

P.I. 1102

ROK I ZESZYT 1-2

STYCZEŃ-KWIECIEŃ 1939

GLOSSY

POŚWIĘCONE KULTURZE I PIŚMIENICTWU

REDAKTOR — TADEUSZ MAKOWIECKI

W ZESZYCIE TYM PISZĄ:

ARTUR GÓRSKI, BOHDAN SUCHODOLSKI,
WAĆLAW BERENT, [TADEUSZ GRUŻEWSKI,
STANISŁAW SZPOTAŃSKI], WŁ. LEWIŃSKI,
J. M. ŚWIĘCICKI, ORAZ ST. HERBST,
W. MAK., T. M. H. RADZIUKINASÓWNA,
A. MIKUŁOWSKI, T. MAKOWIECKI.

KWARTALNIK
WYDAWNICTWO INSTYTUTU LITERACKIEGO
WARSZAWA

T R E Ś Ć

Zeszytu 1-2

Od Wydawnictwa	1
Artur Górski — O trwaniu i przemijaniu	7
Bohdan Suchodolski — Zagadnienie żywej tradycji	11
Wacław Berent — W Ursynowie	58
Śp. Tadeusz Grużewski i Śp. Stanisław Szpotański — Dwugłos o tzw. indywidualizmie polskim	81
Władysław Lewiński — Wobec nowych zadań	94
J. M. Świącicki — Obraz dziejów Polski	103
Z problematyki kultury. Przegląd czasopism polskich (St. Herbst i W. Mak.), niemieckich (T. M.), francuskich (H. Radziuki- nasówna), angielskich (A. Mikułowski)	122
Tadeusz Makowiecki — Postowie	139

**GLOSSY WYCHODZĄ CO KWARTAŁ.
ROK ADMINISTRACYJNY LICZY SIĘ OD STYCZNIA.**

**KONTO CZEKOWE P. K. O. Nr. 3460.
WYDAWCA WŁAŚCICIEL KONTA:**

INSTYTUT POPIERANIA POLSKIEJ TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ

**REDAKTOR: TADEUSZ MAKOWIECKI
SEKRETARZ RED.: WACŁAW PARKOT**

**SEKRETARIAT I ADMINISTRACJA:
WARSZAWA, PAŁAC STASZICA,
LOKAŁ INSTYTUTU LITERACKIEGO.**

SEKRETARZ PRZYJMUJE WE WTORKI 12 - 13

ADMINISTRACJA CZYNNA CODZIENNIE OD GODZ. 12 DO 13

TELEFON 2-00-80.

G L O S S Y

GLOSSY

POŚWIĘCONE KULTURZE I PIŚMIENNICTWU

KWARTALNIK

REDAKTOR
TADEUSZ MAKOWIECKI

TOM I

WYDAWNICTWO INSTYTUTU LITERACKIEGO
WARSZAWA 1939



OD WYDAWNICTWA

Przystępujemy do wydawania nowego kwartalnika pod tytułem GLOSSY.

Będzie on poświęcony rozpatrywaniu spraw, dotyczących piśmiennictwa i kultury.

Dla względów administracyjnych rok wydawniczy zaczynamy od stycznia. Obecny numer jest przeto numerem podwójnym, za kwartał pierwszy i drugi.

Redakcję GLOSS objął p. Tadeusz Makowiecki. Bliższe wyjaśnienia redakcyjne znajdą Czytelnicy w drugiej części tego numeru, w postłowie.

Równocześnie zawieszamy dalsze wydawanie MARCHOŁTA. Dotychczasowym Prenumeratorom MARCHOŁTA będziemy wysyłać GLOSSY, o ile nas nie zawiadomią, że pragną zwrotu reszty prenumeraty. Roczna prenumerata GLOSS wynosi również 10 złotych, to jest tyle, ile miał kosztować dwumiesięcznik MARCHOŁT. Dopłaty za numer październikowy żądać nie będziemy.

Dążymy w dalszym ciągu do stworzenia periodyku niezawisłego. Chcemy służyć tylko Rzeczypospolitej, całości jej spraw i dóbr. Pragniemy zbudować dla inteligencji polskiej organ, w którym mogłaby się swobodnie wypowiedzieć. Od czytelników i prenumeratorów zależy teraz, czy to się przeprowadzić da.

O trwaniu i przemijaniu

(Problemat Mickiewiczowski w kulturze)

1.

Każde pokolenie zabiera się do swego prawa rewizji w piśmiennictwie. Próbuje przy tej sposobności ostrości swego zmysłu krytycznego, korzysta ze zdobytych nowych kryteriów, które zczasem narastają.

W gruncie rzeczy jednak rewizji tej dokonuje przede wszystkim sama rzeczywistość życia, ona jest tu kamieniem probierczym. To znaczy, że prawda bytu jest ostatnim sprawdzianem. Zjawisko piśmiennicze okazuje się na tle życia albo życiodajne, trwa jako takie, albo się umniejsza, znika z widowni stopniowo, stopniowo, jak ci ludzie u Swifta, co nie umierali wprawdzie, ale tracili na zwartości, zamieniali się w mgłę, coraz bardziej rozprószoną, przejrzystą, coraz niklejszą.

Jak to jest zatem z tym układem wymiarów, od czego zależy prawo rangi wśród komandorów naszej eskadry na oceanie Bezbrzeżnym i Niespokojnym, co tu ulega zmianie ze zmianą pokoleń, jakie elementy indywidualności pisarskich ostoją się czasowi a jakie nie? — Sprawa zdawałoby się szkolarska, podręcznikowa; a jednak! Wielkie indywidualności twórcze to są strzały kierunkowe, rzucone z łuku

życia w przestrzeń, w ciemne opola naszego pochodzenia w przeszłość, w nieznaną.

Przypatrzmy się naturze dzieł o długim życiu, to nam pozwoli lepiej orientować się w przedmiocie. Wszystkie wielkie utwory piśmiennicze posiadają tę wspólną cechę, że w robocie pisarskiej są one konstrukcją świadomą, opartą i w każdym razie nie irracjonalną, zawsze działa w nich wyobraźnia ujęta przez rozmysł, przez plan; — ale równocześnie całe ich tworzywo niesie jakąś bezwiedną wolę, idącą z głębokich, pozaświadomych pokładów duszy, duszy zbiorowej, zbiorowego ciężenia psychicznego. I to dążenie daje owym dziełom siłę i znaczenie symbolu, wytworza ich pokrewieństwo z imaginacją powszechną.

Iliada — to rzut prawdy, że życie jest walką, w której przegrywa obrażający prawa moralne. *Odyssea* — to ujęcie życia jako wędrówki, jako powrotu do samego siebie, naprzelaj przez winy i błędy. (Wskazał na to Chesterton). *Boska Komedia* — to wiara w sprawiedliwy ład bytu i wizja doskonalszego. Świat dramatyczny Szekspira — to teren starcia się dwóch logik, ludzkiej z pozaludzką, trudniejszą do pojęcia. *Faust* — to obraz dwoistości ludzkiej natury i drogi do jedności, do wyzwolenia z rozterki, przez czyn dobry, miłujący, a trudny.

Wszystkim dziełom tego gatunku towarzyszy z jednej strony głębsze badawcze spojrzenie na poplątany niepokojąco wątek życia, a z drugiej strony przejawia się w nich wspaniały pęd do wolności, odwaga chwycenia się za bary z koniecznością, ujarzmienia i uporządkowania chaosu, a choćby tylko wywalczenia własnej, wolnej postawy wobec nieuniknionej wrogości fatum.

To ostatnie uproszczone stanowisko spotyka nas w najpierwszej książce europejskiej, w *Iliadzie*. Wróżbici Troi powstrzymują Hektora, zmierzającego po za mury, odpowiednio wypadły fatalnie. „Najlepszą z wszystkich prze-

powiedni, to walka za ojczyznę swoją!" — woła Hektor i wyjeżdża za bramę Skajską do walki.

Achilles wie, że z woli fatum zginąć ma wkrótce po śmierci Hektora. Niemniej, by pomścić śmierć przyjaciela, wyrusza przeciw Hektorowi. Wskakując do wozu wojennego, zwraca się do swych koni z wyrzutem, czy go porzucą na polu bitwy, tak jak porzuciły Patrokła. Na to koń Ksantos, pochylając głowę ku ziemi, odpowiada mu, obdarzony głosem przez Junonę. „Zaiste, ocalimy cię dziś jeszcze, potężny Achillu, ale dzień twojej śmierci jest bliski. I nie my będziemy tego przyczyną, lecz wielki Bóg i Parki nieodparte”.

Achilles, dysząc ze wzruszenia, odpowiada: „Ksantossie, czemu przepowiadasz mi śmierć? To zbyt cenne. Wiem ja to dobrze, że przeznaczeniem moim zginąć tu, zdala od ojca mego i matki mojej; niemniej ustanę nie prędzej, aż syty będę walki z Trojanami”.

Spotykamy tu niejako punkt wyjścia w dążeniu europejskim do niepodległości ludzkiej istoty. Wszystkie donioslejsze utwory tego piśmiennictwa, od Aten i Rzymu po Paryż, Londyn, Weimar, Wilno, Warszawę, Moskwę przeć będą do rozszerzenia wolności wewnętrznej człowieka. To jest ich cecha zasadnicza.

Podkreśliłszy zatem w dziełach literackich trwałych, długowiecznych, zasadnicze znamiona dwa: konstruktywne, świadome ujęcie życia — i poczucie wolności, pełne prężności, jako siły dążącej do wyzwolenia człowieka.

Żeby się te elementy znalazły w dziele, musi to dzieło poprzedzić indywidualność, która te elementy posiada w sobie.

Jej zdolność konstruktywna odnosi się oczywiście nie do zadań literackich formalnych, ale do samego materiału surowego życia, do chaosu rzeczywistości. Aby w tym ma-

teriale dojrzeć pewne normy i prawa, na to trzeba zdolności do skupień. Życie zaskakuje nas ciągle zjawiskami sprzecznymi, trudnymi do pogodzenia, — otóż znalezienie na nie odpowiedzi, bez prześlizgiwania się po nich, zależy od siły skupienia.

W miarę jak ta zdolność do skupienia bierze górę w danej indywidualności, wzrasta w niej zdolność do równowagi, do opanowania chaosu w wewnętrznym życiu własnym. Im zaś większa będzie pojemność tego wewnętrznego obszaru, tym więcej ów pęd do uładzenia życia w świetle owego skupienia zwraca się i na życie otaczające. To co nie opanowane i pełne niespodzianek, może nawet katastrofalnych, wchodzi na warsztat świadomości przewidyującej. Rozpoczyna się praca, której rozkazodawcą jest jednak ów instynkt swobody i surowy pęd wolności do wyżycia się, do swobodnego poczynania, tworzenia. Siła tych władz mówi nam o sile jaźni, a wzajemne ich oddziaływanie na siebie w ciągu życia stwarza stopniowo, wykuwa niejako od wewnątrz zjawisko, które nazywamy indywidualnością.

Mamy tedy jaźń jako przyczynę pierwszą. Uprzytomnijmy tu sobie z kolei, że ta jaźń nie jest tylko stanem świadomości, choć nie ma świadomości bez jaźni. Jaźń jest siłą dośrodkową, która ściąga w jedno ognisko i skupia wszystkie przeżycia, i czyni w nich selekcję. Obok świadomości występuje w jaźni wyraźny czynnik woli, dążenie do swobody. Bogata świadomość, rozległy intelekt, mogą towarzyszyć słabej indywidualności, jeżeli tego dążenia do wolności w niej niema, jeśli równowaga owych władz ulegnie zachwianiu. Na tej drodze powstają poglądy na świat rzeczowe, pomijające takie zjawisko w bycie, jak świat ludzkiej wolności wewnętrznej. To nam także tłumaczy taki przejaw, jak duży talent przy małej indywidualności. Przydadzą się nam te obserwacje później, poniżej.

Cóż zatem z kolei stanowi istotę tego zjawiska, które nazywamy indywidualnością? Czym różni się ona od każdej ludzkiej osobowości?

Odróżnia je od siebie wewnętrzną zasobność w wolności. W zasadzie każda osobowość ludzka ma ją w sobie; nie każda jednak rozwija w sobie to uzdolnienie do działań wolnych lub wolnych rozstrzygnięć. Wolność wewnętrzna jest pierwiastkiem życia kosztowniejszym niż posłuch siłom *a tergo*. Jest to jednak pierwiastek najbardziej ludzki, i tym samym najbardziej nowy. Człowiek jest tym więcej człowiekiem, im więcej jest wewnątrz wolny. Ta to sfera wolności w człowieku stwarza w nim jego indywidualność, albo, dokładniej mówiąc, pozwala danej osobowości stworzyć z czasem jej własną indywidualność.

Indywidualność ta będzie tym większa, im większa będzie jej sfera wewnętrznej wolności. Pojęcie ludzkiej wielkości łączy się tu z pojęciem źródła nowych przemian, — przemian, które wpływają w strumień życia ludzkiego w taki sposób, że wnoszą weń ten pierwiastek, jaki same posiadają, to znaczy pierwiastek wolności. Poszerzają one ten element w ludzkiej psychice i w ludzkich stosunkach.

Jest to pierwsza cecha działań wielkich indywidualności. Musimy zatrzymać na niej swoją uwagę, — samo bowiem poczucie wolności nie przesądza jeszcze o obiektywnej wartości działania wolnego. Idziemy przecież ku zdaniu sobie sprawy z takich wartości, które cechują indywidualności genialne.

Wolność jest atrybutem pozamoralnym. Nie mówi nam ona nic sama z siebie o kierunku działania w stronę biegu — dobra czy zła. Raczej możnaby powiedzieć że jest ona ponad dobrem i złem, ma przecież swobodę wyboru.

Czym się różni czyn Dżyngischana od działań Cezara? Obaj byli wojownikami i mężami stanu. Działania Dżyngischana cechuje wielkość. Stał się on sprawcą działań o ol-

brzymim zasięgu, jako kampania wojenna największym od początku dziejów ludzkich. Trzeba było olbrzymiej siły woli i wyjątkowej inteligencji do zorganizowania takiego historycznego zdarzenia. Bliski stąd wniosek, że wielkość woli, potęga indywidualności uświęca jej działania.

Gdy jednak porównamy działania jego z czynami Cezara, z uwagi na ich ciąg dalszy, na skutki, okaże się, że czyn Cezara poszerzał na świecie wolność twórczą, organizował narody do bytowania w świetle i we wzajemnym szacunku. Ten czyn wolny, jakim było życie Cezara, był wielki sumą tych mnogich wolności, jakie wprowadzał na miejsce anarchii. Po podbiciu i po zorganizowaniu Galii ustają napady Celtów na Italię. Gdyby drugi Cezar zdołał być dokonać tego dzieła w stosunku do Germanii, nie byłoby najazdów szczepów teutońskich na państwo rzymskie, nie byłoby długowiekowej ruiny kultury tego imperium.

Widzimy z tego, że czyn prawdziwie wolny, to czyn taki, który poszerza wolność, bo ją w sobie niesie i nią obdarza. Wolność nie jest wolnością na wszystko i do wszystkiego, bo nie może przeczyć sama sobie, — a jeżeli tak czyni, jeżeli przeczy i zacieśnia wolność w piersi ludzkiej, to czasem gubi samą siebie. Działania Dżyngischana syciły dumę bezpłodnego panowania, czego najbliższym obrazem były Bałkany i Mała Azja.

Wolność tworzy wolność i przez to staje się elementem twórczym w życiu świata, zgodnie z prawem własnej istoty. To jest jej instynktem, który ją wie — i taką wolność nazywano u nas słusznie złotą, to jest nieulegającą zepsowaniu.

Wolność zatem jest w czynie zarówno twórczym jak umarzającym. Tych norm jednak, twórczych albo niszczących, zmienić wolą niepodobna; istnieją one zawieszane powyżej, jako kanony bytu, od samego człowieka niezależne, pochodzące z tych samych praźródła, z których wynu-

rzyła się i ludzka jaźń. Są to kanony, jakich nie można ani złamać, ani zlekceważyć w sposób trwały, jakkolwiek można tego dokonać w sposób przemijający. Prawa przyrody fizycznej naruszone reagują natychmiast, człowiek tracący równowagę upada tak samo jak kamień. Natomiast prawa przyrody duchowej mogą być odparte aktem woli, one jednak działając nie mniej dalej i bez przerwy, rozkładają z czasem i dane dzieło, i psychikę danego człowieka czy całego ludzkiego zbiorowiska.

Jak się ten proces odbywa w ludzkiej psychice, tego obraz stawia nam przed oczy cała wielka dramaturgia świata. A jak ta sprzeczność działa w dziedzinie życia zbiorowego, o tym nam mówią upadki całych narodów i kultur. Wolność samowolna wytwarza wkoło siebie niewolę, która wkońcu ujarzmią ją samą. Wolność, podająca rękę tym kanonom, działa twórczo, budzi wokoło siebie obszary życia i wolności.

Poczucie w piersi ludzkiej tych praw przedustawnych nazywamy sumieniem. Sumienie jest głosem ochronnego instynktu świata.

Tym się tłumaczy jak wielkie znaczenie dla losów zbiorowych posiadają indywidualności zdolne do głębokiego skupienia rozpoznawczego w zakresie owych grawitacyjnych praw życia ludzkiego. Z tego skupienia wyrasta u ludzi tego typu poczucie odpowiedzialności nie tylko osobistej, ale o zasięgu zbiorowym. Muszą to być jednakowoż indywidualności, inaczej mówiąc charaktery o szerokim zasięgu sfery wolności w sobie, — a nie tylko inteligencje.

Inteligencjom nie opartym o silne poczucie swej indywidualności, grozi najczęściej w tym wypadku brak wewnętrznego doświadczenia wolności — i w taki sposób powstają tendencje podporządkowania człowieka rzeczom i prawom rzeczowym, — tendencje tak teoretyczne, jak i praktyczne. Wówczas wszystkie zagrożnienia, związane z

elementem wolności w ludzkiej istocie giną; rozpoczyna się dążenie do niwelacji człowieka na poziom rzeczowy, tendencja do psychicznego wyrównania osobowości przez uproszczenie; coś w rodzaju tendencji do duchowej entropii, do rozładowania wszelkich skupień i różnic energii psychicznej na wzór takiegoż procesu, dostrzeżonego w przyrodzie fizykalnej.

Biologia wskazuje jednak na wprost przeciwną tendencję w całej naturze ożywionej, na dążenie do skupiania i magazynowania energii. W dziedzinie życia ludzkości tendencji tej odpowiada pojawianie się potężnych indywidualności duchowych, które dają początek całym prądom, wzmagającym poczucie wolności w jednostkach, w kulturze, w dziejach.

2.

Mamy zatem dwie tendencje na obszarze życia psychicznego, które w czasach ostatnich zarysowały się ze szczególną ostrością: dążenie do niwelacji, do człowieka ilościowego — i dążenie do indywidualacji, do człowieka jakościowego.

To ostatnie nie jest wcale jednoznaczne z indywidualizmem. Indywidualizm społeczny jest powierzchownością. Bywają typy nawet wielkich działaczy o historycznym zasięgu, którzy mieli taki stosunek do społeczeństwa, jak do własnego konia wierzchowca.

W duchu ludzkim istnieje niezawodnie pęd do rozrastania się w nieskończoność, — ale w indywidualności o zbudowanym w sobie poczuciu odpowiedzialności, będzie to chłonność, nie zachłanność, — i to różni ten typ od indywidualisty. Natomiast od typu ilościowego, socjologicznego, różni go dążenie do jedności z gromadą bez zatracania indywidualności.

Wypadnie nam tu przypatrzeć się tej antynomii, jaką spotykamy na obszarach życia psychicznego. Z jednej strony uderza nas tu dążenie do niepodzielnej odrębności, do coraz wyższego skupienia świadomej jaźni, pęd do tworzenia własnych światów.

Z drugiej strony stwierdzamy w psychice ludzkiej przeciwne temu dążenie do jedności, które zdaje się leżeć na dnie rzeczy i wszystko nosić na sobie, wszystkiemu dawać piętno pokrewieństwa. Ten golfstrom niesie dusze ludzkie z siłą nieprzepartą, porywa z sobą całe kultury lub tych kultur całe epoki.

Są to sprzeczności uderzające. Szukamy ich wytłumaczenia, musimy także znaleźć wkońcu ocenę ich wartości. Nie jesteśmy również pewni, czy są one stałe, czy nie sprzęgają się one mimo wszystko w jakiejś wyższej świadomości, w nowej jedności.

Pęd do rozrastania się, do objęcia świata w swej jaźni, nosi zawsze w początkach swoich charakter podboju, przeciwstawienia. Jest to ręka kładąca się na świecie. Lecz po pewnym czasie takie dążenie uderza o zapórę, jaką jest określoność, ograniczoność osobowa. Fala pragnień rozpoznaje swój kres, już to w organizmie własnym, już to w świecie. Gdzieś mówi Emerson o człowieku: „czasza pragnień wielka jak niebo — a na jej dnie jedna kropla”.

Wtedy poczyna się poczucie zawodu i wzrasta osamotnienie — a potem samotność i odrębność nasza poczyna nam ciążyć, zjawia się chęć ucieczki od samotności ku czemuś, co jest pełniejsze, co daje o sobie zapomnieć. Miłość duszy własnej — i równoczesny pęd do ucieczki od własnej jaźni w coś potężniejszego, zdolnego zaspokoić głód. Jest to stan nostalgii. (Klucz do muzyki Beethovena).

Trwa to latami. Fala dążeń odpływa za skłonem, którego natury nie zna, ale który ją pociąga jako nowy ośrodek ciężenia. Rozpoznajemy swój związek z otoczeniem,

pokoleniem, narodem, światem, — nawet z przyrodą. Człowiek poznał, że nie wystarczy sam sobie, jego dążenie do bezmiaru życia wynosi go po za siebie, a jeżeli przybiera na sile, prowadzi do roztopienia swej jaźni, jako przemijającego fenomenu, w oceanie rozfalowanym bytu.

Albo zatem człowiek pochłania świat, rzucając go na pastwę własnego głodu i nieugaszonego pragnienia potęgi, — albo przeciwnie wszechzycie świata pochłania człowieka, dając mu ukojenie, wyzwolenie od burzy wewnętrznej, przez bezosobowe, bezwolne zatracenie się w ogromie kosmicznym bytu.

A dopiero w obrębie tych dwóch sprzeczności kierunkowych buduje się u najsilniejszych, duchowo skoncentrowanych indywidualności droga, która ani zdąża do potęgowania swej wolności kosztem wolności świata otaczającego, ani nie rzuca areny życia i pracy kulturalnej na niej przez zrzekanie się swej indywidualności.

Tą drogą jest dążenie do przetworzenia istniejącego, niedoskonałego bytu, przez rzucanie własnej indywidualności w czynny strumień wiecznej miłości, będącej istotą wiecznie twórczego Bóstwa.

Możnaby ten kierunek nazwać drogą współpracy z wielkimi celami świata, których uświadomienie sobie powstaje w nas nie na drodze naszej naukowej wiedzy o przyrodzie, i nie za pośrednictwem powszechnego głosowania, ale przez pracę i trud wewnętrzny jednostek o najgłębszym zasięgu przeżycia i doświadczenia.

Nieujęta, nie znająca granicy prężność ludzkiej wolności znajduje tu swoje zrozumienie siebie w spotkaniu z gorącym golfstromem miłości, przebiegającym przez nieskończone obszary życia świadomego. Z tego spotkania wyrasta dopiero pełne poczucie misji przez działanie, z chwilą gdy schwyconą została w widzeniu wewnętrznym miara dobra i zła, związana z miłością i wolnością. Powikłany za-

męt życia ludzi otrzymuje teraz swoje kierunkowe, po których zdążają ci, którzy dotarli w swym rozeznaniu do pochwycenia ich i do oddania się im w służbę czynną.

Drogi tego rozeznania ciągną się olbrzymią pręgą aż po dziś przez dzieje ludzkiego pochodzenia przez wieki i tysiąclecia, pojąc u swych źródeł serce ludzkie i darząc dziełami o niewymierającym uroku.

Na tej drodze ponadto, w rzadkich momentach przeżyć o wyjątkowym napięciu, spotykamy się ze zjawiskiem zespolenia się jaźni indywidualnej ze świadomością wyższego rzędu, wypełniającą byt, zjawiskiem, opisanym przez Plotyna jako akt intuitywnego poznania, które łączy w sobie i stapia obie omawiane powyżej sprzeczności: dążenie do indywidualności i dążenie do jedności z bytem absolutnym i uniwersalnym. W tym przeżyciu przemijającym zespolenia psychicznego — część równa się na chwilę całości.

Ten to akt świadomości intuitywnej spotykamy raz u Mickiewicza, w wierszu urywkowym *Widzenie*, opisany z surową, prostą dokładnością w sposób uderzający.

...Przeszedłem ludzkie ciała, jak przebiega Promień przez wodę, ale nie przylega Do żadnej kropli; wszystkie na wskrós zmaca, I wiecznie czysty przybywa i wraca — I uczy wodę, skąd się światło leje, I słońcu mówi, co się w wodzie dzieje.

...i w dziwnym widzeniu, I światłem byłem i żrenicą razem, I w pierwszym, jednym rozlałem się błysku Nad przyrodzenia całego obrazem: W każdy punkt moje rzuciłem promienie, A w środku siebie, jakoby w ognisku, Czułem odrazu całe Przyrodzenie.

„Stałem się osią w nieskończonym kole, Sam nieruchomy, czułem jego ruchy; Byłem w pierwotnych żywiołów

żywole, W miejscu, skąd wszystkie rozchodzą się duchy
Świat ruszające, same nieruchome...

„I byłem razem na okręgu koła, Które się wiecznie
rozszerza bez końca I nigdy Bóstwa ogarnąć nie zdoła; —
I dusza moja, krąg napełniająca, Czułem, że wiecznie bę-
dzie się rozżarzać, I wiecznie będzie ognia jej przybywać,
Będzie się wiecznie rozwijać, rozpływać, Rosnąć, rozja-
śniać, rozlewać się, stwarzać, I coraz mocniej kochać swe
stworzenie, I tym powiększać coraz swe zbawienie”.

3.

W ten sposób, jakby przygodnie, zawracamy do Mic-
kiewicza. Przyznajmy jednak, że on był tu dla nas główną
pobudką do powyższych rozważań, kreślonych zgrubsza.
To znaczy, spróbowałszy zdać sobie sprawę z tego, co nie-
sie w sobie indywidualność genialna, zawracamy do przyj-
rzenia się roli Mickiewicza w naszej kulturze, i do jego dzi-
siejszej pozycji w niej.

Pierwsi poruszyli tę sprawę pozytywiści. Byłoby te-
matem dla młodego polonisty zestawień wypowiedzenia się
w tym przedmiocie różnych wybitnych pisarzy z tego okre-
su. Pozytywizm ówczesny odnosił się nieufnie do wszelkich
zjawisk, które sprawiały trudności jasnej, ściślej, jedno-
znacznej interpretacji życia. Mickiewicz zaś był w tym
czasie obciążony nie tylko rodowodem romantycznym, ale i
towianizmem, z którym nie wiedziano co począć. Prus pi-
sze o „Farysie“, aby wskazać na jego „krańcowy indywi-
dualizm, awanturniczość i próżniactwo“. Pojęcie roman-
tyzmu z tego czasu przypomina kocioł wiedzy Makbetho-
wych, do którego wrzucano wszelkie ingrediencje aspołecz-
ne i patologiczne. A poza tym samo zjawisko indywidua-
lności jako źródła przemian w rozwoju świata było i dla

ówczesnej psychologii i dla systemu zdeterminowanego ewolucjonizmu kłopotliwe. Chyba, że chodziło o umysły ściśle, wyzywające się na planie naukowym; indywidualności innego typu były liczone do typu organizacyj „przednaukowych”. Na ujmowanie takich indywidualności istniała metoda rasy, otoczenia i momentu historycznego (Taine). W kadrach tego schematu zatracala się oczywiście sama indywidualność, to znaczy pierwiastek niezależny i niepowtarzalny, *novum* wyrosłe na gruncie wolności. Rasa, otoczenie i moment dziejowy ujmują tę wolność w pewne ramy, ale opisywanie jedynie ram nie da nam klucza do zrozumienia obrazu. Ponadto o „rasie”, to znaczy o naszej indywidualności narodowej nie wiadomo wówczas prawie nic. Wybił się za to na plan pierwszy „moment historyczny”, i ten właśnie takim zaważył ciężarem przy ocenie zagadnienia Mickiewiczowskiego, że prawie utopiono je w tym schemacie. — Coś z tego zostało do dziś.

Pozytywizm, ruch pełny zasług ale nie z tytułu swej filozoficznej konstrukcji, nie zorientował się w tym, że Mickiewicz, na którego patrzono z góry jako na nienaukową umysłowość, był u podstaw swoich wyszkolonym naukowcem, przyswoił sobie dyscyplinę naukową jeszcze w Wilnie, a o jego skłonnościach intelektualnych świadczy zapisanie się pierwotnie na wydział nauk matematyczno-przyrodniczych. Lubił on myślenie przyczynowe, rzeczowe i ściśle. Metoda naukowa jego nauczyciela Grodka w Wilnie zadowolić mogłaby każdego pozytywistę; była to metoda ewolucyjna, przeniesiona już wówczas z badań przyrodniczych na nauki historyczne, uczyła ona traktować procesy piśmiennicze w sposób organiczny, szukać praw świata duchowego, traktować zjawiska te w związku z historią powszechną ducha ludzkiego. Była to szkoła badań świetna, a jak ją Mickiewicz umiał zużytkować i poszerzyć szerokim opanowaniem przedmiotu, tego złożył dowody na

stanowisku profesora literatury łacińskiej w Lozannie. Nie tylko przygotowaniem fachowym, filologicznym i historycznym zaskoczeni byli uczeni tak współcześni jak i dzisiejsi, którzy te wykłady opracowywali do druku¹, ale uderzył ich również zmysł krytyczny autora, zdolność do syntez naukowych i sposób operowania przedmiotem. Mickiewicz poczyna sobie pod względem metodycznym z danym tematem jak gdyby wyszedł z kadrów niemieckiej filozofii wartościowania, za główne kryterium wartości bierze życie, życie to ludów europejskich traktuje jako ciągłość, historię rzymską nazywa pierwszym rozdziałem historii nowożytnej, przypomina, że każdy z nas, ludzi dzisiejszych, jest w pewnym stopniu Rzymianinem. Tym ujęciem ożywia odrazu cały temat, czyni z niego sprawę każdego z nas.

Wykłady z filozofii i literatury rzymskiej obejmuje Mickiewicz bezpośrednio po opracowaniu *Pierwszych wieków historii polskiej*, które pisze mimo żyjącego Lelewela, widząc w jego poglądach niebezpieczeństwa doktryny, i pragnąc sam wziąć na siebie ciężar trudu, aby społeczeństwu swemu dać na tej drodze świadomość jego prawd rozwojowych bez doktryny i bez illuzji, zgodnych jednak z sumieniem i z obroną słusznej sprawy. Temu to nakazowi odpowiedzialności, tak głębokiemu, tak żywemu u człowieka, który wszakże miał już czym się wykazać w swym dorobku pisarskim, i co dopiero wydał *Pana Tadeusza*, — tej to dwuletniej pracy staje jednak wkońcu w drodze poczucie odpowiedzialności naukowej. Mickiewicz przerywa studia i pisanie, przekonawszy się, jak mówił, że „wziął się pono nie do swego”.

W cztery lata później rozpoczyna tę samą pracę na nowo: szuka klucza do zrozumienia pragmatyki dziejów swego plemienia. Dochodzi natury psychiki zbiorowej,

¹ Wydanie Sejmowe *Dzieł wszystkich A. Mickiewicza*, tom VII.

wspólnej przez pokolenia, — i to, co było w tej psychice twórcze i wysokie, co humanizowało polskie dzieje, stawia przed oczy europejskiego audytorium. Ta eksponowana pozycja tłumacza swego narodu wobec zachodu, wyjaśnia jego sposób ujmowania przedmiotu, a jednak w niczym nie sprowadza go z drogi rzetelności intelektualnej.

Chodzi nam o wyjaśnienie sobie, że mógł on być naukowcem, gdyby był tylko naukowcem. Jeżeli był poza tym czymś innym, to nie dlatego żeby nie umiał ściśle myśleć i naukowo pracować, tylko pomimo tego i ponad to. Poruszamy tu tę sprawę, bo ona się wlecze nie od dziś w wyobrażeniach naszej inteligencji o naukowym „światopoglądzie“, ze szkodą dla naszego duchowego ładu. Uczni niemieccy chętnie powołują się przy nadarzonej sposobności na zdanie Goethego, tam gdzie chodzi czy to o stosunek do rzeczywistości, czy o doświadczenie życia wewnętrznego. W tych wypadkach Goethe bywa dla nich autorytetem. Zdają oni sobie z tego sprawę, że na rozległych obszarach naszej wiedzy o życiu, trafne rozstrzygnięcie zależy od głębokości przeżycia i od siły skupienia, koncentracji. Na tej drodze zorientowali się Niemcy w wymiarze Goethego. Podobnie u nas, sprawa takiego wymiaru, gdy chodzi o Mickiewicza, jest dla naszej wiedzy o sobie i życiu rzeczą nie bylejakiej wagi.

Ta rola indywidualności, gdy chodzi o wiedzę tego rodzaju, jest tym ważniejsza i nieusuwalna, że taka rola nauki, jak ją postulują pozytywiści wszelkiego pokroju, spotyka się z przeszkodą, którą nauka ta buduje sama sobie i którą sama w sobie nosi. Im więcej mianowicie poszerza się w naszej świadomości obszar ujętego przez poznanie i zdeteminowanego, tym więcej równocześnie poszerza się obszar nieujętego. Każdy nowy horyzont poznanego wywołuje nowy horyzont niepoznanego. I tak równolegle i bez końca. Im szersza jest nasza wiedza o bycie, tym szer-

sza jest nasza niewiedza. Prawie każde nowe odkrycie czegoś, co przez to poznajemy, wywołuje nowe odkrycie pytań nieznanych. Nasza pewność niedalekiego objęcia całego bytu przez poznanie, narażana jest w ten sposób na ciągłą odwłokę. Za to wygrywa na tym ogrom życia i jego coraz wyższa sublimacja.

4.

Wszystko powyższe rzuca nam trochę światła na strukturę wewnętrzną Mickiewicza.

Wyrastał on z człowieka powszechnego i z rzeczywistości dotykanej, codziennej i historycznej, w nich miał podstawę, swe oparcie, nigdy nie odrywa się od nich. Jego ogólnoludzkie dążenie do wolności w sobie nie ułatwia sobie zadania przez samotność, egocentryzm i ucieczkę w królestwo illuzji, jak to zwykł czynić romantyzm na zachodzie. Wolność ta organizuje się w jego umyśle na podstawie rzetelnego poznania rzeczywistości społecznej i dziejowej; organizuje się również w sumieniu przez wytwarzanie zgodności między życiem własnym a wielkimi prawami życia zbiorowego. Jest to proces długi, stopniami, etapami dojrzewający, przerywany kilkakrotnie buntem, gdy poczucie własnej twórczej jaźni bierze górę. Zanurzanie się w życie ogółu, a potem szukanie samotności, ucieczka od siebie i znowuż ucieczka od ludzi, zmieniają się tu pod ciężarem myśli dążącej do wyzwolenia: do wyzwolenia własnego, gdy chodzi o ciężar świata, tłoczący swobodę duszy, — i do wyzwolenia innych, związanych z nim wspólną niedolą. W obu wypadkach i stanach będzie to napór tego samego potężnego poczucia wolności, które stanowi istotę genialności.

Wcielenie i budowanie — na rzeczywistości zastanej — tej drugiej wewnętrznej, własnej rzeczywistości, jest

to proces wypełniający życie silnych indywidualności. Ale dobadanie się wysokich kanonów życia duchowego, tak osobowego jak zbiorowego, i sprawdzenie w jakim stopniu świat naszej jazni indywidualnej jest z tymi kanonami w zgodzie, — i równocześnie oddanie się w służbę tej odkrytej rzeczywistości nadrzędnej, — oto proces znamionujący życie osobistości genialnych.

S. Goszczyński pisze w swoich notach: „Mickiewicz — klucz jego żywota szukanie prawdy najwyższej, odpowiedniej dzisiejszym potrzebom ludzkości, i znalezienie jej”.

Możnaby tu zauważyć, że prawdy tej szuka każdy na swój sposób. Zapewne. Tylko chodzi o potencjał! Dla wielkich indywidualności duchowych jest to sprawa bytu i niebytu. Niebyt taki jest dla nich groźniejszy od śmierci, jest śmiercią duchową, jest zmarnieniem. Ludzie ci czują w sobie odpowiedzialność za siebie i za człowieka powszechnego.

W Mickiewiczu żyje zawsze ten człowiek powszechny, Adam Homo. W życiu nic mu nie stało na przeszkodzie do nawiązania łączności z każdym spotkanym. On tego człowieka lubi instynktownie, bez społecznikostwa. Ale lubi go jak starszy brat młodszego. To nie jest nigdy zupełna zgoda z nim. Taką zgodę i spokój pożycia zdobyłby Mickiewicz wtedy, gdyby rzeczywistość otaczająca pogodziła się z nim, a nie on z rzeczywistością. Ale ten człowiek spotykany, to jest jednak jego rzeczywistość, jego stawka życia, o niego idzie gra. I to ich łączy. Prawda najwyższa istnieje w nich obu jako dążenie, — bo nie byłoby dążenia, gdyby jej nie było. A dotarcie do tej prawdy i przejrzenie jaki ona skutek stwarza w duchu, tego obraz spotkaliśmy powyżej w *Widzeniu*.

„I dusza moja, krąg napełniająca, Czułem, że wiecznie będzie się rozszerzać. I wiecznie będzie ognia jej przybwać, Będzie się wiecznie rozwijać, rozplływać. Rosnąć,

rozjaśniać, rozlewać się, stwarzać, I coraz mocniej kochać swe stworzenie, I tym powiększać coraz swe zbawienie”.

Leonard Rettel pisze²: „Rozmowy jego (Mickiewicza) bywały nieraz wyższe niż wszystko co napisał — i stąd pochodził często jego wpływ nieopisany na ludzi. Nieocenionym on był wtedy, kiedy mu się ktoś szczerze wylewał i otwierał, kiedy go się radził. Miał nawet zwyczaj sam rozmowę taką streszczać, i najważniejszą myśl jako notkę własnoręcznie spisywać i oddawać temu, który jej mógł potrzebować na długie lata, jeżeli nie na całe życie”.

To samo potwierdza Norwid w jednym z listów.

