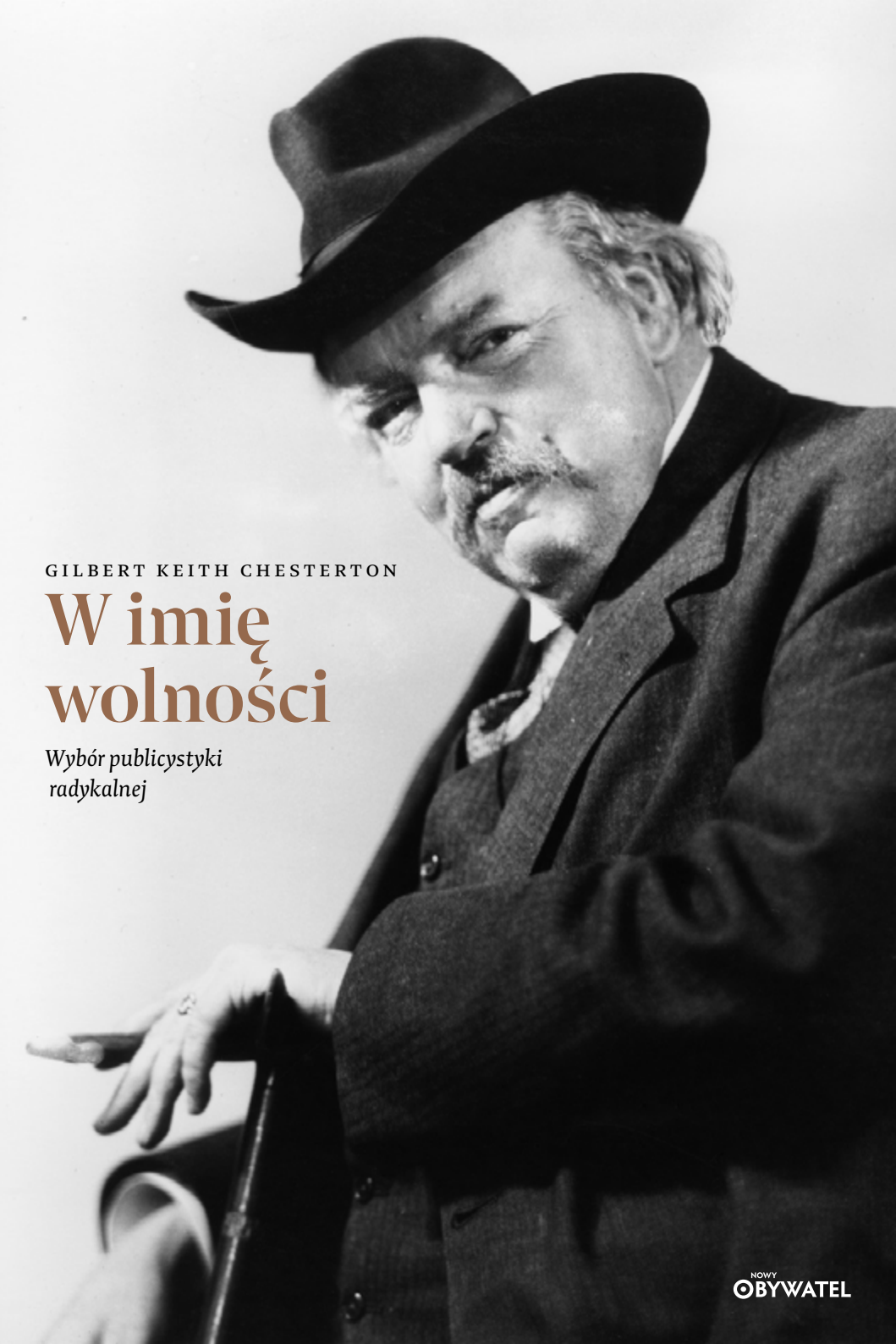

GILBERT KEITH CHESTERTON

# W imię wolności

*Wybór publicystyki radykalnej*

NOWY OBYWATEL

# W IMIĘ WOLNOŚCI

GILBERT KEITH CHESTERTON

# W imię wolności

*Wybór publicystyki radykalnej*

*wybór i tłumaczenie* MACIEJ SOBIECH

NOWY OBYWATEL ZAWIERCIE 2021

KONCEPCJA PUBLIKACJI:
Maciej Sobiech

PRZEKŁAD TEKSTÓW, WSTĘP I PRZYPISY:
Maciej Sobiech

REDAKCJA:
Remigiusz Okraska

SKŁAD I OPRAWA GRAFICZNA:
Dariusz Nowak

ILUSTRACJE WYKORZYSTANE W PUBLIKACJI
© National Portrait Gallery, London
npgimages.com

WYDAWCA:
Redakcja pisma „Nowy Obywatel"
Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom"
ul. Daszyńskiego 55
42-400 Zawiercie
redakcja@nowyobywatel.pl
www.nowyobywatel.pl

© Copyright for this edition by Maciej Sobiech,
Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom", „Nowy Obywatel".

ISBN 978-83-64496-25-7

# Spis treści


| | | |
|---|---|---|
| | Wstęp – Maciej Sobiech | 7 |
| I. | Charlotte Bronte i pasja istnienia | 15 |
| II. | Na La Place de la Bastille | 23 |
| III. | Blake a oświecenie | 29 |
| IV. | Rewolucje Ameryki Południowej | 41 |
| V. | Kompromis wiktoriański i jego wrogowie | 47 |
| VI. | Na amerykańskiej wsi | 111 |
| VII. | Republikanin na ruinach | 131 |
| VIII. | Dumny z Anglii | 147 |
| IX. | Wędrując po wsiach | 153 |
| X. | Coś o Rousseau | 189 |
| XI. | Bardzo chrześcijańska demokracja | 195 |
| XII. | Co z republiką? | 209 |
| XIII. | W obronie ulicy Głównej | 221 |
| XIV. | O industrializmie | 235 |
| XV. | O młodych i romantyzmie | 241 |
| XVI. | W sprawie systemu jednopartyjnego | 251 |

# Wstęp

Dla wielu zapewne tytuł niniejszej antologii wyda się co najmniej zaskakujący. Gilbert Keith Chesterton (1874–1936), angielski dziennikarz, publicysta, krytyk literacki i działacz społeczny, uznawany powszechnie jest dzisiaj za myśliciela prawicowego. W każdym razie w Polsce właściwie nie istnieje on poza prawicą. Konferencje poświęcone jego twórczości organizowane są zazwyczaj przez towarzystwa i nieformalne grupy związane z prawicą w wersji niemalże skrajnej. Jego książki są u nas publikowane przez konserwatywne wydawnictwa. Jego myśli – cytowane przez reakcyjnych i konserwatywnych dziennikarzy. W „popularnym obiegu" zazwyczaj prezentuje się go jako „geniusza ortodoksji" czy „obrońcę" różnorakich tradycyjnych wartości spod znaku słynnej triady „Wolność – Rodzina – Własność" czy też wręcz „Kościół – Szkoła – Strzelnica". Ludzie o nastawieniu bardziej lewicowym czy centrowym, dysponując tylko takim obrazem tego niezwykłego twórcy, w naturalny sposób tracą zainteresowanie, nie spodziewając się znaleźć w jego książkach jakichkolwiek interesujących dla siebie treści.

Jest to zjawisko do pewnego stopnia uzasadnione. Chesterton, zwłaszcza w późnym okresie swojej twórczości, po konwersji – co nie bez bólu przyznać muszę – na rzymski katolicyzm, wykonał wiele ruchów, które istotnie usprawiedliwiają kwalifikowanie go, szczególnie jeśli spogląda się na nie bez kontekstu, jako myśliciela i działacza prawicowego. Wśród dystrybucjonistów, zwłaszcza katolickich, wpływ prawicowy był bardzo mocny. Szczególnie Hilaire Belloc, zaczynając co prawda z pozycji Roussowskich, z biegiem czasu (głównie pod wpływem obsesji antysowieckiej) przeszedł na stronę opcji skrajnie wprost reakcyjnej, promując starą, sakralną wizję cywilizacji i opartą na niej koncepcję państwa jako „miecza doczesnego" na służbie Kościoła, którego zadaniem jest siłą współpracować przy zbawieniu ludzkości. Miało to wiele politycznie nieprzyjemnych konsekwencji, takich jak choćby nieracjonalna i sprzeczna z poglądami dystrybucjonistycznymi afirmacja włoskiego faszyzmu (chociaż już nie, przynajmniej w wypadku Belloca, niemieckiego nazizmu). Ze względu na ową dziwnie płomienną miłość do Mussoliniego, prawicowe skrzydło ruchu nazywano „latynofilami". Gilbert Keith Chesterton, z różnych, w tym głęboko osobistych, przyczyn, pragnąc przede wszystkim zachować jedność Ligi Dystrybucjonistycznej, musiał napisać i powiedzieć wiele rzeczy, które zgadzałyby się z nastawieniem „latynofilskim" i ultrakonserwatywną, integralistyczną wersją katolicyzmu, pośród „latynofilów" oczywiście przeważającą. Co gorsza, wiele z nich znaleźć można w najważniejszych, czy może raczej najpopularniejszych, dziełach autora „Człowieka, który był czwartkiem". Szczególnych wieloznaczności dostarcza tutaj literatura piękna: powieści, opowiadania i wiersze. Czyli, w skrócie mówiąc, to, co uznaje się zazwyczaj (kompletnie niesłusznie, ale o tym zaraz) za elementy twórczości Chestertona najbardziej wartościowe, przemyślane, obliczone

na wytrzymanie próby czasu. W konkluzji możemy zatem powiedzieć, że „Chesterton oficjalny", „poważny", „nieefemeryczny", Chesterton rozważany z perspektywy tego, co konwencjonalnie uznaje się w dorobku pisarza za „ważne", istotnie jest reakcjonistą – sympatycznym, być może, ale, jak to reakcjonista, niewolnym od idei skądinąd nieco niepokojących (por. choćby zakończenie wiersza „To St. Michael in the Time of Peace").

Oprócz tego „Chestertona oficjalnego" istnieje wszakże drugi Chesterton, taki, jakim naprawdę był. Chesterton dziennikarz i krytyk literacki. Trzeba bowiem pamiętać, że w przypadku tego twórcy, konwencjonalna hierarchia źródeł się odwraca. Autor „Ortodoksji" nie uważał się nigdy za powieściopisarza i poetę. Poza „Człowiekiem, który był czwartkiem", wszystkie swoje teksty z zakresu literatury pięknej pisał albo dla pieniędzy, albo jako utwory propagandowe dla Ligi Dystrybucjonistycznej. One zatem to właśnie mają charakter efemeryczny i właściwie czysto przygodny, „obocznościowy". Tym zaś, gdzie Chesterton kierował zasadniczy zasób swojej energii i gdzie się jako twórca w sensie właściwym spełniał, były publicystyka i krytyka literatury, również często zresztą uprawiana w ramach tekstów publicystycznych. Świadomość istnienia tego oblicza autora „Ortodoksji" zdobywa się zazwyczaj z przyczyn zawodowych (ja sam, gdy zaczynałem moją przygodę z tym pisarzem, w znacznej mierze badawczą, nie miałem o niej najbledszego pojęcia). Kiedy zaś się ją zdobędzie, w większości przypadków natychmiast wypiera się ją do sfery nieświadomej, ponieważ obraz Chestertona, jaki wyłania się z jego twórczości *stricte* dziennikarskiej i krytyczno-literackiej jest tak inny od tego, co mniema się na podstawie lektury li tylko jego dorobku apologetycznego czy powieściowego, że wielu ludziom, szczególnie jeśli należą oni do, jak by to powiedzieć, gatunku „czcicieli" tego autora (rzecz bardzo rozpowszechniona

wśród jego zwolenników na prawicy) bardzo trudno przyjąć do wiadomości tego obrazu istnienie.

Bo jest to obraz człowieka, który całe swoje życie nieomal poświęcał obronie politycznych i ekonomicznych praw ubogich. Zajadłego antykapitalisty i demokraty. Krytyka oligarchicznej ery wiktoriańskiej, podobnie jak i wszelkiej oligarchii w ogóle. Gorącego zwolennika Wielkiej Rewolucji Francuskiej i piewcy ruchów wyzwoleńczych XIX stulecia. Romantyka i obrońcy literatury ludowej i popularnej. Kogoś, kto nawet najbardziej tradycyjnych i „starosystemowych" instytucji (choćby, żeby daleko nie szukać, Kościoła) bronił, może i nieco utopijnie, ale szczerze, szukając w nich tego, co demokratyczne, ludowe – „ludzkościowe". Słowem: obraz radykała.

„Radykał", termin rozpowszechniony raczej w *universum* języka angielskiego, wybieramy tutaj, zgodnie z sugestią samego Chestertona, jako bardziej skojarzeniowo odpowiedni dla naszych celów, niż „liberał" (ten może sugerować przynależność do znienawidzonej przez angielskiego publicystę tradycji liberalizmu wigowskiego czy anglo-amerykańskiego, liberalizmu tzw. wolnego rynku), choć w sensie merytorycznym odbywa sprawdziłyby się równie dobrze. Chodzi w każdym razie o nastawienie polityczne wywodzące się ze sformułowanego pierwszy raz konsekwentnie przez Jana Jakuba Rousseau przekonania, że społeczeństwo, instytucje społeczne, jako z natury konwencjonalne i „umowne", zawdzięcza czy zawdzięczają swój byt wyłącznie woli tych, którzy je tworzą (inaczej mówiąc: przynależność do społeczeństwa i konstytuowanie tegoż to terminy wymienne). Teoria ta, myląco nazywana przez samego wielkiego Szwajcara mianem teorii „umowy społecznej", zrewolucjonizowała europejskie myślenie polityczne. Według koncepcji klasycznej, wywodzącej się rzecz jasna od Arystotelesa, społeczeństwo, względnie państwo, stanowi owoc natury,

powstający przez analogiczną „ekspansję" wspólnoty rodzinnej. Stąd: naraz uprzedza jednostkę, w pewnym (psychologicznym i biologicznym: rodzenie i żywienie) sensie nadając jej byt, i z tego powodu jest dla niej także racją dostateczną, tego państwa dobro-byt i rozwój zaś – celem (tak właśnie, paradoksalnie, rozumieć należy słynną Arystotelesowską maksymę, że celem państwa jest ludzkie szczęście – chodzi po prostu o to, że nie da się osiągnąć szczęścia prawdziwie ludzkiego poza państwem, o obowiązek politycznej dyscypliny).

W przypadku filozofii Roussowskiej, hierarchia ulega odwróceniu: to jednostka odgrywa w stosunku do państwa rolę przedustawną – to ona (wespół, oczywiście, z innymi jednostkami) nadaje mu byt, strukturę oraz decyduje o jego funkcjonowaniu. Z tego względu to nie dobrobyt instytucji państwowych traktować należy jako cel życia jednostek, ale przeciwnie: szczęście jednostek jako cel istnienia państwa. To konsekwencja pierwsza i najbardziej fundamentalna. Z nią łączą się inne, na przykład: radykalny demokratyzm (władza, co logiczne, powinna należeć do wszystkich, którym państwo zawdzięcza swój byt) i republikanizm (gdy demokracja bezpośrednia jest niemożliwa, należy szukać form zastępczych, która znajduje się wyłącznie w skrajnie popularnej formie „reprezentacji" albo rządach prawa, które to obydwa rozwiązanie definiuje Rousseau, z właściwą sobie [nie]konsekwencją, jako właśnie „republikę"); egalitaryzm (akty woli, z których rodzi się społeczeństwo, są w stosunku do siebie całkowicie równowartościowe), a także – paradoksalnie – specyficznie pojęty tradycjonalizm, przeciwstawiający, mówiąc za Rousseau, związane z życiem „prawa wypisane na sercach ludu" sztuczności oraz arbitralności arystokratycznego „rozumu". Tradycjonalizm ów znajduje wyraz także w filozofii sztuki, powodując zwrot w kierunku form prostych, ludowych, popularnych, jako

nieskażonych albo przynajmniej mniej skażonych (nad)cywilizacyjnym zepsuciem[1] (znalazło to wyraz, rzecz jasna, w tradycji romantycznej). Na gruncie angielskim, od czasu słynnego procesu Johna Wilkesa do mniej więcej początku drugiej połowy dziewiętnastego wieku, radykalizm odgrywał wielką rolę i miał wielu znamienitych reprezentantów, by wymienić tutaj tylko ludzi takich, jak wielki abolicjonista Thomas Day, John Horne Tooke, Catherine Macaulay, major John Cartwright, Thomas Paine, Thomas Spence, cały ruch czartystowski, wreszcie William Cobbett. W wieku dwudziestym jednakże – najprawdopodobniej tylko jednego: Gilberta Keitha Chestertona.

Naczelnym celem niniejszego wyboru jest odsłonić przed Czytelnikiem owo powszechnie nieznane, ale prawdziwe oblicze Chestertona-radykała. Zawierając teksty datowane od roku 1903 do 1935, pokrywa on wszystkie etapy twórczości autora „Ortodoksji", od juweniliów po okres późny. Dzięki temu podczas lektury można nie tylko przekonać się o konsekwencji radykalnego czy radykalistycznego nastawienia autora „Ortodoksji", ale także zaobserwować zmiany, jakie z biegiem czasu zachodziły co do metod komunikacji radykalnych idei w jego publicystyce. Nie jest to, przynajmniej z mojej perspektywy, historia ze szczęśliwym zakończeniem. Nieprzyjemnie jest patrzeć na owo przejście, jakie dokonało się od płomiennych i spontanicznych deklaracji politycznej wiary (tutaj zwłaszcza „Kompromis wiktoriański i jego wrogowie") do zmęczenia

1 Nie ma tutaj miejsca na dokładniejsze wyjaśnienie tej kwestii, niemniej ponieważ stanowi ona przedmiot licznych nieporozumień, należy zaznaczyć w tym miejscu przynajmniej to, że wbrew obiegowym opiniom Rousseau, i co za tym idzie myśl radykalistyczna, nie potępiał cywilizacji w czambuł, ale tylko na tyle, na ile oderwawszy się od życia (natury) pozostaje ona poza kontrolą człowieka (we współczesnej nomenklaturze powiedzielibyśmy o procesie alienacji).

i zniechęcenia, jakie obserwujemy w tekstach późnych („O młodych i romantyzmie", „W sprawie systemu jednopartyjnego"). Jest coś w powtarzanej nieco mechanicznie przez sporą liczbę badaczy tezie, że historia Chestertona jako autora to w znacznej mierze historia zmarnowanego potencjału. Osobiście uważam, że marnotrawstwo owo wynikało przede wszystkim ze szlachetnej, ale utopijnej ambicji, aby dogodzić wszystkim. Nie leży, po prostu, w granicach ludzkich możliwości współpracować naraz z anarchistami i konserwatystami, z socjalistami i prechadeckimi „subsydiarystami", z demokratami i monarchistami, bez popadania w konflikty i ostatecznego opowiedzenia się po stronie jednej ze stron nieuniknionego konfliktu na polu idei. Próba dokonania tego zaś, musi, nawet w przypadku ducha tak zawrotnych szerokości, jak Chesterton (przyjaciel Shawa i Wellsa), skutkować jałowością, zmęczeniem i, mówiąc z potoczna, samorozmianą na drobne. Angielski publicysta próbował. Doprawdy: heroicznie. I tę swoją heroiczną walkę przegrał. Niezależnie jednak od tego, należy jeszcze raz podkreślić, że radykalizm zawsze jest w publicystyce Chestertona obecny. Świadczy to przemożnie o głębokości jego wpływu, o tym, że to owe właśnie ideały należy traktować jako fundamentalny, najistotniejszy element Chestertonowskiego światopoglądu.

*Maciej Sobiech*
*Sosnowiec, marzec 2021 r.*

G.K.CHESTERTON

# I. Charlotte Bronte i pasja istnienia

Często atakuje się dzisiaj biografię realistyczną za to, że ujawnia zbyt wiele ważnych, a wręcz głęboko osobistych szczegółów z życia swego bohatera. Prawda jest jednak taka, że biografia realistyczna ujawnia, jeżeli cokolwiek, to dokładnie nieważne szczegóły z życia swego bohatera. Pokazuje, podkreśla i przedstawia dokładnie te elementy życia, z których żaden żyjący człowiek nie zdaje sobie sprawy; meandry jego przynależności klasowej, okoliczności jego pochodzenia, jego dokładne miejsce w życiu. Żadna z tych spraw nie odsłania się nigdy, mówiąc ściśle, przed okiem intelektu. Nie mają one żadnego znaczenia dla ludzkiego myśli; i niemalże równie prawdziwie moglibyśmy powiedzieć, że nie mają one żadnego znaczenia dla ludzkiego życia. Nikt nie myśli o sobie na co dzień jako o mieszkańcu trzeciej od prawej willi w Brixton, podobnie jak nikt generalnie nie postrzega siebie (chyba że w chwilach nagłego oświecenia) jako dziwnego zwierzęcia przypadkowo chodzącego na dwóch nogach. Imię, zarobki, stan cywilny, miejsce

zamieszkania – co w tym osobistego? To nie sprawy osobiste – lecz całkowicie nieistotne.

Przypadek sióstr Bronte[2] to doskonały dowód tej prawdy. Panna Bronte znajduje się w pewnym sensie w położeniu wiejskiej wariatki; jej dziwactwa i ekscentryzm stanowią niewyczerpane źródło tematów rozmowy dla tego niespotykanie sympatycznego i bukolicznego wręcz kółeczka przyjaciół, jakim jest światek literacki. Prawdziwi plotkarze literatury, jak Augustine Birrell[3] i Andrew Lang[4], nigdy nie ustają w dostarczaniu nam coraz to nowych faktów i anegdotek, kostek, ostek i drobnostek, które świetnie będą wyglądać w muzeum pisarstwa sióstr Bronte. Bo to chyba istotnie najbardziej osobiście traktowane ze wszystkich autorek i autorów czasów wiktoriańskich, i mało jest takich kątów ciemnych i tajemniczych, których nie oświetliłyby w kanciastym domu w Yorkshire wielkie reflektory biografów. A jednak cała ta biograficzna bieganina, choć naturalna i momentami nawet sympatyczna, nie za bardzo się w tym przypadku sprawdza. Bo geniusz sióstr Bronte kompletnie wymyka się wszelkiej krytyce skupionej na porządkowaniu zewnętrznych błahostek. Do ich czasów przyjmowano generalnie, że prawdę o człowieku przekazują nam powieści społeczno-obyczajowe. Charlotte Bronte, wprawiając świat w osłupienie,

2 Siostry Bronte: Charlotte (1816–1855), Emily (1818–1848) i Anne (1820–1849), najsłynniejsze powieściopisarki z licznej rodziny pisarzy i malarzy (przypisy numerowane pochodzą od tłumacza, natomiast przypisy autorstwa samego Chestertona oznaczono gwiazdką).

3 Augustine Birrell (1850–1933) – angielski polityka(członek Partii Liberalnej) i wzięty eseista. Autor książki poświęconej biografii i twórczości Charlotte Bronte.

4 Andrew Lang (1844–1912) – szkocki poeta, powieściopisarz i krytyk literacki; folklorysta, bardzo zasłużony dla odkrywania szkockiej kultury ludowej.

udowodniła raz na zawsze, że prawdę o człowieku, i to niepomiernie starszą i bardziej pierwotną prawdę o człowieku, najlepiej przekazuje się w powieściach, w których żadna postać, dobra czy zła, nie ma najmniejszego pojęcia o obyczajach. Każde jej dzieło to kolejny komentarz na temat owego wielkiego i podstawowego odkrycia, że banalne życie cywilizowanego świata to ledwie kostium, kiczowate i groteskowe przebranie z balu maskowego. Jak nikt umiała pokazać nam, że w sercu guwernantki może zionąć otchłań, i nieskończoność mieszkać w duszy fabrykanta; jej ulubioną postacią jest stara panna w wełnianej sukni i z żywym ogniem w piersiach. Warto zauważyć, że to właśnie Charlotte Bronte, świadomie lub nieświadomie rozwijając największe impulsy swojego geniuszu, jako pierwsza pisarka odebrała swym bohaterkom nie tylko sztuczne klejnoty mody i statusu, ale nawet naturalne złoto fizycznej urody i wdzięku. Instynktownie rozumiała, że całe ciało musi stać się brzydkie, aby cały duch mógł wzbić się na wyżyny. Wybierała sobie nieodmiennie najbrzydsze kobiety z najbrzydszej epoki w dziejach świata – i otworzyła w ich duszach przepaści wszystkich nieb i piekieł Dantego.

Zupełnie zasadnie możemy więc powiedzieć, że zewnętrzne szczegóły życia sióstr Bronte, choć same w sobie barwne i interesujące, ważą jeśli chodzi o interpretację jeszcze mniej, niż w przypadku innych autorów. To interesujące, ile Jane Austen naprawdę wiedziała o życiu wszystkich tych oficerów wojskowych i modnych dam, których portretowała w powieściach. Albo czy Dickens widział kiedyś sztorm lub był w przytułku. Bo w przypadku tych pisarzy znaczna część tego, co mają do powiedzenia, powiedziana zostaje – może nie ze względu na wierność faktom, ale na pewno jakieś do nich odniesienie. Lecz sens, cel i znaczenie dzieł sióstr Bronte opiera się

na przekonaniu, że fakty to najbardziej trywialna rzecz w całym kosmosie. Powieść taka jak *Jane Eyre* nie powinna znaleźć się nawet w zbiorze bajek dla dzieci, bo jest zbyt fantastyczna. Bohaterowie nie robią tego, co powinni ani tego, co *by* zrobili, ani – prawie moglibyśmy powiedzieć (takie jest natężenie szaleństwa w narracji) – tego, co chcą zrobić. Postępowanie pana Rochestera[5] jest tak pierwotnie i nadludzko ordynarne, że Bret Harte[6] w swej świetnej parodii prawie że nie zdołał go sparodiować. „Potem, wróciwszy do siebie, rzucił we mnie butami i poszedł" być może zbliża się do poziomu jakiej-takiej karykatury. Scena, w której Rochester przebiera się za Cygana to coś, czego nie da się znaleźć gdziekolwiek indziej, chyba że w pantomimie, gdzie w ramach puenty cesarz zamienia się w pantalony. A jednak, mimo tej przerażającej otchłani iluzji, szaleństwa i nieznajomości świata, *Jane Eyre* to być może najprawdziwsza powieść, jaką kiedykolwiek napisano. Jej zasadnicza zgodność z życiem dosłownie czasami zapiera dech w piersiach. Bo nie chodzi o zgodność z obyczajami, której nie ma, czy z faktami, której prawie zawsze nie ma, ale o zgodność z jedyną naprawdę realną rzeczywistością świata: z emocją, z tym nieredukowalnym minimum, z tym niezniszczalnym zarodkiem istnienia. Nie miałoby to najmniejszego znaczenia, gdyby opowieść Charlotte Bronte była i sto razy bardziej pomylona i nieprawdopodobna, niż *Wichrowe wzgórza*. Gdyby George Reed

5 Pan Rochester, jeden z głównych bohaterów powieści, w którym zakochana jest bohaterka.

6 Bret Harte (1836–1902) – amerykański pisarz i poeta, znany przede wszystkim z opowiadań, w których doskonale opisywał kalifornijską gorączkę złota. Chesterton odnosi się tutaj do opowiadania „Miss Mix" z 1892, w którym Harte z ogromnym wdziękiem pożartował sobie z co bardziej absurdalnych elementów „Jane Eyre", takich jak niespodziewane małżeństwa i (byłe?) żony w piwnicy.

tańczył na głowie, a pani Reed[7] jeździła po domu na czerwonym smoku, gdyby Fairfax Rochester miał czworo oczu a John Rivers[8] trzy nogi, *Jane Eyre* nie straciłaby nic ze swojej prawdy. Typowy bohater sióstr Bronte zazwyczaj istotnie jest potworem. Ma pomieszane wszystko poza tym, co naprawdę się liczy. Dłonie na nogach, stopy na rękach, nos powyżej oczu – ale serce, serce jest zawsze na właściwym miejscu.

Ta wielka i ponadczasowa prawda, którą przekazują nam powieści sióstr Bronte to najważniejsza prawda na temat młodości, prawda strachu, radości i tajemniczego związku, jaki między nimi zachodzi. Bohaterka tych książek, niechlujnie ubrana, źle wykształcona i stale cierpiąca przez upokarzającą nieznajomość życia, swego rodzaju nieładną niewinność, pełna jest także, i to tym bardziej ze względu na samo swe osamotnienie i nietakt, zachwytu – największego zachwytu, jaki tylko dostępny jest istocie ludzkiej: zachwytu oczekiwania, zachwytu płomiennej i radosnej niewiedzy. Doskonale pokazuje głupotę dominującego dzisiaj przekonania, że przyjemność istnienia osiąga człowiek, gdy co wieczór zakłada miękką nocną koszulę i raz w miesiącu chodzi do teatru. To nie tak zwany „człowiek użycia" umie używać życia; to nie człowiek światowy naprawdę docenia świat. Perfekcyjny gentleman to zazwyczaj bardzo prozaiczny gentleman. To ten dziwny, niezdara, ktoś, kto nie umie się ładnie ubrać i kogo ruchy są równie niezręczne, jak komplementy – on właśnie nosi w sercu całą prastarą ekstazę

7 Rodzina Reedów – ta, w której Jane Eyre wychowywała się we wczesnym dzieciństwie. Traktowała ją z wyższością i stosowała wobec niej przemoc psychiczną i fizyczną.

8 Jedna z postaci powieści, młody, ambitny pastor anglikański, który opiekuje się Jane podczas trudniejszego etapu jej życia i oferuje jej nawet małżeństwo (po protestancku, z rozsądku – aby towarzyszyła mu jako żona i pani domu w pracy i na misjach).

młodości. Boi się społeczeństwa dość mocno, by naprawdę cieszyć się jego kulturą. Umie czuć strach – jeden z niezbywalnych elementów radości. Oto właśnie duch, który przenika opowieści sióstr Bronte. Książki te, to jeden wielki epos o euforii ludzi nieśmiałych. Z tego względu przejawiają one nieocenioną wartość dla naszych czasów, których największe przekleństwo stanowi właśnie to, że nie umiemy przeżywać radości z obawą, a zatem i z autentyzmem. Źle ubrana i niepozorna guwernantka Charlotte Bronte, ze swoją wąską perspektywą i jeszcze węższymi poglądami, ma bardziej intensywny kontakt z pierwotnymi i strasznymi mocami, które rządzą naszym wszechświatem, niż armia nietzscheańskich buntowników piszących przeciętne wiersze. Patrzy bowiem na kosmos zupełnie prosto – i odczuwa przy tym zupełnie proste emocje radości i trwogi. Zbija ją z tropu (że tak powiem) niepoliczalny ogrom gwiazd, dzięki czemu posiadła tajemnice tej jedynej siły, która może uchronić przeżycie przed degeneracją w jałową rutynę. Nieśmiałość bowiem to pierwszy i najsubtelniejszy warunek doznania. Bojaźń Boga jest początkiem przyjemności.

Ogólnie biorąc, sądzę zatem, że mroczna i szalona młodość, jaką spędziły siostry Bronte w owym mrocznym i dziwnym domu w Yorkshire, została w ich książkach, zgodnie zresztą z tych dzieł wewnętrzną logiką, trochę wyolbrzymiona. Ale emocje, które przeżywały, były uniwersalne – emocje poranku istnienia, radość i przerażenie pierwszych wichrów wiosny. Każdy z nas jako chłopiec czy dziewczynka miewał koszmary, w których walczył z jakimś tajemniczym wrogiem, uciekał przed jakąś nienazwaną groźbą, i w których poznać się dała ta sama panika, jaką czujemy czytając „Wichrowe wzgórza". Każdy z nas śnił kiedyś na jawie opowieści o swoim życiu ani o jotę bardziej racjonalne, niż „Jane Eyre". I prawda, jaką objawiają nam te wielkie pisarki, to prawda o tym, że nawet wielkie

wody nie zdołają ugasić miłości, a drobnomieszczańska szacowność nie zdoła ugasić utajonej pasji istnienia. Tysiące mężczyzn wędrują co dzień po dziczy z cementu i cegły, zarabiając pieniądze, które im nie wystarczają, wyznając religię, która ich ogranicza, nosząc ubrania, które ich szpecą, i tysiące kobiet nigdy nie znalazły środków, przy pomocy których mogłyby wyrazić zachwyt i nędzę swojej egzystencji, niż tylko by co dzień pracować coraz ciężej i ciężej, robiąc coś, czego sensu nie rozumieją, krzyczeć na dzieci i cerować swetry. Ale pośród tego tłumu małych, cichych ludzi, znalazł się nareszcie ktoś, kto zdobył się na odwagę przemówić i opowiedzieć całe to życie – a jej imię brzmiało Charlotte Bronte. Niczym jakaś mistyczna figura geometrii oplatają nas dzisiaj zewsząd gigantyczne gałęzie miasta, idące jakby w nieskończoność. Są momenty, w których rozum balansuje na granicy szaleństwa, o ile już nie popadł w nie, patrząc na ten ogrom perspektyw, na obłędną arytmetykę tej niepoliczonej populacji. Ale te myśli nasze, to w istocie nic więcej, jak wybryk fantazji. Nie ma rzędów domów; nie ma tłumów ludzi. Kolosalny diagram ulic i budynków to zwykła iluzja, opiumowy sen budowlańca-teoretyka. Każdy z tych ludzi jest nieskończenie samotny i nieskończenie ważny dla samego siebie. Każdy z tych domów stoi w samym centrum wszechświata. I nie ma pośród tych milionów ludzkich mieszkań takiego, które nie wydałoby się w pewnym momencie komuś sercem wszechrzeczy i końcem wielkiej podróży.

*Pierwodruk tekstu: „Twelve Types", 1903.*

STp XII REVIEW 1
118 x 165

# II. Na La Place de la Bastille

Pierwszego dnia maja siedziałem w ogródku kawiarni na *Place de la Bastille* w Paryżu, spoglądając na ową wyniosłą kolumnę z roztańczoną postacią na szycie, stojącą w miejscu, w którym lud niegdyś zburzył więzienie i zakończył epokę. Wydarzenia owe stanowią ogromnie interesujący przykład tego, jak głęboko symboliczna jest znaczna część ludzkiej historii. Z punktu widzenia czysto materialnych faktów, Bastylia, gdy ją zburzono, nie była już strasznym więzieniem; i praktycznie żadnym więzieniem w ogóle. Była jednak symbolem, lud zaś zawsze instynktownie czuje symbole; Chińczyka, na przykład, albo ostatnie wybory powszechne, albo kapelusz, który pan Kruger[9] nosił na przedostatnich. Poetycko, wszystkie te zjawiska są doskonałe. Chińczyk, ze swym mysim ogonkiem, to nie ledwie niefrasobliwa fantazja. To idealny typ, skrót tego wszystkiego, czego lud nienawidzi w naszej polityce afrykańskiej:

9 Prawdopodobnie Paul Kruger (1825–1904) – burski polityk, prezydent Republiki Południowoafrykańskiej, lider oporu przeciw Brytyjczykom.

obcej i groteskowej potęgi bogactwa, pieniądza, który nie ma związku z rzeczywistością – który nie jest już siłą znaną i przyjazną, lecz makabryczną czarną magią, przyciągającą potwory ze wszystkich zakątków ziemi. Lud nienawidzi potentata kopalnianego, potrafiącego sprawić, by Chińczycy przylecieli doń zza oceanu niczym na skrzydłach wiatru, dokładnie tak samo, jak nienawidził czarnoksiężników, którym służyły latające smoki. Tak samo z kapeluszem pana Krugera. Kapelusz ów (ten świetny, wspaniały kapelusz) nie stanowił ledwie lekkiego żartu. Tylko symbol, i to niezmiernie nośny symbol, wszystkiego, co lud nasz w tamtym momencie traktował z niecierpliwością i szyderstwem; staroświeckiej, spłowiałej idei republikańskiej prostoty, surowej godności burżuazji i cięższych truizmów moralności politycznej. Nie; lud myli się czasem co do praktycznych aspektów polityki – co do jej aspektów artystycznych pozostaje natomiast nieomylny.

* * *

I tak też z całą pewnością było w wypadku Bastylii. Zburzenie jej nie stanowiło reformy; tylko coś znacznie bardziej istotnego, niż reforma. Akt obrazoburstwa; strzaskanie na kawałki kamiennego bożka. Ludziom budynek ten wydawał się olbrzymem spoglądającym na nich długimi rzędami oczu, więc go znienawidzili, fizycznie, niby wykutego w kamieniu faktu. Bo ze wszystkich kształtów, przy pomocy których ta monstrualna iluzja zwana materializmem potrafi stłamsić duszę, prawdopodobnie najstraszniejsze są właśnie wielkie budynki. Człowiek czuje się jak mucha, jak czysty przypadek, w czymś, co zbudował własnymi rękami. I wiele bólu trzeba, i kolosalnego wysiłku ducha, by przypomnieć sobie, że skoro moloch ten

to ledwie ludzka konstrukcja, by przestał on istnieć wystarczy ledwie ludzki akt destrukcji. Dlatego też wybuch furii obdartego tłumu, równającego z ziemią wielką budowlę publiczną, zawsze ma sens rytualny, duchowy, znacznie przekraczający horyzont doraźnych zysków politycznych. To akt religijny. Gdyby, na przykład, socjaliści nasi byli dość liczni i odważni, by zdobyć i rozwalić Bank Anglii w Londynie, bez końca można by gadać o tym, jak bardzo jałowy to czyn, niedotykający, w sensie ścisłym, istoty współczesnego problemu ekonomicznego. Niemniej ludzkość nigdy by go nie zapomniała. Bezpowrotnie zmieniłby oblicze ziemi.

Architektura to znakomity probierz prawdziwej siły społecznej, bo we wspólnocie ludzkiej najwartościowsze są zawsze rzeczy nieodwracalne – na przykład małżeństwo. Architektura zaś, bardziej zbliża się do stanu nieodwracalności, niż jakakolwiek inna sztuka, z tego względu, że nader trudno się jej pozbyć. Obraz można zawiesić przodem do ściany; zawiesić rzymską katedrę przodem do ściany byłoby przedsięwzięciem cokolwiek kłopotliwym. Wiersz można podrzeć na kawałki; z ratuszem można to zrobić wyłącznie w chwilach wyjątkowo szczerego uniesienia. Budynek przypomina dogmat; jest trwały, tak jak dogmat. Nie jest niezniszczalny, ale trudno go zniszczyć – dokładnie tak, jak z dogmatami. Ludzie pytają, czemu świat współczesny nie ma typowego stylu w architekturze, tak ja ma impresjonizm w malarstwie. Jasne chyba, że wynika to z zasadniczego niedoboru dogmatów; nie możemy znieść na niebie widoku tego, co mocne i niezmienne – niczego na niebie, co nie jest jak chmury. Żeby wznieść budynek, trzeba podjąć decyzję – niemniej by jakiś rozwalić, również trzeba podjąć decyzję. I te dwa porywy ducha z konieczności idą ręka w rękę. Tylko w niewielu miejscach na świecie zbudowano rzeczy tak wspaniałe,

jak tutaj, w Paryżu, i tylko w niewielu równie wiele zniszczono. Gdy ludzie wyrobili sobie ów straszliwy obyczaj dbania o budynki, stracili obyczaj ich budowania. W Londynie wszyscy, że tak powiem, mieszamy wzajem łzy nasze[10] dokładnie dlatego, że tak niewielka część naszej zabudowy idzie do rozbiórki.

* * *

Gdy tak zatem siedziałem, patrząc na wspaniałą kolumnę Placu Bastylii, dedykowaną Chwale i Wolności, zza jednego z rogów tego placu (jak wiele placów na świecie naraz tłocznego i dziwnie spokojnego), wyjechali nagle rzędem cisi i poważni kawalerzyści. Mundury ich były płowoniebieskie, proste i prozaiczne, lecz stal i brąz ich hełmów zdały się płonąć żywym ogniem, w jasnych płomieniach słońca tamtego dnia; hełmy te zaś przypominały hełmy żołnierzy Rzymu. Widziałem ich już, jadących dwójkami i trójkami, wiele razy wcześniej. Widziałem tłumy ich, jak przedzierają się przez śniegi niemieckich Freilands[11] czy giną z krzykiem na ustach, trzymając czworoboki na łąkach pod Waterloo. Teraz, wszakże, jechali; oddział za oddziałem, niczym jakaś dziwna siła inwazji, i coś być może z ich ogromnej liczby, a może coś z rozmyślań, które ich otulały, sprawiło, że miałem ochotę zerwać się na nogi i krzyknąć: „Żołnierze Francji!”. Bo to był właśnie ów niewysoki naród o brązowych twarzach, którego synowie tak często i z równym spokojem jechali przez różne stolice Europy, dokładnie tak, jak teraz przez własną. I gdy zwróciłem oczy na drugi róg tego placu, dostrzegłem,

10 Aluzja biblijna.
11 Czyli pól, gruntów uprawnych.

że wprost tonął on w niebieskim i czerwieni. Miasto wyglądało jak w przededniu rewolucji.

Oczywiście, słyszałem wcześniej o strajku, głównie z ust pewnego piekarza. Powiedział mi, że on na pewno nie zamierza „Chomer". „Qu'est que c'est que le chome?"[12], zapytałem. Odparł: „Ils ne veulent pas travailler"[13]. Rzuciłem na to: „Ni mi non plus"[14], w związku z czym uznał, że jestem świadomym klasowo proletariuszem-kolektywistą. Cała sprawa przedstawiała się nader osobliwie, i prawdziwy morał tej opowieści niełatwo uchwycić, szczególnie nam – narodowi, którego charakterystyczne wady są tak skrajnie odmienne. Mnie osobiście, jako Anglikowi (przesiąkniętemu angielskim optymizmem i niechęcią do surowości), wszystko to wydało się wielkim hałasem o nic. Wyglądało tak, jak gdyby jedna z najlepszych armii Europy walczyła z przechodniami. Kawaleria natarła na nas raz czy drugi, zawsze bez większych sensacji. Trudno wszakże, rzecz jasna, ocenić, na ile w podobnej krytyce człowiek bierze Francuzów (ponad wszelką wątpliwość błędnie) za lud równie potulny, jak Anglicy. Głębsza prawda jednak raz za razem spływała mi, by tak rzec, dreszczem po plecach, przez całą tamtą niespokojną noc. Naród francuski ma naturalną zdolność czucia się jak w przededniu czegoś wielkiego – nocy św. Bartłomieja, na przykład, Rewolucji, Komuny Paryskiej czy Sądu

12 *Chomer*, czyli albo rzeczownik „bezrobotny", względnie czasownik „być bezrobotnym"(do którego z konieczności gramatycznej redukuję wewnętrzną dwuznaczność pierwszego elementu dwuznaczności zasadniczej), albo czasownik „świętować", czyli nieświadoma gra słów, na której budowany jest cały „dyskurs", względnie dominanta tego akapitu.

13 „Tacy, co nie chcą pracować".

14 „Ja też, ani trochę".

Ostatecznego. I to właśnie to ciągłe poczucie kryzysu sprawia, że Francja jest wiecznie młoda. To nieustanny wysiłek niszczenia i budowania, który rozwalił więzienie i postawił na jego miejscu wspaniałą kolumnę, tam, na *Place de la Bastille*. Francja od zawsze balansuje na granicy upadku. Znalazła bowiem jedyną dostępną nam formę nieśmiertelności. Każdego dnia umiera.

*Pierwodruk tekstu: „Tremendous Trifles", 1909.*

# III. Blake a oświecenie

[...] Niemniej, konkluzja ta, dotycząca tak pierwotnego zdrowia Blake'owej[15] umysłowości, jak i jej wtórnych problemów, stawia nas nagle w obliczu większej kwestii tego, jakie skutki wywierała na jego duszy i wierze ogólna sytuacja życiowa, w której się znalazł; jego heterodoksji, ortodoksji, stosunku do własnych czasów. Aby zająć się tym problemem w sposób adekwatny, musimy zrobić teraz, to jest przy końcu książki, to, co – prawdę mówiąc – powinniśmy byli zrobić na jej początku; musimy powiedzieć coś niecoś, i tak krótko, jak to tylko możliwe, o epoce, w której przyszło Blake'owi żyć. Nie uda się nam zaś to, jeśli nie powiemy również czegoś – i również tak krótko, jak to tylko możliwe – na temat całej owej wielkiej tradycji i społeczności Zachodu, do której Blake należał i do której my także jeszcze należymy; o chrześcijaństwie, czy po prostu Europie,

15 William Blake (1757–1827) – angielski poeta, literat, malarz, rytownik i filozof. Niezwykła postać angielskiej kultury. GKC cenił go niezmiernie jako artystę, choć nie zgadzał się z jego poglądami filozoficznymi.

rzeczy jednocześnie zbyt wielkiej, by ją pomierzyć i zbyt bliskiej, by zrozumieć.

Czym był wiek osiemnasty? Albo raczej (by ująć rzecz mniej mechanicznie, a nieco bardziej inteligentnie), czym był ów niedający się pomylić z niczym etap lub nastrój, przez który społeczność europejska przechodziła dokładnie w momencie, w którym Blake stał się jej nieodrodnym dzieckiem? Czym był ów dominujący trend bądź duch, który niczym gładka i wielka fala podnosił się powoli przez całe to sto lat, by runąć nagle na ziemię z ogłuszającym hukiem w dniu Rewolucji Francuskiej? Oczywiście, dla wszystkich swoich dzieci znaczył on coś trochę innego. Zapytajmy więc, co znaczył on konkretnie dla Blake'a: poety, malarza, wizjonera. Spróbujmy ująć ten problem w najściślejszej możliwej relacji do ducha, którym Blake sam żył – do tej pracy, którą miał wykonać na świecie.

Każdy człowiek współczesny istnieje w trzech osobach. W każdym współczesnym Europejczyku działają nieomylnie trzy energie tak konkretne, że niemalże osobowe, trójca święta naszego ziemskiego przeznaczenia. Można je określić mniej więcej jak następuje. Pierwszym i najbliższym nam z tych bytów jest chrześcijanin, człowiek Kościoła historycznego, człowiek tej wiary, która wycisnęła trwałe piętno na naszych umysłach, niezależnie, czy uważa się ją (jak ja ją uważam) za naraz syntezę i zwieńczenie dwóch pozostałych czynników, czy ledwie za niekonieczny zabobon, przypadkowy dodatek, który w niewytłumaczalny sposób przetrwał dwa tysiące lat. Pierwszy zatem jest chrześcijanin; zaraz za nim idzie Rzymianin, obywatel owego wielkiego kosmopolitycznego królestwa prawa i rozumu, w obrębie którego, i na którego równych fundamentach, chrześcijaństwo mogło narodzić się i wzrastać. Stoik, surowszy niż anachoreci. Republikanin dumniejszy od królów. Oto ten, który tworzy proste drogi i jasne prawa,

i któremu zdrowy rozum zupełnie wystarczy. Po nich zaś nadchodzi trzeci – i o nim mówi się najtrudniej. Nie ma imienia, a wszystkie prawdziwe przekazy, które go opisują, zachowały się tylko we fragmentach; ale podąża on za nami po każdej ścieżce leśnej i budzi się w nas, gdy wicher szarpie konarami drzew. To początek – to człowiek puszczy. Nie ma sensu rozwijać tutaj tej kwestii zanadto; możemy jednak rzucić w przelocie, że największą zasługą dziejową chrześcijaństwa jest dokładnie to – że odkryło ono na nowo stary szał przed-rzymskiej duszy, ujmując ją w karby rzymskiego porządku. Bogowie umarli na długo przed narodzeniem Chrystusa. Tym, kto zajął ich miejsce, był po prostu bóg-władza – Boski Cezar. Pogańscy obywatele prawdziwego Cesarstwa Rzymskiego kochali szacowność. Mówi się, że gdy Chrystus przyszedł na świat, przebiegły ziemię okrzyki, że Pan nie żyje. Prawda jest jednak taka, że gdy Chrystus przyszedł na świat, Pan po raz pierwszy od wieków poruszył się w swoim grobie. To chrześcijaństwo zapewniło pogańskim bożkom, od wielu już lat włożonym między bajki, drugie życie, choćby było to tylko życie diabłów. Mógłbym założyć się, że gdyby znaleźć w towarzystwie prawdziwych Rzymian jednego człowieka, który naprawdę wierzyłby w osobowe istnienie Apolla, człowiek ten okazałby się chrześcijaninem. Chrześcijaństwo wielkim głosem obwieszczało zmartwychwstanie starych, nadprzyrodzonych instynktów puszczy i wzgórz. Nałożyło jednak na ten tajemniczy chaos wędziło rzymskiej idei porządku. Tak też małżeństwo stało się sakramentem – ale seks przestał być sakramentem, jak był nim dla wielu szalonych kultów puszczy. Tak też wino stało się sakramentem Chrystusa; ale pijaństwo przestało być sakramentem Dionizosa. Krótko mówiąc, chrześcijaństwo (z czysto historycznego punktu widzenia) uznać można za próbę połączenia jarmarcznego zdrowego rozsądku z mistycyzmem natury.

Próbę wskrzeszenia wszystkich zabobonów, które rzeczywiście potrzebne są człowiekowi, i wyprowadzenia z nich spójnej filozofii. Pogański Rzym próbował zaprowadzić prawo i porządek wśród ludzi. Rzym chrześcijański próbował zaprowadzić prawo i porządek wśród bogów.

W świetle powyższych zasad możemy nareszcie zdefiniować epokę, o której mówimy. Wiek osiemnasty był przede wszystkim wiekiem rozumności – wiekiem Rzymu. Stoicki i obywatelski element zarysowanej wcześniej układanki wybił się zdecydowanie na pierwsze miejsce. Był to czas pełen, podobnie jak czasy rzymskie, szacunku do prawa. Zauważmy, że księża wciąż noszą, generalnie rzecz ujmując, średniowieczne szaty – a sędziowie dokładnie osiemnastowieczne peruki. Ale choć Rzym był światem porządku, był to również świat permanentnej rewolucji. Ale, istotnie, te dwie rzeczy zawsze idą ręka w rękę. Anglicy uwielbiają przechwalać się, że udało im się przeprowadzić „rewolucję konstytucyjną"; ale każda rewolucja z konieczności musi być konstytucyjna, w tym sensie przynajmniej, że musi opierać się na jakiejś przedistniejącej teorii sprawiedliwości. Człowiek musi mieć prawa, zanim zacznie łamać prawo. Bez ustanku zatem trzeba przypominać, że kraje, które uczyniły najwięcej dla upowszechnienia prawniczych generalizacji i sądowej hermeneutyki, to również kraje najstraszniej rozrywane przez polityczną furię i buntownicze zapędy ludu – Rzym, na przykład, albo Francja. Rzym zasiał wśród barbarzyńskich plemion ziarno swojego prawa dokładnie w tym czasie, gdy wstrząsały nim wojny frakcyjne i krwawe rzezie przeciwników politycznych. Francja całej niemal Europie wmusiła, i to siłą intelektualnej konieczności, doskonały kodeks cywilny dokładnie w czasie, gdy na ulicach jej największych miast wciąż jeszcze gdzieniegdzie zalegały trupy, a ona sama próbowała złapać oddech w krótkiej przerwie między dwiema wojnami

domowymi, które miały zetrzeć jej kości na proch. I, z drugiej strony, bez przerwy trzeba przypominać, że państwa bez rewolucji to również państwa bez prawa; kraje, w których chaos mentalny spowił szczelnie wszelki inteligibilny przepis i urządzenie – państwa takie jak Maroko czy Anglia współczesna.

Wiek osiemnasty skończył się więc rewolucją dokładnie dlatego, że zaczął się od przywrócenia wagi prawa. Był prawdziwie wiekiem rozumu – a zatem i wiekiem rewolucji. Nie trzeba chyba tłumaczyć nikomu, jak systematycznie odzyskiwał on dla siebie wszystkie cechy i charakter pogańskiego społeczeństwa, w którym chrześcijaństwo zaczęło istnieć i działać. Największą sztukę stanowiła retoryka, największą pasję – surowość. Najpopularniejszą cnotą była polityczna odpowiedzialność, najpopularniejszym grzechem – polityczne morderstwo. Ludzie wieku osiemnastego umieli wytrzymać pompę i przepych – ale nienawidzili niesamowitości; nie czuli niczego poza pogardą do tego, co można by nazwać niejasnym. Najbardziej męskim umysłom tamtej epoki, takim jak Fox czy doktor Johnson, wiersz czy obraz, który nie mówił wprost, o co chodzi, wydawał się czymś podobnym do niewypału czy zegara, który rozkręcił się i zatrzymał: po prostu dziełem nieudanym, godnym najwyżej obojętności lub lekkiej satyry. Mimo iż sami byli ludźmi konkretnych i jasnych przekonań (ludźmi gotowymi umierać za swoje przekonania), w ustach Europejczyków wieku osiemnastego słowo „entuzjasta" zawsze brzmiało pogardliwie. Co my nazywamy mistycyzmem, oni nazywali obłędem. Tak właśnie przedstawiała się osiemnastowieczna cywilizacja; tak wyglądała owa prosta i surowa rama otaczająca obraz, z którego spoglądają na nas płonące oczy Williama Blake'a.

Póki co, Blake i jego epoka muszą wydawać się nam zupełnym przeciwieństwem. Trzeba jednak pamiętać, że trzy elementy konstytutywne Europy to nie trzy warstwy skalne, ale

raczej trzy żyłki jednej liny – że odkąd zaczęły istnieć razem, żaden nie może istnieć zupełnie osobno. Można powiedzieć, że renesans był pogański – ale Michał Anioł bez wątpienia był chrześcijaninem. Można powiedzieć, że Tomasz z Akwinu był chrześcijaninem – ale nie wiadomo, co by z niego zostało bez Arystotelesa, który chrześcijaninem nie był. Można nawet, nazywając Wergiliusza poetą rzymskiej godności i zdrowego rozsądku, zastanawiać się, czy przypadkiem nie pamiętał on czegoś starszego od Rzymu, gdy pisał, że szczęśliwy jest ten, kto poznał bogów pól i starych mędrców puszczy. Podobnie nawet w wieku osiemnastym zaznaczał się element ściśle chrześcijański i ściśle pierwotny. I tak się składa, że oba te nieracjonalne (czy nie-rzymskie) elementy odgrywały niebagatelną rolę w konstytucji umysłowej Williama Blake'a. Bo pierwszy z tych wkładów obcych tamtego wieku odpowiada za to wszystko, co w tym wielkim geniuszu dobre i twórcze, drugi zaś – za wszystko, co w nim irytujące i jałowe.

W wieku osiemnastym istniały dwa czynniki niewywodzące się z rzymskiego ideału stoika i obywatela. Pierwszym z nich było to, co nasz wiek określa mianem „humanitaryzmu" – a co tamten wiek nazywał „łzą sentymentu". Stare pogańskie państwa były demokratyczne, ale nie miały w sobie za grosz humanitaryzmu. Nie roniły ani jednej łzy, gdy przychodziło poświęcić jednostkę dla dobra społeczności; sympatię i sprawiedliwy gniew rezerwowały dla tych, którzy chcieli poświęcić społeczność dla dobra jednostek. Indywidualne współczucie dla indywidualnego życia to najczystszy wpływ chrześcijański; i gdy Wolter zaangażował się całym sercem w sprawę Calasa[16],

16 Jean Calas (1698–1762) – francuski kupiec, oskarżony o zamordowanie własnego syna i skazany na śmierć po procesie, w którym zeznania próbowano wydusić z niego torturami. Badając akta sprawy, Wol-

całą energię czerpał z religii, której prawdziwości zaprzeczał. Rzymianin chętnie podniósłby miecz w imię Rzymu – ale na pewno nie w imię Calasa. Ten osobisty humanitaryzm to relikt chrześcijaństwa – być może (o ile wolno tak powiedzieć) popłuczyna po chrześcijaństwie. Blake był zaś owego humanitaryzmu czy sentymentalizmu, czy jak to tam zwać, ogromnym entuzjastą. Samemu będąc większym niż był, jako taki stanowił zapowiedź mniejszych od siebie; mniejszych, do których zaliczyć można Shelleya, na przykład, czy obecnie Tołstoja. Rozwijał instynkt osobistej dobroci aż do potępienia wszelkiej wojny –

*Jęczy niby łańcuchem skuta ludzkość cała*
*żelazną obręczą działa.*

Czy, na innym miejscu –

*Nigdy nie był ród ludzki tak strasznie zgnębiony,*
*jak pod jarzmem żelaznej cezarów korony.*

Żaden pogański republikanin, jeden spośród tych choćby, na których oparł swoją etykę wiek osiemnasty, nie miałby pojęcia, co zrobić z tym humanitarnym horrorem. Nie potrafiłby nawet zrozumieć tej idei – że wojna jest niemoralna nawet wtedy, gdy nie jest niesprawiedliwa. Nie da się znaleźć śladu tego sentymentu wśród pogan antyku – da się go znaleźć wszakże wśród pogan wieku osiemnastego; da się wysłyszeć go

ter doszedł do przekonania, że proces był „ustawiony", a egzekucja stanowiła przede wszystkim akt nienawiści religijnej (Calas był kalwinistą). Dzięki jego wytrwałym interwencjom ostatecznie zrehabilitowano nieszczęśnika, król zaś przyznał jego rodzinie znaczne odszkodowanie.

w przemówieniach Foxa[17], solilokwiach Rousseau, nawet w złośliwym chichocie Gibbona[18]. Tutaj właśnie napotykamy ten element osiemnastowiecznej kultury, który w niejasny, acz i niewątpliwy sposób wywodzi się z chrześcijaństwa, i w którym Blake ma wielki wielkie uczestnictwo. Regulus wrócił do Kartaginy przyjąć tortury i pogański Rzym został ocalony, ale chrześcijaństwo nie zważa na Regulusów. Ludziom trzeba współczuć nawet gdy trzeba ich zabijać. To współczucie właśnie natchnęło Blake'a do napisania tych wspaniałych i bolesnych wersów:

*Żołnierzy mordowanych krzyk*
*Ocieka krwią po pałacowych ścianach.*

Wiek osiemnasty nie wziął tej emocji stamtąd, skąd wziął swoją pogańską wolność i pogańskie prawo. Wziął ją z kościołów, które profanował, i z religii, którą zwalczał. Ta irracjonalna litość dla jednostki to czysto chrześcijański element filozofii wieku osiemnastego. Ta irracjonalna litość dla jednostki to czysto chrześcijański element filozofii Williama Blake'a.

I po drugie, w filozofii wieku osiemnastego da się znaleźć inny jeszcze element – ani pogański, ani chrześcijański. To element początku; obecny na świecie przez całą historię pogaństwa i chrześcijaństwa; obecny na świecie, ale nie ze świata. W wieku osiemnastym przybierał on formy przedziwne, ale

17 Charles Fox (1749–1806) – angielski polityk, parlamentarzysta, wig. Zwolennik samostanowienia kolonii oraz daleko idących reform demokratycznych. Uznaje się, że to jego wytrwałe wysiłki stanowiły główny motor uchwalonej ostatecznie w 1807 ustawy znoszącej niewolnictwo na terenie Zjednoczonego Królestwa i jego kolonii.

18 Charles Gibbon (1737–94) – angielski polityk i historyk. Zajmował się głównie starożytnością. Uważa się go za jednego z najwybitniejszych prekursorów nowoczesnej historiografii.

bardzo konkretne; a streścić go można jednym słowem – Cagliostro[19]. Żadne inne imię nie nada się tutaj równie znakomicie; gdyby jednak ktoś pragnął nazwiska człowieka szlachetniejszego (istotnie, bardzo szlachetnego), może je usłyszeć – a brzmi ono: Swedenborg[20]. Wiek osiemnasty miał bowiem, pomimo cały swój niezaprzeczalny zdrowy rozsądek, osobliwą ciągotę do cokolwiek teatralnej taumaturgii. Historia tego zjawiska to rzecz, w najbardziej dosłownym sensie tego słowa, strasznie interesująca. Bo wszystko w nim sprowadza się do, poniekąd niejasnego, poczucia początków. Zabawne jest wspomnieć, że to w wieku osiemnastym zaczęły istnieć przeróżne stowarzyszenia twierdzące, jakoby istniały od założenia świata. Najbardziej znanym z nich jest, rzecz jasna, masoneria; według własnych świadectw założona przy budowie piramid, ale według wszystkich innych świadectw, które można dzisiaj łatwo odnaleźć – właśnie w wieku osiemnastym. Niemniej, masoni w sensie duchowym mają rację, nawet jeśli mylą się co do litery. Faktycznie, swego rodzaju mistyczne mularstwo istniało przez całą historię pogańską i chrześcijańską. Poza granicami Kościoła

19 Alessandro di Cagliostro (1743–95) – włoski awanturnik, alchemik, mason, okultysta, iluzjonista (jak byśmy dziś powiedzieli). Twórca tzw. rytu egipskiego w ramach masonerii. Wielokrotnie stawiany przed sądem, ostatecznie, po donosie własnej żony, skazany przez Inkwizycję w Rzymie na śmierć za rozpustę, bluźnierstwo i herezję Wyrok zmieniono na dożywotnie więzienie, w którym to więzieniu (w twierdzy San Leo), Cagliostro zmarł. Do dziś kwestia jego prawdziwej osobowości oraz faktycznych win pozostaje sporna.

20 Emanuel Swedenborg (1688–1722) – szwedzki naukowiec, fizyk. W pewnym momencie przeżył duchowe „przebudzenie" i zaczął doświadczać wizji: aniołów, diabłów, innych światów, które szczegółowo opisywał. Założył własne wyznanie, będące próbą swoistego połączenia chrześcijaństwa z gnozą. Człowiek dobry, miły i honorowy, robił wielkie wrażenie na swoich współczesnych. Jego myśl, czy raczej doświadczenia, nie pozostały bez wpływu nawet na Immanuela Kanta.

zawsze trwała inna, konkurencyjna tradycja – nie racjonalizmu wcale, a pogaństwa w pierwotnym i przerażająco naturalnym sensie, w sensie pogańskiej magii. Świat chrześcijański, słusznie czy nie, zawsze przeciwstawiał się jej na gruncie obserwacji, że pogańska magia jest lub niepokojąco często staje się czarną magią. Nie musimy się tym tutaj teraz zajmować. Chodzi wyłącznie o to, że ten niechrześcijański supernaturalizm funkcjonował zawsze, nie zważając na to, czy świat jest chrześcijański, czy nie. Jego znaki i ślady zauważyć można w każdej epoce: unosił się niby jakaś ciężka chmura nad umierającym Cesarstwem Rzymu: znać go w energii gnostyków, którzy omal nie opanowali Kościoła, i których prześladowano za pesymizm; w samo południe wiary rył on swoje symbole na grobach templariuszy; i gdy pierwsze nowe sekty podniosły głowy pośród wrzawy reformacji, jego straszny głos rozbrzmiał raz jeszcze.

