

Przebudowa kultury społecznej

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

ROK IV NR. 8 (80)

WARSZAWA, DNIA 15 WRZEŚNIA 1935 R.

CENA 50 GR.

Polsko, twoja siła w Prawdzie!...

Konflikt włosko-abisyński zaczął przejściowo istotną konfigurację historyczną współczesnej Europy. Problem uniwersalny ludzkości: wojna czy pokój?, da się sprowadzić na kontynencie europejskim do zagadnienia przeciwstawności ideowej Zachodu i Wschodu, t. j. wszelakiego typu doktryn faszystowskich i komuny. Konflikt tych dwu światopoglądów wysunął się na czoło całej współczesnej problematyki społeczno-politycznej w krajach takich, jak Francja, Niemcy i Rosja, trzy kierujące reprezentantki świata romańskiego, germańskiego i słowiańskiego, których tendencje historycznie twórcze decydują o losach Europy.

Faszystowski i komunistyczny plan organizacji pokoju — więc eo ipso: plan przyszłej struktury społecznej i politycznej świata — wykluczają się wzajemnie. To pozwała przewidzieć a priori, że ich walka nieublagana charakteryzować będzie w pierwszym rzędzie epokę, w którą wkraczamy. Chwilowe zakłócenia tej koniunktury nie powinny nas dezorientować. Wbrew pro roctwom krótkowidzów obserwujemy obecnie raczej zaostrenie tej walki niż jej złagodzenie, o czym pouczą wątpliwych ostatnie uchwały kominternu i ich następstwa. Boczny odrzut zainteresowań w stronę Abisynji, łamiąc pozornie tę równowagę napięć, w istocie spowoduje zjawisko wprost przeciwnie: wzrost nastrojów bojowych komunizmu (i frontu lewicowego wszystkich krajów) przeciwko faszyzmowi. Tem samym problemat zasadniczy: Zachód — Wschód (faszyzm — komunizm) powróci wkrótce jak bumerang, i to ze zwiększoną siłą. Należy zaś pamiętać o stwierdzonej przez nas wielokrotnie prawdziwej historycznej: gdzie tylko powstanie ta przeciwstawność fundamentalna napięć i idej, tam zawsze będzie posrodku POLSKA. I jeszcze: w miarę jak wzrastać będzie waga tego problemu i nacisk wzajemny Zachodu i Wschodu, będzie też rosło w tempie gwałtownym znaczenie Polski. Jest to aksjomat polityczny do użytku dyplomatów, aksjomat którego nieomyślności nie należy przecząć.

Prawdę tę sygnalizowaliśmy już 1½ roku temu, w artykule „Polska... nad Europą”. Potwierdziła ją rywalizacja Rosji i Niemiec o przyjaźń Polski, a potem głośna sprawa paktu wschodniego, której sens historyczny wyjaśniliśmy na tych łamach w szeregu artykułów. Otóż należy się liczyć z tem, że już niedługo prawda ta uwydatni się jeszcze jaskrawiej.

Widocznym jest, że rozwiązanie tego problemu stanowi przeznaczenie dziejowe Polski. Uchylić się odeń niema celu, gdyż pchają nas w tym kierunku zarówno warunki geopolityczne, jak i t. zw. „konieczności historyczne”, o których pisaliśmy już nieraz. Wobec tego pozytywną wagę ma dla Polski wszystko, co jej pomaga przeznaczenie to dopełnić, zaś negatywną — wszystko, co jej w tem przeszkadza. W danym momencie pozorną przeszkodą jest sprawa abisyńska, odsuwająca punkt ciężkości zainteresowań politycznych świata od okolic Wisły; rzeczywistą jednak przeszkodą jesteśmy my sami, a mianowicie nasz

brak przygotowania do odegrania porządniejszej roli.

Tragicznym elementem obecnego położenia Polski jest nie co innego jak to, że rząd i naród nie zdaje sobie sprawy z istoty jej przeznaczeń i zadań, wskutek czego zbliżający się moment przełomowy może nas zaskoczyć zupełnie niezorientowanymi. A jednak jest to elementarna kwestja naszego bytu. Polska będzie istnieć i prosperować jako mocarstwo tylko wtedy, gdy zrozumie i wypełni swe posłannictwo: w przeciwnym razie wymazana będzie porażką z mapy Europy. Perspektywy takie powinny być chyba wystarczającym bodźcem do skierowania powszechnej uwagi Polaków na ten problemat.

Przeznaczenie narodu to „konieczność historyczna”, która go warunkuje. Konieczność ta staje się fatalną i tragiczną, gdy się dopełnia na ślepo, bez współdziałania świadomości i wolnej woli. „Zagadką Sfinksa”, jest więc tutaj zawsze pytanie, czy naród będzie umiał wyłonić z siebie ten czynnik świadomej woli, rozum zbiorowy, ujarzmiający przeznaczenie. Inaczej mówiąc: czy naród będzie podmiotem, czy tylko przedmiotem swej historycznej doli. I jeszcze ściślej: czy naród potrafi określić swą konieczność przez wolność.

Naród istnieje poto, aby dał świadectwo swej prawdy. Brzmi to może dość abstrakcyjnie i łatwo tu o pilatowe pytanie: cóż to jest prawda? Otóż, nie chcąc rozpatrywać tej kwestji in universali, zaryzykujemy jednak odpowiedź na to pytanie, przynajmniej w zakresie problematyki bytu narodowego.

Prawda — jest to określenie rzeczywistości przez samorzutny rozum twórczy, określenie konieczności przez wolność, świadome dopełnienie przeznaczenia. Naród, który zna swoje przeznaczenie, swoje zadanie historyczne, i podejmuje je samorzutnie jako do głębi rozumiany obowiązek zbiorowy, daje świadectwo swej prawdy. Naród, który tego nie potrafi, który tego nie czyni, w kłamstwie żyje i w kłamstwie sromotnie ginie. Baczmy, abyśmy — naród polski — nie ugrzęźli w kłamstwie, byśmy swojej najwyższej stawki dziejowej nie przegrali.

Jedynie to, co ma związek z prawdą narodowego przeznaczenia, jest ważne; wszystko inne jest kwestją drugorzędną, efemeryczną, przejściową. Osobowość duchowa narodu jest w prawdzie, jego siła tkwi również w prawdzie. Duch narodu to jego świadomość posłannictwa, siła państwa to jego wola mocarstwa, czyli zdolność do rozbudowania się w sprawnie funkcjonujący organ tego posłannictwa. Dla tego naród, jeżeli chce być wielkim, jeżeli chce urosć na miarę swej historii, musi rozpoznać aż do dna swe posłannicze przeznaczenie i wyłonić siłę rozumną, która je dopełni.

Żłudną jest siła oparta na grze politycznej, bagnetach i policyjnym przymusie. Prawdziwa mocarstwość buduje się na prawdzie.

I żłudną jest wolność narodowa, oparta na szowinizmie nacji, czy nawet na faktycznej dyktaturze moralnej mas narodu. Prawdziwa samorządność narodu polega tylko na prawdzie, na jego świadomej

zgodności ze swoim posłannictwem. Oto drugi aksjonat, równie doniosły dla Polski, jak sformułowana powyżej prawda o jej kluczowym położeniu między Zachodem i Wschodem.

Tego niestety zdają się nie rozumieć obydwaj zwalczające się obozy polityczne w Polsce dnia dzisiejszego. Rozdarła na dwa nienawidzące się odłamy, społeczność polska zużywa energję na bezpłodne walki wewnętrzno-ustrojowe, podczas gdy wskazówka na zegarze jej dziejowych przeznaczeń zbliża się do godziny dwunastej. Nieuchronne Fatum spiętrza nad Polską największe problemy historii, daje jej w ręce wszystkie atuty do obrzymiej rozgrywki. Tymczasem Polska nie umie i nie chce rozpoznać swojej prawdy, nie jest przysposobiona moralnie i politycznie, by dać jej świadectwo czynu.

W Polsce istnieją oddawna obydwie przesłanki do tej zbawczej konkluzji. Zarówno w przeszłości, jak w teraźniejszości polskiej odnajdujemy w związku dwa współczynniki prawdy historycznej narodu: element państwowotwórczy i element wolnościowy. Pierwszy reprezentuje od stuleci tendencję mocarstwową, trwały wysiłek stworzenia żelaznej organizacji państwowej, zdolnej do wykonania najszerzej pojętych zadań historycznych; drugi ściera oddawna ideał samorządu narodowego, widząc swój cel najwyższy w urzeczywistnieniu doskonałej wolności społecznej. Polska Jagiellonów i Batorego wieciła w siebie najpełniej aspiracje elementu państwowotwórczego; i Polska elekcyjna, Rzeczpospolita anarchji szlacheckiej, daje nam obraz najbardziej wyrazisty tendencji elementu wolnościowego. Ale te dwa czynniki, pozostając ze sobą w stałej walce, nie potrafiły nigdy zrozumieć, że żaden z nich nie reprezentuje pełnej prawdy polskiej i że dopiero zestroj ich dążności i ideałów pozwoli Polsce wypełnić jej najrdzeńniejsze przeznaczenie.

W przebiegu naszych dziejów czynnik państwowotwórczy nie umiał nigdy wyjść z jakiegoś obezwładniającego, tragicznego zasklepienia, nie umiał nawiązać żywego kontaktu z polskimi masami społecznymi, wskutek czego, w dążeniu do swych celów, musiał stosować przymus, tak rażąco sprzeczny z intymną naturą ducha polskiego. Element wolnościowy nie umiał znowuż nigdy zrozumieć istoty konieczności państwowych, okielzać swojej anarchiczności, sflącej jako złota wolność szlachecka. Wynikało to stąd, że obydwaj te elementy były wyłączone i bezkompromisowe w swoich dążnościach, widząc w nich — każdy z osobna — cel sam w sobie, zamiast uznać ich harmonijne przporządowanie. Rzecz znamienna, że to samo zjawisko powtarza się i dzisiaj znajdując swój odzwór w żartej walce dwu naczelnych grup politycznych Polski odrodzonej: obozu państwowotwórczego i obozu narodowego.

W chwili obecnej podział ten uwydatnia się szczególnie jaskrawo. W okresie walki o nową konstytucję, zwłaszcza zaś podczas wyborów do izb ustawodawczych, ten brak wspólnego języka odsłonił tragizm wewnętrzny rzeczywistości polskiej

w sposób wprost żywiolowy. Obóz państwowotwórczy, dokonał rzeczy wielkiej: sformułował tezy konstytucyjne najnowocześniejsze i sięgające najgłębiej w prawność moralną państwa samego w sobie, ze wszystkich konstytucyj i form ustrojowych współczesnej Europy. Dla czegoż więc połowa obywateli-Polaków złożyła przeciwko niemu miłą czepę veto? Z drugiej strony obóz narodowy głosi podniosłe hasła samorządu narodowego, obrony ducha polskiego przed międzynarodową destrukcją i nierządu moralnego, doskonałej wolności i równości wszystkich w odbudowanej Polsce, piastowskiej, Polsce Chrobrego. Dla czegoż tedy druga połowa obywateli-Polaków odsuwa się z obawą i wzdargą od tych ludzi, widząc w nich wcielenie targowiczaniskiej obłudy i hasła: „Polska nierządcni stoi”?

Sytuację tę tłumaczy tylko jedno: nieobecność prawdy po obydwu stronach politycznej barjery. W tem tkwi zarówno przyczyna niezdolności obozu rządzącego do nawiązania kontaktu z szerokimi masami polskimi, mimo, że udział ich samorzutny w przeprowadzanej przez reformę ustrojowej stanowi conditio sine qua non jej powodzenia. I w tem tkwi również powód rdzennej niezdolności obozu narodowego (i całej opozycji) do objęcia steru rządów w państwie, do zorganizowania tego systemu władzy, który decyduje o jego potędze mocarstwowej.

Sprawa przedstawia się tak, że Polska instynktownie nie wierzy, by obóz państwowotwórczy mógł zrealizować swój ideał dobrowolnego obywatelstwa, i naodwrot, Polska instynktownie nie wierzy, by obóz narodowy (i cały front opozycyjny) mógł rządzić państwem w obecnej dobie. Niewiara ta paraliżuje w zarodku rozmach poczynań obydwu tych grup politycznych. Ona stanowi ten nieuchwytny czynnik elementu biernego oporu, tę wielką psychiczną, na której szamoce się tragicznie okręt państwowości polskiej, zamiast płynąć ku swoim świetnym przeznaczeniom.

Bez wiary, bez twórczej egzaltacji mas nie może być zwycięstwa. Dlatego to obóz rządzący, twarzą w ataku i wytrwały w dążeniach, zdany jest wciąż sam na siebie w swoich pracach konstruktywnych, pozostając zawsze odosobnioną mniejszością; i dlatego to front opozycyjny, a nawet najpotężniejszy jego prąd: ruch narodowy, potrafi zmobilizować swych zwolenników tylko na gruncie negacji, malkontentstwa, owej „non-cooperation” Gandhiego, tak charakterystycznej dla masy bierniej, w rodzaju społeczności hinduskiej.

A ten brak wiary pochodzi z braku prawdy. Bo spojrzmy tylko: „sanacja”, skupiając w swych szeregach element państwowotwórczy „mocarstwowy”, afirmując silną władzę i przymus, rozumie jednostronność tego czynnika i próbuje stworzyć sztucznie biegun przeciwny: wolne, samorzutne obywatelstwo, uzupełniając twórczą współpracą automatyzm przymusu administracyjnego; ale w praktyce nie znajduje sposobu, na przeskoczenie dzielącej ją od społeczeństwa otchłani, zmuszona stosować metody rdzen-

nie sprzeczne z tym ideałem. Nowe ustawy wyborcze były przecież tak pomyślane, by w pracach państwowotwórczych wzięły dobrowolny udział bierne dotychczas masy obywateli. Ale w masach nie było wiary w prawdę tych poczynań. Masy sądziły, że jest to trick sfer rządzących, dla wprowadzenia do parlamentu wyłącznie swoich ludzi. Wskutek tego wytworzył się taki paradoks, że dobrowolny udział obywateli musiał, być osiągnięty przez nacisk administracyjny, nawet pomimo braku agitacji zgóry. Zemszcilo się tutaj niedociągnięcie konstytucji: brak instytucji koordynującej, pozaadministracyjnej, pośredniczącej moralnie między władzami a społeczeństwem, brak Ciąła Kierowniczego.

Podobnie znowuż „endecja”, reprezentując element wolnościowy, instynkt absolutnej samorządności narodu, odczuła jednostronność tego nastawienia i wysunęła ideał Polski-mocarstwa ludowego, dającego wszystkim pracę i sprawiedliwość (symbol „miecza Chrobrego”), chcą stworzyć sztucznie biegun przeciwny: ową państwowotwórczą rację stanu, którą lepiej od niej realizował dotąd obóz prorządowy; ale w praktyce nie posiadała ona kamienia węgielnego tej racji stanu: rdzennie polskiej idei narodowej, doktryny posłannictwa narodowego. I w braku polskiej prawdy, tej której dać ma świadectwo naród, posługuje się ona konglomeratem obcych koncepcyj nacjonalistycznych, hasłami sztandarowymi starego polityzmu i „chłopotami”, oraz faszyzmu i hitleryzmu. Dlatego masy, idąc nawet za demagogią negacji i walki, nie wierzą w prawdę politycznego programu. Mści się tu na niej nieuznanie polskiej filozofii narodowej, bez której Polska nie zdola nigdy rozpoznać i urzeczywistnić swego posłannictwa historycznego.

Skutek tych niedociągnięć jest taki: „sanacja” nie umie wychować prawdziwej wolności dla państwa, „endecja” nie umie zorganizować państwa dla wolności prawdziwej. Stąd to tragiczne rozdwojenie, stąd ten bezsilny impas, pchający Polskę naoslep ku rafom jej tragicznego przeznaczenia.

W Polsce nieodzowny jest jakiś czynnik nadrzędny, jakiś Zbieg Celowy, koordynujący obydwie elementy naszej rzeczywistości: państwowotwórczy i wolnościowy. Czynnikiem tym może być tylko PRAWDA.

Ale Prawda jest abstrakcją myślaną, dopóki nie znajdzie wyrazu, widomej reprezentacji zewnętrznej. Oto warunek zarówno decydujący, jak niegdyś „wojna ludów” była warunkiem nieodzownym wyzwolenia Polski z niewoli politycznej.

„O Słowo Prawdy prosimy Cię Panie!” — oto modlitwa Polski dnia dzisiejszego. „O Słowo Prawdy prosimy Cię Panie!”

Prawda — jest to świadome dopełnienie przeznaczenia. Sytuacja międzynarodowa pcha nas ku temu. A myśmy wciąż niegotowi... Potrzebne nam są dziś nieodzownie: doktryna rozumowa prawdy w systemie myśli narodowej i organ reprezentacyjny prawdy w systemie organizacji państwowej.

Polsko, Twoja siła w PRAWDZIE!

Na manowcach Towiańszczyzny

Edward Krakowski, ruchliwy i pracowity badacz opoki romantyczno-mesjanicznej, autor cennej pracy p. t. „Trois destins tragiques! Slowacki, Krasinski, Norwid”, przygotował ostatnio do druku książkę o Mickiewiczu, która ma rzucić — w myśl zapowiedzi autora — nowe, rewelacyjne światło na osobowość historyczną i działalność naszego poety. W chwili gdy pisze te słowa, książka ta, za tytułowaną obiecująco: „Adam Mickiewicz Philosophe Mystique”¹⁾ ukaże się dopiero w druku, sygnalizującą bowiem to wyprzedzenie na połowę puździennika (w nakładzie „Mercre de France”); jednakowoż sam już wstęp do niej, wydrukowany w przekładzie polskim na łamach „Ill. Kurjera Codziennego”, wygląda tak sensacyjnie, że niepodobna przejść do porządku nad zawartymi w nim tezami i zapowiedzianymi autorowi.

Zdawałoby się, że o Mickiewiczu — i o współczesnej mu epoce — powiedziano już wszystko, co było do powiedzenia. Okazuje się jednak, że osobistość tak niepospolita stanowi zjawisko historyczne rozsadzające ramy dotychczasowych o nim opinii, i mieści w sobie tyle niezbadanych jeszcze nawarstwień, że oczekiwać od niej można coraz to nowych niespodzianek. Adam Mickiewicz, w wydaniu poznanym „E. Krakowskiego” nie jest ani Mickiewiczem z popularnej famy narodowej, ani Mickiewiczem „naukowym” zaszukawym przez panów profesorów, ani Mickiewiczem „odbronnym” Boya, lecz jeszcze kimś innym, z kim doprawdy warto zawrzeć bliższą znajomość w interesie prawdy, a może nawet w interesie historii.

Pod względem formalnym nowość też E. Krakowskiego polega na użytkowaniu nieznanych dotąd a wysoce miarodajnych dokumentów, oświetlających działalność Mickiewicza w Paryżu; esencjonalność nowość tę stanowi próba ograniczenia całokształtu osobowości Mickiewicza, przedwzyskaniem jako filozofa-mistyka, a potem dopiero jako poety romantycznego i ambasadora duchowego Polski na emigracji. Doniosłe tezy Krakowskiego są następujące:

Kim był właściwie Mickiewicz?

1) Mickiewicz był filozofem-mistyką, mocno związanym z tradycjami iluminizmu, a po jego zasadniczą bazę: neo-platonizm (i — w wersji chrześcijańskiej — gnostycyzm), mistyką, aspirującym do stworzenia, wespół z Towiańskim, prawdziwej, ogólnie — światowej *rewolucji mistycznej*, opartej na skomponowanej przez nich obu doktrynie.