Dla Mickiewicza to była także twórczość. Nie widział on tu różnicy między swym zawodem pisarza a swym zawodem człowieka rzeczywistości, i to rzeczywistości tak niecodziennej jak i codziennej. Wszystkie zmiany terenów jego oddziaływania, całe następstwo różnych faz zawodowych i ról życiowych, takich jak twórczość poetycka, wychowawcza (*Księgi*), oświatowa (*Pierwsze wieki*), wykładowa, religijna (towianizm), społeczna (*Trybuna ludów*), polityczna (Legion włoski, Konstantynopol), długi ów proces przekształceń i przemian, jest przeniknięty jednym nadrzędnym elementem twórczym — elementem wewnętrznej wolności, która dąży do nieustającego rozszerzania się, do kształtowania rzeczywistości zewnętrznej na swoje podobieństwo, na swój wzór, — wzór, jaki w skrócie poznaliśmy powyżej. Poezja jest wynalazkiem odtwarzania tej wolności własnej w tworzywie jedynie dostępnym w pierwszym okresie życia, w osnowie słowa pisanego. W miarę jednak wzrostu świadomości i woli, Mickiewicz poczyną używać słowa żywego do bezpośredniego przekształcania rzeczywistości. Czyni to jednak na swój sposób, przenika-

² W przedmowie do przekładu „*Wielkiej wojny w przyszłości*” (*Histoire de l'avenir*) — *Dziela*, Paryż 1880, tom V, str. 208.

jąc wszystko, czego się dotknie, rytmem bohaterskim wolności własnej i światłem dantejskim sumienia.

W poezji Mickiewicza harmonia jego duszy zмага się z dysharmonią życia, nie wypaczając obrazu rzeczywistości, i nie gwałcąc poczucia odpowiedzialności. Wystąpi to dokładniej w porównaniu ze Słowackim. U Słowackiego wyobraźnia uzupełnia nieznaną rzeczywistość; życie to poznaje Słowacki nazbyt często z drugiej ręki, z literatury. Stąd obraz życia bywa w tych wypadkach jakby trochę operowy, zbudowany ze wspaniałych skrótów wyobraźni, ale bez mocnego związku między skutkiem a przyczyną, albo też nawet nie całkiem w porządku z poczuciem odpowiedzialności, z tytułu wymogów talentu. Bywa w tej technice pisarskiej coś z czarodziejstwa maga, który rzuca sznur w powietrze i na oczach tłumu wspina się po nim do nieba, tam rozmawia z Brahma, zabija w chmurach demona i kawałki jego zrzuca na ziemię. Prawdziwym w tym wszystkim jest jednak tylko sznur; reszta pochodzi z wyobraźni opartej na wyobraźni. Nie chodzi mi o nierealizm osnowy, bo i *Boska Komedja* rozpięta jest w trójkrolestwie wyobraźni, — tylko o znajomość praw życia. A pisarz wtedy spełnia swe zadanie, kiedy dopomaga nam zrozumieć nasze przeżycia i naszą drogę przez labirynt życia, i w ten sposób poszerza naszą wolność. A przez igranie z wartościami może zaplątać nas w błąd. Z dążenia do wolności na przełaj, bez szacunku dla konstrukcyjnych prawd życia, powstaje albo beniowszczyzna, albo despotyzm, albo pęd do unicestwienia. Wyobraźnię znieść można tylko w towarzystwie ładu moralnego. Bez tej szczypty soli czy ambry — wolność w poezji, tak samo jak w życiu, staje się nonsensem.

Rozpatrzmy dla przykładu *Lillę Wenedę*. Jest w niej postawienie prawa talentu ponad odpowiedzialnością wobec życia. Nauka w swoim polu hipotez może tworzyć

przypuszczenia ryzykowne, które podlegną długoletniemu badaniu w ograniczonym kręgu badaczy. Ale poezja to piastunka mitów, ona kształtuje serca pokoleń. Otóż dramat oparty na koncepcji, że Polska powstała z najazdu obcego plemienia Lachów na plemię słowiańskie, i że ci najeźdźcy to szlachta polska, był dobrym materiałem palnym do rozniecenia nieugaszanej waśni społecznej. Wiemy dziś, co ta cała teoria jest warta. Cała szlachta polska to rolnicy, którzy wcześniej przestali paść krowy od reszty wsiowej ludności, i w obronie własnej zabrali się do wojaczki. Trzeci twórczy element dziejowy w Polsce, chrześcijaństwo, ulega tu w dramacie ośmieszeniu w apostołe niedoładze i w jego famulusie, nicponiu. Wszystkie założenia są tu w stosunku do rzeczywistości historycznej błędne, w stosunku do rzeczywistości współczesnej chyba wcale nie konstruktywne. A jednak ponętny pomysł wystarczył, aby potężny talent dramatyczny pochwyił go, bez liczenia się z zasadą, wyrażoną już przez Liwiusza, że państwa rozwijają się i odradzają z tych pierwiastków, z których powstały.

Nie talent stanowi o wadze indywidualności, i nie sam talent rozstrzyga o pozycji danego pisarza w kulturze. Decyduje o tym moc poczucia wolności, wyzwalającej od błędu i winy. Decyduje koncentracja poznawcza, odkrywająca kierunek, dokąd i którędy. Decyduje potęga sympatii, chroniąca życie. Decyduje poczucie odpowiedzialności, głębokość jego korzeni, zapuszczonych w przestrzeń wspólnego losu. Ta to odpowiedzialność jest miarą dojrzałości.

Słowo Mickiewicza odnalazło w całej pełni swój stosunek do woli narodowej. Do ludzi, odpowiedzialnych za duchowy stan rzeczy w narodzie należy dzisiaj z kolei odnaleźć i ustalić stosunek woli narodowej do Mickiewiczowskiego słowa. Ich jest zadaniem zdać sobie sprawę z centralnej pozycji, jaką Mickiewicz zajmuje w naszej kulturze, i znaleźć dla tego faktu pełne zastosowanie w życiu.

Społeczeństwo, które nie przeżyje tych genialnych indywidualności, jakie wydało, — skazuje je tym samym na zmarnienie. A wtedy marnieje samo.

Tymczasem tak dzisiaj wygląda, że anarchia naszych stosunków wychowawczych i ładu kulturalnego, trwająca w kraju od upadku powstania 31 roku, spadła jako dziedzictwo tak na pokolenie dorosłe, które kieruje dziś narodem, jak i na pokolenia, które wyrastają na oczach naszych. Powoli, ze stopnia na stopień, poczynamy się w ostatnich kilku latach dobywać z tego położenia; ale ten ruch właśnie napotyka na opór klerków.

5.

Ma ten opór swoją kartotekę. Po okresie pozytywizmu, o którym już mówiliśmy, socjalizm akaparuje Mickiewicza z okresu *Trybuny ludów*. Był to epizod bez następstw, znajomości Mickiewicza wśród mas pracujących nie poszerzyło to w niczym. Brany w całości, autor *Dziadów* i *Prelekcij* był dla celów wychowania marksistowskiego mas raczej przeszkodą. Robotnik angielski ma jednak w swej bibliotece domowej Szekspira, robotnik niemiecki Goethego. Nikt też nie zdołałby wmówić w tych ludzi, że Szekspir i Goethe, to przedstawiciele kultury szlacheckiej albo burżuazyjnej.

Gdy się zjawia ruch narodowy, a z nim razem renesans myśli politycznej i dążenie do niepodległości na całym obszarze rozbiorowym, — nieznamość Mickiewiczowskiego problemu wychodzi w całej pełni na jaw. Mickiewicz jako myśliciel zostaje policzony do kategorii rzeczy przestarzałych, do owych „świec woskowych na ołtarzu”, kiedy dzisiaj elektryczność w użyciu. Że tu w grę wchodził ruch narodowy, popełniony błąd był tym większy, stawał on w drodze pogłębieniu świadomości narodowej, popadał w

sprzeczność z głoszonym hasłem ciągłości w kulturze, stał się ruchem wyłącznie politycznym, mimo że miał wszystkie dane po temu, żeby rozbudzić szeroki prąd kulturalny i porwać młodzież za sobą. W okresie niepodległości naprawiono w ruchu narodowym ten błąd; ale że był on możliwy, nasuwa to nam uwagę, jaką Popławski zastosował do Prusa, mówiąc, że w tym autorze, mimo jego wspaniałego talentu, odzywają się wciąż wpływy pozytywizmu (filozoficznego) tak, jak w wyżlicy, która miała raz stosunek z kundlem, odzywa się ten fakt i w następnych pomiotach.

Od pisarzy młodego stronnictwa narodowego przejmując ideologię Wyspiański. Wzmocniła ona i powiązała własne jego napory psychiczne i obserwacje, ośmieliła do samego siebie, dała oparcie. Ale dusza jego, *aerumnarum plena*, szukała równocześnie wyzwolenia się od tego ciężaru, i przez bramę owych świec woskowych wprowadziła do *Wyzwolenia* Mickiewicza, jako poetę grobów i śmierci, jako metafizycznego zaklinacza.

Że to truchło, pomalowane kwaczem teatralnym na Mickiewicza, mogło w oczach Wyspiańskiego być obrazem tego, co trud Mickiewicza wniósł do polskiego ducha, tego wytlumaczyć nie podejmuję się³.

Wychodziło na to, że naród, który wydał najpierwszą indywidualność duchową w Słowiańszczyźnie, nie umiał objąć tej postaci w całym jej wymiarze, i jakby nie wiedział co z nią począć.

³ Przez ironię rzeczy *Wyzwolenie*, które miało być walką z romantyzmem, nosi w sobie śmiertelną chorobę romantyzmu: zbawianie narodu przez siebie, — z równoczesnym wyznaczeniem pogardliwej roli wszystkim innym. Najbliższe to *Kordianowi*; tam także z Mickiewicza uczyniono derwisza. Jako wybuch indywidualizmu *Wyzwolenie* jest pokrewne „Improwizacji” w *Dziadach*; ale gdy Mickiewicz traktował tę Improwizację jako spowiedź z dawnych błędów i win, to *Wyzwolenie* jest samo-aprobata.

Z przełomem niepodległości zjawia się odruch psychiczny, który chciałby zapomnieć raz wreszcie o całym Inferno niewoli, przekreślić je w sobie i w dziejach, i wszystko zacząć od nowa. Zgodnie z tym poczęto do wielkich pisarzy z czasów Emigracji odnosić się jako do rzeczy, nie mających dziś, w nowych warunkach, rzetelnego zastosowania. Moment historyczny miał decydować o wszystkim.

W rozpędzie zaczynania Polski i jej życia nowego od siebie, nie dostrzeżono, że utwory piśmiennictwa emigracyjnego są teraz dopiero całkowite, dzisiaj nam oddają swoją pełnię. Czas spełniony nadał przez wyzwolenie narodowe właściwy sens dziełom duszy tamtoczesnego pokolenia, dopisał do nich chóry i akt piąty.

Ale rozpęd, raz dany w kierunku oderwania się od otchłani i od słowa mającego duszę otchłani, potoczył się dalej. Liczne wypowiedzenia się w tym przedmiocie streścić się dadzą w orzeczeniu, które spotykamy w jednej z rozpraw, pomieszczonych w tomie prac zbiorowych p. t. *Kultura i nauka*⁴.

„Nie ma już po co owijać ten fakt w bawełnę złudzeń: rządy duchowe triumwiratu „trzech wieszczów” dawno już dostały dymisję. Jeden Mickiewicz zachował, nie władzę już wprawdzie, ale przynajmniej autorytet i blask wielkości niezaćmiony. Ze Słowackim jest już znacznie gorzej”.

Poczem, omówiwszy prawie że likwidację Słowackiego („Poszedł gnić między królami”) i Krasińskiego (dla młodych nudny materiał „do egzaminów na równi z jakimś Wespazjanem Kochowskim”) — autor dodaje: — „nie jest moim zamiarem walczyć z tym stanem rzeczy. Dobrze wiem, że daremne żale, próżny trud, bezsilne złorzeczenia, — przeżytych kształtów żaden cud nie wskrzesi do istnienia. Tym mniej przeżytych idei”.

⁴ Warszawa, 1937. Wyd. Kasy Mianowskiego.

Nie ma co do tego dwóch zdań, że patos o „trzech wieszczach” był niewydarzony. Również siła oddziaływania indywidualności Słowackiego musiała nareszcie znaleźć w stosunku do Mickiewicza swój dystans, większy znacznie niż odległość ich sarkofagów w krypcie Mickiewiczowskiej na Wawelu. Nie będziemy tu jednak zatrzymywać się nad tym, czy Słowackiemu nic już więcej nie pozostało, jak to gnicie, które mu wyznaczono.

Postawimy natomiast pytanie, czy taka „dymisja”, zastosowana do Mickiewicza, ma znaczyć, że niema wogóle idei ponadczasowych, czy że ich w Mickiewiczu nie znajdujemy?

Możliwe jest i to pierwsze, płyniemy dzisiaj pod flagą socjologizmu. W badaniach literackich taka flaga równa się pirackiej banderze; ośrodkiem głównym zainteresowań jest w nich przecież indywidualność, kiedy w socjologii indywidualność zostaje rozłożona w zbiorowości, istnieje jako blada tylko idea.

Ale formy bytowania zbiorowego są przejściowe, kiedy indywidualność jako zjawisko psychiczne jest trwała — a wielki pisarz to nurek głębin ludzkiej jaźni, nurek, który z tego tajemniczego *regnum internum* przynosi runy, zdradzające nam rzeczywiste znaczenie życia.

Konstrukcja teologiczna z trzynastego wieku nie zniszczyła trwałości *Boskiej Komedii*. Wyniosły ją ponad czas: głębokość wiedzy o duszy ludzkiej — i wizja moralna jej autora. To są „idee”, których wytrzymałość neutralizuje różne wybożenia teologiczne i przeżyty kształt tercyny.

W każdym pisarzu większego wymiaru odnajdujemy pierwiastki trwałe i przemijające. Te ostatnie przemijają nie dlatego, że wiążą się z momentem historycznym, tylko dlatego, że korzenie ich są za powierzchowne,

że łączą się z błędnymi wyobrażeniami swego czasu. Błędnymi zaś są najczęściej te wyobrażenia, które stają w poprzek rosnącemu humanizmowi człowieka.

6.

Z tego stanowiska trwania i przemijania należy rozpatrywać i Mickiewicza: rozpatrywać jako poetę, — jako myśliciela — i jako postać żywą.

To jest jeden punkt widzenia w tej sprawie.

Ostatnie lata zgromadziły wiele nowego materiału w związku z indywidualnością Mickiewicza. Pogłębiono w pracowniach badaczy dotychczasowe poznanie, odsłoniły się dalsze horyzonty.

Wszystkie wspomniane przyczyny składają się na to, żeby główne zagadnienie, tu poruszone, znalazło swoje wyjaśnienie, kładące kres anarchii sądów i mniemań w sprawie tak ważnej, jak wymiar indywidualności Mickiewicza.

Nie jest to sprawa tylko literacka. Każdy wielki naród ma to do siebie, że się wychowuje na spadku duchowym indywidualności przodujących. W taki to sposób nabiera on wspólnego języka, jedna iskra moralna przebłyska w piersiach milionów. A to jest jedyne wielkie szczęście realne, gdy się spełnia światowe zadanie, związane z zadaniem historycznym swego plemienia.

Dziś to właśnie, przy nowej budowie naszego życia dziejowego, sprawa upowszechnienia drugiego wspólnego języka, języka duchowego, obok języka plemiennego, stoi przed nami i czeka jak ubogi krewny, w przedpokoju. Umiemy się łączyć, gdy chodzi o zagrożenie od zewnątrz, nie umiemy się łączyć, gdy chodzi o zagrożenie od wewnątrz, a już brak nam prawie zupełnie podstaw do porozumienia, gdy chodzi o ocenę i ochronę wspólnego dobra duchowego. Na obronę granic mamy armię opartą o budżet.

Ale bezbronność naszych granic duchowych jest straszliwa, tu nieprzyjaciel włamuje się swobodnie, niszczy, zaturuwa rabuje. Jakże się wtedy zrozumieć wzajemnie i porozumieć, gdy brak wspólnych pojęć w zakresie dobra i zła, gdy świadomość kierunku nie została wypracowana. Taki stan rzeczy groźnym się staje zwłaszcza w momentach przełomowych w kulturze, w jej tak zwanych krytycznych okresach. Społeczeństwa o starszej kulturze są od tego rozbicia zabezpieczone przez gruntowną pracę jednoczącą całego szeregu indywidualności, potężnych swoją dojrzałością i pojemnością duchową. W krajach tych działa i wpływ wywiera duża ilość ludzi, którzy mają ład w głowie i jak filary granitowe podtrzymują kulturę. Lecz na to trzeba, aby pokolenia wychowywały się na swoich wysokich wzorach, i wszystkie narody przodujące cechuje to właśnie wychowanie według wzorów.

My zaś jesteśmy narodem w środku drogi między młodością a pełnoletnością, narażeni dotąd na choroby, połączone z wiekiem przejściowym. Widzimy, jak działanie tych chorób odbiło się na życiu wewnętrznym Rosji. Puszkina, Dostojewski, Tołstoj nie nadali się do zorganizowania jej inteligencji, sami byli przecież chaosem. „Talentyzm” i nonszalancja zaprzętała umysły klerków rosyjskich wtedy, gdy dni wielkiej próby dziejowej stały u bram. Rosja, miała obfitość talentów, a jednak to bogactwo jej nie uratowało. Już Montaigne ostrzegał, że więcej waży głowa pełna ładu, niż głowa pełna obfitości.

Na chaos, na niedojrzałość, na fatalizm instynktów, prawdziwym lekiem może być tylko geniusz. Geniusz to znaczy wielkoduszność, daleki horyzont widzenia, rozwiązanie sprzeczności przez siłę wyższej jedności; geniusz, to znaczy świadomość wielkich przeznaczeń i wysoki humanizm.

Z tej rasy ludzi był Mickiewicz. Jego lutnia orfeuszowa, jego pióro prozaika, jego praca wykładowcy, cała jego indywidualność, wniosła w życie nasze element wyzwalający, coś zbawczego. Nie jest on tylko tematem dla historyków literatury i dla teoretyków sztuki, ale stanowi olbrzymią siłę pobudzającą w kulturze, siłę, z którą wejść w stosunek stały jest naszą żywą potrzebą, jeżeli nie mamy błąkać się i wikłać dróg rozwojowych narodu przez brak wyższego światła w sobie.

7.

I to jest drugi punkt widzenia w tej sprawie: stanowisko Mickiewicza jako wektora i organizatora w kulturze.

Przyjdzie wtedy wziąć pod uwagę cały szereg zjawisk związanych z dokonaną przez niego pracą, zjawisk, które bez tego kryterium wymykają się z pola widzenia.

Tak na przykład, dla naszej wspólnoty kulturalnej Mickiewicz pełni pracę syntetyka polskiej psychiki. Jednym z jej objawów jest szarmonizowanie przez Mickiewicza tych odmienności psychicznych, jakie jawią się u nas od szesnastego wieku między polskim zachodem a wschodem.

Dotkliwie i mocno odbiły się te różnice w dziejach naszych, nie dlatego, że były, tylko dlatego, że ich uładzić, sprząc wzajemnie, poddać pod wyższą jedność nie zdołano. Zaczęło się to wspaniale Polską jagiellońską, zatrzęsło się w posadach wojną kozacką, zakończyło Targowicą. Dla dwóch odmiennych typów psychicznych należało raczej wprowadzić dwa odmiennie typy rządzenia, — a równocześnie, z wieku na wiek posuwać stopniowo na wschód zachodni porządek myślenia.

Różnice te występują i w pokoleniu Mickiewiczowskim. Kiedy np. Zygmunt Krasiński jest człowiekiem tylko za-

chodu, to Słowacki nosi w sobie pełne cechy wschodu, oczywiście polskiego wschodu.

Trzeźwy umysł Krasieńskiego posiadał poczucie rzeczywistości i zdolności konstruktywne. Opierał się mocno o tradycję kulturalną i społeczną, religię ujmował przez Kościół, i to raczej w jej roli dziejowej niż indywidualnej, sam mało religijna natura, przeciwnik wszystkiego, coby wносиło do naszego układu tych stosunków pierwiastek mistyczny, po za hierarchiczny i nieobliczalny. Posiadał wybitny rozum stanu, orientował się w zagadnieniach społecznych, dał też wspaniałą kreację szatana dziejowego tak w *Irydionie* jak w *Wandzie*. Był człowiekiem określonej klasy społecznej i lubiał rzeczy i sprawy określone, mające kontur. Mógłby rozmawiać z pretorem rzymskim językiem zrozumiałym dla nich obu.

Podobnie zachodnim typem był Kochanowski, syn Polski gniazdowej.

Duch wschodu polskiego wypowiedział się w Słowackim. Natura sobiepańska, nieujarzmiona, silna w opozycji, do współpracy niezdolna i do podporządkowania się ludziom i ideom; natura o namiętnościach gwałtownych a słabych hamulcach, ryzykancka i do despotyzmu skłonna. Typ wielopostaciowy, panteistyczny, o stu subtelnych możliwościach, o wyobraźni zbyt pospiesznie eksploatującej intuicję. Nie podatny do wypracowania w sobie ideowej konstrukcji życia z elementów poznania i doświadczenia, dąży wprawdzie namiętnie do władzy duchowej nad narodem, ale osiągnąwszy ją nie wiedziałby co z nią począć.

„Komu ty jedziesz? — jadę księżycowi, aby się w konia przeglądał kopytach“. Jest to psychologia stepu, wschód południowy.

Natomiast wschód północny dał w Towiańskim wyraz głębokim religijnym dążeniom na tych ziemiach, które już w szesnastym wieku zrodziły swój samoistny ruch polskiej

reformacji. Ten silny wiew metafizyczny różni mocno polskość wschodnią od zachodniej.

Ta dwubiegunowość naszej psychiki, tu z grubsza tylko potrącona, trwa zresztą do dziś. To co klasyczne, zrównoważone, uporządkowane i podporządkowane wyższej idei, karne wolą, chłodniejsze uczuciem, właściwe Polsce gniazdowej, zмага się w naturze Polaka z pędem do bezmiaru i do nieokreśloności, z głęboką tonacją religijną, z prężnością swobody indywidualnej, — ale zarazem z brakiem umiaru i z osłabieniem hamulców; a jednak te hamulce muszą istnieć, żeby mogła się dźwigać kultura moralna i wzajemny szacunek uprawnień.

I tu nabieramy poglądu na jedną z prac Mickiewicza w naszym zbiorowym bytowaniu. On zgarnął w siebie te wszystkie elementy, te dary i niebezpieczeństwa duchowe, — i cały ów chaos, wrzucony w psychikę polską przez jej położenie na krańcach Europy, zorganizował na nowo.

On, który zawarł w sobie duchowy pęd do bezmiaru i razem rzymski zmysł realny, zmysł umiaru; dalej głęboką namiętność panowania i głęboką pokorę służenia; szacunek dla wolności osobowej i razem despotyzm uczuć; on, nie lubiący królestw, których nie ma na mapie, a budowniczy królestwa z *Kazania na górze*; autor *Dziadów* z jednej strony a *Pana Tadeusza* z drugiej; on jeden dokonał w sobie w ciągu całego żywota scharmonizowania świata wewnętrznego Polaka. Podobnej pracy z podobnym wynikiem u nikogo więcej u nas nie spotykamy w takiej rozpiętości i na takiej głębi.

Cały to temat do opracowania.

Podobny charakter organizatorski w psychice zbiorowej mają dobadywania się polskich prawd rozwojowych w przeszłości dziejowej narodu, prowadzone przez Mickiewicza. Czynił to wcale nie z samego zamiłowania do przed-

miotu, jego skłonności ciągnęły go przecież w inną stronę. Ale zanurzył się w przeszłość bo szukał prawdy dziejowej, aby przez nią, przez jej poznanie z pierwszej ręki, poszerzyć wolność, jaką daje poznanie siebie i drogi przed sobą. Tak czyniąc, spełnia zasadę, którą później Grundtvig określił w słowach, że człowiek bez poznania dziejów swego narodu nie może poznać samego siebie. Tę myśl powtarza Mickiewicz innymi słowami powielekroć. Owych prawd i pouczeń dziejowych szuka on najpierw dla siebie, a potem daje je innym jak pochodnię w rękę, dla rozprószenia mroku. Idąc za swym pędem do wolności, to uważał za swoją powinność, — bo jak sam mówił: „na cóż nam dano życie, jeżeli nie na to, byśmy się nauczyli pełnić swą powinność”.

Ten historyzm Mickiewicza jest przez niego silnie ujęty dłonią pracownika nad terażniejszością. Widzimy u niego stałą ciągłość między przeszłością ubiegłą w całej kulturze europejskiej a duchem czasów nowożytnych. Nie zaczyna się on doktrynalnie od Bakona i Galileusza, ani od Rewolucji francuskiej; na przestrzeni wszystkich czasów jest on tu jak u siebie w domu, bo z każdego wzięt w dalszą drogę to, co miało w sobie niejako immanentną nowożytność, co daje energię i skrzydła do dziś. W pracy nad *Pierwszymi wiekami* wżył się w piastowskie średniowiecze; w *Wykładach lozańskich* ujął sens humanizmu starożytnego; w *Kursach Paryskich* wyświeślał stawanie się Europy nowożytnej i rolę ludów słowiańskich, a szczególnie dziejowe znaczenie Polski; w *Trybunie ludów* wzięt w piersi swoje dążenia socjalne nowych czasów; w towianizmie sięgnął po siły, jakich nie znajdował w kulturze współczesnej nadość, aby Polak mógł wytrzymać straszliwy dla siebie nacisk rzeczywistości, i podniósł do potęgi instynkt religijny pokolenia; a we wszystkim szukał wiary czynnej, współczesnej, przestrzegając i powtarzając, że „ginie

wszystko, co się nie łączy z ogólnym wielkim prądem swego czasu”.

U podstaw tych prac wszystkich i zadań znajdziemy tkwiące w świadomości Mickiewicza dążenie do jednolitego człowieka, a tym samym sprowadzanie do jednego łożyska: wiary, nauki, piśmiennictwa i sztuki — zatem wykuwanie syntezy potęgującej dziejowe stawanie się narodów.

W tym była jego współczesność, dziś może bliższa nam niż czasom tamtym. Pochodziło to stąd, że wszystko w życiu Mickiewicza było rozwojem od wewnątrz, według własnego jego czysto ludzkiego pędu i naporu, — jego wolność duchowa jest tekstem a życie pretekstem.

8.

Czym był Mickiewicz w swym okresie odnowy religijnej, co jego towianizm wniósł ożywczego do polskiej kultury, — omówienie tego rozsadziłoby ramy naszego szkicu. Ograniczymy się do wytycznych uwag na ten temat.

Ruch religijny polski w towianizmie był skutkiem bezpośrednim wstrząsu politycznego i zdobycia się na ruszoną powierzchnię głębokich źródeł duszy religijnej narodu.

Ruchy religijne wśród Słowian, choć odbywają się w łonie chrześcijaństwa, różnią się od podobnych ruchów wśród ludów zachodnich swoją bezpośredniością i razem nieporadnością. Wskutek tego są one prawie zawsze albo antykulturalne albo antypaństwowe. To ich cecha, — kiedy germańska reformacja godziła się z istniejącą kulturą i państwowością, a swoje pole działania ograniczała do życia prywatnego. Instynkt religijny jednakże, jako pierwotny, leży głębiej w człowieku niż państwo i kultura, które są już tworamami wtórnymi. Takie połowiczne stanowisko reformacji musiało doprowadzić do suwerenności moralnej

państwa, potem do ubóstwiania państwa, jako miary dobrego i złego, a nakoniec do przekreślenia religii w imię państwa. Rozwój ten szedł następstwami od Lutra do Hegla, a przez niego do Marksa i Hitlera. Według zasad, wypowiedzianych przez Hitlera w *Mein Kampf*, ani jeden metr kwadratowy ziemi nie jest uprawnioną własnością jakiegось narodu, o stanie rzeczy decyduje stosunek dynamiczny sił. Tego rodzaju prawno-państwowe stanowisko równa się pojęciom Atylli.

Taki jest skutek realny poruszonych tu procesów duchowych, rzekomo nierealnych.

Religijne ruchy słowiańskie stoją ze sobą w związku. Zaczęły się na południu w Bułgarii (Bogumili), nosiły charakter apañstwowy i przeciwny kulturze europejskiej w zakresie rodziny i własności; przeszły do ludów romańskich i przybrały tu formę gwałtowną, co się przejawiało w ruchach rewolucyjnych Waldensów i Albigensów z jednej strony, a z drugiej, przez kontrast, pobudziło czysty ruch ewangeliczny, franciszkański. Przez dalekie pokrewieństwa ruch ten drogą Wiklefa dostaje się do Czech, podnieca Husa, a przez Husa zapala Lutra i jego bunt przeciw Kościołowi.

Natomiast reakcji franciszkańskiej, chcącej działać nie przymusem prawnym, lecz udoskonaleniem woli ludzkiej, odpowiada druga filiacja: ruch Braci Morawskich i Braci Polskich. Z czeskiego ruchu otrzymuje impuls Jakób Boehme, a ten daje pobudzenie Swedenborgowi. Z pismami Boehmeego wchodzi w styczność Mickiewicz, Swedenborg oddziaływa na Towiańskiego.

Zatoczywszy koło przez stulecia, wracamy znów do Mickiewicza. Upadek ducha religijnego w pokoleniu z roku 31 był wpływem katastrofy tragicznej. „Improwizacja” Mickiewicza nie jest oderwaną fikcją. Chopin w swym pamiętniku z tego czasu wybucha przeciw Bogu w takich sa-

mych słowach, Skrzynecki w rozmowie z Towiańskim wyznał, że stracił wiarę po upadku powstania. Nawet stary Niemcewicz wyznał Mickiewiczowi w Paryżu swoją niewiarę. Według psychoanalizy C. G. Junga, nie może zgiąć żadna wartość duszy, żeby na jej miejscu nie wyrósł ekwiwalent. To samo według tegoż autora dotyczy zbiorowej duszy narodu. To nam oświeśla z wyższa ów wybuch instynktu zbożnego w duszy spokojnego ziemianina pod Wilnem, który mu zburzył dom i kazał iść pomiędzy Emigrację. Taki przejaw duchowego prawa równowagi świadczy o zdrowiu tego pokolenia. Tym razem z pomocą słabnącej sile moralnego oporu pośpieszył polski wschód.

Pierwszy, który pomoc tę pochwytał, był Mickiewicz. Czekał był na nią, wiednie czy bezwiednie, jak dowodzą jego listy. I kiedy Krasiński odrzuca nowy ruch, wietrząc kacerstwo, kiedy Słowacki, oddawszy się mu, zagłębia się w gnozie i tworzy teorie dążenia do dobra przez zło, to Mickiewicz znalazłszy swoją, całe życie wyczekiwaną odpowiedź, rzuca się w pracę przetworzenia współczesnej kultury. Kościół, państwo, rodzina, własność, piśmiennictwo, sztuka, stają się przedmiotem jego oddziaływań. Nie ucieka od kultury w samotną kontemplację i nie buntuje się przeciw niej, nie zwalcza państwa lub własności, jak Bracia Polscy lub Morawscy z przed dwustu lat; ani z drugiej strony nie rozdważy ludzkiego sumienia, jak protestantyzm. Szuka on jednolitego człowieka i jednolitego typu życia, i umie z genialną przenikliwością ująć to zadanie nie gdzieś i kiedyś, ale w danym miejscu i czasie. Swoją nową wizję życia, nową odwagę sumienia wkuwa w otaczającą rzeczywistość zapomocą słowa, jakiego nie słyszeliśmy od czasów Skargi, — i tę siłę fatalną zawiesza nad głowami przyszłych nadchodzących pokoleń.

Pierwszy raz w ruchu świeckim ludów Europy znajduje tak jasny wyraz zniesienie podwójnej moralności, sto-

pienie w jedno etyki prywatnej i publicznej. Prawdę tę najpotężniej sformułowali Polacy ustami Mickiewicza.

To otwiera bramy przyszłości z dzisiejszego dusznego świata. Starcie się świata germańskiego ze słowiańskim dzisiaj wzdłuż granicy polskiej odbywa się właśnie na zasadzie przeciwieństwa obu tych porządków moralnych w myśleniu i w działaniu. Zawsze było w Polakach to, jakkolwiek niejasne, dążenie nie do przekreślenia państwowości, jakby się komuś zdawać mogło, ale do uzgodnienia autorytetu politycznego władzy — z autorytetem moralnym. I nie z tego powodu zachwiała się nasza państwowość, tylko dlatego, że tych autorytetów moralnych zabrakło.

Ta praca religijno-moralna Mickiewicza nad polską kulturą łączy się głęboko w podświadomości z religijnym instynktem naszych mas ludowych. Natomiast przeszkodą w dojściu do głosu i w zastosowaniu tych postulatów jest dzisiejsza inteligencja, pozbawiona instynktu religijnego, i jakby niezdolna do znalezienia w s p ó l n e g o j ę z y k a z potęgami, które czekają u bram jaźni plemiennej, kiedy zostaną zawezwane do wkroczenia w życie. Ale są oznaki, wskazujące, że nowa inteligencja, wychodząca teraz z ludu i pracująca razem z nim, dojdzie do zrozumienia roli Mickiewicza w naszej kulturze, i obejmie spadek duchowy po nim.

Mylne, prymitywne, nawet niesprawiedliwe, a od czasu do czasu pojawiające się ujęcia Mickiewicza, — jak i archaizowanie jego znaczenia na tle rozdartonej aktualności, wymagały wyraźnego postawienia sprawy; sprawy trwania i przemijania.

W toku pisania zobaczyłem sam, że jest czas na nową monografię o Mickiewiczu; że takiej, jakiej nam potrzeba, nie posiadamy.

Artur Górski

Zagadnienie żywej tradycji¹

1. Dwie formy ostawania się przeszłości. W dziejach kultury europejskiej wypowiedziano o tradycji wiele pełnych czci pochwał i wiele surowych oskarżeń. Widziano w niej ostoję ładu, rękojmię ciągłości rozwoju, najbardziej wartościowy czynnik formowania ludzkiej osobowości. Równocześnie zaś wyznawcy poglądów racjonalistycznych i radykalnych przekonywali, iż właśnie przywiązanie do tradycji przeszkadza osiągnięciu wyższych, wyplanowanych i rozumniejszych szczebli postępu, że zacieśnia ono swobodę twórczego ducha.

Spór między tradycjonalistami i antytradycjonalistami trwał w ciągu długich wieków. Argumenty, których w tej walce ideowej używano, powtarzały się na ogół tak jednostajnie, iż mówić można było o względnej stabilizacji problemu. Dopiero wiek XX, szczególnie zaś lata powojenne, ujawniły potrzebę nowego spojrzenia na zagadnienie tradycji, czyniąc z niej — jak sądzę — najgłębszy i najtrudniejszy, a równocześnie najbardziej palący problem naszej epoki.

¹ Rozszerzony odczyt, wypowiedziany na inauguracji roku akademickiego w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie dnia 4 października 1938 r.

Złożyło się na to wiele przyczyn. Zachwianie wiary w optymistyczno-racjonalistyczną doktrynę postępu, coraz wyraźniej dostrzegany rozdźwięk między warstwą wykształconą i niewykształconą, zrozumienie różnicy, jaka zachodzi między „wiedzieć” a „być”, szukanie sensu i żywej prawdy własnej epoki, pełnej chaosu i udręczenia. Kim jesteśmy? Ku czemu idziemy? Skąd pochodzimy? Czy istnieje jedna wspólna trwała kultura europejska i czy ma przyszłość przed sobą? Co dzieli a co zespała różne warstwy narodu? Oto są pytania, które nurtują duszę współczesnego człowieka silniej niż kiedykolwiek dawniej.

Próbując w świetle tych doświadczeń określić rolę tradycji trzeba zdać sobie sprawę z faktu, który, jakkolwiek pełen prostoty i oczywistości, niezmiernie rzadko był należycie oceniany. Chodzi mianowicie o to, że istnieją dwie różne formy ostawiania się przeszłości. Przeszłość, zarówno osobista, jak i zbiorowa ostaje się czasami dzięki temu, iż się o niej wie i pamięta, czasami zaś dzięki temu, że się nią żyje.

Są fakty o charakterze jednorazowych niepowtarzalnych wydarzeń, które mijają w chwili, gdy godzina ich wydzwoni i odchodzą w przeszłość niepowracającą ku życiu nigdy więcej. Pozostawiają one tylko ślady dokumentarne, dzięki którym umysł ludzki może je w pewnym przybliżeniu odtworzyć i zachować w dobroczynnym świecie wspomnień, w świecie wiedzy o tym, co było. I są takie fakty, które, posiadając własną ciągłość istnienia, żyją w teraźniejszości, podobnie jak żyły w przeszłości.

W każdej chwili teraźniejszej trwa pewna przeszłość. Ujawnia się ona praktykowaniem zasad, które obowiązywały przodków, wiernością służby tym samym ideałom, podobieństwem obyczaju, religii, języka. W charakterze, w wyobraźni, w stylu myślenia i działania, w nastrojach

i upodobaniach ujawnia się wielokrotnie ta nieświadoma, niewyrozumowana siła przeszłości żyjącej w czasie teraźniejszym. Stanowi ona istotną składową część naszego istnienia, jest rzeczywistością poświadczaną czynnie i odpowiedzialnie.

Znaczenie obu tych form ostawiania się przeszłości oraz rola, jaką przypisywano każdej z nich w opinii powszechnej, bywały różne w różnych epokach.

Im większe podobieństwo zachodzi między formami życia poszczególnych pokoleń, tym silniejszą rolę zdobywa sobie tradycja żywa. Gdy dziś jest podobne do wczoraj, znaczy to, iż wczoraj żyje w dniu dzisiejszym. Wiara ojców ostaje się bezpośrednio jako praktykowana wiara synów, narzędzia i formy pracy przodków używane są nadal jako narzędzia pracy potomnych, dawne obyczaje mają moc wiążącą współczesnych. Przeszłość nie miją wówczas, ale się ostaje w codziennych, realnych czynnościach żyjących ludzi. Żyjąc właśnie tak a nie inaczej dają oni świadectwo łączności z dawnością, potwierdzają realny związek między pokoleniami. Tradycja jest wówczas dostępna każdemu, bowiem uczestniczenie w życiu bieżącym jest równocześnie uczestniczeniem w świecie tradycji, który wprawdzie powstał niegdyś, ale nie minął i żyje nadal w teraźniejszości.

