

Kryzys czy przesilenie? Mesjanizm jako próba przezwyćżenia świadomości katastroficznej¹

Jacek Bartyzel

Przedmiotem niniejszego studium będzie działalność publicystyczna Jerzego Brauna² w latach 1932–1939. Ograniczenie przedmiotu jedynie do publicystyki nie wynika bynajmniej z chęci deprecjonowania jego bogatego i interesującego dorobku poetyckiego, dramatycznego i prozatorskiego³, lecz jest selekcją niezbędną do uczynienia przejrzystym problemu postawionego w tytule. Sygnalizuje on, że będziemy się obracać w kręgu problematyki dwu postaw: katastrofizmu i mesjanizmu.

Autorowi zależy na wydobyciu wspólnej tematyki i wspólnego sposobu filozofowania w obu tych postawach, a zarazem na udowodnieniu, że – w wypadku Jerzego Brauna – katastrofizm oznaczał typ świadomości, który należy przezwyćżyć – poprzez mesjanizm.

Wyzwanie katastrofizmu

Przez termin „katastrofizm” rozumiem tutaj zespół dwudziestowiecznych tendencji i poglądów historyzoficzno-moralistycznych, konstatujących wszechogarniający kryzys kultury (kryzys rozumiany bądź globalnie, bądź ograniczony do kultury euro-

pejskiej) i zapowiadających nieuchronną i bliską katastrofę tej kultury. Tak sformułowana definicja nie rozstrzyga więc bliżej charakteru i przebiegu owej katastrofy, a przede wszystkim nie odpowiada na py-

Będziemy się obracać w kręgu problematyki dwu postaw: katastrofizmu i mesjanizmu

tanie, co się stanie po katastrofie oraz czy katastrofa ta ma być jednym, ostatecznym punktem Omega linearnej historii świata czy też ma być kresem tylko kultury europejskiej, ulegającej zagładzie tak, jak inne kultury. Jak nietrudno zauważyć, w tym drugim wypadku musielibyśmy zaakceptować odmienną od zakorzenionego w naszym myśleniu judeochrześcijańskiego, linearnego pojmowania czasu koncepcję cykliczną, ujmującą dzieje jako rytm Czasu Wiecznego Powrotu, czasu dającego się po wielokroć odzyskiwać dzięki kolistemu, a nie linearnemu przebiegowi.

Modelowym przypadkiem koncepcji czasu cyklicznego jest niewątpliwie kosmogonia hinduska, ten pierwszy przykład obecności myślenia katastroficznego

w myśli ludzkiej. Podstawową kategorią tej kosmogonii jest „kalpa” – „dzień Brahmy”, jeden cykl dziejów obejmujący cztery tysiące trzysta dwadzieścia lat. Taką samą długość ma noc Brahmy. Trzysta sześćdziesiąt takich dni i nocy stanowi rok Brahmy, a żywot jego ma trwać sto lat. Jak twierdzą bramini, obecnie Brahma przeżywa swój pięćdziesiąty pierwszy rok. Po tych stu latach „cały wszechświat wraca do niewystawionego ducha świata, dopóki nie wytoni się nowe bóstwo stwórcze. W każdym dniu kosmicznym bóstwo wytania z siebie świat, aby znów go potem wchłoniąć. Podczas nocy kosmicznej bóstwo śpi, a cały wszechświat skupiony jest w jego ciele, gdzie trwa w stanie potencjalnym. [...] W każdym z tych okresów świat wchłaniany jest na nowo i pojawia się nowy Manu, praojciec rodu ludzkiego” (Basham 1973: 379–380).

Jak widać, owo przejście od dnia do nocy kosmicznej jest właśnie kosmiczną katastrofą; wszechświat wraca do niebytu, do potencjalności. Każda kalpa daje się podzielić jeszcze kilkakrotnie na szereg mniejszych cykli, z których interesować nas tu będzie podział ostatni – na cztery juga, czyli wieki. W kolejnych juga stopniowo zmniejsza się pobożność, siła, długowieczność, szczęście ludzi. Najgorszy jest ostatni kalijuga – tu bramini katastrofiści, opisując ów okres degradacji świata, nie szczędzą apokaliptycznych wizji. W okresie tym bowiem „następuje pomieszanie kast, rozpadają się ustalone wzory postępowania, zanikają obrzędy religijne, a władzę nad ludem obejmują okrutni, obcy królowie” (Basham 1973: 380). Po tym nagromadzeniu występków następuje katastrofa: świat zostaje zniszczony potopem i ogniem.

