

ZESZYTY JAGIELLOŃSKIE

PISMO UCZNIÓW, NAUCZYCIELI I PRZYJACIÓŁ
LO im. KRÓLA WŁADYSŁAWA JAGIEŁŁY W PŁOCKU
NR 103 CZERWIEC 2015, PISMO UKAZUJE SIĘ OD ROKU 2000

**Międzyszkolny Klub Myśli Polskiej w Liceum im. Wł. Jagiełły
MŁODZIEŻOWY DOM KULTURY IM. KRÓLA MACIUSIA I
*GŁOŚNE CZYTANIE NOCĄ: 21 maja 2015 roku***



Stefan Kołaczkowski

*Urodzeni w niewoli - dzieciom Niepodległej
Polscy historycy literatury - część XX*

Państwo Elżbieta i Tomasz Zbrzezni oraz Wiesław Kopeć

Międzyszkolny Klub Myśli Polskiej

w Liceum Ogólnokształcącym im. Władysława Jagiełły
Młodzieżowy Dom Kultury im. Króla Maciusia I

zapraszają nauczycieli, uczniów plockich szkół ponadgimnazjalnych, pracowników administracji oświatowej, ludzi kultury i wszystkich zainteresowanych do udziału w wielkim eksperymencie dydaktycznym pod nazwą

Urodzeni w niewoli – dzieciom Niepodległej POLSCY HISTORYCY LITERATURY

Opis eksperymentu:

1. Zostanie zorganizowanych kilkanaście seansów „Głośniego czytania nocą” pod wspólnym tytułem **POLSCY HISTORYCY LITERATURY**.
2. Spotkania odbędą się w okresie od października 2009 roku do stycznia 2012 roku lub dłużej. Intencją jest, ażeby uczeń rozpoczynający naukę w liceum we wrześniu 2009 roku, mógł w czasie 5 kolejnych semestrów uczestniczyć w całym cyklu.
3. Tym wyróżnionym spotkaniom „Głośniego czytania nocą” będzie patronowało hasło-idea: **URODZENI W NIEWOLI - DZIECIOM NIEPODLEGŁEJ**.
4. Czytać będziemy **gigantów polskiej historii literatury urodzonych przed umowną datą 11 listopada 1918 roku, to znaczy tych uczonych, którzy całkowicie zostali ukształtowani jeszcze pod zaborami lub w dwudziestoleciu międzywojennym**.
5. Seanse trwające 2 x 45 minut "czystego czytania" kończone będą 45-minutową dyskusją z intencją przeniesienia jej dalszego ciągu na zajęcia szkolne.
6. Teksty czytane w MDK-u będą się ukazywały w **Zeszytach Jagiellońskich** i będą stanowiły rosnący systematycznie **INTERNETOWY RETRO-PODRĘCZNIK DO JĘZYKA POLSKIEGO** (http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nrxx.pdf).

Komentarz:

Podjmiemy próbę oddziaływania na współczesnego ucznia tekstami napisanymi przez ludzi o zupełnie innej wrażliwości narodowej i literackiej, żyjących w zupełnie innych warunkach społeczno-politycznych. Jednocześnie tekstami o wyjątkowej wartości. Niezależnie od oficjalnego nurtu szkoły zmierzającego do maturalnego „testu na punkty” podejmiemy próbę zrobienia tego, co zawsze w Polsce było celem edukacji polonistycznej, a obecnie przestało być ważne.

Zeszyty Jagiellońskie. Pismo Uczniów, Nauczycieli i Przyjaciół Liceum Ogólnokształcącego im. Króla Władysława Jagiełły w Plocku

Redakcja: ul. 3 Maja 4, 09 – 402 Płock; <http://www.jagiellonka.plock.pl>; (024) 364-59-20

lwjszkola@jagiellonka.plock.pl;

Opiekun merytoryczny projektu: Tomasz Zbrzezny. Opiekun zespołu: Wiesław Kopeć, wkopec1@wp.pl

Zespół redakcyjny: członkowie Międzyszkolnego Klubu Myśli Polskiej.

Urodzeni w niewoli - dzieciom Niepodległej. POLSCY HISTORYCY LITERATURY

**Wielki projekt edukacyjny realizowany w Liceum
Ogólnokształcącym im. Władysława Jagiełły
w Płocku w latach 2009-2015**

**Wypracowane materiały ukazały się na łamach
szkolnego czasopisma „Zeszyty Jagiellońskie”
i stanowią, wraz z materiałami z cyklu
„Klasyki historiografii polskiej”, treść
„Retropodręcznika do języka polskiego i historii”**

23 października 2009 - autorzy urodzeni do roku 1830 (ZJ nr 37) część I

- a) Julian Bartoszewicz 1821 - 1870.
 - b) Antoni Małecki 1821 - 1913.
 - c) Julian Klaczko 1825 - 1906.
 - d) Władysław Nehring 1830 - 1909.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr37.pdf

11 grudnia 2009 - autorzy urodzeni do roku 1846 (ZJ nr 40) część II

- a) Stanisław Tarnowski 1837 - 1917.
 - b) Józef Tretiak 1841 - 1923.
 - c) Bronisław Chlebowski 1846 - 1918.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr40.pdf

19 lutego 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 42) część III

- a) Piotr Chmielowski 1848 - 1904.
 - b) Ignacy Matuszewski 1858 - 1919.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr42.pdf

21 maja 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 44) część IV

- a) Aleksander Brückner 1856 - 1939.
 - b) Antoni Mazanowski 1858 - 1916, Mikołaj Mazanowski 1861 - 1944.
 - c) Wilhelm Bruchnalski 1858 - 1920.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr44.pdf

23 września 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 46) część V

- a) Józef Kallenbach 1861 - 1929.
 - b) Gabriel Korbut 1862 - 1936.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr46.pdf

25 listopada 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 49) część VI

- a) Aureli Drogoszewski 1863 - 1943.
 - b) Stanisław Windakiewicz 1863 - 1943.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr49.pdf

10 marca 2011 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 53) część VII

- a) Ignacy Chrzanowski 1866 - 1940.
 - b) Wilhelm Feldman 1868 - 1919.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr53.pdf

19 maja 2011 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 57) część VIII

- a) Konstanty Wojciechowski 1872 - 1924.
 - b) Stanisław Dobrzycki 1875 - 1931.
 - c) Eugeniusz Kucharski 1880 - 1952.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr57.pdf

16 czerwca 2011 - nauczyciele akademicy pani Profesor Zofii Sękowskiej (ZJ nr 59) część IX

- a) Bronisław Gubrynowicz 1870 - 1933.
 - b) Manfred Kridl 1882 - 1957.
 - c) Józef Ujejski 1883 - 1937
 - d) Zofia Szmydtowa 1893 - 1977.
 - e) Zygmunt Szweykowski 1894 - 1978.
 - f) Konrad Górski 1895 - 1990.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr59.pdf

20 września 2011 - Lucjusz Komarnicki 1884-1926 (ZJ nr 60) część X

http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr60.pdf

15 grudnia 2011 - ambasadorzy polskości (ZJ nr 64 i 66) część XI

- a) Adam Mickiewicz 1798 - 1855.
 - b) Manfred Kridl 1882 - 1957.
 - c) Czesław Miłosz 1911 - 2004.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr64.pdf
http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr66.pdf

19 lutego 2012 - w 200 rocznicę urodzin Zygmunta Krasińskiego (ZJ nr 70) część XII

- a) Adam Mickiewicz 1798-1855.
 - b) Stanisław Tarnowski 1837 - 1917.
 - c) Józef Kallenbach 1861 - 1929.
 - d) Konstanty Wojciechowski 1872 - 1924.
 - e) Henryk Galle 1872 - 1948.
 - f) Manfred Kridl 1882 - 1957.
- http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr70.pdf

17 maja 2012 - Waław Borowy 1890 - 1950 (ZJ nr 72) część XIII

http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr70.pdf

22 listopada 2012 - Juliusz Kleiner 1886 - 1957 (ZJ nr 80) część XIV

http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr80.pdf

19 stycznia 2013 - Ignacy Chrzanowski 1866 - 1940 (ZJ nr 81) część XV

http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr81.pdf

25 kwietnia 2013 - Stanisław Pigoń 1885 - 1968 (ZJ nr 83) część XVI

http://www.jagiellonka.plock.pl/gazetka/zj_nr83.pdf

26 września 2013 - Konrad Górski 1895 - 1990 (ZJ nr 87) część XVII

http://www.jagiellonka.plock.pl/pdf/zeszyty/zj_nr87.pdf

13 lutego 2014 – Zygmunt Szweykowski 1895 - 1990 (ZJ nr 92) część XVIII

http://www.jagiellonka.plock.pl/pdf/zeszyty/zj_nr92.pdf

25 września 2014 – Ferdynand Hoesick 1867-1941 (ZJ nr 97) część XIX

http://www.jagiellonka.plock.pl/pdf/zeszyty/zj_nr97.pdf

21 maja 2015 – Stefan Kołaczkowski 1887-1940 (ZJ nr 103) część XX

Stefan Kołaczkowski (1887-1940)

- historyk literatury, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, więzień Sachsenhausen;

Stefan Kołaczkowski urodził się w Ujarzyńcach na Podolu. Jego ojciec był agronomem i dzierżawcą majątku. Rozpoczął naukę w szkole realnej w Warszawie, którą jednak musiał przerwać z powodu długotrwałej choroby. Następnie w 1905 r. został wydalony ze szkoły za udział w strajku szkolnym. Ostatecznie maturę zdał eksternistycznie w Kaliszu. W latach 1909-1911 zdobywał wykształcenie filozoficzno-estetyczne i psychologiczne na uniwersytetach w Lipsku, Berlinie, Fryburgu. Na uniwersytetach niemieckich był słuchaczem W. Wundta, H. Wolfflina, H. Rickerta, a w Paryżu H. Bergsona i P. Janeta. Po studiach berlińskich u A. Brucknera doktoryzował się 1914 na UJ u I. Chrzanowskiego na podstawie rozprawy *Estetyka Józefa Kremera*, a następnie pracował jako nauczyciel w gimnazjach warszawskich, zajmując się równocześnie twórczością krytyczno-publicystyczną i naukową. Habilitację uzyskał w 1928 r., od 1933 r. prof. historii literatury polskiej na UJ. Wspólnie z Waławem Borowym, a w latach 1922-23 samodzielnie redagował „Przegląd Warszawski”. W latach 1934-38 był redaktorem założonego przez siebie kwartalnika „Marchoła”. Pisywał też do „Wiadomości Literackich” (1925-1928) i „Drogi”. Po wybuchu II wojny światowej został aresztowany wraz z innymi naukowcami, a następnie wywieziony do obozów koncentracyjnych Sachsenhausen i Oranienburg. Zmarł z powodu ciężkiej choroby po uwolnieniu z obozu i powrocie do Krakowa (16 lutego 1940 r.).

Jego działalność intelektualna stała na pograniczu krytyki i nauki. Reprezentował tendencje antypozytywistyczne, zbliżając się do metod zaczerpniętych z neoidealizmu niemieckiego, m.in. Diltheya. Odwoływał się także to myśli Stanisława Brzozowskiego i personalizmu. Był znawcą literatury Młodej Polski, krytykiem literatury współczesnej, okazjonalnie sięgał do epoki romantyzmu. Celował w sztuce portretu lit., bądź doprowadzonego do rozmiarów monografii (*Stanisław Wyspiański. Rzecz o tragediach i tragizmie* 1923, *Twórczość Jana Kasprowicza* 1924), bądź mającego wygląd zwartej ujęcia syntetycznego (*Dwa studia. Fredro - Norwid* 1934, *Mickiewicz jako człowiek*, wyd. 1936 jako przedmowa do t. 13 *Dzieł wszystkich poety*). Z zamierzonej monografii S. Brzozowskiego zdołał ogłosić jedynie fragmenty (1938-39), wydał też kilka tomów jego *Dzieł wszystkich* (1936-38), opracowanych wspólnie z A. Górskim.

Z pisarzy obcych szczególną uwagą darzył K. Hamsuna (co wiązało się z jego głęboką znajomością Skandynawii), J. Conrada (poświęcił mu obszerne studium, druk. 1925 w „Przeglądzie Współczesnym”) i R. Wagnera (*Ryszard Wagner jako twórca i teoretyk dramatu* 1931). Obdarzony wrażliwością ideowo-społeczną, przychylnie i uważnie śledzący młody ruch lud., interesował się problemami kultury i oświaty ludowej. Bezkompromisowy polemista, przeprowadził jako red. „Marchoła” szereg głośnych kampanii publicystycznych, m. in. w sprawie reformy uniwersyteckiego nauczania polonistycznego i organizacji kultury w Polsce, wystąpił też z ostrym atakiem skierowanym przeciw formalistycznym kierunkom w badaniach lit. i ich gł. rzecznikowi, M. Kridlowi (*Bilans „estetyzmu”* 1937). Liczne polemiki wywołał również surowy w sądach zarys pol. twórczości lit. okresu 1919-30, ogłoszony jako dopełnienie *Współczesnej literatury polskiej* W. Feldmana (wyd. 8 1930). Oparte na głębokiej kulturze filozoficznej stanowisko metodologiczne Kołaczkowskiego wyrastało z tendencji antypozytywistycznego przełomu w humanistyce europejskiej, a zwrócone było zarówno przeciw tradycyjnej szkole badań filologiczno-genetycznych, jak przeciw współczesnym kierunkom absolutyzującym estetyczną autonomię literatury. Głównym przedmiotem zainteresowań K. były wybitne osobowości twórcze: rekonstrukcję ich cech duchowych utrwalonych w dziele lit. uważał za podstawowe zadanie postępowania badawczego, w którym naczelną rolę wyznaczał postawie intuicyjnej i wartościującej ocenie ideowo-moralnej.

W 1968 Stanisław Pigoń wydał *Pisma wybrane* Stefana Kołaczkowskiego (studia o romantykach, modernistach i literaturze międzywojennej). **Ważniejsze prace:** *Estetyka Józefa Kremera* (1914), *Stanisław Wyspiański. Rzecz o tragediach i tragizmie* (1922), *Twórczość Jana Kasprowicza* (1924)

Dzieje Katedry Historii Literatury w Uniwersytecie Jagiellońskim
Zarys monograficzny
Księga zbiorowa pod red. Tadeusza Ulewicza. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966

O STEFANIE KOŁACZKOWSKIM

Stefan Kołaczkowski (ur. 1887) złożył podanie o habilitację 1 kwietnia 1927 roku, ale dopiero w następnym roku dopuszczono go do przewodu habilitacyjnego na podstawie rozprawy *Twórczość Jana Kasprowicza* (wyd. w Krakowie 1924) wraz z dołączoną drugą pracą: *Stanisław Wyspiański, rzecz o tragedii i tragizmie* (Poznań 1923). Oceniającymi byli: Chrzanowski, Windakiewicz i Rubczyński, ostatni w zakresie zagadnień filozoficznych i estetyki.

Kołaczkowski, usunięty z VI klasy rządowego gimnazjum realnego w Warszawie za udział w strajku szkolnym (luty 1905), uczył się do matury prywatnie w Warszawie i we Lwowie, jako eksternista złożył egzamin dojrzałości w Kaliszu w 1907 i w tymże roku zapisał się na wydział filozoficzny uniwersytetu w Lipsku; stąd przeniósł się do Fryburga, gdzie studiował filozofię i psychologię.

Od r. 1911 zaczął studiować literaturę polską pod kierunkiem Brücknera w Berlinie, w r. 1913 zaś zapisał się na Uniwersytet Jagielloński i tu w 1914 uzyskał stopień doktora. Jego promotorem był Tadeusz Sinko, filolog klasyczny, ale równocześnie zasłużony badacz literatury polskiej, z tego tytułu powoływany często do komisji wydziałowych, do rygorozów oraz habilitacji polonistycznych. W latach 1914—1924 uczył Kołaczkowski w Warszawie w prywatnych gimnazjach żeńskich i na kursach pedagogicznych dla kobiet; w 1924/25 przebywał w Paryżu w celach naukowych, po powrocie był przez r. 1925/26 nauczycielem w Państwowym Gimnazjum we Włocławku, z początkiem roku szkolnego 1927/28 uczył kilka tygodni w Gorlicach, potem od listopada 1927 do 1928/29 w Seminarium Nauczycielskim Męskim w Krakowie. Mieszkając w r. 1928 w Wieliczce uczył tam krótko w Seminarium Żeńskim, do likwidacji tej szkoły.

Kolokwium habilitacyjne Kołaczkowskiego odbyło się 15 czerwca 1928, a wykład na temat *Charakterystyka Fredry* wygłosił kandydat 19 czerwca. „Veniam legendi” przyznano mu 28 czerwca tegoż roku. Jako docent wykładał Kołaczkowski na Uniwersytecie Jagiellońskim od r. 1929/30; mówił o Conradzie, Dygasińskim, w latach następnych o Fredrze, Orzeszkowej, o Wyspiańskim i modernizmie. Miał zwyczaj nawracania po pewnym czasie do tych samych autorów, ale ukazywał ich za każdym razem w nowym świetle i w nowym ujęciu.

[...]

Kołaczkowski jeszcze jako docent, a później kontraktowy zastępca profesora, wyrażał prywatnie swój pogląd na tę sprawę [organizację studiów polonistycznych], gdyż rozumiał paradoksalną sytuację: widział, młodzież nie jest należycie odczytana, że nie wykazuje ogłady filozoficzno-estetycznej, ale i to rozumiał, że nie można w nieskończoność poszerzać specjalizacji na obu kierunkach. Nawiązywał ze słuchaczami prywatne rozmowy i żywo reagował na powtarzające się skargi: — Nie mamy czasu na czytanie lektury, bo przez pierwsze trzy lata studiów, a nieraz i dłużej, „wkuwamy” grekę, starocerkiewszczyznę, opisówkę i historyczną!

WYSTĄPIENIE KOŁACZKOWSKIEGO: WALKA O REFORMĘ

Po raz pierwszy miał okazję poruszyć publicznie tę sprawę w czasie dyskusji, jaka się wywiązała nad referatem wygłoszonym przez Jana Hulewicza pt. *Przebudowa studium polonistycznego w szkole średniej* [„Ruch Pedagogiczny” 1933, nr 2-3], która się przeciągnęła na trzy kolejne posiedzenia krakowskiego koła Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza (7 i 15 grudnia 1932 oraz 24 stycznia 1933). Na ostatnie z tych posiedzeń zaproszono uczestników kursu dokształcającego dla polonistów, odbywającego się w tym czasie w Krakowie. Wtedy to wypłynęła i znalazła się po raz pierwszy w centrum dyskusji sprawa przerostu wymagań na kierunku językowym. Kołaczkowski, nazwał postępowanie językoznawców nieuzasadnionym imperializmem, a to doprowadziło do starcia z obecnym na posiedzeniu Nitschem, który z całą stanowczością uznał wymagania językoznawców za całkowicie uzasadnione.

Dyskusja ta wywołała żywe zainteresowanie wśród studentów sprawą ewentualnej reformy studiów, a Kołaczkowski po otrzymaniu nominacji na profesora nadzwyczajnego i pewny poparcia przeważającej większości młodzieży polonistycznej zwołał za pośrednictwem Koła Polonistów zebranie dyskusyjne w niedzielę 15 kwietnia 1934 roku w sali przy ul. Gołębiej 20, na które zaproszono grono językoznawców. Zagaili je we dwójkę z Pigoniem, domagając się w drodze polubownej umowy zniesienia ich prymatu i przestrzegania zasady równych praw, chociażby się to miało odbyć kosztem separatywnych przepisów dla obu kierunków. Według wyrażenia M. Rozwadowskiego chodziło więc o przeprowadzenie urzędowego rozwodu małżeństwa języka z literaturą zawartego w kościele filologii. Nitsch oczywiście odrzucił pozew rozwodowy i debata zakończyła się fiaskiem. Wtedy to Kołaczkowski, licząc na poparcie tych wszystkich, którzy dopominali się publicznie o podniesienie poziomu wiedzy absolwentów polonistyki, postanowił się odwołać do szerszej opinii i ogłosił dwa artykuły dyskusyjne.

Uogólniając wyjątkową sytuację, jaka się wytworzyła na polonistyce krakowskiej, wystąpił w nich przeciwko „imperializmowi językoznawców” i domagał się odrębnego programu studiów dla literatów, a odrębnego dla językoznawców. Argumentował przy tym, że

d o n i o ś l e j s z e znaczenie dla życia ma t r e ś ć literatury, a więc cała suma wartości i prawd, podnieć uczuciowych i wyobrażeń, niżli te wartości, jakie tkwią w odrębnościach składni, dźwięczności rymów itp. cechach formy językowej [...] Gdy zauważymy — pisał — że wskutek szybkiej demokratyzacji, znaczna większość studentów nie pochodzi ze sfer tzw. inteligencji i nie wynosi żadnej kultury z domu, tym pilniejszą staje się potrzeba wzbogacenia ich zasobów umysłowych pod względem t r e ś c i .

W tym celu polonista studiujący winien mniej czasu poświęcać gramatyce, a więcej naukom pomocniczym: historii, historii kultury, psychologii, filozofii, estetyce, socjologii, a więc dziedzinom rozszerzającym horyzonty myślowe. Jak już poprzednio wspomniano, z podobnymi żądaniami rozszerzenia kultury ogólnej polonisty występowało wielu. Kołaczkowski poszedł tą samą drogą. Jego osobiste zainteresowania sprawiły, że w swoich projektach rozszerzenia zbyt zwężonej specjalizacji studenta położył nacisk na filozofię, estetykę i literaturę powszechną.

Artykuły Kołaczkowskiego odbiły się szerokim echem wśród polonistów; ukazały się przecież w latach dyskusji nad reformą szkolnictwa średniego i szczególnie ożywionej polemiki, jaką prowadzono z językoznawcami z powodu dziewiątego wydania pisowni przez PAU. Zwoływano więc zebrania dyskusyjne na ten temat, poruszano go na zjazdach, w lalach następnych opublikowano w związku z tą sprawą wiele artykułów pisanych przez polonistów fachowców, a także przez młodzież studiującą, wygłoszono wiele odczytów. Językoznawcy z innych uniwersytetów nie brali zbyt serio wystąpień Kołaczkowskiego, które miały się odnosić do stosunków lokalnych na polonistyce krakowskiej. Na jego twierdzenia, że w pożyciu matrymonialnym językoznawstwo zahukiwało literaturę, która w tęsknocie wyciągała ręce do socjologa lub etnologa, odpowiadał H. Ułaszyn równie żartobliwą metaforą, że socjologia i etnologia współżyje równocześnie z językiem jako jego przyjaciółka, że wobec tego należy tu mówić nie o separacji, lecz o trójkacie małżeńskim.

Sprawa wkroczyła w końcu na tory urzędowe i Kołaczkowski z Pigoniem zredagowali na życzenie Ministra memoriał (10 kwietnia 1936), w którym szczegółowo uzasadniali potrzebę reformy. W r. 1937 poruszano tę sprawę w Ministerstwie na konferencji międzyuczelnianej, potem na posiedzeniach Senatu UJ. W rezultacie ogólnopolskiej dyskusji niektóre katedry, nie czekając na urzędową decyzję, redukowały na własną rękę przerosty językoznawcze; w Warszawie np. zniesiono lektorat greki dla studentów wybierających kierunek literacki. Językoznawstwo krakowskie z Nitschem na czele zajmowało pozycje nieustępliwe.

Kiedy sprawa się przeciągała, a nawet schodziła powoli ze szpalt czasopism, **Kołaczkowski** nieskłonny do kompromisów, pomny zresztą obietnicy, jaką złożył ongiś na zebraniu dyskusyjnym (15 kwietnia 1934), zdecydował się na krok radykalny, mianowicie na opublikowanie listu otwartego do ministra Świątosławskiego, w którym **zapowiedział rezygnację z katedry w wypadku, jeżeli do początku roku akademickiego 1938/39 nie będzie „postanowiona nowa, racjonalna forma studiów polonistycznych”**. Jego desperacki gest przyjęty został chłodno nawet przez tych, którzy, jak Zygmunt Łempicki, do niedawna jeszcze zdawali się solidaryzować z programem jego reformy. Na jego list otwarty odpowiedział b. instruktor ministerialny nauczania języka polskiego R. J. Kubiński i wezwał językoznawców do zabrania głosu. Przeciwko Kołaczkowskiemu wystąpili

J. Krzyżanowski i W. Doroszewski w artykułach dotyczących go osobiście. Zachęcony sprzyjającą atmosferą zdobył się teraz na replikę sam Nitsch i rozprawił się z Kołaczkowskim w obraźliwym artykule. Wskazywał przy tym na odwrotną stronę trudności polonisty:

Stale od 10 lat rezultaty wykazują, przynajmniej w Krakowie, że najtrudniejszym ze wszystkich jest pierwszy egzamin literacki, zwłaszcza jego część piśmienna, klauzurowa; jest to jedyny egzamin, przy którym procent padających zwykle wynosi połowę, nierzadko sięgając i trzech czwartych.

A nie było w tym przesady, bo faktycznie przy części klauzurowej tego egzaminu odpadało wielu, ci zaś, co szczęśliwie przebrnęli przez część pisemną, spotykali się z wieloma trudnościami przy ustnym.

Młodzież polonistyczna solidaryzowała się nadal z Kołaczkowskim i nadsyłała na jego ręce wyrazy poparcia. Walne zebranie Koła Polonistów w Poznaniu uchwaliło (23 stycznia 1938) rezolucję akceptującą w całości postulaty zawarte w liście otwartym do ministra oświaty, zapraszając autora tego listu do wygłoszenia w Poznaniu odczytu na temat reformy studiów polonistycznych. Koło Polonistów w Krakowie podjęło jeszcze jedną uchwałę (18 marzec 1938), której celem było

podniesienie poziomu studiów polonistycznych przez rozszerzenie wymagań z filozofii, estetyki jednej z literatur obcych (do wyboru), jak też i uwzględnienie socjologii lub etnologii (do wyboru) jako nauk pomocniczych.

Sam Kołaczkowski starał się zjednać dla sprawy szersze koła i w tym celu wygłosił w marcu tegoż roku odczyt w Związku Zawodowym Literatów Polskich w Warszawie, po którym zgromadzeni uchwalili dezyderat do Zarządu tej organizacji, by udzieliła prelegentowi poparcia w jego staraniach u sfer oficjalnych o zmianę planu studiów polonistycznych. Program Kołaczkowskiego poparł też J. N. Miller, opowiedział się za nim ponadto przedstawiciel szkolnictwa średniego Franciszek Bielak w osobno wydanej broszurze. Ale wszystkie te kroki miały wartość tylko moralnego poparcia.

Sam inicjator sprawy zaczynał obecnie rozumieć, że «dał się uwieść dyskusjom nad reformą i że zbyt zaufał domniemanej gotowości poparcia całej akcji przez tych, którzy deklarowali się początkowo po stronie jego poglądów. Obecnie stawało się jasne, że Ministerstwo nie ma ochoty wyciągać wniosków z lokalnego zatargu na polonistycę w Krakowie i że nie podejmie nawet kompromisowych posunięć w tej sprawie. Zbliżał się moment, kiedy b. redaktor „Marchołta” (odebranego mu zresztą niedawno) był zdecydowany ustąpić z katedry, chociaż życzliwi perswadowali mu, by tego nie czynił.

W kłopotliwej sytuacji przyszło pismo zredagowane przez kogoś życzliwego i rozsądnego z biura prezydiального Ministerstwa, obiecujące wznowienie całej sprawy po upływie roku, a wybuch wojny położył kres dalszym bojom o reformę studiów polonistycznych.

Stanowisko Kołaczkowskiego w czasie jego potyczek z językoznawcami uwypukliło sylwetkę osobistą inicjatora. Podzielał on przekonania wielu wykładających wtedy na wyższych uczelniach, którzy **ubolewali nad obniżeniem się poziomu kultury ogólnej młodzieży wstępującej na studia**. Zależało mu również na kształceniu wszechstronnych humanistów, którzy by się orientowali w pokrewnych literaturze dziedzinach wiedzy i umieli je przekazywać wychowankom szkoły średniej. Nowość jego wystąpienia polegała na bezpośrednim zaatakowaniu programu językowego polonistyki, który w Krakowie, według jego przekonania realizowano kosztem programu literackiego. Nie chodziło mu przecież o likwidację kierunku językowego, który miał dłuższą tradycję i był niezbędny poloniście badaczowi i nauczycielowi. Zamierzał on tylko sprowadzić to studium do wymiarów proporcjonalnych, zastąpić nadmiernie rozbudowany program gramatyki nauką o kulturze języka. Toteż przy innej okazji tłumaczył się:

Językoznawcy, jak podczas walki o reformę studiów, znów mnie nie rozumieją i znów będą mi imputować niechęć maniacką do tej dziedziny wiedzy, gdy mnie zawsze szło nie o językoznawstwo w ogóle, lecz o to, jaki kierunek myśli filozoficznej ono reprezentuje d z i s i a j.

