

Katarzyna Badowska 

MIĘDZY POLAKIEM A CZŁOWIEKIEM BRZozowski – Żeromski: Dwie Strategie Pisarskie z Mitami w Tle

SŁOWA KLUCZOWE

Stanisław Brzozowski; Stefan Żeromski; tożsamość w literaturze; patriotyzm w literaturze; polskość, mit w literaturze

W dwudziestoleciu bezpośrednio poprzedzającym odzyskanie przez Polskę niepodległości trudno znaleźć twórców bardziej różniących się stosunkiem do kraju i jego spraw niż Stanisław Brzozowski (1878–1911) i Stefan Żeromski (1864–1925). Pierwszy zjadliwie pisał, iż „trzeba żyć, zatykając nos od odoru, jaki idzie z Polski” (Brzozowski 1970: 342), i zwierzał się: „W Polsce nie chcę leżeć nawet po śmierci” (Brzozowski 1970: 606). Drugi już w młodzieńczych *Dziennikach* konstatawał: „[...] nie kocha się ludzkości, bo to naciągane – można kochać tylko Polaków. Więc moja ludzkość to Polacy; mój wszechświat – to moja ziemia, a mój Bóg – to ojczyzna z tym wszystkim, co się w tym wyrazie zamyka” (Żeromski 1954: 15).

Brzozowski oskarżany był o antypolską postawę, w czym niebagatelną rolę odegrała jego sympatia dla kultury i literatury rosyjskiej oraz zarzut współpracy z carską Ochroną, w którego oddaleniu Żeromski nie chciał pomóc, choć oskarżony liczył na publiczne wyrazy wsparcia od powszechnie szanowanego kolegi po piórze. Publicysta „Naprzodu” Emil Haecker w tendencyjnej recenzji *Płomieni*, kolportowanej przed posiedzeniem sądu w sprawie Brzozowskiego (Mencwel

2014: 62–63), zarzucił ich autorowi „duchową rusefikację”; uznał, że powieść jest „wiernym odbiciem poglądów oficjalnej historiografii carskiej, usiłującej wynarodowić Polaków zohydżaniem polskiej przeszłości” (Haecker 1909: 23). Z utworów Żeromskiego uczono się natomiast nienawiści do Rosjan, z *Szyzifowych prac* (1897), *Popiołów* (1903) czy *Wiernej rzeki* (1912) czerpiąc wzorce patriotyzmu i heroizmu w walce z zaborcą. W przededniu odzyskania niepodległości pisarz był powszechnie uważany za „sumienie narodu”, widziano w nim sztandarowy autorytet duchowy i moralny Polaków (Kowalczykowa 2013: 117–137). O jego książkach gorąco dyskutowano, i to nie tylko w kręgach literackich, lecz także w domach zwykłych Polaków. Ale podczas gdy autor *Ludzi bezdomnych* uznawany jest dziś za twórcę „anachronicznego, niepotrzebnego, irytującego”¹, Stanisław Brzozowski – w swojej epoce zdecydowanie mniej popularny i słabo znany jako prozaik² – stał się współcześnie patronem środowisk inteligentkich jako wzór krytycznego myślenia (por. Mencwel 2014).

Co więcej, rozbieżności światopoglądowe oraz ideowe znalazły wyraz w opiniach, jakie pisarze – którzy osobistą znajomość nawiązali w lutym 1905 roku³ – formułowali nawzajem o swym dorobku⁴. Brzozowski z uwagą i wnikliwością śledził i recenzował kolejne utwory Żeromskiego, uważając autora *Silaczki* za jednego z najważniejszych młodopolskich twórców. A mimo to nie oszczędził go ani w *Legendzie Młodej Polski*, ani w opublikowanym już pośmiertnie *Pamiętniku*. Krytykował Żeromskiego przede wszystkim za apoteozę cierpiętnictwa i katastrofizm objawiający się interpretowaniem życia jako „dziejów grzechu”, jako nieuchronnego ciężenia ku zgubie, porwania bezsilnej jednostki przez wir życia. Ten rodzaj postrzegania istnienia nazwał „pasożytniczym”, utrwała on bowiem tradycję bezsilności dziejowej jednostek i narodu, zamiast propagować rozwój woli działania i postawę zwycięzcy. Najsilniejszy był jednak zarzut o przyczynianie się do niebytu Polski: „Tu [w sztuce Żeromskiego – przyp. K.B.] nie tworzy się w słowie zakon życia, lecz przeciwnie słowo wchłania w siebie życie i zmienia je w płacz, który dogasa”. W rezultacie „dokona się [...] wniebowstąpienie Polski w sztukę. Ciało stanie się słowem, które wsłuchując się w swe własne ostatnie łkania, zagaśnie” (Brzozowski 1997: 395).

Żeromski, dotknięty autorytarnym tonem Brzozowskiego, skarykaturował go pod postacią obrzydliwego krytyka literackiego Juliusza Paducha w powieści

¹ Odpowiedź na ankietę „Tygodnika Powszechnego” 2000, nr 48. Cyt. za: Zdanowicz 2005: 11.

² Nie mogło być inaczej, skoro za życia autora w wydaniu książkowym ukazała się tylko jedna ukończona powieść, czyli *Płomienie*.

³ Por. kalendarium życia i twórczości Stanisława Brzozowskiego w: Brzozowski 1970: 861.

⁴ Interesującego zestawienia tych komentarzy dokonał Jakubczyk 2009: 207–222.

Nawracanie Judasza (publ. 1916), której pisanie rozpoczął w roku publikacji *Pamiętnika*. W obszernym *Projekcie Akademii Literatury Polskiej* przygotowanym w roku 1918 napiętnował nieopanowaną ambicję, arogancję i pychę autora *Płomieni*, oceniając jego wypowiedzi krytyczne jako uproszczenia sprowadzające się do używania błyskotliwych formuł językowych zaspokajających próżność autora, a w *Legendzie Młodej Polski* widząc jedynie „wielką bryłę papieru” (Żeromski 1925: 51).

Dlaczego zatem warto Brzozowskiego i Żeromskiego zestawiać? Czy tylko po to, by rekonstruować prowadzony przez nich spór bądź dokonać rejestru dzielących ich różnic światopoglądowych? Choć zadanie to byłoby z pewnością ważne dla przeanalizowania wizji polskości na krótko przed wyzwoleniem, lektura pism obu autorów nasuwa mniej oczywisty problem badawczy. Otóż drogi myślowe wskazanych pisarzy – przy całej ich odrębności – w pewnej materii przebiegły równolegle. Brzozowski, przez większość życia wynoszący ideę człowieka ponad kategorię Polaka i propagujący suwerenne kształtowanie „ja” zdolnego ustanawiać świat bez ciężaru polskości, u schyłku swej twórczości zaczął poszukiwać „ja” w narodzie. Żeromski natomiast, któremu uznanie przyniosły kreacje jednostek zaangażowanych, patriotów współtworzących historię kraju, próbował stworzyć bohatera definiującego się w kategoriach suwerennego jestestwa (człowieczeństwa), a nie przez pryzmat narodu. Jeden zatem do polskości doszedł, drugi próbował od niej odejść.

Obaj, balansując między dzielonym z całym ówczesnym światem zainteresowaniem podmiotowością w szerokiej perspektywie antropologicznej (wchłaniającej ustalenia psychologii głębi i propagowanej poprzez literacką kodę na subiektywizm oraz kult jednostki) a zawężaniem refleksji do kwestii tożsamości Polaka (wymagającej specjalnej uwagi na skutek sytuacji społeczno-politycznej), wykorzystywali potencjał mitu. Brzozowski – kreując nowy mit socjohistoryczny, czy może raczej socjokulturowy; Żeromski – wprowadzając do fabuły, jak powiedziałby twórca mitokrytyki Gilbert Durand, uniwersalne figury mityczne (figury wyobrazeniowe, symbole) o charakterze archetypowym (Durand 1979), tworząc z mitemów swoisty bricolage⁵. Prześledzenie na materiale powieściowym⁶ strategii balansowania obu pisarzy między definiowaniem bohaterów w kategoriach

⁵ Termin *bricolage* w odniesieniu do operowania w tekście kultury zdekomponowanymi podstawowymi jednostkami sekwencji mitycznych, wchodzącymi w nowe kombinacje, wprowadził do mitokrytyki Jean-Jacques Wunenburger. Por. Karwowska 2015: 93–100.

⁶ W centrum rozważań sytuuję powieści obu autorów, pomocniczo bądź dla naświetlenia kontekstu odwołując się do ich pism publicystycznych. W przypadku Żeromskiego interesują mnie przy tym tylko utwory powstałe przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, jako że rok 1918 otworzył zupełnie inny dyskurs na temat polskości, w którym Brzozowski już nie mógł wziąć udziału.

ogólnoludzkich i narodowych, między uniwersalizacją a ułokalnieniem problematyki „ja”, wydaje się interesującym zagadnieniem badawczym, zwłaszcza wobec obsesyjnego zainteresowania modernistów ludzkim wnętrzem oraz zanurzeniem ich refleksji w światopoglądzie mitycznym⁷.

Brzozowski przez cały okres aktywności twórczej poszukiwał podstaw tożsamości „ja” i stawiał pytania o fundamenty człowieczej podmiotowości. Próbę diagnozy kondycji człowieka współczesnego i szerzej – stanu współczesności w ogóle, podjął już w najwcześniejszych powieściach: *Pod ciężarem Boga* (1901/1902⁸) oraz *Wirach* (1904–1905). Refleksja antropologiczna ukierunkowana była w nich na charakterystyczny, ogólnoeuropejski, amielowski typ psychiczny o rozplywającym się „ja”. Bohaterami uczynił Brzozowski jednostki przełomu wieków, borykające się z ciężarem egzystencji pozbawionej jakiegokolwiek punktu oparcia sankcjonującego istnienie w wymiarze indywidualnym i ogólnoludzkim, na próżno usiłujące w toku wspólnych dyskusji, w znacznym stopniu wypełniających akcję powieści, ocalić dla siebie jakiś system wartości. To ludzie ogarnięci „jałowym smutkiem” (Brzozowski 2012: 179⁹), odczuwający tak dogłębne i długotrwałe znużenie psychofizyczne, że stało się ono synonimem życia, które już dawno oderwało się od rzeczywistości.

