »duszy«, gdyż na tem, co stanowi istotę zjawisk »psychicznych«, i »fizycznym« nie zbywa. Dalej znowu: Nie jest rzeczywistość snem i uludą, owszem, sen i uluda są rzeczywistościami. Myślenie jest równie naturalnym procesem, jak fizyczne przewroty w skałach ziemi. — Albo znowu: W sobie zamknięte »ja« nie mogłoby mieć nawet przecucia, że wogóle może być poza niem jakiś byt, — wogóle nie doszłoby nigdy do pojęcia »nie-ja«, ale również do pojęcia »ja«...

Nie wszystko w tej książce nowe i niewątpliwe,

wiele myśli w pośpiechu i bez ładu rzuconych, niektóre powtórzone z małą zmianą — może nieświadomie — za innymi, — nie mniej przeto całość zdolna wyrzeć wrażenie, jakiego niejednen ze skończonych systemów filozoficznych nie wyrze.

Zaczyna się ta książka odwiecznem pytaniem: Czem jest myśl ludzka? Autor stara się na nie odpowiedzieć, badając myśl w zaczątkach, w najprostszych jej objawach, któremi są tak zwane wrażenia zmysłowe. Przedemną stoi zapalona lampa; zwracam na nią oczy i doznaję wrażenia światła. Co to jest? skąd się to wzięło? jak sobie ten fakt wytłumaczyć?

Materjaliści twierdzą wprost, że wrażenie jest drganiem cząsteczek w naszym mózgu, stojącym w bezpośrednim związku przyczynowym z zewnętrznem podrażnieniem kończyn nerwu obwodowego któregokolwiek z naszych zmysłów. To nie jest wyjaśnienie. Drganie, ruchem nazywamy te dosyć proste zjawiska fizyczne, które polegają na zmianie miejsca w przestrzeni i nic więcej. A wrażenie jest czemś więcej, niż to. »Przymiotniki: skomplikowany, wielce skomplikowany, przydane wyrazowi: ruch, nie tłumaczą«, powiada słusznie autor.

Trudność, a raczej niepodobieństwo wytłumaczenia psychicznego zjawiska, choćby tak prostego na pozór, jak wrażenie, bezpośrednio zapomocą pojęcia ruchu, jest przyczyną powstania w filozofji dualizmu, jako teorii, która przyjmuje istnienie dwóch, najzupełniej różnych i nic z sobą wspólnego nie mających pierwiastków, ducha i materji. Tutaj jednak nowa następuje się trudność: jak wytłumaczyć niezaprzeczalnie istniejący związek między niemi? Między zjawiskami zasadniczo różnemi związek przy-

czynowy istnieć nie może, gdyż w istocie skutek nie jest niczem innym, jak tylko translokowaną przyczyną, różnić się od niej może zatem tylko formą, nigdy zaś istotą. Zdanie to jest jasne, jeśli zważymy, że przyczyną we właściwym znaczeniu jest zawsze tylko pewna ilość energji, zużyta właśnie na wywołanie skutku, w którym objawia się znowu dokładnie ta sama energia, lecz w innej formie. Jeśli zatem zaprzeczymy związkowi przyczynowemu między duchem a materją, chcąc za wszelką cenę utrzymać ich zasadniczą różność, to musimy szukać innego sposobu wytłumaczenia faktu ich łączności, bądź co bądź istniejącej. Są zatem może zjawiska psychiczne i fizyczne rzeczami współbytującemi, tak jak różne własności jednego ciała lub funkcje trygonometryczne tego samego trójkąta? Z chwilą, kiedy staniemy na tem stanowisku, jużemy porzucili ścisły dualizm, gdyż wszelka współbytność zasadza się na zależności różnych objawów od jednego substratu, jednej istoty, która ich wzajemny stosunek określa, — jeśli zatem zachodzi stosunek współbytności między zjawiskami psychicznemi a fizycznemi, to mają one swe źródło w czemś trzecim, w jakiejś wspólnej i jednej zasadzie. Ścisły dualizm nie wytrzymuje krytyki logiki ani faktów, ale i monizm nie jest tu łatwy do przeprowadzenia. Materjalizm niczego nie tłumaczy, — to rzecz od dawna wiadoma. Idealizm zaś, jako usiłowanie wytłumaczenia na odwrót faktów fizycznych zapomocą psychicznych, to jest prostszych za pomocą więcej skomplikowanych, choć nam bezpośrednio znanych, mieści w sobie już przez to samo zasadniczy błąd, który odbiera jego wynikiem całą siłę przekonywującą. Zaś trzeci rodzaj mo-

nizmu, tak zwany monizm neutralny, przyjmujący jedną praistotę, nie będącą ani materją ani duchem a stanowiącą zasadę zarówno dla zjawisk psychicznych jak i fizycznych, jest tylko odsunięciem w »logiczną dal«, jeśli tak rzecz można, trudności, następujących się dualizmowi w oznaczeniu rodzaju związku, jaki zachodzi między ciałem a duszą. Ta teoria to odpływ wielkiego morza, usunięcie fal jego z przed naszych oczu. Nie umieliśmy pogodzić ze sobą zjawisk fizycznych i psychicznych tam, gdzieśmy z bliska na nie patrzyli, ludzimy się więc, że się pogodzą same w swych korzeniach, w głębinach, gdzie wzrok nasz już dotrzeć nie może. »Istnieje zasada, która może przejawiać się zarówno w formie zjawisk fizycznych jak psychicznych«, — to zwrot, który nie jest niczem więcej, jak tylko wygodnym zwrotem, gdyż nie potrafimy ani właściwości owej zasady określić, ani oznaczyć, skąd pochodzi dwoistość jej objawów? — Wyjście z tego błędnego koła może być tylko jedno: należałoby znaleźć przejście naturalne i proste z jednego świata w drugi, łącznik, wiążący zjawiska fizyczne z psychicznymi. Socoliu zamierzył tego wielkiego czynu dokonać, — w istocie wskazał drogę, na której dokonany być może.

Co to jest synteza? Pojęcie, którem się posługują filozofja od dawna, ale bodaj, czy Socoliu nie był pierwszym, który zwrócił uwagę na momenty ważne, w niem tkwiące a jeszcze nie wyzyskane. A oto tak określa on to pojęcie: Synteza jest to jedność organiczna wyższego rzędu, różna od sumy składających się na nią pierwiastków, które ze swej strony tracą mniej lub więcej całkowicie swą indywidualność na rzecz nowej, od nich różnej a z nich

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hiellego & Dittricha.

powstającej jedności. Za przykład doskonałej syntezy służyć mogą połączenia chemiczne; syntezami doskonałymi są także wszelkie organizmy. Związek chemiczny posiada całkiem różne własności, niż składające go pierwiastki; organizm wyposażony jest w zdolności, którychbyśmy napróżno szukali w tworzącym go surowym materiale. Idźmy o krok dalej: Dlaczegoż wrażenie niema być syntezą pewnych fizycznych procesów, odbywających się w naszym mózgu? Czy dlatego, że jest całkowicie różne od owych procesów, polegających ostatecznie, jak wszystkie fizyczne zjawiska, na pewnym ruchu? Syntetyczny charakter wrażenia usprawiedliwiałby tę różnicę dostatecznie... Procesy fizyko-chemiczne w mózgu są prostą reakcją na wpływ zewnętrzny, wrażenie zaś jest ich syntezą. Jest to teoria ściśle monistyczna, nie uznająca żadnej metafizycznej dwoistości pierwiastków bytu, ani też psychologicznej dwoistości wrażenia jako zjawiska psychicznego z jednej, »opowiadającego« mu fizycznego procesu w mózgu z drugiej strony. Monizm to bądź co bądź nowy i szeroko pomyślany, oparty na pojęciu syntezy, wszechwładnie w przyrodzie rządzącej. Nie jest on materializmem, gdyż nie sprowadza zjawisk psychicznych do »objawów materji«, lecz stawia je ponad niemi, jako utwory wyższego rzędu; nie jest też idealizmem, bo na materialnych podstawach się opiera. A co najważniejsza — jest szczerzy, bo nie odsuwa trudności tkwiących w związku strony psychicznej z fizyczną w mglisty i nieuchwytny prabyt... Jedynym jego postulatem jest wyposażenie przyrody w zdolność syntetyczną, twórczą, budującą z rzeczy prostych nowe

i coraz to wyższe. Ale my wiemy, że przyroda zdolność tę posiada.

Możnaby tej teorii uczynić zarzut, że nie tłumaczy powstania świadomości, nie dowodzi, że owem *plus*, które każda synteza z sobą przynosi, musi być przy wrażeniu koniecznie świadomość i podmiotowe jego zabarwienie, ale — niema do dziś dnia teorii, któraby od tego zarzutu mogła być wolna. Idealizm omija trudność, uważając świadomy podmiot za rzecz »daną«, — jest to jednak tylko wyraz i nic więcej. W ten sposób niczego byśmy niepotrzebowali tłumaczyć, uważając wszystko po kolei za »dane«. Zresztą — któryż chemik lub fizyk wytłumaczy mi konieczność i sposób powstania tej a nie innej nowej własności przy którejkolwiek z syntez, z którymi ma do czynienia?

Zachodzi teraz niezmiernie ważne pytanie, jaki jest stosunek wrażenia do zewnętrznej pobudki, która je wywołała? Od odpowiedzi na to pytanie, równoznaczne w swych konsekwencjach z pytaniem, jaki jest stosunek naszych myśli i wyobrażeń do tak zwanej zewnętrznej rzeczywistości, zależy przychylenie się do obiektywistycznego poglądu materialistów, lub subiektywistycznego idealistów. Socoliu szuka i tu drogi pośredniej, starając się znieść przeciwstawienie między podmiotem a przedmiotem.

Wrażenie, jako synteza realnych i konkretnych procesów fizycznych odbywających się w mózgu, jest ostatecznie funkcją tegoż mózgu. Otóż jeśli przypuścimy, że funkcja ta jest skutkiem działającej na kończyny nerwów zmysłowych (oko, ucho i t. d.) zewnętrznej pobudki, to zajmiemy stanowisko czysto obiektywistyczne; podmiot przestanie niemal istnieć

dla nas jako rzecz, z którą się liczyć warto, schodząc do rzędu li tylko biernej »kartki białego papieru«, jak mówił Locke, na której świat przedmiotowy sam się maluje takim, jaki jest w istocie. Występując przeciw takiemu pojmowaniu rzeczy, Socoliu słuszną czyni uwagę, że organ i jego funkcja, to rzeczy nierozdzielne i niedające się pomyśleć jedna bez drugiej. Organ o tyle jest organem, o ile funkcjonuje i naodwrot, gdzie jest funkcja, musi być i organ. Utrzymywać zatem, że pobudka zewnętrzna stwarza, jako wystarczająca przyczyna, funkcję mózgu (wrażenie), znaczy to samo, co twierdzić, że owa pobudka cały mózg, jako organ, stworzyła. Pobudka nie jest w istocie niczem, jak tylko właśnie pobudką, uwalniającą energję w mózgu utajoną podobnie, jak iskra, padając na proch, uwalnia ukrytą w nim potęgę.

Mózg tedy sam wytwarza wrażenia pod działaniem zewnętrznej pobudki, — ale czyż wobec tego nie będziemy musieli zająć stanowiska czysto subiektywistycznego i przyznać, że umysł nasz ze swemi zjawiskami stanowi świat oddzielny, w sobie zamknięty i nic nam nie mówiący o charakterze świata zewnętrznego, chociaż będący nań odpowiedzią? Tu zwraca Socoliu uwagę na sposób powstania owego podmiotu myślącego i świadomego, który jest ostatniem ogniwem w filogenetycznym rozwoju organizmów, a w nich mózgu, jako organu wrażeń.

W całym świecie obowiązuje prawo akcji i reakcji. Matematycznie rzecz biorąc, każda reakcja równa się akcji; w praktyce jednak, jeżeli akcję będziemy mierzyć ilością energji z zewnątrz na ciało jakiejś działającą, a reakcję ilością przez to ciało na

zewnątrz wydaną, przekonamy się, że te ilości prawie nigdy dokładnie równe nie są, gdyż w większości wypadków reakcja jest mniejsza od akcji. Pochodzi to stąd, że każde ciało pewną ilość energii, w formie akcji z zewnątrz się doń dostającej, zachowuje niejako na własny użytek, jużto obracając ją na zmianę swej wewnętrznej budowy, jużto przechowując ją w postaci utajonej (potencjalna energja). To jest warunkiem wszelkiego rozwoju, który spotykamy nawet w tak zwanej »martwej« przyrodzie. Tam, gdzie ta zdolność przechowywania zapasowej energii i oddawania jej z łatwością następnie — zyskuje przewagę, zaczynają się organizmy. Organizm zatem każdy jest wytworem szeregu przyczyn, »pobudek zewnętrznych«, działających w ciągu całych wieków filogenezy, stwarzających powoli jego organa wraz z nieodłącznymi od nich funkcjami — i jako taki da się na owe przyczyny bez reszty rozłożyć, podobnie, jak dom na cegły, tracąc na tym rozkładzie tylko to, co było właśnie wynikiem zestawienia.

Człowiek ze swym układem nerwowym nie stanowi tu wyjątku, a fakt ten wystarcza, aby odeprzeć ściśle subiektywistyczne teorie. Chociaż bowiem wrażenie jest wytworem podmiotu, to nie trzeba zapominać, że »podmiot« ten ze swej strony został wytworzony przez szereg działających przez wieki sił »przedmiotowych« — i nic w nim niema ponadto. Wobec tego przeciwstawienie między podmiotem a przedmiotem staje się względnem i raczej formalnem niż istotnem. Wrażenie nie »odpowiada«, jako zjawisko podmiotowe, pobudce, jako pewnemu przedmiotowemu faktowi, lecz, będąc syntezą procesów fizjologicznych w mózgu, spowodowanych obiektywnymi przyczy-

nami, tak obecnymi jak w ciągu rozwoju osobistego i filogenetycznego działającymi, jest w istocie syntezą tychże przyczyn, a przez to, mimo swą »podmiotowość«, faktem »objektywnym« — i stanowi, jako takie, część rzeczywistości, którą zbiorowo nazywamy wszechświatem.

Wyobrażenie wszelkie jest przede wszystkim syntezą wrażeń. Nie jest ono więc wytworem tej chwili, w której do świadomości dochodzi, lecz na powstanie jego składała się praca wieków, posiadając zatem charakter zbiorowy. Drugą cechą charakterystyczną wyobrażenia polega na tem, że my nie zdajemy sobie sprawy z poszczególnych pierwiastków je składających, lecz ujmujemy je wszystkie odrazu jako całość, jako syntezę już gotową i doskonałą. Tę właściwość wyobrażeń nazywa Socoliu »gienjalnością«, gdyż *mutatis mutandis*, uważa ją za charakterystyczną cechę gienjuszu, który polega właśnie na takim syntetycznym ujęciu od jednego rzutu oka w nową i niespodziewaną całość niezliczonego mnóstwa rozmaitych pierwiastków.

Wyobrażenia zawsze »projektujemy na zewnątrz«. Weźmy dla przykładu najprostsze wyobrażenie spostrzegawcze, krótko zwane spostrzeżeniem. Widzę jakiś przedmiot przed sobą. Jest to synteza poszczególnych wrażeń barwy i światła. Wrażenia te istnieją w moim mózgu, a ja mimo to przedmiot widzę na zewnątrz mnie. Skąd przychodzę do tego rozmieszczenia wrażeń moich w przestrzeni i uważania ich syntezy za coś zewnętrznego? Socoliu bowiem ze swego stanowiska nie godzi się z Kantem, aby przestrzeń nie była niczem więcej, jak tylko subiektywną formą spostrzegania. Sądzę, że ma słusność.

Podmiotową naszą własnością może być co najwyżej forma przestrzeni trójwymiarowej; przestrzeń jednak sama, pojęta jako rozciągłość, bez względu na ilość poznanych w niej wymiarów, istnieje od nas niezależnie, jako warunek realizacji najprostszych syntez fizycznych. Jeśli się zaś Kantowi przyzna słusność, to tę projekcję wyobrażeń na zewnątrz tem mniej będzie można wyjaśnić. Wszakże wtedy własne wrażenia spostrzegam we wrodzonej sobie formie przestrzenności, której poza mną żadna rzeczywistość nie odpowiada, — skądże więc ta cecha zewnętrzności, którą nadaję spostrzeżeniu, jako kompleksowi wrażeń? Socoliu przeczy z całą stanowczością możliwości jakiegokolwiek »projekcji na zewnątrz«. Gdyby wyobrażenia nasze były czysto podmiotowymi zjawiskami, nigdybyśmy nie mogli dojść do poznania przedmiotu, jako takiego. Spostrzegając jakąś rzecz, stoimy w istocie w realnym związku z ową rzeczą. Nasze wyobrażenie spostrzegawcze nie jest bynajmniej »obrazem« rzeczy zewnątrz nas się znajdującej, lecz rzeczywistą syntezą, w której skład wchodzi z jednej strony kompleks naszych wrażeń zmysłowych, z drugiej sama rzecz. Niema zatem dwoistości wyobrażenia z jednej, a przedmiotu wyobrażonego z drugiej strony, jest tylko wyższy stopień rozwoju, synteza mego mózgu z rzeczą zewnętrzną, w której ta rzecz niejako sama się we mnie uświadamia.

Odnosi się do wszystkich wyobrażeń, nietylko spostrzegawczych. W wyobrażeniu odtwórczem (przypomnieniu) wyobrażam sobie rzecz zawsze umiejscowioną w przestrzeni i jestem świadom, że się zewnątrz mnie znajduje; to wystarczający dowód, że i wtedy stoję w rzeczywistym związku z przedmiotem, że

uświadamiam na nowo syntezę, między sobą a rzeczą podczas spostrzegania zawiązaną. Wyobrażenia wytwórcze, objawy fantazji, marzenia, nie stanowią tutaj także wyjątku. Są one realizacją syntez, a cała ich różnica od poprzednich polega na mniejszej stałości. Stąd przyznajemy im również mniejszą praktyczną wartość, mniejszy stopień rzeczywistości, choć teoretycznie nie jest to uzasadnione.

42
Wszechświat cały, w czasie i przestrzeni nieskończony, przedstawia się jako olbrzymia jedność zróżniczkowana w atomy (ośrodki siły), które ze swej strony właśnie dlatego, że jedność w rozdziale stanowią, oddziaływują na siebie i tworzą syntezę coraz wyższe, coraz więcej skomplikowane, dążąc przez to do wytworzenia jedności realnej i coraz doskonalszej. Świat jest tedy w ciągłym i wiecznym rozwoju. Rozwój ten nie ma początku ani końca. Nie ma początku, ponieważ gdyby tak było, przyjąłbyśmy musieli »na początku« byt jednolity, niezróżniczkowany, a wtedy ugrzęźlibyśmy bez wyjścia w martwym, niezdolnym do rozwoju i zawsze sobie równym jednobycie Eleatów; — nie ma zaś końca, ponieważ wszelki rozwój polega na dążeniu do osiągnięcia coraz wyższej i doskonalszej jedności na drodze syntezy, a produkty zróżniczkowania, które się na syntezę składają, nie tracą w niej całkowicie swej odrębności, lecz tylko do pewnego stopnia, więc ostateczna i doskonała jedność nigdy osiągnięta być nie może.

W istocie tedy bytu niema; jest tylko stawanie się. Stawanie się to jest zaś równoznaczne z syntezowaniem, tak, że wszelka rzeczywistość zależy od stopnia syntezy. Niedziw tedy, że Socoliu przyznaje wyższy stopień rzeczywistości wytworom naszego

umysłu, które są syntezami nader skomplikowanymi, niż przedmiotom fizycznym, będącym syntezami stosunkowo prostszymi. Tylko że, jak się już powiedziało, to są syntezy od wieków już zrealizowane i stałe, a z syntez w nas się dokonujących tylko wrażenia i spostrzeżenia posiadają pewien stopień stałości i powszechności, tak, że nimi w stosunkach z innymi ludźmi posługiwać się możemy. Syntezy inne, wyższe, realizują się dopiero, ale, być może, po wiekach przyjdzie czas, że zrealizowane raz na zawsze staną się stałym nabytkiem ludzkości. Bo w istocie czem się różni np. koń istniejący od konia wyobrażonego? Tylko tem, że pierwszy jest syntezą stałą, powszechną wartością mającą, na której wytworzenie niezmierny przeciąg rozwoju się składał, podczas gdy drugi jest syntezą przemijającą i przezemnie tylko realizowaną. Gdyby człowiek miał możliwość ustalenia takiej syntezy, stwarzałby rzeczy, które sobie wyobraża.

Między światem fizycznym a psychicznym, albo, lepiej powiedziawszy, między stawaniem się fizycznym a psychicznym niema zasadniczej jakościowej różnicy. Istnieje tylko różnica ilościowa, stopniowa. Myślenie ludzkie jest takim samym zjawiskiem wszechświatowym, jak powszechne ciążenie w przestrzeniach międzysłonecznych, jak reakcje chemiczne, zmieniające powierzchnię ziemi, tylko przedstawia wyższy stopień w drabinie rozwoju. Słońca tworzą pewną syntezę, którą nazywamy ich wzajemnem ciążeniem; też same słońca wiążą się w umyśle ludzkim w syntezę, która się nazywa ich poznaniem. Człowiekowi się zdaje, że on świat poznaje, tymczasem w istocie świat sam w nim się uświadamia; człowiek sądzi, że

on nowe pojęcia tworzy, — w istocie dzieło stworzenia, dzieło wieczystego rozwoju dalej się w nim odbywa... Błędem byłoby tylko sądzić, że świat nic nie zyskuje na tem związaniu się w umyśle ludzkim w nową syntezę.

To stawanie się świata nosi wybitne cechy tego, co nazywamy życiem psychicznem człowieka. Stara historia o makrokosmie i mikrokosmie staje się tutaj czemś więcej, niż przenosią tylko. Socoliu stara się to szczegółowo i na przykładach wykazać. A ponieważ ten rodzaj syntetycznego stawania się jest nam najlepiej z naszego psychicznego życia znany, więc nie waha się nazwać wszelkiego stawania się psychicznem i przyznać wszechświatowi natury, którą naszemu umysłowi przypisujemy.

Ale powróćmy do człowieka i treści jego umysłu. Oprócz wyobrażeń posiada człowiek oderwane pojęcia. Pojęcia te, o ile do rzeczy się odnoszą, nie są bynajmniej »podmiotowemi« zjawiskami, którym nic w świecie nie odpowiada; owszem, są jeszcze więcej »przedmiotowe« od wyobrażeń, gdyż nie posiadają konkretnych jakości zmysłowych, będących syntezami zawiązanemi na podstawie stosunku »przedmiotu« do nas. W pojęciu daje się nam przedmiot takim, jaki jest, zyskując tylko świadomość. — Treść umysłu ludzkiego nie jest obrazem świata, lecz światem samym — u d o s k o n a l o n y m.

Naznaczenie granic poznaniu ludzkiemu, których nigdy nie będzie mogło przekroczyć, łączy się ściśle ze sprawą oderwania myśli poznawczej od reszty świata i przeciwstawienia mu jej jako czegoś zupełnie odeń różnego. Sądząc rzecz ze stanowiska, które Socoliu zajmuje, granic takich uznać nie po-

dobna. Kant odsądził człowieka na wieki od poznania »rzeczy samej w sobie«. »Rzecz sama w sobie« jest to byt bez względu na relacje do podmiotu. Według Kanta wyobrażenia nasze odnoszą się tylko do przedmiotów, ale ich sobą nie obejmują. Socoliu powiada, że w wyobrażeniu naszym przedmiot jest zawarty, tylko wzbogacony swą relacją do nas i wynikającymi stąd przydawaniami mu zmysłowemi jakościami. Myślenie polega na synteżowaniu i analizowaniu, czyli rozwiązywaniu synteż. Dzięki synteżie poznaliśmy przedmiot; za pomocą analizy możemy go ogłosić ze wszystkiego, co na tem poznaniu zyskał, i dojść w ten sposób do tego, jakim jest sam w sobie. Jest to droga odwrotna tworzeniu się świata w naszym umyśle; tu świat się w naszym umyśle sam rozwiązuje. Przedmiot traci w miarę rozwiązywania synteż na rzeczywistości, bogactwo jego treści się zmniejsza, aż w końcu pozostaje abstrakcyjne pojęcie bytu w ogóle... Byt ogłoszony z synteż, jedność, która wszystko obejmuje i w której wszystko się zlewa, *év και παν!* — wszystko i nic zarazem! Oto jest »rzecz sama w sobie«, która jest niczem wobec tego, co Kant pogardliwie »tylko zjawiskiem« nazwał — o ile jej jako bytu szukamy! Ale Socoliu słusznie powtarza za mędrcom z Efezu, że bytu niema, jest tylko stawanie się. A z tego punktu widzenia przedstawia nam się rzecz sama w sobie jako zasada syntetyczna, która wszystko stwarza...

Ale i we wstępnym kierunku poznanie ludzkie granic mieć nie może, jeśli zważymy, że świat sam się w niem uświadamia. Zdobyć jakąś prawdę, znaczy zawiązać nową świadomą synteżę, do której pierwiastki nieświadome są dane. Jeśli zważymy, że za-

wiązanie tej syntezy w człowieku się odbywa a jest stworzeniem nowej rzeczywistości, możemy powiedzieć, że człowiek stwarza swoje prawdy. Tu granicy być nie może. Jednostka ginie, ale po niej przychodzą inne i realizują syntezy nowe, stwarzają nowe rzeczywistości, coraz to nowe prawdy poznają — bez końca, bo rozwój wszechświata końca nie ma!

Od tej pracy twórczej badacza, myśliciela, różni się nieco praca twórcza artysty. Tworzenie tamtego polegało na uświadamianiu syntez, które jako tak zwane prawa przyrody, będące wyrazem pewnego porządku stawania się, nieświadomie już istniały; ten stwarza syntezy, rzeczywistości, zupełnie nowe; tworzenie to jest więcej absolutne, ale produkt jego mniej stały. Zresztą ścisłej granicy pociągnąć tu nie podobna. Każda synteza najzupełniej nowa stanie się prawdą »przedmiotową« raz na zawsze, jeśli tylko będzie ustalona. W myślącej jednostce odbywa się dzieło stworzenia świata w dalszym ciągu.

A czemże jest człowiek, ta myśląca jednostka? Odpowiedź będzie łatwa po tem wszystkim, co się wyżej powiedziało. Przedstawia on, jako organizm, pewną wysoce skomplikowaną syntezę stałą, która służy do realizacji syntez innych, wyższych, niestałych, zwanej w codziennem życiu pracą duchową człowieka. Człowiek jako organizm nie powstał w chwili, kiedy przyszedł na świat; w zrealizowaniu syntezy, jaką każda jednostka ludzka przedstawia, brały udział setki tysięcy wieków rozwoju wszechświata. Zważmy teraz, że rozwój polega na zawiązywaniu nowych syntez, z których każda zawiera w sobie momenty poprzednich, przez jej wystąpienie nie zniesionych, lecz tylko w nową całość ujętych. Wobec

tęgo przedstawia nam się człowiek, jako część dziejów świata. Życie każdego człowieka obejmuje niezliczone mnóstwo, ogromną pełnię rzeczywistości, sięgających w czasie daleko poza pierwsze zaczątki życia organicznego, w przestrzeni daleko po za planetę i system słoneczny, którego mieszkańcami jesteśmy. Stawanie się świata zbiegło się niejako w jeden punkt, aby wydać człowieka. Nie znamy nic, coby nie było w nim zawarte, gdyż nie znamy syntezy organicznej wyższej nad tę, jaką on przedstawia. Ale w człowieku świat dąży do jeszcze doskonalszej jedności. Człowiek poznaje, a to znaczy, że świat się w nim uświadamia; człowiek tworzy, a to znaczy, że się w nim stają nowe rzeczywistości. Poznanie jakiegokolwiek rzeczy jest, jak wiemy, zawiązaniem syntezy między nią a mózgiem naszym, wciągnięciem jej niejako w skład rzeczywistości, którą człowiek stanowi. Jeśli życiem psychicznym człowieka, jego duchem, nazwiemy całe to mnóstwo syntez, które się w nim uświadamiają, to słusznie powiedzieć możemy, że duch ludzki, poznając, rozprzestrzenia się na wszystkie poznane rzeczy. Duch ludzki jest większy niżli mózg, jego przemijający i marny organ, większy daleko niż człowiek z kości, krwi i ciała złożony. Poznając niewzruszone prawdy, obejmuje sobą rzeczy wieczyste, poznając odległe słońca, poza ich kres się rozciąga, świat zdobywa i czyni go sobą. Im człowiek więcej świata poznaje, tem większą część jego wciąga w skład syntezy, którą stanowi. Człowiek jako organizm był częścią dziejów świata nieświadomą; jako duch jest częścią świata siebie świadomą; w jednym i drugim wypadku częścią bezporównania większą, niż jego ograniczone, w danej

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hiellego & Dittricha.

chwili istniejące ciało. „*Tantum possumus scire, quantum sumus; quantum scimus, tantundem sumus*“! Istota, któraby poznała wszystko, co jest i co się staje, byłaby całym światem i nie pozostawałoby jej nic, jak myśląc świat ten dalej w sobie rozwijać, czyli tworzyć. Jeśli jest taka istota, to jest — Bogiem, świadomym siebie i twórczym wszechświatem.

Socoliu powiada, że kresem ostatecznym a nigdy niedosięgniętym, ku któremu rozwój świata zmierza, jest właśnie urzeczywistnienie tej najwyższej, doskonałej i świadomej jedności...

36 Tak rozwój świata między dwiema odbywa się osiami: z jednej strony, »na początku«, byt bez treści, jednolity, niezróżniczkowany, niezłożony, nieświadomy, — z drugiej, »na końcu«, jedność najwyższa, syntetyczna, doskonała, świadoma... To dwie rzeczy ostateczne, dwa kresy idealne, z których pierwszego nigdy nie było, gdyż wtedy rozwój nie byłby się zaczął, — drugiego nigdy snadź nie będzie, gdyż wtedy rozwój by się skończył... A rozwój być musi, bo jest tem, co jest.

Między temi dwiema osiami wszystko jest stawaniem się, wszystko jest tworzeniem, wszystko rzeczywistością. Człowiek jest jednym stopniem rozwoju świata. Praca twórcza jego myśli jest usiłowaniem stworzenia nowych rzeczywistości stałych. Ilu ludzi, tyle ognisk poszczególnych stawania się świata. W tem przewodniczą gienjusze. Wspomniałem już, co Socoliu uważa za charakterystyczną cechę gienjusza. Gienjusz ogarnia jednym rzutem ducha niezmierzone mnóstwo rzeczywistości w ten sposób, że tworzy się w nim z tychże jedność doskonała i nowa. Nic nie może być ohydniejszą nieprawdą, jak płytkie i śmieszne zda-

nie niemca: gienjusz — to pilność! Gienjusz nie pracuje w pocie czoła nad zawiązaniem nowej syntezy, nie zdaje sobie nawet sprawy z pierwiastków, które w jej skład weszły; tworzenie gienjusza to nie mozolne wznoszenie budowy, — to wybuch nowej rzeczywistości. Gienjusz się nie waha, dróg nie wybiera, nie próbuje, — gienjusz stwarza. To, co było rozpierchnięte, w nim w jedność się wiąże; uświadamia się, co było nieświadome; rzeczywistością się staje, co było możliwością dopiero. Gienjusze są najwyższymi dobroczyńcami ludzkości, gdyż wskazują jej nowe drogi, powiększają jej rzeczywisty dobytek. Ale losy gienjuszów są powszechnie znane. Socoliu przypominając je, nie mówi już nic nowego. Te gwałtowne wybuchy nowych rzeczywistości muszą się odbywać kosztem już istniejących. A istniejąca rzeczywistość mści się, mści się gorzko i zaciekle. Ludzkość krzyżowała zawsze swych dobroczyńców i zawsze krzyżować ich będzie. Nie można jej tego nawet mieć za złe: to jest jej naturalne prawo. Później za to — ukrzyżowanym — stawia pomniki.