Na zakończenie rzucmy jeszcze okiem na okoliczności, które zadecydowały o tym, że inicjatorowi bojów o reformę nie udało się przeforsować własnego programu. Otóż powiedzieliśmy już, że przepisy o egzaminach magisterskich pozostawiały uznaniu profesorów na poszczególnych

kierunkach zakres i wysokość wymagań oraz plany prac na seminariach. Dlatego wymagania przy egzaminach ze strony językoznawców nie wszędzie były tak wygórowane jak w Krakowie. Nie poparł więc programu reformy Kołaczkowskiego ośrodek warszawski, gdzie zespół językoznawców (Szober, Doroszewski, Słoński) wcale nie uchodził w oczach ich kolegów historyków literatury za postrach młodzieży polonistycznej. „Nie taki diabeł czarny, jak go malują — miał się wyrazić Doroszewski w odczycie, który na temat reformy wygłosił w Uniwersytecie w Warszawie (13 listopada 1934). Historycy literatury uczelni warszawskiej byli raczej zdziwieni atakiem Kołaczkowskiego, gdyż na swoim terenie nie doświadczyli hegemonii językoznawców. Wystąpili też solidarnie przeciw reformie studiów polonistycznych.

Tak więc o niepowodzeniu ofensywy prowadzonej przez Kołaczkowskiego zdecydował główny błąd strategiczny, mianowicie uogólnienie sytuacji, jaka się wytworzyła na jednej uczelni, krakowskiej. Innego rodzaju niedopatrzaniem był nieuzasadniony optymizm w ocenie towarzyszących tu okoliczności. W chwili kiedy Kołaczkowski przystępował do ataku, językoznawstwo krakowskie znajdowało się pod ostrzałem z powodu forsowanej reformy pisowni. Literaci z całej Polski protestowali wtedy przeciwko ortograficznej dyktaturze. Wolno się więc było spodziewać, że ci sami ludzie poprą projekt reformy polonistyki, projekt wymierzony przeciwko hegemonii językoznawców na uniwersytetach. Okoliczności zdawały się sprzyjać ofensywie. A tymczasem rachuby zawiodły i Kołaczkowski po niewczasie zrozumiał, że się przeliczył.

Odwaga, z jaką ośmielił się targnąć na uświęconą tradycją więzy literatury z językiem, pochodziła u Kołaczkowskiego stąd, że nie żywił on osobistego kultu dla autorytetów językoznawczego działu polonistyki i raczej nie miał zrozumienia dla praktycznej korzyści, jaką przynosi filologowi studium chociażby gramatyki historycznej. Podawał się za ucznia Brücknera, ale sam nie przeszedł przez żadną szkołę filologiczną, i to się odbiło na jego pismach, na metodzie wykładów uniwersyteckich i ćwiczeń, wreszcie nawet na jego pracy edytorskiej (Kasprowicz). Nie interesowały go zupełnie dociekania tekstologiczne i pod tym względem uzupełniał go doskonale Pigoń. Z przygotowania więcej estetyk niż historyk literatury, wyszkolony na filozofii niemieckiej, doskonale przy tym obeznany z nowszą literaturą polską i obcą, omawiał na swoich wykładach i ćwiczeniach problemy nie zawsze dostępne dla przeciętnego studenta polonisty, który był raczej przygotowany na interpretację faktów niezłożonych. Toteż na prowadzone przez niego zajęcia nie uczęszczano masowo. Zjawiała się za to stale dobrana grupa z kilkunastu osób, jako tako obeznanych z problematyką kategorii estetycznych, postaw moralnych i typów osobowości, i oswojona z trudną terminologią wysławiania profesora. Tych wybranych umiał on zawsze zainteresować i zawsze pobudzić do dyskusowania.

Bo Kołaczkowski dążył do reformy nie tylko samego programu studiów na polonistyce. Pragnął on także zmienić m e t o d ę dydaktyczną, Już w tatach dawniejszych pojawiały się projekty proponujące zastępować przeżywającą się formę wykładu uniwersyteckiego ćwiczeniami i seminariami. Wspomniany zaś IV Zjazd Kół Polonistycznych w Krakowie uchwalił w 1930 rezolucję, by

zwiększyć ilość ćwiczeń proseminaryjnych, przy równoczesnym zmniejszeniu ilości godzin wykładowych - a to w celu przeniesienia punktu ciężkości studiów z wykładów na ćwiczenia, które: a) dają możliwość poznania studenta przez profesora; b) skłaniają studenta do czynnego udziału w pracy, podczas gdy system wkładowy sprzyja biernemu tylko przyjmowaniu wiedzy.

Kołaczkowski popierał gorąco te żądania i w swoich projektach reformy studiów proponował tak samo ograniczenie wykładów, które należałoby „zredukować do tych wystąpień, kiedy profesor demonstruje swoją metodę”, a zwiększyć ilość ćwiczeń i seminariów. Sam jako docent chętniej prowadził konwersatoria niż wykłady, na seminariach zaś poddawał pod dyskusję czy to jakąś książkę, artykuł czy fragment rozprawy kogoś z uczestników; później oficjalnie ogłaszał ten nowy typ zajęć jako np. „dyskusje na temat niektórych dzieł wybitniejszych krytyków, poczynawszy od Juliana Klaczki do końca wieku XIX”.

Jego metoda dydaktyczna była odbiciem osobistych skłonności. Krytyk z powołania o zacięciu publicysty, pragnął rozwijać u swoich słuchaczy zmysł oceny zjawisk literackich i niejednokrotnie dawał do zrozumienia, że jest przeciwnikiem „szkolarskiej metody nauczania” na uniwersytecie, że pragnie zwalczać „ducha belferstwa”. W jego rozumieniu metoda szkolnego i pamięciowego odrabiania prowadzić miała do biernego przyswajania sobie przez studenta wiadomości

encyklopedycznych i gotowych formułek słownych, miała zaś hamować samodzielność sądów i myślenia. Praktykowaną przez siebie metodę dyskusji seminaryjnych popierał więc teorią o aktywizmie.

Wykładał zazwyczaj z pamięci, przewycięzając trudności wysłowienia zawsze zawilej problematyki, mimo to rzadko posługiwał się notatkami. Ale i prelekcję miał zwyczaj traktować jako zagajenie dyskusji, do której pod koniec wyzywał słuchaczy, a kiedy się trafił na sali ktoś odważniejszy, profesor się ożywił i z wyraźnym zadowoleniem wysłuchiwał zdań przeciwnych. Lepiej przysposobionych sam nieraz przed wykładem namawiał do zabrania głosu. Tym sposobem wykład zamieniał się u niego w rodzaj konwersatorium.

Lubił takie dyskusje. Był to przecie urodzony krytyk-publicysta o wyzywającym temperamencie, który narażanie się autorytetom uczynił pasją swego pióra. Zaczepny do zawadiactwa, lubił też być zaczepiany. Głośne były jego ostro zaczepne artykuły, jak np. felieton z okazji nagrody literackiej miasta Łodzi, w którym „napadł” na swojego kolegę Kadena Bandrowskiego, w latach późniejszych zaś na Kridla i Kleinera w „Marcholcie”. Na długi czas przed habilitacją zaczepił bez powodu, ale dotkliwie, Windakiewicza za jego metodę genetyczną i wpływoologiczną. Nie myślał wtedy jeszcze o habilitacji i nie przypuszczał, że dotknięty będzie właśnie referentem jego rozprawy. Nie puścił mu tego w niepamięć Windakiewicz i kandydat na docenta dłużej musiał czekać na ocenę swych prac przez urażonego profesora, który przez ten czas namawiał kandydata, by na pracę habilitacyjną wybrał sobie temat raczej z dawniejszej literatury, a potem w ocenie wytknął mu niestosowną i zawilą terminologię. Kiedy zaś później przypadło mu zasiadać z nim razem przy egzaminach końcowych, ograniczał swoją rozmowę do urzędowych formułek.

Jako egzaminator Kołaczkowski nie był łatwy. Wprawdzie „nie zahaczał” o szczegóły, ale za to „jeździł” po całej literaturze, a przy egzaminach końcowych wybiegał daleko poza zakres epoki, którą kandydat miał pogłębić. Nie należały do rzadkości pytania tego typu, jak np. wpływy Ibsena na literaturę polską, przekraczające zasób wiadomości kończącego studia.

Postulat rozszerzania wiedzy studenta realizował Kołaczkowski w praktyce. Przynosił osobiście książki z własnej biblioteki, namawiał do ich czytania, dosłownie wtykał lekturę do ręki studenta. Pod koniec roku alarmował na wykładach o zwrot w ten sposób wypożyczonych książek, chociaż, ze szkodą dla prywatnego księgozbioru, nie zawsze mu się udawało namówić do zwrotu zapamiętałych w lekturze czytelników.

Z PUBLICYSTYKI KOŁACZKOWSKIEGO

Nie ma ludzi. Garść refleksji („Marchołt”, styczeń 1935)

Nie ma ludzi – oto myśl, która się wciąż nasuwa. „Zdolny człowiek, ale nie umie sobie dobrać ludzi” – takie słyszy się co dzień utyskiwania. Te sprzeczne ze sobą zdania, raz stwierdzające brak ludzi, to znowu zakładające, że gdzieś w niewiadomej sferze ci ludzie się znajdują, zdają się jednak pozostawać z sobą w jakimś związku. Jakim?

Że Mikołaj I uskarżając się, „Niet ludziej”, sam sobie był winien, to nie ulega dla nas żadnej wątpliwości, ale nie stać nas na tyle konsekwencji, żeby zapytać, czy i my sami nie jesteśmy sprawcami tego stanu rzeczy.

A może by tak zrobić rachunek sumienia?

„Bogactwo świata stanowi właśnie ilość żyjących na nim oryginalnych jednostek. Dzięki jednostkom tym i ich dziełom świat jest właśnie światem, a nie pustynią...” - te słowa Carlyle’a cytował mi ktoś niedawno. Żyjemyż na pustyni? Redaktor pisma w dzisiejszych czasach miałby „niejakie poszlaki”, że tak jest. Dlatego też sam sobie na pytania odpowiada. Samotnikami jesteśmy, czy ślepcami, czy jedno i drugie, niewinnie cierpiącymi, czy sprawcami?

Nie mogę się uwolnić spod ucisku słów Marii Dąbrowskiej, rzuconych przez nią mimochodem w rozmowie na temat prasy. Brzmiały one mniej więcej tak: okropne to jest, że dziś wciąż ktoś kogoś demaskuje... Dąbrowska ma rację: to rzeczywiście straszne, rewoltujące do dna duszy i podrywające z miejsca jak klask policzka, jak krzyk „łapaj” w zamęcie ulicznym. Teraz przychodzą mi te słowa na myśl, jako odpowiedź: Tak, jesteśmy ślepy, nie widzimy ludzi, jakimi są: gdyby było inaczej, demaskowanie należałoby do wyjątków.

Czegóż zresztą dowodzi owa nieumiejętność dobierania sobie ludzi, jeśli nie tej samej swoistej ślepoty? Kimże jest bowiem ten, który nie widzi ludzi? Tym, co „patrzy wyżej”, ponad człowieka? Bywały jednak wieki, gdy właśnie patrząc wyżej, odnajdywano we wspólnocie, której spójnią była miłość, drogę do duszy ludzkiej, bywały czasy, gdy, patrząc w naród, znajdowano sprzymierzeńców i braci „w sprawie”.

Zanik organu widzenia dusz ludzkich przychodzi tylko wtedy, gdy ludzi traktuje się stale jako funkcje lub narzędzia.

Twierdzenie, że można być wielkim człowiekiem i nie znać się na ludziach, trzeba zaliczyć do szkodliwych niezmiernie przesądów; podobnie jak ten, że można być dobrym krytykiem nie odkrywając niedocenionych lub nieznanych twórców, albo dobrym nauczycielem nie znajdując godnych zajęcia się nimi uczniów.

Dar widzenia ludzi osiąga się tylko przez własne życie duchowe, a bogactwo własnych „możliwości” jest zawsze gwarancją odgadywania i odnajdywania najniepodobniejszych nawet do odkrywców natur.

Dlatego **po wsze czasy wielcy poeci byli znawcami i sędziami dusz**. Dziś wydaje się to już zamierzchną legendą, ale wszak i poprzednia generacja wielkich pisarzy wyraźnie to za najwyższy atrybut swego geniuszu uważała.

Hamlet – sędzia i odgadywacz tajemnic sumienia – nie tylko „był w modzie”, ale stać nas było na pogłębienie go: niezbitym tego dowodem interpretacja Wyspiańskiego. Pokazał on nie tylko pasowanie się dusz i zwycięstwo duszy wielkiej; pisząc o genezie postaci Laertesza w dramacie Szekspira, przyjął za założenie, że każdy twórca ma nieomylnie, arystokratyczne wyczucie hierarchii dusz ludzkich. Przepojone nim jest zresztą całe studium Wyspiańskiego.

I pojawił się nowy Hamlet – Nagel w „Misteriach” Hamsuna, co przenikał dusze na wskroś, wołał o miarę najwyższą ducha, a tej szukał poza sferą „zwykłych wielkich ludzi”.

Jeżeli dziś jest inaczej, to ma to swoje całkowicie pochwytnie przyczyny; zbadawszy je, przekonamy się też, że niezajomość ludzi i brak ludzi jest w istocie swej tym samym kulturalnym zjawiskiem.

Jeden z głośnych w Europie eseistów, filozofujących na temat zagadnień kultury, **Ortega y Gasset**, napisał obszernie **studium o odhumanizowaniu sztuki dzisiejszej**, w tym właśnie widząc naczelną jej cechę. Rzecz ta, aczkolwiek spóźniona, bo ukazała się dopiero parę lat temu, a duchem należy do epoki przedwojennej, ciekawa jest o tyle, że ten autor-esteta, pieczętujący się Debussym, kokietujący salonową bezinteresownością w stosunku do ostatecznych wyników roztrząsania, a więc w zasadzie unikający stawiania kropek nad i, taki, mimo to, wyrok na dzisiejszych estetów i dzisiejszą „młodą” sztukę wypisał w tytule. Epigoni, mianujący się u nas awangardzistami, mogliby się pouczyć u tego estety w pełnym tego słowa znaczeniu, do jakich ostatecznych konsekwencji zmierza sprowadzenie sztuki na poziom przyjemnych wyrobów bez angażowania się duchowego.

Lecz „odhumanizowanie sztuki”, to już raczej symptom... braku ludzi, utrwalający tylko ten stan rzeczy i usiłujący utrwać.

Więcej powie nam **humanitaryzm współczesny, a raczej oba jego rodzaje**. Pierwszy to ten **typu osiemnastowiecznego, zapatrzony w abstrakcyjną ludzkość** i tracący z oczu człowieka, humanitaryzm, z którym walczyli wybitni humaniści, tacy np. jak Orzeszkowa i Conrad. **Drugi typ – nazwałbym go dla odróżnienia pacyfistycznym** – bo jest głoszony przez nich i przez sentymentalnych intelektualistów, wpaja nam cześć dla wszystkiego, co ludzkie i nawet arcyłudzkie... dlatego tylko, że jest ludzkim, tracąc z oczu wartość.

Parafrazując H. Massisa, który nazwał Anatola France’a „niełudzkiem humanistą”, moglibyśmy powiedzieć, że pierwszy typ dzisiejszego humanitaryzmu jest niełudzki. Drugi, jako czysto przyrodniczy, należałoby zwać biologicznym, czy animalistycznym.

Te dwa typy humanitaryzmu, z których jeden traci z oczu człowieka, drugi pomija wartości, mówią nam już nieco więcej o tym, dlaczego to, mimo peanów na cześć zwyciężającego humanitaryzmu – brak ludzi.

Jeszcze głębiej, ku najistotniejszym przyczynom poprowadzi nas słownictwo; mam na myśli wyrazy wstydlive, których się unika. Człowiek partii zachnąć się może, gdy powiem, że **słowo moralność przywrócił godność** wśród niektórych sfer, uważających się za postępowe, dopiero Marszałek Piłsudski. Tylko człowiek tej odwagi mógł to wbrew opinii zrobić, a dzięki autorytetowi – opornym narzucić. I on jednak odczuwał widać pewne skrępowanie, skoro użył słowa francuskiego, *morale*. Każdego uderzył chyba fakt, że wielu publicystów powojennych pisze wciąż *morale*, zamiast moralność, wskazując tym na inicjatora. Dopiero od niedawna pisze się znowu często i po polsku: moralność.

Zjawisko to bynajmniej nie jest odosobnione! Znamienne, że **Max Scheler** (znów pionier ruchu i człowiek bardzo śmiały) opublikował przed wojną rozprawę: „*Rehabilitacja cnoty*”; wskazując na wartości związane z pojęciem cnoty u starożytnych i w chrześcijaństwie, kończy wnioskiem, że karykatura, którą z cnoty zrobiło mieszczaństwo, nie powinna nas odstraszać od niej samej, bo cnota sama nie jest nic temu winna i niekoniecznie musi być brzydka – owszem, jest piękna. Niedawne to jeszcze czasy, kiedy wzmianki o moralności w krytykach literackich uchodziły za niezbity dowód braku znawstwa i braku kultury estetycznej.

Wśród ludzi, zaliczających się do nowoczesnych, podobny niesmak albo wręcz podejrzenie o pokątne „grawitowanie” ku partii Narodowo Demokratycznej budzi posługiwanie się słowem „narodowy” i „narodowość”. Najchętniej używa się słowa „nacjonalizm”, łącząc go z imperializmem, nietolerancją. Obok zrozumiałej społecznie i politycznie potrzeby podniesienia prestige’u i otoczenia glorią pojęcia państwa, buszowała dziecinna przekorność względem bogoojczyźnianych banałów i „wstydlivość” samego słowa. Stąd to publicyści wmawiali w nas, że tylko nacjonalizm może być imperialistyczny, nie kult państwa, nie bacząc na jaskrawe dowody czegoś wręcz przeciwnego w postaci dwóch największych imperializmów, złączonych właściwie z kultem państwa: w starożytnym Rzymie i nowoczesnych Niemczech.

Przez wstydlivość też uznaje dotąd wielu pisarzy i literatów sam postulat „kultury narodowej” za rodzaj „endeckiego” wymysłu, zagrażającego myśli nowoczesnej. I znów czynią to z pogwałceniem oczywistych prawd – jak gdyby sam **postulat kultury narodowej** nie był najskuteczniejszym środkiem przeniesienia punktu ciężkości, celu dążeń w te sfery, gdzie uduchawiają się uczucia narodowe, gdzie współzawodnictwo przybiera szlachetniejsze formy i zwycięstwa odnosi się nie szacherką polityczną i przemocą, lecz jedynym rzetelnym sprawdzianem sił – twórczością i zasobami ducha.

Zwracałem kiedyś w rozmowie uwagę jednemu z kolegów Żydów, który interesował się teoriami Freuda, czy nie przychodziło im – znawcom genezy zapomnień i utajonych niechęci do słów – na myśl, dlaczego im to, Żydom, właśnie potrzeba, aby tak przykre zagadnienie jak naród wcale nie istniało? Czy pomoże coś zamykanie oczu na niewątpliwe fakty? Był trochę zaskoczony moją otwartością. Nic dziwnego – nie tylko marzy się u nas o jakimś porozumieniu bez szczerości, która jedynie może być jej fundamentem, ale mimo ogłaszanego w triumfie unicestwienia pruderii, tyle fałszywych wstydlivów wciąż się kultuwuje: Wszak słowa moralność i narodowość z trudnością pokonywują „cenzurę”.

Przy takich „koniunkturach” wychowania jak wyżej omawiany humanitaryzm, przy wstydlivie: wartości, moralności, narodowości, więc najistotniejszych czynników, stanowiących osobowość, przy utrwalających ten stan rzeczy awangardzistach sztuki odhumanizowanej, któż by się mógł ludzi spodziewać?

Ubodzy rodzice nie marzą też wcale, by dzieci wyszły „na ludzi” – lecz żeby zostały inteligentami. Twory te, coraz mniej określone, stanowią prawdziwy kłopot dla socjologów, tym bardziej, że gwałtowny przyrost „inteligencji” (klasy) jest odwrotnie proporcjonalny do przyrostu „ludzi”. Nawet tym, którzy uparcie chcą być ludźmi, nie szczęści się, napotykać nieprzezwyciężone przeszkody. Ten bowiem, kto chce przekształcać życie, dzisiejszy człowiek czynu, to nowożytny Don Kiszot, który... sam staje się wiatrakiem. Ledwie zbliży się do góry zadań, już wciąga go w swe tryby młyn diabelski. Rosnące potrzeby społeczeństwa obracają wiatrak jego ramion coraz prędszej, coraz prędszej... Czasami zdaje się już niemożliwością w tym tempie żyć, myśleć, czuć, **funkcja wciąga go w siebie, człowiek redukuje się do niej**. Pozostaje mu tylko stać, wydawać rozkazy i przekazywać,

machać rękami – wiatrak! Wiatrak, czujący, że zapasów ziarna coraz mniej, że nie wystarczy i że diabelskiego wiru nic nie wstrzyma.

Obcowanie z ludźmi sprowadza się do salutowania w pośpiesznym spotkaniu szarż, polega na wręczaniu czy odbiorze ufności, godności, jakichś walorów – w mroku – komuś lub od kogoś bez twarzy, niewiadomemu, szarży, „słuchaczowi”. Dlatego tak łatwo o małe legendy, że nikt nikogo nie zna. Przyjechawszy po roku do miasta, gdzie się zostawiło znajomych, uczuwa się przede wszystkim badawcze spojrzenia. Później dopiero następuje pewne rozkrochmalenie – czasami już otwarte wyznanie: „mówiono żeś...”, albo „myślałem, że pan teraz...”. Każdy człowiek już jest małą, niepewną legendą: Witając należałoby wołać od proga: „jestem ten sam”.

Wobec komplikacji form życia, niektórzy wołają: trzeba uprościć, życie jest zbyt trudne, a to dlatego, że za dużo kultury, trzeba wrócić do bezpośredniości. I tu – znowu niebezpieczeństwo.

Bo tu w związku z tym hasłem **czyhają aż dwie siły na zatracenie człowieczeństwa**. I nie wiadomo, kto groźniejszy, czy ci, co dla uproszczenia **chcą ludzi skrócić o głowę albo o duszę**, (to łatwiej, tego wcale nie widać!), czy niektórzy „obrońcy”. Wszelkie bowiem trzymanie się pewnych, związanych ściśle z epoką akcesoriów kultury, przestarzałych a uznanych za „tabu”, uznawanie zawilości albo rusztowań dlatego tylko, że są trudno dostępne, za najskuteczniejszy probierz kultury, albo wręcz za wał ochronny przed nawałą nowych barbarzyńców – jest stokroć niebezpieczniejsze. To bowiem albo może utwierdzić idące masy w tym przekonaniu, że poza tymi formami nic nie ma, skoro one same przez się uważane są za cenne, albo może nakłonić je do zabójczego snobizmu w stosunku do pustych form, albo wreszcie może wręcz „ludzi nowych” rozwścieklić i napełnić przekonaniem, że cała kultura jest tylko tyle warta, co te, bronione przez nie wiedzących co czynią „strażników”, emblematy, i że do życia, do jego istoty, dotrze się, usuwając wszystko razem: nieistotne formy wraz z samą kulturą.

Wymieniliśmy tu parę przyczyn niedorozwoju osobowości, pokazaliśmy jeden spośród wielu istniejących czynników niwelowania osobowości i te niebezpieczeństwa, które leżą w płytko pojętej **dążności do uproszczenia** lub równie powierzchownej zachowawczości. Uczyniliśmy to po to tylko, żeby wykazać, że te tak na pozór dalekie sobie sprawy jeden mogą nasunąć wniosek, że istnieją możliwości i uproszczenia i pogłębienia zarazem.

Skupienie wysiłków w kierunku odrodzenia szeroko pojętej pedagogiki, akcentowanie mocne kształcenia charakterów zarówno jak zainteresowania w humanistyce problemem rozumienia nie tylko w znaczeniu intelektualnym, jednako są symptomatyczne, bo zdążają do tego samego celu: Odrodzenia człowieczeństwa i zdolności rozumienia tego, co ludzkie i co stanowi sens kultury, jej tworów i dziejów.

W obliczu dylematów: braku ludzi i uproszczenia „Marchoń” stawia też swój program „życia ułatwionego” – jak mniema jedynie realny: **WIDZIEĆ LUDZI**.

Paradoksem w tym programie jest jedynie to, że **by widzieć ludzi, trzeba wprzód mieć życie duchowe**, być człowiekiem, mieć wiarę w ludzi. Widzi się bowiem ludzi tylko osobą, z pomocą podstawianych elementów własnej duszy.

Realizacja tego programu spowoduje za to niezawodnie mnóstwo uproszczeń niewątpliwych: zredukuje ilość egzaminów, testów, kartotek tajnych i jawnych z personaliami, komedii i szantaży przedwyborczych, komisji kontrolujących, wywiadów dziennikarskich, biur, zawodów na ludziach, więc i rozwodów, krytyk i zawodowych komentatorów poezji, w ogóle wszelkiego drukowanego papieru. Kto ma bowiem dobre oczy, widzi – tak jak Marchoń – bez szkieł lepiej i wie, „co czajki a co orły”.

Program ten nie eliminuje jednak walki, przeciwnie, przewiduje wzmożenie pasowania się na dusze, na serca i na rozумы. A każdy Hamlet ze źle napisanej sztuki usłyszy (co Wyspiański każe mówić Szekspirowi): Idź, odtąd imię twoje będzie Laertes.

(Źródło: <https://magazynzapisz.wordpress.com/2015/02/27/stefan-kolaczkowski-nie-ma-ludzi-garsc-refleksji-1935/>)

O PROSTOCIE

Portrety i zarysy literackie, red. S. Pigoń, PIW 1968

[Rozważania programowe O *prostocie* stoją w związku z obmyśleniem zadań, typu i programu nowego czasopisma „Przegląd Warszawski”, redagowanego w ciągu dwu pierwszych lat przez Wacława Borowego, a wychodzącego nakładem Instytutu Wydawniczego „Biblioteka Polska” Artykuł pomieszczony był na czele zeszytu pierwszego (1921) jako pewnego rodzaju określenie postawy i wytycznych programu ideowego redakcji, powstał niewątpliwie w pewnej mierze z inspiracji (naturalnie z aprobatą) redaktora naczelnego. Kołaczkowski został zresztą niebawem współredaktorem (1922, z. 13—15), a wreszcie redaktorem naczelnym czasopisma (1923, z. 1—9). Pozycję tę wysunięto i tutaj na czoło ze względu na wypowiedziany w niej programowy, wyznawczy charakter, realizowany zresztą przez samego autora nie tylko w jego monografii o Kasprowiczu (1924), ale i w wystąpieniach krytycznych późniejszych, w których zapowiedziane tu wytyczne pobrzmiewają jako ton wyjściowy i przewodni.]

Na rzece mej, w wieczność płynącej,
Wspaniałe nie stoją mosty,
Kładka li z chwiejną poręczą,
Stawiał ją człowiek prosty.

Jan Kasprowicz, Księga ubogich, XLII

Z uznaniem mówimy o bohaterstwie bez gestu, o wspaniałomyślności bez dekoracji — odczuwamy więc w nich prostotę jako coś cennego. Podobnie też uważamy za postęp zanikanie pompacyjnych ceremoniałów w stosunkach pomiędzy ludźmi na różnych stopniach hierarchii społecznej. Nie zastanawiając się jeszcze czujemy, że ta **prostota nie wyłącza wewnętrznego bogactwa treści lub złożoności; ba, może nawet przeciwnie, świadczy o nich.** W tym znaczeniu **prostota nie jest tylko rodzajem formy: jest pewną treścią, pewną wartością moralną,** która może być postulatem dążeń. Ponadto bez głębszej analizy wyczuwamy, że taka prostota pozostaje w przeciwieństwie do innej wewnętrznej tendencji, związanej z kultem, uwielbieniem dla jakiejś rzeczy, uwielbieniem, które lubuje się w apoteozach i aureolach. **Jest też prostota negacją „falszywego wstydu”, ambicyjek, a pozostaje w jakimś pokrewieństwie z chrześcijańską cnotą pokory.**

Nie wierzymy już dziś, jak Sokrates, w możliwość uczenia cnoty. Ideałów, wartości nie można nauczyć, ale można nimi przejąć się samemu lub przejąć innych. **Zdolność do pewnej cnoty wynika z odpowiedniej postawy w obliczu wartości moralnej,** którą się ma przed oczyma duszy. Jak, fizjologicznie rzecz biorąc, jakaś postawa ciała polega na zmechanizowanym skoordynowaniu czynności różnych mięśni, tak i **postawa moralna** jest już zdobytym i „łatwym” (podświadomym) **wynikiem wielu różnych wysiłków moralnych.** Jak, nadając jakąś postawę naszemu ciału, mamy uprzednio psychiczny obraz tej „już gotowej” postawy — podobnie o postawie moralnej decyduje wyobrażenie pewnej wartości, ideału.