Powieściowe kreacje służą zilustrowaniu tezy, że człowiek to byt przypadkowy, a więc chaotyczny, od początku pozostający w stanie rozpadu i nań skazany jako powołany do istnienia przez irracjonalną siłę, wobec której pozostaje bezradny i bezsilny. Jako „pogruchotany klekot” obdarzony świadomością może jedynie zadawać kluczowe egzystencjalne – i szerzej: ontologiczne – pytania o sens:

[...] po co ja sam w ogóle jestem? [...] Po co? Ja nie wiem.
A po co słońce wschodzi, po co rosną drzewa, kwiaty, po co śpiewają ptaki, po co męczą się konie tramwajowe? [...] Nie ma nic na świecie prócz znużenia i czczości (W: 158, wyróżz. K.B.).

Dramatycznie powracające na kartach *Wirów* pytanie „po co?” pozostaje bez odpowiedzi. Nie dlatego jednak, by – jak zdarzało się w literaturze Młodej Polski – sugerować istnienie „niepoznawalnego”, jakiejś tajemnicy bytu czy sfery oddziaływania metafizyki, wymykających się ludzkiemu poznaniu. Brzozowskiemu idzie o coś więcej niż poznawcza ułomność jednostek. Odpowiedź nie pada, ponieważ byt człowieczy nie ma żadnego uzasadnienia, porządku ani celu

⁷ O Młodej Polsce jako epoce „mitolubnej” wspominał Erazm Kuźma (Kuźma 1986: 55–73). Por. też m.in. Filipkowska 1972: 221–251.

⁸ Dokładna data powstania powieści nie jest znana. Rok 1901 sugeruje korespondencja pisarza, natomiast rok 1902 wskazują dokumenty cenzury rosyjskiej, która wstrzymała druk.

⁹ Dalej skrótowna lokalizacja cytatów z powieści w tekście głównym przy użyciu skrótu W.

w planie ontologicznym. Brakuje współczesnego mitu, który spełniałby te same funkcje co mit tradycyjny, tzn. objaśniałby świat i miejsce w nim jednostki. Toteż człowiek „poprzez wszystkie wieki będzie sam, wędrownik, tułacz, nie znający ni kresu, ni początku swej drogi na zwęglonych stepach spustoszenia” (W: 309).

Antropologiczna refleksja ma w *Wirach* wymiar skrajnie nihilistyczny. Bohaterowie doświadczają nicestwienia i świata, i samych siebie. „Nic nie ma, nic nie było” – powie Andrzej Jerlicz (W: 309). Diagnoza istnienia u progu XX wieku jest w powieści niezwykle pesymistyczna. Chaos kultury, chaos bytu oraz chaos jednostkowego bycia nakładają się i wzajem potęgują, przekształcając rzeczywistość w pejzaż zdestruowanego życia. Tam zaś, gdzie nie ma życia, są tylko jego pozory. Ludzka egzystencja staje się niczym więcej jak pustym trwaniem („Nie było wczoraj i nie było jutra; było tylko gryzące trwanie – i żadnej ucieczki”; W: 358).

Pokazany przez Brzozowskiego kryzys aksjologiczny obejmujący dewaluację wartości „ja” wykracza poza ramy tradycyjnej definicji „choroby wieku”. Pisarz prezentował ją raczej jako „chorobę nowoczesności”, rodzaj globalnego, niesprowadzalnego do findesiecle’owych nastrojów, tąpnięcia o charakterze cywilizacyjnym i kulturowym. W świecie przedstawionym powieści nikt nie może ukonstytuować „ja”, ponieważ zniknęło ono wraz z nadejściem *modernitas*. Odczucie pustki, jaka otworzyła się w jego miejscu, nie jest związane z rozzarowaniami do systemów światopoglądowych, inspiracjami filozofów-pesymistów czy dekadencckimi lekturami. Innymi słowy – nie jest ani doznaniem osobistym, ani przywilejem inteligentów. Utrata „ja” to cena nowoczesności, jaką płacą wszyscy.

W pierwszych latach XX wieku, w okresie literackich debiutów i światopoglądowych inicjacji, Brzozowski postrzegał zatem „ja” przez pryzmat nihilizmu, w jego odmianie wyrosłej na gruncie pesymizmu i sceptycyzmu poznawczego epoki. Pokazywał rozkład podmiotowości, przejawiający się nie tylko w poczuciu niemocy, apatii i pasywizmie, ale i w utracie jądra osobowości, egzystencjalnym doświadczeniu własnej przypadkowości, wewnętrznej pustki, nicości. Bliski był przekonaniu, że „ja” – rozproszone i pozbawione centrum – w zasadzie nie istnieje.

Niemniej pisarz zdawał sobie sprawę, że przekonanie o tragizmie położenia wobec braku jakichkolwiek punktów oparcia w rzeczywistości i sobie samym owocuje postawami *de facto* uniemożliwiającymi życie, sprzecznymi z jego istotą. Szybko dostrzegł wobec tego społeczną potrzebę przemodelowania wizji człowieka. Dał jej wyraz w powieściach, z których jest dziś najbardziej znany, czyli w *Płomieniach* (1908) oraz *Samym wśród ludzi* (1911). Obie zostały nadzwyczaj silnie prześiąknięte refleksją antropologiczną, a bodaj najistotniejszy ich problemat oscyluje wokół perseweracyjnie powracającego pytania: „po co ja?” (i jego alternatywnej wersji: „po co człowiek?”). Obie też inspirowane są

Bildungsroman, a wybór tego modelu powieściowego jako punktu wyjścia sam w sobie stanowił czytelny sygnał autorskiego zainteresowania procesem rozwoju jednostki, kształtowania jej tożsamości i światopoglądu. Szkielety konstrukcyjne obu powieści wydają się analogiczne: bohaterowie u progu dorosłości porzucają dom rodzinny, czyli gotowe formy (także tożsamościowe), jakie podsuwa im wzorzec ziemiański, i poszukują „ja” w kontaktach ze światem zewnętrznym oraz w orbicie oddziaływań wielu ludzi o rozmaitych przekonaniach i systemach wartości. Co ważne zatem, definiują się wobec polskości, odrzucenie rodziny staje się bowiem równoznaczne z odrzuceniem narodowych szablonów kulturowych i społecznych, których jest ona odbiciem.

Za najbardziej trujące mentalnie uważają bohaterowie dziedzictwo szlacheckie, które wpędza w lenistwo duchowe i intelektualne, lansuje obojętność na sprawy społeczne, sprowadza religijność do pustego przyzwyczajenia bądź naiwnej wiary w opatrność usprawiedliwiającej kwityzm i postawę niezaangażowania, zgodnie z przekonaniem, iż: „Nieszczęśliwemu narodowi nic prócz modlitwy nie pozostało. [...] Bóg wziął, Bóg da i niech imię jego będzie pochwalone” (Brzozowski 2012: 436¹⁰). Ów Bóg traktowany jest zresztą familiarnie, właściwie jak bożek domowy, którego rola polega na trosce o dobrobyt mieszkańców i pomyślność gospodarską – „od chocimskich czasów oswojony, zadomowiony” stał się „tak dobrośliwy, że całkiem bez skrupułu powierzała opiece jego pani Zenonowa wyrastanie ciasta na baby wielkanocne” (Brzozowski 1979: 73–74¹¹).

Zdystansowanie powieściowych bohaterów wobec wartości i więzów rodzinnych to wyraz niezgody na kultywowanie pustych, anachronicznych form oraz społecznych i historycznych przesądów, pojmowane obłudnie jako obrona tradycji narodowych. To sprzeciw wobec Polski konserwatywno-klerykalnej, żyjącej „wspomnieniami lepszych czasów, plotkami i dewocją”, hołdującej „patriotycznym frazesom”, pod którymi kryją się *de facto* „pokłady zubożenia, niewiary, służalstwa, egoizmu” (P: 434).

Szlachetczynę kompromituje Brzozowski w swych powieściach na różne sposoby, m.in. kreując przejawione portrety rodzin dysfunkcyjnych, budujących złudne poczucie swojskiej atmosfery, ciepła i sielskości poprzez irytującą manierę zdrabniania form grzecznościowych, typu „tatusieczek”, „stryjeńciucińcia” (Bieleccy w *Płomieniach*), lub – pokazany w konwencji satyryczno-groteskowej – rytuał jedzenia (Koseccy w *Samym wśród ludzi*). Prezentuje ją jako wspólnotę kastową, której sens egzystencji został wypaczony – sprowadzony do zaspokajania przyjemności i pielęgnowania stanu samozadowolenia kosztem pracy i podległości innym.

¹⁰ Dalej skrótowa lokalizacja cytatów z powieści w tekście głównym przy użyciu skrótu P.

¹¹ Dalej skrótowa lokalizacja cytatów z powieści w tekście głównym przy użyciu skrótu Swl.

Wiem, gdzie tu jest misterium: spizarnia szlachecka – konstatuje z drwiną bohater *Samego wśród ludzi* – wszystkie te beczułki, beczuleczki, stoiki, buteleczki, wędzonki, półgąski, ćwierćkaczki. Tak jest! Trzeba, aby szlachcic był tuczony – aby miliony istnień miały cel. I tu jest koniec: urywa się wszystko. Tu kiedyś był kraj; tu teraz jest brzuch. Brzuch i nic więcej. [...] Tu się rąbali i ginęli ludzie, całe narody i ludy: rzeki krwi. Po co! Po co! Jam jest – otom brzuch; wszystko zjem, dla mnie wszystko: ja dojrzywałem w historii (Swł: 95).

Buduje pisarz zatem sugestywny obraz Polski konsumpcyjnej, żyjącej wyłącznie celebracją form, odartej z heroizmu przeszłych pokoleń, izolującej się od dynamicznego nurtu przemian świadomościowych dokonujących się w całej Europie. Taką Polskę – w stadium skarlenia i degeneracji – której narodową tożsamość determinuje szlachecki relikw, nazwie Brzozowski „zdziecinniałą”¹². Ustami Michała Kaniowskiego stwierdzi w *Płomieniach*, że definiuje ją „zakamieniała wola serca, które nie chce widzieć”, że obok powstał już inny świat – „świat nowoczesnej ludzkości” (P: 603). Roman Ołucki w *Samym wśród ludzi* bez litości rozprawi się z żywymi szlacheckimi skamielinami: „Wyście nie powinni żyć, was być nie powinno. Nie trzeba, aby istniał taki człowiek!” (Swł: 95).

