

96

Lic. Pedagog

Lp. ~~111~~

Z. MYSŁAKOWSKI
Prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego

PAŃSTWO A WYCHOWANIE

~~Lp.
111~~



1211 B.K.

[Handwritten mark]

NASZA KSIĘGARNIA, SPÓŁKA AKCYJNA
ZWIĄZKU NAUCZYCIELSTWA POLSKIEGO
WARSZAWA, ŚWIĘTOKRZYSKA 18.

1935.

[Handwritten mark]



96

*
*
*

Przed współczesną szkołą polską postawiono zadania bardzo szerokie i różnorodne. Poza przygotowaniem do zawodu, poza dostarczaniem pewnej sumy t. zw. kultury ogólnej, ma ona wychowywać. To ostatnie zadanie jest nawet coraz częściej podkreślane jako najważniejsze. „Wychowywanie” jednak jest tak długo czemś prostym i samo przez się zrozumiałym, jak długo nad niem nie myślimy, jak długo posługujemy się zdawkowymi pojęciami i tradycyjnymi schematami. Gdy zechcemy wyjść poza nie, staje się ono czemś złożonym jako teoria i niezmiernie trudnym jako praktyka. Mnożą się poglądy, powstają coraz nowe próby ukształtowania życia szkolnego. Władze szkolne wysuwają ze swej strony wobec nauczyciela różne postulaty dydaktyczne i wychowawcze.

Zwiększone i zróżnicowane wymagania, które życie współczesne stawia nauczycielowi, muszą go niewątpliwie budzić z „dogmatycznej drzemki”. Jego pedagogiczna świadomość musi być pogłębiona w niejednym punkcie.

W książeczce tej zajmiemy się jedną grupą zagadnień współczesnej pedagogji, mianowicie zanalizowa-

niem stosunku jednostki do narodowości i państwa, tak jak te sprawy przedstawiają się na gruncie szkoły. Trudno tu było pominąć kwestję samej narodowości i państwa, jakkolwiek nie o teorię jednego i drugiego szło mi głównie.

Wytworzenie żywotnego kontaktu z kulturą narodową jest niewątpliwie jednym z najważniejszych zagadnień wychowania. Narodowość, w znaczeniu kształtowania się wewnętrznego poczucia związku z czemś poza nami, to przede wszystkim związek z kulturalną spuścizną pewnej społeczności. Proces budzenia się w duszy jednostki tej świadomości, narastanie głębokiego związku pomiędzy nią a nurtem historycznego trwania, jest czemś bardzo subtelnym i trudno dającym się ująć w formułki słowne i w mechaniczne reguły postępowania. Nie wynika on ze zwyczajnego pouczania, z przygodnych zetknięć i informacji; wprawdzie musi odbyć się w głębszych warstwach życia psychicznego jakiegoś nieświadome dojrzwianie, jakiegoś odbieranie wielu nieuchwytnych podniet, by wreszcie reakcja przybrała kształt gotowy, wyraźny, świadomy.

Pod wpływem jakich czynników proces ten się kształtuje, jakie pedagogiczne sytuacje dobrać należy, aby wpływać nań planowo, czego należy unikać, — są to wszystkie problemy, nad którymi wychowawca zamyslić się nieraz powinien. Więcej nawet — ażeby wychowanie nie kostniało w rutynie, rzeczy te winny być prze-myślane przez każde pokolenie, nanowo, pod kątem widzenia jego nowej sytuacji i nowych potrzeb.

Jeżeli naród jest przede wszystkim pewną formą tradycji kulturalnej, pamięcią grupy — to państwo jest wyrazem jej najbardziej realnego, aktualnego życia. Jest ono formą polityczną istnienia zbiorowości, organizacją

tego, co jest i jak jest. Naród bez państwa jest czemś wiodącym żywot połowiczny, brak mu najpotężniejszego narzędzia samourzeczywistnienia. Ma on niewątpliwie cały szereg innych środków samourzeczywistnienia i samopotwierdzenia, ale jego pęd życiowy nie może rozwijać się po linii głównej, najprostszej i najkrótszej; musi szukać sobie dróg okólnych.

Państwu musi zależeć na tem, ażeby przygotowywać sobie zawczasu w pokoleniach nadchodzących warunki swego przyszłego istnienia. Stąd też nie może ono zrzec się najważniejszego środka do tego celu, mianowicie wychowania.

Zatrzymuje ono w swoich rękach bądź całokształt wychowania publicznego (monopol), bądź tworzy własny system szkolny, obok którego toleruje inne (prywatny, kościelny), rozciągając nad nimi swoją kontrolę, bądź wreszcie może ograniczyć się tylko do kontroli. We wszystkich tych wypadkach państwo musi czuwać, ażeby szkoła prowadziła do wytwarzania pożądanego stosunku młodzieży do idei państwowej i państwa konkretnego.

Powierzenie tej sprawy nauczycielstwu nakłada na nie nową odpowiedzialność, a co za tem idzie, wewnętrzny obowiązek przygotowania się do spełnienia tego zadania. Potrzeba mu nowej wiedzy, nowych przemyśleń; ale ponadto — wyrobienia w sobie właściwej umiejętności i taktu w realizowaniu. Technika wychowawcza także i tutaj wymaga delikatnego wyczucia i nie można jej sprowadzić do powtarzania mechanicznych formuł i tricków; wszelkie prawdziwe wychowanie jest formą współżycia z wychowankiem, to znaczy kontaktem dwu lub więcej osobowości i wymianą doświadczeń.

W instytucjach społecznych, w których stosunki nie mogą być nieokreślone i płynne, choćby ze względów organizacyjnych, lecz ulegają stabilizowaniu i uproszczeniu, istnieje zawsze niebezpieczeństwo, że mechanizm stworzony w wyniku dążności społecznej do pewnego celu może wziąć górę nad celem, dla którego powstał. W instytucjach o charakterze wyłącznie administracyjnym szkoda, stąd powstała, nie jest tak specjalnie groźna, jak w instytucjach, gdzie obok czynnika władzy odgrywa ważną rolę czynnik twórczości społecznej bezpośrednio. Do takich instytucyj należy w pierwszym rzędzie szkoła. Gdy tu mechanizm zapanowuje nad twórczością, słowem, gdy przepis znaczy więcej niż żywa atmosfera wychowawcza, szkoła proporcjonalnie traci część swego wpływu na młodzież. Od nauczyciela wymaga się więc, ażeby nie czuł się tylko urzędnikiem, lecz wobec dziecka był pełną osobowością, jako współuczestnik wspólnoty szkolnej; lecz mało kto zdaje sobie sprawę, jak łatwo ta dyrektywa może stanąć w sprzeczności z tendencjami mechanizującymi. Tendencje te tkwią jednak w samem założeniu organizacyjnym szkoły, w dążeniu władz do rozciągnięcia kompetencji i kontroli wobec niej. Z jednej strony postulat twórczości wymagałby obdarzenia nauczyciela znaczną odpowiedzialnością, a co za tem idzie, znacznem zaufaniem, z drugiej strony występują tendencje zmierzające do przewagi a parat u nad czynnikiem osobowym, do przewagi programu i schematu nad indywidualną twórczością. Sprzeczności tych szkoła prawdopodobnie nigdy nie będzie mogła całkowicie uniknąć. Można i należy jednak szukać w granicach tej instytucji takiego rozwiązania, któreby dawało optimum wydajności.

Od nauczyciela wymaga się przejawiania w obcowaniu z młodzieżą pełni życiowej, a więc także pewnego polotu, czy idealizmu wychowawczego. (Dla przykładu wystarczy powołać się na rozważania J. Wł. Dawida w książeczce „O duszy nauczycielstwa”). Ale równocześnie wypadaloby zrobić wszystko, co można, ażeby w jego życiu zawodowym nie było nic takiego, co tworzeniu się takiego żywotnego nastawienia z gruntu przeczy, a natomiast było to, co takie nastawienie wyzwała.

Tam, gdzie tych warunków wyzwalających brak, nauczyciel mimo to nie może zrezygnować z tego, czego od niego oczekują; często też przystosowuje się tylko formalnie, nie biorąc tych postulatów tak na serjo, jakby brane być powinny, jeśli mają oddziaływać. Zachowuje zewnętrzną frazeologję, maskę, gest. Młodzieży jednak to nie przekonywa. Wytworzyliśmy sobie specjalną „atmosferę szkolną” w dobrej wierze, że wartości, którym holdowało starsze pokolenie, zostaną przeniesione w ten sposób na młodzież. Lecz młodzież jest zupełnie inna i życie, które zaczyna się tuż za murami szkoły, jest inne; szkoła wisi poniekąd w pustce. Zresztą, nietylko szkoła: literatura również. Brak jej szczerości i ostrego nastawienia na problemy życiowe. Brak często osobistego przeżywania i stąd niemożność znalezienia właściwych kategorii ujęcia zjawisk. Bo nie wystarczy mieć świetną nawet formę, jeżeli poza nią niema osobowości, walczącej o coś, przekonanej o czemś, słowem tego, co nazwałbym problemem moralnym w najszerszem znaczeniu.

To samo, caeteris paribus, może być powiedziane o szkole. Nie będzie ona miała wpływu, mimo dobrych chęci wychowawców, dopóki pielegnować będzie nieżyłciowe nastawienia, powierzchowny idealizm. Do stanowiska wewnętrznego zdecydowanego trzeba się dopiero

dopracować, zanim ma ono stać się siłą wychowawczą. Niema specjalnego światopoglądu szkolnego, — człowiek oddziaływa (w szkole jak i poza szkołą) tem tylko, czem jest.

Nie należy oczywiście oczekiwać od nauczycielstwa w całej jego masie, że zdobędzie się ono na więcej niż konwencjonalny stosunek do młodzieży i zadań wychowania. Życie żadnej grupy nie opiera się wyłącznie na masie: masa nadaje zawsze grupie pewną bezwładność, z jej zaletami i wadami. Dynamogenicznym elementem grupy jest nieznaczna stosunkowo warstwa jednostek aktywnych i świadomych. Tę zasadę przywództwa, przeprowadzoną w różnorodnych układach społecznych, na różnych poziomach organizacji znajdujemy wszędzie, gdzie masa się dynamizuje, stając się czynnikiem historycznym. Właściwy sens tego, co nazywamy „rewolucją” (w znaczeniu politycznym czy kulturalnym) polega na tem, że na miejsce autorytetów formalnych, ustalonych i przekazujących się tradycyjnie, występuje nowy porządek, nieoparty już o autorytety tradycyjne, lecz o autorytety realne, wyodrębnione na mocy zmierzania się sił, a więc odzwierciedlające lepiej rzeczywisty stosunek sił. Rewolucja, formalnie biorąc, nie jest zjawiskiem walki z autorytetem, lecz, przeciwnie, objawem tendencji do rekonstrukcji autorytetu, osłabionego i rozluźnionego w toku tradycyjnego przekazywania. Dlatego Francja za Napoleona była zdolna do rozwinięcia daleko większej ekspansji i siły, niż za Ludwika XVI. To samo można powiedzieć o współczesnej Rosji i Italji. Niema tutaj istotnego znaczenia znak rewolucji: czy idzie ona od lewej, czy od prawej strony. Żadna ze stron nie ma prawdopodobnie formułki, uszczęśliwiającej ludzkość, lecz każda może zrobić coś wogóle, a więc i coś dobrego,

ponieważ nie jest obciążona tradycyjnym porządkiem ustalania się autorytetów.

Im bardziej formalizuje się pewien porządek i im bardziej w ten sposób odchyła się od rzeczywistego stosunku sił, tem słabszy się staje wogóle, jako siła społeczna. Tem bardziej zawisa niejako w powietrzu.

W różnych społeczeństwach Europy, Ameryki i Azji jesteśmy obecnie świadkami mniej lub więcej radykalnego przeobrażania się ustrojów politycznych i kulturalnych. Przemiany te są połączone z różnemi napięciami wyładowania. Im wcześniej społeczeństwo potrafi wytworzyć w sobie nowy układ realnych autorytetów, uprzedzając niejako moment późniejszego nieuchronnego starcia, tem bardziej „ewolucyjną” formę przybiera dokonywująca się rewolucja.

W zakresie zjawisk kultury nowy porządek rzeczy przywraca życiu więcej prostoty i szczerości. Polega to również na wyodrębnieniu się nowego układu wartości. Trzeba, żeby rzeczy ważne były odróżnione od nieważnych, żeby ważnem przestało być tylko to, co ludzie konwencjonalnie przywykli nazywać ważnem. Innemi słowy, stosunek do kultury tradycyjnej musi się stać bardziej wyborczy, bardziej osobisty, bardziej swobodny. Nie stanie się ona przez to mniej nasza, odwrotnie: chodzi o jedyną drogę do u w a r t o ś c i o w i e n i a kultury przez włączenie jej w swobodny krąg o s o b o ś c i.

Trzeba pozwolić każdemu pokoleniu na odnajdywanie osobistego stosunku do tradycji, choćby się to niekiedy wydawało nawet bolesnem nam, którzyśmy wyrosli w innem ustosunkowaniu się intelektualnem i w innem nastawieniu uczuciowem.

I tak jest z każdą tradycją. Jest ona dla nas jeszcze c z e m ś tylko wówczas, gdy mamy pozostawioną sobie wolność osobistego ustosunkowania się do niej, gdy nie robi się beznadziejnych prób narzucenia pewnej perspektywy wartości, która nie jest naszą. Wartości są w dużym stopniu kwestją uczucia, te zaś nie znoszą gwałtu.

Gdy pokolenie dorosłe usiłuje per fas et nefas narzucić młodzieży pewne wartościowanie, wychodzące już z użycia, wartościowanie, które całą rolę, jaką miało spełnić, spełniło — tworzy ono już tylko pustą formę wychowawczą bez siły. Młodzież broni się wewnątrznie przeciw takim pustym formom w sposób bardzo prosty: przestaje je wogóle spostrzegać. Słyszy słowa i przystosowuje się zewnątrznie do wymagań starszych, żywiąc w głębi duszy najzupelniejszą obojętność, jeśli nie lekceważenie dla wychowawców i ich naiwności.

Jakże tam z waszą klasą w tym roku? — pytam chłopaka u początku roku szkolnego. „Bardzo porządni chłopcy. Wychowawca mówił, że to jedna banda, ale to już taka forma profesorska tak mówić”. Ileż jest takich „form profesorskich” w szkole, co do których uczniowie mają swoje wyrobione zdanie? I czy nie lepiej byłoby się z nimi rozstać, skoro przestały być pedagogicznie użyteczne? Oprzeć się na tem, co bardziej żywe, co bardziej leży w duchu pokolenia?

Jeżeli nie potrafimy wobec pewnej tradycji nawiązać osobistego stosunku, uczynić jej przeżyciem i włączyć w ten sposób w sferę osobowości, to upór w narzucaniu jej sobie lub komu jest tylko piętrem niepotrzebnych przeszkód rozwojowi. Forma widzenia pewnej rzeczy jest funkcją celową i nie może być dowolnie przenoszona z jednostki na jednostkę, z narodu na naród, z pokolenia na pokolenie.

I jeszcze jedna uwaga. Używając wyrazu „tradycja” nie biorę go w znaczeniu, któremu przeciwstawieniem będzie racjonalizm. Daleki jestem od obrony racjonalizmu. Chodzi mi o to, co nazwałem prospektywizmem, to znaczy o takie nastawienie do życia, w którym rola tradycji zajmuje swoje określone miejsce. Lecz właśnie o wyodrębnienie warunków, pod którymi tradycja staje się „biosferą” człowieka, idzie mi głównie w niniejszej pracy.

Zajęcie postawy wobec poruszonych tutaj problemów — narodowości, tradycji, państwa — umożliwiła mi idea, natury psycho-pedagogicznej, — p r o s p e k t y w n e g o n a s t a w i e n i a o s o b o w o ś c i. Trudno byłoby uchwycić wewnętrzną jedność różnorodnych rozważań, składających się na tę książeczkę, jeżeliby się nie brało pod uwagę tego założenia. Najkrócej możnaby je ująć w tej formie:

Znamieniem normalnej i żywotnej osobowości jest nastawienie prospektywne, rozmach, skierowany ku przyszłości, obfitość i siła zainteresowań, rzutowanych w bliższą lub dalszą przyszłość. Tylko w starości, w stanach wyczerpania, w pewnych schorzeniach psychicznych tracimy zainteresowania przyszłościowe. Co do własnej przeszłości, to człowiek zdrowy psychicznie interesuje się nią tylko w funkcji bieżących zadań, skierowanych przyszłościowo. Odwrócenie się zainteresowania od planowania do przeżywania przeszłości samej w sobie, jest z kolei znamieniem ludzi starzejących się, wyczerpanych lub wykolejonych. Jest to postawa retrospektywna.

Analogicznie jest i ze społecznościami. Znamieniem młodości kultur jest ich zdolność do zmian, plastyczność w przystosowywaniu się do nowych sytuacji i zadań.

Rozdział I.

WYCHOWANIE PAŃSTWOWE A NARODOWE.*)

ZASADA NARODOWOŚCI.

Cech konstytutywnych narodu i narodowości poszukiwano w różnych kierunkach i upatrywano w różnych objawach. Poszukiwano ich pokolei w państwie, terytorjum geograficznym, wspólnem pochodzeniu, wspólnej rasie, języku i t. d. poto, by stwierdzić wreszcie, że żadna z tych cech nie jest konieczną, by naród zaistniał. Gromada ludzi może istnieć bezpaństwowo, nie tracąc nic ze swej narodowości, wzmacniając ją nawet, jak Żydzi; może być rozrzucona po świecie lub dzielona oceanem, a nie przestawać być jednym narodem (Polacy w „starym kraju” i milionowe wychodźstwo w Stanach Zj., Brazylii, Francji). Wspólne pochodzenie od jakiejś jednej pary przodków bywa zazwyczaj literackim wymysłem, ozdobą w stylu dawnych historjografów. Zasadzie wspólnego języka zadaje cios przykład

*) Rozdział I był drukowany w czasop. *M u z e u m* w r. 1931, Rozdz. II, w *Wiedzy i Życiu* 1933, wreszcie rozdział ostatni w *Kulturze i Wychowaniu* 1934.

Belgji, Szwajcarji, Francji (Bretonowie w głębszych częściach półwyspu Finistère nie znają dotąd języka francuskiego). Wreszcie dogmat o rasowej jedności narodu, albo choćby tylko jego głównego pnia, upadł, podkopany przez nowoczesną antropologję. Podział n. p. ludności Europy podług ras zupełnie się nie pokrywa z podziałem na narody. Wszystkie europejskie narody są mieszaniną ras i wszystkie zawierają pewną liczbę elementów rasowych wspólnych. Rasowo różnią się one chyba tylko częstością występowania pewnych składowych typów, ale metoda, w istocie swej statystyczna, polegająca na stwierdzeniu częstości składników, sama przyjmuje gotowe pojęcie narodu, tak jak się go potocznie używa, nie może więc z kolei służyć do jego definicji.

Wydaje mi się, że wszelkie próby wydedukowania czyjejs narodowości z ustalonego przedtem jej pojęcia są również skazane na niepowodzenie. O tem, czem ktoś jest pod względem przynależności narodowej, nie może stanowić w ostatecznej linii nic i nikt, prócz samego podmiotu. Ten zaś może się zapytać jedynie swego poczucia. Na Górnym Śląsku są ludzie, którzy w liczbie swych przodków nie mieli wcale Niemców, którzy mówią w domu po polsku, noszą rdzenne nazwiska polskie, a którzy mimo to są Niemcami, ponieważ w to wierzą. Będą nimi tak długo, jak długo będą w to wierzyli. Ten proces zresztą dzieje się i w kierunku odwrotnym. Każde pogranicze, na którem występuje mozaika narodowościowa, jest terenem, na którym procesy przechodzenia od jednej narodowości do drugiej na podstawie indywidualnego stanowienia są na porządku dziennym.

Gdybyśmy jednak zrobili najdokładniejszy spis ludności w świecie, najbezbstronnej wpisali w odpowiednie rubryki narodowościowe zapytane o swą przynależ-

ność jednostki i otrzymali w ten sposób pewien stan liczebny, pewną sumę jednostek, zaliczających się do określonej narodowości — czy byłby to właśnie „naród”? Takiemu arytmetycznemu pojęciu narodu możnaby postawić liczne zarzuty: popierwsze, byłoby to pojęcie czysto formalne. Zapewne, można w ten sposób, schematycznie, ustalić klasę logiczną, ale nie dowiedzielibyśmy się niczego o bogactwie treści, zawierającej się w pojęciu narodu, choćby takim, jakiego używamy w rozmowach, w opinii, w życiu codziennym. A ileż materiału przynosi nam historia i socjologia!

Powtóre, popełnilibyśmy pewnego rodzaju tautologję: naród jest sumą jednostek, wierzących w to, że są członkami jednego narodu. Przesunęliśmy tylko pierwotne pytanie na inne miejsce. Ponadto: droga, na którą w ten sposób weszliśmy, przesądza jedno ważne zagadnienie, które nie jest taką drobnostką, abyśmy mieli prawo przejść ponad niem; las jest czemś innem niż sumą drzew, już choćby dlatego, że drzewa w lesie inaczej żyją, inaczej rosną, inaczej się zachowują, niż gdy rosną same, arytmetyczna jednostka zaś nie zmienia się wchodząc w skład sumy. W narodzie podobne jak w lesie występują zjawiska kolektywne, dla których wytłomaczenia nie znajdziemy, badając samą jednostkę. Możemy pomnożyć nieuniarodowioną jednostkę przez jakąś liczbę, ale przez to narodu nie stworzymy. Jest on czemś nowem, nową jakością, która dołącza się do sumy, jest kreacją, nowym porządkiem rzeczywistości.

Gdybyśmy jednak pominęli te wszystkie zastrzeżenia, to i tak pozostałoby pytaniem, czy solidarność, którą winniśmy członkom naszego narodu, powinna obejmować wszystkich, czy tylko niektórych. Podstawa tego pytania tkwi w stosunkach faktycznych: jak jest lepiej dla

powodzenia całości. Wypiański, który wielokrotnie okazał się równie byстрыm myślicielem, jak tegim poetą, tak stawia to ważne zagadnienie (w „Wyzwoleniu”, Akt II):

„My mamy za wiele poczucia solidarności narodowej... I tem nas oszukują, że my powinniśmy mieć to poczucie solidarności narodowej. Bo wszędzie są złodzieje, i rozbójce, i oszusty. I gorsi i lepsi. A mimo to żyją jako kompleks ludzi, pod jednym tytułem.

Niepotrzebnie wyrabiamy poczucie narodowości i solidarności z lichą częścią naszego narodu. Jest to rzeczą złą i niepotrzebną. Bo my zawsze będziemy mieć do usług i do rozporządzenia tę lichą część naszego narodu... A oczywiście tem bardziej i lepiej, gdy ona będzie w naszych rękach”. (To zn. gdy dzięki posiadaniu własnego państwa, będziemy mogli stosować do niej przymus). Wiemy, że na pytanie, jaki czynnik ma rozstrzygnąć w pewnych ważnych pociągnięciach dotyczących egzystencji narodu, plebisycyt i zgoda powszechna, czy wola najdzielniejszych i najżywotniejszych, — historia odpowiada rozmaicie, czasem tak, czasem owak, ale wcale nie rozstrzyga dogmatycznie na jedną stronę. Problem pozostaje nadal godnym najgłębszej uwagi.

Jeszcze jedna uwaga krytyczna: naród jest tworem historycznym o zasięgu znacznie większym niż okres istnienia jednej generacji. Solidarność nasza obejmuje zarówno współistniejących członków jak i tych, którzy dawno pomarli, którzy istnieli sto lub tysiąc lat temu, a niekiedy stopień solidarności z umarłymi może być wyższy, niż z żywymi. Gdy myślimy o Żółkiewskim lub Traugucie, czujemy, że łączy ich z narodem potężniejszy jakiś związek, niż nasza solidarność z bardzo wielu rodakami.

Cecha narodowości jest nie tylko kwestją jakości, ale i stopnia. Nie tylko jest się Polakiem, Żydem lub Niemcem, ale jest się nim więcej lub mniej. Drwiąca nazwa Wasserpolaków, którą Niemcy obdarzają pewne niezdecydowane typy pogranicza, etnicznie polskie, świadczy o tym właśnie poczuciu stopnia. O tych ludziach, w których narodowość istnieje jakby embrjonalnie, wyraża się tenże Wyspiański, że stanowią „tłum ludzi obojętnych dla naszego narodowego społeczeństwa, którzy go zaprzędają przez to, że o niczem nie myślą, że się prędko godzą z warunkami i że nie czują potrzeby zmiany”.

W ten sposób, wzdłuż historycznego istnienia narodu zawsze istnieli ci, w których narodowość dochodziła do większego skupienia, świadomości, intuicji i siły. Stopień solidarności naszej z nimi jest bardzo silny i dzięki temu nie przestają oni żyć, t. j. działać przez nas, jakkolwiek należą do przeszłości. Podobnie i przyszłość nie jest rzeczą obojętną w konstrukcji narodu. Obok ziemi ojców, — ojczyzny — przedstawiamy sobie ziemię synów i pracujemy z niejasną intencją, ażeby zostawić im śpichrze pełne wartości, nie same tylko ruiny i zgliszczą.

Istnienie narodu musi więc być pomyślane w funkcji czasu; sięga ono w niedającą się ściśle oznaczyć przeszłość i otwiera perspektywę na przyszłość, również nieoznaczoną. Z tego punktu widzenia naród jest trwałą formą, niezależną od jednostek i nawet od generacji, tak jak rzeka jest czemś, trwającym niezależnie zarówno od pojedynczej fali, jak i od całej ilości wody, która przez nią aktualnie przepływa.

Jednakże takie pojęcie narodu, do którego dochodzimy w sposób obiektywny, biorąc za punkt wyjścia zbiór jednostek w przestrzeni i czasie, jest obciążone jedną kardynalną wadą. Mówi nam ono o jednostce tylko

jako *składniku* zbiorowości, ale nie mówi o niej, jako o *ognisku* myśli, wzruszenia i czynu. Gdy jednostka przedstawia prąd swego stawania się z toru indywidualnego na tor ponadindywidualny, gdy zaczyna myśleć, czuć i działać w związku z czemś przekraczającym ramy jej istnienia (jak np. naród), wtedy rozwija w sobie pewien zasadniczo nowy sposób myślenia, czucia i postępowania, niecałkowicie zawarty w jej konstytutywnych cechach jako indywiduum. Tworzy się nowa struktura psychologiczna: naród żyć zaczyna w jednostce i przez nią.

Wypadek ten zachodzi oczywiście nie tylko w stosunku jednostki do narodu, ale także w stosunku do każdej formy ponadjednostkowej egzystencji, z którą jednostka zdolna jest zsolidaryzować się wewnętrznie, współbrzmieć unisono, wobec której objawia pewną specyficzną wrażliwość.

W tej sytuacji znajdowały się zawsze religje i ich wcielenia społeczne — kościoły. Kościół nie jest tylko asocjacją wiernych — należy doń i tradycja męczenników i organizacja, stworzona przez wybitne jednostki i synody; i corpus pewnych podstawowych prawd-objawień, dogmatów, zwyczajów, przepisów; i pewien zasób obrządków i ceremonij; wreszcie — co nie jest także bez znaczenia — skarb sztuki, wyrosłej na jego żyznym wzruszeniowo gruncie. Wszystko to istnieje w psychice członków nie w formie rozprószonej, ale syntetycznej, w formie pewnej całości, jakościowo specyficznej, pewnego odrębnego, bogatego w utajoną energję przeżycia, struktury, nadającej jednostce niejako nową osobowość.