To, co nazywamy prostotą w znaczeniu wspomnianym na wstępie, **jest właśnie taką postawą moralną,** będącą rezultatem, a więc kompleksem wielu wysiłków moralnych. Dlatego też, by wniknąć w istotę tej postawy, to znaczy nie tylko przeżyć ją intuicyjnie, ale i pojąć ją rozumowo, trzeba zdać sobie sprawę z szeregu tych czynności moralnych, które się na nią składają, trzeba zdać sobie sprawę ze źródeł i intencji moralnych samej woli prostoty.

W postawę prostoty nie zawsze wszystkie składowe jej elementy wchodzi w tym samym ustosunkowaniu, może też niekiedy tylko kilka z nich wystarczyć do stworzenia tej postawy. My jednak tutaj nie będziemy wchodzić w „mechanikę” poszczególnych indywidualnych „prostych” postępków, lecz potraktujemy sprawę ogólnie.

Jednym z czynników tej postawy moralnej jest **pokora**. Pokora jest jedną z głównych cnót chrystianizmu. **Pokornym można być tylko wobec jakiejś wartości, którą się czi, a czcząc stawia ponad siebie**. Bardzo trafnie i bardzo pięknie scharakteryzował pośrednio wartość pokory Mickiewicz w swych lirykach rzymskich i w III części *Dziadów*. Pokora według niego wzbogaca, pokora daje widzieć więcej, niżli dane jest widzieć „mędrcom”. Rzecz zrozumiała: kto się za „mędrca” nie uważa, ten już horyzontem swoim przekroczył granice „mądrości”, bo zrozumiał ich — ograniczoność, i właśnie dlatego, że je przekroczył, dane mu jest więcej. Pokorny jest o tyle wyższy od nieznającego pokory, o ile jest wyższy człowiek widzący rzeczy, wobec których czuje się małym, od tego, co tych rzeczy nie widzi. Żyć stale w stanie pokory, to znaczy to samo, co trwać w niemej modlitwie do wartości.

Kto nie zna pokory, ten nigdy nic nie czcił. **Być pokornym to znaczy swoje ja i wszystkie tego ja sprawy stawiać niżej wobec czegoś adorowanego**. Człowiek prosty „nic z siebie nie robiący” pragnie, by przez prostotę płynącą z pokory odróżniona była wartość niższa jego osoby od wartości wyższej, która w nim jest lub której on służy. Prostota jest tu rodzajem kultu tej wartości i pewną rzetelnością w pokorze. Rzetelność ta wynika z obawy ubliżenia wartości wysokiej przez pomieszanie jej w oddawaniu czci z tym, co jest tylko przypadkowo z nią złączone, ale co samo przez się czi nie jest godne.

Wielki człowiek dlatego jest często prostym, że pokornie wobec wartości, którym służy lub które w sobie wyczuwa, podkreśla, inne rzeczy na cześć nie zasługujące. Nawet prostota środków artystycznych lub dyskretne ich tuszowanie u artystów, wcielających w formę wysokie wartości, jest pokorą talentu wobec tematu. W *Księgach narodu i pielgrzymstwa* na przykład lub w opowiadaniu Norwida *Czarne i białe kwiaty* spotykamy się z pokornym zrezygnowaniem z własnego stylu pisarskiego.

Przez pokorę przewycięża się ambicję i wstyd: „Ani mnie teraz moja małość wstydzi” – mówi w momencie pokory i prostoty Słowacki. — **Pokora, cześć, to znaczy uwielbienie i wstyd** są tak ze sobą związane i tak w źródłach pokrewne, że wypadnie nam tu wciąż, mówiąc o jednym z tych czynników postawy prostoty, dotykać innych.

By zrozumieć, czym jest przewyciężenie wstydu, musimy pierwej zrozumieć, na czym wstyd polega, a mówimy tu zarówno o wstydzie duchowym, jak i cielesnym. **Wstyd jest to jakby instykt samozachowawczy wobec tego, co chcielibyśmy ochronić od trywialnego ujęcia**. Wstydzimy się okazać to, dla czego chcielibyśmy zachować czar czy wdzięk, wstydzimy się przez obawę, by to, co uważamy za duchowe w swej istocie i niepochwytnie, nie było sprowadzone do kategorii czegoś pospolitego, ograniczonego, poziomego. Tak więc **wstydzimy się na przykład, gdy nas obsypują banalnymi pochwałami**, bo przez to nasz chwalony postępek sprowadzony zostaje do poziomu tych cnót i obowiązków, które uważamy za płaskie. **Najbardziej piekącego wstydu doznaje kobieta, gdy domyśla się niskiego, brutalnego spojrzenia na jej wdzięki**.

Dlatego też **wstyd pojawiać się może tylko tam**, gdzie jest możliwość takiej niepożądaney interpretacji: a więc tam, gdzie jakieś wartości i ich uroki przypadkowo albo naturalnie tyczą rzeczy pospolitych czy poziomych, lub tam, **gdzie mogą być pozory, że te wartości dadzą się całkowicie do rzeczy pospolitych i ograniczonych sprowadzić**. Zaraz tu wskażemy, że wstyd jest odruchowym, podświadomym czynnikiem kultu wartości, i to nam rzuci snop światła na jego istotę. **Występuje on tam, gdzie cześć dla wartości jest zagrożona**, lub tam, gdzie jest pragnienie stworzenia nimbu tajemniczości dla otoczenia rzeczy czczonej. A zachodzi, jakeśmy rzekli, specjalna obawa, gdy rzeczy czy wartości wysokie nieograniczone, niepochwytnie sąsiadują z pospolitymi, ograniczonymi, ziemskimi. Honor uczuciowy przez poczucie rażącej współmierności, jaskrawego nielicowania czegoś wysokiego, uduchowionego, nadziemskiego z czymś pospolitym, ograniczonym, trywialnym wywołuje wtedy odruch wstydu. Cześć pragnie wartości otoczyć aureolą, wynieść ponad sferę tego, co ludzkie, co przeciętne, co daje się pojąć. Wstyd, przysłaniając punkty zetknięcia rzeczy wysokich z poziomymi, dąży do ocalenia wysokich wartości i od profanacji.

Weźmy przykłady. Takie duchowe wartości jak **miłość erotyczna, uroki ciała**, są nierozzerwalnie — wraz z całą swą niepochwytną duchowością — związane z czymś ludzkim, ziemskim, powszednim i trywialnym. **Wstyd w tej dziedzinie będzie odruchem czci dla zachowania czaru niepochwytności, nieograniczoności**, a najbardziej wstydliwymi będą punkty zetknięcia źródeł duchowych wartości z materialnymi elementami. Kobieta piękna wstydzi się, by zachować

niepochwytność uroku, wznieść go w sferę rzeczy niedostępnych, to jest bardzo wysokich. Podobnie **pruderia przesadna**, brak prostoty w obejściu kobiet nieponętnych jest rodzajem sztucznego (przez akcentowanie wstydu) wywoływania wrażenia, że jakieś nieznane, niepochwytnie wdzięki kryją się poza tym, par force stwarzanym, nimbem tajemnicy. **Ludzie chcący zachować swój autorytet, powagę czy aureolę nadzwyczajności kryją się, wstydzą się swych codziennych prywatnych spraw**, bo to uczyniłoby ich bardziej ludzkimi, sprowadziło w oczach tych, w czyich tak widziani być sobie nie życzą, do poziomu zwykłych śmiertelników. Wstyd osłania nimbem momenty zetknięcia ich „stanowisk” lub czynów, widzianych jako uduchowione abstrakcje, z ich ludzką stroną istnienia. Moment czy punkt przejścia czegoś czysto duchowego, nieogarnionego w medium, ziemskie, będące jego formą, odczuwamy jako upadek, piętno poniżenia, a nawet negację tych wartości, które skądinąd są czysto duchowe, nieziemskie — i to stanowi, jeśli się wolno tak wyrazić, centrum przedmiotu wstydu.

Teraz będziemy mogli powrócić do głównego naszego zagadnienia. Otóż **na postawę prostoty składa się nieraz wysilek przewycięzania wstydu**.

Człowiek prosty nie osłania wstydliwie tajemniczością tego, co w nim jest ziemskie i ograniczone: owszem, okazuje to jawnie. Jeżeli otaczają go aureole sławy, umie je rozedrzyć jednym słowem i okazać, że wszystko, co mniemano niesłychanym i nadludzkim, jest ludzkie i proste.

Pobudki mogą być różne. Może to być pokora całej istoty człowieka wobec tej jednej wartości, która stała się źródłem kultu dla całej jego osoby; może to być rzetelność i miłość prawdy.

Ale to przewycięzanie wstydu, tego, co ziemskie, co ograniczone, może mieć jeszcze inne przyczyny. Mierny artysta otacza nimbem tajemniczości i kultem swoje środki i środki techniczne, boi się zdradzić źródeł swojej umiejętności i swej mocy. Ale wielki artysta jest przeważnie prostym: nie ukrywa swych błędów i braków i odsłoni bez wahania nawet wszystkie arkana swej sztuki. Podobnie kobieta świadoma swego uroku nie przywiązuje tej wagi do ujemnych stron swej urody czy toalety, nie przestrzega tak gorliwie tego, co uchodzi za wytworne, co nadaje pozory eteryczności i anielstwa — jest w obejściu prostą.

W jednym i drugim wypadku przewycięzanie czy w ogóle brak wstydlowości, brak troski o zachowanie w nieprzeniknionej tajemnicy tego, co stanowi piętno ziemskości, co mówi o ograniczoności jakiegoś dobra, świadczy o głębokim, choć może nieraz nieświadomym poczuciu, że posiadane wartości leżą wyżej i przeto ziemskości medium, w którym się przejawiają, nie jest w stanie ich obniżyć. U lichego artysty czy pospolitej kobiety cały czar leży w środeczkach: u wielkich artystów czy pięknych kobiet środeczki są najwyższym rusztowaniem otaczającym wartość. Takie proste odsłonięcie tego, co jest tylko ziemskim korelatem wyższych wartości, odsłonięcie, które nazywamy prostotą bycia, wznosi prostego człowieka w naszych oczach, bo wtedy czujemy, że te wartości nie mieszczą się w pierwiastku ziemskim, i dlatego świadomość związku z tym ziemskim pierwiastkiem nie jest w stanie ich obniżyć.

[...]

Mówiliśmy o różnych czynnikach prostoty, porównywaliśmy ją z różnymi przejawami i formami życia moralnego. Postawę życiową człowieka prostego znamionuje jeszcze jedna cecha w życiu wewnętrznym. Nazwać by ją można metaforycznie **konsolidacją**.

Bywa tak czasem w okresie zbliżania się, zżywania dwojga ludzi, przyjaciół czy kochanków, że niespodziewane walory przynosi, dłuższe rozstanie. W perspektywie czasu niktą powoli drobne a przerastające w odczuwaniu chwilowym istotną wartość radości obcowania lub tego obcowania starcia. Całe obszary życia ogarnia się w syntetycznym spojrzeniu, w którym objawiają się wyraźnie rzeczy trwałe, niktą efemerydy. Powoli, bo po czasie pewnym, a jakby nagle poczynają się tworzyć ogniska wartości jednego człowieka dla drugiego, w których zbierają się, czy z których promieniają inne drobne już sprawy. Cały związek jakby poczyna się opierać na tych kilku punktach ogniskowych. Jasne jest już i wiadome, czego czekać od siebie, co to się istotnie najwięcej podoba, co było urokiem czy goryczą chwili, a co zostało z tego niezmiennym. Po jakimś czasie wita się ta para ludzi z uśmiechem nieomylności co do niebie samych. Stosunek ich uległ wielkiemu uproszczeniu - skonsolidował się.

A teraz przyjrzyjmy się życiu moralnemu jednostki w okresie pełni dojrzałości. W tym okresie

przychodzi dziwne uczucie niechybności sądu, niby niechybności ręki wytrawnego strzelca. Rzeczy i prawdy poczynają się odgraniczać od siebie wyraźnie. To samo w sferze życia moralnego. W wyraźnej hierarchii układają się wartości życiowe i w ogóle wszelkie. „Nieomylnie” już odróżnia się istotne wartości od nieistotnych. To, co cechuje wiek męski, umiar, na tym polega. Umiejąc oceniać stosunek trudu do hierarchii wartości, nie wytacza się już — jak za czasów młodości — armaty na wróble ani nie porywa „z motyką na słońce”. Życie staje się jasnym, o wyrazistych konturach. Ale czymże to wszystko jest, jeśli nie skonsolidowaniem się życia, uproszczeniem? Wiekowi dojrzałości ta postawa prostoty, oczywiście relatywna w stosunku do lat młodości jest właściwa. Przestaje się szukać nadzwyczajności, a rzeczy powszednie nabierają głębi, czasami zastraszającej. Irytują koturny, irytują deklamacje i gesty, irytuje krzykliwość młodości — trzeba wtedy prostoty coraz więcej. Czemu to przypisać? Niewątpliwie temu, że jak w poprzednim przykładzie potworzyły się ośrodki, ogniska życia, które umożliwiły tę syntetyczną konsolidację. Ale to syntetyczne uproszczenie możliwe jest tylko wtedy, gdy są te ośrodki — wartości. A im subtelniejsze i zarazem mocniejsze, bo wtedy wyrazistsze poczucie hierarchii między wartościami, tym przejrzystsza, zwięźlejsza struktura syntezy wewnętrznej.

A więc osiągnięcie prostoty wewnętrznej jest równoznaczne z przejrzaniem wartości pewnej sfery, wtedy dostrzega się je i w banalnościach! Im większe, wyższe, bardziej wszechpochłaniające jest życie wewnętrzne wartości, tym wyższa, to znaczy, prostsza struktura życia, wyraźniejsze linie zasadnicze. Dlatego to wiek dojrzały jest wiekiem okrępienia.

Ta sama jest tajemnica tężyzny sztuki prymitywnej; tężyzna ta polega na śmiałym syntetyzowaniu, na mocnym akcentowaniu tego, co istotne, charakterystyczne. Dlatego też sztuka monumentalna, w najszerszym znaczeniu tego słowa, nie da się pomyśleć bez prostoty. Rzeczy wielkie mogą być akcentowane przez poniechanie; całkowite podporządkowanie mniejszych, nieistotnych.

Przykład konkretny, wzięty z życia wewnętrznego jednostki en bloc, uzmysłowi nam tę postawę moralną, którąśmy jako prostotę określili, wykaże, jak te drobne czynniki, o których tu była mowa, składają się na jedność. Nikt chyba ponad Juliusza Słowackiego nie będzie jaskrawszym i bogatszym przykładem: Któż bardziej miłował ongiś koturny, Kordianowy patos i słowo, piękne słowo — i któż silniej wszystko to w sobie skreślił?

Był czas, żem lęka! się pospolitości,
Jako święconej duch się lęka wody —

powiada Słowacki w *Beniowskim* o swoich młodych latach; marzył wtedy „wybrednie”, jak mówi, „w różach kolor czarny”. Z latami gust mu się uprościł:

Dziś uleczony na pół – lubię róże
Takie, jakimi je Bóg stworzył...

Ten zwrot do prostoty poczyną się powoli, ale w przedmowie do *Lilli Wenedy*, w *Beniowskim*, w *Złotej czasce*, w ogóle przed poznaniem Towiańskiego, już się prawie dokonał — w okresie towianizmu ukazują się w całej pełni.

W życiu wewnętrznym, w postawie prostoty Słowackiego znajdzie się wszystko, o czymśmy tu teoretycznie mówili: i przezwyciężenie wstydu małości, i pokorę, i poniechanie rzeczy zewnętrznych, i krystalizację wewnętrzną w okresie sięgania pełni dojrzałości, i wreszcie **podporządkowanie życia najwyższej wartości, która staje się rdzeniem całej przetworzonej struktury ducha**. Przykład życia Słowackiego jest szczególnie ważny jeszcze z jednego względu. Wartości, które w tej postawie prostoty osiągnął, są tak olbrzymie, że nie tylko sam poeta patrzył na dawne swe serce jak na „kawałek kolorowego szkieleka”, nie tylko jemu, ale i nam wszystkie poprzednie wartości jego życia wobec tych nowych, olbrzymich i nadludzkich, wydają się znikome, choć były tak niepoślednie. Powiedzmy brutalnie, ale szczerze o tej zmianie, jaka w nim zaszła: oto pretensjonalny, romantyzujący ongiś młodzieniaszek stał się świętym! Ten, którego wiatr niegdyś rozwiewał, stał się mocarzem siły nadludzkiej. Postępu w rozwoju, idącym poprzez tę formę dążenia do prostoty, nikt już nie zaprzeczy: Dlatego na żadnym innym przykładzie nie uświadomimy sobie jasno tego, co było przewodnią myślą niniejszych uwag, że postawa prostoty jest twórczą — oczywiście moralnie.

MICKIEWICZ JAKO CZŁOWIEK [1936]

[Rozprawa *Mickiewicz jako człowiek* napisana została w r. 1936 na użytek redakcji tzw. wydania sejmowego *Dzieł wszystkich* Adama Mickiewicza; pomieszczono ją tam w tomie XIII otwierającym dział *Listów* (Warszawa 1936). Ta jej z góry założona przynależność do materiału korespondencyjnego zaważyła też na dobraniu podstawy materiałowej i na sposobie ujęcia całości.]

Wiemy o tym dobrze, że proces wyrażania się osobowości w dziełach poetyckich jest mocno skomplikowany, że nie może być mowy o całkowitym utożsamianiu osobowości ujawnionej w dziele z osobowością konkretną twórcy.

Gdy więc ta osobowość jest sama przez się cenna, szukamy środków i dokumentów, które by nam pozwoliły ją w przybliżeniu skonstruować i odgadnąć jako wartość od dzieł odrębną.

Listy Mickiewicza z małymi wyjątkami nie posiadają wartości artystyczoliterackiej, są one przeważnie cenne jako środek poznania wielkiego ducha. Duch to jednak do wynurzeń i „szerokiego rozpisywania się” nieskory, jeśli więc cel: bliższe wniknięcie w jego indywidualność, ma być osiągnięty — trzeba czerpać i z innych dokumentów, znanych nam z życiorysu i bezpośrednich wypowiedzi poetyckich. Dlatego pisząc o Mickiewiczu jako człowieku nie będziemy się wyłącznie na listach opierać. Sądźmy przeciwnie, że w listach tego, co jest nie tylko dokumentem, ale i wyrazem, nie tylko faktem, ale i częścią jakiejś całości — co mieści poezję wielkiego żywota, choć nie było zamierzoną poetycką ekspresją.

KULT OSOBOWOŚCI A NASZ STOSUNEK DO MICKIEWICZA

Pierwszym ogólnym krytycznym pytaniem, jakie się nam, dzisiejszym pluralistom, nasuwa, jest to, czy słuszny jest monizm kultu? Czy wciąż „wielki pierwszy” ma pozostawać w pewnym sensie jedynym?

Na to pytanie dal nam już jednak odpowiedź z właściwym mu lapidarnym realizmem — sam Mickiewicz

Mieści się ona w zanotowanej przez Władysława Mickiewicza anegdocie:

„Historyk Henri Martin zaczął pewnego dnia dowodzić, że Ludwik Filip pod niejednym względem przewyższa Napoleona I. Ojciec mój zapytał go, czy gdyby ktoś nazwał go Napoleonem historyków, to by mu to pochlebiło? «Oczywiście» — odparł Henri Martin — «A gdyby kto nazwał pana Ludwikiem Filipem historyków, czy by pan był z tego dumny?» — «Jużci nie!» — mruknął H. Martin, który wówczas dopiero zrozumiał cel pytania.” [A. M., *Dzieła wszystkie*, t. XVI *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*, zebrał i oprac. S. Pigoń]

Wielki poeta czuł dobrze, że w ocenie osobowości nie idzie o tę lub inną zaletę, ale o całość. Całość jest tajemniczą, „irracjonalną” wartością osobowości — nie sumą cech.”

Jeśli współczesna nauka uważa jednostkę, traktowaną in abstracto, ze sztucznym pominięciem jej atmosfery duchowej i socjalnej, za fikcję — to nie można z poszukiwania tej fikcji czynić postulatu. A tak czynią ci, co chcą w Mickiewiczu poznać „człowieka żywego”, prywatnego i ocenić niezależnie od jego roli historycznej. Jedną z najistotniejszych cech twórcy jest wszak — twórczość. A ta mierzy się zasięgiem antycypacji, pozostających zawsze w stosunku prostym do zdolności recepcyjnych, wyczuwania tęsknot i ukrytych tendencji epoki. Do istoty więc osobowości Mickiewicza — tym samym i do jej oceny — należy i zdolność wyrażania tendencji swej epoki, a co za tym idzie, trwałego promieniowania w postaci sławy czy legendy.

Anegdota o Henri Martinie i Napoleonie zawiera więc również i odpowiedź na jedną z chimer nowoczesnego pseudorealizmu, mianowicie na poszukiwanie takiego Mickiewicza „żywego”, który byłby czymś zupełnie niezależnym od drugiego, mianowicie od tego Adama Mickiewicza, który był sławny i entuzjazmował ludzi.

Niestety, mieliśmy tylko jednego Adama Mickiewicza i człowiekiem żywym była właśnie ta tajemnicza całość. Sam fakt, że jakaś postać była ośrodkiem mitu, ma swe następstwa. Wielki człowiek nie jest tylko człowiekiem, ale legendą, która żyje. Treść jej narasta niby lawina przez to,

że wiążąc z nią nasze przeżycia i interpretując, pomnażamy jej bogactwo. Niekiedy imputujemy jej nasze osobiste odczucia, lecz czynić to jednak możemy zawsze w pewnych granicach. Sama zdolność promieniowania legendy wskazuje na pewną sumę utajonej energii, tkwiącej w tej postaci, na pewne konkretne przyczyny. W przeciwnym razie musielibyśmy przyjąć a priori nihilistyczną tezę, że każdy kult wielkości i każda sława polegają na nieporozumieniu i pomyłce. Legendy także są faktami - chociaż innego rzędu. Nie odrzucanie z góry legend, lecz zrozumienie ich źródeł jest jedynym dostępnym realizmem historycznym.

Powrót do oceny wielkiego człowieka oczami jego współczesnych, całkowite wyeliminowanie wartości, które narosły przez lata jego sławy i kultu, nieliczenie się z nimi — to rzeczy mało prawdopodobne. Jest to postulat tak wielkiego zmysłu historycznego, że graniczy z antyhistoryzmem. Zapewne nauka posługuje się często środkiem eliminacji. Czyż jednak badanie Napoleona lub Mickiewicza tak, jakby to nie był Napoleon lub Mickiewicz, ale „zwyčajny człowiek”, nie traci groteską? Czy nie byłoby to ciężeniem do prawdy przy pomocy sprzecznych z nią hipotez lub ostrożnością tak wielką, że aż wiodącą w drugą nieostrożność?

Postulat „realistycznej” rewizji wartości Mickiewicza, wyznawany jako sensacyjna zdobycz, zdradza nieświadomione wpływy. W nim odezwała się raz jeszcze zwyciężona hegemonia nauk przyrodniczych. Żądając realizmu, ma się na myśli postulat obiektywności, a tę pojmuje się na wzór nauk ścisłych, więc dąży się do wyeliminowania oceny i do bezstronnego podawania faktów. Ale metoda przyrodnicza, eliminując moment oceniania, stosowana w celu rewizji wartości osobowości, jest czymś w założeniu sprzecznym. Można ustalić bezstronnie jakieś zdarzenie czy wypadek; z życia poety, lecz na tym nie można poprzestać, bo zawsze idzie o zrozumienie jego znaczenia. A zrozumienie jest nieodłączne od interpretacji: *Si duo faciunt idem, non est idem*. Traktowanie faktu z życia Mickiewicza jako faktu z życia zwyčajnego człowieka nie tylko jest absurdem, ale groziłoby przyjęciem już z góry oceniającego — mianowicie degradującego — założenia.

Gdy zdamy sobie sprawę, że treścią naszego poznania w przeżyciach, czynach i twórczości Mickiewicza są wartości, wówczas zrozumiemy, że wykrywanie z przyrodniczą bezstronnością dokumentów z jego życia może być tylko środkiem. Intuicyjne wyczuwanie wartości przesądza już z góry o kierunku zainteresowań i badań, o tym, co ważne, co istotne, a co nieistotne. W każdym fakcie zawarta już jest jego teoria — stwierdził dawno Goethe. „Realistyczne przedstawienie” jest zawsze konstrukcją, mającą na celu ułatwienie, doprowadzenie do przeżycia i intuicyjnego wnikięcia w wartości. Jest zawsze wiązaniem poszczególnych cech w kompleksy, tłumaczeniem jednostkowych zjawisk w związku z całością i przez tę całość. Jest sztuką otwierania perspektyw z punktu widzenia szczegółu na całość i odwrotnie, umiejętnością gradacji światła i cieni w celu wskazania wzajemnego związku wartości i ich uhierarchizowania.

Prawdziwy realizm historyczny jest zgodny ze starym, na próżno kwestionowanym, stanowiskiem zdrowego rozsądku. Chronologiczna pierwszość Mickiewicza w rozwoju naszego wielkiego nowoczesnego piśmiennictwa jest integralną częścią jego wartości, mówi bowiem o stopniu jego twórczych zdolności. I my wbrew zakusom antyhistoryzmu nie zdołamy skoczyć w jego czasy intuicją anulując wszystko, co przez interpretację jego ducha i postaci narosło, i odnajdując „Mickiewicza żywego”. Żywy Mickiewicz jest znowu historycznym Mickiewiczem naszych czasów. Nie odkrycie „tamtego”, „prywatnego”, który żył kiedyś, ma dopiero przesądzać o tym, czy żywy lub martwy ma być teraz, lecz odwrotnie: stwierdzenie, w czym jest żywy teraz, czym był w historii, pozwoli się domyślać, czym był jako człowiek konkretny wówczas.

W tych niedawno minionych żądaniach „Mickiewicza żywego” kryła się znamienna sprzeczność: Chęć zdjęcia Mickiewicza z piedestału, osądzenia go jak zwykłego śmiertelnika mieściła podświadome założenie, że w nim jest miara miar człowieczeństwa. Pomijamy tu dozę nihilizmu, i przejściową rewolucyjną chęć „obalania starych bogów” i właściwą barbarzyńcom i dzieciom chętkę dotarcia do wnętrza skomplikowanego mechanizmu. Bo na dnie wszystkich sprzeczności było głębsze pragnienie: istoty człowieczeństwa, i trafny instynkt poszukiwania go właśnie w Mickiewiczu. Nie talent, nie głębia jedynie, lecz i bogactwo osobowości tłumaczy i usprawiedliwia całkowicie fakt, że pierwszym pytaniem w odrodzonej Polsce było: a Mickiewicz? Mojżeszem-li był tylko, który do ziemi obiecanej nie wejdzie, czy „prawem żywym”, i w jakim stopniu? Jak brak idealizmu pomieszano z historycznym przewyciężeniem romantyzmu, tak walkę z obłudnym tromtadrackim konwencjonalizmem i zainteresowanie osobowością zidentyfikowano z fałszywie pojętym realizmem.

Żywe i twórcze z tego chwilowego zamętu pozostało poszukiwanie człowieka, a raczej wartości - człowieczeństwa, niezależnej od uzdolnień, nimbu czy glorii. Przy czym ujawniła się jaskrawo prawda, że nowoczesny humanizm wytworzył sobie inny ideał człowieka, nie równoznaczny ze średniowiecznym ideałem świętego.