W akcie buntu wobec takiej Polski bohaterowie ją opuszczają. Pokierowanie ich poza kraj pozwoliło uwypuklić naczelne założenie pisarskie, jakim było wykreowanie koncepcji człowieka na miarę czasów, wolnego od balastu narodowych schematyzmów i anachronicznych wzorców osobowych. Takiego, który by „sam sięgał po władzę nad sobą” i posiadał moc „stwarzania sobie własną wolą całego życia” (P: 431, 865).

Pisarz usuwał na bok ciężar polskości, by szukać uniwersalistycznej wykładni człowieczeństwa, propagować suwerenne kształtowanie „ja” zdolnego ustanawiać świat. Szansą na uczynienie z „ja” aktywnego podmiotu staje się zatem wyjazd poza granice. Tam „nie było Polski, legend, wspomnień – był olbrzymi świat stwarzania się i stawania nieustannego. Z łona przekształceń się materii powstawały formy żywe, rodził się człowiek, tworzył w sobie myśl i rozum, aby zaważnąć światem” (P: 498). Idea człowieka wyniesiona została w powieści nad kategorię Polaka (Maciejewski 1974: 48), co znalazło odzwierciedlenie w poważnej wątpliwości Kaniowskiego: „Czy człowiek, nowoczesny człowiek, gdziekolwiek bądź ma ojczyznę?” (P: 603). Stanowisko Brzozowskiego można ująć w następującą tezę: nie sposób być nowoczesnym człowiekiem, będąc Polakiem. A że kluczowe znaczenie ma kształtowanie własnej jednostkowej podmiotowości, niezbędnym etapem jest zdystansowanie się wobec trującej polskości, której cechą zasadniczą stanowi niezdolność do przyjmowania odpowiedzialności za własny los.

¹² A więc bezkrytyczną, opanowaną przez starczy infantylizm. Termin pochodzi z *Legandy Młodej Polski*.

Brzozowski stał już wówczas na stanowisku, że odczucie egzystencjalnej pustki nie musi i nie powinno prowadzić do groźnego dla struktur społecznych nihilizmu, toteż losy bohatera *Płomieni* ukształtował w duchu aktywistycznym. Dzięki kontaktom z gimnazjalną młodzieżą socjalistyczną, a następnie rewolucjonistami rosyjskimi, Kaniowski rozpoczyna proces samorealizacji. Trzeba bowiem wyjaśnić, że rewolucja lat 1905–1907, której wydarzenia posłużyły jako kanwa powieści, nie jest w *Płomieniach* istotna jako ruch o charakterze politycznym, nawet mimo obecności wątku zamachu na cara. Pisarz postrzegał ją przede wszystkim w kategoriach przełomu kulturowego, akcentując jej znaczenie jako momentu narodzin człowieka nowoczesnego, a więc zdolnego do twórczej pracy nad sobą i historią, świadomego i w pełni wolnego dzięki zrzućeniu ciężaru ekonomicznej walki o byt¹³. Udział w zrywie pozwala bohaterom jego powieści przezwyciężyć poczucie pustki i wyobcowania, zwalczyć przypadkowość istnienia, zintegrować osobowość¹⁴ oraz zyskać status podmiotu wśród całej rzeszy obywateli „oswojonych” przez system, trenowanych tak, aby nie dostrzegali wszechobecnych „form niewoli” (P: 538). Tylko świadome i samodoskonające się „ja” zdolne jest bowiem przeobrazić świat. Synonimem takiego krytycznie myślącego „ja” był zaś dla Brzozowskiego rewolucjonista: „rewolucjonistą staje się właśnie człowiek dzięki odzyskanej zdolności widzenia” – czytamy w powieści (P: 538). Takie ujęcie problematyki rewolucji uczyniło z *Płomieni* – jak pisał Tomasz Burek – „pierwszą w literaturze naszego wieku próbę mitu nowoczesnego, mitu tragicznej walki nie z bogami ani z przyrodą, ani z nieuchwytnym fatum, lecz walki toczzonej w ludziach samych, w głębi ich świadomej woli” (Burek 1966: 76).

Brzozowski dostrzegał potrzebę mitu, który pełniłby rolę drogowskazu u progu modernizmu, stanowił remedium na kryzys kultury europejskiej. Pisarz wiedział, że nowe czasy wymagają nowego mitu. I – jak pozwalają stwierdzić powyższe rozważania – taki mit stworzył. Był to mit „człowieka nowoczesnego”, ucieleśnionego w postaci robotnika, który dzięki pracy zdobywa władzę nad rzeczywistością i przekształca ją, tworzy historię, urzeczywistnia swobodę, świadomie podejmuje wysiłek kreacji i autokreacji, zmagając się ze światem przyrody w imię wartości techniczno-wytwórczych.

¹³ O takim „kulturotwórczym” sposobie postrzegania przez Brzozowskiego socjalizmu świadczy też artykuł *Powstawanie prawa* z 1907 roku, w którym czytamy: „Socjalizm nie jest walką o władzę, tylko jest głębokim, świadomym procesem kulturalnym przetwarzającym, przekształcającym człowieka samego, stwarzającym nowy typ człowieka i świadomego robotnika” (Brzozowski 1990: 156).

¹⁴ O działalności rewolucyjnej w ramach Narodnej Woli jako o czynniku kształtującym człowieka mówi (z przesadną afekcją) prostaczek Goldenberg: „– Kto ja byłem? – pytał. – Byłem zwyczajny Żydek, mogłem zostać kantorowiczem, kupcem, bankierem, i oto wszystko. A kto ja jestem? Grzegorz Goldenberg jestem. Dlaczegoż?! Kto mnie tym uczynił? Wola mnie uczyniła” (P: 779).

Sytuację robotnika pojmował pisarz jako wzorzec fundamentalnych zadań ogólnoludzkich, zaś przypisywane mu dyspozycje jako rozwiązanie „filozoficznego zagadnienia człowieka”, co nadawało projektowanemu mitowi charakter uniwersalny. Co więcej, gloryfikacja takich wartości jak siła, męstwo oraz konieczność walki sprzyjała kreowaniu przedstawicieli proletariatu według funkcjonującego w zbiorowej wyobraźni wzorca mitycznego herosa. Robotnik to wcielenie Prometeusza, który staje się „herosem kultury [...] tworzącym ludzką cywilizację za cenę nieustannego cierpienia i trudu” (Walicki 2011: 94). Brzozowski pisał, że pojęta w nowoczesny sposób działalność robotnicza to „prometeistyczna świadomość odpowiedzialności i walki”, „prometeopedia” (Brzozowski 1990: 183, 212).

Nietrudno zauważyć, że mityczna opowieść została przez Brzozowskiego wykorzystana jako nośnik idei. Już na poziomie zabiegu literackiego okazał się zatem pisarz rzecznikiem nowoczesności, skojarzenie mitu z ideologią jest bowiem dopiero wytworem przełomu XIX i XX wieku, związanym z socjologicznym badaniem historycznej roli mas sterowanych mitami (Gustav Le Bon, Émile Durkheim)¹⁵. O tego typu mitotwórstwie z goryczą pisał Ernst Cassirer:

Mit określano zawsze jako wynik nieświadomej działalności i wytwór swobodnej wyobraźni. Tu jednak odkrywamy mit stworzony zgodnie z planem. Nowe mity polityczne nie wyrastają w sposób swobodny; nie są to dzikie owoce wybuchającej wyobraźni. Są to sztuczne twory, sfabrykowane przez bardzo zmęczonych i przebiegłych rzemieślników. W dwudziestym wieku, naszym własnym wielkim wieku techniki nastąpił rozwój nowej techniki mitu. Odtąd można mity wytwarzać w takim samym znaczeniu i według tych samych metod, co jakkolwiek inną nowoczesną broń, jak karabiny maszynowe czy samoloty. Jest to coś nowego i ma zasadnicze znaczenie. Zmieniło to całkowicie postać naszego życia społecznego (Cassirer 2006: 313).

Dla Brzozowskiego kluczowa była oczywiście koncepcja Georges’a Sorela, traktująca mit jako wyobrażenie o sile zdolnej pobudzić działania ludzi i skłonić ich do podjęcia wysiłku przebudowy świata (Sorel 1999).

Mit – konstatował pisarz – powstaje w pewnych specjalnych warunkach i musi czynić im zadość. [...] Dziś mit polski musi zawierać w sobie ideę klasy robotniczej [...]. Mit społeczny to budowanie życia w przyszłości, to przyszłość ta, stwarzająca samą siebie” (Brzozowski 1997: 114–115).

¹⁵ Tezę, że mit, definiowany jako wtórny system semiologiczny, przekształca historię w ideologię, postawił Roland Barthes (por. Barthes 2000). Interferencje mitu i ideologii są dziś integralną częścią badań nad mitem – por. m.in. *Mit* 2006: 418–420; Burzyńska, Markowski 2006: 533–535; Wadowski 2013: 107–113.

Jak zostało powiedziane, w *Płomieniach* wyraża Brzozowski tezę, iż nie można być człowiekiem nowoczesnym, będąc Polakiem. W pismach publicystycznych z tego okresu wyraźne są już jednak sformułowania poświadczające zwrot pisarza w stronę problematyki narodowej. Ojczyzna uznana została za bytową podstawę jednostki¹⁶, wobec czego poniżej godności człowieka degraduje Polaka już nie polskość, lecz jej brak, tzn. wyrzeczenie się jej bądź nieumiejętność restytucji bytu państwowego, biorąca się przede wszystkim ze słabości mentalnej. Toteż:

Wyrzec się bytu narodowego, to znaczy [...] duszę własną unicestwić, bo ta żyje i działa tylko przez naród. [...] Człowiek bez narodu jest duszą bez treści, obojętną, niebezpieczną i szkodliwą. Dusza ludzka bowiem to wytwór długiej zbiorowej walki, długiego zbiorowego tworzenia i tylko to ma w niej znaczenie, co jest stare. Im bardziej twórczą jest nasza dusza, tym jest starszą (Brzozowski 1990: 250).