Podobną rolę odgrywać tu i ówdzie usiłuje socjalizm. Gdy się słyszy akcent z jakim wymawiany bywa wyraz „proletariat”, gdy się obserwuje niespodziewane

związki myślowe w jakie ta idea jest wplataną, rychło nabiera się przeświadczenia, że chodzi tu nie tylko o formalne pojęcie „zbioru jednostek, wynajmujących swą siłę roboczą”, lecz o coś znacznie więcej. Dźwięk słowa „proletariat” budzi echa na szerokim tle ideowo-emocjonalnym jednostek, które są pod tym względem specjalnie uwrażliwione; jest to pendant do patryjotyzmu czy entuzjazmu religijnego. Słowo to potrąca o cały zasób nagromadzonych energii, dążeń, stłumionych instynktów, nieodreagowanych popędów, wyrosłych na tle klasy ludzi, pracującej w ciasnych warunkach a stykającej się na każdym kroku z luksusem i podnieceniami, jakich dostarcza obficie miasto. Do tego dołączają się fragmenty teoryj, które tworzą ideologowie klasy, solidarne przeżycia doli i niedoli, wspomnienia własnych świętych ruchu, własne odznaki i sztandary, ceremonje, pochody i pieśni. Wreszcie, przez szczególną sytuację, w jakiej każda opozycja się znajduje, oczernia się klasę wroga, zapisując na jej rachunek wszystkie niepowodzenia społeczne, niemal nawet klęski atmosferyczne, idealizuje się zaś i zapisuje na rachunek własny wszystkie marzenia o idealnej, świetlanej przyszłości. W ten sposób narasta zwolna *mit proletariatu*, kondensujący w sobie skróty doświadczeń, hasel, idej, nabrzmiewający coraz bardziej utajoną energją emocjonalną.

Nie będę mnożył przykładów. Jak istnieje mit religijny, mit proletariatu, tak istnieje i mit narodowy. Używam tu wyrazu mit, ponieważ żaden chyba inny wyraz, z pośród będących w codziennym obiegu, nie charakteryzuje tak dobrze tej rzeczywistości psychologicznej na forum jednostki. Mit jest żywotnym skrótem, skrótem wzruszeń, obrazów, pojęć i wierzeń. Dopóki mit żyje, dopóty ten irracjonalny skrót posiada znaczną

energję, zapomocą której nadaje zabarwienie doznaniom, kierunek działaniu, podłoże teorjom. Racjonalizacja mitu oznacza koniec jego energii emocjonalnej, słowem, społeczne zużycie i przeżycie się mitu*).

Posiadanie tego wspólnego mitu decyduje o samookreśleniu narodowym jednostki i wogóle o wartości, jaką przypisuje ona samej zasadzie narodowości. Gdy wyjdziemy w ten sposób od mitu, rozwijającego się na forum jednostki, możemy teraz pozwolić sobie na określenie formalne narodu, jako zbioru istniejących, przeszłych i przyszłych jednostek, które ten mit piastują i na tej podstawie rozwijają instytucje społeczne, będące widomym wyrazem żyjącego mitu.

Życie społeczne, życie we wspólności jest bardzo bogate. Rozwija ono nie jeden tylko mit, ale całą gamę. Czyż nie jest mitem np. „miłość” — jakże daleko wybiega ona swemi rozgałęzieniami poza czysty instynkt seksualny! Ażeby pozostać przy historii — czyż nie była wyraźnym mitem miłość rycerska, opiewana przez Dantego w *Vita Nuova* i *Boskiej Komedji*? — Czyż nie jest mitem „dom rodzinny” i „ziemia rodzinna”? Przecież cały „*Pan Tadeusz*” jest rozwinięciem tego mitu. Nigdzie się tego mitycznego charakteru „nowogrodzkiej strony” nie dostrzega tak dobrze, jak właśnie gdy się nowogrodzkie ogląda własnymi oczami. Jakże mógłby inaczej Mickiewicz nie dostrzec i nie zaznaczyć w swym utworze, że jest to ziemia nawskróś białoruska? Że zaścianki są nieliczne, biedne i zupełnie chłopskie, prawie niczem się nieróżniące od okolicznych wsi białoruskich? A czyż nie jest mitem wiara poety, że tam, w nowogrodz-

*) Kiedy L u k i a n pisał swe „rozmowy bogów”, już w nich nie wierzone.

kiem, lud po psie płacze szczerzej, niż tu, w Paryżu, po bohaterze?

Mnóstwo jest takich ośrodków, w których kondensuje się energia wzruszeń, dla których buduje się katedry z kamienia i szkła, wystawia armje, wokół których sztuka tka swój barwny gobelin.

ODNAWIANIE SIĘ MITÓW.

Mit, dopóki ma być żywotny, musi się odnawiać.

Czem innym jest przekazywanie społeczne mitu, a czem innym proces jego odnawiania się.

Mit jest złożoną rzeczywistością duchową; organizacja i hierarchja, instytucje, stopy zadrukowanego papieru, są to tylko zewnętrzne, widome manifestacje niewidocznego nurtu, przepływającego przez ludzi. Gdy mit ma być rozszerzony na inne grupy społeczne lub przekazany następnym pokoleniom, najłatwiej przekazać zewnętrzne objawy i akcesorja. Będzie to jednak asymilacja całkiem powierzchowna. Istotą bowiem wszelkich symboli jest odpowiedniość pomiędzy znakiem a znaczeniem, rzeczą symbolizującą a symbolizowaną.

Przekazać symbol jest to przekazać jedno i drugie. Trudność zaczyna się w tem drugim.

Przekazać znaczenie pojęciowe jest rzeczą stosunkowo prostą. Najtrudniej jest przekazywać te znaczenia, których treść dyskursywna jest nieistotna i drugorzędna, a których istota leży w splocie uczuć i wzruszeń. Nauczyć jakiegoś twierdzenia z geometrii jest rzeczą daleko prostszą, niż nauczyć patrzeć i odczuwać np. obrazy *Fra Angelica*.

Ale przypuśćmy, że wszystkie warunki przekazywania są spełnione. Mimo to mity tracą zwolna władzę nad duszami. Wietrzeją, jak flakon perfum, zbyt często

otwierany. Jeszcze trwają zewnętrzne formy symbolu, rytuały i ceremonje, gesty i słowa, ale wszystko to zwolna stawać się zaczyna jakąś bezduszną grą, którą ludzie zaczynają odczuwać jako udanie, słowa dawniej pełne ukrytej energii stają się puste i zaczyna się je odczuwać jako frazeologję. Oznacza to przeżycie się mitu. Wówczas albo musi on być zastąpiony przez inny, bardziej żywotny, albo musi być odnowiony emocjonalnie, aby odzyskać swą dawną żywotność.

Takie są losy każdego artystycznego stylu, każdej religji, każdej rewolucji i jej mitu klasowego. Taką była historia dramatu antycznego w okresie od *Eschyla* do *Eurypida*, bizantynizmu w okresie od *Ravenny* do późnych malarzy bizantyńskich, którzy pracowali we Włoszech jeszcze w okresie Renesansu, a na ziemiach słowiańskich do końca XVIII w. Gotyk francuskich katedr XIII w. zakreśla zarazem punkt ich największych osiągnięć artystycznych; im gotyk jest późniejszy, tem bardziej jest bezduszny i musi szukać ozdobności, której pierwotnie nie szukał; wreszcie kościół zbudowany dzisiaj w stylu gotyckim, jest już tylko zastosowaniem gotowej formułki. Restauracje *Viollet le Duce'a*, mimo, że uznane i chwalone, są doskonałą ilustracją tej śmierci mitu; formalne i chłodne, komponowane jakgdyby ze wzorka, poczęte ze studjów i z uczoności, rażą fałszem w zestawieniu z autentycznymi fragmentami. Hasła rewolucji francuskiej: „*liberté, égalité, fraternité*”, wypisane na frontonach gmachów z edyktu III-ej Republiki, dziś wyglądają na drwinę z tej rewolucji; nikt w nie nie wierzy, nikogo nie emocjonują, ale wszyscy je sakramentalnie powtarzają.

Kiedy konały oficjalne religje świata antycznego, od dołu, od najniższych warstw społecznych szedł prąd

nowych wierzeń. Dziwić nas może ich niższość intelektualna, miały one jednak nową wartość, wyższy potencjał uczuciowy. Przygotowywały grunt podatny dla chrześcijaństwa, w którym religję dżentelmenów rzymskich pokonała religja rybaków galilejskich. Stało się tak, ponieważ religja klas oświeconych oddawna straciła wartość emocjonalną mitu; częściowo stała się literacko opracowaną legendą, częściowo dydaktyczno-moralizatorską alegorją, częściowo rozumnym kodeksem prawd społecznych. Inteligentni ludzie dostrzegali tę niemoc religji oficjalnej; zdaje się, że cesarz A u g u s t i poeta H o r a c y ją widzieli. Zdaje się, że W i r g i l j u s z chciał stworzyć mit narodowy Rzymowi, lecz były to wysiłki próżne. Żadna dydaktyka, żaden moral, ani żadne filozofowanie nie jest zdolne wlać nowego życia w obumierający mit.

Przekazywanie samo nie wystarcza. Zdaje się, że jest tylko jeden radykalny sposób, przez który mity się odnawiają. Tylko krew, wylana na ołtarzu bóstw, wlewa w nie życie. Rumieniec Bogów pochodzi z czerwieni krwi ludzkiej. Gdzie istnieją religje, narody, klasy społeczne, tam ich mit odnawia się przez ofiary męczenników, inkwizycje, wojny religijne i narodowe, rewolucje społeczne. W najpomyślniejszym wypadku walka fizyczna sublimuje się, staje się walką o formach bardziej uspołecznionych. W każdym wypadku jednak musimy stwierdzić, parafrazując stare słowa Heraklita, — „spór jest ojcem wartości”.

WYCHOWANIE W SŁUŻBIE IDEI NARODOWEJ.

Proces wychowania jest identyczny z procesem przekazywania się symboli społecznych. Widzieliśmy, że proces ten ma dwa oblicza: przekazywanie znaków

i wtajemniczanie w ich znaczenia. Weksel lub pieniądz jest niczem, dopóki nie powiążemy go z całym rozległym systemem gospodarczym i dopóki w tym systemie gospodarczym nie nabierze on symbolicznego znaczenia. Dzięki temu znaczyć będzie, że jeśli wykonamy z nim pewne operacje, tem samem zarysujemy pewną perspektywę oczekiwań, które się ziszczą w pewnych warunkach z nieuchronnością zjawisk przyrody. Podobnie jest z mikroskopem, tramwajem, z każdym przedmiotem codziennego użytku. Każdy z nich jest jednoznacznie związany z pewną serją następstw, których oczekujemy. Wszystkie te rzeczy są zupełnie pozbawione sensu, dopóki nie włączymy ich w ten specyficzny świat czynności i oczekiwań, które tym rzeczom nadają wartość i znaczenie.

Opanowywanie tych znaczeń pozwala nam wrastać w coraz nowe zakresy kultury i życia społecznego, przyjmować udział w tem życiu coraz intensywniej, obejmować je coraz szerszemi kręgami. Innemi słowy, zakres rzeczy „moich”, z którymi jestem solidarny, wzrastał. Ze świata rzeczy obojętnych przechodzi do świata mej osobowości coraz nowa porcja otoczenia. Proces wychowywania się człowieka jest procesem personalizacji wartości, których obiektywnym zbiornikiem, pełnym niewyczerpanych możliwości, jest kultura. Świat poza ludzki wyodrębnia się dla naszej świadomości tylko w tej mierze, w jakiej torują mu drogę znaczenie i wartości społeczne. Każde nowe znaczenie, nowa wartość, rozszerza granicę tego świata. Podobnie jak każdy nowy środek lokomocji zwiększa nasze możliwości ruchu w przestrzeni, każdy nowy utwór artystyczny rozszerza granicę naszego odczuwania estetycznego, a każde nowe pojęcie stawia nas w nowym stosunku do rzeczywistości.

Wszystkie te znaki, narzędzia, formy sztuki i wartości byłyby jednakże niczem, *flatus vocis*, rzeczami bez znaczenia, gdyby nie równoległy, olbrzymi wysiłek w kierunku organizowania, postaciowania indywidualnego życia psychicznego wzdłuż linii, zakreślonych przez społeczne wytwory obiektywne. Wtwory te jednak zkolei żyją tylko tak długo, jak długo wystarcza wewnętrzny *élan* jednostek do postaciowania; niczego nie można narzucić jednostce, ku czemu brak byłoby wszelkiego podłoża.

Świat społeczny, raz zorganizowany, ma obie tendencje konserwatywne: do przekazywania wytworów i do odradzania wytworów starzejących się. Mit narodowy trwa poprzez oba, przez przekazywanie (= wychowanie) i przez odradzanie się.

Czy człowiek wznosi się na wyższe stopnie istnienia dzięki temu, że rozwija różnorodne mity społeczne? Ogólnie biorąc, tak, ponieważ tworzenie mitów jest, jak się zdaje, koniecznym składnikiem życia społecznego. Czy jednak pewien określony mit jest sam przez się wartościowy, lub jaka jest jego wartość porównawcza, jest to pytanie, na które możnaby odpowiedzieć dopiero po eksperymencie, któryby na pewien czas wykluczał z pewnego wyosobnionego społeczeństwa ten mit.

Takiego jednak eksperymentu brak nam dotychczas, czy to gdy chodzi o społeczeństwo beznarodowe, bezreligijne, czy bezklasowe. Nigdzie dotychczas w znanym nam zakresie historia takiego nie urzeczywistniła. Toteż musimy się zadowolić odpowiedzią hipotetyczną, dla której brakować nam będzie wszelkiego sprawdzenia.

Wartość każdego mitu społecznego polega prawdopodobnie nie na jego specyficznej treści, lecz na tem,

że jest on środkiem wyzwalającym to, co ponadjednostkowe w jednostce. Zamknąć świat osobowości w ramach istnienia indywidualnego, jest to zamknąć ją w granicach *subiektywizmu, relatywizmu, egotyzmu*, gorzej jeszcze: *w autyzmie*. Świat rzeczy społecznych na każdym kroku usiłuje przekroczyć subiektywizm, relatywizm i egotyzm. *Si animam mutabilem inveneris, transcendere te ipsum*. Jest on *zbudowany* na tem przewycięzaniu żywiołu psychicznego. W postaci skrajnie indywidualnej żywioł ten istnieje jako czysty fakt psychiczny niekomunikowalny: to, co Jung nazywa *anima* (w przeciwieństwie do *persona*). Z objawami tego niekomunikowalnego, wyłącznie prywatnego żywiołu psychologicznego spotykamy się w autyzmie dziecka (por. badania P i a g e t a nad myśleniem dziecka), lub w autyzmie człowieka dorosłego, psychicznie chorego (por. B l o n d e l a, *La conscience morbide*). A b r a m o w s k i szukał śladów czystego faktu psychologicznego, nieujętego jeszcze i nie zniekształconego przez refleksję, w stanach nieuwagi. Wszystko to stawia nas jednak poza granicą świata, w którym jednostka żyje jako pełna *osoba* społeczna; bądź jeszcze nie bierze w nim pełnego udziału jako dziecko, bądź już nie, jako chora psychicznie.

Wielkim celem wychowania jest właśnie *przewycięzanie w jednostce autyzmu*.

Spółczenstwa tradycyjne rozwijały prawdopodobnie w tym celu (jakkolwiek nie był ujmowany refleksyjnie) *owe wielkie mity narodowe* (obok szeregu innych), *ponieważ na tej drodze wyzwalaly tkwiącą potencjonalnie w psychice ludzkiej zdolność do tworzenia struktur ponadindywidualnych*.

W tem znaczeniu możemy powiedzieć, że mit narodowości jest pozytywnym środkiem wychowawczym.

Ale każdy środek, stworzony dla pewnego celu, wychodzi zazwyczaj poza granice celu, dla którego go podtrzymujemy. Rozwija on pewne skutki dodatkowe, które stawiają nas wobec czegoś nowego, co może być w zgodzie z celem głównym, ale może również być z nim w sprzeczności, albo conajmniej w niezgodzie. Wtedy jesteśmy wobec pewnych faktów, które wymagają dodatkowej oceny.

W starożytności Sparta i Ateny rozwijały się pod pewnym względem jak dwa odrębne narody. Mit Sparty różnił się od mitu Aten i inaczej nastrajał obywatela; prawdopodobnie kazał mu się czuć *kim innym*. Świadomość jedności greckiej nigdy się w całej pełni nie urzeczywistniła. Wojny w Małej Azji (o jednej z nich opowiadają nam epepeje homeryckie), wojna perska — były to czynniki, które parły w tym kierunku, żeby z mieszkańców Grecji uczynić naród; w rezultacie jednak za czasów niepodległości greckiej do tego zjednoczenia nie doszło. Proces indywidualizacji mitu zaszedł bowiem tak daleko, że dał początek czemuś, co już zasługuje na nazwę *różnicy narodowości*, i ta siła odśrodkowa i różnicująca okazała się silniejszą, niż ujednostajniające czynniki historii.

Mity narodowe ateński i spartański, jako bardzo zróżnicowane i bogate w treść wzruszeniową, posiadały wysoką energję kształcącą, znakomicie urabiały młodzież. Jednak uboczne skutki nie dały na siebie długo czekać. Mity te musiały odnawiać się przez wojnę; był to warunek ich całkowitego samozachowania się i ekspansji. Zdobywały w ten sposób swą pełnię uświadczenia i określności, ich treść wzruszeniowa była ciągle

odżywiana przez wspomnienie walki, najsilniej emocjonującej ze wszystkich; w rezultacie jednak cywilizacja Aten i Sparty sprowadziła upadek Grecji.

Idea ojczyzny zawiera w sobie ideę *odosobnienia*. Prozelityzm i ekspansja nie sprzeciwiają się tej podstawowej dążności. Każda ojczyzna, jak religja, nie znosi obok siebie innej. Toleruje ją tylko jako przeciwnika. Jest ona pewnym sposobem afirmowania siebie w zbiorowej formie, najdalszym kręgiem, do którego sięga „m o j e” w przeciwstawieniu do „nie-ja”. Walka, nietolerancja, nienawiść nie są przypadkowymi atrybutami patryjotyzmu, przeciwnie patryjotyzm karmi się niemi i podsyca. Hasła tolerancji, liberalizmu i miłości są zbyt słabe, ażeby stworzyć podstawę dla potężnego zbiorowego wzruszenia.

Wiadomo, co uczyniła religja mahometańska z Arabów. Nieliczne i niezem się specjalnie nie wyróżniające plemię semickie, jedno z wielu, dokonało ogromnych podbojów, stworzyło odrębne cywilizacje, słowem odegrało wybitną rolę w dziejach. Kto wie, czy nietolerancja i agresywność, uderzająca w Starym Testamencie, nie była fundamentem, na którym dotąd stoi ojczyzna światowego żydostwa — „Umiłował ojce twoje... aby wygładził narody bardzo wielkie i możniejsze nad cię na wejście twoje”, mówią księgi Mojżeszowe, w myśl wiekuistej filozofji narodów.

Odosobnienie, w którym zamyka ludzi mit narodowy, prowadzi do dwu zjawisk współzależnych, intensywnego uspołeczniania w granicach własnej grupy z jednej strony, egzaltacji „swojego” i nietolerancji obcego z drugiej strony. Jedno podtrzymuje i odżywia drugie.

PRZEKAZYWANIE WARTOŚCI NARODOWYCH PRZEZ SZKOŁĘ.

Faktem jest, że żyjemy w świecie społecznym zróżnicowanym narodowościowo, i skutki tego faktu nie tylko nie zmniejszają się, ale raczej rozwijają i kumulują. Wychowanie jest funkcją społeczeństwa takiego, jakim ono jest, nie zaś wyrazem jakiegoś oderwanego od stanu rzeczywistego ideału. Przekazywanie wartości narodowych wchodzi więc w skład tego skomplikowanego procesu, zapomocą którego utrzymują się środowiska kulturalne. Bezwiednie i irracjonalnie przejmujemy postawy i wartościowania, niezależnie od naszej woli i nawet uwagi wykształca się specyficzna *sfera uwrażliwienia*, która stanowi podłoże narodowości.

Wychowanie do narodowości odbywa się więc nieprzerwanie i samorzutnie. Bez specjalnie zorganizowanych instytucji trwa ono poprzez wszystkie niemal kontakty społeczne. Życie rodzinne, zawodowe, towarzyskie, miasto, armja, sztuka — stanowią tę gęstą sieć punktów, przez które wnikają w nas wpływy jednokierunkowo uwrażliwione.

Do tych samorzutnych oddziaływań dołączyła się w nietak dawnych historycznie czasach, szkoła, jako czynnik planowego urabiania. Stało się to pod wpływem idei państwa narodowego, państwa, które rolę własną pojęło jako rolę narzędzia i organu narodowości. Poprzez państwo narodowe, rozporządzające wielkimi zasobami materialnymi i wielką siłą koercywną, nacjonalizacja życia społecznego wtargnęła w te dziedziny, które strzegły dotąd swej autonomji: kościoła, życia gospodarczego, kultury umysłowej.

Trudno jest przewidzieć skutki ostateczne tej wzrastającej krańcowej nacjonalizacji życia społecznego. Jednym z nich jest zjawisko, które obserwujemy — pogłębiania się *pionowego układu* społeczeństw. Państwa narodowe rzuciły na szalę tak wielkie siły, tak zwiększyły inercję zjawisk masowych, że równowaga pomiędzy zjawiskami pionowej (narodowej) i poziomej (międzynarodowej) solidarności została gwałtownie zachwiana na korzyść układu pionowego.

Jednakże zarówno w objawach naszego życia gospodarczego, jak i religji i kulturze tkwią niezniszczalne tendencje działające w kierunku odmiennym. Życie gospodarcze zachodniej Europy i Stanów Zjednoczonych A. P. tworzy już obecnie kompleks, którego części są tak od siebie uzależnione, że niema już w nim miejsca na zjawiska izolowane. Każde zmniejszenie siły nabywczej ludności w pewnym kraju, każde bezrobocie albo przewrót polityczny odbija się prędzej lub później na reszcie krajów. Kapitalizm, bądź reprezentowany przez jednostki, bądź skupiony w rządach państw, musi, party logiką swej ekspansji, nieustannie przekraczać granice poszczególnych krajów i narodowości. Najnowsze doniosłe zjawisko socjologiczne, tworzenie się i organizowanie proletariatu fabrycznego pod hasłami międzynarodowej solidarności, sekunduje tej tendencji. Coraz większy rozwój środków komunikacji stwarza coraz lepsze warunki poznawania się i porozumiewania; odosobnienie staje się coraz trudniejszym do utrzymania, a jego ideologowie mają przeciwko sobie potężne siły niwelujące i unifikujące.

Nasza kultura humanistyczna, oparta o kultury antyczne Grecji i Rzymu, mająca za sobą uniwersalistyczną i kosmopolityczną kulturę umysłową średniowiecza,

również zawiera wyraźne tendencje przeciwdziałające odosobnieniu się narodowości. Również wszystkie wielkie religje (pomijam tu różne sekty i kościoły „narodowe”), w pierwszym zaś rzędzie katolicyzm, pragną być światowe, nie narodowe, i ta tendencja do powszechności i do uniwersalności, zaznaczona już bardzo wczesnie, stanowi ich siłę. W oczach człowieka wierzącego granice narodowości muszą być czemś nieistotnem i drugorzędnem, ponieważ w stosunku do Boga wszyscy zajmujemy niejako to samo miejsce, a to, co nas odeń oddala lub doń przybliża, niema wyrazu w języku narodowości; moment etyczny polega przeciw zasadniczo na uniwersalizacji „ja” mojego i cudzego (— „będziesz miłował bliźniego twego, jak siebie samego”).

W ten sposób całe nasze życie społeczne, zarówno w swej strukturze gospodarczej jak i w sferze kultury duchowej, jest przeniknięte tendencjami przeciwnymi: do utrzymania odosobnienia i do zatarcia go.

Szkoła nasza, odzwierciadlająca mimowoli życie społeczne w jego całokształcie, odbija także i to przeciwieństwo. W Niemczech od czasu F i c h t e g o i H e g l a, wychowanie zostało oddane na służbę państwu narodowemu, w takim stopniu, jak chyba nigdzie indziej. Od szeregu lat szkoła stara się tam świadomie wyzbyć się uniwersalistycznych pierwiastków kultury i stać się pod każdym względem niemiecką. Lecz jasną jest rzeczą, do czego ten system zmierza. Jest to celowe wychowywanie do wojny. Jeżeli dodamy do tego, że wojna francusko-pruska 1870 r. okazała się dla Niemiec doskonałym *interesem* finansowym, gospodarczym i politycznym, to jasnym się również stanie, do jakiej wojny naród niemiecki miał być przez nacjonalistyczną szkołę wychowany: nie do wojny defensywnej, lecz do napaści.

Dopiero ostatnia wojna, która dla Niemców nie była już tak dobrym interesem, jak poprzednie, nauczy może pewne koła myśleć w terminach bardziej konstruktywnych.

Zapewne, że z chwilą, gdy przyjmujemy istnienie narodów, musimy także przyjąć ich tendencje do wzrostu terytorjalnego i liczbowego; nacjonalizacja szkoły jest dalszą konsekwencją tego faktu. Kto wie jednak, czy w tym procesie radykalnej nacjonalizacji kultury nie zatracą się pewnych cennych wartości, dla których uratowania byłoby może rzeczą wskazaną nierugowanie ze szkoły wszelkiego śladu pierwiastków uniwersalistycznych. Nacjonalizm, podniesiony do godności filozofji życia społecznego, jest objawem egocentryzmu grupy i, podobnie jak egocentryzm jednostki, dowodem zatrzymania się w pochodzie do uspołecznienia na stopniu prymitywnym.

Pacyfizm i humanitaryzm, podobnie zresztą jak etyka w stosunkach międzynarodowych, nie znajdują jeszcze dostatecznego zastosowania w dzisiejszych warunkach politycznych, jednak przez to nie stają się czczym frazesem. Przeciwnie, jest rzeczą niezbędną utrzymanie tych zasad, ponieważ dzięki nim istnieje *trybunał opinji publicznej*, będący rękojmią dalszych postępów prawdziwego, *nieograniczonego* uspołecznienia. Analogij tej potrzeby w życiu społecznym nie brak. Powoływanie się na istnienie kłamstwa i nawet uzasadnianie potrzeby kłamstwa (hipokryzji) nie obala nakazu prawdomówności. Hipokryzja (np. towarzyska lub religijna) zmniejsza powierzchwnie tarę społecznych i stanowi użyteczne przejście od surowych doktrynerów moralności, fanatyków odebranych zasad, bezwzględnych idealistów, do warstw żyjących w płaszczyźnie równie surowego naturalizmu —

do Kalibana, tak licznie, niestety, reprezentowanego we *wszystkich* warstwach społecznych.

Krańcowa nacjonalizacja społeczeństwa jest, moim zdaniem, użyteczna tylko wtedy, gdy chodzi o przygotowanie jednorazowego, mocnego zbiorowego wystąpienia, np. wojny i ataku. Już jednak gdy chodzi o wytworzenie typu obronnego, a zwłaszcza gdy obrona ta musi, stosownie do zmiennych okoliczności, przybierać bardzo różne formy, raczej jest wskazane pielęgnowanie wartości ogólnoludzkich. Pamiętajmy, ile to razy w ciągu stukilkudziesięcioletniej niewoli politycznej pozostawała nam tylko możliwość odwoływania się do międzynarodowego trybunału opinii publicznej, do *uczciwego człowieka* ponad podejrzaniami kompromisami rządów! Czy sprawa Wrześni lub wywłaszczeń w zaborze pruskim nie jednała nam w świecie przez czas długi sympatyj „uczciwego człowieka” wtedy, gdy rządy i narody milczały, związane układami, tym handlem politycznym? Prawa sumienia były wtedy po naszej stronie.