Zmienia się stosunek do tradycji wówczas, gdy pomiędzy pokoleniami poczynają zachodzić różnice. Gdy poczną ustalać się formy życia inne niż te, które obowiązywały wczoraj, wówczas przeszłość nie może już ostawać się w życiu bieżącym, w realnych czynnościach żywych ludzi. Ostaje się ona już tylko w pamięci. Wiara, której się już nie wyznaje, obyczaj, który już nie wiąże, narzędzia, których się już nie używa, wartości w które się już nie wierzy — wszystko to przechodzi do świata wspomnień,

jako zjawiska, które były, ale które już nie istnieją realnie. Wprawdzie pokolenie żyjących kontynuuje w pewnych zakresach to, co istniało dawniej i w ten sposób daje wyraz tradycji żywej, ale coraz ważniejsze znaczenie zyskuje sobie ta tradycja, o której się tylko wie. Od zaniku chroni ją wiedza, pamięć, pietyzm. Dostęp do niej mają ci, którzy tą drogą wiedzy i pamięci pójść mogą i umieją. Uczestniczenie w życiu bieżącym nie daje już łączności z tą całą tradycją, która już z życia znikła, ostając się tylko w idealnym świecie wspomnień. Staje się ona wówczas własnością starców, którzy jeszcze mają w sobie ślad jej życia, rapsołów, którzy o niej głoszą legendy, uczonych, którzy ją rekonstruują. Im starsza jest jakaś kultura, im doskonalszą pamięcią historyczną włada, tym bogatszy się staje świat rzeczy, wyłączonych z bieżącego życia, świat wspomnień. Dlatego w ciągu wiekowego rozwoju Europy świat ów zyskiwał wciąż nowe zdobycze, osiągnane przez rozszerzenie horyzontów widzenia historycznego, przez systematyczne badania naukowe. Szczególnie zaś wiek XIX zwiększył niebywale granice tego przypominanego i pamiętanego świata.

2. Zwycięstwo pamięciowej formy ostawiania się przeszłości w wieku XIX. Złożyło się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim rozkład dawnych wspólnot grupowych różnego rodzaju — zwłaszcza zaś stanowych i sąsiedzkich. W obrębie takich grup wytwarzał się określony i trwały styl życiowy, będący kontynuacją obyczajowych i obrzędowych form życia przodków, znamię wartościowej odrębności własnej. Zmieniające się warunki życia politycznego, usuwanie granic dzielących poszczególne warstwy społeczne, równanie praw i obowiązków ludzi prowadziło do wytwarzania jednakowego dla wszystkich stylu życia. Zyskiwał on naj-

częściej piętno burżuazyjne lub małomieszczańskie, stawał się niejednokrotnie stylem nijakim, pozbawionym charakteru i plastyki. Ale dla warstw dawniej upośledzonych było zawsze awansem wyzbywać się własnej oryginalnej odrębności i „dorosnąć” do tego ogólnego, „wyższego” stylu. Pielęgnacja własnej tradycji w mowie, stroju, obyczajach, poglądach stawała się przeszkodą w tym dążeniu do zrównania i upodobnienia. Wśród warstw dawniej wyższych dokonywał się proces podobny: i ich bowiem odrębność zacierала się coraz bardziej. Na tych drogach wytwarzał się pewien uniformizm życiowy — najbardziej może wyraźny w Stanach Zjednoczonych. W takich warunkach zanikały dawne odrębności tradycyjne, a nawiązywanie do przeszłości stawało się wyłącznie intelektualnym procesem. Powstawał — jeszcze dziś popularny — mit szarego człowieka, w którego życiu przeszłość nie dochodzi wyraźniej i silniej do głosu. W tym samym kierunku prowadziły inne czynniki. Wielkie procesy migracyjne, typowe dla wieku XIX, przerzucały masy ludzkie z miejsca na miejsce, ze wsi do miast, z kontynentu na kontynent. Rwały się więzy łączące jednostki z ziemią, z gromadą, z otoczeniem. Milknął głos tradycji, który dawniej przemawiał tożsamością domów i sprzętów mieszkalnych, atmosferą ojców i dziadów żyjących „tutaj” i „tak samo”, przed dziesiątkami lat. Jednostki rozpoczynały swe życie od samych siebie, przestawały być ogniwami łańcucha pokoleń.

Podobnie w przyszłość patrzeć kazała technika. Przyносиła ona coraz to nowe udoskonalenia i stawiała nowe wymagania ludziom. Kontynuacja dawnych form pracy okazywała się zacofaniem. Zwycięstwo przypadało w udziale tym, którzy umieli przekształcać swe przyzwyczajenia i swą rutynę. Technika zwyciężała na ogół łatwo w środo-

wiskach miejsko-przemysłowych, pozbawionych głębszych kontaktów z przeszłością. Spotykała silne przeszkody na wsi, na polu prac rolniczych. Działo się tak — między innymi — dlatego, iż w świecie wiejskim znacznie silniejszą rolę miało poświadczanie w teraźniejszości tego, co istniało i obowiązywało dawniej.

Te i inne przyczyny sprawiły, iż w ciągu wieku XIX rola życiowej formy ostawiania się przeszłości znacznie osłabła. Życie bieżące traciło łączność z przeszłością, a jej konkretna różnorodność nie znajdowała ujścia w nowych, ujednostajnionych i zatomizowanych równocześnie warunkach ludzkiego bytowania. Zasadnicza postawa ludzka nabierała cech prospektywistycznych, wyzbywała się tradycjonalistycznych.

Tracąc ostoję w życiu, przeszłość tym silniej domagała się od świadomości ochrony.

Rozkwit badań historycznych, pietyzm wobec pamiątek dziejowych, ochrona ruin i zabytków, zwycięstwo historycznej metody myślenia w wielu dziedzinach — nie są owocem szczególnego wzrostu roli przeszłości w życiu bieżącym, ale są raczej wynikiem utraty żywej łączności z dawnością, szukaniem w dziedzinie pamięci tego, co utracone zostało w konkretnej rzeczywistości.

W ciągu wieku XIX i w wieku XX ten wydobyty z zapomnienia świat rozrastał się coraz bardziej, a krąg tego pamięciowego horyzontu historycznego wielokrotnie przekraczał szczupły i zacieśniający się horyzont przeszłości przeżywanej. Coraz bogatszą przeszłość, zniklioną z życia, ukazywały badania historyczne.

Między „żyć czymś” a „wiedzieć i pamiętać o czymś” otwierała się przepaść. Ale dumny ze swych zwycięstw historyzm obiecywał ją wyrównać, biorąc na swoje barki całkowicie trud utrzymywania tradycji i ciągłości kultu-

ralnej. Zaufanie do nauki, które zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku silnie wzrosło, promieniowało również i na wiedzę historyczną. W opinii publicznej — szczególnie wśród inteligencji — utrzymywało się mniemanie, iż ta tylko intelektualna forma ostawiania się przeszłości posiada wartość i znaczenie. Wszelkie życiowe formy — i tak już silnie nadwątlone okolicznościami społeczno-gospodarczymi — uchodziły za gorsze. Traktowano je jako wyraz niepełnych i niedoskonałych, właściwych tylko masom, styczności z przeszłością. Jej bogate i różnorodne, jej ważne dziedzictwo ogarnięte i przyswojone mogło być tylko na innych drogach. W tych warunkach formowała się tradycyjno-intelektualistyczna doktryna kultury, będąca wyrazem dążeń i nadziei zwycięskiego historyzmu.

3. Tradycyjno - intelektualistyczna doktryna kultury. Świat wartości pamiętanych lub dzięki rekonstrukcji przypomnianych jest istotnym skarbem dorobku kulturalnego wieków, najwyższą dumą ludzkości. Znajdują w nim ostoję dzieła i wartości geniuszów i bohaterów różnych epok i różnych narodów, wartości wielu różnych cywilizacji. Oglądane z tych wyżyn życie bieżące wydaje się zawsze szare i ubogie. Jakże bowiem ta chwila bieżąca, ograniczona ciasnymi ramami życia jednego lub kilku pokoleń, równać się może z nieprzewyższoną barwnością bogactw wiekowych, jakże to życie aktualne, zamknięte zawsze w określonej konkretnej przestrzeni dorównać by mogło zdobyczom różnych narodów? Czas i przestrzeń, surowe wyznaczniki życia bieżącego, tracą swą władzę nad światem przypomnień, w którym wartości dawniejsze i nowsze oraz rzeczy dalekie i bliskie znajdują się równocześnie i obok siebie. Z wyżyn tego świata życie bieżące ukazuje się zawsze jako fragmentaryczne, niepełne, niedoskonałe, błędzące. Przeszłość zapamiętana jest

zwykle monumentalna, jest zawsze gotowa, zamknięta i spokojna. Arystokratyczną godność ma ów świat ogólnoludzkiego dorobku kulturalnego. Jest pełen uduchowienia i bezinteresowności. W życiu krzyżują się idee i interesy, a każda chwila przynosi nowe możliwości, nowe ryzyko i nowe obowiązki, a choć niepewne i mgliste są drogi, wybór musi być dokonany. Cały ciężar rzeczywistości spoczywa zawsze tu i dziś, a los jest okrutny i łaskawy tylko dla tego życia, które przez chwilę dzisiejszą idzie w przyszłą. To zaś, co wyzwala się z więzów aktualności i co przechodzi w przeszłość, o której będzie się już tylko pamiętać, zyskuje spokój i ciszę.

W ten sposób tradycjonalistyczna teoria kultury przeciwstawiła życie bieżące, w którym ostawała się — często nieświadomie jakaś przeszłość — wartościom i faktom, wyłączonym z uczestnictwa w tym życiu a ocalonym z przeszłości przez zapamiętanie, przez wiedzę. Zdobyć kulturę osobistą znaczyło to zaznajomić się z tym światem, przejść przez labirynty jego dorobku trudną i długą drogą badań i studiów. Na tym właśnie i na tym jedynie polegać miało wykształcenie. Jednostka winna poznać możliwie wszechstronnie ten świat dziejowego dorobku, przejąć się wartościami, które wytworzył, służyć im sobą. Dlatego jedyną drogą do kultury jednostkowej i powszechnej miała być szkoła wprowadzająca intelektualnie w ów przypomniany i pamiętany świat.

4. Sprzeczności wewnętrzne świata przeszłości przypomnianej a wychowanie człowieka. Ta intelektualno-tradycjonalna teoria kultury stanowi dziś przedmiot sporów i wątpliwości. Świat przeszłości pamiętanej jest światem, w którym bytują obok siebie wartości bardzo różnorodne. Kiedyś w życiu toczyły one nieubłaganą walkę, zobowiązując wyznawców

do poświęceń i do obrony. Gdy ustąpiły już z życia i gdy całe swe dalsze istnienie zawdzięczają dobroczynnej pamięci ludzkiej, bytują obok siebie zgodnie i w spokoju. Ale wszystkim tym wartościom pozostała tęsknota za życiem pełnym i rzeczywistym i każda z nich pragnęłaby znaleźć drogę powrotu do niego. Ale droga ta prowadzi przez ludzi żywych, przez zaciągnięcie ich w służbę.

I tu rozpoczyna się tragedia, wprawdzie nie nowa, ale dziś szczególnie wyrazista choć zawsze z upodobaniem zaciemniana jako nieistotna. Tymczasem jest to najgłębsza tragedia nowoczesności.

W przeszłości bowiem, o której pamięta i pragnie pamiętać świadomość europejska, znajdują się zespoły wartości światopoglądowo tak bardzo różne jak dorobek kultury greckiej i dorobek kultury rzymskiej, jak kultura starożytnego wschodu i kultura chrześcijańska, jak idee wczesnego średniowiecza i oświecenia. Ponieważ zaś wszystkie roszczą sobie prawo do tego, by nie tylko były pamiętane, ale by również były potwierdzone i realizowane, przeto ideologowie konstruujący cele wychowania starają się usilnie o to, by wykazać, iż nie zachodzą pomiędzy tymi różnorodnymi zespołami sprzeczności nieusuwalne i że to, co nazywamy współczesną kulturą europejską i co mamy zaszczyć przez wychowanie, jest uzgodnieniem przeciwności i wyzyskaniem możliwie pełnym całej przeszłości.

W imię tego zespalania i wyzyskiwania czyni się wiele błędów i wiele sztuczności. Osiąga się bowiem zazwyczaj to połączenie kosztem rezygnacji z powagi i odpowiedzialności traktowania określonych spoistych systemów wartości, osiąga się przez zacieranie ich wyrazistości i przyzwyczajanie do przeżywania ich nie do końca, nie do granic ostateczności. Któż by na prawdę miał żyć tak, jak żyli Grecy, albo tak jak żyli średniowieczni święci? I któż by

potrafił żyć równocześnie tak jak Grecy i tak jak święci? Gdy się przeżywa do końca i do głębi zespoły wartości świata przypomnianego, rozbudza się w sobie znowu tę śmiertelną walkę, którą toczyły one dawniej w rzeczywistości, i wówczas trzeba wybierać. Kto pragnie uniknąć powagi wyboru, a jednak zachować kontakt z całą przeszłością, zna tylko jedną drogę: powierzchownie i dowolnie czerpać z różnych systemów wartości, zatrzymując się przed tą granicą, od której poczyna się spór między nimi. Dlatego też współczesne ideały wychowawcze są — zgodnie z tą intelektualno-tradycyjną doktryną kultury — takim pacyfikacyjnym wydobyciem z różnych zespołów wartości tego, co w nich jest wspólne. Podobnie jak deizm pragnął spory między wyznaniem uciszyć ustaleniem tego, na co wszystkie religie zgodzić się mogą, podobnie i dziś ów — jeśli tak można powiedzieć — deizm pedagogiczny stara się wyrównać walki światopoglądowe, związane z wprowadzaniem w życie różnorodnych systemów wartości dawnych, o których się wie i pamięta.

Ale wynik tych usiłowań najczęściej jest ten, iż jednostka zaczyna żyć na dwóch niepołączonych i przeciwnych płaszczyznach: aktualnej i przypomnianej. W sferze przypomnianej nie obowiązują wówczas żadne rzeczywiste sprawy, żadne potwierdzenia rzeczywiste nie są wymagane. Wystarczy wiedzieć, co wiedzieć wypada. W sferze aktualnej zaś braknie wszelkich ideałów kierowniczych, skoro bowiem wiele spośród zalecanych i szacownych realizować się nie da, można nie wierzyć już w żadne i sądzić wygodnie, iż wszelki idealizm jest tylko szkolną nauką, z której się wreszcie wyrasta.

5. Rozdźwięki w życiu zbiorowym. Nie tylko w życiu jednostek wywołuje ta intelektualistyczno-tradycyjna doktryna kultury i wychowania niepokojące

objawy. Również w życiu zbiorowym prowadzi ona do niebezpiecznych powikłań. Wytwarza mianowicie bardzo głęboki rozdzźwięk między warstwą wykształconą historycznie i warstwą pozbawioną takiego wykształcenia. Wśród wykształconych poczyną się wytwarzać poczucie wyższości i wyłączności. Na nich to i tylko na nich spoczywać ma rzekomo cały ciężar utrzymywania kultury i obowiązek krzewienia jej wokoło. Ale poczucie ekskluzywności i wyższości nie jest dobrym zaczynem głębszej twórczości kulturalnej. Nie jest nim i znawstwo. Niejednokrotnie też obserwować można, iż ta elita, wyrafinowana w znawstwie przeszłości minionej, nie posiada rzeczywistej siły kulturalnej. Najczęściej, po pewnym czasie przestaje ona również spełniać i misję popularyzacyjną, którą dawniej chętnie się szczyliła. W miarę tego bowiem jak rośnie zakres tego, co należy wiedzieć, komplikuje się możliwość dzielenia się tą wiedzą z innymi. Dostęp do tej elity staje się trudniejszy, język, którym się posługuje, coraz mniej zrozumiały dla ogółu. W ten sposób zamyka się kasta znawców.

Ci zaś, których stosunkiem do tradycji rządzą praktykowane w życiu intuicje i obyczaje, najczęściej napróżno szukają tej wiedzy o przeszłości, która im jest rzeczywiście potrzebna. Napróżno domagają się tego, by wiedza o przeszłości pogłębiała współzycie z tą przeszłością, która i tak trwa w nieświadomej sferze naszego bytowania. Odczuwają lekceważenie znawców różnorodnych epok i narodów, rozkoszujących się własną znajomością rzeczy. Odczuwają własne odsunięcie od uczestnictwa w kulturze, którą się pojmują jako wiedzę o przeszłości.

W tych warunkach twórczość artystów i uczonych najczęściej zrywa kontakt z rodzimą glebą, traci rezonans społeczny, który jest jednak warunkiem jej zdrowego rozwoju. W tych warunkach również i działalność polityków

schodzi na bezdroża doktryn i formuł. Równocześnie zaś codzienne życie szerokich mas traci wiarę w wartość kulturalną, traci wiarę w naukę, sztukę lub politykę, których nie pojmuje. Jednym ze złudzeń demokracji liberalistycznej było właśnie przekonanie, iż powszechne podniesienie poziomu kulturalnego można będzie osiągnąć dzięki popularyzacji, prowadzonej przez arystokratycznych znawców.

6. Pojęcie tradycji i wartość życiowej formy ostawania się przeszłości. Konflikty, jakie powstawały w zakresie życia osobowego i zbiorowego, na gruncie intelektualistyczno-tradycyjalnej doktryny kultury, były owocem rozkładu tradycji jako siły żywej i fałszywego jej pojmowania przez historyzm. Historyzm dążył do wyłącznego wywyższenia pamięciowych form ostawania się przeszłości, lekceważył formy życiowe, odmawiał im samoistności i znaczenia.

Wprawdzie obie te formy zachowania przeszłości nie wykluczają się wzajemnie, ale niewielki tylko wycinek przeszłości utrzymuje się równocześnie: w życiu i w świadomości. Zazwyczaj przeszłość, o której się wie, nie jest już przeszłością, którą się żyje, przeszłość zaś, którą się żyje, nie jest przeszłością, o której się wie. Nie zawsze wiemy i nie zawsze umiemy sobie zdać sprawę świadomie z tego, co z przeszłości w nas żyje i przez nas dochodzi do głosu. Co tętni w naszej krwi, co zawdzięcza dawności głos instynktu lub głos sumienia, co wykształciło nasz charakter i naszą wyobraźnię — rzadko to wiemy napewno. Najbardziej zawodne i sporne są — jak wiadomo — te wszystkie studia naukowe, które pragną na takie pytania odpowiedzieć. Przeszłość, która w nas żyje — albo, mówiąc inaczej, co z przeszłości żyje w nas naprawdę — oto jest tajemnica, której nauką rozwikłać dotychczas nie umiemy. Wiedza historyczna dostarcza nam chętnie wiadomości o

tym wielkim świecie przeszłości, o którym mamy wiedzieć i pamiętać. Ale należy strzec się przed nieporozumieniami: że się o jakiejś przeszłości pamięta, nie znaczy to wcale, że się nią żyje. Dlatego traktowanie wszelkiej działalności rozszerzającej zakres historyczny wiedzy i popularyzującej ją w społeczeństwie, jako szczytnej misji podtrzymywania tradycji jest zawodne.

Historyzm niszczy tradycję. Do istoty tradycji należy pojęcie wartości i zobowiązania do życiowej realizacji. Ze stanowiska pamięci zaś wszelka przeszłość jest równie ważna. Hierarchia i selekcja nie mogą być przeprowadzone. Gdy zaś cała badana i poznawana przeszłość staje się ważną i godną naśladowania tradycją, najpewniejsza to droga do zwątpienia w wartość tradycji w ogóle.

Dlatego to erudycyjno-antykwarenskie nastawienie budzi sprzeciw w postaci prądów antytradycyjalnych, domagających się radykalnego wyswobodzenia współczesności z więzów przeszłości.

Naciągane argumenty mające wykazać, iż zależyśmy we wszystkim od całej przeszłości prowokują do równie naciąganych dowodzeń, iż współczesność jest całkowicie oryginalna.

Ten antihistoryzm budzi zgrozę wśród prawowiernych wyznawców historyzmu. Wydaje się barbarzyństwem niszczącym kulturę. W istocie rzeczy jednak oba te prądy współczesne są wzajemnie uwarunkowane.

Dlatego historyzm nie jest lekarstwem na antihistoryczne prądy naszej epoki. Dlatego też jej antihistoryzm nie powstrzymuje badań historycznych ani nie ogranicza historycznego myślenia. Łączność obu tych, niesłusznie przeciwstawianych, stanowisk wyjaśnia się ich genezą. Są one wyrazem tego procesu, który w ciągu wieku XIX osłabił życiowe formy ostawiania się przeszłości i wzmocnił

znaczenie form pamięciowych. Utrata rzeczywistej łączności z przeszłością kazała szukać tej łączności w dziedzinie pamięci. Powstawał w ten sposób historyzm, który nie potrafił wybierać i wartościować. Reakcją przeciw niemu stawał się antihistoryzm.

Przewycięzenie obu tych sprzężonych niebezpieczeństw wymaga przeto usunięcia przyczyn, z których się rodziły, t. j. opanowania czynników osłabiających znaczenie życiowych form ostawania się przeszłości. Przejawy tego dążenia śledzić już można w Europie współczesnej w różnorodnych próbach reorganizacji rzeczywistości społecznej w duchu podtrzymania i odrodzenia ciągłości tradycyjnej. Śledzić je można również w sferze intelektualnej.

Poczyna dziś dojrzewać przekonanie, iż zbyt jednostronnie, niesłusznie wywyższono z dwóch form ostawania się przeszłości tylko tę jedną, polegającą na badaniu i pamiętaniu. Ciągłość życia kulturalnego zachowuje się nie tylko przez wiedzę o tym, co minęło, ale zachowuje się także przez utrzymywanie w życiu tego, co było. A nawet znacznie głębiej i lepiej zachowuje się ta ciągłość między wczoraj i dziś dzięki temu, iż dziś żyjemy tak, jak żyliśmy wczoraj, niż dzięki temu, że wiemy i pamiętamy o obojętnej skądinąd przeszłości. Istotna i trwała więź między wczoraj i dziś polega na pokrewieństwach głębszych niż te, które stwarza wiedza i pamięć. Są to pokrewieństwa wiążące obyczajem, utrwalonym stylem życia, strukturą myślenia, sposobem odczuwania. Pokrewieństwa tego typu grają rolę decydującą w podtrzymywaniu ciągłości i jednolitości życia jednostek i narodów. W tych właśnie pokrewieństwach ujawnia się siła przeszłości, która jeszcze żyje, która — niejednokrotnie — wciąż żyje.

Uznanie, iż życiowa forma ostawania się przeszłości może mieć wartość większą niż forma pamięciowa, prowadzi do ważkich konsekwencji. Oznacza ono przede wszystkim wzmożenie zaufania do sił i możliwości życia bieżącego, wiarę w wartość nowej twórczości kulturalnej. Droga do kultury prowadzi nie tylko — a może nawet i nienajlepiej — przez wiedzę o dorobku dawnym, ale przez kształtowanie życia bieżącego według współczesnych dążeń i ideałów, a na podstawie przeszłości, która żyje w teraźniejszości. Każda wielka epoka kultury była zresztą realizowaniem własnych wartości, dyscyplinowaniem osobowości wizją nowego życia, a nie naśladowczym ożywianiem w sobie wartości przekazanych. Podkreślenie znaczenia, jakie posiada ostawanie się przeszłości w życiu rzeczywistym, prowadzi do nowego wartościowania jednostek. Wymaga się wówczas jednolitości wewnętrznej, zwłaszcza zaś zgodności między postępowaniem i wiedzą, którą się posiada. Wartość życia jednostki nie może być mierzona zasobem posiadanych przez nią wiadomości o dobrach minionych. Wartość tę mierzy się zdolnością realizacyjną, rzeczywistym i odpowiedzialnym przejęciem się, poświadczaniem sobą przeszłości, która trwa. Wymaga to silniejszego zaakcentowania aktywnej strony natury ludzkiej, momentów charakteru i obyczaju, nie tylko zaś intelektu. Wiedza zaprowadzić nas może wszędzie, wiedzieć możemy o całej różnorodnej przeszłości, ale żyć możemy i musimy tylko w jednym, określonym przez los, miejscu czasu i przestrzeni, dając wyraz samym sobą przeszłości, która dzięki nam trwa i ostaje się w teraźniejszości. Nikt nie wybiera sobie ojczyzny. W ten sposób podkreślenie wagi przeszłości, którą się żyje, oznacza uwydatnienie roli obyczaju narodowego i roli obowiązków związanych z konkretną sytuacją dziejową, oznacza wyższość realnych

wiążących, organicznych form życia nad dowolnością wyłączenie intelektualnego wyboru i powierzchownego przeżywania różnorodnych wartości minionych.

I wreszcie zrozumienie doniosłości, jaką posiada ta druga forma ostawania się tego, co minęło, prowadzi do nowych ujęć życia zbiorowego. Wartość obyczaju i obowiązku jest miarą wspólną wszystkim, niezależnie od majątku i wykształcenia. Jest miarą, którą wytrzymuje człowiek prosty, związany z ziemią rodzinną miłością pracy i własności, miarą, którą powinien wytrzymać również i wy rafinowany intelektualista, jeśli ma żyć odpowiedzialnie. Z tego stanowiska poczynamy rozumieć, iż ciągłość kultury utrzymuje się nie tylko dzięki tym nielicznym, którzy patrzą wytrwale w przeszłość i czuwają pamięcią, aby jej dorobek nie poszedł w zapomnienie, ale i dzięki tej wielkiej masie, która w określonym miejscu czasu i przestrzeni, na ziemi swych ojców wie dzie życie codzienne, pełne trudu i wytrzymałości, życie, które — wielokrotnie zwyczajem wbrew przeciwnościom — utrzymuje język, wiarę, obyczaj i charakter przodków. Nie tylko bowiem w książkach i w muzeach zachowuje się od niepamięci dorobek dawnych wieków. Może lepiej i głębiej, może nawet bardziej sprawiedliwie i z większą rzetelnością zachowuje się — przynajmniej część tego dorobku — w realnym i codziennym stylu życia narastających pokoleń narodu.

7. Przeciwieństwa i harmonia między obu formami ostawania się przeszłości. Wzrost znaczenia życiowych form ostawania się przeszłości stanowi fakt nowy w świadomości epoki współczesnej. Powoduje on rosnące natężenie konfliktów między obu tymi formami. Z chwilą jednak gdy przestaje wystarczać antykwarsko-erudycyjny stosunek do przeszłości, i gdy równocześnie wzrasta potrzeba szukania w życiu aktual-

nym łączności z dawnością, wyrastają przed naszym pokoleniem nowe i trudne zadania: Zanalizować szczerze i w tej szczerości niemal bezlitośnie, jaka przeszłość żyje w nas i przez nas naprawdę, jakiej przeszłości dajemy wyraz w naszym codziennym bytowaniu i w naszych dążeniach; skoncentrować badania historyczne na drogach, które wyznaczone zostaną w toku tej analizy współczesności; uczynić badania posłuszne przeżyciom i czynom aktualizującym określoną przeszłość, osiągać dzięki zdobywanej wiedzy pogłębienie realnych i odpowiedzialnych aktualizacji.

Dążąc do zharmonizowania obu form ostawania się przeszłości uwalniamy pojęcie tradycji od niebezpieczeństw, które mu — conajmniej od stulecia — bardzo silnie zagrażały. Od niebezpieczeństwa historyzmu, który, traktując całą przeszłość jako tradycję, odbierał jej element wartości, zobowiązującej do określonego typu życia, oraz od niebezpieczeństwa antihistoryzmu, który zgodnie z perspektywną postawą nie doceniał w ogóle znaczenia tradycyjnej więzi.

Z tych niebezpieczeństw wyrasta pojęcie tradycji jako zasadniczo zespolone ze sferą przeszłości, którą się żyje, a sięgające w przeszłość pamiętaną o tyle tylko, o ile jest ona w rzeczywistej łączności z duchową treścią działającego pokolenia.

Bogdan Suchodolski

W Ursynowie

Równocześnie ukazuje się w druku książka Wacława Berenta „Zmierzch Wodzów” będąca dalszym ciągiem „Nurtu”. Podajemy tutaj zakończenie trzeciej opowieści: o Niemcewiczu.

Na cztery lata przed Powstaniem omierzył sobie wreszcie ów salonowo-biurokratyczny, polityczno-plotkarski młyn życia warszawskiego, w którym nie rozpraszał się już, lecz rozpylał wręcz na plotki o sobie. Koniec końców przeniósł się z Warszawy do nabytej uprzednio 'resztówki', jak powiedzielibyśmy dziś: do ośrodka rozprzedawanych włości. Od przydomka swego Ursynowem nazwał tę 'ustron' zaciszną. Dawniej zwała się ta siedziba podwarszawska: Rozkosz.

Cała girlanda rokokowych rozkoszy pańskich wieńczy dookoła żalosne ubóstwo Warszawy późniejszej. Ze wszystkich okolic podmiejskich szczerzą się ku nam po dziś trupie uśmiechy dawnego *joie-de-vivre* z nazw takich osiedli jak Miłosna, Radość, Rozkosz, lub z pobliskich a zgruba spolszczonych Faworów czy Mokotowa (*Mon Coteau*), i jak tam zwano te niegdyś jaśniepańskie 'przybytki Muz', gdzie muzy wysłużne kwieciły łoża Erosowi. Te ptasiego życia beztroskie gołębniki podzieliły zczasem los kraju całego: brud, smród i żydostwo wtargnęły w dawne 'świętynie Kalipsy'.

Tymczasem była to ledwie opuszczona świątynia cudzych rozkoszy w opulencji zażywej. Świadczył o nich pałac, który obciążał raczej, niżli zdobił tę szczególną siedzibę poety, 'Co pióro zarobiło', wkładać musiał chcąc nie chcąc także i w podtrzymywanie onych murów. — Po co mi te buduary, te salony i plafony, te kolumny i cudze herby! — sarkał po niewczasie — mnie wystarczyłaby chata pod strzechą ('piastowa' oczywiście, jak kazały mówić o strzechach sentymenta onych czasów).

Widywano go tu postacią nie tyle Piasta kołodzieja, co farmera a kwakra: w długim po stopy kitlu płóciennym i w olbrzymim kapeluszu słomkowym. Tak utrudzał się przedewszystkiem koło sadzenia rzadkich drzew i krzewów, sprowadzanych niekiedy aż z Filadelfji. W takim też stroju krzątał się i koło ulów, pokryty na owym kitlu, rękach i twarzy nawet 'likiem' pszczoł ufnych.

Obraz to nieledwie symboliczny dla onych czasów. W ule pracowite zamieniała się wtedy Warszawa, coraz to bardziej rzemieślnicza i przemysłowa. Narastała warstwa niezależna, gruntująca byt swój na własnej jedynie pracy i zabiegliwości. Garnęła się ona tem ufniej do niepodległego duchem Niemcewicza, im wzgardliwiej zaczęła się odwracać od kapryśnych łask w. księcia i sług jego na urządach, — bowiem

— *'Pszczoly nie mogą pojmować,
By nad niemi truteń chciał kiedy panować!'*

Nie przedstawiciel to stanowy tradycyjnego wypyszlenia się nad ludzi pracy, nie pan to, nie szlachcic nawet wykrzyknął one słowa. I nie on to przypomniał z dumą:

— *'Jam nigdy przy pługu widział Waszyngtona,
I sam, póki wiek młody, w polach Ameryki
Nie leniłem się rydla, kosi i motyki.'*

Nie 'lenił się' i na późne swe lata tu, pod Warszawą. Polski w nim atawizm umiłowania ziemi własnej sprawił, że stary przywiązał się do tych swoich morgów dwudziestu całą w sobie resztką sił fizycznych. A że na czeladź liczniejszą nad jedyne go fernala nie nastarczał Ursynów, więc salonowiec niedawny stawał się nader często wyrobnikiem od rydla i motyki. Prostując nad zagonem grzbiet uznojony, spoglądać musiał nieraz w stronę wschodnią, gdzie pod zachód wyłaniały się zdaleka mury Warszawy: — 'Szczęśliwy, kto ukryty w swej wiejskiej zaciszy, twych bębnow, twych kotłów, twych plotek nie słyszył!' — myślał, ocierając czoło rękawem.

Pod wieczór dopiero, gdy wypadały mu z rąk narzędzia pracy, ogarniało go uczucie samotności. A wraz z nią i to dumanie:

— *'Porzuciłem gwar miasta i bębny, i surmy.
Nie zastąpią mej ścieżki zbrojnych szyków hurmy,
Ani płazy różnemi wstęgami upstrzone'.*

Ani wreszcie:

— *'Nieprzeliczone tłumy orężnych próżniaków'.*

Oddalony od względów i urzędów parafjańszczyzny warszawskiej stawał się w Ursynowie magnesem dla młodzieży — tej z literatury i ze spisków, — która teraz dopiero trafiać doń poczynała. Choć przystępu im do się nie broził, witał ich w pierwszej chwili złym humorem, zazdrosny o zaciszność swej samotni. Nie na to usunął się na ubocze, by wzorem demagogów starych kaptować sobie adherentów i wielbieli z pośród młodzieży, lecz by zażyć wreszcie z samym sobą wyłącznie i z przyrodą jedynie.

Gdy po znojnym dniu farmera snuł się błędnie po ścieżkach swej zagrody, nic mu tych dumań w Ursynowie nie przerywa,

— *'Chyba ponsowe jabłko lub brunatna śliwa,
Lecąc z gałęzi, ciężko o ziemię uderzy',*

albo ta jaskółka piskliwa — *'co w powietrzach ukośnie się ciska, goniąc chmury owadów',* lub niezadługo pod mrok — *'nocna muszka, rozwiódłszy swe skrzydła świecące, latający diament miga się po łące'.*

Niech to wystarczy. Po katarynkowych rymach Spiewów Historycznych zaskakuje tu wręcz zwięzła plastyka i sugestywna rytmika w odtwarzaniu ciszy wieczornej, — widzi się ją i słyszy. Choć w czarce skromnej jest to *vinum verum* poezji.

Niedawny miłośnik rozgwaru towarzyskiego zatrzymał się nieraz za dnia — aluzją mimowolną — u kurnika na folwarku. Szczególną przyjemność sprawiało bajkopisarzowi obcowanie z swem ptactwem domowem.

— Ot, kaczk! — zamyślał się Litwin: — *'w ich postaci nie znajdziesz przyjemności snadnej; w kochaniu gruby zapal, zalotności żadnej; ciemna zarozumiałość, duma bez powagi, zamiast męstwa zajadłość i złość bez odwagi'.*

Alegoryczność tej bajeczki w stronę ówczesnej biurokracji narzuca się również snadnie. Podkreśla to mocno ten kontrast: — *'Patrz kogucik! Ledwie grzbiet mu się zrumieni, już się wielkim rycerzem, bohaterem mieni. Nie zna kochania, a już nie cierpi rywala:*

— *'Na jego widok srogim gniewem się zapala,
Podnosi się maleńki, obces się porywa,
Walczy mężnie, zwycięża i tryumf swój śpiewa'.*

— *'Przeciwnie kaczk: gdy je w błocie co rozda sa, siedzą i jedna drugą w łeb powoli kasa'.* — Tak mu się widziały w samotności obecnej dygnitarstwa i dostojeństwa warszawskie — także literackie, a więc i własne.

Porzućmy tu jednak wszelkie alegorje bajeczki zwierzęcej.

Toż ów kogucik ursynowski śmiało mógłby zapaść u stóp Zosinych! Czy nie mógłby on przypadkiem wyśpiewać swój tryumf i na późniejszych kartach „Pana Tadeusza“?... Nie jest to chyba herezja zbyt wielka. Ucho i oko Litwina wyczuwa się wyraźnie i w Niemcewiczowem umiłowaniu przyrody żywej. Z uroków tejże ziemi, co później Mickiewicz, wchłonał on za młodu pokrewne widzenie świata.

Żył Mickiewicz na emigracji dla starszego pobratymca przyjaźń z litewska rubaszną, gotową przyjacielowi właśnie wypalić prawdę o nim prosto w oczy, choć dla głębokiej jego wartości człowieczej i heroicznego przebiegu jego życia zachował do ostatka cześć rzetelną, skojarzoną, jak się rzekło, z opowieściami matki. A przecież: — 'Nie dbalec!' zachnął się na całą twórczość swego poprzednika. Surowo karciał młody starego. Któż bo lepiej od tego młodego wyczuć mógł marnotrawstwo Niemcewiczowego ducha, ocierającego się nieraz o genjalność, by wraz ją przegawędzić z tabakierą w garści lub, co gorsza: przemleć byle jako na pyłtu rymów. (Drugi z wielkich przyjaciół Niemcewicza, Adam ks. Czartoryski, powie po jego śmierci równie mądrze jak gorzko: — 'Nie pamiętny pierwszego w zruszenia pisał poeta często poniżej przedmiotu'. Obaj oni oddawali jednakże słuszną sprawiedliwość pierwszym wzruszeniom jego i n s p i r a c j i).

W rozmawach paryskich mogło być zastanowić Mickiewicza między innymi głębokie przywiązanie starego do tej ziemi mazowieckiej, o której mawiał on, że — *'raz w smutki pogrąża i znowu zachwyca'*.

Mickiewicz, wiemy, nie znał smętków i urzeczeń tej ziemi napozór monotonnej, a tak śpiewnej od zatajonej w niej muzyki wraz z czarem pieśni i barw przedziwnie na-

szych. Uwiecznić ją przecie będą liry, lutnie i pędzle pokoleń wielu — z Szopenem na czele. Wyrzucił ich wszystkich, acz sentymentem jedynie, stary samotnik ursynowski, który i przed Mickiewiczem mógł się rozrzewniać do łąz nad niezapomnianymi 'widokami'... Wilanowa, Służewa, Szop i Czerniakowa. (Wszystko staje się piękne, ku czemu zwraca się tęsknota poetów).

Po wschodniej stronie swej samotni miewał stary zgoła inne widoki: — 'błyszczące szczyty' Warszawy, tak ona dobą gorączkowo przebudowywanej i ozdobionej nowymi gmachami na przyszlą, jak marzono, stolicę zjednoczonych ziem Polski całej.

Tych marzeń nie podzielał starczy pesymizm Niemcewicza. W rękopisie ursynowskim znajduje się taka oto inwokacja do pobliskich murów Warszawy. (Czyżby znów za rozpęd do nienapisanego poematu? za pierwsze jedynie wzruszenie inspiracji?):

— *'Pamiętko mnogich zdarzeń, dziś w całej ozdobie
Wszystkich nadziei naszych pobielany grobie!'...*

Genjusz Mickiewicza odszkodował nam stokrotnie żalose strzępy Niemczewiczowych zamierzeń. A nad ziemię mazowiecką, w której jego poprzednik rozkochał się na starość, wywyższył postokroć wspólną ojczyznę ich młodości — Litwę.

Drugi z wieszczów na emigracji znał dobrze ową 'ustron', za którą litewski pobratymiec Mickiewicza tak wzdychał, bo tęsknił po niej.

— 'Sliczny Ursynów s t a r e g o, zarosły dzikimi drzewami, bardziej do dzikiego lasu niż do ogrodu podobny. Na małej łączce wybiera paszę jedyna krowa Niemcewicza, dająca mu dwa złote przychodu na tydzień'.

Tak trzeźwo taksował młody romantyk (a wtedy urzędnik skarbowy właśnie) skromne t u s c u l u m klasyka, co rozkochany w tej przyrodzie bujnej i zżyty z nią do głębi, poznał umysłu ciekawością zarówno pochodzenie swojskie lub dalekie, jak i nazwę naukową każdego z tych drzew — dla romantyka dzikich.