Opis ten przytoczony został z dwu powodów. Po pierwsze, dokumentuje on tezę głoszącą, że wątek katastroficzny towarzy-

szy myśli ludzkiej od zarania dziejów. Po drugie, sygnalizuje, że nie można traktować katastrofizmu jako monolitu, i to zarówno katastrofizmu starożytnego (tradycja kultur Bliskiego Wschodu przekazuje nam inną, linearną koncepcję katastrofy w znanym wszystkim ludom semickim mitem o potopie, który w tej tradycji miał być przecież faktem jednorazowym), jak i nowożytnego. Już bowiem tak zasadnicza rzecz, jak ujęcie czasu, powoduje różnorodność tendencji myśli „apokaliptycznej”.

Rozważania nad katastrofizmem koncentrować się będą na dwu problemach: (1) genezie katastrofizmu, której – zdaniem autora – szukać należy w XIX-wiecznych tradycjach myśli pesymistycznej i egzystencjalistycznej (Schopenhauer i Kierkegaard), oraz w XIX-wiecznych próbach stworzenia nowej historiozofii (Burckhardt, Vollgraff, Lasaulx), której zasadniczym motywem była negacja pozytywistycznej kategorii postępu; nie bez znaczenia były też te tendencje XIX-wiecznej myśli europejskiej, które konstatując kryzys kultury (zwłaszcza moralności), zaostrzały ten kryzys swoimi koncepcjami przewartościowania jej wyznaczników (Stirner, Nietzsche); (2) określeniu najważniejszych tendencji katastrofizmu XX-wiecznego tak, by można było określić kierunki przeprowadzonych analiz, przy czym dyrektywą postępowania będzie ujawnienie i podkreślenie tych wątków, w kontekście których będzie można umieścić twórczość filozoficzną Jerzego Brauna.

Moim celem będzie wykazanie, że problematyka, jaką narzucił katastrofizm, stała się dla Brauna impulsem do próby stworzenia takiego modelu kultury, który pozwoliłby katastrofizm przezwyćżyć i nadać „nowy ład moralny światu cywilizowanemu”. W odniesieniu do poglądów Brauna ważna będzie tu problematyka mesjanizmu Hoene-Wrońskiego.

Geneza katastrofizmu

Wymieniając wśród kierunków filozoficznych XIX wieku pesymizm Schopenhauera i egzystencjalizm Kierkegaarda jako jedne ze źródeł nowożytnego katastrofizmu, nie zamierzał bynajmniej autor sugerować, by zachodził tu stosunek bezpośredniej czy nawet pośredniej zależności. Intencją jego było zasygnalizowanie, że tematyka i sposób filozofowania obu tych myślicieli oznaczały zupełnie nową postawę i atmosferę filozoficzną. Tylko w kręgu takich pojęć, jak cierpienie, tragizm, absurd czy paradoks możliwy jest katastrofizm. Raz na zawsze przekreślony został przez nich naiwny optymizm pozytywistów.

Z wyraźną natomiast antycypacją katastrofizmu mamy do czynienia w kręgu XIX-wiecznych historiozofów. I tak, Jakub Burckhardt w dziele *Weltgeschichtliche Betrachtungen* wprowadził po raz pierwszy kategorię kryzysu, polegającego na niszczeniu jednych ustrojów politycznych i typów kultury oraz zastępowaniu ich innymi. „Symptomy kryzysu wiązały z upadkiem dotychczasowego zespołu wartości, z zakwestionowaniem aktualnych urządzeń politycznych i kulturowych” (Kuderowicz 1973: 175). Takim kryzysem była na przykład rewolucja francuska. Nowością w historiozofii było zanegowanie kategorii postępu (i ewolucji) także i w tym, że przebieg historii nie był według Burckhardta powolny, ciągły i łagodny, lecz odbywał się skokami, to znaczy gwałtownymi, szybkimi przejściami jednego zespołu urządzeń politycznych w drugi.