Wiek osiemnasty był przede wszystkim (jak utrzymywali jego intelektualni przywódcy) czasem wyzwolenia rozumu i natury spod kontroli Kościoła. Ale gdy Kościół faktycznie został poważnie osłabiony, osłabienie to oznaczało wyzwolenie wielu różnych rzeczy. Nie tylko rozumu, ale i znacznie starszego odeń nierozumu. Nie tylko rzeczy naturalnych, ale i nadnaturalnych, a także – zgroza! zgroza! – nienaturalnych. Pogańscy mistycy, od dwóch tysięcy lat kryjący się po grotach, wyszli na światło dzienne – i tak powstała masoneria. Jeśli chodzi o sam moment założycielski, była to sprawa kompletnie niewinna, ale wszystkie odrodzenia prehistorycznego okultyzmu były u zarania niewinne. Podam tu ledwie jeden przykład spośród wielu. Idea, że można zniewolić czyjąś duszę nie kiwając palcem, nie dopuszczając się najmniejszego aktu przemocy, to idea, którą wszystkie zdrowe społeczeństwa uznawały – niezależnie, czy byłaby ona prawdziwa, czy nie – za potworną i obrzydliwą. Przez całą historię chrześcijaństwa wiedźmy

i czarnoksiężnicy twierdzili, że mają taką moc, i chlubili się nią. Za swoje przechwałki (co poniekąd zrozumiałe) kończyli na stryczku. Osiemnastowieczne ruchy intelektualne interesowały się przede wszystkim, i Bogu dzięki, znacznie zdrowszymi rzeczami, powszechną sprawiedliwością i zdroworozsądkową reformą państwa. Niemniej, naprawdę osłabiły one chrześcijaństwo, a osłabiając chrześcijaństwo – broniły i wywyższały czarnoksiężnika. Mesmer ujawnił się i po raz pierwszy otwarcie wywalczył sobie prawo do istnienia: po raz pierwszy w dziejach magik mógł grozić światu duchową tyranią i nie zostać zlinczowany. A jednak, jeśli mesmeryści istotnie dysponowali mocą, którą twierdzili, że dysponowali, i którą zapewniają im niektóre powieści, nie ma (jak mam nadzieję) żadnych wątpliwości, że każdy porządny tłum powinien ich topić w morzu.

Rewolucja wieku osiemnastego stanowiła więc wyzwolenie nie tylko dla naturalizmu, ale i dla pewnego typu supernaturalizmu. I Blake stanowi tego supernaturalizmu, bardzo szczególnego supernaturalizmu, wielkiego dziedzica. Brzydkim ucieleśnieniem tej idei był Cagliostro. Pięknym – Swedenborg. Ale w obu przypadkach można powiedzieć, że mistycyzm to próba zmarginalizowania, a nawet zapomnienia historycznego chrześcijanina, a szczególnie Kościoła Katolickiego. Cagliostro, człowiek wstrętnego ducha, odciął się od katolicyzmu wznosząc przeciw niemu sztandar mistycznego pogaństwa – trójkątów, sekretnych pieczęci, inicjacji eleuzyjskich, całego wulgarnego wyrafinowania tajnych stowarzyszeń. Swedenborg, człowiek ducha wielkiego i szlachetnego, odciął się od katolicyzmu na własną rękę, i mocą własnej niewinności i własnego geniuszu, odkrywając dla siebie niemal wszystkie stare katolickie doktryny, szczerze wierząc, że to jego oryginalne osiągnięcie. Doprawdy, uderzające to, jak blisko Swedenborgowi do teologii katolickiej – w nieustępliwej afirmacji

wolności woli, na przykład, czy prawdziwego człowieczeństwa Boga wcielonego, w podkreślaniu mistycznego i przygotowawczego znaczenia Starego Testamentu. Blake miał wiele wspólnego ze Swedenborgiem (jak sam zresztą pierwszy by to przyznał), a także mało, ale jednak coś, z Cagliostrem. Nie należał do tajnej społeczności: bo, prawdę mówiąc, nie bardzo potrafił należeć do jakiejkolwiek społeczności. Mówił jednak tajnym językiem. Jego mistyka przejawiała wiele cech owego oligarchiczności i wyniosłości cechującej pogańskie tajne sekty, czy choćby teozofów i wszelkiej maści orientalistów naszych czasów. Istotnie, było w nim coś, poza wpływami Swedenborga, z Cagliostra i masonów. Odziedziczył to zaś po owym wielkim załamaniu wiary, jakie możemy nazwać wiekiem osiemnastym: i jako dziedzic, musi spłacać długi. Mówiąc to zaś, powiedzieliśmy wszystko, co można powiedzieć o tym, co jest komu dłużny. Jego należności zostały spłacone. Wykupił swą ziemię i swoje posiadłości. Wszystko, co zostaje, to on sam.

*Pierwodruk tekstu: „William Blake”, 1910.*

# IV. Rewolucje Ameryki Południowej

Dr Horton i ks. Joseph Hocking[21] w opublikowanej niedawno, potwornie wprost zabawnej pracy tłumaczą nam, w swoim niepodrabialnym i komicznym stylu, m.in. to, że młode republiki kontynentu południowoamerykańskiego to modelowe przykłady społecznej stagnacji. Drugie, niedopowiedziane, przesłanie brzmi rzecz jasna tak, że stagnacja ta jest owocem strachu i słabości. Na ile rozumiem, dowód na stagnację stanowią niekończące się rewolucje; a tchórzostwo – fakt, że ich obywatele gotowi są bez ustanku ryzykować życiem. Pogląd ten, niewinny i staromodny pogląd Anglików na republiki południowoamerykańskie, wszakże już w znacznej mierze odszedł do lamusa. Bo republiki te dokonują dzisiaj tej jedynej rzeczy, która potrafi zaspokoić religijnego ducha współczesności – bogacą się. Niemniej, grzechy ich obywateli można, według linii ataków, które

21 Obydwaj byli pisarzami skrajnie antykatolickimi. Dzieło, do którego GKC się odwołuje, to zapewne *Shall Rome Reconquer England? (Czy Rzym odbije Anglię?)* z 1910.

kiedyś przeciw nim kierowano, sprowadzić do trzech kwestii ogólnych; po pierwsze: są to obywatele małych państw, jak Ateńczycy czy Florentczycy złotego wieku ich miast; są biedni, jak pierwsi chrześcijanie, i lubią walki uliczne, jak wszystkie wielkie narody od Rzymu do Francji w najwspanialszych dniach ich historii. Północna część Ameryki to kraj spokojny (jeśli pominąć tradycyjne na południu lincze na Murzynach), ale nie dlatego, że nie ma w nim tyranii – tylko dlatego, że nie ma rebelii. Bardzo możliwe, że wielu dobrych prezydentów straciło życie w haniebnych zamachach w republikach Ameryki Południowej. Nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, że ogromnie wielu obrzydliwe bogatych finansistów haniebnie nie straciło życia w republice Ameryki Północnej. I na to naprawdę nie ma usprawiedliwienia. W małych demokracjach ludzie być może naprawdę są zbyt podejrzliwi, jak wszyscy prości i wolni ludzie. Może i za dużo znajdzie się jawnych nieporozumień w Nikaragui. Na pewno jednak w Nowym Jorku znajdzie się za dużo niejawnych porozumień, zwłaszcza w świecie biznesu. Według zwykłego, ludzkiego, zdrowego, ba! – barbarzyńskiego zdrowego rozsądku, przypadek Ameryki Północnej jest dużo, dużo poważniejszy; jeden względnie żywy milioner to wizja znacznie bardziej przerażająca, niż ulice pełne zupełnie martwych trupów. Oczywiście, obywatele Ameryki Południowej winni są każdej kropli krwi, którą przelano w trakcie ich rewolucji; podobnie jak obywateli Ameryki Północnej zapyta się kiedyś o wszystkich zamordowanych haniebnie Murzynów i czerwonoskórych. Jeśli jednak ktokolwiek zapyta ich kiedyś o wszystkich biznesmenów, którym pozwolili żyć, to nie wiem, czy znajdą cokolwiek na swoją obronę.

Interesującą, i fascynującą, obserwację stanowi to, że współczesna Europa zdaje się podążać w ślady Ameryki Południowej raczej, niż Północnej. Trwa właśnie w Portugalii

na przykład rewolucja tak prosta i gwałtowna, jaka równie dobrze mogłaby wybuchnąć w Peru. A nie trochę długa, drętwa i zupełnie zepsuta ewolucja, jaką znamy z Nowego Jorku czy Filadelfii. Różnica między tymi dwoma typami cywilizacji jest zaś bardzo prosta. Wśród ludów łacińskich zasady pozostają zawsze takie same, podczas gdy system zmienia się bez ustanku. Wśród ludów anglosaskich natomiast system pozostaje ten sam, podczas gdy zasady ciągle się zmieniają – o ile w ogóle istnieją. Śpieszę wyjaśnić jednocześnie, że nie ma oczywiście czegoś takiego jak ludy łacińskie czy anglosaskie. Jeśli wszakże podejdzie się do sprawy z wystarczającą delikatnością, wydaje mi się, nie ma to większego wpływu na przebieg dyskusji. Istnieją po prostu społeczeństwa, w których pan Rockefeller żyje bezpiecznie nawet będąc obrzydliwie bogatym; są i inne, w których zginąłby nawet będąc relatywnie ubogim. W Anglii mógłby zostać parem. W Irlandii – trupem. Oto właśnie podstawowy podział, jaki zachodzi między tymi dwoma rodzajami organizacji społecznej i nie zmieni go nawet najsubtelniejsza dyskusja o detalach. Wybuchy rewolucyjnego gniewu krajów łacińskich angielscy pisarze tłumaczą na najprzeróżniejsze, angielskie sposoby, opierając się przy tym na wszystkich możliwych do pomyślenia prowincjonalnych angielskich stereotypach. Angielscy protestanci twierdzą, że ludy łacińskie ciągle ściągają na siebie katastrofy, bo są katolickie. Angielscy torysi – ponieważ mieszkają w republikach. Ja zaś mam wątpliwości po pierwsze co do tego, czy te katastrofy to naprawdę katastrofy. Wydaje mi się, że południe Europy zdołało zachować jedną z najcenniejszych europejskich tradycji – łatwość wywoływania przewrotów. Rewolucje mogą być dobre i złe. I w mojej opinii, ostatnie rewolucje istotnie są złe pod bardzo wieloma istotnymi względami. Ale dobre czy złe, da się je przeprowadzić; tak, jak robią to narody Ameryki Południowej.

Faktem przygnębiającym i godnym pogardy jest natomiast to, że we wszystkich protestanckich krajach północy rewolucja stała się niemożliwa. Nie da się po prostu (i najwyraźniej) zbuntować przeciw angielskiemu ziemiaństwu czy militarystycznej machinie Prus. Angielska arystokracja i pruska biurokracja obydwie rządzą przy pomocy magii; mój osobisty patriotyzm nakazuje dodać tutaj, że w przypadku Prus jest to czarna magia strachu; w wypadku Anglii – biała magia miłości. Anglicy naprawdę kochają swoich gentlemanów; podczas gdy Prusacy ledwie panicznie boją się urzędników.

Ale dobre czy złe, zaklęcie działa w sposób absolutny. Rewolucje nigdy nie dobiegają naturalnego i szybkiego końca, jak na południu Europy czy Ameryki. Wszelkie zamieszki w Anglii czy Niemczech po prostu wygasają; jak te, które niedawno miały miejsce w Berlinie, albo jak znacznie spokojniejsze manifestacja na Trafalgar Square. Protestanci chełpią się zresztą przecież nieodmiennie właśnie tym: że protestanckich tyranii nie da się obalić. Angielska arystokracja ziemska (która zbudowała swoją potęgę plądrując klasztory) trwa. Pruski despotyzm (owoc długiej wojny przeciw katolicyzmowi) – również. Jeśli silne państwo to takie państwo, w którym rewolucje się nie wydarzają, Anglia i Niemcy bez wątpienia są silne. Jeśli jednak naprawdę w pewnych miejscach na świecie rewolucje nie mogą się wydarzyć, powracamy, chcąc nie chcąc, do pierwotnej kwestii: czy to dlatego, że ludzie stali się tam zbyt dobrzy, aby się nawzajem uciskać – czy zbyt nikczemni, aby umieć się buntować?

Gdy czytam zatem o rewolucji takiej, jaka dokonuje się obecnie w Portugalii[22], wzdycham nieraz: „Och, jakże by chciał

22 Rewolucja portugalska, zwana rewolucją 5 października, wybuchła jesienią 1910 roku i była wymierzona we władze monarchiczne, a jej podłożem socjalnym była pogarszająca się sytuacja gospodarcza

żyć w podobnie zacofanym kraju!". Jak bardzo chciałbym, aby możliwe było urzeczywistnić tak szybko i naturalnie jakikolwiek przejaw woli społecznej – choćby i była to zła wola. Bo jeśli można obalić dobry system i zbudować na jego miejsce zły (jak właśnie, przynajmniej w pewnym sensie, robią teraz Portugalczycy), to działa to również w drugą stronę. Gdy ludzie przekonają się, że zły system jest zły, również będą mogli go obalić i zastąpić dobrym. Po to zresztą właśnie ich ustrój państwowy jest tak elastyczny i tak zdolny do adaptacji. Aby dało się tak robić. My w Anglii wszakże najwyraźniej nie możemy naprawić ani jednego ze swoich błędów, nawet tych wielkich i niewątpliwych błędów, jakie popełniliśmy w szesnastym stuleciu. Dlatego też, w sensie ogólnym, gorąco popieram przyjęcie modelu południowoamerykańskiego. I przeprowadzanie rewolucji (łagodnej rewolucji, rzecz jasna) średnio co sześć miesięcy. Obawiam się jednak, że nigdy do tego nie dojdzie, bo przedziwna doktryna na temat podobnych spraw siedzi nam na piersiach i dusi nas jak zmora.

Wiemy już zatem, jaki jest tutaj najważniejszy fakt. Patrząc z zewnątrz przynajmniej: narody południa przeprowadzają rewolucje, narody północy – nie. Jedyny problem brzmi: dlaczego? Czy dlatego, że naprawdę nie ma ani śladu tyranii w Glasgow lub w Chicago? A może – bo nie ma tam ani śladu prawdziwej wolności? Czy dlatego, że wieśniak z równiny Essexu osiągnął pełnię i najwyższy poziom rozwoju ludzkiej natury? Dlatego, że drobny urzędnik z Cheapside ma wszystko, czego jego serce pragnie? Czy może dlatego, że (jak czasem sobie wyobrażam) obaj panowie zostali tak skrajnie stłamszeni w swojej naturze i pozbawieni jakichkolwiek pragnień, iż nie

i nasilony ruch strajkowy. Skutkiem ustrojowym rewolucji było obalenie monarchii i ustanowienie republiki.

pamiętają już swoich praw – w związku z czym nie potrafią już mścić swoich krzywd? Czy naprawdę jesteśmy na rewolucje zbyt dobrzy – czy zbyt nikczemni?

W tym kontekście wydarzenia portugalskie można uznać za rzecz bardzo pouczającą. Angielskie gazety, rzecz jasna, nie potrafiły dać swoim czytelnikom ani najbledszego pojęcia, o co tak naprawdę chodziło. Starożytny cynik powiedział, że język istnieje po to, aby ukrywać myśli. Fascynujący paradoks. Nie ma jednak niczego paradoksalnego w twierdzeniu, że prasa istnieje po to, aby ukrywać fakty. Obecnie to raczej z lekka tandetny truizm. W jednym czasopiśmie udało mi się jednak przeczytać bardzo racjonalną analizę tego, co nie podobało się Portugalczykom w ich kraju i przeciw czemu się zbuntowali. Otóż autor wyjaśniał, bardzo poważnie i przekonująco, że ów kamień obrazy stanowiło to, co nazwać można „systemem rotacyjnym". To znaczy: systemem, w którym partie wymieniały się okresowo (i za obopólną zgodą) władzą i dostępem do publicznych pieniędzy. Faktycznie, to straszna wizja. Miejmy nadzieję, że w Anglii nigdy nie ziści się nic podobnego.

*Pierwodruk tekstu: „Illustrated London News", 26.11.1910.*

# V. Kompromis wiktoriański i jego wrogowie

W swym poprzednim literackim wcieleniu kraj nasz wydał z siebie wiele różnych sił, z których znaczna część zachowała się – i to w znakomitej kondycji – aż do czasów wiktoriańskich, podobnie jak i do naszych czasów. Brytania Rzymu i Anglia średniowiecza to rzeczy wciąż nie tylko żywe, ale i żywotne; bo prawdziwy rozwój nie polega na zostawianiu przeszłości za sobą, jakby się szło po drodze, ale na czerpaniu z niej soków odżywczych, niczym z korzeni. Nawet jeśli naprawdę zdarzy nam się coś ulepszyć, nigdy nie będzie to w sensie ścisłym „postęp". Bo postęp, metafora zaczerpnięta z podróży, implikuje, że człowiek powinien opuścić dom rodzinny i iść w swoją stronę: w ulepszaniu zaś chodzi dokładnie o to, żeby w tym domu zostać; zbudować wieżyczkę na dachu i sadzić drzewa w ogrodzie. Starożytna literatura angielska podobna była wszystkim literaturom cywilizacji chrześcijańskiej – podobna w swym podobieństwie, ale i w samym swym niepodobieństwie. Jak w wypadku każdej europejskiej kultury, była ona europejska; i jak w wypadku każdej europejskiej kultury, była więcej, niż tylko europejska.

Nasz najbardziej własny i nieokiełznany charakter narodowy widać wyraźnie już w pisarstwie Chaucera[23] i balladach o Robin Hoodzie; i pomimo głębokich, a czasem grozą przejmujących zmian w narodowej polityce, wciąż da się go bezbłędnie wysłyszeć u Szekspira, u Johnsona[24] i jego przyjaciół, u Cobbetta[25], u Dickensa. Próżno marzyć o definicjach podobnie rzeczywistych rzeczy; dusza narodu to coś równie niedefiniowalnego, jak zapach – i coś równie niewątpliwego. Pamiętam, jak jeden z moich przyjaciół, próbując kiedyś wytłumaczyć pewnemu Niemcowi znaczenie słowa „jemioła", wykrzyknął ostatecznie z rozpaczy: „Wiesz, co to ostrokrzew? Świetnie; jemioła to przeciwieństwo ostrokrzewu!". Nie zalecam stosowania tej konkretnej metody moralnej – czy to przy porównywaniu roślin, czy narodów. Gdyby wszakże mój przyjaciel powiedział rzeczonemu Teutonowi: „Wiesz, co to Niemcy? Wspaniale; Anglia to po prostu przeciwieństwo Niemiec", definicja owa, choć fikcyjna, nie byłaby wcale tak do końca fałszywa. Anglia, podobnie jak wszystkie chrześcijańskie kraje, zaczerpnęła z surowych borów i siermiężnego romantyzmu Północy wiele nader wartościowych elementów; niemniej, podobnie jak wszystkie chrześcijańskie kraje, najbardziej ożywczą wodę piła w sferze literatury z klasycznych fontann starożytności: i nie była to wcale wyłącznie (jak się częstokroć domniemywa) kwestia tak zwanego renesansu. Angielski język i jędrność naszej

23 Geoffrey Chaucer (1343–1400) – angielski kupiec, polityk, dyplomata, pisarz i poeta, jedna z najważniejszych postaci angielskiej literatury w ogóle. Autor słynnych *Opowieści kanterberyjskich*.

24 Samuel Johnson (1709–84) – angielski pisarz, i leksykograf, eseista, autor słynnego słownika języka angielskiego. Jeden z ulubionych pisarzy GKC.

25 William Cobbett (1763–1835) – angielski pisarz polityczny, dziennikarz, działacz społeczny, poseł do Izby Gmin, rolnik Dla GKC absolutny wzór polityczny – tak wielki, że poświęcił mu nawet osobną książkę,

mowy nie rozkwitły po prostu z nagła w gargantuiczne wielozgłoskowce wielkich pisarzy epoki elżbietańskiej; zawsze przenikała do nich na tysiące sposobów ludowa łacina średniowiecza. Ale cokolwiek myślałby sobie ktoś akurat na temat mieszanek krwi i konfiguracji usposobień rasowych, naprawdę stwierdzić można, że charakter Anglika najlepiej widzi się w porównaniu z Niemcem. Niemcy, podobnie jak Walijczycy, potrafią z pełną powagą śpiewać pełne powagi pieśni; czystym głosem i z okiem czystym łączyć się w całkowicie niewinnym i pięknym uniesieniu ducha, by opłakiwać skrzywdzoną niewiastę lub zmarłe dziecko. Najbardziej zbliżymy się do zdefiniowania poetyckiego usposobienia Anglików, jeśli powiemy, że oni nie umieliby tego zrobić nawet, by opłakać rozlane piwo. Potrafią śpiewać chóralnie – i to głośniej, niż inne chrześcijańskie narody: ich pieśni muszą mieć w sobie coś, nie wiem co, naraz wstydliwego i bezczelnego. Jeśli chodzi o sferę emocjonalną, to muszą być one zamaszyste, zrozumiałe i zabawne, jak „Stare kręte schody”[26] czy „Sally, co mieszka dalij”[27]. Jeśli o patriotyzm, to otwarcie napuszone i, mówiąc wprost, katastrofalne, jak „Rządź, Brytanio”[28] czy ta inna jeszcze, wspaniała pieśń (nigdy nie umiem spamiętać jej tytułu, jeśli w ogóle takowy posiada), w której rejestruje się dokładną liczbę lig dzielących Ushant od wysp

26 Oryg. *Wapping Old Stairs*, tradycyjna pieśń komiczna anonimowego autorstwa.

27 Oryg. *Sally in our Alley*, zabawna piosenka autorstwa Henryka Careya (1687–1743), angielskiego poety, dramaturga i satyryka (także politycznego).

28 Oryg. *Rule, Britannia*, pieśń angielska autorstwa Jakuba Thomsona (1700–48), wychwalająca brytyjską potęgę morską; drugi hymn Wielkiej Brytanii.

Scilly[29]. Istnieje czuły liryk miłosny „O, spodnie smoliste”[30], jeszcze bardziej angielski, niż serce *Snu nocy letniej*. W każdym razie, najwspanialsi bardowie i mędrcy angielskiego narodu częstokroć wykazywali skłonność do gardłowania i grzmienia, której nie powstydziliby się nawet prawdziwi brytyjscy marynarze; skłonność do ekstrawagancji – ledwie na poły świadomej, więc i na poły komicznej. Porównajmy, na przykład, tyrady Szekspira z tyradami Wiktora Hugo. U Hugo każdy objaw jego naturalnej elokwencji to albo wielki tryumf, albo wielka porażka: czuć, że poeta obraziłby się śmiertelnie na widok uśmiechu na czytelniczej twarzy. Szekspir wszakże wydaje się bardzo dumny z tego, że gada bzdury: nie potrafię na przykład czytać owego porywającego i strzelistego opisu burzy:

*Wśród świstu wichrów, co wściekłe bałwany*
*Za szczyt chwytają, potworne ich głowy,*
*strzępią i w chmurach* zawieszają *lotnych*
*z grzmotem i hukiem zdolnym śmierć obudzić!*[31]

nie widząc oczyma wyobraźni zrywającego się do lotu, gigantycznego balonu, w którego koszu siedzi z wyszczerzonymi zębami Szekspir i woła: „Nie powstrzymacie mnie: oto przerosłem rozum!”. To chyba najmniejsza odległość, na jaką możemy zbliżyć się do określenia ogólnego ducha naszego narodu, którego szczegółowe losy musimy prześledzić tutaj na przestrzeni jednego ledwie, krótkiego i interesującego, ale także niezmiernie narodowego epizodu.

29 Ushant – wyspa na zachodzie Bretanii; wyspy Scilly – mały archipelag na zachodzie Wysp Brytyjskich (część Kornwalii). GKC ma na myśli słynną szantę, która weszła także i do polszczyzny – pod tytułem „Hiszpańskie dziewczyny” (a lig jest 35 – „lub 34, lub 45”).

30 Oryg. *O, Tarry Trousers*, tradycyjna ludowa pieśń angielska.

31 Przekład autorstwa Leona Ulricha.

Trzy lata przed koronacją młodej monarchini, w Farnham pochowano Wiliama Cobbetta. Komuś może się wydać dziwne, że zaczynam właśnie od tego zapomnianego nazwiska, zamiast od, choćby, starości Wordswortha[32] czy tragicznej śmierci młodego Shelleya[33]. Ale dla każdego, kto widzi literaturę przede wszystkim z perspektywy człowieka, puste krzesło Cobbetta w Izbie Gmin to rzecz znacznie bardziej poważna, a wręcz ponura, niż pusty tron. Wraz z nim umarł bowiem ten rodzaj demokracji, który stanowił prawdziwy powrót do Natury – i który pojąć mogą wyłącznie poeci i tłum. Po jego śmierci radykalizm[34] stał się ideologią miasta, a toryzm – przedmieścia. Może być i tak, że przechodząc przez zielone łąki Warwickshire, Cobbett myślał o grobach, Shelley zaś – o grzmotach burzy. Niemniej, Shelley nazwałby Birmingham dokładnie tak samo, jak Cobbett – piekłem. Cobbett w pełni zgadzał się z późniejszymi liberałami co do ideału człowieka jako równego pośród równych, porządnego obywatela porządnego kraju. Różnił się zaś od nich tym, że dla niego Liverpool czy Birmingham bynajmniej nie były „porządne".

To wcale nie próżny hibernianizm[35] powiedzieć, że najważniejsze wydarzenie angielskiej historii miało miejsce we

32 William Wordsworth (1770–1850) – najsłynniejszy poeta angielskiego romantyzmu, filozof. Początkowo zwolennik francuskiego republikanizmu, wobec rosnącej brutalności Rewolucji Francuskiej zmienił front i przyjął postawę bardziej konserwatywną, by ostatecznie doczekać się pozycji „poety laureata".

33 Percy Bysshe Shelley (1792–1822) – angielski poeta i dramaturg, przedstawiciel romantyzmu, jeden z najbardziej wpływowych twórców tej epoki.

34 Radykalnie prodemokratyczny prąd myśli politycznej Anglików, związany zazwyczaj (choć nie zawsze) z Partią Liberalną.

35 W języku angielskim tamtego czasu: stały element irlandzkiego charakteru, względnie – stałe podobieństwo do Irlandczyków (i ich charakteru).

Francji. Mogłoby się wydawać tym bardziej perwersyjnym, ale i tym bardziej precyzyjnym, gdyby stwierdzić, że najważniejsze wydarzenie angielskiej historii stanowiło to, które nigdy się nie wydarzyło – Rewolucja Angielska, podobna Rewolucji Francuskiej. Jej porażka nie wynikała bynajmniej z braku zapału, czy wręcz zacietrzewienia, u tych, którzy ją wywołali: od czasu pierwszych okrzyków w obronie Wilkesa[36] do momentu, w którym ostatnie ognie luddystów zagasły pod zimnym deszczem dziewiętnastowiecznego racjonalizmu, duch Cobbetta, duch rustykalnego republikanizmu, prawdziwie angielskiej i patriotycznej demokracji, płonął jak pochodnia. Rewolucja przegrała, ponieważ powstrzymała ją inna rewolucja – rewolucja arystokratyczna, stanowiąca zwycięstwo bogatych nad ubogimi. To właśnie mniej więcej w tamtym czasie grodzenie pól zostało doprowadzone do końca; wprowadzono pierwszą z bardziej okrutnych wersji praw łowieckich; i Anglia stała się ostatecznie krajem obszarników, a nie prawdziwych gospodarzy. Nie powiem, że była to „torysowska reakcja"; jako iż większość roboty wykonali tutaj wigowie; na pewno jednak można mówić o „kampanii antyjakobińskiej". Fakt ów natomiast, choć ściśle politycznej natury, jest nie tyle ważny, co absolutnie kluczowy dla wszystkiego, co wiązało się z literaturą. W rezultacie bowiem Anglia – choć wrząca od rewolucyjnych idei – nie miała własnej rewolucji. W rezultacie tego zaś z kolei, od środka wieku osiemnastego do środka wieku dziewiętnastego angielski duch rewolucyjny stawał się ciałem wyłącznie na polu literackim. We Francji to ludzkie czyny były brutalne i dzikie;

36 Aluzja do Johna Wilkes'a (1725–97), angielskiego dziennikarza i polityka ze stronnictwa wigów, który za obrazę rządu brytyjskiego został w 1763 roku wtrącony do więzienia i wykorzystał ten fakt do ujawnienia swoich talentów polemicznych, które o mało co nie doprowadziły do rozruchów.

w Anglii – ludzkie słowa. I istotnie, cokolwiek osobliwy komentarz do powszechnego przekonania, jakoby Anglicy byli narodem praktycznym, Francuzi zaś – narodem marzycieli, stanowi fakt, że gdy Francuzi stawali do walki się z bronią, to Anglicy – ledwie z piórem w ręku.

Dobrze już, i dowcipnie, powiedziano (w charakterze komentarza do łagodności wypadków angielskich i brutalności francuskich), że ta sama Ewangelia Jana Jakuba Rousseau, która we Francji wydała z siebie Terror, w Anglii – zaledwie *Standforda i Mertona*[37]. Zapomina się wszakże, iż na polu literatury nie ograniczał Anglików szanowny pan Barlow[38]; i że jeśli spojrzeć na sprawę z punktu widzenia sztuki, a nie polityki, okaże się, że następuje z nagła zaskakująca zamiana ról. Bo w równym stopniu zgodnie z prawdą powiedzieć można, że ta sama osiemnastowieczna emancypacja, które we Francji wydała z siebie obrazy Davida[39], w Anglii wydała z siebie obrazy Blake'a. Nie istnieli nigdy, jak mniemam, ludzie, którzy zapewniliby wyobraźni tak intensywne poczucie wzlotu, przebicia się aż na same krańce bytu, jak wielcy poeci angielscy tego rewolucyjnego i romantycznego czasu; niż Coleridge, pod tajemniczym słońcem Antarktyki, gdzie wody były jak oleje wiedźm[40];

37 Aluzja do *Historii Sandforda i Mertona* autorstwa angielskiego pisarza, Tomasza Daya (1748–89), będącej zbiorem opowieści dla dzieci, traktujących o moralnej przemianie Tomka Mertona, rozpuszczonego sześciolatka, w modelowego gentlemana. W Anglii osiągnęła zawrotną popularność

38 Aluzja do postaci nauczyciela z *Historii...*, który nauczył głównego bohatera czytać i pisać, i być porządnym człowiekiem.

39 Jacques Louis David (1748–1825) – francuski malarz, klasycysta, oficjalny artysta Rewolucji Francuskiej; przez GKC bardzo nielubiany.

40 Aluzja do *Rymów o starym żeglarzu* (względnie marynarzu), jednego z najpopularniejszych utworów Samuela Coleridge'a (1772–1834), drugiego obok Wordswortha najsłynniejszego poety angielskiego romantyzmu, tudzież filozofa. Podobnie jak Wordsworth, on również zaczynał

niż Keats, spoglądający na owe tajemnicze zaklęte wnęki, okna w groźnych wirach morza, tam – gdzie kraje baśni zatracone[41]. Bohaterowie i niegodziwcy owego wielkiego francuskiego kryzysu byliby równie niezdolni do podobnej twórczej niezależności, jak Coleridge i Wordsworth do zwycięstwa w boju pod Wattignies[42]. W Paryżu drzewo wolności[43] to było drzewo ogrodowe, zadbane i starannie przycinane; i Robespierre używał brzytwy znacznie bardziej regularnie, niż gilotyny. Danton, który znał i podziwiał angielską literaturę, kląłby jak szewc nad *Chanem Kubiłajem*; i o ile Komitet Ocalenia Publicznego nie ściąłby Shelleya jako arystokraty, na pewno zamknąłby go w domu dla obłąkanych. Nawet Hébert[44] (jedyny prawdziwie niegodziwy rewolucjonista), gdyby angielscy poeci wyrzucali mu jego kult „bogini rozumu", mógłby w pełni zasadnie odpowiedzieć, że lepiej czcić boginię rozumu, niż nierozumu. Z werbalnego punktu widzenia, *Rewolucja Francuska* Carlyle'a[45] była bardziej rewolucyjna, niż prawdziwa Rewolucja Francuska: i jeśli

od demokratyzmu, by potem – widząc francuskie Rządy Terroru – zmienić front na konserwatywny.

41 Aluzja do „Ody do słowika", ulubionego chyba wiersza GKC, autorstwa Johna Keatsa (1795–1821), jednego z najsłynniejszych poetów angielskiego romantyzmu, za życia skrajnie niedocenianego, potem – wręcz legendarnego. Korzystam z tłumaczenia Jerzego Pietrkiewicza.

42 Bitwa pod Wattignies, małej miejscowości na granicy z Belgią, która miała miejsce w dniach 15–16 października 1793, zakończona zwycięstwem sił Republiki Francuskiej nad wojskami Habsburgów.

43 Aluzja do wiersza Thomasa Paine'a (1737–1809), angielskiego „jakobina", o takim właśnie tytule.

44 Jacques Rene Hébert (1757–94) – francuski dziennikarz i polityk, największy radykał Rewolucji Francuskiej, zwolennik dechrystianizacji Europy i swego rodzaju antyklerykalnej krucjaty Francji; zyskał przydomek „psa na Kościół".

45 Thomas Carlyle (1795–1881) – szkocki historyk, pisarz i filozof, twórca tzw. eroizmu, czyli kultu siły tudzież jednostek silnych a wybitnych w życiu społecznym.

Carrier[46], według cokolwiek przesadnego sformułowania, uczerwienił Loarę krwią zamordowanych, Turner[47] niemal dosłownie podpalił Tamizę.

Ta ogólna tendencja angielskich romantyków do urzeczywistniania idei rewolucyjnych nie barbarzyńskim czynem, ale obłędnym niemal słowem, przyniosła kilka skutków; z których najważniejszy przedstawiał się, jak następuje. Że trwałym elementem literatury angielskiej po Rewolucji stał się jak gdyby przechył w kierunku niezależności i ekscentryzmu, których w wypadku jednostek bardziej błyskotliwych zamienił się w indywidualność, mniej błyskotliwych zaś – w indywidualizm. Angielscy romantycy – angielscy liberałowie – to nie byli publiczni działacze, tworzący republikę – tylko prywatni poeci, z których każdy miał własną wizję. Naszą bardziej eremicką wariację na temat wolności stanowił swego rodzaju arystokratyczny anarchizm Byrona i Shelleya; i choć w czasach wiktoriańskich ustąpił on miejsca znacznie bardziej nieszkodliwym uprzedzeniom i dziwactwom rodzimej burżuazji, Anglia na zawsze zachowała z tej ekstrawaganckiej maniery pewne osobliwe ciągoty do odosobnienia i prywatności. Stała się wyspą w sensie ściślejszym niż kiedykolwiek wcześniej. Mniej więcej w tym właśnie czasie przestała rozumieć Niemcy i Francję, a także – na swoją straszną i do dziś trwającą katastrofę – Irlandię. Nie przyłączyła się do frontu walki o wielką europejską demokrację; nie przyłączyła się wszakże również – z wyjątkiem

46 John Baptist Carrier (1756–94) – francuski polityk i trybun rewolucyjny w Nantes (w latach 1793–94), wysłany z zadaniem stłumienia tendencji kontrrewolucyjnych. Zginął na gilotynie. GKC robi tutaj aluzję do tzw. topień w Nantes, czyli masowych egzekucji kontrrewolucjonistów przez utopienie.

47 William Turner (1775–1851) – jeden z najsłynniejszych malarzy angielskich, prekursor impresjonizmu.

krótkiego *interludium* Waterloo – do frontu walki o jej zdławienie. Życie jej literatury wciąż stanowił, w znacznej mierze przynajmniej, romantyczny liberalizm Rousseau, te piękne truizmy, ów powiew swobody i sympatii do człowieka, który odnowił dusze innych narodów, idea powrotu do natury i naturalnych praw. To wszakże, co u Rousseau było doktryną, u Hazlitta[48] przemieniło się w niewiele więcej, niż kwestię gustu, u Lamba[49] – niewiele więcej, niż zwykłą zachciankę. Ci dwaj pisarze, wraz z kilkoma im podobnymi, to w historii naszej literatury kółko, które możemy określić mianem „ekscentryków": twórców skupionych wokół Coleridge'a i jego przedśmiertnych snów, chodzących wyłącznie po starych ścieżkach wydeptanych przez Keatsa, Shelleya i Godwina[50]; Lamb, ze swoją bibliomanią i *credo* będącym zasadniczo czystym kaprysem, najbardziej osobny spośród wszystkich geniuszy świata; Leigh Hunt[51], człowiek bez grosza przy duszy, dziecko bohemy; Landor[52], z charakterem jak chmura gradowa, rzucający talerzami po pokoju; Hazlitt, ze swoim zgorzknieniem i nieszczęśliwym romansem; a nawet

48 William Hazlitt (1778–1830) – angielski poeta, eseista i krytyk literacki, wpływowa postać angielskiej krytyki, znany przede wszystkim ze zbioru esejów *Duch epoki* (1825), stanowiącego opracowanie na temat najważniejszych twórców tamtego czasu.

49 Charles Lamb (1775–1834) – angielski poeta, eseista i antykwariusz, przyjaciel Coleridge'a i Wordswortha. Wyróżniał się bardzo zindywidualizowanym stylem pisania.

50 William Godwin (1756–1836) – angielski publicysta, myśliciel polityczny i społeczny, twórca niekompetytywnego modelu edukacji, skupionego wokół rozwoju osobistej wrażliwości i talentów, promocji aktywności i niezależnego myślenia.

51 James Leigh Hunt (1784–1859) – angielski dziennikarz, poeta, pisarz, eseista, krytyk literacki, przyjaciel Keatsa i Shelleya; trapiony całe życia trudnościami finansowymi.

52 Walter Savage Landor (1775–1864) – angielski poeta, pisarz i aforysta, słynny z gwałtownego usposobienia. Miał grono wiernych wielbicieli, ale nigdy nie zdobył szerszej popularności.

pogodniejszy członek tej cyganerii, Peacock[53]. Należy tutaj doliczyć także, w pewnym sensie przynajmniej, Thomasa De Quincey[54]. Quincey był, inaczej niż większość z tych literackich harcowników ery rewolucji, torysem; i miał silne związki z ową polityczną armią, której najlepszą literacką reprezentację po dziś dzień stanowi męski śmiech i swoboda *Noctes Ambrosianae* Wilsona[55]. Nie miał wszakże z tym środowiskiem nic rzeczywiście wspólnego. Istniało ono jeszcze przez jakiś czas, w charakterze przeciwwagi dla zimnej i nadzwyczajnie inteligentnej arystokracji wigów. Karmiło się legendą Trafalgaru[56]; pragnieniem niezależności i niepodległości; poczuciem, że rodzime anomalie to rzecz tak zabawna, jak rodzinne anegdoty; niejasnym przekonaniem, że sól morska jest solą ziemi. Wciąż żyje jeszcze w niektórych starych pieśniach o Nelsonie[57] i Waterloo, znacznie bardziej napuszonych i znacznie bardziej szczerych niż prowincjonalnie pyszałkowate przyśpiewki bardziej

53 Thomas Love Peacock (1785–1866) – angielski powieściopisarz, poeta i urzędnik Kompanii Wschodnioindyjskiej, przyjaciel Shelleya; człowiek niezwykle pogodny, słynny przede wszystkim ze swoich satyr, komedii i parodii najpopularniejszych ówcześnie gatunków literackich (np. powieści gotyckiej).

54 Thomas De Quincey (1785–1859) – angielski pisarz epoki romantyzmu, jeden z najznamienitszych angielskich eseistów. Autor m.in. *Wyznań angielskiego opiumisty*.

55 John Wilson (1785–1854) – szkocki prawnik, adwokat i pisarz; wspomniane *Noctes* to seria wyimaginowanych dialogów przy stole w angielskiej tawernie, stanowiących humorystyczny komentarz na temat ogólnej kondycji społeczno-kulturalnej tamtego okresu.

56 Wielkie zwycięstwo floty brytyjskiej nad flotą francusko-hiszpańską, które miało miejsce w 1805 roku.

57 Horatio Nelson (1758–1805) – brytyjski admirał, dowódca naczelny floty, bohater bitwy pod Trafalgarem, o której niżej – i podczas której zmarł, postrzelony przez francuskiego marynarza w kręgosłup.

współczesnych dżingo[58]. Trudno wszakże połączyć to wszystko z De Quinceym czy, istotnie, połączyć z nim cokolwiek innego. De Quincey z pewnością byłby szczęśliwszym – i prawie na pewno także i lepszym – człowiekiem, gdyby upijał się wspólnie z Wilsonem niezliczonymi kolejkami grogu, zamiast (według swych własnych słów) szukać jedności i jasności myśli przy opium, z książką niemieckiej metafizyki jako jedynym towarzyszem. Prawdopodobnie jednak nie otworzyłby przed naszą literaturą tych wszystkich nowych i zawrotnych horyzontów i perspektyw prozy, ze względu na które wolno nam tutaj nazwać go jednym z pierwszych dekadentów: owych zdań, które ciągną się niemal bez końca, na kształt korytarzy z koszmarnego snu, albo piętrzą się i piętrzą coraz wyżej, jak fantastyczne pagody wschodu. Był to szalony jegomość – i człowiek znacznie mniej moralny, niż Burns[59]; bo choć Burns przyznawał się do przekraczania pewnych granic, nigdy tego nie bronił. Niemniej, De Quincey do dziś rzuca na naszą literaturę kolosalny cień – i z pewnością był to geniusz takiego samego kalibru jak Poe[60]. I jeśli komuś kłują ciągle szpileczki, które wbijali społe-

58 Dżingo lub dżingoista (względnie jingo/jingoista) – zwolennik imperializmu i kolonializmu brytyjskiego. Określenie pochodzi od zwrotu „by jingo" (pol. do licha, do diabła). Ukute podczas X wojny rosyjsko-tureckiej przez odniesienie do pewnej szowinistycznej pieśni, będącej ówcześnie swoistym nieformalnym hymnem imperializmu brytyjskiego, w której refrenie pojawia się ten właśnie okrzyk.

59 Prawdopodobnie chodzi o Roberta Burnsa (1759–96), szkockiego poetę narodowego, jednego z najważniejszych twórców dla romantyzmu na Wyspach, słynnego z licznych romansów.

60 Edgar Allan Poe (1809–49) – amerykański poeta, pisarz, krytyk literacki, prekursor horroru, opowiadań kryminalnych, opowiadań psychologicznych, fantastyki, dekadentyzmu i estetyzmu. W swojej twórczości częstokroć sięgał do znanych sobie osobiście motywów upojenia alkoholowego czy narkotycznego.

czeństwu Wilde[61] czy Whistler[62], i koniecznie chciałby wykazać, że ich epigramy o „sztuce dla sztuki" były plagiatem, większą część tego, co powiedzieli, znajdzie nie gdzie indziej, tylko w eseju „Morderstwo jako sztuka piękna"[63].

Pozostaje z tej starszej grupy twórców jedna jeszcze postać – człowiek, który trafem swoje ostatnie dzieła pisał już pod panowaniem królowej Wiktorii; znał się z większością jej członków, a jednak nie przynależał do niej w sensie ścisłym. Był to ubogi inwalida ze szkocką krwią w żyłach i mocną, choć być może ledwie dziedziczoną po rodzicach, niechęcią do starego kalwinizmu w duszy; imieniem Thomas Hood[64]. Bieda i choroba zmusiły go do podjęcia niezmiernie niewdzięcznej pracy błazna, wesołego mimo wszystko; bunt zaś przeciw ponurej religii jego rodziny sprawił, że kiedy tylko mógł, angażował ostrze swego dowcipu w obronie poglądów szczęśliwszych i bardziej humanitarnych. Był ostatnim z długiej listy owych wielkich pisarzy, takich jak choćby Homer czy Szekspir, którzy świadomie posługiwali się w twórczości kalamburem. Nie wszystkie

61 Oscar Wilde (1854–1900) – irlandzki pisarz, dramaturg, przedstawiciel dekadentyzmu i estetyzmu; ze względu na swoje postawy, w tym homoseksualizm, jedna z najgłośniejszych postaci swego czasu – i człowiek nielubiany przez GKC.

62 Jakub Abbott McNeill Whistler (1834–1903) – amerykański malarz, teoretyk sztuki, przeciwnik moralizmu i dydaktyzmu, piewca idei „sztuki dla sztuki".

63 Esej De Quinceya z 1827 roku, fikcyjny i satyryczny zapis przemowy wygłoszonej do grona gentlemanów, traktującej o estetycznych aspektach morderstwa; choć to satyra, to jednak – jak mówią – niepozbawiona wielu elementów interesujących z punktu widzenia pisarza kryminałów.

64 Thomas Hood (1799–1845) – angielski poeta, pisarz, humorysta; pisał do gazet, m.in. satyrycznego *Punch*; Istotnie, w wieku 41 zaczęły się jego wielkie problemy zdrowotne, które doprowadziły ostatecznie do jego śmierci cztery lata później.

jego kalambury były dobre (ale i u Szekspira nie wszystkie są dobre), najlepsze spośród nich wszakże to piękna i odkrywcza sztuka. Mówi się, że kalambur to fraza o dwóch znaczeniach; w wypadku Hooda zawsze są to jednak trzy znaczenia – bo przypadkowo zawsze dołącza się do nich także pewna abstrakcyjna prawda, która obowiązywałaby i tak, z kalamburem czy bez kalamburu. Siłę Hoodowych kalamburów – podobnie jak słynnego „dowcipu" Woltera – bagatelizują czasami ci, którzy nie wiedzą, że Wolter nie wbijał nikomu szpilek, lecz raczej miecze. U Hooda, gdy jest w najlepszej formie, werbalna elegancja dodaje tylko satyrze bądź szyderstwu swego rodzaju nieodwołalności, jaką nieodłącznie zapewnia rym. Bo rym istotnie zawsze łączy się z pewną racją[65] – bo i tu, i tu chodzi o domknięcie tych lub innych spraw. Przez tragiczną konieczność uciekania się do kalamburów, geniusz Hooda męczył się i twardniał; tak że na wszystkich jego poważnych wierszach kładzie się cieniem ta ostrość języka – niby cieniem miecza. „Podwójną nicią szyjąc naraz tak kir jak i koszulę"[66] – „Że zmarła zdało się, gdy spała i że śpi, gdy umarła"[67] – „Boże, że chleb tak cenny jest, ciało i krew tak tanie!"[68] – nie ma chyba nikogo, kto nie

65 Aluzja do słynnej anegdoty z życia poety angielskiego, Edmunda Spensera (1552/53–99), któremu opóźniała się wypłata za wiersz napisany dla królowej Elżbiety I. Podobno królowa nakazała wypłacić mu „według racji" (tj. w zgodzie z rozumem, staropolszczyzna i angielski elżbietański się tutaj pokrywają); w związku z czym Spenser, zdenerwowawszy się nieco, wysłał królowej kolejny wiersz, który można przetłumaczyć jak następuje: „Obiecano w czasie tym / dać racyję za mój rym. / Umawiali się więc my – i / ani rymu, ni racyi". Poeta natychmiast otrzymał zapłatę; a wyrażenie „nie do racji, nie do rymu" (*without rhyme or reason*) weszło do języka potocznego na oznaczenie czegoś, co jest ogólnie bezsensowne.

66 Aluzja do pieśni „Song of the Shirt"...

67 ... „Death Bed"...

68 ... i „Song of the Shirt".

dostrzegłby w takich fragmentach swego rodzaju wojskowej dyscypliny frazy, zwięzłości i trafności doskonale przećwiczonych w wersach typu: „Że kula nogi mu urwała, to zaraz złożył broń". We Francji, zostałby wielkim epigramatykiem, jak Hugo. W Anglii, został kalamburzystą.

Tak czy inaczej, nie było w tym kółku pisarskim, które określiłem luźno mianem ekscentryków, niczego, co przeczyłoby memu ogólnemu wrażeniu, że całe to pokolenie stanowiło ostatni promień zachodzącego słońca wielkich poetów okresu rewolucyjnego. Zostało Anglii po tym gasnącym splendorze przeszłości sporo pewnego sentymentalizmu, a wręcz – w znacznej mierze przynajmniej – snobizmu; Anglicy zaczęli postrzegać wielkich lordów z długimi lokami i bokobrodami jako mędrców, którzy rządzą światem. Ale wpływ był tutaj również natury negatywnej – zaszła bowiem pewna reakcja; jako iż w tamtym nastroju ludzie pokroju Byrona zaczęli się społecznie kojarzyć z wyższością – ale nie z wygraną. Angielskie klasy średnie nie ufały poezji w takim samym stopniu, w jakim ją podziwiały. Nie mogły już uwierzyć, że moc ducha i przemoc fizyczna – dwie skrajności jednej sprawy – w ogóle mogą mieć w sobie choć odrobinę praktyczności. Głuche były na wielką przestrogę Hugo: „Twierdzicie, że poeta buja w obłokach – ale tak też grom". Ideały wypalały się w próżni; Anglia wiktoriańska, bardzo nieroztropnie, w polityce nie chciała mieć nic do czynienia z idealistami. Powód zaś tego stanowił, w głównej mierze, fakt, że dręczyła tych wielkich poetów świetna sterylność młodości; odkąd wielkiego panteistę Shelleya zagarnęły mroczne fale kosmosu, a Byron spotkał śmierć, dobywszy miecza na wyzwolenie Hellady.

Najważniejszy dla siebie zwrot dziewiętnastowieczna Anglia wykonała mniej więcej w tym samym momencie,

w którym kamerdyner Domu Holenderskiego[69] otworzył drzwi i ogłosił: „Pan Macaulay[70]". Literacka popularność Macaulaya to zjawisko bardzo symboliczne – i zupełnie uzasadnione; ale fakt jego obecności w gronie wielkich rodzin wigowskich to coś więcej – to znak epoki. Był to syn pierwszego pokolenia tak zwanych przyjaciół Murzyna, których uczciwość, pracowitość i filantropię przyćmiewało potężnie fatalne filisterstwo, przez które postronny obserwator może mieć w tej sprawie różne myśli, i o mało co nie dać pola przerażającym i niskim wątpliwościom, czy miłość ta nie brała się głównie z przyczyn kolorystycznych – i czy człowiek czerwony bądź żółty nie brzydziłby tych gentlemanów nadmierną krzykliwością. Niemniej, dowcip i zmysł polityczny Macaulaya (połączony z nader charakterystycznym, purytańskim stylem, pozbawionym związku z purytańską doktryną, który stanowił ogólnie cechę charakterystyczną całego tego pokolenia), wyniosły go na poziom całkowicie obcy środowisku, z którego wyszedł. Ten wigowski światek był bardzo ekskluzywny; ale na pewno nie ciasny. Bardzo trudno było się do niego dostać z zewnątrz; ale jeśli już się to komuś udało, mógł oddychać znacznie swobodniej, niż w jakimkolwiek innym miejscu w Anglii. Spośród tych arystokratów, starej gwardii wieku osiemnastego, wielu przeczyło istnieniu Boga, wielu broniło Bonapartego, i prawie wszyscy podkpiwali z rodziny królewskiej. Dla tych, którzy wniknęli do tego

69 Wielki budynek w Kensington w Londynie, miejsce spotkań środowisk wigowskich XIX wieku; w znacznej mierze zniszczony podczas niemieckich bombardowań w 1940.

70 Thomas Babington Macaulay (1800–59) – angielski polityk, pisarz i historyk tradycji rdzennie wigowskiej, którego rozprawy historyczne, zwłaszcza niedokończone *Dzieje Anglii*... wywarły ogromny wpływ na interpretację angielskiej historii.

przedziwnego, wigowskiego świata, bogactwo czy pochodzenie nie stanowiły już realnych barier społecznych. Szczyt był wysoki – ale całkiem płaski. Co więcej, przecież i dziś ludzie z awansu torują sobie drogę w życiu pieniędzmi; ale tamci wigowie umieli kontrolować swoje awanse. W tym właśnie świecie trafił Macaulay na Rogersa[71], z jego fosforyzującą i trupią niemal błyskotliwością; tam właśnie trafił na Thomasa Moore'a[72], romantyka okresu regencji[73], krótszy cień Byrona. Tam wspiął się na szczyt – i już na nim został, jak powiadam: jako typ i punkt zwrotny dla całego wieku. Bo fundamentalny fakt dziejów epoki wiktoriańskiej przedstawiał się, jak następuje; że nowo wzbogacona klasa średnia zdecydowała się wykorzystać swoje nowe wpływy dla utrzymania czegoś, co nazwać by można swego rodzaju arystokratycznym kompromisem, a nie (jak francuska klasa średnia w czasie Rewolucji) do walki o nowe otwarcie i jasny program demokratyczny. Arystokracja zaś, zwrotnie zdecydowała się otworzyć klasie średniej łatwiejsze drogi nobilitacji. Wtedy też właśnie zaczęła się wiktoriańska „pruderia", rzecz równie antyarystokratyczna jak wolny handel. To właśnie te dwie decyzje wydały z siebie chwiejną Anglię teraźniejszości – a Macaulay to uosobienie tego procesu; on sam

71 Samuel Rogers (1763–1855) – angielski poeta romantyczny, wielce popularny, przyjaciel wielu wpływowych polityków którego dobre słowo otwierało perspektywy kariery literackiej.

72 Thomas Moore (1779–1852) – irlandzki poeta, folklorysta, człowiek sławny w swoim czasie – i cieszący się sporą popularnością wśród polskich romantyków.

73 Okres mniej więcej między rokiem 1795 a 1837, tzn. odkąd Jerzy III utracił właściwie zdolność rządzenia, do końca panowania Wilhelma IV (czyli początku ery wiktoriańskiej). Epokę tę ocenia się w angielskiej historiografii zazwyczaj bardzo pozytywnie, co stanowi jeszcze jeden dowód, że GKC naprawdę szedł pod prąd.

jeden to cała „burżuazja w Belgravii”[74]. Bo taki człowiek bronił reform Lorda Greya[75] i miotał gromy na ruch czartystowski[76]. William Cobbett zmarł.

Macaulay to uosobienie wszystkich fundamentalnych elementów epoki wiktoriańskiej, również i tych, które były naraz najbardziej angielskie i unikalne: zamiłowanie do purytańskiej polityki i odrzucenie purytańskiej teologii; wiarę w ostrożną, ale nieustanną reformę kraju; podziw dla bogactwa i siły przemysłu. Przede wszystkim jednak skupiał on w sobie to wszystko, co czyniło ją tym, czym była – tandetę i ciasnotę jej świadomej formuły; bogactwo i humanizm jej nieświadomej tradycji. Bo istnieli dwaj Macaulayowie – Macaulay racjonalny, który zazwyczaj się mylił, i Macaulay romantyczny, który prawie zawsze miał rację. Wszystko, co w nim małe, czerpało inspirację ze skostniałego parlamentaryzmu ludzi takich jak

74 Belgravia – ekskluzywna dzielnica mieszkaniowa w Londynie, zamieszkała głównie przez arystokratów (i tych dorobkiewiczów, którzy „wkręcili się” w odpowiednie towarzystwo).

75 Rząd sformowany w roku 1832, czyli po pierwszych wyborach do parlamentu, jakie odbyły się po wydaniu „Ustawy o Reprezentacji Ludu” (*Representation of the People Act*, w tym samym roku zresztą); potężnie wigowski. Reforma owa, na przykład, zmieniała ordynację wyborczą, wyznaczając nowe okręgi i likwidując wiele fikcyjnych w stylu Starego Sarum, oraz rozszerzała prawa wyborcze na wszystkich mężczyzn mających własność o wartości minimum 19 funtów; znaczna większość angielskiego społeczeństwa nie spełniała tego kryterium i klasy pracujące nie zostały włączone w system polityczny kraju. Nie dziw, że dla angielskich radykałów była to wielka klęska. Urząd premiera pełnił wtedy wig, Charles Grey (1764–1845).

76 Radykalny ruch polityczny w Anglii, istniejący w latach 1808–57, domagający się m.in. zniesienia cenzusu majątkowego w czynnych prawach wyborczych, wprowadzenia pensji dla członków parlamentu (tak, aby mogli w nim pracować także ludzie mniej zamożni) i corocznych wyborów, jako metody walki z korupcją.

Sir James Mackintosh[77]; wszystko, co wielkie wszakże, miało znacznie więcej wspólnego z wystawnym antykwaryzmem Sir Waltera Scotta[78].

Jako filozof był autorem ledwie dwóch myśli; i żadna z nich nie jest prawdziwa. Pierwszą było, że w polityce, jako nauce eksperymentalnej, mocą prostej akumulacji coraz dokładniejszych i bardziej różnorodnych danych, podobnie jak w przypadku technologii produkcji zegarów, pistoletów i scyzoryków, zachodzi stały postęp. Cechowała go istotnie zbyt wielka siła charakteru, aby mógł zgodzić się na tę szaloną, współczesną koncepcję, wedle której dusza naprawdę, w najgłębszym sensie tego słowa, może się zmieniać: wydawał się uznawać, że z religią nigdy nie będzie już wyraźnie lepiej, a z poezją, jeżeli w ogóle, to raczej wyraźnie gorzej. Nie dostrzegał wszakże ewidentnej wady swojej teorii politycznej; bo jeśli dusza również nie rozwija się w miarę upływu czasu, to nie ma żadnej gwarancji, że akumulacja doświadczenia zostanie należycie wykorzystana. Cyferki same się nie dodadzą; ptaki same nie sklasyfikują (o wypchaniu nie wspominając); komety nie obliczą własnych trajektorii; do tych wszystkich rzeczy potrzeba duszy

77 Sir James Mackintosh (1765–1832) – szkocki polityk, wig, prawnik i historyk. Pierwotnie bronił Rewolucji Francuskiej przed atakami Edmunda Burke'a, potem – w wyniku eskalacji rewolucyjnej brutalności – zmienił front. Jego książki wywarły na Macaulaya istotnie wielki wpływ. Jak każdy „rozwadniacz" demokracji, nie cieszył się u GKC przesadną popularnością.

78 Sir Walter Scott (1771–1832) – szkocki powieściopisarz i poeta, autor utworów historycznych, osadzonych w realiach średniowiecza, jeden z ulubionych literatów GKC. Jego zainteresowanie wiekami średnimi, choć średnio rozumiane za życia twórcy, dzięki niesłabnącej popularności jego książek przetarło szlaki do szerszej akcji społecznej, ucieleśnionej choćby w ruchu oksfordzkim i prerafaelitach czy w architekturze neogotyku.

człowieka. I jeśli dusza ludzka podlega innym prawom, jeśli jest słaba wobec grzechu, snu, podatna na anarchizm i kuszona do samobójstwa, to wszystkie nauki, z polityką włącznie, mogą stać się zupełnie bezowocne – i leżeć ugorem tak samo, jak leżały zanim pojawił się na świecie ludzki rozum. Macaulay wydaje się czasem mówić w taki sposób, jak gdyby zegary konstruowały inne zegary, karabinom zdarzało się mieć rodzinę małych pistolecików, a scyzoryki mnożyły się jak zające. Drugą jego myśl polityczną stanowiła mniej lub bardziej utylitarystyczna teoria tolerancji: że powinniśmy zatrudniać zawsze najlepszego rzeźnika, niezależnie od tego, czy to baptysta czy muggletonianin[79] – i słać do walki najlepszego żołnierza, niezależnie, czy to weslejanin[80] czy irvingista[81]. Ten kompromis

79 Muggletonianizm – maleńki odłam protestantyzmu angielskiego, założony w 1651 przez parę krawców londyńskich, którzy ogłosili się ostatnimi, zapowiedzianymi przez Boga prorokami z Apokalipsy. Stowarzyszenie miało charakter półtajny i jakby masoński (nie było kultu i kaznodziejstwa, tylko przyjacielskie spotkania; praktykowano także zwyczaj publicznego przeklinania tych, którzy ujawnili praktyki i doktrynę tego wyznania, ostatnim takim „przeklętym" był Walter Scott), pacyfistyczny, egalitarny. Nazwa pochodzi od nazwiska jednego z założycieli, Ludwika Muggletona (1609–98). Ruch ten stanowił części ogólniejszej tendencji millenarystycznej, przepowiadającej tysiąc lat Królestwa Bożego na ziemi.

80 Od Johna Wesleya (1703–91), anglikańskiego pastora, który starając się reformować kościół anglikański stworzył nowe wyznanie, określane mianem metodyzmu (podstawowym elementem tej doktryny jest nieustannie podkreślanie osobistego charakteru relacji z Bogiem oraz zbawienia przez wiarę, a nie przez rytuał czy moralne życie, czyli pewien nastrój).

81 Od Edwarda Irvinga (1792–1834), szkockiego pastora protestanckiego, millenarysty, „charyzmatyka", stawiającego w religii na niesamowitość i głoszącego konieczność powrotu do „pierwotnej czystości" chrześcijaństwa. Dziś uznaje się go za prekursora Katolickiego Kościoła Apostolskiego. Miał wielu przeciwników, którzy kwestionowali autentyczność jego uniesień i darów mistycznych.

sprawdzał się w Anglii protestanckiej, ogólnie przynajmniej, całkiem dobrze; ale Macaulay przede wszystkim powinien był zauważyć, że ma on swoje ograniczenia. Dobry rzeźnik może być baptystą; ale już raczej nie buddystą. Dobry żołnierz może być weslejaninem; ale już chyba nie kwakrem. Co do reszty, Macaulay robił wszystko, by móc interpretować wiek siedemnasty w kategoriach tryumfu stronnictwa wigów – rycerzy życia publicznego; i głosił ten pogląd – jednostronnie, ale bez zacietrzewienia – z wielką biegłością stylistyczną, w zdaniach eleganckich i pełnych energii, z których najlepsze dźwięczą jak stal, najgorsze zaś – jak blacha.