Sprowadziła Słowackiego do Ursynowa odwieczna pielgrzymka każdego młodego poety do upatrzonego augura, przyczem petent o sławę żywił w głębi duszy nieufność do swego sędziogo — że człek to już przebrzmiały. Lecz tak w rzeczach duchowych zahaczają się wszędzie pokolenia. Że u nas bywa i po wielokroć gorzej, zaświadczy niezadługo tenże Słowacki. Tymczasem niezmierną pochwałą Niemcewicza, jego wręcz zachwytem, wsadzony odrazu na wysokiego konia, nie znajduje w liście do matki dość słów wdzięcznego rozrzewnienia nad... staruszką. Tak gwałtownie zszędziwiał mu w oczach ambicji młodej.

Ktoby dziś zabłąkał się do Ursynowa, nie znajdzie ni karczki ni korzenia nawet po puszczańskiej tu niegdyś oazie onych drzew dzikich. Opodal szpetnego pałacu w miejscu byłego parku natknie się dziś na zorane kartoflisko, a wypatrując od bruzd odkryje może, niczem archeolog jaki, głęboką zapadlinę gruntu, w niej zaś podmurówkę onej altany, w której tak smętnie bajronizował Słowacki za swego tu pobytu. Gospodarz bowiem kazał mu długo oczekiwać: zalotnością światowca z XVIII wieku przebierał się i stroił bez końca na godne przyjęcie młodocianych gości.

Przygodny towarzysz tej pielgrzymki Słowackiego i altanowych wtedy oczekiwań jego — 'widząc mnie nadzwyczajnie smutnym i bladym (powiada o sobie poeta młody), zagadnął mnie o przyczynę. Szczęśliwy, odparłem, kto może jak Niemcewicz pisać słodko i przyjemnie, nie trawiąc się ogniem własnym. Szczęśliwy, odpocznie w tak cichym oto domku (wskazywał melancholicznie na pałac niedawnej

Rozkoszy czyjejs i rozpusty może, który mierzł Niemcewiczowi od pierwszych tu dni). Odpocznie tutaj, gdy nad grobami młodszych od niego dawno już trawa porastać będzie'.

Ta wróżba melancholji zawistnej chybiła, jak wiemy. O lat osiem przeżył Słowacki Niemcewicza, który musiał opuścić na zawsze swój Ursynów już po roku od tej wizyty Słowackiego.

Osoba nieznanego mu młodzieńca wzbudziła w starym conajmniej równe zaciekawienie, jak te sadzone przezeń młode drzewiny w parku, a stąd i równą wrażliwość na jego naturę. Na początku rozmowy pogderał wprawdzie na poezję wileńską, przecież po wysłuchaniu któregoś tam aktu z pierwodramy młodego („Mindowe”) — 'stary odwrócił się nagle ku mnie, czoło jego nachmurzyło się: widać było w nim znacznie natężoną uwagę. Patrzył mi odtąd w oczy, jakby mnie chciał ca ł e g o p r z e n i k n a ć'.

— 'Cieszę się, — rzekł naostatek — iż widzę przed śmiercią (nie omieszkał westchnąć nad nią i tym razem), że nastaje w Polsce poeta, co ma wielki talent i d u c h o b y w a t e l s k i u t r z y m a'.

Duch ten był dla niego ukoronowaniem wszystkich darów natury ludzkiej. Skromniejsze to wiele od szczytnego patriotyzmu młodych na Syjonie emigracji. Był to zprosta nakaz wewnętrzny natur o wiele mniej skomplikowanych, wciąż jeszcze żołnierskich od czasów Kościuszki i Dąbrowskiego. Przerobienie takich na Wertherów, Hamletów i Manfredów emigracyjnych było oczywiście niepodobieństwem. Można ich było natomiast ogłuszyć tą obczyzną, a ponad ich głowami rozpętać całe piekło swarów emigracyjnych.

Nietylko ostatnia katastrofa narodowa przytłumiła tak bardzo Niemcewicza na emigracji.

Przyłożył do tego rękę Słowacki.

Zapomniećby się wręcz chciało o pamfletowych w „Kordjanie” wierszach na 'staruszka - skowronka' i 'eunucha', by do tych niewinnych przedrwinek nad starcem 80-letnim! — ze strony młodzieńca o bardzo wątpliwym wigorze cielesnym — ograniczyć owe napastliwości, w dialogach arcyfantazyjnych, a przytem ubocznych i od niechcienia, bo w ideowym teraz ataku Kordjana na Konrada: nieznanego wtedy jeszcze poety na Mickiewicza.

Po kilka latów za ledwie od smętnego bajronizowania w altanie ursynowskiej tak bardzo wywyższyła młodego ambicja, która — wiemy odeń — serce z pod żeber wyżera.

Ursynów skonfiskowany przez rząd rosyjski przy równoczesnem skazaniu Niemcewicza zaocznie na śmierć nabył z czasem generał Wincenty Krasiński, by osadzić syna swego w tej ustroni poetyckiej, która miała wtedy jeszcze dla Warszawy jakowys urok tradycyjny.

Ale genialnego panicza nie pociągał bynajmniej ten ni-by patronat staruszkowatego ducha i ocieranie się o smętne kąty jego niegdyś siedziby. Zgrymasił, i w pałacu ursynowskim, nader kosztownie przebudowanym dlań przez ojca, zamieszkać nie raczył. Wolał tu osadzić swą żonę niekochaną. Sam zaś przekładał pobyt w Paryżu, gdzie niedawno tak nieszczęśliwymi z tęsknoty za krajem czuli się obaj Litwini: młody Mickiewicz i Niemcewicz stary.

Przebudowa pałacu zeszpeciła do reszty te mury skotniałym już klasycyzmem budowli warszawskich, który chylił się naostatek do stylu, rzekłbyś, Paskiewiczowskiego, o czem świadczą po dziś niejedne elewacje w Warszawie i okolicach. Każda władza w każdym czasie wyciska swe znamię na architekturze kraju.

Ostatnie to też piętno na przedrozbiorowej Rozkoszy i na podzisiejszym Ursynowie. Daremnie tu szukać jakiegokolwiek śladu po samotni s t a r e g o. I gdybyż urągłiwa

dziś maska tych murów przypominała nam wzamian jakiś fragment życia i twórczości trzeciego wieszczu, nietylko zasobną kiesę i smutną żonę Zygmunta Krasińskiego!

Uprzytomnienie sobie późniejszego stosunku Trzech Wieszczów do ich poprzednika za Królestwa było tu wtrętem niezbędnym. W tem późniejszym świetle dopiero ukazuje się dosadniej, ile wąż lutnia Niemcewiczowa miała w sobie strun, na których zagrają dłonie genialniejsze. Wielki przytem autorytet onych Triarchów emigracyjnych wywodzi się puścizną moralną od samotnika ursynowskiego. Żaden z wielkich poetów późniejszych, nie wyłączając Mickiewicza, nie doznał za życia nawet cząstki tak powszechnego potwierdzenia swego przywództwa duchowego w Polsce, jakie stanie się niezadługo udziałem Niemcewicza.

Tymczasem póki było jego trwania na tym skrawku ziemi mazowieckiej w cieniu stolicy — 'nie na tem zwykłym dniu swój zaczynać i kończyć, by (wzorem poetów młodych) kochać, oddychać wonie, z kwiatów nektar sączyć' — jak one muszki diamentowe.

Był jednym z najczujniejszych żórawi owego klucza, co po rychłym zdziesiątkowaniu będzie się musiał porwać do odlotu z kraju. A do ostatka trzymał czatę pod Warszawą iście jak ten żóraw z legendarnym kamieniem czujności w pazurach. Oddalenie samotny nietylko wczuwał się nadal całą duszą w 'dzieje czasów swoich', lecz wiedział poprostu o niejednym, co się nie śniło nawet osobom ówczesnego rządu, który zarzucał na wsze strony tak gęste wtedy sieci wywiadów tajnych.

On to powściągnął tych kilku opętańców, którzy podczas koronacji Mikołaja w Warszawie zamierzali wyrznąć w pień całą rodzinę carską łącznie z kobietami i dziećmi, 'by tym aktem straszliwej sprawiedliwości porwać do boju całą Słowiańszczyznę od Newy po Odrę', (jak majaczył

któryś z tych spiskowców), a naród własny, zohydzony przed światem taką rzezią dziejową, wtrącić w otchłań klęsk — rozumiał Niemcewicz.

A bywał on nietylko sumień rozjemcą, jak w onym spisku koronacyjnym, potrafił być i ich sędzią. Jego bajki i satyry, w coraz to liczniejszych ulotkach rozpowszechniane po Warszawie, stawały się w napiętej atmosferze czasów jakgdyby ostatniem ostrzeżeniem pod adresem tych rodaków na wysokich urzędach w administracji i wojsku, co uzurpując sobie sprawowanie żalosnych resztek rządów konstytucyjnych, stracali powszechność całą w tę apatię, która stawała się istną zmorą onych czasów. — 'Wszystko śpi w Warszawie! — przerażał się w swej samotności — wszystko zamiera pod obuchem cenzury Szaniawskiego'.

Oto na swej bryczce, powożonej przez jedyne go w Ursynowie fornala, zjeżdża do Warszawy jakgdyby na lustrację publicznego ducha. Gdzie wtedy nie bywał, czego nie słyszał, czem się nie przejmował do głębi i nie oburzał do pasji nienawistnej, zgoła jak się przed nim wypowiadał wielki niepokój czasów — wszystko to nietrudno wyobrazić sobie. Odgadnąć też można łatwo, czemu tak rychło omierzył sobie ponownie bębny, kotły i plotki Warszawy. Deszcz i szaruga drogi powrotnej podkreślały tylko te doznania. W kapturze burki na bryczce zdał się ukrywać to wszystko, czem za tego pobytu napełnił głowę i serce.

Odpoznał społeczeństwo swe wejrzeniem z głęboko przeżytego samotnictwa. Wrócił do swej wiejskiej zaciszy chmurniejszy niżli kiedykolwiek: budziła się w nim zaciętość Litwina. Knułże co? Starcem już był. A nadewszystko poetą tylko. Więc, gdy 'posępny jak noc siadał pod lipą szeroką', zmagał się przedewszystkiem z sercem własnem.

I zdziwiłby się Słowacki, że uprzedzając lutnię jego na lat kilkanaście, miał w sobie stary z Ursynowa także i zatajone tony „Grobu Agamemnona”. Słabsze były oczy-

wiecie i to potęgą poetyckiego wyrazu, ale na Boga, nie struny lutniowe grają temu w uszach, kto wczoraj jeszcze żywą ręką dotykał rozkładu społeczności swojej. I tracił ostatnią wiarę w to wszystko, czem żył dotychczas. W długim życiu Niemcewicza zwało się to krótko: ojczyzną.

A że zmysł poety i najrozleglejsze pojęcia ściąga widokiem w oczy swoje, więc wejrzenie wciąż jak noc poślepnie kierował z pod lipy swej w stronę wschodnią na 'błyszczące szczyty stolicy' — a przyglądał się przeciw wczoraj jeszcze onym szczytom i padołom Warszawy, — gdzie

— *'Mierny tylko i chytry uznany jest zdatnym,
Małe w szkole pachole jest już szpiegiem płatnym,
Fanatyzm przy Ołtarzach, w szeregach hołota,
Uległość w Trybunałach, po szkołach ciemnota,
Jednem prawem do nagród ze wstydu wyzucie'...*

W rękopisie ursynowskim przecinki pośpieszne zaledwie oddzielają te zdania, z których każde jest wykrzyknikiem zgrozy. A przedsię nie Warszawę jedynie winił w tem 'zejściu z drogi cywilizacji zachodniej'. Sprawili to ci wszyscy, którzy 'w duszę narodu wszczepiają Moskala'. W tamtą też stronę kierowała się po staremu i onej chwili rozpaczliwość wraz z tem zakłębieniem pomsty — 'by z naszych kości stanął Chrobry drugi, albo Batory z potężnem ramieniem *nad tych dzikich Kałmyków ohydne plemieniem!*'

Patrjarchą zaciekłych wrogości politycznych, nietylko do Moskali i Żydów, lecz i tych, któremi wkońcu Polacy wzajem trawić się będą: tak próbowano upamiętnić jego rysy za głęboko austrijackich czasów Krakowa. Trzebaż było w kaznodziejstwie nad literaturą zatracić chyba poczucie waloru i mocy słowa, by starego z Ursynowa okre-

ślić aż takim epitetem: — 'apostoł nienawiści'. Ktoby z królewiaków zawierał wciąż jeszcze tym słowem pokutnym z za austryjackiego niegdyś kordonu, ten gotów i dziś nawet ujrzeć go takim opodal Warszawy.

Spojrzyć, jawi się tam w szczerem polu pośrodku onego kartofliska, gdzie niegdyś w gąszczy parkowej była altana ambitnych trawień się Słowackiego i gdzie stały ule gospodarskie. Widać zdaleka biały kitel farmera, a pod skrzydłem olbrzymiego kapelusza, niczem pod kręgiem aureoli białej, doramienną siwiznę tego starca, którego postać całą pokrywają likiem pszczoł roje. Sito bartnicze i krzywy nóż ogrodnika wypadły mu z rąk, które prężą się wgórę kulkami klątwy — za studzien zatrucie.

Oto źródło jego nienawiści! Mógłże inaczej odczuwać ten, co 'niegdyś przy pługu widział Waszyngtona'?

Nad wytrzebiony dziś park, nad szpetny pałac opodal, nad zapomnianą samotnię poety wyrasta i olbrzymieje ten zwid w biały posąg apostoła nienawiści. Takim zjawić się może wyobraźni i dziś, gdy wczesnym rankiem pod mgły powstające z ziemi spojrzy kto przypadkiem w ursynowską stronę od Wilanowa, Służewa, Szop lub Czerniakowa.

Spiskowcy ze szkoły Podchorążych, 'trwając w niepewności, — przyznaje Wysocki — czy naród uzna to przedsięwzięcie wojska', postanowili zwrócić się do świecznika społeczności polskiej. Odbył Piotr Wysocki pielgrzymkę do Ursynowa śladem Słowackiego, choć w zgoła innym celu, a krytym krokiem konspiratora, mimo że był w mundurze wojskowym. Nie zajechał przed dwór, lecz niespodzianie zastąpił staremu ścieżkę jego dumań wieczornych. Ta postać biała w ciemnej gąszczy parku mogła się widzieć żołnierzowi mnichem u przedsieni klasztornych. Boteż prawdziwie jak przed mnichem chylił się niebawem do jego ucha z całą żarliwością spowiednego słowa, oczekując

od niego rozgrzeszenia jak gdyby w imieniu społeczeństwa polskiego. On zaś przypatrywał się niewątpliwie i temu młodzieńcowi, by go 'całego przeniknąć'. Nie ambicja trawiąca żłobiła się chmurnie na tem czole; tchnęło od człowieka głębokim spokojem determinacji, utwierdzonej przysięgą.

— 'Niemcewicz z rozrzewnieniem pochwalił nasze dobre chęci, — mógł Wysocki powiadomić swych towarzyszy — zapalając chęci i wolę naszą do usiłowań dalszych. Powiedział tylko: teraz jeszcze nie pora, ale nadejdzie pożądana chwila'.

Gdy młody w zaległej tymczasem ciemności przepadł mu nagle z przed oczu, jakby zapadając się zpowrotem w swe podziemia spiskowe, stary powlókł się ciężkim krokiem ku ławie pod lipą szeroką. Niezadługo ujrzał po stronie wschodniej, nad Warszawą, chmurę od nocy ciemniejszą, po której przebiegały błyskawice krótkie, a bez pogrzmotu: zda się duchy burzy idącej zwoływały się w tej ciszy znakami tajnemi. I zdjął go lęk o Warszawę, o kraj cały, o wszystkich ludzi tej ziemi. Przyszło wnet i stropienie: może powinien był i tym razem powściągnąć to szaleństwo nowe?...

Był nieuniknienie zmienny w swej wrażliwości poety, jak oni wszyscy: dawni czy dzisiejsi. On bo nie nadawał się do przysięgi między te duchy, co rozpętywały burzę.

Nie ogrodnikiem, czerwiem u zagonów, którego zetrze chwila, czuł się dni następnych. Idzie nawałnica, co wniwecz obróci wszystkie trudy ludzkie; wyrwie go też ona z umiłowanego Ursynowa jak drzewo z korzeniem.

Każde narzędzie pracy wypada mu z rąk, owisają ramiona bezczynne.

Po kilku tygodniach takiej udręki ogarnęły go zmagła jakoweś zwidzenia w obrazach tak natłoczonych, jak to bywa w czas gorączki, kiedy żaden wysiłek tych majaków

wyobraźni nie zgoni, nie rozjaśni ich w sobie. Aż z tego natłoku przywidzeń wynurzyła się raptem ta pewność przeczcucia, że tego właśnie wieczora już się tam wszystko wszczęło.

Choć było już pod noc, każe zaprzęgać i pośpiesza czemprowadzaj do Warszawy. A trzęsąc się na bryce łzawi się stary z oczu szeroko otwartych pod wichurą jesienną. W gorączce onej chwili przeżywa raz jeszcze Maciejowice.

Ledwie minął rogatki, słyszy z dali wystrzały bezładne, to znów gruchot salwy raz po raz. Mija bryczkę jego luźna gromada żołnierska i wrzaśnie mu w uszy: — 'Do bronii!' — Kazał przystanąć i zgramolił się z siedzenia na to wezwanie, lecz ani karabina nie otrzymał, ani owych żołnierzy już nie ujrzał; popędzili dalej. Pustka i ciemność zalega na Nowym Świecie, wiatr tylko poświsztuje u węglów. Wygasłe okna patrzą ślepo w ulice; gdzieś przylega do szyby twarz wylękniona. Ludzie chowają się po bramach, lub przebiegają chyłkiem pod murami.

Przy skręćie z Krakowskiego w ulicę Kozią koń spłoczył się nagle i cofnął brykę aż pod mur. W obfitej kałuży krwi nurza się na brukach trup jenerała polskiego niemylnie. W głębi ulicy Trębackiej pędzi z turkotem wielce rozgłośnym ciężka karetka wojskowa; poniosły najwyraźniej jej konie. Na placu przed Pocztą ani śladu bitwy lub jakiegokolwiek starcia; w pochwie tkwi szabla poległego. Więc wywleczonego z karety?... Początkowo była to widać rozmowa, czy też perswazje jakoweś, skoro pałasz jego nie w rękę; a potem w sprzeczce nagłej — bagnetem w serce. Na ulicy Senatorskiej widok podobny, na który nie miał już sił patrzeć. Słyszy tylko znów te okrzyki: 'Do bronii!' oraz czyjeś przekleństwa miotane.

— Więc tak się to zaczęło? — wstrząsnęło nim wskroś: — od swoich?! Ku temuż to zapalał młode chęci?...

Z jednego tylko nie zdawał sobie sprawy literat. Że była to upolowana w końcu zwierzyna także jego własnych satyr i bajeczek: że co pióro zaczęło, tak się kończy z wybuchem rewolucji.

Całą tę noc bezsenną tłukł się jak po klatce po izbach swej gospody warszawskiej, rozmyślając nad tem, jakby powściągnąć mściwy szal największych zapaleńców wśród młodzieży powstańczej. (Jakoż niezadługo 'jemu to po wielkiej części jenerałowie polscy, uważani za stronników moskiewskich, winni będą życie' — przyzna ktoś najbardziej tych rzeczy świadomy). Tymczasem młodzieży onej nie potrzebował odszukiwać na mieście: tejsze nocy zwiedziała się ona o jego przybyciu i nie zwlekając pośpieszała doń; nazajutrz rankiem już ich mieszkanie pomieścić nie mogło. Lecz gdy się od tych młodych odgrodził teraz uwziętością, z niepowstrzymaną już siłą wybuchnął mu z serca starczy pesymizm:

— 'Powiedziałem prawdę szaleńcom, którzy wciąż oblegają mieszkanie moje w dzień i w nocy: Nie radziliście się mnie, zanim wszczęliście szaloną rewolucję (czyżby ktoś odważał się zaprzeczyć pomrukiem?), więc dajcie mi teraz pokój. I lećcie w przepaść!'

Powiedziane to było niewątpliwie odpowiednim tonem i z równie desperackim gestem. Autor dramatyczny niepotrzebnie uderzał w dzwon tragedji, która w nadmiarze wszczyniała się sama.

— 'Tak może mówić tylko zdrajca!' — przygwoździł Mochnacki tę spóźnioną zmianę jego zapatrywań.

Stary rzucił się w stronę smarkacza. — 'Tomasz, kabelle!' — huknie, rzekłbyś, na dom cały jak (antycypując tu) tamten drugi czcigodnik litewski. Ale ohyda doznanej zniewagi omroczyła go wręcz: zachwiał się, opadł na krze-

sło i ku najwyższemu przerażeniu wszystkich wybuchnął łkaniem.

Lecz ten właśnie moment starczej słabości u wielbionego bohatera Maciejowic targnął najtkliwszym nerwem owej popularności sentymentalnej, jaką go darzono. Młodzież odwróciła się gwałtownie od Mochnackiego. I to wszystko, bo z wojskową na czele.

A przybył do tego i powód drugi. Wtargnął niebawem Mochnacki i do Chłopickiego, by temu najbardziej zasłużonemu z żyjących wodzów legjonowych zarzucić — jedni mówią znów zdradę, inni tchórzostwo: — że nie działa tak raptownie, jakby sobie tego życzył nieznanemu młodzieńcowi (z byłych urzędników cenzury, — mógłby podszeptać ktoś wysłużony). Zelżony jenerał wmiast sięgnąć wręcz po pistolet lub kazać poprostu aresztować opętańca, wpadł z gniewu w szał apoplektyczny, dostał jakowegoś udaru i 'omal życia nie stracił'. (Mochnacki na emigracji będzie to spędzał na sprzeczkę Chłopickiego z Krukowieckim, pragnąc się tem oczyścić z druzgocącego potępienia go w opinii dni onych). W mieszkaniu Chłopickiego na Krakowskim wywieszono u któregoś okna czarną i zieloną zasłonę na znak czyjejs agonji.

Dziwna to analogja do zachowania się Niemcewicza, tyle że tragiczniejsza tą makabryczną kotarą w oknie śródmieścia. Lecz ta właśnie wywieszka świadczy o niepojętym wtedy pociągu do eksponowania uczuć niepowściągniętych, gdy chwila dziejowa wymagała od osobistości czołowych czegoś wręcz przeciwnego. Niezadługo popisze się podobnie i Wysocki. A byli to ludzie, ku którym zwracały się oczekiwania powszechnie nazajutrz po wybuchu rewolucji listopadowej.

*

Jej głowacz, Lelewel, zajął z chwilą, gdy krew przelewać się poczynąła, stanowisko... uczzonego. Z jakąż pasją

wypowiedzą mu to na emigracji równocześnie niemal, acz z przeciwnych krańców osądu, Niemcewicz i Mochnacki! A tego to właśnie męża uczonego 'chciano mieć na czele ludu', wyznaje rozczarowany Mochnacki. 'Koronny Lelewell' witał go, jak wiemy, Mickiewicz na katedrze uniwersytetu wileńskiego. 'Mazura Lelewla' opiewali inni, acz Löllhöfle pisali się ojce za króla Stanisława. — Był to mazur tem bardziej osobliwy, że obdarzony przyrodzoną pasją do dialektyki filozoficznej, którą to plemię polskie bynajmniej nie słynie. Okazał się profesor nietylko mężem uczonym, lecz i niedościgłym kazuistą, głęboko przeświadczonym, że nieodpartymi argumentami logiki podsyca najskuteczniej żarliwość rewolucyjną młodzieży, wojska i ludu.

Zawiedziony Mochnacki ma mu naostatek do zarzucenia całkowity 'brak inspiracji na ruchomej scenie'.

Jemu bo tej inspiracji nie brakło. Wcielony czyn rewolucyjny, 'dopałszy konia', przelatował miasto z krańca w kraniec, by zachęcać chwiejne jeszcze pułki wojska polskiego do atakowania w boju ulicznym oddziałów rosyjskich. Ten cywil cwałujący konno w płaskim cylinderyku i w rozwianym płaszczu czarnym, a miną, gestem i słowem wystawiający się ponad dowódców pułkowych, zdumiewał lud, dezorjentował wojsko. W tę krzętność gorączkową wpędzało go także i zaciekle tropienie kontrrewolucjonistów. To słówko magiczne wypłynęło i wtedy wraz z pierwszą krwią.

Spotkawszy na Lesznie podchorążych pod dowództwem Wysockiego, jął ich przynaglać, by pośpieszali co tchu do Banku, zgładzić najgroźniejszego kontrrewolucjonistę, ministra Lubeckiego. W płomiennej przemowie z konia zagrzewał żołnierzy ów Czarny Jeździec rewolucji do takiego załatwienia się z Lubeckim, — 'by mózg jego prysnął pod sklepienie bankowe na zreflektowanie mózgowinnych'.

Sam 'Twórca Powstania', a więc i wojny polsko-rosyjskiej, podporucznik Wysocki był w przeciwieństwie do mózgow oficerem 'o nauce prawie żadnej, naturalnej bystrości w nim mało, a mocnego, rozległego pojęcia o rzeczy nic a nic': dosadnie scharakteryzował najbliższego towarzysza ze spisku tenże Mochnacki. 'Była to zresztą — przyznaje — prawa, uczciwa dusza polska'.

Ta właśnie prawość ubogiego ducha sprawiła, że Wysocki na mordercze podjudzanie Mochnackiego znalazł wtedy na Lesznie odpowiedź niewątpliwie najrzetelniejszą w poczuciu własnem, która mimo to razić nas dziś musi gestem nieco z teatru: klęka oto na bruku ulicznym przed frontem swych podchorążych i przysięga z ramieniem wzniesionem: — 'Nie inaczej jak po moim trupie pójdziecie do Banku!'

Ludzie prostotliwi skłonniejsi są bardziej od innych do afektacji w odruchach głęboko wstrząśniętego sumienia — nie inspiracji scenicznej.

Po mieście rozeszła się tymczasem wieść mylna, że Chłopicki dogorywa. Kupy ludu i luźnego żołnierza przevalały się przez ulice, wnosząc na Mochnackiego pogrozy złowrogie. — 'Pospółstwo w kilku miejscach zaczęło stawiać na mnie szubienice, żołnierze rozsiekać mnie chcieli' — zapisze Mochnacki na emigracji.

Mniejsza tu o prawdziwość tej opowieści o szubienicach warszawskich nazajutrz po Nocy Listopadowej. To pewna, że na emigracji nie żałowano sobie wzajem szubienic moralnych. Negatywne wizerunki współpiskowców, jakie pozostawił Mochnacki, są przygnębiające w lapidarności swej. Przed samą śmiercią doczeka się i on potępienia, również od współpiskowca, i to nie byle jakiego, bo od Nabelaka samego.

'Jedynym człowiekiem, który mógł zatrzymać ten niepowściągnięty pęd zdań namiętych i zażartych posądzeń,

był szanowany i wielbiony od wszystkich Niemcewicz' — powiada z głęboką wiarą Czartoryski. Po niezadługiej śmierci Niemcewicza okazało się, że ten sędziwiec najczciodszy pracował pilnie nad najbardziej zażartym pamphletem onej doby: nad paszkwilową powieścią o Lelewelu (zresztą również rękopiśmienną po dziś dzień).

A przecież tamci najbardziej znienawidzeni, a kilkodniowi zaledwie, przywódcy nie byli urodzonymi prowodyrami. I nie febra rewolucyjna dni grudniowych 30 r. zapisze ich imiona w dziejach kultury polskiej. Czyż trzeba przypominać dziś komu olbrzymią wiedzę i niemniejszy plon pracowitego żywota Lelewela? Lub to, że świetny styl Mochnackiego odnowił wręcz prozę polską, ugruntował nowoczesną u nas krytykę i w opinji kół szerszych wywalczył ostateczne zwycięstwo poezji romantycznej?

Tymczasem szczyły nieszczęsnego rozpętane przezeń furje romantyki życiowej. Wysadzony z siodła rewolucji na samym jej początku, wpadł w przerażenie bez granic, jak się to przytrafia hazardzistom jego pokroju, bardziej imaginacyjnym, niżli odważnym. Gwardja Akademicka już oto obstawiała strażą mieszkanie jego na ulicy Długiej, a lotnemi oddziałami tropiła go wszędy, by z miejsca oddać go pod sąd wojenny. Nie cwałował już teraz po mieście jak przed kilku dniami, lecz owinięty w płaszcz swój czarny i z nastawionym kołnierzem dla ukrycia twarzy pomykał się pod murami, nie wiedząc, gdzie się ukryć. Raz wystawiała mu gorączka tropiący go oddział żołnierzy, to znów pościg podjudzonego nań tłumu. I, jak się rzekło, widział już w urojeniu rzekome szubienice stawiane dla niego. Straciwszy głowę ostatecznie, wpadł w popłochu... do ministra Lubeckiego. Z wielkopańskim gestem pogardliwości tajonej nie odmówiono mu schronienia. Pod oknami burzył się ich wróg wspólny już teraz: pospólstwo.

Stąd niezadługo wymiana zdań przy wzajemnem zafrapowaniu wysoką inteligencją obu rozmówców. I wysnuł się najosobliwszy dyskurs polityczny: członka rządu z swym niedoszłym mordercą, który tylko dzięki prawości Wysokiego nie ubroczył rąk w jego krwi.

Rozmowa taka!... To pospółstwo, od wczoraj za ledwie wolne, a już rwące się jakoby do szubienic!... To refleks to w a n i e terrorem mózgow narodul!...

Młodzież, która wszczęła Powstanie, nie rozważyła zawczasu sprawy przejęcia władzy, nie obmyśliła wprzód — powtórzyć by i tu: — nic a nic. Nazajutrz po wybuchu Nocy Listopadowej nie wola czyja rządziła wojskiem i narodem, lecz bezrząd potworny.

Ocknął się w nim, jako jeden z pierwszych ratowników z tego zamętu, przybysz z Ursynowa. I jak mu się to potylerkoć przytrafiało w życiu, przetał oczy poety, by zbudzić w sobie zmysł rzeczy publicznej. Zrozumiał, że skoro wojna z Rosją jest nieunikniona, wchodzi tu w rachubę te trzy jedynie poręki siły i ładu: wódz, żołnierz i lud stołeczny.

Nie potrzebował długo czekać na dość cudowne po agonji ozdrowienie Chłopickiego.

Najdzielniejszy z polowych dowódców w byłych Legionach Dąbrowskiego, kamiennie wytrwały do ostatka i napół niemy w polityce wszelkiej, jak przystało jenerałowi z pierwszej zawsze linii bojowej, stał się Chłopicki na starość nadąsany i zirytowany na wszystkich, nie wyłączając ojczyzny ('Nawet butów mi nie dała', powie przecie). Z paradnego wojska Konstantego w Królestwie usunął się na samym początku i nie chciał mieć z niem nic do czynienia. Całkowicie bezczynny, uległ mocno grasującemu wtedy wśród wojskowych nałogowi karciarstwa. Ów wojak, od którego pachniało prochem bardziej niż od wszystkich

jego współczesników, stał się na starość bywalcem salonów i zalotnikiem wśród dam wysoko urodzonych. — 'Wiele próżnował, ksiąg wojskowych nigdy nie czytywał' — powie o nim jeden z najświetlejszych generałów onej doby.

Sprawę Powstania ujmował on ze stanowiska fachowego: — 'Dajcie mi sto tysięcy gotowego żołnierza, wtedy pomówimy'. — A że tej liczby pod ręką nie było, więc nie decydował się na objęcie dowództwa, a raczej ociążał się i dąsał wciąż. Wystąpienie Mochnackiego i doznane na zdrowiu, trwałe jakoby, skutki tej injurji nie mogły mu być zachętą. Na perswazje dawnego przyjaciela i adjutanta Kościuszki nie pozostał jednakże obojętny. Burczał wprawdzie, pohukiwał i gromił, ale wobec zaklęć na wszystkie bogi i obfitych wkońcu łez czcigodnego starca Achilles uległ.

Zdecydował się wkońcu Chłopicki ostatecznie na przyjęcie naczelnego dowództwa wraz z dyktaturą, co w zamęcie dni onych przyjęto jako rękojmię 'zbawienia Ojczyzny'.

Tej nadziei nie podzielał całkowicie Niemcewicz sam, oscylujący wciąż między wczorajszym zachwytem nad człowiekiem a jutrzejszym rozczarowaniem — jak to wśród literatów. Gdy pod naciskiem opinji i przyjaciół zdecydował się wstąpić do Rządu Tymczasowego, wszczęły się na ulicach radosne tym razem manifestacje tłumów w wiwatach nieustannych na cześć poety. Zachęcano się do tych okrzyków pogwarami:

— 'Kiedy tam jest Niemcewicz, wszystko pójdzie dobrze'.

Tak więc ten najosobliwszy z poetów ustanowił pośrednio i naczelne dowództwo, i dyktaturę, i zaufanie ludu do rządu. A 'bez ufności niema mocy!' rzekł lapidarnie premier ówczesny (Czartoryski). Poeta tworzył moc. — Iluzoryczną, powie każdy, kto zna przebieg choćby kilku tygodni następnych. Iluzja i tu.

Lecz czegoż chcieć więcej od ustawodawcy z Parnasu?

A ku niemu to właśnie kierowała się najżarliwsza wdzięczność opinii publicznej, żadnej zawsze fetysza raczej niżli wodza. Po owych wiwatach ulicznych potwierdzi to kwiat młodzieży ówczesnej. Studenci wszystkich szkół wyższych, zaciągnięci już w szeregi Gwardji Akademickiej, a oburzeni wciąż nie pokaranem zuchwalstwem Mochnackiego, wydali z koszar pod adresem Niemcewicza taką oto odezwę publiczną, podpisaną przez wszystkich dowódców kompanji tego pułku:

— 'Okropna wiadomość przeraziła młodzież akademicką, przejętą czcią i przywiązaniem najczystszzem do Ciebie, pomniku starej polskiej ojczyzny, świadku i uczestniku sławnych i opłakanych jej dziejów! — Zuchwałość jednego zapaleńca, uderzonego przekleństwem współrodaków, nie zdoła zetrzeć z Twego czoła świętych znamion błogosławieństwa Waszyngtona i Kościuszki... Nasz wzorze i chwało!... Nadziejo naszej przyszłości! (egzaltowała się młodzież coraz wyżej)... Ojczyzno! (nie zawahano się wykrzyknąć) my Twej obrazy nigdy opłakiwać nie przestaniemy'.

Ta istna erupcja opłakiwań, fontanna łez na wszystkie strony, i to w pierwszych dniach ferworu zbrojnego, świadczy wymownie, że w uczuciowości ludzi ówczesnych zamarła ostatecznie klasa y c z n o ś ć niedawna.

Wysunięty popularnością na czoło pokolenia, wie-szczolatrzą młodzieży 'kanonizowany na Parnasie' (jak mu to powie w żywe oczy Mickiewicz), został naostatek okrzyknięty w Warszawie nadzieją naszej przyszłości i ojcem narodu — ten pierwszy wódz doby bezhetmańskiej.

Platon nie obwołałby takiego wcieleniem ducha Rzeczypospolitej. I nie uwieńczyłby hermy jego na Agorze.

Wacław Berent

Zbytek czy brak indywidualizmu

Zagadnienie t. zw. indywidualizmu polskiego jest szczególnie ważne przy określaniu charakteru narodowego i ukazywało się w licznych pracach. W dwugłosie poniższym (o treści tak odrębnej od rozpowszechnionych poglądów) fragment pierwszy wyjęty został z drukowanej przed 30 laty broszury zmarłego w roku zeszłym ś. p. Tadeusza Gruzewskiego, wybitnego pisarza politycznego, współpracownika Przeglądu Wszechpolskiego, Narodu i Państwa oraz Gońca. Fragment drugi, jakby dopełniający tezy pierwszego, jest częścią rękopiśmiennej spuścizny zmarłego również niedawno ś. p. Stanisława Szpotańskiego, znanego pisarza historycznego.

Nie należy zbyt skwapliwie dowierzać samoocenie jakiejś osoby, choćby zawierała surową krytykę jej własnych wad: dziwnie przebiegła jest sofistyka serca ludzkiego i dziwną okazuje ono zręczność w niedostrzeganiu wad istotnych, z którymi rozstać się nie chce. Jak często pod pozorem nieubłaganej samokrytyki umie ono w rzeczywistości pochlebić temu, co w człowieku najlichsze, co najmniej godne szacunku, umie ono ukoronować słabość i marność i złożyć winę na inne, częstokroć całkiem fikcyjne właściwości.

Od kilku dziesiątków lat moralisci i politycy nasi ustalają jako niewątpliwy pewnik, że naszym historycz-

nym nieszczęściem oraz główną wadą narodową jest niezgoda, która uniemożliwia wszelką sprawniejszą organizację i w zarodku paraliżuje zdolność do zbiorowego czynu. Owa niezgoda, która w dziejach naszych była istną puszką Pandory, wynika — tak głosi ta teoria — z wygórowanego indywidualizmu jednostki, która odpycha ze wstrętem wszelkie jarzmo życia zbiorowego, która tak ceni swoje zdanie i swą wolność, że poświęcić ich nie chce na rzecz najbardziej nawet uprawnionych, najbardziej niewątpliwych potrzeb zbiorowych. Jesteśmy narodem indywidualistów; w naszej przeszłości historycznej rozkuliśmy pęta jednostce tak, jak żaden inny naród; mieliśmy odwagę posunąć się do samego bieguna odwiecznej antytezy: państwo — jednostka i bujny wzrost jednostki przyplącaliśmy upadkiem państwa.

Wiele rozprawiano o naszym indywidualizmie i wiele o niego kopii skruszono. Miał on w naszej literaturze politycznej i publicystycznej zaciętych i nieubłaganych oskarżycieli, ale miał również i idealizatorów. W zapale walki ani jednym ani drugim nie nasunęły się wątpliwości co do przedmiotu sporu, co do samego indywidualizmu. Jedni go przeklinali, drudzy wynosili pod niebiosa, ale, o ile wiem, nikt nie poddał krytycznemu rozbirowi samej diagnozy. Należało przede wszystkim postawić znak zapytania nad samą teorią, a już potem chwalić lub ganić nasz rzekomy indywidualizm.

