

Koprowski, Piotr

Człowieczeństwo w wizji polskich twórców awangardowych doby dwudziestolecia międzywojennego : kilka uwag i refleksji

Studia Redemptorystowskie nr 10, 29-45

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Koprowski
UG – Gdańsk

CZŁOWIECZEŃSTWO W WIZJI POLSKICH TWÓRCÓW AWANGARDOWYCH DOBY DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO. KILKA UWAG I REFLEKSJI

- Słowa kluczowe:** człowieczeństwo, twórcy awangardowi, sztuka awangardowa, „energia”, „nowoczesne” życie
- Keywords:** humanity, avant-garde authors, avant-garde art, „energy”, „modern” life
- Schlüsselwörter:** Menschlichkeit, avantgardistische Kunstler, avantgardistische Kunst, „Energie”, „moderne” Leben

Wiele wskazuje na to, że interpretacja znacznej części faktów, wydarzeń z zakresu historii politycznej, społeczno-gospodarczej, a także zjawisk i tendencji ideowych dwudziestolecia międzywojennego może – i powinna – sięgać wstecz, niekiedy aż do początków okresu nowożytnego, czyli XV–XVI wieku. Zrozumienie określonych idei, kwestii czy też problemów lat 1918–1939 byłoby utrudnione, a czasami wręcz niemożliwe, gdybyśmy nie posiadali wiedzy o tym, w jaki sposób się one rodziły – a owe „narodziny” rozciągają się na dziesięciolecia, a nawet stulecia. Z drugiej jednak strony, warto pamiętać o tym, iż w międzywojniu dają się wyodrębnić również takie procesy i wydarzenia, które nie wykryły się w ciągu wielu lat, lecz „powstały” nagle, nieoczekiwanie. Nieprzygotowane i nieprzeczuwane przez reprezentantów europejskich elit dawały nierzadko początek nowej jakości, określonemu zwrotowi bądź przełomowi. Łączne rozpatrywanie zjawisk z jednej i z drugiej grupy owocuje przybliżeniem się do prawdy o obliczu rzeszonej epoki. Moim zamiarem nie jest konstruowanie całościowej, historyczno-kulturowej syntezy dwudziestolecia międzywojennego¹, lecz jedynie uwypuklenie kilku czynników współtworzących jedną z ówczesnych wizji człowieczeństwa i tym samym w określonym

¹ Charakter syntetyczny mają m.in. następujące prace dotyczące okresu 1918–1939: L. Eustachiewicz, *Dwudziestolecie 1919–1939*, Warszawa 1982; J. Kwiatkowski, *Literatura Dwudziestolecia*, Warszawa 1990; A. Nasilowska, *Trzydziestolecie 1914–1944*, Warszawa 1995; E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1918–1939*, Warszawa 1996.

stopniu intelektualno-duchowy i emocjonalny styl i klimat okresu 1918–1939. Wizji – dodajmy – autorstwa polskich twórców awangardowych².

1. Europejczyk po I wojnie światowej

Do grona „eksplodujących” nieoczekiwanie czynników wywierających znaczący wpływ na kształt ideowy epoki należą m.in. nowatorskie przeobrażenia w dziedzinie sztuki³. Po I wojnie światowej (1914–1918) ta ostatnia zmieniła się, podobnie jak świat człowieka-mieszkańca Europy, szybko i radykalnie. Gdy zamilkły działa, przebrzmiały ostatnie strzały na polach bitew, okazało się, że Europejczycy zaczęli ujawniać nowe, dotychczas nierozpoznane i niewyartykułowane cechy, postawy i potrzeby. „Każdy z tych ludzi przyniósł z sobą bezładną zbieraninę obrazów i niewyjaśnionych odczuć, zabazgrane w pamięci szeregi osób, rozszarpane krajobrazy z powtykanymi w nie obcymi nazwami, w nogach została jakby świadomość bez liku przemaszerowanych kilometrów, to wszystko, co się schowało w sobie na użytek własnej zadumy albo nieopanowanych opowiadań w jakimś (...) kółku, opowiadań (...) często nastrojonych na ton »starego wiarusa«, najniebezpieczniejszy dla spokoju ludzkości”⁴.

Wyłonił się nowy rys życia zbiorowego, sfera ludzkiej codzienności została naznaczona niedostrzeganymi wcześniej duchowymi jakościami, doznaniem. Te ostatnie wraz z upływem czasu intensyfikowały się, nasilały. „Niepodobna się temu dziwić, skoro rzeczy, które [w czasie Wielkiej Wojny] się [Europejczykom] wydarzyły, przechodziły wszystko, co mogłaby zmieścić ich wyobraźnia, jeśli przypuścić taką siłę wyobraźni u ludzi określonych najcichszym przeznaczeniem, (...) prowadzących pług, kierujących miotłą na ulicach, rozdających bilety w tramwaju, (...) patrzących (...) z okienka jakiegoś urzędu”⁵.

² Jedną z podstawowych cech dwudziestolecia międzywojennego jest wielokierunkowość poszukiwań ideowo-artystycznych. Najbardziej eksperymentowano w kierunkach, które można ogólnie określić mianem awangardowych. Wyrosły one zarówno z ogólnoeuropejskiej fali nowatorstwa, jak i z polskich doświadczeń. Spośród rodzimych twórców awangardowych, realizujących się przede wszystkim na niwie poezji, na uwagę zasługują zwłaszcza skamandryci, skupieni wokół pisma „Skamander” (m.in. Jan Lechoń, Julian Tuwim, Kazimierz Wierzyński, Jarosław Iwaszkiewicz, Antoni Słonimski), ekspresjoniści, związani z wydawanym w Poznaniu czasopiśmie „Zdrój” (m.in. Jerzy Hulewicz, Jan Stur, Emil Zegadłowicz, Józef Wittlin), futuryści, publikujący w warszawskiej „Nowej Sztuce” (m.in. Anatol Stern, Brunon Jasieński, Aleksander Wat), oraz twórcy związani z tzw. Awangardą Krakowską (głównie Tadeusz Peiper, Julian Przyboś, Jalu Kurek, Jan Brzękowski), piszący do „Zwrotnicy”. Z ich bogatego, zróżnicowanego dorobku wybieram teksty o charakterze programowym.

³ Zob. interesujące porównanie założeń ideowych i specyfiki działania twórców okresu międzywojennego i czasów współczesnych (drugiej połowy XX wieku): *Janusz Żernicki – poeta osobny*, red. A. Korzus, Toruń 2002, s. 145–146; K. Dybiak, *Dwa dwudziestolecia – międzywojenne i najnowsze*, „Topos” 2010, nr 2–3, s. 7–16.

⁴ J. Parandowski, *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1957, s. 105.

⁵ Tamże, s. 106.