Tak właśnie wyglądał mały, świadomy Macaulay; wielki Macaulay nieświadomy, wyglądał zupełnie inaczej. Wniósł on do naszej literatury pewną niezwykle szlachetną i trwałą jakość: miał abstrakcyjne zamiłowanie do historii; ciepły, bardzo poetycki i szczery entuzjazm dla rzeczy wielkich jako takich; pasję i pragnienie wielkich książek, wielkich bitew, wielkich miast, wielkich ludzi. Nazwiska brzmiały dla niego jak dźwięk trąby – tak też używał ich jak dźwięku trąby. Największa radość jego czytelnika to radość samego autora, którą odczuwał, gdy mógł pozwolić swej ostatniej frazie spadać na ucho na kształt młota, wplatając w nią dźwięczne imię „Hildebrand" czy „Karol Wielki", wyrażenie typu „orły Rzymu" czy „filary Herkulesa". Jak w przypadku Waltera Scotta, jedne z najlepszych elementów jego prozy i poezji to nazwiska, których nie wymyślił. I jakże wymowne jest, że ten historyczny romantyzm wcale nie czynił go pisarzem bardziej stronniczym i mniej godnym zaufania, przeciwnie – to właśnie on, mimo wszystkich innych rzeczy, zapewniał mu mniejszą lub większą sprawiedliwość sądu. Jego rozum był zupełnie jednostronny, wręcz fanatyczny. To jego wyobraźnia odznaczała się równowagą i szerokością. Jego pewność, że to wigowie mieli dziejową słuszność, graniczyła

z monotonią; niemniej, musiał pisać o torysach jako o ludziach wielkich – choćby po to, aby jego bohaterowie mieli przeciwników godnych swego oręża. Jeśli istniało na świecie coś, czego szczerze nienawidził, to był to proboszcz-rojalista „Kościoła wysokiego”[82]; ale gdy Jeremiah Collier[83], ksiądz-jakobita, wznosi pod niebo prawdziwy znak dla narodów, krew Macaulaya zaczyna płynąć szybciej, w przeczuciu godnej konfrontacji. „Jakże inspirująco jest patrzeć, jak ów samotny wyrzutek atakuje swych potężnych wrogów, w pojedynkę już groźnych, w sojuszu – niezwyciężonych; rozdaje mocne ciosy na prawo i lewo, uderza w Wycherleya[84], Congreve'a[85] i Vanburgha[86], wdeptuje D'Urfeya[87] w proch pod swymi stopami; i z całą mocą szturmuje wzniosłą stolicę Drydena[88]”. W takich właśnie momentach, Macaulay jest wielki; bo niemalże homerycki. Jego tryumf czerpie z nazwisk; ale nazwiska rządzą ludźmi. Tak też

82 Oryg. *High Church* – katolicyzujący nurt w łonie wspólnoty anglikańskiej.

83 Jeremiah Collier (1650–1726) – duchowny anglikański, krytyk teatralny, teolog. Obrońca praw Stuartów do tronu angielskiego „Jeremiasz” to piękne imię – i historyczne; zapewne stąd ta przedziwna aluzja do Księgi proroka Jeremiasza (50,2), którą GKC za moment poczyni.

84 William Wycherley (1641–1716) – angielski dramaturg, satyryk, o nastawieniu wigowskim, drwiący z arystokracji i dworu.

85 William Congreve (1670–1729) – angielski dramaturg i poeta, wig.

86 John Vanburgh (1664–1726) – angielski architekt i dramaturg, zwolennik obalenia Stuartów.

87 Sir Thomas D'Urfey (1653–1723) – angielski poeta i dramaturg, wigowiec”.

88 John Dryden (1631–1700) – angielski poeta i dramaturg, nadworny literat Stuartów, słynny tłumacz, konwertyta na katolicyzm; jego rola w okresie restauracji sprawiła, że nazywa się ją czasem „epoką Drydena”; przeciwnik „chwalebnej rewolucji” i detronizacji Stuartów. Co podkreśla tylko przesłanie Macaulaya o „samotności” Colliera.

jego wiersz o Wielkiej Armadzie[89] to naprawdę dobra książka do geografii, która oszalała; czytelnik widzi oczyma wyobraźni, jak mapa Anglii ożywa, a wszystkie jej kolory z nagła zaczynają maszerować i mieszać się ze sobą.

Największą tragedię późniejszych dziejów naszej literatury można streścić natomiast jak następuje: że oto mniejszy Macaulay zwyciężył większego. Młodsze pokolenia miały coraz mniej i mniej z owej płomiennej miłości do historii, którą odziedziczył po Scotcie. A coraz więcej i więcej z owej zimnej świadomości własnych interesów, którą przyswoił z pism Benthama[90].

Imię tego wielkiego człowieka, choć należy do epoki poprzedzającej wiktoriańską, jest dla wiktoriańskiej, podobnie jak imię Cobbetta, niezmiernie istotne. Macaulay przyjął bowiem istotę najważniejszych konkluzji Benthama; choć mistrzowsko umiał podważać wszystkiego jego argumenty. Tak czy inaczej, duch Benthama (jeśli w ogóle Bentham miał coś z ducha) maszerował dalej, jak duch Johna Browna[91]; i jeśli chodzi o główne tendencje epoki wiktoriańskiej, to ten duch z pewnością odniósł zwycięstwo. John Stuart Mill[92] stanowił najdojrzalszy kwiat tego wzrostu. Był to człowiek pełen wdzięku, delikatny i czysty; ale na tym polega bycie kwiatem.

89 Wielka Armada – hiszpańska flota Filipa I, zniszczona w czasie ataku na Anglię w 1588 roku; ta wojna to jeden z najważniejszych elementów angielskiego mitu narodowego.

90 Jeremiah Bentham (1748–1832) – angielski prawnik i filozof, utylitarysta; zwolennik tezy, że ludzie kierują się wyłącznie interesem własnym, polegającym na szukaniu przyjemności i unikaniu cierpienia, czasem w bardzo subtelnym sensie (stąd uznanie „przyjemności" duchowych).

91 John Brown (1800–59) – amerykański działacz abolicjonistyczny, inicjator słynnej „wyprawy Johna Browna", mającej na celu wzniecenie powstania niewolników na południu USA. Wyprawa się nie powiodła, a Browna stracono

92 John Stuart Mill (1806–73) – angielski filozof, politolog, utylitarysta, liberał. Jeden z pierwszych piewców równouprawnienia kobiet.

Choć przyszło mu głosić twardy racjonalizm w dziedzinie religii, twardą konkurencję w ekonomii i twardy egoizm w etyce, jego dusza cechowała się dokładnie ową srebrzystą świetnością, jaką widzimy na jego znakomitym portrecie pędzla George'a Wattsa[93]. Nie miał nic z tego brutalnego optymizmu, z jakim jego przyjaciele i uczniowie ze Szkoły Manchesterskiej[94] ogłaszali swoje wesołe negacje. Jest w pisarstwie Milla nawet pewien element wstydu; odsłaniał koła zębate swego stalowego kosmosu raczej niechętnie, jak ktoś, kto oprowadza damy po fabryce. Jaśniał od niego jak słońce autentyczny i piękny szacunek do kobiet – co jest tym bardziej wzruszające, że on sam, w swojej sytuacji życiowej, mógł adorować je tylko cokolwiek na zimno – i próbować przyozdobić je w wiktoriańskie prawa wyborcze.

Próbując opisać, jak pisarze wiktoriańscy mieli się do siebie, musimy liczyć się z bardzo poważnymi trudnościami, zarysowanymi już na samym początku tej książki; trudności wiążącej się z próbą uzgodnienia porządku moralnego z chronologicznym. Bo myśl porusza się na planie instynktów, skojarzeń, przeczuć – a nie jasno określonych dat czy zakończonych procesów. Akcja i reakcja pojawiają się jednocześnie: albo przyczyna działa dopiero po wywarciu skutku. Błędy zwalcza się zanim zostaną jasno sformułowane: pierwsze definicje niektórych pojęć pojawiają się na długo po tym, jak umarły. Nie ma

93 George Frederic Watts (1817–1904) – angielski malarz i rzeźbiarz epoki wiktoriańskiej, rozmiłowany w alegorii (powiedział kiedyś: „maluję idee, nie rzeczy"). GKC poświęcił mu w młodości, jako (prawie) kształcony malarz, osobną książkę.

94 Radykalnie „wolnorynkowa" (szkoła ekonomiczna w Anglii, powstała w połowie XIX wieku w opozycji do tzw. ustaw zbożowych (tradycyjnie uświęconych w angielskim ustroju ceł na zboże zagraniczne). Wierzyła w absolutną harmonię jednostkowych interesów gospodarczych, egoizm zaś postrzegała jako motor rozwoju.

sensu szukać w kalendarzu księżycowej nocy[95]; a większość literatury, w tym sensie przynajmniej, to naprawdę rzecz tak fantastyczna, jak poblask księżyca. Tak też Wordsworth nawrócił się trwożliwie na toryzm jak gdyby z Shelleyowskiej skrajności panteizmu, która jeszcze nie zdążyła stać się ciałem. Tak też Newman ściągnął ze ściany stalowy miecz dogmatu, aby sparować cios, który nie został jeszcze zadany – cios ciężkiej pałki Karola Darwina. Z tego też powodu, nie potrafi zrozumieć tradycji, a nawet historii, nikt, kto nie ma choć odrobiny sympatii do anachronizmu.

Przez większą część epoki wiktoriańskiej ta utylitarystyczna tradycja, która osiągnęła w Millu swój punkt szczytowy, panowała niepodzielnie; stanowiła, by tak rzec, filozofię oficjalną. Marsz ścisłej kodyfikacji i dociekliwości badawczej trwał, dopóki nie przetarł ostatecznie szlaków wielkim tryumfom Darwina, Huxleya[96] i Wallace'a[97]. Jeśli z początku epoki weźmiemy Macaulaya, a z końca Huxleya, okaże się, że mieli ze sobą wiele wspólnego. Obydwaj to byli konkretni jegomoście o kanciastych szczękach, chciwi na polemiki, ale gardzący sofistyką, mistycznie martwi, ale moralnie bardzo żywotni; i w obydwu wypadkach ich własne, podziwu godne umiejętności retoryczne, miały na nich wpływ większy, niż przypuszczali. Huxley zwłaszcza, był w znacznie większym stopniu literatem, niż człowiekiem nauki. Jakże zabawnie to wyglądało, gdy oskarżony o przesadną retoryczność, odpowiedział wyrazem najwyższej

95 Aluzja do *Snu nocy letniej* Szekspira. W słynnej scenie przedstawienia, kończącej sztukę, bystre intelekty („the clowns") szukają w kalendarzu, czy noc, w którą przyjdzie im grać, będzie księżycowa.

96 Thomas Henry Huxley (1825–95) – angielski zoolog, myśliciel, publicysta, propagator darwinizmu.

97 Alfred Russell Wallace (1823–1913) – angielski biolog i przyrodnik, współtwórca teorii ewolucji i doboru naturalnego.

grozy, jaką sprawiała mu perspektywa „tapetowania pięknego oblicza prawdy owym toksycznym kosmetykiem – retoryką", co przecież samo w sobie stanowi taką warstwę retorycznej tapety, jakiej nie powstydziłby się nawet Ruskin[98]. Różnicę między tymi dwoma okresami najłatwiej dostrzec na jednym przykładzie: że choć ani jeden, ani drugi nie był przesadnie uduchowiony, Macaulay przyjmował za pewnik, że zdrowy rozsądek wymaga *jakiejś* teologii – podczas gdy Huxley, że zdrowy rozsądek oznacza po prostu, iż nie ma się teologii. Macaulay, jak mawiano, nigdy nie rozmawiał o wyznawanej religii; Huxley wszakże bez przerwy rozmawiał o religii, której nie wyznawał.

Lecz choć ten prosty wiktoriański racjonalizm rozdawał karty i w pewnym sensie *był* całą tamtą epoką, atakowano go z bardzo wielu stron – i to już w pewnym sensie przed jej rozpoczęciem. Pozostała część jej historii intelektualnej to po prostu seria skierowanych przeciw niemu reakcji, uderzających weń fala za falą. Udało im się nim zachwiać – ale nie obalić. Pierwszą z nich stanowi ruch oksfordzki; łuk, który pękł wypuściwszy w powietrze ową śmigłą strzałę, jaką był Newman[99]. Drugą – jeden człowiek; bez nauczycieli i bez uczniów – Dickens. Trzecią falę reakcji stanowiła cokolwiek osobliwa grupa

98 John Ruskin (1819–1900) – angielski mecenas sztuki, malarz, rysownik, krytyk literacki, pisarz i myśliciel polityczny. Popularyzator twórczości Williama Morrisa i prerafaelitów. Wielki zwolennik humanizacji pracy i rzemiosła, jako metody produkcji najlepiej odpowiadającej godności człowieka. Przeciwnik niekontrolowanej mechanizacji pracy i jej podpory ideologicznej w postaci leseferyzmu. W ekonomii kładł nacisk na jej element społeczny i bezinteresowny, oparty na relacjach interpersonalnych. Zwolennik ustroju cechowego (założył w 1871 Gildię św. Jerzego, istniejącą po dziś dzień, choć już tylko w formie organizacji charytatywnej), kooperatywy i samopomocy.

99 John Henry Newman (1801–90) – duchowny i teolog Kościoła Anglii, znawca i badacz myśli Ojców Kościoła. W 1845 przeszedł na katolicyzm.

usiłująca stworzyć coś w rodzaju nowego, romantycznego protestantyzmu, walczącego naraz z rozumem i z Rzymem – Carlyle, Ruskin, Kingsley[100], Maurice[101] – i być może Tennyson[102]. Browning[103] był również naraz człowiekiem romantycznym i purytańskim; nie należał wszakże do żadnej grupy i zwalczał materializm w całkowicie własny sposób. Choć jako chłopiec kupował masowo rewolucyjne wiersza Shelleya, samemu nigdy nie myślał o karierze rewolucyjnego poety. Koncentrował się na wyjątkowości duszy każdego człowieka i poszukiwał Boga w prywatnych pogawędkach. Tak też był, przy całej swej wielkości, wiktoriański raczej jako powieściopisarz, niż poeta. Od Ruskina zaś wziął się ruch tych, których określić można jako prerafaelitów poezji i prozy.

I to właśnie od tego tryumfującego racjonalizmu, a także od romantyzmu różnorakich sprzeciwów wobec niego, należy rozpoczynać wszelkie badania nad epoką wiktoriańską. Bentham był przywódcą sporej sekty; a Macaulay oficjalnym historykiem historycznego stronnictwa – *zanim* prawdziwa epoka wiktoriańska zdążyła się zacząć. Klasa średnia popadała w coś w rodzaju defektywnego purytanizmu. Klasa wyższa w całości wyznawała pogaństwo. Obiektywnym i odważnym świadectwem jej postawy wciąż pozostają nieśmiertelne

100 Charles Kingsley (1819–75) – duchowny anglikański, powieściopisarz, działacz społeczny; przyjaciel sprawy robotniczej i Karola Darwina.

101 Frederic Maurice (1805–72) – duchowny anglikański, teolog, jeden z głównych myślicieli nurtu socjalizmu chrześcijańskiego.

102 Lord Alfred Tennyson (1809–92) – „oficjalny" poeta epoki wiktoriańskiej.

103 Robert Browning (1812–89) – angielski poeta i dramaturg, jeden z ulubionych twórców GKC, któremu ten poświęcił pierwszą dojrzałą biografię literacką (1903).

słowa Lorda Melbourne[104], który wprowadził młodą królową na tron i długi czas trzymał się blisko, odgrywając rolę jej protektora. „Nikt nie ma więcej szacunku do religii chrześcijańskiej, niż ja, ale nie rozmawiajmy o życiu prywatnym". To, co w przypadku polityki Melbourne'a stanowiło czyste pogaństwo, w kwestii polityki Disraelego[105] zamieniło się w przedziwną, mistyczną formę cynizmu; znajdującą znakomite odzwierciedlenie w jego powieściach – bo był to istotnie człowiek, który czuł się pośród zwierciadeł jak w domu. Biorąc wszelką poprawkę na różnej maści dziwaków i ekscentryków, i wszystkie wydarzenia losowe, z konieczności podgryzające rubieże każdego systematycznego projektu, można z pełną odpowiedzialnością powiedzieć, że filozofia utylitarystyczna trzymała się mocno.

Najsolidniejsze elementy ruchu oksfordzkiego, które przetrwały w epoce wiktoriańskiej, wiązały się z owym wielkim wyzwaniem, jakie stanowił dla niej Newman – jedyny wielki literat tego ruchu. Niemniej, ruch ten jako całość odegrał niebagatelną rolę w tworzeniu się i kształtowaniu naszego społeczeństwa: rolę ową wszakże trudno tak od ręki jasno określić. Nie chodziło na pewno ledwie o estetyczny rytualizm; prawie żaden z oksfordzkich reprezentantów „Kościoła wysokiego" nie był kimś, kogo moglibyśmy nazwać „rytualistą". Na pewno nie chodziło również o świadomy zwrot w kierunku Rzymu:

104 William Lamb, Lord Melbourne (1779–1848) – angielski polityk liberalny, minister spraw wewnętrznych w latach 1830–34 i premier w latach 1835–41. Miał wielki wpływ na młodą królową Wiktorię. Słynął z karania chłostą służących u niego w domu osieroconych dziewczynek.

105 Benjamin Disraeli (1804–1881) – angielski polityk konserwatywny, długoletni przewodniczący partii i premier Wielkiej Brytanii. W polityce imperialista. Postać przez GKC wyjątkowo nielubiana. Był także pisarzem.

chyba że w kategoriach ogólniejszej, rzymskokatolickiej teorii, w świetle której cały nasz niepokój dałoby się wyjaśnić przytłumionym pragnieniem powrotu do źródła. Ruch miał niewiele związków z Europą, żadnych z Irlandią, w kierunku której naturalnie ciążyłaby każda prosto rzymskokatolicka tendencja. W pierwszej chwili, jak mniemam, zapoznając się z nim coraz bardziej można odnieść takie wrażenie, jakby był to ruch religijny w sensie czystym. Nie tyle gust do dogmatów katolicyzmu, ale głód dogmatu w ogóle. Bo dogmat to nic innego, jak prawdziwa sytość umysłu. Dogmat nie implikuje braku myślenia – ale celowość myślenia. Chodziło o bunt przeciwko konkretnemu aspektowi ducha wiktoriańskiego; który można ogólnie opisać (używając tutaj metafory przyjemnej i domatorskiej, prawdziwie godnej epoki) jako chęć, by zjeść ciastko i mieć ciastko. Oksfordczycy dostrzegli, że zrównoważeni i zacni poddani królowej Wiktorii tak naprawdę byli niesamowicie niepoważni – bo niesamowicie niekonsekwentni.

Człowiek przyznający się do wiary w coś, co warte jest dziesięciu minut inteligentnej wypowiedzi, zawsze coś zyskuje – i czegoś się wyrzeka. Tak długo, jak długo potrafi zrobić obydwie te rzeczy, może być twórczy: bo nadaje czemuś konkretny plan i kształt. Mahomet zakazał wina, ale przyzwolił mieć pięć żon: stworzył wielką rzecz, która ciągle sprawia nam problemy. Pierwsza Republika Francuska była twórcza, gdy obroniła własność i zniosła tytuły szlacheckie; i Francja wciąż trwa – niczym mocny, kwadratowy budynek, oblegany na próżno przez całą resztę Europy. Przedstawicieli ruchu oksfordzkiego napełniałaby przerażeniem myśl, że ktoś mógłby porównać ich do muzułmanów bądź jakobinów. Ale podświadomie pragnęli dokładnie tego, czego muzułmanie i jakobini naprawdę doświadczali – a czego Anglicy naprawdę nie doświadczali: owej ekstazy emocjonalnej, jaką zapewnia konsekwencja. Gdy było

się muzułmaninem, nie można było zostać bachantką. Jeśli było się republikaninem, nie można było zostać szlachcicem. Tak też oksfordczycy, nawet na pierwszych i najbardziej niejasnych etapach swojej działalności, mieli takie poczucie, że jeśli jest się prawowiernym anglikaninem, to nie da się być dysydentem. Ruch oksfordzki był, od korony aż do korzeni, ruchem racjonalnym; prawie że racjonalistycznym. Tym właśnie różnił się zasadniczo od innych form reakcji, bijących w utylitarystyczny kompromis tego czasu: ślepego mistycyzmu Carlyle'a czy męskiego, ale nader prostego emocjonalizmu Dickensa. Odwoływał się do rozumu: a rozum podpowiadał, że jeśli chrześcijanin chce mieć karnawał, to musi mieć i post. Inaczej wszystkie dni będą wyglądać tak samo; i to właśnie stanowiło marzenie owego angielskiego utylitaryzmu, na który ruch oksfordzki przypuścił pierwszy i najbardziej racjonalny kontratak.

Idea ta, z racji samej swej racjonalności, zamieniła się w coś w rodzaju smukłej i ostrej włóczni, której ostrze stanowił Newman. Zapomniała o wielu innych siłach, walczących po jej stronie. Niemniej, ruch oksfordzki naprawdę mógł pochwalić się, ogólnie biorąc, liczną grupą spadkobierców, którzy istotnie wykazywali ten szczery i mocny dogmatyzm; Keble'em, gotowym zepsuć wiersz dla lepszego wyakcentowania doktryny; Faberem[106], który mówił bogaczom – niemalże ich judząc – że Bóg zesłał na nich ubogich jak orły na karki, Froudem[107], ogłaszającym – wespół z Newmanem – swój powrót aroganckim

106 Frederic William Faber (1814–63) – duchowny i teolog anglikański, konwertyta na katolicyzm, zwolennika Newmana.

107 Richard Hurrell Froude (1803–36) – duchowny anglikański, wczesny przywódca ruchu oksfordzkiego, który wspólnie z Keblem i Newmanem napisał *Lirę*, tomik poezji religijnej; zmarł młodo na gruźlicę.

mottem Achillesa[108]. Większa część tego wszystkiego wydarzyła się wszakże ściśle mówiąc przed interesującą nas tutaj epoką; i w tej epoce, to pisarstwo Newmana – i być może wyłącznie pisarstwo Newmana – stanowi wyraz i podsumowanie myśli całej szkoły. Bo na pewno właśnie w epoce wiktoriańskiej, i to po tym, jak wrócił do Rzymu, zapewnił sobie Newman trwałe prawo do miejsca w każdej książce o współczesnej literaturze angielskiej. Niniejszy szkic to nie miejsce na analizę jego teologii, ale można o niej powiedzieć przynajmniej jedno. Jakakolwiek byłaby prawda o jego dorobku, teza, jakoby Newman udał się do Rzymu, by tam znaleźć spokój i zakończyć spory, z całą pewnością jest zupełnym fałszem. Po tej podróży wplątał się on w nieporównanie więcej konfliktów niż wcześniej. Ale choć wplątał się w znacznie więcej konfliktów, to na pewno wyplątał się z mnóstwa kompromisów: a był to ten typ człowieka, który cierpi znacznie bardziej przez kompromisy, niż konflikty. Cechowały go naraz nienormalna energia i nienormalna wrażliwość: żadna inna osobowość nie byłaby w stanie napisać dzieła takiego, jak *Apologia*[109]. Jeśli czasem może się nam wydawać, że Newman żywcem obdziera swoich przeciwników ze skóry, bierze się to stąd, że on sam jej nie posiadał. W tym sensie *Apologia* to tryumf znacznie przekraczający efemeryczne oskarżenia, które skłoniły Newmana, by ją napisać; w tym sensie naprawdę udaje się mu (według jego własnych słów) zniweczyć nie tyle swych oskarżycieli, co sędziów. Wielu ludzi na samą myśl o rejestracji wszystkiego, co było w nich z zimnej niechęci, nieznośnego wahania, zbyt długiego trwania w niekonsekwencji,

108 Froude wybrał na motto do *Liry* słowa: „Teraz, gdy wróciłem, poznacie różnicę". To cytat, rzecz jasna, z *Iliady*.

109 *Apologia pro vita sua* – autobiografia duchowa Newmana, stanowiąca znakomitą (w sensie retorycznym) obronę decyzji o konwersji.

trzęsłoby się jak osiki: i pewien jestem, że dla Newmana wyznawanie tych wszystkich błędów stanowiło jakby tchnienie życia – szczególnie, że na zawsze już sobie z nimi poradził. Jego *Wykłady o obecnej sytuacji katolików angielskich*[110], czyli w sensie praktycznym kazania przeciwko wściekłości tłumu, stają się coraz to radośniejsze i radośniejsze – skoro tylko sam Newman staje się coraz bardziej i bardziej niepopularny. Jest coś więcej, niż humor – jest dobra zabawa – w pierwszym wykładzie, mającym wyjaśnić naturę konstytucji brytyjskiej sporej grupie Rosjan. Niemniej, jego tryumfy to zawsze tryumfy niezwykle wrażliwego człowieka: bo istotnie, trzeba mocno odczuwać bezczelność, by ją potem podobnie wspaniale i bezczelnie pomścić. To człowiek nagi – z nagim mieczem w dłoni. Moc jego stylu literackiego jest tak skuteczna, że skutkiem tego wymyka się wszelkiej definicji. Moc jego logiki, to moc wielkiej, ale i cynicznej cokolwiek cierpliwości, jak u kogoś, kto długo i starannie zastawia na swoich wrogów śmiertelną pułapkę. Niemniej, moc jego moralnego komentarza do epoki pozostaje niezmiennie taka, jak powiedziałem: to protest racjonalnej religii przeciwko rosnącemu irracjonalizmowi wiktoriańskiego komfortu i kompromisu. Na nasz użytek możemy powiedzieć, że protest ów umarł razem z nim: zostawił kilku naśladowców i to (co łatwo można zgadnąć) niekoniecznie udanych. Pewien ślad po nim trwa w wyjątkowej, elżbietańskiej niemal perwersyjności Coventry Patmore'a[111]; później zaś bucha łagodnym ogniem z niewielkiego jednak wulkanu Francisa Thompsona[112]. Generalnie wszakże (podobnie jak w przypadku, jak jeszcze

110 1851.
111 Coventry Patmore (1823–96) – angielski poeta, eseista.
112 Francis Thompson (1859–1907) – angielski poeta religijny, katolik.

zobaczymy, socjalizmu Ruskina) w swojej epoce nie ma on żadnych następców; w naszej wszakże – całkiem wielu.

Następna grupa wiktoriańskich reakcjonistów, romantyków, czy jakkolwiek zdecydujemy się ich zwać, skupia się zasadniczo wokół jednego, wielkiego imienia. Szkocja, z której pochodziło tak wielu owych zimnych ekonomistów, twórców pierwszych form filozofii radykalizmu ery wiktoriańskiej, zrządzeniem losu wydała z siebie także (prawie że napisałem „wypluła") ich najzacieklejszego i najbardziej niezwykłego przeciwnika. Dwie najważniejsze rzeczy, związane z Thomasem Carlylem, to jego wczesne szkockie wykształcenie i późniejsza fascynacja kulturą Niemiec. Pierwsza z nich to pod niemal każdym względem jego siła; druga – pod pewnymi względami przynajmniej: jego słabość. Jako przeciętny wieśniak z nizin, odziedziczył naprawdę świetną godność dziejową Szkotów: ich niezależność, ich ducha walki oraz ich instynkt filozoficzny, pozwalający patrzeć na ludzi po prostu jako na ludzi. A jednak – nie był to wcale przeciętny wieśniak. Gdyby pracował do końca życia w wiosce, w której się urodził – cichy i całkiem nieznany – stałby się prawdopodobnie lokalnie nader głośną figurą; kimś o błędnym oku i aurze cichego gniewu; kimś, w kogo być może czasem rzucano by kamieniami. Ból i choroba przeszywały na wskroś tak jego ciało, jak i duszę. Pomimo wszystkie jego pochwały milczenia, to właśnie dar wymowy pozwolił mu jakimś cudem uniknąć szaleństwa. Lecz choć jego ziomkowie ze wsi zapewne by to dostrzegli, a dostrzegłszy – być może się z tego naśmiewali, zobaczyliby oni w nim także coś, czego wieśniacy zawsze spodziewają się nieświadomie po podobnych ludziach – i nie pomyliliby się: dar wizji, moc umysłu, będącą czymś na kształt drugiego wzroku. Jak wielu niezdarnych i być może nawet niesympatycznych Szkotów, był prorokiem. Mówiąc co, wcale nie mam

na myśli przede wszystkim jego transcendentalnych rapsodii o Duszy Świata, „Płaszczu Natury", Tajemnicach i Wieczności; ogólnie, tego typu sprawy wydają mi się przynależeć bardziej do niemieckiej strony jego duszy, mieć w sobie mniej autentyzmu i sporo mniej ważyć. Chodzi mi o prawdziwą zdolność dostrzegania – nagle, bez żadnego przygotowawczego procesu; o wielką biegłość domysłu. *Widział* tłum nowych Stanów Generalnych, Dantona z jego „nieokrzesaną, płaską twarzą", Robespierre'a spoglądającego zamglonym wzrokiem zza okularów. *Widział* angielską szarszę pod Dunbar[113]. *Domyślił się*, że Mirabeau[114], jakkolwiek chorobliwy (i autentycznie chory) utracjusz, miał w sobie pewną dziwną moc. *Domyślił się*, że Lafayette[115], choć odważny i zwycięski, nie ma w sobie zupełnie niczego. Popierał bezprawie Cromwella[116], ponieważ na przestrzeni dwóch wieków niemalże fizycznie *czuł* niedołęstwo i beznadzieję umiarkowanego parlamentaryzmu. Powiedział nawet miłe słowo na temat powszechnie mieszanych z błotem jakobińskich „górali"[117], ponieważ przeczuł, mimo tak potężnie

113 Aluzja do bitwy między armią szkocką a angielską z 1296 roku; zakończona zwycięstwem Anglików i ostatecznym podbojem Szkocji.

114 Honoré Gabriel Riqueti, hrabia Mirabeau (1749–91) – wpływowy polityk francuski, członek Stanów Generalnych i Zjednoczenia Narodowego, pisarz. Zwolennik silnej władzy królewskiej w ramach porządku konstytucyjnego, przeciwnik radykałów rewolucyjnych.

115 Joseph Marie Lafayette (1757–1834) – francuski arystokrata, wojskowy, uczestnik i niezwykle ważna figura Rewolucji Amerykańskiej, Rewolucji Francuskiej i rewolucji lipcowej z 1830 roku.

116 Oliver Cromwell (1599–1658) – polityk i generał angielski, przywódca stronnictwa purytanów (i „parlamentu", który jednak osobiście rozwiązał) w wojnie domowej 1642–51, lord protektor (czyli dyktator) Anglii, Szkocji i Irlandii w latach 1653–58. Genialny strateg i organizator, ale też fanatyk religijny i wyjątkowy okrutnik, którego zwłoki w okresie restauracji ekshumowano i wystawiono na publiczną hańbę.

117 Inaczej „montanardzi"; nazwa wzięta od faktu, że członkowie tego stronnictwa zasiadali w najwyżej położonych ławach w sali obrad.

nawarstwionych w naszym narodzie stereotypów i błędnych interpretacji, utopijność postulatów żyrondy[118]. Mylił się, odmawiając Scottowi umiejętności wczucia się w opisywane postaci: ale jemu również jej nie brakowało. Jedno z jego niezliczonych i prowincjonalnych cokolwiek dziwactw stanowiła wyższa ocena prozy, niż poezji. Ale on sam, prawdę mówiąc, wypada znacznie lepiej, jeśli popatrzy się na niego jak na swego rodzaju poetę – raczej niż na kogokolwiek innego; a centralną ideą poezji jest dokładnie – umiejętnie się domyślać, niczym podczas jakiejś dziecięcej zabawy.

Najpierw pokazał się jako uczeń i zwolennik Goethego. Nie było to najszczęśliwsze połączenie. Dla wielkiej części tego, co Goethe naprawdę mówił, nie miał Carlyle ani krzty zrozumienia; ale na swój uparty sposób postanowił wtłoczyć swojego idola w wybrane ramki, zamiast znaleźć sobie innego. Posuwał się coraz dalej i dalej w ekstrawagancjach żywotnego, ale też pozbawionego równowagi i barbarzyńskiego wprost stylu, wychwalając poetę w rzeczywistości reprezentującego najłagodniejszą postać klasycyzmu i starającego się przywrócić europejskiemu umysłowi helleńską równowagę. Czytając to ma się takie wrażenie, jakby jakiś włochaty Wiking przystrajał na swój skandynawski sposób grecką statuę, przypadkowo wyrzuconą przez morze na brzeg. I gdy największą siłę Goethego zawsze stanowiła pogoda ducha i mistrzostwo wykończenia, których Carlyle nie tylko nigdy nie znalazł, ale i nawet nigdy nie szukał, największą słabość Goethego stanowiło, że nie pozwolił ujawnić się największym talentom Carlyle'a. Jednym

118 Żyrondyści – umiarkowane stronnictwo podczas Rewolucji Francuskiej, optujące za monarchią konstytucyjną, względnie zdecentralizowaną republiką z silnym samorządem, a także dużą swobodą życia gospodarczego i religijnego.

elementem cywilizacji, jaki niemieccy klasycyści zapomnieli włączyć do swego piękna i proporcji, było poczucie humoru. I choć Goethe był wielkim poetą, zawsze jest coś delikatnie durnowatego w jego na poły sceptycznym, na poły sentymentalnym poczuciu własnej ważności; Lord Chamberlain[119] polityki przy herbatce; flirciarz podstarzały i podochocony; najbardziej niemiecki spośród Niemców. Carlyle zaś miał poczucie humoru; pełno go w jego stylu – niestety, nigdy nie zdołało przebić się także do jego filozofii. Jego filozofia bowiem na zawsze pozostała w znacznym stopniu ociężałym, teutońskim idealizmem, absurdalnie nieświadomym złożoności świata; jak choćby w tym słynnym dość przypadku, w którym powtarza bez końca (jak gdyby tupał), że ludzie powinni mówić prawdę; zakładając, najwyraźniej – by zacytować tu Stevensona[120] – że to coś tak łatwego, jak gra w dziadka. A jednak, choć jego ogólną prawdomówność trudno zakwestionować, z całą pewnością nie należał do tych, z których szok faktów łatwo wytrząsa przyjęte fantazje. Jeśli mocą najczystszego geniuszu potrafił domyśleć się pewnych spraw, na pewno niełatwo było mu przyjąć do wiadomości fałszywość tego lub innego z własnych domysłów. Jego wersja ohydnych okrucieństw, jakich dopuścił się w Irlandii Oliver Cromwell, czy też niecierpliwy bełkot na temat najbardziej tajemniczych elementów moralności Fryderyka Wielkiego – te fragmenty są, trzeba szczerze przyznać, po prostu obłudne. Niemniej nawet tutaj jest to, by tak rzec, obłuda z dozą wielkoduszności; z dozą żaru i rozmachu prawdziwego podziwu, jakże innych od mieszaniny strachu i pochlebstwa, tak często spotykanej u naszych „konstytucyjnych" czy „patriotycznych"

119 Ważny urząd królewski w Wielkiej Brytanii.

120 Robert Louis Stevenson (1850–94) – szkocki pisarz, poeta i reportażysta, autor m.in. *Dra Jekylla i pana Hyde'a*. Jeden z ulubionych pisarzy GKC.

historyków. Carlyle był pod tym względem trochę jak kobieta – uprzedzony na zawsze i nieuleczalnie.

Co do reszty, tliło się jeszcze za tym transcendentalnym oparem coś ze starego pogaństwa północy; Carlyle naprawdę miał sporo wspólnego z owym potężnym i pogmatwanym panteonem bóstw zmiennych i groźnych, ale i nie całkiem nieludzkich kultów Natury, który – jak się zdaje – napełniał północne mroki zanim przyniesiono w nie znak rzymskiego orła – czy chrześcijańskiego krzyża. To właśnie połączył, pozwalając sobie pewne rzeczy pominąć, z wizją straszliwego Boga Starego Testamentu, o którym słyszał w czarne „szabaty"[121] swojego dzieciństwa; i stworzył (przeciw zarazem racjonalizmowi i katolicyzmowi) coś w rodzaju pogańskiego purytanizmu; wersję protestantyzmu, całkowicie wypraną z elementów chrześcijańskich.

Jego prawdziwą i wielką zasługę stanowi atak na utylitaryzm. Atak, który przyniósł wiele dobrego, choć w prezentowanej przezeń w charakterze alternatywy filozofii historii było wiele elementów niejasnych i niebezpiecznych. Jego prawdziwa chwała polega na tym, że jako pierwszy jasno zobaczył i jasno wypowiedział wielką prawdę naszego czasu: że bogactwo państwa nie jest równoznaczne z dobrobytem ludu. Macaulay, przemysł tkacki oraz cały zasadniczy rdzeń społeczeństwa wczesnowiktoriańskiego, brali za pewnik, że jeśli Manchester staje się coraz bogatszy, to oto my wszyscy dostajemy w ręce klucz do bezpieczeństwa i postępu. Carlyle wykazał (z większą mądrością i humorem, niż w jakiejkolwiek innej kwestii),

121 Aluzja do określenia – naraz poważnego i prześmiewczego – na purytański sposób obchodzenia niedziel (wśród kalwinistów północy panował całkowity zakaz oddawania się najniewinniejszym nawet rozrywkom).

że równie prawdziwie można powiedzieć, że Manchester się bogaci, jak że biednieje: czy też, innymi słowy, że to nie Manchester się bogacił – ale niektórzy z jego mniej sympatycznych mieszkańców. W tej kwestii należy połączyć jego spostrzeżenia ze znacznie późniejszymi etapami w dziejach narodu; bo dzięki nim stał się pierwszym prorokiem socjalizmu. *Sartor resartus*[122] to wspaniała fantazja; *Rewolucja Francuska*, przy wszystkich swoich wadach, to świetna książka historyczna; wykłady o „herosach" zawierają kilka mistrzowskich szkiców ludzkiej osobowości. Sądzę jednak, że to we *Wczoraj i dziś*[123] oraz eseju *Czartyzm*[124] wykonał Carlyle całą pracę, na którą przeznaczony został od ludzi i bogów; być może niewykonalną dla człowieka o pogodniejszym i zdrowszym usposobieniu. Nigdy nie wzniósł się na poziom bardziej śmiercionośnej ironii, niż w swej słynnej makabrze, jak choćby wtedy, gdy opisuje, jak to uboga kobieta dowiodła, ze jest siostrą wszystkich bogatych, zarażając ich tyfusem; albo w podobnie doskonałych przykładach drwiny, jak ów znakomity szkic „Nadprodukcja koszul", w którym arystokraci wiją się jak piskorze, by się wykpić od tego oskarżenia. „Czy naprawdę powiesz nam to w twarz – czy *nas* oskarżysz o nadprodukcję? Niebo i Ziemię bierzemy na świadków, że nie *wyprodukowaliśmy* zupełnie niczego... Niech ten, który oskarża nas o produkcję czegokolwiek, stanie przed nami. Niech powie: co i kiedy". I nigdy nie pisał równie trzeźwo i sprawiedliwie,

122 Powieść Carlyle'a z lat 1833–34, przedziwne dzieło, stanowiące, ogólnie mówiąc, satyrę na niemiecki idealizm.

123 Książka historyczno-filozoficzna z 1843 roku, stanowiąca wielką krytykę społeczeństwa wieku XIX, osnutą na kanwie w znacznej mierze „domyślnych" refleksji na temat średniowiecza.

124 Esej z 1840; dramatyczne świadectwo pogarszającego się stanu życia klas pracujących oraz solidna krytyka „industrializmu", który wiele obiecuje, a niewiele przynosi.

jak wtedy, gdy porównał „boski smutek" Dantego z „diabelskim smutkiem" utylitarystów, którzy już wtedy upadli na tyle nisko, by gadać, że ubodzy za bardzo się mnożą i w obrzydliwy sposób sugerować dzieciobójstwo. To bardzo reprezentatywny konflikt, bo jeśli utylitarystyczny duch osiągnął swój szczyt w Millu, to z całą pewnością absolutny dół – w Malthusie[125].

Powinniśmy wspomnieć tutaj o jeszcze jednym, ostatnim, elemencie Carlyle'owskiego wpływu, ponieważ potężnie zdominował on jego uczniów – szczególnie Kingsleya, ale do pewnego stopnia także Tennysona i Ruskina. Dlatego że marszczył brew na widok wieśniaczej wesołkowatości co głupszych ekonomistów, oni wraz z kilkoma innymi autorami przedstawiali go jako pesymistę – a grafitową strzelistość jego ducha jako prostą, czarną rozpacz. Lecz filozofia Carlyle'a, jeśli przyjrzeć się jej nieco dokładniej, okaże się raczej niebezpiecznie optymistyczna, niż pesymistyczna. Jako myśliciel, Carlyle nie odczuwa smutku – ale raczej lekkomyślne i niemoralne zadowolenie. Bo wydaje się, że jego teorii nie da się w tym świecie odpowiednio obalić; i że wszystko, na dłuższą metę, znajduje swe właściwe miejsce. Zaczęła się od tego, co można nazwać ideą „Biblii dziejów": że wszystkie ludzkie sprawy i całą politykę spowija chmura nieustannego objawienia absolutu. Tak też każde wielkie i nieodwracalne osiągnięcie człowieka – jak Podbój Normański[126] czy amerykańska wojna o niepodległość – należy uznać za skutek woli Boga. Takie podejście aż

125 Thomas Malthus (1766–1834) – duchowny anglikański i ekonomista, formułujący „naukowe" prawa „koniecznej" korelacji przyrostu demograficznego i wzrostu poziomu nędzy; według tej teorii, śmierć głodowa „nadwyżki" populacji to konieczność natury.

126 Chodzi o najazd Normanów pod wodzą Wilhelma Zdobywcy (1066), zakończony okupacją Anglii przez normańską elitę; do dziś jedno z najważniejszych wydarzeń angielskiego mitu historycznego.

prosi się o emocję i malowniczość; i istotnie, Carlyle i jego uczniowie pisali przede wszystkim emocjonalnie i malowniczo. Z początku zapewniło im to przewagę retoryczną nad katolikami i każdą starszą szkołą. Dało im możliwość chełpienia się Stwórcą, który ciągle stwarza; który działa w człowieku i naturze, a nie jest ledwie rezydentem raju czy więźniem cyborium. Mogli utrzymywać z dumą, że ich Bóg nie zrobił się za stary na wojnę: że dało się go znaleźć tak samo pod Gettysburgiem[127] i Gravelotte[128], jak pod Gibeonem[129] i na wzgórzach Gilboa[130]. Nie twierdzę, że mówili dokładnie to: ale to właśnie mówiliby, gdyby ktoś skłonił ich jakoś (zapewne łapówką) do obrony własnych racji. Niemniej, mówili różne rzeczy, z mniej więcej podobnym skutkiem: że to, co się ostatecznie staje, stanowi część większego planu. Carlyle powiedział, że Rewolucja Francuska była powołana do bytu przez rady w wieczności radzące; i dlatego właśnie (a nie dlatego, że rewolucjoniści mieli słuszność) atak na nią stanowił „zamach na samego Boga". Kingsley zaś poszedł logicznie tak daleko, że powiedział pewnej

127 Najkrwawsza i najważniejsza bitwa wojny secesyjnej, która odbyła się 1–3 lipca 1863 roku; choć technicznie nierozstrzygnięta, to przesądziła o ostatecznej porażce mniejszych sił Konfederacji, całą siłę czerpiących z dynamizmu i zaskoczenia.

128 Starcie zbrojne wojny francusko-pruskiej, mające miejsce 18 sierpnia 1870 roku; zakończone zaskakującą i wynikającą z błędów taktycznych porażką Francuzów; straty pruskie były wielokrotnie większe. Wojska francuskie skapitulowały, a Francja ostatecznie oddała Niemcom pole w walce o hegemonię europejską.

129 Jedno z najstarszych miast ziemi Kanaan, zamieszkałe najpierw przez Chiwwitów, a potem Filistynów; GKC nawiązuje tutaj zapewne do zwycięstwa króla Dawida nad Filistynami właśnie, wzmiankowanego w I Księdze Kronik (14, 16).

130 Pasmo górskie na północnym wschodzie Samarii, miejsce bitwy sił króla Saula z siłami filistyńskimi, zakończonej śmiercią biblijnego tyrana; opisanej w I Księdze Samuela (28).

damie, iż powinna zostać w Kościele Anglikańskim głównie dlatego, że Bóg ją w nim pierwej umieścił. Niemniej, pomimo jej powierzchowną duchowość i energię, nietrudno dostrzec, w jaki sposób można by nadużyć podobnej doktryny. Praktycznie sprowadza się ona bowiem do tezy, że Bóg jest po stronie wielkich wojsk – a przynajmniej wojsk zwycięskich. Credo opracowane celem natchnienia nowych zdobywców zepsułoby serca żołnierzy; wlało w nie nędzny i niegodny żołnierza podziw dla sukcesu: i to, co zaczęło się jako filozofia odwagi, skończyłoby się jako filozofia tchórzostwa. Istotnie, gdyby Carlyle miał słuszność, gdy powiedział, że prawo to ledwie „odpowiednio wyartykułowana" siła, nikt nigdy by niczego nie artykułował ani w ogóle się nawet nie ruszał. Bo żaden czyn nie ma siły, zanim się go dokona: jeśli nie ma czegoś takiego, jak słuszne prawo, z racjonalnego punktu widzenia niczego nie da się zrobić. O tym elemencie Carlyle'owskiej myśli, podobnie jak o jej elemencie anty-utylitarystycznym, należy koniecznie pamiętać w związku z późniejszym biegiem wypadków: bo tutaj objawia się ona jako przedśpiew imperializmu – podobnie jak (w pierwszym wypadku) socjalizmu: i dwoje tych nienarodzonych dzieci poruszy się później, niby na dźwięk trąby, w łonach swych matek[131], gdy pojawią się w ich pobliżu pan Bernard Shaw[132] i pan Rudyard Kipling[133]. Kipling przejął także od Carlyle'a zwyczaj skupiania się na czysto hebrajskich

131 Aluzja do sceny Zwiastowania.

132 Bernard Shaw (1856–1950) – angielski pisarz, dramaturg, publicysta, myśliciel, w przedziwny sposób łączący socjalizm z nietzscheanizmem. Publicznie przeciwnik, prywatnie wielki przyjaciel GKC.

133 Joseph Rudyard Kipling (1865–1936) – angielski prozaik i poeta, urodzony w Bombaju; większa część jego opowieści sytuuje się właśnie w tamtych okolicach. Imperialista i kolonialista, ale posiadający niezaprzeczalnie wielką wiedzę o krajach Wschodu. Autor m.in. *Księgi dżungli*. W roku 1907 otrzymał literacką Nagrodę Nobla.

elementach Biblii. Główna bolączka tej filozofii polega zaś na tym, że jeśli Bóg istotnie działa w jakiś sposób we współczesnych bitwach, to może działać nie jak na wzgórzach Gilboa – ale jak na Golgocie.

Carlyle'owski dziejowy kult siły i całej reszty tym podobnych rzeczy, nie okazał się niestety przesadnie płodny; i zachował się być może tylko w pismach Froude'a-historyka[134]. Ale nawet one stanowią świadectwo zerwania raczej, niż ciągłości. Froude rozwija wyłącznie ostrzejsze i bardziej niecierpliwe z maksym moralnych swego mistrza, tak jak Ruskin – bardziej romantyczne i łagodniejsze. Podejmuje tradycję kultu „bohaterów", ale posuwa się znacznie dalej w niepokojącym obyczaju otaczania kultem ludzi, którym trudno przypisać jakąkolwiek bohaterską cechę. W tej materii ekscentryczne oko proroka stanowiło u Carlyle'a niewątpliwy atut: w Cromwellu i Fryderyku Wielkim naprawdę można dopatrzeć się czegoś samorodnego i oryginalnego, mistycznego wręcz; i nawet jeśli postaci owe nie były bohaterami, to przynajmniej półbogami – albo wprost parą demonów. Lecz Froude wziął sobie za cel sformułowania pochwały Tudorów – ludzi znacznie niższej kategorii; nieudanych dorobkiewiczów, którzy nie zrobili nic poza tym, że obrośli tłuszczem i zaczęli wierzgać[135]. Ten rodzaj siły, którym los obdarzył Henryka VIII, to siła rozbrykanego, źle wytresowanego konia – a nie mężnego jeźdźca o jasnych intencjach, który potrafiłby go okiełznać. Pojawia się w Piśmie wspomnienie o silnym mężu, który – ponieważ jest panem samego

134 James Anthony Froude (1818–94) – angielski powieściopisarz i historyk, autor m.in. kontrowersyjnego dzieła *Historia Anglii od upadku Wolsey do zwycięstwa nad Wielką Armadą*, które przez angielskich liberałów oskarżane było o sprzyjanie despotyzmowi. Faktycznie – pozostający pod znacznym wpływem Carlyle'a.

135 Aluzja do Księgi Powtórzonego Prawa 32, 15.

siebie – znaczy więcej, niż ten, który miast dobywa[136]. Istnieje też inny rodzaj silnego człowieka (dobrze znany w profesji medycznej), który nie jest panem samego siebie; i czasami pół miasta nie starczy, aby ująć go żywcem. Ale mimo tę całą wspaniałość, to wciąż wariat – a nie bohater; i Froude próbował wychwalać zdecydowanie zbyt wiele osób tego właśnie sortu. Jakiś przedziwny instynkt uchronił Carlyle'a od przesady w chwalbie na cześć Henryka VIII czy owej wysoce subtelnej i skomplikowanej oszustki, królowej Elżbiety. Tutaj wszakże interesuje nas wyłącznie to, że jednego z naśladowców Carlyle'a jeszcze bardziej niż jego fascynowała owa słynna „siła", stanowiąca tak naprawdę jego główną słabość. Słyszałem, że żywot Carlyle'a, jaki wyszedł spod pióra Froude'a, był bardzo nieżyczliwy; jeśli tak jest, zakrawa to na ojcobójstwo. Co do reszty, podobnie jak Macaulay, jako historyk był stronniczy i pisał z wielką swadą; lecz, znów jak Macaulay (i inaczej, niż tchórzliwi historycy współczesności) ani tej stronniczości, ani tej swady, w ogóle się nie wstydził. Studia, jakie popełnił na temat marynarzy i poszukiwaczy przygód epoki elżbietańskiej, stanowią tryumfalne świadectwo nowej, angielskiej romantyki, którą cała ta szkoła usilnie próbowała zbudować; i zapewniają mu pewną łączność z Kingsleyem, podobnie jak całą resztą.

Ruskina można bardzo ogólnie opisać jako młodszego porucznika Carlyle'a w jego wojnie z utylitarystycznym radykalizmem: na poziomie ludzkim wszakże zachodzi tutaj wiele interesujących różnic. W kwestii stylu Ruskin ubogacił angielszczyznę, nie wprowadzając do niej chaosu. W kwestii religijnej zaś (która stanowi klucz do zrozumienia tej epoki, podobnie zresztą jak każdej innej), nie zdecydował się – odmiennie niż Carlyle – przeciwstawiać romansu dziejowego wielkich

136 Aluzja do Księgi Przysłów 16, 32.

purytanów romansowi dziejowemu Kościoła Katolickiego. Nikt chyba nie będzie chciał debatować nad tym, że Ruskin mówił zupełnie rozsądnie, gdy twierdził, że wczesna sztuka florencka to owoc chrześcijaństwa w stanie jeszcze względnie czystym, zaś rzeczy podobnie zmysłowe jak renesans zaczęły się mnożyć wraz z postępującym zepsuciem papiestwa. Nie zmienia to jednak, jako fakt czysto artystyczny, tego, w jak przedziwnej atmosferze gniewu i niepokoju rozwala Ruskin gargulce Amiens czy marmury Wenecji, jako dzieła, których Europa nie jest już godna; i zabiera ich resztki ze sobą, aby umieścić je w starannie urządzonym muzeum, położonym niebezpiecznie blisko Clapham[137]. Wielu wielkich ludzi tego pokolenia żyło, istotnie, w pewnym rozdwojeniu; doskwierał im etyczny ból głowy, od którego głowa dosłownie pękała – na dwoje; następowała schizma w sympatiach. Gdy ludzie ci spoglądali na jakiś obiekt historyczny, jak Kościół Katolicki czy Rewolucja Francuska, sami nie wiedzieli, czy bardziej go kochają, czy nienawidzą. Dwoje oczu Carlyle'a, można powiedzieć, gdy patrzył na demokrację, zezowały w przeciwne strony: jedno spoczywało na Valmy[138], a drugie na Sedanie[139]. Na podobnej zasadzie Ruskin miał silne prawe ramię, którym pisał o wielkich kapłanach średniowiecza, uwiecznionych na strzelistych harmoniach i ornamentacjach niemal tak wspaniałych, jak ornamentacje ich ornatów; i, by tak rzec, słabe i schorowane lewe

137 Miasto angielskie, obecnie część Londynu Południowego.

138 Aluzja do bitwy pod Valmy, która odbyła się 20 września 1792 roku. Wzięły w niej udział siły francuskie i pruskie, a zakończyła się ona zwycięstwem Francuzów.

139 Miejscowość w północno-wschodniej Francji, miejsce, w którym 2 września 1870 roku, wojska francuskie, okrążone przez siły Prus, skapitulowały bez walki.

ramię, nieustannie drżące i próbujące odebrać prawemu pióro – i napisać ewangelicki traktat o niemoralności cudzoziemców. Wielu z jego współczesnych przejawiało podobne nastawienie. Ocean umysłu Tennysona mącił się, tak naprawdę, pod swą gładką powierzchnią. Nieustające podniecenie Kingsleya, choć pod wieloma względami romantyczne i atrakcyjne, w znaczniej mierze bardziej przypominało „chrześcijaństwo nerwowe" niż „muskularne"[140]. Niesprawiedliwie byłoby powiedzieć o Ruskinie, że między jego średniowiecznymi gustami a bardzo nieśredniowiecznym temperamentem zachodziła jakakolwiek większa niezgodność; a drobne przypadki niekonsekwencji nie mają znaczenia, w żadnym zresztą przypadku. Sprawiedliwie wszakże można by powiedzieć przynajmniej tyle, że wydaje się, iż chciał odbudowy wszystkich części katedry – z wyjątkiem ołtarza.

Jako artysta prozy stanowi on jeden z najcudowniejszych wytworów angielskiego geniuszu poetyckiego. Długość zdań u Ruskina jest tak wielka, jak długość strzały, którą chełpili się w średniowieczu angielscy łucznicy. Przyciąga on do ucha może nie drzewiec na jard długi, ale na pewno bardzo długą lancę: strzela z łuku włóczniami. Niemniej, całość wychodzi lekka jak ptaszek – i precyzyjna jak kula snajpera. Nie ma ani jednego wiktoriańskiego pisarza, z którym dałoby się go chociaż bardzo luźno porównać, nawet w czysto technicznym sensie, poza – być może – De Quinceyem; który również stosował

140 Oryg. *Muscular Christianity* – ruch w ramach chrześcijaństwa angielskiego, zapoczątkowany w XIX wieku, głoszący potrzebę zorganizowania cywilizacji opartej na sile, męstwie, pracy zespołowej, poświęceniu itp. Odrzucający „zniewieściałość" i „przeintelektualizowanie", promujący wysiłek fizyczny i atletyzm (za inspirację służyły tu atletyczne metafory św. Pawła).

owe bogate, mocno wybrzmiewające zdania, które – na kształt rakiety – rozstrzelają się na koniec tysiącami gwiazd. Niemniej zdania De Quinceya zawsze mają w sobie coś zwiewnego i niepewnego, jak wieżyczka na mnóstwie innych wieżyczek chwiejnej pagody szalonego sułtana. Zdania Ruskina rozgałęziają się w nawiasy i wtrącenia, podobnie jak mocne, zdrowe drzewo rozgałęzia się na szczycie w potężne konary i konstelacje, raczej zrzucając z siebie nieco ciężaru, niż go sobie dodając. Interesujące (i warto o tym pamiętać), że Ruskin niektóre spośród najlepszych z owych zdań napisał dokładnie w celu pokazania, że rozumie sens życia drzewa – i że nikt inny go nie rozumie (poza Turnerem, rzecz jasna). A gdy wspomni się przy tym również, że jeśli komuś przeciętne zdanie Ruskina (jedna lub dwie strony małego druku) nie przypomina drzewa, jedyne, co w ogóle może jeszcze przypominać, to tryumfalny przejazd kolei żelaznej, zaczyna robić się naprawdę zabawnie (przynajmniej jeśli ktoś zna jego perwersyjne i dzikie uprzedzenia retoryczne).

Ruskin zostawił po sobie dwa zupełnie odrębne strumienie inspiracji. Pierwszy i bardziej praktyczny wiązał się, jak *Czartyzm* Carlyle'a, z próbą rzucenia wyzwania poglądom społecznym ortodoksyjnych ekonomistów. Nie był to człowiek tak wielki, jak Carlyle – ale na pewno znacznie jaśniej myślał; i ostrze jego ataków do dziś jeszcze wygląda i wystercza, niczym sztylet z pleców trupa. Na teorię, jakobyśmy mieli obowiązek płacić pracownikom najmniej, jak to tylko możliwe, odpowiedział wykazując, że nie zbywamy po kosztach absolutnie niczego, co ma dla nas choćby minimalne znaczenie. Nie chodzimy do najtańszego możliwego doktora. Chodzimy albo do takiego, który nie bierze nic – albo do takiego, który liczy sobie słuszne i sprawiedliwe wynagrodzenie. Nie ufamy najtańszym biskupom.

Nie pozwalamy na konkurencję w admiralicji. Nie pozwalamy generałom na sprzedaż usług bez marży w przededniu działań wojennych. Albo nie zatrudniamy żadnego, albo wszystkich – za jedną ustaloną stawkę. Wszystko to wyrażone zostało w najsolidniejszej i najmniej sentymentalnej spośród jego książek, *I temu ostatniemu*[141]; ale wiele rozproszonych uwag o podobnym wydźwięku znajdzie się także w *Sezamie i liliach*[142], *Politycznej ekonomii sztuki*[143] czy nawet *Malarzach współczesnych*[144]. Z tej strony swego ducha, Ruskin stał się drugim ojcem socjalizmu. Jego argumenty to nie była w żadnym wypadku najdoskonalsza czy najgroźniejsza broń, sądzę jednak, że wybiła ona wczesnowiktoriańskim racjonalistom z głów resztki mózgu. Kompletnym nonsensem jest gadać o Ruskinie jako o błąkającym się po życiu estecie, który przypadkowo zaszedł w rejony ekonomii i zaczął popełniać łzawe opowiastki. Faktycznie mówiąc bowiem Ruskin z rzadka tylko bywał tak racjonalny i logiczny (czy miał rację czy nie), jak wtedy, gdy pisał o sprawach gospodarczych. Bez przerwy opowiadał cudowne bzdury o krajobrazach i historii naturalnej, na których powinien był się przecież znać. Natomiast na tyle, na ile pozwalały mu na to jego

141 Aluzja do Mt 20, 14. Książka została wydana w 1860 r. i miała ogromny oddźwięk (dużo później inspirowała m.in. Gandhiego i ruchy ekologiczne).

142 Dwa wykłady o relacjach między płciami, opublikowane drukiem w 1865 roku.

143 Dwa wykłady, wygłoszone w Manchesterze i opublikowane w formie książkowej w 1857 roku, poświęcone relacji kultury i gospodarki.

144 Pięciotomowe dzieło Ruskina, które zaczął pisać w roku 1843, gdy miał 24 lata (wydał pod pseudonimem), a skończył w 1860. Pierwotnie celem była obrona twórczości Williama Turnera, potem dzieło rozrosło się w szerszy manifest artystyczny, który wywarł spory wpływ m.in. na ruch prerafaelicki.

ograniczenia, w sferze ekonomii stał się po prostu głosem zdrowego rozsądku – choć tutaj znać się nie musiał, i nikt by mu nie miał za złe ewentualnej nieznajomości.

Dzięki drugiej mocy swego literackiego ducha, dzięki odkryciu i odkurzeniu bogactw i cudów sztuki europejskiej, Ruskin wprawił w ruch inną jeszcze tendencję, wcześniejszą i mniej skonkretyzowaną, niż jego wpływ na rozwój myśli socjalistycznej. Stał się on reprezentantem pierwszej szkoły prerafaelickiej w malarstwie – ale także tego, co potem miało przekształcić się w znacznie szerszą i swobodniejszą szkołę prerafaelicką w poezji i prozie. Słowo „swobodna" nie wyda nam się aż tak niesprawiedliwe, jak by mogło, jeśli wspomnimy, w jakim kierunku pchnęli ten ruch Swinburne[145] i co bardziej fantazyjni przyjaciele Rossettich[146]. Używali oni średniowiecznej wyobraźni, aby bluźnić średniowiecznej religii. Niezrozumiała i niezdrowa decyzja Ruskina, by zgodzić się na katolicką sztukę – ale już nie na katolicką etykę, szybko przyniosła naraz dojrzały i zgniły owoc, gdy Swinburne, pisząc o ladacznicy, ułożył kulturalną, radosną i zupełnie nieprzyzwoitą parodię Litanii Loretańskiej.

Poetami zajmę się w innej części tej książki; ale wpływ, jaką wywarła na epokę wielka proza Ruskina dotycząca krytyki artystycznej, najlepiej wyrazić można przywołując imię następnego wielkiego prozaika piszącego na temat. Nazywał

145 Algernon Charles Swinburne (1837–1909) – angielski poeta, pisarz, dramaturg, twórca z nurtu prerafaelickiego i romantycznego. Liberał, a wręcz libertyn, nastawiony wybitnie antyreligijnie, swego rodzaju prekursor rewolucji seksualnej.

146 Aluzja do artystycznie aktywnej i prerafaelizującej rodziny Rossettich, której najsłynniejszym przedstawicielem był bezsprzecznie Dante Gabriel (1828–82), malarz.

się Walter Pater[147]: i nazwisko to wystarczy, aby móc wyobrazić sobie stopień, w jakim szeroki i szalony wpływ Ruskina na kulturę całkowicie wymknął mu się z rąk. Sympatia, którą Pater zaczął w końcu odczuwać do Rzymu, wcale by się Ruskinowi nie podobała; na pewno jednak można powiedzieć o masie jego pism, że ich nastrój nie jest ani purytański, ani katolicki, ale prosto i przepięknie pogański. Pater to Ruskin bez uprzedzeń, to znaczy: bez fragmentów komicznych. Mogę się mylić, ale nie potrafię przypomnieć sobie żadnego takiego momentu, w którym styl Patera dałby się porwać atmosferze wakacyjnej czy jego mądrość zaczęła zgrywać głupka. Newman i Ruskin byli równie precyzyjnymi i subtelnymi stylistami. Newman i Ruskin byli równie poważnymi, rzetelnymi, a nawet akademickimi myślicielami. Ale Ruskin popuszczał sobie cugli w sprawie pociągów. Newman – w sprawie Kingsleya. Pater nie może popuścić sobie cugli, tylko je ściągnąć – bo nie chce, żeby go poniosło; chce się zatrzymać – w tym miejscu, gdzie zbiegają się wszystkie najbardziej wyraziste emocje człowieka, jak sam wyjaśnia w cudownej perorze z *Renesansu*. Jedyna wada pozostawania na zbiegu wszystkich wyrazistych emocji człowieka polega na tym, że w takim tłoku trudno poczuć którąkolwiek z nich.