Podmiotowość jednostki, traktowana jeszcze w *Płomieniach* jako efekt samopoznania i twórczej pracy nad sobą, w pismach powstających u schyłku pierwszej dekady XX wieku ma już źródło we wspólnocie narodowej, zakorzenienie w której warunkuje ukonstytuowanie wartościowej świadomości¹⁷. W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski pisał otwarcie, że życie narodowe to „jedyne medium zachowania indywidualności” (Brzozowski 1997: 324).

Pełna rekonstrukcja idei ojczyzny w pismach Brzozowskiego wykracza poza tematyczne ramy niniejszego szkicu, choć pozostaje wartym podjęcia wyzwaniem badawczym¹⁸. Trzeba jednak zaznaczyć, że podniesienie rangi narodu w świat poglądy pisarza nie oznaczało akceptacji szlacheckich jako elementu kultury polskiej. Brzozowski podkreślał, że bierna i apologizująca przeszłość wspólnota nie przetrwa wyłącznie mocą tradycji, ponieważ warunkiem istnienia jest wysiłek ukierunkowany na codzienną walkę, rozumianą jako rozwój ekonomiczny, techniczny, naukowy i kulturalny pozwalający kształtować życie całej ludzkości, jako podjęcie świadomej pracy. „... naród musi istnieć jako siła. Co nie istnieje jako siła, nie istnieje. Naród może powstać jedynie przez przeciwstawienie się istniejącemu, przez stwierdzenie czynem, że ma własną wolę i moc przeprowadzania jej w dziejowej rzeczywistości” – przekonywał (Brzozowski 1936: 271).

¹⁶ „Życie historyczne i aktualne narodu, naród jako żywa twórczość zespolona przeszłością i tworząca swą własną, samoistną, niepodobną do niczego innego przyszłość – oto jest właściwe ognisko naszego życia duchowego, jedyna i najgłębsza nasza podstawa w bycie” (Brzozowski 1990: 238).

¹⁷ Por. Cywiński 1974: 264. Brzozowski twierdził, że człowiek poza narodem funkcjonować nie może, ponieważ „wszystko, co ukazuje nam jako zawartość naszej świadomości [...] jest wytworzone przez wysiłek poprzedzającego nas i otaczającego nas zbiorowego życia” (Brzozowski 1990: 238).

¹⁸ Cenne wstępne rozpoznania poczynili tu: Cezary Rowiński, Bohdan Cywiński, Andrzej Walicki, Paweł Dejneka.

Owej siły pozwalającej wpływać na bieg dziejów upatrywał przy tym Brzozowski nie w działaniach polityczno-militarnych, lecz w przeobrażeniu świadomości społecznej Polaków¹⁹. Ważnym aspektem zmian w mentalności powinno zaś stać się zrozumienie, że nowoczesną potęgą dziejową jest proletariats, niezdegenerowany wpływem szlacheckich: „Wierzę w sprawę klasy pracującej jako źródło silnej i szerokiej, nowoczesnej i trwałej wiary narodowej” – kończył pisarz wywód w *Prolegomenach filozofii „pracy”* (Brzozowski 1990: 251).

Co niezwykle ważne, koncentrując rozważania na kwestii narodu, Brzozowski nie stracił z pola widzenia jednostki, której samorozwój propagował, lecz próbował dokonać syntezy interesów człowieka i Polaka. Twierdząc, iż „nie ma beznarodowej, międzynarodowej psychiki”, mówił zarazem, że tylko ukształtowanie jednostek „zwycięskich, postępowych, dumnych” stanowi o randze narodu, którego są one częścią (Brzozowski 2007). Trzeba wyraźnie podkreślić, jak duży nacisk kładł na swobodną i w pełni świadomą decyzję o zaangażowaniu w pracę na rzecz Polski i szerzej – ludzkości. Rację miał Bohdan Cywiński, gdy pisał, że „nie tylko teoria narodu, ale cała wizja rzeczywistości historycznej Brzozowskiego jest zakorzeniona w indeterministycznej i woluntarystycznej filozofii człowieka” (Cywiński 1974: 275–276). Podmiotem wykuwającym przyszłość może stać się bowiem tylko jednostka świadoma, zdolna do krytycznej oceny rzeczywistości, suwerenna, pracująca nad sobą. Tak pisał o niej w *Legendzie Młodej Polski*: „Nie fakt życia – ale tworzenie wartości czyni członkiem narodu i nie przyjmowanie byle jakiej rzeczywistości, lecz dźwiganie dziejowej treści do poziomu wystarczającego duszy i żywiołowi – jest narodowym życiem, myśleniem o narodzie” (Brzozowski 1997: 375).

Wniosek wypływający z lektury późnych pism Brzozowskiego mógłby zatem być następujący: dla Polaka nie ma człowieczeństwa poza polskością. O ile jednak w oficjalnym obiegu pisarz starał się prezentować to przekonanie w duchu optymizmu, poprzez zabiegi mityzujące („w pojęciu ojczyzny pozostaje zawsze jakieś mistyczne jądro” – pisał; Brzozowski 1997: 88–89) niejako zachęcając do przeprojektowania mentalności zbiorowej i modelując pożądany wariant przyszłości kraju, o tyle w dokumentach osobistych dawał wyraz niewierze w możliwość przewalczenia anachronizmów polskości. „[...] nie ma zgody między szerokim i swobodnym potokiem rzeczy ludzkich – a Polską” – pisał do Walentyny i Edmunda Szalitów w grudniu 1910 roku (Brzozowski 1970: II 505). W *Pamiętniku* stwierdzał, że zarówno dla minionych i obecnych, jak i dla przyszłych pokoleń urodzić się Polakiem to nieszczęście (Brzozowski 1913: 19).

¹⁹ „Okoliczności polityczne stworzyć mogą tę lub inną sposobność do działania, ale działa tylko siła i ona pozostaje, choć okoliczności zawiadą” – deklarował (Brzozowski 1990: 251).

Wyrazem tego typu ambiwalencji była kreacja Romana Ołuckiego z powieści, nad którą prace rozpoczął Brzozowski w końcówce 1908 roku. Podobnie jak wcześniej bohater *Plomieni*, Ołucki to wróg Polski dzieciinniałej. Ale w przeciwieństwie do Kaniowskiego po opuszczeniu kraju nie potrafi on wyzwolić się od „kwestii polskiej”, pozostaje w polskość uwikłany i nieustannie, choć niekoniecznie w pełni świadomie, zmierza do konfrontacji z nią. Stojący przed nim hamletyczny dylemat: „Być człowiekiem czy być Polakiem” rozstrzyga już jako jednostka obdarzona „twórczą świadomością narodową”, jakiej wyrobienie postulował Brzozowski w okresie budowania swej idei narodowej wspólnoty.

Bohater *Samego wśród ludzi* styka się z różnymi wizjami polskości. Najpierw, jako dziecko wychowywane w kopajgrodzkim pałacu, poznaje jej oblicze konserwatywno-ziemiańskie, reprezentowane przez dziada. Kasztelan Ogieński jest, jak wiadomo, apologetą przeszłości, która wyznacza dziejową rolę magnaterii, predysponowanej do narodowego przewodnictwa z racji szlacheckiego urodzenia i wysokiego stopnia ukulturalnienia. Rola ta sprowadza się zaś wyłącznie do funkcji reprezentacyjnej, kosmopolitycznego zwrotu w stronę salonów towarzyskich Europy oraz obrony *status quo*, zgodnie z przekonaniem, iż „Rzeczpospolita powstaje z rodzin i pierwszym obowiązkiem [...] zachowywać rody magnackie” (Swl: 35).

Symbolicznym gestem buntu Romana wobec korzeni, demonstracją przekonania o społecznej nieprzydatności, a nawet szkodliwości mentalności wyniesionej jeszcze z klasycystyczno-stanisławowskiego świata, będzie rozstrzelanie podobizny dziada.

Dziecięca inicjacja w polski kod kulturowy okazuje się jednak bardziej złożona. Obejmuje ona także lekcję mitu szlacheckiego, uosobionego w gwałtowniku, utracjuszu i uwodzicielu Konstantym Ołuckim, oraz mitu powstańczego, której reprezentantami są major Ptyś i kapitan Hebda, rezydenci – o ironio! – w domu kasztelana-lojalisty, utrzymującego poprawne stosunki z caratem w celu ochrony prywatnego kresowego mienia. Są jeszcze kontakty z cherlawym, słabowitym, stylizowanym na Orcia z dramatu Krasieńskiego Olesiem Koseckim, któremu chorowitość oraz widmo śmierci pozwalają otworzyć się na widzenie wewnętrzne, snuć poetyckie, osnute na kanwie marzenia i fantazji, budzące wzruszenie opowieści o polskich dziejach. Nie bez znaczenia dla dojrzwania mentalnego Romana jest też młodzieńcza fascynacja Jadwigą Kosecką i pomoc jej w ucieczce z Moskałem. Ważną rolę pełni wreszcie emisariusz Trawka – apostoł mesjanizmu, upatrujący w Polsce naród wybrany, predestynowany do zbawienia całej ludzkości. Przynosi on kolejną propozycję Polski odrealnionej, istniejącej wyłącznie jako fantazmat.