W kręgach zwykłych mieszkańców Europy ujawnił się nieznany dotąd typ ludzkiej podmiotowości, w pewnym sensie narodziło się nowe człowieczeństwo. Uobecniło się ono jako określona ilość energii, sprowadziło się do pragnienia samorealizacji, „wyładowania się”. Potrzeba owego „wyładowania się” stała się donioślejsza od troski o wpisanie się w „obowiązujące” sensy kulturowe czy też o respektowanie zasad społecznych. Sprostanie tak postrzeganemu powołaniu nie może nastąpić w realiach kultury zastanej, trzeba tego dokonać na innej płaszczyźnie, w innym wymiarze. Nie jest to zadanie łatwe, ale z pewnością możliwe do wykonania.

„Zdaje się, że wszystko (...) już zostało rozstrzygnięte, że (...) wszystko, co zdołałby o tym powiedzieć cały dzisiejszy świat myślący, zostało już dawno powiedziane. (...) Wydawałoby się, że jeśli wszyscy to samo wiedzą, to samo czują i tego samego nie chcą, tedy nie może być miejsca, choćby tak małego, by się na nim utrzymała bodaj iskierka. Tymczasem znajduje się go tyle, że może wybuchnąć pożar, który obejmie pół świata”⁶. Dotychczasowe realia kulturowe nowemu człowieczeństwu już nie wystarczały, nie były w stanie go udźwignąć. Z tego względu chciano je albo po prostu odrzucić, albo ujarzmić, albo zniszczyć w wyniku wielkiego „pożaru”.

Różnorodność propozycji zachowań wobec zastanych znaczeń szła w parze z gotowością do obdarzenia sensem „źle obecnych”, niedostatecznie wyeksponowanych, niebędących przedmiotem pogłębionych analiz „częstek” w potoku ludzkich doświadczeń. „Doprawdy, czy ma to jakąś wartość, że tyle świetnych mózgów wprzęgło się w dalekie sprawy ważenia i pomiarów gwiazd, ruchu elektronów, kształtowania się plazmy, że tak głęboko zapuszczono sondę w oceany, aby rozpoznać warunki życia ryb głębinowych, i tak gorliwie orze się ziemię, by w jej warstwach odczytać losy skał i odnaleźć ślad zaginionego człowieka – czy ma to jakiegokolwiek znaczenie wobec nieposkromionej, niewymierzonej, niezbadanej natury ludzkiej”⁷. Przed 1914 rokiem siłą warunkującą nieustanne poszukiwanie pełni człowieczeństwa, wspierającą dążenie do optimum doznania egzystencjalnego była energia napędzająca trwanie i rozwój cywilizacji europejskiej. Doświadczenie I wojny światowej uczyniło tę energię siłą destrukcyjną, *ex definitione* wrogą jednostce ludzkiej i człowieczeństwu. Istnienie przestało być zapowiedzią „lepszego” losu, „ocieplenia” świata. Ten ostatni odsłonił – w swoich wielorakich wymiarach – obojętną obcość, brutalność. W efekcie „nasz wzrok ogarnął dalekie obszary (...) nędzy ludzkiej, na kształt (...) odurzającej nieskończoności, która się przegląda w dwóch przeciwległych zwierciadłach”. Nie przemówił zadowolony z życia, spełniony na wielu płaszczyznach

⁶ Tamże, s. 107.

⁷ Tamże, s. 108.

swojej aktywności Europejczyk, lecz „bezimienny i skazany na milczenie człowiek z okopów, [człowiek, który] odnalazł całą swą nędzę i całą wielkość swojego beużytecznego bohaterstwa”⁸.

Miejsce osób zakorzenionych w określonej tradycji kulturowej, spędzających czas „w spokojnych domach, przy ciepłym piecu i pełnej misie”, zajęli ci, którzy przypominali „człowieka pierwotnego, zmaltretowane zwierzę ludzkie, odwrócone tyłem do całej kultury, zaprzątnięte elementarnymi sprawami jedzenia, trawienia, spoczynku, popędu płciowego w tych wszystkich momentach, które (...) pozostają wolne od zabijania”⁹. W tej sytuacji najistotniejsze jest to, by nie rezygnując z analiz antykonformistycznych doświadczeń, będących jednym z następstw konfliktu z lat 1914–1918, wejść z powrotem na drogę nadziei, wiary w lepsze jutro, w ład i harmonię świata oraz możliwości twórcze jednostki ludzkiej. „Nie wolno człowiekowi zamknąć swego horyzontu obrazem wiekiustego chaosu. Musimy wierzyć, że przed nami są wielkie i osiągalne ideały i że ludzkość powoli (...) w (...) przyszłości spełni marzenia swych momentów mądrości”¹⁰.

Stan umysłów zwykłych ludzi, którzy usiłowali – często bezskutecznie – wyrazić istotę wielkiego *novum* w zakresie doświadczeń natury egzystencjalno-kulturowej, na różne sposoby próbowali określać twórcy, ludzie pióra: filozofowie, poeci, pisarze, artyści. „Są (...) miliony tych, co milczą, bo swym powolnym słowem nie mogą doścignąć (...) wartkich i niezrozumiałych wypadków”¹¹, m.in. tego, iż tradycyjne obyczaje, utrwalone sposoby myślenia i oceniania rzeczy tracą swoje uzasadnienia, a wypracowane struktury i więzi – legitymizację. Osoby, które dzięki przygotowaniu warsztatowemu i posiadanemu talentowi sprawniej od owych „milionów” posługują się słowem, zarówno mówionym, jak i pisanym, powinny podjąć trud „wyprowadzenia z niekształtnej miazgi poszczególnych faktów, z mnóstwa [indywidualnych ludzkich] doświadczeń wyprowadzić wizję całkowitą i wyraźną. Byłoby haniebną szkodą dla ludzkości, gdyby (...) te rzeczy przemilczały, gdyby im pozwoliły zakrzepnąć”¹².

2. Poszukiwania i fascynacje twórców awangardowych

Czy twórcom doby dwudziestolecia międzywojennego udało się trafnie i precyzyjnie uchwycić „inność” człowieka, która pojawiła się – jako nowa jakość – jeszcze w czasie I wojny światowej? Wiele wskazuje na to, że tak. Zaczęli oni szukać

⁸ Tamże, s. 109.

⁹ Tamże, s. 109–110.

¹⁰ Tamże, s. 111.

¹¹ Tamże, s. 110.