2) Mickiewicz zogniskował w sobie prądy, dążenia i tajemne sprężyny ówczesnej romantyczno-rewolucyjnej epoki w takim stopniu, o jakim my dotąd nie mieliśmy nawet pojęcia; dosć powiedzieć, że rząd francuski i władze policyjne *bały się Mickiewicza*, wiedząc o tym, że stoją za nim potężne organizacje podziemne, przedwzyskaniem *frankmasonerii*, pod której szczególną pozostawał opieką.

3) W ówczesnym Paryżu i w łonie emigracji polskiej istniały dwa różnorodne prądy *mesjanizmu*, zdecydowanie przeciwstawne: mesjanizm Mickiewicza-Towiańskiego, oraz mesjanizm Hoene-Wrońskiego; obydwa te kierunki walczyły ze sobą o rząd dusz swego pokolenia. Dla zilustrowania pierwszej tezy cytuję parę zdań z rzeczzonego wstępu, pióra E. Krakowskiego: „zbądanie intelektualnej i moralnej jaźni Mickiewicza, naprowadzi nas na rozbiór całej epoki *illuminizmu*, która poprzedzała Mickiewicza... Ten mistycyzm, którego bezpośredni wpływ na Mickiewicza, przybrał — żeby się tak wyrazić — postać Towiańskiego, reprezentowała „całą plejadę „natchnionych” (Iluminacji — *przymój*), mniej lub więcej nieznaną, mniej lub więcej zakonspirowaną... Jej szlak znaczący jest zresztą niekiedy dziełem m. takimi, jak Swedenborga, Saint Martina (ten był jak wiadomo mistrzem duchowym Mickiewicza — *przymój*), a te ostatnie prowadzą nas znów z jednej strony do Boehmego, z drugiej do Plotyna... „nasuwa się wniosek, że wszelki mistycyzm o cechach herezji jest nieuchronnie neoplatonicki, albo też inaczej, że wszelki iluminizm — oddalając się z drogi prawidłowości chrześcijańskiej — mimowoli łączy się z neoplatonizmem pierwotnym... „katolicyzm, raczej zewnętrzny niż wewnętrzny, który ożywił Mickiewicza, dążył do wyzwolenia na sferę *mistycyzmu*”...

A teraz parę cytatów, popierających tezę 2-gą: „W Mickiewiczu i wokół Mickiewicza zbiegają się rysy tysiąca osób i tysiąca prądów ówczesnej myśli. Wywołują one wyraźnie epokę, zarówno francuską jak polską... „Epoka ta była przesiąknięta *mesjanizmem politycznym*, gotowym do zapłodnienia zapалу, bohaterstwa, szaleństwa, czy zbrodni... „nie zapominajmy, że ten genialny wychodec, ca jak to postaramy się wykazać — był bardzo ściśle związany ze współczesnym społeczeństwem francuskim, *popierany był przez towarzystwa tajne*, pozostawał w stosunkach ze wszystkimi wybitnymi ludźmi wszystkich stronictw. Bardziej niż kto inny, mógł on być przedmiotem niepokoju dla rządu niemieckiego, choć tolerancyjnego. Głos Mickiewicza z katedry Collège de France odbijał się echem dalszym, niż czkolwiekby ino, bo na całą Europę. Takim był ten Mickiewicz..., którego znaczenie i we Francji i w Europie, było o wiele większe, niż to dotychczas podejrzewali i wypuklił historycy... „w dziele niniejszym, opierając się na nowych dokumentach, pokazujemy również, jak ten paradoksalny a genialny poeta zmienia w *kurs wyprawowy* wykład o literaturze słowiańskiej... Na tym punkcie rząd Monarchji Lipowej miał może powody do zaniepokojenia. Zobaczymy, jak ten rząd posuwał szacunek dla wygnanego do ostatnich granic, jak się starał oszczędzać

go w granicach o wiele grzeźniejszych niżby tego wymagała tylko grzeźność... „ten rząd *podmianony robotą towarzystwa tajnych*, które choć same wyszły z rewolucji, uważają ją za niewystarczającą. Ówczesne sekty socjalistyczne, czy to będz *saint-simonizm*, czy *furyerizm*, czy *proudhonizm*, są tylko odnogami, są mniej lub więcej związane z podziemną robotą owej *frankmasonerii*, czekającej wciąż jeszcze na swego historyka. Bo nie zapominać, że ta podziemna robotą obejmują, rada nie rada, w jednej wspólnotcie i ideał rewolucjonistów i ludzi rządu... To nam tłumaczy, że „Mickiewicz... został — z mniejszą czy większą własną zgodą — protegowanym tych tajnych towarzystw i że mimo to ze strony rządu królewskiego spotkał się raczej z *pozabliżnością niż z surowością*”. Takim już było ówczesne społeczeństwo i Mickiewicz, że swym rewolucyjno-romantycznym mistycyzmem stał się z łatwością jego mężem sztabowym. „Z tem społeczeństwem — pisze Krakowski — zapoznaliśmy się w ciągu długich studiów, dzięki którym działalność towarzystw tajnych wydała nam się potężną...”.

Towiański a Hoene-Wroński

Inspiratorem Mickiewicza w tych tajemniczych poczynaniach był w pierwszym rzędzie Towiański. Ale kimże był znów Towiański? Pisze o tem Krakowski, odnośnie do 3-ciej swej tezy (o walce dwu różnorodnych mesjanizmów polskich we Francji): „Ogłoszone przez nas dokumenty” oświeca *dzwonną rolę* t. zw. „proro-ka” polskiego, *Towiańskiego*, *niewątpliwie agenta tych tajnych towarzystw*” i dalej: „Wypadnie nam scharakteryzować system takiego Hoene-Wrońskiego, jako *połączony kontrast* i na jego przykładzie pokazać inny prad myśli polskiej, który się przeciwstawił systemowi Mickiewicza (czyt. Towiańskiego), zwolennika pewnego rodzaju *rewolucji mistycznej*”.

„Copróżda i Hoene-Wroński, jak Mickiewicz — pisze E. Krakowski — należy do tej samej plejady myślicieli, których można nazwać *mesjanistami*. Mesjanizm jest owem charakterystycznym natchnieniem romantyków polskich w początkach XIX stulecia, zarówno Slowackiego i Krasinskiego co i Mickiewicza. Ale mesjanizm Wrońskiego, zarówno w swych początkach, kiedy się wyprowadza z filozofii niemieckiej, jak i w swych zamierzeniach, nieznających obcej powagi, przeciwstawia się gwałtownie mesjanizmowi narodowego poety. Postaramy się określić to, co mają wspólne ze sobą i to, co je stawia w obozach przeciwnych, aby poprzez te podobieństwa i te różnice wyznaczyć linię mesjanizmu, aż do jego ostatnich nowocześniejszych przejawów... Postaramy się dowiedzieć, że mesjanizm — był istotnie jedną z wyciecznych myśli społeczeństwa XIX stulecia i nie obcym koncepcji rewolucyjnej takiego np. Karola Marksa”.

W wywodach tych E. Krakowskiego podkreślić należy dwa nader cenne stwierdzenia: 1) mesjanizm, ów plód specyficznej polskiej myśli filozoficznej i religijnej, *był właściwie natchnieniem naszej poezji romantycznej*, co dotąd nie zostało należycie uwzględnione przez naszych badaczy i komentatorów dzieł „wieszczów”, a na co zwrócić uwagę w cyklu artykułów specjalnie poświęconych tej kwestii, w „Gazecie Literackiej” (proponowałem tam, dla uściślenia pojęć, nazywać odtąd kreacje polskiego romantyzmu *poezją mesjaniczną*, w *czem* zresztą wyprzedził mnie — jak stwierdziłem później — prof. St. Cywiński); 2) duch mesjanizmu polskiego, oddziałal — pośrednio — inspiracyjnie na całe „romantyczne przesilenie kultury” (ze posługując się terminologią Brzozowskiego), przesilenie, trwające od początków XIX w. aż po dzień dzisiejszy. Jeżeli jednak Krakowski chce widzieć konsekwencje społeczne owego pan-mesjanizmu w doktrynie rewolucyjnej Marksa, to trzeba sprowadzić z całym naciskiem, że markowski socjalizm, wywodzący się zresztą od lewicy heglowskiej, ma swe tajemne filijakie *jedynie z owym pseudomesjanizmem „towiańszczyznym”*, poprzez sekiarstwo markskie i loże rozplodowe socjalizmu utopijnego (saint-simonizm, fourrierizm, proudhonizm).

Co do zapowiedzianej przez autora konfrontacji mesjanizmu Hoene-Wrońskiego z mesjanizmem Mickiewicza i Towiańskiego, to byłbym rad, gdyby podał on temu trudnemu zadaniu; mam jednakowoż co do tego pewne obawy, widzę bowiem, że jego znajomość doktryny filozoficznej Wrońskiego jest bardzo powierzchowna. Nieopatrznie zestawienie na jednej płaszczyźnie iluminizmu, teozofizmu i mesjanizmu (przeczem autor obejmuje wspólną nazwą mesjanizm zarówno koncepcje Mickiewicza jak Hoene-Wrońskiego), jest rażącym lapsusem, dziś już niedopuszczalnym. Iluminizm i teozofia mają tradycje czysto *mistyczne*, zaś mesjanizm spekulatywny Wrońskiego jest systemem par excellence *filozoficznym*, operującym metodami wiedzy ściślej i nawiązującym do niemieckiej reformy krytycznej i transcendentalnej (Kant, Fichte). Mesjanizm Wrońskiego, będący — w definicji — *racjonalizmem kreacji-nistycznym*, nietylko nie ma nic wspólnego z mistycyzmem, lecz ustosunkowuje się doń zdecydowanie wrogo. Rozbieżność między wrońszczyzną a towiańszczyzną, na której doniosłość wskazuje słusnie Krakowski — polega właśnie na tem, że *pramizmy mesjanizmu jest doktryną naukową, odwołującą się wyjątkowo do rozumu, zaś fałszywy mesjanizm Towiańskiego jest domolną, irracjonalistyczną kreacją spazzonej wyobraźni*.

Niedość jasne rozróżnienie tych cech przez Krakowskiego pochodzi stąd, że on sam, jako bergsonista, ma skłonność do doktryn, dopuszczających u podstaw irracjonalizm. Deklaruje on się otwarcie jako *intuicjonista*, co tłumaczy widoczne w

jego pracy, niejaki sympatje dla mickiewiczowskiego kultu intuicji, rozumiałego u poety, lecz mocno podejrzanego u filozofa.

Świadek Krasinskiego

Nie chcę jednak wszczynać tutaj prympjalnej dyskusji. Idzie mi o zreasumowanie też Krakowskiego: *Znaczenie Mickiewicza-mistyka i rewolucjonisty — w omezonej Francji i Europie było olbrzymie. Mickiewicz był protegowanym ówczesnych tajnych towarzystw, wolnomularstwa, karbonarjuszów, iluminatów i t. d., przygotowujących pomszechny przetrwał, którego częściową realizacją były rewolucje 1846 — 48 roku m szeregu krajów. Bezpośrednim inspiratorem Mickiewicza był tajemniczy prorok, Towiański, agent tych towarzystw.*

Pozostaje teraz najważniejsze pytanie: kim był Towiański i w jakim celu opłatał on Mickiewicza? O co szło w tej całej tajemniczej aferze *tworzenia drugiego mesjanizmu*, gdy już istniał gotowy system mesjaniczny²⁾, genialna kreacja Polaka, Hoene-Wrońskiego?

Aby zorientować się nieco w tych zawiłych problemach, sięgniemy znów do cytatów, aby się oprzeć raczej na opiniach ludzi ówczesnych, niż na własnych, nieudowodnionych hipotezach. Zajrzyjmy np. do listów Krasinskiego do Cieszkowskiego, pisanych w okresie zamieszek rzymskich i słynnego „Legnunu”:

„...Papiież znakomicie zrażony Mickiewiczem i spółki postępowaniem. Nim wyszli z Rzymu, proroczyli, że wyrzną księży i ksiądz. Nazajutrz po ich wyjściu zaczęło się zamieszanie. Znać, że się dobrze znali z tymi, którzy ten ideał przeprowadzić mieli. Nie podobniejszego do Towiańszczyzny jak ów Vieux de la montagne (szatan — *przym. wydawcy*) z arabskich dżedów. Gdyby nastąpiła abominatio i deorganizacja ogólna europejska, toby oni byli panami — *bo młóścianami i robotnikami rządzącymi będą niezawodnie*”, gdyby ci tylko pozostali. — Strzeż się ich! Teraz rozumie Wrońskiego: *bande infernale*, której dążnością świat cofnąć do barbarzyństwa, do stanu pierwotnego grzechu i ono zdanie drugie Hincznie, że Ludzkość doszła za dni nasych do chwili, w której czyha na nią niebezpieczeństwo powtórnego stoczenia się nazad po szczeblach wieków czyli *powtórnego upadku*”... (t. II s. 20).

„Mój najdroższy, najdroższy, od kiedym przez Mickiewicza dojrzał szczytnego społecznika, a na wskrosz przez nie ochłaniał, nad którą w tej chwili stoi Ludzkość, stało się coś w mnie okropnego: jakby uroczyście przerażenie, ale nie człowiecze, kosmiczne raczej, ogarnęło mnie! Ten człowiek pomieszał mi mózg i serce. Ach! jaki okropny, jakie jego cele, dążności, zamiary, te same, co wszystkich tajnych światła piwnic, tych ludzi podziemnych, *których zowie Hoene la bande infernale*. — Strzeż się ich! — w wielkiem niebezpieczeństwie Europa i Polska³⁾! A Polska tylko zbawi Europę, jeśli będzie czystą i mądrą... „Dopiero teraz się przekonał, jak głęboko upadł M.-cz. Możesz sobie wystawić: obiecał rządu temu durniowi i ten go trzymał! W tych ludzich barykadach tkwi jakiś pierwiastek żydostwa, Mickiewicz zaś to doskonale żyd!... Po widzeniu się z nim przekonanym, że *w lochach paryskich mieszczą się takie towarzystwa tajne, o których się nam ani śniło nigdy*, — *la bande infernale Wrońskiego!* — Nigdy jej dawniej nie mogłem zrozumieć, teraz doskonale...”

„...Towiański uwolnion z więzienia — z deportacji — i tylko wygnany z ziemi francuskiej. — To ci dowieść powinno, o ile wielkimi wpływami bandy piekielnej H...! Pamiętaj, że z *ta figurą my się oba spotkamy kiedyś*, i nie na zarty... *Pamiętaj zawsze na... Bande infernale i bądź pień, że ona istnieje!* Jednym z jej mistrzów jest ***” (podkreślenia moje).

Ten tych listów zaiste tragiczny! I tragiczność tę łatwo zrozumieć, gdy się pamięta, jak cześć uprzednio Mickiewicza Krasinski, on, który pisał: „My wszyscy z Nięgo”. Przyczynę upadku genialnego poety i wzniesłego patrioty upatrywał niewątpliwie w Towiańskim i jego sekcje, którą świadomie przyrównuje do szatana. Sposób jego wyrażania się o Towiańskim jest też zupełnie inny niż o Mickiewiczu, gniewny i pogardliwy, podczas gdy o Mickiewiczu pisze z jakimś czulo-smutnem przerażeniem, prawie jak rozczarowany kochanek.

Na usługach „bandy piekielnej”

Słowa o bandzie piekielnej (*bande infernale*) przed którą w pismach swych ostrzegał Hoene-Wroński powtarzają się tu raz po raz. Znaczący doktryny mesjanicznej widzą, że Wroński miał tu na myśli tajne sekty mistyczne, będące sprężyną ukrycia ustawnego wzniesienia rewolucyjnego w Europie. Wiadomo, że Wroński prowadził z nimi walkę przez całe życie i spotykał się z ich strony z ciągłymi, anonimowymi pogroźkami. Słynna sprawa z Arsonem o t. zw. „sprzedaż absolutu” była przecież nieczym innym, jak spiskiem uknutym przeciw Wrońskiemu przez towarzystwa tajne, które hojnie się rozpowszechniały jego zbawczych idei pragnęły go skompromitować za wszelką cenę. Nieszczęsny Arson, dał się uwikłać jak mucha w sieć i użył za narzędzie; świadomość niedźnej roli, jaką odegrał, doprowadziła go potem do obłąkania.

Nicena intryka udała się. Wrońskiego zohydowano na szereg lat, uniemożliwiając mu dalszą pracę wydawniczą i propagację swych idei. Musiał wtedy spalić i sprzedać na makulaturę nakłady swych dzieł matematycznych. Ale nie dał za wygraną, opracowuje dalej część filozoficzno-religijną *swojej doktryny*. *Fama mesjanizmu filozoficznego zaczęła się rozszerzać znów wśród emigracji polskiej i francuskiej elity intelektualnej*. Trzeba było zorganizować nową, subtelniejszą aferę. Tym razem był to już *kompromitacjonizm w lepszym stylu, przeprowadzony tak zręcznie*

nie, że wrońszkim został zlikwidowany *na cale pół wieku*. Ta potężna doktryna, najśmielsza i najrozleglejsza, jaką zna historia myśli ludzkiej, została „nakryta” tak do kumtlinie, że odtąd nie słyszano o niej nic, jakgdyby nie istniała nigdy.

Aby zrozumieć jak to się stało, przeczytajmy wyjątek z artykułu innego współczesnika, A. Constant’a, wydrukowanego w „Moniteur Parisien” dn. 14. II. 1852 („Du Mouvement actuel de l’intelligence en Europe”). Przymowniawszy wprzód, że tak wielki przełom duchowy jak chrystyanizm, pozostał niedostrzeżony dla swoich współczesnych, podczas gdy niezliczone tłumy biegały za różnymi fałszywymi prorokami, mugami i sekiarzami, pisze Constant:

„Que M. Wroński maintenant s’etonne, de ne pas être écouté, lorsqu’il vient dire la vérité ancienne à tous nos chercheurs de mensonges nouveaux!

„L’idée du Messianisme, toutefois, n’a pu se produire sans que le *mysticisme cherchât à la défigurer*. Des enthousiastes et des visionnaires ont prêché le verbe napoléonien, en cherchant à faire de Napoléon lui-même une dernière incarnation de Jésus-Christ. Ils ont mêlé à tout cela de la métempycose et des extases. Le Collège de France a été scandalisé par des scènes de propagande ridicule, et le résultat de ces folies, c’est que le Messianisme n’est encore, pour bien des gens, que la poésie malade de Mickiewicz ou l’idée fixe de je ne sais quel obscur sectaire nommé Towiański.”

„Un fait aussi déplorable nous explique suffisamment l’averion de M. Hoene-Wroński pour les mistiques. Il est triste, en effet, d’avoir usé sa vie pour trouver la solution de tous les problèmes, de l’avoir trouvée, d’être prêt à démontrer celle solution, et de se voir condamné d’avance à une solidarité de folie inévitable avec les insensés ou les malveillants qui vous ont dérobé et défiguré votre programme, voué par eux désormais à la risée du vulgaire et à la suspicion même des sages”⁴⁾.