Widzieliśmy, że organizacja narodu ma dwie strony, różne pod względem wartości wychowawczej, społecznej i etycznej: stronę konstrukcyjną, objawiającą się w procesie intensywnego uspołecznienia wewnątrz grupy, i destrukcyjną, objawiającą się w odosobnieniu, najpierw psychologicznym, a następnie gospodarczym i polityczno-militarnym, w jakim zasada narodowości utrzymuje grupę. W tem właśnie odosobnieniu, które prowadzi do nietolerancji i pomniejszania wartości „cudzego” a następnie do wojny, będącej źródłem zniszczenia zawsze dla jednej strony, a niekiedy dla obu, tkwi czynnik ha-

mujący postęp prawdziwego t. j. nieograniczonego uspołecznienia *).

Paradoksem życia społecznego jest właśnie, że oba te rodzaje stosunków, z jednej strony zachowywania, kooperacji i porozumienia, z drugiej niszczenia, agresji i rabunku, istnieją razem, obok siebie. Społeczeństwo jest pstrym konglomeratem mniejszych społeczności pacyfistycznych i organizacyj, stworzonych dla destrukcji. Jak wojna jest ściśle złączona z odosobnieniem, tak pacyfizm jest złączony z pokonywaniem odosobnień i włączaniem grup i układów społecznych w coraz szersze związki.

Podwójne, Janusowe oblicze narodu, daje nam podstawę do jeszcze jednego pożytecznego rozróżnienia: patriotyzmu i nacjonalizmu.

Patriotyzm jest odmianą regionalizmu. Jest regionalizmem najobszerniejszej całości — kraju ojczystego. Jest przywiązaniem do tradycji związanych z tą całością, historycznych i artystycznych, do folkloru, do pewnych form krajobrazu, do języka i literatury. Ale tak jak regionalizm, np. Podhala, nie zawiera w sobie zasady destrukcji w stosunku do regionalizmu np. Pomorza lub Śląska, tak samo patriotyzm w tej formie nie zawiera w sobie idei napaści w stosunku do innych ojczyzn.

Nacjonalizm jest drugim obliczem narodu-Janusa; jest filozofją i polityką odosobnienia, egocentryzmem grupy, chęcią wywyższenia własnego narodowego ja ponad inne i zorganizowania przymusowego innych naro-

*) Nie sprzeciwia się to zdaniu, wypowiedzianemu poprzednio o sporze; wszelka wojna czy rewolucja zawiera w sobie utajoną dialektykę przeciwieństw: pewne wartości niszczy, pewne inne tworzy.

dów w ten sposób, aby służyły interesom owego „wybranego”. Ponieważ każdy naród powstaje i istnieje dzięki odosobnieniu, każdy zawiera w sobie zaród egzaltacji poczucia swego ja i swej odrębności — każdy znajduje się bliżej lub dalej na drodze nacjonalizmu.

Do czego prowadzi ta, coraz wzrastająca, egzaltacja nacjonalizmów w Europie i w świecie, tego próbę — wiadomo jeszcze czy „generalną” — mieliśmy w wielkiej wojnie; dusimy się dotąd w jej skutkach.

KILKA SŁÓW O OBLUDZIE W SZKOLE.

Mówiłem już poprzednio o wartości mitów społecznych. Ich pozytywna wartość tkwi w uspołeczniającym działaniu wewnątrz grupy. Ta pozytywna wartość w pewnych wypadkach zmniejsza się wskutek działania czynników zacieśniających i ograniczających, tkwiących w mie. Przywiązanie do rodziny np., może ulec takiej hipertrofji, że zasłoni człowiekowi opanowanemu „egoizmem rodzinnym” wzgląd na wszystko inne. Rodowe mity królewiat w dawnej Polsce przesłaniały im w ten sposób względy na interes państwa. Miłość rodziny lub tradycja rodowa, siły konstrukcyjne w granicach grupy, stawały się destrukcyjnymi w stosunku do szerszego życia.

Pozytywna, uspołeczniająca wartość mitu nie jest jednak niezmienną, statyczną właściwością mitu; widzieliśmy, że mit jest czemś bardzo skomplikowanym i że zasadniczo składa się z dwu grup składników: treści wzruszeniowej oraz przedmiotów, idei, obrazów, obrzędów, słów i znaków, które są do tej treści przyporządkowane. Oba te składniki są do siebie w takim stosunku, jak rzecz do jej znaku i oba są jednakowo niezbędne.

Wzruszenie, będące podstawą mitu, nietylko nie mogłoby być komunikowalne bez znaku, lecz także nie mogłoby się skupić, skanalizować, zogniskować bez tej widocznej pomocy, jakiej udziela mu symbol. Symbol uspołecznia, utrwała i nadaje jedność wzruszeniu, które bez tego byłoby niewyraźnym, nieodtwarzalnym, przemijającym zjawiskiem autyzmu jednostki.

Z drugiej strony sam znak, wzięty w oderwaniu, przestaje wogóle oznaczać, ztraca swą funkcję.

Wychowanie narodowe, stosownie do powyższych uwag, ma dwa zadania przed sobą: zaznajomić z całym nieprzebranym bogactwem środków, zapomocą których utrwała się i uspołecznia przeżycie podstawowe, i organizować samo życie uczuciowe, skupiając je wokół pewnych ośrodków, nadając mu pewne kształty, zgodne z tradycją, reprezentowaną widomie przez symbole.

Pierwsze zadanie jest dydaktyczne. Służy mu nauka historii ojczystej, geografji fizycznej, gospodarczej i kulturalnej kraju, nauka języka i literatury, nauka o ustroju politycznym i społecznym, wiadomości o sztuce rodzimej, etc. Tutaj należy także wyrobienie pewnych nawyków, np. do kupowania przedewszystkiem wyrobów własnego przemysłu, płodów własnego rolnictwa i ogrodnictwa, otaczania się tworam i ojczystej sztuki i obyczajów etc.

Drugie zadanie ma charakter oddziaływania personalnego; chodzi tu o udzielenie pewnych postaw i wartościowań, o przygotowanie warunków, wśród których wzruszenie się wyzwala. Jest to działanie bardziej pokrewne artystycznemu, niż dydaktycznemu. Wpływ idzie tu od człowieka na krótszej drodze, niż nauczanie. Trzeba tu posiadać umiejętność przystosowanego, właściwego manifestowania wzruszenia, nie przez pośrednictwo

słów, przez „słów ubóstwo” jak się wyraża *Norwid*, lecz przez całą gamę bardziej personalnych środków wyrazu, wzbudzających w partnerze indukowane wzruszenie. Dzięki tej „indukcji wzruszeniowej” dziecko przyucza się od najwcześniejszych lat organizować i uspołeczniać swe życie uczuciowe oraz przyporządkowywać je do pewnych symboli: kraju, tradycji, osób, obrzędów, uroczystości, imion.

Ten wpływ osobisty wymaga posiadania pewnego rodzaju artyzmu wyrażania, oraz silnego osobistego życia uczuciowego, tętna uczuć i ich mowy. Są to prawdopodobnie właściwości temperamentalne, niezależne od dobrej woli ani wiedzy osobnika. Z tego powodu przekazywanie mitu w części najistotniejszej jest rzeczą niełatwą i nie dającą się wyuczyć. Najlepiej udaje się to w niezamierzonych i niezorganizowanych planowo kontaktach społecznych. Tam zaś, gdzie zadanie to jest celowo powierzone pewnej grupie ludzi, którzy muszą z obowiązku zawodowego ustosunkować się doń, rezultaty bywają wręcz mizerne, jeżeli nie wprost szkodliwe. Sam byłem świadkiem wielu obchodów, przemówień i wystąpień, na których kwitła taka frazeologia, taki tam - tam patryjotyczny, taki ekliwy sentymentalizm połączony z kłamstwem uczuć, że mimowoli musiałem się zapytać siebie, komu na pociechę ta cała farsa się odbywa. Podobno małe dzieci tej obłudy taniego patryjotyzmu nie dostrzegają; młodzież starsza jednak chyba ją dostrzega. Sądzę, że jeśli komunizm ma powodzenie u pewnych gorętszych jednostek z pośród młodzieży, dążących do większej szczerości życia osobistego i publicznego, to dzieje się to w połowie conajmniej na znak protestu przeciw oficjalnemu patryjotyzmowi szkoły.

Analogicznie zresztą rzecz się ma z wychowaniem religijnym w szkole. Niewielu ludzi żyje wewnętrzną treścią religijnego mitu; przekazują oni jedynie to, co zdołali sami uchwycić — zewnętrzne środki, służące do organizacji i uspołeczniania wzruszenia, aparat zwyczajów, ceremonij, gestów i słów. Poza ten aparat nie wychodzili sami nigdy, nie umieją też niczego więcej udzielić. Są to ludzie, sumienni nieraz i uczciwi, starający się zrobić co mogą, lecz bez *Erosa* religijnego. Toteż wydajność ich pracy jest minimalna, a niekiedy prowadzi do wyników przeciwnych zamierzeniu. Od szeregu studentów słyszałem, że bezreligijność swą zawdzięczają głównie katechetom. W pewnym znanym mi wypadku doszło nawet do tak jaskrawego wybuchu protestu, że posunięto się do zorganizowanego świętokradztwa: Hostję, nieprzełkniętą podczas Komunii, przybijano szpilką do ściany i oczekiwano gromu, który nie nadchodził.

Są to rzeczy, rzucające smutne światło na niektóre poczynania szkoły.

Zadanie organizacji uczuć ludzkich jest tak subtelne, że pełnić je może z powodzeniem tylko ten, w kim żyje *Eros* pedagogiczny. Potrzeba wielkiego taktu i delikatnych rąk. Dotknięcie rąk grubych i nieumiejętnych sprawia tu spustoszenie.

Sądzę więc, że pewniejszą rzeczą będzie ograniczyć zadanie szkoły do prostego, pozbawionego patryjotycznej szminki pouczenia o tem, co jest: kraju, historii i ludziach. Jeszcze raz odwołam się do słów poety: „A co mi jest wstrętne i nieznośne, to jest to robienie Polski na każdym kroku i codziennie... To manifestowanie polskości... Bo to tak wygląda, jakby Polski nie było, Polaków nie było... Jakby ziemi nawet nie było polskiej i tylko trzeba było wszystko pokazywać, bo wszystkiego zostało

na okaz, po trochu; ...pokazywać, jakby srebra stołowe w zastawie; pokazywać jakby kartki i karteczki zastawnicze, — i kryć się i udawać i udawać... Po co, na co? Bez tych manifestacyj wszystko jest: i ziemia i kraj i ojczyzna i ludzie". (Wyzwolenie, Akt. II).

ZASADA PAŃSTWOWOŚCI I JEJ WARTOŚĆ WYCHOWAWCZA.

Państwo jest polityczną organizacją społeczeństwa. Organizacja polityczna oznacza czynnik siły, przymusu, hierarchji, władzy *). Czynnik ten jest potrzebny wszędzie tam, gdzie zależy na wzmocnieniu napięcia pewnych zjawisk zbiorowych. Ingerencja państwa znamionuje spotęgowanie skutku pewnego przebiegu, ponieważ rzucone zostają na szalę zarówno wielkie zasoby materialne, jak i zasoby w siłach ludzkich. Żadna inicjatywa prywatna, poparta przez dobrowolny akces, nie jest w stanie dorównać projektom, które jest w stanie przedsięwziąć państwo.

Nie w samym jednak spotęgowaniu siły skutku leży główna wartość państwa dla życia społecznego. Daleko większe znaczenie ma ta okoliczność, że państwo, jako dysponent zasobów, może przedsięwziąć takie projekty, których skutki okazywać się mogą dopiero w dalszej przyszłości. Wszelka zaś inicjatywa prywatna jest ograniczona oczekiwaniem skutku doraźnego. Różnica pod tym względem jest bardzo duża i to na korzyść inicjatywy państwa. Jakąkolwiek funkcję państwa weź-

*) Czytelnik, któryby pragnął uporządkować swe wiadomości o państwie, przeczyta z korzyścią rzecz *Znamierowskiiego*: Wiadomości elementarne o państwie, biblj. Wiedzy i Życia, 1934.

miemy, czy obronę, czy wychowanie, czy roboty publiczne, wszędzie widzimy organizacje, wyrosłe z antycypacji znacznie dalszej przyszłości, aniżeli to jest możliwe dla jednostki prywatnej lub nawet grupy celowo stworzonej (towarzystw, spółek, związków). To wyswobodzenie się z ciasnego utylitaryzmu, obliczającego na krótką metę, jest czynnikiem życia społecznego nadzwyczaj cennym i doniosłym.

Tylko dzięki temu, że partja komunistyczna o władnę aparatem państwowym dawnej Rosji, stały się możliwe projekty społeczne o takiej wadze i rozmachu, jak projekt kolektywizacji gospodarstw włościańskich. Zaniedbaniom w dziedzinie budownictwa socjalnego Rosji carskiej przeciwstawia partja komunistyczna wielką energję, przedsiębiorczość i rozmach, którą czerpie nie tylko z niezużytego jeszcze i niezdyskredytowanego mitu socjalnego, ale i z potęgi środka, jakim w imię tego mitu zawładnęła.

„Wyścig pracy” jest proporcjonalny do wielkości zadań, które przed ludźmi leżą, i do tego stopnia poczucia jaki osiągnąć mogą, że są sprawcami czegoś, twórcami czegoś, a nie tylko częściami maszyny.

Państwo powstaje pierwotnie jako czynnik siły, ale aby się utrwalić i ugruntować, musi dążyć do pomnożenia punktów oparcia w społeczeństwie, do rozszerzenia swej podstawy. Innemi słowy, musi dążyć do wychowania sobie społeczeństwa. W miarę zaś, jak ta podstawa się rozszerza, zmniejsza się odpowiednio potrzeba czynnika siły. Dlatego np. Anglja mogła przez długi czas polegać na systemie dobrowolnego zaciągu do armji. Jest rzeczą prawdopodobną, że o ile régime sowiecki się nadal utrzyma, przejdzie od stosowania ślepego przymusu do systemu rządzenia opartego na innych czynnikach psychicznych, niż strach.

Państwo, o ile nie ugrzęzło w martwocie i rutynie, przedstawia nieograniczone prawie możliwości dla twórczości społecznej jednostek i grup. Stanowi ono bowiem samo przez się największe zorganizowane przedsięwzięcie, jakiego dotąd człowiek dokonać potrafił. Przedsięwzięcie to może być zorganizowane, — jak każde zresztą — gorzej lub lepiej; w myśl zasad racjonalnej organizacji pracy, lub z ich pominięciem; w każdym z tych wypadków jednak przedstawia ono taki warsztat pracy dla jednostki, takie wszechstronne formy wyżycia się, jakiego żadne inne przedsięwzięcie dać jej nie może. Przedmiotem twórczości jest tu samo społeczeństwo; wysiłek więc jest skierowany do najbardziej naturalnego i zdrowego psychologicznie przedmiotu; świat ludzki pozostanie bowiem zawsze najważniejszym środowiskiem dla człowieka. *Libido* jednostki ma możność odwrócenia się od *autyzmu* ku realnym zadaniom społecznym; może nawiązać nieograniczone wprost kontakty z życiem; zarazem otwiera się pole dla zdrowego idealizmu, nieskażonego żadną formą ucieczki od życia.

Trzeba jednak rozpowszechnić i udostępnić to pojęcie państwa; trzeba rozbudzić tę — niech mi wolno będzie nadużyć porównania — sportową energję, drzemającą w każdej jednostce, stawiając jej za cel — najwyższe usprawienie tego najrozleglejszego z przedsięwzięć, jakim jest państwo.

Państwo jest więc nietylko organizacją przymusu, ale i narzędziem uspołecznienia; w miarę wzrostu uspołecznienia czynnik przymusu będzie się stawał coraz bardziej niepotrzebny; *idealne* państwo przekształciłoby się na *respół* ludzi całkowicie wolnych.

Oprócz tego państwo jest narzędziem uspołecznienia *niezależnem de jure* od jakiegokolwiek mitu, po-

nieważ może pracować na rzecz różnych mitów. Jest ono zatem wielkiej wartości środkiem uspołeczniającym; dobrze urządzone prowadzić może i powinno do tworzenia się w najszerszym zakresie *nadindywidualnych* struktur, które są fundamentem osobowości i wychowania.

Przeciwstawianie „wychowania państwowego” „wychowaniu narodowemu” jest nieporozumieniem. W jednym tylko wypadku przeciwstawienie to ma grunt realny — gdy państwo jest zorganizowane i cele jego są kontrolowane przez zaborcę, prowadzącego politykę nacjonalistyczną, oraz jeżeli w narodzie ujarzmionym fermentują silne dążności do odbudowy własnego państwa. Ale w takim wypadku przeciwstawiają się sobie dwie dążności narodowe, nie zaś — państwo i naród. Naród nie jest organizacją władzy, lecz grupą kulturową. Dlatego też Żydzi, żyjąc w państwach, które nie były ich państwami, mogli kultywować przez wieki całe swą narodowość (odrębność kulturową ideałów, wierzeń, nawyknień, obrzędów, legend i tradycyj historycznych, literatury, języka, życia rodzinnego, samorządowego, wychowania, i t. d.) i umieli rozwiązywać każdorazowo zagadnienie swego stosunku do państwa, w którym żyli; w cieniu lojalizmu (ponieważ byli rozproszeni i nie zdradzali dążeń do irredenty, państwo nie widziało w nich dla siebie konkurenta) potrafili wyhodować najbujniejszą odrębność narodową, zazdrosną, megalomańską, jingoistyczną.

Jeżeli państwo dopuszcza do takich form krajowego nacjonalizmu wśród swych mniejszości, to jest jasną rzeczą, że nie będzie walczyło z zasadą narodowości i wychowaniem narodowem wśród większości, pod warunkiem, oczywiście, że pod firmą wychowania narodowego nie będą się kryły tendencje odśrodkowe, uznane za niezgodne z państwową racją stanu.

Narodowość i państwo nie są dwoma zjawiskami, leżącymi na tej samej płaszczyźnie. Ograniczone do swych właściwych sfer działania nie tylko nie powinny wchodzić z sobą w konflikt, ale nawet się spotykać.

Charakterystyczną rzeczą są głosy o „wychowaniu państwowem”, które zareagowała prasa opozycyjna, gdy zaczęto program ten wysuwać. Spotkał się on z tonem ironicznym, drwiącym, lekceważącym lub otwarcie napastliwym.

Dowód to tylko, jak słabem jest ciągle jeszcze w Polsce poczucie państwowe i jak bardzo potrzeba je wychowywać: nie tylko u młodzieży!

Mówi się zazwyczaj, że winą tego jest sto kilkadziesiąt lat niewoli politycznej: walka z państwem zaborczym, jak się mówi, wyrobiła w nas ten odruch niechęci czy indyferentyzmu wobec państwa wogóle, każdego państwa, a więc i własnego.

Diagnoza faktu jest słuszna. Polacy mają zmysł historycznego bytu (dowodem tego były powstania), ale mają go: 1-o w zbyt małym stopniu, 2-o objawia się on z energią tylko w formach odporu i reakcji, słabnie zaś, gdy chodzi o działanie pozytywne.

Pamiętam ulicę wielkowiejską w dzień, kiedy doszła wiadomość o wkroczeniu wojsk naszych do Kijowa. Mniejsza o zimną kalkulację polityczną i wojskową; ale dla umęczonej ambicji narodu, zgnębionej tylu niepowodzeniami, emocjonalnie fakt ten powinien być odczuty jako wyzwalający, wyrównujący nasze poczucie niepełnowartościowości! Pamiętam maszerujące wówczas oddziały: żołnierz dorodny, dobierany, pod stalowymi hełmami młode, ogorzałe twarze, rynsztunek pierwszorzędny. Patrzyłem na publiczność: stali na brze-

gach trotuarów w pozycji gapiów, zupełnie jak kiedyś przed przewróconą dorożką; niczyja ręka się nie podniosła, niczyja krtań nie wydała krzyku, stali tak z opuszczonymi rękami, żałośni w tej swojej mieszczańskości, społeczeństwo cywilów. Pytałem się, gdzie się podział żołnierski nerw Polski, jej wola do państwowego bytu?

Składanie tego na okres rozbiorowy, na „oduczenie się” od myślenia kategorjami własnej państwowości, — to interpretacja tylko w części słuszna, w całości — niewystarczająca. Okres degeneracji poczucia państwowego w Polsce sięga znacznie dalej i głębiej, niż zabory. Ujawnił ją już początek XVII wieku. Sprawa Unji, wywołanie wojen religijnych z Kozacyzną, wojny szwedzkiej, ucisk Reformacji, wypędzenie Arjan, rokosze i konfederacje, zaprzepaszczenie wyników polityki Żółkiewskiego w Moskwie, bezmyślna wojna z Turcją, wszystko to były znamiona upadającej myśli politycznej. Nie polska państwowa racja stanu rządziła w Polsce, lecz „obce agentury”: papieństwo, ambicje rodów magnackich, rezydenci państw ościennych.

Stosunek Polaka do własnego państwa w dawnej Polsce był raczej chłodny. Typ „męża stanu”, organizatora politycznego i gospodarczego, był u nas znacznie rzadszy, niż typ żołnierza i wodza. Lubecki i Wielopolski należeli do szczęśliwych wwiązków. Być może, nie chodziło tu o brak uzdolnień, ile o brak namiętności politycznej, brak „patosu państwowości” w naszym życiu. Pod tym względem wyprzedzała nas Rosja. Przewrót bolszewicki patosu tego nie zniszczył, ale jeszcze pogłębił, rzucając na szalę środki działania, jakich np. Piotr Wielki nie posiadał.

W takim społeczeństwie „wychowanie państwowe”, t. j. wychowanie do państwowej racji stanu nie jest przedmiotem blahym; za stare są polskie nawyki, z którymi trzeba walczyć; dusza narodu nie zmienia się łatwo.

W pewnej gazecie „narodowej” dziennikarz tak się rozprawił z hasłem „wychowania państwowego”: państwo dlatego wydaje się czemś ważkiem, że jest świeżo zdobyte (!) i że w pamięci ludzi, którzy je wywalczyli, ma ono jeszcze urok nowości; przejdzie to pokolenie, przyjdzie nowe, już „przyzwyczajone” i urok pryśnie. A więc rodzaj zabawki — dla starszych! Oto poziom historjofobiczny przedstawiciela „opinji”! Jest to poprostu zanik poczucia dystansu, hierarchji wartości.

Są to fakty, świadczące o zupełnem nieprzystosowaniu pewnych kół do sytuacji, na szczęście jednak odo-sobnione.

Można przeciwstawić im budzącą się głęboką refleksję, świadomy trud nad przywróceniem właściwej ważności rzeczom ważnym*).

*) Porównaj doskonały artykuł *R. Battaglij* „O polską rację stanu”. Zwięźle i trafnie powiada autor:

„Uchwycenie i sformułowanie najbardziej żywotnych interesów państwowości stanowi zagadnienie naczelne, stojące przed państwową myślą polityczną. Rozwiązanie zagadnienia tego nigdzie nie jest łatwe, staje się zaś szczególnie trudne w warunkach polskiej rzeczywistości.

...Absolutny, nadrzędny charakter, jaki racja stanu winna zajmować, sprawia, iż poważne wątpliwości budzić muszą próby wypracowania, a więc niejako sztucznego narzucenia zgóry podstawowych wytycznych polityki państwowej, które właściwie winny być wypadkową długoletnich tradycji i doświadczeń, stanowić niejako samoczynną syntezę interesów państwowości.

R o z d z i a ł I I.

MIT PRZESZŁOŚCI I MIT PRZYSZŁOŚCI W IDEI OJCZYZNY.

Wyrażenia: „swojskość”, „polskość”, „kultura polska” należą do takich, których używa się z całą swobodą — nikt nie czuje się, mówiąc tak, zobowiązany do wytłumaczenia się, co miał dokładnie na myśli. Są to jakby aksjomaty, rzeczy samooczywiste, te same dla nas wszystkich.

Czy jednak tak jest naprawdę? Gdy ktoś mi powie: ja to czuję, wiem bezpośrednio, widzę intuicyjnie

Warunki, w których kształtuje się polska rzeczywistość, nie pozwalają oczekiwać na samoczynne uformowanie się racji stanu, nie pozwalają na to: ani szybki bieg wypadków, ani ostrość stojących przed polską państwowością zagadnień, ani doświadczenia historyczne. Na tradycjach historycznych nie możemy się opierać, gdyż w okresie pierwszej niepodległości, a szczególnie w ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat istnienia Rzeczypospolitej, nasza myśl państwowa zesła na manowce i zatraciła poczucie żywotnych interesów państwowych.

...Chaos i dezorganizacja, panujące w początkowych latach naszej niepodległości w szeregu dziedzin życia zbiorowego, utrudniły szybkie zorientowanie się w istotnych potrzebach państwa.

i dlatego nie odczuwam potrzeby, abym się musiał dopiero pouczać lub zastanawiać, lub pytać, — to możemy mu wierzyć. Ma on jakieś przeżycia, które tak nazywa— tylko my, skądże my mamy mieć pewność, że to właśnie jest Polska? *Wypiański* każe Pannie Młodej z *Wesela* szukać jej w sercu, lecz wkrótce sam zaprzeczył sobie, tworząc „Wyzwolenie”. Bo przecież cały ten dramat jest poszukiwaniem Polski, mozolnem, nieubłaganem docieraniem do zakątków i kryjówek owych serc. To, co tam znajduje, nie jest wcale ani takie naiwnie proste, ani jednakie dla wszystkich. Wprost przeciwnie. „Maski” — ów otaczający Konrada tłum przeciętnie „dobrych Polaków”, to ludzie bez własnej formy, niehistoryczni, bez przeznaczenia. Odbijają oni obojętnie każdą formę historyczną i w każdej potrafią tak się jakoś zadomowić i urządzić, że jest niby ich własną. Ale i te postacie z „Wyzwolenia”, których dążenia posiadają jakiś trwały kształt historyczny — Karmazyn, Prezes, Kaznodzieja, Przewodnik, Prymas, Mówca, Ojciec, Starzec — nie noszą bynajmniej w sercu czegoś jednego, niewątpliwego, co byłoby właśnie Polską. Są tam różne Polski, i między nimi nieraz niema wspólnego języka uczuć, w którymby się zjednoczyli. A więc pytanie: gdzie jest Polska i w imię czego to lub owo od polskości się odsądza, nie jest wcale takie proste, oczywiste i łatwe.

Względem te nakazują nam szczególne kultywowanie myśli państwowej, rozważanie i badanie istotnych interesów naszej państwowości... (Wiedza i życie, I. 1934).

Musimy to robić również i w dziedzinie wychowania. Trzeba tu podkreślić, że polska myśl pedagogiczna nie przeoczyła tej sprawy odawna. Nie mówię tu tylko o nowszych pisarzach: *Stan. Szczepanowskim* i *W. Lutosławskim*. Trzeba odczytywać, co i jak na ten temat pisał szczególnie *B. Trentowski* w II tomie swej „Chowanny”.