¹² Tamże, s. 112. Zob. także E.M. Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*, tłum. S. Napierski, Warszawa 1996.

dróg do prawdziwych ludzkich doznań, zarówno „głębszych”, jak i „płodniejszych” od historycznie wytworzonych norm postępowania, wzorców zachowań. Pragnęli przyjąć rolę wyrazicieli i – w mniejszym lub większym stopniu – nosicieli tych stanów duchowych, na które nie wywierają wpływu przymusy kulturowe, różnorakie konwencjonalne powinności i reguły; stanów, które prowadzą „w głąb”, ku biologicznym fundamentom istnienia człowieka i są znakiem krytycyzmu bądź dystansu wobec sztafażu współtworzącego dziedzictwo przeszłości. Nad tę ostatnią przedkładali terażniejszość, postrzeganą jako swoiste kryterium prawdy, umożliwiające zdemaskowanie każdego martwego przekazu kulturowego z minionych czasów. Z drugiej strony, trzeba pamiętać o tym, iż nie zawsze chodziło im o przekreślenie historii jako takiej. Postulowali oni raczej – i starali się ów postulat realizować w praktyce – skupienie uwagi na doznaniu „tu i teraz”, uchwycenie specyfiki określonej chwili, chwili „czystej”, nieujętej w karby temporalności¹³. Czas terażniejszy, zawieszając pamięć, stwarza klimat sprzyjający prześwietleniu ludzkiej duszy w określonym momencie czy też takiej transformacji konkretnego doświadczenia historycznego, by przybrało ono formę swoistej zbiorowej emocji¹⁴.

Kontestując kulturowy wzór człowieczeństwa wypracowany w przeszłości, twórcy międzywojenni, zwłaszcza ci, którzy współtworzyli nowatorskie, awangardowe ruchy o charakterze literackim¹⁵, wskazywali na konieczność odwoływania się do naturalnych, pierwotnych źródeł energii życiowej. Ujawnienie, a następnie wyeksponowanie biologicznej prawdy o naszej egzystencji oznacza – w ich przekonaniu – zgodę na swego rodzaju zatracenie się człowieka jako suwerennego podmiotu. Jednostka ludzka przestanie pracować nad swoją podmiotowością, petryfikować będące jej udziałem treści życiowe i przekształcać je w konwenanse w imię pragnienia pełni życia, bezświadomej euforii i intensywnych doznań. Uwolni się od różnorakich powinności, wznosząc się na inny poziom egzystencji duchowej, naznaczony potrzebą zbliżenia się zarówno wszystkich ludzi, jak i wszelkich przejawów życia. Dusza rodzaju ludzkiego da o sobie znać swoistym splątaniem intencji i emocji, wyładowa-

¹³ Por. G. Poulet, *Metamorfozy czasu*, Warszawa 1977.

¹⁴ Zob. na gruncie europejskim m.in. M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1–7, 1913, 1919–1927, a na polskim chociażby J. Lechoń, *Poezje*, oprac. R. Loth, Wrocław 1990, s. 16–21. Interesującą na temat powieści Marcela Prousta zob. M. Butor, *Powieść jako poszukiwanie*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 208–274; T. Boy-Zeleński, *Wstęp*, w: M. Proust, *W stronę Swanna*, Warszawa 1956, s. 5–20. Warto dodać, że Tadeusz Boy-Zeleński przetłumaczył w latach 1937–1939 z języka francuskiego na polski pięć z siedmiu tomów *W poszukiwaniu straconego czasu* (t. 1: *W stronę Swanna*, t. 2: *W cieniu zakwitających dziewcząt*, t. 3: *Strona Guermantesa*, t. 4: *Sodoma i Gomora*, t. 5: *Uwięziona*).

¹⁵ Za swoisty prawzór programów tych ruchów uznać można *Mamfest futurystyczny* Filippa Tommasa Marinettiego z 1909 roku. Zob. *Artyści o sztuce*, oprac. E. Grabska, H. Morawska, Warszawa 1963.

niem się nieokiełznanej energii na płaszczyźnie życia codziennego, w sferze uczuć, na niwie artystycznej, w polityce¹⁶.

Wszystko zostaje sprowadzone do poziomu przeciętności. Nie może, zdaniem twórców-nowatorów, być mowy o podziale ludzi na geniuszy i zwykłych zjadaczy chleba. Nosicielem nowych ideałów jest człowiek z tłumu: urzędnik, robotnik, przechodzień, osoba z poczekalni dworcowej... Nie ma on budzić współczucia, litości, lecz podziw, zachwyt, a także – przynajmniej od czasu do czasu – obawę, lęk. To właśnie w nim i w jego środowisku znajduje się źródło życia. Na ulicy, na dworcu, w sklepie, w zakładzie pracy należy szukać prawdy i piękna¹⁷. Tylko tam jest w stanie odrodzić się nowa sztuka, sztuka, która w niczym nie będzie przypominała tego, co kostnieje i wyrodnieje w salonach i muzeach, a przez niektórych określana jest mianem tzw. sztuki wysokiej. Tę ostatnią, wywiedzioną – w przesławieniu awangardystów – z doznania indywidualności, dążącą do dyskredytacji prawa permanentnego wyładowywania się energii, przeciwstawiano sztuce będącej sojusznikiem energii obecnej w ruchu materii i w żywym, pulsującym ludzkim tłumie.

Nowa sztuka nie będzie tworzona z myślą o gronie wybranych, obdarzonych umiejętnością wnikania w świat ducha. Autorzy dzieł z jej zakresu, nieokreślający siebie samych mianem „powołanych”, niepodtrzymujący charakterystycznej dla minionych czasów mitologii artysty-kapłana, wtajemniczonego w sekrety wyrafinowanego piękna, przenikającego istotę wartości „wysokich”, dadzą się poznać jako zwolennicy deprecjacji wszelkiego rodzaju niepowtarzalności, ambasadory swoistej syntezy emocji, pragnień i potrzeb uwznioślających z degradującymi, a także „prawa” wielkiej liczby i postrzegania rzeczywistości przez pryzmat „wymiaru masowego”¹⁸. Europejskim twórcom awangardowym nie chodziło o to, by powstał kolejny projekt z zakresu sztuki, a nowi artyści otrzymali swoją szansę, podobnie jak niegdyś artystycznie zorientowani reprezentanci starszych generacji. Ciągłość historii sztuki miała zostać radykalnie przerwana; w obrębie nowego świata, który zamierzano zbudować, nie było miejsca na sztukę inną niż awangardowa. W „pałacu sztuki” nie mogła w żadnym wypadku znajdować się „komnata”

¹⁶ Na temat przejawów takiego postrzegania rzeczywistości zob. m.in. A. Słonimski, *Poezje zebrane*, Warszawa 1964; J. Tuwim, *Dzieła*, Warszawa 1955; J. Kaden-Bandrowski, *Generał Barcz*, oprac. M. Sprusiński, Wrocław 1975; A. Kowalczykowa, *Liryki Słonimskiego 1918–1935*, Warszawa 1967; J. Stradecki, *W kręgu Skamandra*, Warszawa 1977; J. Sawicka, *Julian Tuwim*, Warszawa 1986; W. Wójcik, *Nadzieje i złudzenia. Legenda Piłsudskiego w polskiej literaturze międzywojennej*, Katowice 1978; M. Sprusiński, *Juliusz Kaden Bandrowski. Życie i twórczość*, Kraków 1971.

¹⁷ Por. uwagi na temat popularnego w XIX wieku gatunku zwanego szkicem fizjologicznym: P. Koprowski, *W kręgu romantyzmu. Kształtowanie się struktur światopoglądowych Iwana Turgeniewa*, Gdańsk 2008, s. 190–196.