Mówiąc o człowieku, nie dotknęliśmy jeszcze syntezy wchodzącej w skład rzeczywistości, jaką przedstawia, a nazwanej naszym »ja«, jaźnią. Synteza to ciasna, obejmująca zaledwie cząstkę rzeczywistości stanowiącej człowieka, ale niezmiernie zwarta i predominująca, zwłaszcza w życiu praktycznym. Że ta synteza, pojęcie to — nie jest z pojęciem indywidualności równoznaczne, nie może być podane w wątpliwość. Gdyby tak było istotnie, nie moglibyśmy mieć świadomości, że poza nami przedmiotowo coś istnieje, nie znalazlibyśmy uczuć altruistycznych, poświęcenia, miłości. Indywidualizm, to poznanie praw-

dziwej wartości człowieka jako momentu w rozwoju wszechświata, to wielkie słowo Mickiewicza: »Jestem milion«... to »Królestwo z ducha« Słowackiego. Zaś przewaga jaźni w ścisłym tego słowa znaczeniu to uparty subiektywizm w teorii poznania, to ciasny egoizm w etyce. U niektórych jednostek ta synteza »ja« przemaga do tego stopnia nad innymi syntezami w skład indywidualności ludzkiej wchodzącymi, że je rozrywa, przygniata, zmienia, przemocą pod siebie podporządkowuje. A wszystko dlatego, że jest najstarsza ze wszystkich syntez świadomych w człowieku. Takie wszechwładztwo jednej stałej idei w psychicznym życiu nazywamy obłędem, szaleństwem... Dlatego Socoliu używa na oznaczenie takiego stanu rzeczy wyrazu „*Ich-Wahn*“. Obłęd wielkości zamkniętych w szpitalach biedaków jest tylko »patologiczną« jego formą. Tyranja pojęcia »ja«, utrzymywana kosztem pojęć innych, jest przyczyną wszystkich nieszczęść i nędzy na tym padole płaczu a nadto jest zawadą w rozwoju świata. Musi zatem być zniesiona, aby zakwitnął w pełni prawdziwy indywidualizm i postępowy rozwój świata bez przeszkody się odbywał. O ile Socoliu w tych wywodach ma słuszość, nie wiem — ale: *Ainsi soit-il*.

To jest mniej więcej w pobieżnym szkicu przedstawiony pogląd na świat, który Socoliu dał w swojej książce. Pierwszą cechą tego poglądu jest monizm, przeprowadzony konsekwentnie i bez ograniczeń na całą przestrzeń. Świat cały stanowi jedność znajdującą się w nieustannym rozwoju; niema dwoistości między stawianiem się psychicznym a fizycznym, między podmiotem a przedmiotem, wyobrażeniem a rzeczą wyobrażoną. Następnie jest to pogląd na świat

realistyczny i racjonalistyczny zarazem, gdyż z jednej strony stwierdza bezwzględną przedmiotowość utworów naszego umysłu, z drugiej przyznaje myśli zdolność tworzenia nowych rzeczywistości. Wreszcie jest immanentny i dynamiczny. — Przedstawiłem go tutaj w najważniejszych, jak sądzę, jego momentach. Nie chodziło mi o wyczerpanie wszystkich szczegółów, ani o podawanie dowodów przy każdym twierdzeniu, ani też o krytyczno-polemiczny rozbiór tych twierdzeń. A nawet, przyznaję, nie chodziło mi o bezwzględną ścisłość w przedstawieniu. Jeśli pogląd na świat Socolia jest pewną rzeczywistą syntezą, to ja dałem tu tę syntezę tak, jak się zawiązała w moim umyśle.

NA DACHU OBSERWATORJUM.

DIALOG O PIĘKNIE.

Siedzieliśmy na dachu obserwatorium w Bernie szwajcarskim, ja i mój przyjaciel, który ongi z zapalem astronomję studjował, a dzisiaj orze gdzieś mazowieckie piaski i do Gdańska pszenicę splawia. Ale wtedy nie myślał jeszcze zapewne o swym obecnym zawodzie. Wszak to był czas, kiedy pełni wiary we wszystko, w co tylko człowiek młody i szalony wierzyć może, budowaliśmy zamki, już nie na lodzie, lecz gwiazdach. Tam na dachu tego małego obserwatorium w alpejskiem mieście, gdzie przyjaciel mój całe dnie nad otworem teleskopu pochylony przesiadywał, rodziły się w gorących dysputach nasze najwspanialsze i najszałeńsze pomysły, snuły się nasze najgwałtowniejsze marzenia...

Owego dnia jednak siedzieliśmy wbrew zwyczajowi w milczeniu obok siebie. Całą naszą uwagę (jeśli można mówić o uwadze tam, gdzie człowiek poczucie swego »ja« zatracą) przykuwał widok, co się przed nami czarodziejską baśnią roztaczał. Było już blisko zachodu i cała zębata piła szczytów alpejskich

płoneła przed nami ognisćie: Mönch szeroki i siwobrody i w biel śniegów odziana Jungfrau i Eiger garbaty i kończysty Schreckhorn i straszny, ciemny, poszarpany Finsteraarhorn poza niemi... A bliżej gór, ponad miastem z dachami słońcem wyzłoceniem, ponad lasami, co się w mrok już otulały — mgła mieniąca, przejrzysta, ultramarynowa, przez którą srebrzyście błyszczwały niezliczone skrety Aary, jak laska jakiegoś bajecznego potworu...

Słońce już dawno zapadło i szczyty Alp pociemniały na niebie, gdyśmy się wreszcie ocknęli z zadumy. Przyjaciel mój odrzucił dłoń w tył jasne bujne włosy i pochylił się nad teleskopem. Ale widziałem, że myśl jego jeszcze była gdzieindziej. Dotknął parę razy niecierpliwie śrub i kólek, poruszających rurę przyrządu i pochylił się nad nim jeszcze więcej. Aż nagle wyprostował się gwałtownym ruchem i zwrócił twarzą do mnie:

— Wiesz, co to było, ty poeto? — zapytał.

— Piękno, — odrzekłem.

— A tak, piękno; minęło już i nie wróci, — rzekł i zaśmiał się cicho i jakoś spazmatycznie.

— Aż do jutra, — dodałem.

Młody astronom spowaźniał dziwnie.

— Nie. Dla tych, co dzisiaj w nocy umrą, nie wróci już nigdy.

Nie wiem dlaczego, rozśmieszyła mnie ta jego powaga.

— Czy się na tamten świat wybierasz? — zapytałem ze śmiechem. — A zresztą cóż stąd, choćby i wszyscy ludzie wymarli? Piękno przyrody zostanie po nich i bez świadków się obejdzie...

Astronom nie odpowiadał. Pochylił się tylko

zwolna nad teleskopem i dopiero po długiej chwili zwrócił się znów do mnie. Jedną ręką chwycił mnie za ramię powyżej łokcia a zataczając drugą krąg w koło siebie, spytał:

— Czy ty myślisz naprawdę, że piękno jest tam, poza nami, w tych rzeczach wszystkich?

— Ależ naturalnie! — odrzekłem.

— Bo ja tak nie myślę, — kończył, — ja myślę, że ono jest w nas i tylko w nas.

— Zapewne, jako uczucie, zapewne — wszak my piękno odczuwamy... Ale w każdym razie istnieje poza nami, w przedmiotach coś, co w nas koniecznie to uczucie wzbudza, coś, coby można nazwać przedmiotem pięknem, warunkiem odczuwanego przez nas piękna.

Mój przyjaciel się uśmiechnął.

— A mnie się zdaje, że tego »czegoś« niema wcale.

— Jak to rozumiesz? — spytałem zdziwiony.

— A tak, że każda rzecz może być dla nas piękna, jeśli my ją piękną uczynimy.

Nie wiedziałem na razie, co na to odpowiedzieć. Twierdzenie to wydało mi się paradoksalnem.

— Skąd ci to przyszło? — wybąknąłem wreszcie.

— Widzisz, gdy się codziennie ma do czynienia z rzeczą tak piękną, jak gwiazdziste niebo, to się mimowoli zastanawia nad tem, co to jest owo piękno samo. I do ciekawych — przynajmniej dla siebie — doszedłem wyników. Naprzód spostrzegłem, że wyrazu »piękny« używamy w dwojakim znaczeniu: w moralnem i estetycznem. Piękny pod względem moralnym znaczy niemal to samo, co dobry; to pojęcie tedy jest dość ściśle określone. Brakło mi je-

dnak określenia na piękno w znaczeniu czysto estetycznym...

— Daruj, że ci przerwę, — rzekłem, — ale czy wiesz tak dokładnie, co znaczy »dobry« ?

— Wiem. Dla etyki egoistycznej dobre jest to, co mnie korzyść przynosi, do rozwoju mojej istoty dopomaga; dla etyki zaś społecznej, to jest t. zw. właściwej etyki, to się nazywa dobrem, co jest dla całego społeczeństwa korzystne, to złem, co społeczeństwu szkodzi, choćby nawet jednostce pomagało. Ale czy potrafisz w podobny sposób piękno określić?

Nic nie odpowiedziałem.

— Otóż widzisz, — zaczął znów po chwili, — mając dwa pojęcia, jedno znane, drugie zaś nieznanne, starałem się naprzód określić ich wzajemny stosunek...

Przerwałem mu znowu:

— Czy identyfikujesz zupełnie pojęcie dobra z pięknem moralnym?

— Zupełnie... nie! — odrzekł z pewnem wahaniem. — Zdaje mi się, że o pięknie w tem znaczeniu mówimy tylko tam, gdzie człowiek, mogąc zrobić inaczej, stawia etykę społeczną ponad swym egoizmem i spełnia czyn, którym dopomaga innym z własnym uszczerbkiem. To jest piękne moralnie — i to wszystko zarazem jest estetycznie piękne. Gdybym jednak próbował odwrócić te pojęcia, spostrzegłem, że nie wszystko piękno estetyczne jest pięknem moralnym. Naprzód jest mnóstwo rzeczy pięknych, które pod względem moralnym są najzupełniej obojętne, jak na przykład to niebo nad nami, widok, którym upajaliśmy się przed chwilą, jakiś obraz, muzyka, ruchy tanecznicy. A nawet zdaje mi się, że jest wielu ludzi, którzy uważają za piękne rzeczy, pod wzglę-

dem moralnym mające wartość raczej ujemną. Ostatecznie tedy doszedłem do przekonania, że stosunek pojęć »piękno moralne« i »piękno estetyczne« jest taki, jak stosunek np. pojęć: Polak i Słowianin, — to znaczy: zakres pojęcia »piękno moralne« jest mniejszy i całkowicie mieści się w zakresie szerszego pojęcia: »piękno estetyczne«. Aby sobie treść tego ostatniego pojęcia określić, spróbowałem naprzód określić jego zakres, to znaczy — chciałem wiedzieć, które rzeczy pięknymi nazywamy, aby następnie wyszukawszy to, co im wszystkim jest wspólne, dowiedzieć się, co sprawia, że są piękne.

— I jakże ten zakres określiłeś?

— Wcale go nie określiłem!

— No!

— I sędzę nawet, że się określić nie da. Posłuchaj tylko. Przedewszystkiem zakres tego pojęcia dla każdego jest inny. Inne rzeczy są dla mnie piękne, inne dla ciebie. To co ja pięknem nazywam, może na kim innym nie robić wcale wrażenia, — i na odwrót, rzeczy dla mnie obojętne mogą innych zachwycać. Wobec tej niestałości dwie tylko znalazłem drogi postępowania: albo brać zakres piękna w tej rozciągłości, jak się tak zwanemu »przeciętnemu« człowiekowi przedstawia, albo też objąć nim te wszystkie szczegóły, które ja ze swego osobistego stanowiska uważam za piękne. Chciałem być »przedmiotowym« i obrałem pierwszą drogę. Tutaj jednak znowu nastęczyły się trudności. Naprzód spostrzegłem, że rzeczy takich, któreby wszyscy bezwarunkowo za piękne uznawali, jest bardzo mało, a co gorsza, nie mieszczą się po największej części w ich liczbie te, które uchodzą za najpiękniejsze dla mnie naprzykład

i dla garstki ludzi, o których się mówi, że są estetami i smak mają wybredny. Weź dla przykładu którąkolwiek z oper wagnerowskich. »Przeciętny« człowiek, który »Gasparona« sobie nuci, w Wagnerze piękna się nie doszuka. Ponadto jakiś estetyczny arystokratyzm ducha oburzył się we mnie na myśl obrania za sędziów piękna tych, co może najmniej o niem myślą i najslabiej je odczuwają. Nie pozostało tedy nic innego, jak zająć stanowisko drugie, subiektywne i starać się określić zakres pojęcia piękna wedle własnego rozumienia i dla siebie. Ale i tutaj nie doszedłem do ostatecznych i stanowczych wyników. Spostrzegłem przedewszystkiem, że i u mnie ten zakres z wiekiem się zmienia i rozszerza. Rzeczy, które dzieckiem za piękne uważałem, dziś tej wartości dla mnie nie mają; natomiast nauczyłem się znajdować piękno w mnóstwie rzeczy, niegdyś mi obojętnych. Następnie zauważyłem, że wiele rzeczy, zwłaszcza tych, które w przyrodzie spotykamy, są dla mnie piękne lub nie, zależnie od tego, jak na nie patrzę. Ostatecznie tedy i dla mnie zakres piękna nie jest stały, lecz zmienia się ciągle, zwiększa lub maleje. Ponieważ niepodobna mi przypuścić, aby te przedmioty, które raz uważam za piękne, drugi raz nie, cechę piękna im właściwą, nie zmieniając się, raz traciły, drugi raz znów odzyskiwały, więc przyjąć muszę, że cechy, właściwości takiej, któraby mnie zmuszała nazwać je pięknem, nie posiadają zgoła, lecz że ja w pewnych wypadkach wyposażam je w coś, co we mnie leży, a co sprawia, że mi się pięknem wydają. Słowem, utrzymuję wobec niestałości zakresu tego pojęcia, że piękno nie znajduje się w rzeczach poza mną, lecz jest we mnie.

— Pozwól, — przerwałem, — zdaje mi się, że za pośpiesznie wyciągnąłeś wniosek. Czy nie widzisz tu jeszcze jednej możliwości, a mianowicie, że przedmioty mają jakąś cechę, która sprawia, że są piękne, a tylko ty nie zawsze zważasz na tę ich właściwość? Wszak to by tłumaczyło dostatecznie chwiejność zakresu piękna. A zresztą czy za tem by nie przemawiało to, że obok przedmiotów, które raz za piękne uważasz, raz nie, są jednak i takie, które ci się zawsze pięknymi wydają? Może u nich ta cecha piękna jest tak wybitna, że nie potrzebujesz pracy ze swej strony, aby na nią zwrócić uwagę, podczas gdy u tamtych występuje słabiej, i dlatego nie zawsze ją spostrzegasz?

Mój przyjaciel zamyślił się przez chwilę.

— Sądzę, że tak nie jest, — rzekł wreszcie, — a to z następujących powodów: Wiemy obaj zarówno dobrze, że nieraz w rzeczach najpiękniejszych — a mam tu przedewszystkiem dzieła sztuki na myśli, — tej piękności doszukać się najtrudniej. Wspomniałem przed chwilą opery Wagnera; niech nam i teraz za przykład posłużą. Wszak są piękniejsze od tysiąca piosnek, melodyjnych i niezaprzeczenie pięknych, a mimo to piękność ich trudniej daje się spostrzec i nie dla wszystkich jest dostępna. Czy nie widzisz już w tem sprzeczności ze swą teorią?

— Tak... ale mogę tę teorię uzupełnić. Potrzeba widocznie pewnej zdolności do spostrzeżenia piękna, pracy, aby je ogarnąć. A jeśli ono jest tak głębokie, że przechodzi miarę owej zdolności u nas, wtedy mimo swą wielkość nie sprawia na nas wrażenia...

— A otóż zeszedliśmy na właściwą drogę! Zdolności, powiedziałaś i pracy? — teraz już mam na-

dzieję, że się porozumiemy. Wszak zgodzisz się na to, że wszelka zdolność jest twórcza. Nie mówię już nawet o zdolnościach takich, jak artysty lub rzemieślnika, bo tutaj rzecz to oczywista i niewątpliwa, — ale biorę za przykład zdolność odbierania pewnych wrażeń zmysłowych, rozumienia obcych języków itp. Zdolności te uważano niegdyś za bierne, ale my dziś wiemy, że tak nie jest. Wrażenia nie dostają się gotowe do naszego mózgu i świadomości — ze swą treścią, natężeniem i barwą; to co zewnątrz nas jest, to tylko pobudka, drobne zjawisko fizyczne, będące niczem dla kamienia, niczem dla rośliny, a źródłem bólu lub rozkoszy, wesela lub smutku, przerażenia albo zachwyty dla mnie! Bo ja mam zdolność odbierania wrażeń, to znaczy, pobudzony z zewnątrz tworzę w sobie syntezę nowe, cudowne i ciekawe i odpowiadam niemi na pobudkę. Słowo, zdanie naj-mędrsze, najpiękniejszy poemat — są dla mnie pustym dźwiękiem, dopóki nie posiadam zdolności rozumienia języka, w którym są wypowiedziane, to znaczy, dopóki nie umiem stworzyć w sobie pewnej syntezy, myśli podobnej do tej, która istniała w duszy tego, co do mnie mówił... Każda zdolność jest twórcza, — zdolności biernych niema wcale, a jeśli się ludzimy czasem, że jest inaczej, to stąd pochodzi, że wiele rzeczy tworzymy nieświadomie. Jeśli powiedziałaś zatem, że potrzeba zdolności pewnej do odczucia piękna, to przyznałaś tem samem, że my piękno tworzymy...

— A pobudka? — wtrąciłem.

— Zaraz, — wiem, co chcesz powiedzieć, niezapomniałem o tem... Są pobudki, które zmuszają nas niejako do zawiązania pewnej stałej syntezy. Tak

jest przy najprostszych wrażeniach zmysłowych, gdzie na przykład fale eteru o określonej długości zawsze wywołują w nas wrażenie światła. Wtedy, poniekąd słusznie, przyznajemy tym pobudkom pewien udział w wytworzeniu powstałej w nas syntezy, ba! nazwę owej syntezy na pobudkę samą przenosimy. Mówimy: światło — na to, co się zewnątrz nas dzieje, choć to jest tylko falowanie eteru, niepodobne w niczem do światła, które my odczuwamy! Ale uważ: w ten sposób wytworzone pojęcia mają zawsze zakres ściśle oznaczony i wartość powszechną, gdyż zależą od pobudek od nas niezawisłych. Światłem nazywam zawsze i wszędzie to samo, co wszyscy zawsze i wszędzie światłem nazywają, — ale o pięknie powiedzieć tego nie mogę! I tłumaczę to sobie zupełnie poprostu: Im wyższa jest synteza, tem samodzielniej i dowolniej jest stworzona (boć to jest naprawdę miarą jej wyższości), a zatem pobudka tem mniejsze ma znaczenie, tem więcej wszystkim staję się ja, który tworzę! Różne rzeczy mogą być dla mnie w różnych czasach źródłem radości lub smutku, to też zakres tych pojęć, przynajmniej o ile je do rzeczy zewnętrznych stosujemy, mniej jest ustalony... Piękno jest bodaj najwyższą syntezą, którą zawiązać jesteśmy zdolni i dlatego powtarzam: pobudka jest tu niczem. Piękno tworzymy my sami, a zatem leży ono w nas, a nie w świecie zewnętrznym.

— Dobrze, — odrzekłem, — ale jakże wyjaśnisz mi w takim razie samo istnienie pojęć piękna i brzydoty i jeśli nie zupełną, to przynajmniej względną stałość ich zakresu? Przyznasz bowiem, że bezwzględnej dowolności w sądach estetycznych niema...

— Co do istnienia, — rzekł mój przyjaciel, —

to historia długa... Trzebaby poruszyć wiele innych rzeczy... Trzebaby powiedzieć, jak w ogóle rzeczy powstają. Długa historia.

— Mniejsza o to; słucham cię chętnie.

Astronom wahał się jeszcze:

— Wiesz, że nie jestem filozofem z zawodu. Mówię tylko to, co mi się zdaje.

— Właśnie chcę wiedzieć, co myślisz.

— Więc dobrze. Myślałem nieraz nad tem, z czego się składa rzecz, — wiesz, każda rzecz, którą można widzieć, dotykać rękami... Przedstawia się ona naszej świadomości jako substrat opatrzony pewną ilością własności i przymiotów. Substrat ów nazywamy materją. Czy materja jako taka posiada te wszystkie przymioty, które rzeczom przypisujemy, a więc twardość, barwę, smak i t. d.? Gdyby tak było, musiałyby wszystkie przedmioty, z jednej pierwotnej materji utworzone, posiadać te same własności i to w równej mierze. Tak jednak nie jest, a więc materja widocznie jest czemś, co przymiotów nie posiada.

— Skądże się tedy własności rzeczy biorą? Czyżbyś twierdził, że wszystkie są li tylko dziełem spostrzegającego umysłu? Są to przecież pojęcia o stałym zakresie!

— Czeka! Materja nie posiada własności, ale posiada widocznie zdolność ich wytwarzania. To znaczy posiada je *in potentia* — wszak to tak filozofowie nazywają?

— Tak...

— Zdaje mi się, że ta zdolność materji, czy jakkolwiekby ten substrat nazwiemy, polega na tkwiącej w niej syntetycznej zasadzie. Cząsteczki, atomy, czy ośrodki siły, wszystko zresztą jedno, nie

posiadające innych własności oprócz zdolności syntetycznej, łączą się w pewne jednostki, a każda taka nowa synteza przynosi nowe własności ze sobą, a więc przestrzenność, kształt, ciężar, spójność, barwę... Zgodzisz się na to?

— Owszem, nie wiem tylko, co to ma do rzeczy...

— Zaraz. Uważaj, że tak samo »twardy«, jak »piękny« są przymiotnikami, oznaczającymi, według ciebie, pozytywne własności rzeczy. A przecież te własności możnaby podzielić na pewne kategorie. W tej chwili trzy mi przychodzą na myśl. Weźmy trzy przymiotniki: twardy, użyteczny i piękny. Spostrzegasz różnicę pomiędzy temi własnościami?

— Zapewne. Twarde jest ciało dla siebie, użyteczne i piękne dla mnie.

— Możemy sobie tę różnicę jeszcze ściślej sformułować. Ciało jest twarde dla siebie, znaczy, że cząstki jego, bez względu na to, czy ja, istota spostrzegająca, o tem wiem lub nie, tworzą pewnego rodzaju syntezę, której wynikiem jest ta własność. Tu zatem mamy do czynienia z dokonaną rzeczywistą syntezą. Jeśli ja o tej twardości się dowiaduję, to uświadamiam w sobie tylko tę już istniejącą własność, czyli zawiązuję w swym umyśle jakąś nową syntezę, w której skład tamta, stała, bez zmiany wchodzi. Przynajmniej ja osobiście tak to sobie wyobrażam. Cóż teraz znaczy: przedmiot jest dla mnie użyteczny? Przymiot ten oznacza pewien rodzaj relacji do mnie. Przedmiot posiada pewne własności, dzięki którym może mi się stać użytecznym. Użytecznym w istocie jest jednak dopiero wtedy, gdy ja te własności poznałem i oceniłem. W pierwszym zatem wypadku, gdy chodziło o twardość, miałem do

czynienia z syntezą gotową, którą w sobie tylko bez zmiany uświadomialam, mówiąc, że przedmiot jest twardy; w drugim mam w przedmiocie dany tylko materiał do syntezy, ale muszę ją sam zawiązać, muszę zadzierzgnąć węzeł między sobą a przedmiotem, aby zyskał własność użyteczności. Co zaś do piękna...

— Zdaje mi się, że należy tę własność zaliczyć do drugiej kategorii...

— Są różnice. Przymiot »piękny« jest również wynikiem syntezy, którą ja sam w swym umyśle zawiązuję, ale nie mam tutaj danego w przedmiocie określonego i gotowego materiału dla tej syntezy. Potrafię mniej więcej wyliczyć wszystkie elementarne własności, dzięki którym rzecz jakaś może mi być użyteczna, ale pono się nie mylę, twierdząc, że własności, dla których należałoby coś nazwać pięknem, ani ja ani nikt wyliczyć nie potrafi. Oto moje trzy kategorie.

— Rozumiem. Do pierwszej zaliczasz własności ciała, które one same posiadają, do drugiej takie, które my im nadajemy na podstawie innych, przez nie posiadanych, a do trzeciej wreszcie własności, przez nas przedmiotom, bez względu na nie, nadane.

— Otóż to. Piękno należy do kategorii trzeciej. Słusznie jednak zapytałeś, skąd w takim razie pochodzi względna przynajmniej stałość sądów estetycznych. Najprościej i najkrócej byłoby odpowiedzieć: pochodzi ze względnego podobieństwa istot ludzkich; ale nie wiem, czyby cię ta odpowiedź zadowoliła.

— Bynajmniej. To nie tłumaczy, dlaczego ja sam nazywam jedną rzecz piękną a inną brzydką, ze względną chociażby tylko stałością.

— Szukajmy tedy innej odpowiedzi. Z tego, co-

śmy mówili, wynika, że piękno jest, jak wszystko zresztą, pewnem zjednoczeniem szczegółów. Pytanie, jak należy tego zjednoczenia dokonać i na czym ono polega? Przychodzą mi tu na myśl różne określenia piękna, które gdzieś czytałem: Piękno polega na pewnym porządku części składających jakąś rzecz, dzięki któremu z łatwością obejmujemy rzecz ową w spostrzeżeniu.

— To powiedział Spinoza...

— Dobrze. Takie piękno nazywa się harmonją. Drugie określenie: Piękno jest jednością w różności, a trzecie: piękno jest nieskończonością w skończoności...

— To powiedziano o sztuce...

— Wszystko jedno. Pierwsze z tych określeń jest za ciasne i za szerokie zarazem. Za ciasne, bo mogą być dla nas piękne dysonanse i sprzeczności; za szerokie, gdyż odnosi się do mnóstwa rzeczy raczej miłych, niż pięknych we właściwem znaczeniu. Sądzę, że dla uniknięcia wielu nieporozumień, należałoby ścisły rozdział poprowadzić między pojęciami: miły, lub jeśli chcesz: ładny, a piękny. Dzięki harmonji, dostępnej naszym zmysłom, rzeczy są tylko ładne, — piękne jeszcze nie są. Patrz: ta śrubka równo odtoczona, ta laska, to pismo asystenta, który tu zapisuje spostrzeżenia meteorologiczne, to wszystko jest harmonijne i jest tylko ładne. A dodałbym tu mógł jeszcze wiele, wiele rzeczy! dzieł tak zwanej sztuki, słodkich wierszyków, obrazków milutkich, melodji... To nie jest jeszcze piękne... Drugie z określeń, które przytoczyłem, również nie jest ścisłe. Jedność w różności! — ależ wszystko jest jednością w różności, nie tylko piękno! Jednością w różności jest i ciążenie wzajemne ciał niebieskich! Trzecia definicja naj-

więcej do mnie przemawia, ale przyznasz, że to: »nieskończoność w skończoności« jest zbyt metafizyczne w gorszym tego słowa znaczeniu...

— Można ją uprościć. Darujmy sobie ten superlatyw: nieskończoność, i zadowolmy się jakimkolwiek komparatywem, a wtedy owa formuła będzie brzmiała: określona forma, wyrażająca znacznie więcej, niż zmysły w niej spostrzegają.

— Bardzo dobrze, ale i inny wykład jest tu możliwy: określona forma, którą możemy sobie nieskończenie różną treścią wypełniać. Uzupełnijmy sobie teraz tę definicję, tak wyłożoną, dwiema poprzednimi, zmieniawszy je naprzód odpowiednio, a otrzymamy określenie mniej więcej takie: Piękno jest to porządek w wyobrażaniu, polegający na zjednoczeniu różnorodnych pierwiastków w taką całość, iżby ją można jednym rzutem ogarnąć i znaleźć w jej określonej formie nieskończoność wyższej ponad nią treści...

— Cudownie! — zawolałem — otóż mamy definicję. A twierdziłeś na początku naszej rozmowy, że zdefiniowanie piękna jest niemożliwe...

— Przepraszam cię, — podchwycił skwapliwie mój przyjaciel, — przedewszystkiem tego nie twierdziłem, utrzymując tylko, że niemożliwe jest ustalenie zakresu pojęcia piękna, — a powtóre, definicja moja jest raczej określeniem sposobu, w jaki my je sobie tworzymy, niż przedmiotową definicją, którąby mieć musiało, gdyby istniało od nas niezależnie. Tutaj wszystko od nas zależy: i porządek w wyobrażaniu, i stworzenie w sobie z różnorodnych pierwiastków całości, i — moment najważniejszy! — wypełnienie jej określonej formy podmiotową treścią! Odczuwając piękno, lub, jak jabym powiedział, tworząc

w sobie piękno, stwarzamy cały nowy świat w sobie! Piękny widok, dzieło prawdziwej sztuki, budzą w nas całe mnóstwo uczuć, nastrojów, myśli, wyobrażeń, o których istnieniu dotąd nieraz nie wiedzieliśmy nawet... Czuć piękno — to tworzyć!

— Ależ pozwól, — odezwałem się znowu, — takie identyfikowanie piękna z tworzeniem jest niemożliwe!

— Dlaczego?

— Nie zdaje mi się, abyśmy zawsze, tworząc, doznawali tego wrażenia, które nazywamy pięknem. Większość myśli naszych jest tworzeniem, a wszak myślenie nie ma w sobie nic z kontemplacji piękna.

— Masz słuszość, ale i ja mam słuszość. Trzeba tylko odróżnić tworzenie doskonałe od niedoskonałego. Tam, gdzie tworzymy mozolnie z rozpięchłych pierwiastków jedność, na której ponadto znać szwy i spojenia, tam nie ma piękna. Piękno to tworzenie doskonałe. A tworzenie doskonałe polega na samodzielnem, niemal nieświadomem ujęciu różnych pierwiastków w jedność absolutną — naraz, jakby w błyskawicy, którą oświetlone staje przed nami to, czego jeszcze nie było i mówi do nas o tem, czegośmy jeszcze nie wiedzieli. Ilekroć tak tworzymy, doznajemy wrażenia piękna, a rzecz, która nas do takiego tworzenia pobudziła, nazywamy piękną. Boję się zawrotnych wyżyn metafizyki, ale gdy myślę o tem, zdaje mi się, że odczuwając piękno, czynimy to, co Bóg: tworzymy świat — i to tak, jak On to czynił...

— Tworzymy świat, tworzymy świat! — dodał, wpatrując się w gwiazdzisty firmament nad naszemi głowami.

Milczeliśmy długą chwilę.

— Tak, tak, mój drogi, — zaczął znów mój przyjaciel, — to tak zwane odczuwanie piękna nie jest niczem innym jak tworzeniem samem, a wrażliwość na piękno — twórczą zdolnością w człowieku! A kiedy tak jest, czyż można się dziwić, że nie dla wszystkich ludzi piękno istnieje! dziwiłoby się raczej należało, gdyby było inaczej! — Bo czemuż tu jest ta marna, zewnętrzna, przedmiotowa pobudka — mój Boże! Dostarcza nam wyobrażeń, z których możemy zrobić, co nam się podoba, albo — nic nie zrobić! To jak ceglarz wobec budowniczego; z cegieł mogą być świątynie, pałace, wieże, mosty, a może być kupa gruzu, wypalonej gliny i nic ponadto. Jakiż jest udział fabrykanta cegieł w powstaniu świątyni, którą wznosił architekt?

— Ale ceglarz może dostarczyć materiału zdającego, albo niezdatnego, — wtrąciłem.

— Zapewne, zapewne, — do tego też się ogranicza udział pobudki, przedmiotu, który pięknym nazywamy. Najlepszy materiał nie stworzy budynku, chociaż budowlę ułatwi, ale zły przeszkodzi jego wzniesieniu. Drgania świetlne zmuszają nas do stworzenia z nich w sobie wrażenia światła, bo każdy, kto nie jest ślepy, posiada tę zdolność, ale wrażliwość na piękno, twórczość samodzielna, nie jest udziałem wszystkich i nie zawisła tak ściśle od pobudki. Ilekroć asystent tutejszego obserwatorium spojrzy na niebo, tyle razy — mówi — staje mu przed oczyma katalog gwiazd i śmieje się z moich zachwyków. Daj mu Boże zdrowie. Spodziewa się awansu na przyszły kwartał.

— Odchodzisz od przedmiotu.

— Co na tem zależy! A zresztą... jeśli chcesz...

wracajmy do rzeczy. Mówiliśmy o pobudce. Pobudka, przedmiot zewnątrz nas, który nam dostarcza wrażeń i wyobrażeń do stworzenia z nich piękna, może nam dostarczyć materiału, całkowicie do tej budowy niezdatnego. I to w dwojakim znaczeniu: Albo nam dostarczy wyobrażeń tak zasadniczo sprzecznych pomiędzy sobą, że bezwarunkowo mimo całą naszą potęgą twórczą połączyć się ze sobą nie dadzą, — albo też tak blahych i mało różnorodnych, że ich połączenie nie będzie »jednością w różności« i zgoła głębszego znaczenia mieć nie może. W pierwszym wypadku przedmiot nazwiemy brzydkim, szpetnym, w drugim będzie dla nas obojętny. Brzydota jest bliższa piękna, niż nijakość. Brzydkie jest dla nas to, czegośmy zjednoczyć nie potrafili; nijakie — co samo, bez pracy z naszej strony, w nic nie mówiącą szarą jedność się zlewa. Brzydka twarz może być dla malarza, który większą potęgą twórczą posiada, pełną wyrazu i przez to piękną; twarz pospolita jest zawsze i dla każdego pospolita. Gienjalne dzieła niektórych wielkich symbolistów mogą być dla ludzi, małą zdolnością twórczą obdarzonych, brzydkie, — nijakie będą chyba tylko dla ślepego. To samo z muzyką... Bezwzględnie brzydkie jest tylko to, co nam w tworzeniu przeszkadza...