Trudno wyobrazić sobie większe nieporozumienie. Powszechna teoria, która dla wielu z nas stała się pewnikiem, z której wysnuwa się lecznicze przestrogi, mające naród uzdrowić i wlać weń cnotę zgodności — teoria ta jest jedną wielką niedorzecznością, która wyraźnie urąga rzeczywistości. Stawia rzeczywistość na wspak, przewraca do góry spodem najważniejsze fakty dziejowe, każe widzieć indywidualizm tam, gdzie w istocie mogła być mowa jedy-

nie o braku silnej, samodzielnej jednostki. Ten brak właśnie a nie nadmiar stanowi rys znamieny naszej historii w porównaniu z dziejami zachodniej Europy. Spętani fałszywą teorią, pochlebającą nam w pewnej mierze, gotowiśmy w słabości i niewoli jednostki widzieć warunek siły społeczeństwa lub przynajmniej państwa. A przecież przykład społeczeństw anglosaskich, opierających swą moc oraz zdolność zbiorowego działania na silnej, samorządnej jednostce, okazuje całą kruchość powyższej antytezy. Tymczasem nie jest to wcale kwestia, która by zamykała się tylko w zakresie teorii. Przeciwnie, z fałszywej i niedorzecznej diagnozy wypłynęła zabójcza terapia, którą od pół wieku blisko *sui generis* lekarze chcą uzdrowić nasz naród. Kardynalny przepis tej osobliwej terapii nakłada na jednostkę obowiązek wyrzekania się na każdym kroku swego zdania na rzecz prawdziwej lub nawet urojonej większości, na rzecz uznanych lub nawet nieuznanych powag, na rzecz panującej opinii lub nawet panującego nastroju. Kto ma własne zdanie i odpowiednio usiłuje oddziaływać na otoczenie, ten w opinii ślepych czcicieli „jedności i zgody” jest następcą Sycylińskich, ten dalej prowadzi ich niszczyielską robotę i dobija naród, który przecież tylko jednością podźwignąć się może. Rzecz nie do wiary: społeczeństwu, które cierpi na brak silnych charakterów i zdecydowanych opinii, zalecono jako deskę ratunku kult baranich cnót!

Zbiorowisko ludzi, w którym każdy osobnik ustawicznie ogląda się na innych i skwapliwie przejmując się ich uczuciami i myślami, jest niczym innym jak tłumem i zdradza wszelkie cechy psychiki tłumu. Przechodzi ono od jednej ostateczności w drugą, porusza się pod wpływem bodźców drobnych i przypadkowych, pozostając ciągnącą igraszką okoliczności. Prawdziwa opinia godna tej nazwy, taka opinia, która jest siłą społeczeństw kulturalnych, tutaj

wcale powstać nie może, gdyż nie ma swego naturalnego podłoża. Tym podłożem są jednostki samodzielne, możliwie niezależne, które wiedzą czego chcą i odważają się mieć własne zdanie. Ilość takich jednostek decyduje o dojrzałości i tęgości opinii publicznej; kiedy jest ich bardzo mało, albo nie ma wcale, tam nie może być mowy o opinii, tam w gruncie rzeczy nie ma też społeczeństwa.

Skupiać można tylko dokoła czegoś, łączyć można tylko za pomocą idei jednoczącej. Idea ta unosi się ponad całością i ponad jednostkami tworzącymi skupienie, lecz jednocześnie przemawia do każdej z nich zrozumiałym językiem. Jest ona wspólnym dobrem: ludzie łączą się dla wspólnej obrony i wspólnego kultu tego dobra.

Silna, rządna jednostka nie przestaje być jednostką społeczną związaną z otoczeniem całą siecią różnych związków i tradycyjnych węzłów. Poglądy, uczucia, instynkty i nakazy, stanowiące istotę spójni społecznej, nosi ona w sobie samej jako swą własną treść moralną: będąc drobiną całości zbiorowej, nie przestaje ona być jednostką ludzką, która za siebie samą potrafi czuć i myśleć, która sama wie, czego chce. Wtedy jedynie prąd społeczny znajdzie w człowieku zdecydowanego i wytrwałego szermierza, kiedy w świadomości jego załame się jako własne, mniej lub więcej osobiste dążenie. Inaczej nie będzie on niczym innym jak modą, której władza wprowadzie zatacza koło szerokie, która wszakże nigdy głębiej nie sięga.

Nie nadmiar silnych indywidualności, lecz brak ich stanowi naszą klęskę, nie tłumić lecz rozwijać należy te właściwości, które tworzą podkład silnych charakterów i zdecydowanych opinii. Postulat trzodnej solidarności z hasłem: „dokądkolwiek, byle razem” jest wynikiem ogólnej anemii duchowej i jej idealizacją. Jest on prawdziwym grzechem przeciw duchowi, grzechem, który uświęca bier-

ność, gnuśność i bezmyślność, który obiecuje siłę, a w istocie tylko utrwała ogólną słabość.

Pobieżny rzut oka na dzieje wielkich narodów Europy wystarcza do przekonania, że spoidła każdego z nich wykuwał młot historii, która nie ma obowiązku służenia za temat do tanich i płytkich morałów. Wbrew wynikom nauki i powszechnego doświadczenia, chcemy zapomnieć, że państwo z istoty swej jest organizacją, opierającą się na sile i — obarczamy pokolenia naszych pradziadów ciężarem win... niepopelnionych. Nie chcieli ograniczyć swej wolności i poddać się obowiązkom — ale gdzie i kiedy masy ludności, zwłaszcza rycerskiej, bez oporu wolność swą i samodzielność komukolwiek oddawały? Wszędzie były pewne ośrodki, które usiłowały rozszerzyć swą władzę i było środowisko, które dążeniu temu stawiało opór. Czy u nas opór ten był wyjątkowo potężny? W porównaniu z tym, co się działo u sąsiadów, Polska przeżywa w XVI wieku sielankę. A nam każą wierzyć, że u nas tarcie wewnętrzne mocniejsze było niż gdzieindziej, że instynkty wolności i samodzielności były szczególnie potężne i że stawiały silniejszy niż gdzieindziej opór wymaganiom państwa nowoczesnego. Czyż raczej nie należy przypuścić, że walk było u nas za mało, że zawiele było w historii naszej kompromisów, krakowskich targów, połowicznej łataniny, a za mało stanowczych rozwiązań?

„Byliśmy — pisał przed laty Zygmunt Krasiński — najniepewniejszym, najbladszym, że tak powiem, narodem w historii i ludzkości. Nic nigdy organicznego, zupełnego w nas nie było, ani arystokracji, ani mieszczaństwa, ani ludu. Życie jest to tarcie, jest to podwójność, a nie jedność spokojna.

„..., że wojen u nas religijnych nie było, to tylko dowód, że nikt w nic nie wierzył mocno. O to, w co ludzie wierzą, biją się — wojna jest znakiem życia”.

Czyż trzeba drobiazgowo uzasadniać, że owa „bładość” to właśnie brak wyraźnych, określonych dążeń, to nieustanne zacieranie różnicy pomiędzy „tak” i „nie”, to ustawiczne łączenie sprzeczności w jakąś pozbawioną wszelkiej barwy całość, słowem to stała kultura naszej „jedności” i „zgody”.

Ostatnia scena *Wesela* to obraz niemocy zbiorowej. Czy i tu odgrywa swą złowrogą rolę niezgoda? Przeciwnie, dał poeta obraz jedności, ale tak przerażającej, że widzów dreszcz przejmuje. Jest tam nakaz stałej gotowości do wszelkiego przystosowania, aż do wyzbycia się własnej istoty, przystosowania do tego, co najbardziej nijakie, banalne, bezduszne.

Tadeusz Gruzewski

CHARAKTER POLSKIEJ KULTURY I POZYCJA MICKIEWICZA I TOWIAŃSKIEGO

Polacy zyskali opinię indywidualistów dzięki swojemu temperamentowi, fantazji, a także warcholstwu i *Liberum Veto*. Na wszystkich polach polskiego życia przejawiali się wprawdzie ludzie silni i duchowo bogaci, jak Jan Zamoyski, Stanisław Żółkiewski, Jan Kochanowski, Piotr Skarga, ksiądz Kordecki i Tadeusz Kościuszko, byli oni między królami, wodzami i mężami stanu, ale jakżeż często znajdowali się oni w zupełnym przeciwieństwie do całości narodowej i przerastali ją ponad wszelką miarę, tak jak to się dzieje tylko w społeczeństwach o bardzo młodej jeszcze kulturze. Rzekomy polski indywidualizm wynikał zazwyczaj z posiadanych włości, ze stanowiska rodowego, z magnackiego czy szlacheckiego pochodzenia. Najjaskrawszym typem tych indywidualistów był tak popularny

książę Karol Radziwiłł Panie Kochanku, słusznie „chochołem nieświeskim” nazywany przez Konopczyńskiego (*Konfederacja Barska*).

Dla rozbudzenia głębszego życia duchowego i intelektualnego, będącego źródłem istotnego indywidualizmu, nie było w Polsce dostatecznych sił motorycznych. Wchodząc w epokę Odrodzenia, osiągając szczyt naszej potęgi państwowej, nie mieliśmy za sobą tych przeżyć historycznych, tych prądów mistycznych, które w innych krajach poprzedzały humanizm. Średniowiecze nasze było ubogie. Nie braliśmy udziału w wyprawach krzyżowych, nie stworzyliśmy poezji trubadurów, nie przeszliśmy przez feudalizm, omijając w ten sposób jedno ważne stadium kulturalne, w którym w wysokim stopniu kształciła się indywidualność ludzka. Treść kultury zachodniej przejawiała się w wielu Polakach, ale była ona od obcych narodów przejęta, a nie w samym narodzie polskim wytworzona, czego wymownym dowodem jest przez długi czas brak narodowej polskiej sztuki, nawet wtedy, gdy Odrodzenie najpotężniej w dziełach sztuki się zmanifestowało. Ten brak artyzmu w duszy polskiej świadczy o bardzo małym jej rozbudzeniu. W dawnych polskich opisach podróży nie spotyka się wiadomości o dziełach sztuki i ocen rzeźb i obrazów. Umysł podróżujących Polaków był raczej skierowany ku poznawaniu życia z praktycznej jego strony.

Tworząca się we Włoszech kultura, przeżywana przez wszystkich mieszkańców każdego miasta, stawała się ogólną treścią duchową, co decydowało o jej dalszym rozwoju i o jej ciągłości, podczas gdy u nas, przyjeta z zewnątrz, stawała się własnością niewielu jednostek i wraz z ich śmiercią gasła.

Polska wytworzyła swoją własną kulturę, ziemiańsko-szlachecką, czerpiącą swoją odrębność ze specjalnych warunków społecznych, w jakich żyła szlachta. Rozsiana

po całym kraju i otoczona morzem chłopskim, za jedyne ośrodki życia społecznego miała ona sejmiki, sądowe roki, jarmarki, zjazdy itp., nie przedstawiała przeto skoncentrowanego zbiorowiska, ulegającego wpływom i reagującego na nie i stąd mało miała warunków do wydania silnych prądów cywilizacyjnych. Polska miała charakter wsi i wiejski był charakter jej mieszkańców. Zupełnym przeciwieństwem Polski pod tym względem były Włochy. Jak Polska wsią, tak Włochy żyły miastem i charakter włoski w miastach się kształcił. Stąd różnice tak głębokie, że wartości, które w epoce Renesansu z Włoch do nas przyszły, przez nas przerabiane nie były.

Nie mając przez długie wieki koncentracji kultury, nie zaznaliśmy tych potężnych prądów i wstrząśnień, jakim ulegały inne narody, wcześniej zwarte społecznie, nie przechodziliśmy, jak one, przez burze religijnych i społecznych namiętności, ani z przeoranej w ten sposób duchowej treści nie wyprowadziliśmy wielkiej narodowej sztuki. Stąd, przynajmniej na przestrzeni kultury ziemiańsko-szlacheckiej, nasza płytkość w stosunku do wielkich zagadnień psychologicznych i religijnych. Prawdziwego indywidualizmu, polegającego na bogatym i pełnym treści życiu wewnętrznym, mało było w Polsce przedrozbiorowej.

Literatura polska aż do XIX-go w. była pozbawiona nawet zainteresowań indywidualnym, duchowym życiem człowieka. Jest to literatura konkretna, dydaktyczna, obracająca się w zagadnieniach politycznych, społecznych i praktycznie moralnych. Nie ma w niej dzieł takich, jak *Boska Komedia*, *Hamlet*, *Don Kichot*, których istotną treścią jest ludzka indywidualność duchowa. Nie były nawet te dzieła w Polsce czytane, i tłumaczone zostały nader późno, a kiedy wreszcie przedostały się do niej, to do umysłów czytelników weszła z Danta miłość jego do Beatrice, z *Hamleta* oklepany hamletyzm, z *Don Kichota* walka z

wiatrakami. Treść duchowa tych dzieł nie została przyswojona przez polską kulturę. Z Danta nie przeniknął w polską duszę mistycyzm, będący najwyższym przejawem indywidualizmu. Polska była wprawdzie krajem bardzo katolickim, psychicznie jednak nie przejawiała wiary w człowieka, jako w istotę niezmierną, sięgającą poza swój byt fizyczny i stwarzającą tu swój los pozagrobowy. Hamlet także był jej obcy, bo istotną jego treścią jest męka, zrodzona w nim przez oświecanie jego duszy błyskami światła pozazmysłowego, niemożność należytego skontrolowania ich rzeczywistości i zmaganie się z myślą, czy spoza bram śmierci może naprawdę coś przejść do świata żyjących. To jest dla Hamleta najbardziej istotne, wobec tego uczucia gasną wszystkie inne, takie jak miłość i przyjaźń. Nawet zemsta za ojca, chociaż w nim żyje, nie wypełnia go całego. Rozmowy jego z matką i scena z królem, w której odtwarza zbrodnię, na ojcu popełnioną, są kierowane przede wszystkim koniecznością dojścia do pewności, czy życie tutejsze związane jest z życiem pozagrobowym i czy stamtąd przychodzi mogą nakazy do tego świata. Niemożność zdobycia jej jest przyczyną wewnętrznego rozbięcia Hamleta. Nie jest nią brak woli i bezwzględności, bo tych dowody daje ciągle.

Hamlet jest człowiekiem strasznym, bo dla swej zemsty jest wysłańcem duchów tamtego świata. Świat otaczający go ginie mu po prostu w oczach. Dla spraw tamtych wszystko tutaj podeptać jest gotów; można by nawet powiedzieć, że nic go sprawy tego świata nie obchodzi.

Postać Don Kichota, wielkiego iluzjonisty, musiała także być obca Polakom, wciąż żyjącym w świecie rzeczywistym, i nie znającym potęgi iluzji. Pojmowano go tak, jak pojmował go Sanszo Pansa, choć i on, nie wierząc mu, ulegał sugestii jego patrzenia na świat. Sanszo Pansa jest

może głębszym studium psychologicznym niż sam Don Kichot.

Nie weszły w naszą krew te największe dzieła indywidualizmu. A one to i cała literatura, człowiekiem się zajmująca, podniosły poziom pojmowań religijnych. Tam, gdzie nie ma wielkiej sztuki, wielkiej filozofii i literatury, tam religijność płytka jest i powierzchowna.

Widzimy więc, czym w Polsce był Mickiewicz. Pierwszym w Polsce dziełem, odkrywającym duchową istotę człowieka, mającym w sobie pierwiastki, wiecznie fascynujące ludzkość, były dopiero *Dziady*. Tego nikt Mickiewiczowi nie odejmie, przez to stanowi on epokę w polskiej myśli i w polskiej kulturze.

My dziś patrzemy na *Dziady* już po całej poezji romantycznej, po Słowackim, Przybyszewskim, Żeromskim, Wyspiańskim i Arturze Górskim, ale spójrzmy na nie z czasu, który najbliżej miał za sobą Stanisława Trembeckiego i biskupa Krasickiego. Pierwszy raz w literaturze polskiej powstał utwór, w którym ukazana została potęga ducha ludzkiego, i to w różnych jego stanach, w buncie przeciwko Bogu i w związku z Bogiem. Przez współczesnych najmniej zauważone to zostało, uwagę ich przykuwało tło procesu filomatów, imponowała im śmiałość bluźnierstw Konradowych, z których Konrada rozgrzeszali, bo w patriotycznym uniesieniu były rzucane, silili się nad odgadnięciem losów Polski w przepowiedni Księdza Piotra. *Dziady* mistyczne przetłomaczyli na język czysto polityczny.

Gustaw z *Dziadów Kowieńskich* ma tak bogate życie duchowe, tyle w nim jest przeczuć swojej nieskończoności i łączności z światem nadzmysłowym, że Mickiewicz mógł, z całą psychologiczną prawdą, ukazać nam go w *Dziadach Drezdeńskich* jako Konrada, człowieka ogromnej skali duchowej, stojącego u progu, poza którym jest

już mistyczne współzycie z Bogiem. Próg ten przestąpił Książd Piotr, w osobie którego Mickiewicz przedstawił szczyty człowieczeństwa.

W *Dziadach Drezdeńskich* jest także, i to z wielką siłą wyrażony, mesjanizm, który był ostatnią konsekwencją nowego w romantyzmie pojmowania narodu, przy równoczesnym duchowym pojmowaniu jednostki, jako z narodem związanej węzłami natury metafizycznej. Mesjanizm był wiarą, że każdy poszczególny naród poznaje się i ocenia przez swoje największe, genialne jednostki, i jest przez nie prowadzony w nieznaną przyszłość, i że tak samo ludzkość przez swoje największe narody dowiaduje się, czym jest, i, biorąc od nich impuls twórczy, sonduje swoje niezgłębione siły i wartości. W narodzie mają swoje posłannictwa w stosunku do niego jednostki, w ludzkości mają swoje posłannictwa w stosunku do niej narody.

Romantyzm, jako ruch ogarniający szerokie sfery, nie mógł mieć wyraźnych cech mistycyzmu, ale w ostatnich swych konsekwencjach do niego prowadził, a Mickiewicz pod tym względem wyprzedził swoich rodaków, i stąd był w Paryżu i odosobniony, i niezrozumiany. Emigracja, choć duchowo rozwinięta tak, jak nie było żadne w Polsce pokolenie, przyjmowała jego dzieła jedynie w sensie patriotycznym. Obrazy w *Dziadach* uważała za symbole i mogła była nawet uznać Polskę za Chrystusa narodów, widząc w tym najwyższe moralne jej podwyższenie, ale obcy jej był cały istotny Mickiewiczza mistycyzm. Niech by w innych wyraził się obrazach, na język polityczny nie dających się przełożyć, to by się do niego z pewnością nie egzaltowała. Mickiewicz oddziaływał na nią swym patriotyzmem, nie swoją wiarą w rzeczywistość świata duchowego. Bardzo charakterystyczne jest to, że go wciąż pytano, kogo miał na myśli pisząc w *Dziadach* „a imię jego czterdzieści i cztery”. I gdy później okazało się, że Mickiewicz głęboko w rzeczy-

wistość pozaziemską wierzy, to powiedziano o nim, że oszalał. Wszystko było dobre, dopóki pisał, bo pisanie należy do powołania poety, ale niedopuszczalnym się wydawało, by brał na serio to, co pisał, i wyciągał z tego życiowe konsekwencje.

Otoczony wielkim uznaniem, lecz nie uznaniem dla istoty swych wierzeń i myśli, zdawał się rezygnować z nadziei, aby go ktokolwiek zrozumiał. Napisał jeszcze *Pana Tadeusza* i zamknął na nim twórczość poetycką.

Mickiewicz powoli zstępował ze szczytów, wykładał w Lozannie, stawał się uczonym profesorem, zaczęła się wyraźnie nowa era w jego życiu. Wiara jego nie zgasła, lecz była omglona smutkiem. Ożywił się, gdy otrzymał katedrę literatur słowiańskich w Collège de France, ale nadzieje zawiodły, przycinki pism emigracyjnych były dotkliwe, dawna beznadziejność powracała.

W tym czasie przyszedł do niego Andrzej Towiański. Stało się to dn. 17 lipca 1841 r.

Nie znamy rozmowy Mickiewicza z Towiańskim, nie sposób jej odtworzyć z opowiadań i relacyj współczesnych, ale wiemy, że Towiański, choć innymi drogami, doszedł do tego samego co Mickiewicz rozumienia człowieka, do tej samej wiary w jego związek z światem innym i w jego posłannictwo na tym świecie z tego związku wynikające.

Towiański i Mickiewicz byli to dwaj jedyni ludzie, którzy mogli sobie spojrzeć w dusze i odrazu się zrozumieć. Mickiewicz po raz pierwszy ujrzał kogoś, kto żył według praw przez niego przeczuwanych.

Wrażenie było piorunujące.

Gdyby *Dziady* były tylko literaturą, to wrażenia by tego nie było. Gdyby Mickiewicz nie miał swoich doświadczeń duchowych i nie przeżył ich tak, jak przeżywa się doświadczenia zmysłowe, konkretne, to nie uwierzyłby tak

odrazu Towiańskiemu, a nawet nie uwierzyłyby może wcale, bo przeszkodziłyby mu w tym jego intelektualizm.

Wrażenie, jakie Towiański na Mickiewiczu uczynił, wiarę, jaką w nim wzbudził, mógł być zrozumieć tylko drugi, tak jak Mickiewicz duchowo doświadczony, człowiek albo doświadczony psycholog. Ani takich ludzi, ani takich psychologów na emigracji nie było. Emigranci, chcąc sobie wytłumaczyć niepojęte dla siebie uwierzenie Mickiewicza w Towiańskiego, czynili najniedorzeczniejsze, mające swe źródło w t. zw. zdrowym rozsądku przypuszczenia, a chcąc je uczynić realnymi, dawali im podstawę z plotek. Wszystkie te plotki to były także swojego rodzaju hipotezy. Trzeba otrząsnąć się z tego śmiecia, zetrzeć ten kurz, aby dojrzeć pod nim prawdę.

Stanisław Szpotański

Wobec nowych zadań

Wydarzenia, które w ostatnich miesiącach i tygodniach wstrząsnęły całą Europą, postawiły przed Polską wiele pytań, zagadnień i zadań. Niektóre z nich są nowe, inne zostały tylko przez ostatnie wypadki zaktualizowane. Jedne wymagają dania odpowiedzi i rozwiązania w ciągu kilku dni lub tygodni. Inne — pozornie lub rzeczywiście mniej pilne — mogą na razie poczekać. Nie mogą jednak czekać długo, nie mogą być odkładane do nieskończoności pod wygodnym pozorem, że zbyt wiele jest obecnie spraw ważniejszych i pilniejszych.

Do takich zagadnień bardzo ważnych, a zagrożonych przez niebezpieczeństwo ciągłego odsuwania do dnia jutrzejszego, należy zagadnienie obecnego stanowiska kulturalnego Polski na wschodzie Europy.

Sprawa to wagi ogromnej. Tylko planową, wieloletnią pracą, trudem i wysiłkiem całych pokoleń można ją rozwiązać. Sprawa — dodać należy — nie nowa. Niejednokrotnie już ją przecież stawiano i poruszano. Nie miejsce tu na przypomnianie wszystkich choćby ważniejszych głosów na ten temat. Ale warto przytoczyć głos jeden.

Dnia 11 stycznia 1920 r. Naczelnik Państwa Józef Piłsudski wygłosił w Lublinie przemówienie, w którym m. in. znalazły się słowa następujące:

„Przed Polską leży i stoi wielkie pytanie: czy ma być państwem równorzędnym z wielkimi potęgami świata, czy ma być państwem małym, potrzebującym opieki możnych.

Na to pytanie Polska jeszcze nie odpowiedziała. Ten egzamin z sił swoich zdać jeszcze musi. Czeką nas pod tym względem wielki wysiłek, na który my wszyscy, nowoczesne pokolenie, zdobyć się musimy, jeżeli chcemy zabezpieczyć następnym pokoleniom łatwe życie, jeżeli chcemy obrócić tak daleko koło historii, aby wielka Rzeczpospolita Polska była największą potęgą nie tylko wojenną, lecz także kulturalną na całym Wschodzie.

Wskrziesić i tak ją postawić w sile i mocy, potędze ducha i wielkiej kultury musimy, aby się mogła ostać w tych wielkich, być może, przewrotach, które ludzkość czekają. Na pracę tak ciężką, podczas wojny — bo my wojnę przecież toczyliśmy tak ciężką, gdy się wysiłek wszelki rzuca na szalę wojenną, jednak kraj koniecznie, zdaniem moim zdobyć się musi. W pracy tej potrzeba umieć być ofiarnym...".

Od dnia wygłoszenia tych słów upłynęło już lat dziewiętnaście. Czy wskazane w nich zadania zostały wykonane? Odpowiedź znajdziemy w przemówieniu Prezydenta Rzeczypospolitej prof. Mościckiego, który w dniu 19 marca 1939 r., mówiąc o testamentie duchowym Marszałka Piłsudskiego, zadał sobie pytanie: „Czy testament ten jest już dopełniony i zrealizowany w pełni?” i odpowiedział na to: „Nie”. Następnie zaś dodał, że właśnie do zrealizowania pozostało jeszcze owo wskazane przez Wielkiego Marszałka zadanie, aby „przetworzyć Polskę tak, by zwyciężała w przyszłości nie tylko siłą liczby i wagą swego bogactwa, ale i potęgą ducha, i mocą własnej narodowej kultury”.

Zagadnienie więc, u progu niemal odzyskania naszego niepodległego bytu postawione, zagadnienie pierwszorzędnej wagi, decydujące wprost o stanowisku Polski w Europie, nie zostało dotychczas rozwiązane. Zrobiono tylko prace początkowe.

*

*

*

Nie mam zamiaru obecnie na tym miejscu wyliczać i przedstawić wszystkich przyczyn tego stanu rzeczy. Punkt ciężkości uwag niniejszych przesuwam się bowiem w inną stronę: ku wyjaśnieniu sprawy, czy ostatnie wydarzenia polityczne i będące ich wynikiem zmiany mapy Europy zaktualizowały również i ten kompleks zagadnień, związanych z misją i rolą kulturalną Polski na wschodzie Europy?

Obawiać się należy, że zgodnie z zakorzenionymi u nas poglądami i przesądami odpowiedź na tak postawione pytanie z wielu stron wypadnie przecząco. Jakże łatwo można usłyszeć przy tej okazji frazesy o różach, których „nie czas żałować, gdy płoną lasy”.

Najwymowniejszą odprawę na tego rodzaju wywody znajdujemy nie tylko w tekście zacytowanego powyżej przemówienia Marszałka Piłsudskiego, ale i w dacie jego wygłoszenia.

Bo zważmy tylko: swe słowa o roli i zadaniach kulturalnych Polski wypowiadał ówczesny Naczelnik Państwa nie w okresie jakiegось błógięgo dobrobytu, zapewniającego obywatelom możliwość spokojnej pracy na różnych polach, lecz w miesiącach krwawej wojny, gdy

olbrzymie połacie naszego kraju były zrujnowane, gdy wysiłek społeczeństwa i rządu musiał być skierowany przede wszystkim na odparcie napastnika, gdy w całej Europie nie było bardziej nie sprzyjających warunków do pracy kulturalnej, niż właśnie u nas w Polsce.

W takich to okolicznościach Naczelnik Państwa i Wódz Naczelny uważał za możliwe, uważał za konieczne wskazać Narodowi drogę, po której kroczyć powinien, by wielkość prawdziwą osiągnąć, by stać się „największą potęgą nie tylko wojenną, lecz także kulturalną na całym Wschodzie”. Uważał za możliwe i za konieczne żądać od Narodu, by wbrew wszelkim trudnościom i przeszkodom dążył do tego celu.

Czyż my dziś jesteśmy w gorszych niż wówczas warunkach? Chyba największy nawet pesymista nie odpowie na to twierdząco.

A wobec tego czyż wypadki polityczne, których świadkami i uczestnikami jesteśmy obecnie, mają nas zmusić do zaniechania i odłożenia spełnienia tych wielkich zadań w oczekiwaniu na przyjście lepszych czasów, czy też — przeciwnie — dostarczają nam owe wydarzenia nowych podnieć, nowych elementów do podjęcia decyzji?

Dzięki jednolitej postawie całego narodu polskiego, dzięki naszej znakomitej armii, z której słusznie jesteśmy wszyscy dumni, możemy obecnie sobie powiedzieć bez obawy posądzenia o niewczesną megalomanię, że Polska *jest* już (może poza Rosją) największą potęgą wojenną na wschodzie Europy, że posiada dość mocy psychicznej i fizycznej, by skuteczniej od wielu innych bliższych i dalszych swych sąsiadów przeciwstawić się czyimkolwiek zakusom.

Lecz taki stan rzeczy, którego utrzymanie jest przecież naszą koniecznością dziejową, nakłada na nas obowiązki i w innych dziedzinach życia. Przede wszystkim zaś — w dziedzinie kultury. Zmiany, które zaszły ostatnio w układzie państw na wschodzie Europy, wysunęły przed nami i w tym zakresie nowe możliwości — i nowe obowiązki.

Dotychczas tak się układały sprawy, że związani wielowiekową tradycją kulturalną z Zachodem, ku niemu przede wszystkim kierowaliśmy naszą uwagę i nasze zainteresowania. Utrzymać jak najściślejszy kontakt z życiem naukowym i artystycznym narodów zachodniej Europy — oto był cel, ku któremu zwracaliśmy głównie nasze wysiłki.

Więc np. Instytut Propagandy Sztuki w Warszawie organizował m. in. wystawy sztuki angielskiej, belgijskiej, francuskiej, niemieckiej i włoskiej, więc chętnym okiem patrzyliśmy na powstawanie w Polsce instytutów naukowych francuskich i włoskich, więc sami tworzyliśmy

przede wszystkim w krajach zachodnich lektoraty języka polskiego (na 20 takich lektoratów, utrzymywanych w roku 1938/39 przez nasze Min. W. R. i O. P., 9 przypadało na Francję).

Cała ta akcja była i jest pożądana, potrzebna, konieczna. Przerywać jej ani osłabiać, oczywiście, nie wolno. Ale jednocześnie trzeba się zdobyć na wysiłek znacznego wzmoczenia związków kulturalnych z narodami Europy wschodniej.

Na tym polu ciągle jeszcze jest wiele do zrobienia.

Nasuwa się tu przy tym jedna uwaga:

Różne przyczyny złożyły się na to, że jedną ze znamiennych cech naszego charakteru narodowego jest pewien kompleks niższości kulturalnej. Ideałem wielu artystów polskich jest osiągnięcie jak największej doskonałości w naśladowaniu obcych wzorów; dbają o to często więcej niż o szukanie własnej postawy artystycznej.

Szerokie koła kulturalnych odbiorców do mierzenia skalę porównawczą, zaczerpniętą z zagranicy. (Pogarsza jeszcze sprawę ta nasza wada narodowa, którą tak lapidarnie określił Słowacki, rzucając w twarz swej ojczyźnie to surowe oskarżenie: „Pawiem narodów byłąś i papugą”... Czas przeszły należy tu, niekiedy, zastąpić teraźniejszym).

Kult wielkich twórców, którymi szczycą się narody Zachodu, ambitne dążenie do dorównania im w ich szczytowych osiągnięciach — te i tym podobne zjawiska są, oczywiście, bardzo pożądane. Ale stały nadmierny kult obcych mistrzów musi wytwarzać z czasem psychozę ciągłego terminowania.

Imponuje nam (zresztą słusznie) wielowiekowy wspaniały dorobek kulturalny narodów zachodnich; odczuwamy ich wyższość kulturalną i naszą w stosunku do nich młodszość. A tak odczuwając ten stan rzeczy, bardzo pochopnie wpadamy w przesadę.

Otóż skutecznym antidotum na tę przesadę może być zetknięcie się na polu kulturalnym z narodami, w stosunku do których my reprezentujemy większy kapitał tradycji, dorobku i osiągniętego poziomu.

A takie właśnie stanowisko należy się Polsce „z wieku i urzędu” wśród państw Europy wschodniej. W obcowaniu z tymi narodami, znajdując się w położeniu tych, którzy więcej dają niż biorą, możemy zyskać równowagę twórczą, uświadomić sobie pełniej własne drogi i możliwości, strzegąc się oczywiście, by nie wpaść w drugą ostateczność — w megalomanię narodową.

Jest to jednak jeden tylko aspekt sprawy.

Chęć leczenia pewnych wad narodowych nie może być, rzecz prosta, dostateczną legitymacją naszej ekspansji kulturalnej na wschodzie.

Legitymację taką mogą stanowić jedynie: poziom i rozmiary naszego dorobku kulturalnego, tego, który odziedziczyliśmy po przodkach, i tego, który sami obecnie wytwarzamy, a dalej: nasza prężność duchowa, nasze poczucie i zrozumienie zadań, jakie mamy do spełnienia w wielkiej rodzinie świata.

Te elementy musimy zdobyć i wypracować wspólnym wysiłkiem, jeśli chcemy naprawdę, bez samozakłamania, stać się ośrodkiem kultury w tej części Europy między Bałtykiem i Morzem Czarnym.

Na pierwszy plan wysuwa się tu postulat postawienia na jak najwyższym poziomie, zarówno co do ilości, jak co do jakości, naszej twórczości naukowej i artystycznej.

Nie brak nam na szczęście ludzi twórczo uzdolnionych w różnych dziedzinach nauki i sztuki. Brak im natomiast przeważnie środków materialnych, by mogli spokojnie i wydatnie pracować. Jeśli im się te środki zapewni, możemy być spokojni, że nauka i sztuka polska zajmą odpowiednie stanowisko.

Ale chcąc to osiągnąć, trzeba zdobyć się na maximum wysiłków. Trudno bowiem marzyć o oddziaływaniu kulturalnym w szerokim zakresie na państwa nawet znacznie mniejsze, jeśli w różnych dziedzinach życia kulturalnego pozostajemy za nimi w tyle, jeśli (jak to, niestety, często bywa) one wskazują nam swym przykładem i, dodać należy, wskazują często... bezskutecznie, jak w tej lub innej dziedzinie pracować należy. (Przypomnijmy sobie np. choćby ustawę biblioteczną, wprowadzoną po wojnie m. in. przez Czechosłowację, Bułgarię i Estonię, a której my się doczekać nie możemy, przypomnijmy stan i liczbę teatrów operowych u nas oraz w innych krajach słowiańskich czy nadbałtyckich i t. p. O filmie, nie wspominamy wogóle.)

Chcąc realnie myśleć o rozszerzaniu naszych wpływów kulturalnych na inne narody Europy wschodniej, trzeba zapewnić należyte przenikanie do tych narodów osiągnięć naszej twórczości naukowej i artystycznej.

Tu też jest jeszcze wiele do zrobienia. Bułgaria, Czechy, Estonia, Jugosławia, Litwa, Łotwa, Rumunia, Słowacja i Węgry za mało mają możliwości poznania naszej sztuki i literatury, korzystania z wyników prac badawczych naszych uczonych. Należy więc np. wzmóc akcję organizowania w tych krajach wystaw i koncertów polskich, wprowadzić na ich sceny dzieła naszych dramaturgów, dać im do ręki w dobrych przekładach utwory najwybitniejszych naszych pisarzy, zorganizować we wszystkich gałęziach nauki systematyczne informowanie specjalnych czasopism naukowych w tych krajach o wynikach badań naszych uczonych, dbać o szerzenie tam znajomości języka polskiego (przez

powiększanie liczby lektoratów, czynienie starań o wprowadzanie języka polskiego — choćby jako nie obowiązującego — do programów szkół średnich tych krajów), pilnować, by w ich podręcznikach szkolnych podawane o Polsce wiadomości były dokładne i wyczerpujące, nie zaś (jak to nie raz bywa) tendencyjne i złośliwe, organizować u nas systematycznie odczyty radiowe w językach tych krajów, informujące o Polsce i jej kulturze. Oto niektóre tylko ważniejsze postulaty programu naszej ekspansji kulturalnej, postulaty już w pewnym stopniu spełniane, lecz wymagające dalszego, o wiele staranniejszego niż dotychczas realizowania.

Aby jednak skutecznie i umiejętnie prowadzić propagandę, trzeba dobrze orientować się w terenie, na którym się ją rozwija, chcąc osiągnąć zbliżenie kulturalne z pewnymi narodami, trzeba je dobrze poznać. I pod tym względem istnieją u nas bardzo duże braki. Zbyt mało jest Polaków, znających języki tych narodów, ich dzieje, tradycje, obyczaje i psychikę, interesujących się ich sztuką i literaturą.

Przy pomocy środków podobnych do tych, jakie wymieniono powyżej, mówiąc o naszej ekspansji, należy dążyć planowo do zmiany tego stanu rzeczy. Bo przecież tylko na drodze dokładnego wzajemnego, nie zaś jednostronnego poznania się można skutecznie nawiązywać trwałe i mocne związki kulturalne.

Najlepiej zorganizowana propaganda, nawet bardzo wysoki poziom naszej twórczości naukowej i artystycznej nie wystarczą jednak do zapewnienia kulturze polskiej dużej siły atrakcyjnej, przyciągającej inne narody Europy wschodniej. Siłę tę kultura nasza może zdobyć przede wszystkim przez swe cechy własne, indywidualne, różniące ją od kultury innych narodów.

Na szczęście posiadamy wszelkie fundamenty pod budowę tej kultury. Dzięki tradycjom polskim XV — XVI — XVII wieków stworzyliśmy już wtedy moc przyciągającą inne narody do unii bądź do wejścia w orbitę stylu duchowego Polski. Nie tylko język i literatura polska, nie tylko polskie obyczaje, ale i stosunki prawne i ustrojowe, wpływały na sąsiadujące z nami kraje. Oddziaływała na nie „złota wolność”, wielkie stosunkowo swobody państwowe obywateli Rzpltej, otoczonej przez coraz bardziej absolutnie rządzone monarchie. Była to wprawdzie wolność szlachecka i oddziaływała głównie na wyższe warstwy sąsiadujących społeczeństw, ale oddziaływała mocno i trwałe. Później romantyzm polski, apoteozujący wolność wewnętrzną jednostki i liczne rzesze emigrantów ożywionych duchem swobody ludów, niosących nie tylko na Wschód, ale na całą Europę sztandary „za naszą

wolność i waszą" — na tych samych podwalinach gruntowały wpływy polskie.

Dziś otoczeni z wielu stron przez maszyny państwowe miażdżące wolę jednostek, nie potrzebujemy daleko szukać własnych źródeł oparcia, wiemy na jakiej bazie zasadniczej budować naszą kulturę, naszą naukę, literaturę i sztukę.

Stwierdzić zatem można, że: 1) Polska ma wszelkie dane, by odegrać na Wschodzie Europy decydującą rolę, także w dziedzinie kultury; 2) by cel ten osiągnąć, należy nad tym ofiarnie, z uporem i z największym wysiłkiem pracować; 3) dorobek ten wtedy tylko będzie posiadał siłę przyciągającą inne narody, gdy nie tylko będzie wielki i bogaty, ale będzie również posiadał wyraźne cechy narodowe, odrębne, indywidualne.

Ale teraz powróćmy jeszcze do postawionego na wstępie pytania, czy ostatnie wydarzenia polityczne — wysunęły przed nami jakieś nowe zadania na polu kultury, czy nałożyły na nas jakieś nowe obowiązki.

Bez wątpienia przede wszystkim tragiczny upadek Czechosłowacji zmienił pod wieloma względami sytuację. Czechosłowacja bowiem miała ambicje (i poniekąd urzeczywistniała je) stania się ośrodkiem ideologii Słowiańszczyzny i badań słowianoznawczych, szeroko pojętych. W Pradze mieścił się wielki Instytut Słowiański, będący jednym z głównych centrów europejskich badań nad Słowiańszczyzną, z Pragi szły na cały świat hasła jedności słowiańskiej i t. d. Czechosłowacja w tym „koncercie słowiańskim” grać chciała zawsze pierwsze skrzypce; zdecydowałaby się je odstąpić chyba tylko jednej Rosji — nigdy komu innemu. (Kto wie, czy jedną z przyczyn niechęci Pragi do Polski nie była mniej lub więcej uświadomiana obawa, abyśmy nie wydarli Czechom pierwszeństwa w tej dziedzinie?).