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. S. Jaworski, *Awangarda*, Warszawa 1992; Z. Leśnodorski, *Wspomnienia i zapiski*, Kraków 1959; A. Ważyk, *Dziwna historia awangardy*, Warszawa 1976; J. Sławiński, *Koncepcja języka poetyckiego Awangardy Krakowskiej*, Wrocław 1965.

starej sztuki, której cechami charakterystycznymi są: „bezpłciowość; niemoc zapłodnienia (...) tłumów; spokojny, paseistyczny samogwałt w cieniu melancholijnych pracowni”¹⁹. W imię walki o nową wrażliwość artystyczną, wychodzącą naprzeciw potrzebom człowieka czasów powojennych, konieczne jest odcięcie się od dotychczas obowiązujących kodeksów estetycznych, wzorów i norm. „Nie wolno (...) nikomu tworzyć i konstruować tak, jak to czyniło się już kiedyś przed nim. (...) Sztuka – czytamy w *Manifeście w sprawie poezji futurystycznej* Brunona Jasińskiego – jest tworzeniem rzeczy nowych. Artysta, który nie tworzy rzeczy nowych i niebywałych, a przeżuwa jedynie to, co było przed nim zrobione, po paręset razy – nie jest artystą”. Każdy twórca powinien pamiętać o konsekwencjach tego, iż odbiorcą jego dzieł są masy, prości, zwykli ludzie „z tłumy”. „Człowiek współczesny zajęty jest przez 8 godzin pracą fachową. Pozostałe 4 godziny ma na jedzenie, załatwianie interesów życiowych, sport, rozrywki, utrzymywanie stosunków towarzyskich, miłość i sztukę. Na samą sztukę przypada u przeciętnego człowieka współczesnego od 5 do 15 minut dziennie. Dlatego sztukę otrzymywać musi w specjalnie spreparowanych przez artystów kapsułkach, zawczasu oczyszczoną z wszelkich zbyteczności i podaną mu w formie zupełnie gotowej, syntetycznej”²⁰. Przywiązujący wagę do tych ostatnich czynników procesu twórczego artyści powinni zrezygnować m.in. z pytań o Boga, o transcendentne źródła człowieczeństwa, o odwieczne, „przekłete” problemy natury filozoficznej. „Sztuka nasza nie jest (...) wyrazem naszych dążeń ku zaświatom Boga (religia), ani roztrząsaniem odwiecznych problemów (filozofia)”²¹. Powinna ona przede wszystkim wypowiadać się w kwestiach, które najbardziej frapują tłum. Składają się na nie sensory: biologiczny, moralno-egzystencjalny, estetyczny, polityczny, a ich światopoglądowym fundamentem jest swoisty naturalizm. „Pochwalamy życie, które jest wiecznym mozolnym zmienianiem się – ruch, motłoch, kanalizację i Miasto. (...) Romantyczny smęt róż i słowików dawno przestał już na nas działać. Egzaltuje nas tłum, pojęty jako gigantyczna fala obracającej się turbiny”²². Artyści awangardowi byli przeświadczeni o tym, iż stojącym przed nimi zadaniem jest – najogólniej rzecz ujmując – nadawanie sensu „wyładowaniom” energii życia. Ta ostatnia, mimo iż nierzadko jawi się jako zjawisko pozbawione racjonalnej motywacji, może – i powinna – stać się przedmiotem analiz, dociekań, refleksji. Poświęcenie się tej problematyce znaczna część twórców międzywojennych utożsamiała ze swego rodzaju „walką (...) o wytworzenie dnia jutrzejszego”, czyli kształtowanie nowych postaw, nowych dyspozycji, jakości człowieczeń-

¹⁹ A. Lam, *Polska awangarda poetycka. Programy lat 1917–1923*, Kraków 1976, s. 215.

²⁰ Tamże, s. 216.

²¹ Tamże, s. 217.

²² Tamże, s. 217–218.

stwa. Podkreślali oni, że pragną być „uczciwymi i świadomymi pracownikami”²³, pełnymi twórczej pasji i zaangażowania, dyskredytującymi wszelkie przejawy lenistwa i konformizmu. „Odrywamy od organizmu życia przyczepionych do niego jak pijawki zarozumiałych pasożytów, nazywających siebie poetami, karmiących się cudzą pracą i nieprodukujących w zamian nic. [Powinni oni zostać] pociągnięci (...) do odpowiedzialności przed społeczeństwem”²⁴.

Idee twórców nowej sztuki ujawniają, jak się wydaje, raczej ducha dwudziestolecia międzywojennego, aniżeli wynikają z rozpoznania, jakkolwiek rozumianej, prawdy. Dodać trzeba jednak, iż za widoczną fascynacją określonymi rozwiązaniami czy też projektami zawsze krył się w przypadku tego środowiska jakiś powód, jakieś racje, których nie można stracić z pola widzenia, gdy próbuje się przedstawić społeczno-kulturowe oblicze omawianej epoki. Zgodzić się można z opinią, że „powodzenie pewnych idei (...) objawia nam sytuację duchową i egzystencjalną wszystkich tych, dla których owe idee (...) stanowią coś w rodzaju soteriologii”²⁵. Popularność określonych idei świadczy jednak również o pragnieniu „naznaczenia” nimi świata, włączenia ich w jego krwiobieg. W zależności od tego, w jakim stopniu i zakresie uda się ów zamiar zrealizować, będziemy mieli do czynienia albo ze stanem względnej równowagi między różnymi elementami konstytuującymi wspomniane idee, albo z dominacją jednych, a nieobecnością innych treści. W żadnym wypadku nie zostaniemy jednakże pozbawieni możliwości dokonania wyboru, co z określonych względów nam odpowiada. Sytuacja ta jest pozytywnym następstwem przenikania dorobku twórczego (lub jego fragmentów) elit do sfer życia osób „z tłumu”. Twórcy międzywojenni zarysowali przed tymi ostatnimi i – co jest oczywiste – przed sobą różnorodność wyborów, obleczonej w merytoryczny kształt idei: opcje polityczne albo utopie o charakterze społecznym; wejście w stan zbiorowej ekstazy, poddanie się euforii wyzwolenia od „realności”, a może doświadczenia wynikające z przekonania o nadchodzącej katastrofie cywilizacji europejskiej. Uczynili tak, wychodząc z założenia, że Europa po Wielkiej Wojnie znajduje się w swoistym chaosie „stawania się”, nie wie jeszcze, jaką drogę wybierze i – w efekcie – wszystko może się zdarzyć. „Jeszcze – podkreślali polscy twórcy z kręgu »Skamandra« – świat (...) nie wyrzwał spod ziemi, jeszcze kształty jego są domniemaniem, ale drżenie, jakie wszyscy czujemy pod stopami, świadczy, iż wstaje już i podnosi się, a znaki mówią, że strumień krwi przepływającej przez miliony jego serc płynie także i przez nasze. Dlatego nie możemy nienawidzić świata, droga nam jest ziemia i nie chcemy się jej zapierać, bo musielibyśmy zaprzeć się siebie. Nazbyt silnie

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ Tamże, s. 218. Por. krytyczne uwagi o twórcach awangardowych: I. Fik, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Chruszczyński, Warszawa 1961, s. 126–135.