Constant zrozumiał dobrze, jak straszna krzywdę wyrządziły sekty mistyczne doktrynie mesjanicznej Wrońskiego przez propagandę konkurencyjnego pseudo-mesjanizmu Towiańskiego:

„...nous ne doutons pas qu’au seul nom de Messianisme, beaucoup de personnes, pendant longtemps encore, ne haussent les épaules avec dédain en disant: Nous avons déjà entendu cela, il y a quelques années, au Collège de France...”⁵⁾

Bal przecież do dziś 99% Polaków posłyszawszy słowo: mesjanizm, robi ironiczny grymas: aha, to te mistyczne bajki Towiańskiego. Nikt prawie nie zdaje sobie sprawy, jak wielkie nieszczenie dotknęło Polskę za sprawą tajemnych inspiratorów tej intryki, nikt nie pojmując, jakie straty poniosła myśl polska nakutek „afer mesjanicznej” w Collège de France. Tuszeje się starannie dzieje upadku duchowego Mickiewicza w okresie Towiańszczyzny, rzekomo dlatego, by nie wyrządzić krzywdy jego dobrej sławie. A przecież nie idzie tu o plotkę „odbronnowniczą”, wyciągającą intymne szczegóły z życia mistrza, lecz o *pramizmy tragedję narodową*, której winowajcą był Andrzej Towiański, agent tajnych towarzystw i stojący za jego plecyma frankmasoneria. Nie ulega wątpliwości, że łatwozapalny entuzjasta Mickiewicz został wciągnięty w ohydny zasadzkę, aby potem stać się narzędziem oddawna ukartowanego zamachu na dzieło epokowe największego myśliciela Polski.

Tajemniczy trick zdemaskowany

Zresztą osłaniając Mickiewicza, wyrządza się stokrój większą krzywdę drugiemu wielkiemu Polakowi, Hoene-Wrońskiemu, dla którego afeta ta była ietną katastrofą życiową i ideową, której echa znajdujemy w wszystkich niemal jego dziełach.

Oto co pisze on m. i. na ten temat w „Odezwie do narodów cywilizowanych”:

„Otoż przewidując wysokić wyiaiki naukowe i filozoficzne, zwłaszcza zaś polityczne i religijne doktryny tej absolutnej, zgraja tajemnicza (*bande infernale — przymój*) rządząca światem, którą czynniliśmy już dostatecznie w naszych pracach starała się bez przerwy *przeszkadzać wszelkimi środkami wytworzeniu się tych pramizmych*, już od r. 1817, gdy były ogłoszone wyżej wymien. dziełka „Sfinks”. Wreszcie, by całkowicie podać w zapomnienie doktrynę tę Mesjanizmu, *zgraja powołała świeżo, pod mianem tem świętem Mesjanizmu, wytworzenie rzekomej doktryny, różnie nacechowanej nieuctemem, jak i niemoralnej, i zaprowadziła nauczenie publiczne doktryny tej antyreligijnej, w wysokiej instytucji narodowej, by ściągając na miano to Mesjanizmu *połepienie pomszechnie*. I, by lepiej zaloczyć pomieszczenie, zgraja ta tajemnicza używając środków najniegodziwszych, wybrała jako autorów tych bezbożności *spółrodaków autora Mesjanizmu*, zwłaszcza ludzi pozabawionych wszelkiej nauki, chłapiących się ze swego nieuctwa w tym stopniu, że checieli, jak Omar, spalić wszystkie biblioteki, (mowa tu o Towiańskim — *przymój*), z których jeden, wskutek tych zasad, wziął udział w Paryżu w powstaniu czerwcowym i został dlatego deportowany z Francji (Towiański) *jednym słowem* ludzi, których wymienić przed sądem, by uzyskać karę za plagiat ten bezcenny, byłoby kompromitacją zarówno dla nauki, jak i dla ojczyzny autora”.*

Podobnie w „Philosophie absolue de l’histoire” znajdujemy (w przypisie na str. 6) ustep tej treści:

„Afin de prévenir une facheuse confusion des mots, nous devons faire savoir, que, pour discréditer ou plutôt profaner le mot de Messianisme, qui se trouve ainsi attaché à la doctrine dont il s’agit, on a, ostentativement et à sa production publique, institué, au Collège de France, une chaire de littérature slave en faveur d’un homme qui, faisant allusion à notre fondation slave de cet mot de messianisme, professait, sous ce nom sacré, une doctrine, non-seulement dépourvue de toute science, mais de plus tellement irreligieuse et révolutionnaire que

la Chambre des Pairs fut forcée de défendre cet enseignement.

„Cette indigne confusion du mot sacré de Messianisme, telle que l’a opérée ainsi un miserable poète, un plagiaire inconnu dans les régions des sciences et de la philosophie, a tellement troublé le cerveau de quelques pauvres esprits, incapables de distinguer le blanc du noir, qu’ils ne peuvent concevoir la différence entre le salut de l’humanité qu’apporte le vrai messianisme de l’auteur, qui a crée ce mot, et la perdition de l’humanité que voudrait lui substituer infernalement le faux messianisme de cet éhonté plagiaire, qui est encore plus ignorant qu’il ne s’est rendu infâme par ce vol indigne”⁶⁾.

Strasza krzywdą, jaką wyrządzone Wrońskiemu tłumaczy chyba dostatecznie ostre słowa, jakich zmuszony był użyć dla napiętowania plagiatu jedyne go w swym rodzaju, plagiatu całej doktryny filozoficznej. Sądzę też, że w świetle wszystkich powyższych cytatów stanie się zrozumiałem „*skąd się wzięły różniasz w Paryżu aż dwa mesjanizmy polskie* — o których pisze E. Krakowski — i w czem tkwił powód ich walki wzajemnej.”

Pisząc te uwagi, na marginesie interesujących też autora książki „Adam Mickiewicz, Philosophe Mystique” nie mam najmniejszego zamiaru uchybienia pamięci wielkiego poety: w myśl zasady: „*rękę karni nie ślepy miecz!*” obciążam winą za te tragiczne wypadki czynniki inne, *owe tajemne sily destrukcyjne, które to osiągnęli szych celom nie cofają się przed środkami najbardziej przetrwałymi*. Idzie mi tutaj jedynie o prawdę historyczną: 1) ukazanie we właściwym świetle owego Towiańskiego, któremu Polska zawdzięcza okropną ruinę artystyczną, moralną i intelektualną jednego z najgenialniejszych jej synów, 2) o usunięcie skutków fatalnej intryki, która na lat 100 zdyskredytowała w opinii publicznej doktrynę i samo słowo: mesjanizm. Jerzy Braun.

¹⁾ Pełny tytuł brzmi: „Adam Mickiewicz, Philosophe Mystique — Sociétés secrètes et le messianisme européen après la Revolution de 1830, éclairés par les documents inédits”.

²⁾ Dokumenty te, pochodzące z archiwów franc. ministerstwa oświaty, a odnoszące się do działalności Mickiewicza i Towiańskiego, otrzymał autor, jako gen. sekretarz Tow. polsko-francuskiego, od min. Herriota. Inny znowuż dokument, zawierający raporty prefekta policji Delasserta do min. Duchatale, domagające się wydalenia Mickiewicza i Towiańskiego z Francji, ofiarował autorowi margrabia Montferrier.

³⁾ Koncepcje swego systemu filozofii absolutnej (czyli mesjanizmu) powziął Hoene-Wroński już z chwilą odkrycia absolutu, t. j. w r. 1803; tymczasem mesjanizm „towiańszczyznym” ukształtował się dopiero w latach czterdziestych, w okresie wykładów Mickiewicza w Collège de France.

⁴⁾ Genjalne przewidzenie sowieckiego ustroju rad robotniczo-włściańskich u autora „Nieboskiej Komedji”.

⁵⁾ W myśl zapowiedzi Krasinskiego Europa i Polska znalazły się istotnie w śmiertelnym niebezpieczeństwie, zwłaszcza w roku 1920: nie omyliły go też i dalsze przeczczenia. Polska zbawiła Europę od najazdu zszczylielskich doktryn komunistycznych swoim przetrwałym „Cudem nad Wisłą”.

⁶⁾ I niechże się teraz p. Wroński dźwi, że go nie słuchają, gdy przychodzi on glosić starożytną prawdę wszystkim naszym poszukiwaczom kłamstw nowych!

Mesjanizm jednakże nie mógł się wytworzyć bez tego, by różni mistycy nie usiłowali go znieszkalać. Entuzjastki i wizjonerzy glosili Słowo napoléonskie, próbując czynić z samego Napoleona ostatnie wcielenie Jezusa Chrystusa. Do tego wszystkiego domieszczeni metempsyczość i ekstazy. Zgorszone Collège de France scenami śmiejszej propagandy, a wymyk tych szaleństw jest taki, że dziś dla wielu osób mesjanizm — to tylko chorbliwa poezja Mickiewicza lub *idée fixe* jakiegoś ciemnego sektanta nazwiskiem Towiański.

To oplakana okoliczność tłumaczy nam dostatecznie odrzę p. Hoene-Wrońskiego do mistyków. Smutno to, w rzeczy samej gdy człowiek, który poświęcił życie rozwiązaniu największego ze wszystkich zagadnień, który to rozwiązanie znalazł, który jest gotów tego dowiedzieć, — zgrzy widzi się skazanym na niemikloną solidarność z ludźmi bezmyślnymi lub złośliwymi, którzy przywłaszczają sobie i znieszkalać jego program tak dalece, że odtąd staje się on pośmiewiskiem polspółstwa, a i u mędrów budzi podejrzenia.

⁷⁾ Nie wątpimy, że na samą nazwę mesjanizmu, wiele osób przez długi jeszcze czas będzie wzdrygało wzruszając ramionami, mówiąc: Jużeśmy to słyszeli przed kilku laty w Collège de France i gdzieinziej.

⁸⁾ Chcąc zapobiec przykre mu pomieszczeniu słów, winniśmy oznajmić, że, aby zdyskredytować lub raczej sprofanować wyraz „mesjanizm”, przynależnym omawianej tu doktrynie, ustanowiono, już po ogłoszeniu publicznem tejsze, katedrę literatury słowiańskiej w Collège de France, i oddano ją człowiekowi, który, czyniąc aluzję do naszego słowiańskiego ugruntowania wyrazu mesjanizm, glosił pod tem świętem mianem doktrynę nie tylko wyzuta z wszelkiej naukowości, ale ponadto tak dalece niezbożną i wywrotową, że Izba Parów była zmuszona zakazać tych wykładów.

To niegodne nadużycie świętego słowa mesjanizm, dokonane przez nieszczonego poeę, przez plagiatora, nieznanego w dziedzinie nauk i filozofji, tak dalece pomieszcilo mózg kilku ubogich duchem, niezłolnych odróżnić co białe a co czarne, że nie mogą oni dostrzec różnicy pomiędzy zbawieniem ludzkości, jakie przynosi prawdziwy mesjanizm autora, który stworzył ten wyraz, a zgubą ludzkości, jaką pragnąłby piekielnie sprowadzić fałszywy mesjanizm tego plagiatora bez skrupułów, nieuka, który się dopuścił tak niesłychanego przywłaszczenia.

Filozofia buddyjska

Hasło „ex Oriente Lux” staje się znów aktualne. Zwąpienie w istnienie pozytywne wartości kulturalnych we współczesnej cywilizacji europejskiej z jednej strony, oraz bliższe zaznajomienie się z kulturą narodów wschodnich, z drugiej strony, wytworzyły odpowiednie warunki do zainteresowania się Wschodem, przyczem w szerszych masach zainteresowanie to wynika z nadziei znalezienia na Wschodzie rozwiązania najbardziej niezawikłanych problemów współczesnych i środków do usunięcia tak licznych bolączek europejskich. W dziełach t. zw. „ogrzotycznych” pisarzy, znających Wschód powierzchownie, bardzo często występuje motyw lekko podziwu dla człowieka Wschodu, pewien nawet kompleks niższości wobec tego człowieka. W powieściach tego typu Chin-czy, czy Hindusi albo inni Malaje są z reguły niewzruszeni, obojętni na nieszczęścia i radości i zagadki. Zagadkowości tej nie sprowadza się do odmiennych cech rasowych i psychicznych, lecz tłumaczy się jako rezultat głębokiej mądrości tego człowieka Wschodu, znającego więcej od nas i tożniejszych rzeczy niż my. Nasza cywilizacja ma być zbyt materializowana i oparta jedynie na postępie techniki, podczas gdy Wschód, idąc za nami pod względem technicznym, zachował i starannie pielęgnuje „prastare” zdobycze duchowe.

Pod tym względem najbardziej „wtajemniczonymi” wydają się Hindusi, jako naród o najostrej rozwiniętej pogardzie dla zewnętrznego, materialnych dóbr, zdolny do bezwzględnej wyrzeczenia się wszystkiego, skazania się na najgorsze wdruki dla tajemniczych „ukrytych dla nas” celów wewnętrznych. Niemal rolę w rozbudzeniu tego podziwu dla Indyj odegrał Gandhi, który walkę polityczną z tak potężnym przeciwnikiem jak Anglia oparł na prawdzie, uczciwości, czystości duchowej i surowym zakazie użycia siły — metodach uważanych przez polityków europejskich za całkowicie nieskuteczne i absurdalne. I pomimo to Gandhi nie tylko potrafił pociągnąć za sobą olbrzymie masy ludności, ale nawet eksperyment jego zdawał się mieć dobry rezultat.

Najwięcej jednak do zainteresowania się Indjami w szerokich sferach przyczyniła się teozofia, przyczyniając się równocześnie do pomieszczenia pojęć i wytworzenia w nas bardzo błędnego wyobrażenia o Indjach. Szumnie głosząc, że dają syntezę religii Wschodu i Zachodu, zdradzili teozofowie gruntowną niezajomość zarówno jednego jak drugiego. Spularyzowali wprawdzie w Europie indyjskie terminy religijno-filozoficzne, jak *karma*, *dharma*, *atman*, *nirwana* i t. d., ale tylko terminy, gdyż w interpretacji teozoficznej nazwy te prawie nie mają wspólnego z pojęciami jakie one oznaczają w Indjach).

Poważniejsza, bo znacznie mniej blagi zawierająca, próba przeszczerpienia duchowych wartości indyjskich na grunt europejski jest dość popularny obecnie w Niemczech przez Grima, niemal przyczynił się obecnie „Czciogodny Siao Kuu” — alias Trebitsch — Lincoln, który po wielce urozmaiconej karierze przyjął buddyjskie święcenia kapłanskie. Neobuddyzm ten jednak jest bezkrytyczny i arbitralna interpretacja pewnej szkoły i z całego buddyzmu tyle ma wspólnego, ile baptyści lub mormoni z chrześcijaństwem.

Byłoby przesadą twierdzić, że wszyscy niefachowcy czerpią swe wiadomości o Indjach z podobnych niepoważnych źródeł. Jednak, wobec tego, że źródła fachowe są mało dostępne dla szerszej publiczności, ma ona po większej części o Wschodzie bardzo niecelne i fantastyczne wyobrażenie. Dlatego też dyskusje pomiędzy zwolennikami Indji a ich przeciwnikami dotyczą przeważnie problemów nieistotnych, a czasem wogóle nieistniejących. Przykładem może być dyskusja, jaką w jednym z rozdziałów swej książki o Indjach umieszcza Ferdynand Goetel. Przeciwnik cywilizacji indyjskiej stawia cały szereg zarzutów, słusznych w zasadzie, ale dotyczących pewnych powierzchownych tylko, chociaż charakterystycznych objawów kultury indyjskiej. O jej istotnych wartościach zdaje się on nie wiedzieć. Znacznie jednak mniej od oskarżyciela wie o Indjach ich obrońca, którego argumenty nie wykraczają poza krąg rozpowszechnionych komatów podlanych teozoficznym sosem. Nie więc dziwnego, że oskarżyciel, z którym się Goetel solidaryzuje, wychodzi zwycięsko z dyskusji.

W polemice, która się dookoła tej książki wywiązała, zaznaczył Goetel, że zdanie fachowców, filologów (jest teraz w modzie uważać tę nazwę za niemal lekceważące wyzysko) nie jest miarodajne dla oceny kultury indyjskiej i porównania jej z cywilizacją europejską. A jednak tylko za pośrednictwem tych filologów możemy poznać prawdziwe i oryginalne wytwory kulturalne Indji, mające wartość same w sobie, nie zaś jako ciekawostki dla etnografów — indyjską literaturę i filozofię.

Nie są ci filolodzy oczywiście nieomylni ani jednomyślni. Indologia jest jeszcze młodą dyscypliną i zbyt wielu dziedzin nie zostało, ale nawet i na jej polu nie przyczyniano. Stąd luki w naszej wiedzy o Indjach, lub przedwczesne, niedostatecznie uzasadnione konstrukcje. Wszystkie te braki stopniowo koryguje praca coraz liczniejszych specjalistów, lecz wyniki ich badań z trudnością wydostają się poza grono fachowców, ci zaś z szerszej publiczności, którzy szukają poważnych informacji, muszą się zadowolić publikacjami przestarzałymi i nie odpowiadającymi temu, co dziś o Indjach wiemy. W końcu ubiegłego stulecia indologia przeżywała jakgdyby okres manji wielkości. Wydawało się, że już prawie wszystko wiemy. Wtedy też powstał szereg syntetycznych monografii, napisanych nieraz z wielkim talentem, ale jak się potem okazało, zawieszono. Gdyśmy więcej poznali, zobaczyliśmy, że wiemy jeszcze za mało, aby stworzyć duże syntetyczne konstrukcje. Jakkolwiek podobne syntezy są ostatecznym celem, narazie znajdujemy się w okresie zmudnego zbierania i analizowania materiałów. Stąd niechęć do pisania ogólniejszych prac i trudność dla niefachowców w zorientowaniu się w najnowszych zdobyciach wiedzy, które są ukryte w niewielkich artykułach rozsypanych w pismach fachowych.

Celem więc niniejszych uwag jest uprzystępnienie tych ostatnich zdobyczy wiedzy w jakiejś jednej dziedzinie, gdyż niemożliwym jest jednej osobie w niedługim stosunkowo artykule, ująć całość, chociażby w najogólniejszym zarysie. Wybieram więc buddyzm, gdyż zasługuje on z wielu względów na to, by uważać go za jeden z najoryginalniejszych i najciekawszych wytworów kultury indyjskiej. Jest jedyną religią, która, będąc całkowicie niezależną od judaizmu i chrześcijaństwa, ogranicza niemal trzecią część świata. Filozofia buddyzmu stanowi szczytowy punkt filozofii indyjskiej i reprezentuje prawie całą jej problematykę. Najbardziej reprezentacyjna dla braminizmu szkoła filozoficzna Wedanta (również dosyć propagowana ostatnio w Europie) nawiązuje wprawdzie do tradycji Upaniszadów, najstarszych tekstów filozoficznych indyjskich, w interpretacji jednak filozoficznej tego prastarego monizmu znacznie bliższa jest niektórym szkołom buddyjskich. Można więc uważać buddyzm za pewnego rodzaju skrót najoryginalniejszych zdobyczy religijno-filozoficznych Indji. Zgodnie z ogólnym charakterem „Zetu” zajmę się przedwzyskiem filozofia, o tyle o ile to będzie możliwe, gdyż w Indjach filozofia prawie zawsze jest nierozdzielnie połączona z religią, gdyż ma cel nie poznawczy jak u nas, tylko soteriologiczny: jest środkiem zdobycia wyzwolenia. Zastrzegam się, że nie mam bynajmniej zamiaru dawać jakiegos nowego oświecenia buddyzmu, ani też nie będzie to artykuł opisowo-informacyjny w ścisłym tego słowa znaczeniu (zajęłoby to bowiem zbyt wiele miejsca); chodzi mi po prostu o przedstawienie w możliwie najkrótszej formie, uwzględniając jedynie kwestje zasadnicze, tego, co my w obecnym stanie wiedzy wiemy o buddyzmie i czego nie wiemy.