Dziwną „irracjonalną” wartością jest osobowość w ogóle. Wartość ta, jakżeśmy stwierdzili powyżej, polega nie na sumie zalet, choć jest od nich w dużym stopniu zależna, lecz na całości indywidualnej. Jedność wewnętrzna jest decydującym momentem przy ocenie osobowości. Osobowość pojmujemy jako strukturę opartą na hierarchizacji cech. Dlatego istnienie jakichś wad czy zalet samo przez się nie ma prawie znaczenia. Dopiero w odniesieniu do tych składników osobowości, które odczuwamy jako istotne — wady i zalety, w ogóle cechy, nabierają znaczenia. Osobowość wielka bez wad i usterek byłaby — wobec naszych wyobrażeń o człowieku — fikcją, a nasza myśl o wartości łączy się z instynktownym imperatywem jej istnienia. Wady nieistotne lub niewielkie odgrywają więc raczej dodatnią rolę w sensie poręczenia konkretności, „ludzkości” wielkiej postaci. W duchu zapewne tego realistycznego humanizmu mówiła pani de Staël, że „każdy ma wady swoich zalet”.

Ta jest więc zasadnicza różnica między cennością świętego a cennością osobowości wszczepianej nam przez nowożytny humanizm, że świętość pojmujemy jako doskonałość zupełną, a warunek kultu osobowości stanowi... jej ludzkość. Przemilczanie wad i wewnętrznych sprzeczności odebrałoby osobowości to, co stanowi jeden z integralnych elementów jej wartości: pełnię człowieczeństwa. Albo-też — i tak ma się rzecz z Mickiewiczem — miast podnieść, zubożyłoby jego wizerunek o najcenniejszy przymiot duszy, którym jest samo dążenie do doskonałości poprzez walkę z sobą samym i samoprzewyciężenie. „...im żołnierz czujniejszy i tęższy, tym częściej wódz go posyła na niebezpieczeństwa” — pisał poeta, siebie mając na myśli i swoje walki wewnętrzne, w liście do Hieronima Kajsiwicza i L. Rettla z 16 XII 1833 roku.

Kult osobowości polega więc na uwzględnieniu pełni człowieczeństwa z jej ułomnościami, rozterkami, tęsknotami, wzlotami i upadkami; na widzeniu wartości poprzez pryzmat człowieczej natury, w której się ujawniają, czy też na widzeniu osoby poprzez pryzmat naczelnych jej wartości — na czymś więc z bilansem wad i zalet, strat i zysków, zgoła niewspółmiernym. Ponieważ wszystko zależy od struktury całej osobowości, więc też nigdy z góry nie wiadomo, czy przemilczenie jakichś faktów, dotyczących czyjejś osoby, będzie zyskiem czy stratą dla jej ogólnej oceny. Raczej można przypuszczać, że — zawsze stratą, O ile idzie o osobowość bogatą, której wartość między innymi na tym bogactwie polega.

Nowoczesne pojmowanie świata pozostaje pod taką silną sugestią idei ewolucji, tak jest dynamiczne, że odbiło się to i na naszym szacowaniu duszy ludzkiej. Nie cechy statyczne, nie osobowość skończona, lecz dynamika jej rozwoju wydaje się nam „istotniejszą”. Kierunek dążeń, siły wiodące do zwycięstwa w walce człowieka z samym sobą oceniamy nie mniej wysoko niż cnoty przyrodzone. Znamienne dla naszych czasów są słowa jednego z filozofów i pedagogów, Sergiusza Hessena: „Prawdziwy biograf charakteryzuje osobowość swego bohatera pokazując nie tylko to, co ten bohater faktycznie zrobił, lecz i tę indywidualną powinność, którą miał do spełnienia, jak również i te indywidualne niebezpieczeństwa, które miał pokonać. Powinność nasza i nasze pokusy cechują nas nie mniej niż nasze czyny.”

Z tego stanowiska takie dusze jak Mickiewicza, które dochodzą do doskonałości poprzez zmaganie się z sobą, poprzez wzloty i upadki, nie tylko wydają się nam wiarogodniejsze psychologicznie, dostępniejsze i przez to odpowiedniejsze na wzór, ale w sile i tragizmie swej walki wspanialsze i bardziej porywające od spokojnej, wcielonej cnoty.

Drugim, nie mniej dziwnym paradoksem wielkiej osobowości, płynącym również z tego, że jej wartość nie jest abstrakcją, lecz promieniuje z istoty konkretnej — jest jej „wieczność”. Wieczna wartość osobowości to właśnie jej historyczność. Ponadczasowa trwałość, życie wielkiej postaci w historii nie polega bynajmniej na braku cech „czasowych”, wiążących ją z epoką, duchem jej czasu. Wielki człowiek, który by nie był człowiekiem ograniczonym warunkami swej epoki i sfery, jest nie do pomyślenia, byłaby to bowiem indywidualność... bez indywidualności. Odwrotnie, konkretna historyczność, zrośnięcie ze swoim światem jest gwarancją długowieczności i trwałości wpływu. Wielkie postaci są przeważnie wyrazem starej tradycji i profetyczne jednocześnie. Ale to dowodzi ich związania z życiem i czasem, nie oderwania. W tym znaczeniu rozumieć należy aforyzm Brzozowskiego: „Geniusz to maksimum zależności.” Bo twórczość nie znaczy niezależność,

a zależność nie oznacza jeszcze naśladowania.

Podobnie więc jak nasz psychologizm wytepił wiarę w absolutne cnoty i nakazał nam raczej czcić tę najtrudniejszą z doskonałości, bo związaną nierozzerwalnie z ułomną ludzką naturą, tak i nowoczesny historyzm czy jeśli kto woli: socjologizm oduczył nas ufać oderwanym od życia „idealom” i ponad czas swój wzgardliwie wynoszącym się indywidualnościami.

Wielkość chcemy widzieć ludzką, a „człowieka wiecznego” — ujmować historycznie.

Może podlegamy złudzeniu — zdaje się jednak, że zdobyliśmy się na ocenę Mickiewicza o tyle wszechstronną, że żadna z dziedzin jego działalności nie jest już niedoceniana.

Przewycięzenie pozytywizmu i rozbudzony zmysł dla życia religijnego powiodły do „rehabilitacji” Mickiewicza-towiańczyka. Czynna postawa w polityce i życiu społecznym końca XIX wieku wyraziła się nawrotem do idei i postawy Mickiewicza. Wojna nie tylko potwierdziła wiele przewidywań Mickiewicza, ale pozwoliła dowodnie stwierdzić, że jedynie realną była polityka jego i tych, którzy mieli odwagę ją kontynuować. Odwrót od jednostronnego „scjentyzmu”, zwrot do idealizmu, zwrot ku człowiekowi, powrót do wiary w ducha, coraz mocniej akcentowana dążność do oparcia fundamentów kultury na wartościach moralnych i duchowych nadają dziś prelekcjom paryskim Mickiewicza żywość nowoczesnej aktualności.

Wbrew próżnym obawom o obniżanie Mickiewicza — można śmiało powiedzieć, że nasza epoka jest właśnie czasem wszechstronnego kultu Mickiewicza, pogłębiania znajomości jego dzieł poetyckich, myśli i czynów.

Tylko że w bardzo złożonym dziś życiu społecznym rola wielkich ludzi jako źródła legend i mitów występuje mniej wyraźnie. Na przeszkodzie staje nasz intelektualizm i krytycyzm; tradycję swobodną zastępuje historiografia, kontrolująca, rozdrabniająca syntetyczne rysy w analizie i rekonstruuująca je wciąż na nowo. Tylko postaci współczesne, wyzwajające utajoną energię życia narodowego, wymykające się miarom i pojęciom utartym, wypromieniowują z siebie legendę. Ale w stosunku do przeszłości, dzięki coraz większemu wpływowi nauki na życie, jesteśmy raczej synami wieku niewiary i sceptycyzmu i nawołujemy raz wraz do przywrócenia „prawdy historycznej”. Taką chwilę przeżyliśmy i w stosunku do Mickiewicza. Jeśli postać jest istotnie wielka, „przewycięzenie legendy” oznacza zazwyczaj tylko to, że nastąpiła zmiana w odczuwaniu hierarchii wartości, że „punkt ciężkości”, wartość najistotniejszą upatrujemy gdzie indziej; znaczy więc, że odczuwa się jako leżącą głębiej i buduje się nową konstrukcję, ściślejszą, pozwalającą dotrzeć do jej głębi. Przy tym dawny kult przedstawia się jako bardziej zewnętrzny i powierzchowny.

Analiza i synteza, następujące po sobie na przemian, należą do stałych czynników tego rytmu, jakiemu podlega obcowanie z wielkimi postaciami przeszłości. *Legion* Wyspiańskiego i *Monsalwat* Artura Górskiego powstały także z walki o „prawdziwego Mickiewicza”, zrodził je rewolucyjny protest przeciw tym, filologiczno-przyrodniczą metodą pisanym, a nieraz i filisterskim książkom o Mickiewiczu, które nie czyniły zadość poznaniu wartości tkwiących w działalności i w ogóle w życiu wielkiego poety. Te symboliczne konstrukcje były i są realistyczniejsze od najskrupulatniejszego zbioru faktów biograficznych i komentarzy filologicznych o tyle, że wydobywały i ukazywały wartości najistotniejsze, że pozwoliły rozumieć związek wzajemny poezji i czynów Mickiewicza. A najważniejszą prawdą o jakiejś osobowości jest ta, która pozwala rozumieć ją jako całość. Organiczną jedność osobowości oddaje najlepiej ta konstrukcja, która sama ma cechy organiczności, a taką jest dzieło sztuki, a przede wszystkim symbol.

W tym znaczeniu nie ma dzieła prawdziwiej ujmującego tragizm losu i wodzostwo Mickiewicza nad *Legion* Wyspiańskiego, gdyż mamy tam więcej niż fakty: mamy związek zewnętrzny i sens wewnętrzny faktów.

Ale gdy nas nie stać na syntezę mającą cechy całości organicznej, musimy ograniczyć się tu do szeregu aspektów na organizację duchową Mickiewicza. Punktami widzenia, z których takie aspekty się otwierają, mogą być albo jakieś zagadnienia, albo jakieś znamienne rysy indywidualności. Obieramy więc ten sposób przedstawiania w naszym szkicu. Zapewne, szereg aspektów — to nie wizerunek, ale może służyć za środek i łącznie z lekturą pism samego poety może sprzyjać powstaniu wyrazistszego wizerunku w duszy czytelnika.

STOSUNEK MICKIEWICZA DO LUDZI

Najbardziej popularny sposób sądzenia o ludziach polega na rozpatrywaniu stosunku charakteryzowanej osoby do innych ludzi. Mówi się na przykład: „jest to człowiek ludzki”, a to wystarcza za charakterystykę. Jest w tej tradycji wielka słuszność. Trzymanie się jej tutaj uzasadnione jest tym bardziej, że istnieje druga tradycja, stworzona przez biografów Mickiewicza: kojarzenie jego młodości z przyjaźnią.

Jeden z najgłębszych listów poety (z dnia 16 XII 1833 do H. Kajsiewicza i L. Rettla), pisany w widocznym poruszeniu ducha, należący do rzadkich listów-wynurzeń, zawiera cytata z Goethego: „Was ist am heiligsten? Das, was die Menschen verbindet.” A w *Wallenrodzie* mamy zdanie, które okazało się proroczym w stosunku do samego poety, a tak uderzyło Słowackiego, odczuwającego trafnie specyficznie Mickiewiczowskie cechy:

Szczęśliwa przyjaźń! świętym jest na ziemi,
Kto umiał przyjaźń zabrać ze świętymi.

Pomni na to, spójrzmy raz jeszcze na związki młodości poety. Wszak przyjaźń, zdolność do przyjaźni wyznacza stosunek do ludzi, a stosunek do ludzi — to stosunek do świata. Frazeologia, jaką nagromadzono gloryfikując związki filomatów i filaretów, osłabiła odczucie konkretności; by je przywrócić, wypada podnieść rysy mniej spopularyzowane.

Do takich należy na przykład stosunek równouprawnienia koleżeńskiego. Na tej stopie stawia Mickiewicz swój stosunek do towarzyszy. Nie ma w tym ani pobłażania, ani idealizowania, jak to miało miejsce później z przyjaciółmi-poetami, ani tej fałszywej niwelującej równości, która różnice poziomów przemilcza, a do walki z nierównymi” nie dopuszcza. Uderza zawsze w korespondencji Mickiewicza z młodymi przyjaciółmi lojalność, z jaką Mickiewicz ataki przyjmuje:

„*Nie jestem z owych biednych antagonistów, których zahukałeś tak dalece, że jedną pstryczką, jak powiadasz, można ich zabić! Mnie dać możesz tęgiego kwasu à la Dionizy, a nawet czuba nowogrodzkiego, a zobaczysz, jak ci tego odplacę; nie brak i siły, i oręża.*” (List z 17 I 1827 do J. Czeczota i T. Zana.)

Gdy Mickiewicz stawia się na równi, nie wynika to z nieświadomości różnic lub nieszczerości, lecz właśnie z lojalności; a o poczuciu przewagi świadczą znowu całkiem otwarcie dalsze słowa tego samego listu: „*Nie myśl, żebym się gniewał za twe podejrzenia i wnioski. Czytałem je z tym uczuciem, z jakim syn słucha przestróg ojca staruszka, trochę dziwaka i w kwaśnym humorze, a do tego w biedzie.*”

Bezwzględna szczerłość w postawieniu stosunku na stopie równouprawnienia brzmi i w słowach tego listu: „*łaj, a słuchaj*”; płynie ona z gotowości Mickiewicza stawiania się zawsze do apelu wobec instancji moralnej. Kto go powołuje i czy ma rację, o to mniejsza: bo każdemu Mickiewicz „przyznaje to prawo i chce zawsze spokojnie i bezstronnie racji wysłuchać; zawsze zakłada możliwość własnej omyłki i gotów zdać rachunek.

I takim lojalnym wobec przeciwników, ale tylko w obliczu celu: prawdy i dobra, i ze względu na nie— pozostanie zawsze. „*Rad jestem z tego — pisze 2 V 1854 roku do generała Józefa Wysockiego — że z panem Zamoyskim postępujesz szczerze, jak przystoi Polakowi względem rodaka, nie naśladując szarpań się emigranckich. Jeżeli Zamoyski nie zrozumie położenia swego i zechce koniecznie teorią swoją stawić wyżej nad interes narodu i wymagania okoliczności, to ostatecznie zostanie przy nim wina, a położenie Twoje samo przez się wyjaśni się ciągiem wypadków.*”

Ten charakterystyczny rycerski stosunek do ludzi w obliczu wartości wyższej nie wyłącza dumy, zwłaszcza gdy wchodzi w grę uczucia najintymniejsze i godność osobista. O tym świadczą słowa: „*By sądzić mnie, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie!*” „*U nas nie powinna być pycha, a zatem i skromność*” — pisze w liście z 1 I 1820 roku do Czeczota, a te słowa wyjaśniają pozorne przeciwieństwa w postępowaniu z ludźmi. Bo skoro ta koleżeńska równość nie ma w sobie cienia fałszywej skromności ani wyrachowanej powściągliwości liczącej się z cudzymi ambicjami, więc też gotowości wysłuchiwanie „łajań” odpowiada nieskrępowany, bezwzględny ton wyższości, gdy przemawia w imię prawdy, w imię jakiejś idei moralnej. Wtedy Mickiewicz umie być bezwzględny: „*nie umiem szanować tkliwości*” — pisze na przykład dnia 20 X 1820 roku do Zana i Czeczota, dodając, że „*chciał leczyć sposobem Brauna, to jest drażnić*”.

Ale **ponad hierarchiami jest miłość**, ta domaga się wyjątków. Jak żądał bezwzględnej przyjaźni, tak żąda też i bezwzględnej miłości. Ale wtedy także nie oszukuje siebie, nie zaciera hierarchii wartości, wyznaje otwarcie swój upadek na duchu: „...*żem do tego przyszedł, że nie żądam przyjaciół, ale pochlebców*”. (Do Zana 5 XI 1822.)

Do ciekawszych ze względu na charakter Mickiewicza i jego stosunek do ludzi zaliczyć należy **listy dotyczące jego stosunku do Karoliny Jaenischówny**. Są w nim przepiękne błyski tego dziwnego amalgamatu: zuchwałej dumy, męskości i rycerskości. **Gdy sądzi, że idzie o czyjeś szczęście, gotów nie tylko się podporządkować, ale złożyć swe życie w ofierze**. Jeśli więc obudził w Karolinie miłość, gotów ponieść odpowiedzialność — ożenić się, by jej życia nie złamać. Gotów jest i ustąpić, gdy sam nie jest zaangażowany głęboko, a wchodzi w grę szczęście współzawodnika. „*Czy mogłeś przypuszczać, abym szczęściu Twemu przeszkadzał, wiedząc, że nie jestem mocno zakochany?*” (Do Daszkiewicza, lipiec 1828.) Ale jeżeli tak nie jest, z pewną dozą władczej dumy żąda od kolegów powstrzymania się od szturmu: „*Jak twoje kampanie idą? Musisz dać raport szczegółowy. Ale od fortecy miasnickiej wara: Jeszcze moje oblężenie nie zdjęte i kto wie, czy sam szturmu nie przypuszczę.*”

Jakże po męsku brzmią słowa, dotyczące tej samej Jaenischówny: „...*nigdy nie mówię słowa «kocham» ani w żadne nie wdawam się romansowe awantury serio, jeśli ich nie myślę prowadzić do końca; lubo gotów jestem czasem zrobić wycieczkę maleńką, zostawiając obu stronom wolność rejtury.*” (Do Daszkiewicza, lipiec 1828.)

Taki sam **rycerski jest i osobisty stosunek Mickiewicza do Rosjan**. Mieści on swobodę indywidualną, przysługującą jednostce posiadającej godność osobistą, dając jej prawo nie schematycznego rozstrzygnięcia, ale rozstrzygnięcia w obliczu wartości i ze względu na nie. Wbrew narzucanym mu przez przyjaciół schematom postępowania, mając na uwadze wartości osobiste Rosjan-przyjaciół, ustosunkowuje się do nich bezpośrednio, pomijając względy. Ale i na odwrót, gdy ocenia Rosję, wtedy, w imię wartości wyższych, ogólnych, śmiało nie liczy się z przykrościami jednostek. Tak jest w wierszu *Do przyjaciół Moskali*.

Ta koncepcja sprawiedliwości uwzględniającej nierówność, przeciwstawiona sprawiedliwości schematycznej, którą dał Mickiewicz-młodzieniec w wierszu *Już się z pogodnych niebios*, stała się żywą zasadą jego życia, była tajemnicą jego stosunku do ludzi. Najprościej i najpewniej wyraża ją może zanotowana przez Lenartowicza rozmowa z Mickiewiczem.

„*Jeżeli chcesz wiedzieć moje zdanie, to ci powiem: wszyscy jesteśmy równi sobie, i tylko pod tym warunkiem, żeby każdy był sobą i orzeł nie nastrojał się na słowika, a słowik na orła; głupcy i błazny zdolni są jedni do lekceważenia tego, co w tej, a nie w owej formie od Boga przychodzi.*”

O dumie i pokorze u Mickiewicza będzie mowa poniżej, tu wypada zaznaczyć, że łączyły się one z sobą i zabarwiały jego mocną, surową sprawiedliwość, oceniającą bez schematycznych reguł. W obliczu jakiejś wyższej, nadrzędnej wartości stawiał siebie na równi z innymi lojalnie lub żądał podporządkowania i pokory jednako dla wszystkich. Ale również ze względu na pewne wartości nie tylko czuł dumę i bywał bezwzględny, ale i stawiał ją jako postulat. Jeden ze znamienitszych tego przykładów mamy w *Księgach narodu i pielgrzymstwa*, gdy potępia słabość i tchórzliwość tych, przez których prawo ma przemawiać.

Pokora i wdzięczność głęboka w stosunku do ludzi, którym coś zawdzięczał, była, jak wiemy, niezmierna. O Towiańskim nie trzeba tu i mówić. Takie powiedzenie jak to, że „*na Oleszkiewicza nie pogniewałby się nawet wtedy, gdyby go kijem obił*”, w ustach Mickiewicza czyni wrażenie prawdy, którą należy brać dosłownie. „*Gdybym poczuł, że powinienem, leżałbym krzyżem na środku kościoła, choćby po mnie wszyscy deptali*” — takie zdanie z rozmowy z Mickiewiczem zanotował Odyniec.

Stosunek jego do ludzi rozumieć należy nie tylko w świetle żywo i nie według schematu oceniającej duszy, lecz także i w świetle jego jednako wielkiego idealizmu i realizmu.

Porównajmy tylko dwa ustępy różnych listów, a prawda ta żywo stanie nam przed oczami. (Musimy tylko dodać zastrzeżenie, że „realizm” zjawiał się dopiero z dojrzałością i doświadczeniem, i obie cechy współlistnieją dopiero w późniejszym wieku.)

W pierwszym z nich z dn. 6 XI 1819 pisze do Czeczota: „...*znałem jedną [kobietę], nad którą żadna mi się w życiu więcej nie podoba, a wszakże nie upatrywałem w niej jeszcze wszystkich, jakich chciałem, przymiotów; bo mam jakiś ideał kochanki dziwny, że nie powiem: dziwaczny, i nie nie znajduję do tego ideału podobnym.*”

W drugim liście, pisanym w Rosji do Daszkiewicza, nacechowanym rozsądkiem i zdobytą dojrzałością, pisze o sobie: „*Jestem człowiek doświadczony i wielki tolerant.*” (30 VII 1828.)

Na tym tle realizmu i idealizmu, dumy i pokory, w ogóle niezmiernie napiętego przeżywania wartości, żywiej, plastyczniej i bardziej zrozumiale przedstawia się tak wieloraki stosunek Mickiewicza do ludzi, zdolność bliskiego obcowania i zażyłości z ludźmi najróżnorodniejszych typów i poziomów, jak na przykład Domejko, K. Łubieńska [chodzi o Karolinę Sobańską], Garczyński czy Towiański, i wyjaśniają się pozorne sprzeczności bardzo różnych przyjaźni.

Obłuda i powierzchowność znalazłyby przedmiot zgorzenia w kontynuowaniu stosunku z K. Łubieńską do lat późnych. A właśnie ten stosunek, opiekuńczy i wychowawczy, do dawnej kochanki jest w całej pełni ludzki, wskazuje na to, że nawet w przelotnej miłości kryła się u Mickiewicza iskra głębszej treści, umożliwiająca ewolucję stosunku w zmienionych okolicznościach.

Stosunek do Garczyńskiego, jedna z najpiękniejszych kart przyjaźni w ogóle, godniejsza apoteozy poetyckiej niż ta, którą dał w *Lilii Wenedzie* Słowacki, to znamieny przykład wierności w uczuciach Mickiewicza. Zaciętość w stosunku do Słowackiego jest negatywnym wyrazem tej Mickiewiczowskiej stałości. Trzeba przyznać, że młodzieńcze a długotrwałe nieskrystalizowanie Słowackiego, brak prostoty, a później brak wytrwałości w pokorze wobec Towiańskiego, stanowiły zasadnicze przeciwieństwo tego kompleksu cech, które były fundamentem wartości ludzkiej w oczach Mickiewicza. Na „gust” Mickiewicza Słowacki był zanadto marzycielem-poetą, za mało człowiekiem, był zbyt nieobliczalny, żeby Mickiewicz mógł mu zaufać.

„Poetycko-patriarchalny sposób patrzenia”, z którego zarzut robi Mickiewiczowi Nakwaski, decyduje w znacznej mierze o jego stosunku do ludzi, z którymi go związała przeszłość, wspomnienia młodości. Wierność tym ludziom jest u Mickiewicza czymś nierozdzielny z wiernością przeszłości, obyczajowi, wreszcie ojczyźnie. Poprzez nią kocha tych ludzi. Już w listach z Rosji, jak i w późniejszych dopytywaniach się o znajomych, jest nie tylko miłość, ale i nostalgia za patriarchalnymi stosunkami. Tym się tłumaczy ten przesadnie lekceważący ton ustępu w *Panu Tadeuszu*, gdy mówi, że w *Polsce po psie płaczą dłużej niż obcy po bohaterze*.

O stosunku do żony niewiele da się powiedzieć, bo wszystko można zamknąć w jednym słowie: rezygnacja. Ale i w tej nagłej decyzji na małżeństwo z Celiną odegrała też rolę jakaś patriarchalna wierność wspomnieniom, dawnym stosunkom.

Konstancja Morawska napisała, że Mickiewicz „*ośniewał mężczyzn jasnością sądu i wyższością zdania; kobiety zaś czarował uczuciowością i tym, co Niemcy nazywają Schwärmerei*”. Otóż owa wyższość zdania, patrzenia nawet na swoje osobiste sprawy rodzinne z punktu widzenia ogólnego, zbliża Mickiewicza do patriarchalnego sposobu myślenia. Często, gdy Mickiewicz pisze o dzieciach swoich lub zwraca się do nich, czuć, że troska o przetworzenie ich na nowy typ obywateli, wyzbytych „paniczykstwa” i egoizmu klasowego, a z drugiej bezmierny żal, że tego drobnoszlacheckiego patriarchalnego świata nie zaznały — doniosłą w jego uczuciach odgrywały rolę.

Stosunek Mickiewicza do ludzi układał się zawsze sam, to jest wynikał z jego wielkiej prostoty. Mickiewicz jak nikt nie troszczył się o zachowanie swego prestiżu. Zapewne wiele da się w tej prostocie stosunku wytłumaczyć, naprzód koleżeństwem i prawami koleżeństwa, w Rosji — serdecznością, z jaką się do młodego poety odnoszono, a później braterstwem losu emigrantów, które musiało rodaków zbliżać. Niemniej **brak próżności, choćby cienia chęci imponowania i bezpośredniość stosunku do ludzi** — to cecha w Mickiewiczach uderzająca. Kto wie, czy właśnie nie ciągła myśl jego o sławie nie zniechęciła go raz na zawsze do Słowackiego i czy nie dlatego właśnie przekornie go w wykładach przemilczał. W stosunku ludzi do Mickiewicza było naturalne poczucie hierarchii, nie wykluczające poufałej zażyłości.

Z akcentowaniem czci dla poety przez pochlebców nie spotykamy się, uwielbienie czy poczucie jego wielkości u tych, co go rozumieli, leżało niejako w podświadomości, nie wychodziło na jaw w życiu prywatnym. Przepiękna i jakże znamienna jest chwila zdziwienia Mickiewicza w Konstantynopolu, gdy zaskoczony wzruszeniem, jakie jego przybycie wzbudziło w pani Gropplerowej, powiedział: „*Więc wy do tego stopnia mnie kochacie... a cóż dacie świętym? Ja nim nie jestem – pamiętajcie.*”

U Mickiewicza jako **człowieka o głębokim życiu wewnętrznym** a zarazem działacza i przodownika wielkich ruchów społecznych, spotykamy dwie sprzeczne dążności, które tu już podkreślono jako znamienne cechy naszego poety.

Jedną jest dążność do zamknięcia się w sobie, samotności („*Samotności, do ciebie biegnę jak do wody*”). Druga, odśrodkowa, do rozdawania darów swego ducha i udzielania się ludziom, najsilniejszy wyraz poetycki znalazła w wierszu „*Kochanek, druhów!...*”

Zastanawiające, że ten nieskłonny do wynurzeń miłośnik samotności spędził wiele lat, i to w tak różnych fazach swego życia, na pracy w zespołach, i to często w zespołach o stosunku wzajemnym wkraczającym w intymność, jak w Kole Towiańczyków.

Nie brak w poezji Mickiewicza skarg, spowodowanych rozterką tych przeciwnych sobie skłonności albo współlistnienia ich jak w *Farysie*. Nie jest to jakaś wyjątkowa, indywidualna właściwość, lecz rozumiała psychologicznie potrzeba skupienia u ludzi żyjących głębokim życiem wewnętrznym, a zarazem energicznych i czynnych, pragnących realizować dobro: „*Ludzie wewnętrzni często, jako sternik wśród burzy, rzucają się do rudla.*” (16 XII 1833 do Kajsiewicza i Rettla.)

POETA I ŚWIAT. O MILCZENIU I IRONII U NORWIDA

Napomykano często górnio o wymowie milczenia u Norwida dlatego, że Norwid sam mu wielką rolę przypisywał. Nie pytano jednak, na czym polega kunszt przemawiania milczeniem, ile jest prawdy, ile dziwactwa w tym paradoksie.