²⁵ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Kraków 1992, s. 9.

związaniśmy z jej okrwawionym globem²⁶. W związku z tym chcą wywierać – choćby w minimalnym zakresie – wpływ na kształt powojennego kontynentu europejskiego. „Chcemy w dziele naszym zawrzeć (...) naszą miłość, chcemy śpiewać nowy świat i uczyć go pieśni o sobie²⁷. Twórcy awangardowi wskazywali, że ich działalność nie ma nic wspólnego z indoktrynacją, z nawracaniem Europejczyków na jedynie prawdziwą „wiarę”, światopogląd, sposób bycia. „Nie kusi nas kaznodziejstwo, nie pragniemy nikogo nawracać, ale chcemy zdobywać, porywać, zapalać serca ludzi, chcemy być (...) tymi (...) istotami, co na migotliwej powierzchni życia znajdują największe głębie, (...) widzą objawienie (...) prawd, [i] wielką, (...) niepomniejszoną twarz świata²⁸”.

3. Awangardystów wizja człowieczeństwa i próby jej „przewycięzenia”

Preferowana przez twórców awangardowych międzywojnia wizja człowieczeństwa – jako określonego kwantum energii – mogła, jak się wydaje, generować nie tylko pozytywne, lecz również negatywne jakości. Z jednej strony kusiła przeświadczeniem o bogactwie, różnorodności i wielowymiarowości doznań, odczuć jednostki ludzkiej, z drugiej zaś – za sprawą tego samego przeświadczenia – niejako zachęcała do rozmywania wewnętrznej spójności człowieka, do jego depersonalizacji. Człowiek zdobywał – w efekcie konstatacji zmienności natury i jego samego, a następnie zanurzenia się w owym „potoku” – nowe doświadczenia na polu egzystencji, tracąc jednak poczucie siebie jako instancji moralnej. Okazało się, że zaczął tracić umiejętność rozpoznawania sensów swoich zachowań, przestawał wierzyć w możliwość udanego samospelnienia, samorealizacji, zbudowania własnego losu. Sukcesywnie zacierały się granice jego podmiotowości i – w konsekwencji – znikała granica oddzielająca to, co przyjęte i przyswojone, od tego, co zostało wypracowane samodzielnie wysiłkiem. Niezmiernie trudne – jeśli w ogóle możliwe – stało się w tej sytuacji dokonywanie wyborów o charakterze światopoglądowym. Nie wystarczyło tylko powołać się na określony autorytet – a na to w zasadzie jedynie jednostkę ludzką było stać – by odzyskać podmiotowość. Tę ostatnią mamy wówczas, kiedy istnieje w nas żywa intuicja moralna, na której straży stoi podmiotowe „ja”.

Znaczna część twórców doby dwudziestolecia międzywojennego podjęła próbę odnalezienia podstaw człowieczeństwa w sferach, które znajdowały się poza kulturowym wyposażeniem osoby ludzkiej. Zanurzenie tej ostatniej w barwnym trwaniu świata, w pozaintelektualnym wymiarze istnienia zaowocowało jej swoistym rozstrojeniem, moralnym paralizem i nadmierną

²⁶ Cyt. za: J. Zacharska, *Skamander*, Warszawa 1977, s. 104–105.

²⁷ Cyt. za: tamże, s. 107.

²⁸ Cyt. za: tamże, s. 108. Por. K. Irzykowski, *Pisma*, red. A. Lam, Kraków 1976, s. 16–26.

„lekkością” w odniesieniu do odpowiedzialności za własne zachowania. Utrata przez nią wiary w zdolność do określenia swoich powinności, stające się jej udziałem przekonanie, że sfera duchowa wymknęła się ocenom i rozpoznaniom, a wybory wewnętrzne to tylko relikwiny przeszłości, świadczą nie tylko o kierunku indywidualnej reorientacji ideowej. Są również zapowiedzią kryzysu kultury. Staje się on bowiem widoczny wówczas, kiedy określone ludzkie zbiorowości wyrzekają się tego, co nadaje sens ich życiu i strzeże prawomocności wytworzonej przez nie więzi. Zaczyna przybierać konkretny kształt, jeśli ludzie dochodzą do przekonania, iż są rzeczy o wiele bardziej frapujące niż troska o świat i jego naprawę. Świat zaczyna zmierzać ku katastrofie od chwili, kiedy jego mieszkańcy przestają darzyć go miłością, kiedy nie są w stanie wykrzesać z siebie isierki odpowiedzialności za „tu i teraz”²⁹.

Czy twórcy międzywojenni, zwłaszcza awangardowi, podjęli próbę sprostania tak zarysowującej się wizji człowieczeństwa, człowieczeństwa niezakorzenionego w tradycji, zamkniętego w kręgu konieczności biologiczno-witalistycznych? Wiele wskazuje na to, że tak. Świadczy o tym chociażby ewolucja myśli niektórych spośród nich. W kontekście interesującej mnie problematyki wspomnieć można m.in. o twórczości Jerzego Lieberta (1904–1931). Początkowo autor *Dru-giej ojczyzny* dawał wyraz swoim panteistycznym upodobaniom, gloryfikował egzystencję pozbawioną pierwiastków intelektualnych, nawoływał do uwolnienia się od stanów zrodzonych na podłożu rozumu: smutku, zniechęcenia, goryczy, wątpienia. Później nastąpiło przesunięcie akcentów: pojawiły się pytania o wypełnienie przestrzeni wnętrza jednostki ludzkiej określonymi treściami, o sposób intensyfikacji doznań człowieka „wewnętrznego”. Metaforyka świata natury, kosmosu zaczęła ustępować miejsca wartościom „wyższym”, m.in. takim jak miłość, powołanie, transcendencja. W świecie idei Lieberta sukcesywnie rosła w siłę potrzeba wyodrębnienia z *universum* wszechświata osoby ludzkiej jako specyficznego, obudowanego wartościami istnienia. Procesowi temu towarzyszyła symbolika związana ze sferą *sacrum*. Symbolika ta – wespół z „czytelną” warstwą treściową – nadawała rozważaniom twórcy odcień religijny. Ponadto niezmiernie istotne jest to, iż sensory religijne zaczęły odgrywać rolę swoistego centrum, wokół którego zaczęło konstytuować się człowieczeństwo jako zjawisko podmiotowe. Poszukiwanie Boga w świecie, w którym wiara jest nieustannie zagrożona, oznaczało wyjście z „potoku” doznań energetycznych, zerwanie z witalistycznymi fascynacjami. Egzystencja człowieka przestała być nieujarzmioną pokusą uczestnictwa „we wszystkim”. Nabrała pewnych sensów, ożyła. Jako zwarta jakość mogła stanąć do swoistej konfrontacji z otoczeniem. Jednostka ludzka, mająca tak pożądaną

²⁹ Por. S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999; tenże, *W Janusowym widnokręgu*, w: *Humanistyka przełomu wieków*, red. J. Koziński, Warszawa 1999, s. 287–308.

zakorzenie w tym, co nie jest jedynie irracjonalnym „potokiem” energetycznych przesileń i przemieszczeń, odzyskała – w wizji Lieberta – podmiotowość, zdolność dokonywania suwerennych wyborów oraz umiejętność brania odpowiedzialności za siebie i świat³⁰.