Niedawno zrobiono ze strony literatów i socjologizujących publicystów kilka prób pogłębienia i dotarcia do dna tego, ku czemu Polska szła; próbowano postawić przed nią zwierciadło, lecz okazało się, że te wysiłki nie prowadzą wcale do ujęcia czegoś niewątpliwego, na co wystarczy tylko wskazać, ażeby się porozumieć. Przeciwnie, wyrosły tu kształty tak subiektywne, tak sporne, że zakwestjonowano je natychmiast z różnych stron.

W każdym narodzie jest pewna liczba obojętnych, nie należących doń duchowo, obcych jego tradycjom i ideałom, dla których ojczyzna to tylko miejsce żerowania, to, mówiąc patetycznie, „postaw sukna”, którym się dziela. Jest to zjawisko normalne. Synteza, jedność duchowa narodu, jest to pojęcie graniczne, co najwyżej ideał, ku któremu można dążyć — ideał wysuwany przez obóz nacjonalistów.

Czy byłaby ona pożądana, gdyby była możliwa do urzeczywistnienia i w jakim sensie? Poza gromadą obojętnych i niezasymilowanych jest jeszcze warstwa „niekarnych”, buntujących się przeciw zupełnej unifikacji. Często pomiędzy nimi znajdują się jednostki wartościowe, wyższe, stanowiące zaczyn nowych form twórczości lub bytowania społecznego. Gdyby z Niemiec XIX w. usunąć nazwiska takie, jak *Stirnera*, *Marxa* lub *Nietzschego*, pozostałaby skoszarowana masa. Kto wie, czy „niekarni” nie pełnią w ogólnej gospodarce siłami narodowymi roli, której niezawsze umiemy doceniać. Kto wie, czy różnorodność, pełna sprzeczności i ruchu, nie jest bardziej wartościowa, niż jednorodność, graniczająca z martwością, tłumieniem i przymusem? Hasło „duchowej jedności narodu”, rozbrzmiewające głośno wśród dzisiejszych „budzących się Niemiec” jest wieloznaczne i może być pojmowane w sposób niekorzystny, nawet dla

BIBLIOTEKA
H. Gzarniecki
LUBLINE

samej idei narodowej. Znachorzy polityczni nie powinni rozstrzygać, co jest na dalszą metę potrzebne dla zdrowia narodu.

„Idea narodowa” — to nie jest coś danego, gotowego. Nie jest to również pojęcie, wyrażające pewien fakt, lub stosunek pomiędzy faktami. Idea zawiera w sobie element czegoś niegotowego, mającego się stać dopiero, gdy pewne warunki nastąpią. Warunki te tkwią w świecie osobowości, nie tylko w świecie rzeczy. Idea wyraża nie tylko to, że coś przewidujemy, lecz, że tego pragniemy i że gotowiśmy sami współdziałać, aby to, co przypuszczamy, stało się rzeczywiście. Idea kryje w sobie zjawisko wartości, czynne ustosunkowanie się człowieka do zdarzenia.

Idee bywają retrospektywne i prospektywne, zależnie od nastawienia człowieka ku przeszłości lub ku przyszłości. Może to być przeszłość grupy czyli dzieje i przeszłość osobista, pamięć. Retrospektywnie nastawionym ku własnej przeszłości nazwiemy człowieka, którego zainteresowania zwracają się głównie ku temu, co przeżył. Nie jest to tylko zwykły fakt przypominania, lecz kwestja szczególniejszego *z n a c z e n i a*, jakiego nabiera w naszej terażniejszości psychologicznej rekonstruowanie przeszłości — stopień emocjonalizacji, jaki się z tem łączy. Nazwiemy marzycielem, introwertykiem tak biorącego rzeczy człowieka. Nastawienie takie może być zresztą przejściowe, może tworzyć pewien szczególnie zabarwiony okres życia i minąć bez śladu. *Mickiewicz* przechodził przez taki okres introwertywnego zamknięcia się w sobie i we własnej przeszłości w okresie tworzenia „*Pana Tadeusza*”. Zamknąwszy drzwi od hałasów Europy (i zewnętrznego świata), cofnął się on w głębokie pokłady pamięci, w kraj lat dziecińczych, ide-

alny, lepszy świat, „gdziem rzadko płakał, a nigdy nie zgrzytał”, gdzie kształty rzeczy ulegały deformacjom takim, jakie spotyka się tylko w baśni (matecznik, marzenie o raju ziemskim). *Mickiewicz* szybko i energicznie wyrwał się z tego nastawienia, tak przypominającego buddyjską nirwanę, otworzył drzwi do świata, wtargnął na jego scenę, z widza stał się znowu aktorem — słowem przeszedł od postawy retrospektywnej ku prospektywnej. Psychicznie zdrowe warstwy jego osobowości zwyciężyły.

Nastawieniem normalnem jest zawsze nastawienie prospektywne. Funkcja pamięci polega tylko na użytecznem dla zachowania się osobnika oświetleniu terażniejszego działania. Gdy zluźnia się niejako napięcie, utrzymujące właściwy stosunek pomiędzy obrazami przeszłemi a terażniejszym działaniem, obrazy usamodzielniają się, zaczynają żyć życiem niezależnem, odrywając tem samem całkowitą osobowość od jej zadań życiowych.

Historja jest pamięcią grupy. I tu można zaobserwować pewne *passeistyczne* nastawienie jednostek. W sztuce np. widzimy nieraz okresy, w których cofa się ona do przeszłości stylów i form dawnych, a zadanie swe artysta zaczyna ujmować nie jako poszukiwanie czegoś własnego i nowego, lecz jako romantyczne przeżywanie tego, co słusznie czy niesłusznie uważa za przeszłość. Zazwyczaj zresztą ta konstrukcja nie odpowiada rzeczywistości, lecz pewnemu o niej marzeniu, jak powieści *Walter-Scotta* w stosunku do średniowiecza, lub *mickiewiczowski* matecznik do lasów w okolicach Nowogródka.

Dla poszczególniej jednostki zdarzenia przeszłe nigdy nie tworzą *objektywnego szeregu*: nawet dla histo-

ryka jest to w najlepszym razie coś idealnego, ku czemu tylko dążyć się stara, nie osiągając nigdy pewności, ani nie posiadając gwarancji zupełnej obiektywności. Jesteśmy w tem położeniu, że musimy selekcyjonować fakty, żeby uczynić przeszłość zrozumiałą, żeby ułożyła się nam ona w jakąś sensowną całość. Selekcyjonowanie zaś — to już wartościowanie. Im mniej jesteśmy teoretykami, im bardziej zależy nam na rozwiązaniu problemu życiowego a nie teoretycznego, tem bardziej wysuwa się na przód rola idei, tem bardziej kategorja działania zwycięża kategorję poznania. Na miejsce quasi-obiektywnego obrazu występuje wtedy obraz zdecydowanie subiektywny, wyposażony w wielką energję emocjonalną, zdolny do poruszania mas, do koordynowania działań, stanowiący już realną siłę dziejotwórczą. Cała historia kultury jest polem tworzenia się i ekspansji takich tworców. Dla przykładu możemy wziąć choćby użytek, jaki mieli w XVIII w. encyklopedyści z idei „człowieka pierwotnego”, żyjącego w stanie „natury”, lub rolę, jaką odegrał ten obraz „starożytności”, który wytworzyli sobie ludzie epoki Renesansu, lub z kolei obraz „średniowiecza”, jaki mieli w wyobraźni romantycy. Passeistyczne, retrospektywne nastawienie istniało zawsze, we wszystkich okresach kultury. Nazwaliśmy „mitami” tego rodzaju subiektywne twory. Są one bardziej wyrazem kierunku, jaki przybierają dążności ludzkie, niż odtwarzaniem obiektywnem rzeczywistości. Jest to wygłos pragnień pewnej epoki, oparty na poczuciu braku, jak każda potrzeba, jak każdy ideał. Typowym tego pokroju mitem jest teoria polskich romantyków — mesjanistów Polski jako „Chrystusa narodów”, ideał, którego rola psychologiczna polegała na kompensowaniu braku właściwego, realnego stosunku do państwa.

Idea ojczyzny jest bardzo silnie obciążona tym passeizmem. Dla wielu ludzi Polska jest równoznaczna z tem, co umieją wyczytać z jej tradycji. Podkreślam — nie z rzeczywistym zespołem zdarzeń przeszłych, lecz ze stereotypowemi powiązaniem, obrazami, do których przywiązywali się kiedyś w dzieciństwie i których żadna prawda historyczna nigdy im nie zastąpi. A nawet skłonni będą bronić się przeciwko niej, ażeby poznanie nie odarło ich obrazu z cech, jakimi wyposażyło go marzenie. W ten sposób przedstawia dzieje w swym „Świecie Antycznym” prof. Zieliński, a zarazem daje w Posłowie apologję teoretyczną tego stanowiska. Powołuje się on na zdanie Goethego: „najlepszym owocem historii jest entuzjazm, który ona budzi”. Otóż najwyższą zdolność budzenia emocji ma właśnie mit, ponieważ narodził się nie z poznania, lecz z emocji. W „Świecie Antycznym” autor wraca do kraju lat dziecinnych, jak Mickiewicz do legendy „ziemi nowogródzkiej”, i tak samo niechętnie patrzy na rozbijanie legendy, jak Mickiewicz, gdyby mu zamiast matecznika pokazano zgodny z geografją i botaniką obraz nowogródzkiego lasu.

O ile jednak Grecja, jako twór już zamknięty całkowicie, już nie stający się więcej, może być bez szkody przedmiotem passeistycznego nastawienia, o tyle ojczyzna żyjąca, której cykl istnienia nie zamknął się jeszcze, ojczyzna stająca się — nie może być zawarta w li tylko retrospektywnym micie. Jej rozmach życiowy jest daleki od wyczerpania się, jej przyszłość może kryć w sobie więcej daleko, niż wszystko, co jest zawarte w jej przeszłości. Stąd też idea prospektywna, miara młodości i twórczości, jaką ma przed sobą dana społeczność, przedstawia wyższą wartość, niż mit retrospektywny i passeistyczny, znamionujący coś starczego.



* * *

Czy istnieje coś, co możnaby nazwać kulturą polską, to znaczy pewien zespół wartości, obyczajów, charakterystycznych form twórczości, zespół odrębny, i choć do innych podobny, jednakże z nimi nie identyczny? Są jedni, którzy na to pytanie odpowiadają twierdząco. Według tych istnieje wyraźna, dająca się ustalić i rozpoznać jedność duchowa, będąca wyrazem indywidualności narodowej, a przejawiająca się we wszystkich działach życia i ujawniająca się stopniowo w dziejach.

Jednakże z tego stanowiska nie wszystko, co się stało i przyjęło określone formy na ziemiach polskich i w toku dziejów Polski, przez to samo należy już do kultury polskiej — inaczej synteza narodowa, charakter narodowy, „duch dziejów polskich” byłyby tylko pustymi, formalnymi pojęciami, nieprzydatnymi do tego, ażeby na ich mocy oznaczać z kolei, co stanowi lub nie stanowi o narodowości pewnego objawu. Innymi słowy musimylibyśmy wśród wszystkiego, co zaszło kiedykolwiek w Polsce w przestrzeni i czasie, wyróżnić to, co istotnie zaliczymy do kultury swojskiej polskiej, od tego, co wprawdzie formalnie stało się w obrębie geograficzno-historycznego zespołu Polski, ale tą Polską nie jest i nie mieści się w granicach jej swoistej kultury duchowej. Jest to teza nacjonalizmu.

Przeciwno temu zarysowuje się stanowisko, nieczęsto precyzowane, jakby wstydliwie niekiedy wyznawane, wedle którego nie istnieje żadna taka idea czy tendencja rozwojowa, w myśl której pracowałyby dzieje, jakby pragnąc ją uświadomić i urzeczywistnić.

W dziejach nie przejawia się żaden zgóry przewidziany i nakreślony plan, a my nie jesteśmy przeznaczeni zgóry do jego urzeczywistniania. Gdyby bowiem plan taki istniał, to cóż innego pozostawałoby jednostce, jak z całą pokorą starać się odgadnąć i w myśl jego pracować? Te konsekwencje istotnie wyciągają myślący przedstawiciele nacjonalistycznego na świat poglądu — należy do nich np. *G. Gentile* — dla którego wszystko, co nie idzie po linii rozwojowej „idei” obiektywnej, jest tylko kaprysem, zachcianką jednostki, tonącą bezpłodnie, jak piana w centralnym nurcie; od zachcianki zaś różną jest wola człowieka, umieszczającego swe chcenie tam, gdzie płynie prąd historycznego stawania się, gdzie zdarzenia nie mijają, jak cień, lecz przyjmują kształty trwałe, jako siły i formy historii.

Dla człowieka więc niema wyboru, ma on jedną tylko drogę, a staje się siłą rzeczywistą w miarę, jak tę jedyną drogę umie wśród chaosu terażniejszości rozpoznać i pójść za nią. Tego rodzaju nacjonalizm, oparty na realizmie socjologicznym (obiektywnej idei ducha narodowego) jest ekskluzywny, jak religja i jak ona ma swoją ortodoksję. Niełatwo jest rozpoznać „ducha dziejów”, niełatwo zdobyć przeświadczenie niewzruszone, że się jest rzeczywiście w posiadaniu nieomylnego kryterjum dla rozpoznawania tego, co jest lub nie jest absolutnie polskie — lecz, jeśli się już raz uwierzyło, wszystko się staje jasne i proste. Jak zawsze, szczęśliwi są, którzy wierzą.

Uwagi powyższe wydadzą się może jakimiś abstrakcyjnymi rozważaniami bez praktycznych konsekwencji, jakąś intelektualną zabawą. Tak jednak nie jest — życie nastęczało i nastęcza wciąż konkretne sytuacje, w których takie zasadnicze określenie pewnych

pojęć i stanowisk przydałoby się bardzo, inaczej nieporozumienia czysto formalnego pochodzenia wlec się mogą bez końca. W życiu społecznym zaś tylko spór merytoryczny ma wartość. Kto przyczynia się więc do usunięcia gąszczy słów, wśród których ginie treść, ten oddaje rzeczywistą przysługę społecznej.

Z mnóstwa przykładów, których dostarcza codziennie niemal prasa, wskażę choćby następujący. Poetę *Tuwima* ocenia się w naszej publicystyce z tego stanowiska, czy twórczość jego jest, czy nie jest polska. Nic innego nie może to znaczyć, jak wątpliwość, czy twórczość ta pomnaża patrimonium. Jeżeli się jednak wyklucza ją, jako obcą idei polskiej, to tem samem przyjmuje się jako pewne i wiadome, ściśle i w szczegółach, na czem ta idea polega. Zapytany wyznawca tej idei, odpowiada zwykle, wskazując na swoją intuicję i sugerując, że tę samą intuicję powinien posiadać każdy Polak, niezdemoralizowany obcymi wpływami.

Prof. *J. K. Kochanowski* próbował pójść dalej i dyskursywnie przedstawić w grubym tomie, na czem ta rdzenna, par excellence, polskość polega.

A więc istnieje doktryna, istnieją postępowania praktyczne, na niej oparte, istnieją ludzie, którzy ją stosują w życiu, choć może nie wdają się w uzasadnienia teoretyczne, a nawet nierzadko nie widzą związku, zachodzącego pomiędzy ich doktryną a jej założeniami myślowymi.

*
* *

I otóż tu właśnie passeistyczne, retrospektywne nastawienie często się ujawnia. Dla wielu ludzi Polska — to dawność. Ale w tej dawności, tak jak ją popolity

człowiek umie odczytać, wybija się jeden ton nade wszystko — to sarmackość. Niedarmo, gdy się chcemy „napić i nadyszeć ojczyzny” — jedziemy w imaginacyjną podróż do — dworu soplicowskiego. I czy weźmiemy do ręki tom *Mickiewicza*, czy *Kochanowskiego*, czy *Fredry* — otacza nas ta atmosfera retrospektywnego marzenia, regresyjnego zwidzenia sennego. Nad tą dawnością całą unosi się refren: Kurdesz, kurdesz nad kurdeszami! z jego upiorną jakąś wesołością, która dziś powinna raczej budzić grozę. To też budzi się zdrowa reakcja przeciwko temu nurzaniu się w dawności tak odczuwanej. Widzę tę reakcję choćby w rewizji, jakiej uległa niedawno stylizacja przedstawień *Fredry*, w szczególności „Pana Jowialskiego”. Zarówno interpretacja krytyczna prof. *Kucharskiego*, jak i interpretacja sceniczna, którą pokazał teatr „Ateneum”, podkreślają właśnie tę upiorność, jaką ma „Pan Jowialski”, jaką ma cała szlachetczyzna, jaką ma zresztą każda dawność, przedstawiona w atmosferze retrospektywnego marzenia.

Bardzo wielu popełnia dotąd błąd utożsamiania Polski i jej „idei” z tą dawnością, odbitą w zamglonym i krzywem lustrze naszego schematycznego, niczem niewylegitymowanego wyobrażenia.

* * *

To, co „kulturą polską” nazwiemy, nie jest niczem danem zgóry; przyszłość nie może być raz nazawsze wyznaczona w funkcji tego, co już się stało. Tego rodzaju determinizm ma sens właściwy tylko w naukach przyrodniczych — w rzeczywistości społecznej nie istnieje on wcale. Rzeczywistość humanistyczna jest terenem przyrostu czegoś nowego, stawania się twórczego. Hi-

storycznie kultura polska była domeną wpływów jednej tylko klasy, skutkiem czego jest właśnie bardzo klasowa. Jest to przede wszystkim kultura wiejska i brak w niej całego rejestru tonów, które we Franji np. wносило i wноси miasto. A nawet w tej wiejskości jest zacięsniona, bo ograniczona do wiejskiego dworu, w najlepszym razie do dworku. A przecież istnieją wątki kulturalne wsi polskiej, które nie tłumaczą się samym prymitywem. Jest w nich pewna swoistość kulturalna, językowa, obyczajowa, artystyczna.

„Kultura polska” w konwencjonalnym rozumieniu, to nie cała kultura Polski, to nie wszechstronne rozwijanie różnorodnych wątków regionalnych i różnoklasowych, lecz coś, co rozwinęło się ongiś i przytłoczyło wszystkie inne wątki, zdegradowane odtąd i mieszkające „kątem” niejako w domu, który powinien przecież być wspólny. Trzeba jednak uprzytomnić sobie, że ta dominująca kultura, wyrosła na podłożu politycznego dominowania, jest wprawdzie „reprezentacyjną” odmianą kultury narodowej, ale nie jej absolutną ideą, ani jej istotą...

* * *

To, że sarmackość stała się u nas w praktyce synonimem polskości i że w tej właśnie formie dawności przeciętny Polak szukał właściwego kształtu idei ojczyzny, jest faktem, obok którego nie należy przechodzić obojętnie. Trzeba zdać sobie sprawę, skąd to pochodzi i dokąd wiedzie.

Kształt, jaki w umysłach pewnego pokolenia przybiera ojczyzna, „idea narodowa”, „duch dziejów”, czy jak jeszcze inaczej to nazwiemy, jest zawsze s c h e m a-

t e m, upraszczającym i idealizującym, schematem, który nie jest wcale jakimś neutralnym i obiektywnym odbiciem rzeczywistości dziejowej, lecz rezultatem s e l e k c j i, dokonanej na wielorakiej, bezkształtnej masie faktów, do naszej świadomości historycznej napływających.

Schemat ów powstaje w wyniku aktywności psychicznej ludzi i nosi skutek tego znamiona nie tylko przedmiotu obrazowanego, ale oczywiście i samej tej aktywności — c z ł o w i e k o b r a z u j ą c y, ż y w y, konkretny człowiek, dziecko swego czasu, miejsca, swej grupy społecznej, odbija się w nim cały. Pewien przykład może tę, prostą zresztą, myśl uprzyścić.

Na średniowiecznym portalu kościoła w Chartres można zobaczyć kamienną figurkę, na której napis głosi, iż jest to *Arystoteles*. Przyjrzyjmy się uważniej: krępy człowieczek w średniowiecznej sukni z naiwnie uduchowionym wyrazem prostaczka, pełniącego pokornie służbę Bożą, gryzmoli coś nienawykłą ręką. O trudzie tego pisania świadczy oblicze, nabożnie skupione — tak dzisiaj jeszcze kładzie krzyżyk chłop, gdy mu się w urzędzie podpisać każą. Z czem, jak z czem, ale z naszym potocznym przedstawieniem *Arystoteles*a, finezyjnego i wytwornego myśliciela, figurka ta koliduje aż do śmieszności. Jest to jednak śmieszność, która nas zarazem wzrusza. Bowiem artysta dał tu bardzo dużo ze siebie i ze świata, który się w jego oczach odbijał. Suknię, pisanie i sztafaż zewnętrzny widział pewno u jakiego bakalarza z sąsiedniej uliczki, zbożnego ducha dał ze siebie. Czegóż więc obrazem stało się jego dzieło? Darujemy mu jego „anachronizmy”, jego brak prawdo-

podobieństwa w przedstawieniu greckiego filozofa i nie będziemy tam szukali *Arystoteles*a, przynajmniej nie tego, który jest częścią naszej świadomości historycznej. Z radością zato stwierdzimy, jaki wygląd zewnętrzny mieli ludzie XIII wieku i odczytamy ślad głębokiego nurtu religijnego w życiu człowieka tej wyjątkowej epoki, nurtu, który równie szybko opadł, jak się wznosił, i o którym człowiek późniejszy (a i my dzisiaj) nie miał już właściwego pojęcia.

Coś podobnego stało się z naszymi dziejami. Obraz ich tworzył się stopniowo z bezkształtnego materiału pod kątem widzenia tej klasy, czy też tego zespołu ludzkiego — dość wielorakiego zresztą — który objęty został zbiorową nazwą „narodu szlacheckiego”. Jest to zjawisko zupełnie zrozumiałe. Zbiorowisko społeczne, w którym świadomość dziejowa (czy też „państwowa”, jakbyśmy dziś raczej powiedzieli) dojrzała, które się poczuło do odpowiedzialności za państwo i ustosunkowało się doń czynnie, to zbiorowisko szlacheckie wielowarstwowe musiało wytworzyć podług siebie i zgodnie ze swoim odczuwaniem życia m i t ojczyzny. Utożsamiało się ono wewnętrznie z państwem i powiedziało: ojczyzna i państwo — to ja. I w owym czasie było to zapewne prawdą. Było prawdą, powiedzmy, do pierwszych dziesięcioleci XIX wieku.

Ten to mit uświetniła jeszcze poezja romantyczna i ów świat, który „takim różanym zachodził obłokiem”, przekazała cudownie przyszłości. Lecz nadchodziły inne czasy — i w pesymizmie, który również — obok idealizacji przeszłości — dźwięczał u naszych romantyków, była nietylko pewna poza. Była także świadomość, że się coś oto kończy, a coś innego zaczyna. Najlepszym świadectwem tej świadomości było właśnie passeistycz-

ne nastawienie ku przeszłości: zaczęła się jej idealizacja. Jest to zawsze objawem utraty pełnego kontaktu z bezpośrednio otaczającą rzeczywistością. Napór uczuć, niezwiązanych ze sprawami, które się aktualnie stają, szuka sobie drogi zastępczej, bardziej nieodpowiedzialnej, w świecie, utkanym z materji snów. *Mickiewicz* „Panem Tadeuszem” spłacił — jak już wspominałem — haracz tej dążności, szybko zresztą uświadomiwszy sobie jej widmowość — poczem przeszedł do Trybuny Ludów. Był w tem wspaniały wysiłek nawiązania utraczonego kontaktu ze współczesnością, wysiłek, ostatecznie, nieudany, bo zatopiony przez przyływ wątpliwej wartości mistyki: Towiańszczyzny. Mistyka tego typu jest znowu dowodem oderwania się od rzeczywistości; jest r e l i g i j n ą formą tego samego stanu, który znajduje się u podłoża wszelkich mitów passeistycznych.

Była w tem nietylko tragedia osobista poety, lecz i tragedia emigracji, przerzuconej na obce społeczne podłoże; i nietylko emigracji, lecz i całej klasy społecznej, która wyczuwała bezwiednie, że jest w fazie zaniku swej dziejowej roli i że narasta jakaś nowa ojczyzna, nowy, nieznany „mit”, który inne ręce podejmą, inna miłość i obce cierpienie wypełni.

Gdy po wojnie europejskiej byt polityczny Polski się wznowił, wszyscyśmy odczuli raz jeszcze, tym razem z przemożną siłą, iż jest to zarazem koniec, definitywny już koniec jej dawnego kształtu. „Musi się zacząć coś nowego” padły słowa. *Zeromski* w *P r z e d w i o ś n i u* zapragnął zdać sobie i innym sprawę z kierunku. Lecz dobrze zdał sprawę tylko z tego, że dawny, w okresie rozbiorów sztucznie podtrzymywany mit dziejowy już umarł, i nocą przychodzi tylko niekiedy żebrać naszego uczucia. Czy zdał dobrze również sprawę z przy-

szłości? Zawczasem mówić o tem, jako o dostępnym już obserwacji fakcie. Lecz z poczynającego się zarysu przyszłości w teraźniejszości widać już cośniecoś. Nie, niezupełnie miał rację Żeromski.

Nie widział on nic pomiędzy umarłymi snami a barakadą. A jednak teraz jest tam coś: to ta nowa Polska, która się tworzy, w której najczarniejszy czarnowidz dostrzeże chyba różnicę od Polski z czasów szwedzkich lub saskich, nawet od Polski Stanisława Augusta, nawet od Polski Wielopolskiego. Kraj niejako tężeje, nabiera zwolna jakiejś woli dziejowej; jego świadomość polityczna i społeczna wzrasta; krótko mówiąc, wychodzimy z marazmu. Mimo kryzysu i biedy i błędów kraj krzepnie i wychodzi na otwartą drogę. Jakaś zdecydowana, męska forma ustala się na miejscu przedwojennej i powojennej galarety. Skończyło się z nieznośną gadaniną z okresu sejmowładztwa, zwanego zupełnie niesłusznie demokracją, i kraj, mimo tak zwanej „dyktatury” Piłsudskiego, demokratyzuje się w istocie bardziej, aniżeli przed nią. Żeby nie być gołosłownym, przytoczę tylko naszą politykę szkolną, która w wyższej mierze otoczyła opieką sprawę szkoły powszechnej, doksztalcenia, samouctwa, szkoły zawodowej, a więc formy demokratyczne — niż to czyniono u nas kiedykolwiek dawniej. Cały szereg dziedzin życia, mimo wyjątkowo trudnych gospodarczo czasów, rozwija się u nas więcej, niż w niejednym kraju zamożnym, i pod wieloma względami kroczymy etapami, z których doniosłości będzie można zdać sobie w pełni sprawę dopiero z historycznego oddalenia.

Nie chcę tu występować bynajmniej w roli idealizatora czasu obecnego, to znaczy nie przyświeca mi żadne pragnienie sztucznego i wyciąganego za włosy upiększania tego, co jest; chcę tylko stwierdzić, wbrew frazeo-

logji opozycyjnej i z całą dobrą wiarą, że siły nasze krzepną i że zdobywamy się na taki wysiłek organizacyjny, na jaki już oddawna zdobyć się nie umieliśmy...

* * *

W zakresie sztuki epigoni sarmatyzmu tworzyli obrazy przeszłości takie, jakie dyktowała im ich świadomość klasowa. Można oczywiście w tych granicach ideologicznych tworzyć równie dobre albo i lepsze dzieła, jak w granicach każdej innej ideologii. Niepomysłną stroną sprawy w Polsce było jedynie to, że tak duża ilość dobrych artystycznie dzieł powstała właśnie na gruncie ideologii, będącej w rozkładzie. Pod tym względem byłoby może korzystniej, gdyby powstawały dzieła o mniejszym nawet artyzmie, ale odbijające świadomość społeczną klas i grup, historycznie bardziej tęgie, mniej zwietrzałych.