Opuszczenie kraju stwarza Romanowi szansę samopoznania w oderwaniu od narodowych mitów²⁰: „Ja rozstrzygam, czym ma być człowiek: zawieszam całą jego niemą i uspołecznioną, rozświetloną przez pamięć historię” (Swł: 291) – zadeklaruje. Ale możliwość kreacji samego siebie *ex nihilo* okaże się złudzeniem. Podświadomie bohater powieści będzie szukał w Europie kontaktu z ludźmi, których myśl pozwoli mu rozwikłać problemat polskości. Najważniejszy z nich to profesor filozofii o znaczącym nazwisku Truth, reprezentant heglizmu, wyznawca idei praw i konieczności dziejowych, zgodnie z którymi zniknięcie Polski z mapy to naturalny etap w dziejach świata. Polska, jego zdaniem, wypełniła już swą misję i nie wyraża dłużej woli ducha dziejów:

Wy nie umiecie przyjmować rzeczywistości – twierdzi w polemice z Romanem – wy mówicie: poświęciliśmy się dla was. My nie przeczmy; my odpowiadamy: przyjmujemy waszą ofiarę. Rozbór Polski był usankcjonowaniem jej rzeczywistej ofiary i służby. [...] Oddaliście swe istnienie dla Europy, ale właśnie dlatego przestaliście być Europą: staliście się przeszkodą” (Swł: 328–329).

Ołucki, który nie godzi się na sprowadzanie człowieka do roli narzędzia dziejów – postrzega bowiem historię jako skutek ludzkiej aktywności, a człowieka jako swobodne, tworzące siebie i świat „ja” – dzięki rozmowom z Truthem dorasta do przekonania, że o przyszłości Polski zadecydują wybitne jednostki. I sam – jak sugerują ostatnie karty niedokończony przeciw powieści – chce być jedną z nich, podejmując nieokreślony bliżej rodzaj posłannictwa, stając się kolejnym wcieleniem Prometeusza. Tym samym Brzozowski dochodził do wniosku o *sui generis* zniewoleniu polskością, wpisaniu jej w jaźń jednostki. Jako przeznaczenie człowieka widział drogę „ku samotnemu szczytowi, na którym trzeba walczyć o dziejowe istnienie w sobie” (Brzozowski 1997: 375).

To oznacza, że pod koniec drogi twórczej łączyło go z Żeromskim więcej niż dostrzegął, a na pewno więcej niż chciałby przyznać. Jan Jakubczyk słusznie zauważył, że dzieła Żeromskiego, tak chętnie przez Brzozowskiego czytane, były dlań uzewnętrznieniem jego własnych rozterek, odbiciem przekleństwa „zapętlenia się w dziedzinie spraw istotnych gdzieś między Tatrami a Bałtykiem” (Jakubczyk 2009: 216). Zarzuty formułowane wobec autora *Dziejów grzechu* nie dotyczą więc faktu mentalnego zniewolenia pisarza przez polskość, lecz kierowanego do czytelników jego prozy przekazu, iż kwestia polska wyczerpuje całą rzeczywistość.

²⁰ W tym fragmencie posługuję się terminem „mit” w odniesieniu do zbiorowych, stereotypowych wyobrażeń, utrwalających tożsamość narodu bądź jakiejś jego grupy. Pisano o nich m.in. w książce *Polskie mity polityczne* 1994.

Czy jednak bohaterowie Żeromskiego w myśleniu o sobie nigdy nie wykraczali poza kategorię narodową? Nie próbowali wyjść na spotkanie samych siebie w swej najgłębszej ludzkiej istotowości? Przypomnijmy, że w głośnym odczycie *Literatura a życie polskie*²¹ pisarz gorzko wypowiadał się o rodzimej literaturze, która – inaczej niż w pozostałych krajach Europy – zaprzężona jest „w służbę codzienności w celu wywołania w niej zmian” i której pozostaje „wyszukiwanie w ciemnościach drogi do szczęścia dla ojczyzestego plemienia” (Żeromski 1957: 40, 42). Z zalem konstatawał Żeromski, iż w Polsce nie powstaje powieść psychologiczna. W ograniczeniu kręgu tematów do kwestii narodowych widział powód absencji literatury polskiej w europejskiej recepcji: „Nie przynosimy światu wiadomości artystycznej o zawłościach duszy człowieka. Mówimy wciąż o zawłościach duszy Polaka” – stwierdzał. I podsumowywał w tonie rezygnacji i usprawiedliwienia: „Tak być musiało, gdyż inaczej być nie mogło” (Żeromski 1957: 52).

W wypowiedzianych w zakopiańskim odczycie słowach pobrzmiewa *implicit*e marzenie o stworzeniu dzieła, które przynosiłoby rozpoznania dotyczące zawłości ludzkiego wnętrza w jego autonomii i suwerenności, bez zawężenia do problemów narodowych czy społecznych.

A jednak pisarz próbował w kreacjach swoich powieściowych bohaterów przemycić elementy „zawłości duszy człowieka”. Magdalena Popiel słusznie zwracała uwagę, iż „Żeromskiego zawsze pociągała kraina ciemnych duchowych zakamarków, a powieść wydawała mu się szczególnie odpowiednią formą do ich analizowania” (Popiel 2003: 81). Zajmowała go m.in. kwestia podświadomości, z pewnością dyskutował o niej z zaprzyjaźnionym wybitnym filozofem i psychologiem Edwardem Abramowskim, którego poznał podczas pobytu w Szwajcarii w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku i którego myśl mocno go inspirowała. Językiem literatury próbował pisarz oddać procesy psychiczne świadczące o skomplikowaniu jaźni oraz pokazać przebiegające również na poziomie podświadomym zmagania wewnętrzne, których zogniskowanie wokół kwestii narodowych i społecznych pozwalało odślonić ambiwalentny nierzadko stosunek bohaterów do polskości. Tego rodzaju uwewnętrzniony, psychologiczny konflikt determinuje przebieg misji społecznikowskiej już w jednej z pierwszych jego powieści – pisanych w 1899 roku *Ludziach bezdomnych*. Działania i wybory Tomasza Judyńca – w tym ten najbardziej dramatyczny, finałny, o rezygnacji z szansy na stworzenie rodziny – tylko do pewnego stopnia tłumaczyć można względami ideologicznymi, toteż interpretowanie postawy bohatera w kategoriach wallenrodzycznych („Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie”) słusznie

²¹ Odczyt wygłoszony został 28 sierpnia 1915 roku. Rok później ukazał się drukiem wraz z innymi tekstami publicystycznymi Żeromskiego w zbiorze *Sen o spadzie i sen o chlebie*.

odeszło do metodologicznego lamusa. Służba ogółowi to wewnętrzny przymus, silnie motywowany kompleksami młodego lekarza²², które – w sposób nie do końca przezeń uświadamiany – wpływają na jego percepcję świata, akty woli i wartości. Jest zobowiązaniem do wypełnienia, ciężącym długiem, jaki musi spłacić parweniusz za możliwość współuczestnictwa w świecie kultury. Podejmowana przez Judyma walka z niesprawiedliwością społeczną staje się w istocie walką z piętnem własnych korzeni. Nie ma w niej akcentów *caritas*, altruizmu czy solidaryzmu. Przeciwnie, narrator, odtwarzając stany psychiczne bohatera, wielokrotnie akcentuje wstręt, jaki nieodparcie, w niekontrolowany sposób i wbrew deklarowanemu społecznemu *credo*, budzi w szewskim synu ludzki motłoch:

Te czarne masy głów i tułowiów, sunące prędko niby mrówki, zbudziły w nim uczucie fizycznej odrazy. Zdawało mu się, że spogląda na sunące ławy robactwa. Wmieszać się w motłoch mieszkający tam, za tym placem – przeniędzy! Przeniędzy! (Żeromski 1987: 51²³)

Obrzydzenie ujawnia faktyczną obcość Judyma wobec rodzimego środowiska. Poczucie związku łączy go raczej z przedstawicielami „towarzystwa”, toteż pani Niewadzka i jej towarzyszki „stały się dlań tak szybko istotami bliskimi, siostrzanymi, przez wykwintność swych ciał, sukien, ruchów i mowy” (Lb: 21). Każda z nich fascynuje go jako „istota nowoczesna, wyobrazicielka tego, co tytułujemy kulturą” (Lb: 21). Autentyczne pragnienia i tęsknoty Judyma oscylują wokół przynależności do ich świata; związane są z marzeniami o życiu swobodnym, niczym nietłumionym, dostarczającym wzruszeń natury estetycznej i uczuciowej – takim, jakie prowadzi należą do „złotej młodzieży” Karbowski:

Nie byłby pewno wyznał tego przed nikim ani nawet przed sobą, ale czuł to, że całe życie, wszystkie wysiłki, plany, dążenia, jest to jedno wielkie głupstwo w stosunku do życia Karbowskiego. [...] Po co zabiegi, idee, trudy? Czyliż Karbowski nie rozumiał życia tak, jak je rozumieć należy? (Lb: 153)

Obsesyjna próba wcielenia w życie idei nie pozwala Judymowi na samorealizację i osiągnięcie pełni osobowości. Przeciwnie, w karty *Ludzi bezdomnych* wpisana wydaje się supozycja, iż zobowiązanie społeczne niszczy „ja”, zamiast je dopełniać.

²² Judym cierpi przede wszystkim na kompleks niższości (na nowatorstwo dyskursu na ten temat w literaturze przełomu XIX i XX wieku zwracała uwagę Magdalena Popiel w poświęconym powieści Żeromskiego fragmencie książki *Oblicza wzniosłości*). Ostatnio w reakcji bohatera dostrzeżono nawet objawy syndromu charakterystycznego dla dorosłych dzieci alkoholików (Samborska-Kukuć 2016).

²³ Dalej skrótna lokalizacja cytatów z *Ludzi bezdomnych* w tekście głównym przy użyciu skrótu Lb.

Nałożone na siebie posłannictwo Judym opłaca przecież bardzo wysoko: zaniebdaniem siebie jako człowieka, a w związku z tym spójnością własnej osobowości.

Żeromskiemu musiało zależeć, by ten problemat wybrzmiał w powieści nie tylko w odniesieniu do głównego bohatera, na którego tożsamość rzutują kompleksy oraz „dramatyczne sprzężenie utożsamienia i obcości” (Popiel 2003: 95) zarówno w stosunku do ubożego proletariatu, jak i ziemiaństwa oraz miejskiej burżuazji. Dlatego poruszył go także w odniesieniu do Judymowej w bardzo interesującej scenie, na której znaczenie zwróciła uwagę Anna Zdanowicz (Zdanowicz 2005: 118). Otóż bohaterka w trakcie podróży pociągiem, kołysana rytmicznym stukotem maszyny, doświadcza przez moment oderwania od spoczywającego na niej, wyniszczającego ciężaru utrzymania rodziny, od społecznych obowiązków matki i żony, i ta chwila uwolnienia od powinności względem innych pozwala jej po raz pierwszy bodaj odkryć istnienie własnego „ja”, doświadczyć tłumionej dotychczas jednostkowej podmiotowości, stać się „człowiekiem, samym sobą, całą, samotną, swobodną duszą” (Lb: 283).