Dobrze byłoby rozpocząć rozważania od prostego przykładu, a taki fakt milczącej odpowiedzi przytacza sam Norwid w liście do B. Zaleskiego z 10 maja 1851 roku. Opisuje on w nim, jak zareagował na list z zarzutami czytelników:

„*Odebrałem szerokie skargi od arcyliberalnej strony, ale dziwnie śmieszne: 1° — arystokracją jest tak niezrozumiale pisać: że 2° — cały Kościół uważa się za monopol prawdy; 3° — tymi słowami: «czego my nie rozumiemy, to dla nas jest szatanem». Pojmujesz, że łatwo to zrozumiałem, jaki to mówi duch. Odciąłem kartkę i wypadło tak, że z jednej strony listu było: «Kościoelnicy mówią: my mamy prawdy monopol» etc., a z drugiej: «czego ja nie rozumiem, to dla mnie szatanem i uwodzicielem jest». Dziwny wypadek! Owóż odciąwszy tak i czerwono razem podkreśliwszy odesłałem, pisząc na wierzchu te słowa z Ewangelii: Tyś powiedział.*”

Wymowna to była i milcząca zarazem odpowiedź! Takie powtórzenie cudzych słów z intonacją nadającą im całkiem przeciwne znaczenie nazywamy ironią. Wzmianka o Ewangelii nasuwa nam na myśl jeszcze jeden element artyzmu Norwida — parabolizm. **Wszak akcja dramatu lub noweli nie były nigdy pełnym wyrazem jego artystycznego zamiaru: ten krył się zawsze w przemilczanym sensie symbolicznym.**

Nietrudno byłoby wykazać, że **milczenie czy przemilczenie, stosowane jako środek artystyczny**, odgrywa u Norwida jeszcze wiele innych ról. **Ironia i parabola ironiczna** otwierają na tyle szerokie perspektywy na twórczość tego poety, że poznawanie tylko tej części „sztuki milczenia” stanowić będzie dość obszerny temat tego studium. **Zagadnienie ironii** jest też ważne i z tego względu, że wprowadza nas w świat wartości i kryteriów Norwida, w sprawy dla poety każdego najistotniejsze. **Katolicyzm, pokora chrześcijańska, jak i całkiem osobisty jego arystokratyczny stoicyzm**, w równym stopniu charakteryzują Norwida. „Miarą wielkości” w utworach Norwida jest również i jego ironia. Wartości bowiem mierzy on nie tylko czcią i pokorą, ale i dumnym ironicznym zaprzeczeniem. „*Nie bronię się, lecz zaprzeczam ostatecznie*” — tak brzmi jedno z jego charakterystycznych wyznań.

Twórczość Norwida wyraża całą skalę uczuć od klątw i sarkazmów — od gniewu, który charakteryzował w *Fulminancie*, poprzez wszystkie odcienie ironii, aż do słodczy uśmiechu męczennika, przyjmującego wszystko z pokorą. A w skali samej ironii mieści się i płynna, niepochwytana granica między nadludzką, stoicką wyniosłością i męczeńską wyrozumiałością. Niepodobna czasem rozróżnić, gdzie ironia zawiera to stoickie „odejście”, unicestwiający fatum, o którym mówi w wierszu pod tym tytułem, a gdzie uczucia oddane w „tragedii” pt. *Słodycz*. Dlatego za motto studium obrałem sobie słowa przytoczone z Calderonowskiego dramatu.

Rozróżnić intencje poety nieraz bardzo trudno, gdyż ironia bywa w sztuce Norwida formą n a j d o s k o n a l s z e go obiektywizmu: mierząc wartości, poeta poprzestaje na stwierdzeniu, przemilczając lub w dyskretny, czasem niedostrzegalny sposób zdradzając swe uczucia. Norwid przeczy w liście do Trębackiej prawdzie zdania, że na sobie można się tylko opierać. Toteż stoicyzm Norwida,

pogłębiony przez katolicyzm, ma często za podstawę swej niewzruszalności oparcie się o Boga. Tak jednak bywa tylko w stanach religijnych. Nie wyczuwamy ich przecież zawsze — zna on i stoicyzm mędrca opierającego się na sobie samym.

Miewa Norwid i tak „nadobnie-bez-zjadliwą ironię”, którą (niesłusznie na ogół) przypisuje w *Czarnych kwiatach* Słowackiemu: miewa i druzgocącą ironię bezwzględnej arystokratycznej wzgardy. Obiektywizm ironisty bywa wieloznaczny i moglibyśmy na przykład określić utwór Lenartowicza metaforą „Dant na fujarce” wziąć za druzgocącą ironię, gdyby nie to, że ułożył je Norwid w liście do Lenartowicza z dodatkiem „Śliczny” i w kontekście brzmiącym na ogół całkiem życzliwie i przychylnie. Ironista wymaga „idealnego słuchacza”, a raczej przyjmuje w założeniu jego istnienie. Albo też — jak często czyni Norwid — daje każdemu w swej ironii tyle prawdy, ile ten słuchacz czy czytelnik jest w stanie przyjąć i zgłębić. „Jest niemało do powiedzenia ludziom, ale czy znieść potrafią... będzie im można więcej mówić — lecz wtedy dopiero, skoro nauczą się wiedzieć: kiedy się godzi śmiać... a kiedy płakać?” (*Stygmat*) Tak więc ironia łączy się zawsze z przemilczeniem i „miarą wielkości”. Nie tylko dlatego, że ironia jest milczącą oceną, ale i dlatego, że mierzy się tu autor z czytelnikiem, dając do zrozumienia ściśle tylko tyle, na ile stać czytelnika. Ironista bez współpracy czytelnika czy słuchacza nie może realizować swych zamiarów artystycznych.

Norwid nie był mistykiem albo raczej był nim o tyle, o ile mistycyzm mieści się w granicach katolicyzmu, o ile uznawał, że światło łączy się z ciemnością, i wskazywał na rzeczy nie przeświecone. W górnym wzniosłym żarciu zestawiał rewolucje niebieskie — cuda z cudami ziemskimi — rewolucjami. Postąpimy więc lojalnie w duchu Norwida, usuwając z drogi badań twierdzenia, że „Norwid sam był epoką”, „cudem” itp. Jednostronną i częściową tylko — o ile bronili się przeciw zakusom przyrodniczych metod — mieli rację Windelband i Rickert, twierząc, że historyk zajmuje się zjawiskami dziejowymi w ich indywidualnym jestestwie. Niekoniecznie przyczynowych, niekoniecznie związków bezpośredniej, namacalnej zależności — zawsze jednak związków poszukuje historyk, który chce coś rozumieć. Bo wiedzieć bez związku to tyle, co nie rozumieć. Badania filologiczne wpływów przez szczegółowe zestawienie są tam na miejscu, gdzie jak na przykład w staropolskiej literaturze często spotykamy się z parafrazą, przeróbką lub rabunkiem. Tu mamy do czynienia z wielkim twórcą. Nieistotne są różnice dat tam, gdzie idzie o związek z duchem epoki, a zasadnicze warunki społeczno-historyczne były te same na dłuższej przestrzeni czasu. Tożsamość charakteru, podobieństwo poszczególnych cech sztuki nie jednej, lecz paru stykających się z sobą generacji, wyjaśnia dostatecznie tło historyczne działalności Norwida.

Nie trzeba tylko nigdy zapominać o tym, że „epoki” — to nasze konstrukcje naukowe niezbędne do uświadamiania wspólnych cech wyodrębniających i że mimo zmian i przełomów istnieje ciągłość. Gdybyśmy o tym chcieli pamiętać, nie stawialibyśmy kwestii ekskluzywnie, czy Norwid był lub nie był romantykiem, gromadząc tylko argumenty za i przeciw i dając w obu wypadkach tylko określenia przez negację, zamiast pozytywnej charakterystyki Norwida.

Prądy czy epoki wyczuwamy wtedy, gdy rozumiemy związki strukturalne ich cech poszczególnych. Istnienie jakiejś jednej czy paru cech albo ich brak u jakiegoś pisarza nic jeszcze nie mówi o przynależności czy nieprzynależności do prądu. Jak w charakterystyce postaci, tak w charakterystyce epoki i prądów zawsze idzie o ich strukturę. Wszak te same elementy w innym kontekście mogą całkiem inne mieć znaczenie. Jeśli struktura jakiegoś prądu nie odpowiada, nie tłumaczy nam dostatecznie zespołu dążeń i wierzeń pisarza, nie dojdziemy do niczego ani przez stwierdzenie jego oryginalności, ani przez podchwytywanie poszczególnych cech wspólnych różnym prądom czy osobom. Musimy wtedy szukać innej struktury w związku z szerszym niż jedna generacja tłem historycznym, z trwalszymi niż poszczególne ruchy i szkoły czynnikami — z warunkami mającymi ogólniejsze znaczenie, takimi mianowicie, które te poszczególne ruchy i prądy obejmują, takimi, wobec których te prądy mają charakter indywidualnych reakcji i przejściowych odmian pokrewnych w zasadzie przejawów.

Patrząc z takiej perspektywy, dojdziemy może do wniosku, że Norwid nie był bardziej dziwnym zjawiskiem niż na przykład taki Baudelaire, że był tylko o wiele większym i potężniejszym człowiekiem i, po śmierci przynajmniej, przewyciężymy jego samotność, odnajdując pokrewnych mu duchem i postawą. Wielkość człowieka nie polega na nie przystającej do niczego i niewspółmiernej fenomenalności, lecz na szerokości podstaw działania i wielkości obejmowanego widnokręgu. Aczkolwiek prawdą jest, że działa na człowieka i to, czego nie jest świadom — ilość kształtujących go czynników wzrasta wraz z zakresem jego świadomości.

Ten fakt, jak i to, że Norwid był tradycjonalistą, należy koniecznie uwzględnić, chcąc rozumieć „genezę” jego twórczości. Jakże wyobrazić sobie Norwida bez moralistów starożytnych i średniowiecznych, bez katolicyzmu, Dantego itp.? Norwid obejmował duchem zagadnienie całej nowożytnej kultury i stosunek do niej był jednym z zasadniczych pierwiastków, kształtujących jego postawę. Określić ją w najogólniejszy sposób można by tymi słowami: organizacja religijna, której najgłębsze wierzenia i pragnienia pozostawały w sprzeczności z zasadami, na jakich rozwijała się nowożytna cywilizacja. Taka postawa Norwida względem całej kultury znalazła wyraz nie tylko w jego zainteresowaniach historyzoficznych, lecz także w specjalnym pojmowaniu tragiczności jako ironii dziejów, w ogóle w jego ironii.

O ELIZIE ORZESZKOWEJ [1937-1938]

[Artykuły o Orzeszkowej spowodowane zostały w pewnej mierze nie rocznicą, lecz głównie dwoma faktami: 1. ukazanie się zbiorowego wy dar jej *Pism* pod redakcją A. Drogoszewskiego i L. B. Świderskiego, t. I-XXIV; 2. Podniętą drugą było zaczęte wydawnictwo listów E. Orzeszkowej w opracowaniu L. B. Świderskiego; ukazały się: *Listy. Dwugłosy* (Warszawa-Grodno 1937) i *Listy t. II, cz. 1 i 2 Listy do literatów i ludzi nauki* (Warszawa-Grodno 1938). Wojna przerwała i to wydawnictwo, a młodemu redaktorowi przyniosła śmierć.]

ORZESZKOWA WOBEC ZAGADNIEŃ KULTURY.

Wielcy reformatorowie i krytycy kultury byli często samoukami. Krytycyzm mieli ułatwiony, bo byli wolniejsi od akademizmu, piętna wychowania swej grupy czy sfery. Ryszard Wagner wygłosił kiedyś paradoks, że genialnym dziś może być ten, kto miał szczęście nie być wychowanym. Dozie słuszności, która się w tych słowach kryje, przeciwstawić można częste skutki samouctwa w postaci wykolejenia, zarozumiałego uporu i podatności na „ćwieki” doktryn. Samouctwo wyzwala z nieuniknionych jednostronności form naszej kultury, ale przyrównać je można do „końskiego lekarstwa”: kto je zniesie, ten wyrośnie nad innych... ale trzeba mieć organizm, któremu nie zaszkodzi.

Do tej kategorii krytyków kultury należą u nas i Stanisław Witkiewicz [ojciec], i Orzeszkowa. Ale Orzeszkowa była dużo głębszym i filozoficzniejszym umysłem od Witkiewicza. **Lata młodości spędzone w Milkowszczyźnie** po upadku powstania w absolutnej ciszy i samotności nad książkami nazywa Orzeszkowa swym uniwersytetem. Gdy się zważy to blisko lat dziesięć trwające błądzenie po omacku w dziedzinie sztuki, te późniejsze brnięcia w encyklopedyczną wiedzę: antropologia, etnologia, botanika, studia nad historią starożytną, literatura i filozofia, zrujnowane jeszcze w młodości tym wszystkim zdrowie, można — jak nad wielu rzeczami na ziemi — śmiać się i płakać. Gdy się jednak porówna **jasny, zdrowy sąd Orzeszkowej o najistotniejszych kwestiach naszej kultury** ze współczesnymi jej tak głośnymi, nieco komedianckimi i pełnymi utajonej deprecjonującej zawiści względem „zgniłego zachodu” enuncjacjami Tołstoja, można tylko zadumać się nad względną wartością sławy. Gdy się zważy różnice w warunkach i swobodzie ruchów tych dwu postaci, stwierdza się raz jeszcze, że w sferze sądów o wartościach zwycięża zawsze wielki charakter.

Stoimy wobec faktu, że **Orzeszkowa była nie tylko najsamodzielną kobietą, ale jednym z najsamodzielných umysłów wśród pisarzy tej epoki.** Niepodobna rozstrzygnąć, ile w tym wrodzonej oryginalności, ile zawdzięcza Orzeszkowa odosobnieniu, ile bezpośredniemu kontaktowi z życiem. W jakich proporcjach, krótko mówiąc, samodzielność jest zwycięstwem jej umysłu, a w jakich skutkiem warunków. Bo nie należy zapominać, że ta idealna wolność Orzeszkowej od cienia bodaj doktrynerstwa to nie tylko szerokość widnokągu, tego najniezawodniejszego probierza inteligencji: zależała ona też w pewnej mierze od skali doświadczenia, a ta skala była szersza niż u ludzi miast. Łudzimy się, że w stolicy jesteśmy bliżej życia. Jakiego życia? Jesteśmy «tylko bliżej zgęszczonych prądów umysłowych i artystycznych, które nigdy nie są nawet prostym odbiciem całokształtu życia społecznego narodu; stosunek ten jest bardzo, bardzo skomplikowany.

To, co dzisiejszy literat nazywa życiem: ruch umysłowy, idee, tj. abstrakcje w różnych formach, Orzeszkowa знаła z książek; lecz pole obserwacji zjawisk społecznych „różnych sfer” miała szersze, była bogatsza. Hasło epoki: empiryzm, doświadczenie — nie było jej doktryną, było jej praktyką. Tym ostrożniej więc z nieuniknionym ze względów praktycznych schematyzowaniem historyczno-literackim! Gdy się sprowadzi Orzeszkową do tej epoki: humanitaryzm, praca, emancypacja kobiet, itp., to wyciąga się stąd wnioski, że to idee znane, zrealizowane, nie ma co o tym czytać, i pozostaje jedno... sakramentalne pytanie pań w czytelnici: „Co panienska ma dziś z nowości?”

Zważmy więc dziś to jedno: **Orzeszkowa była nie tylko wyrazicielką haseł epoki, lecz twórczą reformatorką, krytyczną myślicielką, która wzniosła się do objęcia w filozoficznej syntezie całokształtu naszej kultury.** Dziś widzimy to jasno.

Jako moralistka łączy ona wszystkie sprawy cywilizacji z moralnym jestestwem człowieka. Do tego zagadnienia jak do ogniska wiodą wszystkie promienie jej myśli społecznej i filozoficznej. Pierwiastek zasadniczy jej ideologii: **przywiązanie do ziemi** — to więcej niż świadomość zadań narodowych, więcej niż przemawiający najczęściej przez kobietę instynkt ogniska, przechodzący w instynkt samozachowawczy narodu — to także **zagadnienie moralne osobowości**: „*Jeżeli możliwość przeżycia jak najpełniejszego wewnętrznego siebie samego w czynie, dążeniu stanowi ważną podstawę [...] ludzkiego szczęścia, szczęście to może stać się udziałem takiego tylko człowieka, który żyje i działa w rodzinnym otoczeniu przyrody i ludu.*” Nie tylko zewnętrznymi kryteriami, jak: talent, zdolności do pewnej kategorii pracy, **mierzy ona straty narodu w postaci emigracji wybitnych jednostek do obcych krajów.**

„*Bo nie należy sobie wyobrażać, aby jedyną rację bytu na ziemi jednostek zdolnych stanowiła budowa mostów, ulepszenie kultury lasów, pisanie książek, wymyślanie maszyn. Wszystko to jest potrzebne, lecz przedstawia tylko część zadania jednostek. Pozostaje duża reszta, mieszcząca się w sferze duchowej, której zmierzyć, zważyć, zliczyć niepodobna. Ani wymierzyć, ani zliczyć niepodobna wzajemnych na siebie oddziaływań jednostek zdolnych i najzdolniejszych. Są one widzialne i niewidzialne, umyślne i nieumyślne.*” (Australczyk)

Z tego punktu widzenia, moralną stroną osobowości mając na względzie, **oświetla ujemne strony miast w Nizinach**, mianując je „*zbiornikiem pyłu i mętów, gdzie powstają i wirują roje mikrobów*”. Z tego samego stanowiska ocenia „*typ najdziwniejszego i najposępniejszego proletariatu, który w eleganckich surdutach [...] z podniebieniem łakomym wszystkich przysmaków życia, nie posiada pod stopami ani jednej piędzi ziemi, w rękach ani jednego narzędzia pracy, ani materialnego, ani moralnego gruntu — nic, prócz rozszalałych instynktów życia.*”

Mało kto pochwycił tak skłonność umysłowości miejskiej do utożsamiania doktryn, abstrakcji i frazesów z faktami, jak ta autorka.

Nie ogarniemy tu naturalnie całokształtu krytyki wszystkich warstw w tej czy innej formie, zależnie od stanu i hierarchii społecznej, oderwanych od życia. Stwierdzamy, że Orzeszkowa, **piętnując dezercję ze wsi czy w ogóle z kraju, broniła narodu, duszy polskiej przed podwójnym złem**: zanikania sił i pędów kultury wyrastających z podłoża przyrody i tradycji i wypaczania instynktów moralnych i umysłowości.

Bolesna formuła Brzozowskiego: „Brak twórczej świadomości narodowej prowadzi do odrywania się jednostek samoistniejszych od narodowej wspólności, do widzenia życia w abstrakcyjnych, ujednostaczeniowych dogmatach, do niemożności odnalezienia związku z narodem” — najzwężlej wyrazi to wyczucie, które kierowało całą działalnością Orzeszkowej.

Ale właśnie ten empiryzm, to kierowanie się umiarem, poczuciem moralnym, zdrowym rozsądkiem i wiernością tradycjom 63 roku nie znajdowały zawsze aprobaty u tych, co widzieli życie w abstrakcyjnych schematach. Klerykali [Klerykałowie] i konserwatyści byli zgorszeni nieprawowiernością i rewolucjonizmem; hr. Tarnowski porównał Orzeszkową z... Murawiewem (fakt! wspomniany w liście Orzeszkowej). Niektórzy narodowi demokraci brali za złe, że trzymała się od nich z dala; socjaliści i zwolennicy czystej sztuki łaskawie przebaczały jej „zacofanie”.

I działały się rzeczy paradoksalne, gdy np. twórca narodowej demokracji, J. L. Popławski, nie mówiąc już o naszych postępowcach, miał trochę za złe Orzeszkowej, że tylko z ujemnej strony przedstawiła w *Widmach* i w *Sylwku Cmentarniku* prądy socjalizmu i rewolucjonizmu, idące z Rosji. Obiektywniej tłumaczył to już tradycjami i pochodzeniem Orzeszkowej Chmielowski, podnosząc jej myśl reformatorską, jej zrozumienie „potrzeby nie burzenia bądź co bądź, ale raczej przebudowywania starego gmachu, w którym się dzieciństwo i młodość spędziło”. Aczkolwiek wiele słuszności jest

w tym twierdzeniu Chmielowskiego nawet dla tych, którzy nie znają listu Orzeszkowej do Aurelego Drogoszewskiego, w którym autorka wyjaśnia, dlaczego nie została socjalistką — geneza tego „konserwatyizmu” Orzeszkowej jest jasna. Orzeszkowa patrzyła ma objawy życia na Litwie, patrzyła na przejawy tych prądów idących z Rosji nie pod kątem idei wyczytanych w książkach, nie w świetle promieni idących z serc ideologów-działaczy; widziała je bezpośrednio w odbiciu ruchu tłumów i umysłów nieskomplikowanych. Dziś [...] nie trzeba dowodzić, kto był bliższy rzeczywistości społecznej.

Tak jest, rozprawa Orzeszkowej pt. *Patriotyzm i kosmopolityzm* nie tylko nic nie straciła na swej aktualności, ale gdyby była powszechnie znana, uwolniłaby nas od wielu jałowych dziennikarskich mąceń i sporów, podobnie ma się rzecz i z kwestią humanitaryzmu.

Chociaż nie wyraziła tego tak świetnie artystycznie jak Conrad-Korzeniowski, widziała równie przenikliwie, jaka przepaść dzieli niekiedy doktrynerów humanitaryzmu od humanitaryzmu rzeczywistego, jak często ci miłujący miłością intelektualną ideę ludzkości niezdolni są ani do miłości człowieka, ani do widzenia jego duszy. Całą gorycz tej dysharmonii między dwoma rodzajami humanitaryzmu włożyła Orzeszkowa w usta prostej kobiety z ludu, matki „apostoła” nowego ustroju, Szymona Kępy: „*Ledwie że spojrzy na matkę, a wszystko na swoją ludzkość patrzy... Ludzkość... aha, a matka to pies niby.*” Miłość wszechogarniająca, bezmierna, nadaje myślom tej autorki, jej koncepcjom człowieka czy społeczeństwa rezonans metafizyczny, jaki czujemy w tym filozoficznym ujęciu więzów społecznych: *Ziarnko piasku miesza się z piaskiem, kropla wody płynie z wodą, atom powietrza wiruje z powietrzem, iskra ognia płonie i świeci ogniem. Jedenże człowiek miałby być wolnym od prawa pociągu, które rządzi muzyką gwiazd, a drobnym ptakom rozkazuje wspólnymi siłami bronić rodzinnego drzewa od paszczyki węża?* (Hasło) Tak myśli człowiek przejęty do głębi troską o rzeczy ludzkie, patrząc w nieprzejrane światy drogi mlecznej. Tym umiarem przedziwnym, tym spokojem i widnokretem tej autorki tłumaczy się, że Orzeszkowa nie chwyciła się nigdy jakichś substratów, nowożytnych namiastek wielkiej metafizyki w rodzaju kultu nadczłowieka, czy metafizyki pracy. Nie. Orzeszkowa w stosunku do tych wspaniałych nieraz konstrukcyj zachowywała krytycyzm zdrowego rozsądku.

Dziwnym też wydawać się może komuś, z jakim krytycyzmem w dobie kultu pracy mówi o niej jej apostołka:

„*Nie przeczytuję pracy za wielką panią, ale tylko za służę wielkich pań. Jest Olimp, na którym panują królowe i boginie, ale praca posiada na nim taki tylko przywilej, jaki u dworów francuskich pozwalał duchessom zasiadać na tabouretach. Królowe i boginie są celem, ona jest środkiem tyle wartym, ile warta ręka, która, posługując się nią, zasadza ziemię trzcina cukrową albo piolunem.*” (Ad astra)

Nie dlatego też wzniosła się Orzeszkowa na wyżyny wielkiej epiki, że przez doktrynę demokratyczną i kult pracy przedstawiła w *Nad Niemnem* świat pracy. Ale dlatego że w tym, a nie w innym świecie dojrzała godność i pełnię ludzkiej duszy, harmonię jej z naturą, przez pracę osiągniętą.

Wyjaśnienie przyczyn dekadencji kultury, które dała Orzeszkowa w liście do Karłowicza, stanowiącym przedmowę *Melancholików*, przewyższa w prostocie i jasności wszystko, co u nas w XIX wieku o tym napisano. Za czasów Przybyszewskiego musiało się to wydawać czymś strasznie naiwnym i zacofanym — dziś uderza przenikliwością, spokojem, bezstronnością, ba, my dziś te prawdy „odkrywamy”. Jednemu z bohaterów *Australczyka* Orzeszkowa każe żartobliwie mówić: „*Nauka to u mnie nr 2, cnota nr 1.*” W tej symplifikującej formułce znaleźlibyśmy zasadnicze elementy krytyki naszej kultury, którą najgłębiej i najszerzej rozwinęła w *Ad astra*, stanowiącym koronę filozoficzną jej dzieła. Językiem poetyckim, bez posługiwania się kompleksami terminów i koncepcji naukowych, dała tam Orzeszkowa najzupełniej **nowoczesną krytykę intelektualizmu**, ukazała niezbędność dla życia społecznego wielkich mitów kierowniczych i **wykazała złudność oparcia życia osobowości na kierownictwie „wyzwolonej” myśli**. Zwalczając mechanistyczno-deterministyczną koncepcję świata, rzuciła współczesności swej rękawicę złośliwym przypuszczeniem:

„*Kto wie, może upadek wiary w wolną wolę postępuje równoległe z upadkiem zdolności do trudnych czynów?*”

Wyzwolonemu z przesądów metafizyki i wolnemu od obowiązków intelektualistycznie współczesnemu takie ostatnie stawia pytanie:.

„Czemu nie jesteś szczęśliwy? Wszak Bóg twój nie rozkazuje ci nic i niczego nie zabrania, a w swym instynkcie samozachowawczym miłości własnej nie nosisz pęt obowiązku...”

Trzeba było **nowoczesnej filozoficznej krytyki racjonalizmu**, trzeba było tak przenikliwych krytyk socjologicznych, jak cykle ostatnich powieści genialnego Hamsuna, hasła odrodzenia moralnego, postulatów kultury wsi i wiedzy o tym, jakim błogosławieństwem stała się ona dla krajów skandynawskich. Więcej, trzeba było kryzysu i załamania tej gospodarki opartej na trybowaniu w nieskończoność przemysłu, trzeba było najstraszniejszych rozczarowań co do uniwersalnego znaczenia rozwoju techniki... żeby zrozumieć do dna proste, jasne prawdy Orzeszkowej. Ach, dlaczego — pytamy — dlaczego był czas i dziś są jeszcze pisarze traktujący ją z pobłażaniem? I na to Orzeszkowa dała nam odpowiedź:

„Nie jest prawdziwym, co mówisz, że pojęcia i czyny etyczne w rozmaitych swych odmianach i objawach są przez ludzkość cenione. W teorii tak, ale w praktyce — o nieba! Alboż czciciel i sługa ideału może być kiedy różanym krzaczkiem? Kto do serc ludzkich rzeką Cnotą płynie — nie dopłynie. A najpewniejsza do nich droga prowadzi na gospodę Wesolość i wielkie miasto Pospolitość.”

STANISŁAW WYSPIAŃSKI. „LEGION”

Dajcież nam drugi taki utwór, gdzie by jedna arteria biła tak mocno miarowym pulsem, gdzie by duch zaprzysięgły tak szedł hipnotycznie wciąż zapatrzony w serce jednej, ponad wszystko bolesnej sprawy, aż do owej, na gigantyczną miarę pomyślanej sceny korabiu, płynącego na swą zgubę w Utopię, w niechybną śmierć, w niszczącą zaturę rzeczywistości, we wiekuistą wierność złudzie!...

[O. Ortwin, „Achilleis” St. Wyspiańskiego, „Krytyka”, z. II, s. 1.]

Podnosząc w utworach Wyspiańskiego pierwiastek krytyki romantyzmu, oświetlano go jednostronnie. Utwory, w których Wyspiański walczy z romantyzmem lub jego działaniem na współczesnych (*Wyzwolenie*), należy odróżnić od tej grupy utworów, którą stanowi *Lelewel*, *Warszawianka*, *Legion*, bowiem obok krytyki oddają i tragizm wierzeń czy dążeń romantyzmu polskiego.

Legion, ściśle biorąc, **zawiera tylko tyle krytyki romantyzmu, ile jej potrzeba do widzenia tragicznej daremności wysiłków tego pokolenia**, do widzenia bezowocności męczeństwa, ku któremu wiodła ich ideologia. Choć w **tych trzech wyżej wspomnianych utworach przedmiotem jest ideologia romantyzmu**, każdy z nich poświęcony jest innemu pierwiastkowi spośród tych, które się na całokształt tego prądu składały. W *Lelewelu* Wyspiańskiemu nie o postać Lelewela chodziło, ale o przedstawienie pewnych złudzeń romantycznych; podobnie i w *Legionie*: Mickiewicz — choć bez porównania prawdziwszy historycznie od Lelewela pod tym względem — **jest tylko wcieleniem tragedii pokolenia**. W postaci Mickiewicza ukazał Wyspiański nie tylko to, co dla ówczesnej epoki charakterystyczne, ale na pierwszy plan wysunął to, co stanowiło indywidualny czynnik Mickiewiczowskiej ideologii: **mesjanizm walczący**.