Nie rozwinęła się u nas np. w swoim czasie dobra realistyczna powieść mieszczańska. Prus pozostał jej jedynym, bardzo zresztą wybitnym na swój czas przedstawicielem. Nie rozwinęła się ona, jakgdyby onieśmielona i zahukana przez potrzebę „patriotycznego podtrzymywania ducha”, czy jak się to nazywało, a co stwarzało odbiorców na materiał drugorzędny, na literaturę, coraz bardziej niedzielną, coraz bardziej od rzeczywistych problemów życia odległą.

Najwybitniejszym reprezentantem powieści historycznej, stworzonej pod drobnoszlacheckim kątem widzenia i zarazem przez długi czas niemal „rządcą dusz” tych drobnoszlacheckich — ale też i drobnomieszczańskich — sfer, był Sienkiewicz. Jego zdolność malowania wielkich paneaux dekoracyjnych była rzeczywiście niezwykła.

Jeśli chodzi o Rzym i starożytne chrześcijaństwo, to obraz jego — mimo całą dekoracyjność — wypadł konwencjonalnie i cukierkowato, nawet zgoła niepoważnie, nie wznosząc się ponad poziom takiego akademickiego malarstwa, jakie uprawiał np. Siemiradzki. W Trylogji jest parę momentów, gdzie Sienkiewicz osiągnął poziomu, powiedzmy, Matejki. Rzeczą bezwarunkowo cenną zostanie u niego chyba sama proza, bardzo rytmiczna i o przedziwnych wartościach stylistycznych. Jeśli chodzi jednak o stosunek do życia, o powagę tego stosunku, to jest już chyba wyważaniem otwartych drzwi stwierdzenie, że jest to pisarz powierzchowny, który nie starał się nawet docierać poza zewnętrznie ujętą, konwencjonalną widzialność rzeczy. Dlatego to „Quo Vadis” wypadło, poza wiedzą i wolą autora, raczej jako satyra na chrześcijaństwo.

„Trylogja” miała i ma jeszcze duże znaczenie wychowawcze — należałoby wszakże różne jej aspekty wychowawcze zanalizować i rozgraniczyć. Nie wszystkie zapewne zostaną uznane. Nie bez racji pojawiły się twierdzenia, że wychowuje ona z jednej strony w kierunku pewnej megalomanji narodowej, z drugiej — utrwała ten stosunek Polaka do spraw narodowościowych mniejszości, szczególnie ruskiej, który był ogólnie zakorzeniony w masach drobnoszlacheckich dawnej Polski a który na jej interesach bardzo ujemnie zawążył. Nie mówię już o czysto historycznej korekturze Trylogji, którą niedawno poruszył w „Pionie” p. Olgierd Górka, a która powinna być, mojem zdaniem, bardzo skrupulatnie z punktu widzenia naszego nowego ustosunkowania się do tych rzeczy przeprowadzona — i wprowadzona do szkół, jeżeli „Trylogja” się w nich utrzyma.

Nie chodzi tu wcale o t. zw. dzisiaj odbronzowanie, czy „pomniejszanie olbrzymów”. Chodzi o to, aby obraz rzeczywistości, którym się posługujemy, był przemyślany ze stanowiska naszej dzisiejszej współczesności, nie zaś żeby był echem rzeczy, które przeminęły i już w tej formie nie powrócą. Cechą życia nie jest bezruch, trwanie statyczne, lecz rozpad i rekonstrukcja, ciągle przetwarzanie. Odbronzowywanie byłoby tylko figlem, przekornym negatywem bronzowania, podczas kiedy w istocie chodzi tu o rzeczy poważniejsze: o to, ażeby prawdy były żywe. A to znowu znaczy — skoro każda epoka tworzy własne mity — że prawdy te winny być rekonstruowane na miarę tego czasu, w którym mają żyć. Inaczej będą się powoli stawały mitami zwietrzałymi, czyli złudzeniami, aż ktoś się spostrzeże, że to są poprostu antyki i złoży je do muzeum, jako mniej lub więcej szacowny zabytek.

*

*

*

W związku z tem jeszcze jedna uwaga natury ogólnej. Każda próba rewizji przyjętych wartości kończyła się u nas zarzutem braku patriotyzmu i nawoływaniem do nieszargania świętości. Jeżeli w ten sposób ktoś skrytykuje np. malarstwo Matejki, zarzucając mu, powiedzmy, surowy naturalizm a przez to brak rzeczywistego stosunku do zadań sztuki, to będzie to zaraz okrzyczane w pewnych kołach, przyznających sobie patent i monopol na patriotyzm, za szarganie narodowych świętości. To mieszanie kryterjum patriotycznego do różnorodnych spraw, które nie wspólnego z patriotyzmem mieć nie powinny, jest manierą nieznośną i ogłupiającą. Rzeczy na serjo myślane, nie kłamane, nie powinny się bać

krytyki, a tępić należy tylko krytykę fałszywą, choćby była nie wiedzieć jak przypochlebna. Jeśli to stanowisko nie jest przyjęte, to dlatego, że sprawy kultury, głębszej kultury, nie stały się u nas jeszcze dość żywotne. W tem tkwi może właśnie nasza młodszość cywilizacyjna. W krajach o tak starej i głębokiej kulturze jak Francja, najostrzej wypowiedziane, najsurowsze prawdy o własnej rzeczywistości nie są tępione w imię patryjotyzmu, bo każdy patryjota tam wie, że jego kraj jest dość warty, żeby jaśnieć mimo krytyki. Gdyby nasz pisarz stworzył rzecz o swoim kraju taką, jak „Fałszerze” Gide’a, lub gdyby nasz katolik napisał tak o katolikach, jak Mauriac, zostaliby otoczeni murem niechęci i odosobnienia. W najlepszym razie byliby przemileczani.

* * *

Kończąc te luźne uwagi o kulturze w Polsce, chcę jedno jeszcze powiedzieć. Mówiono nam wszystkim dużo o tem, czem jest Polska. Pokazywano nam ją pod różnemi postaciami. Ale ja nie wiem mimo to, czem ona jest. Wiem, że jest, że ma w sobie jakąś pełność, jak wszystko, w czem jest życie, kierunek i sens. I cieszę się, że żadna z formulek, w które ten twór zamykano, nie obejmuje go całkowicie. Bo jest on czemś znacznie większem. To, że nie odsłania nikomu swego oblicza, a wszystkim pozwala je odgadywać, jest tylko dowodem, że przerasta nas wszystkich i naszą zdolność przenikania. Nikt nie ma nad nią władzy; jak ziemia, należy ona do tego, kto ją uprawia i rzuci w nią ziarno.

Każdy winien zrozumieć ją, jak może: polityk, jako polityk, artysta, jako artysta. Właściwie jednak Polski nie usiłuje się u nas odkrywać, ani tej, która

była, ani tej, która jest. Mówiono dużo i mniej więcej jednakowo o powstaniu listopadowem i o jego epoce. Ale Kruczkowski — chwalebny wyjątek — pokazał nam powstanie i jego epokę z innej strony. Nie znaczy to, że tamto ujęcie było zupełnie fałszywe, lecz, że i to jest prawdziwe. I potrzeba nam więcej takich, którzy nauczyłiby nas swoich prawd o Polsce. Nie stałaby się nam przez to mniej bliska; ojczyzna — to nie wzorek kaligraficzny. Więcej mówi mi epizod o Bartoszu Głowackim, który wspomina Kruczkowski, niż banalna i przefiltrowana historia z naszych podręczników, przypominająca żywo laurki imieninowe.

Nie więcej, niż historia, zrobiła u nas sztuka. Wystarczy, że zadam jedno proste pytanie pod adresem malarzy: kto z nich namalował polski krajobraz? Radbym wiedzieć, czy istnieje choć jeden obraz, któryby krajobraz polski tak nam pokazał, jak np. Francuzom pokazał Prowancję Van Gogh, lub przedmieścia i miasteczka — Utrillo. Ucieszę się bardzo, jeżeli będę mógł swoją niewiedzę w tym punkcie uzupełnić. Dotąd widziałem tylko pejzaże, malowane wprawdzie przez osoby polskiego pochodzenia i przedstawiające, dajmy na to, jakiś kawałek Mazowsza, ale kiedy popatrzałem drugi raz, Mazowsze gdzieś się podziało, a wychylała się z poza niego malarnia monachijska. Potem zmieniło się tylko tyle, że z obrazka, który miał według katalogu przedstawiać Wieliczkę, wyglądał Utrillo. I t. d.

A tymczasem jadę i widzę z okien wagonu kraj, który ma jakiś sentyment i wyraz odrębny i który czeka na swego Hobbemę czy Ruysdaela. I tak jest pokolei ze wszystkim. Jest zatem bezmierne pole dla wszystkich, którzy Polski szukają: ale musi to być forma ich życia.

Gdy tych form przybędzie, gdy będą mienić się barwą i tętnić życiem, gdy będzie więcej tych, którym te formy będą naprawdę potrzebne, wówczas przyjsć może ktoś, kto o naszej ojczyźnie, jak pisarz Péguy o Francji, wypowie słowa, zachłyśnięte miłością i dumą.

Rozdział III.

TRADYCJA.

Wyrazu tradycja używamy w znaczeniu spuścizny kulturalnej, ogółu dóbr duchowych, przekazanych pewnemu pokoleniu przez jego przodków. Przekazywanie to nie odbywa się jednak w sposób mechaniczny, na mocy tej tylko właściwości, że pewien przedmiot trwa. To, co jest przekazywane przez tradycję, np. pewien obyczaj, wierzenie, nie ma charakteru rzeczy, to jest czegoś, co może istnieć bez względu na człowieka i jego podłoże psychiczne. Przeciwnie, mamy tutaj do czynienia z tworam, które nie mają pozaludzkiego istnienia a żyją tylko w zachowaniu się ludzi i przekazywane są o tyle tylko, o ile pomiędzy poszczególnymi osobami wytwarza się droga komunikacyjna. Wszystko to są procesy dość skomplikowane i każdy z nich jest sam dla siebie zagadnieniem.

Ażeby wyjaśnić ten niemechaniczny charakter tradycji, posłużymy się pewnym obrazem. Wiemy z doświadczenia, że rzeczy się zmieniają, ulegają różnym procesom zniszczenia, rozkładu, starzenia się, śmierci; dzieją się również procesy odwrotne: wytwarzania, powstawania, rodzenia się, rozwoju. Wszystko to razem składa się na całość stawania się. Gdyby ta całość była nieruchoma

i niezmienna, czyli, gdyby czas nie był realnym czynnikiem a tylko pustą formą wyobrażenia, mówilibyśmy raczej o „bycie”. Nie sama jednak tylko zmiana istnieje: to samo doświadczenie, które mówi nam, że rzeczy się zmieniają, mówi nam również, że zmienność nie jest absolutna — że obok zmian widzimy i stałość — niektóre rzeczy posiadają właściwość utrzymywania się bez zmian.

Stażność owa niczem zresztą nie jest zagwarantowana: nie wiemy nawet, czy jest teoretycznie możliwa — dla celów praktyki a nawet i dla niektórych celów teorii jednak zupełnie wystarcza. Ci teoretycy, którzy, jak Bergson, uważają jedynie kategorię zmienności za powszechnie ważną i dostateczną, sądzą, że stałość jest pewnym szczególnym przypadkiem zmienności: gdy dwa pociągi jadą równolegle w tym samym kierunku i z tą samą prędkością, pasażerowi, wyglądającemu z okna może się wydawać, że się wcale nie poruszają.

Tożsamość rzeczy jest względna i jakby konwencjonalna: wiemy nieraz, że rzecz się zmienia, ale wierzymy i powiadamy i postępujemy tak, jakgdybyśmy wiedzieli, że jest tą samą. Mebel może zmurszeć, stopniowo części jego mogą być wymieniane na nowe, byleby jednak zachowywał dawną formę oraz pewne inne właściwości, np. barwę i wygląd dawności, uważać go będziemy za ten sam. To znaczy, że w tym wypadku zależało nam raczej na tożsamości formy i użytku, niż na tożsamości materji. Gdyby zależało nam właśnie na materji, np. na lekarstwie, żeby się nie popsulo — uważalibyśmy, że rzecz nie jest już tą samą. Ażeby więc rzecz była tą samą, potrzebujemy spełnienia się dwu warunków: 1) zmienność nie powinna przekroczyć pewnej oznaczonej w każdym wypadku granicy i 2) stopień i rodzaj do-

puszczalnej zmienności musi być dostosowany do użytku, jaki mamy mieć z rzeczy, względnie wartości, jaką rzecz ma mieć dla nas. Godzimy się np. z myślą, że ktoś może mieć obecnie inne przekonania, niż miał dawniej — jeżeli jest to wynik jego ewolucji; w przeciwnym razie zaczynamy nań patrzeć podejrzliwie i posądzamy o nieszczerłość. Jeżeli zaś w zmienności człowieka nie możemy się dopatrzeć ani naturalnej ewolucji, ani zrozumiałego motywu, jedność i tożsamość jego osoby może się nam wydać zachwiana: nie będzie to już dla nas ten sam człowiek — nie powierzemy mu już odpowiedzialnego zadania, sekretu i t. p.

Jeżeli więc potrzebujemy i oczekujemy stałości, musimy mieć możność niejako „urzeczowienia” pewnego procesu: wyodrębniamy go i przymykamy oczy na zmiany, nie przechodzące pewnej dopuszczalnej granicy. Dzięki temu wybiegowi wyłączamy niejako dany przedmiot z pod prawa czasu.

Wyobraźmy sobie teraz, że wszystko, co powstaje, przeistaczając się, nie porzuca swej dawnej formy, lecz rozdwa się, dając początek dwu ramionom istnienia: na jednym rzecz zmienia się, rozwija, rozpada, ginie, przeistacza się w coś innego, słowem uczestniczy w procesie stawania się; na drugim zaś daje początek nieskończonej serji odbić, które już nie zmieniają się dalej i nie giną — odbite w beczasowej wieczności, niby zdjęcia z ruchu, zrobione na taśmie kinematograficznej, mogą być teraz oglądane ponownie, porządkowane, układane, wyświetlane. Obrazowi realnej zmiany przeciwstawiliśmy obraz absolutnej pamięci.

Niewątpliwie są to przedewszystkiem obrazy, w których dochodzi do rozwiniętego wyrazu natura metaforyczna języka tudzież przyjęte kategorie myślenia —

niema jednak innej rady, jeżeli dążymy do wytworzenia intuicyjnego ujęcia a nie ograniczamy się do wyrazu czysto matematycznego i analitycznego, zapomocą równań, które jednak nie dają nam żadnego oparcia intuicyjnego. Jest to tak, jakgdyby ktoś przetłumaczył subtelny wiersz na niezgrabną prozę: wiele właściwości przepadnie, ale nie wszystkie — struktura logiczna zostanie.

Przeszłość trwa w pewien sposób w teraźniejszości, i to zarówno w rzeczach, jak w nas. Jest to zasadniczy warunek, dzięki któremu możemy odpoznawać przedmioty jako „te same”, identyfikować je. Przyjrzyjmy się temu procesowi zachowywania się przeszłości w nas: w naszej indywidualności. Historia ma tu szczególne znaczenie: gdybyśmy byli pozbawieni pamięci, organicznej i psychicznej, nie zasługivalibyśmy wogóle na nazwę istot, byłibyśmy rzeczami. Nasza historia życiowa, ciągle obecna w nas, sprawia, że wyodrębniamy się stopniowo zarówno od tła rzeczy martwych, jak i od innych ludzi. W naszych instynktach przejawia się pierwiastek historyczny: historia szczepowa. W naszych nawyknieniach, w czynnościach zautomatyzowanych (chodzenie, mówienie, pisanie, taniec) przeważają nabytki historyczne indywidualne. Ale i w postępowaniu refleksyjnym, opartem na analizie sytuacji, nie jesteśmy całkowicie wolni od wpływu przeszłości: kierunki analizy zależą od niej w wysokim stopniu. To, co przeżyliśmy, wyznacza pośrednio nasz wybór i nasze zachowanie się wobec sytuacji nowej. Wzbogaca się doświadczenie, suma historii narasta i w ten sposób nasza reakcja staje się coraz mniej zależna od sytuacji zewnętrznej, a coraz bardziej warunkowana przez czynnik wewnętrzny, specyficzny, stanowiący o coraz większych możliwościach indywidualizacji. Suma nieoznaczoności wzrasta, rozszerza się pole

możliwości i czynności ludzkie są coraz mniej zdarzeniami mechanicznymi a coraz więcej „działaniami” we właściwym znaczeniu. Historia osobista jest prawdziwą „zasadą indywidualizacji” dla człowieka: zasadniczo zbudowani podług jednego planu, różnicujemy się, w miarę wrastania w tok zdarzeń, w różnorodne kręgi istnienia.

Postępowanie nasze jest więc o tyle czemś niemechanicznym, że nie zależy wyłącznie od rodzaju podmiotów i ich zespołów - sytuacji — lecz od rodzaju indywidualności, jej pamięci, zróżnicowania i rozmachu.

Na tych właściwościach bytu zindywidualizowanego opiera się także inna ważna konsekwencja: człowiek nie jest już mechanicznie, t. j. bezwytorezo uzależniony od swego środowiska, lecz odwrotnie, sam je sobie wyszukuje i wyznacza. Nie mam tu na myśli, oczywiście, tylko świadomego, planowego działania człowieka nad przekształceniem realnym otoczenia, bo to już jest wtórnym następstwem. Mam na myśli pierwotne związanie pomiędzy energją psychiczną człowieka a temi „porcjami” otoczenia, na które jest on specyficznie uwrażliwiony. Kontakt psychiczny pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością jest o tyle tylko możliwy i o tyle tylko może zachodzić odpowiednia rozbudowa życiowych sfer człowieka, o ile powstaną odpowiednie sfery uwrażliwienia w jego psychobiologicznej indywidualności. Różnorodne stosunki i zdarzenia, składające się na „tok życia” jednostki, układają się wzdłuż jakgdyby pewnych linii sił, nie zaś jakkolwiek, zależnie od przypadku. Asymilujemy z otoczenia bynajmniej nie wszystko, co nas otacza mechanicznie, lecz co nas „interesuje”, ku czemu skłania głuchy, nieświadomiany pęd. Formuła tych właśnie zainteresowań, zależna od indywi-

dualności wrodzonej i od historii indywidualnej jednostki, rozwija się następnie w panoramę jej czynów, w przeznaczenie, którego struktura staje się nam całkowicie widoczna dopiero wtedy, gdy film życia rozwinął się już bez reszty. Przedtem, ani obserwator zewnętrzny, ani jednostka sama przeznaczenia swego jasno dostrzec nie może, niejasno je przeczuwa, szuka i w tem szukaniu naślepo często błądzi.

W toku życia, gdy czyste tendencje realizują się stopniowo, różnicując się i zamykając w gotowych, skończonych wytworach, styl życiowy jednostki konkretyzuje się i krzepnie. Zapowiedzi przybierają ścisły kształt, widoczny tak otaczającym jak i samej jednostce. Czyny, które leżą już poza nami, gotowe, nieodwołalne, wybory, któreśmy już dokonali, związki, któreśmy zadzierzgnęli — wszystko to zaczyna nas obowiązywać. Bliźni nasi dostrzegają w nas pewien wyraźny kształt życiowy, na podstawie którego normują swój stosunek: przyjmują oni milcząc, że i nadal utrzymywać się będziemy w tym samym kształcie — jeżeli zaś chcemy im się objawić w nowej postaci, gotowi są uznać to za rodzaj impertynencji lub żywiec podświadomą urazę o wprowadzanie ich w błąd. Przeciwno temu oponuje w nas głos obowiązku lojalności, przeciwdziałający obowiązkowi indywidualności. I tak zazwyczaj kończymy na kompromisie. Bardzo rzadko zwycięża nakaz: Urzeczywistniaj się do końca! Ewolucja taka kryje bowiem w sobie element nieprzewidzianego, ten zaś nie może być niejako socjalnie zdyskontowany: wartość społeczną, obiegową ma tylko kształt stały, przedstawienie, które o nas wytwarzają sobie bliźni. Rzadko kiedy w stosunkach społecznych obchodzi nas czyjaś prawdziwa indywidualność: wystarcza nam jej społeczna maska.

Maskę społeczną poznajemy bez trudu: mamy na to zapas kategorii pojęciowych, abstrakcyjnych, schematów, szablonów. Poznanie cudzej prawdziwej indywidualności, obejmujące nietylko to, czem ona kiedyś była, ale jakie są jej możliwości wogóle — jest już rzeczą daleko trudniejszą i tak, mimochodem, zrobić tego nie można. Wymaga to intuicyjnego wniknięcia, pewnego rodzaju auskultacji, „pojmwania współodczuwającego”, jak się wyraża psycholog islandzki Finnbogason *).

Wróćmy teraz do naszej hipotezy „pamięci absolutnej”. Żyjąc, mamy jej treść przed sobą i w sobie. Na zewnątrz jest to świat rzeczy, rozłożony w przestrzeni i dający się nieograniczenie pogłębiać w czasie. Jest to również świat tradycji, wyrażony w materiale rzeczy, symboli, zachowań się. Nawewnątrz jest to treść naszej historii indywidualnej, narastająca chronologicznie. Ani jedna, ani druga nie jest nam jednak oddana do dyspozycji na stałe, w sposób ciągły. Nie jest ona gotowa i nie czeka na nas biernie: nie może być przyrównana do piwnicy, w której wspomnienia byłyby złożone i oczekiwały naszego zejścia z latarką świadomości. Przeszłość aktualizuje się, wkracza w obręb teraźniejszości, w sposób nieciągły, w formie błysku, którego jasność i trwanie jest zależne od stopnia wysiłku i wraz z nim ginie, by się kiedyś ujawnić nanowo. Jaźń nasza jest jakby zawarta pomiędzy dwiema granicami, z których jedną stanowi postrzeżenie, drugą pamięć absolutna. W postrzeżeniu stykamy się ze światem rzeczy. Nigdy nie jest ono jednak czyste, zawsze uczestniczy w niem mniejsza lub większa doza pamięci: już samo ujmowanie rzeczy, wyodrębnia-

*) Gudmundur Finnbogason: *L'intelligence sympathique*, Paris, 1913.

nie ich z tła innych, odpowiada kategorjom gatunkowym i linjom potrzeb, względnie zainteresowań. Nasza jaźń konkretna nieustannie oscyluje między temi dwiema idealnemi granicami, nie utożsamiając się w żadnym momencie z którąkolwiek. Możnaby porównać jej sposób trwania do kuli, zdolnej rozprężyć się i kurczyć naprzemian, kuli która pulsowałaby nieustannie, kurcząc się więcej lub mniej, ale nigdy tak, żeby stała się bezwymiarowym punktem środkowym i rozszerzając się rozmaicie, to znaczy zagarniając rozmaicie duże porcje przeszłości. Ten wysiłek, który oznacza rozszerzanie się kuli, nie jest znowu mechaniczny: nie kieruje nim żaden rytm gotowy, wyznaczony raz nazawsze — panuje tu znowu zasada wyborczości. Życie nasze na jawie upływa w szeregu pewnych następujących po sobie całości sensownych; nazwijmy je aktami. Akt jest odrębny od innego aktu. Jest zbieżny, to znaczy posiada pewien określony kierunek, któremu są podporządkowane jego fragmenty. Towarzyszy mu często świadomość celu, choć niezawsze. W każdym akcie możemy wyróżnić część środkową, o charakterze postrzeżeniowym, którą otacza mgławica przeszłości — pamięć. Jak wielka jest ta mgławica, jaki dobór obrazów zawiera, to zależy od natury owego ośrodka, wokół którego skupia się akt. *Ach* nazwał „tendencjami determinującymi” zasadę, kierującą procesem asocjacji, zasadę, dzięki której z pośród ogromnej liczby asocjacji możliwych urzeczywistnia się ta a nie inna. Coś podobnego zachodzi i tutaj.

Zróbmy jeszcze jedno porównanie. Wyobraźmy sobie, że akt, stanowiący naszą aktualną terażniejszość psychiczną, przedstawia rodzaj zamkniętego pokoju, do którego wiodą drzwi; za temi drzwiami czeka tłum wspomnień. Gdyby nie były oddzielone zamkniętymi

drzwiami, wcisnęłyby się wszystkie bezładnie, sprawiając kompletne zamieszanie i uniemożliwiając nam jakiegokolwiek sensowne zachowanie się. Akt byłby zupełnie niemożliwy — żadnego skupienia, żadnej kierunkowości. Ale tak zazwyczaj się nie dzieje. Obok drzwi stoi ich stróż: ma on za zadanie nie wpuszczać wszystkich obrazów, lecz jedynie niektóre, i to nie którekolwiek, lecz te, które wpuścić trzeba. A jakie? — o tem decyduje cel, tendencja aktu. Konkretnie: oto mamy wypowiedzieć mowę, wykład, mamy napisać list: wszystko to są akty, stające się w pewnej chwili naszą terażniejszością psychiczną. Jeżeli wygłaszam wykład z pamięci, jakkolwiek nie wyuczyłem się go „napamięć”, czynność ta polegać będzie na nieustannej, choć w znacznej części bezwiednej selekcji obrazów: gdyby proces ten przerwał się na chwilę, świadomość moja stałaby się widownią bezładnych nawiedzeń — widziałbym się może na wczorajszym spacerze, przeżywałbym rozmowę z kimś, kogo pożegnałem przed godziną, i t. d. W tych warunkach nie mógłbym już wygłaszać wykładu: jedność aktu, a tem samem jedność, celowość i odpowiedzialność mego zachowania się byłaby zniweczona. Zapadłbym w stan, który wszyscy znamy z marzeń na jawie, ze zwidzeń przedsennych, a jeszcze wyraźniej ze zwidzeń sennych. Tak wyglądałoby życie psychiczne nieskierowane, nie objęte żadnym wysiłkiem. Jaw polega właśnie na tem, że podobne rozprężenie nie zachodzi, że jaźń pulsuje w bezustannym wysiłku, przechodząc od jednego aktu do drugiego, i obejmując w jednym akcie tę tylko porcję pamięci, jaka jest bezpośrednio użyteczna.

Każdy akt przeżywania, każde zachowanie się ruchowe posiada tę swoją wewnętrzną strukturę, to piętno selekcji. Nigdy nie przeżywamy niczego bezładnie, prze-

szłość nie odtwarza się w nas mechanicznie, jak film, który możemy wyświetlać sobie dowolnie, kiedy chcemy, ile razy i jak chcemy. Przeszłość normalnie pełni pewną funkcję w naszym życiu, wiążąc się ściśle z teraźniejszością i służąc jej. Tam, gdzie ten ścisły związek się rozluźnia, gdzie inna zasada zaczyna rządzić, życie psychiczne ulega obniżeniu (jak we śnie) lub zaburzeniu (jak w psychozie).

Mówiliśmy, że człowiek bezwiednie kształtuje sobie swe osobiste otoczenie przez sam fakt, że nie jest jednako uwrażliwiony na wszystkie składniki neutralnego, obiektywnego otoczenia. Narządy zmysłów, uczucia i emocje, zainteresowania i potrzeby, wyobrażenia i intelekt przędą nam obraz rzeczywistości taki, jaki znamy: ludzkie pojęcie o świecie. W tym obrazie świata jest już zawarte nasze możliwe działanie, ponieważ nie jest on niczem innym, jak wezwaniem i zachętą: polem ekspansji dla libido.