W tym sensie możemy uznać Patera za porządne podsumowanie całego ruchu estetycznego – może nie licząc czysto poetyckich walorów osób takich jak Rossetti czy Swinburne. Podobnie jak Swinburne i inni, on również jako pierwszy spróbował wykorzystać tradycję wieków średnich, nie ufając w treść jej przekazu. Ludzie ci pragnęli zbudować pogaństwo chrześcijańskimi rękoma: głównie dlatego, że wiązało się to przypadkowo z chwilą dobrej zabawy – bo ręce owe miały spracować

147 Walter Pater (1839–94) – angielski eseista, krytyk literatury i sztuki, historyk, znawca renesansu, ojciec duchowy dekadentyzmu.

się na śmierć. Nie tylko próbowali ogarniać sobą wszystkie możliwe epoki (ambicja nader rozsądna, choć z rzadka tylko do zaspokojenia) – ale wyznawać wszystkie możliwe poglądy, a to już czysty nonsens. Swinburne usiłuje zakwestionować filozofię chrześcijaństwa w metrum klasycznej kolędy; Dante Rossetti zaś próbuje pisać tak, jak gdyby nazywał się Christine Rossetti[148]. Bez wątpienia niemal udanym szczytem tego typu tendencji jest jeden cudowny fragment z Patera, dotyczący Mony Lisy; w którym stara się on zinterpretować ją w kategoriach naraz symbolu tajemnicy zła i tajemnicy dobra. To filozofia całkiem fałszywa; fałszywa całkowicie – i w sposób oczywisty, bo dzisiaj nie przynosi już zgoła żadnego owocu. Nigdy żadna kobieta na świecie, nawet sama Ewa w momencie kuszenia, nie potrafiła uśmiechać się naraz tak samo jak matka Heleny[149] i matka Maryi. Ale to zdecydowanie największa wysokość, na jaką wzbiły się wysiłki stworzenia kompletnego, artystycznego indyferentyzmu: i żadnemu artyście nie udało się tego powtórzyć.

Oprócz tego Ruskinowskiej herezji estetyzmu (z prerafaelityzmem jako fazą pośrednią), pozostałości po wpływie Carlyle'a wypełniają znaczną część życia epoki wiktoriańskiej – ale nie tak znaczną część jej literatury. Charles Kingsley był świetnym publicystą; wziętym kaznodzieją; wziętym powieściopisarzem; i to (w dwóch przypadkach przynajmniej) dobrym powieściopisarzem. Jego *Dzieci wody*[150] to naprawdę orzeźwiające i porywające szaleństwo; jak wakacje nad morzem – wakacje, spędzone

148 Christine Rossetti (1830–94) – angielska poetka i pisarka, prerafaelitka, autorka licznych wierszy religijnych.

149 Albo Leda, spartańska królowa, albo Nemezis (zależnie od wersji).

150 Powieść dla dzieci publikowana w gazecie w latach 1862–63.

na niepoważnych rozmowach o historii naturalnej. Podobnie jak w przypadku innych jego dzieł, w tym również wiele piosenek to naprawdę piosenki: zwłaszcza „Gdy cały świat jest młody, chłopcze", o której prawie że można powiedzieć, iż to jedyna prawdziwa apologia małżeństwa w całym wieku dziewiętnastym. To wszystko prawda – ale i tak nikt przecież nie będzie na serio stawiał Kingsleya – w sensie *stricte* literackim – w jednym szeregu z Ruskinem, Tennysonem, Browningiem, Dickensem czy Thackerayem: i jeśli nie da się tego zrobić w jednym wypadku, to tym mniej w wypadku jego krzepkiego i sympatycznego przyjaciela, Thomasa Hughesa[151], którego osobowość w interesujący sposób dryfowała sobie swobodnie w kierunku radosnej szczerości *Gazety tylko dla chłopców*[152]; czy też jego znajomka natury głębokiej, mistycznej i sugestywnej – pana Maurice'a, którego osobowość wykazuje pewne podobieństwa z linią magazynu *Hibbert*[153]. Nie wolno zapominać o moralnym i społecznym znaczeniu podobnych spraw: ale dotykając ich wykraczamy poza domenę literatury. Głos Carlyle'a usłyszymy w niej raz jeszcze dopiero z pojawieniem się Kiplinga i Henleya[154].

151 Thomas Hughes (1822–96) – angielski prawnik, polityk i pisarz, jeden z twórców ruchu „chrześcijaństwa muskularnego"; także wiodąca postać istniejącego do dziś ruch spółdzielczego organizującego i zrzeszającego wiele kooperatyw rolniczych, biznesowych itp. na terenie całej Wielkiej Brytanii.

152 Oryg. *The Boy's Own Paper* – angielska gazeta dla młodzieży męskiej, wydawana w latach 1879–1967.

153 Znacznej objętości kwartalnik poświęcony problemom „religijnym, filozoficznym i teologicznym" wydawany przez trust prasowy Hibbert od 1902 (publikacje ustały ostatecznie w 1968).

154 William Ernst Henley (1849–1903) – angielski poeta, krytyk literacki i wydawca, niezmiernie wpływowy.

Powinno pojawić się tutaj jeszcze jedno znamienite nazwisko – głównie dlatego, że nie bardzo da się je z sensem umieścić gdzie indziej: człowiek ten na pewno nie należał do tej samej szkoły, co Ruskin i Carlyle, ale walczył po ich stronie w bardzo wielu bitwach, i nawet jeszcze bardziej niż oni rozumiał sens ich misji dziejowej: misji ukarania angielskiej liberalnej *bourgeois* za jej pretensjonalność – i jej prowincjonalizm. Mam na myśli, rzecz jasna, Matthew Arnolda[155]. Przeciw „wolności" Milla, „sile" Carlyle'a i „naturze" Ruskina, powołał on do bytu nową istotę, której nadał nazwę „kultury", swobodną grę władz umysłowych, sycących się starannie wyselekcjonowanym zbiorem najlepszych książek i największych powag. Choć frazę miał nieco fircykowatą, to intencje bezsprzecznie szczere i społeczne. Zdarzało mu się mówić o kulturze tak, jak gdyby była człowiekiem – a przynajmniej kościołem (bo kościół ma coś w rodzaju osobowości): i niektórzy podejrzewają, że istotnie, kultura ta była człowiekiem – i nazywała się Matthew Arnold. Arnold wszakże, nie tylko że miał rację, ale był jeszcze jednostką naprawdę wartościową. Jeśli powiedzieliśmy o Carlyle'u, że widział pewne rzeczy, tutaj możemy dodać, że Arnold był wartościowy przede wszystkim dlatego, że wiedział pewne rzeczy. Bóg nie poskąpił mu intelektu – ale jego szczególna umiejętność to kwestia nie tyle intelektu, co raczej informacji. Tak się po prostu zdarzyło, że wiedział to, czego nie wiedzieli ani Carlyle, ani Kingsley, ani Huxley, ani Herbert Spencer – ani Anglia. Bo wiedział, że Anglia jest częścią Europy: i to nie tak istotną, jak następnego dnia po bitwie pod Waterloo. Wiedział, że Anglia była wtedy (jak wciąż zresztą jest), państwem oligarchicznym, czego nie można

155 Matthew Arnold (1822–88) – angielski pisarz, poeta, krytyk literacki, publicysta. Jeden z tak zwanych przez historyków epoki „mędrców" (czyli publicystów filozoficznych) epoki wiktoriańskiej.

powiedzieć o wielu innych narodach. Wiedział, że prawdziwa demokracja nie musi żyć i istotnie nie żyje w stanie permanentnego i panicznego lęku przed korzystaniem w życiu społecznym z instrumentów państwowych, u ludzi pokroju Spencera czy choćby Cobdena[156] zakrawającego na jakąś obsesję. Wiedział, że historycznie biorąc Kościół Katolicki stanowił „Kościół wielu": że nie był sektą. Wiedział, że wielcy obszarnicy w nie większym stopniu są konieczną częścią systemu ekonomicznego, niż właściciele niewolników: wiedział, że drobnym właścicielom może wieść się bardzo dobrze – i że nie raz wiodło im się bardzo dobrze. Był nie tyle filozofem, co światowcem: przypomniał nam, że Europa jest wspólnotą – gdy dla Ruskina stanowiła ona po prostu galerię malarską. Był zatem swego rodzaju gońcem Bożym. Jego frontalny atak na wulgarny i posępny optymizm wiktoriańskiej koncepcji „użyteczności" podsumować można jednym świetnym zdaniem, które napisał, pytając Anglików, jaki jest pożytek z pociągu, skoro można nim przejechać wyłącznie „z egzystencjalnej ciasnoty Islington[157] do egzystencjalnej ciasnoty Camberwell[158]?"

Jego podejście do owej wielkiej religijnej enigmy, wokół której wszyscy ci wielcy ludzie formowali swego rodzaju dziejowy krąg, było wysoce indywidualne – i wysoce interesujące. Wydaje się, że wierzył w możliwość ustanowienia „Kościoła Historycznego", to znaczy przedziwnej organizacji z własnym ceremoniałem, świętymi księgami itd., stanowiącej swego rodzaju świątynię dla idei danego wieku, niezależnie od tego, jakie akurat by one były. Bezsprzecznie dopuszczał, że Kościół

156 Richard Cobden (1804–65) – jeden z głównych ideologów angielskiego leseferyzmu, fabrykant, zwolennik koncepcji Anglii jako „warsztatu całego świata".

157 Obecnie jedna z centralnych dzielnic Londynu.

158 Obecnie południowa dzielnica Londynu.

pewnego dnia zniknie, a jego nomenklatura straci znaczenie. Mniemał wszakże, iż pewne szczególne pragnienia człowieka zaspokoić może wyłącznie kult publiczny, szczególnie oparty na wielkiej literaturze religijnej przeszłości. Chciał zabalsamować ciało, aby dusza – lub dusze – mogły do niego regularnie wracać. Coś podobnego sugerował zresztą w naszych czasach dr Coit[159] i inni przedstawiciele stowarzyszeń etycznych. Ale choć Arnold istotnie pragnął poluzować teologiczne więzy Kościoła – to na pewno nie pragnął poluzować politycznych więzów państwa. Nie wolno podkopywać Kościoła: nie wolno nawet wychodzić z Kościoła: należy posiedzieć chwilę w środku i świadomie coś wybrać. Jego wrogowie mogliby zarzucać mu, że próbował okrężnie ustanowić i ugruntować w społeczeństwie agnostycyzm. Sprawiedliwiej wszakże powiedzieć, że to, co próbował zrobić, to restaurować pogaństwo: bo tego rodzaju rytuał państwowy – bez teologii i prawie bez żadnych wierzeń – naprawdę stanowił normalną praktykę świata starożytnego. Arnoldowi mogło wydawać się, że buduje ołtarz Bogu Nieznanemu; faktycznie jednak budował go Boskiemu Cezarowi.

Jako krytykowi zależało mu przede wszystkim na ocaleniu krytyki jako takiej; na ustaleniu miary, wedle której można by chwalić, ganić i bronić klasyki przed zmiennością mody. W tym właśnie wypadku można zgodnie z prawdą powiedzieć o nim, nawet jeśli nie o żadnym innym pisarzu, że „styl to człowiek”[160]. Bo najważniejszy spośród jego wynalazków to nowy styl właśnie: styl wypracowany na drodze cierpliwego porządkowania

159 Stanton George Coit (1857–1944) – Amerykanin zamieszkały w Anglii, przywódca angielskiego „ruchu etycznego”, istotnie starającego się stworzyć coś w rodzaju nowej „religii etycznej”.

160 Aluzja do sformułowania francuskiego naturalisty, hrabiego Buffon (1707–88); oczywiście znaczenie jest takie, że w stylu literackim ujawniają się wszystkie istotne pierwiastki osobowościowe człowieka.

wiktoriańskiego chaosu idei, procesu przypominającego poniekąd walkę kołtuna z grzebieniem. Wedle niego należało pisać jasno, a niekoniecznie zwięźle. Wolał powtarzać daną frazę słowo w słowo, raz po raz, w nieskończoność niemal przedłużając jedno zdanie, niż uciekać się do skrótów i ryzykować dwuznacznością. Swój geniusz ujawnił w całej pełni dokładnie wyciskając z tej katorgi klarowności niespotykanie porywające formy satyry i polemiki. Siłę Newmana stanowiła swego rodzaju przyczajona furia, jakaś zabójcza cierpliwość; długo, długo nic, czysta logika, najwyższa uprzejmość, aż nagle: „Tchórze! Gdybym podszedł choćby na krok, pierzchalibyście przede mną: nie was się obawiam. *Di me terrent, er Jupiter hostis*"[161]. Newman czasem wpadał we wściekłość; Carlyle nigdy z niej nie wypadał. Ale z twarzy Arnolda nigdy nie schodził swego rodzaju smutny uśmiech, jak gdyby był nauczycielem w szkole dla idiotów – i to już było naprawdę niegrzeczne. Jedna sztuczka udawała mu się szczególnie często. Jeśli jego adwersarzowi zdarzyło się powiedzieć coś głupiego, jak choćby „przyszłość Anglii drzemie w wielkim angielskim sercu", Arnold powtarzał po prostu to zdanie raz jeden, drugi trzeci, w kółko, aż zaczynało brzmieć głupiej, niż pierwotnie. Tak też wspomina na przykład „Brytyjski College Zdrowia[162] na New Road" jeszcze raz i jeszcze raz, bez ustanku, aż jego czytelnik ma ochotę wybiec z domu i puścić to miejsce z dymem. Natomiast błąd Arnolda polegał na tym,

161 Z *Apologii* Newmana; cytat łaciński z *Eneidy* Wergiliusza, znaczy: „Boga się lękam, Jowisza [jako wroga]".

162 Oryg. *British College of Health*, miejsce na poły biznesowej a na poły „społecznej" działalności Jamesa Morisona (1770–1840), swego rodzaju pseudonaukowego znachora, wynalazcy „pastylek warzywnych", uzdrawiających wszelkie dolegliwości; głównie pełniące funkcję fabryki jego medykamentów. Zbił na tym specyfiku fortunę.

że czasem obrzydzał nam w ten sposób nie tylko sformułowania swych wrogów, ale i własne.

Te właśnie nazwiska, powiedzmy, mniej więcej dobrze reprezentują długą serię protestów przeciwko zimnemu, merkantylnemu racjonalizmowi, który zawładnął we wczesnym okresie wiktoriańskim naszym parlamentem i szkołami, w tej mierze przynajmniej, w jakiej protesty owe wznoszono w imię lekceważonego intelektu, znieważonej sztuki, zapomnianego heroizmu i sprofanowanej religii. Niemniej w czasie, w którym trwały, ta utylitarystyczna cytadela musiała wytrzymać inne bombardowanie, które zorganizował jej geniusz – zupełnie samotny i prawdziwie sowizdrzalski.

Gdy Charles Dickens wszedł na scenę literatury angielskiej, przypominało to poniekąd nadejście niepoliczonego tłumu. I nie tylko dlatego, że jego opowieści są tak tłoczne i ludne jak miasta: bo istotnie, to nie tyle Dickens pojawił się wtedy w naszej kulturze, co setki i tysiące stworzonych przez niego postaci. Ale także dlatego, że był to ten typ człowieka, który ma w sobie specyficzną, bezosobową energię tłumu: to, co miał na myśli Poe, gdy powiedział, że ludowe pogłoski, o ile są spontaniczne, przypominają intuicję geniusza. Ci, którzy z pogardą obśmiewają tłum za jego ignorancję, nie mylą się co do faktów; ich błąd polega na tym, że nie dostrzegają, iż tłum, właśnie dlatego, że względnie nieuczony, jest również względnie niewinny. W każdym wypadku na pewno będzie miał wszystkie stare i typowo ludzkie przywary ludzkości; ale mało prawdopodobne, że szczególnie zaznaczą się w nim szczególne przywary jakiegoś konkretnego społeczeństwa; głównie ze względu na usilne starania silnych i świetnych wszystkich epok, aby trzymać ubogich poza jego nawiasem. Jeśli wyższym kastom zdarzy się wytworzyć w sobie pewne szczególne moralne piękno lub wdzięk, jak się czasem naprawdę dzieje (przykładem

średniowieczne rycerstwo), najpewniej, rzecz jasna, masy nie będą miały z nim wiele wspólnego. Niemniej jeśli kasty wyższe przypadkowo popadną w tę lub inną perwersję czy przesadę, jak dzieje się to zdecydowanie częściej (przykładem trucizna renesansu), wtedy również masy raczej nie będą miały z nią *nic* wspólnego. Można to sformułować na wiele sposobów; można powiedzieć, jeśli wola, że ubodzy zawsze pozostają w ogonie, i czy mają się moralnie lepiej czy gorzej, zależy od tego, czy cała ludzkość zmierza raczej do piekła, czy do nieba. I gdy ludzkość zmierza do piekła, najbliżej nieba są niezmiennie ubodzy.

Dickens był tłumem – tłuszczą na rozruchach; świeciło mu w tej walce czyste światło natury; nie miał presupozycji – ale miał pragnienie. I jeśli ktoś poważy się tutaj na tandetny sarkazm, jakoby obiektem tego pragnienia był chyba przede wszystkim poncz mleczny, odpowiem na to, z pełną powagą i zupełną pogardą, że czysta prawda. Dickens pragnął rzeczy tak ludzkich, tak małych, tak śmiesznych, jak chleb powszedni, o który wołamy do Boga. Nie miał żadnej konkretnej koncepcji reformy; albo, jeśli akurat miał, to była to koncepcja straszliwie miałka i małomiasteczkowa, jeśli porównać ją do chaotycznej i wielkiej wrzawy wolności i braterstwa, jaka rozbrzmiewa we wszystkich jego opowieściach. Nie popełnimy specjalnej niesprawiedliwości porównując go do jednej z jego własnych bohaterek, Arabelli Allen[163], która „nie wiedziała, co się jej podoba", ale (po spotkaniu z panem Bobem Sawyerem[164]) „wiedziała co się jej nie podoba". Dickens wiedział bardzo dobrze, co mu się nie podoba. Nie podobało mu się nasze „niezrównane

163 Postać z *Klubu Pickwicka*.

164 Również; ciekawy młody człowiek, trochę krętacz i cwaniak, ale niepozbawiony uroku i zdolności do autentycznych uczuć wyższych.

szczęście", które wychwalał Arthur Roebuck[165]; prawa ekonomii, tak nieomylne działające w „zaułkach febrycznych"[166], bogactwo przyrastające tak błyskawicznie na Bleeding Heart Yard[167]. Przede wszystkim wszakże nie podobała mu się *brzydka* strona filozofii z Manchesteru: wymaganie od ludzi oszczędności ponad miarę i umiarkowania ponad siły. Przekonanie, że jeśli ktoś jest nędzarzem, to musi być i chciwcem. I ta brzydsza cecha utylitarystów odniosła spore sukcesy – i zakaziła sporo umysłów, które ich zwalczały. I tak w *Edinburgh Review* ktoś taki jak Macaulay wychwalał coś takiego, jak Malthus.

Dwa absolutnie podstawowe fakty odnośnie do tej rewolucji, która nazywała się Dickens, są jak następuje: po pierwsze atakował on zimny kompromis epoki wiktoriańskiej; po drugie czynił to nie wiedząc, że to czyni – i na pewno, że inni ludzie to czynią. Atakował coś, czemu nadamy wdzięczną nazwę „pan Grandgrind"[168]. Wszystkie inne ataki wyprowadzano natomiast z pozycji wysokiego wykształcenia i kulturalnego ekscentryzmu, o których nie miał najmniejszego pojęcia, i których

165 John Arthur Roebuck (1802–79) – brytyjski polityk liberalny i utylitarysta; Chesterton nawiązuje tutaj do słynnych słów, jakie wypowiedział w przemówieniu wyborczym 18 sierpnia 1864 roku, gdy mówił o „niezrównanym szczęściu" kraju angielskiego – w samym środku wielkiego kryzysu i niepokojów.

166 Po angielsku: „Fever Alley"; tak nazywało się w społeczeństwie wiktoriańskim te części miast, gdzie z powodu nędzy i braku higieny panoszyły się przeróżne zarazy, właśnie febra, ale i tyfus, dur brzuszny... Prawdopodobnie jest to aluzja do jakiegoś tekstu Dickensa, niemniej trudna do rozszyfrowania, a być może – jak to u GKC – bardzo pośrednia.

167 Ulica w Londynie, opisana przez Dickensa w powieści *Little Dorrit* jako dolina nędzy i patologii społecznych.

168 Thomas Grandgrind – postać z powieści *Ciężkie czasy*, straszny dyrektor szkoły, interesujący się wyłącznie zyskami, statystykami, „prawami", na ludzi patrzący zaś nieco, powiedzmy, „przez palce". Ma pięcioro dzieci, z których każde nosi imię po jakimś sławnym utylitaryście.

w związku z tym (jak na energicznego jegomościa przystało) wściekle nienawidził. Tak też Dickens nienawidził „Małego Betel”[169], do którego chodziła matka Kita; nienawidził jej tak, jak sam Kit. Newman mógłby wytłumaczyć mu, że Małe Betel jest wstrętne, ponieważ nie ma żadnego ugruntowania w historii religii; że to nawet nie samosiejka, przypadkowo kiełkująca z nasienia jakiegoś pogańskiego, ale i bardzo ludzkiego drzewa, lecz brzydki grzyb, który rośnie w świetle księżyca i obumiera wraz z nadejściem świtu. Dickens nie wiedział o historii religii zgoła nic więcej, niż Kit; po prostu wywąchał purchawę i stwierdził, że cuchnie. I znów, nienawidził luksusowej bezczelności klasy społecznej, mającej się za przyjemny wyjątek od reszty ludzkości; nienawidził jej tak, jak Kasia Nickelby nienawidziła Mulberry’ego Hawke’a[170]; czysto instynktownie. Carlyle mógłby wytłumaczyć mu, że cały świat aż kipiał gniewem przeciw tej obrosłej tłuszczem klice. Ale gdy Dickens pisał o pannie Nickelby, wiedział o świecie mniej więcej tyle, co panna Nickelby. Długo, długo później napisał, istotnie, *Opowieść o dwóch miastach*, ale stało się już po tym, gdy *faktycznie* Carlyle coś mu jednak wytłumaczył. Jego pierwotny rewolucjonizm był czymś tak prywatnym i własnym jak choroba morska. Tak też, to już kolejny taki przypadek, potępiał Grandgrinda zanim go stworzył. W *Karylionie*[171], a także *Opowieści wigilijnej* i *Świersz-*

169 Kaplica dysydencka ze *Sklepu osobliwości*; Kit to postać z tej książki, prosty chłopak pracujący m.in. w tytułowym sklepie.

170 Aluzja do *Nicholasa Nickelby*; Kasia (ang. Kate) to siostra głównego bohatera, a pan Hawke – arystokrata, który najpierw się do dziewczyny przystawiał, a potem – upokorzony odrzuceniem – postanowił ją publicznie upokorzyć.

171 *The Chimes: A Goblin Story of Some Bells that Rang an Old Year Out and a New Year In*; krótka powieść Dickensa, drugie z jego dzieł wigilijnych. *Karylion* to jedyny chyba obecnie polski przekład tytułu. Wydana w 1844.

*czu na kominku*[172], przyłożył ekonomistom aż zadudniło. I znów, Ruskin mógłby wyjaśnić mu, że największy problem z ekonomistami polega na tym, iż nie są ekonomistami: że nie umyka im mnóstwo spraw fundamentalnych, także z ekonomicznego punktu widzenia. Dickens jednak nie wiedział, czy to ekonomiści, czy nieekonomiści: wiedział tyle, że trzeba im przyłożyć. I tak też, by przywołać tutaj jeszcze jeden, ostatni już z całej plejady przykładów, Dickens podróżował pewnego dnia francuskim pociągiem – i ze zdumieniem odkrył w ojczyźnie tego przedziwnego narodu wino, które dało się wypić, kanapki, które dało się zjeść, i maniery, które dało się znieść. I wspomniawszy upiorne, duszne od trocin poczekalnie kolei północnoangielskich, napisał swój słynny rozdział *Stacji Mugby*[173]. Arnold mógłby wygłosić mu krótki wykład i objaśnić, że to po prostu jeden z przejawów ogólniejszego zjawiska zaniku cywilizacji europejskiej na naszych wyspach, faktycznie jej rubieżach; że społeczeństwa łacińskie uczyły się jak pić wino, i jak nie pić go za dużo, trzy tysiące lat. Dickens nie miał zielonego pojęcia o społeczeństwach łacińskich: ale miał niejakie pojęcie o winie. I jeśli (by kontynuować tutaj tę niefrasobliwą, ale nie całkiem fałszywą metaforę) nazwaliśmy Carlyle'a człowiekiem, który widział, Arnolda zaś człowiekiem, który wiedział, to Dickensa z całą pewnością nazwać możemy człowiekiem, który smakował, to znaczy – człowiekiem, który naprawdę czuł. Pomimo całą głupią gadaninę o jego rzekomej wulgarności, rzeczywiście rozumiał, w ścisłym i syntetycznym sensie tego słowa, kwestię smaku. Dobry smak zaś to wrażliwość

172 Ang. *The Cricket on the Hearth* – kolejna ze świątecznych książek pana D. Wydana w 1845.

173 Aluzja do zbioru opowiadań pt. *Mugby Junction* (pol. *Stacja Mugby*), wydanego w 1866, napisanego przez Dickensa we współpracy z kilkoma innymi autorami.

na smakowitość, to wyczulenie na obecność – bądź nieobecność – konkretnych, wyrazistych przyjemności życia. Nie miał żadnego wykształcenia, więc nie dawał się zwodzić etykietkom na butelce – bo wykształcenie w jego czasach sprowadzało się mniej więcej tylko do tego. Zamknął oczy, otworzył usta i spróbował tego, co miała mu do zaoferowania „epoka rozumu". A spróbowawszy – wypluł.

Zmuszony jestem zająć się Dickensem tutaj, w rozdziale o wojownikach; choć powinienem (zgodnie z czystymi prawidłami sztuki) zrobić to w rozdziale poświęconym raczej gawędziarzom naszego plemienia. Ale jeśli nie spojrzymy na Dickensa jako na najgroźniejszego przeciwnika stabilności „światopoglądu naukowego", cała epoka wiktoriańska pokaże nam się, moim zdaniem przynajmniej, w niewłaściwym świetle, a to z tego względu, że nie atakował jej z pozycji nadzwyczajnej płomienności wiary, jak Newman, czy nadzwyczajnej gwałtowności natchnienia, jak Carlyle, albo nadzwyczajnego spokoju, oderwania i pogody ducha, jak Arnold; ale z pozycji całkiem zwyczajnej – i całkiem szczerej – niechęci. Gdy Arnold (podajmy może jeszcze jeden przykład) próbował przeszczepić na angielski grunt „konstruktywne plany edukacyjne", które widział jak rozciągały się – niczym uporządkowane linie mapy kolejowej – na całej szerokości kontynentu, najbardziej męczyło go to, co – w jego oczach – stanowiło *wady* wykształcenia naszej klasy średniej. Tracąc wszelką nadzieję na wytłumaczenie angielskiej burżuazji idei wysokiej i scentralizowanej formacji publicznej, innej od sekretnej i wąskiej formacji prywatnej, sam odwołał się do Dickensa. Powiedział, że angielska burżuazyjna szkoła była szkołą pana Creakle'a[174], z jego tostem z masłem i rózgą. Dickens prawdopodobnie na oczy nie widział

174 Postać z *Dawida Copperfielda*.

nigdy innej szkoły – na pewno nie rozumiał nigdy uporządkowanego systemu szkół państwowych, z których Arnold czerpał inspirację. Zobaczył wszakże rózgę i tosta z masłem, i *wiedział*, że to wszystko jest do wymiany. W tym sensie Dickens, wielki romantyk, jest również wielkim realistą. Bo nie znał żadnych abstrakcji – znał tylko rzeczywistość, o której pisywał romanse.

Z Dickensem zatem wraca na scenę owa wielka realność, od której zacząłem te rozważania, i której (skrótowo, ale mniemam, że nie fałszywie) nadałem imię Cobbetta. Zajmując się fikcją jako taką, będę miał jeszcze okazję powiedzieć, czy Dickens jest mocniejszy czy słabszy od Anglii wieku osiemnastego: tutaj wystarczy powiedzieć tyle, że przedstawia on powrót do Cobbetta w tym jednym, najistotniejszym sensie: szczyci się tym, że jest zwykłym człowiekiem. Nie zrozumie tysięcy karykatur Dickensa nikt, kto nie zrozumie, że punktem odniesienia jest tutaj wyłącznie zdrowy rozsądek. Dickens, z grubsza mówiąc, lubił wszystko to, co lubił i Cobbett; i, co być może ważniejsze, nienawidził wszystkiego, czego i Cobbett nienawidził; Tudorów, prawników, beztroskiego ucisku ubogich. Wspaniałe, wojownicze dziennikarstwo Cobbetta było, jak to się dzisiaj mówi, „osobiste", to znaczy: zakładało, że ludzie są ludzcy. Niemniej Cobbett pisał osobiście także w nieco mniej pozytywnym sensie; jedyne, co jako autor potrafił, to multiplikować monstra, będące albo karykaturą jego wrogów – albo jego samego. Dickens zaś pisał osobiście w bardziej boskim – by tak rzec – sensie; w tym sensie, że multiplikował osoby. Potrafił odtwarzać wiernie wszelką farsę i tragedię swojej epoki raz i jeszcze raz, z bohaterami, którzy nie narodzili się po to, by grzeszyć i po to, by cierpieć. To, czego nie udało się osiągnąć przy pomocy faktograficznego fanatyzmu Cobbetta, płomiennych fantazji Carlyle'a, rozgrzanych do czerwoności dowodów Newmana, praktycznie bądź prawie udało się osiągnąć dzięki

zgrai zupełnie nieprawdopodobnych postaci. W samym sercu Anglii stała niewzruszenie twierdza ateistycznego industrializmu: i jeśli naprawdę udało się ją kiedykolwiek zdobyć, zdobyła ją armia, która nie istniała.

*Pierwodruk tekstu: „The Victorian Age in Literature", 1914.*

"G.K.C."

# VI. Na amerykańskiej wsi

Najwyrazistszą przyjemnością jest dla podróżnika natrafianie na rzeczy, których się nie spodziewał, ale co do których mógłby był spodziewać się, że będzie się ich spodziewał. Chodzi mi o rzeczy naraz tak obce i tak oczywiste, że musiał je uprzednio wiedzieć – ale z jakiegoś powodu niekoniecznie je zobaczył. Tak też zanim udało mi zobaczyć Jerozolimę, słyszałem o niej setki różnych opinii; słyszałem zachwyty i utyskiwania wszystkich możliwych rodzajów. Nowocześni krytycy racjonalistyczni, z charakterystyczną dla siebie konsekwencją, atakowali ją jako rozpadającą się kupę śmiecia i kiczowato sterylne osiedle modernistów, stolicę naraz zastarzałego zabobonu i najgorszej współczesnej wulgarności. Nie wiem jednak czemu jedynym wrażeniem, które nigdy nie przebiło się przez warstwę serwowanych przez nich opisów, była pełna i prosta wizja miasta położonego na górze, z murami wzniesionymi prawie przy samych krawędziach zboczy, które same są tak strome, jak mury; miasta z mnóstwem wieżyczek, korony smukłego stożka, znanej z tak wielu średniowiecznych pejzaży. Można

by przypuszczać, że to był naraz najjaśniejszy i najjaskrawszy ze wszystkich faktów dotyczących tego miejsca, a jednak, nie wiedzieć czemu, zawsze tracił mi się on podczas lektury pośród całego mnóstwa faktów o znacznie mniejszym znaczeniu, stanowiących ledwie szczegóły. Wszyscy wiemy, że miasto położone na górze nie może się ukryć; a jednak wydaje się, że to sama góra się tam w jakiś sposób ukrywa; choć być może jest ona ledwie zakryta przed mądrymi i roztropnymi. Podobne i podobnie proste wrażenie odniosłem zaś wtedy, gdy odkryłem Amerykę. Nie mogę ująć tego inaczej, bo faktycznie wydaje się, że każdy musi odkryć Amerykę na własną rękę.

Tak też nasłuchałem się sporo różnych rzeczy, zanim mogłem na własne oczy zobaczyć wysokie i dominujące budynki Nowego Jorku. Zgadzam się, że wywierają one na wyobraźni natychmiastowy skutek; którego moc, jak mniemam, zwiększa tylko sytuacja, w której budynki te się znajdują – i z której wyrosły. Jest to sprawa tym bardziej uderzająca, że nowojorskie molochy, choć w pionie tak potężne, w poziomie są niemal wąskie. Nowy Jork to wyspa – charakteryzująca się porywającą romantyką wysp. To rzecz nieskończonej niemalże wysokości, osadzona na bardzo skończonych fundamentach. To coś prawie jak smukła latarnia morska na samotnej skale. Niemniej, ta porywająca skądinąd opowieść o drapaczach nieba, którą sam zresztą często słyszałem, bez kontekstu nieuchronnie stałyby się źródłem całkowicie mylnych pojęć o wyjątkowych właściwościach amerykańskiej architektury. Gdyby opowiadać ją wyłącznie w kategoriach owych wysokich wież z cegły i kamienia, opowieść ta zdecydowanie za bardzo przywodziłaby na myśl coś kostniejącego i kolosalnego, podobnego wielkim budowlom Azji. Wyłaniałby się z niej współczesny Babilon, o zdecydowanie zbyt babilońskim charakterze. Człowiek z nowego świata jawiłby się w niej jako nowy faraon, który wzniósł dla siebie nie

tyle jedną piramidę – ale całą pagodę piramid. Podsuwałaby przedziwne wizje, obrazy domostw rzeźbionych przez mamuty w samych górskich graniach; miast wzniesionych przez słonie stosownie do prawideł ich własnej, słoniowej szkoły architektonicznej. A jednak – Nowy Jork naprawdę przypomina najsłynniejszy spośród wszystkich drapaczy nieba: Wieżę Babel. I spory udział ma w tym fakt, że tutaj również niewątpliwie nastąpiło pomieszanie języków. Prawda jest wszakże taka, że większość budynków w Ameryce wygląda kompletnie inaczej. I gdy tylko w drodze do Bostonu wjechałem w nowojorskie przedmieścia, zacząłem dostrzegać coś zupełnie innego i znacznie bardziej interesującego. Ujrzałem niekończącą się puszczę drobnych domków, ciągnącą się aż po horyzont – dokładnie tak, jak dzieje się to zazwyczaj z prawdziwymi puszczami; wioski, miasteczka i miasta. I naprawdę przypominały one lasy – w sensie nieco innym, lecz i całkiem dosłownym. Wszystkie były z drewna. Dla angielskiego oka była to rzecz równie fantastyczna, jak gdyby zbudowano je z tektury. O wiele już lat zdążyłem przeżyć stary i głupkowaty dowcip, jakoby wszyscy Amerykanie byli ludźmi lasu. Lecz, w pewnym sensie, choć naprawdę nie mieszkają już oni w lesie – to jeszcze nie do końca z niego wyszli.

W żadnym wypadku nie jest to przytyk. Tak się składa, że wprost przepadam za drewnem. Spośród wszystkich przesądów, które ojcowie nasi traktowali wystarczająco lekko, aby móc je kochać, najbardziej naturalny wydaje mi się ten, że dotknięcie czegoś drewnianego przynosi szczęście. Niektóre z nich zresztą, nie wydają mi się jakoś szczególnie zabobonne – ponieważ odbieram je jako znaki. Gdyby ludzkość naprawdę uznawała piątek za dzień pechowy, mówiłoby się raczej o „Strasznym Piątku" niż „Wielkim Piątku". I choć na myśl o zasiadaniu przy wspólnym stole w trzynaście osób przechodzi mnie dreszcz, nie sądzę, by najgorszym spośród ludzkich losów było zająć

miejsce Dwunastu Apostołów. Niemniej idea, że w dotykaniu drewna jest coś oczyszczającego lub dobrego dla zdrowia, wydaje mi się jedną z tych kilku idei, które są naprawdę popularne, ponieważ są także naprawdę poetyckie. Prawdopodobnie wystarczy wspomnieć, że cała koncepcja wzięła się pierwotnie z wiary w uzdrawiającą moc drzewa Krzyża; to wszakże ledwie dopełnienie tego boskiego zbiegu okoliczności. Przypominający zresztą drugi zbieg okoliczności, że zabity sam był w tym przypadku cieślą – i prawie mógł był przygotować swój krzyż własnymi rękoma. Niezależnie od tego, czy przyjmiemy tutaj wyjaśnienie mistyczne czy mityczne, w oczywisty sposób między ludzką robotą w drewnie a podobnie prostym i patetycznym mistycyzmem zachodzi bardzo głęboki związek. Przydaje on tej opowieści elementu jakiejś świętej dziecinności, jak gdyby podobnie straszliwe narzędzie mogło być zabawką. W taki sam sposób wyobraża sobie dziecko owego tajemniczego i złowróżbnego konia, który stał się przyczyną upadku Troi, jako rzecz prostą, rzucającą się w oczy – i być może jeszcze w ciapki, czyli dokładnie tak, jak wygląda znany mu z przedszkola konik na biegunach.

Symbolicznie można to ująć tak, że Amerykanie bardzo gustują w konikach na biegunach – podobnie jak z całą pewnością niemało gustują w fotelach na biegunach. Człowiek dość niefrasobliwy mógłby wręcz pożartować sobie trochę, że wolą fotele na biegunach od normalnych foteli, ponieważ dzięki temu wynalazkowi nawet gdy muszą usiąść, to przynajmniej nie muszą siedzieć spokojnie. Coś z charakterystycznego niepokoju tego plemienia rzeczywiście może odgrywać tutaj pewną rolę; sądzę jednak, że głębsze znaczenie fotela na biegunach można odnaleźć w bardziej wysublimowanym symbolizmie, jaki łączy się z konikiem na biegunach. Wydaje mi się, że za tym świeżym

i sprawnym sposobem obchodzenia się z drewnem kryje się pewien duch, który można by nazwać dziecinnym – w dobrym sensie tego słowa; coś niewinnego, co bardzo łatwo ucieszyć. Nie jest czymś nieprawdziwym, a tym bardziej nieprzyjemnym, powiedzieć, że amerykański krajobraz upstrzony jest domkami dla lalek. Prawdziwą tragedię każdego syna Adama stanowi dokładnie to, że stał się zbyt duży, aby mógł mieszkać w domku dla lalek. Te budynki wydają się wymykać ironii czasu po prostu nawet nie próbując się z nią mierzyć; są zbyt tymczasowe na czasowość. Ci ludzie nie budują grobowców; nie budują, jak w pięknym obrazie z wiersza pani Meynell[175], ruin. Niełatwo wyobrazić sobie ruiny domku dla lalek, dlatego też domek dla lalek to domostwo, które trwa wieki. Na ile gwarantuje ono także pewność polityczną, to kwestia do dalszej dyskusji; w tym momencie, opisuję ledwie nastrój towarzyszący mojemu odkryciu, w którym wszystkie te chatynki, zbudowane z najzwyklejszej w świecie listwy, jak wszystkie pałace pantomimy, naprawdę wydawały się równie barwne, co obłoki poranka; naraz ulotne i wieczne.

W tym wszystkim da się zaś wyczuć pewną charakterystyczną atmosferę w innym jeszcze sensie związaną z przedszkolem. Dużo słyszymy ostatnio o tym, że Amerykanie wychowują się na angielskiej literaturze; mniemam wszakże, że niewielu Amerykanów zdaje sobie sprawę, w jak wielkim stopniu angielskie dzieci wychowują się na literaturze amerykańskiej. Prawda, to zresztą rzecz poniekąd nieunikniona, że mogą się wychowywać wyłącznie na raczej staromodnej literaturze amerykańskiej. Pan Bernard Shaw w jednej ze swych sztuk bardzo trafnie

175 Agatha Christine Meynell (1847–1922) – angielska sufrażystka, pisarka i poetka. Przeciwniczka imperializmu brytyjskiego.

zauważył zarówno ograniczenia młodych amerykańskich milionerów – jak i skostnienie angielskiej kultury; z konieczności jednak, medal ten ma jeszcze drugą stronę. Bo choć rzeczony Amerykanin faktycznie rozprawiał więcej o Macaulayu niż o Nietzschem, to trzeba powiedzieć, że my prawdopodobnie mówilibyśmy więcej o Emersonie[176] niż o Ezrze Poundzie[177]. Czy skostnienie owo siłą rzeczy musi być niekorzystne, to już – rzecz jasna – inna kwestia. Niemniej, czy tak czy tak, prawdą jest, że stare amerykańskie książki naprawdę stanowiły w wielu przypadkach książki naszego dzieciństwa – a nawet w całkiem dosłownym sensie książki naszych przedszkoli. Znam w Anglii może kilku mężczyzn, którzy w swoich latach chłopięcych nie zgubiliby się w pewnym stopniu i nie zaplątali w gęstwinie lasów z *Przygód Hucka Finna*. Znam może kilka kobiet, od najbardziej rewolucyjnie nastawionej sufrażystki po najstaranniej zakonserwowaną przedstawicielkę wczesnych czasów wiktoriańskich, która wypierałaby się tego, że jej bardzo szczęśliwe dzieciństwo upłynęło w towarzystwie *Małych kobietek* panny Alcott[178]. *Dzieci Heleny* to była pierwsza i zdecydowanie najlepsza książka spośród wszystkich świętych dokumentów współczesnego kultu maluchów. I całej tej staromodnej literaturze

176 Ralph Waldo Emerson (1803–82) – amerykański poeta, eseista i filozof, romantyk i transcendentalista. Głosił przejawianie się ducha bożego poprzez przyrodę i dzieje – a także w każdej jednostce, skąd czerpał optymizm i egalitaryzm.

177 Ezra Pound (1885–1972) – angielski poeta, pisarz, publicysta, krytyk literacki, twórca imagizmu i wortycyzmu; politycznie, przez pewien czas (od połowy lat 20. do „powojnia"), faszysta i zwolennik Mussoliniego.

178 Louise May Alcott (1832–88) – amerykańska pisarka i poetka, wychowana w rodzinie transcendentalistów. Feministka. *Małe kobietki*, opowieść o dorastaniu czterech młodych dziewczyn, to jej najsłynniejsze dzieło (wydała je w 1868).

amerykańskiej towarzyszyła pewna niemożliwa do zdefiniowania atmosfera, która bardzo odpowiadała, a wręcz podobała się, naszym dorastającym umysłom. Być może był to zapach tego, co żyje i wzrasta; nie jestem jednak w żadnym wypadku przekonany, że nie był to po prostu zapach drewna. Teraz, gdy wracają do mnie wszystkie te wspomnienia, wydają się wracać ciężkie tysiącami form aromatu świeżo ściętych drzew. Czuło się w tym jakąś przedziwną pewność i przedziwne poczucie bezpieczeństwa, jakie daje sąg – nieustanną obecność lasu, jako tła wszystkich wydarzeń. We wszystkim było coś zdrowego i czystego; coś świeżego i nieznanego w tych odległych domostwach, których nie potrafiłem nawet wtedy nazwać. Istotnie, w owej osobliwej głuszy staje się jasnymi wiele różnych rzeczy, które można wyrazić tylko za pomocą pewnego symbolu – a może nawet pewnej fantazji. Nie posunę się tak daleko, by stwierdzić, że podobne okoliczności skracały dystans między prostą chatą a Białym Domem, jakby sam Biały Dom zbudowano z białego drewna, co (jak ujął to Oliver Wendell Holmes) „jak ser się pociąć da, ale dla dobrej sprawy jak żelazo trwa”[179]. Powiem jednak, że doświadczenie to rzucało sporo światła na inne napisane przez Holmesa wersy:

*Niewiele chcę i o niewiele proszę,*
*jedynie o kamienny dom*[180].

Nie mogłem zdawać sobie sprawy, wtedy, w Anglii, że prosił o całkiem sporo. W owym drewnianym świecie samo

179 Aluzja do wiersza Holmesa pt. „The Deacon’s Masterpiece”. Wiersz jest humorystyczny.
180 Aluzja do wiersza „Contentment”.

połączenie tych słów wydawało się czymś wewnętrznie sprzecznym, jak chatka z marmuru czy szopa ze złota.

Tak też z dziecięcą niemal przyjemnością spoglądałem na ową obiecującą ekspansję tego przedziwnego imperium świeżo rżniętych belek, myśląc jednocześnie o niedoborach mieszkaniowych w moim własnym kraju. Nie mam pojęcia, jaki to ruch w mojej duszy sprawił, że zupełnie od rzeczy przebiegła przeze mnie, w dokładnie tym samym momencie, myśl o sprawach znacznie bardziej zamierzchłych – siwych niemal od światła starożytnych świtów. Podczas ostatniej wojny na powrót zaczęto używać zbroi; na następnej zaś – być może zacznie używać się znowu łuków i strzał. I oto ujrzałem nagle w pamięci stare drewniane domy Londynu; i model rodzinnej miejscowości Williama Szekspira.

Bardzo możliwe, że podobnie elżbietańskie emocje otrzeźwią się nieco lub ochłodzą, gdy doświadczający ich podróżnik dotrze, jak to się czasem zdarza, do obrzeży jednej z tych nowych i dziwnych osad fińskich domków, i stanie twarzą w twarz z ogromnym afiszem głoszącym „Patrz, jak rośniemy!". Zawsze może on wyobrazić sobie w takim wypadku, jak drewno to pęcznieje na jego oczach, niczym dynia w tropikalne lato. Ale może też dojść do przekonania, że podobnej proklamacji na pewno nie znalazłoby się na obrzeżach wspomnianego już Szekspirowskiego miasteczka. I istotnie, dla każdego, kto zna historię, jest w tym element bardzo poważnej krytyki; jako iż to, co wzrasta, niekoniecznie wcale musi okazać się tym, co trwa; i dynie takich rozmiarów wykazują niepokojącą poniekąd tendencję do pękania. Zawsze mówiono mi, że Amerykanie to ludzie szorstcy, żyjący w pośpiechu, cokolwiek nieuprzejmi i być może nawet wulgarni, ale także bardzo praktyczni – i że przyszłość należy właśnie do nich. Wyznaję, że osobiście czułem to nieco inaczej; bardzo polubiłem Amerykanów; wydali mi się życzliwi,

twórczy, pełni wspaniałego zupełnie entuzjazmu; jedyną rzeczą zaś, co do której nie miałem w pełni jasnych uczuć, była właśnie ich przyszłość. Sądzę, że byli oni szczęśliwsi w swoich fińskich domkach, niż większość ludzi w większości domów świata; ze swoją demokracją, dobrym wykształceniem, hobby czy pracą; i jedyną wątpliwością, która plątała się po moim umyśle, było coś w rodzaju „Czy to wszystko będzie tu jeszcze za dwieście lat?". Tak właśnie przedstawiało się pierwsze wrażenie, jakie sprawiły na mnie te drewniane budynki, przypominające cygański tabor; to bardzo poważne pytanie – istnieje jednak na nie pewna odpowiedź. Odpowiedź ta spływa na podróżnika coraz pełniej i pełniej w miarę, jak podąża on za zachód i natrafia na maleńkie miejscowości, rozsiane po bezmiarze centralnych prerii. A jest nią – rolnictwo. Drewniane domki mogą przetrwać próbę czasu, a mogą jej nie przetrwać; farmy wszakże – na pewno ją przetrwają; i na pewno przetrwają praca na farmach.

Domy tych miejscowości mogą wyglądać jak cygańska karawana na wrzosowisku lub gminnej łące; nie znajdują się jednak na wrzosowisku lub gminnej łące, lecz na najżyźniejszej i najzamożniejszej, być może, ziemi współczesnego świata. Domy mogą rozpaść się na kawałki na kształt nędznych ruder, jednak te pola – pozostaną; i ktokolwiek będzie je orał, ten zawsze będzie się również bardzo liczył w sprawach ludzkości. Już teraz ich właściciele liczą się bardzo, być może za bardzo, w sprawach Ameryki. Prawdziwa krytyka Środkowego Zachodu dotyczy zasadniczo dwóch faktów, z których żaden nie został jeszcze należycie doceniony przez angielskie klasy wykształcone. Pierwszy jest taki, że w dziejach świata dokonuje się zwrot – oznaczający także zwrot sytuacji krajów rolniczych. Takie jest właśnie znaczenie zmartwychwstania Irlandii; takie jest właśnie znaczenie nieoficjalnej, ale faktycznej kapitulacji

bolszewickich Żydów przed rosyjskim chłopstwem. Drugim zaś – że w większości przypadków owe chłopskie społeczności przechowują także to, co nazwać można tradycją katolicką. Środkowy Zachód zaś to być może jedyne znaczące miejsce, w którym wciąż przechowują one tradycję purytańską. Niemniej, tradycja purytańska pierwotnie stanowiła tradycję miast; i druga prawda o Środkowym Zachodzie w znaczniej mierze dotyka właśnie jego relacji z miastami. Jak zaraz postaram się w pewnym stopniu pokazać, ta rolnicza społeczność Ameryki ma wiele wspólnego z wielkimi społecznościami rolniczymi Europy. Jak każda społeczność rolnicza, na przykład, naturalnie zabezpiecza u siebie pewien przyzwoity poziom demokracji. Społeczności żyjące z ziemi zawsze wytwarzają jakiś rodzaj prawa ziemskiego. W purytańskiej Ameryce wszakże występuje jeszcze jeden, dodatkowy problem, którego nie zdołam wytłumaczyć bez peryfrazy.

Był taki czas, w którym rozwój miast zdawał się szydzić z zacofania wsi. Dzisiaj, jak mniemam, coraz bardziej i bardziej prawdziwa jest teza odmienna: że to wieś się rozwija – a ruina miast paskudzi tylko jej nowy postęp i potencjał. Kino szczyci się tym, że zastępuje ludziom gospodę – sądzę wszakże, że to bardzo marne zastępstwo. I sąd ten jest bez związku z kwestią napojów fermentowanych. Nie ma nikogo, kto czerpałby z kina większą przyjemność, niż ja, jednak, żeby to robić, wystarczy patrzeć, słuchać już niekoniecznie – w gospodzie zaś, trzeba nie tylko zarówno patrzeć i słuchać, ale jeszcze mówić. Od czasu do czasu, przyznaję, trzeba się jeszcze z kimś pobić; ale to i tak lepsze od całkowitego bezruchu sali kinowej. Tak też w prawdziwej wiejskiej karczmie robi się prawdziwą, wiejską politykę, w kinie zaś – ledwie przyswaja, i to na dodatek żadną i nierzeczywistą politykę metropolitalną. I ta dominująca ostatnio „polityka śródmieścia" to nie tylko polityka kosmopolityczna, ale

i korupcyjna. Zatruwa wszystko, czego tylko dotknie – i to jest właśnie sedno bardzo wielu skomplikowanych problemów.

Na przykład, na mój rozum przynajmniej, jest to dokładnie sedno tego, o co chodzi z feminizmem i fabrykami. W znacznej mierze jest to sedno tego wszystkiego, o co chodzi z feminizmem i wieloma innymi źródłami spełnienia życiowego, podobno znacznie wyższej kultury, niż fabryka, takimi jak choćby sąd czy mównica w parlamencie. Gdy widzę jak kobiety wprost palą się, by wpaść w końcu w wielkie i straszne tryby municypalnej maszynerii, moim pierwszym odczuciem jest nie tyle oburzenie, co jakiś mroczny i złowróżbny rodzaj litości, z jakim spoglądałoby się na tłum ludzi, śpieszący wejść na pokład tonącego powoli statku pod ciężkimi chmurami, zwiastującymi nadchodzący sztorm. Gdy widzę, jak matki i żony angażują się z pasją w funkcjonowanie rządu biznesowego, twierdzę, że to nie tylko zły biznes – ale i biznes na skraju bankructwa. Przypomina mi to coś takiego, jak gdyby francuskie chłopki, tuż przed Rewolucją, domagały się, aby zrobiono z nich arystokratki, albo wprost (co przecież równie logiczne i prawdopodobne) – arystokratów.

To tak, jak gdyby owe obdarte niewiasty, zamiast krzyczeć o chleb, krzyczały o puder i pieprzyki. W momencie, w którym zaczęłyby tych rzeczy używać, byłyby już chyba ostatnimi ich użytkowniczkami na całym Bożym świecie. Bo puder i pieprzyki szybko wyszły z mody – chleb wszakże nigdy nie wychodzi z mody. Tak samo, jeżeli kobiety zdecydują się opuścić rodzinę i pójść do fabryki, mogą przekonać się nagle, że fabryka ta to obecnie pustostan. Czymś bardzo nieroztropnym byłoby dla klas niższych domagać się przywilejów klas wyższych w ostatnich dniach monarchii francuskiej. Czymś bardzo mozolnym i poniekąd rozczarowującym byłoby uczyć się heraldyki i struktury hierarchii społecznej w czasach, gdy zjawiska te osiągnęły

ostateczny stopień skomplikowania – i kiedy wybiła ich ostatnia godzina. Czymś bardzo męczącym byłoby przyswajać tajniki tych wszystkich wyciągniętych z kapelusza spraw – w momencie, w którym kapelusz został już prawie całkowicie opróżniony. Francuski satyryk mógłby napisać znakomity apolog o tym, jak Jacques Bonhomme przybył pewnego dnia do Paryża i domagał się, aby w imię Wolności, Równości i Braterstwa zatrudniono go w charakterze osobistego strażnika Jego Wysokości króla, obdarowując, rzecz jasna, nieodłączną od tej odpowiedzialnej funkcji, złotą laseczką; obawiam się jednak, że na złotą laseczkę, zgodnie z tradycjami tego zawodu, musiałby chwilę poczekać[181].

Jednym z pierwszych palących tematów, z jakim zetknąłem się podczas moich rozmów w Ameryce, była kwestia pewnej bardzo interesującej książki zatytułowanej *Ulica Główna*[182], zajmującej się właśnie bardzo wieloma zagadnieniami związanymi z nowoczesną sprawą przemysłu i wieczną sprawą kobiety. To po prostu opowieść, a może raczej opracowanie, niż opowieść, na temat młodej mężatki zamieszkałej w jednym z niezliczonych małych miasteczek amerykańskich równin; a także – zmagań między jej osobistą, bardziej niespokojną kulturą,

181 Aluzja do z ang. *Gold Stick in the Waiting* (dosłownie: „złota laseczka oczekująca"). Jest to rodzaj „ochroniarza" osoby panującej w Anglii (a właściwie – asystenta właściwego ochroniarza, na co wskazuje sformułowanie „in the waiting"). Instytucja sięga czasów dynastii Tudorów, obecnie to już tylko funkcja ceremonialna. Nazwa wzięła się od charakterystycznej złotej laseczki, którą delikwent taki dzierży jako znak swej godności. Trudno ustalić związek *Gold Stick in the Waiting* z monarchią francuską.

182 Chodzi o często przywoływaną przez Chestertona książkę Sinclaira Lewisa (1885–1951) pt. *Main Street*, wydaną w 1921 roku. Stała się ona dla tego pisarza kluczem do wielkiej (i błyskawicznej) kariery. Jej celem jest demaskacja hipokryzji małomiasteczkowego życia w USA. Zobacz także tekst „W obronie ulicy Głównej" w dalszej części niniejszej książki.

a drobnomieszczańskim dobrobytem jej sąsiadów. W książce owej znajdzie się bardzo dużo prawdziwych i przejmujących tropów, tym wszakże, który – jak się przekonałem – najdłużej podzwaniał w pamięci wielu czytelników było ostatnie zdanie, w którym pan domu z niewzruszoną prostotą pyta, gdzie mógłby znaleźć jakiś zwykły przyrząd domowy; prawdopodobnie śrubokręt. Mnie coś takiego wydaje się rzeczą zupełnie niewinną, z tego wszakże, co ludzie o tym mówili, można by wywnioskować, że człowiek ten prosił o ów śrubokręt tylko po to, aby móc przyśrubować szczelnie wieko trumny, do której wcześniej wrzucił własną żonę. I całe mnóstwo nowocześnie usposobionych osób powiedziałoby nam dokładnie to: że drewniany domek, w którym mieszkała, był jak gdyby jej drewnianą trumną. Wydaje mi się jednak, że to poniekąd przesadnie grobowy pogląd na życie ludzkości.

Jako iż, jakby nie spojrzeć, a przynajmniej na pierwszy rzut oka, jest to po prostu życie ludzkości – a nawet więcej, bo życie, które do dziś pragną zapewnić ludzkości wszyscy humanitaryści świata. Wszyscy rewolucjoniści w dziejach traktowali je nie tyle jako coś normalnego, ale wręcz jako ideał. Wielkie wojny rewolucji prowadzono wyłącznie w jego imię; bohaterowie rewolucji walczyli, a męczennicy rewolucji ginęli wyłącznie po to, aby taka właśnie małomiasteczkowa rodzina mogła wybudować sobie kiedyś taki właśnie mały drewniany domek. Ludzie mieczem wojowali i od miecza ginęli po to jedynie, aby jakiś ubogi gentleman zyskał nieco wolności – i mógł szukać swobodnie swego śrubokręta. Ponieważ to tutaj właśnie napotykamy pewien wiążący się z Ameryką fakt, w Anglii niemal dokumentnie zapomniany. Anglicy w ogóle nie zdają sobie sprawy z prawdziwej amerykańskiej siły. Słyszymy dzisiaj w Anglii bardzo dużo, o wiele za dużo, o ekonomicznej energii amerykańskiego

przemysłu, o mamonie pana Morgana[183], o maszynerii pana Edisona. Nigdy nie zdajemy sobie przy tym sprawy, że choć cierpimy w Anglii z powodu dokładnie identycznych sukcesów na polu kapitalizmu i koncentracji, to wygląda to nieco inaczej – ponieważ brakuje nam dokładnie tego, czego nie brakuje Amerykanom; i co może przynajmniej to wszystko jakoś zrównoważyć: wolnego rolnictwa, ogromnych przestrzeni wolnych farm, usianych mrowiem wolnych gospodarzy. Z przyczyny, o której wspomnę za moment, nie stanowią oni być może w najzupełniejszym i najznakomitszym tego słowa znaczeniu chłopstwa. W sensie praktycznym i politycznym wszakże jest to chłopstwo w najczystszej postaci, a panująca w nim względna równość stanowi prawdziwą przeciwwagę dla chwiejącej się w posadach nierówności miast.

I nawet w miejscach takich, jak opisana przez pana Lewisa ulica Główna, ową względną równość natychmiast się odczuwa. Ludzie mogą być tam prowincjonalni – z pewnością są także jednak obywatelami; sąsiedzkie konsultacje, narada, to u nich coś zupełnie normalnego. I, powtarzam, że dzięki temu właśnie, i mimo wszystko, udaje im się osiągnąć to, za co wielu proroków i prawych ludzi oddało życie. Ta prosta wioska, względnie bogata, względnie egalitarna, nieopodatkowana przez tyranów i nietrapiona wojnami, to mimo wszystko dokładnie to, co wszyscy reformatorzy uznawali za swój cel; w każdym wypadku przynajmniej, w którym reformatorzy owi potrafili używać rozumu na tyle sprawnie, by w ogóle mieć jakiś cel. Ich marsz ku Utopii, ich marsz ku Ziemskiemu Rajowi, ich marsz ku

183 Prawdopodobnie John Pierpoint Morgan (1837–1913) – amerykański finansista i biznesmen, założyciel kilku znaczących koncernów z różnych dziedzin (m.in. przedsiębiorstwa U.S. Steel i holdingu finansowego J.P. Morgan & Company). Biegły spekulant.

Nowemu Jeruzalem, w znaczniej mierze był marszem właśnie na ulicę Główną. I najnowszą sensację nowoczesnego świata stanowi książka napisana po to tylko, by pokazać, jak podle się na niej żyje.

To wszystko zupełna prawda, i mniemam, że damie owej może być lepiej, niż się na ogół przypuszcza, w jej trumnie – wyposażonej znacznie przyjemniej od większości trumien, w których mieszkają jej bliźni. Niemniej, jest taki przypadek, w którym można temu zaprzeczyć – a przynajmniej poddać to pewnej modyfikacji. Istnieje jedna rzecz, którą można powiedzieć na korzyść naszej damy, a przeciwko jej mężowi ze śrubokrętem. I gdy uda się nam dostrzec, co to tak naprawdę jest, dostrzeżemy zarazem prawdziwy problem sytuacji takiej, w jakiej znajduje się współczesna Ameryka, a w szczególności Środkowy Zachód. Z kwestią tą powracamy zaś do prawdy, od której zacząłem te rozważania; prawdy, z której bardzo niewielu ludzi zdało sobie póki co sprawę, ale co do której ja przynajmniej jestem coraz mocniej i mocniej przekonany – że industrializm rozprzestrzenia się dokładnie dlatego, że niszczeje; że to tylko proch i popiół po jego rozpadzie, niesione wichrem, duszą wszędzie własne energie Natury – i pokrywają zieleń świata równomierną szarością.

Dzięki tej względnej rolniczej równości Amerykanie Środkowego Zachodu wyprzedzają znacząco Anglików dwudziestego wieku. Jeżeli zaś pozostają czasami kilka wieków za Anglikami wieku dwunastego, to nie ze swojej winy. Niemniej, defekt ze względu na który nie stanowią oni prawdziwego chłopstwa polega na tym, że nie wytwarzają sami swego pokarmu duchowego w takim sensie, w jakim wytwarzają swój pokarm cielesny. Nie tworzą, inaczej niż niektóre z pozostałych społeczności chłopskich, odmiennych rodzajów kultury, agrokultury. Swoją

kulturę czerpią oni z wielkich miast, a wielkie miasta, to właśnie źródło wszelkiego zła.

Gdyby ktoś przeszedł przez Anglię z czasów średniowiecza, a nawet przez Europę z czasów nieco nowszych, zobaczyłby na tej ziemi kulturę tak żywotną, że nieskończenie zróżnicowaną. Wszyscy znamy przygody trzech braci, którzy przechodząc po niekończących się łąkach od miasta do miasta natrafiali a to na królestwo rządzone przez czarnoksiężnika, a to na inne królestwo spustoszone przez smoka, jeden lud mieszkający w pałacach z kryształu i znów jakiś inny, wypoczywający przy fontannach tryskających winem. To wszystko nic innego, jak ledwie legendarne ubarwienie prawdziwych przygód podróżnych idących od jednej chłopskiej osady do drugiej i w każdej natrafiających na kobiety noszące przedziwne nakrycia głowy i na mężczyzn śpiewających nowe, nieznane pieśni.

Podróżny w Ameryce niemało by się zdziwił, gdyby odkrył, że mieszkańcy miasta St. Louis wszyscy bez wyjątku noszą korony i zbroje krzyżowców dla uczczenia swego świętego patrona. Lekkie zdziwienie mógłby poczuć nawet na widok mieszkańców Filadelfii, odzianych w wieloczęściowe kostiumy, stanowiące połączenie ubrań kwarków i Indian, i mające upamiętniać owo szlachetne porozumienie, jakie zawarł z tubylcami William Penn. A jednak to są właśnie tego typu lokalne i tradycyjne sprawy, które naprawdę można by znaleźć rozsiane w całej różnorodności po rozległych dolinach średniowiecznej Europy. Osobiście w miejscu takim jak Oklahoma doświadczyłem euforycznego poczucia wolności i nieskrępowanej inicjatywy. Trudno byłoby jednak znaleźć w Oklahomie to, co dało się niegdyś znaleźć w Oberammergau[184]. To, co można znaleźć w Oklahomie, to nie chłopski teatr, ale kino. I jedynym

184 Gmina bawarska, słynna z misteriów wielkanocnych.

zastrzeżeniem, jakie można mieć do instytucji kina, nie jest to, że zawędrowała ona do Oklahomy – ale że nie wynaleziono jej w Oklahomie. Innymi słowy, z punktu widzenia ekonomii, ludzie ci mają znacznie więcej, niż my, z prawdziwej wolności gospodarczej. Nie nam, którzy pozwoliliśmy, aby naszą ziemię skradli i sprofanowali malowani możnowładcy, kpić teraz z tych kolonistów, którzy są ledwie nieokrzesani i prozaiczni. Oni przynajmniej rzeczywiście zachowali coś z prostoty – a zatem i z godności – prawdziwej demokracji; i demokracja może jeszcze ocalić ich kraj – nawet przed plagami nauki i dobrobytu.