Wyspiański stworzył nowy typ dramatów historycznych, odpowiadający zainteresowaniom naszych czasów. **Ciekawi jesteśmy nie faktów z historii, lecz ducha czasu**; trzeba nam syntez odtwarzających tego ducha. Każde ujęcie jest już interpretacją. Wiedząc, że subiektywnym być musi — Wyspiański **daje świadomie i celowo ujęcie przeszłości ze swego terażniejszego punktu widzenia**. A więc i *Legion* nie dlatego jest dramatem historycznym, że odtwarza historyczną postać Mickiewicza na tle historycznych wypadków. *Legion* jest twórczą syntezą filozoficzną ideologii romantycznej Mickiewicza, odrzuconą w formie dramatu na przeszłość, na tło ówczesnych wypadków.

Wyspiańskiemu nie chodzi o odtworzenie romantyzmu jako takiego, romantyzmu „samego w sobie”; ukazuje nam romantyzm takim, jakim się jego oczom, współczesnego człowieka, przedstawia. Odstąpienie od litery prawdy poprowadzi ku prawdzie bliższą drogą — a nie jest to paradoks w rodzaju tego, jaki wygłosił autor *Balladyny*, pisząc, iż ta, wbrew historii „zostanie

królową polską”. Tu bowiem nie wiara w nieomyślność intuicji decyduje o wyborze tej metody. Wyspiański istotnie osiąga prawdę: **Romantycy, kłęski swych nadziei nie dożywszy, tragedii swej nie byli świadomi**. Dopiero oczom współczesnych dane jest oglądać los romantyków w całości. Prawdą jest więc to, co widzą współcześni: tragizm bezowocności życia bojowników epoki romantyzmu.

Mickiewicz tworzący legion, wzywający papieża do pełnienia swych obowiązków, wierzył w tryumf prawdy, w realny rezultat swych poczynań. Była to ideologia walki, poświęcenia, zarazem zmierzała do bezpośredniego, ziemskiego tryumfu. Mickiewicz więc nie był w momencie tworzenia legionu bohaterem tragicznym, nie czuł tragizmu — bo wierzył.

Dla nas, wiedzących o daremności wszystkich wysiłków Mickiewicza, cały żywot, działalność mistyka i polityka jest jego ofiarą daremną, najstraszniejszym wysiłkiem moralnym, uczynionym na próżno i dlatego tragicznym. A to jest całą prawdą losu Mickiewicza.

Wyspiański odrzuca to nasze ujęcie Mickiewicza w przeszłość i zgodnie ze swym artystycznym zwyczajem tworzenia bohaterów świadomych swej tragedii — przepaja w *Legionie* postać Mickiewicza tym tragizmem, jaki ma jego żywot dla nas, i imputuje mu tego tragizmu świadomość (pod koniec utworu).

W jakim więc stosunku pozostaje postać z *Legionu* do rzeczywistego Mickiewicza? **Historia Mickiewicza z Legionu jest mitem tragicznym, wyobrażającym zmagania się tego pokolenia romantyków, którzy żyli pod znakiem ideologii Mickiewicza**. Żywot poety uczynił Wyspiański symbolem. Mít odpowiada prawdzie, bowiem odtwarza wszystkie najbardziej znamienne dla ducha Mickiewicza przeświadczenia: rewolucyjny mesjanizm, umiłowanie bohaterstwa i walki, wiarę mistyków-ofiarników.

Mít ten jednak, z całą świadomością popełniania anachronizmów, zbudował Wyspiański w porządku — z punktu widzenia prawdy historycznej — dowolnym. Nie narusza to jednak wrażenia prawdy, bowiem mít ten zbudowany jest z właściwą Wyspiańskiemu logiką, mocą syntezy, jego zdumiewającą zdolnością podawania rzeczywistości w lapidarnych skrótach, zarysach charakterystycznych, reprezentacyjnych. Wyzucie tej idealnej postaci w *Legionie* z wszelkiego „balastu” rzeczy drugorzędnych, nieistotnych lub przypadkowych czyni rzeczy istotne wyrazistszymi, mocniejszymi i „prawdziwszymi” we wrażeniu niż prawda. Zawdzięczamy to intuicji artysty, że mimo niezupełności wizerunków Mickiewicza, jakie podawali ówcześni historycy literatury, potrafił od razu wydobyć wszystkie pierwiastki najistotniejsze i tylko na nich się oparł.

Więc **nie stan ducha Mickiewicza z 1848 roku oglądamy w Legionie — tam jest Mickiewicz zawierający wszystkie elementy ducha dlań najistotniejsze**, o których wiemy z różnych faz jego życia — lecz uwydatnione, na pierwszy plan wysunięte jest tylko to, co stanowi integralną część naszego o jego męczeńskim żywocie, patrioty-mistyka, wyobrażenia.

Pierwiastek mistycznej wiary w ofiarę, ten specyficzny istotowy związek w uczuciu mistyków: **ofiara-wybawienie**, stanowi rzeczywiście jeden z najcharakterystyczniejszych elementów ducha Mickiewicza. Toteż **Wyspiański ten element czyni ogniskiem wszystkich uczuć swego Mickiewicza z dramatu**, nie bacząc na to, że w 48 roku nie mistyczna wiara kierowała czynami poety-rewolucjonisty. Jednostronne uwydatnienie pierwiastka mistycznej ofiary ma źródło w tym, że właśnie w ten element ugodzić chciał zwalczający wpływ romantyzmu — bojownik woli życia. (Każdy bojownik ideologii mimowiednie ułatwia sobie walkę i zagrzewa silniej do niej innych tym, że wyolbrzymia i stylizuje cechę przez siebie zwalczaną; każdy poniekąd konstruuje — by miał co burzyć.) **Duszę Mickiewicza przepoił Wyspiański w Legionie tym śmiertelnym znużeniem**, jakie przejawiało się w lirykach pisanych po ukończeniu *Pana Tadeusza*, a przed zetknięciem się z Towiańskim.

Z jasnowidzącą intuicją oddaje Wyspiański ton śmiertelnego znużenia wieszczka w rozmowie z Matką Makryną Mieczysławską:

Mickiewicz
*Sil już się czerpią ostatki.
Otom do cię przyszedł, jak do matki:
weźmi serce do się pomaleńku.
Serce we mnie boleje rozpacz,*

*nie pomogą znachory świata,
darmo szukam myślom moim brata,
czas mój mija, lecz moje lata
i myśli moje mrą ze mną,
daremno żebrani, daremno.*

Ten tragiczny, w wielkości swej ogólnoludzki obraz bezpłodnego niszczenia geniuszu, niemocy wielkich, śmiertelnego znękania potężnych, stanowi jakby punkt wyjścia dla całej akcji.

Na tym tle ogólnego stanu ducha, tęsknoty-męki, czyn wodzostwa ukazany jest jako ekstatyczna żądza ofiary:

*dajcie mi pociechę Anielską,
Chrystus poda nam dłoń przyjacielską,
oto pragnę, jak On, zbawić ludy
Słowem! — Podejmę męczeństwo,
rozbudzę duchowe Słowieństwo.*

Lecz duchy przeszłości, jej sławy, które „zwoływał gromadą”, by wskrzesić moc, będą dlań harpiami tęsknoty. To jest wielkim, straszliwym tragizmem tej duszy, iż ośrodek jego życia, miłość ku Polsce, staje się śmiertelną nostalgią za niedościgłym widmem chwały Polski. Przewiduje tragizm tych nadziei Mickiewicza — Krasiński. Dialog tych dwu postaci z *Legionu* uprzytamnia tragiczny kontrast złudzenia-wiary i — rzeczywistości:

Mickiewicz

*Powstaną Potęgi i Moce...
[.....]
Umarłych mówilem mową,
duchy zwoływam gromadą,
oto przyjdą i ręce pokładą
na czoło — czary posiędę.*

Krasiński

*Upiorów i harpij stado.
Ręce ci pokładą na czoło,
ręce ci pokładą na serce.*

Pełnia życia powołanego, wodza, przemienia się tragicznie na błędną pogoń za niedościgłym, staje się fatalną siłą. Miłość ku Polsce zaś — pełnym ekstatycznej męki i grozy rozmiłowaniem w „świętym upiorze”, który ssie żywą krew serca:

*Otom ujrzal Upiorzycę ojczystą;
ścigam ją wszędy i gonię,
dla niej Serce i Ducha roztrwonię,
dla niej drogę wybrałem skalistą
i najboleśniej trudy.*

Dążąc do wzmożenia i pogłębienia tragizmu Wyspiański imputuje Mickiewiczowi świadomość bezskuteczności bezpośredniej wysiłków, czyni zeń mistyka-ofiarnika, co „szaleństwem krzyża szalony” poprzez śmierć i zagładę dąży do zmartwychwstania. W tymże celu pomnaża ilość tragicznych konfliktów i zawodów Mickiewicza, przedłużając linię sprzecznych umiowań jego duszy aż do punktu ich tragicznego przecięcia w kolizji, i każe przeżywać Mickiewiczowi tragizm takich zawodów, których nawet nie mógł oczekiwać, nie zdając sobie sprawy z istnienia przeciwieństw. Dzięki tym środkom żywot Mickiewicza ukazany jest jako jedno pasmo tragedij.

Mickiewicz godził w swym sercu zapal społecznika-rewolucjonisty z ideologią

chrześcijańską, dla niego nie było w tym sprzeczności. Gdyby rozbudził powszechną rewolucję ludów, przekonałby się, iż wyzwolony przezeń ruch rewolucyjny mas nie zmierzałby bynajmniej ku wyznaczonym przez poetę postulatami chrześcijańskim. Ten właśnie tragizm zawodu, zawarty niejako w stanie potencjalnym przez **jednoczesne holdowanie rewolucji socjalnej i chrystianizmowi**, każe Wyspiański przeżywać Mickiewiczowi w *Legionie* jako rzeczywisty. On, prorok i wódz ludu natchniony, musi przeżyć klęskę odstępstwa tych, których wyzwolił, słuchać urągliwych zarzutów zdrady: „Wallenrod, Wallenrod kłamie!” — musi przeżyć tragiczny tryumf spełnień, które są zarazem najstraszniejszym zawodem (sc. 9).

Podobnie i scena 10, w której **Mickiewicz-Brutus zabija Cezara-Napoleona**, jest rzutem, na płaszczyznę rzeczywistości kryjącego tragizm przeciwieństwa, które polegało na jednoczesnym wyznawaniu ideałów rewolucyjnych i kulcie Napoleona. Scena z Wolnością — to znów także samo urzeczywistnienie w sferze sztuki-fikcji tragizmu, który tylko, dlatego pozostał w stanie potencjalnym nieświadomionego konfliktu, że... realizacja ideałów Mickiewicza nie nastąpiła. (Styl tych symboli dostraja Wyspiański do stylu terenu: Rzymu, w którym akcja się rozgrywa; stąd ta transpozycja konfliktu między Mickiewiczem a Napoleonem na postaci Brutusa i Cezara, stąd Wolność pojawia się na rydwanie itp.)

Wyspiański **wyzwał w *Legionie* cały tragizm utajony w życiu Mickiewicza**, nie tylko ten, który objawia się nam, współczesnym, znającym już bezowocność jego walki i wysiłków, ale i ten, który ukazuje się przy analizie pewnych przeciwieństw jego ideologii jako możliwy, jako brzemienny katastrofą zawodu w dniu tryumfu, realizacji.

Powiedzieliśmy, iż w układzie tych, prawdziwych jako takich, stanów ducha Mickiewicza Wyspiański popełnia anachronizmy; jakż więc jest porządek w konstrukcji tego mitu? I pod tym względem *Legion* jest typowym utworem Wyspiańskiego. Mickiewicz, jak każdy niemal jego tragiczny bohater, przechodzi szereg etapów, tylko układ ich jest zbyt przejrzysty i narzucający się jako „konieczny”. Każdy taki etap jest wyrzeczeniem lub zawodem, a każde wyrzeczenie, przezwyciężenie czy zawód o jeden stopień podnosi tragizm ofiary, gdy ona cała ukazana jest jako daremna. Gradacja znakomicie sprzyja wyolbrzymieniu tragizmu, ukazując żywot jako szereg w śmiertelnej tęsknocie czynionych wysiłków, aż ku najwyższemu, świadomemu swej bezowocności męczeństwu, aż ku straszliwej, nieubłaganej woli zmartwychwstania przez zatracenie. Jednym z tych wysiłków jest obarczenie się odpowiedzialnością za cały naród, dźwiganie win i cierpień całego narodu. (W takim związku z tragicznym zmaganiem Mickiewicza pozostaje zjawia chłopów zdążających za Fortuną — wspomnienie rzezi czterdziestego szóstego roku, i krytyka Polski, jaką wypowiada papież.) Wizja sławy, jak i ukazywana przez Krasińskiego Polska, nadziemski „Regina coeli” — to tragiczny obraz rozterki, jaką miotany jest duch poety.

Gdy wizja sławy uplastycznia nam fascynującą potęgę tęsknoty poety za walką i chwałą Polski, rozmowa z Matką Makryną ukazuje zwrot ku mistycznej wierze w ofiarę, przezwyciężenie siebie.

Spowiedź u księdza Jelowickiego — to jakby pierwszy etap ofiary z siebie: wyrzeczenie-skrucha, uczyniona na próżno, stanowi pierwszy tragizm zawodu. Miarą jego głębi jest stan ostatecznego znękania, w jakim dusza poety szuka ratunku i pociechy, znaczenie zawodu mierzy się miarą stracenia jedynej możliwości ratunku, ulgi. Z przenikającą do głębi prostotą i wiernością psychologiczną odtworzył Wyspiański w rozmowie Mickiewicza z Matką Mieczysławską, a następnie w scenie spowiedzi samo dno przepaści, w jaką wtrącona została dusza, sam, upadek w smutku i bezsile:

*O, nie takiej pragnąłem radości.
Oddaję serce w szczerości;
daj mi pociechę Anielską,
o, nie taką, nie ziemską mów mową,
bo ona sercu surową...*

*— Czemu jeno widzisz plamy i brudy?
W strój się przyodziałem godny,
a ty mnie przyjmujesz chłodny;*

*czyliłm darmo podjął żmud i trudy,
drogę wybrałem skalistą?*

Takim etapem rozwoju — **aż ku najwyższej ofierze** — jest zawód w scenie z tłumem rewolucyjnym i w scenie z Wolnością, przewyciężenie się w scenie zabójstwa Cezara-Napoleona.

Takim etapem przewyciężenie woli życia, która głosem Świtezianek, niby urokiem wspomnień najgórniejszych młodości, od drogi śmierci i zatracenia go odwodzi. Po tym wszystkim dusza staje się brzemienią świadomością tragizmu wodza, który Jeruzalem wolności, dokąd wieżdzie, nie ujrzy.

Rozmowa z członkami legionu, stylizowana na ostatnią wieczerzę Pańską, ma podnieść wielkość ofiary w tym zrównaniu na miarę najwyższą; tragizm podwojony jakby odbiciem w świadomości bohatera wzrasta do gigantycznych rozmiarów. Trawiony śmiertelną tęsknotą mistyk, jakby w ekstazie, płonąć żądzą ofiary-całopalenia, staje się strasznym, nieubłaganym tyranem dusz, co wieżdzie przemocą w śmierć i zatracenie.

Nie przyświeca mu już żadne złudzenie i bezlitośnie odbiera te złudzenia innym („i pamięć o was zaginie” — mówi uczniom). Ale wewnętrzne przeświadczenie mistyka, iż śmierć jest wybawieniem, niby straszliwe fatum nie tylko jego przepaja koniecznością ofiary, ale nadaje tę straszną tyrańską siłę i bezwzględność w przymuszaniu do niej innych. Nad misterium ofiary unosi się okrzyk tragicznego tryumfu: „Zmartwychwstaniecie, Młodzi!”. To przeświadczenie, iż choć „pamięć o was zaginie”, „wiara wasza zostanie”, pewność, że śmierć jest drogą ku zmartwychwstaniu, ono to stanowi pojednanie w tej tragedii.

Konstrukcja mitu o Mickiewiczu w formie scen tworzących rozwijającą się akcję, obranie momentu tworzenia legionu jako punktu centralnego akcji, a barki kierowanej przez śmierć za symbol — podyktowana była trafnym instynktem artysty, którego głównym zamiarem było uprzytomnić w formie symbolicznej **tragizm wodzostwa**. Tego, któremu ziemi obiecanej nie dane było ujrzeć. Zapewne, pewną rolę odegrała tu i tendencja do dynamicznego przedstawienia tragizmu, tak charakterystyczna dla Wyspiańskiego.

Legion nie jest więc dramatem w tym znaczeniu, w jakim rozumiała go dotąd poetyka. **Jest to mit o Mickiewiczu**, przedstawiający w sposób syntetyczny żywot Mickiewicza jako rozwój akcji tragicznej. Rozwój, z którego postępem wzrasta tragizm. Jednocześnie akcja przy końcu utworu przeniesiona jest z terenu określonego Rzymu w sferę nieokreśloną, w sferę symbolu. Przez to wyraźniej ukazuje się nam jednocześnie tragizm Mickiewicza jako symbol, wizerunek męczeńskiej ideologii mesjanizmu. **Treścią ideową Legionu jest tragizm wiary romantycznej, której na całopalenie oddał swój żywot największy z tego pokolenia**, wiary wiodącej ku daremnyemu wysiłkom i ofiarom. Wiary tym tragiczniejszej w skutkach, im większe były, im straszniejsze ofiary, im głębsze pełniły je dusze.

Odczucie tego tragizmu, który w całej pełni widzianym być mógł przez pokolenie dzisiejsze, świadczy o współczuciu, słowa zaś o przyszłym zmartwychwstaniu i wierze, która zostanie, zdają się dowodzić, że prócz krytyki, świadomości złudzeń Wyspiańskiego-mistyka łączyła z ideologią romantyków głęboka sympatia. I chociaż w usta Krasiańskiego wkłada niektóre własne myśli i słowa krytyki, nie jego dekadenski przedświtowy mesjanizm, tak lapidarnie scharakteryzowany w paru słowach:

*Jest Polska wieczna, nieśmiertelna,
ponad świat, ponad świat,
tysiącem tysięcy lat*

uznał za znamię epoki, za jej czyn i wyraz, ale ducha Mickiewicza.

Nie tylko więc z tego względu, że rola Krasiańskiego pozbawiona jest całkowicie tragizmu, w zakres więc naszej pracy nie wchodzi, pominęliśmy ją tutaj, ale dlatego że jego ideologia nie jest ciekawym zagadnieniem dla Wyspiańskiego. Przy zobrazowaniu tego, co jest dla niego siłą twórczą pokolenia, posłużył się ideologią Krasiańskiego jako tłem. Sama natura czynna, twórcza, wielbiąca ofiarę, którą odznaczał się Wyspiański, rozstrzyga tu, po czyjej stanął stronie, kto mu był wyobrazicielem, żywym symbolem epoki. *Legion* słuszniej mógłby mieć tytuł „Mickiewicz” niż dramat *Lelewel*, który z charakterystyką rzeczywistego Lelewela mało ma wspólnego. Tym, którzy tak jednostronnie oświełają krytycyzm Wyspiańskiego w stosunku do romantyzmu, godzi się

przypomnieć, iż obojętne potraktowanie Krasieńskiego jest stokroć większą krytyką niżeli „zwalczanie” Mickiewicza. Widzieć coś jako tragiczne, powtarzam, to znaczy — mimo wszystko — współczuć.

„WESELE”

W tym symbolu zawierającym obraz życia polskiego — sam obraz wysuwa się na plan pierwszy — **idea skryta jest na dnie**. Niezrozumienie, jakiemu — jak wiemy — ulegało zrazu *Wesele*, polegało właśnie na niewycuciu tragizmu. Przyczyna była prosta: **tylko idea jest tragiczną, koncepcja życia narodowego jest tu tragiczną**, ale ona nasuwa się tylko jako wniosek, tragizm zaś nigdzie nie jest przedstawiony, z wyjątkiem sceny końcowej, gdy Jasiak uświadamia sobie stracenie rogu i znaczenie tej zguby, gdy on sam jeden nie jest owładnięty czarem snu — widzi prawdę i jest bezsilny.

Poprzez ten kontrast jego czuwania, świadomego całej grozy czaru władającego wszystkimi i snu innych, **budzi się nastrój tragizmu**, idea narzuca się uczuciom. Poza tym nie masz sceny tragicznej w *Weselu*, one tylko prowadzą ku temu, by nasuwać jedną ideę, która jako taka jest tragiczną. Jest to jedna z głównych idei spośród tych, które składały się na tragiczną koncepcję życia Polski, jedna z najbardziej żywych i mocnych, najbardziej życia konkretnego bliskich, „aktualnych”.

Jest ona przy tym prostą, nie wymaga subtelnych interpretacji; zresztą dziś stała się ona własnością narodu i znana jest wszystkim cokolwiek znającym literaturę. **Tragizm tej koncepcji życia narodowego polega na błędnym kole. W samym narodzie leży siła wyzwolenia, ale to zło, z którego ma się wyzwolić, stało się czynnikiem mocy innych, które to wyzwolenie uniemożliwiają, ohamowują.** Sam naród jest sobie przeszkodą ku wyzwoleniu. Tragicznym jest w *Weselu* to, iż cokolwiek jest życiem rzeczywistym i konkretnym, to jest snem i niemocą; a cokolwiek jest mocą, potęgą — to zwidzeniem snu lub marą przeszłości.

Jest to **komedio-tragedia**, mająca tę oryginalną jeszcze cechę, że fatum narodu polskiego, Chochoł, jest zarazem postacią dramatu.

WYSPIAŃSKI – KARTA Z ŻYCIA NARODOWEGO [1932]

W końcu lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia dokonał się w życiu polskim doniosły przełom, donioślejszy od tych, które historia literatury zarejestrowała pod mianem pozytywizmu i modernizmu. Nie zdawaliśmy sobie dotąd dostatecznie z tego sprawy, ponieważ mamy tylko historię nowożytnej literatury, nie mamy natomiast historii nowożytnej kultury. Ani **pozytywizm — ruch mieszczański i lokalny**, ani **symbolizm i estetyzm** nie zdecydowały o sprawie naszego dzisiejszego istnienia; bez tamtego przełomu nie wyobrażam sobie Polski jako wolnego narodu. Wszystko zresztą, co żywe i mocne, szybko ciasne formułki pozytywizmu przekroczyło, wszystko, co w Młodej Polsce było twórczym, nie z estetyzmu i pesymizmu europejskiego wyrosło, lecz korzeniami tkwiło w ideach poprzedzającego Młodą Polskę przełomu. Zaiste więcej zdoła nieskazitelna rzetelność, niż się mniema, skoro z doniosłości przełomu najlepiej (stosunkowo) zdał sobie sprawę ten spośród historyków literatury, dla którego to było najtrudniejsze, ten, w czyje godziło podstawy — Chmielowski, który pisał o roli grupy „Głosu” warszawskiego.

Przełom ten i ruch wynikał ze wzmożenia życia narodowego, dlatego to przewyciężenie determinizmu i oparcie o instynkt — zanim znalazło sankcję w filozofii i psychologii — wyraziło się zmianą radykalną w ujęciu zagadnień społeczno-politycznych. Inicjatorska, zapładniająca w nim rola **J. L. Popławskiego** nie została przez szerszy ogół należycie oceniona, podobnie jak długi czas nie zwracano uwagi na symptomatyczność szybko zyskiwanej przewagi PPS nad SD i na łączenie się z socjalistami żywiółów doktrynom socjalistycznym obcych, jak na przykład Piłsudski. Zjawiska takie, jak Szczepanowski, przeciwstawienie się T. Korzona szkole krakowskiej, misja stroniącej od kadr partyjnych Orzeszkowej, porzucenie sztandaru pozytywistów przez Sienkiewicza, żywiół twórczości Chełmońskiego, reformatorsko-apostolska działalność St. Witkiewicza, patetyczna frazeologia rewolucyjna Konopnickiej, stanowiły wielolicy **przejaw tego samego w istocie ruchu**.

Nie starsze pokolenie, które brało bezpośredni udział w powstaniu 1863 roku, nie ci, którzy

przeżyli zawód i dźwigali na sobie konsekwencje gospodarcze klęski, odegrali rolę w tym odrodzeniu życia narodowego. Rolę tę odegrało pokolenie młodsze, które z powstaniem zetknęło się w dzieciństwie lub wczesnej młodości, jak Orzeszkowa lub Witkiewicz, i to, które ze wspomnieniami dzieciństwa wyniosło żywą tradycję tragedii i ucisku, jak Żeromski lub Piłsudski.

Dlatego to, gdy **najwspanialszy wykwit tego wzmoczonego życia narodowego — Wyspiański** zdumiał wszystkich, mogła pisać tymi mniej więcej słowy Orzeszkowa: *Dla mnie patriotyzm Wyspiańskiego nie był czymś tak olśniewającym nowym, to tam w konserwatywnym Krakowie, to dla was na tle przybyszowszczyzny...*[w liście do Konopnickiej w listopadzie 1901 roku; *Listy*, t.1, s.262, W. 1937] Znamienny głos pokolenia, znamienny głos autorki, co w tak płodnym w następstwa 1887 roku wydała *Nad Niemnem*, ekspiacyjne zaślubiny u mogił. Gdy przyszedł Wyspiański, tamto wesele już stało się literaturą w życiu, i z nią to podjął on walkę.

Nie spóźnialiśmy się, ilekroć mieliśmy odwagę być samodzielni, twórczość bowiem jako żywiołowa jest szybsza od długiego procesu importowania, propagandy, naśladowania. **Przełom nasz** z końca lat osiemdziesiątych **jest w istocie ten sam, co w Europie Zachodniej**, ujawniający się **przezwyciężaniem determinizmu, naturalizmu**, przekształcaniem w tym duchu materializmu historycznego, ten sam, który sygnalizuje antyhistoryzm i indywidualizm Nietzschego, idee Ibsena, Bergsona. W tym to czasie pojawia się na widowni boskie wcielenie witalizmu, żywiołowości, żywa apoteoza instynktu: Emil Verhaeren. Ale literatura nasza stara się być europejską... i sięga wstecz do pesymizmu Schopenhauera, do dekadentów francuskich. Dla przybyszowszczyzny młody Żeromski był „tendencyjnym pisarzem”, a mania polskości Wyspiańskiego wybaczną — dzięki uderzającej oryginalności talentu. Stąd **walka Wyspiańskiego w tej atmosferze na wiele frontów**: z nietkniętym przez przełom lat osiemdziesiątych konserwatywnym, z wypaczonym przez niego romantyzmem, z „upiorowym myśleniem myślenia” historycznego i z estetyzmem, „poetycznością” dusz.

Wyspiański był szczytowym momentem wzmagającego się na siłach życia narodowego. Wzrostem sił bowiem, napięciem pragnień mierzy się siła wiary, a tej najwyższym wyrazem jest profetyzm. Profetyzm młodego Daniela-Wyspiańskiego jest zjawiskiem tak symptomatycznym właśnie przez swą naiwność, bezpośredniość i instynktowność. "Wszak parę lat potem jeszcze będzie błędził poza sferą życia duch Kazimierza, czuć będzie duszę jak „uwięzłą w kamieniu”, zanim usłyszy nakaz: „wracaj!”, zanim Hamlet zrozumie, że niepodjęcie pomsty za krzywdy ojców jest winą, zanim swój los zrozumie i... przyjmie.

Niechętnie, a nawet nienawistnie uprzedzony do szlachty, nie w środowisku mieszczańskim właściwie, lecz wśród elity intelektualnej i w atmosferze wielkich tradycji historycznych wychowany, nie mógł być Wyspiański wyrazicielem jednej tylko grupy społecznej. Wyczuwając związek odrodzenia narodowego z ruchem ludowym i demokratycznym instynktem wsparty o lud, wiąże ten ruch z wielkimi tradycjami historycznymi narodu. Na tym polega, z punktu widzenia socjologicznego, klasycyzm **roli organizatora życia narodowego**, jakim był Wyspiański. Siła żywotna, instynktowna, w starciach i w zmaganiach w ten sposób jednoczy się w Wyspiańskim z tradycją dziejów.