Ale z kolei zapytać wypadnie, co się składa na nasze „otoczenie”, na podłożu którego różnicuje się nasza osobowość? Jest to najpierw świat rzeczy naturalnych: gleba i pożywienie, krajobraz i klimat. Do naszej świadomości dochodzą one stosunkowo rzadko w swej pierwotnej, nieskażonej formie; dla dziecka i dla człowieka prymitywnego być może nie wyodrębniają się wcale. Wyodrębnienie się czystej przyrody, bezinteresowne na nią spojrzenie, czy to jako na przedmiot badania, kontemplacji, odtwarzania czy zachwyty — są to rzeczy wymagające dużej dojrzałości kulturalnej i w dodatku możliwe tylko wówczas, gdy pierwotny nacisk potrzeb egzystencjalnych na człowieka słabnie, gdy jego elementarne biologiczne potrzeby dają się zaspokoić stosunkowo łatwo.

Przyroda jest wynalazkiem człowieka cywilizowanego, przedewszystkiem mieszkańca dużych miast.

Obok tego składnika wyodrębnia się przedewszystkiem otoczenie ludzkie i to w dwojakim sensie: wspólnoty osób i różnorodnych wspólnot kulturalnych. Nie będzie chyba przesadą, jeżeli powiemy, że w przeznaczeniu człowieka współczesnego główną rolę, kardynalny przedmiot jego trosk, jego miłości, walki i nienawiści, stanowi świat ludzki, a tylko w bardzo niewielkim stopniu przyroda czysta. Libido jego obejmuje w pierwszym rzędzie bliźnich i wytwory współżycia, przyroda zaś jest pewnego rodzaju zastępczą formą, przedmiotem przesunięcia się kompleksów zainteresowań, czemś wyjątkowem, niekiedy wprost marzeniem, ucieczką od rzeczywistości.

W stosunku do ludzi rozwijamy szereg styczności gatunkowo odrębnych: rzeczowe (np. kupno — sprzedaż, stosunki władzy, podporządkowania celom osobistym); intelektualne (rozmowa, nauczanie); emocjonalne (przyjaźń i miłość, nieufność i wrogość, zaufanie i lęk). W tych wszystkich stycznościach dochodzimy praktycznie do jednego rezultatu: do bardzo silnego związania międzyludzkiego, do przewagi poczucia „my” nad poczuciem „ja”. Bez względu na to, czy związki te mają zabarwienie uczuciowe dodatnie, czy ujemne, czy zachowanie się jest skierowane „ku” lub „od”, wspólnota ludzka tworzy się wciąż przy coraz wzrastającym udziale jednostki, wraz z rozwojem i różnicowaniem się jej libido.

Ten podstawowy proces wzmacnia się jeszcze przez rozwój t. zw. styczności pośrednich. Styczność bezpośrednia, osobista człowieka z jego bliźnim jest wybitnie ograniczona — przedewszystkiem warunkami natury geograficznej i historycznej. Ludzie muszą gdzieś być zebrani razem, mieć możność widzenia się, słyszenia

o sobie, zżywania się z sobą. Pozwala to na wytwarzanie się wspólnot stosunkowo nielicznych, jak rodzina, wieś, gmina. Wzajemian za to w tego rodzaju grupach, silnie się wykształcają związki wzajemne, świadome lub nieświadome, uniformizm myślenia i czucia, naśladownictwo i współzależność wzajemna. Warunek czasu również ogranicza tu pojemność grupy. Rzadko kiedy stykają się ze sobą równocześnie więcej jak trzy pokolenia, a pięć stanowi wogóle górną granicę.

Z chwilą jednak, kiedy do tego współżycia wkra-
cza znak, symbol, pozwalający na przekazywanie niemal nieograniczone treści przeżyć, warunki ograniczające miejsca i czasu odpadają i wspólnota ludzka rozszerza się teoretycznie nieograniczenie. Tych środków ekspresji jest bardzo wiele: od pierwotnego emocjonalnego krzyku, poprzez znak rysunkowy, gest, mimikę, mowę artykułowaną i gramatyczną, konwencjonalny znak graficzny mowy aż do różnych skomplikowanych umownych znaków matematycznych, technicznych, artystycznych i t. d. Żaden z tych rodzajów znaków nie doszedł jednak do takiego zróżnicowania i takiej podatności w użyciu, jak mowa, zwłaszcza zaś w postaci graficznej. Umożliwia to przekazywanie doświadczeń na dystans, zarówno w przestrzeni, jak i w znaczeniu czasowym. Wspólnota ludzka doznaje przez to zarówno znakomitego rozszerzenia jak i wzmocnienia nowymi węzłami. Tego rodzaju styczność, nie bezpośrednią, lecz uzależnioną i umożliwioną przez systemy znaków, nazywamy pośrednią. Umożliwia ona coraz szersze organizacje, pozwala przenosić ekspansję libido na coraz większe i dalsze całości.

Styczności pośrednie wzmacniają również związki historyczne we wspólnocie. To, co może być przekazane

w pewnym kompleksie społecznym, np. we wsi, drogą ustnego przekazu, nie może być z natury rzeczy ani zbyt zróżnicowane, ani zbyt obfite. Przekazy takie, jak wielkorosyjskich „bylin” — to już jest bardzo dużo, wyjątkowo dużo. Pieśń i melodia, taniec, zdobnictwo, przysłowia, obyczaje, formy obrzędowe, wierzenia magiczne — oto mniej więcej zasób, na którym przekaz kultu-
ralny się odbywa. Komplikacja, zróżnicowanie i większa trwałość znaku wznosi tu oczywiście potężne walory. Wiedza „potoczna” wieśniaka, wystarczająca mu do życia w prymitywnych warunkach wiejskiego odosobnienia (np. znajomość zmian pogody, obyczajów ryb i zwierząt leśnych, właściwości leczniczych i magicznych ziół u Poleszuka), a wielki warsztat wiedzy współczesnych cywilizacyj wielkomijskich — to kontrast bardzo duży.

Równoległe z rozszerzaniem się kręgu środowiskowego (w sensie przestrzennym i czasowym, względnie współczesności i przeszłości) wzbogacają się i obiektywne warunki dla rozwoju osobowości. Widzieliśmy, że indywidualizacja jednostki pochodziła stąd, że pomiedzy sytuacją a reakcją tworzyła się sfera indeterminacji, że reakcja u człowieka 1) nie musi następować wogóle, przynajmniej w formie ruchowej, a może rozprzyszyć się w systemie nerwowym, przetworzyć się na wewnętrzną pracę; 2) może przybrać formę reakcji wydzielniczej, hormonalnej, a tem samem nie wyjść, narazie przynajmniej, poza granice ciała; 3) może być powściągana; 4) może wreszcie ulec tak daleko idącym przeróbkom, tak przekształcić się i odbiec od zasadniczej formy (sublimować się), że nieraz trudno jest zidentyfikować ją w tem przebraniu.

Zasadniczą rolę, jak widzimy, gra tu powściągnięcie (inhibicja). Dzięki niemu to powstaje owa sfera inde-

terminacji, podczas której reakcja trwa jakby w zawieszaniu — w tę sferę wciska się nasza przeszłość, gatunkowa, szczepowa i osobista, zorganizowana w postaci skłonności, instynktów, nawyknień, tendencyj determinujących, oraz *last not least* naszych nabytków racjonalnych. Działanie jest wynikiem kompromisu pomiędzy temi różnowartościowymi i różnego pochodzenia czynnikami. Pamięć, zorganizowana w różne systemy, jest tutaj czynnikiem modyfikującym reakcję. Im bogatszy w treść jest zbiornik, z którego czerpiemy, tem bardziej wzrasta sfera indeterminacji i tem bardziej wolną i indywidualną istotą staje się człowiek.

Gdybyśmy czerpali tylko z przeszłości osobistej, reakcje nasze byłyby stosunkowo monotonne, mało indywidualizowane. Nikt bowiem nie ma styczności ze wszystkim, do czego teoretycznie predestynuje go natura: tylko niewielką porcję doświadczeń mieć możemy, zebraną na tym odcinku, na którym żyć nam wypadło. Ani przeżyć bezpośrednio, ani uzyskać drogą wymiany nie moglibyśmy zbyt dużo poprzez same bezpośrednie styczności. Jedynie dzięki pośrednim stycznościom, dzięki tej usymbolizowanej formie doświadczenia wymienianego zbiornik historii indywidualnej pomnaża się w nieskończoność tak, że znowu nikt wykorzystać go naprawdę nie jest w stanie. To z przeszłości pokoleń, co do nas dochodzi w jakiejbądź dającej się odcyfrować (zrozumieć, przyjąć, zastosować) formie, nazywamy tradycją.

Pojęcie tradycji nie jest więc jednoznaczne z całkowitą dziejową przeszłością pewnej grupy. Przedewszystkiem trzeba wyłączyć to wszystko, co wprawdzie było, ale już nie jest w żadnej formie aktywne. Być może np., że dzisiejsi Prusacy uświadamiają sobie, że pod względem pochodzenia są raczej spokrewnieni z Litwi-

nami, czy nawet Słowianami, niż z właściwymi Germanami, lecz nie staje się to w ich życiu czynnikiem aktywnym, przeświadczenie to, o ile jest, jest zbyt blade albo zbyt niezgodne z całym zespołem ich tendencyj życiowych i wartościowań, ażeby przenikało wgląd struktury duchowej; conajwyżej leży ono, bierne i izolowane, na obwodzie świadomości. Jest jednakże tradycją, jeśli np. dziewczyna wiejska z jakiejś okolicy rysuje pewien wzór na pisankach i barwi je w pewnym zestawieniu tak, że rozpoznać możemy, z jakiej okolicy, a nawet z jakiej wsi pochodzi pisanka. Mimo indywidualnych odchyień, dostrzegamy tam pewną formę stylową, wokół której oscylują niejako wszystkie pomysły indywidualne.

Ale i tu jeszcze musimy wprowadzić pewne ograniczenie. Rasowe właściwości np. mogą być czynne i ujawniać się w życiu pewnej zbiorowości, a jednak nie będziemy zaliczali ich do tradycji. O ile jednak rasowa właściwość doprowadzi do powstania pewnego stałego wytworu (obyczaju, ubioru, zdobnictwa), wytwór ten zaliczymy do tradycji i może on tam pośrednio świadczyć o swej rasowej genezie. Np. skłonność Żydów do przesadnej gestykulacji jest temperamentalną właściwością i nie powiemy, że jest to tradycja, jeżeli jednak ta właściwość doprowadzi np. do pewnych form obrzędowości, utrwalonych społecznie i usankcjonowanych, będzie to tradycja. Tradycja *ex definitione* nie jest tem, co przekazuje się somatycznie, na drodze dziedziczności biologicznej, lecz jedynie przekazem psychospołecznym. Tradycję przeciwstawiamy zazwyczaj racjonalnej, czy też eksperymentalnej konstrukcji postępowania. Jeżeli ktoś np. uprawia rolę lub hoduje na niej coś tylko tak, jak to czynili jego przodkowie lub sąsiedzi i tylko dlatego, że oni tak czynili, nie stawiając sobie pytań, czy nie

możnaby tego czynić lepiej, nie wykonując żadnych nowych prób — to nazwiemy go tradycjonalistą. W mniej prymitywnej formie tradycjonalistą będzie ten, kto wie, że są jakieś szerokie możliwości odmiany, lecz nie ma zgóry do nich zaufania, wierzy w potęgę i rozum tkwiący w samej dawności jako takiej (to, co przetrwało, musi też być najbardziej celowe, t. j. rozumne); tę formę bardziej świadomego tradycjonalizmu można zbliżyć do mizoneizmu, zjawiska wrodzonej obawy przed nowością jako ryzykiem, przed zmniejszonym poczuciem bezpieczeństwa. Mizoneista jest istotą wewnątrznie niepewną, zależną, nie ufającą sobie, odczuwa on silniejszą niż kto inny potrzebę zabezpieczenia się, oparcia się na czemś stałym nazewnątrz.

W tem nowem znaczeniu tradycja oznacza nie z e s p ó ł przekazanych i czynnych wytworów współżycia, lecz pewną f o r m ę życia, pewien sposób korzystania z doświadczeń, wreszcie pewną postawę wobec życia.

Tradycjonalizm oznacza tu psychologicznie lęk przed nowem doświadczeniem, brak wiary w siebie. Ile razy widzę sanhedryn ortodoksów narodowych, prowadzących talmudyczne spory nad tem, czy jakiś poeta lub malarz jest aby dostatecznie polski, mam mimowoli ochotę zapytać, czy tak słaba jest ta polskość, że trzeba ją hodować jak egzotyczną roślinę w cieplarnianych, ochronnych warunkach? Czy nie stać instynktu polskiego na tę siłę, ażeby wchłonąć choćby i obce pierwiastki i przetworzyć je na materję własnego życia? Przecież wszystkie wielkie kultury tak robiły i robią — tak było w Grecji, Rzymie, tak jest obecnie we Francji. Nie co wchłaniamy, tylko jak przetwarzamy decyduje o indywidualności — jeśli jest ona naprawdę, ten szczególnie jakiś puryzm jest zbyteczny.

Antihistoryzm, racjonalizm, rewizjonizm, futurizm, czy jak jeszcze inaczej określimy prądy, które sporadycznie pojawiają się w każdej kulturze, nie oznaczają w istocie chęci wyłączenia pewnej tradycji, zerwania ciągłości. Jeśli nawet to głosi i wykonywa mniej lub więcej obrazoburcze gesty, to jest to tylko fasada zjawiska, za którą kryje się głębszy sens. W rzeczywistości nie można wyjść ze swej przeszłości, jak nie można wyjść z własnej skóry. Żadna forma kulturalna nie może być ciągle doprowadzana do ideału doskonałości i zarazem trwać na wieki. Gdy ktoś dojrzeje, jak powiada *Norwid*, „sama go doskonałość rozmieta”. Ale wcześniej nie. W zakresie stylu bizantyjskiego stworzono cuda, ale stąd wcale nie wynika, żeby zmuszać malarzy dzisiejszych do malowania na bizantyjską modłę, jeśli tej konieczności w sobie nie czują. Niechaj malują w sposób mniej nawet doskonały pod względem czystości i stanowczości formy, ale niech to będzie ich własna forma, odpowiednia do ich warunków życia, poglądu na świat, słowem autentyczna forma ustosunkowywania się do świata, w przeciwnym razie namawialibyśmy ich do plagjatu.

Prądy kulturalne, pozornie obrazoburcze, pełnią w istocie jedną z dwu funkcyj. Jeśli pewna wydoskonalona forma dojrzała już do zmiany, niczego nie zmieniają, uświadamiają tylko proces, który tak czy owak ma się dokonać. Jeśli zaś pewna forma ma w sobie żywotność a przed sobą widoki rozwoju, to żyć będzie i to właśnie z pomocą rewizjonizmu, a nie mimo niego lub wbrew niemu. Rewizjonizm oznaczać będzie wówczas tylko tyle, że dla pewnego pokolenia dana forma musi być inaczej podana, niekiedy musi być nawet zanegowana, ażeby człowiek mógł odkryć ją dla siebie z ra-

dością poraz wtóry. Przejadła się nam np. dawność w tej formie, jak ją podawał np. St. Tarnowski i jak ją usiłują do dziś podawać. Potrzebujemy historii, która by pozwoliła ustalić nam własne osobiste odniesienia się do dawności i tylko pod tym warunkiem możemy przeżyć ją nanowo, ucziwie, bez frazesu, bez zakłamania. Postulat ten nie znaczy oczywiście, ażeby te same fakty inaczej ustanawiać. Rewizja może iść w różnych kierunkach: bądź prostowania faktów p o z o r n y c h, bądź zmian o c e n y znanych faktów, przedstawienia ich w innej p e r s p e k t y w i e, przesunięć w h i e r a r c h j i faktów, bądź w odmiennem w y j a ś n i a n i u zjawisk, bądź w dostrzeżeniu z w i ą z k ó w między faktami, których dawniej nie dostrzegano, bądź wreszcie w p o g ł ę b i a n i u naukowem czy historjozoficznem. Może powstać także spór o z n a c z e n i e pewnego faktu lub pewnej jego interpretacji dla dzisiejszości. Dla kogoś, kto tkwi po uszy w tradycjonalizmie, będą to jednak wszystko herezje, ponieważ burzą mu jego wygodę, jego, powiedziałabym, poczucie komfortowego urzędzenia się w obliczu rzeczywistości.

Teoretycznie zakładamy, że to, co raz się stało, już się nie zmienia — w tem znaczeniu mówiliśmy o pamięci absolutnej. Ale w istocie nie utożsamiamy się z nią nigdy. Nigdy nie odnosimy się mechanicznie do przeszłości — czy to gdy żyjemy, czy gdy pozwalamy sobie na luksus t. zw. obiektywnego poznania. Stosunek nasz jest zawsze wyborczy. Aktualizuje się tylko to i tylko tak, co może wejść w skład naszego aktu intencjonalnego — wszystko inne jest zwidzeniem sennem lub dysocjacją osobowości.

Normalnem nastawieniem naszego ja jest n a s t a w i e n i e p r o s p e k t y w n e, nie zaś retrospektywne, a przeszłość musi być rozpatrywana w funkcji teraźniejszości i jej rozmachu, skierowanego wprzód.

R o z d z i a ł I V.

ZAGADNIENIE MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH A WYCHOWANIE DO PAŃSTWOWOŚCI.

Do pracy nad budową i rozwojem Państwa polskiego winny być użyte wszystkie siły, które w tej pracy chcą uczestniczyć. Momentem wykluczającym powinno być tutaj tylko anti-państwowe nastawienie, działanie na szkodę państwa, nie liczenie się z polską państwową racją stanu, nigdy jednak wyznanie, narodowość, ani rasa. Nikogo odtrącać z tych powodów nie należy, jeżeli ucziwie chce pracować nad umocnieniem podstaw państwa. Z tego punktu widzenia powinny być ocenione zarówno istniejące organizacje kościelne, jak i organizacje kulturalne i polityczne różnych mniejszości.

Do tego jednak, aby ten punkt widzenia został przyjęty w świadomości szerszego ogółu, trzeba pewnego przewartościowania wartości, rewizji pewnych zakorzenionych pojęć, przekształcenia wielu będących w obiegu nawyknień.

Wychowanie do państwowości nie oznacza zaszczerpienia określonych doktryn polityki społecznej, narodowościowej czy religijnej. Wychowanie to musi być ugruntowane na czemś bardziej pewnym i trwałym, niż

ta lub owa doktryna. Doktryny się zmieniają: jeden i ten sam obóz rządzący może ulegać różnym prądom ideologicznym i pewna elastyczność w tym kierunku nie tylko nie powinna być mu poczytywana za zarzut, ale, przeciwnie, powinna być uważana za dowód realizmu politycznego (w wyborze środków oczywiście, nie w postulowaniu naczelných celów). Najwyższa stałość celów i największa rozpiętość w wyborze środków — to tylko dowód dużego poczucia rzeczywistości. Politykę każdego zdrowego układu stosunków politycznych cechuje nie martwa równowaga statyczna, lecz równowaga dynamiczna, zdolność wyboru środków najbardziej właściwych w danej sytuacji, choćby okazały się one w sprzeczności z tradycyjnymi linjami wytycznymi. Nie będzie to polityka „dedukcyjna”, jeśli wolno się tak wyrazić, lecz eksperymentalna w najlepszym znaczeniu tego wyrazu.

Ażeby w tej polityce nie zatracić z oczu właściwego celu, ażeby mieć poczucie właściwości i niewłaściwości pewnych środków, potrzeba nie doktryny, lecz wyrobienia zdecydowanej i trafnej wewnętrznej postawy. Ta postawa, w której będzie i wola do historycznego bytu, wola do wielkości, i intelektualna ocena dróg postępowania, postawa zasadniczo prospektywna, zużytkowująca pierwiastki tradycji w granicach ich żywotności i celowości (ale nie poza temi granicami!), jest najcenniejszym nabytkiem osobowości. Ku niej powinno zdążać wychowanie.

*

*

*

Przystępując do zagadnień narodowościowych, trzeba się przede wszystkim rozstać z niektórymi, miłymi tradycjonalistom, postawami. Odnosi się to zarówno

do narodowości nazewnątrz państwa jak i do narodowości wewnątrz państwa. W stosunku do pierwszych powinna ustać, cechująca tradycyjną u nas postawę, megalomanja narodowa.

Jako przykład tej megalomanji można przytoczyć stosunek przeciętnego wykształconego Polaka do zagadnień rosyjskich przed wojną. Nie mam tu na myśli Polaków z zaboru niemieckiego lub austriackiego, którzy, nie znając Rosji, mieli o niej fantastyczne wyobrażenia. Nawet jednak Polak z zaboru rosyjskiego, mając po temu większą łatwość, nie zadawał sobie trudu otrząśnięcia się z przestarzałych zupełnie opinij i spojrzenia na rzeczywistość rosyjską bez uprzedzeń. Leżało to przecież w interesie każdego politycznego światopoglądu, ugodowego czy wojującego, znać partnera, może nawet tem dokładniej, im bardziej jesteśmy skłonni uważać go za przeciwnika. Tego właśnie nie było. Szerokie koła inteligencji lekceważyły Rosję, jako kraj barbarzyński; tymczasem ten barbarzyński kraj nabierał w zakresie niektórych funkcij społecznych, np. w dziedzinie nauki i sztuki, wielkiego rozmachu, i to oddawna. Oddawna też zaczął przerastać Polskę. W okresie bezpośrednio poprzedzającym wojnę staliśmy się naprawdę prowincją. Tego przeciętny inteligent nie widział, bo nie chciał widzieć — broniła mu tego megalomanja narodowa. Zamiast widzieć groźną rzeczywistość i zdwoić wysiłki, wolał on nie widzieć jej i uniknąć wysiłku — błogo było spać na poduszce tej kłamanej pewności. Pozowaliśmy wciąż na wielce kulturalne ofiary całkiem niekulturalnego barbarzyńcy i zepewniało nam to poczucie wewnętrznego komfortu.

*

*

*

W dziedzinie stosunków z mniejszościami narodowymi w samym kraju powinniśmy wyzbyć się innej szkodliwej cechy: ekskluzywizmu, czy też egocentryzmu narodowego. Patrząc z tego stanowiska, nie tylko niedocenia się partnera sytuacji, ale poprostu się go nie widzi. Tem, co tutaj sprzeciwia się kontaktowi z rzeczywistością, nie jest przeswiadczenie o własnej wyższości, lecz pewna niezdolność wyjścia poza siebie, dostrzeżenia czegoś, co ma inne formy bytu, niż nasze.

W mniejszym stopniu odnosi się to do przedwojennej kolonizacji niemieckiej i do mniejszości słowiańskich, w bardzo wysokim — do mniejszości żydowskiej. Ta wielomiljonowa masa, zaludniająca miasta i miasteczka Polski, pozostała nam gruntownie nieznaną. Graniczy to napozór niemal z cudem psychologicznym, jak potrafili Żydzi zamknąć się w swoim ghetto duchowym i jak mogliśmy my, Polacy, tak mało interesować się tą masą ludności inteligentnej, posiadającej rozwinięte formy własnej religji, obyczajów, obrzędów, poglądów, wierzeń, etc. Ghetto żydowskie posiadało formy bytu bardzo wyraziste i zdecydowane, jako folklor i jako zagadnienie socjologiczne niesłychanie ciekawe. Poza swojemi obrzędami, poglądami, swoją wybitną sztuką kościelną, masa ta zajmowała się rzemiosłem i handlem. Myśmy znali ich od wieków tylko jako handlarzy i rzemieślników. Cała tamta strona żydowskiego bytu narodowego, wybitnie namiętna, pesymistyczna i tragiczna, nie była poprostu dostrzegana. Wystarczy powiedzieć, że z pisarzy polskich tylko *Orzeszkowa* starała się wejrzeć z pewną życzliwością artysty w ten świat nieufny i zamknięty. Ale i ona nie dała obrazu choćby w tym stopniu pełnego, co np. bracia *Tharaud* w powieści *A l'ombre de la croix*.

W stosunku do Żydów kierowaliśmy się zawsze s c h e m a t a m i poznawczymi i s k r ó t a m i emocjonalnymi. Jedne i drugie, oparte na jednostronnym dostrzeganiu i doświadczeniu, pełne refleksów fałszywych sądów, były niesłychanie ubogie w swej treści i zaciemniające raczej nasze widzenie, niż sprzyjające mu. Nie wiem, czyja w tem wina i czyja była w tem większa korzyść; sądzą, że raczej Żydów, którzy nietylko nic nie robili, żeby się dać poznać, ale przeciwnie, robili wszystko, żeby się ukryć zazdrośnie przed okiem sąsiadów. Ze swego teokratycznego punktu widzenia uważali, że całe ich życie jest nacechowane sakralnie i bronili się przed spojrzeniem profanów — przed profanowaniem.

Dwie grupy ludności, których przeznaczeniem jest współzycie w ramach tej samej społeczności państwowej, winny dążyć do wzajemnego poznania się i zbliżenia kulturalnego. Tworzenie odrębnego państwa w państwie ze strony jednej z nich ani nie może być tolerowane przez współczesne państwo, ani nie jest pożądane na dalszą metę dla samej wyosabniającej się grupy. Antysemityzmowi jednej strony odpowiada antygoizm drugiej.

Antysemityzm jest w dużym stopniu spowodowany przez to wyosabnianie się; umożliwia ono szerzenie się pseudo-wiedzy, zawartej w wydawnictwach pod obiecującymi tytułami w rodzaju „Poznaj Żyda”, „Protokoły mędrców Syjonu” i t. p. Dwa wielkie zaniedbania z naszej strony polegały w dziedzinie polityki społecznej na braku przemyślanej i zdecydowanej linii postępowania, w literaturze — na braku obiektywnego poznania.

Nie chodzi tu o popieranie celów żydowstwa, tylko o ludzkie zainteresowanie dla bytowania innych ludzi, o wyjście z egocentryzmu. Tej właśnie prostej, ludzkiej s y m p a t j i intelektualnej, nie mieliśmy.

I tu leży luka w naszym ustosunkowaniu się, niedopełnienie naszego obowiązku, tak wobec innych jak wobec siebie. Z nieznamomości i z gąszczu uprzedzeń nie należy robić podstawy dla zachowania się, osobistego ani politycznego; nic dobrego stąd powstać nie może.

Należy badać istniejące formy społeczności narodowej żydowskiej w Polsce, zarówno jak i rolę ich historyczną. Badanie to nie powinno być robione z punktu widzenia żadnej zgóry powziętej oceny. Porządek powinienby tu być wprost przeciwny: najpierw fakty, potem ocena. Nie można słusznie ocenić czegoś, czego pełnej roli się nie zna. Z dwu fałszów przeciwnego znaku nie wyniknie prawda: mówi się u nas tylko o judofilstwie albo o judofobji, nie mówi się o nieuprzedzonej, szerokiej znajomości faktów, któreby do jednego lub drugiego dawały podstawę.

Należałoby w szkołach, mówiąc o mniejszościach narodowych (co figuruje w nowych programach) nie pomijać także mniejszości żydowskiej. Stanowi ona w tej chwili realny składnik naszego życia społecznego, którego przemilczanie nie jest niczem uzasadnione.