Komplementarne wobec podświadomych dylematów Judyma oraz na poły mistycznego (onirycznego?) doświadczenia jego bratowej są opinie formułowane w pamiętniku Joasi Podborskiej oraz w wywodach, wykreowanego na typowego nadwrażliwca przełomu wieków, inżyniera Korzeckiego. Wprost zwerbalizowana została w nich potrzeba uznania podmiotowych interesów jednostki skonfrontowanej ze złem społecznym i niedolą ogółu. Joasia, którą bogate doświadczenia korepetytorki prowadzą do odrzucenia postawy „siłaczki”²⁴, zapisuje przekonanie, iż przeznaczeniem każdego jest szczęście. Korzecki, choć w myśl koncepcji wolności Johna Stuarta Milla protestuje przeciw wyrządzaniu krzywdy bliźnim, za kierunkowskaz życiowy uznaje wsłuchiwanie się we własne, autonomiczne „ja”, dla którego wędzidłem nie mogą być żadne normy ani prawa społeczne. Ten rzecznik swobodnej ekspresji jako najwyższą wartość stawia wewnętrzną niezależność, uznając, iż podporządkowywanie szczęścia jednostki dobru ogółu to „przemoc nad duszą człowieka” (Lb: 364).

Ludzie bezdomni odślaniają nowoczesne myślenie Żeromskiego o strukturze psychicznej jednostki, daleko wykraczające poza li tylko problemat „zawiłości duszy Polaka”. Poprzez otwarcie werbalizowaną przez bohaterów (głównie Joasie) niemożność zdefiniowania samych siebie oraz technikę prezentowania poszczególnych stanów psychicznych postaci w celu odzwierciedlenia mechanizmu przeżywania i percypowania przez nie świata w miejsce uogólniających narratorskich stwierdzeń syntetyzujących wiedzę o ich wnętrzu²⁵ pisarz przynosił refleksję o człowieku na poziomie ponadnarodowy. Dowodził, że interesowały go wczesne

²⁴ Por. Maciejewska 1987: LXXXI.

²⁵ Por. Maciejewska 1987: XCVII–XCIX.

osiągnięcia psychologii głębi oraz koncepcja niejednorodności i niespójności ludzkiej jaźni, która nie poddaje się całkowitemu rozszyfrowaniu nie tylko przez innych, ale i przez sam podmiot. O takiej głębi, nieprzejrzystości oraz zmienności życia psychicznego, będącego istnym *mare tenebrarum*, mówi w powieści Korzecki: „Duch ludzki jest niezbadany jak ocean. Spójrzycie w siebie... Czy nie zobaczycie tam ciemnej otchłani, w której nikt nie był? O której nikt nic nie wie?” (Lb: 379).

Zagadnienie dekompozycji tożsamości pogłębił Żeromski w *Dziejach grzechu* (1908), wprowadzając do światopoglądu Łukasza Niepołomskiego – co ważne: antropologa – teorię „wieloosobowości jaźni”, wskazującą, że „ja” ludzkie nie jest monolitem, lecz strukturą tworzoną przez „szereg istot duchowych o najrozmaitszych obliczach”, które „częstokroć nie mają pomiędzy sobą nic wspólnego” (Żeromski 2015: I 39²⁶). Niestalość jednostki ma wymiar totalny – obejmując zarówno fizyczność, związaną z biologicznym procesem obumierania i powstawania komórek, jak i układ psychiczny, którego nie cementuje żaden określony fundament:

Przemiana materii sprowadza ten skutek, że ciało odbudowuje się z nowych wciąż pierwiastków, z tego samego wprawdzie materiału, ale w nowych, wciąż nowych warunkach i formach bytowania. I do duszy wdzierają się pierwiastki nowe. Dawne giną. Człowiek jest jak owa rzeka dzieciństwa. Jak tam wciąż nowe wody płyną w tym samym łożysku, tak samo w nim nieustannie nowe – rzec można – duchy przepływają w granicach tego samego ciała. Rzeka jest wciąż tą samą rzeką, lecz któż odnajdzie wody upłynione? [...] I jakże odnaleźć dokładne sformułowanie siebie samego? (Dg: 39)

Zastąpienie trwałej podmiotowości przepływem wrażeń, przejściowych stanów, odczuć i emocji pozwala widzieć w powieściowych kreacjach wcielenie młodopolskiego „człowieka momentu”, opisanego przez Mariana Stalę (Stala 1995: 135–152)²⁷. W kontekście tego wzorca tłumaczy się znakomicie konstrukcja postaci Ewy Pobratyńskiej, wobec której pierwsi krytycy *Dziejów grzechu* wysuwali na ogół nieaktualny już zarzut niekonsekwencji i nielogiczności. Nieliczni, m.in. Ignacy Matuszewski, dostrzegali nowatorstwo psychologizmu powieści, ale reagowali na nie z pewną pojęciową bezradnością: „[...] ciężko dać krytyczną syntezę tego charakteru, w którym rozdwojenie, właściwe wszystkim figurom Żeromskiego, doprowadzone zostało tak daleko, że chwilami zdaje się, iż mamy do czynienia nie z jedną, lecz z paroma postaciami [...]” (cyt. za Zalewska 2016: 39).

²⁶ Dalej skrótna lokalizacja cytatów z *Dziejów grzechu* w tekście głównym przy użyciu skrótu Dg.

²⁷ Na zasadność wpisania powieściowych bohaterów w ten wzorec zwrócił już uwagę Wojciech Gutowski w ważnym studium *Stefan Żeromski – „Dzieje grzechu”* (Gutowski 2001: 208–209).

Jeśli w którymkolwiek dziele Żeromskiego badacze doszukiwali się realizacji wyrażonego w zakopiańskim odczycie marzenia o podjęciu „głębokich zagadnień, które dręczą duszę współczesnego człowieka” (Żeromski 1957: 51), to właśnie w *Dziejach grzechu*. Wojciech Gutowski przekonująco wskazywał, że powieść eksploruje dokładnie te tematy, nad których niedostatkiem pisarz ubolewał we wskazanej prelekcji (Gutowski 2001: 200–201). Należą do nich: „podchwytywanie fenomenów ducha ludzkiego, malarstwo cnót i grzechów, namiętności, szaleństw, okrucieństw, walk wewnętrznych, upadków i obłądów” (Żeromski 1957: 51). Odejście od problematyki społeczno-narodowej było tak wyraźne, że zaskoczyło czytelników, przywykłych już do odbierania Żeromskiego jako strażnika narodowego sumienia. Dobitnie świadczyło o tym, że pisarz nie chciał pozwolić, by refleksja o zbiorowym życiu polskim wykluczyła z pola jego widzenia człowieka jako psychiczne uniwersum.

Konstruując *Dzieje grzechu*, Żeromski posłużył się strukturą biblijnego mitu o upadku, tzw. mitu adamicznego. Doświadczenia życiowe Ewy Pobratyńskiej wpisał w porządek opowieści o grzechu, złu i wolności ludzkiej, o wykroczeniu przeciw boskiemu zakazowi i ofiarniczemu odkupieniu win. Uniwersalizacja przeżyć bohaterki, z racji imienia traktowanej jako wcielenie „pierwszej jawno-grzeszniczcy”, ale też symboliczna emanacja istnienia („Ewa jest to istność, która była, jest i będzie”; Dg: 82), pozwala pisarzowi „dotknąć zagadki człowieka” (Ricoeur 2002: 195)²⁸, opowiedzieć o egzystencjalnych i ontologicznych zawiłaniach, jakie nieuchronnie związane są z ludzką kondycją od początku dziejów człowieka, zwrócić uwagę na to, co ogólnoludzkie, a nie tylko polskie²⁹.

Najciekawszą, dowodzącą łamania się duszy Polaka w człowieku powieścią Żeromskiego jest jednak *Uroda życia* (1912). Ten utwór o synu powstańca styczniowego, wychowanym wśród Rosjan na sumiennego oficera, interpretowany bywa przez środowisko naukowe właściwie wyłącznie jako historia odzyskiwania tożsamości narodowej i przeobrażenia w patriotę według modelu wallenrodycznego³⁰. Tymczasem warto zauważyć, że oswajanie z polskością jako częścią własnej tożsamości nie tyle prowadzi protagonistę powieści, Piotra Rozłuckiego,

²⁸ Według Ricoeura, umieszczanie jednostkowych sytuacji w kontekście uniwersalnych wzorców to jedna z podstawowych właściwości mitu.

²⁹ Trzeba jednak zaznaczyć, że badacze, przywiązani do myślenia o Żeromskim w kategoriach społeczno-narodowych, łączyli *Dzieje grzechu* z wydarzeniami politycznymi i czytali je jako odpowiedź na rewolucję 1905 roku. Wpływ tych okoliczności na genezę i kształt powieści podkreślała nie tak dawno Anna Zdanowicz w wartościowej poznawczo książce *Metafizyka i życie społeczne. Stefan Żeromski wobec problemów współczesności* (Zdanowicz 2005). Argumenty przeciwko zasadności rewolucyjnego kontekstu wskazywała natomiast ostatnio Agata Zalewska w monografii *Dziejów grzechu* (Zalewska 2016: 64–68).

³⁰ Por. m.in. Hutnikiewicz 1987; Flis-Czerniak 2015: 191–225.

do zrozumienia i realizacji powinności narodowych, ile staje się impulsem do poszukiwania autonomicznego „ja”, do podjęcia odpowiedzialności wobec siebie i przed samym sobą jako człowiekiem³¹.