Lecz choć farmerzy owi potrafią zachować swoją inicjatywę bez popadania w industrializm, to industrializm korci ich tym bardziej, im bliżej im do intelektualizmu. Ich kultura, a także w wielkim stopniu ich *credo*, naprawdę przyjeżdża do nich po stalowych szynach z wielkich centrów miejskich nowoczesnego świata, niosąc ze sobą powiew śmierci i fetor zgnilizny. I jedynie przez ten wpływ postęp cywilizacyjny nie może wynieść Środkowego Zachodu na poziom wieków średnich.

Ponieważ, jakby nie spojrzeć, we wszystkich legendach średniowiecza da się odnaleźć symboliczny związek młotka, gwoździ i piły; i nie ma najmniejszego powodu, dla którego opowieści te nie mogłyby uświęcić także śrubokrętów. Nie ma najmniejszego powodu, dla którego śrubokręt, wydający się autorowi tej książki rzeczą tak bardzo trywialną, nie miałby być obnoszony po ulicy Głównej w tryumfie, niczym królewski miecz podczas parady cechu ciesielskiego pod wezwaniem św. Józefa czy cechu kowalskiego pod wezwaniem św. Dustana[185]. Katolicka poezja i pobożność napełniały codzienne życie tym, czego brakuje dzisiaj w najbardziej męskiej spośród demokracji Zachodu.

185 Św. Dustan z Canterbury (909–988) – opat klasztoru Glastonbury i arcybiskup Canterbury. Patron złotników, ślusarzy, muzyków i kowali.

Inteligentni Amerykanie wcale nie wykazują zaś w tej sprawie takiej ignorancji, jak się czasem przypuszcza. Istnieje na przykład w Chicago cudowne towarzystwo pod nazwą „przyjaciół średniowiecza", których sama nazwa i obyczaje mogą wydać się wielu ludziom wyraźnym znakiem zmagania się duszy z własnym otoczeniem. Ze zwykłym dla swego narodu zapałem zdobią oni swój papier listowy najpiękniejszymi herbami rodowymi i subtelnymi barwami okien gotyckich; ze zwykłym dla swego narodu animuszem odziewają się w wymyślne stroje cechowych „braci"; każdy jednak, kto spróbowałby chociaż śmiać się z nich, a nie z nimi, szybko przekonałby się, że popełnił błąd. Bo wielu spośród nich naprawdę wie na temat średniowiecza bardzo dużo; znacznie więcej niż ja, choć wychowałem się przecież na wyspie tłocznej od średniowiecznych katedr. Coś z tego ducha zobaczyć można również w przepięknych, nowych projektach i budynkach Yale, z premedytacją projektowanych tak, by odzwierciedlały nie klasycystyczną harmonię, ale nieprzewidywalność i świeżość gotyku. Za wdziękiem i energią średniowiecznej architektury, wskrzeszonej do życia przez ludzi pokroju pana profesora Crama[186] z Bostonu, kryje się zaś entuzjazm natury nie tylko czysto artystycznej, ale także historycznej i etycznej; entuzjazm dla wiary katolickiej, która stworzyła średniowieczną cywilizację. I ów wielki i twórczy ruch jakimś cudem ogarnia nawet przynajmniej trochę z bezmiernych, purytańskich równin Środkowego Zachodu. I czymś nader wymownym jest, że pośród pesymistycznych epitafiów *Antologii Spoon River*[187], na owym cmentarzu, w porównaniu z którym większość cmentarzy jawi się jako świątynie radości, pośród tych

186 Ralf Cram (1864–1942) – amerykański architekt, zwolennik neogotyku.

187 Zbiór wierszy amerykańskiego poety Edgara Lee Mastersa (1868–1950). Wiersze w nim zawarte stanowią wyimaginowane monologi zmarłych mieszkańców amerykańskich miasteczek i wsi.

wszystkich samobójstw i sekretnego podpijania, wszystkich monomanów i ohydnych obłudników przeciętnej, szczęśliwej wsi, prawie że jedyny zapis szacunku i uznania bardziej wielkodusznych nadziei dedykowany jest księdzu katolickiemu.

Niemniej, ulica Główna to w głównej mierze ulica Główna. Ulica Główna to ulica Współczesna pod tym względem, że zamieszkuje ją mrowie ludzi intelektualnie miękkich i, powiedzmy, pół-wykształconych; i wszystkie te historyczne rzeczy są odległe od nich o tysiące mil. Nigdy nie słyszeli oni starożytnych dźwięków sztuk wojny i pokoju, towarzyszących budowaniu katedry czy maszerującej krucjacie. Przynajmniej jednak nigdy również nie spotwarzali oni z premedytacją swoich krucjat ani nie zeszpecili swoich katedr. I choć nigdy nie stworzyli chłopskiej sztuki, wciąż mogą jeszcze stworzyć chłopskie rzemiosło. Mogą siać, orać, zbierać i żyć mocą tych wiecznych spraw; i fundamenty ich państwa na wieki się nie poruszą. Te kolosalne polany zaś, te żyzne pustynie, wspominam tutaj z tym większą radością, że przyszło mi skończyć niniejsze refleksje w samym sercu współczesnego miasta przemysłowego – jeżeli w ogóle można powiedzieć, że coś takiego ma jakieś serce. Było to, gwoli ścisłości, angielskie miasto przemysłowe – uderzyło mnie jednak osobliwie to, że z powodzeniem mogłoby być także amerykańskie. Uderzyło mnie również to, że poniekąd zbyt łatwo przekazujemy Ameryce zakurzoną palmę pierwszeństwa w forsownych zawodach przemysłu – jednocześnie zdecydowanie za słabo rozumiejąc i za mało doceniając bardziej zieloną i świeższą jarzynę. Jest taka opowieść o pewnym Amerykaninie, który – napatrzywszy się z uwagą na wszystkie widoki Londynu, Rzymu czy Paryża – doszedł do wniosku, że „nie lepsze to od Minneapolis". Mnie zaś wydaje się, że Minneapolis jest nie lepsze od Manchesteru. Widziałem tam takie same, niekończące się rzędy szarych sklepów, pełnych

gumowych opon i różnych metalowych przyrządów; ma się tam takie wrażenie, jakby można było chodzić po mieście cały dzień i nie zobaczyć ani jednego źdźbła trawy; cały horyzont był aż nieskończony od tej wydajności. Kominy fabryczne to równie dobrze mógłby być Pittsburgh[188]; ustawione na dachach wieżowców reklamy to mogły być kawałki Nowego Jorku. Spoglądało się wtedy w niebo niemalże z rozpaczą, nie po to, by ujrzeć znak reklamowy – ale jednak *jakiś* znak, w pewnym sensie przynajmniej, jakiś strzęp sądu, cokolwiek, co miałoby jakieś znaczenie; mocą tego instynktu, który sprawia, że każdy człowiek poszukuje w podobnej scenie jedynej rzeczy, która nie została uczyniona ludzką ręką. Nawet to jednak było nielogiczne – bo panowała noc, i mogłem spodziewać się tylko, że ujrzę gwiazdy, które również przypominałyby mi o wytworze człowieka, słynnym „Sztandarze Chwały"[189]; ale to nie przez ten znak pozostawałem w ucisku. Cała ziemia była kamienną dziczą, a wszystkie budynki – lasem z cegły; i zaiste, daleko zabrnąłem we wnętrzności tego labiryntu martwoty. I wtedy, gdy podniosłem wzrok, pomiędzy dwoma czarnymi kominami a słupem telegraficznym, ujrzałem, wielki, daleki i delikatny – taki, jakim widział go pierwszy człowiek – srebrzysty znak pługa[190].

*Pierwodruk tekstu: „What I Saw in America", 1922.*

188 Miasto przemysłowe w Pensylwanii.
189 Ang. *Old Glory*. Jedno z określeń na flagę USA.
190 Chodzi o Wielki Wóz, w języku angielskim zwany pługiem.

# VII. Republikanin na ruinach

Poganin w ślepocie swojej kłania się drewnu i litym kamieniom; szczególnie zaś drzeworytom i litografiom. Ludzie współcześni mają nabożną cześć do obrazków, szczególnie obrazków z książek naukowych, przynajmniej równą tej, z jaką najbardziej przesądne ludy odnosiły się do obrazków religijnych. Publikują portret Brakującego Ogniwa, jak gdyby był to „zaginiony człowiek", wiecznotrwały model plakatów policyjnych; zupełnie jakby rzeczony antropoid został sfotografowany przed tym, jak zaczęło go brakować. Każdy diagram naukowy może być ledwie hipotezą, fantazją, zwykłym fałszem. Niemniej to zawsze bałwan, w najprawdziwszym sensie obrazu; obrazu, jako czegoś przemawiającego do wyobraźni, a nie rozumu. Wpływ tego rodzaju talizmanów na umysł współczesny to rzecz niemalże hipnotyczna. Skoro raz ujrzeliśmy portret Brakującego Ogniwa, nigdy nie możemy o nim zapomnieć – choć gdyby ktoś nam powiedział, że antyczni Grecy stworzyli statuę Boga Nieznanego, bezbłędnie zorientowalibyśmy się, iż mało ma to wspólnego z logiką, a sporo z zabobonem. Jest jeszcze dziwniejszy

sposób popadania w tę złudę, będącą nieszczęściem nas wszystkich. W duchu ślepej dosłowności przyjmujemy bowiem nie tylko symbole czystej spekulacji, ale także i figury językowe. Wiek dziewiętnasty z dumą ogłaszał, że przestał wierzyć w mity – w związku z czym zaczął z absolutną ślepotą wierzyć w metafory. Odrzucił stare doktryny o ścieżce życia i światłości świata; a potem gadał tak, jak gdyby prawda była niemal dosłownie identyczna jak światło – jakby dało się ją wchłonąć po prostu otwierając oczy; albo jakby ścieżka postępu była naprawdę zwykłą ścieżką, którą da się znaleźć na nos. Tak też zamysł Boży to idea, czy prawdziwa czy nieprawdziwa; ale zamysł natury to ledwie metafora; bo w oczywisty sposób jeśli nie ma Boga, to nie może być też żadnego zamysłu. Ale podczas gdy o zamysłach Boga mówiło się dawniej – mocą jakiegoś przedziwnego instynktu imaginacji – ze wzniosłym agnostycyzmem, jako o czymś, co jest zbyt wielkie, by dało się to zobaczyć, czymś przerastającym światy i wieczności – o zamysłach natury gada się dzisiaj przy okazji prostych i praktycznych problemów codzienności, takich jak leczenie dzieci czy krojenie mięsa z królika. Należy nam dobrze pojąć tę moc metafory – jeśli chcemy pojąć także jeden z najistotniejszych błędów ludzkich, naraz właściwie nieobecny i właściwie wszechobecny, który znacząco pogarsza problem Ameryki.

O Ameryce zawsze mówi się jako o młodym narodzie; i niezależnie od tego, czy metafora ta jest wartościowa i nośna, czy nie, bardzo niewielu ludzi zdaje sobie w ogóle sprawę z tego, że jest metaforą. Gdyby ktoś powiedział nam, że pewna zacna organizacja charytatywna zaczęła nosić spodnie, zorientowalibyśmy się, że to ledwie przenośnia – i to przenośnia cokolwiek zaskakująca. Gdyby ktoś powiedział, że jakaś gazeta poranna właśnie spięła włosy, wiedzielibyśmy, że to tylko figura stylistyczna – cokolwiek zresztą naciągana. A jednak wyrażenia

te wyrażałyby wszystko, co tylko można wyrazić nazywając jakąś zbiorowość ludzką „młodą"; to znaczy, że istnieje ona od jakiegoś czasu. Nie twierdzę, że wspólnota narodowa nie może wykazywać cech psychicznych analogicznych do psychiki młodego człowieka. A nawet że nie jest tak w wypadku Ameryki. Chodzi mi tylko o to, że koniecznie musimy wyzwolić się spod talizmanicznego wpływu metafory – przede wszystkim rozpoznając, że jest metaforą. W przypadku starych doktryn mistycznych zdawano sobie sprawę z tego, że są one mistyczne; obecnie nikt prawie nie wie, że nowe metafory są metaforyczne. Ludzie mają pewne niejasne przekonanie, że amerykańskie społeczeństwo musi się rozwijać, musi być obiecujące, musi cechować się wielką nadzieją lub wielką ignorancją – *wyłącznie* dlatego, że osobno istnieje ono dopiero od osiemnastego wieku. I coś takiego to dokładnie identyczna rzecz, jak gdyby powiedzieć, że świeżo wybudowana kaplica musi rosnąć, albo że spółce z ograniczoną odpowiedzialnością zaraz wypadną mleczaki.

Tymczasem, prawdę mówiąc, ta konkretna koncepcja Ameryki jako krainy wielkich nadziei, pozwalałaby Ameryce spoglądać w przyszłość ze wszystkim, tylko nie z nadzieją. Gdyby chodziło o to, jak się zresztą do dzisiaj mniej lub bardziej jasno zakłada, że Ameryka ma przed sobą długie życie, bo zaczęła istnieć dopiero w osiemnastym wieku, rzut oka na inne osiemnastowieczne systemy polityczne wystarczyłby, aby nas dosyć brutalnie wyprowadzić z błędu. Wiek osiemnasty nazywano epoką oświecenia; i w bardzo realnym sensie można powiedzieć, że owe inne systemy naprawdę budowano zgodnie z zasadami oświeconego rozumu. A jednak, rozumność nie zdołała ocalić ich przed ruiną. Jeśli przyjrzymy się współczesnej Europie bez uprzedzeń i z wyobraźnią historyczną, bez trudu dostrzeżemy, że jej ruiny to ruiny dokładnie po owych najnowszych i najbardziej racjonalistycznych spośród jej tworów. Dwa państwa,

które bez wątpliwości najbardziej zasługiwały na miano państw nowoczesnych, to Prusy i Rosja. Tak naprawdę nie było czegoś takiego jak Prusy przed Fryderykiem Wielkim; ani Cesarstwa Rosyjskiego przed Piotrem Wielkim. Obydwaj innowatorzy widzieli siebie jako racjonalistów, oświecających światłem rozumu ciemnotę barbarzyństwa; którzy robią dla tych barbarzyńców to wszystko, czego sami barbarzyńcy zrobić nie umieli. Nie odziedziczyli, w przeciwieństwie choćby do królów Anglii, Francji, Hiszpanii czy Szkocji, berła będącego symbolem starożytnego i patriotycznego ludu. W tym sensie można powiedzieć, że nie istniało coś takiego, jak Rosja – ale tylko cesarz Rosji. W tym sensie Prusy były królestwem zanim stały się narodem; jeśli kiedykolwiek w ogóle się nim stały. Tak czy inaczej wszakże, obydwaj mężczyźni byli co do nastawienia i namysłu szczególnie nowocześni. Współcześni tak bardzo, że nie tylko antytradycjonalistyczni, ale niemalże antypatriotyczni. Piotr wmusił Rosji naukę Zachodu pomimo rozpaczy wielu Rosjan. Fryderyk mówił językiem Woltera, a nie Lutra. I istotnie, obydwa te eksperymenty stanowiły emanację iście wolterowskiego ducha; zaczęto je w biały dzień – i przeprowadzili je ludzie, którzy nie wierzyli w nic, poza światłem tamtego, jak mniemano, poranka ludzkości; i poranek ów, do dzisiaj przeszedł już w zmierzch.

Jeśli zatem wielkie nadzieje Ameryki miałyby wynikać z tego, że jest ona najmłodszą córką postępu, cóż – wystarczy powiedzieć, że to właśnie najmłodsze jego dzieci umarły jako pierwsze. Jeśli tego właśnie dotyczy cała chwalba na cześć jej młodości, trzeba rzec, że tacy młodzi już umarli, nie dożywszy starości. I nawet jeśli zapląta się w to wszystko jeszcze inny argument, jakoby Ameryka narodziła się w epoce światłego sceptycyzmu, nieskażonej starym zabobonem, nic to nie zmieni: ponieważ stary zabobon przeżył światły sceptycyzm.

Prawda jest wszakże, i rzecz jasna, taka, że prawdziwa wartość Ameryki to sprawa znacznie subtelniejsza i bardziej złożona; to połączenie – nie tylko dobra i zła, ale także racjonalizmu i mistyki, rzeczy starych i nowych. To właśnie sprawia, że określanie właściwych proporcji amerykańskiego życia jest tak fascynujące – i nigdy nie może się udać.

Zacznijmy od tego, że taka metafora jest zawsze w równym stopniu denerwująca, co mieszana metafora. To broń obosieczna; tnąca zawsze w dwie przeciwne strony. Słowa „młody" używamy na oznaczenie dwóch przeciwnych skrajności. Chodzi albo o coś, co jest we wczesnym etapie rozwoju, albo o coś, co jest ostatecznym owocem rozwoju. Nazwać jakiś kraj „młodym" moglibyśmy na przykład w przypadku, w którym wszystkie codzienne rozmowy prowadzono by w nim za pomocą telegrafów bezprzewodowych; „młody" oznaczałoby wtedy „postępowy". Moglibyśmy wszakże nazwać go „młodym" również gdyby jedynym narzędziem produkcji były w nim młotki z krzemienia; „młody" znaczyłoby wtedy „prymitywny". I problem w tym, że gdy mówimy o Ameryce, iż jest „młoda", daremnie mieszamy te dwa znaczenia. Co ciekawsze wszakże – te dwie sprawy naprawdę są tutaj wymieszane. Pod pewnymi względami Ameryka rzeczywiście – jak to się mówi – wyprzedza własną epokę, a pod pewnymi zdecydowanie za nią – jak to się również mówi – nie nadąża; niemniej, oddawanie tych dwóch faktów przy pomocy tego samego słowa, wydaje się poniekąd mylące.

Z drugiej strony, Amerykanie często odnoszą sukcesy w dziedzinie najnowszych wynalazków. I z tego właśnie powodu bardzo często lekceważą wszystkie nie najnowsze wynalazki. Ogólna prawda na temat ludzkości i jej sposobu obchodzenia się z różnymi rzeczami, jest taka, że postęp w jednej dziedzinie, na przykład nauce, oznacza regres w drugiej, na przykład sztuce. Tym, z czego ludzie zdają sobie sprawę w nieco mniejszym

stopniu, jest fakt, że sprawdza się to także w odniesieniu do różnych metod naukowych. Istnieje spore prawdopodobieństwo, że doskonałość komunikacji bezprzewodowej poskutkuje gigantyczną niedoskonałością przewodów. Sam amerykański entuzjazm do nauki ukazuje to aż nadto wyraźnie. Nowojorski telefon potrafi czynić cuda cały boży dzień. Odpowiedzi z najbardziej odległych stron pojawiają się tak szybko, jak w prywatnej konwersacji; nikt nikomu nie przerywa; nikt nie mówi: „Przepraszam za kłopot". Ale, na przykład, nowojorska poczta w ogóle nie działa. Ja przynajmniej nigdy nie potrafiłem tego uświadczyć. Listy tkwią na niej dniami i nocami, niczym w jakieś zapuszczonej wiosce w środku Pirenejów. Kiedy raz poprosiłem taksówkarza, aby zawiózł mnie na pocztę, jego oczy rozbłysły blaskiem wielkich wizji i szalonej przygody, i odpowiedział, że istotnie – słyszał kiedyś o jakiejś poczcie na rogu ulicy Dziewięćdziesiątej Siódmej, na zachód stąd. Ludzie nie mogą być sprawni we wszystkim, więc są sprawni tylko w sprawach akurat teraz modnych. To może być i znak postępu naukowego – z pewnością zasługujący, z pewnej perspektywy, na miano czegoś „młodego". Bo łatwo można wyobrazić sobie dziecko, które w podekscytowaniu nową zabawką natychmiast zapomina o starej.

Z drugiej strony jednak znaczna część amerykańskich manier jest młoda w sensie odwrotnym; w sensie nawiązań do wcześniejszych etapów rozwoju historycznego. Są całe struktury i szczegółowe sprawy, które mnie osobiście wydają się wczesnowiktoriańskie. Nie umiem oprzeć się temu wrażeniu, na przykład, w przypadku urządzeń odnośnie do palenia w wagonach kolejowych. Nie ma wagonów dla palaczy *per se*; niemniej, w każdym wagonie znajduje się jeden kąt, z tajemniczymi zasłonami, gdzie można się udać na papierosa czy cygaro. Znaczy – gdzie mogą się udać mężczyźni, bo żeby zrobiła

to kobieta, to się raczej nie mieści w głowie. Palenie uznaje się za rozrywkę mroczną, czysto męską, właściwie godną bohemy; dokładnie tak, jak myślą o niej w wdowy z powieści Thackeraya[191]. Istotnie, to jeden z tych przypadków, w którym przeciwności się spotykają; skrajne przeciwności sztywnej staromodności i szalonej moderny. Amerykańska wdowa żałuje, że tytoń kiedykolwiek trafił na rynek; amerykańska sufrażystka zaś poważnie rozważa jego prohibicję. Ogólne nastroje amerykańskiego społeczeństwa zdają się skłaniać ku pewnego rodzaju kompromisowi: takiemu mianowicie, że kobietom będzie wolno palić, a mężczyznom nie.

Pod jednym względem wszakże Ameryka jest bardzo stara. Pod tym jednym względem jest ona bardziej historyczna, niż Anglia; prawie że mógłbym powiedzieć: bardziej archeologiczna niż Anglia. Świadectwo jednego okresu z przeszłości, moralnie bardzo różnego od czasów współczesnych i prawdopodobnie już niemożliwego do wskrzeszenia, pielęgnuje się tutaj z większą dbałością, niż ślady po pogańskich Pompejach. W sensie bardziej ogólnym, rzecz jasna, łatwo wyolbrzymić ten kontrast jako prostą różnicę między światem starym a nowym. Jest taka powierzchowna satyra, opowiadająca o córce milionera, która wyszła za mąż za arystokratę; czymś znaczniej subtelniej satyrycznym jest wszakże kwestia, kiedy właściwie rzeczony arystokrata został arystokratą. Amerykanie często kpią (niesłusznie zresztą) z małżeństw między córką dorobkiewicza, a jakimś zmurszałym reliktem feudalizmu, choć to w większości wypadków małżeństwo między córką dorobkiewicza a wnukiem dorobkiewicza. Sentymentalny socjalista częstokroć wydaje się podziwiać błękitną krew prawdziwego

191 William Makepeace Thackeray (1811–63) – pisarz brytyjski, reprezentant realizmu krytycznego.

arystokraty, nawet jeśli chciałby mu jej utoczyć; podobnie jak wydaje się uznawać mózg milionera za zjawisko – nawet jeśli chciałby mu go wybić przez uszy. Niestety (z punktu widzenia nauk społecznych, rzecz jasna), sentymentalny socjalista nigdy nie posuwa się ostatecznie do rozlewu krwi czy wybijania mózgów; gdyby tak było, kolor krwi i mózgów mógłby okazać się dla niego poniekąd rozczarowujący. Z całą pewnością, więcej jest rodzin amerykańskich, które rzeczywiście przypłynęły tu na *Mayflower*, niż rodzin angielskich, które przypłynęły razem z Wilhelmem Zdobywcą; i angielską rodzinę hrabiowską, sięgającą korzeniami do czasów *Mayflower*, uznawałoby się u nas za historyczny ród o wielkich tradycjach. Niemniej, są w Anglii rzeczy naprawdę starożytne – choć arystokracja na pewno do takich nie należy. Są w Anglii budynki, instytucje, ba – nawet idee, które zachowują – w stanie niemal nienaruszonym – ślady po jakiejś konkretnej epoce przeszłości, nawet bardzo odległej. Badać średniowiecze można równie dobrze w Lincoln, jak w Rouen; w Canterbury, jak w Kolonii. Jest to prawda nawet w odniesieniu do renesansu, przynajmniej w kwestiach literackich; i choć Szekspir urodził się później, niż Ronsard[192], to był większym poetą. Chodzi jednak o to, że filozofia i duch tamtego okresu mogły rozwijać się w wielkości i wolności. Cechy były w Anglii tak chrześcijańskie, jak gdziekolwiek indziej; poeci – tak pogańscy, jak gdziekolwiek indziej. Nie wydaje mi się, żeby ci, którzy pracowali dla patronów mieli więcej wolności od tych, którzy pracowali dla świętych patronów. Każda moda wszakże ma swój własny typ wolności; i chodzi dokładnie o to, że Anglia tak w pierwszym, jak i drugim przypadku realizowała maksimum tej wolności. Był wszakże jeszcze

192 Pierre Ronsard (1524–85) – renesansowy poeta francuski, przywódca grupy „Plejada".

inny ideał wolności, którego Anglia w ogóle nie poznała; czy, w każdym razie, nigdy nie wyraziła. Był jeszcze inny ideał, dusza innej epoki, któremu nie postawiliśmy ani jednego posągu i dla którego nie napisaliśmy żadnego arcydzieła. W Anglii naprawdę nie ma po nim żadnych śladów; w Ameryce wszakże – są.

Mam tutaj na myśli prawdziwą religię wieku XVIII. W bardziej konkretnym sensie, osiemnastowieczną religią był deizm, choćby w wersji Robespierre'a czy Jeffersona[193]. W kwestii ogólniejszej atmosfery moralnej był to raczej stoicyzm – taki choćby, któremu świadectwo dał swą samobójczą śmiercią Wolfe Tone[194]. Stoicyzm ów stał się źródłem niezwykle szlachetnych i – przynajmniej według niektórych – zupełnie nierealnych ideałów; jak choćby przeświadczenia, że polityk powinien być ubogi i, co więcej, powinien chlubić się tym, że jest ubogi. Stoicy oświecenia znali łacinę; w związku z czym upierali się przy osobliwej skądinąd fantazji, że republika powinna być sprawą publiczną. Tę republikańską prostotę można by nazwać w dowolny sposób – tylko nie głupią pozą; chyba że każde męczeństwo to ledwie głupia poza. I o najgorszym nawet snobie i fanatyku Rewolucji Francuskiej i Amerykańskiej możemy powiedzieć to, co Stevenson powiedział o pewnym Amerykaninie, że „jaśniał skromnością i odwagą". Dla nas zaś wartość i wielkość tych ludzi polega przede wszystkim na tym, że pamiętali oni dokładnie te rzeczy, które my dziś najczęściej zapominamy; od faktu, że wolność daje godność, po fakt, że luksus jest groźny. Naprawdę wierzyli w autodeterminację – zarówno jednostki, jak i państwa. I byli w determinacji swej

193 Thomas Jefferson (1743–1826) – amerykański prawnik, polityk i myśliciel polityczny, prezydent USA w latach 1801–09. Antyfederalista, gigant republikanizmu.

194 Theobald Wolfe Tone (1763–1798) – irlandzki wojskowy i bohater narodowy, przywódca powstania w 1798.

naprawdę zdeterminowani. Krótko mówiąc: wierzyli w szacunek człowieka do samego siebie; i ściśle zgodnie z prawdą nawet o konspiratorach i królobójcach z tego grona powiedzieć można, że chcieli jedynie szacunku. Niemniej, naprawdę da się odnaleźć w ich wierze elementy prawdziwej religii, a nie tylko pogoni za respektem; miała swe *credo*; miała swą krucjatę. Ludzie ginęli z jej pieśnią na ustach; ludzie woleli umrzeć z głodu, niż napisać choćby słowo przeciw jej zasadom. Zasady owe zaś, to wolność, równość, braterstwo, czy też dogmaty *Deklaracji niepodległości*. To właśnie była ta idea, która odkupiła posępne negacje wieku osiemnastego; i wciąż istnieją w Filadelfii, Bostonie czy Baltimore takie zakątki, w których jeśli zapadnie choć na chwilę cisza, natychmiast wyczuwa się bezbłędnie ową atmosferę, która wydała z siebie prosty strój i formalne maniery tamtego pokolenia – tak że nawet spotkanie z Thomasem Jeffersonem nie wydawałoby się w tych warunkach niczym zaskakującym.

Nie odnajdzie się w Anglii podobnych duchów. W Anglii prawdziwa religia wieku osiemnastego nigdy nie znalazła dość wolności czy dość powietrza. Nigdy dość przestrzeni, aby mogła zbudować ów kształtny i klasyczny budynek, zwany Kapitolem. Aby mógł zamieszkać w niej człowiek prawdziwie niezależny – choć czasem także prawdziwie nieubłagany: obywatel.

W osiemnastowiecznej Anglii obywatel został wypchnięty poza nawias – częściowo ze względu na obecność lepszych niż on reliktów z przeszłości, przede wszystkim jednak ze względu na znacznie gorsze elementy teraźniejszości. Najgorsze dokonania wieku osiemnastego zniweczyły najlepsze dokonania wieku osiemnastego. Całą angielską ziemię dzierżyły w swojej mocy fikcje prawne; bezbożny, erastiański[195] kościół i hanowerski

195 Erastianizm to ruch w ramach protestantyzmu, uznający państwowy charakter kościoła.

król. Angielskie nieruchomości to byli arystokratyczni dandysi okresu regencji, wystrojeni w ubrania mające pasować do konwencji Brighton Pavilion[196]; których pogaństwo było nie tyle oziębłe, co raczej niemożliwie ozdobne. To właśnie element owego arystokratycznego marnotrawstwa sprawił, że Charles Fox, wielki człowiek, nie stał się ostatecznie chwalebnym wyjątkiem. Dobrze zatem jest dla nas zdać sobie sprawę, że czegoś w historii nie doświadczyliśmy, a zatem – że nie rozumiemy czegoś w Amerykanach. U początków ich indywidualizmu stał właśnie ten idealizm. Owa nuta heroizmu służby publicznej, honorowego ubóstwa, którą wciąż wysłyszeć można w chwalebnej nazwie Cincinnati.

Mam jednak inny, specjalny powód, dla którego zauważam tutaj ów historyczny fakt; fakt, że choć my, Anglicy, nie zbudowaliśmy niczego w rodzaju Kapitolu, w kwestii katedr dorównujemy dokonaniami dosłownie każdemu. I czymś dalekim od nieprawdopodobieństwa jest, iż drugi z tych modeli architektonicznych może okazać się wkrótce po raz kolejny modelem operacyjnym. Bo sam czuję, i to od długiego już czasu, sporą sympatię do obu tych przeszłych ideałów, z pozoru przynajmniej kompletnie nieprzystawalnych. Zawsze pociągała mnie zarówno czerwona czapka, jak czerwony krzyż – Marsylianka, jak i Magnificat. I nawet mimo że był przecież taki moment, w którym te dwie sprawy weszły ze sobą we wściekły i brutalny konflikt, moja sympatia ani do jednej, ani do drugiej nigdy nie

196 Była już rezydencja królewska w Brighton, charakterystyczna ze względu na bulwiaste kopuły, stanowiące imitację z architektury indyjskiej. Budowę zaczęto w 1787, natomiast po jej zakończeniu miały jeszcze miejsce liczne przebudowy, z czego najsłynniejsza w latach 1815–22, gdy architekt Jan Nash (1752–1835) nadał pałacowi jego obecny wygląd. W 1850 zdecydowano o odsprzedaniu majątku samorządowi miejskiemu.

osłabła. Niemniej wydaje mi się, że w kwestii konfliktu Republiki z Kościołem, republikański argument przeciwko Kościołowi faktycznie znacznie mocniej uderza w Republikę* Zdecydowanie bowiem to Republikę, a nie Kościół, uważam za rzecz niezwykle piękną, ale należącą już do przeszłości. Istotnie, czuję do ideału republikańskiego ten sam rodzaj smutnego szacunku, jaki wielu ludzi środka epoki wiktoriańskiej czuło do ideału religijnego. Najszczersi poeci tamtego okresu w znacznej części dzielili się na tych, którzy utrzymywali – jak Arnold i Clough[197] – że choć chrześcijaństwo jest ruiną, to należy je traktować przynajmniej jak ładną ruinę; i tych, którzy – jak Swinburne – utrzymywali, że choć chrześcijaństwo jest ładną ruiną, to należy je traktować po prostu jak ruinę. Nie ma wszakże cienia wątpliwości, że ich własna, pogańska świątyńka wolności politycznej jest obecnie w znacznie bardziej ścisłym sensie ruiną, niż chrześcijaństwo; i wydaje mi się, że jestem jednym z ostatnich żyjących ludzi, którzy wchodząc do jej wnętrza, pamiętają, że powinno się przy tym zdjąć czapkę. Dlatego właśnie urządzałem sobie czasem małe eskapady, szukając zanikających już śladów owej przegranej sprawy w staroświeckiej atmosferze nowego świata.

Wcale jednak nie uważam, by katedra naprawdę była ruiną; i wątpię, bym uważał tak nawet w przypadku, gdybym sam chciał ją zrujnować. Wątpię, czy pan McCabe[198] naprawdę

* Aż do końca tego rozdziału mówię o Republice nie tylko jako o systemie amerykańskim, ale ogólniej, jako o całości nowoczesnego systemu elekcyjnego, tak jak funkcjonuje on również choćby we Francji czy nawet w Anglii [przyp. autora].

197 Arthur Hugh Clough (1819–61) – angielski poeta i pedagog. Są w jego twórczości ślady socjalizmu i swobody obyczajowej, ale niepozbawiony pewnej wrażliwości religijnej.

198 Joseph McCabe (1867–1955) – angielski pisarz i działacz społeczny, propagator ateizmu. Nawet w *Brittanice* oskarżono go o przesadną agresję w stosunku do Kościoła.

wierzy w ruinę chrześcijaństwa – choć czasem istotnie zdaje się wmawiać sam sobie podobne rzeczy. Nikt przy zdrowych zmysłach nie mógłby powiedzieć, że zatłoczona katedra św. Patryka w Nowym Jorku była zrujnowana – czy nawet że niedokończona katedra anglokatolicka w Waszyngtonie była zrujnowana; albo że zawrotne i zapierające dech w piersiach kościoły gotyckie, strzelające teraz pod niebo w całym Bostonie dzięki inspirującym inicjatywom pana Crama, to ostatnie pozostałości czy podrygi martwego przeżytku. Jest przecież kwestią serca i faktów, kwestią niezależną całkowicie od teorii i opinii, że to nie w budynkach religijnych czujemy się dzisiaj tak, jakbyśmy patrzyli na coś pięknego, lecz przemijającego, na coś, co kochamy, ale na co przyszedł już koniec. Tylko dokładnie w owych uporządkowanych i równych przestrzeniach, przygotowanych na święte miejsca racjonalnej i trzeźwej religii wieku osiemnastego; w starym domu w Filadelfii, w którym wisi portret Franklina, czy w Maryland – w tym mieście, którego mieszkańcy wznieśli pierwszy pomnik Waszyngtona. To tam właśnie czuję się jak ktoś, kto stawia krok na sali wielkiej, gdzie już ostatni zamilkł głos, gdzie gęsty mrok liść zdusił wszelki, i skąd już wszystkich zabrał los[199]. To w takich momentach czuję się tak, jak gdybym był ostatnim republikaninem na ziemi.

Lecz mówiąc, że republika epoki oświecenia jest obecnie w ruinie, powinienem chyba dodać, że w najlepszym wypadku jest ona w ruinie; w najgorszym grozi zawaleniem lub gnije i grzybieje. Czymże bowiem jest republika czasu obecnego, w odróżnieniu od idealnej republiki naszych ojców, jeśli nie robaczywą kupą kapitalistycznej korupcji; gniazdem pasożytów, jakimi są zawodowi politycy? Czytałem pewnego dnia po raz kolejny gorzki, ale niepozbawiony szlachetności wiersz

199 Aluzja do wiersza „Oft in the Stilly Night" Thomasa Moore'a.

Swinburne'a, „Przed krucyfiksem", w którym żąda on od Chrystusa, czy może tylko kościelnego wizerunku Chrystusa, aby ten usunął się z drogi maszerującego dumnie, politycznego idealizmu, reprezentowanego przez zjednoczone Włochy czy Republikę Francuską. Uderzyło mnie, jaka to kolosalna i przedziwna ironia losu – bo każde z jego szyderstw na temat degradacji starego ideału religijnego można by teraz bez żadnych niemal poprawek wykorzystać jako opis degradacji jego własnego, nowego ideału politycznego. Nadszedł już czas, w którym możemy pytać jego boginię wolności, symbolizowaną przez współczesnych liberałów: „czy *wyście* nakarmili wygłodzone dusze, czy *wyście* wolność nam przynieśli?". Bo każde narzędzie, w które mocno i niezłomnie ufali owi starzy wolnomyśliciele, stało się teraz narzędziem ucisku – a nawet wyzysku klasowego. Ich wolny parlament stał się oligarchią. Wolna prasa zamieniła się w monopol. Jeśli prawdziwy Kościół uległ skażeniu w ciągu dwóch tysięcy lat, cóż powiedzieć o prawdziwej republice, która przegniła w obrzydliwą plutokrację w mniej niż dwieście?

*O Ty, z obliczem skrytym, które dziś powleka*
*Przez wieków szereg czarna utkana zasłona;*
*Powiedz – jeśliś naprawdę ukochał człowieka –*
*Po cóż miłość twa była, krew twa – na cóż ona?*
*Dzisiaj krew twoja – jadem! trucizną kapłanów!,*
*miłość – srebrem nieczystym na srebrniki panów.*

Kto ma dziś więcej wspólnego z mamoną – księża czy politycy? Czy teraz naprawdę możemy chociaż względnie sensownie powiedzieć, że księża gotują jad z krwi męczenników? Czy możemy powiedzieć dzisiaj coś takiego choćby w połowie tak

dosłownie, jak to, że dziennikarze brukowców gotują go z krwi naszych żołnierzy?

Niemniej rozumiem, co takiego działo się w duszy Swinburne'a, gdy patrząc na rzeźbiony wizerunek Chrystusa i nie umiejąc zrozumieć różnicy zachodzącej między przesłaniem a praktyką, wypowiedział do niego słowa swego osobliwego pożegnania – pośpiesznie, prawda, ale nie bez żalu, i nawet nie bez pewnego szacunku. Bo kiedy spojrzałem po raz ostatni na Statuę Wolności, czułem dokładnie to samo.

*Pierwodruk tekstu: „What I Saw in America", 1922.*

# VIII. Dumny z Anglii

Pierwszy artykuł, jaki napisałem do tego czasopisma, czasopisma, którego treść jest tak znakomita, jak tytuł zły, pozwoliłem sobie opatrzyć nagłówkiem „Myśli zabłąkane". I istotnie, ja sam błąkałem się po bezdrożach z dala od Ojczyzny, gdy dotarły do mnie najbardziej chyba sensacyjne wieści w całej historii jej współczesnej polityki; ze względu na obowiązki służbowe musiałem bowiem wyjechać na (w założeniach) parę dni zagranicę, gdy otoczyła ją oto owa wzniesiona w furii barykada – zwiastunka chaosu, który i moją krótką wycieczkę zamienić mógł w wielomiesięczne wygnanie. Znalazłszy się w takiej sytuacji, jedyne, na co potrafiłem się zdobyć, to ledwie opis pierwszych poruszeń duszy, nie zaś bardziej rzeczowa czy racjonalna analiza. Pierwszym zaś, co poczułem, i co czuję do dzisiaj, była duma z mojego kraju. Zawsze wiedziałem, że jeśli pozna się bliżej wspólną kulturę kontynentu, Anglia naprawdę zaczyna wyglądać jak wyspa. Tym, czego wszakże nie wiedziałem było to, że z odpowiedniego dystansu zaczyna wygląda jak góra. I być

może najbardziej zdajemy sobie z tego sprawę wtedy, gdy góra ta zaczyna przypominać wulkan.

A jednak, mocą pewnego paradoksu, im bardziej przypomina ona wulkan, tym bardziej okazuje się, że wulkanem nie jest. Nudzi mnie śmiertelnie, jak wszystkich ludzi bardziej narodowego usposobienia, standardowa, mechaniczna gadanina o angielskim umiłowaniu prawa i porządku. Zdaję sobie sprawę, że w ogromnej liczbie wypadków stanowi ona po prostu pochwałę snobizmu i apatii. Zdaję sobie sprawę, że Anglia istotnie przespała wiele momentów dziejowych, które narodom bardziej logicznym i energicznym dały szansę dokonać rzeczy wielkich. Niemniej, z biegiem lat człowiek zaczyna coraz lepiej rozumieć, jak trudno jest ludom ziemi dochować wierności własnym cnotom; a cóż dopiero naśladować cudze? Anglikom zaś udaje się dochować wierności sobie w stopniu, który sprawia, że słusznie mogą uznawać się za prawdziwy cud świata. Pierwszą wiadomość na temat znalazłem w pewnej francuskiej gazecie, którą kupiłem w kiosku w miejscowości o wdzięcznej nazwie Tarragona; niezwykle inteligentny francuski dziennikarz zauważał: „Nikt w Anglii nie czuje do strajkujących najmniejszej niechęci, przeciwnie: w nastrojach powszechnych dominuje raczej nuta zrozumienia i współczucia wobec ich trudnego losu i pogarszającej się sytuacji finansowej". Opinia ta sformułowana została z kapitalistycznego punktu widzenia, ale nawet ona wzbudziła we mnie na moment owo szczere poczucie dumy. Choćby mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał – otóż angielska arystokracja, jeżeli mówi, to raczej językami osłów i gęsi: jakiejś formy miłości, a przynajmniej miłosierdzia, nie można jej jednak odmówić.

Co więcej, mówiąc z przeciwnego punktu widzenia, istnieje bardzo logiczny i godziwy powód, dla którego z względnego spokoju rewolucji angielskiej naprawdę można być

dumnym. Bo wbrew różnorakim nonsensom, które można wyczytać w gazetach, sprawą absolutnie kluczową jest dzisiaj, aby angielska partia proletariacka ograniczyła się wyłącznie do inicjatyw pokojowych i działała w granicach prawa. I nie chodzi tutaj wyłącznie o względy polityczne, bynajmniej – bo o coś znacznie poważniejszego, mianowicie o względy polemiczne. Angielscy robotnicy, gdyby rzeczywiście przeszli do uderzenia (oczywiście mowa tutaj o uderzeniu kogoś w nos – co jest tym gorsze, że niektóre nosy naszej Ojczyzny przedstawiają się pod tym względem nader kusząco), zaprzepaściliby wszystko, o co walczą. Każdy, którego sercu bliska jest sprawa robotnicza, rozumie bez wątpienia, że o to właśnie chodzi w strajkach: że strajk to ledwie pewien etap negocjacji albo metoda odrzucenia oferty proponowanej w negocjacjach przez drugą stronę. Człowiek ma pełne prawo swobodnie sprzedawać swoją pracę, tak jak ma prawo sprzedawać swoją ziemię; za najlepszą możliwą cenę. Mamy tu więc do czynienia z najzwyklejszą w świecie umową handlową – sytuacją taką, jak gdyby kupować kapelusz czy sprzedawać dom. Oczywiście, w sensie głębszym, moralnym i duchowym, jest tutaj jeszcze wyższa instancja: chwała Boga i dobro ludzkości. Ale tak to wygląda w każdym innym wypadku – i nikt nie powinien kupować kapeluszy ani sprzedawać domów nie mając na względzie chwały Boga i dobra ludzkości. W zwykłym sensie prawnym wszakże, ile kto może dać za kapelusz lub ile liczy sobie za dom, nie powinno nikogo obchodzić. I bez wątpienia cała ta prosta teoria wolności umów nie miałaby ani krztyny sensu, gdyby każda wymiana ofert mogła w dowolnym momencie przerodzić się w wymianę ciosów. Nie powinno być normalne napisać o kimś: „Choć cena za kapelusz wydawała mu się wygórowana, to jednak nie zamordował sprzedawcy", albo: „Właściciel nie obniżył ceny najmu mieszkań na Margate do określonego poziomu, ale póki co nikt

nie zginął". Walka i mord to rzeczy wartościowe we własnym porządku; co *my* przynajmniej gotowi jesteśmy przyznać każdego dnia, gdy chodzi o ocenę wielu wojen – i wielu rewolucji. Ale nie ma dla nich miejsca wtedy, gdy chodzi dokładnie o wywalczenie sobie sprawiedliwego prawa do pokojowych negocjacji. Każdy strajkujący, gdy coś pali czy niszczy, automatycznie wyrzeka się prawa do strajku. Potwierdza bowiem ową charakterystyczną dla państwa niewolniczego teorię, jakoby każda odmowa pracy za pensję stanowiła formę rebelii.

Dlatego też, jak powiadam, w tym wypadku charakterystyczny dla nas dobry humor, wymykający się francuskiemu dziennikarzowi jak jakaś wielka tajemnica, naprawa mnie niekłamaną duma. Nie oznacza to, rzecz jasna, że nie dostrzegam także charakterystycznych zasad mentalności Francuzów, pisałem o tym zresztą wystarczająco często. Jeśli wszakże kogoś bawią komedie pomyłek, niech uświadomi sobie ten oto fakt: że strajk wybuchł dokładnie w dniu, w którym we Francji miały miejsce narodowe obchody święta Joanny d'Arc. Strajk generalny zawsze postrzegano jako potencjalny koniec świata: ostateczne starcie w kosmicznym konflikcie Pracy i Kapitału. I w tym starciu, jak nam mówiono, każdy będzie musiał opowiedzieć się po jednej ze stron – niczym w dniu Sądu Ostatecznego, gdy Bóg oddzieli niebo od piekieł. A jednak kiedy przypadkowo ten koniec świata wydarzył się w Londynie, potraktowano go zasadniczo jak londyńską mgłę. Z drugiej strony jedyną rzeczą, co do której wszyscy Francuzi się bez zastrzeżeń zgadzają, jest podziw dla św. Joanny d'Arc. Ateiści kochają Joannę d'Arc, bluźniercy kochają Joannę d'Arc; sataniści (jak mniemam) czują do niej przynajmniej jakąś dziwną sympatię. I tak też celebracja czegoś, co do czego wszyscy Francuzi się zgadzają, szybko przerodziła się w regularną wojnę domową, toczoną na całej długości ulicy, w której wszyscy okładali się po głowach czym

popadnie; policja użyła siły, tłum się rozpierzchł, było wielu rannych, wielu też aresztowano – w tym przynajmniej jednego księdza. Świat to jednak ciekawe i piękne miejsce do życia.

Przede wszystkim jednak być dumnym z Anglii, to być dumnym ze związków zawodowych. Bo to Anglicy wynaleźli związki zawodowe; i nasi południowi sąsiedzi do dziś mówią „le trade union" – podobnie jak mówią „le train". Tak, wynaleźliśmy zarówno lokomotywę, jak i współczesny substytut gildii – i Bóg wie, że związek zawodowy to rzecz znacznie piękniejsza, niż kolej. Wszyscy obcokrajowcy, pośród których obracałem się podczas mojej podróży, zgodnie uznawali tę formę wolności za element kolorytu lokalnego naszej małej wyspy. Związek zawodowy to, istotnie, instytucja nie tak racjonalna i dobra dla człowieka jak gildia; być może w znacznej mierze wynika to z uwarunkowań nie tyle miejsca, co przede wszystkim czasu, w którym powstała. Stanowiła spontaniczny gest protestu, wybuch nastrojów ludu raczej, niż część stabilnego demokratycznego systemu. Niemniej to właśnie przy pomocy tego narzędzia chrześcijańska demokracja przeciwstawiła się nareszcie (jak musiała się przeciwstawić) nienormalnej koncentracji własności i całemu temu szaleństwu, które nazywamy kapitalizmem. I wydaje się jasne, że obecny kryzys wynika w ogromnej mierze z niedwuznacznej próby zlikwidowania tej wielkiej, angielskiej instytucji, którą podjęły niedawno klasy panujące. I choć sami zawsze opowiadaliśmy się jasno za polityką upowszechnienia własności prywatnej, nigdy nie wahaliśmy się także bronić prawa proletariatu do samoorganizacji jako jedynego narzędzia obrony klas pozbawionych do niej dostępu. Jeśli związki zawodowe przestaną w Anglii istnieć, gazety znajdą na opisanie tego wydarzenia najróżniejsze formuły; winę zrzuci się na jakiegoś średniej wagi polityka czy niskonakładowe czasopismo ledwie znane gdziekolwiek poza

Anglią i skazane na szybkie zapomnienie. Ci wszakże, którzy patrzą na Anglię z daleka, niczym na górę wyrastającą z morza, powiedzą, że oto sztandar wolności strącony został z jej wierzchołka. Nie mam wątpliwości, że to pracodawcy zaplanowali wybuch tego lokautu i starannie wyznaczyli jego datę. Liczyli, że jeśli zacznie się on dokładnie w tak trudnym czasie i w tak trudnym czasie zakończy się klęską, związki ulegną likwidacji, a ubodzy stracą ostatnie realne narzędzie walki o godną pensję. Oczywiście planem długofalowym było przywrócenie starej, sprawdzonej instytucji tzw. lwiego kontraktu między osaczonym i głodnym biedakiem a całą potęgą wielkiego kapitału, dysponującego monopolem na dystrybucję żywności: choć nikt, kto zna absolutną hipokryzję naszego życia publicznego nie może wątpić, że nigdy nie zostałoby to powiedziane wprost.

*Pierwodruk tekstu: „G.K.'s Weekly", 22.05.1926.*

# IX. Wędrując po wsiach

Nawet najbardziej podstawowe szkice na temat Williama Cobbetta w zbyt dużym stopniu przypominają jego biografię, a w zbyt małym – żywot. Jego kariera była bardzo malownicza, nawet jeśli malunki z niej zbyt często wydają się jego krytykom karykaturami; nieustannie z czymś walczył, trafił do więzienia, wędrował przez obce kraje. A jednak, w pewnym sensie, we wszystkim, co czynił, szukał tylko spokoju; spokoju, którego ostatecznie nigdy w pełni nie osiągnął. Powiedziałem, że przechodził przez swoją ojczyznę niczym cyklon; w oku cyklonu niemniej, zawsze jest spokojnie. Jego osobista wizja tego, co chciał osiągnąć, wprost emanowała spokojem; nigdy jednak nie zostawiano go w spokoju na tyle długo, aby mógł się nią nacieszyć. Być może prawdziwiej byłoby powiedzieć, że sam nie potrafił zostawić się w spokoju. Tak czy inaczej, bardzo rzadko podczas swoich wędrówek po świecie mógł zakosztować owej romantycznej przygody, jaką jest zostać w domu. W głębiach jego umysłu rozpościerał się tajemniczy pejzaż z morzem spokojnych łąk i gospodarstwem skąpanym w świetle wieczora,

który nieustannie wypadał poza jego pole widzenia, zupełnie jak gdyby Cobbett usiłował zrobić zdjęcie telepiącym się aparatem. W praktyce bardzo trudno jest pokazać całość jego umysłu inaczej niż tak, jakby był to umysł bardzo pokawałkowany; być może jednak najspójniejszą listę tego, co naprawdę myślał i naprawdę lubił, da się znaleźć w owej rozległej, falistej panoramie z *Wiejskich wędrówek*.

Na krótką chwilę przed tym, jak trafił do więzienia, zakupił gospodarstwo w Botley w hrabstwie Hampshire; przez pewien czas naprawdę prowadził takie życie, jakie lubił, rozpuszczając swoje dzieci i spierając się ze swoimi sąsiadami; najchętniej z miejscowym proboszczem. Ów wielebny gentleman zajmował w Cobbettowej satyrze pozycję tak prominentną, że przekształcił się niemal w coś w rodzaju przysłowia; pochodzenie przysłów wszakże często bardzo trudno ustalić. I nie jest bynajmniej jasne, w jaki dokładnie sposób niesława duszpasterza Botley różniła się od niesławy innych wiejskich księży. Stanowi on jednak symbol konfliktu Cobbetta z duchownymi Kościoła Anglii; konfliktu, który w większości innych przypadków opierał się na innych, znacznie poważniejszych podstawach. Nawet na tym etapie można odnotować przynajmniej dwie rzeczy, które tyczą się jego własnego, osobliwego antyklerykalizmu. Pierwszą jest fakt, że jeżeli drwił z kleru anglikańskiego, to jeszcze więcej pogardy i furii zachowywał dla dysydenckich pastorów, metodystów i kwakrów. Po drugie zaś, że najbardziej zasadniczym powodem jego antypatii była niechęć do powszechnego wśród naszych duchownych zjawiska kulminacji urzędów, a zwłaszcza rodzinnej protekcji. Ze względów ekonomicznych czuł nieprzezwyciężalną odradzę do wielkich rodów duchowieństwa, trzymających w swym ręku wielkie mnóstwo beneficjów i czerpiących ogromne wpływy z dziesięcin. Nie zdawał sobie jeszcze sprawy, że jego własne drogi

zaprowadzą go w końcu, obok wygodnej plebanii, którą przeklinał przechodząc mimo, do bram szarej ruiny, którą ciągle jeszcze nazywano opactwem.

Pośród ogólnej konfuzji towarzyszącej jego wielkiej katastrofie, nakazano mu sprzedać dom w Botley; znaczna część wczesnego okresu jego życia promieniowała na świat właśnie z tego miejsca – dlatego też, rozważając go w jego wcieleniu wiejskiego wędrowca, należy je potraktować jako swego rodzaju punkt wyjścia.

*Wiejskie wędrówki* to zasadniczo pejzaż, ale także portret. Czasami wydaje się nam, że patrzymy na rozpościerającą się pod poszarpanymi wichrem chmurami, pofałdowaną krainę hrabstw, dolin barwnych niczym mapy oraz wzgórz, które niemalże przesłaniają niebo, by za moment widzieć już tylko zmieniający się wyraz jednej, zawziętej twarzy, i obserwować jak nagle wraca na nią dobry humor, bądź jak raz kolejny raz rysy jej twardnieją z nienawiści. Przenikanie się podmiotu i przedmiotu czyni pisarstwo literaturą; *Wiejskie wędrówki* zaś to literatura w czystej formie. Być może tym bardziej, że są one luźne i kolokwialne nawet w warstwie językowej. Zapierającym dech w piersiach doświadczeniem byłoby usłyszeć kogoś, kto choć mówiłby w podobnie niedbałym i pośpiesznym stylu, w jakim Cobbett pisał; doświadczenie to zapierałoby dech w piersiach nie tylko z zaskoczenia, ale i z zachwytu. Wszystko może stać się częścią tego wielkiego solilokwium; detale, dogmaty, debaty polityczne, osobowości, prywatne wspomnienia, czy zwykłe okrzyki – takie, które mógłby wydawać z siebie ktoś naprawdę jadący konno po wiejskiej drodze. Cały czas jednak obecne jest w nim także milczące założenie, że niebo wyznaczyło Cobbettowi (czy też Cobbett sam sobie wyznaczył – wydaje się zresztą, że czasami zbyt mało rozumiał naturę tego rozróżnienia) zadanie bycia swego rodzaju narodowym inspektorem

całej angielskiej ziemi, zobowiązanym do składania całemu światu regularnych raportów ze swojej pracy. Jego uwagi, jako uwagi właśnie, są zawsze niezmiernie zabawne. Każdy człowiek przy w miarę zdrowych zmysłach może czytać Cobbetta po prostu dla zabawy – nawet jeżeli zupełnie się z nim nie zgadza. Potrafił on przedstawiać wielkie budowle, a nawet wielkie pejzaże, w zupełnie groteskowym świetle, niczym krajobraz świata postawionego do góry nogami, gdy spoglądał na nie ze swoim słynnym gargantuicznym uśmiechem. Później jeszcze zobaczymy, w jak wielkiej mierze Londyn był dla niego po prostu „Wielką Naroślą", rażącym ropniem i wstrętnym wykwitem na ciele społeczeństwa. Stare Sarum[200] zaś – po prostu „Przeklętym Wzgórzem". W jego ujęciu, wieże Martello[201] wyglądały jeszcze głupiej, niż obecnie. Nie da się znaleźć niczego lepszego w swojej dziedzinie nad ową dramatyczną drwinę, z którą wskazywał Cobbett na kanał w Hythe[202], mówiąc, że wynalazek ten miał za zadanie zatrzymać wojska francuskie, które dopiero co przekroczyły linie Renu i Dunaju. Czymś bardziej kontrowersyjnym, lecz nie mniej zabawnym, był jego obrazoburczy opis fortyfikacji na klifach Dover[203]; które określił, ze swego rodzaju nietaktowną niewinnością, mianem wzgórza pełnego

200 Oryg. *Old Sarum*. Wzgórze, na którym wzniesiona jest centralna część Sailsbury.

201 Nieduże wieże obronne ze strzelnicami, mające bronić wybrzeża przed atakami z morza. Wybudowane w Anglii podczas Wojen Napoleońskich.

202 Właściwie Królewski Kanał Wojskowy: ciągnący się przez 45 km kanał, biegnący od okolic miasteczka Folkestone do okolic Hastings. Zbudowany w latach 1804–09 za ogromne pieniądze.

203 Potężny zespół fortyfikacji, wybudowany na wzgórzach na zachód od Dover. Budowany z przerwami w latach 1779–1807; budowę znacznie przyśpieszono ze względu na strach przed inwazją wojsk Napoleona Bonapartego. Obecnie rezerwat przyrody.

dziur, w których Anglicy chcieli schować się przed Francuzami. Podobnie prosty pogląd na zacną naukę fortyfikacji nie musi się chyba za wszelką cenę utrzymać; lecz nawet w tym wypadku spotykamy tego typu przewrotną wersję zdrowego rozsądku, która nigdy nie była odległa od Williama Cobbetta – nawet wtedy, gdy mówił o rzeczach, o których nie miał pojęcia, jak choćby wtedy, gdy perorował, że nie rozumie, dlaczego Francuzi mieliby podjąć próbę lądowania na urwisku w Dover, skoro we Wschodnim Sussex czekały na nich całe połacie płaskiego lądu, niziny miasteczek Rye i Pevensey[204], gdzie lądowali wszyscy zdobywcy naszej ziemi od samego początku jej historii.

Zdarzała mu się nienawiść zbyt ogromna jak na swój przedmiot; jak choćby w przypadku jego wstrętu do herbaty i ziemniaków. Niemniej, było w tej nienawiści także sporo humoru – i to humoru zupełnie świadomego. Wielu reformatorów społecznych, sympatyzujących z jego ogólnym ujęciem problemu, może niepokoić się nieco jego uprzedzeniami. Uprzedzenia te stanowiły jednak niezbywalną część jego sposobu pojmowania rzeczywistości. Nie jest to również wcale pojęcie nierozumne ani niezrozumiałe. Wierzył w tradycje przeszłości oraz w instynkty ludu. Te zaś zawsze funkcjonowały w oparciu o pewne generalizacje, odnoszące się do określonych typów społecznych i swoistej atmosfery różnych miejsc. Nie da się zachować na wsi tego typu zdrowego rozsądku, jeżeli nie pozwoli się jej mieszkańcom mówić, że mieszkańcy Yorku są tacy, a Kentu owacy, albo że z Cyganami trzeba rozmawiać tak, a z Żydami inaczej. Większość z nas nadal może dawać wyraz tego rodzaju ogólnym wrażeniom, dopóki nie dojdzie do tematu Żydów. W tym punkcie (z przyczyn, których nigdy nie uda mi się zrozumieć) cała ta

204 Małe miasteczka we Wschodnim Sussex. Wilhelm Zdobywca tak naprawdę lądował właśnie w Pevensey.

naturalna tendencja musi się zatrzymać; i każdego, kto powie coś o Żydach jako o Żydach, oskarża się o to, że chce ich palić na stosie. Cobbett wyrażał zaś swoje niechęci w sposób tak dojmujący, a wręcz alarmujący, że trudno powiedzieć, aby starał się z całych sił odeprzeć podobne oskarżenia. Dla każdego, w kim strach przed prześladowaniami nie zabił jeszcze dokumentnie poczucia humoru, nic nie mogłoby być bardziej rozkoszne od fragmentu, w którym Cobbett, usłyszawszy w jakiejś wiosce metodystyczne kazanie, a potem zobaczywszy na wiejskiej łące bardzo starą parę dybów, z oburzeniem wyraża swoje najwyższe niezrozumienie, jak właściwie można mieć obydwie te rzeczy tak blisko siebie i nie złożyć ich ostatecznie w harmonijną całość.

Podstawowa malowniczość jego pisarstwa ma zatem w sobie jakiś element groteskowej farsy, a nawet pantomimy; niczym pan Punch[205], walczył za swoją sprawę pałką – tradycyjną, nieporęczną, lecz niepozbawioną humoru, a nawet pewnego humanitaryzmu, bronią angielskiego ludu. I kiedy tłucze z tak ogromnym hukiem naszych szacownych lordów i sędziów, doznajemy dokładnie tego samego rodzaju pocieszenia, co w przypadku teatrzyku „Punch i Judy". Mamy powody sądzić, że jego broń jest drewniana. Na całą tę powierzchowną i zawrotną farsę należy zgodzić się jako na pierwszą część ogólnej zabawy; i rzeczywiście, była to dla niego naprawdę bardzo dobra zabawa – i dla nas również jest to bardzo dobra zabawa; nawet jeżeli nie tylko jego wrogowie wyglądają przy jej okazji

205 Groteskowa postać z teatru lalkowego, we Włoszech znana pod nazwą „Pulcinella". Zasadniczym rysem jego absurdalne zachowanie i robienie z siebie głupka, ale również – energia i zdolność rozwiązywania problemów. W Anglii zazwyczaj występował w duecie ze swoją żoną, Judytą – Judy, znanym jako „Punch i Judy". Chesterton lubił wyraźnie te przedstawienia, bo często o nich wspomina.

poniekąd śmiesznie. Poprzestać jednak tylko na rozważaniu owej pantomimicznej energii to nie zauważyć zachodzącego tu paradoksu, a zatem – nie zauważyć, o co tutaj chodzi. Interesującą sprawą jest, że ów awanturnik, który – jak to się mówi – dawał się poznać z właściwie tylko jednej strony, miał także bardzo prominentną drugą stronę. Na przykład ten, który był najmniej cierpliwym spośród ludzi, okazał się najbardziej cierpliwym ojcem na świecie. A nawet – najbardziej cierpliwym nauczycielem na świecie. Ów porywczy oracz był zdolny nie tylko do polemicznego częstowania swych bliźnich kopniakami, ale i do prawdziwej orki na ugorze. Potrafił być nie tylko łagodny, ale i subtelny; i jeśli przeczytamy *Wiejskie wędrówki*, by tak rzec, po raz drugi, zaczniemy dostrzegać pewne nowe rzeczy, które pełnią w tej książce funkcję morału: i które nie mogły wyjść spod pióra pospolitego brutala.