Błędem, który przy ocenie buddyzmu najczęściej się popelnia i który wynika częściowo z opierania się na dawnych, przedwzyskiem syntetyzujących, monografiach, jest traktowanie tej filozofii jako jednolitej doktryny. Stąd zbyt pośpieszne określanie buddyzmu na podstawie pewnych tylko aspektów. Np. tak powszechne do dziś dnia ujmowanie buddyzmu jako nihilizmu ma swój początek w tem, że takie właśnie o nim pojęcie wyrobił sobie pionier buddologii E. Burnouf, który w pierwszej połowie ubiegłego stulecia zapoznał się z nepalskimi tekstami buddyjskimi, których tezy istotnie mogły się wydawać nihilistycznymi. Nieco później jednak, gdy zaznajomiono się z tekstami południowego, ceylońskiego buddyzmu, wyrobiono sobie wręcz odmiennie pojęcie o tej religii. Dzięki pracom Rhys-Davidsa, Oldenberga i innych wytworono obraz ewangelicznego buddyzmu, będącego pozytywną doktryną moralną, o racjonalistycznym zabarwieniu, jakkolwiek stroniącą od jałowych spekulacji. Sprzecznosc pomiędzy tymi dwoma ujęciami usuwano w ten sposób, że uważano kanon południowy (jeden z trzech kanonów buddyjski) za najstarsze i prawie autentyczne przedstawienie buddyzmu pierwotnego, inne zaś, północne teksty — i w ich liczbie nepalskie źródła Burnoufa — za późniejsze, zniekształcenie pierwotnej doktryny przez scholastyków. Tego rodzaju interpretacja była przez dłuższy czas „sztafardowa” i taką dla większości niefachowców do dziś dnia pozostała). Jednakowoż ściślejsze badania wykazały, że tradycja południowa bynajmniej nie jest starszą czy bliższą buddyzmu pierwotnego, oraz, że niektóre północne tradycje nie są późniejszymi fazami rozwojowymi buddyzmu, lecz jego odmiannymi powstałymi mniej więcej równocześnie z tradycją palijską. Ostatnio również wzrosł wybitnie sceptycyzm co do naszej znajomości buddyzmu pierwotnego, względnie nauki samego Buddy.

Zanim więc przejdę do przedstawienia głównych tez filozofii buddyjskiej, muszę przynajmniej w najkrótszym zarysie wskazać jakie są źródła naszej wiedzy o buddyzmie i jaki buddyzm te tezy reprezentują.

W ogólnym podjęciu rewizjonistycznym podano w wątpliwość nawet historyczność samej osoby Buddy Sakjamuni; niektórzy uczeni traktowali go jako mit solarny. Jednakże z wielu względów, których przytoczenie zajęłoby tu zbyt wiele miejsca, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że Buddha był postacią historyczną, żył i działał mniej więcej na przełomie VI-go i V-go wieku przed Chr. Według tradycji zaraz po śmierci Buddy zebrali się jego uczniowie w mieście Radzagriha i wyrecytowali z pamięci słowa Mistrza zawierające jego naukę. W ten sposób miały powstać dwie pierwsze części (t. zw. „kosze”: *pitaka*) obecnego kanonu: Kosz Dyscypliny i Kosz Sutr (*sutra*, po palijsku *sutta* oznacza prostrstu tekst mniejszych lub większych rozmiarów, zawierający naukę). W sto lat po tym pierwszym zborze, wskutek rozpowszechniających się herezji i rozluźnienia dyscypliny, miał być zwołany drugi sobór w Waisali, który przeprowadził rewizję nauki. Trzeci sobór miał być zwołany w czasach wielkiego cesarza indyjskiego i gorliwiego krzewiciela buddyzmu — Aśoki, w III wieku przed Chr. Na tym zborze miał być ostatecznie ustalony kanon, zawierający obecnie 3 kosze: dwa wspomniane i t. zw. *Abhidhammapitaka*, czyli kosz, zawierający naukę o *dhammie* (*dhamma* po palijsku), jednym z podstawowych pojęć filozofii buddyjskiej. Ten ostatni kosz ma charakter znacznie bardziej scholastyczny, niż dwa pierwsze. Oprócz tych trzech koszy, tworzących pod nazwą palijską *Tripitaka* („Trójkosz”) właściwy kanon, znamy szereg innych tekstów, mających prawie taki sam autorytet, oraz ogromną literaturę komentarzową i egzegetyczną. Te teksty niekanoniczne powstały już w czasach pochrystusowych.

Tak wygląda tradycja południowa pielęgnowana dziś na Ceylonie, w Birmie, Sjamie, Kambodży i innych mniejszych krajach indonezyjskich. Doktryna jaką ta tradycja reprezentuje nazywa się *Hinajana*, do słownie: „Mały Wóz”, ponieważ jest w oświetleniu późniejszych buddyzm małą karierą, celem której jest osiągnięcie przez każdą jednostkę, dla siebie samej tylko, stanu świętości (stan *Arhat'a*), będącego za życia wstępem do nirwany. Teoretycznie według tej doktryny każdy może zostać Budda, praktycznie jednak fakt taki uważa się za wyjątkowy i nieskończenie rzadki.

Jednak około czasów Chrystusowych dają się zauważyć wśród buddystów tendencje bardziej uniwersalne i maksymalistyczne. Idealem dla każdego staje się osiągnięcie stanu Buddy, przyczem święty, który już jest niejako na progu nirwany t. zw. *Bodhisattwa*, może dobrowolnie odwołać ten moment wyzwolenia i mocą swej własnej świętości pomóc innym istotom do zbawienia. Ten moment jest główną religijną różnicą pomiędzy Hinajaną a nową doktryną, zwaną *Mahajana* — „Wielki Wóz” — wielką karierą. Występuje tu moment *laski*, nieznanu zupełnie w Hinajanie, gdzie wyzwolenie zdobywa się wyłącznie własną zasługą). Te mahajanistyczne doktryny odnajdujemy w szeregu wielkich sutr, po wstąpiły w pierwszych wiekach po Chr. w Indjach północnych i nie złączonych w kanon, oraz w pracach wielkich teologów i filozofów buddyjskich, piszących w Indjach (z wyjątkiem Nepalu) prawie całkowicie ustąpił przed hinduistyczno-braministycznym odrodzeniem, ogarnął natomiast cały Tybet, Mongolję, Chiny, Japonję, i szereg mniejszych państw Dalekiego Wschodu. Jest więc obecnie najbardziej rozpowszechnioną i najżywczej formą buddyzmu.

Mahajaniści i Hinajaniści nie uważają siebie wzajemnie za herezyków. Według mahajanistów Hinajana jest niewłaściwą nauką Buddy; oni sami ją jedynie uzupełnili i pogłębili *natchnieni przez tego samego Buddy*. Według tej koncepcji Buddy, licząc się z nieprzygotowaniem ludzkości, wyłożył swą naukę nie od razu, lecz w trzech „ratach”, czyli, jak mówią buddyści, poruszył koło prawdy trzy razy: pierwszem poruszeniem jest Hinajana, drugim i trzecim dwa główne kierunki filozoficzne Mahajany: Madhjamika i logaczara, o których będziemy mówili później szczegółowo.

Powyższy schemat rozwoju, opierający się mniej więcej na tradycji buddyjskiej, budzi szereg zastrzeżeń przy dokładniejszym zbadaniu. Już w tonie Hinajany sprawy zapewne inaczej się rozwinęły. Nie mamy żadnych pozabuddyjskich wzmianek o 3 zborach. Szczególnie zastanawiające jest, że mility o tem Aśoka, z którego czasów miał się odbyć 3-ci sobór, i który w swych edyktach wyrzytych na słupach rozsypanych po całym Indjach, gorliwie propaguje buddyzm. W edyktach tych jednak brak najcharakterystyczniejszych terminów buddyjskich (jak np. Nirwana), wspominae zaś w tych napisach teksty nie pokrywają się z tytułami tekstów, zawartych w obecnym kanonie. Poza tem język kraju, w którym ten kanon miał powstać, nie jest „pali”, w którym zredagowany jest kanon.

Te i inne jeszcze liczne czynniki wskazują na to, że obecny kanon jeszcze nie istniał w czasach Aśoki, że został zredagowany w dzisiejszej postaci prawdopodobnie na przełomie naszej ery, a więc w 500 lat po śmierci Buddy. Jest to okres czasu, w którym zbyt wiele mogło się rozwinąć myśl interpretacyjno-filozoficzna i zbyt wiele powstało rozmaitych szkół buddyjskich, abyśmy mogli wierzyć, że kanon palijski posiada nam najautentyczniejszą naukę Buddy, tem bardziej, że zawiera on teksty o sprzecznych koncepcjach.

Nie jest to zresztą kanon jedyny. Według literatury scholastycznej tradycja ceylońska, czyli t. zw. szkoła *Therawadinów* bynajmniej nie wyczerpywała Hinajany; stanowiła nawet jej stosunkowo mniej ważny odłam. Zarówno egzegetyci hinajanistyczni jak i ich przeciwnicy, rozwijając tezy Hinajany, mówią przedwzyskiem o *szkole Sarvastivadhinów*, szkole, która rozbudowała najbardziej reprezentatywną doktrynę hinajanistyczną. Otóż ci Sarvastivadhinowie posiadali własny kanon (i to może w paru redakcjach), który uważali za autentyczny. Nie mamy żadnych danych, aby istotnie ten kanon uważać za późniejszy i bardziej oddalony od buddyzmu pierwotnego, niż kanon palijski. Wobec tego, że został zredagowany po sanskrycku w Indjach północnych,

gdzie buddyzm (a zwłaszcza Hinajana) został oddawna przez hinduizm wyparty, — teksty te zaginęły. Zachowały się po większej części w przekładach chińskich i tybetańskich, oraz we fragmentach sanskryckich, jakie od czasu do czasu odnajdujemy.

Nie jest również słusznym wyrażenie odgraniczanie Mahajany od Hinajany, gdyż wiele podstawowych tez mahajanistycznych, przynajmniej w formie zarodkowej, odnajduje się już w najstarszych warstwach tekstów buddyjskich. Chociaż powstanie światopoglądu mahajanistycznego, takiego jaki poznajemy z sutr mahajanistycznych, musiało nastąpić później od kształtowania się Hinajany), to jednak opracowanie filozoficzne i usystematyzowanie obu doktryn było równocześnie, a nawet główni filozofowie hinajanistyczni: *Buddhaghosza* i *Wasubandhu* (oba w V w. po Chr.) działali później niż wielcy „doktorzy” mahajanistyczni: *Nagardżuna* i *Aśwaghosza* (II w. po Chr.). Nie sprawdza się również w świetle faktów tradycja „trzech poruszeń koła” pod tym względem że nie można wyraźnie rozgraniczać w czasie Madhjamików i logaczarów; były to raczej dwie równoległe obok siebie istniejące tendencje, częstokroć znajdujące wyraz w tym samym tekście. Rozgraniczenie nastąpiło jedynie przy późniejszym usystematyzowaniu filozoficzem, przyczem niektórzy autorzy reprezentują fazy pośrednie pomiędzy dwoma kramcami.

W obecnym więc stanie naszych wiadomości najprawdopodobniejszem wydaje się następujące ujęcie rozwoju doktryn buddyjskiej:

1) Nauka Buddy, o której możemy tylko snuć mniej lub więcej prawdopodobne domysły,

2) Okres prekanoniczny — kształtowanie się zasadniczych częstokroć sprzecznych ze sobą doktryn i tezy, z których wynikną później tezy hinajanistyczne i mahajanistyczne.

3) Okres redagowania kanonów. W okresie tym poszczególne szkoły zapewne już miały swoje doktryny, których jednak nie możemy do końca poznać, bo teksty zawierają jedynie formułki ściśle wprawdzie, lecz nadające się do rozmaitych interpretacji (i istotnie rozmaicie przez różne sekty późniejsze interpretowane).

4) Okres ścisłego opracowania filozoficznego tych doktryn. Okres działalności komentatorów i filozofów (I — VIII w. po Chr.). Dopiero tu mamy do czynienia z jednoznacznością, dającą się do końca zanalizować tekstami i zamkniętymi w sobie systemami.

Tei przydługi nieco wstęp konieczny był, aby zgóry przy mających nastąpić rozważaniach wyłączyć nieporozumienia na temat tego jaka teza jest bardziej buddyjska, jaka mniej, jaka starsza, jaka autentyczniejsza, i t. d. Jak widać z poprzedzających uwag, zbyt mało jeszcze wiemy o kolejności wytworzenia się i krystalizacji doktryn buddyjskich, to też przy ich analizie zrezygnujemy z jałowych narażeń prób uszeregowania chronologicznego i usystematyzujemy je raczej według porządku rzeczowego.

Konstanty Regamey.

1) Niektóre zaś terminy „teozoficzno-indyjskie” wogóle nie wiadomo skąd się wzięły. Np. termin Bławatskiej *kamarupa*, który wprawdzie składa się ze słów o „psychologicznem” znaczeniu (*kama* = żądza, *rupa* = kształt, materja), ale w tem złozeniu w filozofii indyjskiej nigdy nie występuje, jest natomiast poprostu nazwą geograficzną Assamu. (por. Gawrońskiego wstęp do przekładu „Sadhana” Rabindranatha Tagora).

2) t. zw. „palijski”, gdyż jest zredagowany w języku średniindyjskim „pali”.

3) Ciekawe są opinie o buddyzmie niefachowców „wyższego rzędu” filozofów i potew w początkach XIX-go wieku, kiedy w Europie o buddyzmie, praktycznie mówiąc, nie wiedziano nic. Znaną jest zachwyt dla Indji Goethego i Schellinga. Dotyczył on jednak raczej literatury indyjskiej, którą w Europie poznano wcześniej niż filozofję. Pewne podobieństwo między filozofją Schopenhauera a buddyzmem (pesymizm, usunięcie cierpienia przez zniszczenie woli nieściśle identyfikowanej z „żądzą” buddyjską, i t. d. dotyczą raczej też wspólnych większości szkół filozoficznych indyjskich: przedmiotem bezgranicznych zachwytów Schopenhauera była filozofja Upaniszadów, ale, jak wiadomo, o bardzo niedokładnym i błędnym przekładzie z trzeciej ręki.

Wśród filozofów z początku XIX wieku bezpośrednio o buddyzmie opinowali Hegel i Wronski. Hegel uważał buddyzm za radykalny nihilizm, zasadniczo wyłączający możliwość absolutu metafizycznego; według Wronskiego zaś była to racjonalistyczna, „protestancka” reakcja przeciw braminizmowi. Obie te tezy przypominają odpowiednio Burnoufowskie i Oldenbergowskie ujęcia, ale wynikały chyba jedynie z konstrukcyj religiozycznych, gdyż ani Hegel ani Wronski nie mogli mieć do rozporządzenia żadnych rzeczowych informacji o buddyzmie.

4) Bardzo istotne filozoficzne różnice pomiędzy Hinajaną a Mahajaną rozważamy później.

5) Ciekawe jest, że te koncepcje religijne oparte na laskie i wierze w litość i miłość Bóstwa czy Świętego dla jego wyznawcy, występują w tym samym czasie w hinduistycznych religiach i to właśnie w epoce, w której powstało chrześcijaństwo. Próbowano wyciągać daleko idące wnioski z tego zbiegu okoliczności, ale, jak wogóle w drażliwej sprawie podobieństw między chrześcijaństwem a buddyzmem, nie dalo się stwierdzić z pewnością wzajemnych i tak wczesnych wpływów (z wyjątkiem pewnych czysto zewnętrznych i drugorzędnych zapożyczeń).

6) Teksty te bynajmniej nie zawierają doktryny jednolitej i nietylko łączą w sobie tezy Madhjamików i logaczarów, ale często zawierają elementy hinajanistyczne.

7) Nawet według samych buddystów, którym zawsze zależy na nawiązaniu swej tradycji wprost do Buddy, Mahajana nie została wyłożona przez Buddę za życia, lecz dopiero później, w magiczny sposób, objawiona.

Problem katolicyzmu w Polsce

Pod powyższym tytułem drukuje „Bunt Młodych” (z 20 sierpnia b. r.) ciekawy wywiad z „jednym z najwybitniejszych księży młodego pokolenia, na temat zamieszczonego tam poprzednio artykułu J. Frankowskiego o walorach i niedociągnięciach taktycznych Akcji Katolickiej w Polsce.

Frankowski zarzuca klerowi, jako czynnikowi kierującemu polskiej Akcji Katolickiej przesydanemu ekсклюzywizm i nieumiejętność wykorzystania elementu laickiego, który mógłby przeciwie w propagacji integralnego, głęboko przeżytego katolicyzmu odegrać decydującą rolę. Frankowski miał tu o tyle rację, że koncepcja Watykanu był właśnie apostołat laików. Interwiewowany ksiądz uważa jednak punkt widzenia Frankowskiego za najzupełniej błędny. Tezy jego są następujące:

1) Dobrze jest, że przodownikami Akcji Katolickiej są księża, bo właśnie tak być powinno;

2) „Kościół jest zorganizowany bojowo w sposób bardzo podobny do armji... księża pełnią w nim funkcje oficerów”, trudno zaś żądać, by oficerowie oddali kierownictwo w ręce szeregowców;

3) w tym stanie rzeczy najważniejszą jest sprawa poziomu i walorów apostołskiego kleru;

4) ponieważ poziom ten jest w Polsce niski, więc podniesienie ideowe kleru jest naczelnym problemem naszego katolicyzmu.

„Cała wartość Kościoła — powiada on — i jego kolosalne zadania, zależą w 9 na 10 od wartości księży, a że zadania te są w chwili obecnej dość trudne do spełnienia, trzeba sobie życzyć bardzo znacznego podniesienia poziomu kleru”.

Stanowisko to jest słuszne, ale z pewnością zastrzeżeniemi. Niewątpliwie Kościół w epoce współczesnej musi być więcej niż kiedykolwiek Kościołem Wojującym, jednak porównanie go do armji, w której księża są oficerami a wierni szeregowcami nie jest szczęśliwe. Wojsko jest

organizacją przynusmu, Państwo organizacją równoważącą przynus i wolność na szali powszechnie obowiązującego prawa, zaś Kościół jest organizacją wolności samorządnej. Struktura organiczna wojska jest więc wprost przeciwna strukturze Kościoła. Przdownicy duchowni zrzeszenia etycznego, jakim jest Kościół, nie mają władzy rozkazu (co byłoby grzesznym absurdem, wobec wolności absolutnej istot rozumnych w rzeczach zła i dobra), lecz władzę apostołską nauczania i duszpaststwa. Kościół zmuszony jest wprawdzie toczyć walkę z wrogami prawdy Chrystusowej, ale w walce tej nie wolno mu przecież używać innych środków, prócz odwoływania się do rozumu i wolnej woli, tych najwyższych atrybutów duszy. Kościół nie może zmobilizować automatycznie swych członków, ponieważ uczestnictwo w Królestwie Bożem na ziemi polega na dobrowolnym akcesie naszego Ja duchowego. Byłoby inaczej, gdyby obowiązywała tutaj zasada imperatywna: „wierzyć, nie myśleć, nie dyskutować”. W tym wypadku Kościół miałby wobec swych członków władzę rozkazu, groząc opornym karami piekielnymi. Ale fideizm został przez Kościół potępiony, z czego katolicy polscy, niestety zaś i kler, niedokładnie zdają sobie sprawę.