Obecnie to wszystko się załamało. Hasła „jedności słowiańskiej” zostały zastąpione wyrazami hołdu dla potężnych Germanów, „odwiecznych prawowitych” władców i opiekunów czeskiej i morawskiej krainy. Skrzątnie gromadzone w czzechosłowackim Instytucie Słowiańskim materiały, rozpoczęte ogromne prace znalazły się w rękach Niemców i przez nich lub zgodnie z ich dyrektywami przez uczonych czeskich zużytkowane zostaną w sposób odpowiednio stroniczy.

W tych warunkach inny naród musi zastąpić Czechosłowację, musi podjąć się także m. in. obowiązku prowadzenia dalej bezstronnych i wszechstronnych badań nad Słowiańszczyzną.

Ten ciężar powinna wziąć na swe barki właśnie Polska. U nas w Warszawie lub w Krakowie (gdzie w Uniwersytecie Jagiellońskim istnieje już na wysokim poziomie stojące Studium Słowiańskie) powinien powstać Instytut Słowiański, poświęcony badaniom nad Słowiańszczyzną.

Jednocześnie powinniśmy dążyć do wydatnego powiększenia liczby Polaków — znawców kultury, języka, literatury, historii, archeologii, etnografii i sztuki narodów słowiańskich, i to nie tylko tych narodów, które rozwijają się dziś w ramach własnych niepodległych organizacji państwowych. Uczynym, prowadzącym badania w tym zakresie należy, przez otoczenie ich wydatniejszą pomocą materialną, umożliwić jak najbardziej intensywną pracę; należy podtrzymywać takie czasopisma specjalne, jak „Lud Słowiański”, „Prace Filologiczne”, „Rocznik Slawistyczny”, „Ruch Słowiański”, „Slavia Occidentalis”, a wreszcie, powołać też do życia nowe czasopisma poświęcone zagadnieniom specjalnym. Być może należałoby się zaopiekować pewnymi uczonymi czeskimi czy rosyjskimi z Pragi i przejąć niektóre rozpoczęte imprezy badawcze. Powinniśmy też dążyć do znacznego wmożenia wymiany między Polską i innymi narodami słowiańskimi młodzieży studiującej w wyższych uczelniach; trzeba dołożyć wszelkich starań, by np. w urządzanych u nas corocznie „kursach wakacyjnych dla cudzoziemców” brali jak najliczniejszy udział przedstawiciele narodów słowiańskich (w 1938 roku było ich tylko 15 na ogólną liczbę 96 uczestników kursu). Powinny być bursy, liczne stypendia dla studentów z tych krajów i t. p.

Winniśmy zresztą dbać nie tylko o slawistów czy historyków, ale ułatwiać jak najbardziej studia lekarzom i prawnikom w naszych uniwersytetach, inżynierom w politechnikach, handlowcom, rolnikom. W wszystkich tych zakresach uczelnie polskie stoją jeśli nie wyżej, to w każdym razie nie niżej, niż zagraniczne. Zapewnimy więc im wiedzę na wysokim poziomie, a jednocześnie wszystkimi drogami wciągniemy w orbitę polskiej kultury, przyzwyczajmy do czerpania stąd źródeł dla ich oryginalnej twórczości. To samo, oczywiście, zastosować warto do malarzy, architektów czy muzyków.

Trudno tu zresztą rozwijać szczegółowy program działania. Należy tylko jeszcze stwierdzić, że jeśli my nie podejmiemy tej inicjatywy, jeśli nie przystąpimy niezwłocznie do energicznej, planowej pracy w tej dziedzinie, na placu pozostaną Niemcy, — wyzyskując swą naukę także do swych celów politycznych.

*

*

*

Przechodząc do krajów nadbałtyckich, stwierdzić wypada, że i tu sporo się zmieniło. Litwa, której niechęć i nieufność w stosunku do Polski, połączone z wyraźnymi sympatiami pro-niemieckimi, utrudniały niewątpliwie naszą rolę kulturalną nad Bałtykiem, teraz po utracie Kłajpedy, rozumiała zapewne z czyjej strony groziło i grozi jej prawdziwe niebezpieczeństwo. To powinno nam ułatwić kulturalne z nią zbliżenie, a zarazem zacieśnienie stosunków kulturalnych z Łotwą i Estonią. W szczególności wchodziłoby trudno, *mutatis mutandis* można by powtórzyć to, co powiedziano wyżej, gdy była mowa o narodach słowiańskich.

Stworzenie w Wilnie takiego promieniującego ośrodka miałooby wielkie znaczenie. Podobną rolę wobec Rumunii i Węgier winien odegrać Lwów.

Jeśli teraz wrócimy do pytania, czy chwila obecna jest momentem odpowiednim do podjęcia na szeroką skalę ofensywy kulturalnej wobec narodów Europy wschodniej, odpowiedź wypaść musi pozytywnie.

Musimy bowiem zdawać sobie z tego sprawę, że jeśli np. Anglia czy Francja, bacznie nas obecnie obserwując, interesują się głównie naszym potencjałem wojennym, to państwa położone na wschodzie Europy, których oczy również są dzisiaj na Polskę zwrócone, widzą w nas i widzieć powinny nie tylko obóz warowny, gotowy do bezwzględniego odparcia każdego ataku. Widzą w nas przecież i muszą widzieć naród na wschodzie Europy (poza Rosją, oczywiście) najliczniejszy, mogący się wylegitymować wielowiekową tradycją samodzielnego bytu państwowego, poważnym, trwałym wkładem do ogólnoeuropejskiego dorobku kulturalnego, tradycją i wkładem, jakimi żaden inny naród na wschodzie Europy poszczycić się nie może.

Chodzi więc o to, by to stanowisko faktyczne Polski teraz utrwalić, by spotęgować je i umocnić przede wszystkim w dziedzinie wartości kulturalnych, tak by przetrwało ono każdą koniunkturę polityczną.

Chwila jest po temu odpowiednia.

Przeszłość, wiekowa tradycja nakładają na nas poważne obowiązki, a myśl o przyszłości nie pozwala na zwlekanie.

Władysław Lewiński

Obraz dziejów Polski

I

Ogromne, dwutomowe *Dzieje Polski Nowożytnej* Władysława Konopczyńskiego¹ są nie tylko ze względu na zakres pracy i ilość zebranego materiału monumentalnym poczynaniem, ale muszą również interesować ze względu na osobowość samego autora. Książka jest wyrazem żywiołowej niemal twórczości indywidualności niepospolicie bujnej, po Lelewelu i Szujskim chyba najpłodniejszego i najpracowitszego polskiego historyka. Żywotność tego człowieka, nie ograniczającego się przecież w swojej działalności tylko do pracy naukowej, ale również czynnego polityka i publicyisty, jest prosto zdumiewająca, chłonność umysłu operującego swobodnie niezmierną ilością dokumentów, prawie że niesamowita. Ale właśnie owe uzdolnienia są zarówno „niemocą jak i siłą” jego pracy. Ten bogaty intelekt nie zawsze jest zdolny do zamknięcia kipiącej w nadmiarze treści w jasno wytyczone ramy, przeładowany materiał swoją fermentującą jeszcze masą wylewa się niekiedy ponad brzegi. Autor bowiem nie zadawała się wytyczeniem zarysów historycznej struktury, ale pragnie wykorzystać cały dotychczasowy dorobek polskiej nauki, którego sam poważną stanowi część, pragnie swoje tezy jak najpełniej pod względem faktycznym udokumentować. Dynamika stylu, jędrnego i dosadnego, malowniczego a spieszego, umiającego doskonale wykorzystać dramatyczne tempo wydarzeń, sztuka wygrania tych wszystkich efektów, jakie nastęrcza narracja, posługująca się jako zasadniczym elementem — czasem, te wszystkie niepospolite z punktu widzenia artystycznego zalety utrudniają jednak w dużym stopniu uchwycenie przewodniej myśli pisarza, ustalenie podstawowych składników jego historycznego wartościowania i sprawiają, że dzieło robi wrażenie czegoś jeszcze nie dosyć skończonego. Odnosi się wręcz wrażenie, że ten ciągle rozwijający się umysł nie wypowiedział jeszcze swego ostatniego słowa.

Książka Konopczyńskiego jest dobrym przykładem, jak ciężko, nawet bardzo wybitnemu uczonemu, pogodzić dwie różne, choć wcale nie sprzeczne tendencje: historyka do opanowania jak najgruntowniejszego źródła i opracowań oraz myśliciela do podania możliwie zwartego, konsekwentnego systemu. Mentalność pozytywistyczna sądziła,

¹ *Dzieje Polski Nowożytnej*. Skład główny u Gebethnera i Wolfa, T. 1, 2. 1936.

że rozwiąże tę trudność zakładając założenie, że do prawdy dojdzie się przez uwzględnienie pośredniej drogi między różnorodnymi ocenami, przez możliwie najściślejsze uwzględnienie nagromadzonej bibliografii, w praktyce jednak przechodziła wszakże zbyt często w eklektycyzm pozbawiony własnego zdania, stwarzając tyle omówień i zastrzeżeń, że one wyrazistości zasadniczych linii nie tylko nie wznagły, lecz wręcz zacierały ich kontury. I chociaż nikt nie odmówi Konopczyńskiemu dużej samodzielności, coś z omawianej postawy pozostało w ujęciu historii przez niego, zwłaszcza tam, gdzie się poruszał na terenie względnie obcym: socjologicznym czy kulturalnym.

Nie zapominajmy przy tym, że autor posiada temperament urodzonego polityka, co z jednej strony oddało mu niepospolite usługi przy badaniu zagadnień czysto politycznych, z drugiej jednak zagrażało przeniesieniem tego typu myślenia na inne, zgoła mu obce, dziedziny życia. Następca Szujskiego na katedrze krakowskiej, przy całym bogactwie swoich uzdolnień i szerokiego intelektualnego przeszkolenia, dzięki któremu łączy — jak Bobrzyński — przygotowanie historyczne z prawniczym, nie jest umysłem szczególnie przejrzystym, stąd nie zawsze dostatecznie dobitnie podkreśla naczelną tezę i koncentruje ją dookoła wytyczonej osi. Nie brak więc u niego pewnych wewnętrznych sprzeczności (co się osobiście uwydatnia przy porównaniu tomu pierwszego z drugim, ten ostatni bowiem w przeważającej części został napisany już przed kilkunastu laty). Sądzimy, że charakterystyka Konopczyńskiego może uwypuklić się przez zestawienie go z takimi historykami jak: Bobrzyński, Szujski, i Sobieski. Jest to bardzo ciekawe, że choć Konopczyński występował ostro przeciw Szkole krakowskiej, to jednak naprawdę nie pozostawał do niej w faktycznej opozycji i nawet niejednokrotnie bywał z nią łączony. Jakkż w rzeczy samej postaramy się wykazać, że wiążą go z nią rozliczne węzły — i to nie tylko z Szujskim, czemu autor wcale nie przeczy, powołując się na jego patronat — ale, co dziwniejsza, z Bobrzyńskim. Prawdziwym jego przeciwnikiem, z którym autor niemal że wciąż się ściera, jest nie nestor historyków krakowskich, ale kolega i przyjaciel — Sobieski. Nie jest to jednak walka światopoglądowa, ale raczej walka dwóch zgoła odmiennych natur, które, mimo wspólnoty wielu poglądów, reprezentują jednak zgoła różne typy twórcze

II

Odcinkiem życia, na którym Konopczyński najmocniej przeciwstawił się Sobieskiemu, a najbardziej zbliżył do Szkoły krakowskiej, jest sfera zagadnień ustrojowych. Dialektyka ustrojowa ulega teraz co-

raz bogatszemu zróżnicowaniu. Szujski za rozkład społeczeństwa i upadek Rzplitej obarczył odpowiedzialnością „niemożliwy ustrój”, Bobrzyński skłonny był raczej niedomagania ustrojowe wywieść z wad charakteru narodowego, z anarchicznych instynktów i niezdolności do organizowania państwa. Sobieski w umiłowaniu wolności upatrywał również przyrodzoną, ale dodatnią a nie ujemną cechę polskiej natury. Konopczyński odnosi się do ustroju Rzeczypospolitej jak jego poprzednicy ze Szkoły krakowskiej — bardzo krytycznie, ale nie osądza, jak oni, wszystkich instytucyj ryczałtem, tylko stara się rozpatrzyć zaniedbany przez Sobieskiego problemat, przy czym rozprawiają mu zgoła odmienne przesłanki.

Zagadnienie związku między ustrojem a charakterem narodowym nie zostało wprawdzie wyraźnie przez niego sprecyzowane, nie wypowiedzianym jednak założeniem autora jest — jak się nam zdaje — ujęcie wolności, nie jako specyficznej właściwości polskiego charakteru (jak chciał romantyzm), ale raczej, (podobnie u Bobrzyńskiego) jako zarysowującej się w każdym społeczeństwie tendencji, która ma wtedy pełną rację bytu, kiedy jest ujęta w odpowiednią formę ustrojową. W przeciwieństwie do tych historyków, którzy aprobują zgóry wszelkie tendencje wolnościowe, widząc w nich instynktowe dążenia narodu. Konopczyński uważa, że wolność jest jedynie wówczas wartością pozytywną, gdy ulega koniecznemu ograniczeniu przez czynniki racjonalne: czy to przez kulturę polityczną społeczeństwa (Anglia), czy to przez silną władzę państwową (Prusy). Konopczyński nie potępia w czambuł jak Bobrzyński polskiego ustroju tylko dlatego, że odbiegł od rządów autorytatywnych i że się oparł na demokratycznych zasadach, ale stara się rozpatrzeć zagadnienie na szerokiej platformie porównawczej. Autor „*Liberalum veto*” pilnie prześledził podstawowe problematy, jak organizacja Sejmu, zwłaszcza rozwój zagadnienia większości, próby wzmocnienia rządu, czy to gdy chodziło o reformę elekcji, czy o wytworzenie odpowiedzialnych rządów parlamentarnych i dlatego szczególnie baczna uwagę poświęcił tym wszystkim anomaliam polskiego ustroju, które sprawiły, że Rzplita w tym zakresie była anachronizmem, że się nie umiała zdobyć na należyte zorganizowanie swego życia zbiorowego. Wprawdzie badania w tym kierunku pierwszy zainicjował Bobrzyński, który na tym polu stał się prekursorem Konopczyńskiego, ale ich konsekwentnie do końca nie doprowadził, skoro najważniejszą receptę już od momentu wprowadzenia artykułów henrycjańskich widział, bez dostatecznych podstaw, nie w przebudowie polskiego parlamentaryzmu na modłę zachodnią, ale w narzuceniu absolutyzmu choćby przemocą,

Konopczyński natomiast nie potępi zgóry ustroju z 1573 r., ale będzie badać pilnie próby reformistyczne nie tylko w XVI, ale i w XVII wieku, by dopiero pod koniec tego stulecia, gdy ustrój Rzplitej znacznie się widocznie rozprzęgać, dojść jednak do pesymistycznego wniosku i zasadniczo zaaprobować zamachowe próby. Nie jest co prawda jego sąd tutaj dość wyraźny i jednoznaczny, skoro z jednej strony sympatyzuje z bezprawnymi poczynaniami królów, zmierzającymi do zniesienia wolnej elekcji i wzmocnienia władzy, z drugiej będzie jednak wyrzucać samowolnym reformatorom, że się nie postarali o przygotowanie opinii publicznej, że szli przeciwko narodowi, a Czartoryskim wręcz wypomni, że „zbyt wiele poświęcali dla chwilowej koniunktury międzynarodowej, a za mało wierzyli w naród, jego zdolność do przełamania przesądów”. O Sobieskim natomiast powtórzy za Szujskim, „że walka z niewdzięcznym i nierządnym narodem przecięła jego siły”. Kiedy indziej znowu, rozważając stosunki ustrojowe za tak dzielnego króla jak Batory, stwierdza: „Dobra wola była po obu stronach — u króla i u narodu. Źródło konfliktu tkwiło wszędzie między ustrojem stanowym i władzą monarszą, przy czym nie zawsze interes państwa był jednoznaczny z wolą króla”, co nie przeszkadza wcale, że przy końcowej charakterystyce Rzeczypospolitej, zgodnie z Bobrzyńskim oświadczy: „Król prawie zawsze dźwigał sprawę publiczną i rację stanu, a wolny szlachcic ściągał ją sobie pod stopy”, mimo iż sam dziejopis niemało przytoczył faktów, które by świadczyły przeciwko takiej generalizacji. A podobnych niekonsekwencji możnaby przytoczyć więcej, zwłaszcza, kiedy chodzi o charakterystyki królów, które na przekór zebranym przez historyka świadectwom wypadają zgoła niespodziewanie panegirycznie (np. w przypadku Władysława IV i Jana Kazimierza), — jakby się odezwało echo Szujskiego.

Spróbujmy wyjaśnić głębsze przyczyny tego uderzającego niezdecydowania.² Zagadnienie władzy i społeczeństwa posiada przecież wielorakie i obosieczne aspekty. Z jednej strony władza, wzięta abstrakcyjnie, uosabia interes państwa przeciwstawiony stanowym egoizmom, z drugiej faktycznie przedstawia także interesy osób, w skład jej organizacji wchodzących. Podobnie i społeczeństwo w swoim konflikcie z władzą może reprezentować zarówno swoje grupowe sprawy, jak też i tendencje istotnie wolnościowe. Niekiedy trudno będzie wy-

² Za przykład może służyć zdanie dotyczące ostatnich lat panowania Augusta III, że powtarzała się „sytuacja z ostatnich lat Jana Kazimierza i Sobieskiego, kiedy to naród straciwszy resztę wiary w króla, słusznie czy niesłusznie tęsknił do jego śmierci”.

dzielić te różne motywy, tak nierozzerwalnie bowiem mogą być z sobą splecione. Trzeba więc w każdym konkretnym wypadku jasno ustalić, w jakim znaczeniu używa się tych pojęć. Otóż odnosimy zasadniczo wrażenie, że Konopczyński myśli prawie wyłącznie o władzy w pierwszym, prawnym tego słowa znaczeniu, choć właśnie w omawianym przez niego okresie rządów dynastycznych, tendencji oligarchicznych i obcych kandydatów, jakżeż często mamy do czynienia z drugą ewentualnością! Nie dosyć na tym. Wtedy nawet, gdy historyk wyraźnie uwzględnia dwustronność tego zagadnienia, nie orientujemy się dostatecznie jasno w wewnętrznej logice tego wielkiego dziejowego procesu, jakim była walka *inter Maiestatem et Libertatem*, ale oglądamy jakby proces ustawicznego falowania pomiędzy dwoma krańcowościami — absolutyzmu i anarchizującej wolności. I pozornie takie właśnie ujęcie może uchodzić za przejaw nawskroś naukowego obiektywizmu. Wszak z uznaniem podniesiono — nie bez słuszności — że linia rozwoju Rzeczypospolitej nie opada u Konopczyńskiego (jak w Szkole krakowskiej) wciąż w dół; mamy raczej starannie sporządzony wykres, w którym wszystkie wahania są dokładnie oznaczone. Dziejopis jest tu uchroniony od pokusy subiektywizmu; nie zajmuje się wartościowaniem stanowisk, rozcinaniem historiozoficznych dylematów, ograniczając się jedynie do możliwie ścisłego ustalenia faktów.

Ale taka metoda byłaby naprawdę uprawniona w pełni tylko wtedy, gdybyśmy ku zagadnieniom ustrojowym mogli przerzucać miarę, właściwą wydarzeniom czysto politycznym. Tak jednak nie jest. Nie mamy tam do czynienia z zagadnieniami czysto przypadkowymi, zależnymi od nieobliczalnych zamierzeń indywidualności i migotliwych koniunktur politycznych, ale z instytucjami prawnymi, mającymi pewną immanentną tendencję rozwojową i z mniej lub więcej świadomym i zorganizowanym społeczeństwem, jeśli już nie z narodem, mającym swoje wrodzone właściwości. I dlatego nie może nam wystarczyć sama tylko rejestracja różnorodnych ustrojowych napięć; musimy próbować w tej płynnej dziejowej fali wyznaczyć czynniki stałe, doszukać się zarówno motoru sił będących w obiegu, jako też i dominującego kierunku, może nawet ustalić jakie socjologiczne prawa, (używamy tego wyrażenia tylko w tym sensie, w jakim się go używa w historiografii) — rządzące dynamiką tej dziedziny życia. Nie jest to z pewnością praca łatwa, ponieważ historia w pierwszym rzędzie uderzają wydarzenia indywidualne i w wypadkach dziejowych na plan główny wysuwają się sprawy personalne, tak jednostek jak i grup. Te jednak wtórne elementy, towarzyszące nieuchronnie głębszym procesom dziejowym, nie powinny nam przysłaniać ich ista-

ty, szczególnie wówczas, gdy rozpatrujemy zagadnienia ustrojowe jako funkcję narodowego bytu. Ale właśnie ten tak istotny punkt widzenia został przez autora pominięty.

Mimo prób oderwania się od Bobrzyńskiego, mimo akcentowania swego realizmu, dalekiego zarówno od naiwnego optymizmu jak i przesadnego pesymizmu, dziejopis nie ustrzegł się w dialektyce ustrojowej twierdzeń, które niemniej na przeszłość Rzplitej rzucają czarne cienie. Nie to jest bowiem ważne, że ocena poszczególnych królów wypadła inaczej,³ dużo pobłaźliwiej, ani to nawet, że autor uniknął ferującego wyroku, jak Bobrzyński, oskarżycielskiego tonu, że stara się nie sądzić ale raczej wyrozumieć, lecz to, że usiłowania szlachty krytykuje w niejednym surowiej od Bobrzyńskiego. Właśnie przez to, że Bobrzyński przerzuca winę na królów, że ostrzej obciąża odpowiedzialnością magnacką oligarchię, (którą wyraźnie od szlachty oddzielał), że przyznawał nawet rokoszowym dążeniom szlachty dużo słuszności i nie za opór królom ją ganił, ale za brak programu reformistycznego, — przez to wszystko w pewnej mierze osłabiał własny zarzut wyłącznej odpowiedzialności społeczeństwa za upadek. Tymczasem u Konopczyńskiego rola narodu szlacheckiego, jego związek z rdzennymi cechami narodowymi, jego przeciwstawianie się możnowładztwu — wypadają dziwnie blado. Można powiedzieć, że, w przeciwieństwie do Sobieskiego, dla Konopczyńskiego ostatecznym sprawdzianem staje się nie tendencja wolnościowa szlachty, ale jej praktyczna konkretyzacja i stwierdziwszy niezdolność tej warstwy do życia politycznego autor z tego czysto politycznego punktu widzenia ocenia ujemnie jej stanowisko w przedrozbiorowej Rzplitej.

Znamienne, że historyk nie rozpatrzył tutaj innych problemów, wymagających przyjęcia nowych punktów wartościowania. Przecież niezdolność szlachty do zorganizowanej działalności politycznej jest sprawdzianem ważnym w dziedzinie państwowej, ale jeszcze nie przesądza zagadnienia znaczenia szlachty na płaszczyźnie narodowego życia. Historyk sam niejednokrotnie podkreśla pozytywne wartości szlacheckiego społeczeństwa, zwłaszcza w sferze obyczajowej, ale robi to jakby nawiasowo, a nie podejmuje kwestii tak zasadniczej i z takim naciskiem wysuwanej przez romantyzm oraz pochodną od niego publicystykę: czy te wartości nie zostały właśnie dzięki temu wyzyskane, że naród szlachecki cieszył się wyjątkowymi swobodami, które w daleko wyższym niż u sąsiadów stopniu pozwoliły mu wy-

³ Zwłaszcza w ocenie ostatnich Jagiellonów i Zygmunta III-go autor przeciwstawił się Bobrzyńskiemu.

kształcić pewien nieprzeciętny typ życia, ten typ, którego ucieleśnieniem stało się w literaturze Soplicowo? Na to pytanie dał polski romantyzm potwierdzającą odpowiedź; dla ideologów państwowości w guście Bobrzyńskiego ono nie istniało, bo u nich każde niedomaganie funkcji państwowych jest bez względu na stratą dla społeczeństwa. Otóż kiedy jak kiedy, ale dzisiaj właśnie należałoby gruntownie roztrząsać tę dialektykę, choćby dlatego, że podobne rozumowanie ustawicznie jest (zwłaszcza ze strony totalistów) forsowane. Na tym miejscu musimy się ograniczyć tylko do najogólniejszych wzmianek.

Nie ulega przecież wątpliwości, że najbardziej pożądaną formą byłby taki ustrój, który by w harmonijnej syntezie łączył zarówno pierwiastki indywidualne, jak i społeczne, który by uwzględniał zarówno postulat rządnej władzy, jak i wolnego społeczeństwa, ale jest to tylko ideał, który w całej pełni nigdy nie był zrealizowany. W życiu dochodzi zawsze do przerostu jednego czynnika, co pociąga za sobą różnorodną konsekwencję, w zależności od tego, na którą stronę przechyliła się szala i zawsze będzie dyskutowany problem, który w lapidarnym sformułowaniu można postawić tak: co jest lepsze, czy nadużycie wolności, czy upodlenie niewoli? A problem ten w przedrozbiorowej Rzplitej komplikował się znacznie przez to — jak to tylokrotnie wykazywał Sobieski, — że Polska tworzyła swoje swobody na przekór absolutystycznej Europie, że próby reformowania ustroju wychodziły przeważnie z zamysłów cudzoziemskich, ludzi obcych duchowi narodowemu. Nie podobna chyba dziś stawać na idealistycznym stanowisku romantyzmu, że Rzplita upadła w obronie wolności jako niewinna ofiara, ale to wcale nie znaczy, aby można było uchylić zagadnienie, czy naszej wolnościowej ideologii nie mamy wielu pierwiastków wartości najwyższej, bo etycznej, do zawdżeczenia.

Dla Konopczyńskiego roztrząsania te nie mają większej wagi z kilku powodów. W walce między królem a szlachtą widzi historyk nie tyle problem wolnościowy, ile raczej kastowy, i ze szczególną skwapliwością stara się w ruchach ustrojowych szlacheckich doszukać się motywów czysto stanowych, partyjnych, tam nawet, gdzie niektórzy, jak Sobieski, widzą przede wszystkim tendencje liberalne i narodowe. I znowu tak surowy krytyk jak Bobrzyński okazał się na tym polu pobłażliwszym od Konopczyńskiego. Kiedy w drugim wydaniu swych *Dziejów* polemizował z Szujskim, zarzucającym szlachcie, że w programie swoim powodowała się własnym tylko interesem, gdy wołała o silny rząd, Bobrzyński bardzo słusznie odpo-

wiedział recenzentowi, że „żaden naród na świecie nie poświęcił wolności dlatego, że teoria państwa wymaga silnego rządu. Budowano wszędzie silny rząd, dopomagano do jego budowy w tym celu, ażeby za jego pomocą przeprowadzić swoje zasady lub dążenia”. To samo rozumowanie można zastosować tak do wolnościowych odruchów szlachty jak i np. do twórców Rewolucji francuskiej, którzy prawa człowieka i obywatela stanowili w rzeczywistości nie dla ogółu, ale dla francuskiego mieszczaństwa. Nie można przecież żądać, aby warstwy społeczne, nawet w swoich ideowych ruchach, wyzbyły się zupełnie interesu prywatnego; idzie tylko o to, czy w tym złożonym nurcie potrafimy się doszukać dominującej nuty ideologicznej. Konopczyński jest wrogiem szlacheckiego pędu do wszechwładzy, ale nie dosyć zwraca uwagę na to, że dopiero zwichnięcie równowagi społecznej wewnątrz tej klasy na skutek urośnięcia oligarchicznej klikki i pauperyzacji licznych rzesz, zagroziło państwu prawdziwym niebezpieczeństwem. Dla wysiłków szarej szlachty zmierzającej do przeciwstawienia się magnaterii, (czego nie umieli wykorzystać królowie), nie okazuje autor dostatecznego zrozumienia. A przecież, jak to genialnie wyczuła intuicja Mickiewicza, cały problemat narodu szlacheckiego zawisł od tego, jaki w Polsce zwycięży typ: Stolnika, ciągnącego za sobą Gerwazyich — czy Jacka, który przewyciężywszy tę atmosferę wyrósł do wyżyn Robaka.

Tak więc w perspektywie historycznej zarzuty autora tracą swoje ostrze. Pozostają jednak inne, bardziej złożone. Najważniejszy z nich to ten, że polska wolność nie zdobyła się na umiejętne zorganizowanie społeczeństwa, nie wytworzyła politycznej elity, że nógół poprzestawała na rządach bezpośrednich ogółu, które w praktyce schodziły na rządy tłumu, że wytworzyła instytucje utopijne, słowem że stworzyła „ustrój państwowy najtrudniejszy w świecie. Despotyzm nie wymaga innych cnót, prócz posłuszeństwa; polska wolność żądała rozumu stanu, ofiarności, czujności od setek tysięcy. Tych starczyło w jednym pokoleniu, zabraknie w następnych. Jakikolwiek też nad narodem unosił się Duch dziejów Polski, ku czemukolwiek ta Polska — szła, nadludzkie zadań, jakie jej postawił Wiek Złoty, spełnić taka, jaka była, nie mogła. Od degradacji uratować ją mógłby tylko albo cud władzy, narzucający się wolnym duchom, albo jeszcze większy cud obywatelskiego wychowania”. — Nie ulega wątpliwości, że autor nie bez powodu zarzuca Polakom brak zmysłu organizacyjnego i uwagi jego dotyczące tych niedomagań, mają szczególne znaczenie.

Zwróćmy jednak bacniejszą uwagę na niektóre perspektywy tej kwestii. Odpowiedzialność społeczeństwa za brak organizacji ustroju będzie zależeć w dużej mierze od tego, czy będziemy wraz z autorem uważali, że jest to przede wszystkim zagadnienie racjonalne, zagadnienie kultury politycznej, a więc sztuka, którą każdy naród w równej mierze osiągnąć może. W tym wypadku wielką jest ta odpowiedzialność i w obronie Rzplitej powoływać się możemy chyba tylko na naszą tragiczną „młodszość cywilizacyjnego rozwoju“, tak szybko rozwiniętą przez Szujskiego. Jeżeli natomiast będziemy uważali organizację państwa za konieczny wykładnik pewnego ustalonego w danej społeczności typu życia, to w tym wypadku problemat bardzo się wiksła i staje się o wiele trudniejszy; nie dosyć bowiem obmyślić racjonalne formy ustrojowe, ale trzeba jeszcze wybrać właśnie takie, które by się jak najlepiej zestroiły z całością narodowego życia. Uważamy, że wyraźnie tutaj należało by odróżnić te doktrynerskie, angeliczne zapędy polskiego ustroju, jak zasada jednomyślności, od innych jego zamierzeń, które, nie zawsze szczęśliwie i praktycznie sformułowane, były przecież najzupełniej zrozumiałe i słuszne, jak np. zasada wybieralności króla i jego odpowiedzialności. Sądzimy również, że możnaby zakwestionować kryterium zachodniego parlamentarizmu, jakie autor przykłada do zagadnień ustrojowych Rzplitej.

Ale zostawiwszy już to zagadnienie na boku warto by było nieco bliżej rozważyć, czy, obok społeczeństwa, jakie inne czynniki nie ponoszą również za niedomagania ustrojowe odpowiedzialności? Bo pomińmy już tragiczny problem Unii, oddziałującej wstecznie na rozwój polskiego ustroju, pomińmy uprzednio wzmiankowaną obawę szlachty przed absolutyzmem cudzoziemca, ale same przecież reformistyczne próby do XVIII stulecia łączyły najniefortunniej w świecie zdrowe postulaty ustrojowego realizmu (w sensie walki z zasadą jednomyślności i analogicznymi przejawami ustrojowego angelizmu), z absolutystycznymi pomysłami, przez co gruntownie je w opinii społecznej grzebały. I nie był to pewnie przypadek, że reforma ustroju dopiero wtedy żywszym mogła podążyć tempem, kiedy te różnorodne tendencje zostały wyraźnie rozdzielone; na tym przede wszystkim polegała mądrość literatury politycznej XVIII wieku i Stanisława Augusta. A odwrotnie, wszelkie nielegalne przedsięwzięcia prowokowały społeczeństwo i pogłębiały anarchię. Im groźniejsze bowiem wydawało się widmo absolutyzmu, tym bardziej w oczach ogółu pożytecznym instrumentem stawało się *liberum veto*. Dialektyka Szkoły krakowskiej nie doceniała faktu, że drogi, jakimi

zmierzano do przebudowy ustroju, dla żadnego zdrowego narodu nie mogły być obojętne, że nie można było wybijać klina klinem, ratować niedomagania demokracji nadużyciem absolutyzmu. Tkwił w niej *sui generis* walenrodzizm — przekonanie, że można zabiegami polityków wybrać wbrew całemu narodowi środki ratunku. W ten sam błąd w dziedzinie już nie ustrojowej, ale politycznej popadł W. Sobieski. Jedna i druga mentalność nie docenia szczególnej właściwości ludzkiej natury, że nie podobna od olbrzymich mas żądać, aby znalazły zrozumienie dla skomplikowanych i daleko idących kombinacji politycznych, które są obce ich instyktom, ich bezpośredniości wrażliwości.

Te wszystkie względy psychologiczne i socjologiczne zostały przez autora albo przemilczane, albo nawet zlekceważone. Podejrzliwy w stosunku do wolnościowych ruchów szlachty, skłonny widzieć w nich egoizm stanowy czy prywatę, okazuje się dziwnie wyrozumiałym wobec reformatorskich poczynań królów, widząc w nich raczej dążenia do zdrowej naprawy Rzplitej aniżeli zakusy w kierunku absolutyzmu. Plany Bony czy pomysły Zygmunta III elekcji *vivente rege*, które doprowadziły do rokoshu spotykają się z pobłażliwością historyka, który wzmiankuje, że tego „czy taki zamiar istniał — nie podobna w braku źródeł stwierdzić”, a równie łaskawie zapatruje się na podobne posunięcia Jana Kazimierza czy Jana III, o których autor powiada, że „żaden król na jego miejscu nie byłby się wyrzekł polityki dynastycznej”. Są to sądy pozostające w jaskrawej sprzeczności z poglądami W. Sobieskiego, inna też jest obydwu uczonych metoda. Sądząc po stylu i duchu epoki — nierównie większe prawdopodobieństwo jest po stronie ujęcia Sobieskiego. Konopczyński, który wykazał tak wielkie wyczucia kompleksów politycznych jak i ideologicznych nowożytnej Europy i tak duży zmysł do zespołowego traktowania problematów, tutaj wyjątkowo, w sferze ustrojowej, jakby zawiódł i nie dojrzał tego związku, jaki istniał między absolutnym (po dzisiejszemu powiedzielibyśmy totalistycznym) prądem ogarniającym całą niemal zachodnią Europę a planami królów cudzoziemców — nie znalazł dostatecznego zrozumienia dla tej reakcji, jaka się musiała obudzić w otoczonej despotyzmami Polsce, która, stanowiąc wyspę wolnościową w Europie, musiała być tym wrażliwsza na promieniowanie obcych wpływów i to tym bardziej, że miała do czynienia z cudzoziemskimi władcami — z ludźmi przesiąkniętymi absolutystycznym typem myślenia. Chociaż Konopczyński nie przyjmuje pesymistycznych konkluzyj Szkoły krakowskiej, obarczającej odpowiedzialnością za rozbiory przede wszystkim ustrój i

społeczeństwo i sprawiedliwej rozkładu proporcje między zewnętrznymi a wewnętrznymi przyczynami upadku, niemniej jednak w zasadniczym typie rozumowania w dziedzinie ustrojowej do nich się zbliża.⁴

III

Niezdecydowane stanowisko Konopczyńskiego w sprawie zagadnień ustrojowych Rzplitej ma w samej jego duchowej postawie głębsze uzasadnienie. Nie idzie tu przecież o to, aby autor wahał się, co ma wybierać: wolność czy despotyzm, ale o to, że autor nie znosi zarówno absolutyzmu, jak i tracącego rusoistycznym posmakiem liberalizmu. Właśnie na tym mu najbardziej zależy, aby nie utożsamiać z wolnością tendencji liberalnych, wiodących prostą drogą do anarchizmu, a przecież takim błędem zagrażały z najszlachetniejszych wychodzące pobudek różne o duchu liberalno-romantycznym publikacje w guście Chołoniewskiego i na te właśnie pozycje zwrócił historyk główny swój atak. Tym się też w naszym mniemaniu tłumaczy, że krytyka absolutyzmu nie wypadła w *Dziejach* dość konsekwentnie i przekonywująco. Antiliberalizm Konopczyńskiego zarysowuje się szczególnie silnie na polu zagadnień moralno-religijnych. Autor idzie tutaj w dużej mierze za Szujskim, ale w niejednym jego rozumowanie pogłębia. Słabością dialektyki Szujskiego w tej dziedzinie było zbyt silne sprzęgnięcie kryteriów politycznych i religijnych. Reformację Szujski obciążył odpowiedzialnością za przerost indywidualizmu w Polsce, katolicyzm natomiast powiązał z systemem rządów autorytatywnych, jakby te dwa pierwiastki w koniecznym ze sobą zostawały związku. Argumentacja powyższa była bardzo niebezpieczna, właśnie dlatego, że wbrew historycznej rzeczywistości usiłowała wyznajdywać łączność między zjawiskami, które jedynie w luźnej a nawet przypadkowej tylko pozostawały łączności, a co gorzej — aż nazbyt łatwo można

⁴ „Konopczyński neguje swoją przynależność do historycznej Szkoły krakowskiej, gdyż neguje nawet sam fakt jej istnienia. Ale można między wszystkimi reprezentantami Szkoły doszukać się pewnej wspólnej nici. Jest nią wartościowanie form Rzplitej w związku z rozbioremami, rozpatrywanie ich nie pod kątem widzenia tendencji wolnościowych charakteru narodowego, ale pod kątem państwowej użyteczności. W mniejszym lub większym stopniu spotykamy utożsamianie monarchizmu z silną władzą, republikanizmu z anarchią. Konopczyński w pewnej mierze uniknął tych niebezpiecznych zbliżeń, ale w zasadniczym punkcie wyjścia stanął na stanowisku Szkoły.

ją było użytkować do celów zgoła postronnych, (jak to np. robili Stańczycy), wbrew historycznej rzeczywistości. Nie trudno bowiem wykazać, że reformacja w innych krajach doprowadziła do rozrostu absolutyzmu, oddając panującemu nawet władzę nad sumieniami, katolicy zaś teologowie obozu kontrreformacyjnego, przede wszystkim Suarez, — przeciwko teoretykom absolutyzmu mocno występowali. Próby zaś powiązania monarchii czy nawet absolutyzmu z kościołem, podejmowane wbrew nauce wielkich teologicznych autorytetów, były albo w zupełności chybione, (jak w *Kazaniach Sejmowych* Skargi)⁵, albo też zgoła odbiegały od czystej doktryny katolickiej, schodząc na grunt też protestanckich, jak u Bossuet'a. W XVII wieku możemy obserwować osobliwe w tej dziedzinie przegrupowanie. Protestantyzm angielski przejmuje w swojej ideologii politycznej koncepcje władzy w stylu wielkich scholastyków, gallikanizujący zaś Bossuet będzie głosił doktryny zbliżone do tych, jakie niedawno przeciw Suarezowi podnosił protestant Jakób I Stuart. Już ten króciutki rys historyczny winien być przestrożą przeciw wiązaniu niezamierzonych pochodnych skutków teoryj religijnych z ich zasadniczą światopoglądową strukturą. Konopczyński nie posuwa się w tym kierunku tak daleko, jak Szujski, ale nie ze wszystkim uwolnił się spod jego wpływu. Nie docenia więc tego, że jeżeli na zachodzie pokrywały się w dobie kontrreformacji interesy autorytetu kościelnego i interesy władzy świeckiej, to w Rzplitej było wręcz odwrotnie. Jest to bardzo znamienym zjawiskiem, że na jej gruncie wykształciła się tak swoista forma religijna, jak sekta braci polskich, zwanych arianami. Autor osądza ich krytycznie, nie ulegając sugestii modnych dziś nad nimi zachwytów, ale nie zwrócił na to uwagi, że rozkrzewienie swoje zawdzięczali oni nie swoim pierwiastkom dogmatycznym, ale podjęciu ideologii wolnościowej o wybitnie angelicznym posmaku, rozumiałej u tych idealistów, zaprzeczających istnieniu grzechu pierwotnego. A przecież ten angelizm, wiara w zwycięstwo górnych pierwiastków w szlacheckiej duszy, stał, jak to nam autor przekonywująco w „*Liberum veto*” wykazał, u wrót polskiej ideologii ustrojowej, podniecając porywy w kierunku nieszczęsnej jednomyślności.