Odkomenderowany do służby garnizonowej w „Przywiślańskim Kraju”, młody oficer nieodwołalnie musi skonfrontować się z dziedzictwem, które w sobie nosi w postaci mglistych wspomnień i wypartych treści. Niemal natychmiast odkrywa urok i piękno Polski ukryte w niezmiennym od stuleci, mającym własną historię, współczującym z człowiekiem krajobrazie, w tempie wiejskiego życia, w tutejszym jedzeniu, a nawet katolickim i unickim – celebrowanym w tajemnicy jako stara wiara – obrządku. Polscy krewni budzą w nim sympatię, walczący z rusyfikacją uczniowie – życzliwe zaciekawienie. Z pozoru dla pogłębienia znajomości języka, a *de facto* z potrzeby obcowania z polską myślą, bohater „z rosnącą pasją” czytuje przypadkowo trafiające do jego mieszkania polskie książki. Stopniowo odkrywa, że w procesie edukacji poddawany był indoktrynacji, a przywiezione z Petersburga wyobrażenia o „niezmierzonej potędze” Rosji oraz „bezwzględnej słabiznie” (Żeromski 1993: 62³²) Polski wykoślawiają rzeczywistość, co finalnie prowadzi go do podważenia sensu wojskowej kariery. Nie znaczy to bynajmniej, że akceptuje polskość. „Nie znoszę lepkiego mułu, który wszystko tutaj zalewa. Nazywa się to polską nędzą istnienia, ale samo staje się tyranem istnienia” (Uż: 221) – powie, zauważając, że wszystko tu stanowi antytezę witalizmu i energii czynu, zaprzeczenie życia.

Decydujące w modelowaniu podmiotowości Rozłuckiego stają się dwa splecione w czasie doświadczenia natury emocjonalnej: miłość do Rosjanki oraz odkrycie leśnej, powstańczej mogiły ojca. Odczytuje się je w badaniach nad powieścią jako najdonioślejsze momenty inicjacji w polskość. Rzecz w tym, że najistotniejszą rolę w odrzuceniu uczucia do Tatiany odegrała – co wykazałam w innym miejscu (Badowska 2015: 188–190) – nie obawa przed narodową zdradą, jaką mogłoby stać się małżeństwo z córką zaborcy, lecz rozbieżny stosunek kochanków do kwestii rozwoju wewnętrznego oraz – motywowana odmiennością historii obu narodów – niezgodność poglądów na istotę egzystencji.

Natomiast w schedzie po ojcu istotna jest dla młodego Rozłuckiego nie tyle polskość jako pewien zespół tradycji i zachowań patriotycznych, ile odwaga walki o duszę za najwyższą nawet cenę. W spadku po rozstrzelanym powstańcu Piotr dziedziczy prawo do autonomii w wykuwaniu „ja”, nakaz kształtowania wewnętrznej siły oraz posłannictwo wierności sobie. Znamienne, że kiedy w chorobliwych, powtarzających się koszmarach podświadomość podsuwa mu tajemniczą postać (czarny cień) symbolizującą ojca, bohater nie pyta o zasadność

³¹ Więcej na ten temat por. Badowska 2015: 182–197.

³² Dalej skrótowa lokalizacja cytatów z *Urody życia* w tekście głównym przy użyciu skrótu Uż.

opowiedzenia się po polskiej stronie, lecz pragnie „wejrzeć w sedno, poznać, jaka była tamtego wówczas wewnętrzna siła, [...] jaką była istota woli” (Uż: 147).

Od chwili intymnego kontaktu ze szczątkami ojca Piotr odsuwa się od towarzyszy z baterii artyleryjskiej. Jego świadoma alienacja jest tyleż oznaką duchowego wyobcowania ze środowiska rosyjskiego, co intuicyjnym krokiem ku indywidualacji rozumianej jako jednanie sprzeczności w obrębie psyche. Rozłutki pragnie ograniczyć zewnętrzne dystrakcje i uczynić swój świat bardziej hermetycznym, by wejrzeć w siebie i odnaleźć „ja”. Albo inaczej: coraz intensywniej zwraca się ku samemu sobie, by odnaleźć siebie, będąc bowiem sam, staje wobec własnego bycia³³.

Kluczowe momenty introspekcji bohatera skonstruował Żeromski na gruncie psychologii głębi, wprowadzając obrazy i symbole stanowiące projekcję podświadomości o charakterze archetypowym i doskonale poddające się analizie mitokrytycznej. Pisarz umieścił bohatera w miejscach archetypowych, wpisał jego doświadczenia w schematy mityczne, rytuał inicjacyjny oraz *rites de passage* (podziemie – grób – głębie jaźni, katabaza – anabaza, symboliczne znaczenie żywiołów etc.). Dostarczają one bohaterowi wiedzy o nim samym; będąc ekspresją treści wewnętrznych, odniesione zostają do kwestii tożsamości indywidualnej; pełnią rolę mediatorów umożliwiających przezwycięzenie antagonistycznych sił psyche. Za pośrednictwem symbolu, definiowanego przez Duranda jako figura mityczna i wyrażającego się na bazie archetypu, dokonuje się indywidualacja, a więc „spotkanie wiecznej energii, niezróżnicowanego fundamentu podświadomości, w jej refrakcji w zróżnicowanych i uwarunkowanych czasowo sytuacjach” (Karwowska 2015: 51).

Przyjrzyjmy się dla przykładu kilku takim symbolicznym scenom. Pozwolą one dostrzec, że zasadniczym doświadczeniem Rozłuckiego nie jest wtajemniczenie w polskość, tylko we własne „ja”. Odwiedzając nocą mogiłę ojca-powstańca, bohater doznaje nie uczuć patriotycznych, lecz transgresyjnego przeżycia duchowego, otwierającego na mityczną nieskończoność. Księżycowe światło

splywało niby tajemna i niepojęta prawda ze swego źródła, pociągająca duszę ku sobie w jednym zawsze kierunku. [...] Każdy jego polysk podniecał uczucie samotności, uwydatniał tęsknotę jestestwa, która nie mogła ostać się w ry-
z a c h . [...] Poczujesz w sobie moc duszy, ziemię i niebiosa ogarniającą, jeździec wy-
ciągnął ku niebu potężne ręce [...] – rozwarł je ku pracy swej bezgranicznej. Wydarł się ze wszystkich powrozów, wydzwignął ponad siebie, ponad życie i śmierć, i uśmiech siły ducha utopił w niebiańskim uśmie-
c h u w i e c z n o ś c i (Uż: 137–138; podkr. K.B).

³³ Por. m.in. Storr 2010 oraz Skarga 2009: 181–205.

Dwuletni pobyt Rozłuckiego w podziemnym forcie „Czarny Orzeł” to symboliczne zejście w otchłań własnego wnętrza. Zagrzebany pod powierzchnią, w mroku, bohater pozostaje na etapie katabazy rozumianej jako próba penetracji własnej podmiotowości (osobowości). Umożliwienie ucieczki więźniom politycznym zamkniętym w fortecnych kazamatach staje się oczywiście kolejnym etapem zmagania bohatera z dziedzictwem polskości, ale wspólna dezercja ujawnia, iż Rozłucki nie czuje z nimi związku, ma za to do stoczenia własną walkę. Gdy inni rozpierzchają się w popłochu, on pozostaje rozpaczliwie sam, wsłuchany w siebie i oczekujący echa z własnego wnętrza:

[...] nastąpiła cisza nocna. Piotr nasłuchiwał. Nasłuchiwał zrazu zewnętrzną mowę, którą noc przemawia, rzeka szeleszcze, wiatr śwista. Później nasłuchiwał wewnętrzną mowę, którą wyrażała się jego istota niewiadoma, w głębokości jestestwa utajona. [...] Poczłł wszystkim swoim jestestwem niezmierną nędzę i zupełną samotność człowieka (Uż: 327; podkr. K.B).

Na odnalezienie odpowiedzi przyjdzie bohaterowi czekać lata, w czasie których przemierzy połowę globu, nigdzie nie mogąc zagrzać miejsca, zakotwiczyć u siebie w sensie dosłownym i metaforycznym. Rozwiązanie przychodzi wreszcie w chwili numinotycznego olśnienia gdzieś na Atlantyku, w pustce i nocnej ciemności przypominającej czasy przedstworzenia, otchłań apeironu. Archetypowa sytuacja konotuje mit genezyjski – stawia bohatera w roli demiurga dokonującego re-kreacji, powołującego do istnienia osobisty świat, nadającego chaosowi kształt. Obserwując ocean przez okno kajuty parowca, Rozłucki

doświadczał nienasyconej rozkoszy patrzenia w krąg tajemniczy, niedostępny dla ludzkiej żrenicy, w samotną oceanową, w wieczność i nieprzerwalność jej obrazów. Z jakąż ciekawością podglądał [...] bytowanie wód, ciemności i światła w tych ostępach ślepych, niemych i głuchych, ponad najstraszliwszymi głębiami kuli ziemskiej! [...] Myśl nakreślała granice i narzucała władzę przestworowi w nich zawartemu idąc za rozkazem człowieczej natury. W rozkazie tym była radość Wilhelma Zdobywcy, gdy wiatry niosły wzdęte jego żagle ku białym Anglii skałom (Uż: 354; podkr. K.B.).

Klucza patriotycznego używała krytyka również do objaśnienia finału powieści. Scena, w której Rozłucki wznosi się w niebo własnej konstrukcji aeroplanem, miała być zapowiedzią użycia nowoczesnego typu maszyny do wyzwolenia Polski. Warto jednak zwrócić uwagę, że marzenie o wzniesieniu się jest *de facto* pragnieniem wyzwolenia z ontologicznych ograniczeń ku pełni istnienia, gestem odrzucenia rzeczywistości tyranizującej człowieka:

Nędzną i smutku pełną wydała mu się ziemia, siedlisko tyranii człowieka – pochłaniająca umarłych – ze swymi żywiołami – piaskiem i morzem, rośliną i żyjątkiem. Zapragnął wyrwania się stąd, odtrącenia nogą bryły świata i ucieczki w inne przestworze. Wyciągnął ramiona do światła niebieskich wyblęskających w czarnej wyżynie. Siła niestrzymana jakoby skrzydła rozległe wyrosła mu z ramion. Wola, rozkazująca powietrzu, strzeliła z nich na wschód i zachód (Uż: 387).