Religia znalazła się w niebezpieczeństwie wskutek postępów wiedzy i rozbudzonej samorządności rozumu. Tego nie można ignorować, nie da się bowiem cofnąć nakreconego przez Boga zegaru historii. Odrodzenie katolicyzmu nastąpi tylko wtedy, gdy kler uwzględni tę istotną perspektywę, wytrącając w ten sposób swym przeciwnikom broń z ręki. Już św. Tomasz mówi: „Credo ut intelligam, intelligo ut credam”. Tembardziej dziś przyszedł czas zmiany powszechnego Credo na powszechne Cognosco religijne.

Książd stwierdza zastraszając niski poziom wykształcenia religijnego naszego społeczeństwa, a poniekąd i naszego kleru. Otóż jest to właśnie rezultat po-

wierzchnego, automatycznego fideizmu, „trwania przy wierze ojców” bez jej dogłębnej poznania i przeżywania. Zwalczenie front antyreligijny można tylko przez rozpraszenie mroków ślepego fideizmu powszechnem nauczaniem głębokich prawd transcendentnych katolicyzmu.

Kwestja polemiki. Książd mówi: „nasza prasa katolicka, względnie prasa prowadzona przez aświadomionych katolików, powinna mniej polemizować, a raczej stawić przed oczy publiczności realne i pozytywne wartości katolicyzmu”. Otóż polemika nie przystoi może samym przedstawicielom Kościoła (prócz apologetyki wysokiego rzędu transcendentnego, w dyskusji z filozoficznymi i teologicznymi wykształconymi laikami); ale polemika katolicka apostołatu, jako organu nieodzowny *przekonywaniu argumentami* należy właśnie do obowiązków prasy katolickiej, przeznaczonej dla inteligencji. Lataj pole działania dla świeckich przodowników Akcji Katolickiej. Oni właśnie wnieść powinni do literatury i publicystyki katolickiej ten „język współczesny”, na którego brak książd się słusznie uskarża („my katolicy nie mamy języka. Nasze kazania i nasze pisma tworzone są gwara niezrozumiała i uczuciowo ebca dla współczesnego Polaka-inteligenta... „Styl zakrystyjny... ten styl jest zmorą naszych pism katolickich”).

Wstrzemięźliwość w polemice jest może wskazana w odniesieniu do pism o poziomie przeciętnym. Wysokość prawd transcendentnych doktryny katolickiej nie pozwala na przymitywne ich popularyzowanie, wymaga wyższych kryterjów i wiedzy teologiczno-filozoficznej od polemizującego, tego zaś u nas mało. Jednak powinno istnieć choć jedno pismo katolickie, któreby umiało przemawiać „językiem współczesnym” w obronie tez fundamentalnych doktryny Słowa i to z ponad racyj „naukowego ateizmu”, walcząc w pełnym rynsztunku spekulatywnym. Kiedyż się tego doczekamy?!

Metafizyka architektoniczna jakości¹⁾

Jeśli metafizykę Bergsona znamionuje preokupacja problematyki Czasu, jeśli nawet czas, do ila systemat ten stożsamia aktywność ducha z trybem (modus) jego manifestacji w kategorialemacie intensywności (tensowności), jest archikategorją owego systemu, jeśli, dalej, Husserl, do ila rozpatruje aktywność podmiotu transcendentalnego nie in universali (in abstracto), jak czyniła to metafizyka transcendentalna XIX w., lecz in individuali (in concreto) [w aspekcie bytu, jako eksperyment transcendentalny, w przeciwieństwie do aspektu wiedzy, jako dedukcja transcendentalna (schematyzację czasu przyjmuje za samą substancjalność podmiotu transcendentalnego) esencjalny tryb aktualizacji jego życia, jako systemu intencjonalności], to metafizykę Benedykta Bornsteina w zbliżeniu do Mallebranch'a i Spinozy, znamionuje preokupacja problematyki Przestrzeni, owszem przestrzeń intelligibilna jest niejako archikategorją tej metafizyki: Geometria logiczna (logika geometryczna), biorąca za przedmiot przestrzeń jako system jakości, jako system form intelligibilizacyjnych przestrzeni — służy jako organon tej metafizyki. Nie można nie dojrzeć zrazu efektywności filozoficznej stanowiska B. Bornsteina, jeśli przestrzeń = zafiksowana intelligibilność relacji; doktryna Filozofii achrematycznej (Wrocławskiego) z osobliwą naocznością wyjawia ową, niejako, przewagę intelligibilną Przestrzeni nad Czasem: „Etat (ou Mode) du Savoir; le conditionnel dans le conditionant du Monde = (Auseinandersetzung), altérité dans le Savoir = Succession (condition du Temps)“ oraz „Etat (ou Mode) de l'Être; le conditionnel dans le conditionnel du Monde = (Zusammensetzung) ipséité dans l'être = conjonction (condition de l'Espace)“; doktryna achrematyczna jest esencjalnie tożsama z doktryną „Nomotetyki“: podatność bowiem wiedzy dla bytu, konstytuująca czas nie jest, jak autoalteracja Wiedzy (exodus Wiedzy) (Wiedza sama poza sobą) i podatność bytu dla wiedzy, konstytuująca przestrzeń, nie jest, jak heteroipsyzacja Bytu (Wiedza sama dla bytu).

Już przyjęcie logiki geometrycznej (=systematu skategorjalizowanych jakości przestrzeni) za organon, wyznacza zasadniczą orientację rozpatrywanej doktryny, jako ontologiczną: Rzeczywistość ujmowana w aspekcie absolutnego i jednostronnego wpływu Wiedzy do Bytu (Wiedza w bycie) = Substancja — Przedmiot (w przeciwstawności oczywistej do absolutnego i jednostronnego wpływu Bytu do Wiedzy) (Byt w Wiedzy) = Idea; logologia (system Hegla): bowiem przestrzeń (intelligibilna) = system relacji wiodnych w extra-jekcji (wiedza atrybuowana w bycie) — perspektywa ontologiczna powoływa, jak oczywiste, jako kategorję najwyższą Jakość, będącą reprodukcją determinacji wiedzy (czystej) w bycie, zatem Jakość = wiedza (determinacja wiedza) atrybuowana (substancjonalizowana) w bycie. W Jakości, jako supra-kategorji, neutralizują się rzeczywistości heterogeniczne (i osobliwie sfera sensów — intensywności intelligibilnej, i sfera figur — ekstensywności intelligibilnej) — ustanawia się ich interadaptacja absolutna (koordynacja), wyrażająca sens najgłębszy dualności świata, zatem zasada dualności, w tym systemacie, nie oznacza (metafizycznie) jak wszechkoordynację heterogenicznych (różno-substratowych) sfer ontologicznych, uwarunkowaną neutralizacyjnym charakterem jakości (wyspecyfikowanej jako jedność aktu i treści); zasada dualności odpowiada harmonia praestabilitate pojętej jako immanująca i pozostaje w analogii do Architektoniki Prawa Stworzenia, gdzie neutralizacja warunkuje pierwotnie zbieg celowy (t. I s. 79); zasadniczy problem gnozeologii: problem rzeczywistości (realności) i adekwatności poznania, jako relacyjności (immanującej czy transcendującej) intersubjekt - obiektywnej, systemat B. Bornsteina rozwiązuje w homo-

genizacji substancjalizującej (ontologizującej), widzącej w podmiocie przedmiot sui generis, tak iż między poznającym i poznawanym zachodzi jedynie różnica gatunkowa: przedmiotami (substancjami) są psychicznie poznające i przedmiotami są idee (pojęcia) poznawane w niezależności ich relacyjności intelligibilnych wziętych a totali od a partiali zachodzących ich aktualizacji w świadomościach indywidualnych. [Doktryna B. B., jako ontologiczna nie wprowadza pojęcia świadomości (podmiotu) in universali (absolutnego), co oczywista (t. I s. 191 i in.)]. Sposób ten rozstrzygnięcia arcy-problemu charakteryzuje się, jako (absolutnie) transcendentalno-intelektualistyczny: doktryna ta bowiem — jakkolwiek abstrahująca od aktywności konstrukcyjnej podmiotu transcendentalnego, owszem zostawiająca na boku drogę Wissenschaftlehre, patrząc na pojęcia ideo-realistyczne, jako na aktualności intelligibilne w sobie, — doktryna ta niemniej trybem absolutnie analitycznym usiłuje dopiąć relacji intelligibilnych in universali, konstytuujących architektonikę intelligibilności rzeczywistości, niezależnie od indywidualizujących substratów bytów i przytem architektonizowane przedmioty nie są jak aktualizacja (a totali) aktów (treści) podmiotów poznających; wytworzenie architektoniki in universali i a totali wytworzy pełną homogeniczność rzeczywistości: znikanie heterogeniczności Filozofii i nauki, (najmniej wątpliwej w to mogą, odcytując „Apodyktykę“ czy „Encyklopedję absolutną“). Expresją logiczną dualności jest dualność zasadniczych czynności logicznych: dodawania i mnożenia logicznego (co geometrycznie wyraża się w cięciu i rzutowaniu), których wynikiem kategorie całości (a + b) i kategorie wspólności (ab), maximum logiczne, totum intelligibile, odpowiadające heglowskiej idei absolutnej (1 = a + a) i minimum intelligibile — byt jako pierwszo-pierwsza determinacja (Hegel) (0 = aa); otóż dualność ta logicznych czynności, produkująca dualne wobec siebie elementy 0, jako neutralność jakości biegunowych i 1, jako ich totalizacja, jest wykładnikiem w wymiarze logicznym (logo-ontycznym) dwoistości trybów elementarnego i systematycznego Prawa Stworzenia; tryb (modus) elementarny: neutralizacja, polaryzacja, neutralizacja elementu neutralnego z elementami polarnymi, oraz tranzytywność, elementów pochodnych, niejako mnożność achrematyczna, doprowadza do kombinacji wyłącznie (mimo złożoności) monistycznych (homogenicznych) i naodwrot tryb (modus) systematyczny: akcje jednostronne elementów biegunowych, interakcja ich (koordynacja), oraz identyfikacja elementów pochodnych, niejako dodajność achrematyczna, doprowadza do kombinacji dualnych (heterogenicznych) (t. II s. 78 i in.). [Wedle filozofiiachr.: Dualność (ustrój pierwotny), system].

Ontologia B. Bornsteina, jako elementy absolutne wymienia elementy graniczne 0 i 1, Minimum rzeczywistości (determinacja bytu) zawiera wszelkie istnienie i z kolei byt wszelki objęty jest całością istnienia, zatem Absolut, wedle tej doktryny, ma dwa aspekty: w pierwszym na sposób „Regulae“ Kartezjusza absolut = element najprostsz, warunkujący wszelkie dalsze kombinacje (logiczne i ontyczne), w drugim absolut = totalność immanująca determinacji (atrybucyj) logo-ontycznych; ujęcie to immanentyzuje całkowicie pojęcie absolutu, sprowadzając go do relacji comprehensionis (obejmowania) intensywniej i ekstensywniej, zatem absolut zrównany został ze swą totalnością fenomenologiczną (atrybucyj) logo-ontycznych; ujęcie to Absolutu nie pozwala widzieć w nim Proto- i Arctype Architektoniczny Universum, owszem Absolut nie jest, jak momentem totalizującym (integrującym) świata, z czego już ostatecznie wynika w doktrynie tej brak (absolutny) jedności architektonicznej świata (jakkolwiek byłyby tu udatne wynajdywania jedności syntetycznych

logiczno - metafizycznych, to jednak związki te pozostają rozproszone) (t. I R. XVIII). Maximum kontynuacji architektonicznej wyraża serja 1 — a — 0 — a' — 1, (t. I s. 153), którą przyjmujemy też za arcywzór systemu; otóż serja ta architektoniczna, dopuszczająca zresztą transcendującą z niej komplikacje, w której 1 (pierwotna) = całość niezdeteminowana, a = element determinowany afirmatywnie, a' = element determinowany negatywnie, 0 = dwoistość pozytywno negatywna, 1 (finalna) = całość zdeterminowana (zarazem element graniczny, służący jako przejście do następującej serji), powtarzamy — szereg ten architektoniczny odnajduje ścisły analogon w arcywzorcu Trentowskiego, przypomnijmy architektonikę Bożyńca (v. Panteon Wiedzy Ludzkiej t. II s. 450—59, Myśli t. II s. 360—69): A = + A — A ± A = A. W wykładzie in abstracto et in universali A (przed równaniem) = podmiot czysty (potencja czysta determinacji), + A = twierdzenie, afirmacja determinująca jednostronna, — A = przeczenie, negacja determinująca jednostronna (przeciwstronna), ± A = kojarzenie (limitacja) determinacji przeciwstawnych, jako ich względna równowaga (neutralizacja), A (po równaniu) = totum zdeterminowane (predykatów), jako równowaga (tożsamość) przeciwieństw. W klasyfikacji elementów płaszczyzny kategorjalnej, co generalizujemy, wyprowadza B. Bornstein następujące cztery elementy: element pozytywny podstawowy (1), element dwoisty (względem 1) (2), element biegunowy (względem 1) (3), element negatywny (względem 1) (4); widzimy w klasyfikacji tej tendencję do przezycięcia struktury dialektycznej heglowskiej, przez uzupełnienie jej relacjami polarności i dualności (rozwinętemi systematycznie w Prawie Stworzenia Wrocławskiego²⁾ [w szczególności można ustalić przybliżoną odpowiedź między elementami achrematycznymi (Warunkowania Rzeczywistości) i elementami logicznymi relacjonizowania rzeczywistości: element pozytywny podstawowy (warunek), element dwoisty (warunkujące), element biegunowy (warunkowane), element negatywny (dwoisty względem biegunowego) (warunkowe)].

Jak Jedność abs. architektoniczna nie może być osiągnięta inaczej, jak przez wyznaczenie adekwatne architektoniki relacji intelligibilnych Absolutu = Prawo Stworzenia = procesja kreacyjna Rzeczywistości, jako formy totalnej transcendująco-relacyjnej Absolutu, który reprodukuje się w serji kontynuacji kreacji procesjonujących, jako jedyny i totalny typ relacji myślnych i jako taki immanentny rzeczywistości wszelkiej, w jej formie rzeczywistości in universali [jak zarówno immanujący we wszelkie istnienie (substancjalno-noumenalne, a nawet fenomenalne) przez jego cechę perseitas, naśladowując aseitas Absolutu], tak absolutna kontynuacja architektoniczna Universum nie jest osiągnięta jak przez dedukcję (edukcję) absolutną z Esencji Arcy-Absolutu totalności procesji kreacyjnych, konstytuujących absolutne kontinuum Universum — w hierarchicznych rządach — wobec czego totalność architektoniczna, omawiany systemat osiągnął wówczas, gdyby, wedle uzupełnionego wzorca (1 — a — 0 — a' — 1), rozwinął całość relacji ontologicznych [wiążąc z tym wzorcem wszelkie wzory (syntetyczne) logiki], [jakkolwiek nie widzimy w zasadzie (trybie) analogji (transdukcji) sposobowości (modalności) dla zupełności], do tej pory istnieje jedyny abs. systemat Architektoniki Universum: Systemat „Apodyktyki“ Wrocławskiego.

Supplementum. Wyprowadzamy w podwójnej dychotomji pojęcia Intellektualizmu (względego, absolutnego) i Racjonalizmu (względego, absolutnego), przejście od Intellektualizmu relatywnego do absolutnego stanowi intelektualizm transcendentalny i analogicznie przejście od racjonalizmu względnego do absolutnego stanowi racjonalizm transcendentalny: przeciwstawność Intellektualizmu — Racjonalizmu wyraża bądź receptywną (reprodukcyjną) postawę, implikującą istniejącaśamowsobie, jako intelligibilność obiektywną, bądź konstrukcyjno-produkcyjną postawę, implikującą samowsobność przedmiotowości z samodłasobności podmiotowości, przeciwstawność ta zatem jest expresją epistemologiczną przeciwstawności autogenicznego i autotetycznego aspektu rzeczywistości, jak je ustalił Wrocławski; omawiana doktryna wyprowadza architektoniczność powszechną świata, jako intelligibilnośćśamowsobie, Intellectus Archeypus = Mundus Archeypus, zgodnie z platonizmem a w przeciwieństwie, najprzód do tomizmu (S. Thomas t. I p. q. 16, a 6. 7. 8) i przede wszystkim do filozofji transcendentalnej XIX w., dla której architektonika intelligibilna Świata jest pochodnością architektoniki podmiotu (transcendentalnego - transcendentalnego - absolutnego), nie wyprowadzamy argumentów za jej jedynie uzasadnionym trybem subiektywnym, gdyż w klasyfikacji absolutnej uprawiliśmy doktryny, wyznaczone przez Wpływ Absolutny i jednostronny Wiedzy do Bytu: ontologizm, (substancjalizm) transcendentalny; systemat powyższy stanowi przejście od Autotezji względnej świata (perspektywa filozofji dogmatycznej i nauk) do Autotezji Absolutnej, która dopina się przez totalność regresywną warunków rzeczywistości względnej; kanon regresji udziela tu Absolut, jako modus uniwersalny architektoniki, co logicznie (immanentnie) rozwiązuje Hegel (dla którego Architektonika redukuje się do rytmu genetyki immanentnej), finalnie zaś (transcendentnie) filozofja absolutna. Porównano intelektualizm, jak racjonalizm dogmatyczny (które kompenetrują się), charakteryzuje immanentnym form logicznych, które okazują się ontologicznymi (chrematycznymi), wynika to z wyłączenia autogeniczności Wiedzy: Racjonalność abs., jako autoadekwacja Wiedzy abs. jest porówno supra-ontologiczną i supra-logiczną: Ipszym abs. Wiedzy Powszechnej, wyłączającej alterizm indywidualny Bytu w autodeterminacji, wytwarza Kanon Absolutny: Architektonikę relacji czystych Prawa Stworzenia Rzeczywistości.

Jaroslav Jaropelk Słepniowski.

¹⁾ Prof. Dr. Benedykt Bornstein ogłosił dwa tomy dzieła p. t. „Architektonika Świata“. T. I. „Prolegomena do architektoniki świata“. Warszawa, 1954, s. 211, jest przedmiotem poniższych refleksji, t. II „Logika geometryczno-architektoniczna“ 1955 s. 201, uwzględniamy jedynie w aspekcie metafizycznym, pozostawiając rozbiór i ocenę monumentalnego (i spełnionego) przedsięwzięcia wytworzenia logiki geometrycznej osobom bardziej kompetentnym; logika geometryczna, wykazując adekwatność relacji logiczno-algebraicznych i logiczno-geometrycznych ustanawia podstawową koordynację rzeczywistości (intensywniej i ekstensywniej). B. Bornstein konstruuje schemat (diagramat), który fiksuje całość relacji logiki dwuelementowej t. I s. 20 i t. II s. 41, szczególnej ważności jest doktryna jakościowej struktury przestrzeni, specyfikującej ją wedle kwadrantów (współrzędnych), t. II s. 43 i n., dalej analogij: kategorie całości — średnia harmoniczna kategoria wspólności — średnia arytmetyczna, kategoria neutralności — średnia geometryczna i in. Dzieło B. Bornsteina obala bezspornie gramatyczne pojmowanie logistyki, przeciwstawiając mu logikę, jako matematykę jakości (cf. opinję wielkiego dyskwalifikatora logistyki L. Brunschvicga: „La logique formelle“ portant sur les cadres généraux du discours, elle est une abstraction des connaissances exactes et positives: elle demeure au-dessus du seuil de savoir scientifique, elle ne saurait servir de modèle aux mathématiques, ni leur fournir un type de référence“ „Les étapes de la philosophie mathématique“, 5 ed. Paris, 1929, s. 448). Doktryna metafizyczna w dziele tem zawarta mimo związków z architektoniką dialektyczną XIX w. (Hegla, Schellinga i przede wszystkim Trentowskiego) jest, zaiste, natchniona geniuszem XVII stulecia; z tamtych czasów czerpie zarówno integralny intelektualizm (w przeciwstawności do kreatywnego racjonalizmu transcendentalnego XIX w.), postawę metafizyczno-obiektywną (nie metafizyczno-subiektywną), wreszcie matematyczną, a także i braki, jak zupełna abstrakcja od kosmosu moralnego (Sferu abs. Rozumu Praktycznego), oczywiście jest bowiem, iż sfera ontologii kategorjalnej jakości nie wychodzi poza Rozum Teoretyczny (analogonem Jakości B. B. u scholastyków: quo est quidditas

forma, u Hegla Jakość — Determinacja, u Wrocławskiego — Wiedza, jako Autotezja Świata).