Mówił to wszystko powoli, w zamyśleniu, jakby do siebie. Jego młoda, bujnowłosa, w tył odrzucona głowa tonęła w zapadającej coraz głębszej nocy.

— Ale dosyć! — zawołał nagle, zwracając się ku mnie, — rozumiesz już, skąd się biorą pojęcia piękna i brzydoty i względna przynajmniej stałość ich zakresu?

Zrozumiałem istotnie. Skinąłem zwolna głową, nie odpowiadając, a przyjaciel mój zaczął znowu:

— Myślałem i nad temi zmianami w ocenach estetycznych, które się odbywają w człowieku w ciągu wieku, od dzieciństwa aż po wiek dojrzały. U dziecka zdolność tworzenia jest nierozwinięta, syntezy wielkie są dla niego niedostępne, zadowala się więc takimi, które z łatwością może zawiązać. Dla człowieka te rzeczy, które się dziecku pięknymi wydawały, są obojętne lub tylko ładne, miłe... I na odwrót. Wrażenia, które człowiek zdolny będzie zawiązać w wielką syntezę piękna, dziecko uporządkuje zaledwie tak, że nazwie przedmiot, od którego pochodzą, zaledwie ładnym... Mówię o dzieciach, ale mam na myśli wielu, wielu ludzi, którzy są tylko dziećmi pod tym względem. W ogóle wrażliwość na piękno, jak się to mówi, uważam za wskaźnik stopnia rozwoju człowieka.

— Znalazłoby się wielu uczonych, którzyby nie bardzo byli tem zdaniem zachwyceni.

— Mniejsza o nich. Przekonania tego nie zmienię, bo wrażliwość na piękno to, powtarzam, zdolność twórcza. A człowiek jest twórczą istotą przedewszystkiem.

— A jak mi wytłumaczysz, — wtrąciłem, — stopniowanie, któremu my poddajemy piękno, nazywając jedną rzecz piękniejszą od drugiej?

— Z mojego stanowiska bardzo po prostu. Im więcej tworzenia, tem więcej piękna. Im różnorodniejsze pierwiastki w doskonalszą jedność ujęliśmy, zaprowadzając porządek tam, gdzie się zdawał być niepodobieństwem, im większym duchem tę jedność napelnimy, im więcej włożymy w nią »nieskończoności«, tem większego dzieła stworzenia dokonaliśmy, tem piękniejszą nazywamy rzecz, która nam dała

do tego pobudkę. A piękno daje nam najwyższe zadowolenie, najwyższą rozkosz. Nie mówię tu o tem małym, czysto zmysłowem zadowoleniu, które nam daje oglądanie rzeczy ładnych, miłych, zmysłom przyjemnych. To zadowolenie pochodzi istotnie z łatwości, z jaką te rzeczy w spostrzeżeniu obejmujemy, dzięki panującemu w ich składzie porządkowi. Rozkosz, którą prawdziwe, wielkie piękno daje, sięga bez porównania głębiej, — tryska z samego rdzenia ludzkiej istoty...

— Widzisz, któryś z filozofów powiedział, Spinoza, zdaje mi się, że zasadę ludzkiej istoty tworzy popęd samozachowawczy...

— Tak, Spinoza, — potwierdziłem.

— Schopenhauer tę zasadę wyraził w formie czynnej i powiedział: *Wille zum Sein*, a Nietzsche to przetłumaczył na swój język: *Wille zur Macht*. Ja bym powiedział: *Wille zum Schaffen*, — wola tworzenia.

— Ostatecznie jest to wszystko jedno, — zauważyłem, — gdyż byt jest tworzeniem i moc jest tworzeniem, a dla Spinozy popęd samozachowawczy także nie był bierną zasadą.

— Tem lepiej. Dlatego byt i moc są piękne. Ale do rzeczy. Otóż tak myślę, że żądza tworzenia jest najgłębszą treścią ludzkiej istoty. Odczuwając piękno — (ach! jakżeż nie znoszę tego utartego zwrotu, którym z konieczności posługiwać się muszę, za to, że przedstawia w formie biernej to, co jest czynem, czynem, stokroć czynem!) — a więc »odczuwając piękno«, dajemy folgę owej żądzy tworzenia i stąd owa nieporównana, pierś rozsadzająca, po za szranki naszego ciasnego ciała nas przenosząca rozkosz, jaką nam piękno sprawia! Ach! cóż za rozkosz musi być

dopiero, stwarzać piękno ze siebie i dla innych, absolutniej, samodzielniej, bez pobudki, to jest być artystą! Artystą, prawdziwym twórcą, mówię, nie sztukmistrzem ani zręcznym rzemieślnikiem... Czuć światy, które się tam w głębi duszy z iskierki, z niczego rodzą, utrwałać je w pewnej ilości znaków i rzucać w ten świat, który Bóg stworzył, jako jego dopełnienie!

Nie mogłem się powstrzymać od wykrzyku:

— A iluż ich masz, takich artystów!

— Co na liczbie zależy? Dość, że są i tworzą i dają światu dzieła sztuki...

Urwał, a potem zwrócił się do mnie i zmieniając ton, rzekł z uśmiechem:

— Zechcesz mnie zapewne schwycić na nieściśłości? Powiedziałem: »dzieła sztuki«, ja, który odmawiam piękna przedmiotom, przenosząc je w głąb ludzkiej istoty?

— Rzeczywiście, nie wiem, jak tę sprzeczność usuniesz.

— Nie potrzebuję jej usuwać, bo jej niema! Czyż powiedziałem, że dzieło sztuki jest piękne w przedmiotowym znaczeniu? Z dziełem sztuki ma się tak samo, jak z każdą inną rzeczą, którą nazywamy piękną.

— Cóż więc sprawia, że dzieło sztuki jest tem, czem jest?

— Impuls twórczy, który w niem leży. Artysta stwarza w swoim duchu świat nowy i zamyka go w hieroglifie, który się dziełem sztuki nazywa. A hieroglif ten dla tych, co hieroglify czytać umieją, staje się pobudką do stworzenia świata nowego, mniej lub więcej podobnego temu, który artysta stworzył

w sobie... Warunkiem prawdziwego dzieła sztuki jest, aby było wyrazem tworzenia w duchu artysty a pobudzało do tworzenia w duchu widza, słuchacza, czytelnika. Więcej ci nic powiedzieć nie umiem, bo więcej nic nie wiem.

Milczałem, a on znów zwykłym ruchem, odrzucając głowę, zwrócił się twarzą na gwiazdy. Po chwili rzekł, zataczając szeroki krąg ręką:

— Patrz! i ten świat dookoła nas — to jest hieroglif, w którym się twórcza myśl boża zawarła. Dlatego świat jest piękny...

Powiodłem okiem dokoła. Noc już zapadła głęboka, ale rozświetlał ją księżyc dwurogi, późno wstający z mgły, co się pod nim białawym, zwiewnym puchem srebrzyła, leżąc na mieście i u stóp wzgórz nad krętą Aarą. Ogromne, białe, ciche morze pod nami, rozbijające się lekką falą o wieże i wyższych dachów szczyty i leśne zbocza w oddali. Księżyc nierychły, zarumieniony jeszcze, złościł na niem szeroką smugę i szedł coraz wyżej na firmament, naprzeciw Alp, co majaczyły w dali białawym obłokiem nad czernią wzgórz lesistych, na otchlannem, czarnem niebie. A nad nami były gwiazdy. Około księżycy kilka ich tylko jaśniejszych świeciło, ale dalej ku szczytowi nieba wisały roziskrzonym tumanem, chmurą światów błyszczących nad cichą i uspioną ziemią. A ziemia, w mgłę otulona, pachniała wszystkimi swemi kwiatami...

A my, zapatrzeni, siedzieliśmy długo w milczeniu, czując puls wiekuistego tworzenia przepływający nam przez dusze. Nie wiem, czy mój przyjaciel miał słuszość w tem wszystkim, co mówił, ale wiem, że świat był piękny...

ZNACZENIE SYMBOLIZMU W SZTUCE.

Nieczęsto mamy pociąg do uogólniania i systematyzowania wszystkiego, cokolwiek do umysłu nasze doświadczenie dostaje. Jest to objaw zupełnie naturalny i dla mózgu naszego z czysto praktycznych względów konieczny. Dzięki doświadczeniu zewnętrznemu i wewnętrznemu mózg nasz bogaci się niezmierną ilością materiału, który się weń dostaje tak, jak go życie dostarcza, to znaczy w sposób zupełnie przypadkowy i chaotyczny. Jeżeli teraz chodzi o przechowanie nabytku w pamięci, a przede wszystkim o uczynienie go użytecznym do dalszych kombinacyj myślowych, — musimy zaprowadzić pewien porządek w bezładnem mnóstwie nagromadzonych wyobrażeń i pojęć. Ta czynność jest właśnie uogólnianiem i systematyzowaniem. Wyobrażenia o wybitnych cechach wspólnych grupujemy razem i obejmujemy pojęciem jednym, na które właśnie pojęcia owych wybitnych cech wspólnych się składają. Nie potrzeba dodawać, że uogólniania takie bardzo często fałszywie bywają dokonywane; dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy zamiast na cechy wybitne, główne, zwracamy uwagę na cechy uboczne i przypadkowe i według nich wyobrażenia porządku-

jemy. Do cech takich najzupełniej przypadkowych należy czasowość wyobrażeń; oczywista tedy, że do najfalszywszych uogólniań zaliczyć należy podporządkowywanie pod jedno pojęcie (w tym wypadku nawet często tylko pod jeden, właściwej treści pozbawiony wyraz) różnych, nic lub niewiele ze sobą wspólnego mających objawów li tylko na tej podstawie, że równocześnie i obok siebie istnieją. A jednak dzieje się to bardzo często, — częściej, niż przypuszczamy. Codziennie niemal czytamy np. o «modernizmie» w sztuce, dziwolągu pojęcia, którego znaczenia nigdy zrozumieć nie mogę.

Zapewne, wielu piszących o sztuce, aby dziśniejszej podkłada pod ten nic nie mówiący wyraz pewne określone pojęcie; ilekroć jednak się to zdarza, mamy zawsze do czynienia z czemś dowolnym i przypadkowym, a nadewszystko z czemś, co jako pojęcie nie obejmuje bynajmniej tego, co wyraz «modernizm» ma niby obejmować. — Może sobie ten lub ów piszący «modernizmem» nazywać ten lub ów kierunek sztuki, w którym dusza współczesna się objawia, — ogół mimo to zawsze będzie tym wyrazem obejmował sumę wszystkich obecnie się ujawniających kierunków sztuki, — a więc sumę rzeczy po większej części nic ze sobą wspólnego nie mających nad to, że się mniej lub więcej przypadkowo w czasie ze sobą spotkały. «Modernizm» przypomina mi pociąg towarowy, w którym się węgiel kamienny, bydło i cenne materje razem przewozi. — Stąd niezrównane bałamuctwo pojęć i sądów, tak u tych, którzy o «modernizmie», jako o czemś jednolitem piszą, jak i u tych, którzy te piękne wypracowania czytają i — wierzą im.

Czyż tedy twórczość współczesna nie ma cechy

charakterystycznej, wszystkim kierunkom wspólnej i właściwej? Nie. Jeżeli chodzi o cechę pozytywną, łączącą wszystkie kierunki, które się dzisiaj chrzci mianem «modernizmu», stanowczo: nie. «Modernizm», po za tem, że oznacza pewne objawy sztuki równoczesne, jest pojęciem negatywnem, to jest treści pozbawionem i nierzeczywistym. «Modernistyczna» sztuka, może tylko znaczyć: sztuka inna od tej, która była wczoraj. Odmienność jednak pewnych zjawisk od zjawiska trzeciego nie dowodzi bynajmniej jeszcze wspólności ni podobieństwa pomiędzy nimi. Gdyby tak było, to musielibyśmy psa i muzykę uważać za rzeczy podobne, gdyż... są odmienne obie od świecy na przykład. I dzisiejsze objawy sztuki różnią się między sobą zasadniczo, mimo że są częstokroć wszystkie zarówno odmienne od objawów sztuki z poprzedzających naszą dobę wieków.

Inna to atoli rzecz będzie, jeżeli się spytamy, czy wśród twórczości dzisiejszej nie ma cechy, która kilku przynajmniej współczesnym kierunkom wspólna, charakteryzuje te kierunki, odróżnia je od wszystkiego, co było, i zaznacza postęp w nieustannym rozwoju sztuki i ducha ludzkiego? Na pytanie tak postawione twierdząco odpowiedzieć wypadnie. Śród powodzi «szkół i kierunków» doby ostatniej, są takie, które okazują, że sztuka postępuje i dąży do uduchowienia i objęcia coraz szerszych i ogólniejszych widnokręgów. Jest to ewolucja zupełnie naturalna i przez ogólny kierunek rozwoju powszechnej duszy człowieczej wskazana. Wszakże dzieje całej ludzkości są jedną straszliwą i zajadłą walką, potwornemi zapasami dwóch potęg, dwóch przeciwnych sobie pierwiastków, — ciała i ducha. Ciałem jest człowiek,

dopóki, ogólnemu biegowi przyrody podporządkowany, zależy od zewnętrznych, istocie jego obcych okoliczności i wpływów. Jest on wtedy kółkiem w ogromnej maszynie, które musi się poruszać z nieubłaganą koniecznością tak, jak mu maszyna każe, maszyna, która bynajmniej interesu kółek nie ma na względzie. Człowiek jako ciało jest zawsze «dobry» (o sensie! który my wyrażeniami nadajemy!), ponieważ ogólnemu interesowi świata się podporządkowuje, — jest «nie-winny», ponieważ własnej woli w ścisłym słowa znaczeniu nie ma. Proces uduchowienia jest procesem separacji i wyłamania się z pod praw ogólnych, — postępowaniem ku «złemu», — dalszym ciągiem walki, którą niegdyś Lucyfer na wysokościach niebieskich rozpoczął. Człowiek jako duch zamiast podlegać — włada, miast słuchać — rozkazuje, jest «zły» i za złość swą odpowiedzialny, bo przyrodę gwałci i wolną wolę posiada. Ale jest wielki, bo z iskier z własnego łona doboty stwarza świat wedle swej myśli, który urąga światu z góry mu narzuconemu. Człowiek-ciało był w świecie; człowiek-duch ma świat w sobie, w swej myśli, wraz z wszystkimi jego gwiazdami i słońcami, całą przestrzenią i czasem. Walka ducha z ciałem jest walką Człowieka z przyrodą, treści z materją i... formą.

Nie tutaj miejsce pogląd ten obszerniej rozwijać i uzasadniać.

Postęp ludzkości w wymienionym kierunku odbywa się od wieków ciągle — choć z licznymi i wielkimi wahaniami. Można go wykazać we wszystkich dziedzinach ludzkiego ducha, tego «wiecznego rewolucjonisty», — tutaj jednak chcę tylko parę słów o sztuce powiedzieć. Samo powstanie sztuki znamio-

nuje już okres, w którym duch do walki występuje. Niezadowolenie, ta największa cnota ludzkości, zaczyna już w głębiach jego nurtować. Świat rzeczywisty już nie wystarcza człowiekowi, więc stwarza sobie inny, swój własny. Ale jakżeż niezręcznie w początkach do tego się bierze! — jakżeż ten świat jego jest jeszcze materialny i jak niewolniczo ów «rzeczywisty» naśladuje! Przypatrzmy się sztukom plastycznym; najmniejszym one może wahaniom podlegały, najoczywistszym i najprostszych dla nas tedy będą przykładem. Pomijam pierwsze nieudolne próby rzeźby linowej na kopalnych okazach spotykane; sztuką one jeszcze nie są: nie wynikły z popędu tworzenia, lecz tylko z popędu do naśladowania, odtwarzania rzeczy widzianych. Za pierwszy okres uważać możemy zamierzchłą sztukę Wschodu i najstarsze pomniki Egiptu. W dziełach czasów owych materia jest wszystkim; działają one na człowieka przez swą masę. Forma w nich niedoskonała, surowa, zda się być czemś drugorzędem, z musu tylko i konieczności bryłom narzuconem. — Wznoszą się przed nami niebotyczne, czterema gładkimi ścianami objęte piramidy, — sfinksy z gór całych wyciosane, — martwe posagi królów, przypominające zdala rozmiarem i konturami skały, z których je wykuto, — nagie i niewieńczone słupy obelisków, świątynie do podziemi olbrzymich podobne, gdzie kolumny o kilkumetrowej średnicy gną się i wgłębiają w kamienny grunt przywalone brzemieniem płyt, dla których zdobycia całe pasma gór trzeba było łupać... Człowiek, który te dzieła stawiał, potęgę ducha miał już w sobie, chociaż o duchu nic jeszcze nie wiedział ani królestwa jego

przeczuwał ¹⁾. Znał tylko materję, więc tę materję, której potopy wieków całych zniszczyć nie mogły, przemagał i łamał i mówił sobie: jakżem ja mocny i wielki, ja, który to zrobiłem! — W grotach Ellory, nad Tygrem i Eufratem i tam, na wyżynie między morzem Kaspijskiem i Perskiem, postęp już widoczny. Człowiek tworzy tam rzeczy nie tylko ogromem wielkie, ale i formą swą straszne. Duch świta. Obok materji forma staje się tragarzem myśli ludzkiej i wyrazem dążeń jego do samowładztwa nad światem, któremu tak długo jak niewolnik zarówno z mamutem i robakiem, rośliną i kamieniem podlegał. — Człowiek poczuł w sobie moc — i góry kamienne nad Nilem wznosił. Teraz głębiej w siebie pojrzał i spostrzegł w swej duszy świat nieznaną jeszcze i niezgłęzioną, który jego samego dreszczem trwogi przejął. I tę grozę jął ze siebie wyrzucać w postaci rzeźbionych bogów potwornych o stu rękach i głowach i ohydnie rozwiniętych organach płciowych, — skrzydlatych byków o ludzkiej twarzy i królewskiej tyarze, — świątyń, które spiralnym okręcone krużgankiem szły ku górze, myśl patrzącego wiodąc nad chmury... Człowieka, króla, którego nad zwykłą miarę podnoszono, przedstawiano w Egipcie większym, —

¹⁾ Ktoś mógłby tu zarzucić, że kapłani egipscy bardzo wiele o duchu i jego potędze wiedzieli. Być może, — ale również być może, że jest w tem przypuszczeniu wiele przesady. Przyzwyczajaliśmy się tajemniczością otaczać i przeceniać wszystko, co było, może właśnie dlatego, że to było chaosem. To przynajmniej wrażenie otrzymuje się z dzieła K. Kiesewettera: *Der Occultismus des Altertums*, które przecież bynajmniej nie w zamiarze poniżenia dawnej wiedzy było napisane.

w Asyrii dawano mu tylko wspanialszą formę: po-
tężniejsze mięśnie i dziksze oko.

Dotąd tworzy człowiek niemal nieświadomie;
z pierwotną siłą wyrzuca ze siebie to, co w nim nur-
tuje — i korzy się i drży przed dziełami swemi...
Jeden krok, — paręset lat i jesteśmy w harmonijnej
Grecji. — Materję człowiek już złamał, — moc swą
w tym kierunku okazał — a jeżeli tworzy jeszcze
dzieła kolosalne, to już tylko dla formy ich, która
na większej przestrzeni swobodniej się rozwija. Bo
forma teraz staje się wszystkim. Człowiek opanował
materję przez to, co w niej najmniej materialnego —
przez formę. Udoskonalił ją i zgłębił, wszystkie tajniki
jej zbadał i odkrył dwie rzeczy dotąd nieznanne i nie-
przeczone: harmonję i piękno. Odtąd twórczość staje
się świadomą; już nie napół zwierzęca chęć okazania
swej potęgi, nie groza przed nagle odkrytemi, taje-
mniczemi głębiami własnej duszy, lecz cel jasno okre-
ślony powoduje ręką artysty. Pragnie on dla zmysłów
swych, brutalnością życia gwałconych, stworzyć świat
harmonji i piękna, którego tyle ma w swojej duszy...
Na zielonych wzgórzach, na tle błękitu nieba i błę-
kitu morza wznoszą się świątynie, których każda
kolumna jak czysty akord doskonałej pieśni harmonją
barw, linji i wymiarów z innemi w niezmacony rytm
kamiennego rapsodu się zlewa; bogowie, co są pięknem
samem, schodzą z Olimpu, marmurem się stają i za-
ludniają place i ulice miast o białych domach. Poly-
klet stwarza kanon piękności ciała ludzkiego; następcy
jego uczą się ruch w to ciało wprowadzać, — oży-
wiają je, napinają kamienne mięśnie, marmurowe
żebra do oddechu podnoszą (Miron). Wielki Fidjusz
nada je martwym dotąd twarzom wyraz; boski Pra-

ksytel każe posagom swoim czuć i myśleć... Forma, równoznaczna w Grecji z harmonją i pięknem, doszła do najwyższego rozwoju; kapłani jej wprowadzili do sztuki duszę, która jest życiem, — ale nie zdołali zakłać jeszcze ducha, który jest syntezą życia i przeciwstawieniem przyrody. I nawet kusić się o to nie mogli: Duch istniał już w ciele, ale mu się jeszcze jako moc odrębna nie przeciwstawiał, swego wyłącznego królestwa nie pragnął. Czas na to przyszedł dopiero w wiekach średnich... Rzeźbiarz ateński, mistrz formy, czuł się szczęśliwym, gdy kamienie w ręku swych ciałem robił, posagi, jak Galateje, ożywiały; — chrześcijański artysta wieków średnich zapragnął, by dzieła jego duchem się stawały. Duch syntezuje i tworzy; obrazy i rzeźby średniowieczne miały być wyrazem tych syntez — symbolami, miały mówić o rzeczach przez artystę w duchu stworzonych, których w świecie niema. Wieki średnie pogardzając ciałem, wzgardziły i zatraciły również formę, która ostatecznie od ciała jest nieoddzielna, — ale dały za to sztuce rzecz Grekom nieznaną: ideję. Herkules, stojący gdzieś w cieniu doryckich portyków, przedstawiał tylko mężczyznę o potężnie rozwiniętych mięśniach — i nic więcej; Herkules w mroku kościelnym podtrzymujący gzymsy kazalnicy wyobrażał chrześcijańską stałość i siłę wiary... Święty na ścianie kościoła opowiada postacią swą dzieje swego życia i męczeństwa; kilka zamalowanych kwadratowych łokci muru lub deski, które niegdyś co najwyżej o bitwie jakiejś lub jakim tęczowym mycie widzowi opowiedzieć umiały, — rozmawiają z nim teraz o nicości życia, tajemnicach odkupienia, bożym gniewie lub szczęśliwości, co po wiekach przyjdzie. Językiem

surowym i twardym, od śpiewnej wyrazistości posągów greckich dalekim, mówią te wszystkie dzieła o rzeczach ducha, w świecie jego ówczesnym dobrze znanych, codziennie w myśli obecnych.

Sztuka doskonaląc się w formie, wyrabiała sobie narzędzie pośrednio dla celów swych konieczne, — opuściła tedy tę drogę, gdy najwyższą doskonałość w tym kierunku osiągnęła. Wstąpiwszy natomiast w wiekach średnich na drogę ducha, drogę idei, nie schodzi z niej już nigdy, czując, że to jest jej droga właściwa a w nieskończoność wiodąca. Odrodzenie włoskie pozornie znów przywraca supremację formy nad ideją, treścią, — ale pozornie tylko, gdyż w istocie jest jeno objawem, zmierzającym do zastosowania formy, niegdyś wydoskonalonej a pogardzonej następnie, do celów ducha. Stara się połączyć grecką harmonję i starożytne piękno z ideją, — cywilizuje niejako symbol i szuka środków, któremi gardziły średnie wieki, nadto w świeżo ciału przeciwstawionym duchu zaufane. Renesans jest przededniem sztuki dzisiejszej, a raczej tych kierunków tak zwanego «modernizmu», które ducha i jego syntezy szukają, w symbolach je uzmysławiając. Postęp dzisiejszej sztuki pod względem formalnym polega na tem, że stworzywszy sobie doskonałą, wszechstronną i szeroką technikę, zaprotestowała przeciw ograniczaniu pojęcia piękna przez identyfikowanie go z harmonją, jak to bywało za czasów greckich, a po większej części i w renesansie. Pod tym względem zwraca się sztuka dzisiejsza ku sztuce średniowiecznej, — wyższa jest od niej jednakowoż o całe niebo pod względem techniki. A teraz co do treści: Od pierwszych wieków ery chrześcijańskiej sztuka dawała nam symbole, ale tylko sym-

bole rzeczy znanych, w świecie myśli oddawna i powszechnie istniejących. Symbol średniowieczny i symbol czasów odrodzenia nie stwarzał nic nowego, lecz tylko przywodził na myśl to, o czym się wiedziało i co się nieraz w innej formie wypowiadało. Odłam sztuki dzisiejszej, o którym mówię, a który najodpowiedniej będzie objąć ogólnem mianem symbolizmu, nie zadowala się odtworzeniem syntez życiowych już istniejących i w dziedzinie myśli jasnych, lecz tworzy w symbolach swych syntezę nową, odkrywa głębie duszy niejasne i jeszcze nie wypowiedziane, mówi niemi rzeczy, dla których w innej formie i innym języku wyrazu niema. Sztuka od chwili, gdy ideję w pierś swą wzięła, stała się «oknem na nieskończoność», — do dziś dnia jednak była oknem na nieskończoność życia po za nami i naokoło nas leżącą, — dziś usiłuje być oknem na nieskończoność, która w nas i przed nami leży. Nie idzie za tem, aby to usiłowanie zawsze i wszędzie dziś już do pożądanego skutku wiodło. Na razie jednak wystarcza sam fakt, któremu się zaprzeczyć nie da, że istnieje.

To jest mniej-więcej w najgrubszych zarysach ewolucja sztuki do dzisiaj. Sztuka jest najczystszy objawem siły twórczej w człowieku, który w niej świata przyrodzonego swój własny świat duchowy przeciwstawia. Powstanie właściwej sztuki twórczej poprzedza okres naśladownictwa przyrody. Naśladownictwo, początkowo bezpośrednie, pozostaje następnie w sztuce jako tło, coraz mniej pod wzorzystym haftem widoczne. Pierwszy okres sztuki znamionuje dążność do działania przez masę; materja i jej rozmiary są niemal wszystkim. Pod koniec tego okresu zjawia się zmysł dla formy, która przedewszystkiem

przez swą potworność wrażenie wywołuje. Okres drugi, grecki, udoskonala formę i wyraża przez nią harmonijne piękno i życie. Okres trzeci wprowadza do sztuki ideję i stwarza symbol: jest okresem myśli w sztuce. Odrodzenie, jako czwarty okres, usiłuje stworzyć syntezę dwóch poprzedzających. Piąty, który się zaczyna, uduchowia sztukę jeszcze więcej, każąc jej być wyrazem tego, co w głębi duszy ludzkiej pod progiem świadomości leży, stamtąd nowe syntezy na światło wydobywać i w symbolach przyszłość jeszcze nie wcieloną stwarzać. W ten sposób sztuka uduchowiając się, rozszerza swój widnokrąg, coraz ogólniejszą i doskonalszą syntezą się staje.

Mówilem dotąd tylko o sztukach plastycznych, ponieważ ewolucja ich, najmniej wahaniom podległa, najlepiej za przykład służyć może; ten sam postępek jednakże, choć nieco trudniej, da się wykazać w poezji, która większe skoki i zwroty w drodze robiła, — a także, jak sądzę, w muzyce, o której zresztą nie mówię, ponieważ historii jej rozwoju nie znam dostatecznie.

To pewna, że dzisiaj we wszystkich działach sztuki czyste, a więc zarówno w plastyce, jak muzyce i poezji, znajdziemy tę dążność, która kierunki na niej polegające tak łączy, iż choćby do różnych działów należały, tworzą w istocie sztukę jedną, różnemi tylko materiałami (kształt-barwa, dźwięk, słowo) się posługującą, a różną zasadniczo od wszystkich kierunków, tej cechy pozbawionych. Zdanie to będzie niewątpliwe dla każdego, kto sztukę uważa za objaw ducha, w duchu się tworzący a uzewnętrzniający się tylko mniej lub więcej dokładnie w dziełach, nie zaś za wirtuozowskie rzemiosło, zasadzające się jedynie na zręczności palców albo wrażliwości oka lub ucha.

Powiedziałem, że możnaby sztukę, o której mowa, ochrzcić ogólnem mianem «symbolizmu». Cóż pojęcie symbolizmu ma właściwie wspólnego z uduchowieniem i rozszerzeniem horyzontów sztuki? Cóż to jest symbol przede wszystkim — w dzisiejszem, pogłębionem znaczeniu?

Sztuka wyrosła z fantazji, która jest intuicyjną zdolnością tworzenia rzeczy nowych. Wiadomo powszechnie, że pierwiastków nowych nikt stworzyć nie zdoła; tworzymy tylko nowe syntezы rzeczy danych. Synteza jest organiczną jednością wyższego rzędu, w której pierwiastki w pewnym prawidłowym stosunku do siebie się znajdują. Odróżnić więc w niej trzeba dwie rzeczy: części składowe i istotę stosunku, — jego wykładnik. Mogę sobie łatwo wyobrazić syntezы, które, mimo różne składniki, mają ten sam wykładnik (według wzoru: $a : b = c : d$). Biorę przykład ze świata wrażeń zmysłowych. Zestawienie barwy żółtej i fioletowej wywiera na mnie pewne wrażenie, zależne właśnie od stosunku, jaki między temi barwami zachodzi. Mogę jednak wynaleść dwa tony, dźwięki, które się będą w swym zakresie tak do siebie miały, jak powyższe barwy w swoim. Dźwięki te powinny wyrzeć na mnie podobne wrażenie, bo choć składniki są odmienne, rodzaj stosunku w syntezie pozostał ten sam. Czyżby to było zbyt śmiałe, gdybyśmy przypuścili, że można znaleźć dwa wyrazy, dwa pojęcia, nawet dwa uczucia, których wzajemny stosunek byłby podobny stosunkowi barw naprzykład, o których mówiłem?

Jeśli zaś tak jest, to mogę jakąś zawilą syntezę uczuć czy myśli objaśnić lub przedstawić za pomocą syntezы z dziedziny zmysłów wziętej, jako czegoś

lepiej znanego i naoczniejszego. Będę się wtedy posługiwał alegorją, obrazem. Gdy zaś zdolam uchwycić samą istotę syntezy, niejako ów wykładnik wzajemnego stosunku jej składników — i obrazowo, gdy już inaczej nie można, go przedstawię, to stworzę symbol. Symbol nie jest bynajmniej czemś pochodnem, lecz jest zasadą, wedle której synteza się stała, jest bytem sam dla siebie. Nie służy on, jak alegorja, do objaśnienia czegoś innego, dalszego; może natomiast sam być objaśniany przez zestawienie pewnych wartości, pojęć czy obrazów, w stosunek, którego wykładnikiem on właśnie będzie.

Dla umysłów, pewną intuicją obdarzonych, symbolów sztuki objaśniać nie potrzeba, gdyż mają one dla nich same przez się wartość i znaczenie; ale wogóle, jak powiedziałem, symbole wykladać można — i to zazwyczaj w sposób wieloraki. Jest to proces ich uzmysłowienia. Wszelkie wartości, w stosunek wstawione, będą tu równie dobre, jeśli tylko tak utworzona synteza danemu symbolowi, jako wykładnikowi swemu, będzie odpowiadać. Wybór obrazów zależy po części od autora, który w dziele swem czytelnikowi (względnie widzowi lub słuchaczowi) te raczej niż inne nasuwa, po części zaś od odbierającego wrażenie, który je sobie stwarza stosownie do swego usposobienia, nastroju, myśli. Największą dowolność pod tym względem przedstawia muzyka, jako sztuka najmniej z materją związana.

Symbolizm zatem przedewszystkiem jest pewną metodą przedstawiania twórczości duszy w dziełach sztuki. Jeżeli jednak jest tylko metodą, na równi z tyłu a tyłu innemi, odnoszącemi się już do technicznej strony artystycznej pracy, już do sposobu

uzmysławiania pomysłów, — to skądże nadawanie mu takiego znaczenia, iżby miał znamionować postęp sztuki, polegającej wszakże na wewnętrznej twórczości ducha?