Na przykład, jest w niej element edukacyjny. Cobbett był demagogiem w sensie zupełnie dosłownym; to znaczy – w sensie bardzo szlachetnym. Był trybunem tłumów; nie był jednak na pewno zaledwie ich częścią. Na pewno nie chciał po prostu przypochlebić się masie ludzkiej – podobnie zresztą jak komukolwiek innemu. A przynajmniej, jeżeli rzeczywiście próbował się przypochlebić, trzeba mu przyznać chociaż tyle, że czynił to interesująco i oryginalnie dobierając słowa słów. Prawda jest jednak taka, że to nie jego słowa, ale ideały były interesujące i oryginalne. Chciał poderwać tłumy, czy też – jak kto woli – motłoch, do działań mających na celu realizację tych ideałów; ale nie ideałów jakichkolwiek bądź – a na pewno nie tych, które ów motłoch przypadkiem wyznawał. W sposób fundamentalny i niemal nieświadomy rzeczywiście odwoływał się do instynktów ludu – nie tylko równie fundamentalnych, ale i równie nieświadomych. W samej jednak formie i metodzie konstruowania wypowiedzi przejawiał on znacznie większą skłonność

do wpychania swoim słuchaczom informacji w gardła, aniżeli czytania reakcji malujących się na ich twarzach. Jeżeli na swój sposób uprawiał demagogię, to znacznie bardziej zdecydowanie uprawiał dydaktyzm. Podchodził do edukacji ze szczerym entuzjazmem: od lekcji ekonomii i francuskiego, których udzielał przy pomocy swego rodzaju publicznej korespondencji, po pomaganie synkowi w zmaganiach z elementarzem. Lecz choć prywatnie był to naprawdę najłagodniejszy z wszystkich nauczycieli, publicznie, gdy mówił do tłumu rolników, a nie małych dzieci, zamieniał się w człowieka gwałtownego, a nawet agresywnego; w stosunku do dzieci, stosował raczej perswazję, niż dydaktykę – w stosunku do dorosłych zaś nie tyle dydaktykę, ile dyktaturę.

Odnotowaliśmy już coś w tym stylu na temat *Gramatyki angielskiej*. Cobbett był nie tylko gramatykiem, ale i logikiem. Był też ostatnim człowiekiem na świecie, którego można by posądzić o intelektualny snobizm. Zdecydowanie bardziej preferował rozdzielanie bezokoliczników[206] od dzielenia włosa na czworo. Jego krytyka stylu pozostaje jednak nieodmiennie krytyką myśli; albo raczej bezmyślności. Działo się to wszystko w epoce, co do której mówiło się, zupełnie poważnie, że pewien angielski polityk nigdy do końca nie otrząsnął się po tym, jak w młodości niewłaściwie zaakcentował jeden wyraz z jakiegoś łacińskiego cytatu. Brzmi to jak parodia straszliwej zbrodni z lat młodzieńczych, trzymanej w absolutnym sekrecie przez tajemniczego barona; istotnie jednak, baron ów całkiem swobodnie otrząsał się z porzucenia jakiejś wiejskiej kochanki;

206 Aluzja do tzw. *split infinitve*, czyli angielskiej konstrukcji gramatycznej, w której przysłówek lub wyrażenie przysłówkowe występuje pomiędzy partykułą „to" a samą formą bezokolicznikową czasownika. Na przykład „To softly sing". Kwestia ta stała się wśród angielskich lingwistów przedmiotem burzliwej debaty...

i nigdy nie próbował nawet otrząsnąć się z upojenia alkoholowego. W takich okolicznościach Cobbett był zupełnie usprawiedliwiony, gdy sugerował, że zbyt wiele uwagi poświęca się niewłaściwemu akcentowaniu słów łacińskich, za mało zaś – niewłaściwemu używaniu słów angielskich. Niektórym kwestia, czy jakiś angielski polityk dobrze akcentował łacińskie wyrazy, może wydawać się średnio istotna – jeżeli weźmie się pod uwagę, że niemal na pewno źle je wymawiał. Niezależnie od tego jednak, Cobbett, jeżeli możemy pociągnąć dalej tę metaforę, zawsze przerzucał akcenty moralne do tyłu – i pozwalał im upaść na same rdzenie określonych słów. Pod tym względem, jak i pod wieloma innymi, był prawdziwym radykałem.

Nas wszakże interesuje tutaj przede wszystkim nie tyle, czy było to prawidłowe, ile czy była to prawidłowość. Oczywiście, gdyby Cobbett zainteresował się jakąkolwiek nauką abstrakcyjną, natychmiast stałaby się ona nauką konkretną. Gdyby tylko podjął się, na przykład, opracowania tabliczki mnożenia, wyglądałoby to mniej więcej, jak następuje: „Dwa razy jeden bezużyteczny regiment to dwa bezużyteczne regimenty; dwa razy dwóch przekupnych ministrów to czterech przekupnych ministrów; dwa razy trzy plutokratyczne plebanie to sześć plutokratycznych plebanii, podobnych do tej, w której mieszka ks. Hugg z Netherwallop" i tak dalej. Gdyby pisał opracowanie z astronomii i musiał po prostu wypisać nazwy ciał niebieskich, nie potrafiłby wspomnieć o Marsie bez dodawania jakiejś uszczypliwej uwagi na temat księcia Wellingtona, a o Merkurym bez dorzucenia kilku współczesnych przykładów związku zachodzącego między handlem i kradzieżą. I żadna lodowata abstrakcja nie potrafiłaby zmrozić owej srogiej swojskości. Mówi się, że odkrywca Bieguna Północnego chciał założyć nań szkocką czapkę; i z pewnością, widok owej czapki wzbudziłby w Cobbecie uczucia wystarczająco płomienne, aby nie

zmarznął – nawet na Biegunie Północnym. W tym sensie jego gramatyczne eksperymenty stanowią ledwie przykład jego oczywistej zadziorności; jego tendencji do personifikowania wszystkiego po to, aby zasypać czytelnika odniesieniami do konkretnych osób. Jest to jednak przykład jeszcze innej rzeczy. I rzecz owa wydaje się czymś całkowicie sprzecznym z tym, co się dotąd powiedziało – stanowiąc jednocześnie dopełnienie tej osobowości, bez którego nie da się jej ostatecznie zrozumieć.

Było w Cobbecie coś chłodnego – pomimo cały jego ogień; i tym czymś był jego instynkt edukacyjny, jego miłość do obiektywnego i zorganizowanego alfabetycznie nauczania. Jako dyskutant był wściekły, ale jako nauczyciel zachowywał się łagodnie i cierpliwie. Jego dogmatyzm kończył dokładnie tam, gdzie zaczyna się większość dogmatyzmów. Zawsze był gotów atakować równego sobie; nigdy jednak nie zaatakowałby swoich uczniów. Gdy stawiano przed nim dziecko, aby nauczył je arytmetyki albo posługiwania się globusem, stawał się, w bardzo wzniosłym i nawet wzruszającym sensie tych słów, innym człowiekiem. Spływało nań jakby zimne powietrze jasnego nieba, chłodzące jego gorącą głowę, które liczyło się dla niego prawdopodobnie bardziej, niż dla większości ludzi; coś, o czym słyszymy dzisiaj być może aż za dużo – wtedy zaś słyszano o tym za mało; coś, co stanowi zdecydowanie zbyt łatwy temat dla peror polityków lub dyskusji różnych stowarzyszeń etycznych, ale coś, co naprawdę istnieje w niektórych ludziach, i co ponad wszelką wątpliwość istniało w tym konkretnym człowieku. Czysta namiętność do edukacji przechodziła przezeń niczym oczyszczający wicher; pałał pragnieniem opowiadania młodzieży o najróżniejszych rzeczach – nie o teoriach, partiach czy związkach politycznych, ale właśnie o rzeczach. Czy chodziło o pierwiastek jakiegoś słowa, pierwiastki chemiczne czy pierwiastek z sześciu, zawsze chciał je wyizolować; chciał

je pokazać innym i się nimi dzielić. Z prawdziwie nauczycielskim entuzjazmem pragnął, aby ludzie go naśladowali, aby go rozumieli; jego najgłębszy ideał cechował się przejrzystością jakiejś rozżarzonej do białości substancji. Wołał głośno, głośniej niż inni ludzie: „kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha". Choć miał również niewątpliwą skłonność do przyozdabiania długimi, oślimi uszami wszystkich, którzy nie chcieli tego robić. Niemniej, osłami zostawali u niego tylko ludzie bardzo wykształceni. W klasie, którą uczył, nie było ani jednego osła; jako iż wkładał całą furię swego geniuszu w takie uproszczenie swoich lekcji, aby rozumiał je nawet wioskowy głupek.

Z tego powodu również, a nie tylko z innych, zdecydował się upiększyć swoją *Gramatykę* groteskowymi karykaturami. Postanowił sprawić, aby gramatyka angielska stała się zabawna; i udało mu się to. Nieprawdą jest, jakoby czerpał przyjemność jedynie z ubliżania różnym ludziom, a nawet ujawniania różnorakich afer. Silniejsza nawet nad to była owa racjonalna rozkosz, jaką czerpał z wyjaśniania różnych zagadnień. Zorientował się, że aby coś wyjaśnić, koniecznie trzeba przyciągać uwagę; i przykłady, którymi się posługuje, zawsze ją przyciągają. W pewien sposób zatem dwóm przeciwstawnym siłom, jakie w nim grały, udało się w końcu spotkać, bardziej niż gdziekolwiek indziej, właśnie w tej dziwnej książce czy, jak powiedzieliby inni, w tym szalonym podręczniku.

W *Wiejskich wędrówkach* jednak, pokazuje się jako nauczyciel jeszcze lepszy – bo jeszcze bardziej otwarty. Miał naprawdę ogromny talent do uczenia; w tym bardzo prawdziwym sensie, w jakim nauczycielem, podobnie jak poetą, trzeba się urodzić. Potrafił cofnąć się z początkującym aż do samego początku. Potrafił zrozumieć niezrozumienie. Zadawał sobie ogromny trud, aby każda rzecz coś znaczyła, i przeczesywał język w poszukiwaniu terminów, do których można by sprowadzić inne

terminy. Model jego edukacyjnej metody można znaleźć w krótkiej rozmowie, jaką odbył z pewnym rolnikiem w okolicach opactwa Beaulieu[207]. Większość ludzi wykształconych, nawet z żyłką do dydaktyki, powiedziałaby po prostu, że wyraz ten pisze się „Beaulieu", ale wymawia „bulej", i zwyczajnie namieszała temu człowiekowi w głowie. W najlepszym wypadku poinformowałaby go, że „beau" to francuskie słowo na „piękny", a „lieu" – na miejsce; i zostawiła sam na sam z zupełnie niezrozumiałym faktem, wyjętym z komina, zupełnie jakby ktoś powiedział mu hebrajskie słowo na kapelusz albo chińskie na parasol. Cobbett wszakże naprawdę te słowa przetłumaczył, czyniąc je częścią języka swojego rozmówcy. Zwrócił uwagę, że nawet w angielskim mówimy „beau", gdy mamy na myśli modnisia czy dandysa; i że zdarza nam się powiedzieć o przyjmowaniu dóbr „*en lieu* pieniędzy", gdy mamy na myśli „w miejsce pieniędzy". Pośród tysiąca ludzi wykształconych nie znajdzie się nawet jeden, który pomyślałby o podobnych przykładach, aby wyjaśnić tę sprawę spotkanemu na drodze wieśniakowi; i ktoś, kto miał w zwyczaju mówić właśnie w ten sposób, naprawdę był jednym z najlepszych nauczycieli świata.

Niemożliwe jest wyłapać wszystkie różnorodne i różnobarwne drobnostki rozrzucone po wszystkich stronach *Wiejskich wędrówek*. A nawet gdyby było to możliwe, to na pewno niewskazane. Oznaczałoby to oszczędzanie czytelnikowi kłopotu przeczytania książki; a nie powinien to być żaden kłopot. Ktoś, komu choć jedna książka Cobbetta nie wyda się zabawna, skazany jest na to, że wszystkie jego książki wydadzą mu się bardzo nudne. Składają się one z setek małych ułomków, z których Cobbett ułożył cały swój sposób bycia. Pokazują go nam

207 Cysterskie opactwo w hrabstwie Hampshire, wzniesione przez króla Jana w latach 1203–04.

w serii fotografii, tak pełnych życia, że przypominających bardzo najprawdziwszy film. Możemy go sobie wyobrazić, jak przechadza się wokół swej farmy w Botley, w owej czerwonej kurtce, którą nosił z takim wyczuciem, jakby rozmyślnie prowokując całe stado byków. Możemy patrzeć, jak zagląda za płoty i żywopłoty swoich sąsiadów, w porywach energicznej i bezwstydnej próżności pytając ich o „kukurydzę pana Cobbetta" (nazwa, którą z właściwą sobie skromnością nadał pewnemu gatunkowi zboża, który przywiózł z Ameryki) i surowo upominając wszystkich tych, którzy nie zdawali sobie sprawy, jak wielkie szczęście mają mogąc ją uprawiać. Możemy widzieć, jak przeklina Londyn, stojąc na szczycie wzgórza; Londyn, o którym zawsze mówił „Wielka Narośl". Tutaj jednak również humor jest znacznie bardziej subtelny, niż mogłoby się wydawać. Zauważyliśmy już tę samą, zaimprowizowaną zaczepność w wypadku cytatów z *Gramatyki angielskiej*. Ze swą typową, męczącą maestrią, nadaje temu obraźliwemu sformułowaniu wagę tym większą, że używa go nie tyle obraźliwie, co aluzyjnie. Zamiast mówić: „To miasto to jedynie potworna Wielka Narośl", z wielką dbałością rzuca zupełnie niedbale: „Wracałem właśnie z Wielkiej Narośli", jak gdyby chciał powiedzieć: „Wracałem właśnie z lasu". Wydaje się zakładać, że wszyscy znają to miejsce po imieniu. Niemożliwe jest, jak powiedziałem, zająć się wszystkimi podobnymi szczegółami; możemy wybrać ledwie jeden czy dwa ze względu na ich symboliczny charakter – i rozważyć zapatrywania społeczne, które symbolizują.

Na przykład jasno widać, że Cobbett zachowywał realizm nawet jako reakcjonista. Doskonały przykład jego nastawienia znaleźć można w poglądach na festyny i jarmarki. Jest to tym prawdziwsze, że nastawienie to przedstawia się zupełnie inaczej, niż mniemałaby o tym większość jego krytyków i część jego zwolenników. Zgodnie z wizerunkiem Cobbetta jako swego

rodzaju wstecznego wieśniaka, zajmującego się wyłącznie tęsknieniem do starych dobrych czasów, łatwo byłoby wyobrazić sobie, jak ów sentymentalny weteran wspomina wiejskie festyny i targi jako miejsca promieniujące czarem romantyki jego młodości. A jednak, poza naturalną frywolnością festynu, zupełnie na serio interesowały go także jarmarczne interesy. Nie wyobrażał sobie, że życie wiejskich dziewczyn upływa wyłącznie na tańczeniu wokół drzewka majowego. W niektórych późniejszych romansach o Młodej Anglii naprawdę można natknąć się na drzewko majowe, stojące w wiosce w samym środku Bożego Narodzenia, prawdopodobnie z miską świątecznego puddingu na czubku. Ba – Cobbett nie trzymał się kurczowo nawet owego szlachetniejszego słupa kultury chrześcijańskiej – słupa wysmarowanego tłuszczem, z udźcem baranim doczepionym do wierzchołka[208]; znacznie bardziej chrześcijańskiego – ponieważ zapewniającego znacznie większą przestrzeń dla radosnej pokory. Nie uważał wiejskiego jarmarku za jakąś starą uroczystość z barwnym korowodem, jak Ruskin czy Morris. Rozważał tę kwestię z ekonomicznego punktu widzenia równie ściśle, co Ricardo[209] czy John Stuart Mill. Tylko że, słusznie czy niesłusznie, prowadził swoją ekonomiczną argumentację w zupełnie przeciwnym kierunku. To dla tej postaci bardzo typowe, że jego teorie gospodarcze są także gospodarne.

208 Zwyczaj występujący w wielu miejscach świata, polegający na wspinaniu się na słup, aby zdobyć mięsną (lub inną) nagrodę.

209 David Ricardo (1772–1823) – angielski ekonomista liberalny autor wielu ciekawych teorii, np. o „naturalności" spadku płac (chciwość pracodawcy motorem postępu) i tezy, wg której robotnicy sami powinni dbać o swoje wynagrodzenia, ograniczając przyrost naturalny. Jego czysto ilościowe podejście do produkcji stało się bazą teoretyczną działań, które ostatecznie doprowadziły do zarzucenia w Anglii produkcji rolnej.

Nie chwali festynu za to, że ludzie mogą wydawać pieniądze na kiermaszu. Ale za to, jak mogą na owym kiermaszu oszczędzać. I jego argumenty, niezależnie od tego, czy się z nimi zgadzamy, czy nie, są całkowicie praktycznej i prozaicznej natury. Nie chodzi mi o to, rzecz jasna, że Cobbett nie czułby sympatii do instytucji majowego i „tłustego" słupa; bo na pewno by czuł. Nie chodzi mi o to, że nie radowałby się z radości, jaką one sprawiają, bo na pewno tak robił. Miał wielkie upodobanie w pięknych dziewczętach, podobnie jak większość mężczyzn, którym wystarczy zupełnie ich własna żona; i na pewno cieszyłby się, mogąc patrzeć, jak tańczą wokół drzewka majowego; choć pewnie zabrakłoby mu odpowiednio postępowego i nowoczesnego nastawienia, aby zachować ową radość także w przypadku, gdyby jedna z nich zdecydowała się nagle promować równość płci i stanęła do wyścigu po udziec barani. Na pewno wziąłby zdecydowanie w obronę także i te dziewczyny, których kochankowie pałętali się po festynie, mimo iż obiecali kupić im niebieskie wstążki i zaraz wrócić, by – jak głosi piosenka – związać ich pięknych włosów brąz[210]. I być może w tym wypadku również okazałby się na tyle staromodny, by wątpić, czy bardziej opłacałoby się owej dziewczynie nie dostać nigdy wstążek do włosów, ale tylko tasiemki do maszyny do pisania. Wszystko to było jednak w jego wypadku kwestią łagodnych sentymentów; i miał dość rozsądku, aby traktować te sentymenty bardzo lekko. Podstawa jego argumentów nie była w żadnej mierze sentymentalna, lecz doskonale praktyczna w całej rozciągłości. Chodziło

210 Aluzja do tradycyjnej piosenki angielskiej „Johnny' So Long at the Fair", mówiącej właśnie o chłopaku, t który miał pośpieszyć na festyn, kupić wstążki i wrócić, a zamiast tego siedzi tam nie wiadomo po co i naraża ukochaną na nieprzyjemności natury uczuciowej.

o to, że nasz młody człowiek nie musiałby płacić za owe wstążki jakoś bardzo dużo, ponieważ sprzedawca nie musiałby płacić za budowę czy wynajem sklepu. Ktoś w jakimś innym miejscu, dowodził Cobbett, mieszkający w zwyczajnej chałupie z ogródkiem, zrobiłby te wstążki w domu, na podobnej zasadzie, na jakiej wiejska koronczarka robi w domu koronki, a potem poszedł do najbliższego miasta targowego i sprzedał je owemu młodemu chłopakowi, który przyszedłby do tego samego miasta, aby je kupić. Młoda dziewczyna dostałaby swoje wstążki, a młodemu chłopakowi zostałoby w kieszeni dosyć, aby mógł zacząć myśleć poważnie o prawdziwym życiu gospodarskim[211] i rozumnej organizacji kosztów życia małżeńskiego, które nie kończą się przecież na zakupie niebieskich wstążek. Załóżmy jednak (kontynuował), że owa mieszkanka wsi, zamiast pracować na własnych zasadach w swoim domu, musiałaby udać się do specjalnego „miejsca pracy" – wtedy wszystkie koszty z tym związane należy wliczyć w cenę. Załóżmy, że kobieta owa, przyszedłszy do miasta targowego w celu sprzedania swoich wstążek, musi wybudować tam cztery ściany i daszek. Koszty budowy sklepu również wlicza się w cenę wstążek; i tak, w konsekwencji, nasza młoda dziewczyna ma po prostu tych wstążek mniej – lub też (co bardziej prawdopodobne) znacznie mniej pieniędzy na prowadzenie domu. Nie zajmuję się teraz kwestią tego, czy ów argument ekonomiczny jest dobry czy nie. Wskazuję wyłącznie na fakt, że ów argument ekonomiczny naprawdę jest ekonomiczny. Cobbett z rzadka tylko czuł się komfortowo,

211 Aluzja do książeczki Williama Cobbetta pt. *Życie gospodarskie* (oryg. *Cottage Economy*), stanowiącej zasadniczo podręcznik do prowadzenia gospodarstwa. Do dziś jego uwagi nt. domowej produkcji piwa czy miodu mają podobno zupełnie praktyczne zastosowanie.

o ile jego najsilniejsze instynkty emocjonalne nie miały podobnie solidnej podstawy. W moim osobistym mniemaniu argument ten jest całkiem dobry w całej rozciągłości; ciągnie się on zaś dosyć długo, dopóki nie zajdziemy nagle do świata wielkiej i wyzutej z życia produkcji masowej, dzięki której różne rzeczy można wytwarzać bardzo tanio, szczególnie dzięki gigantycznym i obrzydliwie bogatym monopolom, które mogą nawet robić to – przez pewien czas – ze stratą. Innymi słowy, prawdopodobnie jest faktem, że jakiś potężny milioner może nagle stać się właścicielem jakiejś jednej potężnej maszyny, której koła obracałyby się bez ustanku i nawijały niepoliczone ilości szpulek dokładnie tej samej i zawsze tak samo brzydkiej wstążki; i że może ją nawet potem sprzedawać za cenę poniżej kosztów produkcji, dla samej wybornej przyjemności wypierania z rynku wszystkich innych wstążek lepszej jakości i bardziej zróżnicowanego wzoru. Niektórzy jednak (z tym, który pisze te słowa, włącznie) nie przepadają za tego typu monopolami, tego typu maszynami, tego typu milionerami czy nawet tego typu wstążkami; i niektórzy z nas pod żadnym pretekstem nie zgodziliby się użyć jej do związania pięknego brązu naszych włosów. W każdym razie w niniejszym szkicu interesuje nas bardziej charakter, niż podobne kontrowersje; i niezwykle istotną cechę charakteru Williama Cobbetta stanowi właśnie to, że uważał jarmark za instytucję lepszą niż sklep – nie dlatego tylko, że to rzecz weselsza, urokliwsza czy bardziej malownicza, ale dlatego, że mniemał, iż jest ona *tańsza*. Trzeba to zauważyć – ponieważ to właśnie odróżnia go od różnych romantycznych reakcjonistów, nawet tych ze szkoły Ruskina, która tak zajadle potępiała przecież zaznaczającą się we współczesnej ekonomii tendencję do cięcia kosztów. Nie ma chyba nikogo, kto nie rozumiałby,

co Ruskin miał na myśli, gdy mówił o „Lampie Poświęcenia”[212]. Nawet Cobbett to rozumiał, jak wskazuje jego miłość do gotyckich kościołów; gdyby jednak osobiście miał aranżować podobnie alegoryczne oświetlenie, prawdopodobnie dodałby jeszcze do niego Lampę Oszczędności.

W tym ograniczonym i ściśle określonym sensie naprawdę nie chciał, aby Anglia stała się narodem sklepikarzy. Dzisiaj już, oczywiście, Anglia z całą pewnością *nie* jest narodem sklepikarzy. Sam, w chwili polemicznego uniesienia, określiłem ją kiedyś mianem narodu ekspedientów. Tak czy inaczej wszakże, jasne jest, że owo potępiane przez Cobbetta zjawisko nie tylko przerosło do teraz wszystkiego jego opisy, ale i rozrosło się tak bardzo, że zniszczyło samo siebie – jako przedmiot tych opisów. Jeżeli próbą ma być tutaj własność, zjawisko to było procesem i okresem, w którym ludzie tracili różne rzeczy, zamiast je nabywać. Był to okres, w którym mnóstwo ludzi musiało udać się, mówiąc językiem służących, na służbę do kogoś innego – udać się na służbę, o ile nie wprost sprzedać w niewolę. Był to proces, w wyniku którego nasz lud utracił nawet swój mały straganik na wiejskim jarmarku, stanowiący i tak jakże biedny substytut małego gospodarstwa pośród wiejskich pól. W cokolwiek smutnym nastroju możemy nie zwracać już w ogóle uwagi na uszczypliwości naszego wielkiego wroga. Anglicy nie są narodem sklepikarzy. Najlepszym dowodem na to jest fakt, że nie mają już sklepów.

Chodzi tutaj jednak dokładnie o to, że Cobbett nie płakał wcale nad straconą sprawą; jeżeli już, to dostawał furii nad straconą gotówką, a w każdym razie nad straconym kapitałem. Był perfekcyjnie praktyczny, żałował, że wszyscy mali

212 Tytuł pierwszego z siedmiu rozdziałów książki Ruskina *Lampy Architektury*.

kapitaliści popadają stopniowo w zupełną ruinę; i na dłuższą metę może okazać się, że miał zupełną rację. Jak już powiedzieliśmy, nie był to ledwie zwyczajny *laudator temporis acti*[213]. Nie płakał nad rozlanym mlekiem, ale wzywał sprawiedliwości nad kradzieżą mlecznych krów. Nie był jednak lekkomyślny w tym sensie, że lubił lekkomyślność: przeciwnie, mniemał, że przyzwolenie na złodziejstwo oznacza koniec zarabiania. Jak mówi przysłowie: dawał swoim przeciwnikom bobu, wiedział jednak, ile ziaren bobu daje pięć i potrafił je nawet starannie policzyć.

To bardzo ciekawe, że ludzie typu Broughama[214] zawsze pouczali lud w kwestii przewidywania przyszłych wypadków, podczas gdy jedyną rzeczą, jakiej sami nie potrafili zrobić, to przewidzieć przyszłości ubogich. Zawsze wzywali ich do oszczędności – i do uczestnictwa w budowie systemu społecznego, w którym oszczędność byłaby niemożliwa. Ci, którzy używali słowa „oszczędny" dwadzieścia razy na dzień, ani razu nie spojrzeli na nie. Nie zauważyli, że słowo „ostatek" bierze się od „statku", oznaczającego dawniej po prostu mienie bądź bogactwo; jak u Szekspira: „z tych pochlebstw niechaj przyjdzie statek"[215]. Niestety, w warunkach współczesnej plutokracji

213 Pol. „ten, który przeszłość wychwala". Aluzja do utworu *Ars Poetica* Horacego.

214 Lord Henry Peter Brougham (1778–1868) – brytyjski polityk, lord kanclerz Anglii. Zwolennik wolnego handlu i bezwzględnej delegalizacji niewolnictwa, założyciel Uniwersytetu Londyńskiego. Reformator prawa Wielkiej Brytanii i zwolennik popularyzowania osiągnięć naukowych. W wielkiej mierze to właśnie z jego inspiracji powstało w Anglii w 1826 r. Towarzystwo na rzecz Upowszechniania Wiedzy Użytecznej (*Society of the Diffusion of Useful Knowledge*), organizacja mająca pomóc w samouctwie tym, którzy nie mogli bądź nie chcieli odebrać formalnego wykształcenia.

215 Aluzja do *Hamleta*.

może on przyjść wyłącznie z pochlebstw. Na pewno nie z oszczędzania. Satysfakcjonująco służalczy służący ma wielkie szanse zostać czyimś faworytem i zbić fortunę. Lecz żadną miarą nie mógłby on odłożyć sobie ze średniej pensji na jakieś gospodarstwo, a tym mniej na sklep – w mieście, gdzie ziemia jest bezcenna, a to są właśnie jedne z tych rzeczy, na które ludzie zazwyczaj oszczędzają. Tutaj wszakże mamy cały paradoks tej sytuacji: że utylitaryści, zawsze podkreślający wagę roztropności, rozpętali w tym kraju jedną z kilku naprawdę lekkomyślnych rewolucji świata – rewolucję przemysłową. Zniszczyli nasze rolnictwo i zamienili Anglię w wielki warsztat; warsztat, którego pracownicy żyli w nieustannym zagrożeniu, że ktoś zamknie ich na klucz i każe im jeść młotki i piły. Radykałowie, którzy to zrobili, byli czymś równie malowniczym, co banda awanturników – na tyle, na ile malowniczość bandy awanturników wzrasta w miarę, jak palą oni za sobą wszystkie mosty. W rzeczywistości, nie chodziło tutaj o metaforyczne palenie za sobą mostów; ale o niemal dosłowne palenie magazynów. Konkretnie: magazynów zbożowych. Niemniej fakt, że termin „wolny handel" przypadkowo oznaczał kiedyś nie co innego, jak „przemyt", wydaje się być w tym wypadku naprawdę fortunny. I jeśli za próbę ma służyć nam tutaj romantyczna brawura, Cobdena i Brighta[216] zawsze powinno malować się z szablami w dłoniach i rządkiem pistoletów zatkniętych za pas.

Cobbett naprawdę cenił dalekowzroczność; Cobbett naprawdę wierzył w przezorność; naprawdę wierzył w oszczędność. Zawsze gotów był nawoływać do mądrego gospodarowania wydatkami – i to przy pomocy budzącej grozę ekwilibrystyki

216 John Bright (1811–89) – angielski polityk liberalny, kwakier, radykał, gorący orędownik doktryny wolnego handlu. Zwolennik równouprawnienia katolików, ale przeciwnik autonomii Irlandii.

językowej. Wychwalał roztropność w serii najbardziej odrażająco nieroztropnych przemów wygłoszonych kiedykolwiek przez człowieka. Rykiem i wrzaskiem wysławiał piękno zrównoważonego, rozsądnego i spokojnego życia. Robił to jednak z pełną szczerością; i naprawdę radził kierować się w życiu dalekowzrocznością i rozsądkiem. Problem był jednak taki, że jego rozsądek był rzeczywiście zdrowy; i że ze względu na swoją dalekowzroczność, Cobbett naprawdę potrafił widzieć nieco dalej. Przynajmniej nieco dalej własnego nosa; albo i owego innego nosa, drżącego wprost z poczucia wyższości, na którego garbie balansowały grube okulary uczonego ekonomisty. Zobaczył, że nawet wtedy, gdy ekonomiści słusznie postępowali, zalecając ludziom studiowanie ekonomii, to zalecali ją dokładnie tym, którzy nie mogli sobie pozwolić na ekonomiczny styl życia. Dostrzegł, że ekonomiści nie tworzyli wcale nawet swojego autorskiego potwora, *homo economicus*, a jedynie tragiczne wielotysięczne masy wędrownego proletariatu. W kwestii przeciętnych wigów i zwolenników reformy natomiast nie wierzył, by próbowali oni stworzyć cokolwiek innego, niż stałe pensje i synekury dla siebie i swoich znajomych.

Jego obcesowość ma w sobie nie tylko jakiś element bystrości, ale i czułości; typu wszakże zdecydowanie zbyt przenikliwego, aby mogła być sentymentalna. Jego miłosierdzie nie było tanie. Jeśli powiemy, że miał wielkie poczucie równości ludzkiej, niewiele pomożemy wszystkim tym, którzy nie potrafią ani trochę poczuć tego poczucia. Być może czymś bardziej czytelnym byłoby ująć to tak, że niektórzy współczują biednym zewnętrznie, a niektórzy – wewnętrznie. Jest jeden typ człowieka, który lituje się nad żebrakiem, ponieważ żebrak jest tak bardzo inny od niego – i drugi typ człowieka, który robi to, ponieważ żebrak tak bardzo jest do niego podobny. Bardzo wielu zupełnie szczerych reformatorów powie: „Wyobraź sobie życie

w takich slumsach" w podobny sposób, w jaki mogliby powiedzieć: „Wyobraź sobie bycie gotowanym w kotle przez kanibali" czy „Wyobraź sobie bycie porąbanym na kawałki na chińskich torturach". Sformułowanie to stanowi przykład zupełnie porządnej retoryki; chodzi w nim jednak dokładnie o to, że *nie* możemy sobie wyobrazić czegoś takiego. Kiedy wszakże pisze o tym Cobbett – możemy to sobie wyobrazić. Nie para się tworzeniem drastycznych opisów; w twej kwestii cechują go wprost nadzwyczajne rozsądek i odpowiedzialność. Ma po prostu smykałkę do pisania w taki sposób, aby opisywana rzecz naprawdę mu się przydarzyła – a co za tym idzie: aby przydarzyła się także jego czytelnikom. Znakomity przykład owej nieco skromniejszej metody pisarskiej znaleźć można w pewnym fragmencie *Wiejskich wędrówek*. Cobbett opisuje w nim, w owym prostym i niemal nagim stylu, który wydaje się ujawniać każdy najdrobniejszy szczegół krajobrazu, niczym światło poranka, jak wyjechał ze swym synem w drogę o samym świcie; i jak w okolicy gospody, w której miał nadzieję spożyć śniadanie, wynikły pewne komplikacje, w związku z którymi musiał jechać dalej, mając nadzieję dotrzeć w miarę rozsądnym czasie do kolejnego zajazdu; i jak następnie pojawiły się jakieś inne jeszcze problemy, które straszliwie go zirytowały i sprawiły, że zaczął besztać swoje dziecko za jakieś zupełne drobnostki, związane z paskiem od torby; i jak nagle obudził się jakby w kompletnym zdumieniu, dlaczego właściwie zachowuje się tak nie w porządku w stosunku do tego chłopaka, którego tak bardzo przecież kochał. I w tym właśnie momencie zaświtało mu także, iż powód tego jest bardzo prosty: nie zjadł śniadania. On, który najadł się solidnie w noc przed wyjazdem i miał zamiar najeść się solidnie w trakcie wyjazdu, który miał dobre ubranie i dobrego konia, nie mógł zaprzeczyć, że dobry apetyt zamienia

się czasem w zły humor. I potem, jednym z typowych dla siebie, dramatycznych zwrotów czy gestów, niespodzianie przywołuje przed nas całą armię Anglików, którzy nie mieli szansy na jakiekolwiek śniadanie, dopóki nie wyżebrali jakiejkolwiek pracy od twardych bądź obojętnych ludzi; którzy wędrowali po świecie w stanie głodu, gniewu i czarnej rozpaczy nad przyszłością, wystawieni na wszelkie urągania i bezbronni wobec wszelkich krzywd; i od których nasi politycy i popierające ich gazety oczekiwali doskonale łagodnego i wyważonego języka, doskonale patriotycznych i praworządnych sentymentów – aby błogosławili oni wszystkim tym, którym lepiej się w życiu powiodło i z szacunkiem uchylali czapki przed każdym, kto ma trochę więcej pieniędzy.

Nieświadoma oryginalność tego podejścia polega zaś na tym, że zaskakuje nas ono wewnętrznie. Człowiek, który napisał te słowa, nie wszedł w rolę demagoga czy proroka burzy; nie zamierzył sobie opisać slumsów tak, jak misjonarz opisuje dzikusów. Czytelnik nie wie, co go za chwilę spotka; gdy jednak coś go spotyka, to spotyka to właśnie *jego*, a nie jakiegoś postronnego obserwatora. Ma niemal wewnętrznie owo przedziwne uczucie, jakby się tonęło, wynikające z ustania wszystkich naszych funkcji fizjologicznych; to jego własny żołądek jest całkiem pusty i jego własne serce – chore z przegranej nadziei. I tym lepiej dla niego, jeśli jego własny mózg spadnie w czarną otchłań, a jego własny język stanie się gorzki jak piołun; jeżeli pojmie choć na jedną chwilę, co oznacza żywot włóczęgi, dla którego każdy krok oznacza ból, i na którego głowę raz za razem spadają ciosy zniewagi, pogardy i odmowy. Jeśli wyobrazić to sobie osobiście choćby na jeden moment – wtedy właśnie można po raz pierwszy w życiu zrozumieć, co to znaczy, że ludzie są braćmi, a nie ledwie ubogimi krewnymi. Tak

właśnie przedstawia się doświadczenie psychologiczne odpowiadające filozoficznej doktrynie, dla wielu pozostającej wciąż nieprzeniknioną tajemnicą: równości wszystkich ludzi.

Zawsze należy również pamiętać, jeśli mamy zrozumieć cokolwiek ze znaczenia tej opowieści, że właśnie ta postać bardzo ubogiego człowieka, włóczęgi czy żebraka, zawsze stanowiła u Cobbetta niemal nieświadome kryterium sądu nad tamtą epoką. Człowiek ów nie był tym człowiekiem, którego obejmowała tolerancja aktów tolerancji czy emancypacja reform politycznych. Nie edukowano go według prawideł nauki popularnej pana Broughama i nie wyposażano w mechaniczne wynalazki pana Arkwrighta[217]. Nie był on jednym z tych, którzy bogacili się dzięki urządzeniom nowego świata. Jak powiedziałby to sam Cobbett, z typową dla siebie goryczą: nie znajdował się on w komfortowej sytuacji Żyda, który ledwie bluźnił Chrystusowi, czy kwakra, który ledwie wypierał się swojej ojczyzny. Był to, niestety, zwyczajny, ochrzczony Anglik, który nie miał czego do ust włożyć. Był to ledwie ubogi, który z całą pewnością stawał się coraz uboższy.

Tyrania przyjmuje różne warianty, zależnie od temperamentu – szczególnie temperamentu narodowego. Niektóre tyranie opodatkowywały ubogich, niektóre ich zniewalały, a kilka ich masakrowało; angielscy rządzący wszakże – po prostu o nich zapomnieli. Mówili takie rzeczy, jakby ubodzy nigdy nie istnieli; generalizowali w taki sposób, jakby nie trzeba było ich uwzględniać przy żadnych generalizacjach. Sporządzali

217 Richard Arkwright (1733–92) – angielski kapitalista i wynalazca, który odegrał wielką rolę w postępach rewolucji przemysłowej. Wynalazł przędzarkę mechaniczną i – w ostatecznej konsekwencji – cały „nowoczesny" system fabryczny.

raporty o powszechnym postępie i prosperity, w których nie znalazłaby się o nich ani jedna wzmianka. Nie wyciszali tego tematu; po prostu o nim nie myśleli – tak jak myśliwy strzelający do bażantów nie chwali się tym, że zabił muchę czy wędkarz nie liczy małych rybek. Ktoś powiedział, że Anglicy zbudowali swoje imperium na roztargnieniu. Trzeba by dodać, poniekąd ze smutkiem, że z tym samym roztargnieniem zapomnieli o własnym narodzie. Oligarchie znacznie bardziej opresyjne i konwencjonalne w swoim ustroju prawnym prawdopodobnie zachowałyby się tutaj z większą odpowiedzialnością – jeżeli pamięć jest formą odpowiedzialności. Rzymski urzędnik mógł pisać w czasie głodu: „Wciąż mamy dosyć jedzenia dla obywateli – a nawet dla niewolników". Wiktoriański gentleman wszakże, w „głodnych" latach czterdziestych[218], siadał po prostu w swym skrzypiącym, mahoniowym fotelu, i pisał: „Mamy dosyć jedzenia". Plantator z Karoliny Południowej mógł mówić: „Przez blokadę morską[219] i my, i nasi niewolnicy pospołu cierpimy głód". Lecz kupiec z Manchesteru mówił tylko: „Możemy być w lekkiej recesji; ale przy następnym boomie staniemy na nogi". Oto właśnie owa pustka umysłowa, jakże typowa dla tamtego okresu. Nie zadali sobie nawet trudu, by patrzeć na to wszystko z góry i z pogardą powtarzać: „Przemysł się rozwija, a ta hołota musi żebrać przez własne lenistwo". Spoglądali wokół z pełną satysfakcją i powtarzali tylko: „Przemysł się rozwija".

218 Oryg. *Hungry Forties* – okres kryzysu ekonomicznego w Wielkiej Brytanii (i na całej zresztą europejskiej północy) na początku lat 40. XIX wieku, wynikający z nieurodzaju w uprawie ziemniaków. W 1846 przerodził się on w Irlandii w Wielki Głód.

219 Blokada morska portów Konfederacji, mająca odciąć to nowo powstałe państwo od głównego źródła dochodu: eksportu towarów rolnych do Europy.

Rozróżnienie niniejsze po prostu jest faktem, i nie powinno się go mylić z kondycją społeczną, jaką nazywamy kapitalizmem, niezależnie od tego, czy rozważamy ekonomiczną zależność lub polityczną niezależność robotnika w tym ustroju. Częściowo bowiem niewątpliwie o proletariacie zapomniano dokładnie dlatego, że był on wolny. O niewolnikach zawsze się pamięta – ponieważ zawsze pracują pod okiem swego pana. Nie zastanawiam się jednak teraz, czy dziewiętnastowieczny kapitalizm był lepszy, czy gorszy od ustroju niewolniczego. Zwracam ledwie uwagę, że cały ów system zatrudniania ludzi i zwalniania ludzi naprawdę pozwalał o tych ludziach zapomnieć. I to w znacznie większym stopniu, niż stary system ich posiadania. Kapitalizm wytworzył przedziwny zupełnie stan rzeczy, który można określić mianem nękania przez niepamięć. I owa negatywna i pośrednia niesprawiedliwość to rzecz wrodzona zarówno dobrej, jak i złej stronie angielskiego usposobienia. Paradoksem Anglików jest dokładnie to, że ich okrucieństwo zawsze bierze się z niechęci do okrucieństwa. Zupełnie szczerze nie przepadają za widokiem bólu, w związku z czym zamykają na niego oczy; i czymś zupełnie naturalnym było w ich przypadku, że woleli system, w którym ludzie po cichu umierają z głodu w slumsach, od tego, w którym jawnie biczuje się ich w osiedlach niewolniczych.

W tym wypadku również, pod warstwą powierzchownych uproszczeń *Wiejskich wędrówek* drzemie nadzwyczajna wprost przenikliwość. Cobbett, jak często się to powtarza, był najbardziej angielskim Anglikiem spośród wszystkich Anglików w dziejach. Miał wszystkie charakterystycznie angielskie cnoty: miłość do spokojnego lenistwa i samotnej przygody, ducha genialnego ekscentryzmu, zdolność do życia pustelniczego wolnego od mizantropii, miłość do krajobrazu i gubienia dróg, i, przede wszystkim, miłość do groteski, tak szalonej, jak szeroki

uśmiech. Jak już powiedzieliśmy, miał on także swoją łagodniejszą stronę – choć była to zazwyczaj jego strona wewnętrzna. Chodzi mi o to, że to właśnie w jego sprawach prywatnych i domowych najlepiej widać ową typowo angielską niechęć do wszystkiego, co bolesne i surowe. To był naprawdę bardzo łagodny nauczyciel i ojciec – nie tylko w praktyce, ale i w teorii; i wiele z tego, co napisał na temat edukacji, niemalże antycypuje koncepcję absolutnej amnestii ze szkoły Montessori[220]. Zawsze bardzo ostro wyrażał się o głupocie tych nauczycieli, którzy stosowali przemoc wobec podległych im dzieci – choć czynił to zawsze z dozą radosnej gotowości do zastosowania odrobiny przemocy w stosunku do nauczyciela. Istotnie, czyni to z jakąś typowo angielską cechą, kryjącą się za naszą niechęcią do wszelkiego rodzaju scen. Wiktor Hugo, w *Sztuce bycia dziadkiem* w swoim cokolwiek nadętym stylu pisze, że choć chłostał świat niczym Izajasz czy Juwenalis[221], to nigdy nie zniżył się tej żałosnej zagrywki, jaką jest klaps. Cobbett zaś chłostał świat jak nikt inny na świecie, poza samym Cobbettem. I miał znacznie większe prawo, niż Wiktor Hugo, by powiedzieć: „we własnym domu grom powinien brzmieć łagodnie".

Kiedy jednak uwzględni się już ten element w osobowości owego wielkiego Anglika, fakt pozostaje faktem, że miał on w sobie także jedną właściwość, która nie była wcale angielska. Pasjami uwielbiał prowokować. Dosłownie niczym rodowity

220 Metoda Montessori, której nazwa pochodzi od nazwiska jej twórczyni, Marii Montessori (1870–1952), włoskiej katolickiej lekarki i myślicielki. Polega ona na wspieraniu dziecka w rozwijaniu jego naturalnych i wewnętrznych talentów i energii (istniejących w nim w stanie embrionalnym, tzw. *embrion duchowy*), głównie przez pracę twórczą. Kluczem było uszanowanie wolności ucznia.

221 Juwenalis (60–127) – rzymski poeta satyryczny, znany z ciętego języka i braku litości w stosunku do absurdów życia publicznego.

Irlandczyk. Nie miał ochoty zostawić ludzi w spokoju. Żadną miarą nie miał ochoty nie wywoływać wilka z lasu. Nic zatem dziwnego, że po pewnym czasie ścigała go z ujadaniem cała ich wataha; co zresztą zapewniało mu tylko nowe możliwości, aby mógł obrócić się na pięcie i rzucić im w pyski, że są tylko bandą wyliniałych kundli, o epitetach związanych z pojęciem wścieklizny nawet nie wspominając. Nieustannie siał wiatr, licząc, że zbierze potem niezłą burzę – i robił to jeszcze w taki sposób, żeby wyglądać na tym wietrze jak chorągiewka. Radował się i rozkoszował tą sceną. Nie ma niczego bardziej przemawiającego do wyobraźni, niż owa słynna scena, jakże trafnie potraktowana niegdyś przez pana Edwarda Thomasa[222], w której Cobbett, uczestnicząc w jakimś wielkim spotkaniu, przeszkolił towarzystwo tak bardzo, że wszyscy obecni jak jeden mąż zapałali nagle namiętnym pragnieniem wyproszenia go z sali. „Wstałem", pisze, „aby mogli zobaczyć, kogo próbują uciszyć!". Niniejsze sformułowanie to fotografia sprzed epoki fotografii; obrazek wielkiego, sarkającego, bojowego gospodarza, którego nozdrza falują zamaszyście z gniewu, oblicze zaś wyraża to, co na ringu bokserskim zwykło się określać mianem „łakomstwa".

To charakterystyczne dla Cobbetta połączenie najgłębszych angielskich sentymentów oraz miłości i zrozumienia Anglii z ową jakże rzadką u Anglików cechą, prowokacyjnością i agresją, to przypadek lub paradoks, który przesądza o całej wartości, jaką posiada on w naszej historii i polityce. Dokładnie z tego powodu, że był angielski pod każdym innym względem

222 Edward Thomas (1878–1917) – angielski pisarz i poeta, przyjaciel Chestertona i Hilarego Belloca. Najważniejszym motywem w jego twórczości był obraz angielskiej wsi. Jego główne dzieła to m.in. *Życie wśród lasów* czy *Serce Anglii*.

oprócz tego jednego, dobrze służył Anglii – i prawie że ją ocalił. Prawie że ocalił ją od nędzy niepamięci, roztargnionego okrucieństwa przeciętnego kapitalisty, przez które musi ona teraz bez ustanku stawiać czoła zakumulowanym i zatrważającym problemom społecznym, właściwym dla świata przemysłowego. Był w stanie mówić o okrucieństwie bardzo otwarcie; istotnie – nawet bardzo okrutnie. Nie bał się wywoływać wilka z lasu; nie bał się również wywoływać z niego polityków. Podczas gdy nasze społeczeństwo nacierano wtedy konsekwentnie balsamem oleistego optymizmu, on sypał mu w oczy swoim pesymizmem jak pieprzem. Gdy spało ono wygodnie pod pierzyną powierzchownego sukcesu, on odkopywał przed nim raz po raz podziemia jego porażki. By użyć tutaj metafory, która nader udanie przemawiałaby także do niego samego, nie chciał on sądzić tego społeczeństwa wyłącznie po wierzchniej warstwie jabłek czy truskawek leżących w jego koszyku, ale zawsze utrzymywał, że nasz ulubiony sprzedawca nas oszukał – i owoce pod spodem były zwyczajnie zgniłe. Podczas gdy cała wersja naszych dziejów, którą nazwano potem wiktoriańską, delikatnie, acz stanowczo sugerowała wszystkim, aby sądzili Anglię przez pryzmat wyidealizowanej wizji gentlemana, nienagannego ucznia naszych szkół publicznych, on rozkoszował się nękaniem naszej wyobraźni wizjami żebraków i włóczęgów. Podczas gdy Nowe prawo o ubogich[223] zamykało podobnych

223 *New Poor Law* – angielska ustawa z 1834 roku, oparta na maltuzjańskim „prawie", jakoby liczba ludności z konieczności przyrastała szybciej, niż żywność, którą może ona skonsumować (co staje się przyczyną nędzy i niepokojów, na które jedynym lekarstwem jest śmierć głodowa niepotrzebnej „nadwyżki"), „żelaznym prawie płac" Ricardo (że płace z konieczności spadają w miarę redukcji kosztów produkcji i wywodów Benthama, że ludzie zawsze wolą przyjemność od wysiłku, w związku z czym z natury nie chcą pracować. Jego istota tkwiła w tym, że ludzi

ludzi w więzieniach i aresztach, on rozkoszował się nieustannym wyciąganiem ich na widok publiczny, na kształt inwalidów siedzących na schodach włoskiego kościoła.

Lecz choć w tej materii był on rzeczywiście wyjątkiem spośród większości Anglików, był on jednak wyjątkiem angielskim. Rozróżnienie to trzeba dobrze zrozumieć; w mniej więcej podobnym sensie, pomimo wszystkie różnice, ktoś taki, jak Parnell, był prawdziwym wyjątkiem pośród Irlandczyków – ale wyjątkiem prawdziwie irlandzkim. Cobbett stał się reprezentantem tej jednej części Anglii, która była przytomna wtedy, gdy cała reszta spała; wzniecił rewolucję tych angielskich cech, które odpowiadają raczej za nasze zamiłowanie do rekreacji. Jednak sam sposób, w jaki to osiągnął, bardzo odpowiadał usposobieniu naszego narodu – jako iż był on zarówno bardzo luźny, jak i niemal zupełnie eksperymentalny. Nie zaczął od teorii, ale od rzeczy; od tego, co widział. Z jego komentarzy można wydedukować pewną filozofię; nie mamy jednak wrażenia, że one same zostały wydedukowane z pewnej filozofii.

Na koniec trzeba powiedzieć, że uosabiał on świetnie wielki angielski paradoks; jako iż był to ten rodzaj poety, który ma za swój ideał prozę. Łatwo wpadał w furię; i jego furia zwiększyłaby się tylko, gdyby nazwać go poetą czy, tym bardziej, mistykiem. Było w nim jednak więcej poezji, niż sam przypuszczał, bo prosty człowiek jest dla siebie tajemnicą. I nie ma nic, co bardziej rzucałoby się w oczy w owej wielkiej panoramie *Wiejskich wędrówek* niż fakt, że Cobett bardzo często patrzy w sposób iście epicki i symboliczny na różne rzeczy, na które inni patrzyli wyłącznie bardzo materialistycznie i mechanicznie,. Weźmy ledwie jeden przykład: wszystkie jego

ubogich, np. bezdomnych i żebraków, zbierano siłą z różnych miejsc i przymusowo zatrudniano w „domach zarobkowych".

późniejsze książki, mowy i pamflety pełne są aluzji do Starego Sarum. Stanowiło ono, rzecz jasna, ogromny, by nie powiedzieć: oburzający, przykład anomalii niezreformowanego systemu reprezentacji; było miejscem, które praktycznie przestało istnieć – a mimo to nie przestało wysyłać do parlamentu ustawodawców mających tworzyć angielskie prawa[224]. Istnieje na temat Starego Sarum niezliczona zupełnie ilość anegdot, dyskusji i diatryb; wszystkie one jednak traktują je ledwie jako obrazek na mapie – czy nawet rubrykę w tabelce. Dowcip jest tutaj abstrakcyjny i arytmetyczny. Pomysł, że ktokolwiek mógłby *iść* do Starego Sarum, przypominałby koncepcję pójścia na Drugi Koniec Niczego. Czymś dla Cobbetta wybitnie wprost charakterystycznym jest fakt, że dla niego samego Stare Sarum było miejscem; i ponieważ tak się złożyło, że to również miejsce wysokie i pagórkowate, ocieniało ono jego wyobraźnię z całą naturalną grozą gór. Nazywał je „Przeklętym Wzgórzem". I ów krótki tytuł, w porównaniu z innymi określeniami, używanymi przez ówczesnych pamflecistów i polityków, ma w sobie coś z apokaliptycznej przypowieści. Możemy go sobie wyobrazić, jak widzi je z daleka, stojąc na jakiejś platformie pagórków wyrastających nad równinami kolorowych hrabstw, podobnie jak jakiś prymitywny podróżnik mógł wyobrażać sobie, że widzi w oddali wyniosły szczyt czyśćca czy też wulkaniczne więzienie Tytanów. Nie nienawidził go tak, jak można nienawidzić arytmetycznych anomalii; ale tak, jak można nienawidzić miejsc, a niemal – osób. We wszystkim tym drzemało zaś o wiele więcej mistycyzmu, niż w całym ówczesnym racjonalizmie – dokładnie z tego względu, że było to również podejście znacznie bardziej materialistyczne. W połączeniu tym zaznacza się niemal

224 Do początku wieku XIX, pomimo iż Stare Sarum było zupełnie wyludnione, wciąż miało dwóch reprezentantów w angielskim parlamencie.

jakiś przedziwny sakrament nienawiści. Jego uczucia co do grzechu i hańby Sarum były dokładnie tego samego typu moralnego, co poczucie świętości innego „Sarum”[225], które mogłoby rozpalać serce jakiegoś pobożnego zwolennika słynnego sarumskiego uzusu. W tym sensie jednak Cobbett nie miał pojęcia, jaki *usus* można by zrobić z Sarum.

Siła wyobraźni tego człowieka jest tym bardziej interesująca, że jest ona również częściowo nieświadoma, a częściowo stłumiona. Na tyle, na ile miał jakieś wyobrażenie o sobie samym, możemy powiedzieć, że wyobrażał sobie przede wszystkim, iż nie ma zbyt bujnej wyobraźni. Nawet świat, który go tak mało rozumiał, rozumiał przynajmniej tyle, że miał on wyraziście i wybitnie angielskie usposobienie. Być może jednak jego najbardziej angielską cechą było to, że mocą czystej poezji zdołał wyobrazić sobie siebie jako osobę czysto prozaiczną. Miał wyobraźnię bujną na tyle, że zdołał wyobrazić sobie siebie jako prostego człowieka. Iluzja niniejsza wyjaśnia natomiast naprawdę wiele z historii Johna Bulla; i istotnie – wyjaśnia ona całą historię i legendę Johna Bulla. Jak poeci nie marzą o poetach, ale o bohaterach, tak też naród poetów wymarzył sobie za swój ideał wizję człowieka praktycznego. W czasach wszakże, a zwłaszcza w przypadku, Williama Cobbetta, ów element iluzji był całkowicie niegroźny; i sam Cobbett naprawdę nie zdawał sobie sprawy z tego, że było w nim coś realnie duchowego czy pierwotnego. W tamtych czasach ów dziwny wszechświat, który istnieje w umyśle każdego człowieka, funkcjonował raczej w charakterze wszechświata podziemnego; i tylko

225 Potoczne określenie na tzw. ryt sarumski wzgl. ryt z Salisbury, jeden z wariantów rytu rzymskiego, opracowanego przez św. Osmunda, biskupa Sailsbury w XI wieku. Do reformacji pozostawał w powszechnym użyciu na Wyspach Brytyjskich, a nawet dziś niektóre jego elementy pozostają w użyciu w liturgii anglikańskiej.

bardzo nieliczni, jak Blake czy Swedenborg, zdecydowali się zanurkować po jego podziemne gwiazdy. Epoka oświecenia miała pewną tendencję do zamieniania duszy w podświadomość. I Cobbett na pewno pozostawał w radosnej ignorancji co do faktu, że w ogóle miał coś takiego, jak podświadomość. Drżę na samą myśl, co takiego przytrafiłoby się komuś, kto ośmieliłby się poinformować go, że ma kompleksy; istotnie zresztą, miał tych kompleksów bardzo mało. W tym sensie wierzył w rozum równie niewzruszenie, co Tomasz Paine; i świat, po którym przemierza on wzgórza, doliny i wsie, to świat skąpany w jasnym świetle słońca. Jest jednak w opisie owej praktycznej pielgrzymki jeden fragment, w którym odsłania się przed nami na moment jakby coś z owych głębszych spraw, naraz ciemniejszych i jaśniejszych. Jest on tym bardziej poruszający, że pojawia się bez uprzedzenia w samym środku owej spokojnej i bezpretensjonalnej opowieści, i w sekundzie nabiera charakteru jakiejś strasznej alegorii. Jest w nim coś mrocznego i tajemniczego, niczym w posępnym drzeworycie Alberta Dürera.

Opisuje on, jak pewnego dnia swoich precyzyjnie zaplanowanych wędrówek zajechał w okolice, w których wielkie majątki ziemskie zostały zreorganizowane przez nowych ziemian bardzo określonego typu; arystokratów, którzy nosili nazwiska takie jak Ricardo i Baring, i inne jeszcze, równie odpowiednie dla cudzoziemca i finansisty, i których Cobbett nigdy nie bał się nazywać po imieniu – nawet jeżeli nie były to przesadnie piękne imiona. Przez cały dzień jego serce stawało się coraz cięższe, wzbierając poczuciem, że jego kraj przechodzi stopniowo w ręce owych orientalnych kupców, i prawdopodobnie dumał on wtedy, jak często mu się to zdarzało, nad najmroczniejszą wersją ich historii i charakteru, gdy nagle dostrzegł pewien dziwny obiekt czy ozdobę, górujący nad owym starannie oddzielonym

od drogi linią żywopłotu, gładkim i uporządkowanym terenem. Miał on kształt krzyża; „na tyle dużego i szerokiego, aby dało się na nim ukrzyżować człowieka". I z czymś, co sprawia, że jego zwykłe staccato po raz pierwszy naprawdę brzmi jak dukanie, powtarza za moment: „Tak – na tyle dużego i szerokiego, aby dało się na nim ukrzyżować człowieka". I wtedy nagle jego koń, przyzwyczajony do posuwistego kłusa, którym przemierzał Cobbett drogi swoich przygód, ruszył do biegu, dźgnięty gwałtownie ostrogą lub przynaglony jakimś stanowczym gestem swego właściciela. I oddalając się od tego miejsca, według słów samego Cobbetta, długo jeszcze zwierz ów musiał galopować z wielką i obcą mu niemal zupełnie prędkością. „Nieraz musiał się on [czyli koń] zastanawiać, co takiego w tamtym momencie – tym jednym, jedynym momencie – w podobny sposób dodało mi skrzydeł".

Ów interesujący przypadek robi tym większe wrażenie, że Cobbett opowiada o nim wyraźnie powstrzymując się i starając powiedzieć najmniej, jak to tylko możliwe, o jego wymiarze emocjonalnym. On, który miotał wściekłe słowa niczym pożerający wszystko płomień furii, zawsze odznaczał się subtelnym instynktem powagi i prostoty co do tych kilku rzeczy, które rzeczywiście choć nie do końca świadomie szanował – i które znajdowały się jakby na dnie jego umysłu. W tym wypadku wszakże grało jeszcze coś poniekąd jeszcze bardziej niezwykłego, a wręcz niesamowitego. Człowiek ów włóczył się od gospodarstwa do gospodarstwa i od miasteczka do miasteczka na kłusującym koniu, kontrolując zbiory, czyniąc notatki na temat płac, uważnie przyglądając się zmianom pogodowym i wołając o szklankę piwa po miejscowych oberżach; wszystko to jednak w poczuciu, że jego Stara Anglia odchodzi w przeszłość – co czuł coraz mocniej i mocniej w miarę, jak zbliżał się do przedmieść Surrey czy nowych majątków ziemskich, zarządzanych przez naszą

nową szlachtę. Jej nazwiska brzmią bardzo dziwnie; i Cobbett zaczyna podejrzewać, że część z tych nazwisk nie jest nawet prawdziwa. Jej twarze wyglądają obco; i kojarzą się mu z tym, co widywał niegdyś na szkicach ze wschodnich podróży albo obrazkach z Biblii swoich rodziców. Ludzie ci są bardzo pracowici; bardzo zdyscyplinowani; na swój sposób nawet zaangażowani charytatywnie. Co jednak robią, do czego zmierzają, według jakiego projektu budują? I oto spada na niego, niczym ciężki głaz, wrażenie, że cały świat podlega wielkiej przemianie; i to przemianie wcale nie korzystnej. Że wielka era w dziejach zaczyna się na nowo; i zaczyna się błędnie. Nie umie wyobrazić sobie, jak się ona skończy; gdzie zaprowadzi Anglię podobna ambiwalencja – podobny amorfizm rozwoju. I nagle widzi, stojąc, świeży, schludny i silny w jasnym świetle dnia, pewien osobliwy przedmiot, który wygląda nieco surowo i tak, jakby dopiero co wyszedł z rąk cieśli, a jednak – wydaje się także jakoś przerażająco znajomy; nie tyle symbol, co ściśle określony cel; nie tyle znak, co zakończenie. I wiemy już dobrze, jaki szok objawienia bądź obrzydzenia omal nie zrzucił z konia owego mocnego jeźdźca, niczym na drodze do Damaszku; coś nieopisywalnego, co przytłoczyło prostego człowieka niby jakaś pasja cynicznej subtelności – tak, że potrafił tylko w popłochu rzucić się do ucieczki; i długo niósł się jeszcze po angielskich drogach tętent i grom tych gnanych trwogą kopyt. Bo oto ów nieczysty krzyż, na który spoglądały oczy pogan, trwał niewzruszenie – odrażający i plugawy; czarniejąc na tle jutrzenki świata, niczym kształt hańby; krzyż, którego – chyba że w podobnie dziwnym błysku przeszłości – nie zobaczy już nigdy żaden chrześcijanin.

*Pierwodruk tekstu: „William Cobbett”*, 1926.

PLAYER'S CIGARETTES.

MR. G. K. CHESTERTON.