W ukształtowaniu naszego stosunku do mniejszości można i należy twardo stać przy swoim, t. j. przy polskiej państwowej racji stanu. Należy jednak równocześnie dbać o to, aby tym mniejszościom umożliwić pozytywny stosunek do tejże racji. Tylko zupełnie niewolnicze jednostki mogą godzić się równocześnie na oddawanie posłuszeństwa i odbieranie poniżenia. Osobiście przyznam się, że było dla mnie bardzo przykrem przeżyciem, gdym oglądał w małych miasteczkach nasmarowane na ścianach napisy: Bij Żyda! Nie z punktu widzenia sympatji dla Żydów jako grupy narodowej, tylko z punktu widzenia ludzkiej godności, która tu została pu-

blicznie sponiewierana. Osobiście uważam za klęskę dla obu stron, że Żydów jest u nas tak wielu, wolałbym widzieć miasta polskie w Polsce, lecz uważam, że droga tutaj nie prowadzi przez poniżanie niczyjej godności, bo to poniża przedewszystkiem poniżającego.

Z punktu widzenia państwa i jego racji należałoby dążyć do zmniejszenia rozpiętości różnic kulturowych, istniejących dzisiaj pomiędzy żydowską a nieżydowską częścią ludności. Teokratycznie zorganizowana społeczność żydowska jest tak radykalnie obca społeczności polskiej, że piętno, które dziecko żydowskie otrzymuje przez wychowanie, pozostaje mu na całe życie, dzieląc go od reszty ludności; żadne wyzwolenie późniejsze z ghetta nie wygładza tych różnic.

Wychowanie, które dzieci żydowskie otrzymują dziś jeszcze w chederach, jest tak sprzeczne ze współczesnymi pojęciami moralnymi, społecznymi, higienicznymi, pedagogicznymi *), jest taką niesłychaną anomalją i anachronizmem, taką ostoją najbardziej ciemnego zoologicznego nacjonalizmu, że należy podziwiać państwo, które na taki wyłom w swem życiu kulturowem pozwala, i to stosunkowo znacznej masie.

Żydzi uskarżają się na antysemityzm, ale nie chcą widzieć tego, że jednym ze źródeł antysemityzmu jest głęboka, podświadoma obcość, stygmat, którym ich znać czy wychowanie. Antysemityzm nie jest tylko zjawiskiem gospodarczym, jak chcą niektórzy; podłoże do go-

*) Np. kara, polegająca na tem, że dziecko przechodzi między dwoma szeregami swoich towarzyszy, z których każdy spluwa na nie. Nie wiem, czy tego rodzaju praktyki są wyjątkiem, ale wiem, że do niedawna się zdarzały. Są to prawdziwe laboratorja nietolerancji i nienawiści.

spodarczej formy antysemityzmu tworzy się wskutek kulturalnego wyodrębniania się Żydów, prowadzonych przez kapłanów i nauczycieli religijnych.

Postulatem obu stron winno być zmniejszenie tego dystansu. Żydów winna obowiązywać państwowa szkoła powszechna. Chedery powinny być zniesione. Jeżeli szkoła, jako podstawa jedności kulturowej państwa, ma być powszechną, to niechaj będzie naprawdę powszechna, nietylko w znaczeniu stanowem, ale i narodowościowem.

Jeżeli rzeczy będą trwały w tym stanie, jak obecnie, kwestja żydowska będzie się zaostrzać. Nie sama tylko reforma szkolna ją rozwiąże. Według mego zdania, potrzeba spełnienia conajmniej trzech warunków: 1° znaczna część Żydów musi wyemigrować z Polski (być może najbliższy wschód stanie się dalszym etapem ich bytowania); 2° miasta i miasteczka Polski powinny być odciążone przez osadzenie części Żydów na roli; widzimy, że w Palestynie potrafią być dobrymi rolnikami; 3° wreszcie powinna być podjęta reforma szkolna, jak zaznaczyłem powyżej.

Polski nauczyciel szkoły powszechnej powinien zdobyć się na bezwzględną sprawiedliwość i szacunek dla dziecka obcej narodowości; tylko w ten sposób będzie godnie reprezentował polską myśl państwową.

Jak dotąd, niezawsze się to dzieje, choć, jak się zdaje, raczej w formie wyjątku.

W małej mieścinie znałem bardzo inteligentną i miłą dziewczynkę, córkę mechanika Żyda. Kończyła siódmą klasę miejscowej szkoły; zwróciła moją uwagę tem, że mówiła po polsku wyjątkowo ładnie, bez obcego akcentu i wypowiadała się doskonale. Ojciec jej nie uskarżał się wcale na szkołę; owszem chwalił stosunek jej do

dziecka. A jednak zdarzyło się, że któraś z nauczycielek powiedziała ambitnej i dobrze wychowanej dziewczynie mocno obelżywe słowo w związku z jej pochodzeniem. Trzeba dodać, że dziewczyna przez cały czas była prymuską; rzecz była powiedziana w gniewie i z jakiegoś błahego powodu. A mimo to takie zdarzenia zostają w duszy i, przeżywane długo, tworzą psychikę urazy. Czy komunizujące nastroje pewnej części młodzieży żydowskiej nie są wynikiem tej psychiki urazy, jako formy protestu? Tak mniej więcej ujął sprawę ojciec dziewczyny. Jako przedstawiciel patryarchalnego, religijnego i tradycyjnego żydostwa, skarżył się, że walczył jak mógł z ogarniającymi jego dzieci nastrojami; ale że takie fakty, jak powyższy, walki mu nie ułatwiały, to pewna.

Jeżeli ludzie nie mają uprzytamniać sobie państwa tylko w postaciach komornika i poborcy podatkowego, jeżeli mają mieć jakieś przywiązanie do państwa, muszą w niem widzieć środowisko życia pełnego; nie wystarczy, że daje im ono ochronę i możliwość zarobkowania; musi ono być także państwem kultury i ładu.

R o z d z i a ł V.

ZNACZENIE BADAŃ NAD ŚRODOWISKIEM DLA WYCHOWANIA DO PAŃSTWOWOŚCI.

W zasadzie mówi się, że każdy przedmiot nauki szkolnej i każda sposobność zetknięcia się ucznia i nauczyciela daje się wyzyskać dla celów wychowawczych a więc i dla wychowania do państwowości. Jednakże należy wystrzegać się pewnej sztuczności, jaka mogła powstać przy łączeniu zbyt odległych od siebie dziedzin i sytuacji. Powierzchowne i nienaturalne traktowanie, zdradzające przed uczniem pewną umyślność i niecierpliwość w zamiarze pedagogizowania, jest wrogiem wychowawczego oddziaływania *). Niewątpliwie są przedmioty i sytuacje w których realizacja zagadnień wychowania państwowego wypadnie bardziej naturalnie, niż w innych. Według mego zdania historia, historia literatury ojczystej i obcej, nauka o Polsce współczesnej a także geografia (specjalnie zaś kierunek antropogeograficzny), mają tutaj uprzywilejowane znaczenie. Ale nie o przedmiotach nauczania szkolnego i nie o nauczaniu chcę mówić.

*) Na ten niepożądany objaw słusznie zupełnie zwraca uwagę prof. Bystron w artykule o wychowaniu państwem (Kultura Pedagogiczna, Roczn. I, z. 2).

Daleko większe znaczenie dla omawianego celu mieć będą sytuacje, w których nauczyciela i klasę łączy coś więcej, niż nauczanie. Szkoła, według znanego hasła Deweya i Decrolego, jest nie tylko miejscem, gdzie się młodzież przygotowuje do życia, lecz i gdzie żyje. Organizacja życia intelektualnego i moralno społecznego młodzieży następuje nie tylko w tych wypadkach, w których zamiar pedagogiczny ujawnia się bezpośrednio, jako pouczanie, lecz także w różnorodnych formach współżycia pomiędzy uczniami a wychowawcami i pomiędzy uczniami samymi, które nie mają wyraźnego piętna wychowawczego, ale wychowują tem skuteczniej. Toteż powinno się szczególną uwagę zwrócić na takie sytuacje pośrednio, mimowolnie pedagogiczne. Młodzież opiera się instynktownie nadmiarowi „wychowania”, tam gdzie go dostrzega. Niekiedy nawet idzie tak daleko w tym oporze, że przyjmuje postawy, poglądy i gesty wręcz przeciwstawne w stosunku do dostrzeżonych zamierzeń dorosłych. I temu nie należy się dziwić, ani potępiać. Jest to naturalne prawo młodości, że chce mieć poczucie własnego stanowienia o sobie i tego poczucia odbierać nie należy. Lecz tam, gdzie kierowanie pedagogiczne liczy się z tą właściwością młodzieży i gdzie dorośli nie występują w roli Jowiszów, nieomylnych i niedosięgalnych, kierownictwo to chętnie przyjmuje i potrzebuje go.

Szkoła nie jest tylko miejscem nauczania, ale wspólnotą pracy i życia. Młodzież przeżywa w niej pewne realne sytuacje umysłowe i moralne, wewnętrzne i zewnętrzne. Im bogatsze środowisko tych sytuacji potrafimy zapewnić życiu szkolnemu, tem bardziej zaakcentujemy ten charakter szkoły, jako wspólnoty. Jeżeli młodzież ma pęd do tworzenia samorządnego życia społecznego, do zrzeszania się, nie należy tego ta-

mować, lecz, przeciwnie, ułatwić i, że tak powiem, uzgodnić z legalną stroną szkoły, odebrać charakter przestępstwa. Jeżeli ma jakiegokolwiek zainteresowania, nie mieszczące się chwilowo w programie nauczania, należy stworzyć odpowiednie możliwości poza programem. Jeżeli się interesuje życiem społecznym, polityką, sportem, czy techniką, nie należy jej tego „wyperswadowywać”. Wielką zasadą pedagogiczną jest, żeby nie uprzedzać przedwcześnie rzeczy, do których młodzież jeszcze chwilowo nie dojrzała, których nie może przeżyć, ale też i żeby wyzyskiwać pedagogicznie te momenty, które w zainteresowaniach samorządnie się przejawiają. Energij poznawczych i moralnych młodzież ma poddostatkiem — trzeba je tylko w porę i z pedagogicznym taktem umieć wyzyskać dla szerszych i dalszych celów wychowania, które są poza zasięgiem świadomości młodzieży.

Energie, zawarte w instynktowym zachowaniu się młodzieży, są wybuchowe, kapryśne i skutkiem tego nieraz niecelowe. Ażeby prowadziły do pedagogicznie zamierzonego skutku, t. j. do trwałych zmian w dyspozycjach osobowości, muszą być poddane k u l t u r z e. Ten właśnie moment jest właściwym terenem i punktem zaczepienia dla wszelkiej interwencji pedagogicznej. Wynik pedagogiczny osiąga się nie samorządnie, na drodze naturalnego rozwoju osobowości psychofizycznej, ale też i n i e p o z a n i m — lecz przez kulturę, opartą na procesach rozwojowych. Ideał jakiegoś całkowicie „swobodnego”, opartego wyłącznie na samoczynnych procesach regulacyjnych rozwojowych, wychowania jest niemożliwością psychologiczną i socjologiczną, fikcją tej samej wartości, co czysty socjologizm, jego negatyw traktujący osobowość jako masę bezkierunkową i bierną, na której społeczeństwo wyznacza swą strukturę. Ży-

wioł psychologiczny jednostki nie jest całkowicie nieformalny, lecz jego struktura nie jest zakończona ani zamknięta i do osiągnięcia pełni potrzebuje kultury, jako środowiska podniet rozwojowych.

Nauczanie samo nie jest realną sytuacją psychologiczną. Może ono co najwyżej wchodzić w pewnych warunkach jawo składnik sytuacji. Dzieje się to mianowicie tam, gdzie człowiek jest już wobec pewnej sytuacji, która go niepokoi, która wywołuje w nim zainteresowanie, oczekiwanie, obietnicę, obawę, a potrzebuje intelektualnych narzędzi do rozwiązania sytuacji. Praca uczenia się jest wtedy uzupełnieniem pewnej psychologicznej całości — aktu realnego. Weźmy prosty przykład: nikt zdrowy na umyśle i nie przymuszony nie będzie starał się nauczyć rozkładu jazdy dla przyjemności uczenia się. Normalnie z rozkładu jazdy, z tablic logarytmicznych i t. p. wieje nuda. Zupełnie zmienia się nasz stosunek, jeżeli wybieramy się w podróż, na której nam zależy, czy po której spodziewamy się przyjemnych chwil. Lektura rozkładu jazdy może być wtedy nawet pasjonująca. Uczenie się rozkładu nie tworzy jednak wtedy samoistnej sytuacji, lecz jest wrośnięte niejako w szerszą całość, stanowiącą dla nas realną sytuację. Stworzenie tedy takich sytuacji i wewnętrznego zapotrzebowania na materiał nauczania powinno poprzedzać właściwą pracę dydaktyczną.

Realność sytuacji nie jest zależna od tego, czy jest ona zewnętrzna, czy łączy się z jakimiś przedmiotami materialnymi, zdarzeniami, i czy wymaga od nas zachowania się ruchowego. Mogą być sytuacje wewnętrzne, śródnerwowe, nie prowadzące do ruchu, lecz do przeżywania, do pracy intelektualnej. Tablice logarytmiczne, jeżeli spojrzymy na nie od strony ich genezy, funk-

cji, użyteczności, lub jeżeli chcemy je udoskonalić, mogą wywołać w nas trwałe i silne przeżywanie — lecz musimy przedtem dostrzec w nich — p r o b l e m. Sytuacja stanie się przez to znowu realną.

* * *

Jeżeli spojrzymy w świetle tych uwag ogólnopedagogicznych na możliwości i granice wychowania państwowego, to nasuną się nam i tu pewne wnioski.

Jeśli chodzi o sytuacje wewnętrzne, natury problemowej czy emocjonalnej, to można je stwarzać na gruncie nauczania w zakresie przedmiotów, które były wymienione. Nauczanie to musi być jednak ujęte w formę p r o b l e m o w ą, a nie informacyjną. Historja problemów tych nastęrczy mnóstwo, pod warunkiem, że nie będziemy jej traktowali jako zbioru niczem nie powiązanych faktów. Taki pozorny obiektywizm możnaby porównać do tego, gdyby ktoś zażądał od nas, abyśmy mu „opisywali” pudełko zapalek. Fakt izolowany, oderwany od naturalnego podłoża, nie ujęty w ramy żadnego schematu wyjaśniającego, jest pozbawiony wszelkiego kształcącego znaczenia. Żaden „pragmatyczny” związek tu nie pomoże. Historja nie jest bowiem logiką i własnego wewnętrznego logosu, własnej prawidłowości nie posiada. Albo jest ona prostym inwentarzem, zbiorem pomocniczym, jak zielnik dla botanika, albo szuka związków. Związki te zaś może osiągnąć na drodze przedstawienia indywidualizującego (podobnie jak to robi biografja, autobiografja lub powieść), albo może wejść na drogę generalizującą, a wtedy zamienia się z kolei bądź na historjozofję, bądź na socjologję. Innego typu epistemologicznego możliwych tutaj związków nie widzę

i w istocie przedstawienie historyczne jest zazwyczaj zrobione z jednego z tych punktów widzenia, lub z różnych jednocześnie. Historia jest dyscypliną, która posiada swoistą strukturę, niepodobną ściśle do innych.

Z powyższego wynika dla mnie np., konieczność oparcia historii politycznej o historję podłoża społeczno-kulturalnego i gospodarczego. Jeżeli tego nie uczynimy, przedstawienie nasze zawisnie w powietrzu, bo nie uwzględni naturalnego kompleksu, w jakim zdarzenia ludzkie występują. Sama historia polityczna jest zbiorem sztucznym i nie pomoże żadna tendencja do pragmatyczności, skoro w faktach samych, w ten sposób zestawionych, związku niema. Jest to tak, jakgdyby ktoś ustawił książki na półkach według wielkości, albo koloru okładek i poszukiwał następnie, jakie związki t r e ś c i o w e stąd wynikną.

To samo odnosi się do geografji. Z tej niezmiernie ciekawej nauki można bardzo łatwo zrobić śmiertelną pilę. Wystarczy nie ująć jej w żadne całości problemowe. Pamiętam swego nauczyciela tego przedmiotu w I kl. gimn., który istne cuda w tym kierunku potrafił. Trzeba było „obserwować”, opisywać i recytować potem, jak to jeden kontynent ma kształt czworoboku, inny zaś się trójkąta i t. d. Dlaczego nie buta, szynki, paszczy zwierza? wzdychało się z nudów. I co komu z tego, jaką wartość kształcącą mogą mieć takie „fakty”? Inny wymagał opisu jakiejś krainy azjatyckiej na podstawie odpowiedniego passusu w podręczniku. Ponieważ nikt z nas nie widział ani Azji, ani nawet obrazka z niej, a w książce opis był artystyczno-entuzjastyczny, pamiętam dotąd śmiertelną mękę powtarzania tego niepodzielanego entuzjazmu dla jakichś tam „dziewiczych borów” i pałę, którą za nieudolność tego powtórzenia otrzymałem.

Znajduję natomiast, że dla celów wyrobienia i ugruntowania świadomości społecznej młodzieży wybitnie nadaje się a n t r o p o g e o g r a f j a. Jest to najwłaściwsza forma przygotowania socjologicznych kategorii. Człowiek jest tam pojęty jako całość, wraz ze wszelkimi rodzajami swej egzystencji politycznej, gospodarczej i kulturalnej, i to na tle krajobrazu, który swoją działalnością przekształca. W tym związku różnorodnych momentów, tak charakterystycznym dla zdarzeń ludzkich, w tej — jakże trafnej — konkretności, która jednak nie wyklucza obserwowania prawidłowości a nawet wybitnie mu sprzyja — jakież zasoby wartości kształcących się mieszczą!

Od antropogeografji już tylko krok do wycieczek społecznych i badań otaczającego środowiska, które przewidują nowe programy.

Jeśli przejdziemy do bezpośrednich sytuacji dydaktycznych, do sytuacji, tworzących życie szkoły, jej atmosferę, jej wspólnotę, spotkamy tu formy stosunków społecznych bardzo wartościowe z punktu widzenia ewentualnego działania kształcącego, chociaż nie reglamentowane w żadne programy, regulaminy, przepisy. Przedewszystkiem są tu styczności wzajemne uczniów i tworzenie się grup samorzutnych. Dziecko, wychowane w grupie rodzinnej i znające z bezpośredniego doświadczenia tylko tę grupę, ma stosunkowo ograniczone i ciasne doświadczenie społeczne. Nie jest ono tam w stosunku równości, lecz z jednej strony jest wystawione na silne parcie autorytetu dorosłych, z drugiej — jest przedmiotem wyróżnienia uczuciowego, niekiedy samo jest silnie związane z jednym z rodziców. Wszystko to stwarza szczególną, niepowtarzalną już nigdy dla

niego sytuację. Uspołecznienie, jakiego w tych szczególnie eksponowanych warunkach może nabrać, nie daje się transponować na późniejsze sytuacje życiowe. I gdyby dziecko na tem doświadczeniu społecznem kończyło, wchodząc w życie, byłoby do niego bardzo niedostatecznie przygotowane. Może nawet tembardziej, im silniej przeżyło ten swój pierwszy związek ze światem. Stosunek do matki, ojca i całego domu, z jego, powiedzmy, mistyką, która na całe życie zostaje, to doświadczenia zupełnie wyjątkowe, nie dające przeważnie się zużytkować dla układania dalszych stosunków z ludźmi. Dziecko, które bardzo silnie przeżyło swą sytuację w rodzinie a które mało pozatem miało rodzajów styczności i doświadczeń, jest materialem na człowieka wykołajonego. Transponując bowiem swój typowy sposób odnoszenia się do blizkich na ludzi obcych i nie spotykając się z ich strony z tą samą, co w domu, uwagą i wyróżnieniem emocjonalnem, odczuć ono musi ciężko ten swój pierwszy bodaj zawód. Może to być powodem do wytworzenia się poczucia skrzywdzenia i psychiki urazu.

Toteż rozszerzenie doświadczenia społecznego, które dla większości dzieci daje dopiero życie szkolne, w grupie koleżeńskiej, jest cennym nabytkiem w rozwoju osobowości. Również stosunek do nauczycieli, nastawionych coprawda też ochronnie, ale nie w tym stopniu, jak w domu, jest pożyteczną modyfikacją styczności. Jest to stopniowe przejście do „obcego”, pozwalające na powolną adaptację, dokonywującą się bez wstrząśnień i oszczędzającą system nerwowy dziecka.

Jakież jest dalszy krok w rozwoju styczności społecznych? W szkole dziecko styka się z szerszymi zakresami kultury i tradycji, zapoznaje się z życiem narodowym, kościołem, państwem. Słowem, przechodzi od

małych społeczności, jak rodzina, do wielkiego społeczeństwa, tej skomplikowanej tkaniny grup i układów. Otrzymuje wiadomości o rozwoju historycznym tych rzeczy, poucza się je o właściwym stosunku do aktualności, usiłuje się je przygotować także emocjonalnie do przyjęcia udziału w wielkich wspólnotach. Ta praca szkoły przynosi pewne wyniki. Ale czy one są proporcjonalne do pokładanych nadziei i zamierzeń? Nie wydaje mi się. Adaptacja jest często powierzchowna. I trudno właściwie spodziewać się było czego innego.

Zawiele jest bowiem roboty czysto dydaktycznej, a zamało możliwości realnych sytuacji, któreby były dostępne dziecku a zarazem aktywizowały dostatecznie jego osobisty stosunek do tych spraw. W braku momentów doświadczeniowych, dziecko zatrzymuje tylko przydźwięk zewnętrzny, aparaturę gestów i słów.

Stąd intuicyjne poszukiwania bardziej świadomych wychowawców za jakimiś bardziej skutecznymi, mniej obliczonymi na zewnętrzny efekt, głębiej zato docierającymi formami kształcącego współżycia. Stąd potrzeba takich organizacji, jak Harcerstwo, Straż Przednia.

Jednym z tych środków, zmierzających do aktywizacji świadomości społecznej dziecka a dających się wprost oprzeć na pracy dydaktycznej i związać z nią w naturalną całość, nie rozstrajającą samej organizacji szkoły, są badania nad środowiskami i wycieczki społeczne. Nazwą tą obejmujemy te formy współżycia i współpracy, kierowane przez nauczyciela, które mają zadanie wprowadzenia ucznia w kontakt z dostępnem mu, realnem niejako psychologicznie, szerszem społeczeństwem. Nie jest ono tak wielkie i skomplikowane, jak państwo,

a jednak znacznie szersze, niż wspólnota rodzinna i szkolna, bardziej złożone, bardziej naturalne, a przez to bardziej podobne do wielkich organizacyj.

Jest to właśnie to ogniwo, którego nam brakowało. Od społeczności takich jak rodzina lub szkoła odstęp jest zbyt wielki do narodu i państwa. Niebezpieczeństwo, że te twory społeczne nie będą poprostu dostrzeżone dość wyraziście z poza słów, było wciąż wielkie. Z chwilą, kiedy mamy to nowe ogniwo, rozporządzamy nowym typem styczności, stopniowo, ewolucyjnie rozwiniętym w oparciu o całą pracę szkoły i dotychczasowe doświadczenie ucznia.

Z punktu widzenia subiektywnego będzie zapewne bardzo ciekawem i miłym, bo opartem o rzeczywistość konkretną, takie badanie nad strukturą społeczną rodzinnej wsi, miasteczka, wielkiego miasta. Są tam wątki legendarne, cała strona etnograficzna, historia, administracja, struktura społeczna, gospodareza, polityczna. Wszystko to występuje w formach stosunkowo prostych, naocznych i dostępnych. Toteż badanie pod kierunkiem nauczyciela nie musi się tu ograniczać jedynie do wersji słownej, do wykładów i książek. Księga życia leży przed nami. Trzeba ją tylko chcieć i umieć czytać.

Kto tę pracę w szkole ma podjąć? Kto tu jest kompetentny? Sądzę, że należałoby podzielić zadanie pomiędzy kilka sił. Jeżeli znajdzie się geograf o kierunku antropogeograficznym, historyk o kierunku społecznym, ewentualnie pedagog o przygotowaniu socjologicznym, i ktoś, zajmujący się choć trochę archeologią (wystarczy, żeby umiał sam pracować pod kierunkiem stacyj naukowych, które mu dostarczą wskazówek) — to rozporządzamy kompletem stosunkowo pełnym. Oczywiście można będzie nań liczyć tylko w większych środowi-

skach. W mniejszych musi wystarczyć mniejszy komplet, ewentualnie jeden człowiek. Należałoby, dla ułatwienia pracy tych osób, pracujących bądź co bądź w sposób pionierski, bo bez odpowiedniej tradycji szkolnej, wypracować wskazówki metodyczne, wskazać źródła, z których mogliby się przygotować*). Wreszcie, możnaby pomyśleć o zorganizowaniu jakiegoś ośrodka, któryby opracowywał te sprawy i był w stałym kontakcie z osobami, pracującymi w terenie.

*) Z dotychczasowych prac w języku polskim możnaby użytkować prace prof. *Bujaka, Krzywickiego, Znanickiego, Krzeczkowskiego, Chalasińskiego* i in., pozatem bardzo dobrą książeczkę *Stanisława Rychlińskiego*: *Badania środowiska społecznego*, Warszawa 1932, oraz *Z. Mysłakowskiego* (ze współpracą *J. Płatka, A. Michny* i *T. Siwonia*): *Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze*, wyd. Naukowego Tow. Pedagogicznego, wreszcie (w tem samym wydawnictwie): *Wychowanie w środowisku małomiasteczkowym*, *S. Kursy, T. Pisarskiego* i *D. Grellerówny*. (1934).

W ostatnich czasach liczba polskich prac socjograficznych znacznie wzrosła; nie sposób podać tu wykazu kompletnego.

R o z d z i a ł VI.

PANSTWO A SIŁY SPOŁECZNE.

Jaki jest stosunek państwa do rzeczywistości społecznej poza niem?

Państwo nie ma przed sobą masy jednorodnych „obywateli”, lecz gęstą sieć grup, instytucyj i tradycyj, zapomocą których jednostki są w różnorodny sposób ze sobą zespolone. Natrafia ono nie na luźną masę, lecz na złożoną sieć organizacyj o bardzo różnym charakterze, różnej spójności, różnej treści i liczebności. Innemi słowy, rzeczywistość społeczna posiada swoją własną strukturę, odrębną i szerszą od struktury państwa. O tem, że istotnie państwo i społeczeństwo nie są tożsamością, lecz przedstawiają dwa typy i dwa zakresy związków, które mogą się nakrywać częściowo, lecz nigdy całkowicie, o tem przekonywa nas fakt, że można wskazać na szereg grup i stosunków społecznych, które są z państwem stosunkowo luźno związane. Do takich grup należy np. rodzina. Zależność jej od państwa istnieje niewątpliwie, państwo gwarantuje jej strukturę prawną, a byt rodzin, w tej czy innej warstwie społecznej, zależy od polityki finansowej państwa, i t. p. Ale zależności te nie wyczerpują całej treści społecznej instytucji rodzin-

nej, ani nie stanowią jej istoty. Oprócz formy prawnej i oprócz funkcji gospodarczej rodzina posiada szereg innych właściwości i funkcyj: rozrodczą, seksualną, wychowawczą i inne; otóż wszystkie one wyrażają czynności, stosunki i doświadczenia ludzkie, odrębne od tych, które wytworzyły państwo i znacznie od niego starsze.