Stąd ten nieustanny rewizjonizm, podejmowanie tradycji i walka z nią, przymierzanie tradycji do rzeczywistości — konfrontacja. W Wyspiańskim odbywa się przewartościowywanie... nie wszystkich, lecz zawsze polskich (nawet pod greckimi symbolami) wartości. — „Sługa jednej myśli.” Przewartościowywania podobnego dokonał już Popławski, dokonali patrioci-socjaliści, nawiązujący do rewolucyjnych tradycji wielkiej emigracji, ale Wyspiański czyni to na Matejkowską miarę, a przede wszystkim na własną miarę wielkiego metafizyka historii, na miarę bohatera. Więc to, co uchodziło za realną politykę, okazuje się nierealnym, co było napiętnowane mianem mrzonki — właśnie realnym. Nierealnym hasło przemyślenia i przeżywania pamiątek, rekryminacje, szukanie ostoi w katolicyzmie — realną Mickiewiczowską polityką czynu. Mrzonką mesjanizm, humanitaryzm, panslawizm, życie „samym duchem”, a prawdą to, co podlegało wątpieniu: „...jest tyle sił w narodzie.” Kłamstwem — „z szlachtą polską polski lud”, prawdą — Wiarus z *Warszawianki*, prawdą, że przez lata długie powtarzać się będzie starcie Lelewela z Czartoryskim. Żłudną ostoją — „byle polska wieś spokojna”, źle, że „*Pan Tadeusz* zabił *Dziady*”. — Właśnie *Dziady*! — a Legion włoski streszcza Mickiewicza. Nierealne — „przegadywanie Polski ze słabą głową”, realne — państwo. Względna prawda — „chłop potęgą jest i basta”, bezwzględna — Hektor-dusza.

Wyspiański kontynuował dzieło Matejki po swojemu, sprowadzając wyniesione ponad czas

postaci historyczne w terażniejszość. Wstrząsający był patos ironii, gdy „ideał sięgnął bruku”. Tym budził do zadań historycznych, realnych zadań. Bo **dwa są według Wyspiańskiego zmysły historyczne**: jeden wiedzie do prawd martwych, drugi daje prawdę żywą. Ten „obiektywny” jest fałszywy. Wyspiański chce być subiektywny, ujmuje dzieje z współczesnego sobie stanowiska, bo **prawdą w historii jest nasze zrozumienie, nasz nadawany dziejom sens**. Przeżywanie i pielęgnowanie przeszłości jest symptomem zastoju, aktualizowanie tradycji wielkiej przeszłości — życiem. „Kto jest tylko człowiekiem dzisiejszym — ten jest na pewno wczorajszym” — mówi Gundolf. Kto podejmuje dzieje, ten wie, że nic nie dokonało się ostatecznie, że legendy i tradycje mogą stać się w każdej chwili żywymi siłami, że każde „teraz” jest ogniwem między przeszłością i przyszłością, niezliczonymi nićmi z nimi związane. Miarą terażniejszości jest to, jaki obejmuje widnokrąg, ile przeszłości i przyszłości się w niej zawiera. Dla Wyspiańskiego nie istniały „prawdy” z „polityki przetrwania” — to była nicość. Historyzm Wyspiańskiego polegał na tym, że sprawy historyczne miały dlań aktualne znaczenie i właśnie dlatego zwalczał, potępiał życie przeszłością, życie polegające na oderwaniu od terażniejszości i od zadań. Dlatego to myśl historyczna Wyspiańskiego jest wykwitem dojrzałości dziejowej, o którą walczył w społeczeństwie Brzozowski.

Poza *Faraonem* Prusa i dramataми historycznymi Wyspiańskiego literatura piękna pokoleń pomickiewiczowskich nie wydała nic, co by było wyrazem tej dojrzałości dziejowej. Rzecz znamienna, bo **Prus i Wyspiański to dwie najbardziej męskie organizacje poetyckie po Mickiewiczu**.

Gdy aktualnym dla Wyspiańskiego i żywym stało się zagadnienie odpowiedzialności historycznej, gdy przeniknął tragizm nieprzewidzianych następstw każdego czynu (Lelewel, koncepcja walki Bolesława Śmiałego z biskupem Stanisławem) doszedł do przyjęcia antycznej tezy tragiczków, że „nie masz życia krom przez grzech”. Nie masz innej drogi czynu — uczy Wyspiański — prócz tej jednej: podejmowania odpowiedzialności metafizycznej, wyzywania losu. Działać — znaczy przyjąć odpowiedzialność i za tę niezależną od woli, z samej rzeczywistości rodzącą się resztę. Działać — znaczy mieć odwagę brania na siebie tragicznej winy. Pierwotna postać wielkiego czynu to naiwne zuchwalstwo metafizyczne Bolesława Śmiałego. Rząd dusz to tragiczny mus przyjęcia przez Lelewela odpowiedzialności i za to, jak świat go pojmie, za to, co „jest konieczne i przypadkowe”, jak śmierć bohatera. **Najwyższą postacią czynu — dorastanie duszą do swego przeznaczenia**, by je świadomie spełnić, utożsamienie życia z losem. Tam, poczynając od *Lelewela*, a przede wszystkim w *Bolesławie* i *Skalce*, w *Hamlecie*, są pozytywne najgłębsze wskazania, tam mieszczą się lekcje historycznego myślenia, stamtąd rodem metafizyka czynu i kształt osobowości Wyspiańskiego.

Wesele było tylko krytyką, nie pozytywnym wskazaniem; predylekcja, jaką je darzymy, wynika nie tylko z artystycznego bogactwa tego utworu, ale i z tego, że się go nie rozumie. Taki utwór jest najwygodniejszy, załatwić to można frazesem. W ujęciu tej predylekcji przerobiliśmy je na jakiegoś Anczyca „dla inteligencji”, połączonego ze spowiedzią z cudzych grzechów — co zawsze najprzyjemniejsze. Zapominając o rzeczach najważniejszych, spragnieni jesteśmy tej łatwej aktualizacji Wyspiańskiego. Jak ongiś Daszyński do socjalizmu dzięki słowom o robotniku i dziewce bosej, tak my dziś pragnęlibyśmy **czerpać wskazania do wychowania państwowego z Wyzwolenia**. W istocie Wyspiański w *Wyzwoleniu* jest tylko realistą, który wszelkim pocieszeniom a la Świętochowski (cogito ergo sum) przeciwstawia dążenie do państwa jako jedynej realnej formy istnienia narodu, mesjanizmowi — wolę rzeczywistości, gadulstwu wzniosłemu i mętnemu — karność. Ma być natomiast w *Wyzwoleniu* i arystokratyzm nietzscheański, i dyktatorstwo poetyckie indywidualizmu romantycznego, z którym Wyspiański walczył. Bo nowy Konrad, aczkolwiek **Wyspiański był wielkim kontynuatorem Mickiewicza**, nie jest bohaterem na najwyższą miarę Wyspiańskiego. Nowy Konrad jest wyrazem tragicznego łamania się, szamotania i chwil „wielkiej wzgardy”, i wątpienia Wyspiańskiego — dlatego nie opuszczają go Erynie.

Mamy już jedną przestrożę przed łatwą aktualizacją. Krytyka, nie zdając sobie sprawy, że podlega także prądom i subiektywizmowi, czas jakiś imputowała Wyspiańskiemu własne animozje w stosunku do romantyzmu, zniekształcając w taki sposób ten, nie mniej złożony jak u Brzozowskiego, rzeczywisty stosunek. Jednym z rezultatów było to, że w poszukiwaniu prawdy o Mickiewiczu zapominaliśmy o *Legionie*. W dążeniu do naśladowania nauk przyrodniczych humaniści starali się wyeliminować z przedmiotu badań wartości: ponieważ to było niewykonalne, przeto „zblizając się do ideału obiektywizmu”... niwelowano wartości; ślady tego noszą nasze dzisiejsze odszukiwania Mickiewicza. Wyspiański, uprzedzając historyków i ich obawy polityczne, dał nam już prawdę

o Mickiewiczu. Prawda bez patosu? Ta nie byłaby całą prawdą o Mickiewiczu. Przyrodniczej prawdy o Mickiewiczu w ogóle nie ma. „Prawda” Boya jest, jak u Wyspiańskiego, mitem, ale mitem w duchu czasu, z oparciem o główne elementy scenariuszy filmowych (defetyzm, cudzołóstwo, otrucie). Jediną drogą do względnego obiektywizmu krytyki... jest świadomość swego subiektywizmu. Istotą kontynuatorstwa roli Mickiewicza przez Wyspiańskiego było to, że zagadnienie czynu i moralne zagadnienie osobowości były dla nich centralnymi, że sztukę uczynić chcieli „prawdą żywą”, prawdą proroczą, że sztuka im nie wystarczała.

Wyspiański był wielkim tragikiem historycznym, bo tragizm powstaje tam, gdzie wielka siła moralna zмага się z przemocą. A był on najpotężniejszym wyrazem siły duchowej narodu, zmagającej się z losem w przededniu przewrotu dziejowego. Osobiste przeżycia przyczyniły się jeszcze do indywidualnego ukształtowania tej tragicznej koncepcji życia, która już z roli jego historycznej wynikała. Stąd to i zagadnienie osobowości, i jej rozwoju wiąże się u Wyspiańskiego z metafizyką losu. Jeżeli może być mowa o aktualizacji myśli Wyspiańskiego w chwili obecnej, to obok jego „filozofii dojrzałości dziejowej” wymienić należy dzieło o *Hamlecie*, przeżywamy bowiem czas odrodzenia naszej pedagogiki i wszystko, co żywe, garnie się ku jej zagadnieniom. Na pozór oportunistyczne zdanie: „*każdy niech taki będzie, jaki jest, i niech taki zostanie*”, kryje najwyższy **etyczny postulat rozwoju osobowości: zgodności człowieka z samym sobą**, zgodności pojętej hieratycznie jako jedności człowieka z podjętym przez niego losem. Nie mamy bardziej męskiej, bardziej dumnej książki nad tę Wyspiańskiego o *Hamlecie*. Gdy historiozofia Wyspiańskiego mówi nam: odwagi, strasznej, nadludzkiej odwagi!, **książka o *Hamlecie* najpełniej mówi o tym, co to jest pion moralny**. Na nim wspiera się i siła, i odwaga, i na poły stoicka, na poły chrześcijańska rezygnacja; „Wszystko polega na tym, żeby być w pogotowiu”... „Tak teraz, jak kiedykolwiek”.

KASPROWICZ. MIŁOŚĆ I KRZAK DZIKIEJ RÓŻY (Lata 1891 – 1899)

...A jeśli
Nieprzełamana wyjdzie z tych zapasów.
To razem z wichrem taki szlak zakreśli,

Że zetnie na nim smreki swym oddechem,
Sił pozbawione dla idących czasów,
A to, co mocne, odpowie jej echem.

Wiatr halny

Wielmożny duchu pieśni, coś przeniknął wzrokiem
Naturę — ty naturą hyleś sam...

Antoni Lange

Cykl poematów pod zbiorowym tytułem *Miłość* wydany został po raz pierwszy dopiero w roku 1895. Pierwodruki jego części: *L'amore disperato*, *Miłość-Grzech* i *Amor vincens* ukazują się w czasopiśmie już w 1891 roku. **Tę więc datę przyjmujemy za granicę rozpoczynającą okres modernizmu w twórczości Kasprowicza.** Granice wszelkie — przypominać tę prawdę będziemy musieli na początku każdego niemal rozdziału — między fazami twórczości Kasprowicza są tylko sztucznym, ze względów praktycznych koniecznym wyodrębnieniem. W istocie są one nie tylko płynne, nie tylko zmiany przychodzą powoli, ale zawsze długi czas jeszcze współistnieją w twórczości poety pierwiastki artystyczne i ideowe odrębne, właściwe różnym prądom i różnym stylom artystycznym; tylko gwoździ wydobycia na jaw najistotniejszych dla jakiegoś okresu pierwiastków uciekać się musimy do tych sztucznych nieco konstrukcyj i podziałów. Nie tylko pojawiające się w druku 1893 roku gawędy, jak *Jan Rudowski*, *Maciej Kosarczyk*, ale i wiele wierszy ze zbioru *Krzak dzikiej róży* (na przykład *Akordy jesienne*) wiążą się z naturalistycznymi i dydaktyczno-tendencyjnymi poezjami poprzedniego okresu. Znamienne są pod tym względem także niektóre ustępy *Miłości*, jeszcze znamiennejsza przedmowa poety do jej pierwszego wydania. Świadom odrębności

tego poematu w stosunku do poezji wcześniejszych, stara się poeta uspokoić czytelnika wtłoczeniem utworu w ramki tendencji i dydaktyzmu motywami społeczno-moralnej natury:

„*Sądziłem — pisze — że wzbudzi pewien interes obraz nowrozy, której podlega dziś większa część umysłów wybitniejszych, postawionych na przelomie dwóch epok, zmuszonych oddychać ciężką atmosferą kończącego się wieku...*”

Przedmowa ta rzuca światło nie tylko na czytelników, ale także mimo wszystko na samego poetę, który choć wyzwolony z poezji tendencyjno-dydaktycznej, czuje się zobowiązany społecznie do podporządkowania jej takim pozytywistycznym kryteriom.

W *Miłości* najjaskrawiej odbija się okres pierwszego pasowania się z nowymi prądami, ideami i nowym ustosunkowaniem się do świata i zagadnień, które przyniósł modernizm — okres fermentu i tragicznej walki wewnętrznej. Jest więc poeta jednym z pierwszych „modernistów” u nas, dość wczesnym jego zwiastunem. Indywidualność bogata, swoimi chodzącą drogami, skłonna do krańcowości, do rozstrzygnięć dokonywanych całą duszą, tym głębsze wywołuje zmagania i tym ostrzejszy przechodzi kryzys.

Zanim zdołamy wydobyć z tych splotów ducha czasu i ducha poety prawdę znamioną dla jego odrębnej indywidualności, **wniknąć musimy pokrótce w świat psychiczny tej epoki, w charakter jej literatury.** Jest to czas, kiedy wysiłek twórczy starszego pokolenia w powieści stanowi pisana w tym czasie *Lalka* Prusa, kiedy wyżyny poezji polskiej reprezentuje Asnyk, sławą i rozgłosem okryta jest Konopnicka, a na widownię wstępują moderniści: **Antoni Lange** (*Pogrzeb Shelleya*, 1890) i **Kazimierz Tetmajer**. Takie były wierzchołki wież, do których młody podówczas poeta mógł przywiązywać swe cele. Nie możemy więc mierzyć walorów artystycznych *Miłości* walorami późniejszych poezji Kasprowicza ani zestawiać ich z naszymi dzisiejszymi upodobaniami artystycznymi. Stosunek do tego poematu, na ogół biorąc (acz z licznymi wyjątkami), może być tylko historyczny, tak jak historyczny jest nasz dzisiejszy stosunek na przykład do poezji Tetmajera. **Był to okres dźwignia się z tego obniżonego poziomu, na którym stała do owej chwili kultura artystyczna kraju;** dźwignie ta miała wieść do rozkwitu Młodej Polski: „**Ból istnienia**” — **oto słowa, co zdają się streszczać charakter literatury zarania modernizmu** — ból bezimienny, nie pochodzący, jak sama nazwa wskazuje, z jakiegoś jednego określonego źródła, lecz z życia, z jego całokształtu.

Nie staliśmy się większymi optymistami od owych czasów, należymy do pokolenia, które ów „ból istnienia” przeżywało, ale czasy te stały się nam tak obce, a nadużywanie tego słowa przez snobów tak przysłoniło jego treść, że musimy — choćby te pytania wydawały się naiwne i cyniczne zarazem — zapytać: co znaczy ów „ból istnienia”, skąd te nierozłączne powiązania „miłość-grzech”, „szatan-kobieta”, skąd tęsknota do „prabytu”?

Pragnienie pełni życia i poczucie niemożności jej zrealizowania — oto główne źródło bólu owych czasów. Ani spirytualistyczna szczytność romantyzmu, ani materializm i pozytywizm, ani naiwna wiara i wielkie konstrukcje filozofii spekulacyjnej, ani ograniczenie do „danych doświadczenia” nie wystarczają. Jednostronności dwu epok wskazują tylko wzajem swe niedostatki i rodzą krytycyzm miast rodzić wiarę. **Ideowość społeczna więzi indywidualizm — bezideowość sprowadza wielką, przeraźliwą tęsknotę i pustkę.** Poczucie zatracenia łączności z rytmem życia rodzi tęsknoty metafizyczne, tęsknoty do źródła i prawa życia — do „prabytu”. Jedyńą miarą, nie podawaną w wątpliwość, jest piękno, ale tej znowu nie ma w otaczającej rzeczywistości. Najwyższą wartością wszystkiego ma być samo życie, ale ono znów domaga się rozwiązania zagadki swej istoty, treści, celu — rozwiązania, które zdołałoby zaspokoić duszę, gdy minie pierwsze upojenie życiem w młodości. Motorem siły twórczej, tej najwyższej wartości życia, jest miłość, przeto ta jest jedynym bogiem poetów owych czasów, a erotyzm jedyną spójnią z „prabytem”. Ale właśnie **dlatego że miłość taką gra rolę w poezji ówczesnej i że wokół niej krążą wszystkie przeżycia — jej pojmowanie najlepiej uwidocznia rozszczępienie duszy,** która to bóstwo wyznaje. W miłości tej, jak w całym życiu, jest rozłam między spirytualizmem i zmysłowością, między idealizmem, ekstatyczną tęsknotą wyzwolenia się z ciała — i pragnieniem życia konkretnego, posiadania rzeczywistości. Łączy ona kult nagości i wyuzdania z przeduchowionym mistycyzmem — stąd jest zarazem grzechem i świętością, stąd rodzi bluźniercze wyznawanie szatana, kult grzechu, i jednoczesne kajania się i rozterki sumienia. W miłości też ujawnia się walka między

indeterminizmem i determinizmem: ona jest jedyną sferą, w której święci pełnię swego objawienia indywidualizm, a zarazem jest siłą fatalną natury.

Zaranie naszego modernizmu posiada rysy podobne do tych, które charakteryzują u jednostki okres dojrzewania płciowego, z tym rozprężeniem wszystkich „władz” ducha i ciała, z niepokojem nieokreślonym, gwałtownymi porywami erotyzmu, występującymi na przemian z wybujałym uduchowieniem, łaknącym gorączkowo rozwiązania wszystkich zagadek filozoficznych — z rozbieżnością pragnień: nieokiełzanej swobody i pełni — to znowu zniechęcenia, następczącego myśli samobójcze. Zaiste, trudno jest stwierdzić, czy ruch w zaraniu modernizmu był wyrazem dekadencji — czy też bolesnym porodem, zapowiedzią odrodzenia, tego odrodzenia, które tak pięknie ujął i wyśpiewał Lange w wierszu *Exegi*. Zapewne był jednym i drugim. Na ogół biorąc, nie cechowała tego ruchu zdobywczość i dlatego realizacja pełni życia odbywała się — w sztuce. W niej zrealizowała się pół-religia i pół-czyn. Nie mogło to wystarczyć głębszym poetom. U niektórych (na przykład u Langego *Luk i arfa*) budzi się tęsknota do syntezy życia i sztuki, stąd też pochodzi u potężniejszych organizmów później wszczęta walka z zaklętym „czarem sztuki” (Wyspiański), budzi się gorycz nienasycenia sztuką (*Marcholt* Kasprowicza).

I dwie były jak zawsze melancholie tego okresu: jedna Tetmajerowska — ze słabości, i ta druga, która była zmaganiem się i kryzysem mąk porodowych przyszłej Młodej Polski.

Tak w najogólniejszych zarysach przedstawiam sobie tło historyczne. **Kasprowicz nie tylko wyszedł zwycięsko z tego kryzysu**, nie tylko stał się jednym z trójcy najwybitniejszych artystów Młodej Polski, ale **wiedzie nowe pokolenie w inny okres dążeń, wspierający się na obcych modernizmowi walorach tężyzny moralnej.**

W porównaniu z dziełami, które wyda jego twórczość w przyszłości, **Miłość wydaje się jeno młodzieńczym jeszcze zmaganiem i dojrzewaniem geniuszu, przede wszystkim interesującym nas jako etap rozwoju.** Symptomatyczne dla rodzącego się modernizmu jest wysunięcie na czoło postulatów estetyzmu u tego pozostającego dotąd pod wpływem sztuki tendencyjnej i naturalistycznej pisarza.

Z Jubalowego jestem pokolenia
I Tubalkain ma czciciela we mnie...
Minionych wieków ciemnie,
Pieśnią Miriamy drżące i Debory,

Rytmy Homera i safijskie pienia,
Co ongi dźwięczały we mnie,
Czyliż daremnie
Mają dziś przebrzmieć obok duszy chorej?
L'amore dtsperato

Gdy później poeta, zamierzający zamknąć „boleści rozklębione tony w kunsztowne zwrotki kanzony”, dodaje:

Rwiesz się, kanzono? W tej treści
Nie ma więc dla mnie cudownego słowa,
Co na trąd duszy leki w sobie chowa —

to poza przenośnią i zwrotem literackim odgadujemy tu nie tyłka szczerą prawdę, ale i jej powody. Po pierwsze, w postulatcie estetycznym kanzony jako synonimu estetyzmu regularnego i schematycznego kryło się nieporozumienie. I czasy z ich nowym stylem i naturą przeżyć uczuciowych, zmiennych, rozfalowanych, wieść będą poetę ku kompozycji nie regularnej, statycznej, lecz dynamicznej, nie ku wzorom renesansu, lecz ku symbolizmowi. **Estetyzm**, narzucony na razie zewnętrznymi wzorami, „rwie się” jak owa kanzona jeszcze i z innych względów: psują go jeszcze czasem dydaktyczno-tendencyjne elementy dawnej sztuki, zwłaszcza gdy górna retoryka łączy się niezbyt szczęśliwie „z daleką od estetyzmu dosadnością takich na przykład sformułowań:

Pragnąłem zedrzeć tę maskę obłudy,
W którą ascetów schorzałe pojęcia
Lub moralistów kuglarskie prysiudy
Twarz niebiańskiego skrywają dziecięcia.
Miłość-Grzech

Raz wraz opowiadanie zarywa tonem wierszowanej gawędy, nie licującej z charakterem artyzmu innej części utworu. Poeta to komponuje utwór na modłę dawnych tendencyjnych wierszy, to ulega żywiołowym porywom natchnienia. Gdy te ostatnie zwyciężają retorykę moralizatorską, wówczas powstają dynamiczno-symfoniczne poematy, przypominające formę późniejszych hymnów; niekiedy rzeczywistość pieśń przechodzi w hymn. Lecz ta zmienność i nierówność poszczególnych części utworu nie jest tylko odbiciem zmagania się dwu stylów artystycznych na granicy epok — ma ona głębsze źródło w rozterce duchowej twórcy. Rozterka ta znamienne jest dla epoki — wspomnieliśmy na samym początku o przeciwieństwach ducha i materii, które tak żywo wstrząsały artystami w okresie modernizmu — znajdziemy ją i w *Miłości*.

Tęsknoty metafizyczne i tendencje ku idealizmowi nie wyłączały u Kasprowicza zmysłu rzeczywistości i nie był on nigdy skrajnym spirytualistą. Rzekome przeciwieństwa łączył w swej bogatej naturze i rozstrzygnął sprawę w myśl zgody. Teraz to zagadnienie znowu staje się aktualne, staje się palącym problemem. Jak widać z wyżej cytowanego wiersza, a również z fragmentu, który poniżej przytaczamy, staje się on wojownikiem „prawdy ciała”:

I z fanatyzmem Lazarettich jałem
Obalać dawny porządek, stawiając
Na miejscu świątnic o gotyckich oknach,
Wzniesionych z uczuć, strzelających w niebo —
Przybytek szczęścia, w którego podwoje
Wkraczały zmysły, nagie i z rumieńcem
Na świeżych licach...
[.....]
Ale potęgi dawnych bożyszcz, w sercu
Moim zamkniętych, nie umiałem stłumić;
Spod popieliska spalonej katedry
Jęły podnosić swe głowy, złorzecząc
Nowym idolom... I wszczął się bój straszny,
W którym me siły słabły coraz bardziej...
L'amore disperato

W bardzo licznych wariantach pierwszych dwu poematów tego cyklu pojawiają się te same naiwne, młodzieńcze wyznania. Przeciwieństwa w przeżyciach tej natury etycznej, owa nieustanna walka dobra i zła, o której pisze poeta w przytoczonym poniżej wierszu, przyjmują teraz; formę walki ducha i ciała:

Nie było chwili, by się w jego duszy,
Od lat najmłodszych wychowanej w znoju,
Te dwie potęgi jak w pustynnej głuszy
Dwie tygrysyce nie rwały do boju.
Amor vincens

Przyczyną tej wstrząsającej głęboko duchem poety walki była krańcowość jego natury. Przepotężna, niepoahamowana i młodzieńcza jeszcze żądza życia tej wyjątkowo bujnej natury, i ekstatyczność tęsknot metafizycznych sprawiały, że przeciwieństwa te były istotnie większe u poety niż w czyjejkolwiek innej, mniej bogatej duszy. **Te przeżycia łączą poetę z duchem czasu,** a pewna afektacja, z jaką akcentuje swój „upadek” i „grzech” — z literaturą ówczesną. Żądza pełni życia, chęć pogodzenia tych dwu elementów, uznanych za wyłączające się, przeradza się w rozterkę i pesymizm:

Nie! antytezą była pieśń ta nowa
Wszelakiej pełni i wszelkiego życia,
Zawiędła w rdzeniu, zwątpieniem niezdrowa

Do tej rozterki dołącza się inna, z pierwszą zresztą nierozdzielnie złączona. **Problematy miłości-grzechu, walki i wahania duszy** między pojętymi jako dwa bieguny wartościami zmysłów i ducha, pochłonawszy poetę, **odsunęły go i obcymi dłoń uczyniły na czas krótki zagadnienia społeczne.** Nie bez wpływu chwilowego pozostały zapewne prądy wynoszące duchowość i kapłankę jej, sztukę, na plan pierwszy. Poeta, niby Gustaw

z IV części *Dziadów*, wspominający jako naiwność młodzieńczą *Odę do młodości*, z goryczą pesymizmu mówi teraz o dawnej swej wierze jako o rzeczy minionej:

I jako mąż ten, Mojżesz, ów wybraniec,
Inne ludowi chciałem dać ustawy,
Zakończyć grzeszny wokół cielców taniec.
Przekleństwa piorun rzuciwszy nań krwawy;
Zdrój chciałem żywy wydostać z opoki...

Miłość-Grzech

Ale to poniechanie dawnych bóstw mimo bluźnierczych wyrazów, mimo odpychania się uczuciowego jest złudzeniem. **Nigdy z zagadnień i trosk społecznych na dłuższy czas duch poety nie może się wyzwolić.** Nierozdzielnie wiąże się z tym uczucie winy, rozbicia. Począwszy od wierszy *Amavi*, *Odi profanum vulgus*, *Marian Olchowicz* (ze zbioru *Anima lachrymans*), śledzić możemy tę rozterkę między indywidualizmem, arystokratyzmem ducha, pożądaniem pełni życia a miłością, wyrzutami współczucia; między chęcią ucieczki w sferę ciszy i ukojenia a prometejskimi porywami społecznymi.

Rzecz znamienita, że jako ostatni wyraz tych uczuć umieścił poeta w nowym wydaniu *Krzaku dzikiej róży* nie drukowany przedtem wiersz pt. *Fragment*, zawierający słowa:

Jedno mi tylko zostało uczucie,
W które się robak nie wgrzył u korzeni —
[.....]
Ona jest przy mnie! Ona, Litość wielka...

Bluźniący więc dawnym ideałom wiersz *Byłeś mi dawniej bożyszczem, o tłumie!* — mający parę odpowiedników i w tym samym zbiorze (*Krzak dzikiej róży*), i w paru ustępach *Miłości*, jest tylko emfaticznym wyrazem jednego ze stanów rozterki, analogicznym do modernistyczno-demonicznych wyznań grzechu, nienawiści świata i... „dekadencji”.

Wydać się to może prawdą paradoksalną, że sama **gwałtowność walki wewnętrznej, wynikającej ze starcia żywiołowego pędu ku zmysłowości i ekstatycznych, głęboko w duchu tkwiących tęsknot metafizycznych**, zdradzała siłę, która ją przewycięży. Niejedna walka toczyć się jeszcze będzie w duchu poety, zwycięstwo zrodzi znów nowe źródła walki; niemniej jednak prawdą jest, że z kryzysu tego wyszedł duch poety zwycięsko i że nie wywiodła go zeń ani idea, ani myśl jakaś nowa: zbawczą okazała się jak zwykle wewnętrzna siła, tężyzna, żywotność tej natury. Zdawał sobie z tego sprawę sam poeta:

Ale we wnętrzu jestestw
[.....]
...ukryty mieści się obrońca
Prawa natury, władca ludzkiej doli:
Elementarny pęd życia.

Amor vincens

Ta właśnie siła sprawiła, że „wśród jego pojęć powikłanych, sprzecznych tęczywa, nowa zabłysła harmonia”.