²⁾ Przykład: el. podstawowy: dobry, el. dwoisty: niezły, el. biegunowy: zły, el. negatywny: niedobry; w innej interpretacji jako dualne oznacza się pojęcie jako sens, pojęcie jako klasa i pojęcie jako zbiór (człowiek, człowieczeństwo, ludzkość, t. II s. 91 i in.). (Mimo pojęć biegunowości i dualności doktryna ta nie dochodzi do ustanowienia podstawowej heterogeniczności istnienia). — Analiza pojęcia „człowiek dobry i zły“ (t. II s. 129) wykazuje jak bliskim jest pojęciem dodajności logicznej tożsamości systematycznej u Wrocławskiego.

³⁾ Przeciw Bergsonizmowi (irracjonalizmowi), z jednej strony, przeciw racjonalizmowi ontologicznemu z drugiej strony, wyprowadza B. Bornstein rozróżnienie sfery (substratu) oraz treści (intencjonalności) pojęć: cechy specyficzne sfery bytowej pojęć, jak niezmienność, tożsamość, powszechność nie przeszkadzają zgola przedstawiać (reprezentować) pojęciom zmienności, różności, indywidualności, mylną więc jest zasada irracjonalizmu: „Jaka sfera bytu taka i treść“ i przeciwnie porówno mylną jest zasada racjonalizmu ontologicznego: „Jaka treść (istota, esencja) taka też i sfera bytu“ t. I s. 25 i in.). — Przeciw Hum'owi, Kantowi i E. Boutroux wykazuje B. Bornstein syntetyczny i dynamiczny charakter twierdzeń logicznych (t. I s. 29 i in. oraz t. I R. X), stwarzając pojęcie analizy a posteriori, które to pojęcie adekwatnie wyraża aktualizację atrybucyj potencjalnie zawartych w danym elemencie przez racjonalizowanie go z innymi elementami (cf. N. Łoskij „Logika“ t. I s. 67, ontologiczna zasada funkcjonalnej zależności). W grzechach leżą twierdzenia „perfidnego irracjonalisty“ E. Boutroux: „La logique est, à coup sûr, le type le plus parfait de la nécessité absolue, mais elle présente un minimum d'objectivité. Elle régit la surface des choses, mais n'en détermine pas la nature“. „De l'idée de loi naturelle“ Paris, 1895 s. 19). Ambicją autora „Architektoniki świata“ było wykazać — i wykazał — iż aprioryczne struktury logiczne posługują ontologicznie, gdyby Emilowi Boutroux dane było poznać architektonikę Metafizyki Abs., pojąłby, iż między koniecznością i determinacją istnieje stosunek prostej proporcji: Prawo Stworzenia, będące systemem koniecznych atrybutów Absolutu (jako typu rzeczywistości), determinuje adekwatnie wszelką rzeczywistość i wreszcie kontinuum rzędów universum reprodukuje progresywnie konieczność, autodeterminując się Esencji Arcy-Absolutu; Boutroux nie zaniedbał, jak oczywiste, przeciwstawić analitycznej (wychodzi na tyle że „rachitycznej“) akon-strukturywnie logice, intuicyjną, syntetyczną i konstruktywną matematykę; w świetle rozważań „Architektoniki świata“ poznajemy, jak krzywdzącym jest zwrócenie logiki do zdań analitycznych, owa kategoria pojęć, skazująca je na wygnanie ze sfery „życia“, „rzeczywistości konkretnej“ i t. p. (cf. w tej materji polemikę z Kantem prof. A. Zółtowskiego „Filozofja Kanta jej dogmaty, złudzenia, zdobywce“. Poznań, 1923 s. 319, 349 i in.). Tak oto odnosią zwycięstwo forpoczy racjonalizmu abs. (architektonicznego): intelektualizm syntetyczny i dynamiczny (architektoniczny) — i zarówno kładzie się kres legendzie o wyższości, czy jedności, kwantytatywnego modus poznania (intellektu), owszem modus kwalitatywny (in latensu — zatem nie w odróżnieniu od kategorii relacji, modalności i t. p.) okazuje się generatorem intelligibilności par excellence, obejmując swą supra-architektoniką i sferę relacji jakości czystej. (Za scholastykami i Heglem).

W BIBLIOTECE ZET

ukazały się prace

z dziedziny

ESTETYKI

S. I. Witkiewicza: O Czystej Formie cena 1 zł. 50 gr.

Karola Homolacza: Zasady kształtowania formy w sztuce plastycznej. cena 1 zł.

Konst. Régamey'a: Treść i Forma w muzyce cena 1 zł. 50 gr.

FILOZOFJI

J. Hoene-Wrocławskiego: Prawo Tworzenia

(przeł. Cz. Jastrzębca Kozłowskiego) cena 1 zł. 50 gr.

Cz. Jastrzębca Kozłowskiego: Absolut a względność.

Wstęp do Wrocławskiego

cena 2 zł.

J. Hoene-Wrocławskiego: Cele absolutne ludzkości

(przeł. Zofji Kozłowskiej) cena 1 zł.

Do nabycia

w administracji Zet

w Domu Książki Polskiej S. A.

u Gebethnera i Wolffa

W tajnikach duszy

(Dokończenie)

Nim przejdziemy do części systematycznej, postaramy się pogłębić swe zrozumienie rozpatrzonych już zjawisk, ujmując je w sposób bardziej syntetyczny. W tym celu trzeba wnieść się do samej zasady indywidualnego stworzenia człowieka — co też będą się starał zrobić możliwie najpopularniej.

Jak ja powstałem? — Stwórca powziął ideę niejakiego Kozłowskiego. Ta Boża idea jest oczywiście *nie-dzia*; ale ta idea istnieje i przez to samo posiada swój *byt* wewnętrzny, dokładnie tożsamy z tą wiedzą; że zaś świadomość polega właśnie na bezpośrednim ujęciu własnego bytu wewnętrznego przez wiedzę, więc idea ta wklucza świadomość własną. Ale do jakiego podmiotu ta świadomość się odnosi? Do podmiotu Boga, który jest bezpośrednim stwórcą tej idei wraz z jej bytem wewnętrznym, nie zaś do podmiotu Kozłowskiego, który przecież narazie nie istnieje indywidualnie, t. j. odrębnie od Boga. (Podobnież moja świadoma myśl o Janie czy Piotrze ma za podmiot mnie, a nie Piotra czy Jana). Tak tedy Kozłowski istnieje wprawdzie, i to nawet — wskutek tożsamości wiedzy i bytu — w sposób absolutny; lecz istnieje przedmiotowo (= dla Boga), nie zaś podmiotowo (= dla Kozłowskiego). Jak dopiąć, by istniał on podmiotowo, dla siebie, odrębnie od Stwórcy? Innymi słowy, jak sprawić jego indywidualizację? Żądać, by dokonał tego sam, kiedy właśnie nie ma go jeszcze jako podmiotu, byłoby błędem koleś. A zatem i tę indywidualizację musi narazie sprawić sam Stwórca. Ze zaś indywidualność w ogóle polega na wpływie bytu do wiedzy¹⁾, więc Bóg osobno od owej idei „obmyśla” (wytwarza) dla niej byt czyli warunki istnienia, które też niejako zzewnątrz dołącza do niej.

Są to warunki fizyczne, gdyż fizycznym we mnie jest właśnie to, co nie zostało wytworzone przez moją własną wiedzę. Wpływ tych warunków do tej idei, będąc wpływem bytu do wiedzy, i n d y w i d u a l i z u j e j a. A że wiedza w ogóle jest par excellence podmiotowa, więc i tu, uzyskawszy podłoże bytowe dzięki tym warunkom fizycznym, od razu ujmuje siebie w nich jako „ja” czyli jako podmiot odrębny. Stąd płyną takie oto walne następstwa: 1) Rzeczywistość jest to syntezą bytu i wiedzy, więc i ja, Kozłowski, mając już i wiedzę i byt, istnieję rzeczywistość. 2) Ale ta moja rzeczywistość jest jeszcze względna, gdyż byt w niej jest zewnętrzny w stosunku do wiedzy: nie wypływa on w sposób konieczny z samego faktu czynności mej wiedzy. 3) Tak tedy moja wiedza doczesna ma niejako dwa odmiennie byty czyli tryby istnienia, zneutralizowane lecz nie utożsamione w mej rzeczywistości: byt wewnętrzny, dokładnie identyczny z tą wiedzą a zawdzięczany temu, że sama moja wiedza, moja „dusza”, istnieje w absolutnie jako idea Boża; oraz byt zewnętrzny mej wiedzy, zawdzięczany reakcji mej wiedzy z dołączeniem do niej warunkami fizycznymi. 4) Wskutek tego posiadamy też dwie świadomości mej jaźni: transcendentną, pochodzącą stąd, że owa idea Boża, świadomość — jak widzieliśmy — swego istnienia, odnosi tę świadomość teraz, gdy już jest zindywidualizowana, do podmiotu Kozłowskiego, a już nie do podmiotu Boga oraz immanentną, będącą prostym skutkiem biernej reakcji przyczynowej warunków fizycznych na moją wiedzę. Tem też różni się człowiek od zwierzęcia, które może posiadać jedynie ten drugi rodzaj świadomości. 5) Uzyskawszy tak oto istnienie indywidualne choć jeszcze czysto względne, człowiek może już, w chwili gdy mu będzie cofnięty byt zewnętrzny, t. j. w chwili śmierci, sprawić swą indywidualizację samorzutną czyli *stworzenie się własne*. 6) Mogę rozumieć, w jaki sposób Bóg mnie wytworzył, ale uchwycić na żywo sam konkretny fakt mego indywidualnego powstania, czyli fakt przejścia owej idei ze stanu podmiotowości Bożej do stanu podmiotowości mej własnej, jest mi niepodobniestwem, gdyż przed realizacją tego faktu nie istnieje podmiotowo, z chwilą zaś jego realizacji niema już ciągłości ze stanem poprzednim.

Teraz już pojmiemy dokładnie, na czym polegają zjawiska naszej stazy życiowej. — Kontakt naszej wiedzy z jej bytem zewnętrznym ustanawia polaryzację między psychizmem a organizmem, co znów umożliwia współistnienie obu odmian naszej świadomości; oto *Czuwanie*. — W *Ekstazie* organizm zostaje niejako zlekceważony, wskutek tego zanika świadomość immanentna, a ostaje się tylko transcendentna. — W *Letargu* świadomość immanentna utożsamia się bez reszty z warunkami fizycznymi t. j. z organizmem, drętwiejąc przez to i tracąc wszelką samorzutność. Wówczas z duszą mogą dzieje się tak, jak gdyby wola nie została ona zindywidualizowana przez dołączenie do niej warunków fizycznych, czyli że nie może już ona swej świadomości własnej odnieść do swojego podmiotu: zanika więc i moja świadomość transcendentna. Czemu nie mogę w tym stanie dokonać indywidualizacji samorzutnej? Bo mię krępuje moja świadomość immanentna, nie tylko niewyzwolona z warunków fizycznych, lecz owszem najmocniej w nich uwięziona. — W *Śnie* świadomość immanentna ostaje się, lecz o tyle tylko, by regulować czynność organizmu; toteż świadomość transcendentna nie ma odpowiednich warunków do usamodzielnienia się i trwa w stanie czysto wirtualnym. — W *Egzaltacji* świadomość immanentna zachowuje się czysto narzędnie, wszystkie zaś rozporządzalne zasoby idą na podsywanie świadomości transcendentnej. — W *Oszołomieniu*, upośledzona świadomość immanentna upomina się niejako o swe prawa, ściągając ku sobie świadomość transcendentną i przez to deformując ją. — W *Somnambulizmie* wreszcie, zdrętwiała pod wpływem letargu świadomość immanentna zdąży, sposobem jakby automatycznym, do przywrócenia swego związku ze świadomością transcendentną. Warto bowiem dodać, że i sama funkcja *b u d z e n i a* się jest czemś zbliżonym do *somnambulizmu*: w łonie snu powstaje bezwiedna lecz celowa dążność, której przedmiotem — powróć do stanu jawy. Podobnież z *a s y p i a n i e* zbliżone jest do oszołomienia: w łonie egzaltacji zaznacza się bezwładna potrzeba wyzbycia się wszelkiej celowości własnej, wszelkiej przytomności, a zajęcia się wyłącznie heterogenicznymi koniecznościami organizmu.

Przechodzimy do części systematycznej. Ustaliliśmy, że biegunami naszej stazy duchowej są letarg i ekstaza. Biegunki są biegunami tylko pod warunkiem, że istnieje między nimi jakaś więź; inaczej byłyby rzeczywistościami zgola osobnymi. A priori więc wiadomo, że między letargiem a ekstazą muszą być możliwe jakieś wpływy częściowe, ustanawiające właśnie tę więź, którą jest czuwanie. W łonie tej więzi bieguny się neutralizują, istnieją w stanie wirtualnym dopiero; t. zn. że w czuwaniu tkwi i zarodek letargu i zarodek ekstazy. Gdy rozwinię się któryś jeden z tych zarodków, następuje graniczne zerwanie więzi, co też obserwujemy w aktualnej ekstazie bądź w aktualnym letargu. Gdy rozwinię się oba zarodki, również mamy graniczne zerwanie więzi, ale wówczas samo przeciwważenie się wzajemne letargu i ekstazy zakłada pewną równowagę, pewną biegunowość, która niejako zastępuje zerwaną więź czyli czuwanie.

Trzeba jednak zauważyć, że biorąc czuwanie za el. neutralny nin. systematu, tem samem przyjmujemy je jako fakt już nam dany. Otóż skoro czuwanie już istnieje, to dzięki niemu wpływy wzajemne odbywają się łagodnie, jakby po jakimś pomoście, czyli że normalnie nasza staza życiowa, która zasadniczo może się przechylić ku ekstazie bądź ku letargowi, nie przechyla się ku nim i tylko ustanawia rytm między egzaltacją (wzmoczoną czynnością psychiczną) a snem (zawieszeniem tejże). — Ale stańmy ponad samym el. neutralnym, t. j. w abstrakcyjnym punkcie, gdzie polaryzacja psychizmu z organizmem nie została jeszcze zrealizowana. Co się nam wówczas przedstawi? Z jednej strony — organizm bezwładny, bo jeszcze nie ożywiony przez wpływ psychizmu, więc niejako trup, stan potencjalnie letargiczny. Z drugiej —

psychizm bezokreślnie płynny, bo nie skrzepiony przez wpływ organizmu, więc niejako duch bezcielesny, stan potencjalnie ekstazy. Celowość stwórcza ustawia je w harmonijnym stosunku, we wpływie wzajemnym, w *zbiegu - celowym*. Realizuje się to kilkoma stadiami: jako neutralizacja biegunów w Czuwaniu, jako symetryczny układ dalszych elementów (ekstaza — letarg, egzaltacja — sen, oszołomienie — somnambulizm) i t. d. Ten więc harmonijny zbieg — celowy stanowi podporę stwórczą całego systematu. Omówimy go nieco później; przedtem zaznaczmy, że wszelki wpływ jednostronny między ekstazą a letargiem, naruszający tę harmonię i odbywający się z pominięciem naturalnego pomostu, jakim jest czuwanie, będzie z natury rzeczy anarchiczny, beładny; a mianowicie:

Wiedza — w — hycie; wpływ częściowy Ekstazy²⁾ czyli bezokreślnie płynnego psychizmu do Letargu czyli do bezwładnego organizmu; EPILEPSJA.

Istotnie, tutaj psychizm gwałtownie usiłuje poddać sobie bezwładny organizm; atoli wskutek braku normalnego kontaktu, jakim jest nasza więź psychofizyczna, nie może on — że tak powiem — nacisnąć odpowiednich klawiszy; stąd beładnie i szpatmatycznie szamotanie się. Wielu ekstazyków, wielu ludzi genialnych, t. j. doprowadzających swój psychizm do krańcowego napięcia, jest

zarazem epileptykami. To się tłumaczy tem, że ich psychizm, po skrajnym odchyleniu w ekstazę, zbyt raptownie usiłuje odzyskać władzę nad organizmem. — Łagodną, bo na długie okresy rozcieńczoną postacią epilepsji jest — zdaje się — chorea, taniec św. Wita, tici, wogóle wszelkie ruchy nieuporządkowane, niepoddane woli. — A z drugiej strony:

Byt — w — wiedzy; odwrotny wpływ częściowy: KATALEPSJA.

Tutaj, przeciwnie, organizm narzuca swój charakterystyczny bezwład psychizmowi, pozbawia go — przynajmniej częściowo — samorzutności, automatyzuje go. Stąd takie zjawiska katatoniczne jak katalapsja właściwa, osłupienie (stupor), odrętwienie, heteroplastja, e-cholalja, ochoprakcja i t. p. — Epilepsja jest syndromem raczej psychicznym, katalapsja — raczej somatycznym. W pierwszym rola czynniejsza przypada psychizmowi, porażony jest raczej organizm; w drugiej — odwrotnie. — Teraz zaś z kolei:

Zbieg — celowy; harmonijny wpływ wzajemny ekstazy i letargu: ŚNIENIE (*le rêve*).

W tym stanie, psychizm bez wstrząsu wyciąga organizm z letargu do czuwania, a organizm nawzajem ściągá psychizm z ekstazy do czuwania. Będąc samą zasadą celowości w naszej stazie życiowej, Śnienie trwa bez przerwy całe nasze normalne życie³⁾ i objawia się wie-

lorako. Podczas czuwania jest ono regulowane rozumem i dostarcza materiałów do kojarzenia myśli; przy słabnącej kontroli rozumu przeistacza się w marzenie i rojenie; podczas snu staje się właściwym marzeniem sennym, z którego zresztą niezawśnie zdajemy sobie sprawę; w egzaltacji jest ono źródłem różnych natchnień i nieprzewidywanych intuicji; w somnambulizmie dostarcza ono celów dla naszych nieświadomych działań; w oszołomieniu powoduje ono wizje, halucynacje, majaczenia. — I wreszcie zamknięciem całego systematu jest:

Jednakłość — Wieńcząca; utożsamienie systematyczne Snu i Egzaltacji: TAUMATURGJA.