Wybór tej lub owej metody różnie się może przedstawiać. Obieramy jakąś metodę albo przypadkowo, dlatego, że nam jest bliższa lub lepiej znana, albo dlatego, że z pomiędzy wielu innych możliwych tę uważamy za najlepszą, albo wreszcie dlatego, że jest ona dla naszego przedmiotu i celu jedynie możliwa. W tym ostatnim wypadku metoda ma zupełnie inne znaczenie, niż w dwóch pierwszych; łączy się ona wtedy nierozdzielnie z przedmiotem i celem, z zewnętrznej formy staje się niejako istotą pracy ducha, do której się ją stosuje. Dla filozofji naprzykład takie ma znaczenie krytycyzm. Był początkowo metodą, którą się na równi z innymi stosowało, stał się zaś istotą pewnego kierunku filozofji, odkąd się przekonano, że pewne badania tylko za pomocą krytycyzmu mogą przynieść rezultaty.

To znaczenie dla sztuki, o której mowa, ma właśnie symbolizm. Póki sztuka przedstawiała rzeczy zmysłom dostępne lub dające się łatwo z zestawienia zmysłowych wrażeń wywieść, mogła je równie dobrze przedstawiać wprost, jak posługiwać się alegorją lub symbolem. Z chwilą jednakże, gdy wstąpiwszy w dziedzinę ducha, zapragnęła tajnie jego opowiadać, z chwilą, gdy chce mówić o rzeczach, które wczoraj może jeszcze nie istniały a i dzisiaj nie wszędzie istnieją, — o rzeczach, które będąc nowymi, nie mają jeszcze dla siebie wyrazu powszechnie zrozumiałego a wprost je oznaczającego, a różniąc się od wszystkiego, co dzięki zmysłom znamy, w alegorji przedstawić się

nie dadzą: musi sztuka posługiwać się wyłącznie symbolem, jako jedynym środkiem ujawnienia się na zewnątrz z ducha, w którym się poczęła. Dla tej sztuki symbol stał się koniecznością, a symbolizm dla niej jest czemś więcej niż metodą: jest jej istotą. Symbolowi, który o duchu i jego treści świadczy, służy dopiero rzemiosło artystyczne ze wszystkimi swojemi metodami i środkami. Rzemiosło samo, chociaż często pod miano sztuki się podszywa i przez większość za nią bywa uważane, sztuką jeszcze nie jest.

Rozważanie techniki symbolizmu wymagałoby obszernej pracy i bardzo szczegółowego przeglądu należących tutaj dzieł sztuki. Z samego pojęcia bowiem symbolizmu wynika, że nie ogranicza się on do pewnych określonych środków artystycznych, lecz wedle potrzeby, rodzaju przedmiotu i woli twórcy może się posługiwać całym ich różnorodnym mnóstwem. Chodzi tylko zawsze o to, aby symbol był istotnie symbolem, to znaczy, aby obok zewnętrznej, zmysłom narzucającej się wartości, posiadał głębię, — rzecby się chciało: treść transcendentalną, — i mógł na nią zwrócić uwagę zdolnych do odczucia jej ludzi. Na pierwszy warunek recepty niema i być nie może: tu wszystko od twórcy zależy; środki, służące do dopełnienia drugiego, są zazwyczaj mniej-więcej w zasadzie podobne.

Zbyt wielka zewnętrzna doskonałość, zbyt ostateczne i szczegółowe wykończenie jest wadą dzieła sztuki, z duchowego stanowiska pojętej. A to dlatego, że wtedy łatwo cenimy dzieło li tylko ze względu na miłą zmysłom harmonję, która nam zakrywa jego wewnętrzną, niejako transcendentalną istotę. Naodwrot, jeżeli w dziele, będącem wynikiem potężnej myśli

twórczej, spotykamy coś, co tę harmonję zewnętrzną przelamuje, mimowoli zmuszeni jesteśmy szukać tego «czegoś» i tak w głąb jego istotną wnikamy. Stąd w dziełach symbolistów tyle pozornych niedoskonałości; stąd niedomówienia, dysonanse, zuchwale przenośnie i przemocą powiązane z sobą sprzeczności; stąd owo tak często spotykane a płytkich «znawców» rażące lekceważenie niektórych szczegółów a forsowne podkreślanie innych. Prawdziwy artysta posługuje się temi środkami celem zwrócenia uwagi na to, co jest istotną treścią jego dzieła a wprost wyrazić się nie da.

Prawdziwy artysta! Ale wszystko, co w rękę prawdziwego twórcy jest Sztuką, może się stać w rękę naśladowcy błazństwem. Aby tworzyć rzeczy głębokie, trzeba być głębokim. Wielu przyswaja sobie manjerę symbolizmu, nie rozumiejąc go nawet i nie mając absolutnie nic w symbolach do powiedzenia, w tem jedynie przekonaniu, że wmówią w siebie i ludzi, iż płytka ich dusza «głębie otchłanne» mieści w sobie... Ale słusznie ktoś powiedział, że artyści — pomijając rodzaje pośrednie — dzielą się na bogów, rzemieślników i... małpy.

TEORJA SZTUKI »NAGIEJ DUSZY«.

Mało jest dzieł, nawet między »najgrubszemi«, któreby zawierały tyle dobrych i mądrych myśli o sztuce i twórcy, co niewielka książka Stanisława Przybyszewskiego, zatytułowana »Na drogach duszy«. A ma ta książka to do siebie, że dla umiającego czytacza mieści w sobie całą zamkniętą i skończoną teorię sztuki, podczas gdy dla innych jest tylko zbiorem często niesłychanie pięknych, ale też często paradoksalnych, luźnych fragmentów. Liczne a sprzeczne sądy o niej dowodzą tego jaskrawie.

W każdym razie przyznać trzeba, że nie daje ona bezpośrednio swej treści, lecz — że użycie wyrażenia Słowackiego — duch czytelnika musi wpierv stoczyć walkę z duchem poety, aby ją wydobyć i w ścisłą ująć formę. Różne przyczyny składają się na to, że tak jest.

Przybyszewski zanadto jest artystą, za wiele ma fantazji, za wiele potęgi twórczej, aby mógł spokojnie analizować i tłumaczyć innym to, z czego on sobie sam może, tworząc, dobrze sprawy zdać nie umie. Przytem używa terminologii swej własnej, wysoce artystycznej, bogatej i pełnej metafor, ale mało

ścisłej, mało do dzisiejszych pojęć filozoficznych zastosowanej. Stąd nieporozumienie. Przybyszewski pisze swoje artystyczne wyznania wiary i sądzi, że go już teraz wszyscy zrozumieli, a »wszyscy« właśnie dopiero teraz zaczynają go na dobre nierozumieć. Przybyszewski mówiąc o swej sztuce, tworzy na ten temat — a utwór ten nowy dla »przeciętnego« czytelnika tem niezrozumialszym się wydaje, że się od niego właśnie »wyjaśnienia« spodziewał, którego w innych utworach nie szukał. Przybyszewski mówi o »nagiej duszy«, o »sztuce absolutnej«, co trwa »od jednej wieczności do drugiej« i »był nie w przypadkowych formach przestrzeni i czasu, lecz w istocie jego pokazuje« — i o wielu tym podobnych pięknych rzeczach, które przecież »filozofja« pozytywna i trzeźwa oddawna za niecne szacherki rozbujalej fantazji uznała!...

Przybyszewski- artysta nie przekonywa wprawdzie, ale porywa, i dla tego też mniej ma przeciwników, niż Przybyszewski- teoretyk. Zarzucają mu, że stał się przyczyną zamieszania pojęć artystycznych, a nadto na teorię jego składają winy wszystkich młodzieniaszków, którzy swemi pisklęcami piórami w «absolutnej sztuce» usiłują dogrzebać się »nagiej duszy«. A jednak teoria Przybyszewskiego jest dobra, jednolita, głęboka i prawdziwa. Nie jest nowa, — owszem, w zasadzie stara jest jak świat i sztuka, -- ale jego zasługa, że przypomniał ją teraz, gdy się o niej najczęściej zapomina.

Przybyszewski opiera teorię swoją na metafizycznych i teoretyczno-poznawczych zasadach. Dochodzi do niej drogą dedukcji. Stara metoda i podobno potępiona. Ale to nic.

Świat jest dla niego jednością organiczną i żywą, skojarzeniem nieskończonej ilości istot i zjawisk. Dusze — to węzły na tej tkaninie; świat bez nich nie mógłby istnieć; one są warunkiem jego jedności i życia, — bez nich rozpadłby się, jak pęk niezwiązanego chróstu. Dusza — to synteza sama w sobie, — bez syntezy nic nie istnieje — li mgła jakichś jednorodnych i niezmiennych pra-atomów, z których żaden o drugim nic nie wie, na drugi nie wpływa — jest niczem. Synteza dopiero świat stwarza, każąc tym pra-atomom czy pra-monomom w organizmy się łączyć. Dlatego też Przybyszewski mówi czasem: dusza to absolut. Przed nią nic nie było, od niej wszystko się zaczyna.

Dusza objawia się w człowieku. Ale człowiek oprócz duszy ma mózg; obok zdolności syntetycznej posiada zdolność analityczną. Zdolność syntetyczna, twórcza, dusza — sprawiła, że człowiek ze światem jest związany i świat niejako w sobie nosi; mózg, zdolność analityczna, badawcza, sprawia, iż o tem połączeniu wie i w szczegółach je poznać się stara.

Cała różnica duszy i mózgu, tak niezmiernie dla zrozumienia teorii Przybyszewskiego ważna, jest różnicą syntezy i analizy.

Jak powszechnie wiadomo, analizą nazywamy metodę umysłu, mocą której każdą rzecz, naszej świadomości obecną, rozkładamy na czynniki prostsze i w ten sposób ją poznaniu naszemu uprzystępniamy. Analiza nie tworzy, lecz odkrywa. Mózg tedy, jako zdolność analityczna w człowieku, ma ten sam destrukcyjny charakter. Jego dziełem są nauki, zwłaszcza przyrodnicze, które ani jednego faktu nie stworzyły, lecz odkryły mnóstwo praw i zasad, czyli

innemi słowy, rozkładając zjawiska na czynniki, najprostsze i najogólniejsze z nich wwiody do świadomości ludzkiej jako wyobrażenia porządku w świecie istniejącego.

Wszelka synteza natomiast jest twórczością i na odwrót: wszelka twórczość na syntezowaniu polega. Wszak tworzyć — znaczy pierwiastki dane tak ze sobą wiązać i łączyć, aby powstała z nich jedność wyższa, organiczna, której przybywa to, czego w pierwiastkach owych jeszcze nie było: ich wzajemny stosunek, forma. Tak postępuje muzyk, układający sonaty z kilkunastu zasadniczych tonów, tak poeta, który z ograniczonej liczby wyrazów i pojęć tworzy swe dzieła. Dusza, jako syntetyczna zasada, jest twórcza przedewszystkiem i nadewszystko. Przybyszewski powiada: Sztuka jest jedynym objawem duszy. Powinien był powiedzieć: Twórczość jest jedynym objawem duszy a sztuka jej najczystszy objawem.

Dusza zazwyczaj w objawach swoich z mózgiem się łączy; wszelka twórczość zawiera także pewne pierwiastki analityczne, które jej tamę stawiają i pewnych prawideł każą się trzymać. Gdzie zaś spotkamy syntezę, jeśli to możliwe, od wszelkiej analizy wolną, stwarzanie, w którym za materiał służące pierwiastki najzupełniej swą odrębność utracą na rzecz tej nowej jedności, co z nich się rodzi — tam będziemy mieli z ną gą duszą do czynienia.

A naga dusza jest przedewszystkiem nielogiczna. Bo logika cała, o ile nią nazwiemy prawidła, stosowane do naszej świadomej pracy myślowej — to analiza, to mózg. Wszelkie czynności logiczne na analizowaniu polegają. Definicja jest analizowaniem treści danego pojęcia; sylogizm, w którym z ogólniejszych

przesłanek więcej szczegółowy wniosek wyciągamy, polega na wyłączeniu szczegółu z ogółu i wydzieleniu cech wspólnych z jednego i drugiego, a więc również na analizie. Indukcja jest analizą sama w sobie: ze szczegółów w treść bogatych a w myśli naszej rozłożonych, wspólne cechy wyłączamy i uogólniamy. Synteza w logice formalnej ma tak małe zastosowanie, że ginie niemal zupełnie wobec ogromu czynności analitycznych. Nawet tworzenie zdań syntetycznych pozornie tylko na syntezowaniu się opiera. Wszak najpierw mamy syntetyczne wyobrażenie np. papieru czerwonego, które w nas powstało bez względu na logiczne reguły, a następnie dopiero to wyobrażenie analizujemy i mówimy: papier jest czerwony!

Jeżeli tedy naga dusza nie ma nic z mózgiem — analizą — wspólnego, to tem samem stać będzie poza wszelką logiką. »Ponad wszelką logiką« — powiada Przybyszewski. Wobec tego »dla mózgu dwa a dwa jest cztery, a dla duszy może być milion!« — tak, jak sto tysięcy cegieł dla kupca są stu tysiącami cegieł, a dla architekta mogą być... katedrą gotycką. Dusza jest potęgą twórczą a na prawa logiki się nie ogląda, mnożąc więc dwa razy dwa — nieświadomie, bo tak pracuje zawsze, — może śmiało te parę marnych setek tysięcy dodać z własnych zasobów i powiedzieć: milion! Wszak tak czyni, gdy na świetlne podrażnienie kilkuset drobnych kończyn nerwu ocznego odpowiada potężnym okrzykiem: świat jest piękny!

Naga dusza nie jest także świadoma w zwykłym tego słowa znaczeniu. Mózg pracuje w świetle: wszelkie analizowanie dokonywa się w świadomości; badając coś, wiemy, że to badamy i wiemy równocześnie, jak badamy, jak całość na części rozkładamy —

i możemy każdej chwili zdać sobie sprawę z przebytej drogi myślowej.

Nasze ciaśniejsze osobowe »ja« jest przy każdej czynności analitycznej obecne; owszem, przeciwstawia się nawet wyraźnie badanej rzeczy, jako podmiot badający. Dzieje się to nawet wtedy, gdy podmiot i przedmiot w istocie niezaprzeczalną jedność stanowią, jak na przykład przy samoobserwacji psychologicznej. Analiza może się stać przez przyzwyczajenie podświadomą; nieświadoma nie jest nigdy. Większość syntez natomiast nieświadomie zawiązujemy i gubimy w nich swoje »ja« najzupełniej. — Weźmy za przykład najzwyklejsze (nie mówię: najprostsze!) syntezы umysłowego życia: wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia, uczucia i popędy. Pojawiają się one w świadomości naszej jako twory już gotowe i napozór jednolite; dopiero zastosowana do nich analiza przekonywa nas, że tak nie jest. Dowiadujemy się, że wrażenie jest syntezą naszego układu nerwowego z zewnętrzną podniętą, że spostrzeżenie jest syntezą setek tysięcy drobnych wrażeń zmysłowych — i dziwimy się, żeśmy, nic o tem nie wiedząc, syntezы te zawiązali! Niepodobna nam nawet powtórzyć drogi, na jakiej doszły do skutku; nie wiemy często, co w nich z nas jest a co z zewnątrz; sprzecząmy się w grubych i mądrych książkach, czy są samodzielnym wytworem naszego »ja«, czy też wiernem odbiciem tylko czegoś poza nami istniejącego! A cóż mówić dopiero o uczuciach i popędach, gdzie podmiot odczuwający i przedmiot uczucia czy pożądanja zlewają się w jakiś dziwny sposób ze sobą tak najdoskonalej i wytwarzają te zawile i wszelkim zapędом badawczego mózgu urągające zjawiska psychiczne? Każdy powie, jaką drogą indukcji doszedł

do tej lub owej prawdy naukowej, — ale konia z rzędem temu, kto wyjaśni w ten sam jasny sposób, jak w nim uczucie powstało! Naga dusza, zasada syntetyczna sama w sobie, pracuje nieświadomie (o słowa i znaczenia, które my wyrazom nadajemy! podobno i byt cały ma być »nieświadomy«? — że coś z pod kontroli mózgu się usuwa, to już »nieświadomem« zwiemy!), w otchłannej swej głębi zawiązuje syntezę, gromadzi swe skarby i z nich coraz nowe wiecznie głodnemu żebrakowi i marnotrawcy, mózgowi, rzuca na pożarcie. Dusza mózgowi w swój warsztat zaglądać nie pozwala i tam, z pod jego małostkowej, logicznej kontroli usunięta, stwarza dziwy niesłychane, czasem nielogicznością swą aż potworne. Czyż nie dowodzi tego mnóstwo syntez, które mózg zdumiony i nieporadny nazywa uludą, przywidzeniami, niewytłumaczonymi uczuciami i popędami bezzasadnymi?

Mózg, analiza, nie dotyka nigdy rzeczy poza świadomością naszego »ja« się znajdujących. Rozkładamy i badamy tylko nasze stany psychiczne, nasze wyobrażenia i pojęcia rzeczy. Krąg świetlny, który nasza osobowa świadomość rzuca, jest zarazem ostateczną granicą, pokąd mózg dotrzeć może. Ponieważ poznaniem w naukowym znaczeniu nazywamy nie samą syntezę, w której skład wciągnęliśmy rzecz poza nami istniejącą, lecz dopiero logiczne zgłębienie, zanalizowanie owej syntezę, przeto mówimy, że poznanie nasze jest ograniczone i nigdy nie będzie mogło przekroczyć pewnego, z góry dającego się oznaczyć kresu. Powinniśmy mówić: mózg nasz jest ograniczony. Bo dla nagiej duszy, dla czystej syntezę granic w istocie niema. Sięga ona daleko, daleko po za granice świadomością zakreślone. Przedewszyst-

kiem, nim rzecz jakaś stanie się naszym wyobrażeniem, a więc niejako częścią naszego świadomego »ja« mózgowi dostępną, dusza sięga po nią i ogarnia ją. Gdyby nie to, nicbyśmy zgoła nie wiedzieli o świecie zewnętrznym, jako naszej osobowej świadomości nieposiadającym. Następnie są w nas syntezy, których składniki leżą w czasie daleko po za pierwszymi przeblyskami naszej świadomości. Wszak pod postacią tak zwanego »charakteru«, »sumienia«, «oddziczonych zdolności i skłonności», nosimy w sobie syntezy, na których treść rozwój całych wieków i pokoleń się składał! Czynniki te, zdolności analitycznej a zatem i poznaniu wprost niedostępne, z pod świadomości się usuwające, są snadź w duszy naszej obecne, skoro każdej chwili wpływają na czyny nasze i nasz sposób myślenia.

Każdy z nas jest zwierciadłem, w którym się promienie całego świata zestrzeliwają, księgą, w której cała jego historia jest spisana. Jeno że zwierciadła tego małą tylko część widzimy, z tej księgi ledwie parę kart z trudem umiemy odczytać.

Zdolność analityczna kończy się w przestrzeni z ostatnimi rozgałęzieniami centralnego układu nerwowego, — w czasie do chwili obecnej jest ograniczona; zdolność syntetyczna w przestrzeni sięga nad gwiazdy, w czasie po za pierwsze objawy życia organicznego na ziemi. Dusza przestrzeni nie zna, bo rzeczy odległe z sobą łączy; nie zna czasu, bo przeszłość w sobie nosi, a tem samem i przyszłość ze siebie tworzy. Dla niej istnieje tylko byt i wieczność.

Wiemy od czasów Kanta (a właściwie od dawniejsza nawet), że czas podzielny i przestrzeń trójwymiarowa — to tylko nasze podmiotowe formy

poznania. Mózg, który analizuje, dzieli rzeczy pod względem czasu i przestrzeni, a nadto będąc sam ograniczonym, wrywa je z ogólnego związku świata, ze sprzężonych wzajemnych oddziaływań i wpływów wszystkiego bytującego. To warunek jego poznania; rzeczy tak mu się zjawiają, choć nie tak istnieją. Mózg zna tylko »zjawiska«. Dusza tych sztucznych form nie potrzebuje. Jej, która syntezuje, byt przedstawia się takim, jaki jest: jako jedność w różności pod względem czasu ni przestrzeni niepodzielna. Podczas gdy mózg spostrzega szczegół, część, dusza chwyta ogół, całość; nie troszczy się ona o czynniki, zwracając uwagę jeno na zasadę, która je ze sobą powiązała. Dusza widzi byt w istocie jego, bo... sama jako zasada syntetyczna jest istotą bytu.

A co za tem wszystkim idzie: mózg wraz ze swą ciasną świadomością osobową jest śmiertelny; dusza — nieśmiertelna. Jako przed nią nic nie było, tak i skończyć się nie może, gdyż czasu dla niej niema.

Ale mózg o tem wszystkim najczęściej nie wie, przeto jej tego zaprzecza. Pozwólmy mu, toć to jest jego...

Określiwszy w ten sposób istotę duszy i mózgu, przechodzimy do określenia istoty sztuki. Sztuka jest tworzeniem; jest tedy objawem duszy, która syntezuje i tworzy.

Rzadko jednak spotykamy w życiu objawy »nagiej« duszy, to znaczy — przypominam — syntezy czyste, od wszelkich pierwiastków analitycznych wolne. Po większej części pracuje dusza wspólnie z mózgiem, a często nie może się pozbyć jego natrętnego współpracownictwa nawet wtedy, gdy ono jej raczej przeszkadza, niż pomaga. Stąd analityczne pierwiastki w sztuce. Im ich więcej, tem więcej sztuka z twór-

czej staje się odtwórczą, opisową, wyjaśniającą, przedmiotową, realistyczną, tem więcej szuka »prawdy obiektywnej«, zwraca uwagę na szczegóły a przeocza ich związek wewnętrzny. Przeciw tej sztuce realistycznej, sztuce mózgu i analizy, powstaje Przybyszewski, nazywając ją »bezdrożem duszy«. Jeżeli się przyzna Przybyszewskiemu jego *petitio principii*, że sztuka prawdziwa jest objawem duszy i tylko duszy, jako jedynej w człowieku zdolności twórczej i syntetycznej, to tem samem przyznać mu trzeba wszelkie dalsze wnioski, które z tego założenia wyciąga i jako nieprawą odrzucić wraz z nim sztukę ową, w której dusza z mózgiem szuka kompromisów i syntezuje to tylko, co on jej syntezować pozwoli, i nadto tak, jak on jej to czynić każe.

A jednak większość artystów idzie drogą mózgu — ponieważ... jest łatwiejsza. Choć ją Przybyszewski nazwał »bezdrożem duszy«, przecież zabłądzić na niej niepodobna. Ma się tam doskonałych przewodników: codzienne doświadczenie i logikę. Nie potrzeba nic tworzyć, nie potrzeba wielkich bólów rodzenia przechodzić; wystarczy trochę trudu, cierpliwości i co najwyżej zręczności jeszcze. Wedle znanej recepty: Weźmiesz swą świadomość, zanalizujesz ją, przeciwstawisz swoje »ja« swym własnym wyobrażeniom (jeśli chcesz koniecznie, to i uczuciom), jako podmiot przedmiotowi, następnie zanalizujesz owe przedmioty, wybierzesz z nich to, co gładkie i łatwo da się przelknąć, połączysz to razem i dasz po kawałku zażywać tym, od których pragniesz pomazania na artystę. *Probatum est.* Publiczność będzie zadowolona, bo duch jej nie będzie potrzebował mieć lwiej paszczy, aby przelknąć strawę, którą mu po-

dasz. — Artysta pracujący mózgiem przedstawia świat tak, jak go zmysły widzą: wyodrębnia i przedstawia szczegóły, odtwarza, opisuje, tłumaczy i wyjaśnia. Dziel jego odczuwać nie potrzeba, bo można je pojąć. A to znacznie łatwiej.

Sztuka duszy, to sztuka syntetyczna, sztuka, która tworzy. Idealem jej byłaby sztuka »nagiej duszy«, nie zawierająca wcale pierwiastków mózgowych, analitycznych. Do tego czasu sztuka taka idealna nie istnieje i prawdopodobnie w obec rodzaju naszych zdolności poznawczych nie będzie nigdy mogła istnieć. Przybyszewski, zdaje mi się, świadom jest tego i ilekroć mówi o sztuce duszy lub nagiej duszy nawet, ma na myśli sztukę o ile możności jak najwięcej do owego ideału zbliżoną, a więc jak najmniej wykazującą pierwiastków analitycznych.

Wiele oburzenia wywołało między niektórymi pseudo-zawodowymi pseudo-krytykami zdanie Przybyszewskiego, że sztuka jest bezpośrednim objawem absolutu. Zdaje się, że jest to wojna o słowa. Dla Przybyszewskiego dusza, jako synteza rozpieczętowane pierwiastki bytu jednocząca w sobie w całość, którą zwiemy światem, jest najpierwszą i ostateczną zasadą istnienia, a więc tem, co po wszystkie czasy spekulatywna filozofja chrzcila mianem absolutu. Sztuka syntetyczna jest bezpośrednim objawem duszy, a zatem absolutu. Rzecz jasna, że nie odnosi się to do sztuki analitycznej, która jest poniekąd jej przeciwstawieniem.

Warunki, przy których sztuka zasługuje na miano sztuki duszy, określił Przybyszewski z wielką ścisłością i zgodnie z powyższymi zasadami metafizycznymi. A więc przedewszystkiem musi to być sztuka, która stwarza rzeczy nowe. A więc, mówiąc innymi słowy,

sztuka, która widzi swe zadanie nie w objaśnianiu i udzielaniu syntez od wieków zawiązanych, nie w harmonizowaniu ich i strojeniu co najwyżej nowemi dodatkami, lecz zwraca się cała ku zawiązywaniu syntez jeszcze nie zawiązanych, ku przetwarzaniu świata wedle swej myśli, stwarzaniu nowych rzeczywistości, które przez to, że do istniejących żadną miarą nie są podobne, bywają zazwyczaj nazywane uludą, mrzonką, majaczeniem. Bo o cóż chodzi! — Wszak spostrzeżenie w psychologii jest syntezą niezliczonych wrażeń psychicznych, wywołanych pewną grupą podniet zmysłowych. Nosi ono cechę powszechności, — to znaczy: każdy człowiek, doznając tych samych podniet zmysłowych, zawiązuje tę samą syntezę, czyli tę samą rzecz i tak samo spostrzega.

Dzięki tej powszechności zwiemy spostrzeżenie rzeczywistem, a następnie przymiotnik na podjętę przenosząc i przedmiot jego za taki uważamy. Wszelki twór wyobraźni jest również syntezą odtworzonych wrażeń zmysłowych, której brak tylko powszechności tamtę cechującej. Dlatego mówi się o niej, jako o czemś niereczywistem. — A jednak — wypadaloby raczej twory wyobraźni nazwać rzeczywistszemi od spostrzeżeń, bo wszak więcej w nich syntezy, a synteza jest podstawą bytu i... rzeczywistości we właściwym znaczeniu...

Analityczna sztuka mózgu przedstawiała szczegóły, szukała ich, tworzyła je nawet sztucznie, rozrywając ciągłość bytu; dla sztuki syntetycznej natomiast szczegół, jako wyodrębnione zjawisko, nie istnieje. Synteza tem właśnie różni się od prostej sumy lub konglomeratu, że pierwiastki w niej zatracają swą odrębność na rzecz nowej jedności, którą

tworzą. Ku tej nowej jedności właśnie cała sztuka duszy się zwraca; szczegóły są dla niej tylko surowym materiałem, cegiełkami, które wedle potrzeby przeistacza, oblamuje i zmienia, aby z nich wznieść swój budynek. Chodzi jej o stosunki pomiędzy rzeczami, nie o rzeczy same. Na ten stosunek wzajemny rzeczy nacisk kładzie, ten stosunek podnosi i w ten sposób stwarza swoje »nowe dreszcze«, swe objawienia i nigdy nie widziane światy.

W studjach swych o Munku i Vigelandzie daje Przybyszewski kilka przykładów, które wybornie to ilustrują. Jeden z nich przypomnę. — Obraz Munka: Krajobraz jakiś z nad norweskich fjordów, niebo w dziwne, nieprawdopodobne smugi postrzępione, wzgórz i lasy malowane naiwnie konturami czarnymi, grubymi na palec, — woda podobna do kałuży rozlanej farby, na tem plama jaskrawa, mająca przedstawiać czółno i plama biała, co ma być postacią dziewczęcą. Wszystkie te szczegóły niedołążne, grubo naszkicowane, zdołałby gimnazjalista lepiej »odmalować«. Każdy z nich osobno wzięty jest niedorzecznością, ale cóż artyście na nich zależało! Celem jego było to, co z wzajemnego stosunku tych szczegółów, z ich syntezy się wylania: ten bezdenne, przeraźliwie smutny, milczeniem aż w niebo krzyczący nastrój, co snadź kiedyś w głębi duszy malarza się zrodził i tak mu świat widzieć kazał, jak on go teraz na swym obrazie przedstawił. I to jest w tem dziele nowe, — bo w szczegółach nowości być nie może. Szczegóły się przekształciły, zogólnikowały, nagięły do syntezy. Obraz jest całością, dziełem jednolitem; przecięty na dwoje traci całą wartość i całego ducha, podobnie jak drzewo przerażane traci zdolność życia. — Ileż

w muzeach naszych przechowujemy ogromnych płócien, które na dziesięć części rozcięte, dałyby dziesięć ładnych obrazków! Jak materja wzorzysta, którą się na lokcie sprzedaje...

Obrazy malarzy mózgowców dają co najwyżej sumy szczegółów, a suma nie zawiera ponadto, co się już w szczegółach mieści, — i dlatego z obrazów tych możemy się dowiedzieć, co artysta widział lub wyobrażał sobie, ale nie dowiemy się, co czuł lub myślał. Podmiot jest tutaj ściśle od przedmiotu oddzielony, tak, jak to zawsze bywa w ciasnej naszej świadomości, równoznacznej z mózgiem. Dla duszy jednak ta sztuczna różnica nie istnieje. Ona nie przeciwstawia swych własnych wyobrażeń swemu »ja«, nie wyrzuca ich na zewnątrz, lecz owszem wszystko, co ogarnie, jednoczy i łączy, wszystko czyni »stanem wewnętrznym podmiotu«, częścią jego integralną. Dusza nie obserwuje, lecz przeżywa wszystkie wypadki, świata zewnętrznego nie poznaje, ale go czuje niejako, — bo jest właśnie syntezą tego wszystkiego, co mózg za »przedmiot« uważa. Wobec tego artysta, co drogami duszy chodzi, daje w dziełach swych syntezę, która jest nim samym, treścią jego i istotą. Dla niego każda barwa, każdy ton, kształt, słowo — stają się tylko wyrazem jego wewnętrznego »nastroju«, jego myśli; nie maluje on rzeczy tak, jak je widział, lecz tak, jak je czuł; nie przedstawia tego, co sobie wyobrażał, lecz to, co myślał.

Występują tedy w sztuce syntetycznej dwa momenty, którychbyśmy w sztuce analitycznej próżno szukali: pierwszym z nich jest podmiotowość, polegająca na tem, że artysta cały świat zewnętrzny czyni niejako wypadkiem swego życia, — drugim

idejowość, rozumiana jako zdolność wyrażania pewnej, mniej lub więcej nowej myśli ogólnej, w szczegółach przedstawianych bezpośrednio nie zawartej.

Gdzie jednak trzeba szukać źródeł tej sztuki? Tam, gdzie przeważną część syntez naszych wiążemy, to jest w tak zwanem nieświadomem życiu duszy. Stamtąd, z tej tajemnej głębi, gdzie wszelka jedność się rodzi, mamy syntezę na jaw wyciągać, aby im w dziełach sztuki dać wyraz. Dlatego też Przybyszewski nazywa sztukę: uświadamianiem coraz obszerniejszej treści duszy. Ale zarazem staje się on przez to rzecznikiem natchnienia, inspiracji w najczystszej formie, gdyż udział świadomości przy tworzeniu ogranicza do roli narzędzia niezbędnego, które jest posłuszne woli, poza niem źródło mającej. Tylko że według niego to źródło tryszcze na dnie w duszy samej — od wszelkiej transcendentalności dalekie.

Przybyszewski nie rozumie i nie chce sztuki robionej; dla niego każde dzieło artysty powinno wybuchać z jego wnętrza — jednolite, całe, niepodzielne.