Podobnie i katolicyzm nie swoją autorytatywną stroną przemówił do rzesz szlacheckich. Poronionymi pokazały się podejmowane

⁵ Na niedomagania ustrojowej argumentacji *Kazań* zwrócił słusznie uwagę Konopczyński tak w „*Liberum veto*”, jak i w „*Dziejach*”, przeciwstawiając się konwencjonalnym na ten temat sądom.

w tym kierunku usiłowania Skargi w *Kazaniach Sejmowych*, absolutystyczne zaś zapędy Zygmunta III (nie sama tylko prywata) sprawiły że ręka w rękę znaleźli się w obozie rokoszan różnowiercy, jak Janusz Radziwiłł i twórca Kalwarii Zebrzydowskiej. Jeśli więc autor uważa Guzów za „zwycięstwo katolicyzmu“, to zwycięstwem takim mógł on być właśnie dlatego, że nie był zwycięstwem dynastii, że zachował swobody, ustalone w czasie pierwszej wolnej elekcji, bez zmian. Sądzymy że katolicyzm wygrał w Polsce w nienajmniejszej mierze (mówimy tu o czysto doczesnych przyczynach jego powodzenia) — dzięki temu, że się nie tylko nie oparł wolnościowym instynktom narodu, ale wraz z nimi popłynął. Tej psychologicznej strony zagadnienia zdaje się, że autor nie dostrzega i nic w tym dziwnego; wszak nie uznaje on — jak już wzmiankowaliśmy — w tendencji wolnościowej trwałej dyspozycji polskiej natury, więc pominięcie tej kwestii jest tylko prostą konsekwencją tego założenia.

Omawiając sprawy religijno-moralne rozpatruje je dziejopis głównie ze względu na ich znaczenie dla Rzplitej, a więc zajmuje punkt widzenia polityczny. Żadne realne państwo, liczące się ze społeczeństwem, nie może w swoim praktycznym postępowaniu ignorować poglądu na świat swoich obywateli, ani też zapominać, jak wielką rolę odgrywa on przy utrzymaniu jedności społeczeństwa. A w jeszcze wyższym stopniu odnosi się to rozumowanie do zorganizowanego narodowego państwa. Dla historyka narodu niemałego znaczenia musi być problem, czy religia weszła w głąb jego podglebia, czy wycisnęła znamię na jego charakterze. — Nie zaniedbał go też Konopczyński, owszem starał się je szerzej rozwinąć i niemała to jego pracy zaleta.

Autor zdaje sobie z tego sprawę, że reformacji nie można ujmować, jak to upraszczali sobie liberałowie, jako zagadnienia wyłącznie wyznaniowego; „nie religijno dogmatyczna — ani nawet etyczna strona nowych prądów przemawiała do Polaków najmocniej“. — W genezie swojej była ona: „echem antyklerykalnym jako protest przeciw sobkostwu bogatego kleru“. Traktuje ją historyk jako „ferment nieobliczalnej doniosłości, który mógł państwu i narodowi przynieść wiele dobrego lub złego“, — i w rezultacie przyznaje katolicyzmowi wyższość organizacyjną, a zreformowanemu — i moralną, reformację natomiast uważa za „kierunek wiodący w mętną przyszłość“. Widząc skłócenie wewnętrzne różnowierstwa pisze: „Jakżeż im było się równać, tym naszym postępowcom i radykałom XVI wieku, z żelazną falangą Kościoła Rzymskiego, zwłaszcza w chwili, gdy ów Kościół ukończy wewnętrzną reformę, wystawi wodzów, oficerów i bojową kompanię jezuitów“. Będąc wrogiem utopijnego, liberalnego trakto-

wania zagadnień religijnych bez uwzględnienia perspektywy historycznej przez pryzmat XIX wiecznego sentymentalizmu, który w każdym heretyku widział wolnego ducha, nie zastanawiał się nawet nad faktem, ile elementów renesansowych, radykalnych i burzliwych rzuciło się w reformacyjny nurt (symbolem ich stał się inicjator *Liberrum veto*, osławiony gwałtownik Diabeł Stadnicki), — autor uwydatnia, że zgiełkowość i napastliwość reformatorów nie pozostawała w żadnym stosunku do ich faktycznej liczby: „ruch był modny, ale powierzchowny, szerokiego rdzennego ogółu szlachty, nie mówiąc już o chłopach, od wiary praocjów nie oderwał”. — W zwycięstwie katolicyzmu widzi Konopczyński zwycięstwo zdrowych sił w narodzie. „Katolicyzm zwyciężył, bo lepiej odpowiadał psychice polskiej, bo był jednolity i karny, i świecił z zagranicy przykładem wewnętrznego odrodzenia. Protestantyzm przegrał, bo nie miał korzeni w masie ludowej, nie górował jako całość polotem ducha, ani cnotą chrześcijańską nad katolicyzmem, był z gruntu obcy, a nawet na obczyźnie znalazł się od końca XVI wieku w odwrocie”. I nie była ta wygrana katolicyzmu — trafnie podnosi Konopczyński — wykładnikiem interesów materialnych drobnej szlachty. Wręcz przeciwnie: „Ogół jej mniej miał do zyskania w razie pogńębienia kleru, niż magnaci; otóż ten ogół wolał jednak dźwigać ciężar obrony państwa i chodzić na mszę św. niż przerzucić obronę na skonfiskowane dobra duchowne — i słuchać predykantów”. Wogóle wiąże autor katolicyzm z pewną postawą duchową.

U Wacława Sobieskiego wyznanie było czymś wtórnym; ważnym dla niego było zachowanie narodowego typu życia, religia zaś o tyle, o ile tym tendencjom służyła. Tymczasem u Konopczyńskiego widać bardzo silny związek polskości z katolicyzmem. Dla niego nie jest to kwestia dowolności czy przypadku, że Polska pozostała katolicką, i dlatego wszelkie próby rozwiązania konfliktów religijnych na platformie bezideowego kompromisu, przez ułożenie jakiegoś pojednawczego *Credo* wydają mu się absurdalne. Różnica religijna jest dla Konopczyńskiego nie tylko różnicą wyznaniową, ale także w pewnych wypadkach i różnicą kulturalnej struktury.

Uzyskanie jedności religijnej było wtedy możliwe tylko na gruncie Kościoła katolickiego, a była to sprawa dla bytu państwowego pierwszorzędного znaczenia. I dlatego przełamanie odruchów buntowniczych różnowierstwa w czasie rokосу Zebrzydowskiego — było zdaniem autora — nie tylko zwycięstwem katolicyzmu, ale i odciążeniem politycznym Rzpltej. W tym punkcie na szczegółach można śledzić różnice między Konopczyńskim a Sobieskim. Ten ostatni atakował

swego czasu Skargę, jako turbatora patriae za rozerwanie „pamiętnego Sejmu” z 1606 r. kiedy to król ulegając namowom jezuitów wycofał projekt konstytucji przeciw tumultuantom, co stało się przyczyną secesji dysydentów — Konopczyński bierze Skargę w obronę. Sobieski jest zwolennikiem ułagodzenia dysydentów, załatwienia kompromisowego tarć religijnych, podporządkowania tych tendencji względem racji stanu, wysunięcia prymatu węzłów plemiennych nad wyznaniowymi. Konopczyński natomiast jest wrogiem tolerancji „podszytej biernością i brakiem głębszych namiętności” i atakuje polski katolicyzm za zbyt łatwe i zbyt materialne zwyciężanie różnic religijnych”, w czym przypomina Szujskiego. Oczywiście, że to antiliberalne nastawienie nie jest równoznaczne z aprobatą prześladowania religijnego. Tak np. przeciw metodom forsowania Unii Brzeskiej (ale nie samej dążności unijnej) występuje autor bardzo zdecydowanie, uważając, że następstwem takich kroków są zupełnie niezamierzone a wręcz przeciwnie skutki. Ale w przeciwieństwie do Sobieskiego autor nie łudzi się, by w tej epoce można było dążyć do przewyciężenia różnic religijnych przez wysunięcie narodowej spólnoty, „gdyż nie były to czasy przewagi pobudek narodowych nad religijnymi”. Sobieski właśnie tego górowania motywów wyznaniowych w XVII stuleciu nie dostrzegał i dlatego ostro atakował Zygmunta III, że się łączył w imię katolickiej reakcji z Habsburgami, a zaniedbywał polski Śląsk.

Ale powstaje pytanie, czy można państwową rację stanu czynić tym kryterium, z którego wysokości ocenia się świat wartości moralno-religijnych? Są to przecież wartości zupełnie innego rodzaju; muszą one być szacowane przede wszystkim ze względu na ich wewnętrzną naturę, co rzecz jasna sponuje ze strony badacza określoną postawę duchową, pewien pogląd na świat. Mamy bowiem tutaj do czynienia nie z samym tylko poznaniem, ale i zarazem z wartościowaniem pewnych faktów. Wszelkie próby oceny religijnych systematów ze względu na ich przydatność polityczną, społeczną, gospodarczą i t. d. mogą mieć tylko drugorzędne znaczenie, gdyż ich wpływ ujawnia się nie tyle na powierzchni życia, ile raczej w głębi serc ludzkich.

Otóż na pochwałę autora trzeba stwierdzić, że ma on świadomość niewystarczalności takich zewnętrznych sprawdzianów. doskonale pojmuje, że nie można zagadnień dogmatycznych traktować tylko pod kątem widzenia aktualnych interesów państwa, że katolicyzm nie może być ujmowany wyłącznie jako jeden z elementów gry politycznej. Zdaje nam się, że dziejopisowi nie chodzi jedynie o czysto polityczny i dający się dowolnie interpretować interes państwa, ale o żywotne z wewnętrzną koniecznością narzucające się sprawy, któ-

re dotyczą samych podstaw narodowego bytu. Zagadnienia religijno-moralne dotyczą przecież kwestyj znacznie ważniejszych, niż potęga polityczna czy dobrobyt państwa. Dotyczą nade wszystko zdrowia i równowagi duchowej społeczeństwa, jego „*morale*”, a więc tego właśnie, co warunkuje wszystko inne...

Powiedzieliśmy już, że każdy, kto porusza problemy, związane ze światem wartości najwyższych, musi, chcąc nie chcąc, zająć wobec nich określoną pozycję, gdyż w jakiś sposób musi się do nich odnieść. I dlatego nie może to być nawet w najmniejszej mierze zakwestionowaniem obiektywizmu krakowskiego uczonego, jeśli stwierdzimy, że przez zwrot do epok baroku i kontrreformacji, przez zaakcentowanie zdecydowanej postawy wobec zalewających w przeszłości Rzplitą różnorodnych żywiołów, stał się Konopczyński w naszej historiografii wyrazicielem tych prądów, które w obliczu — jakże z wielu względów podobnej — polskiej teraźniejszości ogarnęły większość polskiej młodzieży.

IV

Szczytowe osiągnięcia święci pióro Konopczyńskiego w dziedzinie polityki zagranicznej; tutaj właśnie zdobył się historyk na największą samodzielność i oryginalność. Znika tu w zupełności tak ciążąca w problematyce ustrojowej zależność od Szkoły krakowskiej, — ale nie tylko od niej, — w ogóle od jakiegokolwiek doktryny politycznej. Rzadkie to zjawisko, że były poseł, a więc aktywny działacz stronnictwa, jest w swoich historiograficznych przesłankach od założeń swojej partii całkowicie wolny.

Najbardziej może charakterystyczną cechą politycznych poglądów Konopczyńskiego jest właściwy mu w wysokim stopniu zmysł realizmu. Potęguje go jeszcze ta okoliczność, iż autor jest w pełni świadom tego, że zagadnienia polityczne są z samej swej natury zagadnieniami koniunkturalnymi, że do przeszłości nie podobna stosować postulatów i mierników współczesności, ale trzeba ją osądzić podług jej ówczesnych pojęć i możliwości. Dzisiaj przebrzmiewają już echa tych idealistycznych spekulacji, które, tak rozkrzewione w dobie romantyzmu, wyznaczały Polsce szczególną misję w reakcji najwyższych ideałów na terenie polityki międzynarodowej, przykładając do realnego życia zgoła anieliczną miarę, ale nie brak za to poczynań, które wychodząc z geo-politycznych założeń interpretują je nazbyt szeroko i dowolnie, w myśl pewnej, z góry już przyjętej, politycznej tezy i narzucają historiografii obowiązek trzymania się dogmatycznie

określonych i rzekomo zawsze obowiązujących orientacyj. Otóż *Dzieje* uwzględniają problematykę geopolityczną tylko w zasadniczych nie ulegających zakwestionowaniu ze względu na swą oczywistość, ramach. Tak więc zgodnie z powszechnie przyjętymi ocenami podkreśla historyk konieczność zachowania dostępu do morza, wraz z Szujskim kwestionuje nazbyt dalekie rozprzestrzenienie się na wschód przez Unię, która „odciągała prężne siły narodowe nad Dniepr i Dźwinę, a zarazem otwierała Polsce życie ułatwione, nieintensywne na modłę wschodnią a nie zachodnią”, — krytykuje nieudane próby ekspansji na południowy wschód czy politykę dynastyczną Kazimierza Jagiellończyka nazbyt rozbudowaną z uszczerbkiem dla innych bardziej żywotnych interesów Rzplitej. Te wszystkie zagadnienia szacuje historyograf nie pod kątem widzenia dzisiejszych politycznych wymogów czy też z perspektywy upadku Polski, ale jedynie ze względu na właściwy omawianym stuleciom układ stosunków międzynarodowych i sytuację wewnętrzną państwa, które autor stara się z dużym obiektywizmem ustalić.

W ten sposób oglądana polityka ostatnich Jagiellonów uzyskała zupełnie nowe naświetlenie, a już wręcz rewelacyjnie wypadło zwarłociowanie polityki Zygmunta III, na tym polu słusznie rehabilitowanego przez autora. Jeśli więc począwszy od Bobrzyńskiego, surowego krytyka Zygmontów, zarzucano często Zygmontowi I niestałość odnoszenia się do Austrii i Francji, to spokojna i pełna umiaru analiza Konopczyńskiego, widzi w tym nie objaw hamletycznej słabości, ale roztropną i w ówczesnych okolicznościach konieczną grę polityczną, gdyż położenie Rzplitej nie pozwalało na wyraźne angażowanie się po jednej tylko stronie. Obserwujemy tu doskonałe zrozumienie tego, tak zapominanego i obecnie, faktu, że polityka jest sztuką, która nie pozwala na wyrzucenie odrazu wszystkich kart, jest umiejętnością cierpliwego czekania na dogodną okazję, że swoje cele osiąga na różnorodnych drogach i dlatego nie może iść stale w jednym tylko, choćby bardzo popularnym, kierunku. Stąd gorszące — wielu patriotów (nade wszystko Sobieskiego) przymierze Rzplitej z Habsburgami w XVI w. autor uważa za naturalne i uzasadnione, gdyż Habsburgowie byli jedyną realną siłą zdolną przeciwstawić się Osmanom, — nawiązanie zaś z nimi kontaktu niezbędne, aby oderwać ich od Moskwy. W ogóle w stosunku do zachodniego sąsiada nie wykazuje autor wcale antygermańskiej fobii i niejednokrotnie przeciwstawia się, w komentowaniu historycznych faktów na tym polu, Sobieskiemu, tak wrażliwemu na doszukiwanie się wszędzie niemieckiej intrygi.

Ten wielki umiar i spokój, znamionujący poglądy polityczne Konopczyńskiego, jest owocem jego gruntownych studiów nad XVIII stuleciem. Zwłaszcza analiza czasów saskich (stanowiących jedną ze specjalności historyka) przyniosła mu w zdobyczy tę doniosłą naukę, że najważniejszą rzeczą w przebiegu dziejów Rzplitej była nie ta czy inna linia polityki zagranicznej, ale mobilizacja sił narodowych w jednym kierunku. „Nieszczęściem Polski było stałe uzależnianie aukcji wojska od orientacji zagranicznej”. — A krytykując „orgię partyjności” w tej dobie, dziejopis ze smutkiem wytykał, że „jedyną zasadą grupowania się stronnictw był i pozostawał stosunek do zagranicy”... Podobnych, aktualnych bardzo myśli możnaby przytaczać mnóstwo. Oto np. takie spostrzeżenie, że w okresie saskim „tak mało cnoty i rozumu żądano od przywódców, że się tak ślepo nie pytając o zasady i programy oddawano pod ich rozkazy” — jakżeż bliskim nam brzmi podźwiękiem.

Wczuwając się doskonale w prawidła politycznej szermierki, uniika jednak Konopczyński pospolitej wady historyków politycznych: podciągania pod nie wszystkich objawów życia. Rozumie on dobrze, że życie jest to splecione węzeł, w którym doniosłą rolę odgrywają czysto polityczne pobudki, — doniosła, ale nie jedyna; w pewnych okresach, wydaje się, że wysuwają się one na plan pierwszy, w innych znowu przeważają elementy światopoglądowe, wyznaniowe, narodowe, społeczne, gospodarcze i t. p., pilnie zatem baczyć należy, aby uchwycić właściwą danemu okresowi dominantę. Stąd też traktuje autor zagadnienia polityczne nie jako grę zgoła dowolnych możliwości (ten sposób ujęcia był charakterystyczny dla Bobrzyńskiego), ale jako kompleks zespołowych tendencji, podkreślając np. w XVII stuleciu ugrupowanie Europy w dwa przeciwne wyznaniowe obozy (fakt jakże przypominający tworzenie się dzisiejszych bloków ideologicznych!). Z tego rodzaju układem politycznym stosunków musiała się Rzplita liczyć, ze względu na charakter i wyznanie narodu, czynniki te bowiem nie pozwalały na używanie mierników wyłącznie geo-politycznej natury. Na politykę Zygmunta III spoglądamy teraz innymi niż dotąd oczyma. W dobie kontrreformacji, w epoce wojen religijnych od katolickiego monarchy katolickiej Rzplitej nie podobna było chyba żądać, aby się powodował jakąś a-moralną racją stanu i w Polsce, otoczonej dysydenckimi nieprzyjaciółmi, w okresie wzrastającego zelotyzmu, forsował politykę protestanckiego obozu. Wojna szwedzko-polska za panowania tego króla przedstawia się autorowi nie jako dynastyczna, awanturnicza impreza, ale jako konieczność dziejowa rozstrzygnięcia walki o *Imperium Maris Baltici*, którą Rzeczpospolita, chcąc nie chcąc, prę-

dziej czy później musiała stoczyć. I w sporze między hetmanem a królem przyznaje autor słuszność temu ostatniemu, zajmując w stosunku do zamysłów federacyjnych Żółkiewskiego stanowisko krytyczne. Program króla oparty o odzyskanie utraconych *awulsów* łącznie ze Smoleńskiem, przedstawia mu się o wiele realniej niż projekty unii Polski z Moskwą, które ze względu na różnicę dwóch kultur musiały zostać nieziszczalną utopią. „Przyobiecano przejście Władysława na grecką wiarę, na co przecież w owej dobie żaden szczerzy katolik nie mógł pozwolić. Hetman ścigał przepiękne widziadła nie doceniając głębi polsko-moskiewskiego rozbratu i nie troszcząc się o uchwytnę gwarancje”. Na przykładzie tak fatalnej dynastycznej unii polsko-szwedzkiej, wykazuje historiograf przekonywująco, że nawet usadowienie się Władysława na tronie nie załagodziłoby rozbratu między dwoma narodami.

I w stosunku do wielu znakomitości tej epoki zajął dziejopis stanowisko rewizjonistyczne przeciwstawiając się obrazowi dziejów skreślonemu ręką jednego z najzamiłowańszych znawców tego okresu — Wacława Sobieskiego.

Poglądy Konopczyńskiego na kwestię mniejszościową odznaczają się dużym, nierównie większym niż u poprzednika, realizmem. Już dawniej występował Konopczyński (w polemice z Haleckim) przeciwko gloryfikowaniu polskiej tolerancji narodowej — i na tym terenie zajmował stanowisko antiliberalne. W *Dziejach* ten punkt widzenia nie został tak jasno jak poprzednio uwydatniony. Za to zarysowały się w kwestii mniejszościowej pewne rozróżnienia. O ile do sprawy ruskiej ustosunkował się autor pozytywnie, a nawet z sympatią, stojąc na platformie unii hadziackiej, to sprawę żydowską poruszył krytycznie, ale — w przeciwieństwie do W. Sobieskiego — z dużą ostrożnością i powściągliwością. W jeszcze wyższym stopniu uwydatniło się to nastawienie historyka w stosunku do masonerii, której pierwszy chyba z czołowych historyków polskich poświęcił liczniejsze wzmianki, ale w ocenie jej użył — rzecz znamienna — raczej mierników politycznych, niż ideologicznych. Niejedno by się jeszcze chciało przytoczyć, niejedno przedyskutować z tak bogatej zawartości książki; nie jest jednak zadaniem naszym referowanie szczegółowe zdobyczy krakowskiego historyka, ale raczej wskazanie na te zagadnienia, które stanowią wytyczne jego politycznej problematyki.

Na osobną wzmiankę zasługiwałyby Konopczyńskiego próby syntetycznego scharakteryzowania, w postaci przekrojowych szkiców, poziomu duchowego polskiego społeczeństwa, jego charakteru, obyczajów i religijności. Ale omówienie ich wymagałoby uwzględnienia szerokie-

go tła porównawczego, przekraczającego granice naszej rozprawy. Tutaj musimy poprzestać na wskazaniu ich związku z nieprześcignionym w tej dziedzinie Szujskim, którego potężna indywidualność wytyczyła szlaki polskiej historiografii. Idąc genetycznie wstecz, należałoby, choćby tytułem przeciwstawienia, zawadzić o wielkich romantyków, nade wszystko o *Prelekcje* Mickiewicza. Rzecz znamienna, że nie metodycznym historykom zawdzięczamy na tym polu najważniejsze ujęcia... Historia polskiej kultury ogranicza się wciąż do przygotowywania materiału, unikając raczej syntezy (jeśli pominiemy dzieła tego typu, jak *Dzieje kultury polskiej* Brücknera), posiadamy natomiast szereg intuitywnych prób o niepospolitej często doniosłości, dość wspomnieć ukazujące się w nowym wydaniu *Ku czemu Polska szła* Artura Górskiego. I tak, jak dotąd sprawy stoją, nie podobna przystąpić do rozważania najgłębszych, stojących na pograniczu historiozofii i historiografii, zagadnień, bez uwzględnienia tych właśnie poczynań. Wielką zaletą dzieła Konopczyńskiego (choć w tym zakresie praca jego jest bodaj najmniej oryginalna i najwięcej dostarcza spornego materiału), pozostanie włączenie tej, jakby odpychanej przez podręczniki historii polskiej, tak ważnej sfery życia. Znaczenie jej występuje w całej pełni na jaw, gdy wychodzimy z historii państwa i wkraczamy w historię narodu. Wtedy stają się tego rodzaju rozważania nie tylko potrzebą, ale i koniecznością. — Koniecznością samowiedzy społeczeństwa...

Józef Marian Świącicki

Z problematyki kultury

Nauka Polska XXIV (1939).

Paweł Rybicki: „*Nauka a element irracjonalny*”. Nauka jest tą dziedziną — pisze autor — w której dążność i zdolność człowieka do racjonalnego myślenia znajduje szczególnie wyraz... zarówno w formalnej jak i treściowej stronie nauki”. W XIX w. racjonalizm w nauce panował, prowadząc nieraz do racjonalizowania badanej rzeczywistości. Zasady determinizmu przenikały nawet do humanistyki a utożsamiano je z naukowością. Odkąd najnowsze postępy fizyki zachwiały zasadą determinizmu nastąpił czas rewizji również i podstaw humanistyki, zwłaszcza jej dyscyplin generalizujących, dających schematy możliwych działań. Zastanawiając się nad zasadą determinizmu jako

przyuszczalnym założeniem badawczym w naukach humanistycznych, autor dochodzi do przekonania, że „jest to założenie właściwie bezsensowne, bo zarówno niesprawdzalne, jak bezpożyteczne. Przedmiot badań humanistycznych bywa irracjonalny, niezdeteminowany, podatny do kształtowania, więc też stanowisko badacza nie może być wyprane z momentów uczuciowych i woluntarnych, gdyż inaczej nie odpowiadałoby rzeczywistości, byłoby nienaukowe. „Podstawowy problemat metodologii nauk humanistycznych... tkwi... w wykreśleniu tego, co i w jaki sposób może być badane w granicach naukowych”.

Kazimierz Dobrowolski: *„Nauki humanistyczne a potrzeby życiowe narodu”*. W dobie powszechnego kryzysu kultury i naszego, polskiego nadrabiania zaniedbań okresu niewoli usilnie trzeba pracować nad realizacją „centralnej idei Polski”, jaką zdaniem autora jest „stopień idei narodowej z ideą społeczną”. Autor podnosi znaczenie poszczególnych nauk humanistycznych, w których ogólnej atmosferze ulega przemianom system wartości stanowiący najgłębszą treść każdej kultury. Szczególną uwagę autor zwraca na rolę nauk humanistycznych w zakresie poznania życia współczesnego, gdyż „planowa przebudowa Polski, musi mieć rzetelne podstawy naukowe. Na tych podstawach można będzie tworzyć realne wizje przyszłości, formułować cele działania”. Autor wylicza sporo tematów najaktualniejszych wymagających zbadania i wyraża nadzieję, że badania humanistyczne odegrają w kulturze społecznej człowieka rolę zbliżoną do tej, którą spełniały nauki przyrodnicze w dziejach techniki XIX w.

Odmienne przystępuje do podobnego tematu T. Makowiecki (*„Państwo a nauki humanistyczne”*). Ustaliwszy 4 typy ustosunkowania się państwa do nauk, stwierdza, że względem humanistyki, występuje niemal wyłącznie typ „mecenasowsko-prestige’owy” — popierania uczonych o wyrobionym w świecie nazwisku ze względów reprezentacyjnych. Słabiej występuje typ drugi, tak ważny w naukach przyrodniczo-technicznych — przygotowywanie nowych pokoleń specjalistów, zupełnie zaś nie spotyka się typu trzeciego „obstalunkowo-badawczego” (wyznaczanie ważnych dla państwa tematów do zbadania) i czwartego: „wolnego” popieranie badań odległych zdawałoby się od potrzeb praktycznych. Autor wylicza kilka przykładów spraw palących i doniosłych wymagających badań humanistycznych i podnosi konieczność założenia i popierania humanistycznych instytutów badawczych. Szczególne zaniedbania w zakresie nauk humanistycznych wymagają stosunkowo żywszego i mocniejszego zajęcia się przez

państwo, tym bardziej że w człowieku, a nie w warunkach zewnętrznych, opanowanych niemal całkowicie, „czają się najstraszliwsze moce”, grożące kulturze i przyszłym dziejom narodów.

Streszczone tu trzy głosy świadczą o zaczynającej się ofenzywie humanistyki. Ostatnie przemiany społeczne i polityczne opierają się silniej o względy niematerialne, irracjonalne. Wywołują obawy i pochwały — przemyślenia. Badanie natury ludzkiej, stosunków społecznych i oparte na tym materiale budowanie doktryny państwa czy narodu jest sprawą pilną.

W „dyskusjach naukowawczych” nad streszczonymi rozważaniami, podkreślano też niejednokrotnie teoretyczne znaczenie humanistyki i konieczność silniejszego wyodrębnienia jej od nauk przyrodniczych z gruntu odmiennych. Zwracano też szczególną uwagę na podniesienie poziomu wykształcenia ogólnego, na które mają wpływ humaniści jako pedagodowie.

Tom XXIV *Nauki* zawiera też m. in. część drugą zamykającą bardzo obszerną pracę Władysława Semkowicza: „Życie naukowe Krakowa”. Jest to najistotniejszy chyba przyczynek do dyskusji, która powinna być przeprowadzona: o przyszłą rolę Krakowa w życiu polskim.

Przeгляд Współczesny.

Znakomity indianista pochodzenia polskiego, prof. Collège de France Jan Przyluski w przemówieniu wygłoszonym w Uniwersytecie Warszawskim, który mu nadał doktorat honorowy, zastanawiał się nad zagadnieniem „Humanizm a cywilizacje” (nr 10/1938). Na podstawie swych badań nad cywilizacjami Wschodu doszedł on do przekonania, że „cywilizacja w sensie absolutnym jest mitem”. Dzieła ducha „wytworzone pracą najlepszych przedstawicieli ludzkości” należą do wszystkich, „są wynikiem długich i cierpliwych wysiłków różnych generacji, a nawet wielu różnych plemion”. Ciągła wymiana ludów twórczych i pokoleń coraz to wzbogaca dorobek duchowy. Humanizm współczesny stapia dorobek poprzedników z różnych zakątków świata i pozwala nam znaleźć się w rytmie ogólnoludzkiej twórczości. Właśnie humanizm, wiedza o człowieku głębiej i szerzej niż dotychczas ujęta, wydaje się być powołany „do zespolenia naszej wiedzy o tym co ludzkie i o tym co należy do pozaludzkiej przyrody”. Humanizm jest jedynym lekarstwem na zamęt psychologiczny, pedagogiczny i moralny współczesnego świata i rozbicie cywilizacji europejskiej, która ujawniła swą słabość i straciła urok dla ludzi innych cywilizacji.

Przegląd Powszechny.

Czytelnika *Marchołta* szczególnie zainteresuje nawiązujący do „Sprawy Ch. O. Ś.” artykuł Andrzeja Niesiołowskiego: „*Katolicyzm integralny i religijność indukcyjna*” (nr 11/1938). Typy indukcyjne opierające swą religijność wyłącznie na własnych doznaniach mają często więcej entuzjazmu niż katolicy idący utartą ścieżką kościoła, jednak subiektywizm ich prowadzić może do anarchii. Niesiołowski sądzi, że współczesnym ludziom, dążącym do obiektywizmu odpowiada bardziej religijność dedukcyjna, a zarazem hołdują oni postulatowi nieodstręczenia nikogo uczciwego, jeśli choć częściowo tylko — idą wspólną drogą. Przyznając pod wielu względami słuszność postulatowi „przeakcentowania” z intelektu na wolę, z teologii na obyczaj, z teorii na działanie, twierdzi, iż nie zaniedbując działania nie wolno wyrzekać się precyzji umysłowej. Typ indukcyjny jest dla kościoła bardzo cenny, ale i on musi się zetknąć w pewnej chwili z koniecznością dedukcji z praw objawionych.

Verbum.

Do poszukiwaczy „idei polskiej” zwrócony jest artykuł Andrzeja Niesiołowskiego: „*Personalizm i jego perspektywy*” (III/1938). Personalizm, nowa doktryna wysuwana z kilku stron, u nas sformułowana przez Karola Górskiego, ma uchylić trudności wewnętrzne tych, co wyszli poza dziewiętnastowieczny indywidualizm, a nie mogą pogodzić się z kolektywizmem w jego komunistycznej czy racjonalistycznej formie. „Idea centralną jest tu... koncepcja uspołecznienia człowieka przy równoczesnym zachowaniu jego indywidualności i wolności w sensie autonomii moralnej”. Uspołecznienie istotne, oparte o podstawy religijne, a odmienne od tego, jakie daje kolektywizm, lub też dopuszcza indywidualizm oparty o walkę o byt. Autor widzi poważne możliwości do krzewienia doktryny personalistycznej w Polsce z jej przywiązaniem do katolicyzmu, zwłaszcza zaś z renesansem religijności młodego pokolenia inteligencji. Obawy mu nasuwa tylko „jakaś dziwna tęsknota do munduru partyjnego, do ślepego posłuszeństwa dla jakiegoś wodza, a co gorsza, i do standaryzowanej postawy duchowej, do przyjmowania gotowych formuł, oszczędzających trud myślenia”. Połączone to jest z „zasadniczą nietolerancją wobec inaczej myślących i brutalnością”.

Artykuł Konińskiego w *Marchołcie* znalazł oddźwięk też i w *Verbum* — s. Teresa franciszczanka: „*O chrześcijańską odbudowę świata*”

(III/1938). Autorka potakuje wywodom Konińskiego o obecnych brakach życia kościelnego, podnosi — jako przedstawicielka pokolenia, które przeżyło wojnę — głos przeciw przecenianiu zbyt niemu obecnego „odrodzenia religijnego”, stanowczo się jednak przeciwstawia żądaniu ustępstw dogmatycznych. Dogmaty i słowa dla katolików nie są tylko werbalne — dotyczą one prawdy. Wiara dla nich to nie tylko przeżycie religijne, chwila łaski, ale też „pewność prawdy Bożej”.

Koncepcji Konińskiego przeciwstawia „inną, szukającą przyczyn współczesnego rozkładu społecznego bardzo głęboko w dziedzinie pewnych zaburzeń wiary czysto dogmatycznej i pewnych błędów intelektualnych” i kończy: „na przemyśleniu do końca podstaw metafizycznych i dogmatycznych naszej wiary, a nie na zorganizowaniu chrześcijańskiego obyczaju w pierwszym rzędzie będziemy chcieli oprzeć Ch. O. Ś.”.

Niezależnie od swej treści doktrynalnej artykuły *Verbum* dotyczą bardzo istotnego zagadnienia młodego pokolenia inteligencji polskiej. Światła do tego zagadnienia dorzuca rozprawa Eugenii Weber o nowej inteligencji sowieckiej: „*Sól ziemi*” (IV/1938).

Stanisław Herbst

Kultura i Wychowanie.

Jadwiga Szmydt. — *Uczucia czci.* (zeszyt 2-gi). W tym czasopiśmie sprawy kulturalne są ujmowane w kategoriach wychowawczych, pojętych najgłębiej — jako kształtowanie rzeczywistości psychicznej społeczeństwa.

Punktem wyjścia pracy jest chęć przeciwstawienia się tym popularnym do niedawna odłamom krytyki, które stawiały sobie za cel szczególnie — podważanie autorytetu, powagi rzeczy i osób. Powstanie tego typu krytyki złośliwej, lekceważącej — przypisuje autorka ludziom niedouczonej lub o małej wartości moralnej. Szerzej tą sprawą się nie zajmuje. Szkoda. Rzecz ta zasługiwałaby na oddzielne studium. Okazałoby się wówczas, że jest ona najciszej związana z całym przewyżczonym obecnie światopoglądem, że jest ona orężem, i to zręcznie wybranym orężem w walce zwolenników poglądu o t. zw. życie ułatwione. Istotnie, trudno jest propagować życie łatwe, — w sąsiedztwie spraw czy osób ważnych, które samym swym istnieniem zmuszają do powagi, do skoncentrowania wysiłków, do niełatwizny.

Autorka opierając się o studia P. Bove'a i J. Piaget'a analizuje szczegółowo uczucia czci, badając kolejno, jakie są źródła tego uczucia, jaka jego struktura, jaki wpływ moralny. Ciekawe są przy

tym zwłaszcza rezultaty badań Bove'ta nad genezą uczucia czci, rezultaty, które znajdują się w ostrej sprzeczności ze stanowiskiem Durkheima. Uczucie czci jest siłą twórczą, rodzącą moc, a zatem radosną, ważną i dla jednostki, i dla ożywionego nim społeczeństwa.

Karol Górski — *Wychowawcze czynniki ustroju średniowiecznego*. (zeszyt 2-gi). Ustrój średniowieczny jest jedynym znanym w historii ustrojem, który świadomie stawał zadania wychowawcze. To podkreślenie roli świadomego wychowywania człowieka pokrewne jest współczesnym poglądom występującym szczególnie silnie w państwach totalistycznych i komunistycznych. Cele wychowawcze współczesnych ustrojów autorytatywnych i średniowiecza — są oczywiście diametralnie różne. Celem wychowywania człowieka jest w państwie komunistycznym dobro klasy, w państwie totalistycznym — dobro narodu. W średniowieczu celem tym była doskonałość samego człowieka, rozwój jego osobowości (no, i dobro kościoła).

Osobowość kultywowano zarówno przez pielęgnowanie silnej więzi rodzinnej, jak i przez utrzymywanie własności (przywiązanie do warsztatu pracy, do dzieła swych rąk), jak i wreszcie przez swoiste podejście do pracy, która traktowana była raczej jako sztuka, wymagająca zamiłowania, zaangażowania uczuciowego, przez co stawiała się również czynnikiem kształcącym osobowość. (Średniowieczny „homo-artifex” w przeciwstawieniu do współczesnego człowieka-maszyny, technika „homo-faber”). Rozwój uczuć społecznych kultywowany był w ramach korporacyj, cechów — przez surowe przestrzeganie solidarności i solidności w pracy, stałości i słuszności cen, przez karcenie niegodziwych to zn. niepłynących z pracy zarobków (lichwy) itp.

Autor, opisując porządek średniowieczny, raz po raz spotyka i notuje zjawiska, które zaczynają się pojawiać we współczesnych nam ustrojach, (usprawiedliwienie utrzymywania bezrobotnych przez społeczeństwo, płaca dostosowana do warunków rodzinnych pracującego, ograniczenia władania własnością, walka z kapitalistycznym pojęciem bogactwa, korporacjonizm).