Taumaturgję pojmuje tu Wroński metonimicznie jako zespół zjawisk niezwykłych, wywołanych w sposób naporóż cudowny. Nie mogąc już, dla braku miejsca, wdawać się w szczegóły, nadmienimy prosto, że mieszczą się tu: magnetyzm, hipnotyzm, medjumizm, telepatja i t. p.

Czesław Jastrzębiec-Kozłowski.

¹⁾ Np. moje ogólne myślenie (wiedza), pod wpływem swego przedmiotu (byt), indywidualizuje się w określoną myśl.

²⁾ której nie należy poczytywać za jakiś stan zasadniczo wzniosły. Wzniosłość czy poziomność zależy wyłącznie od treści ekstazy. Zasadniczo jest to poprostu brak naturalnej łączności z organizmem.

³⁾ Widzimy zatem, że to rzekome odkrycie Freuda zostało już dawno dokonane przez Wrońskiego.

O idealizmie i realizmie ⁽²⁾

III. Obowiązki realizmu.

Realizm, ograniczający się do stwierdzenia rzeczywistości świata i nie mówiący o nim nic więcej, jest doktryną tanią i nie dającą nic. Wtedy lepiej pozostać w sferze poglądu życiowego, sztucznego odproblemionego, co zawsze przy pomocy pewnego „nastawienia” (Einstellung) i pewnych pojęciowych sztuczek zrobić można. Jeśli się mówi, że świat poza moją świadomością jest rzeczywisty, w znaczeniu tem, w jakim stosujemy to pojęcie do nas samych i otoczenia właśnie w poglądzie życiowym, [przyczem zauważać należy, że pojęcie to jest pierwotne i niesprowadzalne w swem dwoistym znaczeniu: rzeczywistości Istnienia Poszczególnego = stworu życiowego jako samego dla siebie istniejącego i rzeczywistości przedmiotu istniejącego dla niego właśnie przedmiotu, składającego się z jakości żywych (w przeciwieństwie do wspomnianych) aktualnych — o czem później obszerniej], to musimy postarać się powiedzieć pozytywnie czem ten świat jest u podstawie ogólnych twierdzeń, koniecznych dla każdego Istnienia, z którychśmy (?) wyszli. Czy twierdzenia w ten sposób wyprowadzone będą dawały się sprawdzić eksperymentalnie, w tem choćby znaczeniu, w jakim eksperymentalnie stwierdzamy rzeczywistość atomów czy elektronów, w tym sensie jak rzeczywistość n. p. ciał niebieskich i systemów Dróg Miecznych, jest to obojętne. Chodzi o to, aby nie sprzeciwiały się one tym zasadom, które z absolutną pewnością dla każdego Istnienia musieliśmy założyć. Sądzę, że dojdzie do tych absolutnie pewnych zasad jest możliwe przez powolną eliminację fałszu i dowolności. Zupełnie zdając sobie sprawę, że n. p. w moim „systemie” podstawy do zasad tych nie są jeszcze kompletnie pewne, a metody ich sformułowania nie zupełnie doskonałe; temniemniej uważałem za stosowne już z tak niedoskonałego materiału wyprowadzić metafizyczne (w znaczeniu przekroczenia poglądu fizycznego, będącego w pewnym zakresie zupełnie na miejscu i to niezależnie od doskonałości jego w danym miejscu jego rozwoju) twierdzenia ostateczne, ponieważ uważam, że tylko tą drogą, brania problemów za rogi, można coś w filozofii zrobić, a nie przedczesnym ograniczeniem się do przyzywania, które i tak czeka nas po zbudowaniu systemu ostatecznego. Oczywiście proceder, o którym mówię jest ryzykowny i może narazić na wiele rozczarowań; temniemniej musimy uznać go za jedyny o ile nie chcemy dojść do przedczesnego „scaranapienia” i „przechwiania”¹⁾ problemów, co w pewnym sensie również nas czy prędzej czy później oczekuje. Ale twierdzę, że jeszcze nie czas. Wszystko niech się dzieje, ale przedwzrostkiem system ostateczny musi być stworzony — inaczej byłoby to hańba dla filozofii, tembardziej, że możliwości zarysowują się ze znacznym stopniem pewności. Filozofja zbyt szybko chce wyczerpać ostatnie środki, podobnie jak nowa sztuka zbyt wcześniej wyczerpała środki swe artystyczne, nie tworząc przytem dzieł skończonych najwyższej marki, któreby dorównywały twórcom epok minionych.

IV. Problem Rzeczywistości.

W poglądzie życiowym przyjmujemy bez analizy dwa rodzaje rzeczywistości, objęte jedną rzeczywistością całości istnienia. Uważam przedewszystkiem, że pojęcie Istnienia szersze jest od pojęcia rzeczywistości, które stosuje się do pewnych części tego, co obejmujemy pojęciem Istnienia. Jest to kwestja terminologiczna, kwestja konwencji (uzgodnienia) —

temniemniej trzeba ją załatwić. Jeśli pojęciem Istnienia będziemy określali nas i świat, to pojęcie to będzie zbiegać się z pojęciem ogólnem rzeczywistości. Jednak pojęcie istnienia rozszerzamy zwykle niepomniernie, dodając doń pojęcie: „w pewnym sensie”, lub „pewnego rodzaju”, albo „w pewnym stopniu”; z pojęciem rzeczywistości przezwężać nie postępujemy w ten sposób i słuszne to jego ograniczenie, zawarte w poglądzie życiowym warty utrzymać raczej, a nie doprowadzać do tego, aby przez zbytnią ekstensję utracilo poprostu prawo bytu, stając się pojęciem zbytecznym, nie mówiąc już oczywiście o paradoksalnej, a nawet w gruncie rzeczy pozbawionej poprostu określonego sensu, koncepcji prof. Leona Chwistka t. zw. przez niego „Wielości rzeczywistości”, który to uczonej logistyki poprostu niewiadomo poco pewne poglądy [3 konieczne (życiowe, fizyczny i psychologizyczny) i jeden zbyteczny (snów i wyobrażeń) t. zn. zbyteczny jako poglądy] nazwał sobie rzeczywistościami, car tel était son bon plaisir. Dlatego aby uniknąć nieporozumień proponowałbym następującą terminologję²⁾: pojęcia Istnienia nie ograniczać zupełnie tak jak się to już czyni w języku potocznym, chyba gdy mówimy o „istnieniu w całości” (inaczej „Istnieniu”); pisać to słowo przez wielką literę i używając go w znaczeniu identycznym z Bytem przez wielkie (B)³⁾ a używać go w różnych znaczeniach, zależnie od sposobu istnienia danej „Istności”, które to ostatnie pojęcie wyrażać będzie coś w ogóle istniejącego, bez względu na sposób jego istnienia. Do kwestji ograniczenia zakresu pojęcia przedmiotu powróć dalej. Pojęcie rzeczywistości w ścisłym znaczeniu zachować należy między innymi dla samych Istnień Poszczególnych = stworów żywych i przedmiotów martwych świata zewnętrznego, z pewnym rozszerzeniem do stwierdzonych z rzeczywistością im równą przedmiotów, które wprowadza fizyka. Ale przedmioty materialne są tylko prawidłowem następstwami jakości „żywych”, aktualnych, a więc musimy samym tym jakościom przypisać również tę samą rzeczywistość; a wtedy dlaczego mielibyśmy odmówić rzeczywistości tym jakościom, które nie są elementami przedmiotów martwych świata zewnętrznego n. p. tonom, zapachom i t. p., które z pewnego punktu widzenia można też traktować zresztą jako „własności” przedmiotów, luźniej z nimi związane i nie stanowiące ich w ścisłym znaczeniu. A jeśli tak to czemu odmówić rzeczywistości wspomnieniom jako takim samym dla siebie, a nie w związku z tem co one przedstawiają, wspomnieniom, które są specjalnym gatunkiem jakości (byłych, aktualnie w trwaniu się pojawiających). A jeśli tak, to również rzeczywistości mogą być jako takie procesy wyobrażenia i myślowe, bez względu na to, że tylko wyobrażają na pewne różne sposoby rzeczywistości prawdziwą. A więc, aby nie popaść w zbytnią ekstensję pojęcia rzeczywistości nie zidentyfikować pojęcia tego z istnieniem na różne sposoby (bo wtedy pocóż mielibyśmy mieć dwa znaki o tem samym znaczeniu — dobre to jest w poezji, ale nie w Ontologii Ogólnej) musimy pojęcie rzeczywistości ograniczyć do Istnień Poszczególnych jako takich (bo one nie dadzą się bez reszty określić tylko i jedynie jako następstwa jakości, jak przedmioty) i jakości „żywych” aktualnych, w przeciwieństwie do aktualnych wspomnień w ich trwaniach. Dochodzimy do ostatecznego dwoistego pojęcia rzeczywistości, której dwa elementy nie dadzą się już jeden do drugiego, ani do czegoś trzeciego obejmującego je sprowadzić, prócz do Istnienia, pojętego jako całość tego co

istnieje, w czem jednak one, wzajemnie ściśle związane, jako momenty jednego i tego samego stanu rzeczy, tego co jest dane, co jest — to są już tautologie. — ściśle mimo to są rozdzielone. Pozostaje kwestja co odpowiada w takim razie jakościom i ich kompleksom, które są dla nas przedmiotami świata zewnętrznego. Na to pytanie stara się dać odpowiedź realizm, od której to odpowiedzi wymiuguje się zresztą idealizm, przecząc oczywiście w poglądzie życiowym realności świata poza „subjektem spostrzegającym”. Chodzi o to czy dwoistość niesprowadzalnych elementów jest naprawdę ostateczna. Według mnie tak, co postaram się dalej wykazać. Można by zapytać w takim razie, czemu nie przyjmujemy odproblemionego poglądu życiowego, w którym mamy konflikt materji żywej i martwej, niesprowadzalnych wzajemnie w obrębie życiowego poglądu zupełnie — to stara się zrobić dopiero, bez skutku zresztą, fizyka, sprowadzając pierwszą do drugiej do pewnego stopnia, a dalej tylko w postaci obietnic, które nigdy spełnione być nie mogą. Ale okazuje się, że fizyczny pogląd daje się wyrazić w terminach psychologizycznego, a odwrotny proceder jest niemożliwy — w tem jest niższość fizyki, którą w obrębie odproblemionego poglądu życiowego, od którego części (traktującej o przedmiotach martwych stałych, ich ruchach i działaniach przez siły) ona pochodzi, można traktować jako względnie izolowany samoistny twór, bez stosowania doń wszelkich prób sprowadzenia, ale bez wiary też w niespełnienie przez nią nigdy jej obietnic, a mianowicie sprowadzenia wszystkich elementów poglądu życiowego (stworów żywych i ich „stanów psychicznych”, jakości, uczuć, ew. myśli i t. d.) do jej terminów. Dla niektórych to stanowisko wystarczy, jest to zresztą podświadome nastawienie człowieka życiowego, pozbawionego filozoficznych problemów. Ale nie może wystarczyć dla filozofa — (to jest Ontologa Ogólnego), nie można z tego właśnie stanowiska robić specjalnej „filozofji”, bo to jest sprzeczność sama w sobie.

(c. d. n.)

S. I. Witkiewicz.

¹⁾ Urabiam terminy te od nazwisk Rudolfa Carnapa i Leona Chwistka, nie mając zupełnie zamiaru ubliżyć ich nosicielom, z których pierwszego specjalnie wysoko cenię jako mędrca wysokiej klasy, nie żądając się z nim zasadniczo.

²⁾ Ponieważ faktycznie jest nieustalona, proponuję takie mogą być dozwolone i niepozbawione z góry wartości.

³⁾ Uważam, że wielkie litery powinny być stosowane do rzeczy (Istności) indywidualnych, tak jak do imion własnych: n. p. do takich jak Istnienie, Byt, Prawda Absolutna, Czas, Przestrzeń, do nazw nauk poszczególnych (n. p. Fizyka, Matematyka), do pojęć takich jak: Sztuka, Czysta Forma, Malarstwo, Muzyka i t. p.

Przypominamy

o odnowieniu prenumeraty za bieżący kwartał wydawniczy

Rzeczywistość a logika

II.

Logika zastrzega się, że uwzględnia wyłącznie treść myślową, pomijając wszelką treść uczuciową, a również wszelką treść zmysłowo-wyobraźniową. Może być, że tego rodzaju abstrakcyjne twory myślowe odpowiadałyby zadaniom, jakie sobie stawia logika, ale nie wiem, czy twory te można uznać za realne. Ja np. nie umiem, pomimo najszczerzych wysiłków wypręparować żadnego czystego pojęcia w mojej świadomości. Jeżeli np. myślę o „zwierzęciu”, to muszę równocześnie wyobrazić sobie jakiegoś, dajmy na to zająca, a za chwilę, dajmy na to słonia — nagle uświadamiam sobie, że i komar może być również w tem pojęciu i t. d. Pomimo wysiłków, nie umiem uświadomić sobie tej treści, jakaby pozostała po odrzuceniu wszystkich cech „szczególnych”, a wyłowieniu cech wspólnych wszystkim zwierzętom¹⁾.

Nawet z pojęciami geometrycznymi nie umiem sobie absolutnie poradzić, o ile pragnę być w zgodzie z moim podpręcznikiem logiki. Nie umiem sobie np. uświadomić treści pojęcia „kierunek”, jeżeli pragnę odrzucić wyobrażenia wszystkich poszczególnych kierunków.

Muszę tedy stwierdzić, że świadomość moja nie zna tego materiału, którym operuje logika; a pomimo to nie sądzę, abym był pod tym względem wyraźnie upośledzonym kaleką. Jestem głęboko przekonany, że znaczna większość ludzi jest w tem samym położeniu, jak ja. Logika mówi zatem o sprawach niedostępnych dla zwykłej świadomości; ale czyż wolno na takim materiale opierać naukę? Czyż można żądać od ogółu, aby przyjmował naukę, nie mając absolutnie możliwości uświadomienia sobie tego, o czem ona mówi? Czyż można żądać od ogółu wiary w tym zakresie? A jeśli ogół nie zna tej logiki, to jakże odbywa się myślenie przeciętne człowieka?

Odpowiedź na to pytanie może dać każdemu człowiekowi jego własne doświadczenie wewnętrzne. Moje doświadczenie wewnętrzne pouczyło mnie, że do słowami wyrażającymi pojęcia ogólne, łączę się w mojej świadomości treść bardzo bogata. Zamiast wylaniać nieelastyczne cechy wspólne, uświadamiam sobie raczej pewną ilość cech szczególnych — pewną ilość jakby możliwych przykładów — i odczuwam, że wszystkie te możliwości mieszczą się niejako potencjalnie w danym tworze pojęciowym. Nie wylawiam tedy myślą jakiegoś kompleksu sztywnych cech ogólnych, ale raczej odczuwam niejasno jakby jakąś czynną siłę — czynną zasadę, której treść wyczerpuje się w rządzeniu cechami szczególnymi. Zatem moje doświadczenie wewnętrzne wskazuje na zupełnie inną treść pojęcia, jak teoretyczna logika. Logika stwierdza, że pojęcie ma tem uboższą treść im

jest bardziej ogólne, dla mnie przeciwnie, treść bogaci się w miarę uogólnienia pojęć, ponieważ obejmuje coraz więcej możliwości.

Nawiasem wspomnę, że powyższe ujęcie, oparte na doświadczeniu codziennym, znajduje potwierdzenie w twórczości artystycznej. Artysta, tworząc np. zdobniczy symbol dla wyrażenia tej treści, jaka się mieści w słowie „ptak” wprowadza często formy bardzo bogate i czuje się uprawniony do wyzyskania nietylko różnych cech szczegółowych, istniejących w naturze, ale także i takich, których nie spotkał w rzeczywistości. Są to mianowicie cechy, które odczuwa jako możliwe. Ptaki zdobnicze miewają tedy przedziwne czuby, ogony i skrzydła, przedziwne barwy i desenie, a mimo to mają pretensję do wyrażania ptaka, jakoby idąc ogólniej. Sprawa ta nie opracowana dotychczas przez teorię sztuki, rzuciłaby, zdaniem moim, bardzo ciekawe światło na źródła twórczości artystycznej.

Pomijam jednak dziedzinę sztuki ze względu na jej nie wyjaśnione założenia, a pragnąłbym wskazać na dziedzinę matematyki. Jeżeli rozpatrujemy krzywą analityczną, to możemy powiedzieć, że krzywe te określone są równaniami. Równania zatem odgrywają tu rolę analogiczną do definicji. Otóż wydaje mi się, że równanie odczuwać można różniami. — Ja np. odczuwam równanie elipsy jako układ niejako elastyczny; w miarę jak współczynniki rosną, względnie maleją²⁾, rozciągają się względnie kurczą dwie osi elipsy i wylaniają się kolejno wszystkie możliwe kształty tej krzywej. Tak pojęte równanie nie wyraża właściwie poszczególnych cech ogólnych elipsy, ale raczej prawo, z którego wypływają wszystkie możliwe cechy. Istotnie, równanie pozwala zbudować każdą poszczególną elipsę, i tem różni się zasadniczo od definicji ujmującej jedynie ubogą treść tych cech, które są wspólne wszystkim przedmiotom, podpadającym pod dane pojęcie. Gdyby się udało rzeczywistnie określić pojęcie np. „zwierzę” uwzględniając tylko cechy wspólne zwierzętom, to z tej definicji, nie można byłoby absolutnie wydedukować cech indywidualnych żadnego poszczególnego zwierzęcia ani żadnego poszczególnego gatunku. Tak więc zasada równania wydaje mi się czemś innym niż zasada definicji. Skłonny jestem przypuszczać, że moje określenie pojęcia np. „zwierzę” polega na bardzo mgłnym, ale jednak realnym wyciuciu jakby jakiegoś prawa elastycznego, które wyznacza wszystkie istniejące, względnie także nieistniejące a możliwe zwierzęta. Naturalnie, że prawo to nie jest równaniem i stoi do równania w takim stosunku, w jakim stoi

abstrakcyjna martwa elipsa do żywego zwierzęcia.

Do powyższych uwag pragnąłbym dodać jeszcze jedno zastrzeżenie. Jeżeli przyjmujemy, w myśl zasad logiki, że pojęcie nadrzędne ma treść uboższą niż pojęcie podrzędne, to określając dane pojęcie przy pomocy pojęć nadrzędnych, ułożylibyśmy stopniowo jego treść, a postępując na tej drodze coraz dalej — do szlubyśmy zawsze wreszcie do jakichś pojęć ostatecznych, któreby nie miały właściwie wcale żadnej treści.

Wobec tego stanu rzeczy, nie wiem, czy definicje, jakimi się posługuje logika dążą do ujęcia istotnej treści rzeczywistości, czy też raczej do ułatwienia orientacji w skomplikowanym świecie zjawisk. Można np. orientować się znakomicie w bibliotece, podług okładek, nie interesując się zbytnio treścią książek; można też przeciwnie, znać treść wielu książek, nie orientując się dobrze w ich rozmieszczeniu. Jakkolwiek rzecz się ma, trudno przypuścić, jakoby definicja dążyła do ujęcia pełnej treści, a równocześnie trudno uznać, jakoby treść niepełna mogła być istotną — tembardziej, że logika nie rozporządza żadnymi kryteriami istotności danej cechy. Jeżeli bowiem istnienie kręgosłupa jest niewątpliwie cechą umożliwiającą odróżnienie zwierząt kręgowych, od innych zwierząt, to również niewątpliwą rzeczą jest, że ten kręgosłup jest dla nas książką nieodczytaną — książką, którą znamy głównie z okładek. Jeżeli anatom odczytuje nawet poszczególne litery tej książki, to jednak nie zna jej treści. Anatom nie wie zatem, czy to jest dla zwierzęcia kręgosłupem, czy też najistotniejszą można uchwycić tylko o tyle, o ile się uchwyci zasadę życia i jego ewolucji na ziemi³⁾.