Religijne wątki myśli Lieberta, wyodrębnione przezeń z własnych przemyśleń w latach 20. XX wieku, można usytuować w kontekście wspomnianego kryzysu kultury. Wybór *sacrum*, a nie rozmytego, zorientowanego witalistycznie *profanum* uzyskuje wówczas formę decyzji o charakterze intelektualnym. Postawienie na tę rzeczywistość, zogniskowanie wokół niej całej egzystencji może, jak się wydaje, zostać odczytane jako skuteczna metoda podmiotowego „zabezpieczenia się” przed zwątpieniem w doniosłość sfery wartości „wysokich”, przed kryzysem kulturowym. Wartości religijne stały się w tym przypadku przestrzenią nobilitacji „prawdziwego” człowieczeństwa.

W podobnej perspektywie mogą być również postrzegane rozważania Bolesława Micińskiego (1911–1943) i Ludwika Frydego (1912–1942) z lat 30. XX wieku. Młodzi myśliciele i krytycy literaccy podkreślali, iż jednostka ludzka, żyjąca w określonych czasach historycznych i zarazem zanurzona w żywiole istnienia, nie tylko może, ale wręcz powinna poznać źródła wartości „wysokich”. Jawią się one jako skrawek twardego ładu otoczony zewsząd przez ocean zmienności, niestałości, tymczasowości. Hołdująca im osoba będzie suwerennym podmiotem, a nie – jak w przypadku preferowania innych wariantów egzystencji – jedynie „wiązką doznań”, ośrodkiem, w którym kumulują się „ściągane” z wielu sfer wrażenia i odczucia, czy też nosicielką narzuconych jej przez otoczenie ról społecznych. Problemy związane ze specyfiką i uwarunkowaniami ludzkiego istnienia znalazły się w centrum zainteresowań Micińskiego i Frydego. Obydwaj twórcy wskazywali na wielką wagę i znaczenie autokreacji w rozumieniu moralnym, na obowiązek kształtowania przez człowieka osobowości. „Jak detektyw poszukuje zbrodniarza, badając popiół tytoniowy, tak [oni] doszukiwali się przede wszystkim »osobowości« w konwencji literackiej”³¹. Stali na stanowisku, że na temat dzieł literackich, wykreowanych przez autorów postaci oraz zaprezentowanych idei wypowiadać się powinni przede wszystkim ci, którzy nie mają rozbitej, zdeorganizowanej osobowości i zawsze są w stanie przeprowadzić – w odniesieniu do swojego postępowania – swoisty rachunek sumienia. Jako krytykom przyświecała im odpowiedzialność za wydawane opinie. Była ona – przynajmniej w jakimś stopniu – konsekwencją tego, że ich poglądy na temat literatury pięknej były poglądami na siebie samych i odwrotnie: sądy o własnym „ja” Miciński i Fryde odnosili również do osób ze świata artystycznej fikcji. Charakterystyczny jest pod tym

³⁰ J. Liebert, *Pisma zebrane. Poezja – proza – listy*, oprac. S. Frankiewicz, t. 1–2, Warszawa 1977.

³¹ W.P. Szymański, *Moje dwudziestolecie 1918–1939*, Kraków 1998, s. 570.

względem m.in. list Micińskiego do Jarosława Iwaszkiewicza (1894–1980) z maja 1938 roku, w którym czytamy: „»Ciągle jeszcze mówię o sobie« i dlatego tak trudno pisać do Ciebie. Nie umiem mówić o niczym innym. (...) Ostatecznie wszystko poznajemy poprzez modyfikację naszych własnych aktów psychicznych”³².

Swego rodzaju zstąpieniem do świata podświadomości człowieka, analizą wnętrza jego duszy, ale w oglądach i w „prześwicie” doświadczeń wielkich bohaterów literatury europejskiej (m.in. Odyseusza, Robinsona Kruzoa, Pana Pickwicka) są *Podróże do piekieł* Micińskiego. W zbiorze szkiców znalazły odzwierciedlenie problemy i dylematy natury filozoficznej, takie jak: specyfika ludzkiego poznania, człowieczeństwo wobec dobra i zła, los jednostki a wiedza o wartościach, uwarunkowania i determinanty dokonywanych przez człowieka wyborów. Myśliciel preferował, jak można sądzić, człowieczeństwo „aktywne”, podmiotowe, odważnie przekraczające granice determinizmu, gotowe do konfrontacji z przeciwnościami losu, z godnością przyjmujące „konieczności” kosmiczne i egzystencjalne: wpływ czasu i przemijanie, kruchość cielesną, śmierć. Tak pojmowane człowieczeństwo wzmacniają dodatkowo niezmienną idee, nieulegające wpływom i oddziaływaniom niepewności, lęku, rozpacz. Można je odnaleźć w świecie literatury, dlatego świat ów warto i trzeba poznać. W rzeczywistości literackiej nie znajdziemy jednak, zdaniem Micińskiego, przeciwwagi dla zagrożeń, jakie niesie realne „tu i teraz” i... proces „rozszyfrowywania” samych siebie. W takiej sytuacji możemy z jednej strony liczyć na Bożą pomoc, wsparcie, i z pewnością się nie zawiedzimy, z drugiej zaś próbować, nie zawieszając transcendencji, uznać się za instancję moralną i z niej wywieść wartości łagodzące swoisty ból istnienia. Wydaje się, że takie postawienie problemu autor *Podróży do piekieł* uważał za rozwiązanie optymalne, dopuszczające możliwość dokonania przez jednostkę ludzką wewnętrznego wyboru, możliwość świadomego kierowania nim. Byłby to jednak specyficzny wybór, gdyż w trakcie podejmowania tego aktu nie wyszlibyśmy poza określony krąg, a opowiedzenie się za jedną opcją nie oznaczałoby odrzucenia czy też zdyskredytowania drugiej. Wiele wskazuje na to, że rysujący się dylemat może zostać rozwiązany, jeśli – analizując myśl Micińskiego – uwzględnimy filozofię religii Immanuela Kanta (1724–1804). Polski myśliciel był urzeczony nie tylko ideami królewieckiego filozofa, ale robiło na nim również wrażenie uporządkowane, pedantyczne życie codzienne autora *Religii w obrębie samego rozumu*³³. Miciński podzielał jego przeświadczenie, iż moralność jest w istocie czymś wyższym, niż mogłoby się w pierwszej chwili wydawać, i z tego względu należy postrzegać ją w kategoriach religii. Wyniesienie moralności do poziomu religijnego nie

³² B. Miciński, *Pisma*, Kraków 1970, s. 422.