Dla Rozłuckiego wzniesienie się w przestworza ma ten sam sens co w narracjach mitycznych – jest oswobodzeniem, sublimacją, spirytualizacją (Karwowska 2015: 275). Próbną lot odbywa się nie pod sztandarem polskości (w jego trakcie Piotr ani razu nie kieruje myśli ku Polsce), lecz indywidualnego spełnienia. To zbliżanie się ku sferze transcendencji pozwalającej zharmonizować psychikę, to intymny kontakt z absolutem, szansa przekroczenia ograniczeń ludzkiej kondycji. Unosi się nie maszyna, lecz człowiek: „Niezmierny furkot śmigła i tętnienie maszyny przechodzić się zdawały wewnątrz ciała i w nim także działać, na równi z pulsem i biciem serca. Pochylnie płatowca stały się jako skrzydła wrośnięte w ramiona” (Uż: 400).

Nie sposób wobec tego przyjąć, że Rozłucki świadomie wybiera polskość. Gdy po rozbiciu aeroplanu zostaje wyłowiony z wody przez niemieckich marynarzy, przedstawia im się w neutralnym języku angielskim: „Jestem człowiek nagi” (Uż: 408). To znaczy, że definiuje się po prostu jako człowiek, pozbawiony złudzeń i niczego nieposiadający, jako indywidualista wybierający wolność, także wolność od deklaracji narodowych.

Zarówno dla Brzozowskiego, jak i dla Żeromskiego ważny pozostawał „namysł nad tym, co to znaczy i czy warto być Polakiem” (Zdanowicz 2005). Obaj, jak można sądzić na podstawie ich powieści, doszli do podobnego wniosku, interpretując polskość jako ciężar, rodzaj duchowego stygmatu, który należy przepracować. Mimo wyraźnej odmienności w ocenie roli inteligencji czy znaczenia rewolucji zgodni też byli w przekonaniu, że przemiana musi się rozpocząć od wymiaru indywidualnego. Oznacza to, że nie sposób budować polskości bez uprzedniej refleksji na temat „ja”. W ten sposób pierwiastki narodowe w sposób nieuchronny decydowały u obu o strukturze psychicznej podmiotu, „współtworząc osobowość, wywołując jednocześnie wewnętrzne, trudno rozstrzygalne czy wręcz dramatyczne konflikty” (Flis-Czerniak 2015). W werbalizacji owych konfliktów pomocny okazał się dyskurs mityczny, choć odmiennie sfunkcjonalizowany: u Brzozowskiego jako przekaz pewnej idei, u Żeromskiego – posiadającego ten rodzaj wyobraźni, który Jean-Jacques Wunenburger nazwał mitopoietyczną – powiązany z treściami archetypicznymi. Odmiennosc technik jest jednak symptomatyczna – zdradza, jak silnie obaj pisarze korzystali z myślowego dorobku nowoczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Badowska Katarzyna.** 2015. *Człowiek ze skazą. Bohater Żeromskiego w poszukiwaniu „ja” (o Urodzie życia).* W: *Stefan Żeromski. Kim był? Kim jest?* Red. Zdzisław Jerzy Adamczyk. Kielce: Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Witolda Gombrowicza. S. 182–197.
- Barthes Roland.** 2000. *Mitologie.* Przeł. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Brzozowski Stanisław.** 1913. *Pamiętnik.* Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.
- Brzozowski Stanisław.** 1936. *Współczesna powieść i krytyka.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Literackiego.
- Brzozowski Stanisław.** 1970. *Listy.* T. 1 i 2. Oprac., przedm. i komentarze Mieczysław Sroka. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski Stanisław.** 1979. *Sam wśród ludzi.* Oprac. Marta Wyka. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Brzozowski Stanisław.** 1990. *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej.* Wstęp Andrzej Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski Stanisław.** 1997. *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej.* Oprac. Janina Bahr. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski Stanisław.** 2007. *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej.* Wstęp Cezary Michalski. Posł. Agata Bielik-Robson. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Brzozowski Stanisław.** 2012. *Pod ciężarem Boga, Wiry, Płomienie.* Posł. Marta Wyka. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Burek Tomasz.** 1966. *Arcydzieło niedokończzone.* „Twórczość”, nr 6. S. 34–39.
- Burzyńska Anna, Markowski Michał Paweł.** 2006. *Teorie literackie XX wieku. Podręcznik.* Kraków: Znak.
- Cassirer Ernst.** 2006. *Mit państwa.* Przeł. Anna Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Cywiński Bohdan.** 1974. *Narodowe i ludzkie w myśli Stanisława Brzozowskiego.* W: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego.* Red. Andrzej Walicki, Roman Zimand. Kraków: Wydawnictwo Literackie. S. 257–276.
- Durand Gilbert.** 1979. *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse.* Paris: Berg International.
- Filipkowska Hanna.** 1972. *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski.* W: *Problemy literatury polskiej lat 1890–1910.* Red. Hanna Kirchner, Zbigniew Żabicki. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. S. 221–251.
- Flis-Czeraniak Elżbieta.** 2015. *Błądzący rycerze i nauczyciele rozumności. Dialogi z romantyzmem w literaturze polskiej lat 1864–1918.* Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Gutowski Wojciech.** 2001. *Stefan Żeromski – „Dzieje grzechu”.* W: *Lektury polonistyczne.* Red. Gabriela Matuszek. Kraków: Universitas. S. 199–227.

- Haecker Emil.** 1909. *Rzecz o „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: nakładem Zygmunta Klemensiewicza.
- Hutnikiewicz Artur.** 1987. *Żeromski*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Karwowska Marzena.** 2015. *Antropologia wyobraźni twórczej w badaniach literackich. Świat wyobrażony Brunona Schulza*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kowalczyk Alina.** 2013. *W przededniu. Stefan Żeromski w Niepodległej*. „Nauka”, nr 2. S. 117–137.
- Kuźma Erazm.** 1986. *Kategoria mitu w badaniach literackich*. „Pamiętnik Literacki”, nr 4. S. 55–73.
- Jakubczyk Jan.** 2009. *Brzozowski o Żeromskim, Żeromski o Brzozowskim*. W: Tenże. *Późne tropy Młodej Polski (1914–1939)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. S. 207–222.
- Maciejewska Irena.** 1987. *Wstęp*. W: Stefan Żeromski. *Ludzie bezdomni*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. S. I–CXLVII.
- Maciejewski Jan Zygmunt.** 1974. *W kłębowisku przeciwieństw. Obraz idei w prozie narracyjnej Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mencwel Andrzej.** 2014. *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mit* [hasło w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*. 2006. Red. Grzegorz Gazda, Słowinia Tynecka-Makowska. Kraków: Universitas. S. 418–420.
- Polskie mity polityczne XIX i XX w.* 1994. Red. Wojciech Wrzesiński. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Popiel Magdalena.** 2003. *Oblicza wzniosłości. Estetyka powieści młodopolskiej*. Kraków: Universitas.
- Ricœur Paul.** 2002. *Symbolika zła*. Tłum. Stanisław Cichowicz, Martyna Ochab. Warszawa 2002.
- Samborska-Kukuć Dorota.** 2016. *Syndrom Charouska. Tomasz Judyma problemy z tożsamością*. „Folia Litteraria Polonica”, nr 3. S. 155–170.
- Sorel Georges.** 1999. *Reflection on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skarga Barbara.** 2009. *Samotność*. W: Taż. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak. S. 181–205.
- Stala Marian.** 1995. *Człowiek z właściwościami. W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski*. W: *Stulecie Młodej Polski*. Red. Maria Podraza-Kwiatkowska. Kraków: Universitas. S. 135–152.
- Storr Anthony.** 2010. *Samotność. Powrót do jaźni*. Przeł. Jerzy Prokopiuk, Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: W.A.B.
- Wadowski Dariusz.** 2013. *Mit w społeczeństwie i kulturze*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Walicki Andrzej.** 2011. *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Kraków: Universitas.

Zalewska Agata. 2016. *Legenda i lektura. O Dziejach grzechu Stefana Żeromskiego.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Wydział „Artes Liberales”.

Zdanowicz Anna. 2005. *Metafizyka i życie społeczne. Stefan Żeromski wobec problemów współczesności.* Warszawa: Biblioteka Narodowa.

Żeromski Stefan. 1916. *Sen o szpadzie i sen o chlebie.* Zakopane: Księgarnia Podhalańska.

Żeromski Stefan. 1925. *Projekt Akademii Literatury Polskiej.* Wyd. II przejrzone przez autora. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo J. Mortkowicza.

Żeromski Stefan. 1954. *Dzienniki.* T. 2. Red. Stanisław Adamczewski. Warszawa: Czytelnik.

Żeromski Stefan. 1957. *Literatura a życie polskie.* W: Tenże. *Sen o szpadzie. Pomyłki (Dzieła.* T. 4. Red. Stanisław Pigoń). Warszawa: Czytelnik. S. 38–61.

Żeromski Stefan. 1987. *Ludzie bezdomni.* Oprac. Irena Maciejewska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Żeromski Stefan. 1993. *Uroda życia.* Oprac. Kazimiera Zapałowa. Warszawa: Czytelnik.

Żeromski Stefan. 2015. *Dzieje grzechu.* Oprac. Elżbieta Jaworska. Kielce–Warszawa: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, IBL PAN.

Katarzyna Badowska

BETWEEN A POLE AND A MAN STANISŁAW BRZOZOWSKI'S AND STEFAN ŻEROMSKI'S LITERARY STRATEGIES

(summary)

The author analyzes the strategies of keeping balance between the characters' subjectivity and their national identity in the novels written by Stefan Żeromski and Stanisław Brzozowski shortly before Poland regained independence. She argues that Żeromski, although well known for creating characters who are patriotic, committed, and actively involved in the making of their country's history, tried to distance himself from the so-defined Polishness in order to show more universal characters. All Brzozowski's works, on the other hand, prioritized the concept of a universal human being over an individual defined solely in terms of his Polish national identity, and asked whether a contemporary human being has any homeland at all. At the end of his life, however, he re-embraced his Polish identity, gradually giving up on the concept of a "universal man."

KEYWORDS

Stanisław Brzozowski; Stefan Żeromski; identity in literature; patriotism in literature; myth in literature