Sztwyne, zdefiniowane pojęcia wydają mi się podobne do uszywanego w swoim wydeciu żagla — ale z pominięciem działania wiatru: rzeczywistość natomiast podobna jest do żagla, który jest napięty niejako prądem czasu. Rzeczywistość nie wyraża się w cechach, — rzeczywistość nie jest taka albo inna, ale staje się, i w tem staniu się ma swój sens, swoje uzasadnienie i powiązanie.

Pojęcia logiczne nie ujmują wtedy rzeczywistości, ale „O-kreślają” ją w ściśletem podobnym znaczeniu. Dążą one do wyznaczenia granic, nie zaś tego co się w tych granicach mieści. Ale czy możliwym jest „O-kreślić” granicę rzeczy, która się staje — a raczej, która jest stawianiem się? Czy można wiatr zawiązać w worku?

Jakkolwiek zajmujemy stanowisko wobec powyższego pytania, wydaje mi się niewątpliwie, że pomiędzy układem sztywnych i beztrzęsliwych pojęć a rzeczywistością, której kształty rozsada wiecznie kipiące w niej życie, zaznacza się jaskrawa rozbieżność. Jest to rozbieżność analogiczna poniekąd do tej, jaka istnieje pomiędzy zielnikiem, a prawdziwym światem roślin. Pomijam fakt, że samo „uporzędkowanie” roślin podług gatunków różni się od tego porządku, jaki panuje w naturze, ale zwrócę uwagę na to, że rośliny rozplaszczone na bibule nie odpowiadają absolutnie istotnej treści roślin. Wszakże sens każdej rośliny wiąże się nierozdzielnie z tem, że ona „rośnie” i rozmnaża się — ten sens zatracił się zupełnie w naszym zielniku. Naturalnie, że możemy próbować zaradzić temu brakowi, przedstawiając np. każdy okaz w kilku jego stadkach rozwojowych, ale wtedy możemy postawić pytanie, co w tak uzupełnionym zielniku wyraża istotę rośliny? Jasnym jest, że rośliny nie wyraża żadnej jej poszczególne stadium rozwojowe, ani też suma kilku jej postaci; sens rośliny mieści się bowiem w tem, co te postacie ze sobą łączą? Sens rośliny tkwi przede wszystkim w jej LOGICE ROZWOJOWEJ. Ta logika rozwojowa nie może się naturalnie pomieścić w żadnej zastępczej postaci, ponieważ nie jest zastępczą substancją, a tylko działaniem się; nie możemy jej uśmoliczować sztywnym okazem (ani też sztywnym kółkiem na papierze). Zielnikiem możemy się posługiwać dla orientacji, ale musimy popaść w rozbieżność z rzeczywistością — każde inne uporządkowanie jest jednostronnym wypaczeniem logiki działania się — jest nie-realną fantazją.

Gdybyśmy zastąpili zielnik kinematograficznymi zdjęciami, obrazującymi rozwój poszczególnych roślin, to wtedy mielibyśmy system wyrażający lepiej rzeczywistość. Ale wtedy przekonalibyśmy się, że wprowadzenie zasady czasu zmusza nas do zupełnej zmiany pierwotnego stanowiska. Obrazy ruchome unaocznilyby nam równocześnie związki przestrzenne — unaocznilyby nam, że nie można rozpatrywać świata roślinnego w oderwaniu od innych zjawisk. Patrząc na ruchowy obraz rośliny, widzielibyśmy namacalne związki, jakie istnieją pomiędzy rośliną, a rytmem dnia i nocy, zimy i lata — czyli pomiędzy sensem rośliny, a sensem układu słonecznego, — między sensem rośliny, a sensem życia owadów i t. p. Roślina bez deszczu, bez wiatru, słońca i t. d. nie mogłoby istnieć — utraciłaby wszelką treść roślinną — i kinematograf przekonaliby nas odrazu, że słowo „roślina” nie oznacza jakiejś formy statycznej, ostro obkonturowanej, ale oznacza pewne działanie się, rozlewające się daleko poza obrys zielnikowego kształtu. To działanie się jest nieskończenie bogate i skomplikowane, ponieważ się

rozgrywa pomiędzy nieskończoną ilością czynników, tak że „sobą” powiązanych, że każdy poszczególny czynnik wiąże się logicznie i nierozdzielnie z każdym innym. Patrząc na to działanie się, zapytamy, jak zachodzi stosunek, pomiędzy ubogą treścią definicji, wycinającej ostro ów krążek pojęcia, a zasadą rośliny, której życie kipiąca treść przelewa się poza obrys wszelkiego kształtu aż po krańce świata?

C. d. n.

K. Homolac.

¹⁾ Aby nie komplikować sprawy pomijam zupełnie pytanie, czy stało z pojęciem, gdyby się udało oczyścić je z wszelkiej treści uczuciowej. Wątpię, aby się komukolwiek powiodło przeprowadzić taki eksperyment, a wobec tego nie wiemy, czy takie czyste pojęcie zachowałoby w ogóle jakąś treść, — nie

wiem, czy nie przestałoby poprostu istnieć.

²⁾ Gdybym chciał współczynniki ująć nieelastycznie, niedynamicznie, nie jako znak mieszczący w sobie wszystkie poszczególne wielkości, — ale gdybym szukał w nim cechy wspólnej wszystkim wielkościom — to stanąłbym wobec niemożliwości uświadomienia sobie tej cechy.

³⁾ Na zapytanie: „czy człowiek jest zwierzęciem kręgowym” możemy otrzymać różne odpowiedzi, zależne od tego, czy mówiący zalicza człowieka do zwierząt, czy też uznaje w nim przedstawiciela zupełnie innej zasady, pomimo że człowiek posiada kręgosłup. Można sobie wyobrazić zwierzę, które przebyło jakąś wsteczającą np. ewolucję tak, że nie odpowiada pojęciu zwierzęcia kręgowego, chociaż posiada jeszcze szczątkowy kręgosłup.

Dusza nowoczesnego człowieka

Ks. dr. FRANCISZEK SAWICKI *Dusza nowoczesnego człowieka*. 125 str. Wyd. II. Księgarnia św. Wojciecha.

Wśród społeczeństw europejskich, najsłabiej bodaj najmniej skłonne do spekulacji abstrakcyjnej. U nas miłośnicy ścisłej dedukcji filozoficznej zawsze należeli, a i dziś należą raczej do wyjątków^{*)}.

A jednak — rzecz pocieszająca — w dziełach przelomowej dla całej ludzkości epoki, również wśród polskiej inteligencji rośnie „głód światopoglądu”, który zwolna zastępuje bierną i w gruncie dość jałową uległość dyrektywom partyjnym czy kościelnym. Zdrowy ten głód często niestety bywa zaspokajany strawą nader lichą, a mnożąc mniej lub więcej „stajemnicze” sosy, których głównym składnikiem jest woda (artykuł bardzo lekkostrawny!), znajdującą chętnych spóżywców.

Tem więc bardziej wypada się cieszyć z takich objawów jak ten, że w krótkim względnie czasie śliczne dziełko ks. Sawickiego ukazuje się w drugim już wydaniu. Oto jedna z tych rzadkich a jakże pożądanych książek, gdzie popularność wykładu nie jest przytłaczona obniżeniem poziomu. Nieraz bowiem życzyli w (a do takich śmiem się zaliczyć) czytelnik naszych pisarzy-duchownych boleje, napotykać zgola zbytnią zjadliwość, potępienie wzmąbł wszystkiego, co się autorowi widzi niedość prawowierne, zapomnienie o mądrej zasadzie samegoż Kościoła: *in dubio libertas*, zbyt pochopne tropienie tej woli tam, gdzie czystokroć jest tylko pełne rozpaczy szukanie.

Ks. Sawicki raduje czytelnika-intelekta, alicz szerokim, wysoce kulturalnym umiarem swych argumentów. Snażyłoby maksymie, że *fas est et a hoste discere*. Z zadowoleniem czyta się to, co ten kapłan katolicki mówi o ateistach Nietzsche: nie wyzwiska — lecz uznanie dla szlachetności charakteru, współczucie dla niedoli człowieka. Analizując kureczenie się wpływu religii na masę,

autor nie idzie drogą najmniejszego oporu, jaką jest zwalanie całej winy na „bezbóżne nowinki”, ale stwierdza z od wagą prawdy, że zgorzenie szło nieraz od niedorastającego od swych zadań kleru, w pewnych zaś okresach — od samej Stolicy apostołskiej. W odwiecznej kwestji: jak pogodzić istnienie miłosiernego Boga z bezmiernym cierpieniem na ziemi? — nie zbywa wątpliwości zdawkowo, nie bagatelizuje, owszem sam pokreśla olbrzymią trudność i bolesność zagadnienia, poczem argumentuje w sposób, który bądź co bądź naprowadza naszą myśl przynajmniej na możliwość rozwiązania. I wogóle we wszystkich punktach spornych zdaje się mówić do czytelnika nie: ucz się ode mnie! tylko: szukajmy razem, byle rzetelnie.

W dziełku tem poruszono wielkie bogactwo tematów. Czytelnikowi, którego filozofja ścisła odstrasza swą rzekomo suchością, a który jednak radby się zorjentować wśród mnogości prądów, rozdzierających duszę nowoczesnego człowieka, książkę ks. Sawickiego możemy polecić z całym przekonaniem. Ze stanowiska zaś ideologii, której służy nasze pismo, wysuwamy tylko dwa poważniejsze zarzuty, albo raczej jeden dwupostaciowy:

Stając naogół w obronie racjonalizmu, autor ma wszelakoż pewne zastrzeżenia. — My trwamy mocno przy tezie, iż poza rozum niema wogóle żadnego wyjscia... rozumnego, dość nadmienić, że i wszelki zarzut przeciw rozumowi, aby mieć jakikolwiek sens, musi być wysnuwany — z tegoż rozumu.

Zwalając naogół irracjonalizm, autor przyznaje mu jednak pewną wartość. — My pierwiastków irracjonalnych nie negujemy bynajmniej, lecz uważamy je za rzecz wierutnie tymczasową i nabierającą istotnej wartości dopiero gdy przestaje być sobą, t. zn. gdy ją przeświecili jasność rozumu.

Cz. J.—K.

^{*)} Znamienne są *niepolskie* nazwiska wielu naszych myślicieli.

Książki i czasopisma

Marcholl (r. I nr. 4) Ostatni apel (od redakcji): Kilka myśli Marszałka Piłsudskiego; Stan. Pigoń: Romantyzm; Artur Górski: Piłsudski i młodzież; Benedetto Croce: Anty-historizm; M. Dąbrowska: Zawód literacki jako służba społeczna; W. Bąk: Poezje; R. Dybowski: Literatura i moralność; W. Borowy: T. S. Eliot jako krytyk literacki i teoretyk tradycji; Kaz. Wyka: Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej; Stan. Zabierowski: To nie wpływołoga!; Tadeusz Makarewicz: Papierowy świat; Przeglądy.

Rocznik literacki (r. 1934) Z. Łempicki: Życie literackie a chwila obecna; K. W. Zawadzki: Liryka; K. Irzykowski: Dramat; L. Piwiński: Powieść; Stan. Pigoń: Wznawienie literackie; Al. Brückner: Wydanie sejmowe Mickiewicza; W. Chwałewicz: Literatura angielska i anglo-umerykańska; W. Tyszkowa: Literatura francuska; St. Esmanowski: Literatura hiszpańska; J. Birkenmajer: Literatura grecka i łacińska; L. Piwiński: Literatura niemiecka; R. Blüth: Literatura rosyjska; J. Birkenmajer: Literatura rumuńska; St. Kolańczakowski: Literatury skandynawskie; J. Golańbek: Literatury słowiańskie; St. Pazurkiewicz: Literatura węgierska; M. Brahmner: Literatura włoska; St. Flukowski: Literatura żydowska; K. Wyka: Literatura podróżnicza; St. Furmanik: Literatura pamietnikarska; W. Borudzka: Książki dla dzieci i młodzieży; J. Krzyżanowski: Badania nad literaturą; M. Kridl: Teoria i krytyka literatury; E. Skiński: Laureaci roku 1934; W. Kubacki: Czasopisma literackie; P. Grzegorzeczyk: Literatura polska w przekładach.

Kazimierz Kosiniński: *Za murami Elsynory. Studja o Wyspińskim*. Warszawa 1935. Tow. Wyd. „Rój”. Str. 272.

Kazimierz Wyka: *Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej*. Warszawa 1935. Odbitka z „Marcholla” r. I. nr. 4. Str. 55.

Biuletyn Polsko-Ukraiński (r. IV, nr. 31). W Bączkowskiej: *Z za kulis polskiej „czarnej sotni”*. Nie jesteśmy defetystami: Po

podróży min. Kościłkowskiego po południowym wschodzie; L. Krumholz: Przed Wschodem ukraińskim Kongresem Narodowym; Ułasa Samczuka „Wolny”; Varia. *Biuletyn Polsko-Ukraiński* (r. IV, nr. 35) Po kongresie Moskiewskim; Nowyzyński: Czynniki zbliznienia; dr. J. Pogonowski: O przekładach polskich poezji T. Szewczeni; Nowy zeszyt „Wschodu”; Varia. *Bunt Młodych* (r. VI, nr. 16—7). Problem katolicyzmu w Polsce; Ignacy Kleszczynski: Nastroje wsi; Jan Frankowski: Obóz Piłsudczyków; Mieczysław Pruszyński: Zagadnienie, które nie może znaleźć rozwiązania; St. Żejnis: Dokąd idą młodzieży? Mam lat trzydziści; Cz. Miłosz: Swojskie pryncypja i artysta; St. Napierski: Z powodu wierszy Timofiejewa; Tadeusz Żakiej: Kompozycja, Modlitwa nocna (wiersze); Jan Ulatowski: Jedenasta Muza; Polskie radio zbiera pieśni ludowe; alis: Na marginesie mijających dni.

Wkrótce ukaze się nakładem

Biblioteki Zet

tom poezji

Otokara Brzeziny

w przekładzie

Antoniego Madeja

Oblicze świata

Zaczyna się...

W artykule p. t.: Abisynja i „kregi na wodzie” (Zet nr. 7) pisaliśmy z racji trudnego położenia Francji w konflikcie włosko-angielskim:

„Francja znalazła się istotnie między miotem a kowadłem... Łatwo przewidzieć, jak umiętnie wyzyska ten efekt agitacyjny „nowa polityka sowiecka” w proklamowanej na ostatnim Kongresie Kominternu w Moskwie odnowionej walce z faszyzmem... Sytuacja Laval'a jest nie do pozazdroszczenia, tem bardziej, że masonski Wielki Wschód przeszedł już upadek jego gabinetu. Nie byłoby dziwnem, gdyby ten nowy etap polityki francuskiej zakończył się zwycięstwem masonsko-komunistycznym „Frontu Jedności” i rządem lewicowym. Sowiety zatriumfowałyby i tutaj!”

Obecnie E. Ligocki, korespondent I. K. C. donosi z Paryża: „Delegacja lewicowa, w osobach pp. Jouhaux z Międzynarodowej Konferencji Francji i Wiktora Bascha z Ligi Praw Człowieka i Obywatela”, zjawiała się w Genewie u Leval'a „przywołując mu nad Le-manem upomnienie, by nie dopuścił czassem do wojny z Abisynją i nie śmiał czasami iść na rękę Mussoliniemu...” W Paryżu „mówi się otwarcie o wywróceniu rządu...” „w ostatnich tygodniach bawiła w Paryżu sowiecka „misja handlowa”. Przywozła ona ważne instrukcje kominternu dla Frontu Ludu...” „Front Ludu liczy na radykałów (masoneria — *przyp. nasz*) i ich daleko sięgające wpływy i czeka jedynie na otwarcie sesji parlamentarnej, by przystąpić do akcji...” „ustąpienie rządu w październiku lub początku listopada nie jest bynajmniej rzeczą wykluczoną”.

Najwyraźniej komintern zamierza wykorzystać awanturę abisynjską do szeroko zakrojonej akcji przeciwko faszyzmowi. Nawiasem mówiąc, Sowietom chodzi tu — podług informacyj Ligockiego — nie o ideały humanitarystyczne lecz o naftę; mają one układ naftowy z kapitałem angielskim i nie chcą dopuścić do pojawienia się na rynku włoskiej nafty z terenów abisynjskich.

Generalny apel.

Mussolini zarządził generalny apel Włoch faszystowskich, w którym ma wziąć udział około 10 milionów ludzi. Prasa włoska podkreśla, że będzie to symbol włoskiej jedności narodowej i odpowiedź faszystowskiego Rzymu na

Oblicze świata

Zaczyna się...

wspólne machinacje międzynarodowych wrogów faszyzmu. Podczas gdy angielska Partja Pracy porozumiewa się za pośrednictwem wolnomularstwa z lewicą francuską, a wszystkie razem idą pod komendę trzeciej międzynarodówki i komunizmu, „Włochy faszystowskie mają jedną tylko wolę, jedną dyscyplinę i jeden rozkaz”.

Supozycje włoskie od gry antyfaszystowskiej Sowietów znajdują potwierdzenie w artykule francuskiego „Matina”. Piszę się tam, że sowieckie placówki zagraniczne podburzają opinie publiczną świata przeciw Włochom; Mussolini ustosunkowywał się przychylnie wobec Sowietów, i zato dziś spotyka go taki rewanż. Jest to nauka, że „z tego rodzaju zleńsiłami (jak Sowiety) nie współpracuje się, lecz się niszczy”.

Wszystkie te głosy świadczą o narastającym ostrym konflikcie faszyzmu z międzynarodowym frontem masonerii i komuny. Szkoda jednak, że Mussolini zaplał Włochy w imprezę *moralnie nieuprzedmiotlona*, która daje międzynarodomkom destrukcji wygodny pretekst do odegrania roli obrońcy sprawiedliwości w ten sposób bowiem on sam osłabia — w stosunku do nich — swoją pozycję ideową.

Kto jest faktorem Kremla w Europie?

Ostatnie wybory przyjdym zgrupowania Ligi Narodów, świadczą o charakterystycznej zmianie nastrojów Genewy w stosunku do Sowietów i ich przedstawiciela p. Litwinowa, który — jak pisał s. p. Srokowski — tak długo z powodzeniem „odstawiał tam rolę archaniola pokoju”. Kandydatura Litwinowa na wiceprezydenta zgromadzenia została odrzucona.

Od czegoż jednak generalny faktor Bolszewji p. Benesz, który niegdyś patronował wprowadzeniu Sowietów do Ligi, a potem był ich najwierniejszym sojusznikiem. Delegacja sowiecka, obrażona na zgromadzenie, poszła jak w dym... do niego (p. Benesz jest podczas obecnej sesji prezydentem zgromadzenia) z zażaleniem. I oto, naskutek usilnej interwencji p. Benesza przyjdym zdecydowało, po długich debatach, zaprosić p. Litwinowa dodatkowo do udziału w jego pracach.

P. Benesz otrzymał teraz niewątpliwie order pięcioramiennego gwiazdy, zaś p. Litwinow powinien otrzymać od zgromadzenia Ligi symboliczne... piąte koło u wozu.