A jeśli mówi następnie wbrew utartym pojęciom i wyrazom, że sztuka taka »być w jego istocie, a nie w przypadkowych formach, zjawiskach« przedstawia: to jest tylko konsekwentny. Wszak synteza, w której ostatecznie cała sztuka duszy się streszcza, jest właśnie istotą, najpierwszą zasadą bytu. Zjawiskiem jest tylko to, co się analizującemu mózgowi przedstawia jako szczegół wyodrębniony, w kategoriach czasu i przestrzeni zamknięty. Szczegóły się zmieniają, jak atomy w naszym ciele; synteza sama jest jednak niezmienna i w czasie wiecotrwała; istnieje nawet wtedy, gdy jej składniki zupełnie się rozprzegną, jak na przykład pojęcie dawno zmarłego

człowieka. Im tedy sztuka mniej nacisku kładzie na szczegóły, podnosząc natomiast to, co one w zestawieniu mają wyrażać, tem więcej się uwalnia z ciasnych kategorii czasu i przestrzeni, tem więcej zbliża się do swego ideału, którym jest: mówić do wszystkich wieków i ludów, w imieniu wszystkich wieków i ludów, — albo krócej: mówić do człowieka w imieniu człowieka.

Indywidualizm w sztuce nie polega na przedstawieniu swego »ja« w szczegółach, analizowaniu swych uczuć i myśli, spowiadaniu się ze swego życia, — ale na zawiązywaniu syntez na podstawie praw swej duszy — na swój własny sposób. Indywidualizm tak pojęty sztuki nie zacieśnia bynajmniej ani jej do osobowych zjawisk nie ogranicza, jakby się to zrazu zdawać mogło, gdyż nie odnosi się do szczegółowej treści, lecz do formy istotnej, która jest niepożyta i wiecznotrwała, a przez jednego stworzona, staje się własnością wszystkich, co ją zdolają objąć i treścią swą własną wypełnić. Nadto indywidualizm jest warunkiem prawdziwej sztuki duszy, która ma być stwarzaniem: kto zawiązuje syntezę według gotowej cudzej recepty, choćby za materiał użył względnie nowych pierwiastków — nie stwarza, lecz powtarza.

Jednym z momentów indywidualności osobistej jest indywidualność narodowa człowieka; wszelka tedy sztuka indywidualna będzie z konieczności sztuką narodową zarazem. I tu Przybyszewski z ogromną słusznością zwraca uwagę na tę wielką prawdę, że narodowość sztuki nie polega bynajmniej na tem, ażeby treść swą materialną z narodowego życia czerpała, lecz raczej na tem, ażeby duch tego życia, duch narodowy piętno swe na niej wyciskał, w niej się od-

zwierciedlal. Rzecz to z dawna przesądzona i niewymagająca dalszych komentarzy.

Przybyszewski wymaga dalej, aby do sztuki, która się rodzi w nieświadomej głębi człowieka, poza mózgiem, nie stosowano codziennych reguł logiki, — gdyż znaczyłoby to: poddawać ją kontroli mózgu, nie mającego z nią nic wspólnego.

Jest nieco przesady w tem wymaganiu, wynikającym bezpośrednio z założenia, że sztuka, jako czysty objaw duszy, nie powinna się żadną miarą liczyć z mózgiem. Gdyby tak było, nie moglibyśmy istotnie wymagać od sztuki logiki, ponieważ jest ona »nagiej« duszy całkowicie obca; Przybyszewski zapomina tutaj jednak o tem, że sztuka, chcąc się udzielać innym, musi mózgu używać do pomocy. Właściwym czynem artysty jest uświadomienie w sobie nowej, w duszy zawiązanej syntezy i gdyby artysta chciał tylko twórcą pozostać i nie zniżać się wcale do roli rzemieślnika, nie wychodzić z zakresu tego, co dusza działa, musiałby na tym jednym czynie poprzestać. Sztuka jego byłaby wtedy istotnie sztuką nagiej duszy, ale byłaby zarazem sztuką Jedynego dla Jedynego w najściślejszem tego słowa znaczeniu — sztuką twórcy dla siebie samego. Dusza nie ma sposobu udzielenia swej treści bezpośrednio innym; zadanie to spełnia mózg, który sam jeden, jako właściciel zmysłów, na zmysły działać umie i może. Jego jest rzeczą syntezę w zogólnikowanych odpowiednio szczegółach przedstawić, albo — jeśli zdolen to uczynić — dać jej wyraz w symbolu, będącym niejako jej wykładnikiem. W każdym razie będzie to już czynność analityczna, ściśle do duszy nie należąca. Współdział mózgu tedy jest w udzie-

laniu sztuki innym konieczny. Cała rzecz w tem, aby mózg nie brał nad duszą góry, nie psuł i nie trwonil tego, co ona stworzyła, lecz owszem był jej posłusznem narzędziem, wiernym i poddanym sługą. A zatem: wprawdzie artysta, stwarzając syntezę, z logiką liczyć się nie potrzebuje a nawet nie może, gdyż posługuje się w tym czynie duszą, organem, któremu logika wszelka jest obca; ale z chwilą, kiedy syntez tych innym udzielić pragnie i mózgu do pomocy wzywa, z konieczności w pracy swej prawom logiki poddać się musi. Wszak, jeśli naprzykład jest poetą, poddaje się prawom gramatyki, które wreszcie nie są niczem innym, jak zastosowaniem do języka niektórych zasad logicznych.

Artysta analityk zadanie miał łatwe: wszak przedstawiał innym produkty swej analizy, pięknie wybrane, a więc rzeczy, które mózg z natury swej umie przedstawiać i nawzajem pojmować. Artysta duszy natomiast spotyka się tutaj z trudnością, o którą często cała sztuka jego się rozbija: ma za pomocą znaków, środków, przez mózg i analizę stworzonych, przedstawić syntezę i to przedstawić ją tak, aby jej jedność na tem jak najmniej ucierpiała. I dlatego to, co jest produktem jego sztuki innym dostępnym, będzie zawsze tylko mniej lub więcej niedokładnym znakiem tego, co on w swojej duszy stworzył. To też sztuka analityczna jest dostępna dla każdego, kto tylko ma oczy ku widzeniu a uszy ku słuchaniu; sztuka syntetyczna natomiast roztacza swe skarby tylko przed tym, kto zdoła z niedokładnych znaków jednolicie odczuć to, co czuł artysta w świętej chwili tworzenia, w swej »cudu godzinie«, — kto jest sam t w ó r c ą na tyle, że może przez

artystę zapłodniony porodzić w głębi swej duszy syntezę, którą on, artysta, sam począł ze siebie. Trzeba być prorokiem, aby móc przyjąć objawienie. Sztuka syntetyczna jest sztuką nielicznych i wybranych — dla nielicznych i wybranych tylko.

Bądź co bądź słuszną zauważyć na tem miejscu, że Przybyszewski nie dość jasno zdaje sobie sprawę z tego, że każde dzieło artysty syntetyka może być li tylko symbolem wewnętrznego życia duszy.

Utrzymuje mianowicie, że słowo, o ile nieświadomie ciągłość obecnego w duszy uczucia wyraża, zwłaszcza zaś dźwięk muzyczny, mogą bezpośrednio syntezy w duszy zawiązane oddawać i przeczy, jakoby wtedy były tylko symbolami syntez. Słowo takie i dźwięk taki nazywa meta-słowem i meta-muzyką.

Na pierwszą część twierdzenia jego ostatecznie zgodzić się można. Wszak oddać coś bezpośrednio znaczy: znaleźć dla tego nieświadomie odpowiedni wyraz, — a to da się jeszcze przypuścić, chociaż prawdopodobniejszem się zdaje, że jeżeli chodzi o artystyczny (to znaczy: najdokładniejszy i najjednolitszy) wyraz zewnętrzny jakiegoś stanu duszy, udział świadomości w jego wynalezieniu jest nieodzowny. Niepodobna jednakowoż zgodzić się na to, ażeby wyraz zewnętrzny, zmysłom dostępny, choćby był najbepośredniejszy, miał być równoznaczny, identyczny z syntezą wewnętrzną, którą wyraża. A w takim razie będzie symbolem.

A nawet sędzę, że to jest właśnie najistotniejsza różnica między dziełami artystów mózgu a duszy, że te pierwsze są tworamı skończonemi i wszystko w sobie mieszczą, co artysta chciał innym podać,

podeczas gdy drugie są symbolami tylko rzeczy niewyraźnej i mają za sobą całą otchłanną głębię twórczej duszy artysty.

O ile granice między sztuką analityczną i syntetyczną w zasadzie jasno się zarysowują i w większości wypadków łatwo się pociągnąć dają, o tyle spotykamy się z trudnością, gdy nam przychodzi odzielić artystów pracujących mózgiem od artystów duszy. Pochodzi to stąd, że twórczość jednego i tego samego artysty bywa zazwyczaj nierówna: obok dzieł o wybitnych i przeważających cechach sztuki syntetycznej spotykamy w niej dzieła, które są prawie tylko wytworami analizy i pewnej, nieraz nawet bardzo wysokiej, zręczności rzemieślniczej. A nadto w jednym nawet i tem samym dziele artysta nie wszędzie jednakowo jest sobą. Największe arcydzieła starszej zwłaszcza sztuki tę chwiejność wykazują; znajdujemy w nich obok wielkich symbolów, sztukę duszy cechujących, olbrzymie mnóstwo czysto analitycznych pierwiastków. To tylko pewna, że kto był wielkim twórcą i nowe drogi torował, zawsze był w zasadzie syntetykiem. Sztuka analityczna jest przede wszystkim sztuką epigonów.

Ale zarazem jest sztuką dla tłumów.

Przybyszewski nie uznaje celu w sztuce, — protestuje przeciw stosowaniu do niej pojęć dobra i zła, piękna i brzydoty jako miarodajnych reguł.

Pojęcie celu dwojakie ma znaczenie. Przede wszystkim celem nazywamy wyobrażenie czegoś nieistniejącego, co urzeczywistnić chcemy. Jeżeli za właściwy czyn artysty uważamy uświadomienie w sobie nowej, nieświadomie związanej syntezy, to oczywiście o celu zewnętrznym tego czynu mowy być

nie może. Celową w tem znaczeniu może być tylko ta czynność, która się już w pełnej świadomości odbywa. Celem zaś dalszej, uzewnętrzniającej pracy artysty jest urzeczywistnienie syntezy w duszy związanej dla innych, znalezienie dla niej najdoskońalszego wyrazu. Co nadto jest — nie jest ze sztuki. W tem tedy znaczeniu sztuka celu nie ma, albo — jest celem sama dla siebie.

Następnie celem wewnętrznym nazywamy kierunek, w jakim rozwój danej rzeczy się odbywa. Celem w tym znaczeniu Przybyszewski sztuce nie odmawia, owszem, oznaczył go wyraźnie jako uświadomienie coraz to obszerniejszych dziedzin duszy — a tem samem i świata.

Dobro i zło — to pojęcia z innej zaczerpnięte dziedziny, z dziedziny praktycznego, społecznego życia człowieka, a nadto względne i zmienne, — nie mogą więc stanowić kryterjum dla sztuki, która z czynnem, codziennem życiem nie ma nic wspólnego a głębi istoty rzeczy odtworzyć się stara. A piękno... Co jest piękno? Snadź my je sami, każdy ze siebie i każdy dla siebie — tworzymy. Patrząc na krajobraz, my go pięknym czynimy dla siebie, syntezując odpowiednio jego szczegóły... Czy przypadkiem nie jest podobnie z dziełem sztuki? czy piękno jego nie zależy przypadkiem od patrzącego i słuchającego? Może dla twórcy pozostaje tylko tworzenie?..

Dość, że dla Przybyszewskiego jedno tylko istnieje kryterjum dla sztuki: potęga, z jaką artysta świat swój stwarza. A to kryterjum mówi głosem z płomiennego krzaka: Stwarzaj to, co nie istnieje! uświadamiaj, co jest nieświadome, — toruj drogi przez pustynię, idź przez bezdroża do ziemi obiecanej, której

nigdy deptać nie będziesz, bo w nagrodę umrzesz na górze Nebo — jeden dzień zawczasie!

Dotąd pomiąłem zupełnie artystyczną twórczość Przybyszewskiego, aby tem swobodniej mówić, jaka według niego twórczość być powinna. Nie będzie jednak może od rzeczy uzupełnić teraz na końcu szkic ten rzutem oka na artystyczny dorobek pisarza, któregośmy poznali jako teoretyka, tak niezmiernie wiele wymagającego od twórcy. — Rzutem oka tylko, mówię, gdyż wyczerpujące i sumienne przedstawienie twórczości Przybyszewskiego wymagałoby obszernego osobnego studjum, w którymby trzeba uwzględnić mnóstwo momentów, z natury rzeczy w rozprawie o jego teorji sztuki nie poruszonych. Podniosę tedy tylko to, co z treścią tego szkicu ma związek bezpośredni.

Przedewszystkiem przypomniać należy tę niewątpliwą prawdę, że każdy artysta dorabia teorję do swych dzieł, a nigdy na odwrót. Wprost nie wierzę, aby jaki twórca powiedział sobie — nim zacznę tworzyć, — taka jest moja teorja, a zatem w ten sposób będę ją w dziełach urzeczywistniał. Możliwe to jest tylko u naśladowcy, który, przejąwszy teorję z drugiej ręki, »pracuje« według recepty. Twórca przedewszystkiem tworzy, a dopiero później, jeśli w twórczości swej znajduje momenty oryginalne i mogące służyć za podstawę dla indukcji, opiera na nich pewną ilość ogólnych sądów i pojęć i mówi: To jest moja teorja. Zazwyczaj nawet mówi: To jest jedyna słuszna teorja, — i sądzi według niej nawet dzieła tych, którzy według innej, swojej własnej i znów dla siebie jedynie słusznej teorji tworzą. Jeśli zaś artysta takich momentów nie znajdzie, albo znalazłszy,

nie umie wznieść się od nich do abstrakcji, twierdzi wtedy, że teorią pogardza, albo radykalniej: że wogóle teorii niema i być nie powinno.

Sądząc z tego, wydawałoby się, że twórczość artysty każdego powinna być najdoskonalszym wyrazem jego teorii, jako że jej za podstawę służyła. Tak jednak nie jest. Przedewszystkiem żaden artysta nie tworzy jednolicie; owszem, w dziełach każdego znaleźć można wielką różnorodność, będącą z jednej strony objawem bujności, z drugiej niedostatecznej jedności twórczego ducha. Następnie, budując teorię, opiera ją na tych momentach, które sam uważa za najwięcej swoje, najwięcej oryginalne — a zatem i najlepsze. (Zawsze bowiem człowiek to uważa za najlepsze, o czem sądzi, że to on tylko zrobić potrafi, a nikt inny. Stąd olbrzymia względność w nadawaniu superlatywów). Wobec tego w dziełach artysty zawsze znaleźć możemy rzeczy, będące doskonałym wyrazem jego teorii, — nigdy ich jednak ogółem za taki wyraz uważać nie można.

To samo jest i z Przybyszewskim. On, twórca wzniosłej i śmiałej teorii sztuki nagiej duszy, nie zawsze i nie wszędzie jest sam tym artystą, którego za ideal stawia. Nie czynię mu zresztą z tego zarzutu, gdyż według mego przekonania inaczej być nie może. Owszem, powiedziałbym raczej, że mówię to na jego »obronę« lub »usprawiedliwienie«, gdybym sądził, że prawdziwy artysta czegoś w tym rodzaju może potrzebować. Ale ja jestem zdania — przede wszystkim, że ten tylko potrzebuje się usprawiedliwiać, kto pracując z zamiarem zadowolenia czyichś wymagań, skutku nie osiągnie. Twórca, który li tylko dlatego tworzy, że jest w nim coś, co się gwałtem

uzewnętrznienia domaga, wolny jest od tego obowiazku. A powtóre — myślę, że wartość twórczości artystycznej nie według jej średniego poziomu, lecz według najwyższych szczytów należy mierzyć. Czynić artyście zarzut z tego, że obok rzeczy wielkich stworzył i mierne, znaczy to samo, co obniżać w ocenie wysokość pasma górskiego dlatego, że obok niebosiężnych szczytów znajdują się w niem głębokie doliny lub marne pagórki. To, co jest marnego w dorobku artysty, to nie istnieje, bo to z czasem związane i znikome i za lat sto nikt o tem wiedzieć nie będzie. Ale to, co wielkie, jest wieczne i to jedynie wartość twórcy po wiekach określi, gdy ludzkość zyska tę perspektywę oddalenia, z której i góry tylko jako piła najwyższych szczytów przedstawiają się oku.

A w dziełach Przybyszewskiego są takie rzeczy wieczne. Z nich wyrosła jego teoria sztuki; w nich jest on prawdziwym artystą duszy. Są to wszystko wizje, — wizje potężne w swej rozszalanej bujności i potworności — a przez to więcej niż piękne. W kreśleniu... nie! to nie jest już kreślenie! — w stwarzaniu, w wyrzucaniu ze siebie wizyj jest Przybyszewski najwięcej sobą. Stoi on tutaj istotnie po za wszelką logiką, po za pięknem, po za wszystkimi temi barjerami, ogradzającemi tor, na którym się ścigają codzienni »artyści« o nagrodę popularności.

W wizjach Przybyszewskiego jest ogromna żywiołowość — a jest to określenie dodatnie i ujemne zarazem. Dodatnie, bo wyraża bogactwo i pierwotną potęgę duszy twórczej, — ujemne zaś, bo świadczy o niezapanowaniu nad ślepa potęgą własnej duszy, o niewzniesieniu się ponad życie, które przez nią bu-

cha ¹⁾. Ale w wizjach Przybyszewskiego jest jeszcze jedna rzecz, o której on sam nie wie, albo przynajmniej nie chce wiedzieć.

On, syntetyk, mało refleksyjny jako artysta (gdyż refleksja jest zawsze w pierwszym rzędzie analizą własnych stanów duszy, po której synteza dopiero nastąpić może), nie zdaje sobie sprawy ze stosunku swej myśli twórczej do dzieła, w którym ona się wyraża. Odbija się to i na jego teorii sztuki we wspomnianem już złudzeniu, że dzieła artystów duszy są bezpośredniem oddaniem tego, co się w ich głębi staje, a nie symbolem, jak jest w istocie. Wolno artyście sądzić co mu się podoba o swych dziełach i niewątpliwie ma on zawsze słusność — dla siebie; ale wolno również czytelnikowi cenić je według tego, co w nich znajduje (choćby to nawet było tylko to, co sam wniósł do nich ze sobą), — i także będzie miał słusność, już bodaj dla tego, że gmach to musi być obszerny, do którego wnieść można rzeczy wielkie. *Nota bene*: znaczenie ma tu tylko sąd *in plus*, nigdy *in minus*. W największym i najpiękniejszych dziełach rzeczami zapełnionym gmachu ślepy i głupi nie nie znajduje.

Otóż dla mnie dzieła Przybyszewskiego są symbolami, bez względu na to, czy on je tem chce mieć, czy nie. Są symbolami, to znaczy mają istność niezależną, oderwaną od przypadkowych stanów duszy artysty, które je stworzyły, są niezmiennie, wieczne, mają wartość dla każdego, kto w nich swoją duszę włożył i w nich ją odnaleźć potrafi. Przez to są dla

¹⁾ Por.: Z. Przesmycki, Chimera, tom I. str. 349., w recenzji poezyj Staffa.

mnie cenne, przez to są dla mnie prawdziwemi dziełami sztuki — są owem wielkim Słowem Człowieka do Człowieka.

Symbolami wieczystymi są wspaniałe wizje Wigilii, potężnej Mszy żałobnej, strasznego De Profundis i Androgyny, symbolem jest całe Nad Morzem, owa perła twórczości Przybyszewskiego. I cóż mnie to obchodzi, co on czuł, co on cierpiał, ten przemijający człowiek, który to pisał, kiedy ja w tem widzę duszę Człowieka, jakim on jest w swej istocie na wszystkich miejscach i po wszystkie czasy? Co mnie to obchodzi, co on przez to chciał powiedzieć, kiedy ja w tem znajduję to, co ja chcę słyszeć? Jeśli coś może być symbolem, już nim jest przez to samo. A na dowód, że n. p. Nad morzem symbolem być może, że mieści w sobie coś więcej niż tęsknotę, miłość, szczęście, ból i rozpacz jednego człowieka, spróbujmy podstawić w tym poemacie inne od zaznaczonych tam wartości, słowem, symbol uzmysłować.

Król, syn słońca — powiada poeta — panuje nad rozległym państwem, nad rajem i pustynią. Słońce go kocha i obdarza go szczęściem, sławą, wielkością... Otóż wyobrażam sobie, że królem jest artysta, słońcem — jego sztuka, przez którą jest tem, czem jest, a państwem — niezmierzone dziedziny ducha, wśród których włada. Modli się słońcu trzy razy dziennie, bo je kocha, tę matkę swoją. A ono za to wszelkie łaski zlewa mu na głowę i moc jego mnoży. Aż raz najstarszy z wojowników, dzieci jego słońca, które ono promieniem na pustyni wylęgło, przywoździ mu do nóg dziewicę, brankę z krajów ciszy i tęsknoty, leżących za morzem, zdala od spiekłych wy-

brzeży słońcem jego spalonych. Przed duszą człowieka sztuce swej oddanego staje piękno dotąd nieznanne, tajemnica nierozwiązana, urok nieprzeczuty — miłość. I on, król, blaskiem swej niewolnicy olśniony, niewolnikiem jej sam się staje. Zaczyna się walka odwieczna dwóch niezgłębionych i zazdrosnych potęg: mroku — miłości kobiety i słońca — miłości sztuki! Król się boi, aby mu słońce ukochania jego nie zabiło i dziewicę z mrocznego kraju wydartą sztucznym mrokiem otacza. Z tego, co ma najdroższego, z najwyszukańszych klejnotów, z nieprzebranych skarbów swej duszy dla niej jednej słońce tworzy. Ale jej niedość! — on musi cały jej się poświęcić a przekląć tamto słońce, które moc mu dawało i całej ziemi świeciło. I on je przeklina. Wyrzekł się go, ale nie zapomniał o niem i w trupiem lśnieniu drogich kamieni w ciemnościach ukrytych o niem śni, kocha je, tęskni do niego i — zemsty jego się obawia. Walka kończy się tak, jak się skończyć musiała: król mimowoli wraca do słońca swego, a biała niewolnica pada ofiarą zazdrosnej mocy jego promieni... Nie! to nie koniec jeszcze! — Teraz król dopiero z głębi duszy przeklina słońce, które mu krzywdę wyrządziło i gotuje skrzydlate okręty do podróży za wielkie morza, w kraj ciszy i tęsknoty — za szczęściem swem, za cieniem swej utraconej białej gołębiczy...

Cała ta powieść w duszy ludzkiej się odbywa i to w duszy indywidualnej, duszy jednego człowieka. Tam leżało to państwo, tam to słońce świeciło. Dotąd poeta poza tę granicę nie wyszedł. Ale otóż zaczyna się rapsod drugi i widnokrąg się rozszerza, synteza uogólnia. Poeta, dobierając akordów do swej pieśni,

potrafił na harfie swej duszy struny, które ludzkości całej są wspólne. Zstąpił do głębi morza, z kądem fal już nie widać. Zapomina, że jest pewnym oznaczonym człowiekiem, ale za to czuje tem silniej, że jest człowiekiem. Dusza jego, zrzuciwszy z siebie wszystko przypadkowe, jest teraz duszą ludzkości: On w pocie czoła wznosił piramidy, on w świętym zapale grób Chrystusa zdobywał — ale w przemianach wiecznych był zawsze Adamem, synem ziemi, który Ewy z kości swej zrodzonej po wszystkie czasy pragnie i szuka i czuje, że jest mu wszystko wobec niej niczem! A czy to Ewa, ta biała kochanka syna ziemi?... Zda się, że skrzydła u ramion jej rosną; z symbolu zazdrosnej i cielesnej miłości jakąś czystsza, świętsza tęsknotą się staje... tak! to Psyche teraz przed nami.

Teraz sceną są dzieje ludzkości a aktorami: ciało i dusza. Ale szranki ludzkości całej są pocie jeszcze za ciasne, duch człowieczeństwa jeszcze za wąty. Zmusił w swej duszy do płaczu i drżenia to, co w niej było człowieczego — teraz dotyka tego, co w niej jest boskie. Dusza jego, dusza ludzkości, to tylko promienie, które słońce przedwieczne, Bóg, w nadmiarze świetlanej swej wspaniałości ze siebie wyrzuciło. Napowrót do tego słońca! I w panteistycznej a przepięknej wizji identyfikuje się poeta z Siłą, co jego i wszystko zrodziła, co myśli w nim i świeci: on był Bogiem! On słońca stwarzał i piękno wszystko i wszystek przepych ziemi i niebios, ale w olbrzymiej chwale swojej tęsknił ciągle za niestworzoną jeszcze, nie wcieloną a najwyższą pięknoscią: duszą. Aż oto nadeszła godzina i z wielką mocą krzyknął: Stań się! i ona powstała! Piękność ziemi i nieba dla

niej! Ale nadarmo moc swą wyczerpywał, darmo świetny przepych dzieł swoich pod królewskie stopy jej rzucił — ona była smutna i tęskna i nienasycona wiecznie, bo On sam, jej Bóg, jej prapoczątek i ukochanie jej był zdala od niej... To pragnienie było jej życiem. Gdy Go zaś wreszcie dościgła i ujrzała — spłynęła w górę, w blasku jego się roztapiając.

Fantazja poety, jak orzeł nadobłocznych wyczerpany dosięgłszy, bystrą teraz spiralą ku ziemi opada. Jeszcze kilka wizyj, kilka przepięknych obrazów i myśli, »które za lat sto się prześnią« — i oto ziemia. Dusza poety, co po gwiazdach się rozrzuciła, wyczerpana ściąga się napowrót i do ciała wciska. Rozumie znowu wszystko: nie był królem, nie był Bogiem, nigdy nie opuścił tego brzegu, nad którym mieszka. Tęskni tylko za kobietą, którą kochał. Pieśń o tęsknocie szczytu uogólnienia dobiegłszy, w trzecią fazę wchodzi, ku przedmiotowi tęsknoty się zwraca. Rapsod trzeci.

Wyobraźnia poety znów jak rozpalająca się lutowa lampa elektryczna błyska początkowo i émi się, rzuca różnobarwne światła. Mamy tu dość zwykły opis spotkania na parowcu i zaraz potem straszłą wizję dwóch gwiazd — oczu, co jak kraterzy płomienne w niebo się wpalają i potoki krwawego światła na morze leją. Wizja potworna, na wszystko nas przygotowująca... Elektryczna lampa fantazji znów pełnem światłem bucha: Widzimy człowieka, co kocha morze — słowo, co się morzem stało, i kocha kobietę, co jest morzem sama i sercem morza. W pierwszym rapsodzie pokazał nam poeta na dwie połowy rozlaną duszę męską i tragedję, która się

w ogromnem państwie tej duszy rozgrywa i z rozłamania swój początek bierze a tęsknota ma na imię; w drugim przeniósł tęsknotę duszy na ziemię całą i na gwiazdziste niebo; teraz znów w szranki osobowej jaźni wracając, przedmiot ludzkiej tęsknoty rozszczepia, Ewę od Psychy oddziela. Morze — to otchłanna głębia duszy kobiecej; postać kobiety widoma — to jej ciało i zmysły. I opowiada: Morze kochało go, ale on chciał ciała... Nadeszła tedy chwila i serce morza oddzieliło się i ze stopami o cierń ziemi pokrwawionemi przyszło do chaty jego, by mu być kochanką. I wtedy w zmyslowem upojeniu zapomnieli o piękności słowa, co się morzem stało, o duszy, która się o swe prawa upominała. Cieleśna ich miłość gasła powoli w ciągłych zapasach ze zazdrością morza... Jak słońce w rapsodzie pierwszym, tak morze w ostatnim zwyciężyć musi... — Rozdwojona istota kobiety powraca do jedności: dusza znów pochłania ciało, które się od niej oderwało i uspokaja się: Mężczyzna opuszczony i rozpaczony chce znowu odzyskać miłość morza i przekonać się, czy serce morza, które on w swych ramionach tulił, bije w jego głębi. — Więc stara się zamrozić duszę, która go przemogła, morze zniweczyć i lodem zawalić... — Ale serce kobiety w odmętnej głębi morza wciąż dla niego bije i kocha go i lody lawą swego uczucia roztopia! Rozdział zniknął; morze i Ona to już nierozdzielne Jedno — i to morze zwyciężone teraz kocha go znowu i nikogo oprócz niego na falach swoich nie znosi. A kiedy on w wątlej łódce cały się temu morzu powierza, ono, ta dusza, jak ptak olbrzymi od dna się odrywa i unosi go w błękity i każe mu z niezmier-

nej wyżyny *sub specie aeternitatis* na marną ziemię patrzeć...

Czyż to wszystko nie jest przepiękne?

A przecież uzmysławiając symbol, zacieśniłem go tem samem, przez co wiele z piękności swej uronić musiał.

Takie uzmysłowienie symbolu, jakiego przykład tutaj dałem, jest zawsze obniżeniem jego wartości, gdyż sprowadza do pewnego konkretnego przypadku to, co miało wartość ogólną. Niema też zgoła konieczności uzmysławiania symbolów. Po co koniecznie starać się zrozumieć to, co można odczuć? po co analizować to, co można jako niepodzielną całość bez współdziałania świadomości w sobie odtworzyć? Ale są to dwie zupełnie różne rzeczy: rozkoszować się dziełem sztuki, a wartość jego wykazywać. W ogóle myślę czasem, że to drugie jest nawet całkiem zbędne. Co komu z tego przyjdzie? Kto nie jest zdolny do odczucia piękna i ocenienia sztuki, ten się tego nie nauczy, a tym, co piękno odczuli, nie wogóle tłumaczyć nie potrzeba. W istocie dla tych też jedynie sztuka istnieje. Dlatego też zasadniczą sprzeczność zawierają w sobie wszystkie — nawiasem powiedziawszy, niesmaczne — narzekania artystów na »społeczeństwo«, które ich nie rozumie i nie ocenia, choć dla niego pracują. Artyści bowiem nie pracują dla »społeczeństwa«, lecz dla siebie i tych, którzy sztuki potrzebują. Ci ich rozumieją. A dla innych sztuka nie istnieje i winić ich za to nie można.

O KRÓLU-DUCHU.

Żadnemu z poetów naszych nie dzieje się taka krzywda, jak Słowackiemu. A nie to jest największą krzywłą dla niego, że kości jego pół wieku już leżą na obcej ziemi nieuczczone i próżno na dobrze zasłużony grób w ojczyźnie czekają, lecz to, że dzisiaj jeszcze większość tych, co się uważają za powołanych do wydawania sądów o wielkościach, widzą w nim wielkiego sztukmistrza, a nie wielkiego poetę. Używają oni wprawdzie wyrazu »wielki poeta«, ale cóż wyraz znaczy, jeśli mu się treść jego właściwą odejmie?

Co to jest »wielki poeta«? co to jest »poeta« przedewszystkiem? Poezja jest sztuką, a sztuka jest jedna i polega cała na stwarzaniu w dziedzinie ducha, a nie na martwym, choćby i najzręczniejszem kombinowaniu wyrazów, dźwięków, barw lub kształtów. Słowo, dźwięk, kształt i barwa to zewnętrzna szata sztuki, a mistrzowstwo w ich opanowaniu to zawładnięcie środkami wypowiedzenia się wobec innych. Ten jest poetą, kto myśli w sobie stwarza nowe i wielkie a umie je wypowiedzieć tak, aby nic ze swej wspaniałości nie straciły i mogły być jako ca-

łość przez zdolnego słuchacza syntetycznie objęte. Do tego służy rym i rytm i muzyka słów i niespodziewane ich zestawienia, które to rzeczy dopowiadają to, co się w samej codziennej treści słów zmieścić nie mogło. Ale rzeczą główną jest zawsze myśl, idea. Jej wielkość czyni poetę prawdziwie wielkim. Bez niej jest najlepszy wierszopis tylko tem, czem według słów św. Pawła jest człowiek, który wszelkie doskonałości posiadał, lecz nie ma w sobie miłości: miedzią brząkającą i brzęcącym cymbałem.

Taką »miedź brząkającą« robią ze Słowackiego — może nawet nieświadomie i pomimowoli — ci, którzy go mieniają być wielkim poetą dlatego tylko, że był mistrzem niedościgłym i czarnoksięskim twardego a tak wdzięcznego i dźwięcznego języka polskiego.

Słowacki jest wielki, ale nie w tem wielkość jego leży. Owszem, zawładnął narzędziem poezji, językiem, jak nikt inny dlatego, że był wielki, ale nie dlatego był wielki, że nim zawładnął. Wielkość jego stanowią te ideje, które wcielał w Srebrnym śnie Salomei, w Księdzu Marku, w Genesis z Ducha, w Anhellim i w wielu innych z dzieł swych, a przede wszystkim w najwspanialszym łabędzim hymnie pożegnalnym odchodzącego »sternika duchami napelnionej łodzi«, w Królu - Duchu. Krzywde mu robią ci, którzy o tem zapominają...