³³ O fascynacji Bolesława Micińskiego Immanuelem Kantem wiedzieli doskonale jemu współcześni. Zob. Z. Zarębianka, *Jarosław Iwaszkiewicz z tomu „Lato 1932”*, „Topos” 2008, nr 6, s. 93–96.

dokonało się u Kanta pod wpływem ducha epoki oświecenia, która wierzyła w postęp ludzkości: moralny, cywilizacyjny, naukowy, lansowała tezę o dobru tkwiącym w naturze człowieka, w której objaśniano rzeczywistość z pominięciem odziedziczonej tradycji i objawienia Bożego, przyzwalano na ontologiczną i egzystencjalną degradację idei Boga³⁴, lecz było następstwem spojrzenia na jednostkę ludzką poprzez pryzmat tkwiącego w niej zła. Filozof skonstatował obecność w człowieku zarówno dobrego, jak i złego pierwiastka oraz ich walkę o panowanie nad nim. Zło jest – w jego przekonaniu – ściśle związane z naturalną predyspozycją istoty ludzkiej do kierowania się własnym szczęściem. Sama ta skłonność nie jest czymś złym, ale kierowanie się nią przy podejmowaniu decyzji o wyborze opcji moralnej – już tak. Nie można podważyć tego, że człowiek jest z natury przede wszystkim egoistą. Z drugiej jednak strony, musimy – jeśli nie chcemy traktować moralności w kategoriach fikcji – zdawać sobie sprawę z tego, iż wymaga się od niego postawy rozbieżnej z jego pierwotnym potencjałem. Mimo to jednostka ludzka jest zdolna do postępowania moralnego, a więc bezinteresownego, wynikającego z czystego szacunku dla rządzącego tą sferą prawa. „Obiektywna” moralność, oparta na określonej maksymie, nie tylko jest możliwa. Jawi się również jako „rzecz” napawająca optymizmem i zarazem zdziwieniem, bo jak tu się nie dziwić – pyta Kant – skoro drzewo (tj. człowiek) jest złe, a rodzi dobre owoce³⁵.

Autor *Podróży do piekieł* zadawał pytania o isticie kantowskiej proveniencji: dlaczego bardziej pociąga człowieka zło, ciemność, chaos niż sfera ładu, harmonii, jasności? Dlaczego dobro postrzegane jest przez niektórych jako kamuflaż ukrywający różnego rodzaju zagrożenia? Jak wyprowadzić maksymę etyczną z człowieczeństwa, które frapuje piekło duszy? Mimo iż Miciński zadał tak dramatyczne, koncentrujące się wokół zła pytania, nie oznacza to, że odgrywają one najistotniejszą rolę w całym systemie myślowym młodego krytyka. Chciał on raczej, podobnie jak wcześniej uczynił to filozof z Królewca, zwrócić w ten sposób uwagę na zagadnienie nadrzędne – nadrzędne, zwłaszcza kiedy pozna się i da się zaurczyć całą jego głębią. Zagadnienie to można ująć w pytaniu: „skąd dobro?”. Miciński znajdował się, jak się wydaje, pod urokiem kantowskiej idei rozumu transcendentnego. Z pewnością podpisałby się pod wypowiedzią autora *Religii w obrębie samego rozumu*, pełnego podziwu dla samego faktu istnienia moralnego prawa: „Jest jednak coś takiego w naszej duszy, co dostrzeżone

³⁴ C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995; U. Im Hof, *Europa oświecenia*, Warszawa 1995; N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa 2001; P. Koprowski, *Religia... ale jaka? Kryzys świadomości Europejczyków w XVIII wieku*, w: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, red. J. Wiśniewski, Olsztyn 2008, s. 219–230.

³⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 68.

w należyty sposób nie przestaje być przedmiotem najwyższego podziwu, a podziw jest przy tym uzasadniony i duchowo podniosły: jest to obecna w nas źródłowa moralna predyspozycja w ogóle. – Co takiego jest w nas (można spytać samego siebie), dzięki czemu my – istoty stale związane z naturą wielorakimi potrzebami – zostaliśmy zarazem w (znajdującej się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeśli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu, które przecież mogłoby nasze życie uczynić bardziej pociągającym? (...) Ciężar tego pytania musi odczuwać najgłębiej każdy, najprostszy nawet człowiek³⁶. Prawo moralne nie jest – wedle Kanta – częścią praw natury, a jego obowiązywanie nie jest tak samo konieczne i naturalne, jak oczywiste i niezbędne są prawa fizyki. Posiadając wielką wartość dla życia człowieka jako jednostki i członka zbiorowości, wskazuje ono na swoje boskie pochodzenie. Zanim naukę o prawie moralnym mógł poznać czysty rozum praktyczny, objawiła się ona ludzkości w formie ponadnaturalnej, w postaci religii. Wiedza z tego zakresu została przedstawiona jako „niebiańska”, przychodząca z nieba, a rozpropagowana przez Jezusa z Nazaretu. Pojawienie się tego ostatniego wiązało się z ukazaniem człowieczeństwa w jego świętości, ale również w wymiarze praktycznym. Najważniejszym spośród wszystkich cudów „rozgrywających się” w kręgu religii chrześcijańskiej jest ten, który mówi o wyjątkowości, niepowtarzalności, fenomenie samej moralności jako takiej. Chrześcijaństwo można – w przeświadczeniu Kanta – uznać za naukę o świętości moralnego prawa i zarazem za specyficzny wyraz świadomości niezwykłości tego faktu.

W kontekście powyższych rozważań zarysowany przez Micińskiego wybór rodzaju oparcia czy też typu „twierdzy”, do której można się schronić w potrzebie, świadczy, jak się wydaje, z jednej strony o zamiarze dowartościowania religii, jej uprawomocnienia w laicyzującej się umysłowości europejskiej okresu międzywojennego, z drugiej zaś o chęci uniknięcia posądzeń o deprecjację ludzkiej podmiotowości. Autor *Podróży do piekieł* z filozofii religii Kanta wyniósł przeświadczenie, że ustanawiając swoiste granice dla tej ostatniej, stworzyć można zarazem przestrzeń dla wiary. Człowiek, nawet jeśli jest niezależnym twórcą, wybierającym optymalne dla siebie rozwiązania, nie może być ośrodkiem religii. Trzeba jednak „zabezpieczyć” mu możliwość wyboru i – co równie istotne – niczego mu nie narzucać. Miciński nie dawał przyzwolenia na marazm intelektualny, bezczynność, niechęć do podejmowania decyzji o charakterze światopoglądowym. Zwątpienie w celowość aktywności życiowej nie rozgrzesza nikogo z apatii, z braku siły woli. Przejawem takiej niemocy jest, zdaniem myśliciela, niedokonanie wyboru bezpiecznej „twierdzy” w czasie zagrożenia. Wziąwszy pod uwagę fakt, iż obie opcje

³⁶ Tamże, s. 73.

wiążące się z tymże wyborem zakotwiczone są w transcendencji, można powiedzieć, że wedle Micińskiego najlepszym – i jedynym – panaceum na kryzys kultury jest zwrócenie się w stronę Boga i religii.