# x. Coś o Rousseau

Mimo iż nie zgadzamy się ze sobą właściwie w niczym, mam ogromny szacunek dla wszystkich autentycznie wielkich i inspirujących cech umysłowości wielebnego Inge'a[226]. Ostatnio w każdym razie znacznie bardziej skłonny jestem krytykować nie jego, a raczej społeczeństwo, które z jakiegoś powodu nie potrafi przeprowadzić najzwyklejszej krytyki podobnie niezwykłego krytyka. Ilekroć Inge się myli – nikt nie widzi problemu, a ilekroć ma rację, to wszyscy się śmieją. Tak też najlepsza i najświetniejsza z jego cech, ta, ze względu na którą mówi się o nim, że jest pisarzem „posępnym", to po prostu wolność od wulgarnego optymizmu przekupniów, której każdy porządny człowiek ma już po dziurki w nosie; a także pewna niewzruszoność, pozwalająca zachować spokój tak wobec przeszłości, jak

226 William Inge (1860–1954) – znany jako „Dean Inge", anglikański duchowny, profesor Cambridge, poczytny i popularny autor książek na tematy religijne, moralne i społeczne, trzykrotnie nominowany do literackiej Nagrody Nobla. Promował model duchowości indywidualistyczny, emocjonalny, wolny od zewnętrznego autorytetu

i przyszłości. Z drugiej strony, nikt jeszcze nie zwrócił uwagi na to, co moim zdaniem naprawdę jest z nim nie w porządku; i zapewne narażę się tutaj na kolejne oskarżenie o „paradoksalność", gdy powiem, że krytyka, na którą zasługuje, to prosta odwrotność tej, której mógłby się spodziewać. Niestrudzenie przybiera on pozę człowieka, który nie udaje nawet, że jest demokratą – w porządku; nie w porządku natomiast, że nie będąc demokratą, jest pełną gębą demagogiem. Możliwe, że każdy obdarzony zdolnością wyrazistej ekspresji i szerokością wizji musi być trochę demagogiem. Niemniej Inge gra pod publiczkę w sposób, który mnie osobiście przynajmniej bardzo trudno wybaczyć; to znaczy: na starych i zużytych aluzjach, które wciąż jeszcze mogą wydawać się świetne pół-wykształconym, każdemu naprawdę wykształconemu wszakże jawią się jako płaskie, albo wręcz banalne. Zwróćmy uwagę na przykład, jak umiejętnie posługuje się słowem „inkwizycja"; na dźwięk którego wciąż ścina się krew w żyłach mieszkańców Tooting. Każdy normalny opis historyczny wystarczy, by przekonać wykształconego człowieka, że krucjata przeciw Albigensom faktycznie zmusza do refleksji nad niezmiernie poważną kwestią i straszliwymi konsekwencjami prześladowań religijnych. Inge wszakże musi określić krzyżowców mianem „inkwizycji"; inaczej publika nie wstrzymałaby oddechu z przerażenia. Innego dnia oskarżył mnie, że wierzę w „czary" – bo nie ma lepszego sposobu zszokowania czytelników *Evening Standard*, niż napisać „czary"; choć wie przecież równie dobrze jak ja jak przytłaczająca jest liczba dowodów potwierdzających realność psychologicznego wpływu złych duchów na człowieka. W dokładnie tym samym stylu, i w związku z zupełnie innym tematem, napisał niedawno wyniośle, jakoby Rousseau był „pierwszym bolszewikiem". Równie dobrze można by powiedzieć, że Shelley był pierwszym biznesmenem. W środowisku naszych uczonych

utrzymuje się jednak niezbyt mądra tradycja, wedle której o Rousseau powiedzieć można dosłownie wszystko, nieważne, jakby to było głupie; podobnie jak wszystko, nawet największą bzdurę, powiedzieć można o Napoleonie. Obydwaj to podli i podstępni obcokrajowcy, którzy bardzo nam kiedyś bruździli, nawet jeżeli nie pamiętamy już dokładnie jak. „Bonuś", „bolszewizm" i „Rousseau" to wciąż magiczne zaklęcia, a Inge naprawdę potrafi je rzucać. Jak nikt zgłębił tajniki tych mrocznych i brzydkich czarów.

Rousseau to pisarz, którego w Anglii nikt nie czyta, dlatego też wszyscy krytykują. Anglicy nie mają pojęcia ani o prawdziwych błędach, ani o prawdziwych źródłach tej myśli. Błędy Rousseau stanowiły po prostu odwrotność błędów Kalwina. Ciekawe, że ludzie ci wywodzili się z tego samego miasta i w pewnym sensie z tej samej tradycji[227]. Pokazuje to tylko wszakże, że w tradycji tej nie chodzi o poglądy, tylko raczej o sprzeciw wobec jednej ważnej prawdy o człowieku. Rousseau był za bardzo pelagnianinem; za co atakowali go wściekle i wyniośle wiktoriańscy protestanci, myślący znacznie bardziej pelagiańsko, niż on. Udało mu się wszakże uchwycić wiele bardzo istotnych prawd, z których najistotniejsza jest bez wątpienia ta najbardziej w czasach wiktoriańskich obśmiewana jako naiwna wiara w „szlachetnego dzikusa" czy prymitywny „powrót do natury". Cóż, dziś „powrót do natury" głosi cała armia snobów, a większość z proponowanych przez nich metod ani by się Rousseau nie śniła; ale i tak, mimo tego, nikt nie zadaje sobie trudu, żeby choć trochę poczytać to, co miał do powiedzenia i wyłapać to, co do czego naprawdę miał rację. A miał zupełną rację na przykład utrzymując, wbrew Wolterowi,

227 Typowy Chestertonowski „skrót" – Kalwin tak naprawdę pochodził z Noyon.

Diderotowi i całemu trupiemu ateizmowi epoki, że jest jakaś tajemnica mistyczna i moralna w tym dziwnym bycie, który powszechnie nazywamy naturą, a który co mądrzejsi z nas nazywają stworzeniem. Ludzie, którzy tracą kontakt z rzeczami fundamentalnymi, z orką, zbiorami i wychowaniem dzieci, tracą coś, czego nawet najbardziej zawrotny postęp cywilizacji nie jest w stanie im oddać; i Rousseau rozumiał, jako jedyny ówczesny republikanin, że tylko w podobnie prostych społecznościach sprawiedliwość i równość wydają się jednym w jasnej pogodzie rozumu. A jednak był także, w pewnym sensie tego słowa, reakcjonistą. Można powiedzieć, że był duchowym ojcem Ruskina, a nawet Tołstoja. Twierdzić wszakże, że był duchowym ojcem Trockiego, to czysty i barbarzyński bełkot. Marks – materialista, Żyd z pochodzenia, z religii ateusz, pod każdym względem człowiek miasta; który potrafił (jak to oddał niegdyś z humorem pan Wells) oddychać nawet w czytelni Muzeum Brytyjskiego – oto właśnie ojciec bolszewizmu, od początku do końca i na zawsze ruchu wielkich metropolii. Nonsensem jest twierdzić, że Rousseau był protoplastą bolszewizmu czy nawet komunizmu. Bo jeśli czegokolwiek, to dystrybucjonizmu.

Na szczęście dystrybucjonizm ma mądrzejszego protoplastę i mądrzejsze podstawy w osobie św. Tomasza z Akwinu i tekście Dziesięciu Przykazań. Nie powinniśmy jednak nigdy lekceważyć znaczenia i zdrowia tej romantycznej reakcji, jaka pojawiła się w samym szczycie epoki oświecenia. Pewien uczony z Cambridge napisał niedawno do „The Times" świetny list, w którym zwrócił uwagę, że jeśli chcemy obarczać Rousseau odpowiedzialnością za rzeczy, o których mu się nawet nie śniło, równie dobrze moglibyśmy winić go za powstanie ruchu oksfordzkiego, co za wybuch rewolucji rosyjskiej. Bo to właśnie on był tym, który dostrzegł, w samym zenicie wielkiego ruchu Rewolucji, znaczenie głęboko ludzkiej potrzeby Powrotu. Nie

wiedział, istotnie, do czego tak bardzo chciał wracać; mniemał, że do natury; prawda jest taka, że raczej do nad-natury. Wiedział wszakże przynajmniej tyle, że sama „postępowość" nie wystarczy; wiedział o tym znacznie lepiej, niż racjonaliści, którzy atakowali go wtedy i irracjonaliści, którzy atakują go teraz. Ci, którzy widzieli ludzkość jako wielką armię maszerującą przez dzieje od zwycięstwa do zwycięstwa, nie mieli pojęcia o prawdziwej naturze człowieka – ani tym bardziej armii. I już prawdziwy marsz armii Napoleona czegoś ich w tej kwestii nauczył. Bo armia nie może iść bez zaopatrzenia i łączności z bazą. W przypadku tej armii, jaką jest ludzkość, linią zaopatrzeniową jest tradycja, a bazą – natura; prawdziwy świat, jaki Bóg stworzył dla człowieka. Rousseau był geniuszem, lecz rozumiał to jeszcze cokolwiek mgliście, bo świat współczesny dopiero się rodził. My zaś nie jesteśmy geniuszami, lecz rozumiemy jasno – bo na własne oczy ujrzeliśmy, jak świat współczesny runął.

*Pierwodruk tekstu: „G.K.'s Weekly", 25.10.1930.*

# XI. Bardzo chrześcijańska demokracja

Lenin powiedział kiedyś, że religia to opium dla ludu. Uwaga ta doskonale po prostu tłumaczy senną służalczość, krowią łagodność oraz narkotyczną i nalaną potulność narodu irlandzkiego; oczywiście jeśli porównać jego usposobienie z rewolucyjnym szałem, nieskończoną kawalkadą buntów, umiłowaniem krwawych zamieszek i wiecznotrwałych burd ulicznych narodu angielskiego. Nikt, kto mieszkał w Irlandii choćby przez tydzień (jak ja w trakcie Kongresu Eucharystycznego), nie może wątpić, że to kraj nieprawdopodobnie religijny, a zwłaszcza, że naród irlandzki jest nieprawdopodobnie religijny. Wynika stąd niezbicie, przynajmniej według zimnej logiki Lenina, że naród irlandzki zawsze cechował się także właśnie wyjątkową cierpliwością, łagodnością i służalczością. Nikt zaś, kto mieszkał w Anglii całe swoje życie (znowu: jak ja), nie może wątpić, że Anglia współczesna, mimo wszystkich swych męskich i szczerych cnót, stała się w znacznej mierze kompletnie religijnie obojętna. A zatem, znowu: według zimnej logiki Lenina, Anglicy **muszą** być najlepszymi bolszewikami na całym Bożym

świecie. Zakładać coś innego to po prostu zuchwale i bezczelnie, nie! – bluźnierczo!, sugerować, że z logiką Lenina może być coś nie tak. Koniecznie trzeba nam zatem wierzyć, na tyle, na ile potrafimy, że Irlandczycy to ludzie potulni i pacyfistyczni oraz że Anglicy tak naprawdę zawsze byli „naprzeciw rządowi”[228]. W implikacji wychodzi więc, że wiara w Boga stanowi konieczny warunek wiary w państwo. Niemniej prawda jest taka, że wiara w Boga to konieczny warunek krytyki państwa. Zanegujmy Boga, a państwo staje się bogiem. To niezbity fakt, wypisany płonącymi literami na całym obliczu dziejów, przede wszystkim jednak – niedawnych dziejów Rosji, nowoczesnej Rosji stworzonej przez Lenina. W Rosji państwo jest bogiem – zupełnie dosłownie, bo jak każdy Bóg pragnący kultu, ogłasza ono wszem i wobec, przy wtórze gromu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”.

Lenin popełnił zresztą bardzo mały błąd – postawił sprawę na głowie. Prawda jest bowiem taka, że to obojętność religijna jest opium dla ludu. Jeśli ludzie nie wierzą w coś ponad światem, zaczynają wielbić świat. Przede wszystkim jednak – to, co na świecie najsilniejsze. Bolszewizm zaś, a także wiele innych systemów politycznych współczesności, a także praktyka właściwie wszystkich systemów politycznych wszystkich epok dziejów, najsilniejsza rzeczą na świecie czyni – państwo. Cała tendencja czasów obecnych zmierza do tego, by człowiek uznał absolutne Państwo za absolutny punkt odniesienia. Aby można było protestować przeciwko niesprawiedliwym prawom, logicznie trzeba wpierw wierzyć w coś takiego, jak sprawiedliwość; a żeby wierzyć w sprawiedliwość, która jest wyższa

228 Chesterton z sympatią zauważa tutaj dość szczególny dla Irlandczyków sposób mówienia.

od prawa, konieczne jest wierzyć także w sprawiedliwość, która jest wyższa nad ludzi. Można narzucić ludziom władzę bolszewików, podobnie jak można narzucić im władzę Burbonów; w obu wypadkach zatem mamy do czynienia właśnie z *narzuceniem*, czyli z pospolitą przemocą. Nawet w warunkach przemocy można jednak uczynić poddanego łagodnym i szczęśliwym – dokładnie tak, jak opium może uczynić człowieka łagodnym i szczęśliwym. Jeśli wszakże chcemy znaleźć w naszym społeczeństwie coś takiego, jak tak zwane boskie oburzenie[229], to faktycznie musi być ono boskie. Wszystko, co dzieje się pod niebem, w ostatecznym rozrachunku musi pochodzić z nieba.

* * *

Plotki, które spisałem kilka stron wcześniej, dotyczące różnych ważnych gości Kongresu, w znacznej mierze obracały się wokół przeróżnych zagranicznych prałatów czy patriarchów z obcych krajów, w których wyglądzie zewnętrznym było coś takiego, co wydawało się niemal fantastyczne, jakby nie z tego świata – przynajmniej dla kogoś, kto nie zdaje sobie sprawy, do jak dalekich krain zawędrowała w historii najbardziej awanturnicza religia ziemi.

I naprawdę sądzę, że nawet ten trochę dziecinny nastrój ma swoją wartość, łącząc dwa przeciwstawne aspekty katolickiej prawdy: dystans jej rozmiarów i bliskość jej codziennego rytuału. Istotnie, wydaje mi się, że katolicy czerpią przedziwną, ironiczną niemal przyjemność z obcości, a nawet skostnienia, pewnych orientalnych form czy symboli kultu; dokładnie dlatego, że wiedzą, iż u ich źródła leżą chrześcijańska prostota

229 Z ang. *divine discontent*.

i miłosierdzie, które przerażać mogą tych tylko, którzy ich nie rozumieją. Im bardziej dumni jesteśmy, że opowieść o tym, co stało się w Betlejem, zrozumieć mogą nawet prości pasterze owce, a niemalże same owce, tym bardziej pozwalamy naszej wyobraźni odlatywać na ciemnych i bujnych freskach oraz w kolorowych misteriach ludu próbujących oddać tajemniczą powagę i piękno wędrówki Trzech Króli. Ma to w sobie nawet coś z dowcipu; dowcipu, w którym człowiek współczesny otrzymuje bardzo osobisty list od przyjaciela, napisany egipskimi hieroglifami czy babilońskim pismem klinowym. I tak właśnie, czy jakoś w tym rodzaju, opisać mógłbym owo przedziwne wrażenie, jakie sprawiła na mnie nieprawdopodobnie pstrokata panorama tłumu, który zebrał się na pierwszym nabożeństwie eucharystycznym w Phoenix Park.

W centrum, bezpośrednio nad ołtarzem, wznosiła się jak gdyby kopuła świątyni, mieniąca się pasami brunatnej czerwieni i łagodnego złota, po obu stronach zaś stały wielkie namioty kardynałów, ledwie nieco mniej czerwone niż ich czaty. Było w tym tak bliskim zestawieniu dwóch odcieni jednej barwy, jak gdyby dwóch warstw czerwonego lakieru, a także w kolorowej kratce falującej nad nimi coś, co przywodziło na myśl kulturę Chin; w związku z czym twarze Anglików i Irlandczyków, które znałem przecież doskonale, zaczęły przybierać wygląd jak gdyby widmowy, dziwnie odległy – i to nie tylko pod względem przestrzennym, ale i czasowym, jak gdyby naprawdę zebrali się tam mandaryni o długich rękawach, spoglądający na cynobrowe namioty pierwszej dynastii Synów Nieba. Zza nich zaś wychodziły, niby dwa ostre rogi, zacienione rzędy krzeseł dla biskupów i arcybiskupów. Te zaś generowały własną iluzję; bo półksiężyc, jaki formowały, stanowił jak gdyby kolumnadę, z której dachu gdzieniegdzie zwisały koszyki z zielonymi roślinami, do złudzenia przypominającymi wawrzyny

lub oliwki Śródziemnomorza; biskupi zaś, odziani w swe dumne purpurowe szaty, wyglądali jak rzymscy senatorowie zasiadający w amfiteatrze. I w obu przypadkach wyobraźnia mogła bawić się tą ironią zupełnie swobodnie, pamiętając, że żadna z tych niedorzeczności nigdy nie mogłaby być całkiem niedorzeczna; że Kościół pierwszy dom zbudował sobie w pogańskim Rzymie – i może jeszcze oglądać będziemy jego świątynie na ulicach Pekinu.

Powiedziałem już, że w pełni rozumiałbym, gdyby człowiek z zewnątrz czuł się zdezorientowany całą tą pontyfikalną pompą, która mnie przynajmniej naprawdę wydaje się naraz światowa i nieziemska.

Ale choć zewnętrzne, a nawet zawrotne znaki i symbole tej kolosalnej hierarchii w naturalny sposób przykuwały oczy najbardziej, po pewnym czasie wyławiało się z tej scenerii coś jeszcze, rzecz jeszcze większą i nie mniej tajemniczą. Relacji między tymi rzeczywistościami nie da się zaś opisać lepiej, niż tak, jak uczyniło to samo życie – i to w pewnym związku z osobistym losem niżej podpisanego.

Pewien biskup, górujący nade mną w całym straszliwym majestacie rzymskiej purpury, zszedł nagle kilka stopni niżej i poprosił mnie, z wiejskim irlandzkim akcentem, żebym przeniósł się nieco wyżej, bo stamtąd widać cały park. Tak też uczyniłem: i oto ujrzałem, daleko, jak okiem sięgnął, aż po same krańce nieba, ów nieogarniony ocean ducha, który nazywa się Ludem.

Naprawdę wyglądało to jak wizja; i wydaje mi się, że ujrzałem w niej kilka niezmiernie ważnych rzeczy, które wszakże również niezmiernie trudno będzie mi wyrazić słowami – czy tutaj czy gdziekolwiek indziej; zacznę więc od jednej z najmniejszych z nich.

* * *

Kongres Eucharystyczny zajmował się Eucharystią; słowo „Eucharystia" zaś samo w sobie stanowi werbalny symbol, prawie moglibyśmy powiedzieć: werbalną maskę dla czegoś rzeczywistości tak nieprawdopodobnej, że stwierdzanie jej i negowanie zarówno wydawać by się mogły po prostu bluźnierstwem; bluźnierstwem, wstrząsającym podstawami ziemi od dwóch tysięcy lat.

Kiedy jednak zdamy sobie sprawę z centralnego znaczenia tego faktu, z tej prostej koncentracji na jednym, określonym przedmiocie, nieznanej współczesnemu światu, w zasięg wzroku zaczynają wchodzić także pewne prawdy poboczne, takoż bardzo ciekawe i interesujące. Szczególnie dla tych zapewne, którym nie przydarzyło się odkryć prawdziwości najważniejszego w całej sprawie dogmatu. Sam fakt, że tak ogromna rzesza ludzi patrzyła w jednym kierunku – na ołtarz – daje postronnemu obserwatorowi doskonałą okazję, aby popatrzył sobie na nich. Jeśli zaś tak uczyni, niechybnie zda sobie sprawę i z pewnych innych faktów (które wszyscy ci ludzie na pewno uznaliby za należące do mniej wzniosłej dziedziny nauk politycznych i społecznych), ale które jemu wydadzą się osobliwie typowe i na miejscu.

Weźmy choćby jeden z nich; przyznaję bowiem, że sam byłem w stosunku do całości wystarczająco postronny, by nagle, gdy niepoliczalne tłumy zaczęły rozpraszać się, wychodząc długimi mackami w kierunku pobliskich dróg i mostów, umysł mój rozjaśniło światło błyskawicy: „Zaraz, zaraz, przecież to jest – Demokracja! A ludzie mówią, że nie ma czegoś takiego!".

I nie mówię tego w sensie sentymentalnym czy wyłącznie z osobistych sympatii poglądowych. Nie chodzi ani trochę o ckliwe gadki o braterstwie, solidarności czy idealizmie

społecznym. Ale o jasny i jaskrawy sens pierwotnego terminu greckiego – o tłum rządzący samym sobą na podobieństwo króla.

Jeśli istnieje na świecie jedna rzecz, co do której umysł współczesny zachowuje zupełny sceptycyzm, to właśnie ta. Podchodzi do niej ze znacznie, wbrew pozorom, większą rezerwą, niż do wszelkich cudów naszej historii, nawet do cudu Mszy świętej. Nonsensem jest twierdzić, że żaden poważny naukowiec nie wierzy dzisiaj w Mszę świętą. A jednak żaden, czy prawie żaden, poważny naukowiec nie wierzy dzisiaj w Lud. Jeśli wziąć wszystkie dzisiejsze gadki o rzekomym „stopniowym upadku dogmatów chrześcijaństwa", okaże się, że są zupełnie prawdziwe – jeśli tylko podmienić słowo „chrześcijaństwo" na słowo „demokracja". Najczęściej zaś, na negacjonistyczny warsztat, szczególnie wśród krytyków najbardziej kulturalnych i inteligentnych, trafia dogmat własny Jana Jakuba Rousseau, który nazywa się „doktryną woli powszechnej". Humaniści z Ameryki, faszyści włoscy, a nawet rosyjscy bolszewicy – wszystkie najnowsze szkoły myśli politycznej rewolucjonizujące starą tradycję rewolucyjną, wszystkie, powiadam, traktują wolę powszechną jako mit. Nie ma czegoś takiego, jak „wola powszechna". Jak mogłoby w ogóle istnieć coś takiego, jak „wola powszechna"?

Otóż jest to zupełnie pewne, że wola powszechna istnieje i niedawno, około tygodnia temu, chodziła po ulicach Dublina. W tym, co się wtedy działo, widać było niezwykłą harmonię praktyczną – opartą na uprzedniej harmonii teoretycznej. Wszędzie dało się znać, według wyświechtanego i zwulgaryzowanego wyrażenia polityków, „wolę ludu"; i wola ludu stawała się prawem. Porządek, jaki wśród tych ludzi panował, nie polegał tylko na dobrej organizacji, która była zewnętrzna – choć istotnie, rzeczywiście bardzo dobra. Ktokolwiek, komu od tej

chwili wyrwie się jakiś standardowy frazes, jakoby to Irlandczycy nie umieli się organizować, nie umieli rządzić czy byli nie dość praktyczni na praktykę polityczną, stanie się obiektem śmiechu przez wszystkie pokolenia. Nie było jeszcze dotąd na świecie wydarzenia masowego tak ogromnych rozmiarów, które odbyłoby się tak sprawnie, z tak marginalną ilością nieszczęśliwych wypadków czy drobnych pomyłek. Niemniej, nikt, komu zdarzyło się spoglądać na ten tłum jako na tłum, nie mógł pomylić wewnętrznego ładu, jaki się mu objawiał, ze zwykłą organizacją. Tą nieogarnioną masą dało się kierować z takimi sukcesami, bo każdy z tworzących ją ludzi pragnął tylko jednego: aby ta ceremonia okazała się sukcesem. Byli to zaś ludzie bardzo często dalece odmiennych opinii na tematy wszelakie (politykę, na przykład); w tym jednym wypadku wszakże ich opinie wyglądały dokładnie jednakowo; to znaczy: ożywiała ich po prostu jedna wola – wola powszechna. Tłum Dublina, jako jedyne spośród społeczeństw współczesności, naprawdę sam o sobie stanowił; naprawdę miał prawo samostanowienia – w starym sensie samokontroli. Gdyby nie został zorganizowany z zewnątrz, zorganizowałby sam siebie. Dziwna była to wizja, na pewno dla tych, którzy ujrzawszy na własne oczy przeróżne trudne do wytłumaczenia fakty polityki współczesnej, musieli słuchać potem mętnego, monotonnego teoretyzowania, jakie zazwyczaj uskuteczniają na ich temat współcześni politycy. Oto na naszych oczach dokonywało się bowiem naprawdę: samo-stanowienie ludu.

Tak się zresztą złożyło, że pod ręką dosłownie miałem znakomity probierz czy standard porównania. Niedawno odbyły się w Irlandii wybory powszechne, które skończyły się dla współczesnego parlamentaryzmu dość typowo: powstała większość i powstała mniejszość. Szefem rządu został pan De Valera, jak to zwykle szefowie rządu szefami rządu zostają. A jednak

nikt, komu nie brak piątej klepki, nigdy nie uwierzyłby, że tak ogromny tłum mógłby zebrać się kiedykolwiek dla pana De Valery; czy że ktokolwiek w nim w ogóle musiał głosować na partię pana De Valery. Gdyby wskazać na dowolnego kupca-cwaniaka, który się tam akurat kręcił, na dowolnego gburowatego grubasa ze wsi, nikt nie postawiłby ani szylinga na to, że ten akurat popiera obecnego premiera. Równie dobrze mógłby popierać pana Cosgrave'a[230], którego zresztą istotnie, gdziekolwiek się pojawił, witały wiwaty i owacje; albo jakąś skamielinę po starych nacjonalistach; mógłby być jednym z owych umiarkowanych katolików, którzy w sensie praktycznym popierają Unię; a mógł w ogóle przez całe swoje życie nie słyszeć ani słowa o polityce; mógł być kimkolwiek i popierać cokolwiek. Oto właśnie to, co naprawdę można powiedzieć o demokracji; oto ten punkt, w którym Rousseau miał absolutną rację, choć jego krytycy twierdzą, że absolutnie się mylił. Bo *może* istnieć coś takiego, jak wola powszechna; ale nie jest ona tym samym, co głosy wyborcze czy prosta większość; i nikt w pierwszych i górnych dniach europejskiej demokracji nie twierdził, że tak jest. Mechaniczne rządy większościowe mogą mieć swoje zalety i zastosowanie praktyczne, ale na pewno nie jest to to, co prawdziwi republikanie mieli na myśli, gdy mówili: „wola ludu".

Póki co morał całej historii wygląda dość osobliwie; a brzmi on: wielkie ideały polityczne istnieją i działają wszędzie, tylko nie w polityce. Na pewno mamy tu zresztą do czynienia z czymś całkowicie odwrotnym w stosunku do wszystkich tendencji polityki współczesnej, która zajmuje się raczej dzieleniem ludzi, niż ich jednoczeniem.

230 William Thomas Cosgrave (1880–1956) – irlandzki polityk, premier Irlandii w latach 1922–32.

Cokolwiek można zatem powiedzieć na temat praktycznych zalet systemu partyjnego, okazuje się jasne, że system partyjny sam w sobie stanowi niemal prostą odwrotność doktryny woli generalnej. To jednak zupełnie inna kwestia, o której nie musimy w tym momencie rozmawiać, choć być może wrócę do niej jeszcze w związku innymi sprawami. Póki co chodzi mi tylko o to, że jedyną siłą zdolną obecnie jeszcze wytwarzać zjawiska podobne do tego starego ideału starych polityków i filozofów politycznych, jest Religia. Nic innego nie mogłoby zjednoczyć tych wszystkich ludzi tak, jak byli zjednoczeni; ani zwycięska rewolucja, ani wybory, nic – żadne z praktycznych doświadczeń politycznych współczesnego świata. To, co widziałem – wielkie i falujące przed moimi oczyma – to była w najpełniejszym sensie tego słowa *chrześcijańska demokracja*; nie jako slogan tej lub innej partii – ale żywe i autentyczne osiągnięcie ludu. Cały ten tłum, prawie że mógłbym powiedzieć: cała tłuszcza, robił dokładnie to, co chciał, a chciał robić jedno – wierzyć. I zastanawiam się czasami, czy nawet demokracja polityczna nie mogłaby nabrać nieco więcej walorów praktycznych, gdyby ludzie przygotowywali się do wyborów tak, jak do Kongresu Eucharystycznego: modlitwą i pokutą raczej, niż kłamstwem i nakręcaniem popularności.

Niemniej, zupełnie już serio mówiąc (by nie zapuścić się w tych spekulacjach zbyt daleko), wobec wypadków powyższych naprawdę zastanawiam się, czy przypadkiem autentyczny element moralny demokracji współczesnej nie ujawni się dopiero, gdy ustrój ten zacznie funkcjonować w bardziej katolickiej atmosferze. Mam tu, rzecz jasna, na myśli atmosferę nieskażoną jeszcze gorącymi wyziewami i benzynowym swądem nowoczesnego industrializmu. Obawiam się, że raczej skądinąd fantastycznym przedsięwzięciem byłoby oczekiwać od demokracji katolickiej, iż będzie działała w oparciu o powszechny

heroizm cnót. Że każdy kandydat zacznie kampanię od publicznego wyznania win zamiast od drobiazgowego katalogowania osobistych zalet. Czy że wybory będą po prostu wielkim polowaniem na najlepszych w całej wsi, rzeczywistych wybrańców spośród ludu, których będzie się łapać, obezwładniać i siłą sadzać w ławach parlamentu – podobnie jak św. Anzelma siłą zrobiono biskupem Canterbury. Mam jednak mocne przekonanie, że proste odwrócenie trendów panujących obecnie w sprawach polityki wystarczy, aby władza przestała funkcjonować w charakterze nagrody za najlepszą autoreklamę. Uważam bowiem, że w demokracji naprawdę kryje się wielka prawda, której wszakże nie odkrył jeszcze żaden demokrata. Bo odkryć by ją można wyłącznie, gdyby naprawdę zaczęto szukać w polityce przede wszystkim tych, którzy czują się niegodni rządzić – i czasami jeszcze mniej godni głosować. Jakkolwiek by z tym było, pewne pozostaje, że wszystkie rewolucje w historii zawiodły wyłącznie z tego powodu, że umiały wypełnić ledwie połowę rewolucyjnego przesłania *Magnificat*; nigdy nie zapominały wołać raz za razem, i czasem bardzo słusznie: *Deposuit potentes de sede*[231]; żadna z nich jednak nie doszła do: *Exaltavit humiles*[232].

A jednak, skoro to jedyna rzecz, którą chciałem powiedzieć tutaj na tematy polityczne, dodam jeszcze słowo celem uniknięcia nieporozumień. Kongresowi towarzyszyły dwa niezwykłe zjawiska – tak niezwykłe, że zbliżające się do statusu autentycznego omenu. Pierwsze: fakt, że na Wyspach Atlantyckich (moja fanatyczna bezstronność nie pozwala mi bowiem określać ich mianem Wysp Brytyjskich) w lecie panowała faktycznie letnia pogoda. I drugie: że przez cały pełny tydzień w Dublinie

231 Strącił władców (dosł. „mocnych") z tronu...
232 ...i wywyższył pokornych.

właściwie nie rozmawiano o polityce. Nie oznacza to, rzecz jasna, że cokolwiek się w nastrojach politycznych ludzi zmieniło; byłby to bardzo marny komplement zarówno dla nich, jak i ich polityki. Oznacza jednak tyle, że – z jednym czy dwoma małymi wyjątkami – myśli narodu oscylowały wokół spraw religijnych, a nie politycznych. Oczywiście, mam nadzieję, że nikt nie odniesie takiego wrażenia, jakobym umniejszał znaczenie spraw politycznych, czy, jak to się mówi, „broń Boże nie mieszał polityki z religią". Przykro by mi było, gdyby moje uwagi na temat różnic zachodzących między powszechnymi wyborami a powszechną wolą odebrano jako nieobiektywne czy przemycające ukradkiem jakieś niecne komunikaty dotyczące obecnego stanu kwestii irlandzkiej. Tak się składa, że mam ogromny szacunek do urzędującej głowy Wolnego Państwa Irlandii, jako do jednej z niewielu osób na świecie, która rozumie przynajmniej tyle, że cała nasza kosmopolityczna i kapitalistyczna cywilizacja znajduje się na krawędzi przepaści; i być może mądrze byłoby – bez względu na wszelkie łączące się z tym ryzyko – wyrwać swój kraj zupełnie z tej lepkiej pajęczej sieci, i na serio zatroszczyć się o jego osobność i samowystarczalność. Z drugiej strony, zmysł społeczny mam dość wyostrzony, by umieć dać świadectwo lojalności; lojalności – a także niezaprzeczalnej godności i (dodam) dobrej woli, z jaką nasz wspólny monarcha, ostatnie ogniwo naszych historycznych związków, czynił zadość wymaganiom własnego urzędu, nie uchybiając przy tym w żadnym wypadku obowiązkowi szacunku wobec przeciwnika. Z czystym sumieniem powiedzieć mogę, że przy całej charakterystycznej irlandzkiej gorączce, naprawdę udało się wszystkim stronom zachować intelektualną sprawiedliwość; i na własne uszy słyszałem, jak ten sam człowiek wpierw wzniósł toast za zdrowie króla – w miejscu i atmosferze, w których uczynek ten zyskał siłę rażenia podobną bombie wrzuconej

do Klubu Konserwatystów – potem zaś bronił honoru i godności pana De Valery z zaangażowaniem, które samo wystarczyłoby, by obalić wszelkie oskarżenie. Myślę, że to w znacznej mierze ze względu na istotnie przesadną brutalność polityki irlandzkiej; bo muszę dodać, cokolwiek posępnie, że Irlandczycy nawet gdy robią się brutalni, to wiadomo, kogo i za co biją. I jakże wyraźnie pamiętam to wrażenie, gdy po mym powrocie do Anglii – a mówię to mimo całej sympatii do moich drogich rodaków, ich geniuszu i poczucia humoru – kraju, w którym ludzie czytają gazety, natychmiast spowiła mnie gęsta, czarna mgła – z której wyjścia nie było widać.

*Pierwodruk tekstu: „Christendom in Dublin", 1932.*

# XII. Co z republiką?

Jakkolwiek dziwne się to może wydawać, niektórzy ludzie zwyczajnie nie potrafią zrozumieć, jak to jest, że nienawidzę amerykanizacji – ale nie Ameryki. Wydawało mi się, że zasłużyłem sobie jednak na prawo do stosowania tego oczywistego rozróżnienia wobec innych krajów – jako iż konsekwentnie stosuję je przecież od długiego czasu do mojego własnego kraju. Jestem Anglikiem (słowo uważane przez niektórych za synonim „egoisty") i robiłem, co tylko było w mojej mocy, aby rozsławiać po świecie jak najwięcej angielskich rzeczy: angielskie puby, angielskie drogi, angielskie żarty i żartownisiów; posunąłem się nawet do tego, że chwaliłem drogi za to, iż są podziurawione, a żarty za to, iż są przaśne; niezmiennie jednak piszę, i to od pierwszej chwili, w której w ogóle zacząłem pisać, przeciwko kultowi brytyjskiego imperializmu.

I kiedy owa fatalna siła i sposobność, jaką zapewniają bogactwo i doczesne sukcesy, w znacznym stopniu przeszła z Imperium Brytyjskiego na Stany Zjednoczone, zastosowałem

wobec Stanów Zjednoczonych po prostu tę samą zasadę. Uważam, że imperializm to zawsze imperializm, niezależnie od tego, czy szerzy się go przy użyciu presji ekonomicznej bądź snobistycznej mody, czy zwykłego podboju; istotnie, mam znacznie więcej szacunku dla imperium, które poszerza swoje granice przy pomocy siły militarnej, niż tego, które robi to przy użyciu mamony.

Tak czy inaczej, w obu wypadkach występuje pewna stała: to, że nieodmiennie eksportuje się na świat same najgorsze rzeczy. Międzynarodowa imitacja, zupełnie jak imperializm, praktycznie zawsze ma w sobie element duchowego niewolnictwa, to znaczy cechuje się gustem niewolnika nawet w kwestii wyboru rzeczy imitowanych. Nagi Murzyn w cylindrze to obraz stanowiący w takim samym stopniu krytykę cywilizacji cylindra, jak i cywilizacji murzyńskiej. I biały człowiek istotnie odnotował znacznie większe sukcesy w narzucaniu czarnemu człowiekowi czarnych ubrań, niż w narzucaniu mu tego, co czasami nazywa się białym duchem czy białymi standardami godności i honoru. To doprawdy nieprawdopodobna myśl: że spośród tysięcy przepięknych rzeczy, które stworzyła Europa, od Partenonu po poezję Keatsa, nie ma ani jednej, którą udałoby się gdzieś z powodzeniem skopiować; najbrzydsza natomiast spośród wszystkich stworzonych przez Europę rzeczy w historii, współczesny strój, rozpleniła się tysiącami kopii po całym świecie. Co zaś jest prawdziwe w kwestii relacji między rasami, jak choćby białą i czarną, jest również prawdziwe w kwestii relacji między narodami, jak choćby amerykańskim i angielskim. Człowiek może jak najbardziej uważnie, dzień po dniu i rok za rokiem, przyglądać się amerykanizacji Londynu – i nigdy, przenigdy nie dojdzie do jego uszu, nawet w formie powiewu lekkiego zefirku z prerii, jeden choćby szept, który mówiłby o prawdziwych cnotach Ameryki.

Wielką cnotą Ameryki jest zaś to, że pomimo przemysłu i energii, pomimo postępu i praktycznych sukcesów, pomimo Edisona i elektryczności, pomimo Forda i Fordów, pomimo nauki, organizacji, bezwzględnej konkurencji i każdego innego zła, Ameryka nadal naprawdę pozostaje demokratyczna; zapewne nie w dosłownym sensie bycia demokracją, ale w sensie moralnym: w tym, że składa się ona z demokratów. Jej obywatele są równi – nawet jeżeli są ledwie równie bezsilni. Mogą nie istnieć w niej rządy ludu, dla ludu i przez lud, nie ma w niej jednak na pewno rządów nad ludem, sprawowanych przez klasy panujące, i tym mniej – dla klas panujących. I dla każdego, kto wie cokolwiek na temat historii ludzkości, z jej heroicznymi ideałami i zbiorem prozaicznych rozczarowań, takie coś to naprawdę jest i zawsze będzie wielkie osiągnięcie.

Nie da się jednak dotknąć ani brzeżku tego rzeczywistego braterstwa nie zbliżając się do niego – i to do jego najprostszych, a wręcz najpośledniejszych siedzib. Najlepszych spośród Amerykanów znaleźć można wśród zapyziałych wiosek i zaśmieconych uliczek; gdzie nie szukają ich nawet bogaci Amerykanie, o europejskich podróżnych nie wspominając. To w nich właśnie przetrwała do dziś niemożliwa do opisania przyzwoitość i duma duszy; nieskażona poddaństwem; nieskażona pesymizmem. Dobro, które w nich mieszka, w naturalny sposób pozostaje nieznane dla globtroterów – ponieważ pozostaje ono nieznane dla nich samych. Pewien ksiądz katolicki powiedział mi kiedyś o pewnej grupie ludzi ze Środkowego Zachodu: „Nie mają pojęcia o własnej cnocie – i to musi być bardzo miłe Bogu". Ulicę Główną obnoszono przed światem jako najgorszą część Ameryki. Sądzę, że jest to niemal jej najlepsza część.

Kiedy oddaliśmy już sprawiedliwość tej wielkiej amerykańskiej zalecie, równie otwarcie możemy powiedzieć teraz co nieco o wielkiej amerykańskiej wadzie. Nie twierdzę,

że amerykańskie bogactwo było złem; bo było ono ledwie nieszczęściem. A także – czymkolwiek ono było, to już było. Bóg w swym miłosierdziu uwolnił ten kraj od katastrofy zamożności. Nie; prawdziwa wada amerykańskiej cywilizacji, pech, który równoważy prostoduszność i prostotę zasadniczego, demokratycznego projektu, dotyka przede wszystkim relacji między kulturą i credo. Już na samym początku Ameryka zdecydowała się podążać złą ścieżką w kwestiach wiary i moralności; w związku z czym jej moralność nie była idealna nawet wtedy, kiedy naprawdę była idealistyczna; moglibyśmy powiedzieć, że im mniej była idealna, tym bardziej zbliżała się do ideału. Ameryka ma wielkie idee polityczne, ale mizerne idee religijne. Jej duchowej wizji nie starczyło przestronności, aby mogła pomieścić w sobie rozmach i różnorodność międzyludzkiego braterstwa, które chciano tutaj zbudować.

Ameryka nigdy nie była taka zupełnie normalna. Ktokolwiek kiedykolwiek widział jakąś normalną społeczność, pojmie w lot, o co mi chodzi, gdy mówię, że dowodzi tego samo tylko tutejsze nastawienie do alkoholu – i samo tutejsze nastawienie do religii. Tak, jak nie ma tutaj żadnego napoju, po którym lepiej by się spało – tak i żadnej religii, z którą lepiej by się żyło. Należy do tego narodu niezliczona rzesza męskich i niezależnych farmerów, nie tworzą oni jednak normalnego chłopstwa. Farmerzy owi bardzo często mają solidne i dobrze prosperujące farmy, nie jest to jednak normalna własność. Coś naraz wygłodzonego i wiecznie wyprężonego, coś zbyt czujnego, by mogło być w pełni ludzkie, nieustannie przewija się w historii republiki pionierów. Źródło tej rzeczy, podobnie jak wszystkiego innego, znaleźć zaś można w religii.

Niedawno ktoś zarzucił mi, że prowadzę podwójne życie: ukrywam się za maską „zwyczajnego gościa" i mieszkańca

Gopher Prairie, lecz mam także inne sekretne mieszkanie – i w dwudziestu siedmiu pubach Auburn[233], najsłodszego miasta równin, oddaję się nieokiełznanej rozpuście angielskiego wieśniaka. Innymi słowy – człowiek ów nie potrafił zrozumieć jak to jest, że bronię bardziej męskich elementów ulicy Głównej przed atakami zupełnie sztucznie wytworzonej anarchii Greenwich Village, otwarcie utrzymując przy tym, że wioska amerykańska jest znacznie brzydsza, niż wioska angielska.

Nigdy nie zaświtało mu przy tym, że obydwa te twierdzenia są zupełnie prawdziwe, zupełnie niesprzeczne – i bardzo istotne dla większej prawdy, którą starałem się udowodnić. Mówiąc po dziennikarsku, jedno z nich stanowiło Atak na Amerykę, a drugie – Obronę Ameryki; obydwie te rzeczy to znakomite numery, ale lepiej, by zajmowali się nimi dwaj różnego typu sentymentaliści, a nie jeden prosty racjonalista.

Oczywiście na tyle, na ile rzeczywiście cokolwiek atakowałem albo czegokolwiek broniłem, na pewno nie atakowałem ani nie broniłem Ameryki. W pierwszym wypadku broniłem normalnego ludzkiego życia, w drugim zaś – wyjątkowego angielskiego krajobrazu. W drugim – zwróciłem uwagę, że Mecken[234] i Lewis, będąc poganami, a więc i pesymistami, tak naprawdę przestali już wyszydzać ludzi wędrujących po ulicy Głównej i zajęli się wyszydzaniem innych wędrowców – tych wędrujących po drogach ludzkiej duszy[235]; po drogach samego serca

233 Miasto w Alabamie.

234 Henry Mecken (1880–1956) – angielski dziennikarz, lingwista, nietzscheanista, zajadły antydemokrata. Ukuł określenie „małpi proces".

235 Piękna i zawoalowana aluzja do alegorycznego dzieła „Wędrówki ludzkiej duszy", autorstwa chrześcijańskiego pisarza angielskiego z XVII wieku, Johna Bunyana. Oczywiście, po angielsku wygląda to nieco inaczej (zapewne i piękniej, i bardziej zawoalowanie).

człowieka. Sceptycy tej konkretnej szkoły zaczęli zapytywać nie o to, czy zachowała się jeszcze jakaś szlachetniejsza tradycja kultury w miasteczku, w którym wszyscy żują gumę balonową i gadają o dolarach, ale czy jest cokolwiek dobrego w normalnym, ludzkim życiu skoncentrowanym wokół dzieci, żony i pracy. Nie kpią już ledwie z prowincjonalnych przywar, ale z pierwotnych doskonałości amerykańskiej wsi. W tej kwestii pytanie, czy wieś owa jest brzydka czy nie, nie ma aż tak wielkiego znaczenia.

W tym wypadku problemem jej brzydoty w ogóle się nie zajmowałem. W drugim wszakże – owszem, i miałem w tym bardzo logiczny cel. Wykazywałem, że w kwestii piękna krajobrazu Anglia to (zgodnie ze słowami Szekspira) drogocenny klejnot – nie tylko dlatego, że jest piękna, ale i unikalna. Nieznający świata ludzie myślą, że ich własna trawa i drzewa ciągną się aż po krańce ziemi; nie wiedzą, że żyją w małym ogrodzie w samym środku wielkiej dziczy. I przywołałem tutaj jako przykład fakt, że Ameryka, choć odznacza się wspaniałą architekturą miejską, na całych swych ogromnych przestrzeniach nie wybudowała żadnej choćby względnie ładnej wsi. Obydwa te spostrzeżenia miały bezpośredni związek z tym, co starałem się wytłumaczyć – i, istotnie, o wytłumaczenie czego bardzo wyraźnie mnie poproszono. A jednak – jedno z nich było PA (proamerykańskie), a drugie AA (antyamerykańskie). Jak inaczej można by wyjaśnić tę tajemnicę, jeżeli nie hipotezą podwójnego życia, a może nawet rozdwojenia osobowości? Zapewniam zatem mojego amerykańskiego przyjaciela, że mówiąc, iż nawet amerykańska wieś wygląda bardziej ludzko niż kolonia artystyczna czy zwykła komuna, nie jestem niekonsekwentny, ale przeciwnie – konsekwentny aż do bólu.

Pośród tych ostatnich spośród ostatnich słów, jakie wypowiem tutaj na temat Ameryki, równie dobrze mogą znaleźć się

i te: owa republika jest wszystkim, tylko nie republiką. Powiedziałem już, że to wciąż w pewnym sensie demokracja – choć zazwyczaj w owym luźnym i nieprecyzyjnym sensie współczesnym, w którym mówi się „demokratyczny" wtedy, gdy należałoby powiedzieć „egalitarny". Przeciętna osoba prywatna naprawdę ma tutaj ów przedziwny rodzaj szacunku do siebie, który nie ma względu na osoby; choć można by na to odpowiedzieć, że w świecie polityki, w którym poszczególne osoby nie są aż tak bardzo znowu godne względów, jest o to nieco łatwiej. Można to nazwać demokracją w tym sensie, że demokracja nie podziwia demagogów. W relacji ze swoimi panami, tłuszcza patrzy raczej z góry – niż do góry.

Jednakże w owej starożytnej i majestatycznej nazwie „republika", dziedzictwie – nawet nie intelektualnym, ale architektonicznym niemalże, starożytnego Rzymu, obecna jest jeszcze pewna inna idea, w Stanach Zjednoczonych zgoła zupełnie nieobecna. Istotnie, osobliwym paradoksem jest sugerować, że różnica nazw, występująca między dwiema współczesnym partiami politycznymi może mieć jakiekolwiek znaczenie. Niemniej, nazwy Demokratów i Republikanów naprawdę się od siebie różnią, choć nie można tego raczej powiedzieć o partiach jako takich. I można być demokratą w ogólnym sensie sympatyzowania z tłumem raczej, niż z jego panami, nie będąc jednocześnie ani trochę republikaninem.

Obywatele Stanów Zjednoczonych zaś nie są ani trochę republikanami; a tyczy się to zwłaszcza samych Republikanów. Jako iż ów stary jak świat termin „Rzecz-Pospolita", używany zarówno jeszcze w feudalnym średniowieczu, jak i w czasach Imperium Rzymskiego, zawiera w sobie ideę, że każdy człowiek pozostaje w bezpośredniej relacji do państwa czy dobra wspólnego – bardziej bezpośredniej od wszystkich tych, które łączą go z jakimkolwiek panem czy patronem w jego życiu

prywatnym; że cokolwiek czyni on, targując się z równymi sobie czy występując w charakterze klienta bądź adwokata, powinien zawsze zachowywać świadomość, że dokonuje się to wszystko na owym gigantycznym tle, jakim jest Forum czy Kapitol.

Każdy stan Unii ma zaś Kapitol – dokładnie w owym starym, klasycznym sensie tego słowa, a niektóre z nich są do tego bardzo udane pod względem architektonicznym. A jednak to jedyne miejsce na świecie, w którym ludzie wciąż mogą jeszcze zobaczyć Kapitol, to także jedyne miejsce na świecie, w którym ludzie zupełnie już o nim nie myślą. Kapitol nie potrafi zdominować drapaczy chmur i wielkich reklam ustawionych na ich dachach; i na pewno nie mąci on spokoju tym, którzy je tam ustawiają. Amerykanie to dzisiaj dobrzy sąsiedzi raczej, niż dobrzy obywatele. Czysty i prosty duch służby publicznej wyparował z ich życia w większym stopniu, niż stało się to u innych narodów świata.

Problemem jest w Ameryce to, że każdego Amerykanina przekonano z czasem, przy użyciu cichych lub głośnych metod perswazji, że jego praca znaczy więcej, nie tylko niż jego decyzje wyborcze, ale i sam duch obywatelski, stanowiący źródło instytucji wyborów. Jednak ze względu na cnoty prywatne Amerykanów, znacznie mocniejsze niż ich cnoty publiczne, ten stan rzeczy nie poskutkował ostatecznie eksplozją zwykłego egoizmu. Tym, czym naprawdę poskutkował, jest natomiast jakiś cudaczny poniekąd rodzaj lojalności feudalnej. I, zupełnie jak w wiekach ciemnych, bezpośrednim rezultatem tej feudalnej lojalności okazała się zwykła feudalna anarchia. Reporter, którego jedynym obowiązkiem jest pisanie raportów do gazety, dla której pracuje, sprzedawca, którego jedynym obowiązkiem jest dzwonić do szefa, wspólnymi siłami wytworzyli atmosferę bardzo podobną do na poły barbarzyńskiego heroizmu „Pieśni

o Rolandzie", który wymaga, by człowiek „oddał skórę i nałożył głową" dla swego pana.

Dlatego też Ameryce wprost zbywa na organizacjach – ale nie na organizacji; organizacji w sensie – porządku. Jej organizacje całkowicie ją dezorganizują. Wszystkie one dysponują wszelkimi formami feudalnej wierności i wściekłości; w tym sensie wszystkie one przypominają organizacje przestępcze. Nigdzie nie mają one państwa w tak wielkiej pogardzie, nigdzie go tak zaciekle nie rozbijają, jak w przypadku tego, co nazywamy państwem Stanów Zjednoczonych. Istnieje niebezpieczeństwo, że organizm polityczny, którego Grant i Lincoln bronili jako „Unii", zasłuży sobie pewnego dnia na specjalną nazwę „Dyzunii".

Sprawy mogłyby się potoczyć inaczej, gdyby następcy Lincolna i Granta rozumieli państwo w starszy i prostszy sposób; albo, innymi słowy, gdyby Republikanie byli republikanami. Niestety, to właśnie oni, w większym stopniu niż ich polityczni oponenci, sprzyjali przede wszystkim tej komercyjnej szamotaninie, jako rzekomemu przejawowi wigoru, a zatem i walorów, Ameryki. W związku z tym bardzo trudno jest dzisiaj przekonać jakiegoś pracownika fizycznego, aby zastanowił się na serio, czy dobrze jest dla narodu, by gazety śrubowały wciąż swoją sensacyjność, a sprzedawcy – sprzedaż, by reklamiarze dalej reklamowali, a dorobkiewicze dalej się dorabiali. W każdym możliwie ludzkim sensie czuje on, że to wszystko jest dobre dla jego zarobków; w każdym możliwie właściwym sensie czuje on, że to dobre dla jego rodziny; w osobliwe feudalnym sensie czuje on także, że to dobre dla jego firmy. Nie sądzę jednak, aby w jakimkolwiek sensie czuł – czy choćby udawał, że czuje – iż jest to dobre dla jego kraju.

Tak czy inaczej, dla jego kraju to wszystko jest bardzo złe. Stanowi początek całego tego kryminału, całej korupcji,

nadprodukcji i bezrobocia, przeciwko którym pracownik ów zaczyna obecnie reagować i organizować rebelię. Przyczyny tego tkwią zaś w zamierzchłej przeszłości ducha jego narodu, w religijnej raczej niż politycznej historii Ameryki. Cała ta światowość ma swoje przedziwne źródło w zaświatowości. Pojawiła się, ponieważ naród amerykański rozwijał się nie w atmosferze jedności filozoficznej, lecz w różnorodności fanatyzmów; pośród mnóstwa różnych sekt, wzniesionych na tym lub innym dogmatycznym drobiazgu albo na negacji tego lub innego dogmatycznego drobiazgu; na czymś, co było nie tylko opinią prywatną, ale i opinią bardzo szczegółową.

Bardzo trudno byłoby postawić jakąś wyraźną granicę czy wyznaczyć jakąś konkretną datę, które oddzielałyby ostatnie chwile biurokratyzmu niszczejącego Imperium Rzymskiego od pierwszych chwil feudalizmu wieków ciemnych. Możemy jednak z zupełną pewnością powiedzieć, że około szóstego czy siódmego wieku, zorganizowane społeczeństwo minęło swój zenit i zmierzało wprost ku upadkowi na niższy poziom kultury. Sądzę, że zenitem idei chrześcijańskich był ten moment, w którym Europa pozbyła się już niewolnictwa i rozpoczęła pierwsze eksperymenty z systemem drobnej własności prywatnej – dopóki drobna własność prywatna nie została wchłonięta przez wielką własność prywatną. Sądzę, że to był ten moment, w którym ludzie zaczęli mieć już świadomość narodową, ale wciąż potrafili myśleć w międzynarodowych kategoriach.

Sądzę, że obecny upadek cywilizacyjny jest do tamtego bardzo podobny; kapitalizm i feudalizm niewiele różnią się, przynajmniej z pewnego punktu widzenia, od zwykłego barbarzyństwa. Kto wie, może wrócimy niedługo do stanu, w którym rozproszone i bezradne stada ludzkie będą mogły albo zginąć, albo oddać się pod protektorat wielkich korporacji, na podobnej zasadzie, jak kiedyś jedynym gwarantem bezpieczeństwa

wsi byli wielcy feudałowie. Niemniej – na pewno jest to upadek, w konkretnym przypadku Ameryki zaś jest to szczególnie upadek republiki. Niemniej, mieszkańcy Imperium Rzymskiego ciągle mówili o nim jako o republice, nawet kiedy wszystko stawało się w nim feudalne; i podobnie – dzisiaj również często mówi się o republice, nawet w kapitalistycznych Stanach Zjednoczonych.

W Ameryce wszakże owe mniejszego kalibru lojalności, obowiązek walki o utrzymanie posady, obowiązek sprzedawania co miesiąc takiej to a takiej ilości określonych towarów, mają bardziej pozytywny, a mniej negatywny charakter, niż w Anglii. I ten nienaturalny indywidualizm, opierający się na całej masie bardzo męskich i mocnych cnót, historycznie wypływa wprost z indywidualizmu religijnego. W Anglii chodzi tu raczej o wyrodnienie romantyki gentlemańskiej niż o obecność nowej romantyki transakcyjnej. W Ameryce – ciągle o ideał sprytnego handlowca, który „umie się zakręcić". Źródło zaś tego faktu tkwi nieodmiennie w koncepcjach religijnych, w wizji owego „sprytnego chrześcijanina", który umie się zakręcić w Królestwie Niebieskim. Religia Amerykanów nigdy nie była wystarczająco republikańska; nie dość pospolita na rzeczpospolitą. I tak, w ostatecznym rozrachunku, religia ta poddała się wpływom handlowych haczyków; nauczyła się od hochsztaplerów i handlarzy jak „wciskać" ludziom swoją ofertę; zaczęła liczyć konwertytów tak, jak liczy się klientów; i myśleć raczej o sprzedaży dóbr, niż o szukaniu dobra.

To jest właśnie prawdziwa tragedia Ameryki, i mam do starego purytanina wystarczająco dużo szacunku, aby nad nią płakać. Bardziej tragicznie niż komicznie jest słyszeć, jak współcześni purytanie tak samo jak ich przodkowie oskarżają papistów o przepych ceremoniału i zwyczajną maskaradę, by potem reklamować własne kaplice z wykorzystaniem rekwizytów

teatralnych i kolorowych świateł. To, czego purytanie nie zrobiliby nawet dla uczczenia Boga czy kobiecego piękna, czego nigdy nie mogli ścierpieć u księży i wybaczyć poetom, przyjęli ostatecznie kapitulując przed blichtrem wystaw sklepowych i papugami taniego reklamiarstwa. I tak też komercyjna szamotanina musiała w jakiś sposób ustosunkować się do całkiem nowego problemu. Problem wielkiej amerykańskiej demokracji stanowi zaś nie co innego, tylko konflikt między dobrymi i złymi zasadami, które starałem się tutaj zarysować; między wspaniałym ludowym poczuciem wartości i wysiłku, nieświadomym heroizmem Zwykłego Człowieka z poezji Whitmana, starą, republikańską prostotą a, z drugiej strony, pretensjonalnym i nieadekwatnym ideałem niskiej ambicji i wiecznego niepokoju.

Amerykanie byliby prawdziwie czarującymi ludźmi – gdyby tylko Amerykanie zostawili ich w spokoju. Popycha ich wciąż do przodu – do działań, acz nie do celu – strumień gorącego powietrza, jak gdyby nad całą Ameryką unosił się wielki elektryczny wentylator. Niemniej, mają oni nad nami tę jedną, zasadniczą przewagę: że ich zamierzchła równowaga umysłowa zestaliła się w doktrynę; sądzę jednak, że doktryna owa musi stać się w przyszłości nie mniej, a bardziej chrześcijańska. Tu nie ma miejsca dla faryzeuszy; Bóg wie, jak często Anglicy zapominali, że na ich sztandarze widnieje krzyż. Myślę jednakże, że ów słynny sztandar bez krzyża może jeszcze stać się realnym symbolem; symbolem Tego, którego gwiazdy nas oświecają, i na którego spadła chłosta, zdzierając zeń pasy; a była to chłosta zbawienna dla nas.

*Pierwodruk tekstu: „Sidelights”, 1932.*

# XIII. W obronie ulicy Głównej

Ogólnie biorąc, w głównej mierze opowiadam się po stronie ulicy Głównej[236]. Mówiąc to, mam na myśli nie tyle, że wolę ulicę Główną taką, jaką jest, od ulicy Głównej takiej, jaką być powinna, ale że wolę ulicę Główną taką, jaką jest, od tych, którzy twierdzą, że nie powinno jej być. Mam na myśli to, że gdybym musiał stanąć przed okropną – więcej: obrzydliwą – alternatywą: albo jej krytycy, albo ona, wolałbym, żeby została sobą. Gdybym został bezwzględnie zmuszony do wyboru, czy chciałbym zostać agentem nieruchomości, wyznania metodystycznego, z Gopher Prairie, czy też ateistycznym i anarchistycznym artystą z Greenwich Village, wybrałbym (w surowym duchu kogoś, kto zdobywa się na straszliwe wyrzeczenia w obliczu grożącej mu, przerażającej katastrofy) karierę agenta nieruchomości. I mówię to pomimo wszelkiej mojej sympatii do artysty – ponieważ choć ludzie prości istotnie może i ledwo co zdążyli

236 Warto zaznaczyć, że cały artykuł pisany jest w odniesieniu do satyrycznej powieści Sinclaira Lewisa *Main Street* (*Ulica Główna*).

przekroczyć próg piękna, ludzie kulturalni dotarli już do jego definitywnego końca – podobnie zresztą, jak do końca wszystkich innych rzeczy. Gdy przychodzi jednak do opisu realnych cnót ulicy Głównej, mam z tym pewien problem – jako iż mieszkańcy ulicy Głównej są swoich cnót zupełnie nieświadomi. To, nawiasem mówiąc, ich największa cnota.

Z tego typu międzynarodowym wytłumaczeniem wiąże się pewna trudność. Gdy ośmielam się nawet niejednoznacznie zasugerować, że Gopher Prairie to cnotliwa wieś, natychmiast pojawia się w mojej wyobraźni pan Sinclair Lewis, z ironicznym błyskiem w oku, gotów użyć ku przyspieszeniu wyginięcia mego gatunku najbardziej błyskotliwego dowcipu i najbardziej bezlitosnej satyry. Ale prawda jest taka, że ja i on mamy na myśli dwie zupełnie różne rzeczy nie tylko wtedy, gdy mówimy „cnotliwy", ale i gdy mówimy „wieś". Nic nie oddaje w równie absolutny sposób głębi dzielącej nas otchłani Atlantyku, niż właśnie nastrój i konotacje wiążące się ze słowem „wieś" czy „wioska". Nie ma w Anglii, o Europie nawet nie wspominając, czegoś takiego, jak wioska purytanów. Jest za to coś takiego, jak wioska pogan.

Ostre jak brzytwa pióro autora *Antologii Spoon River* opisało swego czasu, jako jedną z nielicznych dobrych rzeczy, którą można było znaleźć w owej niesympatycznej raczej wspólnocie, jak to pewien irlandzki ksiądz pomógł znacząco tym, którzy starali się ocalić swoją wioskę przed bigoteryjnym bagnem „wioskowej moralności". W tym sensie nie ma w Anglii czegoś takiego, jak wioskowa moralność. W tym sensie znajdzie się w niej bardzo mało oprócz wioskowej niemoralności. A jednak, gdyby pan Lee Masters albo pan Sinclair Lewis przyjechali na angielską prowincję, natychmiast poczuliby całą cnotliwość wsi zamieszkanej przez pogan. Poczuliby wolność, życzliwe usposobienie, tolerancję względem wioskowego

pijaka i wioskowego głupka. Ze swojej strony natomiast, czuję się zobowiązany dostrzec i uczcić wiejskie cnoty purytanów. Widzę bowiem bardzo dobrze, że ich wieś to nie tylko wieś purytańska, lecz także, w bardzo prawdziwym sensie, republikańska.

Ludzie zazwyczaj wyobrażają sobie, że ich osobiste cnoty są znacznie bardziej uniwersalne, niż jest w rzeczywistości. Jeżeli jakiś obcokrajowiec powie im, że obce kraje nie posiadają tych cnót, ludzie ci popadają ze wzburzenia w pewien bardzo interesujący błąd. Mocą wewnętrznego paradoksu pokory zakładają, że wszyscy obcokrajowcy są w jakiś szczególny sposób niegodziwi – zamiast założyć, że to właśnie ich cnotliwość jako taka jest szczególna. Jak mówiłem, wynika to z pięknej niewinności ludzkiej natury, niemniej – prowadzi do bardzo brzydkich pojęć o innych ludzkich istotach. Jeżeli normański chłop ciężko pracuje, nie ma najlepszego zdania o ciężkiej pracy. A nawet – traktuje ciężką pracę bardzo lekko. Jeżeli wszakże powie się mu, że chłop neapolitański pracuje trochę mniej ciężko, nie potrafi potraktować tego lekko i generalnie wyobraża sobie, że Neapolitańczycy są znacznie bardziej leniwi, niż jest naprawdę.