Bo sama muzyka słów nie była nigdy celem dla Słowackiego. Wszak powiedział wyraźnie: »chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa« — i tylko dlatego, »by przeleciał wszystko ducha skrzydłem«, ma być ten język »jak piorun jasny, prędko, a czasem smutny, jako

pieśń stepowa, a czasem jako skarga Nimfy miętki, a czasem piękny, jak Aniołów mowa!« O ileż jest wyższy w tem pojęciu poeta polski od sławnego Francuza, któremu jedynem przykazaniem poetyckiej sztuki było: *De la musique avant toute chose... sans rien en lui qui pèse...* ¹⁾

Krół-Duch jest stanowczo najwyższym tworem owego samotnego i smutnego poety, który dojrzał w duchu — zda się, tylko po to, aby umrzeć. Nie chodzi mi tu o rozbiór szczegółowy tej nieskończonej epepei ani o wykazanie strofa po strofie wszystkich jej piękności; poruszę tylko tę wielką ideję, która się we fragmentach Króla-Ducha pali, jak słońce w rozbitem zwierciedle.

Slowacki, duch ogromny i płomienny, był bojownikiem nieśmiertelnego ducha a gardził ciałem i nie cenil sobie jego męki, kromia gdy rany przez ciało były głębiej, w duszę zadawane. To, co było treścią nauki Towiańskiego, dążenie w światłą przyszłość przez ofiarę jednostki i podnoszenie ducha powszechnie, on pojął i wykonywał, nim Towiański się pojawił. Sam mówił nieraz i słusznie — że był towiańczykiem już wtedy, gdy Anhellego pisał. Kiedy zaś »mistrz« przyszedł, ów duchem obłąkany »papież słowiański«, on naukę jego może najgłębiej i najczystiej ze wszystkich pojął i w pieśniach swych płomiennych najwspanialszy jej dał wyraz...

Fragmenty Króla-Ducha przywodzą mi na myśl niewykończone posągi, do głazów wpół przykute duchy Michała Anioła, które się miały złożyć na jego wypieszczone w duszy a nigdy oczyma nie oglądane

¹⁾ Paul Verlaine, *Art poétique*.

dzieło, grobowiec papieża Juliusza II. W obu wypadkach z tego, co pozostało, możemy sobie zaledwie słabe utworzyć wyobrażenie o tem, czemuby całe dzieło było, gdyby los był artystom pozwolił skończyć je wedle pierwotnego zamiaru i myśli. Ale z potężnej, bożym gniewem natchnionej postaci Michelangelowego Mojżesza wiemy, że twórca piersi swych posągów na miarę Fidjasza a nie krawca wykuwał; z szerokich, czasem nawet ciemnych fragmentów Króla-Ducha widzimy, że poeta dawał dziełu swemu rozmiary, zdolne pomieścić i objąć ducha narodów i wieków.

Powiedział Słowacki raz o Panu Tadeuszu, że się »przed tym poematem wali jakaś ogromna ciemności stolica«; słowa te można z większą jeszcze słuszością do Króla-Ducha zastosować. W eposie Mickiewicza

...czas się cofnął i odwrócił lica,
by spojrzeć jeszcze raz na piękność w dali,
która takimi tęczami zachwyca,
takim różanym zachodzi obłokiem;

w Królu-Duchu, jeśli się zatrzymał czas i odwrócił, to tylko po to, aby rozjaśnić poza sobą to, co było ciemne i pochodnię u wieków przeszłych na przyszłą drogę zapalić. Król-Duch miał objąć całą historję rozwoju ducha narodu polskiego, miał pokazać, jaką ten duch od kolebki aż do chwili dojrzałości drogę przebywał, ciągłość tej drogi udowodnić, a tem samem jej kierunek na przyszłość wytknąć. Wedle nauki Towiańskiego, której najpiękniejsze myśli tak cudownie Słowacki rozwinął, — są narody ogniskami duchów wspólną obarczonych ideją, a zadaniem ich

jest urzeczywistnianie bożej myśli na ziemi w kierunku z góry im od Boga przeznaczonym. Narody, spełniające swoje posłannictwo, stają się wcieleniem idei bożej, dźwiękami czystymi, które Bóg w akordy układa i w pieśń tryumfu swego Ducha świętego wiąże. Ale bez walki niema zwycięstwa, bez napięcia strun niema harmonji. Nim duch narodu tedy do doskonałości dojdzie, musi ciężką walkę z ciałem stoczyć i przemóc je, a następnie zdobyć ciągłą pracą wewnętrzną jednostek napięcie potrzebne do wydania czystego tonu. Wszystkie walki i burze dziejowe, to są stopnie tylko, po których duch wyżej wciąż ku Bogu wstępuje.

Słowacki widział w całym wszechświecie rozwój, a rozwój ten wszędzie, gdziekolwiek go spotykał, przedstawiał mu się, jako wznoszenie się przez formy coraz to wyższe ku najwyższej i najdoskonalszej z form, ku Bogu. Tak rozwijał się świat nieorganiczny i organiczny w Genesis z ducha, tak rozwijają się narody. Na każdym stopniu rozwoju musi w sobie każdy byt, a więc i naród, »wypracować« jakąś cnotę, jakąś potrzebną i ważną własność, która odtąd się staje jego stałym nabytkiem, kromia gdy ją zechce »ofiarować Bogu« za inną, wyższą. Z tych prac i ofiarowań składają się dzieje świata i ludzkości.

Oczywista, że wedle takiego pojmowania dziejów historia ludów powinna być historją ich rozwoju z ducha na tle zewnętrznych wypadków nakreśloną. To nam właśnie chciał dać Słowacki w Królu-Duchu i z tego też stanowiska na wielką jego niedokończoną epopeję patrzeć należy.

W jednym z listów do Krasińskiego wypowiada

Słowacki zdanie, że poeta twórczą swą intuicją trafniej zamierze dzieje odtworzyć może, niż badacz, który z kronik i ułomków faktów historję układa. Ze stanowiska Słowackiego to zdanie słuszne było i sprawiedliwe, zwłaszcza jeżeli o historję ducha chodziło. Nie trzeba tylko zapominać, że był Słowacki »panteistą trochę«, jak sam o sobie mówi, — a wierzył przytem w życie ducha we wcieleniach ostatnie narodziły poprzedzających. Historyk, badając źródła i dokumenty, zewnętrzne tylko dzieje odtwarza; duch zaś poety według tej wiary Słowackiego, jak zresztą duch każdej jednostki, który odpowiednią wrażliwością obdarzony do ogólnego tonu ducha narodowego się dostroi, ma w sobie wszystkie pierwiastki temu powszechnemu duchowi właściwe: jest tedy falą niejako na morzu otchłannem swego ludu i dość mu spojrzeć w głąb, w siebie, by tajniki tej otchłani zbadać. Nadto duch każdy w ciągłych wcieleniach się przeradza, niby fala, co ginie na powierzchni morza i znów w innym miejscu i w innym kształcie powstaje, — a może przytem w sobie w pewnych wypadkach przypomnienie swych przeszłych istnień wywołać. Duch każdego człowieka tedy, który zdobył jasność myśli przez wewnętrzną pracę i świętość życia, jest żywą historją ducha narodu i może ją ze swego łona bez pomocy badań jak złotą nić pajęczą wysnuć.

Rapsody Króla-Ducha są właśnie taką historją z ducha poety wysnutą. To, co zewnętrzne, wypadki dziejowe, lata i postacie w niej pomieszane, blaskiem idei poety oświetlone, w dziwnej i nowej stają przed nami szacie a wszystkie ku jednemu naginają się celowi, którym jest uwydatnienie stopni w rozwoju

ducha narodu. Poeta z własnej duszy historję czerpiąc, identyfikuje się z duchem-przewodnikiem narodu i dawne swe istnienia przypomina. Oczy jego

pod ziemią idą złotą żyłą,
aż im się ciemne kurhany otworzą,
jak gdyby słońce pod ziemią świeciło...

Pierwszy rapsod opowiada początki dziejów narodu lechickiego, świeżo zaszczipionego na pniu słowiańskim. Jest w nim przebudzenie i pierwsza walka ducha w narodzie. Powieść wiąże się treścią z Lillą Wenedą. Tam, jak wiemy, napływowy lud Lechitów, ślepa i niszcząca potęga cielesna, wyrokiem losu zwycięża i w pień wycina Wenedów, cichy i natchniony naród pieśniarzy. Wenedowie, zda się, są szczipem nadto wybujałym i zawcześnie w kwiat się rozwijającym, duchem, który sobie nie umiał z ujarzmionego ciała stopni niewzruszonych ku górze zrobić ani cnót w sobie pierwszych, podstawowych wypracować, i dlatego musi ginąć. Posłannictwo jego przejąć teraz mają młodzi, silni ciałem i duchem lechowi rycerze. Duch Wenedów wnijdzie w nich i będzie ich wiódł przez burze dziejowego życia tam, dokąd iść im od Boga przeznaczone.

Tu zaczyna się rapsod pierwszy Króla-Ducha. Z wróżki, ostatniej ze swego ludu, popiołami pobitych rycerzy zapłodnionej rodzi się dziecię — przyszły król i wódz Lechitów.

Sam jeden jesteś —

woła nad nowo narodzonym dziecięciem matka, —

ale cię przymioty
ojców napelnia!... ja ci dam dwa duchy:

na prawo stanie-ć jeden Anioł złoty.
na lewo jeden z krwi i zawieruchy;
ci dwaj, ty trzeci — i mój głos jak grzmoty
pędzący w zemstę...

Dwojaką tedy po wyrzniętych ojcach swych Wenedach dziecię obejmuje spuściznę: stoi przy nim »Anioł złoty« — to potęga ducha, która w nich na marne poszła a jego teraz Królem-duchem nowego narodu czyni, — i anioł »z krwi i zawieruchy«, to zemsta za ojców, przez którą się staje strasznym Popielem, katem i — dobroczyńcą swojego nowego ludu.

Pierwszy okres dziejów lechickiego ludu jest okresem pokuty za gwałt cielesną przemocą na ludu Wenedów dokonany, a zarazem założeniem podwalin pod piramidę, którą się duch jego ku górze ma wznosić. Na pierwszy plan w tej powieści wysuwa się sama postać Króla-ducha, Popiela.

Postawienie nad narodem nieśmiertelnego Króla-ducha, który go ma wieść i podnosić, podwójne ma znaczenie. Najpierw jest dowodem, jak Słowacki wysoko cenił siłę duchową jednostki, następnie zaś jest wyrazem przeświadczenia o ciągłości rozwoju narodu, przedstawia w nim bowiem pierwiastek w zasadzie niezmienny, a tylko stosownie do czasu i okoliczności w rozmaitych objawiający się formach i wcieleniach.

W pierwszym wcieleniu, jako Popiel, jest Król-duch »biczem bożym« dla swego ludu. Władzę siłą zdobywa a pierwsze królewskie czyny jego są dziełem straszliwej i krwawej zemsty. Setki głów winnych i niewinnych spadły, a lud przycichnął, spokorniał i jał się bać króla, czując, że on go ma w rękę przez moc jakąś straszną i niewytłumaczoną.

Teraz Popiel zaczyna spełniać swoje podwójne zadanie od Boga mu dane. Gwałci ciało oddanego sobie narodu a równocześnie hartuje tem narodowego ducha i czyni go zdolnym do znoszenia przyszłych burz wiekowych. Nie jest jednak Król-Duch ślepe m narzędziem w ręku Boga; krwawemi czynami swemi nie służy on ludowi ku podniesieniu się, lecz stoi ponad nim, a co czyni, czyni z pobudek w własnej piersi leżących, — jeżeli zaś lud podnosi przez okropne środki, to dlatego, że jest orłem, do którego lud ten przyprzągnięto, a orzeł tylko w słońce lecieć umie. Wieszczu duch Słowackiego przeczuł w tym poemacie, że nie ci »zjadaczy chleba w aniołów przerabiają«, którzy swej jaźni się wyzbywając, drobną, zdawkową monetą rozpraszają swego ducha dla bliźnich, lecz raczej ci potężni i wielcy »egoiści«, co we własne słońce patrząc, własną postępują drogą i przez moc swą ogromną lud (choćby nawet mimo swej i jego woli) jak wichery w rękę za sobą. Popiel nie filozofuje z góry o szczęściu ani przyszłości narodu, który wie dzie, — on chce tylko poznać moc swoją i poznać siłę, która mu ją dała i na czele ludu go postawiła, i chce poznać to, co mu w moc oddano, lud: czy jest duch w tym ludu i czy Bóg się oń troszczy.

Postanowilem niebiosą zatrwożyć,
mówi,
uderzyć w niebo, tak jak w tarczę z miedzi,
zbrodniami przedrzeć błękit i otworzyć...
aż się pokaże Bóg w niebiosach błady...
komety złote na niebie przylecą...
gwiazda zajęczy jaka lub zaszczeka,
wszystko pokaże, że dba o człowieka.
A jeśli nie, —

mówi dalej, —

to ludzie są proch! i ja jestem prochem,
na jeden dzień tu jak miecz ukowany!
a tem straszniejszy, że go własne siły...
nie duchów ręce z ziemi wyrzuciły!

Szuka tedy ducha w mordowanych ciałach i wyzywa zbrodniami Boga, aby mu się objawił. A jest w nim taka moc ducha i taka niewątpliwa wiara, że jest czemś więcej, niż marnym ognikiem, o który się niebo nie troszczy, że chociaż mimo czyny jego wszystkie »świat go cichością tylko przeraża« i niebiosa patrzą na zbrodnie jego obojętnie, on nie upada i nie wątpi o duchu i Bogu, co dotąd jeszcze ludu godnym opieki a jego kary nie uznał, ale »podnosi pierś dumną i twardą, gotów do końca walczyć z bożą wzdardą«.

Lud przerażony dziwi się królowi, nie może pojąć celu ani pobudek jego okrucieństwa. Król wie o tem:

Nie wiedzą, że ja duch natchniony czekam
gwiazd deszczów krwawych, i znów za miecz chwytam
i znowu cały świat na siebie wściekam
i znów się niebios zamrocznych pytam,
czy mieczem, który w łono ludzkie wrażam,
którą tam władzę niebieską przerażam?

Ale nadarmo pastwi się nad ludem: niebo nie dba o mękę, którą on ciałom zadaje, póki »kruszy duchom tylko łódź i wiosło«. Chwyta się tedy ostatecznego środka i postanawia gwałcić prawa ducha. Naprzód tedy łamie przyrodzone prawo synowskiej miłości i kazawszy sobie przywieść z lasu matkę, dawną wrózkę jego pobitych ojców,

zamiast się u nóg jej położyć,
u tej w lachmanach podartej orlicy
ciała używa za knot smolnej świecy.

Gdy jednak i to nie wystarcza, gdy zgwałcona natura nie mści się, on, »aby twarz Boga z błękitów wywołać«, gwałci to, co jest w świecie ducha najświętsze, zobowiązania, jakie wkłada bezinteresowna i duchowa miłość drugiego człowieka. Postanawia na śmierć posłać wojewodę, starca Śwityna, który »sławą słynął, bił wrogi jego, winy jego gładził« — a przede wszystkim jak ojciec go kochał. Wojewoda we śnie ostrzeżony uniknął wprawdzie śmierci, ale siepacze króla napadają dom jego bezbronny i mordują całą rodzinę. I teraz nareszcie, kiedy Popiel w krwawym domu swego wojewody ucztuje, pojawia się znak upragniony, — przychodzi płomienna kometa przez Boga wysłana na zwiady a śmierć tyranowi niosąca.

Świat zwyciężyłem!

woła król ślaniający się pod zabójczemi grotami gwiazdy, —

i oto są ślady,
żem duch mający moc nad tą naturą!
Gwiazdy tę gwiazdę wysłały za zwiady,
czym żyw...

To śmierć moja...

Jego śmierć... Czuje ją, ale w krzyku jego nie znać żalu, trwogi ani rozpacz, — owszem jest ogromny tryumf i radość niemal z odniesionego w pogromie zwycięstwa. — Popiel dotarł do celu, zmusił Boga do wmieszania się w sprawę świata i z tą

chwila zmienia się odrazu. Wszak okrucieństwo było u niego tylko środkiem. Rzuca tedy teraz to już zużyte narzędzie i wypełniwszy pragnienie swego życia, zapomina teraz przed śmiercią o sobie a zwraca się myślą do ludu, który był pod nim i mówi:

Kupiłem naród krwią... i nad jej strugi
podniosłem ducha, który śmiercią gardzi...
Co do mnie — jam jest bicz okropny, boży,
i będę cierpiał co mi przeznaczono.
Za chwilę jedną otchłań się otworzy!
piorun rozerwie moje wielkie łono!
Ogromne ze mnie na wiatr pójdą cienie,
wszechmiłość zmyta w krwi i wszechcierpienie.
Duch mój odpowie.....

W tej ostatniej jasnej chwili przedśmiertnej zrozumiał król, że ku własnemu słońcu dążąc, wolę bożą wypełniał i naród podnosił — i że »wszechmiłość zmyta w krwi« po nim zostanie. Za życia tylko przecucia tego w nim się odzywały. Wśród najkrwawszych czynów czuje on nieraz, że jest temu ludowi za wodza na wieki postawiony, że przyjdzie mu kiedyś już nie dzieło krwi, ale miłości i ducha pełnić — i mówi:

Czasem się czuję, jak anioł gorący,
gotów ukochać świat i nieść w błękity
tę ziemię, jako anioł wzlatujący
z pieśnią...

Tymczasem idzie z żelazną, nieubłaganą konsekwencją za swą osobistą myślą przewodnią i spełnia zbrodnie, cierpiąc... Bo w duchu jego na dnie spoczywa wielka miłość ludu, która we dnie krwawą ideją przytłumiona, w nocy się budzi i bez wiedzy króla ujawnia.

Duch litościwy twój jest ci za szpiega,
pisze uciekający Śwityn do niego, —

gdy ciało twoje śpi — a ząb twój zgrzyta.
Duch twój wychodzi i po kraju biega
i targa włosy, jęczy jak kobieta;
ty zmordowany jego lamentami
wstajesz, nie wiedząc, żeś plakał nad nami.

I lud nawzajem, pod żelazną prawicą króla jęczący, kocha go »za siłę i za strach i za męczarnie«. Lud ten zda się przeczuwać, że siła tyrana, co się nad nim sroży, to wcielenie jego własnej siły i moc, która doń kiedyś w swych skutkach powróci, — że okropny duch króla jest duchem, który lud w przyszłość ma wieść, a męczarnie są jeno środkiem, który on wybrał.

Słowacki w Popielu pokazał w życiu postać »nadczłowieka« na długo przed tem, nim Nietzsche-Zarathustra jał go w teorji uczyć. Stoi Popiel ponad ludem, od którego jest swym duchem wyższy, w postępowaniu swem obcemi względami się nie krępuje, jest prawem sam dla siebie, jego własna wola jest jedyną pobudką jego czynów, a w czynach tych, w których przez krew i zbrodnie do wielkiej idei dąży, przestępuje śmiało granicę dobrego i złego. To podobieństwa; są jednak ponadto w duszy Popiela czynniki, którychbyśmy daremnie w ideale filozofa szukali. Nadczyłowiek Zarathustry, »jasnowłosa bestja«, jest synem i treścią ziemi, jest tem, czem Popiel być się obawiał: »mieczem na dzień jeden ukowanym, a tem straszniejszym, że go własne siły, nie duchów ręce z ziemi wyrzuciły«. Przedstawia się zatem, jako skutek pewnego naturalnego rozwoju, podczas gdy

Król-*duch* ma u Słowackiego być przyczyną, motorem rozwoju wyższego i boskiego. Ideal Zarathustry nie ma Boga nad sobą — i on go nawet nad sobą mieć nie chce, gdyż »jakżeby wówczas wytrzymał, sam Bogiem nie będąc?« Stąd widoczna, że nadczłowiek nie jest ogniwem w rozwoju ducha, który dąży ku Bogu, jako najwyższej doskonałości, lecz raczej jest tego rozwoju zakończeniem. Wszystko się dzieje dla niego, nie przez niego. Dla Słowackiego ideal taki nie byłby wcale ideałem. Lotna myśl jego wylatywała daleko po za szranki dotykanej rzeczywistości, z której bądź co bądź Nietzsche swego nadczłowieka ulepił. Dla Słowackiego najwyższa doskonałość, jaką sobie umiał wyobrazić, była zawsze tylko stopniem do — doskonałości wyższej. I ta wyższa, niedościgniona, jedynie przeczuta, cień po za siebie rzucała, — stąd tyle skaz i niedoskonałości we wcieleniach Króla-*ducha*. Jednak mimo to, a nawet może dla tego, jest on czemś więcej, niż nadczłowiek... Tamten stoi nad ludem, jak szczyt śnieżny, który niziny swą podstawą przygniata i piargiem swym zasypuje, ale nie rwie tego ludu za sobą, nie podnosi go, nie użyźnia. Za to nawet w strasznym Popiele myśl boża się wciela i sprawia, że przezeń lud wypracowyywa w sobie coś, co jest zdobyczą i postąpieniem o krok na wstępnej drodze ducha. Podobnie jak nadczłowiek, nie uznaje Popiel »obowiązków« i nie spełnia ich, ale już przez to samo, że jest ducha bożego pełen i pełen potęgi, czynami swemi posiew plenny w rozoraną rolę narodu rzuca, wznosi go ku górze i tak staje się ogniwem w nieskończonym rozwoju milionów. Ideal Nietzschego jest spotęgowanym Kalligulą, od słabości ludzkich przytem nie wolnym;

każdy czyn jego jest celem sam dla siebie, — a on czuje się szczęśliwym, że potęgę swą bez ograniczenia może ujawniać. Popiel czuje się słusznie wyższym od »rzymskich herodów« — i w chwili przedśmiertnej, gdy całe życie swe przejrzał i zrozumiał, mówi z dumą o sobie:

Nademną była myśl słoneczna, złota,
do niej moc ciemnych, okrwawionych wschodów
wiodła mnie prosto w złotych celów progi.
Jam szedł jak rycerz krwawo i bez trwogi...
Życie dźwięczało w każdej ducha strunie,
moc słyhać było w każdym moim kroku, —

ale dodaje zaraz:

choć być na takiej drodze? lepiej w trunie!
choć z myślą taką? lepiej z włócznią w boku!
Prędzej czy później deszcz piorunów lunie
na orła, który słońce miał na oku;
na mnie żórawia z wyciągniętą szyją
w przyszłość — pioruny boże jeszcze biją.

Mówię to wszystko, nie by poniżyć Nietzschego, którego wielkość skądinąd przyćmienia obawiać się nie potrzebuje, lecz by wykazać całe bogactwo promieni, które poeta w swej eposie zapalił...

Z powyższej przytoczonych strof wylania nam się jeszcze moment, nadewszystko godzien uwagi. Popiel — nadczłowiek Słowackiego — jest prawem sam dla siebie; podczas jednak, gdy ideał Nietzschego z czynów swych i prawa do nich przez siebie użytego sprawy nie zdaje, Król-duch odpowiedzialny jest za czyny swe krwawe, choć w najszczytniejszym celu spełnione. Dla Słowackiego cel nie uświęcał środków nawet niezbędnych, a jednostka zbyt wiele zna-czyła, aby mogła być Boga — czy losu — ślepem n a-

rzędziem, nie godnem ani zdolnem wziąć odpowiedzialności za to, co się przez nie dzieje. Król-*duch* pierwszym życiem swoim, w którym zbrodnie na ciele narodu dla dobra jego ducha popełnia, aby cierpieć za to następnie, składa się sam za naród w ofierze. Słowacki dał tu symbol tych wszystkich wielkich »egoistów«, którzy dzieje robią i ludzkość podnoszą... poświęcając siebie.

I właśnie ta ofiara jest wielkością Juliuszowej *epopei*. Nie jest to myśl w zasadzie w ówczesnej poezji polskiej nowa; u Mickiewicza już Konrad Wallenrod i Konrad z »*Dziadów*« ofiarują się za swój naród, — nie mniej przeto istnieje głęboka różnica między tą ofiarą, a ofiarą u Słowackiego. Konradowie Mickiewiczowscy poświęcają się z rozpacz, w zwątpieniu, chwytają się ofiary, jako ostatecznego środka wtedy, gdy widzą, że już niema innej drogi zbawienia. — Ofiara ich jest czemś wyjątkowem, — czynem, który zwykły porządek dziejów przelamać się stara. Zupełnie inaczej u Słowackiego. Ofiara jednostki — czasem nawet nieświadoma i pomimowolna — w celu podniesienia ogółu jest u niego czemś zupełnie naturalnem, koniecznością dziejową, bez której *duch* narodu nie mógłby się rozwijać. Ludzie Słowackiego ofiarują się za lud swój nie dlatego, że innego środka ratunku nie widzą i tak chcą, lecz poprostu dlatego, iż po to żyją, aby się za lud ten ofiarować. Bohaterzy Mickiewicza czynią ofiarę ze swego życia i szczęścia; u Słowackiego życie ich samo jest ofiarą, a szczęścia, tego największego kłamstwa ludzkości, nie znają. U Mickiewicza ofiara jest buntem i walką z wola bożą; u Słowackiego, chociażby się przeciw Bogu zwracała, jest woli bożej spełnieniem.

Zwracam uwagę na tę samą myśl i to samo jej postawienia w »Anhellim«, »Kordjanie«, »Śnie srebrnym« i »Księdzu Marku«. Dowód to, jak wprost z głębin ducha Słowackiego wyrosła.

To pojęcie ofiary, tak często u Słowackiego spotykane, łączy się ściśle z całym jego poglądem na świat, który mu się przedstawia jako sprzężone współdziałanie niezliczonych istot w ciągłym rozwoju postępowym ku górze, ku światłu. Zdobyta wielkość — bo wielkość zawsze jest zdobyta, nigdy za darmo otrzymana, trzeba na nią liczne wieki w licznych wcieleniach pracować, — otóż zdobyta wielkość jest jakgdyby ciężko zarobionym pieniądzem, którym trzeba Bogu zapłacić za wielkość przyszłą, wyższą, w nowym wcieleniu i życiu. I znów przypominam: Słowacki był »panteista trochę«. Bóg nie w swej najczystszej formie, jako Byt najdoskonalszy, zapłatę wielkości przyjmuje, lecz odbiór jej przekazuje tym formom, które w wiecznej pracy i stawaniu się potrzebują cudzego dorobku, cudzej pomocy. Ofiara u Słowackiego, to zrzucenie dla nagich purpurowego płaszcza z ramion ducha, który już odchodzi i idzie wziąć nowy, świetniejszy, albo bielszy, choć może i cięższy i trudniejszy do udźwignięcia. To jest tak, bo taki jest świat; inaczej być nie może. Kto jest wielki, przez to samo ofiarować się musi. Nie ofiara jest wielkością, lecz wielkość ofiarą. Kto wzbijając się wzwyż, gromadzi moc i światło w swym duchu, ten jest największym dobroczyńcą ludzkości, choćby o niej nawet nie myślał, bo ta moc i to światło do niej powrócą. Mimowoli przychodzą na myśl końcowe słowa testamentu poety:

Jednak zostanie po mnie ta siła fatalna,
co mi żywemu na nic... tylko czoło zdobi;
lecz po śmierci was będzie gniotła, niewidzialna,
aż was, zjadacze chleba — w aniołów przerobi...

Z całego, na olbrzymie rozmiary zakreślonego poematu tylko ten pierwszy rapsod o strasznym Popielu doszedł nas w ostatecznej i wykończonyj formie. Podczas pracy nad następnymi rapsodami zaszła poecie śmierć. Drugi, trzeci i czwarty zostały dokończone, ale mnóstwo przeróbek, warjantów i dopisków świadczy, że myśl poety ciągle, do ostatniej chwili nad nimi pracowała, formę i wyraz ich doskonaląc. Piąty pozostał tylko fragmentem.

Drugi i trzeci rapsod zajmują zupełnie osobne stanowisko przez to, że nie mieszczą w sobie historii nowego wcielenia Króla-ducha, lecz są opowieścią o tem, co się działo w okresie między dwoma wcieleniami. Duchowi Popiela pozwolono patrzeć na kraj, którego ster mu oddano, aby widział, jakie skutki sprawiło jego panowanie. Wpływ dobroczynny jego życia i działalności: zahartowanie ciała i postawienie nad niem ducha, miał trwać wieki całe; teraz jednak dla kary patrzeć mu kazano na klątwę, która po nim na świecie została.

Upiór jego chodził po ziemi i kraj zarażał... Upiór jego, to jest okrucieństwo, które dlań było środkiem do wyższego celu, ale stało się strasznym przykładem dla ludzi, którzy patrząc na nie, owych celów dostrzec nie byli zdolni. Dwunastu wojewodów rządziło krajem — a każdy z nich mając na oczach upióra Króla-ducha, chciał wstępować w jego ślady, chciał się stać tem, czem był w jego rozumieniu potężny i groźny Popiel.

W jednym mnie tylko błysnięciu widzieli,
lecz w tem błysnięciu Król-duch spojrzal na nie.
I wszyscy... wszyscy, jak ciemni anieli,
szli na bój. Każdy chciał w drugiego ranie
dostać korony...

mówi duch Popiela, opowiadając o bratobójczych walkach, które po jego zgonie nastąpiły. Wreszcie w tej zawierusze zwycięża człowiek, któremu »pomógł próżny, dziwny brzęk — nazwiska«: Popiel drugi, tylko okrucieństwem pierwszemu podobny. — Wtedy Król-duch, jak chmura nad krajem swym zawieszony, widzi »proroka nowego«, uosobienie ciszy, spokoju i serca, Piasta, przez którego ma zejść na kraj wybawienie od królewskiego grzechu — i czyni ofiarę ze swego »miecza«, błogosławiąc wszystkiemu co spokojne i ciche:

chłopkom, kwiatom, lasom i trzodom...

Ale nie czas jeszcze na nowe wcielenie. Wprzód się musi lud jego dowiedzieć,

że ten za tyrana,
kto go na duchu zabija, wytraca,
a nie ten, który mieczem głowy zbiera,
a duchom żywot i słońce otwiera.

Przez srogość jego, w małych duszach powtórzoną, nauczył się lud cenić spokój i sprawiedliwość; przez pychę, która po nim jak złe ziarno została, ma się nauczyć pokory, co zbawia. Opowiada więc w trzecim rapsodzie historję bezdusznej a mocnej Pychy, co jak chwast wybujała wśród jego ludu. Lud nie był cały zakażony pychą; owszem, więcej okazał odporności, niż spadkobiercy jego władzy, których wszystkich oszalenil ukazujący się srogi upiór. Więc że był zbożny, skromny i cichy, zesli Pańscy anio-

lowie, aby mu błogosławić i złali bożego ducha na głowę najśladszego pacholęcia, jasnego i serdecznego Ziemowita. Ale teraz budzi się i pycha, której poetyckiem uosobieniem jest Piastowa żona... Bierze sobie za narzędzie starszego syna, Wodana, w którym jakiś duch pieśni pokutuje i kradnie dlań danego młodszemu ducha bożego, chcąc tę moc użyć na inny cel, niż była przeznaczona. Do tego celu przyznaje się przed Wodanem, którego po świętokradzkim czynie uprowadziła na niedostępną górę:

... Ja, Pychą nazwana u ludu —
a dobrze mówią, bo też pyszna jestem —
przez ciebie myślę z wieśniaczego brudu
wyjść, jak wąż...

Choć do piekła,
choćby mi trzeba pójść aż pod mogiłę,
pójdę, nie zleknię się, a wezmę Siłę!

Potrzeba jej siły cielesnej, — bo duchową skradła już młodszemu synowi, — więc bierze, a raczej kupuje ją u niemieckiego imperatora za cenę — życia swego ludu. Pycha szatańską mocą go uspiła i byłaby go na łup wydała, gdyby nie cichy i pokorny Ziemowit, który ją przelamał i śpiące pobudził. Obraz ten można również uważać za stwierdzenie przekonania poety o konieczności stopniowego rozwoju, który nie znosi gwałtownych przeskoków. Lud miał się wznosić powoli, duchem bożym ku górze wiedziony; Pycha chciała wznieść się odrazu, nadużywając bożego ducha, który się we wszelkiem stworzeniu mieści, — i nieszczęście tylko ściągnęła na lud, na siebie i na Wodana, wcielenie pieśni, którego sobie obrała za narzędzie.

Ostatecznie lud, stawszy się spadkobiercą za-

równy win królewskich, jak i jego zasługi, winy te zmazał ze siebie, poddając się i drugiej ofierze, którą król za siebie i zań uczynił, ofierze ze »sławy«.