Poemat *Przy szumie drzew*, stanowiący dalsze ogniwo cyklu *Miłość*, jest nie tylko przejawem dokonywanego się zwrotu, ale może być uważany za symboliczny obraz związku poety z przyrodą. **W naturze odnajduje poeta utracony związek z życiem, odnajduje jego i swoją prawdę.** Popularność tego właśnie poematu, wyróżnianie go spośród innych ma swe głębokie uzasadnienie. Artyzm trzech poprzedzających go poematów z tego cyklu był nierówny; w tym poemacie autor zrywa już wyraźnie z artyzmem regularnym, opanowanym wolą, który czasem zarywał dydaktyką retoryczną, czasem żywiołowością liryczną, i tworzy utwór jednolity. Poemat *Przy szumie drzew* jest już tryumfem nowego artyzmu, opartego na kompozycji dynamiczno-żywiołowej i na wolnym wierszu. Tryumf ten przychodzi tak nagle, tak łatwo, jak powstaje nowe łożysko rzeki, która, uczyniwszy nagle wyłom w tamie, objawi naraz całą nieprzepartą, niepowstrzymaną potęgę żywiołu. Zrywała się dotąd raz wraz dusza ku hymnowi; tu, w wichrze natchnienia, dokonywa się transfiguracja artyzmu Kasprowicza i powstaje symfonia, zespalająca szum boru i pieśń wzbierających potęgą i zdrowiem uczuć.

Muzyczność i obrazowość, nastrojowość i realizm, piękno i prawda stopione zostały w jedność organiczną. Sugestia jest tak potężna, że nie możemy oprzeć się akustycznej halucynacji poszumu, słowo okazuje się tu lepszym środkiem sugestii niż dźwięki muzyki. W tej artystycznej harmonii rodzi się inna jeszcze harmonia: cielesność splata się w jedno z duchem: pierwotna, przepiękna, fizyczna radość bytowania i lot ducha — mimo niedawnego rozłamu i rozterki stają się jednym uniesieniem.

Nagle jak w porywie miłości dotąd nieświadomionej święci się tu zespolenie fizyczne i duchowe z przyrodą i jak w anamnezie objawia się wiadomość o dawnym, przed wiekami zawartym z nią ślubie. Jestestwo całe poety ogarnia błogi spokój odnalezienia siebie w wiecznej, nierozzerwalnej miłości. Na odzew lasu budzi się w duszy poety pieśń, drzemiąca tam od dawna, pokrewna huraganowym wichrom i tajemniczym poszeptom — pieśń pierwotna, żywiołowa, ziemską a świętą. Jest potężną tajemniczą, niewyczerpaną młodością żywiołów, spokojna najdosłowniejszą, najstarszą harmonią. Tak rodzi się pierwszy wielki hymn tego poety — hymn duszy przed wygnaniem z raju.

Postulat piękna realizuje poeta wraz ze znalezieniem nowej formy wyrazu. *Krzak dzikiej róży* ukazuje nam już swobodny lot w tej nowej sferze. Starsze pokolenie zdobył poeta swą prawdą realistyczną i tendencją społeczną, teraz zdobywa nowe, zdobywa modernistów głębią nastroju i artyzmem wyrazu.

W ucieczce od życia w sferę sztuki i marzenia szukali modernišci ukojenia rozterki duchowej. Także Kasproicz, gdy duszę jego ogarnia ból istnienia cechujący tę epokę, szuka schronu, lecz instynktownie szuka go w przyrodzie. Odsunąwszy się na czas jakiś od zagadnień i walk społecznych, nie ponad życie się wznosi, lecz ku innej jego sferze się zwraca. **W stopieniu uczuciowym z życiem przyrody odnajduje zespół i harmonię tych pierwiastków, które zdawały się wzajemnie wyłączać.** W obcowaniu z nią znajduje ekstatyczne uniesienie ducha, pragnącego wyzbyć się ciała — owo „rozplnięcie bytu” — ale zarazem i przepotęny pęd jej żywiołów.

Jedną pieśń teraz uczyni z tych dwu pierwiastków i jedną harmonię. Nawet w tych momentach, gdy — jak w wielu lirykach z cyklu *W ciemności schodzi moja dusza* lub z cyklu *Akordy jesienne* — odzywa się ból poety, brzmia w nim tony głębokiej, cichej melancholii częściej niż zgrzyty i dysonanse rozterki. Teraz już poematy, wielbiące jeden z elementów (jak na przykład wiersz poczynający się od słów: „*O pieśni ciała...*”) nie zawierają uczuciowych antytez w stosunku do mistycznych tęsknot ducha. Nawet w wybuchach rozpacz, pragnącej zatracenia (wiersze *Dmij, wichuro...*, *Wstań orkanie...*) jest jakaś nowa kosmiczna potęga i uwielbienie dla siły, którą na nowo wzbudziła w poecie przyroda:

Negacja życia, stwarzająca karły!
Wobec tych cudów wielkiego Żywota,
Co płodzi granie i głębie jeziora,
Gaśnie tych oczu szklanych blask umarły.
Na Jeziorze Czterech Kantonów

Cykle poezji *Z Alp, Z Tatr* oraz *Nad przepaściami* z pewną dozą słuszności nazywano **panteistycznymi**. Przeżycia poety odzwierciedlone w tych utworach są jednak różnorodne i zmienne, toteż ogólnik ten niewiele mówi. Wiele czynników złożyło się na ów stosunek poety do przyrody, który odzwierciedlają te poezje. W tym zwrocie do niej było i wspomniane już instynktowne **szukanie ukojenia i ucieczki**, był odruch pierwotnego instynktu, było pragnienie ogromu i bezmiaru rozpętanym tęsknot, a wśród nich tała się już, nieświadomiona w całej swej potędze, **tęsknota metafizyczna**.

Jeden z pierwszych wierszy zbiorku *Krzak dzikiej róży*, mianowicie: *Tęsknię ku tobie, o szumiący lesie* potwierdza nasze przypuszczenie, że ów przemożny urok lasu, wyśpiewany przez poetę w *Miłości*, był wyrazem przeżyć, które niezatarte pozostawiły wrażenie. Poszum lasu stał się symbolem tajnego, wabiącego swym bezmiarem czaru przyrody i wszczepił najgłębszą tęsknotę. Wiersz ten ukazuje nam wszystkie motywy zwrotu ku przyrodzie, o których wyżej była mowa:

Struny twej harfy, o szumiący lesie,
Dech ów porusza, co był w onej porze,
Gdy pod budowę wszechświata przyciesie
Pramistrz w niezmiernym układał przestworze.
[...]
To samo w on czas spłodziło nasienie,
O rozśpiewany, o szumiący lesie,
Dwie siostry bliźnie: twą i moją duszę.
Tęsknią ku tobie, o szumiący lesie,

W stopieniu się w jedność z przyrodą znalazła ujście targająca na próżno dotąd swe więzy tęsknota do bezmiaru, żądza wyzwolenia się z ciała i pragnienie niezamąconego spokoju niebytu.

... Ale duch nie słyszy,
Co mówią ludzie; zbratany z bezmiarem,
Światłem i falą płynie w Raj tej ciszy.
Na Jeziorze Czterech Kantonów

I z ciał tych naszych, zawisłych bezwładnie
Na opoczystych urwiskach, ulata
Duch zachwycony nad śnieżne przestworze.
Na lodowcach Aletschu

Ta sama panteistyczna „odśrodkowa siła tęsknoty”, która nadawała niematerialną lotność poezji Słowackiego, przetwarza naturę artyzmu Kasprowicza. Zwiewność wizyj i lekkość, jaką poeta tu osiąga, wydawała się dotąd sprzeczna z naturą jego talentu. Tchnienie bezmiaru i ekstatyczność uduchowienia — oto najznamienniejsze cechy cyklu *Nad przepaściami*:

... kto starga przędzę ciał,
Ten, pijąc z czar zachwytu,
Będzie świadomość jasną miał
Bezkres owego bytu.
Nad przepaściami

Stapianie się z przyrodą nie ma, jak w poemacie *Przy szumie drzew*, charakteru fizycznego zespolenia, lecz jest mistyczną wizją duchowej jedności. Duch poety, pogrążony w „wieczności wielki, nieobjęty sen”, „wieczności ma widzenie”, „rozszerza się w Nieznanem”. To zawieszony nad „przepaściami” w przestworzach śni mistyczno-panteistyczną prawdę: „Jeden wszechświat, jeden duch”, to czuje rozkosz powrotu na łono utraconej jedności z naturą:

Kroplą dżdżu wrócił do swych mórz,
Do pierwotnego łona:
Granice czasu znikły już,
Gdzież przestrzeń określona?
Nad przepaściami

Lecz ten mistyczno-panteistyczny zachwyt wyzwolił głęboką religijną potrzebę czci, co
... klęka w pokorze
Gdzieś przed nieznanym źródłem tego świata.

Na lodowcach Aletschu

Po upojeniu panteistycznym, które było tylko etapem drogi, jaką przebywa dusza w tęsknocie swej do zlania się z istotą bytu, sama przyroda poczyna być odczuwana jako medium jeno, kryjące jego istotę, wciąż daleką i niedostępną.

Gdzieś poza granicami przestworzy utajone jest bóstwo:

... wielki „On”
Obcy ziemskiemu oku,
Wysnuwa z siebie plonów plon
W nieustającym toku.
Nad przepaściami

Zrazu to wyobrażenie bóstwa ściślej jest jeszcze z panteizmem związane:

Gdzie „On”, co jeden jest i wraz
Milionem jest milionów,
Wchłania znów w siebie w ciągły czas
Pierwiastki swoich plonów. (*Tamże*)

Ale i to wyobrażenie bóstwa ustępuje innemu, dalekiemu już zupełnie od panteizmu:

Ty wiesz, że Jedno w wszechpotężnej mocy
Stało nad wszystkim i niczem
[.....]
O duchu ludzki,
Ty wiesz, że jest przedział w wszechbycie —
Tutaj: przyroda, tam: siła i wola,
Tutaj: spoczynek, a tam zaś: dążenie —
Z motywów wedyckich

Ów „panteizm” Kasprowicza we właściwym dopiero ukazuje się światło, gdy ogarniemy całą drogę ewolucji, której poezje zbioru *Krzak dzikiej róży* są obrazem. Podczas gdy, jak najczęściej było u poetów modernistów, piękno przyrody było ucieczką od życia, przynoszącą zdobycze czysto estetyczne — u Kasprowicza pozorna ucieczka w tę sferę stała się drogą nawrotu ku życiu i jego pełni. Chociaż

powiedzenie o kimś, że w zetknięciu z czymś odnalazł na nowo samego siebie, wydaje się zwykle przesadą, frazesem — w odniesieniu do Kasprowicza i jego stosunku do przyrody jest to rzetelna prawda. Znaczenie tego **okresu bliższego obcowania z przyrodą** było olbrzymie, ale stapianie się z nią uczuciowe w akcie panteistycznych uwielbień było czynnikiem wyzwolenia własnych tendencji religijnych, kształtowaniem poglądu na świat, który nie jest bynajmniej z panteizmem identyczny. Obcowanie z przyrodą stało się czynnikiem, który kształtował wyobrażenia i prawdy, utajone dotąd w uczuciach i tęsknotach niejasnych.

Wtedy właśnie gdy przyroda wznieciała ów panteistyczny kult religijny — zbudziły się w sercu poety wszystkie tęsknoty metafizyczne i przyroda stała się medium, poprzez które docierał do istoty bytu duch, żądry zjednoczenia się z nim. Do ducha poety, który w obcowaniu z przyrodą własnym światłem załśnił i własną istotę objawił, odnosi się to, co o duchu świata wyśpiewał:

Tak duch swym własnym światłem lśni
W światłości tej bezkresie,
Dziwnych zespoleń święty chrzest
Natury mu nie zmienia.
On czuje rozkosz, że on jest,
I rozkosz ma tworzenia.

On ma świadomość swoich sił,
On wie, że wnika wszędzie,
Że mu początek obcy był,
Że końca mieć nie będzie.

Nad przepaściami

Poprzez obcowanie z przyrodą utrwała się w nim wiara w nieśmiertelność — poeta odnajduje swą moc. Zarysowują się zręby jego poglądu na wszechświat i życie, a o pełni rozbudzenia życia religijnego poczynają świadczyć tak znamienne dla jego poezji motywy dążenia do treści bytu, do obcowania z nią. Wiersz: *Modlitwo moja cicha i bez słów...* (obszerniej zajmujemy się rozbiorem tego wiersza w rozdziale poświęconym motywom poezji Kasprowiczońskiej) zawiera je niemal wszystkie, a przewijają się one wciąż w tym zbiorze. I wszystkie pierwiastki uczuciowe życia religijnego poety, które już odtąd staną się integralną częścią jego poezji: — **korna cześć i uniesienia mistyczne, metafizyczne poczucie grozy bytu, nicości i śmierci** — ukazują się teraz w tych lirykach, przyrodzie niby tylko poświęconych.

W obcowaniu z przyrodą znajduje ujście mistyczna, pragnąca wyzwolenia z ciała tęsknota i żywiołowa moc ziemi, splecione w nierozdzielnej harmonii. **Przyroda była mu mistrzynią najwyższego uduchowienia i ekstazy religijnej:**

o duchu boży, z wirchów tych krzesanic,
Z wód tych głębiny do tak bujnych lotów
Przynaglający człowieka, że za nic
Ma one drogi, skąd nie ma powrotów.

Na Jeziorze Czterech Kantonów

Ale jednocześnie rośnie uwielbienie dla kosmicznej potęgi żywiołów, dla niewzruszonej tężyzny i mocy:

... duch nasz słyszy
Onego Ducha, co miał moc, by w tummy
Nieb sięgające pospiętrzać opoki...

Na lodowcach Aletschu

Przyroda przywołuje teraz znowu do życia i harmonizuje na nowo wszystkie elementy życia duchowego, ukazując je tylko na innej płaszczyźnie. Motyw walki społecznej, prometejskiej, splata się w jedno z uniesieniem religijno-etycznym, a zarazem czerpie z przyrody potęgę kosmiczną:

Rycerski duch ludzkości,
który zapładniał wieki,
który sam jeden stawiał
i walił kościół swój,
w nim znalazł znów wcielenie,
wystąpił w nim na bój.

Szlakiem symplońskiej drogi

Tak więc **pod czarem działania przyrody dokonywa się olbrzymi i złożony proces wyzwiania i rozbudzania, organizowania i harmonizowania ducha poety.** W transpozycji na obrazy przyrody i w spleceniu z nią uczuciowym odnajdujemy już wszystkie najznamienniejsze rysy jego indywidualności. Lecz i **w sferze arcyzmu okres tego obcowania z przyrodą,** choć pośrednio, niemniej olbrzymie przyniósł plony. Nierozdzielnie z procesem harmonizowania się elementów, których rozterkę ukazywały pierwsze cykle *Miłości*, zdobywa poeta harmonię wyrazu, muzyczność, lotność, uduchowienie — bogactwo środków

artystycznych. Jak zaznaczyłem, kształtuje się w tym okresie **nowy styl artystyczny**: Wyrażanie uczuć obrazami przyrody, które je wzbudziły — było niepostrzeżonym procesem wkraczania sztuki poety w okres **symbolizmu**. Zarówno ekstazy mistycznych zachwytów, które nadawały zwiewność i lotność formie, jak i potęga uczuć, jaką budziły obrazy przyrody — wszystko sprzyjało dynamizowaniu się wyrazu. Kosmiczna potęga i gigantyczność obrazów poezji Kasprowiczońskiej tu, w obcowaniu z żywiołami przyrody, się kształtuje. Jak w rozbudzonej, pełnym tchnieniem oddychającej duszy poety zespalają się powoli pierwiastki religijne, kosmiczne i społeczne, tak też przyroda jest mu mistrzynią wiodącą do nowego, „symfonicznego”, w duchu wagnerowskiej syntetyczności pojętego sztuki. Taką to drogą osiąga poeta ów postulat estetyzmu modernistycznego — swoistą, własną drogą.

W tym okresie, kiedy poezja Kasprowiczońska poczyną wchodzić w okres swej dojrzałości i pełni, kiedy, zda się, poeta odnalazł w obcowaniu z przyrodą wieczystą harmonię — znowu poczyną się walka wewnętrzna. Zaród jej ukazują nam dwa znamienne w tych poezjach dążenia: tu po raz pierwszy tak wyraźnie, w związku z krótkotrwałym czarem panteizmu, **rodzi się zainteresowanie panteistyczną religią starożytnego Wschodu, budzi się tęsknota ku największemu uduchowieniu**, rozplnięciu się w nirwanie, a jednocześnie występuje, na nowo **przepojony kosmiczną potęgą prometeizm**. Najcharakterystyczniejszy jest pod tym względem wiersz *Szlakiem symplońskiej drogi*. Nie jedno to przeciwieństwo charakteryzujące ducha poety. „Mamy w Kasprowiczu, z jednej strony, pragnienie życia osobowego, a z drugiej żal utraconej bezosobowości w absolicie. Oto dwie siły, które się zmagają będą z sobą przez całe życie.”

Poeta sam w późniejszym swym wierszu: *Ciche, samotne rzędy wierzby nad rzeką...* najpiękniej i najprościej objaśnił nam, dlaczego jego dusza, „choć ma Raj przed sobą, staje wpół swej drogi”: oto powstrzymuje ją w locie w bezkresy miłość tej ziemi. Wszystkie te przeciwieństwa wiążą się z sobą wzajemnie i wszystkie one stają się czynnikami tej burzy, jaka znów rozpęta się w jego duszy. Mogą one stanowić najlepszy — choć nie wyczerpujący całej złożoności zjawisk i nie tłumaczący wszystkiego — komentarz tej zmiany, która znów po chwilach ciszy następuje, a którą poeta pięknie w tym wierszu-pytaniu wyraził:

O niezgłębiona duszy toni,
Ty w ciasnej piersi mój ogromie!
Na burzę wichr już głucho dzwoni...
O zachmurzona duszy toni —
Przed chwilą jeszcze tak pogodna!

W ciemności schodzi moja dusza

Amor vincens był znalezioną w sobie odpowiedzią poety na rozterkę, jaką ujrzał w miłości ducha czasu. A na tęsknotę tej epoki do „prabytu” odpowiedział olbrzymim wysiłkiem, dokonany za zbiorowość — wysiłkiem wyteżonej anamnezy swego ducha, docierającego poprzez stopień się z przyrodą do praźródła. Przewyciężenie i zwycięstwo to wiedzie w inną sferę walki. Ów nawrót do prometeizmu, jego genezę, bardzo pięknie i bardzo trafnie przedstawił Wasilewski wiążąc ten moment w życiu duchowym poety z wyobrazeniami ludowymi o Południcy: „W południe widzeń” swoich prawdy bezwzględnej i piękna poeta zajął w oblicze wiekiestemu Przeznaczeniu i z tym widokiem w oczach powrócił na ziemię. To, czego ludzie instynktem się boją — widoku spokojnego okrucieństwa Bezwzględności, on to ujrzał w poetyckim jasnowiedzeniu oczyma ludzkimi, pełnymi podziwu i przerażenia — tam, nad przepaściami.” Owa groza przejrzenia prawdy metafizycznej u źródeł bytu zmąciła tę błogość, której chwilę dało mu obcowanie z przyrodą. **Krzak dzikiej róży nabrał znaczenia symbolu** i znaczenie to podkreślił sam poeta, nadając tytuł jednego z wierszy całemu zbiorowi. Ów krzak dzikiej róży w Ciemnych Smreczynach „do ścian się tuli, jakby we śnie”, mając po jednej stronie przystań przyrody — po drugiej limbę próchniejącą: widok marnienia, zagłady. Ten porusza wszystkie struny ducha poety; ów krzak, szukający schronu, przeistacza się w krzak gorejący, płonący odbłaskiem grozy bytu i żarem prometejskim. Walka wewnętrzna nie tylko dzięki tej rozbieżności tęsknot, o którejśmy wyżej mówili, urasta do takich rozmiarów. Wzmaga ją jeszcze to, że w samym prometeizmie mieszczą się zarody walk tragicznych. Powstaje zwątpienie o samej tej sile prometejskiej, zwątpienie,

Że cząstka jasnej mocy,
Co rodzi słońca, nie ma władzy.
By złamać berło nocy.

W ciemności schodzi moja dusza

Rodzi się rozterka pytań, azali ten druzgocący i tratujący zasiewy ducha wojny prometejskiej będzie zwycięzca? Czy wtedy, gdy „inny duch ogłosi ludzkości swej orędzie”, nie legnie Prometeusz obarczony swym grzechem krwawych walk nieubłaganych, posiadłszy jedno tylko — swą winę tragiczną? Czy nie ma on być jako Mojżesz, nie widzący ziemi obiecanej, a nadto obarczony kłątą krwawej walki?

A tylko tam, gdzie zmierzchy
swe mgławce kreślą tory,
Jak gdyby — nie dla niego! —
Jęły się płonąć już
Przebłyki nowych zórz. [*Szlakiem symplońskiej drogi*]

Tęsknota, wyolbrzymiona w wędrówce swej do źródeł bytu, spokrewniona z bezmiarem, jaki tchnęła w nią przyroda, zrywa się w prometeistycznych dążeniach ku wysiłkom, wieki i ludzkość obejmującym. Oto teraz duch poety:

Głuchą za sobą tęskność wlecze
Snadź dźwigającą wieki... wieki...
Cisza wieczorna

Ponieważ wszelkie uczucia w tym okresie panteistycznego spokrewniania się z bezmiarem nabrały charakteru kosmicznego, więc gdy po chwilowym ukojeniu, jakie przyniosło obcowanie z przyrodą, o zwie się znowu cała skala tonów bólu — to uczucia i zjawy, obrazujące rozterkę wewnętrzną, rozrosną się do gigantycznych rozmiarów chaosu żywiołów w walce. W zbiorze *Krzak dzikiej róży* pojawiają się obrazy i tony, które zapowiadają narodziny hymnów *Ginącemu światu*, choć wszystkie te przeżycia transponowane są na obrazy przyrody. „Jungfrau niewzruszona” i rzesze prometeistycznych Manfredów, idących w bój, każą nam myśleć o hymnie *Święty Boże*. Tu znajduje już wyraz trwoga metafizyczna, wstrząsająca grozą nicości. Opanowuje znienacka serce wplatając się w ciszę kontemplacji mistycznych, jak motyw śmierci w tym wierszu:

Wieczności
Wielki, głęboki, nieobjęty sen,
Co ducha ciszą mami,
Ogarnął cichy świat
W południa skwarny czas...
Nad przepaściami,
Gdzie Śmierć, owita w mgieł jedwabny len,
W błękit rozwiewnych szat,
Z Strachem i Lękiem gości.
Wieczności wielki, głęboki, nieobjęty sen...

Na tle gigantycznych gór roztacza tu poeta w jednym z wierszy wspaniałą wizję, zmienną dla jego poczucia grozy metafizycznej i tragicznego fatum. Przedstawia tam wdzieranie się ducha na szczyty, któremu towarzyszy demoniczny, złowrogi syk węża-potwora — obraz tak zmienny dla przyszłego interpretatora baśni o Szklanej Górze. Więc przed hymnami jeszcze przenikać poczyna poezję Kasprowiczowską ów specyficzny dreszcz, znamionujący literaturę i sztukę tej epoki:

To śmierć wysłała z swoich nor
Widm rozpętane moce
Na ten urwisty, skalny tor,
Skąd wieczny byt migoce;

To niepewności straszny ptak
Bije ciemnymi pióry:
Cień jego pada na ten szlak,
Co wiedzie w jasne góry.
Nad przepaściami

Kiedy indziej wzywa poeta żywioły (wiersz: *Wstań, orkanie...*), ich niszczycielską orgię — w jakiejś rozpaczliwej chęci zatracenia wszystkiego, w pragnieniu nieprzemierzonym sądu strasznego. Wyraźniej jeszcze nastrojem swym przypomina późniejszy hymn *Dies irae* jeden z wierszy z cyklu *Nad przepaściami*:

Rozpacz i trwoga, i ów płaz —
Straszna świadomość końca —
Zmieniają w zamęt cichy czas
Południowego słońca.
Nad przepaściami

Odwraca się stosunek do przyrody: teraz poeta ją samą przepaja burzą własnego ducha i niepokojem, wsącza w nią jad trujący jego serce. W jej łonie dostrzega chaos własnych mąk. W hymnach przyroda w symfoniczno-syntetycznym zespole środków ekspresji utraci swój żywot samodzielny, stanie się jeno środkiem narzucania wizyj malarskich, wizyj oddających stan duszy. Rozpacz i rozterka, wzrastająca do kosmicznej potęgi, domaga się jednego wyrazu, obejmującego całość przeżyć. Rok też zaledwie dzieli druk niektórych poezji ze zbioru *Krzak dzikiej róży* od pierwodruków pierwszych hymnów. Wiersz *Waruno...* jest też już właściwie wariantem hymnu *Święty Boże*.

**„Głośne czytanie nocą” w roku szkolnym 2009/2010, 2010/2011,
2011/2012, 2012/2013, 2013/2014, 2014/2015**

**Urodzeni w niewoli – dzieciom Niepodległej.
POLSCY HISTORYCY LITERATURY**

23 października 2009 - autorzy urodzeni do roku 1830 (ZJ nr 37)

Julian Bartoszewicz 1821 – 1870, Antoni Małecki 1821 – 1913
Julian Klaczko 1825 – 1906, Władysław Nehring 1830 – 1909

11 grudnia 2009 - autorzy urodzeni do roku 1846 (ZJ nr 40)

Stanisław Tarnowski 1837 – 1917, Józef Tretiak 1841 – 1923
Bronisław Chlebowski 1846 – 1918

19 lutego 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 42)

Piotr Chmielowski 1848 – 1904, Ignacy Matuszewski 1858 – 1919

21 maja 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 44)

Aleksander Brückner 1856 – 1939, Antoni Mazanowski 1858 – 1916,
Mikołaj Mazanowski 1861 – 1944, Wilhelm Bruchnalski 1858 – 1920

23 września 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 46)

Józef Kallenbach 1861 – 1929, Gabriel Korbut 1862 -1936

25 listopada 2010 - autorzy urodzeni do roku 1863 (ZJ nr 49)

Aureli Drogoszewski 1863 – 1943, Stanisław Windakiewicz 1863 -1943

10 marca 2011 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 53)

Ignacy Chrzanowski 1866 – 1940, Wilhelm Feldman 1868 – 1919

19 maja 2011 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 57)

Konstanty Wojciechowski 1872 - 1924, Stanisław Dobrzycki 1875 - 1931
Eugeniusz Kucharski 1880 – 1952

16 czerwca 2011 - nauczyciele akademicy pani Profesor Zofii Sękowskiej (ZJ nr 59)

Bronisław Gubrynowicz 1870 - 1933, Manfred Kridl 1882 - 1957

Józef Ujejski 1883-1937, Zofia Szmydtowa 1893 - 1977

Zygmunt Szweykowski 1894 - 1978, Konrad Górski 1895 – 1990

20 września 2011 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 60)

Lucjusz Komarnicki 1884-1926

15 grudnia 2011 - Ambasadorzy polskości (ZJ nr 64 i 66)

Adam Mickiewicz 1798-1855, Manfred Kridl 1882-1957

Czesław Miłosz 1911-2004

19 lutego 2012 - (ZJ nr 70/200-lecie urodzin Krasińskiego)

Adam Mickiewicz 1798-1855, Stanisław Tarnowski 1837 – 1917

Józef Kallenbach 1861 - 1929, Henryk Galle 1872-1948

Konstanty Wojciechowski 1872-1924, Manfred Kridl 1882-1957

17 maja 2012 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 72)

Wacław Borowy 1890-1950

25 października 2012 (ZJ nr 78/Rektorzy Uniwersytetu we Lwowie)

Roman Pilat 1846-1906, Jan Kasproicz 1860-1926

22 listopada 2012 - autorzy urodzeni do roku 1890 (ZJ nr 80)

Juliusz Kleiner 1886-1957

19 stycznia 2013 (ZJ nr 81/73. rocznica śmierci Ignacego Chrzanowskiego)

Ignacy Chrzanowski (1866 – zm. 19 stycznia 1940)

25 kwietnia 2013: Stanisław Pigoń (1885-1968) - **ZJ nr 83**

26 września 2013: Konrad Górski (1895-1990) - **ZJ nr 86**

13 lutego 2014: Zygmunt Szweykowski (1894-1978) - **ZJ nr 92**

25 września 2014: Ferdynand Hoesick (1867-1941) - **ZJ nr 97**

21 maja 2015: Stefan Kołaczkowski (1887-1940) - **ZJ nr 103**