Spostrzeżenia i wywody autora są przepojone wyraźną tendencją, ujmującą opisywany przedmiot wyłącznie od strony korzystnej, pozytywnej. Zaznaczając, iż cechą wspólną średniowiecza i współczesnych ustrojów totalistycznych jest wybitnie niechętny stosunek do indywidualizmu, autor nie zauważa nasuwającego się tutaj pytania, czy człowiek za porządek średniowieczny bądź inny nie płaci może ceny zbyt wysokiej.

Edm. Romahn. „*Ideologiczne podłoże narodowego socjalizmu na tle literatury o kryzysie kultury*”. (zeszyt 2-gi). Przedmiotem pracy są te zjawiska zachodzące w Niemczech w epoce bezpośrednio powojennej (weimarskiej), które kryły w sobie bezwiednie zarodki potężnego w następstwie rozwoju ruchu narodowo-socjalistycznego.

Wynikające z tendencji wszechhumanistycznych okresu powojennego żywe zajęcie się sprawami wielkich kultur Wschodu — Indii, Japonii i Chin, — doprowadziło do zetknięcia z zagadnieniem tajemniczej trwałości tych kultur. Stwierdzenie, iż przyczyna tej trwałości tkwi w rdzenności religii społeczeństw azjatyckich — staje się źródłem tęsknoty za własną aryjską religijnością, skłania do „oddychania własną odmiennością”. Z wpływem poznawanej żarliwie Azji, spotykamy się i w neopogaństwie i w rasizmie i w geo-polityce. Na tym tle słusznie stwierdza autor, że obecne ubóstwienie wodza w Niemczech, to naśladownictwo boskiego kultu cesarza w Japonii, — skrajny zgoła nieeuropejski antiindywidualizm — to właściwie shin-tuizm, — w pewnym sensie japonizacja Niemiec.

Z momentów, przygotowujących narodowy socjalizm podkreśla autor ciekawy wpływ, jaki wywarł Spengler i jego „*Upadek kultury zachodniej*”. Ruch narodowo-socjalistyczny wykorzystał te strony dzieła spenglerowskiego, które mówiły o bezstylowości epok upadku i przeciwnie o jednolitości stylowej prawdziwych, mocnych kultur. Teorie te torowały drogę do wzmocnienia naczelných zasad totalizmu.

O niezmiernym wpływie Nietschego na teorie hitlerowskie, o jego duchowym ojcostwie całego ruchu, nie ma potrzeby szerzej wspominać, gdyż stwierdzenia te są już dzisiaj truizmami. Ciekawszym jest wskazanie na poważną rolę, jaką w wytworzeniu religii neopogańskiej miało dawne niemieckie pozytywistyczne wolnomyślicielstwo. Argumenty wytoczane w walce przeciw chrześcijaństwu wywodzą się w prostej linii z ducha zakorzenionego głęboko w Niemczech haecklizmu.

Z całości wywodów autora wypływa wniosek, że idee trzeciej Rzeszy zrodziły się wprawdzie z ducha przeciwstawienia w stosunku do Niemiec wczorajszych, weimarskich, niemniej jednak związane są b. silnie z nurtami ideowymi, widocznymi już wyraźnie w tymże dniu wczorajszym. Są one znacznie głębiej i szerzej zakorzenione, niżby się to pozornie wydawało.

W. Mak.

*

* *

Zeitschrift f. Aesthetik u. Allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart 1938.

R. Müller Freienfels obejmując kierownictwo periodyku umieszcza, jako programowy, swój artykuł „*Das Überwirkliche in der Kunst*” (t. XXXII, z. 1, 2), w którym raczej popularyzuje tezy od kilku lat już wprowadzone do nauki niemieckiej, niż zdobywa nowe twierdzenia.

Nadrzeczywistość rozumie M. Fr. jako nadbudowę świata duchowego (mowy, religii, obyczajów, prawa, sztuki, nauki, gospodarki, słowem — kultury) nad rzeczywistością biologiczną, nadbudowę powstałą pracą świadomego myślenia, wartościowania i woli nie dających się włączyć do kręgu instynktów, uczuć i wrażeń wspólnych całemu światu zwierzęcemu. W tym świecie praw, zwyczajów, wierzeń, upodobań, w systemie pewnych organizacji człowiek żyje; ta nadrzeczywistość jest ponadindywidualną, obiektywną siłą niemniejszej wagi dla życia ludzkiego, niż rzeczywistość fizyczno-biologiczna, jest ona właściwa człowiekowi i tylko jemu, wzmagając istnienie, gdyż wola człowieka (według Simmla) jest nie tylko więcej żyć, ale więcej niż żyć.

Stwierdzając, że sztuka jest niezbędnym składnikiem każdej kultury, M. Fr. wskazuje w szeregu rozdziałów elementy nadrzeczywiste w formie, kształcie i treści każdej sztuki, a następnie we wszystkich kategoriach estetycznych, a więc w pięknie, wzniosłości, tragizmie, komizmie, idylliczności itp.

W całym artykule uderza, że ze stwierdzeniem nadrzeczywistości kulturalnej i ponadindywidualnej łączy się odsuwanie w cień nadrzeczywistości indywidualnych: mówi się o duchu epoki, stulecia, narodu, rasy, kontynentu, a nie o duchu pisarza, malarza, muzyka, o stylu pewnych kultur, ale nie o stylu jednostek. Genialny twórca może najpełniej wyrazić ducha swej epoki czy swego pokolenia, narodu, może on jeszcze więcej: — przyczynić się do przebudowy istniejącej nadrzeczywistości, ale zawsze — nadrzeczywistości ponadindywidualnej, zobiektywizowanej, ogólnej.

Pozornie zupełnie różne zagadnienie omawia Leo Balet w artykule: „*Synthetische Kunstwissenschaft*” (z. 2), gdy twierdzi, że dzieło sztuki nigdy nie ujawnia pełni swej zawartości, jeśli będzie się je badać w oderwaniu od „totalizmu” otoczenia,

zwłaszcza od związków z innymi rodzajami sztuki, że zatem najwyższym rodzajem badań naukowych w zakresie sztuki są badania syntetyczne, dalekie od b. specjalnych, wąskich, indywidualizujących analiz. Specjalizacja pomnaża materiał, prowadząc do dalszych specjalizacji — w nieskończoność. Wykazując dalej, że odwrót od ciasnych specjalizacji do syntetyzowania odbywa się obecnie w zakresie nauk społecznych, ekonomicznych, prawnych, a nawet w przyrodoznawstwie (cytuje skargę Plancka na brak syntezy w wiedzy o świecie) — autor przeciwstawia się traktowaniu dzieł sztuki i ich twórców w oderwaniu od wszystkiego, zwłaszcza w oderwaniu od innych sztuk tej samej epoki. A więc i tutaj akcent w badaniach pada na większe całości, na kompleksy zjawisk, na prace syntetyczne.

W tymże zeszycie znajduje się obszerna recenzja L. van Wiese z dzieła zamerykanizowanego Rosjanina P. A. Sorokina p. t. „*Fluctuation of Forms of Art*”, w którym autor operuje olbrzymimi blokami kultur wszystkich kontynentów, nieraz łącząc całe szeregi stuleci w jedną epokę (np. kulturę europejską od renesansu do futuryzmu, od XV do XX wieku, traktuje jako jedną całość), zwiastując obecnie początek nowej wielkiej epoki „antyzmysłowej” (!) Dzieło to jednak, nawet w oczach uczonych niemieckich, jest — mimo monumentalnych rozmiarów i tysięcy dokumentów — zbyt syntetyczne, zbyt rozległe.

Teoretycznym rozważaniom uczonych niemieckich sekunduja prace realizujące w praktyce wykazane tendencje badawcze, prace te ukazują się w książkach i licznych czasopismach.

Deutsche Vierfeljehrschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte.

Od r. 1931 do 1938 ukazało się tu kilkanaście artykułów (m. in. Kluckhohna, Bietaka, Weydta, Simona) poświęconych Biedermayerowi w sztukach zdobniczych, malarstwie, literaturze, filozofii, w typie życia wiedeńskiego czy bawarskiego, nawet w literaturze i kulturze Anglii dickensowskiej. Oczywiście, ukazało się też kilka książek o Biedermayerze (m. in. Szmidta, von Boehna) oraz artykułów w innych czasopismach (zwłaszcza w *German. Roman. Monatschrift*). Głównym motywem zainteresowania tym okresem jest niewątpliwie jego „niemieckość”, ale syntetyczne metody badawcze i ich kierunek widoczne są na każdym miejscu.

Gdy tym stosunkowo ubogim okresem zajęto się tak wielostronnie, cóż dopiero wielkimi, pełnymi epokami, przede wszystkim średniowieczem. W jednym tylko ostatnim roczniku omawianego kwartalnika są cztery wielkie rozprawy.

D. Frey w obficie udokumentowanym studium „*Die Entwicklung nationaler Stile in der mittelalterlichen Kunst des Abendlandes*“ (z. 2) dowodzi na przykładach z architektury, jak wieki XIV/XV wytwarzają zupełnie odrębne, narodowe, właściwości gotyku Francji („Flamboyant”) Angli („Perpendicular”), Hiszpanii („Mudejar”), Włoch, Niemiec, Holandii. Mimo rzekomo wszechmożnych tendencji unifikacyjnych średniowiecza rozkwitają właśnie odrębności sztuki, które dopiero fala międzynarodowego renesansu poczną ujednostajniać.

Z. R. Curtius w artykule „*Dichtung und Rhetorik*“ (z. 2), wychodząc z założenia, że w każdym typie kultury poezja nie tylko ma odrębny charakter, ale spełnia odmienne funkcje, inne ma cele, z różnych źródeł, z różnych pobudek twórczych wyrasta, — szkicuje próbę wyprowadzenia poezji średniowiecznej z ducha i z litery retoryki.

R. Schwarz — „*Leib und Seele*“ analizuje dychotomiczny charakter problematyki średniowiecza: Bóg-świat, świat-człowiek, dusza-ciało wraz z ciągłą obawą potęgą materii w filozofii scholastycznej, życiu, literaturze, sztukach plastycznych. Średniowiecze umiera — jak każda wielka epoka — po rozwiązaniu tych sprzeczności; a dramatyczność zakończenia zwiększa fakt, że kierunek rozwiązania idzie wbrew najbardziej zasadniczym podstawom tych wieków.

Wreszcie E. Benz w rozległym przeglądzie p. t. „*Zur Geistesgeschichte des Mittelalters*“ (z. 3) omawia 27 dzieł o średniowieczu, które się ukazały w ostatnich latach w Niemczech. Ilość tych dzieł i ich monumentalny nieraz charakter oraz rozległość zagadnień, świadczą o wielkim wysiłku i niepoślednich rezultatach badań nad tą epoką. Świadczy to także raz jeszcze o tendencjach nauki niemieckiej, która poczyną zrywać z przyczynkarstwem, co jak gnilec rozkładało je od wewnątrz, i dąży do uchwycenia tajemnicy prawdziwie wielkich a przytem jednolitych epok w dziejach ludzkości. Ze tendencje te nieraz wypływają z polityczno-ideologicznych haseł ruchu nacjonalistycznego Niemiec dzisiejszych — nie potrzeba podkreślać. Jednakże ich rozległość i dawność stosunkowa świadczą także o pewnej równoległości procesów, o tym, że niejednokrotnie jest odwrotnie, że ideologia polityczna czerpie z tendencji nurtujących badawczą myśl uczonych niemieckich. Zawsze bowiem i wszędzie — niezależnie od programów politycznych — gdy narody zbliżają się do zakrętu dziejów, do przełomu kulturalnego — muszą szukać syntetycznych, rozleglejszych perspektyw, by zorientować się w epoce własnej. Tylko nie zawsze łączy się to z odsunięciem w cień zagadnienia jednostki.

T. M.

*

*

*

Omawiając dorobek francuskich periodyków z ostatniego roku, należy na wstępie scharakteryzować ogólnie prądy, jakie można wyśledzić w powodzi artykułów. Daje się zauważyć powrót do spirytualizmu, a wraz z nim odradza się pojęcie o wszechświecie jako całości organicznej i nieskończonej. Materializm rozbija wszystkie zjawiska na nieregularne cząstki, rozpatrując je osobno; w tym procesie ztraca się związek między różnymi dziedzinami bytowania, — twórcza jedność świata, z powodu ograniczoności ludzkiego pojmowania nie mogąc być ujęta w całym swym ogromie, zostaje zapomniana i zlekceważona. Spirytualistyczna koncepcja świata rozszerza i pomnaża w myśli naszej związek między zdarzeniami i formami istnienia, otwierając zawrotne, nieraz nawet niebezpieczne perspektywy. Wraz z tym odnowionym kierunkiem myśli wraca też silna tęsknota za wartościami idealnymi, odsunięcie się od dialektyzmu filozoficznego. Syntetyczne zestawienia zjawisk należących do różnych epok, szukanie w nich prądów łączących je, są teraz częste w pismach.

Revue de Métaphysique et de Morale.

W numerze z października 1938 r. spotykamy artykuł Ch. Wernera „*Philosophie grecque et philosophie moderne*“, będący ciekawym świadectwem poszukiwania sprawdzianów dla zdobywcy myśli współczesnej przez porównanie naszej postawy duchowej z poglądem na świat innych epok. Mija widocznie okres zarozumiałej „współczesności“, której sama nazwa jest tautologią. Nadszedł czas, powiada Ch. Werner, kiedy obecna filozofia powinna zwrócić się do swych źródeł t. j. starożytności, aby zdać sobie sprawę z przebytej drogi. Główną myślą tego artykułu jest przyznanie starożytnym wyższości nad nowoczesnymi metodami filozoficznymi. Powodem tej wyższości jest pojęcie powszechnej harmonii świata i odkrycie zasadniczych prawd, które są podstawą wszelkiej filozofii. Grecy mieli poczucie równowagi między światem fizycznym a duchowym, między myślą a czynem; brak tej równowagi przeszkadza nowoczesnej filozofii w znalezieniu własnej zasady (*principe*). Myśl, że istnieje pierwiastek doskonałości, od którego zależą wszystkie rzeczy i który nadaje sens światu, pojawia się już u pierwszych filozofów natury, w zaraniu greckiej filozofii. W ciągu całej historii filozofii greckiej wysuwana jest myśl o najwyższej

realności doskonałości (*réalité souveraine de la perfection*); natomiast w systemach współczesnych pojęcie to jest mgliste. Filozofia grecka na skutek swego finalistycznego stanowiska mogła rozwinąć naukę o moralności, która w systemach nowożytnych odgrywa niedużą rolę, (prócz Kanta, Hegla i Schopenhauera). Zagadnienie dualizmu duszy i ciała też było rozwiązane w filozofii greckiej, w sensie prymatu duszy nad ciałem, podczas gdy w czasach nowożytnych nawet monizm Spinozy nie może przywrócić jedności tym dwom elementom. Filozofia przyszłości, kończy Werner, będzie syntezą myśli greckiej i nowożytnej.

E t u d e s.

Z innej dziedziny, choć związany z pokrewnym stanowiskiem, jest artykuł w numerze z 5 stycznia 1939 r. zatytułowany „*L'univers humain. Naissance des mondes*”. Autor artykułu André George omawia położenie człowieka w wszechświecie, kwestie astronomiczno-filozoficzne, tak interesujące dziś ludzkość. W naszym wieku na skutek rozwoju nauk o pozaziemskim świecie przestrzeni i gwiazd, człowiek zaczyna zmieniać skalę swego rozumowania o sobie. Zaczyna rozumieć swoje położenie zarówno w mikrokosmie jak makrokosmie, wobec świata gwiazd i świata atomów. W ekonomii i problemach społecznych oblicza się na masy, nauka zaś wprowadza człowieka w erę niezmierności (*du démesuré*). Zmusza go do przekroczenia w rozumowaniach i poszukiwaniach granic już nie tylko ziemskich, lecz i planetarnych. Oblicze świata nie jest takie jak dawniej. Trzeba zmieniać nasze skale myślowe w sposób gruntowny, szybko bowiem odkrywają się nowe horyzonty. Swojskość ziemska, aspekt lokalny, pod jakim człowiek oglądał swoje otoczenie, znika i skale pojęć zmieniają się tak szybko, że człowiek z trudem przystosowuje do nich swą myśl. Dziś więcej niż kiedykolwiek chodzi o to, aby sobie zdać sprawę, czy duch ludzki sprosta tym zadaniom, czy nie będzie człowiek za wielki dla siebie. Teorie nie podążają za odkryciami obserwacji i doświadczeń naukowych. Po czym autor omawia szczegółowo astronomię współczesną, zajmując się głównie teoriami powstania mgławic spiralnych, ich odległością od ziemi i zagadnieniem rozproszenia materii w pustyniach przestrzennych. Skąd pochodzi porządek majestatyczny, panujący we wszechświecie? Początek absolutny jest niedostępny pojęciu człowieka. Zaczyna się tu już religia, kończy się nauka. Autor wyraźnie pragnie zdać sobie sprawę z jedności, głębokiej duchowej więzi, jaka łączy świat, najdrobniejsze rzeczy z największymi, i ta myśl dosłownie religijna panuje w jego wywodach.

La Revue de France.

W dziedzinach bardziej zbliżonych do literatury mamy dwa artykuły o roli i znaczeniu poezji i poety. Pierwszy z nich nosi tytuł „*Présence et poésie*” (maj 1938) i wyszedł z pod pióra znakomitego pisarza katolickiej Francji, Daniel-Ropsa, autor „*Rimbauda*” i powieści „*L'âme obscure*”, znanej u nas. Artykuł powraca do romantycznej roli poety wobec ludzkości. Poezja poszczególnych poetów jest jedynie słabym odzwierciedleniem — powiada Daniel Rops — poezji w ogóle, którą pojmuje on jako przeczucie wiecznego bytu, zawarte w nieuchwytnych błyskach intuicji. Ten dziwny wstrząs, jaki ogarnia ludzi na widok słonecznego promienia lub uśmiechu dziecka, te odczucia są często przeżywane przez kogoś, kto jedynie przekleństwem może dać wyraz swemu zachwytowi. W takich chwilach objawia się nam niewypowiedzialna rzeczywistość świata, ukryta poza zjawiskami materialnymi. Tysiące takich momentów przechodzi bez śladu, aby mogło powstać kilka największych poematów ludzkości, które nigdy nie zostaną całkowicie zanalizowane przez krytykę nie-intuicyjną, bo zawierają w sobie magię, czar, nie dające się sprowadzić do tematu lub techniki pisarskiej. Największa poezja często bywa najprostszą. Poeta, jako podświadomy odbiorca tęsknoty całej ludzkości do wyższej formy istnienia, ma jej dać wyraz, i tu zaczyna się kwestia środków artystycznych. Być może nawet, szczęśliwszy od niego jest, kto pozwala się przenikać tym odczuciom bez prób wcielania ich i obniżania tym samym. Nowoczesna poezja francuska, Baudelaire, Rimbaud, Claudel świadczą o głębokim związku twórczości poetyckiej z podświadomym życiem ludzkiego ducha, z jego poszukiwaniem tajemnicy. Daniel-Rops, który badał tragedię Rimbauda, zna dobrze niebezpieczeństwa, jakie grożą poecie na tej duchowej wyżynie. Te stany, w których za wzorem starożytnych idąc, widzi Daniel-Rops wyraźne świadectwo opanowania człowieka przez jakieś wyższe istnienie, obecność (*Présence*), muszą być przeżywane w pokorze. Biada poezji, która samo swoje poszukiwanie wyższej prawdy uważa za cel; jej głos powinien być jedynie słuchaniem, zawieszeniem w ciszy, aby posłyszeć oddech niewidzialnej istności pozaświatowej, być jej echem. To chrześcijańskie i mistyczne stanowisko jest zgodne z poglądami wielkiego poety współczesnej Francji, Claudela, na którego się nieraz Daniel-Rops powołuje. W naszej epoce bez wiary, „pijanej nieobecnością”, jedynie poezja podtrzymuje nadzieję wyższego życia.

Nouvelle Revue Française.

Drugi artykuł (styczeń 1939) ma tytuł „*Familieres*” i zawiera podobne myśli. Autorem jest Léon Paul Fargue. Jest to wstęp do pogadank o poezji, jakie Fargue zamierzał pisać; jest on zapalonym rzecznikiem poezji, zapomnianej wśród dysput i walk. Poezja bowiem pozostaje sprawą ważną i poważną, bardziej poważną, niż wiele rzeczy, o których się mówi, że są takimi.

Powszechnie nie odróżnia się rzeczy poważnych od nudnych, większość publiczności sądzi, że poezja to „klasycy”, których „wykuwa się” w szkole. O „poetyckiej poezji” zaś sądzi się, że w ogóle w naszych czasach nie istnieje, że znikła ze świata. Jak Daniel-Rops, i Fargue powtarza, że świat się dusi z braku poezji, wszystko porzucając dla działania. Protestuje przeciwko rozwielenionej literaturze tendencyjnej. Wszelka poezja jest wolna. Niech pozostanie sztuką wyrażania niewyraźnego. Pochwała dwu wielkich twórców współczesnej francuskiej sztuki, Claudela i Valéry'ego, kończy artykuł. Istnienie dwu takich artystów dowodzi niezbitcie, że poezja i dziś żyje.

Revue de littérature comparée.

Paralele bardziej historyczno-literackie niż ogólno-filozoficzne przeprowadza artykuł Franco Simone w numerze z lipca — września 1938 r. Jednak zagadnienia poruszone tutaj wiążą się z kwestiami ogólno-kulturalnymi a sam tytuł: „*Sredniowiecze, Odrodzenie i krytyka współczesna*” dowodzi, że artykuł jest jeszcze jednym przykładem panującego dążenia do syntetycznych zestawień i porównań, dążenia, o którym była mowa na wstępie. Simone nie bawi się (takby to zapewne nazwał) w krytykę impresjonistyczno-filozoficzną, jakiej hołdują Daniel Rops i Fargue. Ścisły ten, zwarty, syntetyczny szkic, zmusza do samodzielnego wysnuwania wniosków z ledwie wskazanych przesłanek. Będąc zobrazowaniem różnych ustosunkowań się krytyki literackiej XIX i XX-go wieku do tak odmiennych światopoglądów i kultur, jak średniowiecze i renesans — artykuł potrąca o dużą ilość nazwisk, faktów literackich i kulturalnych klimatów od XIV-go wieku po dzień dzisiejszy. Od początku ubiegłego stulecia dyskutowali krytycy, głównie francuscy nad kwestią przełomu między średniowieczem a renesansem. Za najlepsze autor uważa stanowisko, uwzględniające ciągłość prądów kulturalnych; w XV-ym wieku widzi na gruncie francuskim wczesny, samorodny humanizm. Wbrew opiniom Renana i Michelet'a, nie odrzuca wartości sztuki i myśli średniowiecza. Potępienie kultury przed-renesansowej, prowadziło do uznania odrodzenia włoskiego za jedyne źródło rozwoju poezji XVI-o wiecznej

francuskiej, a więc do lekceważenia pierwiastków rodzimych tego ruchu. Drugie pokolenie krytyków w. XIX-go przywróciło równowagę, uważając średniowiecze francuskie za początek literatury narodowej, mający się tak świetnie rozwijać w czasach Plejady. Gautier i Aubertin wysunęli nawet tezę, że importowany renesans (włoski) powstrzymał naturalny wzrost tej literatury, zaszczipiając jej obcego ducha, podczas gdy naturalniejszą byłaby kontynuacja pre-renańsu francuskiego, od „średniowiecza“ przez XV-y w. zachowującego odrębny charakter. Simone twierdzi, że współcześni nigdy nie mogą sądzić o ważności lub charakterze swej epoki. W historii nie ma epok upadku ani bezwzględного rozkwitu. Niema też skoków w kulturze. I tu zatem panuje owa, podkreślona na wstępie, tendencja do ujmowania zjawisk wszelkich w ich ciągłości organicznej.

Helena Radziukinasówna

*

*

*

Jest to dość szczególnie zbieg okoliczności zaczynać sprawozdanie w kwartalniku powstającym, czy też w pewnym sensie wskrzeszonym, od stwierdzenia pożałowania godnego faktu, że w ciągu ostatnich trzech miesięcy dwa poważne periodyki europejskie przestały istnieć. Mimo to jednak nie można zaprzeczyć, że jest to bez wątpienia najważniejszy fakt na terenie czasopiśmiennictwa angielskiego w okresie sprawozdawczym.

The Criterion.

W styczniu ukazał się ostatni zeszyt tego kwartalnika, poświęconego zagadnieniom literatury i kultury humanistycznej. Od szesnastu lat wydawał go T. S. Eliot, jeden z najwybitniejszych żyjących poetów i krytyków angielskich, odznaczający się wielką erudycją i przenikliwością sądu, to też pod jego kierownictwem „*The Criterion*“ był może najważniejszym organem krytyki literackiej na tę skalę na wyspach brytyjskich. T. S. Eliot jest niewątpliwie w pełni sił twórczych, o czym świadczy jego ostatni dramat poetycki, „*The Family Reunion*“, wystawiony niedawno przez teatr „*Westminster*“ w Londynie. A przecież w pożegnalnym swym artykule pisze poeta, że z myślą zwinięcia kwartalnika nosił się już na jesieni wobec perspektyw wojennych. „Gdy nastąpiło odprężenie przekonałem się, że mój entuzjazm dla kontynuowania pracy redaktorskiej przestał istnieć. W obecnym stanie spraw publicznych, które przyprawiły mnie o depresję tak różną od tego wszystkiego, czego w ciągu moich pięćdzie-

sięciu lat życia doświadczałem, — straciłem entuzjazm niezbędny, aby uczynić periodyk literacki tym, czym być powinien. Jeżeli istotnie taki periodyk jest potrzebny, lepiej niech go na nowo stworzy kto inny pod nowym tytułem". W dalszej zaś części tego wyznania skarży się na upadek norm literackich we współczesnym świecie i zapytuje, czy nie należy „zebrać wszystkich sił intelektualnych, aby przywrócić te zasady życia i polityki, od których braku cierpimy”.

The London Mercury.

Redaktor R. A. Scott-James boleje nad zamknięciem „*Criterion*” w lutowym numerze swego miesięcznika, pisząc że nie można oddzielać literatury od życia i że „jeżeli obecnie jest ona w zaniku, a świat zajmuje się więcej praktycznymi zagadnieniami, tym bardziej imperatywną staje się potrzeba jasnego uświadomienia sobie kierunku, w jakim zmierzamy; to zaś uświadamianie sobie prowadzi nas znowu w świat myśli i stwarza nowy punkt wyjściowy dla czynności kontemplatywnej, z której musi znów powstać sztuka i literatura”.

Tymczasem w dwa miesiące po tych pocieszających słowach ten sam pisarz zmuszony jest oznajmić swym czytelnikom w kwietniowym numerze, że jest to numer ostatni. „*The London Mercury*” przestaje istnieć jako samodzielne pismo, łącząc się z „*Life and Letters Today*”, którego właściciele zakupili tytuł wraz z wszelkimi prawami. Teraz przychodzi na p. Scott-Jamesa kolej tłumaczyć zwinienie pisma w obszernym artykule, analizującym sytuację kulturalną w Anglii i na świecie, która zmusiła wydawców do tego kroku. Pismo starało się o utrzymanie jak najszerszej platformy myśli, tolerancyjnie pozwalając się wypowiedzieć wszystkim osobistościom ze świata literackiego, jeżeli miały coś interesującego do powiedzenia; starało się odkrywać nowe talenty i ułatwiać im początki, co się w szeregu wypadków udało; dawało sprawozdania ze wszystkich ciekawych książek i publikacji; brało udział w dużych przedsięwzięciach, mających na celu podniesienie kultury narodowej, jak sprawę racjonalnej rozbudowy miast i właściwego poziomu architektury czy sprawę Teatru Narodowego lub poprawy galerii sztuki i muzeów; zachowywało estetyczną szatę zewnętrzną, zamieszczając znaczną ilość dzieł sztuki, drzeworyty itp. przy niskiej cenie 1 szylinga, która dopiero w ubiegłym roku musiała być podniesiona na 2 szylingi. Mimo to wszystko dalsze wydawanie miesięcznika było niemożliwością wskutek zbyt małego poparcia czytelników.

Teraz przypomina sobie p. Scott-James artykuł T. S. Eliota, do

którego powraca, stwierdzając zahamowanie na pewien czas postępu cywilizacji, która skierowuje się na inne tory, tworząc różne formy „oszczędzające masom tego wysiłku intelektualnego, który jest jedynym sprawdzianem prawdziwej kultury”. Żyjemy w okresie przejściowym, który trzeba przetrwać — pociesza. W czasach walki między fašyzmem, a demokracją, między mechaniczną sprawnością a dezorganizacją *laissez faire*'yzmu, do czego dołącza się brak równowagi ekonomicznej i marnotrawczego skoncentrowania się na wojnie, nic dziwnego, że całe pokolenie zwraca swą uwagę bardziej ku zagadnieniom czysto praktycznym.

Drugim powodem jest „demokratyzacja kultury i masowa produkcja książek, gazet i filmów, które są narkotykami dla umysłu”. Autor nie sądzi, żeby prymitywne gusta artystyczne mas można było przekształcić w krótkim czasie. Problemem sztuki jest przetrwanie burzliwego okresu i utrzymanie swej niezależności od demagogii. Na pocieszenie cytuje autor artykułu słowa Duhamela stwierdzające konieczność istnienia periodyków literackich dla utrzymania niezależności myśli i „równowagi intelektualnej krajów, które dziś strzegą naszej cywilizacji, takie periodyki bowiem są najpoważniejszym i stałym czynnikiem krytyki”.

Jednocześnie daje się zauważyć w periodykach zanik części krytyczno-literackiej na rzecz twórczości oryginalnej i aktualnych zagadnień. W kwartalnikach i miesięcznikach coraz więcej miejsca zajmują wiersze oraz nowele, które coraz trudniej wydać w książkowej formie. Natomiast krytyka literacka, teatralna, muzyczna przenosi się do tygodników, a raczej do specyficznej prasy niedzielnej (podobnie w krajach skandynawskich). Najwybitniejsi krytycy zdają sprawę z wydawnictw, ze sceny, z wystaw i koncertów — w tygodniowych dawkach, a więc prędeej, a bodaj i obszerniej, niż na to pozwala uszczuplana ciągle objętość miesięczników czy kwartalników. W tych zaś obszerniejszych periodykach zanikają artykuły poświęcone nowym interpretacjom klasyków („shakespeariana”, czy „miltoniana”) i obok nowel coraz więcej widać zasadniczych artykułów ogólniejszych, zgodnie z panującymi nastrojami poświęconych współczesnym, bieżącym zagadnieniom.

Coraz mniej też czasopism o ogólnej platformie, a pozostają te, które zbliżają się zdecydowanie do jakiegoś jednego wyraźnego punktu widzenia.

Może to i naturalna przemiana kulturalna, zgodna z duchem czasu.

A. Mikułowski.

P O S Ł O W I E

Słowo każde — jeżeli prawdziwe — jest głossą wobec życia. Życie człowieka dzisiaj jest tekstem szczególnie ciemnym i zawiłym; również — życie narodu i narodów. Niejednej glosy tu potrzeba.

A kreślić je teraz trudniej, niż kiedykolwiek, bo i zawiłości są większe i braknie miar prawdziwych do mierzenia rzeczy. A kreślić je trudniej i dlatego, że weszliśmy w zasięg burz i rozchybotania wszelkiej równowagi, nie tylko naokoło nas, ale i pomiędzy nami.

Rozumiemy jednak, że w takim właśnie czasie na okrętach czynienie pomiarów, sondowanie dna przed groźbą raf czy ustalenie kierunku wихru lub ruchu gwiazd nie jest zbędną igraszką, ale właśnie koniecznością samą, nie mniejszą od prac innych członków załogi.

Dziedziną naszych prac będzie pogranicze kultury i piśmiennictwa; tu chcemy ustalać główne kierunki, główne niebezpieczeństwa, główne siły twórcze, cenne, własne.

Rozumiemy, że twory żywe — także narody — istnieją w kręgu praw organicznych, że dłuższe zahamowanie jakichś funkcyj musi zaciążyć nad całością. Widzieliśmy już państwa, które — mimo grubej kory i długich korzeni — waliły się, jak drzewa spróchniałe, od jednego uderzenia. Wiemy zatem jak wielkiej potrzeba czujności, by utrzymać ciągłość włókien i tkanek rdzenia dla przepływu i rozwoju najistotniejszej plazmy życia.

Dziedziną naszych prac — powtarzamy — będą sprawy kultury, pozornie tak odległe od konieczności chwili. Wiemy jednak, że wszystkie rdzenne włókna życia są z sobą najbezpośredniej związane.

Dlatego nie wahamy się w czasach obecnych podjąć tych rozważań. Dlatego też będziemy je prowadzić w łączności z innymi istotnymi zagadnieniami życia narodu i człowieka.

W tekście pisma, konkretyzując zagadnienia, będziemy chcieli pozytywnie odpowiadać na wysuwające się pytania i zetrzeć rysę ogólnikowości z tych kilku uwag z konieczności — ogólnych.

W zeszycie obecnym zostały zgrupowane zagadnienia roli tradycji i indywidualności w kulturze, a więc dawnych i nowych czynników w jej dziejach.

Czym jest w historii kultury narodów wielka osobowość twórcza i co z niej zostaje po wiekach — oto jedno pytanie. Homer, Dante, Goethe — u nas jest to problemat Mickiewicza. A obok drugie pytanie: co jest żywe, a co martwe w tradycji, nie tylko jednostkowej ale i zbiorowej, jak zachowują długowieczność epoki i style. Zaraz po tym obraz poety-żołnierza-obywatela, który nie wielkością dzieł swoich, ale charakterem ich i stylem całego życia wyrastał na miarę historycznych wydarzeń. I potem znów zagadnienie indywidualizmu w podwójnym aspekcie: politycznym i historycznym. Raczej brak, niż nadmiar pełnych charakterów, silnych indywidualności — oto wynik tych rozważań. A wszystkie rozważania wychodzą z jednego założenia: — wewnętrznej wolności twórczej człowieka.

Z przesłanek tychże tradycji i zasad wybiegają w przyszłość plany rozbudowy nauki i sztuki polskiej wobec nowych sytuacji w Europie. A jednocześnie pada wzrok w przeszłość naszą, gdy ważyły się w historii elementy siły i słabości, rozróżniając siły, które działały przez dziesiątki lat i przez całe stulecia.

Wreszcie uwagi zebrane z czasopism polskich i obcych ukazują, jak w wielu narodach pojawiają się podobne problemy. Równie bowiem badanie minionych kultur, jak analizowanie współczesnej, jak rozważanie ogólnych a podstawowych zasad jest dzisiaj — inaczej może niż w wieku XIX — przede wszystkim pracą glosatorską nad istotną treścią życia narodów i ludzi, życia w swej najgłębszej głębi pełnego wciąż tych samych tajemnic i prawd, ukrytych za symbolami rzeczywistości.

Tadeusz Makowiecki



Prenumeratory GLOSS mogą otrzymywać wydawnictwa Instytutu z 30%
zniżką przy zakupie w biurze Instytutu

Wyszedł z druku i jest do nabycia w Księgarniach i w lokalu Instytutu

Tom XI Dzieł Zbiorowych S. Brzozowskiego

— SAM WŚRÓD LUDZI —

I

KSIĄŻKA O STAREJ KOBIECIE

Cena 8 zł.

Poprzednio wyszły i są do nabycia:

Tom IV: Kultura i Życie. — Tom VI: Współczesna powieść i krytyka. —

Tom VIII: Legenda Młodej Polski.

W pierwszych dniach lipca r. b. ukaże się Rocznik Literacki
za rok 1938 (tom VII). — Cena 10 zł.

KULTURA I NAUKA

Tom prac zbiorowych. — Wydawn. Kasy im. Mianowskiego.

Cena 6 zł.

Do nabycia w Księgarni Kasy im. M. — Pałac Staszica.

Artur Górski: SAGA O GISLIM — i inne sagi islandzkie. — Cena 5 zł.

" " GLOSSY O LUDZIACH I IDEACH. — Cena 4 zł.

Do nabycia w lokalu Instytutu i w Składnicy Księgarskiej Jerzy Nowicki,
Warszawa, Krakowskie Przedmieście 17.

NAUKA POLSKA

JEJ POTRZEBY, ORGANIZACJA I ROZWÓJ

Redaktor: Stanisław Michalski. — Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego.

Wyszedł tom XXIV. — Stron 589. — Cena 12 zł.

Sejmowe wydanie

DZIEŁ WSZYSTKICH ADAMA MICKIEWICZA

16 tomów wielkiej ósemki, tomy po 30 do 40 arkuszy.

Cena tomu w prenumeracie 6 zł.

Dotąd wyszło tomów osiem. W druku trzy tomy.

Skład główny: Księgarnia Kasy im. Mianowskiego

Warszawa — Pałac Staszica.

80.820 984/1
h
17/103

P.I.
1102

INSTYTUT POPIERANIA POLSKIEJ TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ

ZAWIADAMIA

że oddał Składnicy Księgarskiej JERZY NOWICKI,
Warszawa, Krakowskie Przedmieście 17, następujące
wydawnictwa na skład główny:

1. *Borowy W.*: Kamienne rękawiczki — inne studia
I szkice literackie cena 12.— zł.
2. *Czerny A. L.*: O wojewodzie Gwilemie " 4.— "
3. *Emerson R. W.*: Szkice " 8.— "
4. *Górski Artur*: Glossy " 4.— "
5. " " Saga o Gislím " 5.— "
6. *Kasprowiczowa*: Dziennik cz. I/II " 7.— "
7. " " cz. III/IV " 6.— "
8. *Kołaczkowski S.*: Ryszard Wagner jako twórca i teo-
retyk dramatu " 6.— "
9. *Kruszewska F.*: Twarzą na zachód " 1.50 "
10. *Lempicki Z.*: Literatura, poezja, życie " 1.— "
11. *Miciński T.*: Lucyfer " 6.— "
12. *Piechal M.*: Elegie całopalne " 2.— "
13. " " Garść popiołu " 2.— "
14. *Pigoń St.*: Zręby Nowej Polski w publicystyce W.
Emigracji " 1.20 "
15. *Rozwadowski J.*: Prawda życia " 4.— "
16. *Rybicki A.*: Kostium Arlekina " 4.— "
17. *Reutt-Witkowska Z.*: Zamek Swarożycza " 1.50 "
18. *Rocznik Literacki* za r. 1932, 1933, 1934, 1935,
1936, 1937 — 5 tomów po " 10.— "
19. *Suchodolski B.*: Studia nad humanizmem współczes-
nym. Irving Babbitt " 1.— "
20. *Scheler Max*: O rehabilitacji cnoty " 0.50 "
21. *Sygietyński A.*: Pisma krytyczne " 5.— "
22. *Kwartalnik MARCHOŁT*. R. I, II, III, IV i pół rocz-
nika V. Cena rocznika " 8.— "

Druk L. Bogusławskiego i Ski, Warszawa.