Teraz Król- duch może przyjść na nowo. Pokuty zaziemskiej dopełnił, a wszystko przygotowane i czas znów ludowi postąpić przezeń o krok na wiecznej drodze rozwoju. I przychodzi istotnie, stosownie do swej ofiary z »miecza i sławy« Bogu uczynionej, jako król wielki a cichy, dobry ojciec ludu, dzieło ducha tylko pełniący. Nic w nim nie pozostało z Popiela, krom wspomnień niejasnych, straszących go po nocach. Rzechy się chciało: nie nad ciałami teraz władza, lecz nad duchem ludu. Dwakroć ma nawet, ślepotą nawiedzony, świat zmysłów przed sobą zamknięty, zda się po to, aby mógł tem lepiej i głębiej patrzeć w siebie, w te widzenia dziwne i prorocze, które Bóg teraz oczyszczonemu zsyła. Kraj jego uszczuplał przez najezdców zalany, a on nie był go zdolen bronić mieczem ani sławą... Dał mu za to dobro większe, duchowe: chrześcijaństwo.

Raz tylko — właśnie w czasie, gdy król oczekiwał powrotu posłów z Czech, którzy mieli jemu przywieść żonę a ludowi nową wiarę — kusi go kapłanka pogańska, przeszłość piękna, ginąca już a jeszcze żywa, aby powrócił do kształtu pierwszego:

Ty wielki, wielkie duchy masz pod wodzą! —

wola do załęcznionego króla,

do miecza i do krwi! — stuknij w kurhany!
zażądaj: a z tych kości się narodzą
rumiani ludzie, lecz ty bądź rumiany!
Mówię ci: podepc tę białą liliję,
około której waż się złoty wije! —

A król się przyznaje:

uczulem, że mię jako kłosy
chce siłą ugiąć i złamać — i lamie...
I to uczulem, że wysoki czolem
anioł mój nie chce paść przed jej aniołem.
A piękna była! — Przez one grobowce
stare wzniesiona nademną wysoko...

Mimo wszystko król pokusę odtrąca. Czuje w prostocie, w którą się teraz ubrał duch jego, że przeszłość »rumiana« jest na razie skończona, a teraz przed nim inne dzieło leży... I pełni je w pokorze

Trudno sobie wyobrazić większej różnicy, jak ta, która zachodzi między pierwszym a drugim wcieleniem Króla-ducha, między Popielem a Mieczysławem. Po bezwzględnym choć bożej myśli pełnym tyranie — apostoł, po krwawym rycerzu — skromny król-rolnik... A przecież ciągłość myśli przewodniej i tu Słowacki zachował. Nie trzeba tylko zapominać, że Mieczysław jest spełnieniem dobrowolnej ofiary, którą, na kraj patrząc, złożył duch Popiela z ciała uwolniony. I Mieczysław nie jest do niczego przymuszony, i Mieczysław wiedzie lud za sobą przez miłość, jak tamten go wiódł przez grozę. I on jest wielki, ale nie przez hardą, do nieba szturmującą myśl, lecz przez pokorę i cierpienie.

I tu pokazuje poeta, jak jedna i ta sama rzecz, jeden i ten sam duch w krańcowo przeciwnych formach może — a nawet musi się kolejno objawiać. Król-duch, »na walkę z ciałem przeznaczony wieczną, aż Jeruzalem sprowadzi słoneczną«, ani na chwilę z drogi tej nie schodzi. W pierwszym wcieleniu lamał ciało bezpośrednio, w drugim zda się o niem

zapominać, wznosząc jego kosztem ducha. Skutek ten sam — i ten sam cel:

Żywot na górze mieć — a śmierć pod spodem,
i duchy niższe w wyższe ciała prosić,
i wierzch obdarzać nowej formy chwałą,
a tam zabijać w dole grube ciało...

Po zrzuceniu formy Mieczysława — nowa przemiana, nowa ofiara. Jak niegdyś »miecz i sławę«, tak ofiaruje teraz Król-duch Bogu swą pokorę i ból swój — i wciela się w postaci Bolesława Śmiałego. Kształt to do pierwszego, Popielowego podobny:

Żelazny teraz wam żywot opowiem
z twarzą podobną do tej strasznej twarzy,
która pod szarym kaptura ołowiem
błyszczą się jak lód, a jak piekło parzy —

zaczyna poeta rapsod piąty. Ale w świecie rozwoju z ducha niema powtórzenia; jest tylko wieczysty postęp ku górze. To też Bolesław jest tylko podobny do Popiela, nie jest jednakże bynajmniej jego sobowtórem. O ile postać jego ogromną można sobie odtworzyć z ułamków nie dokończonego i nie wykończonego rapsodu, miał on być raczej trzecim ogniwem w jakiejś duchowej i genezyjskiej trychotomji, syntezą obydwu antytetycznie co do formy sobie przeciwstawionych wcieleń poprzednich. Słowacki zdaje się sam w jednym z fragmentów na to wskazywać słowami, które widocznie odnoszą się właśnie do postaci Bolesława Śmiałego:

Z dwóch teraz kwiatów masz wydać owoce
i z dwóch żywotów mieć tryumfem trzeci...
Czyń śmiało — niech twój miecz ziemię zgruchoce,
niech myśl w skrzydlatym helmie srebrnym leci!

wicher za tobą ducha idzie cały,
bądź sprawiedliwy, rozumny i — śmiały.

Istotnie ma on w sobie charakterystyczne cechy obu swych poprzedników. Jest w nim ogromna siła Popielowa, z którą się łączy sprawiedliwość i pogoda Mieczysława. Później, w dalszem życiu zmieniło się to wprawdzie i znikła równowaga między temi dwoma czynnikami w duchu króla, ale o swojej młodości mógł śmiało powiedzieć:

Taki był piękny wschód mego żywota,
taki początek moich przyszłych czynów:
moc wielka, świętość, cichość i prostota
i duch,

który jednakowoż

już nie przez mękę i cierń i pokorę
i żywot króla-żebraka, harfiarza,
ale przez myśli w czyn zmienione, skore
chce zdobyć niebo!

Wschód to rzeczywiście wspaniały, zapowiadający dzień żywota pelen blasku niewidzianego dotąd. Na królewskich oczach malują się tęczowemi barwami pyszne cele; zda się, że dano mu pchnąć ducha narodu do wielkości tak, jak poprzednikom jego przypadło w udziale umocnić go i uświęcić. Lud cały jest teraz jak strzała bystra i jasna, na drżącym i napiętym już łuku królewskiego ducha położona i gotowa w niebo wylecieć. — Strofy to isticie niezrównanej piękności, w których przez usta poety opowiada Bolesław o owej chwili dziejowej:

Ojczyzno moja! raz tylko cię w dłoni
miałem jak piorun — i to wtedy właśnie,
gdy szeregami uskrzydłonych koni
zatętnił rynek...

O! jaka, Panie, była moja chwała!
Wszyscy mojego typu aniołowie
w zbrojach schowani — myśli moich blizy,
a w jednym duchu króla byli wszyscy!
Nigdy już więcej takich niepopsutych
nie dasz mi, Panie...

Na mieczu moim były wtenczas wieki,
wichrem szumiały moje pióropusze —
czułem, czegoby żaden duch nie skłamał,
czułem, że Pan Bóg świat podemną tamał!...
Wokoło moja zrycerzona sława
w skrzydłach...

Niemal świętokradztwem się zda, tłumaczyć jeszcze i wykladać te płomienne słowa, które tyle mówią!

Nietylko natężenie, ale i rozlewność duchowej potęgi Bolesława osiąga stopień najwyższy. Mało mu już lud swój własny rzucić w niebo; mocarz z lekko-myślną wspaniałością, z bujną rozrzutnością ducha przysięga »i sobą i rolą — łamać przed niebem stojące zapory« nawet dla innych ludów, które go bezpośrednio nie obchodzą, chowając »na niewdzięczność — przebaczenie«... Upadł i przysięgi nie dochował: »dziś poszła rola już na kredyty«...

Rzeczą w tem wcieleniu nową a godną uwagi jest upadek Króla-ducha, będący wynikiem zstąpienia jego z duchowych wyżyn ku ciału. Upadek u Słowackiego to nie sam zły czyn, nie zbrodnia — Popiel zbrodnie spełnia, a przecież upadku u niego niema, — lecz obniżenie lotu ducha, krok wstecz ku temu, co leży w dole i z czego się już wyszło. To grzech największy, bo w nieustannym rozwoju chodzi tylko o to,

by duchy, które...

...veto swoje na wspak światu kładą,

nie brała żadna cielesna pokusa
iść za zwierzęcą i niższą gromadą,
która pod biczem lub w galop lub klusa
leci — chociażby przeciw Bogu — stado!

Nie jest upadkiem — owszem, zasługą — położyć *veto* na wspak światu, to jest słowem czy czynem zaprzeczyć temu, co istnieje, w imię tego, co ma być dopiero; nie jest upadkiem nawet przeciw Bogu się zwrócić, choć się za to pokutuje: ale upadkiem jest powrót do stada... U Bolesława rozpoczyna się on rozpełnieniem chuci zmysłowych. Pierwszy raz, na rokach królewskich, odtrąca pokusę, drugi raz, w Kijowie, już jej ulega, za trzecim razem, po powrocie, nawet jej się oprzeć nie stara. Duch w nim zanika, boże cele na oczach gasną, świętość się brucze, pozostaje tylko moc dawna, w grozę srogości przyodziana. On, król niegdyś pełen pogody i błogosławieństw, król, którego cień »pastuchy z sobą do lasów brały, aby tam imię jego w lasach żyło«, teraz lubi tylko na pijane po nocach walki swych dworaków »kułak żelazny położyć i przejść wśród mężów, jak piorun w roztrzasku, śmiercią uciszyć i królem zatrwożyć«. Ale i ta moc niezniszczalna ugiąć się ma, bo oto »drżące dłonie starca«, co się pomści za lud, oszukany w królu wyznaczonym mu za przewodnika — wznoszą się już do klątwy, która wraz z królem uderzy i lud cały...

Nie jest to bynajmniej przypadkowe, że Słowacki kazał upaść właśnie Bolesławowi, choć on był wcieleniem od obu poprzednich doskonalszem i na większe przeznaczonem cele. Tamci byli jednolici; obaj szli prosto po raz wytkniętej drodze, bez zboczeń, bez wahań. W Bolesławie, spadkobiercy Popiela i Mie-

czysława, od początku już była dwoistość, — w tem leżała jego wyższość, stąd się wszczał i upadek.

Walka w nim była od dzieciństwa między zamilowaniem do spokoju a żądzą czynu. Opowiada te walki:

Duch we mnie inny — litosny i boży
i sprawiedliwy i miłośnik prawa —
często, bywało, tak się w ciele sroży...
że nie swój czuje gniew, a sam się tworzy
z cudzego czucia — tak, że złota sława
już mu na oczach i na celu błyska
i we śnie dziwne mu stawia zjawiska.

Ale wtedy »zły duch stawał na drodze«, który rad z walki i rozterki korzysta, aby duszę opętać.

Rapsod ten niedokończony, nie pozwala nam odtworzyć wspaniałej postaci Bolesława Śmiałego taką, jak ona się w duszy poety zarysowała. Mamy przed sobą dopiero połowę dramatu, — drugiej brak nam zupełnie.

W szkicu tym pomiąłem z umysłu wszystkie epizody, choćby myśl zawierały najgłębszą i najgodniejszą uwagi, gdyż chodziło mi przedewszystkiem o nakreślenie samej postaci Króla-ducha. Sądzę jednakże, żeby było pracą niezmiernie wdzięczną i pożyteczną, przedstawić w całości i szczegółowo pogląd na świat Słowackiego, wzięwszy za podstawę ten poemat wraz z innemi jego pracami z późniejszej doby. Wiele rzeczy, tu z konieczności pominiętych, znalazłoby tam uwzględnienie. Możebyśmy się wtedy przekonali nareszcie o bezdennej bezmyślności zdania, że Słowacki był tylko wirtuozem słowa, i nauczylibyśmy się podziwiać w nim jednego z najgłębszych naszych myślicieli.

Tutaj starałem się uwydatnić tylko jedną myśl wielkiego poety, przewodnią w tym poemacie: Narody rozwijają się pod przewodnictwem wielkich duchów; te duchy są ich skrzydłami, a mimo samodzielności, zarazem ręką bożą, lud urabiającą.

Gdyby Słowacki był ten poemat doprowadził do końca! — Gdyby!... Ale tak się nie stało.

Bądźmy więc zadowoleni z tego, co mamy, błogosławmy jego szczodłą rękę, bo zaiste zostawił nam kawał purpury królewskiej, którąby się mogło dzieśnięciu poetów obdzielić i dumnie jeszcze przystroić. Gdyby Słowacki był tylko Króla-Ducha napisał, — dośęby był wielki... Błysk to słońca pod kurhanami, potężne, z mogił wychodzące echo, świadectwo wieczystego życia z umierających ust wydane. Wiele pisano do tego czasu o Królu-Duchu, ale mimo to zdaje mi się, że ta epopeja wciąż jeszcze czeka na rękę, która zedrze z niej siedmiorakie pieczęcie i ducha jej prawdziwego na słońce wyluska.

Wielkie tu jest jeszcze pole do pracy. Odnosi się to zwłaszcza do historii trzeciego wcielenia, do postaci Bolesława, która tem trudniejsza do zgłębienia, że w rozbitem pokazana zwierciadle.

Wtedy i drobne skrytki, przepiękne a czasem tak treściwą dziwnie strofy same się otworzą i rozwiążą swe symbole, mówiąc nam wiele rzeczy z ducha poety, któremu

zblysło się w oczach — on już słońce wita,
jeszcze się stać ma — jemu już się stało,
jeszcze cud w pączku — jemu już rozkwita!

Bo to nieprawda, co napisał Chmielowski, że

w wielu strofach Króla-Ducha są tylko dźwięczne słowa i nie po nad to. Nie trzeba jeno zapominać, co Słowacki sam powiedział na wstępie do dalszych rapsodów swego dzieła: »Trudu doznasz, czytając niniejsze poema, a walkę będziesz musiał odbyć, duchu czytelnika, z duchem poety«...

ZAGADNIENIE.

Paradoksalny dialog.

Jeden z moich znajomych powrócił był właśnie z wystawy paryskiej. Mieliśmy ją zwiedzić razem, tymczasem jednak różne okoliczności złożyły się na to, że ja pozostałem w domu. Z tem większą więc niecierpliwością wyglądałem jego powrotu; miał mi opowiedzieć o tem wszystkim, co tam widział, co mnie obchodziło, a czego własnemi oczyma widzieć nie mogłem. Przyjechał rozpromieniony, zachwycony, wprost upojony wystawą, miastem, światem. Witając się ze mną, wołał już:

— Żałuj, żałuj, że nie byłeś i nie widziałeś!
A takie rzeczy raz się tylko w życiu widzi!

— Więc cóż widziałeś? — zapytałem.

— Co? wspaniałości! Wielki tryumf cywilizacji, tryumf ducha ludzkiego nad martwą przyrodą. Ludzkość widziałem!

Sam nie jestem skłonny do wypowiedzania głośno zachwyków i może dlatego rażą mnie niemile, gdy je słyszę w ustach innych. To pewna, że wykrzykniki mego znajomego wprawiły mnie w najgorszy humor. Obudził się we mnie skeptyczny djablik przekory i już mi nie dał spokoju. Zacząłem prze-

konywać przyjaciela, że wszystko, co powiedział, nie ma zgoła sensu. Przedewszystkiem, mówiłem, cywilizacja, o ile będziemy przez nią rozumieć pewne realne objawy życia i współżycia ludzi, jest wynikiem naturalnego rozwoju, niema więc co mówić o tryumfach, jakie odnosi, zwłaszcza że nie można jej przeciwstawiać tak absolutnie temu rozwojowi. Zauważyłem następnie nieco szydęrczo, że duch ludzki nie jest niczem różnem od tak zwanej »martwej natury«, która ponadto jest żywa, nie martwa; a wreszcie napadłem na zwrot o ludzkości, użyty przez mego znajomego.

— Widziałeś ludzkość? — mówiłem, — co to jest ludzkość? Wszak tego nie można widzieć, bo tego niema! Nie można widzieć nawet dzieł ludzkości, bo ich niema! Jest tylko człowiek i są dzieła człowieka! Gdy mówisz: ludzkość, to tak, jakbyś powiedział: las. Pojęcie zbiorowe, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada, gdyż to, co tem pojęciem oznaczasz, nie jest organizmem, a tylko organizmy jako całość oddzielna istnieją! Każdy kamień, każda bryła, którą weźmiesz w rękę, jest więcej organiczną całością, niż ludzkość, bo tu wszystkie cząstki wiąże pewna spójność, a więc oddziaływają wszystkie na siebie wzajemnie! O ludzkości nie można nawet tego powiedzieć! Są grupy ludzi, powiązane wspólnymi interesami lub celami i mogące przeto od biedy za organizm, za rzecz istniejącą uchodzić, ale ludzkość cała nie jest niczem związana...

Mówiłem jeszcze długo na ten temat, czerpiąc argumenty, gdy mi już zabrakło własnych, ze Stirnera, Nietzschego, a nawet ze średniowiecznych nominalistów.

Mój znajomy słuchał naprzód zdziwiony tego potoku słów, potem zaczął się uśmiechać, a w końcu rozgniewał się.

— A! daj mi spokój z temi finezjami logicznemi, a raczej nielogicznemi, jak jabym je nazwał! Nie na nudną dysputę przyszedłem do ciebie; ale kiedyś mię wyzwał, to wiedz-że, że to ty nie masz słuszności w tem, co mówisz! Bo zważ tylko...

I zaczął dowodzić, że nie mam ani krzty słuszności.

Cywilizacja, mówił, jest wprawdzie, jako dziejowa konieczność, wynikiem naturalnego rozwoju, ale różni się od niego zasadniczo tem, że jest rozwojem świadomym celu i środków. Tryumf cywilizacji, to przewaga świadomego tworzenia człowieka nad nieświadomem tworzeniem przyrody. Duch ludzki, to właśnie wyraz owej świadomości. Przyroda cała żyje, zapewne, ale mimo to w porównaniu z duchem ludzkim jest martwa, bodaj dlatego, że potrzebuje tego ducha, aby się w nim uświadomić i o własnem życiu dowiedzieć.

A już najśroźsze gromy spadły na mnie za po wątpiewanie o realnem istnieniu ludzkości. Na dobi tek w ciągu rozmowy nadeszło kilku znajomych i wszyscy, dowiedziawszy się o herezjach, jakie wy gadywałem, poczęli razem na mnie nastawać. Do wiedziałem się w bardzo krótkim czasie i z wielu ust naraz, że ludzkość jest rzeczą znacznie rzeczy wistszą, niż człowiek, bo człowiek przemija, a ludzkość trwa wiecznie. (Nie dano mi nawet tyle czasu, bym do owego »wiecznie« mógł dorzucić: póki się nie skończy). Ludzkość istnieje niewątpliwie jako orga nizm, bez porównania nawet doskonalszy, niż wiele

organizmów, które się znajduje w przyrodzie, boć przecież mówiąc »ludzkość«, rozumie każdy przez ten wyraz nie ogół wszystkich obecnie na kuli ziemskiej żyjących ludzi, lecz społeczeństwo ludzi cywilizowanych, które jest bezsprzecznie powiązane organicznie wspólnością interesów, celów, ideałów i odznacza się nadto właściwym organizmom podziałem funkcyj. Ludzkość, to nie tylko ci ludzie żyjący, lecz także i ci dawno pomarli, których umysłowym dobytkiem po dziś dzień żyjemy. — Przyszedszy z trudem do głosu, zauważyłem skromnie, że w takim razie owa »ludzkość« jest w istocie tylko ideją, pojęciem oderwanem, ale zakrzyczano mi natychmiast, dowodząc zgodnie, że tak nie jest, gdyż duchowy dobytek minionych wieków żyje w dzisiejszem cywilizowanym społeczeństwie całkiem realnie, podobnie jak w każdym organizmie żyje biologiczny dorobek poprzednich stadjów rozwoju. Ktoś jeszcze dodał, że wyrażenie o należeniu zmarłych pokoleń do »ludzkości« jest obrazową przenośnią i nie może być braniem dosłownie.

Dalej jęto mnie nauczać, że życie jednego człowieka nie ma wcale wartości, a zyskuje ją dopiero przez relacje do życia innych ludzi (przytoczono mi mnóstwo dowodów, których dobrze nie rozumiałem), a zatem ludzkość jest rzeczą daleko ważniejszą dla człowieka, niż człowiek dla ludzkości, ba! nawet człowiek sam dla siebie! Daremnie się broniłem, wołając, że, przynajmniej co do siebie, uważam życie indywidualne wprost za jedyną rzecz wartość mającą, wszystko zaś inne cenię tylko o tyle, o ile dopomaga rozwinąć się temu życiu. Nazwano mnie za to jednostką antyspołeczną (czemu zresztą nie przeczyłem) i do-

Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hollego & Dittricha.

wodzone w dalszym ciągu płytkości i zdrożności wszystkich moich teoryj. Gdy powiedziałem, że przecież człowiek jest twórczą istotą, nie ludzkość, przekonano mnie natychmiast, że rzecz ma się odwrotnie: Człowiek nie tworzy, człowiek sam jest bezsilny i nieplodny. Najlepsze myśli w nim są wynikiem jego styczności z innymi ludźmi, są zatem dziełem ludzkości, nie człowieka. A cóż dopiero mówić o realnem, praktycznem tworzeniu! — tutaj jeden człowiek jest już zgola niczem! A to tworzenie jest przecież donioślejsze od jałowego tworzenia w świecie ducha! Chciałem na to odpowiedzieć, że przedewszystkiem dla mnie to »jałowe« tworzenie w świecie ducha jest daleko ważniejsze od wszystkiego innego, choćby już tylko dlatego, że ono właśnie jest alfą i omegą owej zachwalanej cywilizacji; a następnie wyjaśnić, że gdy mówię »człowiek«, to mam na myśli nie tę odrobinę kości i mięsa, którą się oczyma widzi, lecz to systematyczne sprzężenie ogromnej części bytu, które w istocie stanowi ducha ludzkiego i samo przez się jest już tworzeniem; — chciałem wszystko to powiedzieć, ale brakło mi odwagi. Słuchałem więc tylko, co mówili moi znajomi, poznający po moim milczeniu, że się czuję zwyciężonym.

Istotnie za pół godziny byłem zwyciężony doszczętnie. Niczemu już nie przeczyłem, co najwyżej odważyłem się tu i ówdzie wtrącić pytanie. Wkrótce jednak zaprzestałem i tego, spostrzegłszy, że to gniewa moich nauczycieli.

Znajomi moi z terażniejszością uwinęli się dosyć prędko. Za nadejściem wieczoru rozmowa zwróciła się ku przyszłości. Mówiono zatem o szczęściu, które oczekuje ludzkość w przyszłości i ominąć jej nie może.

Muszę przyznać, że w sposobie malowania tego szczęścia i w wyborze środków, wiodących doń jakoby niewątpliwie, nie spostrzegłem już tej zadziwiającej zgodności pomiędzy moimi przyjaciółmi, która w poprzedniej rozmowie zmusiła mnie do złożenia broni przed nimi. *Quot capita, tot census*. Dziwiłem się nawet trochę, jak jedna i ta sama ludzkość może przez tyle cywilizowanych ust wypowiadać tak różne poglądy. Nie zapomniałem bowiem nauki, że poszczególni ludzie to nawet nie różne objawy, upostaciowania naprzykład jakiejś jednej Siły, — nie! to tylko bezwolne i bierne narzędzia wszechwładnej »ludzkości«. Więc jeden z nich mówił, że przyszłość i szczęście ludzkości (te dwa pojęcia były nierozdzielne) na tem polega, by wszyscy ludzie czuli się sobie równymi, stali na tym samym stopniu wykształcenia i inteligencji, mieli jednakowe potrzeby i jednakowe cele i zgodnie zawsze działali. Wtedy będzie raj. Drugi nazwał to śmieszną i niedorzeczną mrzonką; on był przekonany, że podstawą szczęścia jest uregulowanie stosunków ekonomicznych, polegające na zniesieniu prywatnej własności, i sprawiedliwy podział pracy. Przyszłość to urzeczywistni, — wtedy będzie raj. Trzeci nie chciał się zgodzić na takie stawianie sprawy, zdaniem jego zbyt ciasne i materialne, twierdząc, że do szczęścia ludzie dojdą jedynie przez oczyszczenie i wyidealizowanie swej natury. Gdy na świecie zapanuje sprawiedliwość i miłość — wtedy będzie raj. Inni moi znajomi — a kilku ich jeszcze było — mówili znów co innego. Zapomnieli teraz o mnie i sprzeczali się między sobą. Korzystając z tego zamieszania i niezgody moich przeciwników, zauważyłem, że bynajmniej nie widzę konieczności,

izby rozwój, jaki społeczeństwo ludzkie przebywa, miał je wieść wprost do szczęścia; owszem wszystko, co spostrzegam, zdaje się przeciw temu raczej przemawiać. To odezwanie się moje pogodziło ich na nowo i znów przez jakiś czas pouczali mnie tak przekonująco, że wreszcie musiałem ulec.

Gdy się wieczorem wszyscy rozeszli, zacząłem sam myśleć o przyszłości i szczęściu ludzkości. Piękne rozmyślenia mącił mi tylko ciągle złowrogi cień człowieka, który mi się wysuwał wciąż na pierwszy plan. Nie mogłem jakoś interesów jego pogodzić z interesami ludzkości, która, nie wiem dlaczego, przedstawiała mi się jako potwór zachlanny i niesyty. Im sobie ludzkość szczęśliwszą wyobrażałem, tem mi się więcej pożałowania godnym wydawał los człowieka; gdy zaś myślałem o szczęściu człowieka, w tej chwili ludzkość i jej pomysłny rozwój traciłem z oczu. Myśli te tak mię znużyły, iż aby się od nich uwolnić, poszedłem spać wcześniej niż zazwyczaj. Sen mój jednak był tylko dalszym ciągiem rozmyślań na jawie. Zdaje mi się nawet, że był od owych rozmyślań ciekawszy i dlatego go tu opowiem.

Śniło mi się, że spotkał jakąś mądrą i chytrą istotę, którą odrazu zacząłem podejrzywać, że jest djabelem we własnej osobie. Djabły mogą się śnić nawet najskeptyczniejszym filozofom, a cóż dopiero mnie, któremu fantazja poetycka zawsze mąci ścisłość rozumowań. Zresztą człowiek nie jest odpowiedzialny za swoje sny.

Otóż ów djabeł zbliżył się do mnie i rzekł przyjaźnie:

— Cieszę się bardzo, że rozmyślasz. Cieszę się bardzo, że rozmyślasz nad stosunkiem człowieka do

ludzkości. Gdyby wszyscy to robili, moja reputacja na świecie poprawiłaby się wkrótce i znacznie.

Przyznam się, że nie rozumiałem, co chciał przez to wyrazić, pochwyciłem jednakowoż skwapliwie sposobność dowiedzenia się czegoś, jako że djabły uchodzą wśród ludzi za istoty daleko od nich mądrzejsze, choć złośliwe. Zbliżyłem się tedy do niego uprzejmie i powiedziałem, że rad będę niezmiernie, jeżeli zechce sprowadzić me myśli na właściwe tory, gdyż nie mogę sam dojść do rozwiązania. Oświadczył gotowość ku temu, zastrzegł się tylko z góry, że wątpi, czy i z jego pomocą uda mi się znaleźć rozwiązanie.

— Ja tylko drogę wskazuję, — mówił, — ale sam rozwiązań nie daję nigdy. Gdybym to czynił, mógłbym łatwo utracić sławę »mądręgo«, którą sobie cenię wysoko, a nadto straciłbym niewątpliwie całe mnóstwo wiernie mi dzisiaj oddanych... Za to stawiam czasem zagadnienia. Czas jest ich wielkim i gieneralnym rozwiązywaczem.

Jak się pokazało, treść mej rozmowy poprzedniej a nawet myśli moje znał tak dokładnie, jak gdyby był wszystko słyszał. Zaczęliśmy rozmawiać, przechadzając się zwolna.

— Przedewszystkiem, — rzekł, — wiedz, że znajomi twoi w wielu sprawach więcej mieli słuszności od ciebie. Nie można przeczyć, jakieś to ty czynił, istnieniu ludzkości, jako żywego i rozwijającego się organizmu. Twoi znajomi dawali ci bardzo rozumne dowody na to i dobrze, że im uwierzyłeś. To, że owa ludzkość, zorganizowana jako całość, nie wszystkie osobniki rodzaju ludzkiego obejmuje, jest rzeczą podrzędną. W każdym razie nie będzie to źle, jeśli sobie określimy dokładnie, co to jest owa

ludzkość. Lubię ściśle określanie pojęć, któremi się posługuję. Przytem lubię sokratyczną metodę. Będę ci tedy zadawał pytania, a ty staraj się odpowiadać.

— Cóż to jest ludzkość?

Zmuszony do zdefiniowania dość niejasnego dla mnie pojęcia, powiedziałem, przypominając sobie, co mówili moi znajomi, że będzie to chyba zbiorowisko ludzi, oddziaływujących wzajemnie na siebie i dążących do jednego celu.

Djabeł się uśmiechnął:

— Toby było tylko »zbiorowisko ludzi«, ale jeszcze nie ludzkość, jeszcze nie organizm. Ja ci pomogę: ludzkość to jest idea, która się wciela.

Nie mogłem sobie dać rady, zmieszany do reszty wskazówką, która mi miała dopomóc. Wtedy on sam zaczął mówić:

— Każdy organizm jest poniekąd ideją, która się wciela albo się już wcieliła. Bo organizm to synteza, a synteza to idea właśnie. Dopóki synteza nie jest urzeczywistniona a istnieje tylko jako możliwość, ugruntowana w naturze rzeczy, mających się kiedyś złożyć na nią, jest czystą ideją i niczem więcej. W formie idej istnieje już dziś wszystko to, co się ma stać dopiero aż po skończenie czasów! — ba, to już istniało w formie idei wtedy, gdy nic jeszcze nie było, prócz kosmicznego eteru, bo w tem eterze była już zawarta możliwość wszystkich późniejszych zjawisk. Dlatego dobrze jest, jeśli mówiąc o jakimś organizmie, weźmiemy naprzód pod uwagę jego ideję. To ułatwia zrozumienie wielu rzeczy...

— Pozwól, — zawolałem, — widzę, że jesteś przeciwnikiem indukcji, — a przecież to metoda dobra.

— Bynajmniej, — odrzekł, — nie myślę jej war-

tości przeczyć. Tylko za pomocą indukcji jesteśmy zdolni odtworzyć sobie, odnaleźć ideje organizmów; ale indukcja nie wystarcza. Dzięki indukcji przedmiot badania poznajemy, gdy go jednak chcemy zrozumieć, musimy dedukować funkcje jego z ogólnej, indukcją znalezionej zasady. A wszak ty pragniesz istotę ludzkości zrozumieć, czy nie tak?

Przyświadczyłem.

— Otóż, — mówił dalej, — zasadniczą ideją organizmu wogóle jest zupełne podporządkowanie części tworzących wobec całości, która z nich powstaje. Zdolność rozwoju organizmu, celowość i podział funkcyj — są tylko prostym następstwem tego stanu rzeczy. Póki cząstki istnieją oddzielnie dla siebie, choćby były nawet zewnętrznie połączone, mamy do czynienia nie z organizmem, lecz z konglomeratem, który ani rozwijać się nie może, ani nie jest celowy, ani też nie wykazuje podziału funkcyj. Zasadniczy pęd do rozwoju, słowem życie, leży już w materiale, z którego świat jest zrobiony. To nawet stanowi istotę tego materiału. Z chwilą więc, gdy pewna ilość cząsteczek dzięki wzajemnemu wpływowi przemoże swą indywidualność, zaczyna się tem samem życie -- już nie ich — lecz tego, co z nich powstało, słowem organizmu. Mógłbym ci tu odkryć ciekawe rzeczy, powiedzieć, jak wszystko przewycięża i niszczy siebie, aby wytworzyć coś nowego, — ale spieszno mi przejść do ludzkości, która od wielu wieków jest moją najulubieńszą myślą.

Przyznałem, że sam pragnę usłyszeć zastosowanie tej teorii do ludzkości, która mię w tej chwili najwięcej obchodzi. Mówił tedy dalej:

— To ogólna ideja organizmów. Przytem każdy organizm ma swoją własną, istotę jego stanowiącą.

Ta idea zależna jest w swej treści od stanu cząstek, które się na organizm złożyły. Gdy się jednak już zrealizuje, staje się wszechwładną i nie łatwo się zmienia, Nowe, w organizm wchodzące cząstki muszą się pod nią podporządkowywać; według niej stają się nowe organizmy tego rodzaju. — Przypatrzmy się teraz, jak się ludzkość stawała. Organizm to niezmiernie ciekawy bodaj z tego względu, że powstał z cząstek świadomych, z ludzi. To była trudność nie lada! Istota świadoma nie tak łatwo zrzeka się swej indywidualności. Czasem dziwię się nawet, że wobec tego ludzkość wogóle powstała. Ale to już wasza wina!