Na zjawiska kryzysowe występujące w wielu dziedzinach życia ludzkiego zwrócił uwagę również Ludwik Fryde. To one – w przekonaniu krytyka literackiego – uformowały młodą generację twórców awangardowych. Ci ostatni potraktowali człowieczeństwo jako obszar różnorodnych eksperymentów, doświadczeń, umieścili je w nurcie „wyładowań energetycznych”, w „czystych” nurtach trwania. W efekcie stało się ono zjawiskiem pozbawionym sankcji moralno-etycznych, a więc w istocie absurdalnym. W utworach literackich drobiazgowa analiza psychologiczna doprowadziła do zatracenia się charakteru jednostki ludzkiej, będącego elementem spajającym całą osobowość. Nastąpiła – ze wszech miar niewskazana – redukcja życia psychicznego do kilku elementarnych popędów, przejście z dziedziny psychologii do sfery fizjologii. Fryde podkreślał, że korzystanie z tego typu narzędzi nie jest gwarancją poznania nieznanych aspektów duchowości człowieka, m.in. poczucia winy i odpowiedzialności. Często jest tak, że siląc się na oryginalność, w istocie ograniczamy kreację postaci literackich. Nie potrafimy dotrzeć chociażby do wartości „wysokich”, które również powinny być wpisane w świat bohaterów literatury. W tej sytuacji ci ostatni, ale również ich realnie żyjący kreatorzy tracą poczucie egzystencji jako zadania. Życie staje się bezkształtną „miazgą doznań”, jego przestrzeń zaczyna sukcesywnie zawłaszczać relatywizm etyczny. Akceptacja wszystkich form zachowań prowadziła do rozmycia pojęcia winy, grzechu, kary³⁷.

Myśliciel, zaniepokojony nasilaniem się destrukcyjnego – w jego opinii – relatywizmu, apeluje o to, by wydobyć się z uzależnień chwili, a także własnej psychiki i podjąć działanie w imię czegoś wyższego, z obiektywnego punktu widzenia bardziej wartościowego. Owym „czymś” jest, zdaniem Frydego, religia chrześcijańska, przeżywająca w Europie międzywojennej swoisty renesans, podbijająca serca i umysły części intelektualistów, ludzi pióra. Kryzys wartości – jeden spośród wielu kryzysów trapiących Europejczyków po Wielkiej Wojnie – można i trzeba przezwyciężyć poprzez zakorzenienie ludzkiego jestestwa w transcendencji. Będzie to rozwiązanie wyrastające z ducha kultury europejskiej, która od wielu wieków przetwarza – jako autonomiczna z woli Bożej „machina” – materię, proch Ziemi i podnosi go ku Stwórcy³⁸.

³⁷ L. Fryde, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1966.

³⁸ Tamże; por. J.Z. Białek, *Ludwik Fryde jako krytyk literacki*, Kraków 1962.

Podsumowanie

Polscy twórcy awangardowi doby dwudziestolecia międzywojennego opowiadali się za posługiwaniem się na niwie ideowo-artystycznej narzędziami i technikami „nowoczesnego” życia, życia zintensyfikowanego, „energetycznego”, ale pozbawionego ukształtowanej przestrzeni duchowej. Cechowała ich niechęć do pójścia drogą poważnego, pogłębionego intelektualnie namysłu nad kształtem i specyfiką odziedziczonego po przodkach dorobku kulturowego, do podjęcia działań skutkujących jego rozwojem. Odejście od tegoż dorobku w kierunku bezwładnego strumienia „energii”, jej „dryfowania”, niezakorzonego w niczym trwałym, wiąże się z brakiem zainteresowania wartościami „wysokimi”, leżącymi u podstaw kultury europejskiej. Człowieczeństwo w wizji awangardystów międzywojnia zostało zdegradowane, utraciło podmiotowość. Nie było już w stanie znaleźć oparcia w tym, co jeszcze do niedawna je gwarantowało. Właściwości nowej sztuki można – nie ryzykując popełnienia błędu – właściwie sprowadzić do jednej: jej atrascendentności. Sztuka awangardowa w okresie międzywojennym sukcesywnie przemieszczała się ku obrzeżom sfery człowieczeństwa. Jej reprezentanci poszukiwali takiej tematyki i form wyrazu, które uchwyciłyby zmiany zaistniałe w obrębie tej ostatniej. Zmiany skutkujące przede wszystkim stanami podmiotowego „zanikania” jednostki ludzkiej, niepewnością co do stopnia i zakresu „posiadania” samego siebie, zawieszeniem własnej tożsamości w przestrzeni jakby niczyjej. W efekcie sztuka oddalała się, podobnie jak człowiek, od tego, co mogłoby autentycznie umocnić, zintensyfikować człowieczeństwo, co umożliwiłoby wyodrębnienie go z otoczenia, ze zbioru innych istnień, wydobycie z potoku „energii”. Świadomość tego stanu rzeczy mieli m.in. Miciński i Fryde, łączący powrót przez jednostkę ludzką do wartości z potrzebą wejścia na drogę swoistej ascezy wewnętrznej, z koniecznością samoograniczenia.

Summary

Humanity in view of the Polish avant-garde authors of the interwar period. Some notes and reflections

The article presents some comments and thoughts on the nature and uniqueness of humanity in view of the Polish avant-garde authors of the interwar period. The last of them opted for applying tools and techniques of 'modern' life, which was intensive, 'energetic' but lacking a specific spiritual sphere, in ideological and artistic work. They were characterised by reluctance to thinking over the form and significance of the inherited cultural output in a serious and intellectually deep manner and to undertake any actions which might result with its further development. Humanity in the works of the interwar avant-gardists was undermined and lost its subjectivity. The avant-garde art was successively becoming transcendental and was moving towards the borders of the sphere of humanity. Its representatives were looking for such topics and forms which could capture changes taking place in this sphere. These changes resulted mainly in conditions of a subjective 'vanishing' of a human individual, uncertainty concerning the level and scope of 'possession' of oneself and the 'suspension' of one's identity in as if nobody's space. Consequently, the art, just like human being, was moving away from something which could genuinely strengthen and intensify humanity as well as would allow to distinguish it from its 'environment', from the collection of other beings and to 'bring it out' from the stream of 'energy'.

Piotr Koprowski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, historyk idei, autor licznych artykułów i książek.