Historja stosunku państwa do takiej grupy społecznej może się zmieniać; może nastąpić taki sposób pojmowania „potrzeb” państwa i jego roli, że pewna funkcja grupy, dotąd autonomiczna, zostaje poddana kontroli państwa, państwo zaczyna ingerować, popierać, ograniczać, modyfikować życie grupy w pewnym jej przejawie; lub też, odwrotnie, może zrzec się kontroli, którą dawniej wykonywało. Tak np. stosunek rodziców do dzieci ulegał daleko idącym historycznym przemianom; albo był on uznawany za sferę czysto prywatną, autonomiczną, rodziny i wówczas ojciec mógł, bez zdania komukolwiek rachunku, nawet zabić dziecko (zwłaszcza zanim zostało przyjęte do grupy), mógł je sprzedać i t. p.; kiedyindziej znów stosunek ten poddany zostaje kontroli państwa, które zabrania takich czynów, względnie je karze; państwo, w razie stwierdzenia np. systematycznego znęcania się, otrzymuje prawo odebrania dziecka rodzicom; znaczy to, iż dziecko otrzymuje prawo do opieki i ochrony, staje pod kontrolą państwa. Funkcja rozrodcza rodziny naogół nie była dotąd kontrolowana w naszych społeczeństwach przez państwo; lecz z chwilą wprowadzenia ustawy państwowej o przymusowej sterylizacji w Niemczech weszła automatycznie w obręb kontroli państwa.

Grupy religijne rozwijają się naogół niezależnie od państwa (pod wielu względami przynajmniej — np. teologicznym, obrzędowym); pewne przejawy religji,

jak np. modlitwa, należą do najbardziej prywatnej sfery człowieka. Organizacja kościelna może nie nakrywać się ani z granicami narodu, ani państwa: widzimy, że w jednym państwie współistnieją różne kościoły; z drugiej strony pewne kościoły mogą znacznie przekraczać granice państwa i narodu, tworząc międzypaństwową społeczność wiernych. Mimo to, państwo może w pewnych wypadkach uznać, że ta autonomja jest mu niedogodna i przeprowadzić mniej lub więcej ścisłą kontrolę nad społecznością religijną.

We wszystkich tych wypadkach związek pomiędzy państwem a odpowiednimi grupami nie jest ani jednoznaczny, ani konieczny. Może on zachodzić, ale nie musi. Pewna grupa może równie dobrze, albo jeszcze lepiej rozwijać się poza tym związkiem. Pewne inne grupy, przeciwnie, rozwijają się lepiej pod opieką państwa.

Spółczeństwem nazywamy zbiorowisko grup społecznych różnego pochodzenia, różnej struktury i różnej spójności. Dzięki temu, że jednostka należy zazwyczaj nie do jednej jakiejś grupy, lecz do wielu, zachodzi zjawisko „krzyżowania” się grup, częściowego zachodzenia ich na siebie. Grupy więc nie leżą obok siebie, lecz są z kolei różnorodnie powiązane, zarówno dzięki krzyżowaniu się, jak i bezpośredniemu związkowi organizacyjnemu. Cała ta ogromna dziedzina życia zorganizowanego rozwija się niejako na marginesie właściwego stosunku państwowego, nie będąc nigdy całkowicie niezawisłą, ale korzystając z różnego stopnia dystansu od państwa a tem samem i jego nieinterwencji. Najczęściej państwo odgrywa tu rolę czynnika stałości i równowagi, nadającego pewną niezbędną sztywność strukturze społecznej. Ta rola obronna państwa zazwyczaj nie na

tem polega, by bezpośrednio podtrzymywać porządek organizacyjny w poszczególnych grupach, lecz na tem jedynie, by umożliwiać ten porządek, tworząc ogólną atmosferę odpowiedzialności i gwarantując poszczególnym grupom minimum stateczności, niezbędne do ich rozwoju. I tu jednak niezawsze widzimy, że tak się rzeczy mają: niekiedy państwo samo występuje w roli czynnika bezpośrednio ingerującego w życie społeczne i organizującego je. Państwo odgrywa wtedy rolę czynnika rewolucyjnego, względnie wykonywającego program, nakreślony przez czynnik rewolucyjny.

Czy państwo odgrywa rolę zachowawczą w stosunku do dawnego układu społecznego, czy rewolucyjną (zachowawczą w stosunku do nowego układu), to zależy znowu nie od samego państwa, lecz od zmian w układzie sił społecznych. Państwo bowiem jest tylko formalno-organizacyjnym wyrazem napięć sił społecznych, tworzących istotną treść życia; ich formalną sankcją. Jak we wszystkich zjawiskach, forma nie istnieje niezależnie od treści, lecz w niej.

Wzmoczona interwencja państwa może pochodzić z dwu przyczyn. Jedną z nich nazwaliśmy rewolucyjnym charakterem państwa; zachodzi ona wówczas, kiedy aparatem państwowym owłada jakaś silna jednostka lub grupa; państwo wtedy realizuje jej program, przeprowadza jej hierarchję wartości. Tak było z Francją Napoleona I, z Rosją Lenina lub Niemcami Hitlera. Państwo ma ambicje pozytywnego organizatora kultury, nietylko jej gwaranta.

W miarę jednak, jak rozmach rewolucyjny zamienia się na formy skryształizowane i stałe nowego porządku organizacyjnego i prawnego, państwo przechodzi może stopniowo z powrotem do roli czynnika ochra-

niającego. Pozostawia ono znowu rolę tworzenia wartości układowi sił społecznych. W jednym tylko wypadku może dojść do odmiennego i specyficznego wyniku, mianowicie wtedy, gdy wzmożona rola państwa nie kończy się we właściwym momencie, lecz, dzięki zorganizowaniu szeroko rozbudowanej biurokracji, stara się ono zatrzymać rolę czynnika społecznego, tworzącego wartości. Czyni to automatycznie. Ponad potrzebę rozwinięta biurokracja dąży do swej własnej sankcji, do stania się potrzebną. Tworzy ona sobie wówczas zadania i cele społeczne, które czyni swoim terenem eksploatacji. Jej istnienie jest zależne od tego, czy potrafi ona wytworzyć i narzucić nowe, wartościowe cele społeczne. Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że działalność taka jest pozorną, ani że opiera się na racjonalnie ujętem wyrachowaniu. Każdy człowiek czuje nawpół bezwiednie i dąży do tego instynktownie, aby się upotrzebnić, to znaczy wyodrębnić sobie w rzeczywistości społecznej własną sferę wartości, rozbudować stosunki społeczne tak, aby jego własna użyteczność czy godność uwypuklała się optymalnie na ich tle. Jest to naturalne prawo dążenia każdego człowieka, występującego indywidualnie czy zbiorowo.

Tak powstała sfera wartości może bynajmniej nie być pozorną, lecz wnieść w życie społeczne rzeczywiście nowy ton. Przyzwyczajaliśmy się mówić o „biurokracji” w sensie przyganiającym lub ośmieszającym; ale nie widzimy tego, że biurokracja, jako grupa, może być taką samą siłą społeczną, jak i inne grupy. A nawet jeśli chodzi o stosunek do wartości duchowych, do kultury, może być w zasadzie o wiele bardziej ludzką, reprezentującą wartości wyższe, niż niejedna inna. Jeżeli porównamy z nią np. warstwę przemysłowców z jej roz-

patrywaniem wszystkiego pod kątem interesu gospodarczego, z jej negacją człowieka jako osobowości, z jej stosunkiem do prawdziwej kultury, najczęściej zupełnie anarchicznym i nieprzemyślanym „wszystko jest do kupienia lub wynajęcia” — kultura także!), to porównanie niewątpliwie wypadnie na korzyść biurokracji. Nauczyciel, urzędnik doceniają wartości kulturalne i są ich odbiorcami w daleko wyższym stopniu, niż warstwy streberów kapitalistycznych. Choć nie są w stanie z powodów finansowych kupić obrazu, czy książki, to jednak ich stosunek wewnętrzny do sztuki czy nauki jest naogół bezporównania szerszy i bardziej ludzki. Zmieniennym jest fakt, że ustroje kapitalistyczno-liberalne zaledwie tolerowały wartości kulturalne, podczas gdy najwyższe napięcie idealizmu społecznego znajdujemy w tych krajach, w których państwo wytworzyło liczną i silną biurokrację dla zrealizowania swego programu rewolucyjnego. Można negocjować wogóle wartość idealizmu społecznego, lecz nie należy niedoceniać wartości państwa, gdy ono rzuca swój wpływ dla poparcia kultury. Państwo sowieckie np. zrobiło dla pogłębienia świadomości kulturalnej mas więcej, niż carat przez sto lat.

Nawet jednak w wypadkach, kiedy państwo, występując w charakterze czynnej siły społecznej, wpływa bezpośrednio na bieg życia i na zjawiska tworzenia się kultury w szczególności, staje ono tylko w szeregu sił społecznych, obok innych. W żadnym wypadku wszechwładza państwa nie posuwa się tak daleko, aby zniszczyć całą sieć organizacji pozapaństwowych i stanąć w obliczu samej masy jednostek. Wydaje mi się zresztą, że byłoby to końcem państwa. Środek nie powinien być rozbudowywany natyle, żeby przeciwdziałał celowi, dla którego powstał. Panarchja państwa nie po-

winna całkowicie wyrugowywać anarchji, t. zn. tworzenia się samorzutnych form życiowych społecznych, nie poddanych pod bezpośrednią reglamentację państwa. Te formy życiowe są bowiem źródłem pierwotnem siły i wartości. Pomiedzy zupełną nieinterwencją państwa a wszechwładzą istnieje gdzieś punkt, w którym ustosunkowanie się państwa do sił społecznych jest najkorzystniejsze. Jest to optimum stosunku. Każde przekroczenie tego punktu w jednym lub drugim kierunku zmniejsza obopólną korzyść. Jest kwestją rozumu politycznego i tężyny społeczeństwa, ażeby ten punkt odnaleźć. Polska XVII wieku odchyliła się znacznie w kierunku odpaństwowienia życia; życie rodzinne, rodowe, gminne, stanowe, kościelne rozwijało się samostatnie, aż do hipertrofji; równolegle powinna była wzrastać organizacja państwa. Tego jednak nie było, przeciwnie, więź polityczna coraz bardziej słabła. Dlatego też nie może być dzisiaj dla nas obojętną rzeczą, czy wytworzymy przez zarządzenia prawne, propagandę i wychowanie, podłoże, sprzyjające rozwinięciu się silnego zmysłu państwowego, czy nie.

Stosunek państwa i wychowania może być rozumiany dwojako: albo 1-o ujmujemy państwo jako czynnik wychowania i mówimy o wychowaniu przez państwo; albo 2-o postulujemy państwo jako cel wychowania i mówimy o wychowaniu dla państwa. W związku z każdym z tych pojmowań powstają odrębne problemy.

Jeżeli mowa o państwie jako czynniku wychowawczym, to można podkreślić jego rolę wychowawczą jako *p r a c o d a w c y*, jego rolę jako *o r g a n i z a t o r a* szkolnictwa, wreszcie rolę jako czynnika *n o r m u j a c e g o*. W każdym z tych kierunków państwo, rozpo-

ządzające wielkimi siłami, może dokonać rzeczy, których inicjatywa prywatna samaby nie potrafiła a ponadto, stwarzając konkurencję, może nadawać nawet prywatnej i społecznej inicjatywie pewien obowiązujący poziom. Ale jeszcze w innem znaczeniu państwo jest czynnikiem wychowawczym.

Państwo może, niezależnie od swoich mniej lub więcej jasno i trafnie pojmowanych celów wychowawczych, być także *ś r o d k i e m* wychowania. W tem znaczeniu mówić o państwie, znaczy to twierdzić, że osobowość znajduje w państwie możności realizacji, jakich nie dają jej żadne grupy ciaśniejsze, bardziej pierwotne. Proces uspołecznienia przebiega tu całkiem inaczej, niż np. w rodzinie. Na miejsce motywów, wyrastających ze *z m y ś l o w e j* styczności i z emocji, skierowanych na *b l i z k i e* otoczenie, wysuwa się tu szeroka skala motywów, nieopartych o styczność zmysłową ani o emocjonalne odniesienia do pobliza społecznego. Temsamem dane są możliwości dla dalszej rozbudowy osobowości. Uspołeczniiona na podłożu niższych form, osobowość może tutaj zdobywać nowe, wyższe i najwyższe formy zdyscyplinowania. Zyskuje przez to niejako nowy organ życia.

Trudno, oczywiście, osiągnąć tu skutek *m a s o w y*. Wychowanie udane całkowicie jest przypadkiem trudnym i wyjątkowym. Tylko nieliczna elita społeczna wznosi się na najwyższy stopień uspołecznienia; tylko ona może rozwinać w sobie najwyższe formy zdyscyplinowania, opartego nie na karności mechanicznej, lecz na rozwoju autonomicznym, na — utożsamianiu celów własnych z celami rozległych zbiorowości. Uspołecznienie w masach nie dochodzi zazwyczaj tak daleko. Zatrzymuje się ono na stopniach pośrednich: kręgu rodzin-

nym, horyzoncie wsi, parafji, grupy towarzyskiej, ożyźnionej regionalnej. Stąd też wynika jasno p o t r z e b a t y c h s t o p n i p o ś r e d n i e c h. Nie mogą one być pominięte nigdy ze względów czysto psychologicznych, a niekiedy, z tych samych względów, stają się końcowymi etapami.

Toteż aktywizacja i emocjonalizacja stosunku do państwa nie może liczyć na masy, lecz na jednostki. Idzie o to, żeby w nich proces ten się dokonał. Państwo winno wychować sobie e l i t ę, nie zaszczytów i godności, lecz pracy i twórczości.

Jeżeli wreszcie weźmiemy pod uwagę państwo, nie w znaczeniu czynnika wychowania, lecz jego c e l u, to trudno byłoby się zgodzić z twierdzeniem, drogiem heglistom, że państwo jest celem samo w sobie, wartością ostateczną, że więc powinno być również, jako takie, celem wychowania. Państwo byłoby w tym wypadku jednoznaczne z Bogiem. Można głosić nawet, jak pewien pastor niemiecki w czasie wojny, że 42-u centymetrowe armaty są widowym przejawem Ducha Świętego. Radca tajny G. Störring stwierdza: „w tym wojennym czasie wyraźnie widać, że odniesienie się do państwa ma ten sam ton uczuciowy, co odniesienie się do osobistego lub nieosobistego Boga; przeżywa się uczucie świętości Państwa...”^{*)}). Pozostawmy to teologiczne pojęcie państwa, przez wielkie P, na uboczu. U podłoża jego tkwi koncepcja filozoficzna, której jestem obcy. Egzaltacja takiego gatunku, według mego zdania, poniża człowieka.

Państwo samo w sobie nie jest wartością; jest wartościowe, o ile realizuje wartości. Nie jest również twórcą wartości. Niekiedy, w określonych granicach,

*) Cyt. u O. Kutznera, Der Weg zur Kultur, 1919, str. 190.

może ono stanąć w rzędzie j e d n e g o z twórców. Właściwym twórcą wartości jest człowiek, względnie siły społeczne, ogniskujące się w r ó ż n o r o d n y sposób: w życiu narodowym, gospodarczym, religijnym, naukowym, artystycznym. Państwo, polityczna organizacja społeczeństwa, jest jednym z tych ognisk.

Jeżeli mówimy, że państwo nie może być pojęte jako cel sam w sobie, to przez to bynajmniej nie przekreślamy wartości „wychowania do państwowości”. Chodzi właśnie o rozdzielenie tych dwu idei, wychowania państwowego i państwa jako istoty moralnej, które to idee często, a zwłaszcza w niemieckiej idealistycznej filozofii dziejów i pedagogice, niesłusznie i niepotrzebnie utożsamiano.

Tendencja do ubóstwienia i moralizacji państwa opiera się na założeniu, że państwo jest samo o s o b o w o ś c i ą i to właśnie osobowością najwyższą, ogarniającą osobowości ludzkie, bezmiernie od nich wszechstronniejszą i bogatszą. Byłoby ono rodzajem *continuum*, o charakterze psychicznym, którego indywidualności psychiczne ludzkie byłyby tylko fragmentami: uczestniczymy w kulturze (objektywnie pojętej), lecz wszystko, co z tej kultury możemy zrozumieć, poznać, do czego możemy ustosunkować się osobiście i emocjonalnie, słowem, co możemy przeżyć, jest tylko drobnym wycinkiem całości. Oczywiście gdyby tak było istotnie, państwo mogłoby powoływać się na ten boski charakter i usprawiedliwiać każdy swój akt jako absolutnie moralny, bo stojący poza i ponad moralnością ludzką, która nie może sądzić go swymi kategorjami. W tej całości człowiek uczestniczyłby tak, jak promieniowanie zielone lub czerwone uczestniczy w świetle białym. Światło białe jest syntezą barw, ale żadna z nich, gdyby miała wła-

sną świadomość, nie mogłaby odczuć ani przeniknąć całości, w której uczestniczy. Coś podobnego zachodziłoby z wszechogarniającym nas „duchem obiektywnym”.

Dla zilustrowania tych spraw rozpatrzmy przykład niemieckiego wychowania państwowego. Wymaganie, stawiane jednostce, oddania się bezwzględnego kolektywowi przybranemu w sankcję świętości, ślepo i bez zastrzeżeń, bardzo upraszcza rolę państwa. Sankcja mistyczno-religijna jest jedną z najsilniejszych. Wiadomo z historii religii, do czego jest zdolny człowiek, opętany bóstwem: bez wahania może popełnić rzeczy, przed którymi jego świadomość normalna cofnęłaby się ze zgrozą. Państwo potrzebowałoby tylko opanować i stosować przez propagandę, wychowanie i t. d. technikę wyzwania stanów irracjonalnych i „podziemnych”. To co *Henryk Mann* opowiada w swej książce o Niemczech współczesnych*), będącej rodzajem psychoanalizy hitleryzmu, świadczy, że technika ta już doszła do pewnego wydoskonalenia. Oczywiście Hitler zużytkował w Niemczech siły, których nie tworzył; tworzyli je inni: *Fichte, Hegel, Treitschke, de Lagarde, Spranger, Krieck*, jako ideologowie; realizował je aparat państwowy i pruska kasta militarna; wszczepiało je zawczasu wychowanie. Teorje, którymi ta praktyka państwowa się legitymowała, były dogodne w pewnym sensie; kto wie jednak, czy środek najbardziej „dogodny” i łatwy jest zawsze najkorzystniejszym z punktu widzenia dalszej przyszłości. „Upadek Europy Zachodniej”, o którym mówił *Spengler* — to przede wszystkim upadek samych Niemiec. Gdybym był Niemcem, i Niemcem prawdziwym, jak jest *Mann*, byłbym dzisiaj tak samo zatroska-

*) La Haine. 1933.

ny o przyszłość Niemiec, jak on. Z republiką wejmarską skończyły się ostatnie usiłowania zachowania Niemiec, wraz z całym ich obciążeniem tradycjonalnym. To, co potem nastąpiło, było szeregiem kroków heroicznych i rewolucją prawdziwą. Program „narodowego przebudzenia” jest lekarstwem, które świadczy o ciężkiej chorobie, o głębokim rozstroju społecznym, o załamaniu się moralnych podstaw, na których społeczeństwo to wyrosło. Już zresztą za czasów Niemiec przedwojennych i wojennych rozkład ten się ujawniał. Czy nie jest np. symptomatycznym ruch młodzieży niemieckiej z przed wojny, t. zw. „Wander-vogel”? Młodzież, która się zbiera gromadami, aby w zetknięciu z przyrodą, w lasach i górach szukać mistyki o przydźwięku częściowo religijnym, częściowo seksualnym? czyż nie była ona wyrazem nieświadomionego protestu — nie przeciw supremacji kultury dorosłych, jak się to nazywało — lecz przeciw hipertrofji państwa, przeciw jałowości urzędowej ideologii, spłyceńcu życia, zanikowi głębszych sił społecznych w okresie wilhelmowskim *)?

Na kilka lat przed wojną jeszcze, w czasach największej świetności zewnętrznej Niemiec, kiedy wywierały one potężny wpływ na Rosję i zagrażały Anglii, kiedy dobrobyt społeczny i zabezpieczenie jednostki wzrastały oszałamiająco, — zwrócił moją uwagę arty-

*) Trudno mi tutaj nie odwołać się do głębokiego zdania *Werfla*: twierdzi on, że jest prastarą niemiecką niedolą „niezdolność do ludowego ukształtowania życia”. „Jeszcze w czasach tragicznego rozdrobnienia przez panowanie obce... posiadali Italezycy oryginalną, kształtotwórczą demokrację, której szezęśliwe wojny Bismarcka nie dały Niemcom zgola”. (*Werfel, Verdi*).

kuł nieznanego mi wówczas bliżej *J. Purwina* *). Autor wracał właśnie z Niemiec, które studjował podczas dłuższego pobytu; w owych czasach potrafił on postawić następującą diagnozę: Niemcy znajdują się w przededniu katastrofy, cywilizacja ich się rozwija, podstawy duchowe jednak się kurczą; jest to budowanie wieży Babel; im wyżej ją wzniosą, z tem większej wysokości nastąpi i tem cięższy będzie upadek. Na zdumiewającą umysłowość niemiecką zwrócił również uwagę *André Gide* w mało znanej „rozmowie z Niemcem”, wydanej później w zbiorze „*Morceaux choisis*”. Inteligencja rozwinięta w kierunku wrażliwości czysto technicznej, ekstrawertywnej, zanik zmysłu moralnego, egocentryzm i utylitaryzm, brak najzupełniejszy zrozumienia dla motywów działania, wyrastających na podłożu jakiegokolwiek wspólnoty kulturalnej, — oto zespół, typowy dla jednostki w okresie rozkładu społeczności. Jednostka taka żyje na podłożu wartości, których sama nie stworzyła, ale z których tylko chciałaby korzystać, nie wzamian nie dając, nie mając zrozumienia dla procesów kulturalnych, które są warunkiem tworzenia się wartości; typowy produkt wielkowiejskiej pseudo-kultury, która rozłożyła dawne więzy społeczności, rodzinnej, religijnej, klasowej, ale nie wytworzyła wzamian nic nowego, równie wartościowego. Pozostała tylko jednostka-atom, pasyżująca na resztkach odziedziczonej kultury a ponad nią bezduszne, formalistyczne państwo-maszyna.

Rozkład sił społecznych, stawiający jednostkę bezpośrednio wobec państwa, zastaje tę jednostkę nieprzygotowaną do osobistego brania w niem udziału. Grupy pośrednie dyscyplinują jednostkę odwewnątrz, t. j. roz-

*) Wybitny publicysta-socjolog, zmarły przedwcześnie.

wijają nietylko postawę karności i automatycznego posłuchu, lecz stopniowo przyuczają jednostkę do obiektywizowania libido, wiązania jej do coraz szerszych całości społecznych. W ten sposób w psychice jednostki tworzą się z ł o ż a u c z u ć s p o ł e c z n y c h, z których państwo może w stosownej chwili czerpać.

W Niemczech rozwój życia państwowego długo działał w przeciwnym kierunku. A gdy siły społeczne były w dużym stopniu zdewastowane, przyszedł ruch hitlerowski, który usiłuje obrócić działanie państwa o 180 stopni wstecz. Jakże znamienne jest rzeczą, że *Goebbels* wyszedł z koła *Stefana Georgea*, który życie poświęcił na badanie niemieckiego kulturalnego s t a t u s p r a e s e n s od strony jego najwewnętrzniejszych wartości, t. j. od strony, na którą twórcy przemysłowej niemieckiej cywilizacji nie zwracali żadnej uwagi. Ideologia hitlerowska, jeśli pominąć pewne ekscesy propagandowe, usiłuje podjąć ten zaniebany problem i na swój sposób go rozwiązać. Opanowawszy aparat administracyjny i siłę zbrojną, przywódcy hitlerowscy nie usiłują egzaltować stosunku jednostki do państwa, lecz właśnie państwa używają jako dźwigni do rozbudowy niemieckich sił s p o ł e c z n y c h, przedewszystkiem rodziny i klasy chłopskiej. Wybitną działalność w tym kierunku, teoretyczną i praktyczną (jako minister wyżywienia), rozwija *R. Walter Darré*. W swem podstawowym dziele: *Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse* *) zajmuje się on podstawami kultury ludowej i przeciwstawia ją cywilizacji wielkowiejskiej. Lud, przedewszystkiem zaś chłop, jest według *Darrégo* przedstawicielem rdzennej, prawdziwej kultu-

*) III wydanie, Monachjum, 1933.

ry, wyrastającej „aus Blut und Boden”, podczas gdy mieszkaniec wielkiego miasta wnosi z sobą cywilizację niecharakterystyczną i nierdzenną, dającą się jak obręcz dowolnie przesuwać z kraju do kraju, istnieć zupełnie niezależnie od miejsca, rasy, historii i ich wiekowych tradycji narodowych, religijnych, obyczajowych, artystycznych, rodzinnych. Dwa te typy, pionowy i poziomy, kultury są ze sobą w antagonizmie. Idąc za dawnymi koncepcjami *W. H. Riehla*, Darré kładzie nacisk na to, że chłop jest najwierniejszym strażnikiem wartościowych tradycji, rezerwą siły w obyczajowym i religijnym znaczeniu: „im Bauern liegt Deutschlands Zukunft”. tak brzmi ostateczny wniosek.

Nie chcę wchodzić tutaj w dyskusję merytoryczną; są różne poglądy na t. zw. „kulturę ludową”, na jej rdzenność, pierwotność i wartość. Niektórzy widzą w niej tylko prymitywizm, który należałoby przewyciężyć, inni, jak Riehl i Darré, idealizują ją. Chodzi mi tutaj tylko o stwierdzenie faktu, jak współcześni kierownicy państwa niemieckiego zwracają się do poszukiwania i odbudowy tych sił społecznych, które państwo bądź ignorowało, bądź nawet przez swoją politykę gospodarczą, populacyjną i kulturalną zwalczało. Ruch hitlerowski usiłuje ten dotychczasowy proces radykalnie zahamować i kierunek wpływów państwowych odwrócić*).

Tem samym jednak zwraca się przeciw tendencji do panarchji państwa i usprawiedliwia koncepcję równowagi pomiędzy państwem a siłami społecznymi poza państwem. Tylko w granicach tej równowagi wielka

*) Pragnę w tem miejscu zaznaczyć, że rękopis tej pracy był ukończony z początkiem r. 1934. Od tego czasu stosunki polityczno-społeczne w Niemczech uległy znacznym zmianom.

część ludności może znaleźć drogę do uspołecznienia; i tylko od tego punktu wyjścia począwszy, elita może uspołecznić swój stosunek do państwa. Mówiliśmy już na czem to polega: nie na przyjęciu takiej czy innej doktryny politycznej, lecz na wyrobieniu pewnej odrębnej postawy psychicznej; na emocjonalizacji stosunku do państwa; na oparciu tego stosunku nie o chęć pasożytowania, lecz na przyjętym osobistym obowiązku; na właściwym, swobodnym ustosunkowaniu się do tradycji; na przyjęciu postawy perspektywnej.



SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa	5
R o z d z i a ł I. Wychowanie państwowe a narodowe: Zasa- da narodowości. Odnawianie się mitów. Wychowanie w służbie idei narodowej. Przekazywanie wartości na- rodowych przez szkołę. Kilka słów o obłudzie w szkole. Zasada państwowości i jej wartość wychowawcza.	14
R o z d z i a ł II. Mit przeszłości i mit przyszłości w idei oj- czyzny	47
R o z d z i a ł III. Tradycja	69
R o z d z i a ł IV. Zagadnienie mniejszości narodowych a wy- chowanie do państwowości	88
R o z d z i a ł V. Znaczenie badań nad środowiskiem dla wy- chowania do państwowości	97
R o z d z i a ł VI. Państwo a siły społeczne	108