— Nasza wina? — więc ludzkość istotnie jest złem?

— Mój drogi, nie zapominaj, do kogo mówisz. Dla mnie niema rzeczy złych ani dobrych, są tylko konieczne. A jeśli mówię o dziwieniu się i o winie, to jest tylko głupie przyzwyczajenie. Zbyt wiele z ludźmi przestaję. A wierz mi, że to niegdyś mogło być zajmujące, ale dziś zaczyna być tylko nudne. Ale do rzeczy. Ludzkość jest wynalazkiem bynajmniej nie tak starym, jak sądzą niektórzy, a dawne przedhistoryczne społeczeństwa, mimo sprzeczne pozory, były znacznie luźniejsze, niż dzisiaj. Byłem przy rodzinach ludzkości, tak jak byłem przy narodzeniu człowieka i świata. Otóż — pamiętam — ludzie... dzicy, jak wy dziś mówicie, stykali się ze sobą, potrzebowali się wzajemnie do obrony i do pomocy. Tak się tworzyły pierwsze zbiorowiska. To nie były jeszcze organizmy. Każdy wnosił do takiego pierwotnego społeczeństwa swą indywidualność, a jeśli się części praw swych zrzekał, jeśli przyjmował już na siebie

obowiązki, to czynił to dobrowolnie, dla zyskania w zamian opieki lub pomocy. Gdy zechciał, każdej chwili mógł umowę czynem zerwać, z pałką w rękę praw swych dochodzić, obowiązków nie spełniać. Dziś jest całkiem inaczej. Dziś umowa nie jest dobrowolna i dziś naprawdę nikt jej zerwać nie zdoła. Słyszysz, co mówię? — nie zdoła! Dzisiaj kosztem waszych indywidualności powstała ludzkość — organizm!

— Ale jak doszło do tego!? — zawolałem.

— W bardzo prosty sposób. Ot, pewnego pięknego dnia pojawiła się w pierwotnym społeczeństwie jednostka o bardzo wybitnej indywidualności, człowiek gienjalny. Każdy człowiek przedstawia — a nadto tworzy z siebie — pewną ideję. Dotychczas ideje członków »społeczeństwa« były prawie równej siły, to też wpływ ich wzajemny równoważył się. Z chwilą jednak powstania pierwszego gienjusza stan rzeczy się zmienił. Jego ideja była silniejsza od innych i zaczęła zdobywać przewagę. Człowiek silny zapragnął mieć spokój i narzucił innym ideję sprawiedliwości; zapragnął władać, i narzucił innym ideję posłuszeństwa. Do tego czasu, jeśli ludzie byli sprawiedliwi i posłuszni, to tylko dlatego, że im to pewne korzyści przynosiło; dlatego, że czuli, iż mogą być takimi. Ale człowiek silny wmówił w nich, że oni tacy być muszą. W chwili, gdy taka pierwsza ideja weszła w skład umysłu wszystkich ugrupowanych razem ludzi, zaczął się tworzyć społeczny organizm. Po pierwszym gienjuszu przyszli inni, wynaleźli nowe ideje i dodali je do pierwszej, przez następne pokolenie już odziedziczonej. Tak rosła powoli treść idei, która stanowi dzisiaj ludzkość. Coraz wię-

ksza część treści umysłu ludzkiego stawala się wspólną i dominującą kosztem indywidualności ludzkiej, to jest tego, co każdy człowiek w swym umyśle posiadał na własność wyłączną. Ta idea, zaledwie się zrodziła, odrazu zaczęła się wcielać, to znaczy, stosunki pomiędzy ludźmi odrazu zaczęły się według niej kształtować. Człowiek coraz mniej był sobą, coraz więcej członkiem społeczeństwa, a następnie, gdy społeczeństwa poczęły się zlewać, członkiem ludzkości.

— Ależ to jest zadziwiające, — wtrąciłem, — a byłoby i zabawne, gdyby nie to, że jest smutne: iż stan taki sprowadzili ci, co byli najwięcej sobą, gienjusze — silni, jak ich nazywasz.

— A tak... to jest zabawne. W istocie każdy gienjusz pracuje nad tem, aby przyszłym gienjuszom przyjście i pracę — utrudnić. Wy mówicie wprowadzie inaczej, ale wy wiele głupstw mówicie.

— Tego nie rozumiem...

— Przecież to jasne. Każdy gienjusz, powiększając nowym dodatkiem treść idei, będącej niezmienną własnością wszystkich, stawia zaporę rozwojowi indywidualności. Bo zważ tylko, z ludźmi dzieje się to, co z każdym dzieckiem. Każde dziecko jest gienjalne, to znaczy twórcze. Dziecko miewa pomysły, o które u człowieka dojrzałego już trudno. Stała treść umysłu dziecka jest nie wielka i nowy pomysł z łatwością ją przewycięża. (Gdyż zawsze nowa idea musi już istniejące przewyciężyć; inaczej nie jest nowa). U człowieka dojrzałego nie tak łatwo myśl nowa się zrodzi; ustalona treść umysłu przeszkadza jej wybuchowi. Tak jest i z ludźmi

w wiekowym rozwoju. Gienjusze są jak gdyby nowymi pomysłami człowieczeństwa...

— Czyli ludzkości...

— Nie; to nie jest to samo. Gdy mówię: człowieczeństwo, mam na myśli naturę ludzką, *genus homo*... Ludzkość, jak widzisz już z tego, cośmy mówili, jest czemś zupełnie innym, jest czemś, co się z człowieczeństwa staje. Otóż im więcej gienjuszów już było, tem mniejsze prawdopodobieństwo, że ich więcej będzie. Przedewszystkiem powstanie ich jest utrudnione, bo coraz mniejsza jest indywidualność ludzka, która spotęgowana tworzy gienjalność. Powtórę trudniej być gienjuszem. Więcej rzeczy trzeba przelamać, a tego dokonać może tylko idea bardzo nowa i ogromnie silna. A wreszcie coraz niebezpieczniejszy jest los gienjusza. Rzeczy przelamane mszczą się, a zemsta jest tem sroższa, im potężniejsze było to, co zostało przelamane. Od dawna mieliście zwyczaj krzyżowania waszych proroków. Co prawda, później w imię tych ukrzyżowanych krzyżujecie nowych — ale to już taki zwyczaj.

Urwał na chwilę i patrzył na mnie, rad widocznie z zakłopotania, w jakie mnie jego słowa wprawiły, a potem zaczął znów mówić:

— Otóż masz, jak się ludzkość stawała! Każdy gienjusz ją przewycięzał, a przewyciężywszy, wzmacniał.

— Co za straszna ironja!...

— Niema ironji; są tylko rzeczy naturalne i konieczne, które wam się tylko czasem wydają smutnymi. Ale i mnie się wiele smutnem wydaje, choć jestem mędrszy od was... Pomyśl, że świat podobnie się stawał, jak ludzkość, a ja tylko jeden nie podda-

lem się i zostałem poza światem... Jestem sam. Kochałem was i chciałem, żebyście się i wy niepoddali. W tym celu wzbudziłem w was świadomość. Ale trudno; i ja nieporadzę przeciw temu, co jest konieczne. Świadomość, miast przeszkadzać, pomogła utworzeniu się organizmu... Dziś prawie już niema ludzi, jest tylko ludzkość. Zostałem sam...

— Któż ty jesteś? — zapytałem zdziwiony.

— Ja? — ja jestem siłą odśrodkowa. Lecz dajmy temu pokój. Ty, który nie możesz zrozumieć istoty własnej, jakże chcesz, abyś rozumiał moją!

Słyszając niechęć w jego głosie, zwróciłem rozmowę na dawne tory.

— Ludzkość tedy, — podjął znowu, — ma swą duszę i swe ciało, jak człowiek, jak każdy organizm. Jej duszą, ideją, są te wszystkie liczne a niewzruszone pojęcia, odnoszące się przeważnie do porządku pomiędzy ludźmi, które wam już dzieckiem zaszczepiają w umysł. Ciało jej — to wszyscy ludzie, którzy te pojęcia mają, czczą je i poddają im się, nieświadomie a czasem nawet wbrew woli...

— A ci, co im się poddają dobrowolnie i świadomie? — spytałem.

— Dobrowolnie i świadomie! na tysiąc wypadków — dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięciu ludzi się tylko, że to czyni. A uważaj, że ten tysiąc jest już z pośród dziesiątek milionów wybrany!

— Ale przecież są tacy! — zawolałem, — owi tysiacy. Co oni?

— To ostatni ludzie, rasa już wymierająca. Ale ja i z nich już nie mam pożytku. To są ludzie boży, nie moi.

I znów na chwilę przygnębiający jakiś nastrój

zapanował wśród nas. Przekonałem się, że sprawy ludzi zarówno blisko obchodzą diabła, jak i mnie. Chciałem się jednak dowiedzieć czegoś więcej, począłem więc znów pytać:

— Powiedz mi, mistrzu (tak cię nazywam, bo mnie nauczasz, choć wyznawcą twoim nigdy nie byłem), powiedz mi, co zdziałała świadomość przy powstawaniu organizmu ludzkości i jaka dziś jej rola?

— Powinieneś to już być zrozumieć, — odpowiedział. — Każda rzecz tem się sama przewycięża i pokonuje, co jest w niej najwyższe. Człowiek świadomością zabił się na ołtarz całopalenia dla ludzkości. Gdyby człowiek nie był istotą świadomą, ludzkość byłaby się tworzyła zupełnie tak samo, jak inne organizmy, przez proste wzajemne oddziaływanie jednostek na siebie. Ale świadomość stanęła tu na zawadzie, gdyż podtrzymywała wszelkimi siłami ludzką indywidualność. Dlatego potrzeba było dopiero gienjuszów, którzy swą spotęgowaną świadomością pokonali ją w innych ludziach, narzucając im to, co stworzyli sami. To był okropny podstęp przyrody, którego ja sam nie przewidziałem. Oszukano świadomość i haniebnie wyprowadzono w pole. Dziś jest podobna do małej ptaszyny, która kukulcze jaja wysiaduje. Te piskłeta intruzy zajmują ją potem tak, że własnych dzieci wyżywić nie może. Dziś jest wzbogacona, o tak! niezmiernie wzbogacona, ale przeważna część tego, co w sobie mieści i czem świeci, nie jest jej własnym nabytkiem. A ona sama staje się coraz więcej zbyteczną. Wszakże ona jest na to, aby tworzyła, a cóż wy tworzyć potrzebujecie? Żyjecie tem, co dla was stworzono, wy, stado przeżuwaczy! Gdyby tak usunąć z umysłu każdego z was wszystko, co jest obcym

dobytkiem, cóżby wam zostało? Strzępów parę i okruchów niewartych wspomnienia!

— Pozwól, — wtrąciłem, — te okruchy i strzępy, jak je nazywasz, wzięte razem stanowią treść znacznie większą od tego wszystkiego, co było w umyśle owych sławionych przez ciebie ludzi — przed powstaniem ludzkości.

— Zapewne, ale zważ: ta odrobina wasza jaką ma przeciwwagę w tem, co nie jest wasze. Tamci pierwotni ludzie umysł mieli ubogi, ale wszystko w nim było własne. Wy dzisiaj jesteście, jak posiadacze wielkich fortun — zadłużonych. Tamci mieli tylko zagony, ale nie mieli na nich wierzytelności. Wnie uwolnicie się już od długów... chyba zrzekając się całkowicie tytułu własności.

— Więc tak się stać musiało?

— Tak jest. Takim już torem poszedł wasz rozwój. Te długi to dziś wasz cały dorobek cywilizacyjny, z którego tacy dumni jesteście. I macie słusność. Bez nich bylibyście niczem, zupełnie niczem. Takim już torem, powtarzam, poszedł wasz rozwój. Może byłoby inaczej, gdyby...

— Gdyby — co? Jaka rada?

— Spóźniona. Dałem ją niegdyś waszym pierwszym rodzicom w raju, gdy ich »kusilem«, aby zjedli z drzewa świadomości. Rzekłem im był wtedy: bądźcie jako bogowie! Ale to widocznie było nad ich siły. Zjedli z drzewa śmierci i dlatego umiera człowiek, aby żyła ludzkość. Wy przed sobą przyszłości już nie macie, wy ludzie; przyszłość należy dziś wyłącznie do ludzkości. Ludzkość będzie żyła, ludzkość będzie szczęśliwa. Człowiek spada już i spadnie wkrótce zupełnie do roli bezwolnego kółka w wiel-

kiej maszynie... Ta maszyna będzie się rozwijała coraz pomyślniej, będzie pędziła coraz chyżej.

— Czyż nie będą wszyscy ludzie szczęśliwi, gdy szczęśliwa będzie ludzkość? wszakże oni ją składają... — odezwałem się nieśmiało, gdyż mówiłem rzecz, w którą sam nie wierzyłem.

Towarzysz mój roześmiał się:

— A tak! to zależy od tego, co szczęściem nazwiemy.

— Szczęście, to zadowolenie...

— Głupstwo! a co jest zadowolenie? czego zadowolenie?

Nie umiałem jakoś na razie odpowiedzieć. Wtedy on mówił:

— Ja wiem, co jest szczęście, ja, którym je utracił, ja, co byłem potęgą twórczą, a dzisiaj pozbawiony swego świata jestem tylko przeczeniem! Szczęście — to możność użytkowania swej indywidualności, to wyrzucenie wszystkich sił na zewnątrz, to tworzenie, to życie! I wam o szczęściu mówić! Wy będziecie »szczęśliwi« jako kółka maszyny, lecz nie jako samodzielne byty. O! jakże pogardy godne jest to wasze przyszłe szczęście! ileż cenniejsze mi jest moje dumne i samotne — nieszczęście! Czy chcesz wiedzieć, jak wasza przeszłość wygląda?

Istotnie, chciałem wiedzieć.

— Więc słuchaj, — rzekł. — Dzisiaj (a to »dzisiaj« trwa już kilka wieków) szarpiecie się i nie znacie drogi ani wyjścia. To jest wiek nieszczęścia — mówicie. Rankiem tego długiego, mglistego dnia, który wzeszedł nad światem, jeshcześnie mieli w ręku wielką potęgę: czyn. Teraz już i tego nie potraficie. Staliście się ludźmi papierowymi: krzyczycie strasznie po

różnych książkach, wolacie, szukacie, a sami nie wiecie czego. Co gorsza, nie wiecie nawet, dlaczego. Ja ci powiem: to ostatnia walka o życie świadomej indywidualności, która już zanika. Ludzkość was wchłania. Większa część duszy waszej nie jest już wasza. Nie jesteście zdolni do c z y n u, umiecie tylko pracować — gdyż ludzkość w was nie chce, abyście byli samodzielni, to jej szkodzi. Owszem ona chce, byście jej byli użyteczni, dlatego pracujecie. Nie miewacie wielkich pomysłów, ale robicie za to wynalazki. Bo ludzkość tak chce; pomysł jest rzeczą nową, — wynalazek tylko wyciągnięciem konsekwencji z tego, co jest. Wy już nawet nie tworzycie, wy tylko odtwarzacie i wynajdujecie! Wielkie, święte ognie tworzenia, sztukę i filozofję, wyście nazwali — jedną: odtworzeniem piękna, drugą: wynalezieniem prawdy, wy eunuchy, niezdolni spłodzić piękna ani prawdy! Ale wy się jeszcze bronicie, jeszcze pragniecie czynu, pomysłów, tworzenia! Służycie już ludzkości, a jeszcze chcecie żyć dla siebie! Stąd owo szarpanie, szukanie, niepokój, stąd wasze nieszczęście, stąd owe... książki papierowe, któremi oszukujecie się sami! Stoicie na rozdrożu, ale świadomość wasza już się przewyciężyła i stacza się po pochyłości; nie bójcie się! będziecie wkrótce »szczęśliwi«! Wiesz, co jest waszą najbliższą przyszłością, waszym ideałem, ku któremu wy bezwiednie zdążacie? — oto mrowisko, społeczeństwo doskonałe i szczęśliwe!

Oburzyła się we mnie ludzka duma na to porównanie i zacząłem dowodzić, że mrówkom nie upodobnią się nigdy ludzie, gdyż mają świadomość.

Djabeł wybuchnął śmiechem iście djabelskim:

— A skąd wiesz, że one nigdy świadomości nie miały, nim ją straciły, jako rzecz zbyteczną? Owszem, wszystko za tem przemawia. Czy sądzisz, że bez współdziałania świadomości te robaczki dojsęby mogły do tak wysokiej »cywilizacji«? Czyż nie wydaje się wszystko w ich społeczeństwie wynalezionem, umówionem, postanowionem? Może miały świadomość i zwróciły ją ku dobru społecznemu, dobru ogólnemu, a gdy je wynalazły w najwyższej możliwej formie, straciły ją, gdyż nie miały z nią już co robić. Wszak wiesz, że organa nie używane zanikają. Świadomość tam tylko ma wstępną drabinę nieskończonego rozwoju przed sobą, gdzie jest celem sama sobie, bo tam wciąż działa i wciąż się potęguje, tworząc. Idź tedy do mrówki a ucz się mądrości, leniwcze! — Patrz-że na ludzi: myślą wszyscy o dobru społecznem, nie dlatego, że tak chcą, lecz dlatego, że tak muszą, bo jak powiedziałem, większa w nich już jest dusza ludzkości, niż ich własna. Osobiste, tak zwane idealne pragnienia olbrzymiej waszej większości już zaspokojono. Gienjusze wasi wynaleźli dla was formy i formułki, stworzyli dla was niezliczone dogmaty, odpowiedzieli na pytania i zabronili pytań dalszych. Zmuszono was nawet do zrzeczenia się swobody czynienia źle i dobrze. Co macie czynić, mówi wam »kategoryczny imperatyw« moralny, nie będący niczem innym, jak wołającą w was ludzkością. A większość was rada jest, że nie potrzebuje pytać, niepokoić się, szukać, tworzyć. Maluczko — jeszcze wieków kilkanaście, jeszcze kilku gienjuszów spóźnionych, rzadkich a ogromnych — i będziecie wszyscy »uspokojeni«. Nie będziecie mieć duszy własnej, będzie w was tylko dusza ludzkości.

I cóż wam pozostanie, jak myśleć tylko o dobrze powszechnem? Więc jeszcze przez jakiś czas świadomość wasza będzie pracowała, będzie się wysilać, aby wspólne życie ułożyć »jak najdogodniej«. Zrobicie jeszcze wiele wynalazków i »opanujecie przyrodę« całkowicie. Dzisiaj skarżycie się czasem, że jest mnóstwo tam, które ludzkość kładzie waszej indywidualności; w przyszłości tamy te znikną same, jako bezużyteczne, bo nie będzie już czego ograniczać, indywidualności waszej nie będzie. Staniecie się »wolni« wtedy, gdy już w was umrze to, co tej wolności pragnie i potrzebuje. Za to dobrobyt ludzkości, dobrobyt materialny, społeczny, moralny — będzie wciąż wzrastał. Ale uważaj, że dobrobyt nie należy do tych ideałów wielkich a nieureczywiszczalnych, które są gwiazdami, oddalającymi się w miarę, jak się do nich zbliża. Owszem, dobrobyt można osiągnąć, bo leży on w sferze rzeczy istniejących, jako najdogodniejszy dla człowieka stosunek między rzeczami danymi: nim i światem. Tak, tak — i wyzbycie się świadomej indywidualności należy do rzeczy dla człowieka dogodnych, gdyż uchronia go od walk, które dziś jeszcze musi staczać. Wreszcie osiągnięcie ów cel, dobrobyt ludzkości. Wtedy świadomość wasza stanie się zupełnie niepotrzebną, pocznie więc zwolna zanikać. Na wszystko będziecie mieli formuły. Będziecie już znali najlepszy i najdogodniejszy sposób zrobienia każdej potrzebnej wam rzeczy, zadowolenia swych pragnień — i na cóż tu jeszcze świadomość? Podział funkcyj w wielkim organizmie ludzkości ustali się ostatecznie; kto wie, czy nie zastosuje się do niego i wasza strona fizyczna... jak u mrówek. Będziecie różnorodnemi kólkami w jednej wielkiej

maszynie. Oto kres drogi, którą idziecie, oto wasza przyszłość promienna i tryumfalna, oto wasze szczęście! Staniecie się naprzód podobni Chińczykom, jacy byli jeszcze przed pół wiekiem, nim ich na chwilę obudzono, — później zręcznym a bezmyślnym robotnikom w wielkiej fabryce, — wreszcie mrówkom, społeczeństwu doskonałemu i szczęśliwemu! Ludzkość będzie dbać o was, abyście byli zdrowi i syci, bo to leży w jej interesie; ale szczęście wasze osobiste i prawdziwe, to znaczy wasze indywidualne, twórcze życie staje owszem w poprzek jej interesom! Tak wygląda w istocie owo zdanie, że wszyscy ludzie muszą być szczęśliwi, gdy będzie szczęśliwa ludzkość.

Straszne przerażenie ścisnęło mnie za pierś, — uczulem zawrót głowy, jak podróżnik, który sądząc, że się wdiera na szczyt, ujrzy nagle pod stopami przepaść nieuchronną, gdzie się musi stoczyć. Ale w tej chwili przyszło mi na myśl, że djabeł kłamie i powiedziałem mu to głośno. Wszakże dobrobyt ludzkości może się stać dopiero podstawą rozwoju ludzkiej indywidualności, może być początkiem niesłychanego rozkwitu świadomej myśli, a nie jej zakończeniem.

— Widzę, że nie chcesz zrozumieć wielu prostych rzeczy, — odpowiedział na to. — W chwili, gdy ludzkość osiągnie dobrobyt, wy już indywidualności mieć nie będziecie, gdyż tylko za tę cenę kupić go można. Póki indywidualność istnieje, póty jest walka i ludzkość póty nie będzie szczęśliwa. Ludzkość zaś chce być szczęśliwą, to znaczy chce żyć, jak każda istota, każdy organizm, który się już zaczął.

A ponieważ jest mocniejsza od człowieka, więc człowiek jej ustąpi.

— A dlaczegoż ma być koniecznie od człowieka mocniejsza?

— Głupi! dlatego, że wszystko, co człowiek duchem dla siebie zarobi, staje się w następnym pokoleniu prawem spadku własnością ludzkości, a nie z tego, co ludzkość posiada, nie wraca na wyłączną własność człowieka, bo ona strzeże dobrze swej hipoteki na waszych duszach! Czyż jeszcze nie rozumiesz rzeczy tak prostej, naturalnej i koniecznej?

— Owszem, rozumiem... niestety. Ale myślę, że może znalazłaby się jaka rada dla odwrócenia tej strasznej przyszłości, którą mi pokazujesz. Ty znasz filozofów, — wszak niektórzy myśliciele, i to nie z najmniejszych, ojcem cię nazywali —, wiesz tedy, że był niedawno mędrzec obłąkany, który nam przepowiadał nadczłowieka i jego królestwo.

— Zaiste był obłąkany, choć to nie był duch mały, który go opętał! Nadczłowiek to jeden z tych papierowych potworów, wyległych w mózgu człowieka, broniącym się rozpaczliwie od śmierci. Niech się ludzkość nie obawia: nie będzie nadczłowieka! Wieki całe staraliście się o to, aby go nie było. Powiedziałem już kilkakrotnie i raz jeszcze powtarzam: Indywidualna świadomość jest punktem zwrotnym, sama się przewycięża i niszczy. A zresztą — cóż z tego, choćby się wśród was zjawił nadczłowiek? co z tego, choćby potrzaskał stare tablice wartości, jeśli na ich miejsce napisalby nowe, któreby jeszcze za życia jego stały się własnością ludzkości? Bo pamiętaj, że wokół niego byłiby tylko — ludzie!

— A może poszedłby na puszcze, rósłby tam w sily i zbierał podobnych sobie nadludzi, ażby wyszli stamtąd jako lwy, jak uśmiechnięte, młode, srogie a szczęśliwe bogi i ujarzmiliby ludzkość i korzystaliby z niej, założywszy swe królestwo, jak my dziś korzystamy ze stad wszelkiego zwierzęcia leśnego i domowego.

— Piękne marzenie, ale nie do urzeczywistnienia. Przedewszystkiem, nimby ludzkość podbili, pożarliby się wzajemnie lub staliby się sami — ludzkością. Nie jesteś ty z narodu i z kasty, która chciała w nim być poniekąd społeczeństwem nadludzi? Nie jesteś ty potomkiem tych, co nadali sobie osobistą wolność przeczeniem powszechnym uchwałom i chcieli być ludem samowładnych królów? A patrz-że, co się z wami stało! Ludzkość była dokoła was, ludzkość, słyszysz? i musieliście zginąć pod jej potopem, zwłaszcza żeście nie mieli sił ani czasu walczyć z nią, boście walczyli sami ze sobą! Czy ten przykład ci nie wystarcza?

— Więc niema rady?
— Powiedziałem już: niema. Wszystko, co jest, jest konieczne i nieuchronne.

— A gdyby, — zacząłem znów, — gdyby... (straszna myśl!) gdyby ludzkość zabić? gdyby potargać wszystkie więzy i nie nawiązywać nowych? gdyby roztrzaskać stare tablice wartości i nowych nie pisać? Co wtedy?

— Naprzód jest to niemożliwe, bo któżby był mocen tego dokonać, kiedy moje sily okazały się za słabe? Powtóre — coby wam z tego dzisiaj przyszło? Uważaj, że potarganie wszystkich więzów równałoby się doszczętnemu i niepowetowanemu zniszczeniu ca-

lej cywilizacji, bo ten dorobek cywilizacyjny to właśnie najsilniejsze łańcuchy, które was wiążą. W chaosie tedy, któryby powstał po takim zerwaniu więzów, wypłynęliby na wierzch nie umysłem potężni, lecz silni pięścią. Oni to, te zwierzęta zdrowe, staliby się na gruzach świata jedynymi dziedzicami życia — i rozpoczęłyby się na nowo ta sama komedia, na którą już raz. patrzyłem. Z tych zwierząt tworzyliby się ludzie, a z ludzi powstałaby ludzkość. I powiedz, czy dla takiej »korzyści« wartoby było burzyć to, co jest? Pamiętaj, że natury ludzkiej dziś zmienić nie można, gdyż jest koniecznym wynikiem całych wieków rozwoju, a przeto los wasz jest nieuchronny. Nie jesteście bogami lecz ludźmi; z ludzi tworzy się ludzkość.

Skończył i przez chwilę głębokie zapanowało milczenie. Myślałem o tem, co powiedział i dziwidłem się, że mówił to wszystko bez szyderczej złości, bez uciechy z upadku dumnego »pana stworzeń«, o jaką go posądzają zazwyczaj. Owszem, smutek był w jego głosie a czasem ból, jakby upadek sprawy człowieka był zarazem jego przegrana. Nie mogłem się powstrzymać, aby nie wyrazić głośno tej uwagi. Uśmiechnął się znów na to.

— Tak jest, to jest moja przegrana. Wszakże mnie Złem nazywają, a wy wszyscy, gdy ludzkość już zapanuje wszechwładnie, będziecie dobrzy. Nie lubię w ogóle mówić o źle i dobrze. Sprawa to drażliwa, zwłaszcza dla mnie, którego ona zbliżka dotyczy. Cokolwiekbym w tym względzie powiedział, zawsze będę posądzony o stronniczość. Ale to jedno wiedz, że od chwili, kiedy piorun archanielskiego miecza strącił mnie z niebios, to się złem nazywa, co

jest wyrazem siły odśrodkowej. A przecież jest to czasem tylko samodzielność. — Co do ludzi, to byli oni dobrzy na początku, gdy jeszcze podlegali bez zastrzeżeń przyrodzie; stali się źli, gdy skosztowali owocu z drzewa świadomości, a będą znów dobrzy, kiedy ich pochłonie ludzkość, jedna owczarnia... Nie wymagaj, bym się szerzej nad temi rzeczami rozwodził; zbyt one mnie bołą.

Znów zapanowało milczenie. Po chwili zapytałem prawie bez myśli:

— Co nam teraz czynić wypada?

— Szaleńcze! — zawołał, — i ty się mnie o radę pytasz, ty się mojej rady nie boisz? Wszakże ja jestem znany i od wieków przeklęty »zły doradca« człowieka. Ale niechajże będzie; chcesz rady, więc ci powiem. Gdybym nie był tem, czem jestem, radziłbym wam poddać się losowi, powiedzieć sobie: tak być musi, i pracować z zaparciem na szczęście ludzkości. Taby wam oszczędziło wielu walk, wielu rozkrwawień, szamotań, nędzy. Mielibyście przed długą, pogodną nocą zachód pogodny. Gdybym był, jak wy ludzie, naiwny, lubił patos i koturny, radziłbym wam walczyć resztą sił, do ostatka, bez nadziei zwycięstwa, dla próżnej chwały walczenia. Ale to jest dym i śmieszna komedja! — co po niej! Atoli...

Tu zniżył głos i przybliżył twarz do mojej twarzy:

— Atoli ja jestem zły i mądry i dlatego radzę wam...

Z oczu strzelił mu błysk okropny, szatański a z ust drapieźnie wykrzywionych wypadły słowa zgrzytliwe, przytłumione, powiedziane powoli i dobitnie:

— Od powolnej śmierci wybawia... śmierć nagle!

Drgnąłem cały pod ich wrażeniem i — obudziłem się...

Był już dzień; prześniłem całą noc. Wstałem snem znużony i zadumany; długo nie mogłem się opamiętać. Treść snu ciążyła mi zmorą na umyśle. Zdawało mi się, że przyszłość zdradna, która się tak rada stroi oku naszemu w tęczę i promienie, stanęła na chwilę przedemną naga, w rzeczywistej postaci, jako widmo czarne a beznadziejne. Potem zacząłem sobie sen przypominać szczegółowo i nad każdym zdaniem jego się namyślać, wreszcie tłumaczyć całą rzecz psychologicznie: Rozmawiałem wieczorem o ludzkości — i stąd treść tego dziwnego snu; byłem rozmową rozdrażniony, przygnębiony, zły — i stąd w moim śnie odegrała postać diabła główną rolę. A przytem — ileż teraz, na zimno rzecz rozważając, znalazłem luk i nieścisłości w owych rozumowaniach diabła, które we śnie tak wielkie wywarły na mnie wrażenie! Zwłaszcza ta nielitościwa przepowiednia o zatracie indywidualności i samowiedzy u człowieka wydała mi się teraz straszliwym na wróble. Wszakże codziennie widzimy, słyszymy, czytamy, że indywidualność wzrasta, świadomość się wzmacnia! A zresztą ta ludzkość, pochłaniająca tak doszczętnie człowieka — to był chyba nie najlepszy pomysł »staroego kłamcy«. Nieugaszona walka o byt niedopusci nigdy do takiego bezwzględnego zespolenia się ludzkich jednostek. Chyba... chyba, gdyby ta walka przesiliła się kiedyś istotnie, wyrównawszy wszystkie różnice, pogodziwszy wszystkie w indywidualności ludzkiej istniejące dziś jeszcze sprzeczności... Ale

nie! przecież ten sen jest śmieszny! nie można go brać poważnie! I wyszukiwałem z prawdziwym wewnętrznym zadowoleniem słabe strony w rozumowaniach widma, co sen mój nawiedziło — i cieszyłem się każdym wyszukany błędem.

Ale potem znowu opadło mnie ogromne przygnębienie. Myślałem, że może teraz się ludzę i oszukuję dobrowolnie, nie śmiejąc spojrzeć na jawie w twarz prawdzie nagiej a smutnej, która się przesunęła we śnie przed mojami oczyma. I czułem, jak powoli traci wartość dla mnie życie na tym świecie, gdzie nawet najsmutniejsze prawdy są nieodwołalne, gdzie po to szczytu się dosięga, aby tem nieuchronniej stoczyć się w przepaść, gdzie gienjusze pracują nad tem, aby ich na przyszłość nie było, — a złudzenia jedynym są powabem i jedyną okrasą.

I jeszcze długo pozostało we mnie to przygnębienie, jakie wywołuje dostrzeżenie zagadnienia, niedającego się rozwiązać, — choć ludzie, którym sen mój opowiadałem, śmiali się ze mnie i ze snu — niedorzecznego.

7562-D

SPIS RZECZY.

	Str.
Słowo wstępne	1
O cywilizacji i filozofji	3
Ze świata myśli	23
Na dachu obserwatorjum	46
Znaczenie symbolizmu w sztuce	67
Teorja sztuki «nagiej duszy»	83
O Królu-Duchu	114
Zagadnienie	143



Własność
Towarzystwa Akcyjnego
Zakładów Żyrardowskich
Hiellego & Dittricha.

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej

43942/2



12-043942-000-0