Tak też ma się to z przeciętnym Amerykaninem, któremu jakiś Anglik pogratuluje bardzo realnej atmosfery równości i braterstwa, bezbłędnie wyczuwalnej dla każdego, kto tylko stanie na amerykańskiej ziemi. Zupełną prawdą jest, że każdy Anglik o nastawieniu mniej lub bardziej wolnościowym czuje tutaj jakby powiew świeżego powietrza, z którego ulotnił się pewien charakterystyczny zapach – tym zaś, co zniknęło, był snobizm. Lecz Amerykanin nasz będzie w dużym błędzie, jeżeli dojdzie na tej podstawie do wniosku, że angielska atmosfera jest wyłącznie snobistyczna. Angielska atmosfera to niesamowicie subtelna mieszanka wolności, arystokracji i powszechnej wiary w dobre maniery, której snobizm towarzyszy w charakterze produktu ubocznego; niemniej – produktu ubocznego,

który śmierdzi aż pod niebiosa. Amerykanin jednakże mówi zaraz sam do siebie: „Jakie to muszą być snoby, skoro dziwi ich, że można odnosić się do siebie przyjaźnie?”. I natychmiast tworzy sobie obraz Anglii iście feudalnej, przypominającej Anglię w podobnym mniej więcej stopniu, w jakim Wilhelm Zdobywca z galerii figur woskowych przypomina Jerzego V pijącego herbatę w dużym pokoju.

Zawsze łatwiej jest wyjaśniać podobne nieporozumienia na konkretnych przykładach. Tak się składa, że znalazłem dokładną ilustrację tego, co naprawdę podoba mi się w Ameryce. Natknąłem się na nią w pewnym małym miasteczku, gdzie znajduje się college czy uniwersytet, na którym akurat wygłaszałem wykład. Jeden z pracujących tam profesorów był na tyle uprzejmy, aby stwierdzić, że spodobała mu się moja argumentacja, i że wskazywała ona na jedną rzecz, na którą nigdy wcześniej nie zwrócił uwagi. Minutę czy dwie później, gdy stałem sobie na zewnątrz sali wykładowej, podszedł do mnie szofer rzeczonego pana profesora, i w dokładnie taki sam sposób powiedział mi prawie dokładnie to samo. Stwierdził, że zgadza się co do tej jednej konkretnej kwestii, ale ma wątpliwości co do kilku innych elementów sporu. Między tonem, gestykulacją i postawą ciała profesora oraz jego służącego nie dało się zauważyć zgoła żadnej różnicy. Ani jeden, ani drugi nie był agresywny, a także ani jeden, ani drugi nie uważał, że może być cokolwiek nienaturalnego w otwartym powiedzeniu tego, co mu akurat przyszło do głowy.

To właśnie bardzo podoba mi się w Ameryce. I to właśnie w Anglii jest prawie zupełnie niemożliwe. Problem jest jednak taki: że jeśli powiem, że podobna sytuacja stanowi w Anglii niemożliwość, tłumy nieobytych w świecie Amerykanów natychmiast zaczną tworzyć sobie wizje Anglii aroganckiej i arystokratycznej, które jako takie stanowią niemożliwość jeszcze

większych rozmiarów. Wielu z nich może nabrać pewnego niejasnego przeświadczenia, że angielskich szoferów w ogóle nie wpuszcza się na wykłady; albo że angielscy szoferzy w ogóle nie potrafią nawet czytać i pisać, w związku z czym nie są w stanie owych wykładów zrozumieć; albo że angielscy szoferzy zawsze siedzą cicho, drżąc ze strachu przed gniewem swoich wyniosłych i szlachetnie urodzonych panów; albo że angielscy gentlemani mają w zwyczaju kroczyć dumnie po okolicy na kształt pruskich junkrów i podkręcać wojskowe wąsy, wykrzykując wojskowe rozkazy do swych wynędzniałych szoferów.

Nic podobnego nie mogłoby się nigdy wydarzyć; nie w większym stopniu, niż to, co wydarzyło się w Ameryce. Ja zaś wiem doskonale, co naprawdę by się wydarzyło. To kwestia tonu, atmosfery społecznej, czegoś, co na ogół lepiej wyrażają powieściopisarze, niż eseiści. Otóż prawdopodobnie pani domu, serdecznie witając goszczonego przez nią wykładowcę, mogłaby nawet w pewnym momencie zauważyć bliską obecność szofera, lokaja, leśniczego, ogrodnika czy któregokolwiek z bardziej prominentnych przedstawicieli służby. I prawdopodobnie powiedziałaby na to, z nutką interesującej, mglistej czułości: „Wiggins się Panem zajmie. Mam nadzieję, że będzie się Pan tutaj dobrze czuł". A potem, przechodząc od niższych do coraz wyższych tonów dyskretnego śmiechu, dodała: „Wiggins był na Pana wykładzie. Wiggins wcale sporo czyta"; w jej głosie zaś pobrzmiewałaby jakaś interesująco ciepła duma, jak gdyby była posiadaczką uczonej świni, albo konia potrafiącego liczyć czy jakiegoś innego, podobnie wyjątkowego zwierzęcia, do którego czułaby niejakie upodobanie. Wiggins natomiast z początku wyglądałby na nieco zażenowanego, jak gdyby przyłapano go na podkradaniu książek z biblioteki, i uśmiechał się tylko pokornie i całkowicie bezgłośnie. I dopiero później, po tym, jak około sto razy zgodziłbyś się z Wigginsem co do tego, że faktycznie

mamy dzisiaj piękną pogodę, mógłby on zacząć wydawać z siebie urywane dźwięki ludzkiej mowy, dzięki którym miałbyś może w pewnym momencie szansę dowiedzieć się, co tak naprawdę sądzi on na temat twojego wykładu. Tak czy inaczej, na tym właśnie polega różnica. Nie chodzi tu w żadnym razie, w dosłownym sensie tych słów, o brutalne czy apodyktyczne traktowanie służących. Jedną z pierwszych sześciu rzeczy, których malutki książę nauczy się w wieku sześciu lat, stanowi święta konieczność uprzejmego obchodzenia się z Wigginsem. Nigdy jednak nie będzie on Wigginsowi równy; Wiggins zaś nigdy nie będzie zachowywał się tak, jak gdyby było inaczej. Że obydwaj mieliby kiedykolwiek skomentować jakiś wykład, wygłoszony przez obcego człowieka, i to skomentować go niezależnie od siebie, w jednym czasie i w całkiem spontaniczny sposób – to jest właśnie coś, co nigdy nie zdarza się w Anglii. I to jest właśnie coś, co naprawdę zdarza się w Ameryce.

Powiedzenie, że Ameryka jest z tej pary bardziej demokratyczna, spuszcza ze smyczy najdziksze pomieszanie języków. Jako iż demokracja, ściśle mówiąc, nie oznacza równości, komfortu czy koleżeństwa między ludźmi. Oznacza bezpośrednie rządy ludu. Rządy ludu zaś to rzecz, którą diablo trudno w ogóle ustanowić, przynajmniej w skrajnie skomplikowanych warunkach współczesnego państwa przemysłowego. Podobno istnieje ona w Ameryce; i, skoro już o tym mówimy, podobno istnieje ona także w Anglii; niemniej, jej istnienie można bardzo łatwo podać w wątpliwość i poddać pod dyskusję dosłownie w każdym wypadku. Nie mówię teraz wszakże o politycznej koncepcji ludowładztwa. Tym, co naprawdę istnieje w Ameryce, nie jest demokracja, rzecz albo możliwa – albo niemożliwa. Ale równość, o której zawsze mówiło się, że stanowi znacznie większą niemożliwość. Nie jest to niemożliwość. Jako atmosfera, ale

atmosfera bardzo realna, poczucie równości społecznej (lub, jak kto woli, braku hierarchii) istotnie istnieje w Ameryce – na tej samej zasadzie, na jakiej nie istnieje w Europie. Nie jest to niemożliwość, nie jest to możliwość, lecz zwykły fakt. Jej istnienie świadczy o tym, że Jefferson rzeczywiście coś zrobił – podobnie jak istnienie islamu świadczy o tym, że Mahomet rzeczywiście coś zrobił. Wymieszała się w międzyczasie z masą wszelkiego rodzaju nadużyć i nędz, podobnie jak wszystkie inne ludzkie osiągnięcia; niemniej – udało się ją osiągnąć.

Wspomnę tutaj o innym jeszcze zdarzeniu, która bardzo dobrze obrazuje inny aspekt tej samej sprawy. Obrazuje coś, co jest niemożliwe w Anglii i możliwe w Ameryce; lecz wypływa z niego znacznie bardziej subtelny morał, którego tak Amerykanie, jak i Anglicy, mogą nie zrozumieć. Trzeba uczciwie dodać, że miało ono miejsce w miasteczku bez jednego choćby uniwersytetu, stanowiącym odwrotność wszelkiej akademii. Może być i tak, że człowiek, którego tam spotkałem, to tylko dziwak albo poszukiwacz przygód – niemniej jednak, nie sądzę. Tak czy inaczej, nie spotkałem nigdy podobnego dziwaka i nie przeżyłem podobnej przygody w jakimkolwiek innym kraju, o moim kraju nawet nie wspominając. Wydawał się sądzić, że to, co robi, to rzecz całkiem naturalna – jeżeli zaś mój amerykański Czytelnik uzna ją za rzecz całkiem trywialną, potwierdzi to tylko wszystko, co mówię tutaj o zachodzącej między nami różnicy.

Opuściłem mój hotel i szedłem sobie, jak ufam – nikogo szczególnie nie rażąc, w dół ulicy, gdy nagle pewien młody człowiek zatrzymał mnie i jak gdyby nigdy nic zaczął ze mną rozmawiać. Był on nieco nieschludny – nie tak nieschludny wszakże, jak ja, bo towarzyszyła mu także owa nieopisywalna do końca aura autentyczności, wskazująca na to, że jego nieschludność wynikała wprost z materialnej biedy, a nie – jak

w moim wypadku – z naturalnych niedomagań. Nie zachowywał się także wcale natarczywie czy wulgarnie; miał subtelną twarz o ostrych rysach; mówił dosyć cicho i na mojej własnej, ukochanej wyspie w sprzyjających warunkach jakiś policjant mógłby uznać go za wariata i zgarnąć. Powiedział: Przepraszam uprzejmie. Czy mógłbym zapytać Pana, czy nie jest Pan przypadkiem jednym z naszych okolicznych polityków?

Odpowiedziałem grzecznie, że nie, nie należę do miejscowej rady miejskiej. I dodałem, że jeśli jego okolica rzeczywiście może poszczycić się kilkoma prawdziwymi politykami, to znajduje się w znacznie szczęśliwszym położeniu, niż większość współczesnych okolic. Odparł: – Proszę wybaczyć moją ciekawość, ale w Pańskim wyglądzie jest coś takiego, co sprawia, że można wziąć Pana za polityka – albo za pisarza.

Ten podmuch wiatru rzucił mnie nieco bliżej lądu i przyznałem, że rzeczywiście, zdarzyło mi się raz czy dwa coś tam napisać. Gdy to usłyszał, bardzo się rozemocjonował i rzekł: – Ja też jestem pisarzem! –

i wyciągnął z kieszeni wielką garść papierów, w tym również kilka wycinków z gazet, zawierających, jak można przypuszczać, pozytywne opinie na temat jego twórczości. Ja zaś stałem sobie spokojnie, przeglądając je z nieco zdezorientowaną grzecznością, i tak kontynuowaliśmy naszą konwersację na samym środku ulicy, blokując ruch, podczas gdy nieskończony korowód gangsterów i magnatów naftowych przebiegał bądź przeciskał się mimo nas. Po chwili mój rozmówca zapytał mnie, wciąż z pewną delikatnością, czy zechciałbym mu zdradzić, co dokładnie pisuję. Odpowiedziałem mniej więcej, że napisałem już sporo bardzo różnych rzeczy, od opowiadań sensacyjnych i kryminalnych po drobne notatki na temat teologii i filozofii.

Podniósł nagle dłoń, niby kierujący ruchem policjant, i zawołał: – Ależ dokładnie tym się zajmuję!

A następnie zanurkował na powrót w swoich papierach, by po chwili wyciągnąć spomiędzy nich fotografię starszego człowieka z ogromną brodą i ogromnymi, odzianymi w sandały stopami, zmierzającego gdzieś w jasnych promieniach słońca; i stanowiącego coś w rodzaju parodii Walta Whitmana.

– Jeżeli chce Pan posłuchać trochę o filozofii – rzekł mój rozmówca konfidencjonalnie, stukając palcem w zdjęcie i mówiąc takim tonem, jak gdyby polecał mi kiosk tytoniowy – jeśli kiedykolwiek chciałby Pan posłuchać czegoś o filozofii, oto odpowiedni człowiek. Mieszka w Willi Apokalipsy na Wzgórzu Objawienia – czy pod jakimś podobnym adresem.

Wstyd mi było za mój brak entuzjazmu; jeden rzut oka na tego czcigodnego szarlatana ze zdjęcia wystarczył, abym zorientował się, dziecię starszej i bardziej zmęczonej cywilizacji, o jakiej dokładnie filozofii bym od niego usłyszał. Niewątpliwie, we wszystkich krajach świata znajdą się setki ludzi takich, jak on, a w Ameryce pewnie nawet kilka tysięcy więcej; i być może znajdą się też na świecie tysiące ludzi takich, jak jego rozmowny miłośnik. Zakończył on naszą konwersację prawdziwie ludzkim akcentem, wyciągając zza pazuchy fotografię swojego syna w mundurze wojskowym – studenta West Point. Ani przez moment nie zastanawiałem jednak nad tym, jak bardzo jest on osobliwy. Musiałem bowiem poważnie zastanowić się nad moją osobistą osobliwością. I nagle zobaczyłem, w błysku światła, którego nigdy nie uda mi się już odzyskać, co naprawdę podobało mi się w Ameryce – a nawet w ulicy Głównej.

W ogóle nie odnoszę się tutaj do kwestii, co takiego podoba mi się w Anglii. Pozostawiam Czytelnikowi zrozumienie, jak wielkie i wieloaspektowe są owe wspaniałe zalety, które

powinienem wychwalać w związku z moją własną ojczyzną i narodem; nasza hojność, nasze spontaniczne miłosierdzie, rozumienie samotności i swobody, nasz humor i nasza głęboka gleba, z której wyrastają poeci. Jest jednak w angielskiej atmosferze także i pewne zło, i sam brak owej atmosfery, kiedy zdałem sobie już z niego sprawę, uderzył mnie niczym jakiś dziwny zapach. Przypomniałem sobie nagle, jakby o czymś oddalonym o tysiące mil, że gdyby ów nieschludny człowiek zaczął rozmawiać ze mną w ten sposób na Fleet Street, nie pomyślałbym sobie nawet, że to wariat; nie pomyślałbym niczego, co byłoby podobnie szlachetne. Pomyślałbym bowiem, po prostu nie byłbym w stanie powstrzymać się od myślenia, że chce mnie on poprosić o pieniądze.

Kiedy przypomniałem sobie te wszystkie wstydliwe usiłowania, spadł na mnie z daleka ów wielki wstyd, który ciąży bardziej bogatym, niż biednym – i wierzycielowi bardziej, niż dłużnikowi. Przypomniałem sobie jakieś prawdziwe plugastwo – i przypomniałem sobie również, że wcześniej o nim nie pamiętałem. Tysiące rzeczy przemknęło przez mój umysł podczas ulicznej konwersacji z tym nadzwyczajnie sympatycznym wariatem – nigdy jednak nie przyszło mi podczas niej do głowy, że mógłby on chcieć ode mnie pieniędzy. Nigdy nie przyszło mi to do głowy – i jemu również nigdy nie przyszło to do głowy. Nie wiedział on, że w panującej w pewnym miejscu na świecie atmosferze, podobnie uparte trzymanie obcego człowieka na ulicy za guzik może wyglądać bardzo podejrzanie. Nie chciał ode mnie zupełnie nic, poza tym, aby ktoś kompletnie obcy poświęcił mu odrobinę czasu i uwagi; i nigdy nie przeszłoby mu przez myśl, że mógłbym myśleć inaczej.

Cóż mogłoby być bardziej naturalnego od opowiedzenia obcemu, spotkanemu na ulicy człowiekowi wszystkiego na temat swojej ulubionej filozofii i żołnierskich losów swojego

syna? Z pewnością nie próbował on wyciągnąć z tej rozmowy żadnych praktycznych korzyści; i nie sądzę, żeby kiedykolwiek miał taki zamiar. Ja również, w tamtym miejscu i w tamtym czasie, nie miałem takiego zamiaru. I fakt niniejszy naprawdę coś znaczy – jeżeli się nad nim odpowiednio zastanowić; coś wiążącego się z atmosferą społeczną, dla której nigdy nie znaleziono właściwego określenia. Zupełnie wyleciało mi z głowy wspomnienie o pewnego rodzaju udręczonej i upokorzonej relacji biednych z bogatymi. Każdy prawdziwy Anglik będzie wiedział, o co mi chodzi. Każdy szczery Anglik zgodzi się z tym, co mówię.

Obserwacja ta, choć ściśle negatywnej natury, jest bardzo dziwna; z pozoru wydaje się zwykłym paradoksem. Znacznie więcej mówi się o pieniądzach w Ameryce, niż w Anglii; w Ameryce, i gdziekolwiek indziej, da się znaleźć aż nadto wiele zamartwiania się o pieniądze, desperackiego szukania pieniędzy, biegania za pieniędzmi, kradzenia pieniędzy i kręcenia dla pieniędzy. Ktoś równie dobrze mógłby zatrzymać mnie wtedy po to, aby sprzedać złotą cegłę albo znikające pole naftowe; nie zdziwiłbym się, gdyby – mówiąc po amerykańsku – mnie potem obrobił, używając do tego łajdackich metod szantażu czy szwindlu. Wszystkie te nieokrzesane formy przestępstwa były tam jakoś obecne – jako możliwości, jedna rzecz wszakże nie była obecna. Konkretnie: pewna kłopotliwa konwencja, jakże boleśnie znajoma bardziej uwarstwionym systemom społecznym, mocą której nieschludny człowiek nie może zatrzymać na ulicy kogoś zamożniejszego od siebie, jeżeli nie jest o ile nie szantażystą, to przynajmniej żebrakiem. To właśnie naprawdę zła strona nierówności. I tym gorzej poniekąd, jeżeli nierówność ta jest do tego niezdefiniowana i nieformalna; i ubogi w wielu wypadkach mógł mówić swobodniej, gdy był niewolnikiem.

Z tymi problemami istotnie można poradzić sobie tylko przy użyciu paradoksów. Gdyby jakiś nieznajomy poprzestał

tylko na słuchaniu tego, o czym zazwyczaj rozmawiają przeciętni Anglicy, mógłby dojść do przekonania, że w Anglii kompletnie nie myśli się o hierarchii społecznej. Gdyby zaś jakiś inny nieznajomy poprzestał tylko na słuchaniu tego, o czym rozmawiają ze sobą przeciętni Amerykanie, mógłby zacząć przypuszczać, że w Ameryce zawsze myśli się tylko o pieniądzach. Sądzę jednak, że obydwa te wrażenia byłyby nie tylko kolosalnie nieprawdziwe, ale stanowiłyby wręcz prostą odwrotność prawdy. Lord Palmerstone, gdy poproszono go o zdefiniowanie gentlemana, odpowiedział przebiegle: „to ktoś, kto nigdy nie używa tego słowa". Każdy Anglik wie, że ciągłe gadanie o byciu gentlemanem to zwykłe chamstwo. Jednak czymś nie mniej prawdziwym jest fakt, że broniony w ten sposób przed werbalną wulgaryzacją ideał obecny jest w całej współczesnej historii Anglii i stanowi jej rdzeń. Prawie moglibyśmy powiedzieć, że romans gentlemańskiej postawy stanowił i stanowi dla Anglików religię.

Z drugiej strony, przeciętny Amerykanin wydaje się chętny rozmawiać o dolarach z dowolnym zupełnie, zbłąkanym w jego sąsiedztwie nieznajomym. Nie zawsze stara się on jednak naciągnąć owego zbłąkanego nieznajomego na dolary. Gdyby tak było, cały ów zwyczaj społeczny w bardzo szybki tempie zostałby zarzucony. W niektórych wypadkach Amerykanin rozmawia o dolarach w imię dobrej komitywy. W niektórych – po to, żeby sobie pogadać. Czytelnicy pana Sinclaira Lewisa pamiętają zapewne, że Człowiek, który znał Coolidge'a[237] niekoniecznie wcale naśladował legendarną Coolidge'owską

237 Powieść satyryczna Lewisa Sinclaira, wydana w 1928. Składa się z sześciu nieprzerywanych niczym monologów jednej postaci. Calvin Coolidge (1872–1933) – 30. prezydent Stanów Zjednoczonych z ramienia Partii Republikańskiej, znany ze swojej legendarnej małomówności.

małomówność. Gadał przez całą książkę – bardzo dużo zaś gadał na temat swojego interesu, którym było, na ile dobrze pamiętam, meblowanie pomieszczeń biurowych. Pan Lewis jednakże, mimo iż jest realistą, nie może przecież całkowicie uciec od rzeczywistości. Wysoce inteligentny, choć być może i nieświadomy instynkt zmusił go do wypowiedzenia pod adresem ubogiego podróżnika bardzo prawdziwego, choć mimowolnego być może komplementu. Warto zauważyć, że choć Człowiek, który znał Coolidge'a, bez ustanku opowiada o sprzedaży różnych rzeczy, osobiście nie potrafi, jak się zdaje, niczego sprzedać. I na pewno tym bardziej nie żebrze – ani nie ubiega się o żadną pożyczkę. To prawdziwy artysta, którego natchnienie stanowi coś w rodzaju sztuki dla sztuki. Gada z samej miłości do gadania, a afekt ów, to coś znacznie bardziej wielkodusznego, niż miłość do pieniędzy.

Ta bezinteresowna bezpośredniość, to założenie, że każdy Amerykanin może pogadać z jakimkolwiek innym człowiekiem, i pogadać z nim o pieniądzach tak, jak o czymkolwiek innym, stanowi klucz do owego dziwnego doświadczenia psychologicznego, które stało się moim udziałem na tamtej ulicy. To z tego właśnie względu w rozmowie z nieznajomym człowiekiem z Kalifornii czułem się w pewien sposób swobodnie – podczas gdy w przypadku rozmowy z nieznajomym z Camden Town mógłbym czuć się poniekąd mniej swobodnie. Wszystkie narody w naturalny sposób naśmiewają się z siebie nawzajem, i mógłbym, rzecz jasna, wymienić bardzo wiele rzeczy, które wydały mi się dziwne w tym sympatycznym obdartusie, z jego prywatnymi wycinankami z gazet i jego fotografią prywatnego filozofa. Jak się zdaje, ja również wydałem mu się pod wieloma względami dziwny. Musiał on patrzeć na mnie w znacznej mierze tak, jak patrzyłby na hipopotama przechodzącego nieśpiesznie przez centrum jego miasteczka – inaczej prawdopodobnie

nie zatrzymałby mnie w tak bezpardonowy sposób na środku ulicy i nie oskarżył o bycie politykiem.

Ale, przy całym moim angielskim rozbawieniu jego amerykańską bezceremonialnością, widzę wyraźnie, że była w niej także wielka zaleta szczerości i prawości, i że sama moja akceptacja stanowiła w tym wypadku nieświadomy hołd dla jakiegoś nieskalanego i zdrowego elementu jego osobliwej towarzyskości. Jak gdyby powiewu czegoś, czego nie udało się do końca zniszczyć i zdusić nawet różnym brutalnościom i nieuczciwościom materializmu, stanowiącego dziś ciężkie brzemię Ameryki i całego świata; wspomnienia braterstwa, męskiej wierności, czegoś w rodzaju zacnej i złotej prostoty i spontaniczności, pamiętającej jeszcze utopijne wizje Atlantydy i nadzieję, która rozpalała serca założycieli republik Zachodu; czegoś, co jako takie nie tak do końca niewarte jest złotego powietrza Kalifornii. Jako iż jedyny możliwy złoty wiek świta nad ludzkością wyłącznie wtedy, gdy – choćby na jedną chwilę – zdoła ona zapomnieć o złocie.

Są na ulicy Głównej – są w Ameryce – ludzie, którzy potrafią zapomnieć o pieniądzach, nawet jeśli akurat rozmawiają z kimś o pieniądzach. Nie spodziewają się ich zarobić; nie proszę o nie; nie żebrzą. Po prostu o nich mówią. To przedmiot ich myśli, ale nie miłości. To właśnie ich wielka cnota i bardzo śpieszno mi zakryć ją przed ich oczami – bo nie jest dobrze ludziom wiedzieć, jak bardzo są dobrzy.

*Pierwodruk tekstu: „Sidelights”, 1932.*

# XIV. O industrializmie

Z każdym dniem staje się coraz bardziej i bardziej jasne, że ci, którzy kurczowo trzymają się zmurszałych doktryn i dogmatów oraz beznadziejnie bronią umierających tradycji wieków ciemnych, w krótkim czasie będą jedynymi ludźmi na świecie broniącymi jeszcze najbardziej w oczywisty sposób z tych starych dogmatów upadłego: mianowicie idei, którą powszechnie określa się mianem „demokracja". Życie jednego pokolenia – mojego pokolenia, tak konkretnie – wystarczyło, by spadła ona z wyżyn swego tryumfu, czy rzekomego tryumfu, na samo dno porażki, czy też tego, co powszechnie uznaje się za jej porażkę. U końca wieku dziewiętnastego popierały demokrację miliony – nie wiedząc nawet dokładnie dlaczego. U końca wieku dwudziestego, jak wszystko na to wskazuje, miliony będą się jej sprzeciwiać, również nie wiedząc dlaczego. W taki to właśnie harmonijny i krystalicznie logiczny sposób rozwija się myśl ludzka na prostych ścieżkach postępu.

Tak czy inaczej, dziś demokrację powszechnie się atakuje, i to z reguły bardzo nieuczciwie. Ludzie zrzucają wszystko

na prawa wyborcze, bo nie są dość światli, by wierzyć w grzech pierworodny. Istnieje zaś jeden prosty sposób upewnienia się, że całe zło naszego systemu naprawdę bierze się właśnie z grzechu pierworodnego. To znaczy: zrobić coś, czego nie robi nikt czy prawie nikt spośród nowoczesnych malkontentów; spróbować ukuć na rzecz jakiegokolwiek innego systemu politycznego argument moralny. Istota demokracji jest bardzo prosta i, jak pisał Jefferson, sama przez się oczywista. Jeśli dziesięciu ludzi ocaleje z katastrofy morskiej i fale wyrzucą ich przypadkiem na tę samą wyspę, tych dziesięciu właśnie stanowi społeczeństwo – ich dobrobyt to cel, a wola (w normalnych warunkach) to prawo wspólnego działania. Jeśli nie mają *en bloc* naturalnego prawa rządzić sami sobą, to który z nich ma naturalne prawo rządzić całą resztą? Powiedzieć, że najmądrzejszy i najmężniejszy, to po prostu omijać kwestię moralną. Jeśli taka wybitna jednostka używa swych talentów dla dobra społeczności, planując podróże na przykład czy destylując wodę, służy jej – a społeczność rzeczona odgrywa, w tym sensie, rolę suwerena. Jeśli zaś używa ich na jej szkodę, kradnąc rum czy zatruwając wodę, dlaczego miałaby się mu podporządkować? I czy istnieje najmniejsza nawet szansa, że to zrobi? Podobnie proste przykłady pozwalają każdemu nieomylnie złapać ludowy charakter sprawy, i wszelkie możliwe zalety rządów opartych o zgodę zbiorową. Problem demokracji polega wszakże dokładnie na tym, że nigdy – przynajmniej współcześnie – nie miała do czynienia z czymś podobnie prostym. Innymi słowy, problemu demokracji nie stanowi demokracja. Stanowią ją pewne sztuczne, antydemokratyczne twory, które istotnie wdarły się do funkcjonowania społeczeństw współczesnych i konsekwentnie duszą w nich resztki demokratyczności.

Nowoczesność to nie demokracja, wielka maszyneria to nie demokracja; podporządkowanie wszystkiego prawom handlu

i zysku to nie demokracja; przeciwnie – to zjawiska, w tendencjach i duchu, zdecydowanie antydemokratyczne. Plutokracja nie jest demokracją z samej definicji. Zbiegiem okoliczności wszystkie one wdarły się na świat w tym samym czasie, lub krótko później, gdy wielcy idealiści pokroju Rousseau i Jeffersona postanowili wymyślić dla demokracji prawdziwie demokratyczny ideał. Można racjonalnie twierdzić, że ideał ten okazał się zbyt idealny, by dało się go zrealizować. Nie można wszakże racjonalnie twierdzić, że ideał, który przegrał, był dokładnie identyczny jak realia, które wzięły górę. Powiedzieć, że idiota poszedł do dżungli i zeżarły go dzikie bestie, to jedno; ale że poszedł do dżungli i przetrwał jako najdziksza bestia świata, to już jakby drugie. Cała rzeczywistość epoki Rousseau i Jeffersona była niedemokratyczna w praktyce – i sam ten fakt być może wystarczy, aby atakować demokrację w teorii. Można zasadnie utrzymywać, że życie jako takie jest niedemokratyczne. Na pewno jednak niedemokratyczne jest życie współczesne. Zindustrializowane i oświecone społeczeństwa obecnej epoki okazują się mniej odpowiednim gruntem dla eksperymentu samostanowienia, niż jakiekolwiek dawniejsze społeczeństwa rolnicze czy koczownicze. Majątek feudała nie był demokracją, znacznie łatwiej wszakże dało się przekształcić go w demokrację. Istotnie, to, co przyszło po nim – na przykład wiejskie społeczności Francji i Szwajcarii – zdemokratyzowało się naprawdę szybko. Konsekwentnie *nie* demokratyzuje się właściwie tylko jeden ustrój – tak zwana nowoczesna demokracja przemysłowa.

Z tego powodu coraz powszechniej mówi się, że ideał demokratyczny nie odpowiada duchowi nowych czasów. Zgadzam się w zupełności; i w naturalny sposób preferuję ideał demokratyczny, będący – jako ideał – także pewną ideą, od ducha nowych czasów, który jest po prostu nowy, w związku z czym

już staje się stary. Na ile widzę, wielu współczesnych dziwaków, czy grzeczniej: idealistów, usilnie zabiega o porzucenie tego ideału. Pewien znany pacyfista, z którym spierałem się niegdyś w radykalistycznych gazetach, w czasach, gdy sam jeszcze byłem radykałem, i który potem przemienił się w modelowego republikanina, piewcę Nowej Republiki, powiedział nawet któregoś dnia, że „głos ludu zazwyczaj jest głosem szatana". Prawda jest taka, że tego typu liberałowie nigdy faktycznie nie wierzyli w rządy ludu, podobnie jak w nic, co naprawdę odpowiada ludowi, od pubów po loterię charytatywną w Dublinie[238]. Nigdy nie wierzyli w demokrację, której imienia tak chętnie przyzywali przeciw księżom i królom. Ja wszakże zawsze w nią wierzyłem; i wciąż wierzę, znacznie chętniej wzywałbym jej imienia przeciwko snobom i modnisiom. Wciąż wierzę, że byłaby to możliwie najbardziej ludzka forma rządów – gdyby tylko spróbować wprowadzić ją raz jeszcze, w bardziej ludzkich czasach.

Niestety, humanitaryzm to znak szczególny czasów szczególnie nieludzkich. Mówiąc „nieludzkich" zaś, nie mam na myśli okrucieństwa, lecz stan, w którym nawet okrucieństwo staje się nieludzkie. Stan, w którym bogacz, zamiast wieszać sześciu czy siedmiu swoich przeciwników dlatego, że ich nienawidzi, po prostu zamęcza lub głodzi na śmierć sześć czy siedem tysięcy ludzi, których nie nienawidzi, i których nawet nigdy nie widział – wyłącznie dlatego, że żyją na drugim końcu świata. Stan, w którym dworak czy sługus bogaczy, zamiast przygotowywać z dreszczem ekscytacji jakąś wyjątkowo zabójczą truciznę dla Borgiów czy też ostrzyć swój lekki sztylet tak, aby sprostał on wysokim wymaganiom polityki Medyceuszów,

238 Oryg. *Irish Sweepstake*, loteria założona w 1930 roku celem finansowania szpitali irlandzkich.

pracuje w fabryce, nieustannie obracając małym śrubokrętem, przykręcając śrubki do blaszki, której nigdy nie zobaczy; bo stanie się ona częścią pistoletu, którego nigdy nie zobaczy; z którego strzelać będą w bitwie, której nigdy nie zobaczy, i o powodach której wie znacznie mniej, niż renesansowy rajfur o przeznaczeniu trucizn i sztyletów. Krótko mówiąc, problem industrializmu stanowi brak kierunku; fakt, że nic nie jest w nim jasne i proste, że wszystko jest niejasne i krzywe, nawet jeśli w zamyśle miało takie nie być. To system w całości oparty na pośrednictwie – i w nim właśnie postanowiliśmy zaprowadzić bezpośrednie rządy ludu. Demokrację, ideał prosty aż do przesady, starano się urzeczywistnić w społeczeństwie skomplikowanym aż do szaleństwa. Trudno się dziwić, że wobec podobnych realiów, ideał umarł. Jak pisałem, mnie osobiście wciąż się on bardzo podoba; niemniej na świecie żyją różni ludzie, i na ile widzę, znajdzie się wśród nich sporo takich, którzy mając wybierać między ideałem a realiami, z lekkim sercem wybierają realia.

*Pierwodruk tekstu: „All I Survey", 1933.*

Nov. 9. 1922

# XV. O młodych i romantyzmie

Romantyzm często krytykuje się dzisiaj tak, jak gdyby było to zjawisko bardzo stare. Tymczasem jest to w istocie zjawisko bardzo nowe – i bardzo, bardzo rewolucyjne. To ostatnia Rewolucja Młodych, jaka miała miejsce przed obecną Rewolucją Młodych, która obecnie ją obala. Oczywiście zachodzi różnica między romantyzmem a romantyką. Romantyka w najzdrowszym tego słowa znaczeniu rzeczywiście jest stara jak świat; w znaczeniu bardziej poszczególnym bierze się ona przede wszystkim z żywości koloru, wyrazistości kształtu, dynamiki i energii średniowiecznych okien, średniowiecznych tarcz i średniowiecznych chorągwi. Średniowieczna romantyka, swoisty model romantyki współczesnej, to owoc intensywności doświadczeń – wizyjnych czy wręcz mistycznych, ze względu na co przydała ona swego rodzaju blasku i splendoru doświadczeniu w ogóle. Szczególnie jednak – doświadczeniu miłości, które, w pewnym sensie przynajmniej, zaczęto rozumieć niemal religijnie, jak choćby w tym przypadku, gdy Chaucer nazywa kochanków „świętymi Kupidyna". W tym znaczeniu faktycznie można powiedzieć, że romantyka to zjawisko średniowieczne;

w znaczeniu głębszym – że nie średnio-wieczne, a wieczne. Romantyzm wszakże to zjawisko bardzo współczesne – i bardzo nowoczesne w większości swoich przejawów.

Przypominał feminizm – w tym przynajmniej, co nazywa się dzisiaj „wynoszeniem kobiety na piedestał"; a także, trafem, idealistyczny demokratyzm, który z grubsza zdefiniować można jako „wynoszenie człowieka na piedestał". Istotnie, zachodzi interesująca paralela dziejowa między tymi dwoma ideami, które w wieku dziewiętnastym wydawały się tak bardzo nowe i tak bardzo prawdziwe. I nie twierdzę, broń Boże, że skoro nie są one już nowe, to z tego względu przestały być prawdziwe, przeciwnie: obydwie bardzo mi się podobają. Rejestruję tutaj po prostu fakt, że nawet jeśli dzisiaj nikt ich już nie uważa za nowe, to do niedawna jeszcze wszyscy uważali je za nowe. Republikanin w czerwonej czapce mówił nieraz takie rzeczy – o ile nie jak gdyby nie istnieli przed nim na świecie żadni republikanie, o tyle tak przynajmniej, jak gdyby po nim na świecie miał nie istnieć nikt oprócz republikanów. Romantyk w czerwonej kamizelce – jak gdyby stary świat był niczym innym, jak klasycystycznym więzieniem, w którym odsiadywali wyroki sami romantycy. I jeden, i drugi, widział siebie jako ekstremistę; i jeden, i drugi tak naprawdę był człowiekiem centrum – kimś, kto przeszedł połowę drogi i nie miał zielonego pojęcia, dokąd zaprowadzi go jej druga połowa. I jeden, i drugi był mostem, zawieszonym między epokami – niosąc w sobie żywe jeszcze wspomnienia starego świata, którym w nowym nie pozostało nic innego, jak bardzo szybko umrzeć.

Bo taka jest właśnie prosta prawda na temat zarówno Miłości, jak i Wolności: bogiń romantyków i republikanów. Obydwie one stanowiły ledwie skamieliny chrześcijańskiej mistyki, a wręcz chrześcijańskiej teologii, wyrwane z kontekstu, latające na dziko, a ostatecznie rzucone w epokę twardego materializmu,

który błyskawicznie je zmiażdżył. Nie były to idee racjonalne – a na pewno nie racjonalistyczne. A przynajmniej: przestały być racjonalne, jak tylko przestały być religijne. Pierwsza to ledwie pośpieszne (i dojmująco ludzkie) wyolbrzymienie sakramentalnej doktryny małżeństwa. Druga – równości dusz przed Bogiem. Gdy romantyk kładąc dłonie na swej czerwonej kamizelce przysięgał jakiejś swojej George Sand, że duchy ich przeznaczone zostały sobie jeszcze przed założeniem świata, ciągnął po prostu odsetki ze starego chrześcijańskiego kapitału świętości i nieśmiertelności. Gdy tłumaczył ukochanej w mansardzie, że w „świecie, w którym nie ma miejsca na miłość" jedynym honorowym i godnym wyjściem z sytuacji jest, aby poderżnął jej i sobie gardło, w istocie odwoływał się do zamierzchłej tradycji mistyka i ascety, który stracił świat, aby duszę ocalić. Nie mówił, przynajmniej nie w bardziej precyzyjnym sensie tej frazy, do rzeczy. Nie pozostawał na poziomie czysto racjonalnym – czy przynajmniej takim, które bardziej racjonalistyczne pokolenie nazywałoby racjonalnym. Często, szczególnie po dostatecznie sympatycznych ilościach szampana i starej brandy, puszczał farbę i otwarcie nazywał swą *blanchisseuse*[239] czy modelkę „moją oblubienicą przed oczyma Boga".

Tak czy inaczej, nie mógłby był podobnie deifikować, ani demonizować, człowieka (co też stało się istotą poezji w czasach Hugo i Alfreda de Masseta[240]), nie dostrzegając przy tym, że jest w namiętności coś nieśmiertelnego, czego współczesny realizm, redukując ją do pospolitej żądzy, nie jest w stanie uchwycić. Nie mógł gloryfikować miłości nie gloryfikując lojalności. Mógł,

239 Z francuskiego: praczka. Prawdopodobnie aluzja do fascynacji ludem, obecnej jak romantyzm długi i szeroki.

240 Alfred de Masset (1810–57) – francuski romantyk, poeta, dramaturg i prozaik, dandys.

owszem, nie wierzyć w mistyczny związek Artura i Ginewry – ale już nie Ginewry i Lancelota, o ile chciał w ogóle cokolwiek pisać. Późniejsi pisarze erotyczni[241] natomiast wychodzili z założenia, że nie ma żadnych związków mistycznych nikogo ani niczego. Prawda jest taka, że z tą mistyczną teorią relacji międzyludzkich obchodzono się tak niezdarnie, że straciła wszelkie znaczenie. Gdy była naprawdę średniowieczna, znalazła nieśmiertelny wyraz w opowieści o Dantem i Beatrycze. Gdy zaś stała się rzeczywiście współczesna, rozsypała się po prostu na kawałki – na tysiące nędznych miłostek i żądz współczesnej powieści. Niemniej romantycy wieku dziewiętnastego stawiali ją jak gdyby na ołtarzu boga nieznanego; strzelistym i niepewnym piedestale próżni; próbując uczynić ją naraz świętą na tyle, na ile wydawało im się to słuszne – i luźną na tyle, na ile im pasowało. Chcieli zjeść tort ślubny i mieć tort ślubny. Chcieli, aby ich dzikie gody były święte, nie przestając być dzikie. Faktycznie, wynieśli kobietę na piedestał; nie upewniwszy się jednak zawczasu, czy piedestał ten aby się nie przewróci.

Teraz, jakkolwiek to dziwne, jak było z Miłością, tak było i z Wolnością. Z demokratycznym ideałem politycznego wyzwolenia wszystkich. I, istotnie, demokrację krytykuje się dzisiaj z dokładnie takich samych powodów, jak romantyzm. A chodzi po prostu o to, że cokolwiek z sensu miały obydwie te idee, sens ten opierał się w całości na podstawie religijnej. Wiek dziewiętnasty zlikwidował tę podstawę – i został sam sens, który w krótkim czasie zamienił się w nonsens. Wszyscy ludzie są równi, bo Bóg kocha wszystkich po równo; i nic nie może się

241 Chesterton używa tu wyrażenia „sex writers"; w tym przypadku, podobnie jak w przypadku późniejszego terminu „sex novel", sex odnosi się do płci i wyraża zainteresowanie tematami ogólnokobiecymi – w tym, rzecz jasna, seksem jako takim, jednak nie wyłącznie nim.

równać z tą równością. Ale gdyby chcieć to uzasadnić inaczej? Chwiejni liberałowie wieku dziewiętnastego podkopali ten boski fundament doktryny demokratycznej – i tak też zaczęto ją rozważać w zupełnej abstrakcji, czy też raczej: obalać w zupełnej abstrakcji. Jefferson powiedział, że Bóg stworzył wszystkich równymi. Ingersoll[242] – że Boga nie ma, a równość praw wzięła się znikąd. I nawet w bardzo demokratycznej atmosferze Ameryki zaczęło świtać co poniektórym, że z takiej perspektywy trudno wykazać, iż równość praw bierze się skądkolwiek. Innymi słowy: teoria republikańska w krótkim czasie okaże się po prostu mutacją romantyzmu; i będzie się ją wymieniać jednym tchem z idealistycznymi złudzeniami kochanków, o ile nie znajdzie ona drogi powrotu do konkretu tej wiary, z której wzięła swój początek. Czerwona czapka wyląduje w lamusie obok czerwonej kamizelki; chyba że stanie się jednak czymś więcej, niż przedostatnim krzykiem mody i da się wybarwić w tej samej mistycznej czerwieni, która stanowi sekret wiecznej świeżości róż św. Doroty i krzyża św. Grzegorza.

Pan Philip Carr[243] opublikował niedawno barwny i interesujący traktat na temat romantyków francuskich z górnych momentów epoki romantycznej. Tekst pojawił się w samą porę – to znaczy mniej więcej w tym momencie, w którym Paryż artystów, przynajmniej taki, jakim go znamy, przestał być obiektem plotek, a stał się obiektem historii. Nasz drogi *Beachbomber*[244] często robił sobie na łamach „Daily Express" żarty z napuszonych i sprzecznych „wspomnień" przeróżnych ludzi

242 Charles Jared Ingersoll (1782–1862) – amerykański polityk z Partii Demokratycznej.

243 Nieznany bliżej obecnie autor. Odnośna książka opublikowana została w 1932.

244 Pseudonim zbiorowy autorów publikujących w rubryce satyrycznej w „Daily News".

twierdzących, jakoby doświadczyli życia prawdziwej bohemy francuskiej stolicy; tych istnych orgii anarchii i anachronizmu, których autorzy opowiadają, jakoby pijali absynt z Zolą i Chateaubriandem[245] czy dzielili mansardę z Gauguinem i Montalembertem[246]. Ale czas stawia granicę nawet anachronizmom; nawet najbardziej czcigodnemu dziennikarzowi, gdyby wpadł na pomysł napisać „Osiemdziesiąt osiem lat na Fleet Street", trudno byłoby utrzymywać, że spotkał na swojej drodze i Keatsa, i Miltona; i nawet pan Frank Harris[247] nie posunął się tak daleko, by robić z siebie przyjaciela nie tylko Carlyle, ale i Jonathana Swifta. Dzieli nas nareszcie od francuskich romantyków dość dużo, byśmy mogli oceniać ich tak, jak szesnastowieczni Anglicy mogli oceniać poetów „Plejady". Jak w tym poprzednim wypadku, ogromna liczba spośród nas nie zrozumie ich i absurdalnie nie doceni; wielu z powodu naszej narodowej cechy kulturowej, względnie edukacyjnej, względnie nabytej: nieznajomości francuskiego; inni – ze względu na straszny i pierwotny dar natury: kompletną niewrażliwość na poezję. Bardzo łatwo byłoby wymyślić kilka angielskich dowcipów na temat romantyków francuskich; tego typu, jakie pewnie opublikowano by w „Punch". Ba – powierzchowny czytelnik, przyzwyczajony korzystać z podobnie powierzchownej satyry, byłby nawet do pewnego stopnia usprawiedliwiony, gdyby zaczął wyrabiać sobie opinię. Opinię, wedle której wszyscy

245 François-René de Chateaubriand (1768–1848) – francuski pisarz, dyplomata, polityk.

246 Charles de Montalembert (1810–70) – francuski katolik liberalny, pisarz, historyk.

247 Frank Harris (1855–1931) – amerykańsko-irlandzki publicysta, pisarz etc., ekscentryk i osobnik uważany w swoim czasie za pornografa (bo nie bał się pisać o różnorakich swoich doświadczeniach w zakresie relacji międzypłciowych); Chesterton zdaje się tutaj sugerować że Harris sporo zmyślał.

dziewiętnastowieczni geniusze Paryża odznaczali się trzema podstawowymi cechami: że, po pierwsze, przemieszczali się tłumem, czasem wściekłym tłumem; że mimo to każdy z nich żalił się w swych wierszach, iż jest wygnańcem na pustyni absolutnej samotności; no i że każdy z nich był (a przynajmniej twierdził, że był) przez jakiś czas zakochany w George Sand. Niemniej, podstawową wadę tej wiktoriańskiej protekcjonalności stanowi kłopotliwy skądinąd fakt, że każdy praktycznie z tych melancholijnych romantyków wiódł życie bardziej realne, by nie powiedzieć: realistyczne (biorąc pod uwagę próby, braki, a nawet niebezpieczeństwa, którym musiał stawić czoło), niż protekcjonalny wiktorianin. Angielski humorysta nie chciałby bynajmniej przymierać z głodu na poddaszu tylko dlatego, że zdarzyło już się być rojalistą albo republikaninem; nie rzuciłby wyzwania dyszącemu żądzą mordu tłumowi – nawet w imię najsubtelniejszych subtelności krytyki literackiej; nie paliłby się do pojedynku z którymkolwiek z tych marzycielskich, słabych estetów, z których tak lubi się nabijać; i nawet romans z George Sand, dla niektórych rzecz równie pociągająca, co głęboko osobista konwersacja z nosorożcem, był czymś porównywalnie niebezpiecznym. Prawda jest taka, że to właśnie nasz wesoły, czerstwy wiktorianin, pokroju Thackeraya czy Trollope'a[248], był tutaj romantykiem. To on żył w swoim własnym świecie; krainie szczęśliwości – krainie bajek; owej spokojnej i bogatej Anglii, jaka stanowiła iluzję tamtej epoki. Romantycy francuscy robili z siebie głupków na wszystkie możliwe sposoby – jak wszyscy zresztą inteligentni ludzie. Niepomiernie jednak lepiej poznali to, co w życiu naprawdę głębokie:

248 Anthony Trollope (1815–82) – angielski powieściopisarz, zwolennik kapitalizmu i tzw. monetaryzacji wszystkiego, czemu dał wyraz w swoich dziełach.

perspektywę śmierci, nadzieję wbrew nadziei, furię ubogich – a nawet rozpacz. Mieli gest dramatyczny, a nawet melodramatyczny; ale, jak by nie spojrzeć, nie żyli na scenie. Ich czas był czasem realnych rewolucji, a nie nierealnych reform; pistoletów i pik, pojedynków i rozruchów. Dla niektórych kobiet, które kochali i niektórych wizji, w które wierzyli, rzeczywiście nie warto było umierać; niektórzy wszakże naprawdę dla nich umierali. Ponieważ niekiedy wpadali w dziecinność, nikt nie pamięta już, że dziecko boi się tylko realnego ognia, a wychowawczynie wszystkich wiktoriańskich przedszkoli dobrze pilnowały, by dzieci nie bawiły się zapałkami.

Tym, co w romantyzmie rzeczywiście z intelektualnego punktu widzenia interesujące, teraz, kiedy został tak zupełnie wyparty przez realizm, jest fakt, że nikt już chyba nie pamięta, że to w zasadzie bardzo niedawny bunt młodzieży zrodził tak pierwszy, jak i drugi z tych ruchów. Zabawnie jest patrzeć, jak autorzy współcześni z pogardą obśmiewają staromodny „sentyment" czy „sentymentalizm", „wrażliwość", „wynoszenie kobiety na piedestał" czy „romantyczne iluzje na temat miłości", według wszelkich znaków w pogodnym przeświadczeniu, że wszystko to starożytne tradycje ludzkości, na które do dziś nikt nie miał odwagi podnieść ręki. Prawda jest taka, że ten sentymentalizm to wciąż nowa rzecz, do niedawna jeszcze zaś – najnowsza. Piękno złotych loków opadających na czoło kobiety, kasztanowych pukli spływających kaskadą na plecy, omdlenia, kobieca wrażliwość, suszone kwiaty i różowe pamiętniki, *Księga piękna*[249] czy „klejnoty Miłości" – jeszcze do wczoraj to wszystko

249 Aluzja do dzieła Charlesa Heatha (1785–1842) *Heath's Book of Beauty*, pierwotnie wydanego w 1832, potem wielokrotnie wznawianego. Dziełko zawiera serię portretów różnych kobiet, z towarzyszącymi im historiami, zazwyczaj w formie rymowanej. Stanowi celebrację wczesnodziewiętnastowiecznego pojęcia kobiety.

stanowiło nie tyle zabawy młodości, co raczej rewolucję młodości. Do wczoraj jeszcze wyrażało nie modę –lecz bunt przeciwko modzie, to znaczy: przeciwko konwencji. Do wczoraj – było ledwie wybrykiem owej wolności, którą młode pokolenie szokowało starych. Do wczoraj było – jutrem.

I każdy, kto będzie umiał spojrzeć na rzecz racjonalnie, uzna, że nie ma w tym przesady. Sztambuchy i pamiętniki do niedawna jeszcze były wprost wytapetowane cytatami z Byrona, bo Byron był rewolucjonistą. Nie potrafimy już dzisiaj zrozumieć niekonwencjonalności – nie: bezczelności – młodej damy, która życzyła sobie naśladownictwa z Byrona, a nie Cowpera[250]. Nie zauważamy, że „bawiła się, jakby jutra miało nie być", wchodziła nieproszona na zabawy, chciała żyć „krótko, ale mocno" czy cokolwiek w tym rodzaju; ale takie są fakty. Morał z nich zaś taki, że nic nie starzeje się tak szybko, jak rzeczy najnowsze. Prawdziwym komentarzem na temat głupawego uśmiechu dziewczyny z mandoliną i bilbilem, jaką spotykamy w *Księdze piękna,* byłoby wysłać ten portret najbardziej nowoczesnej spośród nowoczesnych kobiet, zapewne właśnie zajętej odseparowywaniem swoich ust od twarzy przy pomocy najnowszego wynalazku sztuki iluzjonistycznej, jaki nazywamy szminką, ze starą inskrypcją: „Idź do komnaty mojej pani i rzecz jej: choćby się malowała na cal grubo, i tak toż-samo ją czeka"[251].

Ironiczne bardziej niż uśmiech kościotrupa, toksyczne bardziej niż trupi jad, powolniejsze i pewniejsze w swej zemście niż śmierć, przeznaczenie zadecydowało, że młodzi każdego

250 William Cowper (1731–1800) – angielski poeta sentymentalny i religijny, żarliwy chrześcijanin trapiony wieloma problemami. Uważany za prekursora romantyzmu, jednak nie szedł w swoim obalaniu konwencji tak daleko, jak romantycy *sensu stricto* (co nie przeszkodziło Coleridge'owi nazwać go „pierwszym poetą nowoczesnym").

251 Aluzja do *Hamleta,* akt V, scena I.

pokolenia nie umrą, ale żyć będą na wieki jako symbole starości, a wręcz staromodności. Każde pokolenie buntowników jest zapamiętywane przez następne nie jako pionierzy przełamujący stare konwencje, ale jako rycerze konwencjonalności, spod wpływu których dopiero niedawno udało się nam wyzwolić. Morał zaś z tego taki, że może znajdzie się jakaś nagroda dla buntowników w niebie, o ile „młodzi, wolni, dynamiczni" spoglądają czasem w tę stronę; na ziemi wszakże – na pewno nie.

*Pierwodruk tekstu: „All I Survey", 1933.*

# XVI. W sprawie systemu jednopartyjnego

Istnieje kilka takich idei, które – niekompetentnie, ale szczerze – przez wiele, wiele lat i w wielu miejscach na świecie starałem się głosić i w których zwycięstwo zawsze wierzyłem. Dziś jednak, gdy w przypadku niemal wszystkich z nich stało się ono faktem, w ogóle mi się to nie podoba. Nie oznacza to jeszcze, ku niewątpliwemu niezadowoleniu co subtelniejszych z moich czytelników, że zmieniłem zdanie. Obawiam się tylko, że zwycięstwo idei może nieraz przykryć prawdę idei. Gdy nikt o nich nie mówił, łatwiej było je tłumaczyć; teraz, gdy wszyscy je rozumieją, istnieje o wiele więcej takich, którzy rozumieją je błędnie, o czym sam zresztą mogłem się przekonać. Podobnie jak o tym (odkrycie, którego dokonało przede mną zapewne wielu siwobrodych patriarchów), że istnieje cała masa ludzi, którzy najwyraźniej są w stanie rozumieć co najwyżej jedną ideę naraz.

Czasami nikt nie pamięta, o co tak naprawdę chodziło. Czasem reakcja jest dokładną odwrotnością tej akcji, która powinna nastąpić. Na przykład zaangażowałem się onegdaj, razem z panem Bellokiem i kilkoma innymi przyjaciółmi, w kampanię

przeciwko systemowi partyjnemu, który można zdefiniować po prostu jako system, w którym dwa Przednie Rzędy w parlamencie okresowo wymieniają się władzą. Ośmieliliśmy się rzucić wyzwanie starożytnej wyroczni, według której każdy mały chłopczyk i każda mała dziewczynka rodzą się w Anglii już trochę konserwatystą albo trochę liberałem. I nie jest przesadą mówić tutaj nawet o świętej wyroczni; bo ludzie epoki wiktoriańskiej, zazwyczaj mylnie posądzani o ponuractwo, stanowili prawdopodobnie jedyne plemię świata, które zrobiło swą narodową religię z poezji komicznej. Jedynym grzechem, o jaki można ich oskarżyć, jest to, że zbyt twardo trwali w swym entuzjazmie dla *Alicji w krainie czarów*. Tak czy inaczej, twierdziliśmy po prostu, że to nonsens nazywać wolnym system polityczny, w którym wyborców gnano batogami (to chyba najbardziej plugawy symbol, jaki przychodzi mi teraz do głowy), by wybierali między dwiema niemal identycznymi i identycznie bezsensownymi politycznymi etykietkami. A także, iż batogi szły w ruch również przy kilku innych okazjach, na przykład jeśli ktoś wspomniał cokolwiek na temat źródeł finansowania partii politycznych. Od tamtego czasu wydarzyło się natomiast kilka rzeczy, które ktoś mógłby uznać za korektę przeszłych nadużyć czy likwidację tamtego arbitralnego podziału. Pojawiła się Partia Pracy; Partia Liberalna zniknęła dopiero sporo później. W efekcie naprawdę relatywnie długo mieliśmy nie dwie, a trzy partie polityczne. Potem jednakże, w czasie wojny, powstały pierwsze koalicje, które to pierwsze też zaczęły głosić, że te trzy partie tak naprawdę stanowią jedno. Wiem, że brzmi to z lekka teologicznie; nic jednak nie poradzę. Następnie system dwupartyjny powrócił, przy czym linia podziału zaczęła przebiegać między labourzystami i torysami. Nieco później zaś nastąpiła kolejna fala agitacji na rzecz zjednoczonego Rządu Zgody Narodowej; rządu, który istnieje do dziś, źródło zachwytu

i pociechy dla świata. Osobiście nigdy nie wierzyłem w powodzenie takiego przedsięwzięcia. Na mój rozum to tak, jak gdyby powiedzieć, że jacyś ludzie, którzy osobno są nie do zniesienia, w grupie okażą się całkiem sympatyczni; albo że ktoś przeklinający dwie rodziny słowami „Niech klątwa spadnie na obydwa te domy!" przestałby mieć z nimi problem, gdyby zamieszkały w bliźniaku. Jakkolwiek się z tym jednak sprawy mają, w tamtym czasie niewątpliwie uważano to posunięcie za zwycięstwo nowego „systemu narodowego" nad starym systemem partyjnym. I dzisiaj wszystkie te grupy i frakcje, które buntują się przeciw Rządowi Zgody Narodowej, czynią to utrzymując, że są bardziej narodowe. Faszyści i hitleryści wszelkiej maści pragną znacznie bardziej konsekwentnie realizować obowiązującą teorię unifikacji wszystkiego. Nie już o to tylko, aby żadna frakcja nie mogła sprzeciwić się państwu w imię partykularnych interesów. Ale o to, aby żadna frakcja nie mogła sprzeciwić się państwu; ani nawet istnieć poza państwem. Niezależnie od tego, czy ten pogląd jest słuszny czy nie, w tym właśnie kierunku zmierza cały nurt współczesnej reakcji: w kierunku likwidacji różnic i koncentracji władzy. To jest element wspólny, łączący te skądinąd zróżnicowane projekty sanacji społecznej.

A jednak żadna to sanacja, bo i żadne lekarstwo na trapiące nas choroby. Nie dotykają one bowiem ani trochę źródła problemu. Prawdziwe zastrzeżenie wobec starego systemu dwupartyjnego było takie, że nie był on wcale dwu-partyjny, lecz jednopartyjny. Nie mówiliśmy, że Przednie Rzędy za bardzo się kłócą, lecz że za mało się kłócą. Nie że rząd rządził zbyt samodzielnie, a opozycja była za twarda. Ale o tym, że rząd nie rządził sam, lecz wyłącznie na mocy układu z opozycją, ze względu na co opozycja nie była za twarda – bo nie była opozycją. Niepopularny charakter parlamentu nie wziął się z tego, że trwały w nim bezustannie walki frakcyjnych fanatyków i brutalne burdy, jak

w przeciętnym średniowiecznym mieście Włoch. Stąd natomiast, że stał się on sceną nudnych i trywialnych pogadanek, niczym klub dyskusyjny zblazowanych licealistów. Jeśli chodzi o polityczną władzę rządu, ta już w przeszłości była scentralizowana; i o wiele zbyt scentralizowana. Zajmowała bowiem miejsce centralne między premierem a szefem opozycji; nierzadko przybierając formę nieznanego nikomu z imienia i nazwiska finansisty, który doradzał im obu. Tak czy inaczej, system totalitarny nie jest żadnym, literalnie żadnym, lekarstwem na wady systemu dwupartyjnego. Bo w sensie, o którym mówimy, system dwupartyjny był już systemem totalitarnym. To znaczy: systemem monopolu na władzę. Władza zaś była już wtedy znacznie większa, niż wyobrażało to sobie wielu niewinnych liberałów i teoretyków demokracji. Innymi słowy, nasz stary protest przeciwko polityce zawodowej w jednym przynajmniej znaczeniu zakończył się istnym paroksyzmem sukcesu. O wielu z tych form politycznej korupcji, o których dawniej nie mówił nikt, dziś mówią niemal wszyscy. Popularność starej tradycji czy trawestacji rządu reprezentatywnego widocznie spada. Nie ma jednak najmniejszej pewności, że wynika to z prawdziwych przesłanek, a przynajmniej: że wyłącznie z prawdziwych przesłanek.

Tę samą ironię zauważam także w innych dziedzinach życia. Gdy byłem młody, generalnie przyjmowało się, że wierzyć w cokolwiek może tylko głupiec. Panowała moda na utożsamianie rozumu z racjonalizmem, a racjonalizmu ze sceptycyzmem; od tamtego czasu stało się jasne, że pierwszym autentycznym aktem sceptycyzmu jest sceptycyzm wobec rozumu. Nabuzowani ateiści biegali po klubach i pubach, waląc pięściami w stół i wrzeszcząc „Udowodnij!", ilekroć ktokolwiek opowiedział się w ich obecności za jakąkolwiek formą istnienia duszy. Dziś natomiast niewątpliwie trwa przeciwko tej głupiej

i grubiańskiej negacji całkiem zdrowa reakcja. Podobnie, skoro już o tym mówimy, istotnie uważam, że faszyzm również stanowi zrozumiałą pod wieloma względami reakcję przeciwko zdradzie skorumpowanych polityków liberalizmu. Pojawiła się cała masa świetnej, logicznej apologetyki, która przywróciła teologii należne jej miejsce w intelektualnym życiu człowieka. Mówiąc to wszakże, nie mogę nie zwrócić uwagi, że spora część tego odwrotu od racjonalizmu wydaje mi się raczej zwrotem w kierunku irracjonalizmu. Fundamentalizm amerykański zyskał ogromnie; nie zyskała jednak na tym zysku ani teologia, ani po prostu myślenie religijne. Tylko co najwyżej mechaniczna projekcja własnej psychiki. To amerykańskie odrodzenie zaczyna przenikać obecnie do Anglii, czasami w bardzo emocjonalnej formie; nie widzę jednak szczególnych powodów do radości w tym typie wiary i nastroju, w którym ludzie opowiadają, że Duch Święty poradził im kupić sobie nowy szlafrok czy coś w tym rodzaju. Nigdy nie chciałem religii, która zniszczyłaby rozum; podobnie jak nigdy nie chciałem reform politycznych, które zniszczyłyby wolność. Jeśli atakowałem to, co nazywano racjonalizmem, czyniłem to dlatego, że według mnie nie jest on postawą racjonalną; jeśli to, co nazywano demokracją – po prostu dlatego, że według mnie nie była to demokracja. Obawiam się ogromnie, że współczesna reakcja może bronić szlachetnych celów nikczemnymi metodami; wydając te wzniosłe ideały, których świat ledwie zdążył dotknąć, na pastwę kpiny i parodii. Obłuda to hołd składany cnocie przez występek; ale jeśli taki hołd ma obrzydzać ludziom samą cnotę, to może lepiej go nie składać. Jeśli reakcja okaże się zbyt prosta, i zmiecie z powierzchni ziemi wszystko to, co w liberalizmie i racjonalności wieku dziewiętnastego słuszne, nietrudno domyślić się, co będzie dalej. Nastąpi reakcja przeciw reakcji; reakcja równie wąska i równie bezmyślna.

Świat popadnie w monomanię i szaleństwo zmiany, fiksując się na jednej idei naraz, by potem porzucić ją i rzucić się ku idei przeciwnym; i tak bez końca. Innymi słowy: zamieni się w jedną wielką i przygnębiającą parodię starej teorii systemu dwupartyjnego.

*Pierwodruk tekstu: „Avowals & Denials" 1935.*