Szczególnie ważna dla naszych rozważań jest teoria innego historiozofa – Karla Vollgraffa. Antycypuje on poglądy najgłośniejszego katastrofisty nowożytnego – Oswalda Spenglera – a zwłaszcza jego biologiczną koncepcję wzrostu i upadku

kultur. Przyjmując tezę o analogii procesów biologicznych i kulturowych, Vollgraff dowodził schyłku ludzkości, „która swój zenit osiągnęła w pierwszych wiekach

Wydarzenia te spotęgowały nastroje apokaliptyczne

chrześcijaństwa, a od tamtego czasu starzeje się powoli” (Kuderowicz 1973: 180). Symptomy upadku to: utrata znaczenia społecznego religii, nowożytne instytucje demokratyczne i unifikacja systemów prawnych.

Konsekwentniejszym spirytualizmem nasycał tę koncepcję Peter von Lasaulx, uzależniając dzieje od przemian w „duszy świata”, przy czym apogeum owej duszy miała być epoka helleńska.

Reasumując te z konieczności skrótove uwagi, można stwierdzić, że pod koniec XIX wieku ustalone zostały zasadnicze kierunki analiz myśli katastroficznej. XIX-wieczni pesymiści zakwestionowali i obalili pozytywistyczny dogmat postępu, ujawnili istnienie kryzysu kultury, dokonali wstępnej diagnozy tego stanu, wymieniając takie momenty, jak: zanik autorytetu władzy, kryzys religii i etyki, wreszcie złowrogi i antyhumanistyczny aspekt industrializacji. Nowych argumentów dostarczyli krytycy mieszczańskiej kultury i obyczajowości schyłku wieku, z Nietzschem na czele. Wreszcie wiek XX, który według Tadeusza Peipera tak długo nie mógł przyjść na świat, przyszedł w końcu w konwulsjach wojny i rewolucji. Zrozumiałe więc, że wydarzenia te spotęgowały nastroje apokaliptyczne. I rzeczywiście, nie minął rok od końca wojny (a trwała nadal rewolucja bolszewicka) i ukazało się najgłośniejsze dzieło europejskiego katastrofizmu – *Zmierzch Zachodu* Oswalda Spenglera (2001). Temu to dziełu poświęcimy nieco więcej uwagi.

Katastrofizm Spenglera

Podstawą refleksji Spenglera był sprzeciw wobec teorii mówiącej o jedności i tożsamości kultur oraz ich wartości, lansowanej przez współczesną mu antropologię. (Tezę tę zwalczał również polski historiozof Feliks Koneczny). Spengler twierdził, że nie sposób wyśledzić w dziejach żadnych systemów, które byłyby wspólne dla wszystkich ludów i ich kultur. Brak więc – jego zdaniem – tak zwanych uniwersaliów kulturowych (od Spenglera właśnie, który wprowadził nie postuluje się tym terminem, przejął i uzasadnił tę teorię Alfred Kroeber).

Miał tego wyróżniał Spengler w dziejach osiem wielkich kultur realizujących autonomiczne, swoiste systemy wartości. Kultury te są homologiczne, to znaczy ich wartości mogą mieć odpowiedniki w innych kulturach, ale nie może zachodzić między nimi związek skutkowo-przyczynowy. Dlatego też przeciwstawia Spengler ujęciu genetycznemu i ewolucyjnemu (szukanie genezy to absurd, gdyż kultury istnieją „same w sobie”, a wszelka ewolucja jest niemożliwa wobec nieprzenikliwości kultur) ujęcie morfologiczne, czyli rekonstrukcję immanentnego kształtu danej kultury. Spengler łączył w swej teorii kultury ujęcie spirytualistyczne z biologicznym. Z jednej strony traktował każdą z kultur jako wyraz jej „duszy”. Z ośmiu wyodrębnianych kultur największej uwagi poświęcił kulturom antycznej i zachodniej, próbując odkryć ich duszę oraz traktując je jako zespoły modelowe, a zarazem sobie przeciwstawne. W kulturze antycznej przeważać miał element „apolliniński”, polegający na uznaniu prymatu pierwiastka zmysłowego, a także kontemplacyjnego. Kulturę zachodnią zaś cechuje przewaga pierwiastka aktywistycznego, „faustycznego”, historyzm, żywe poczucie tradycji oraz „imperializm przyszłości”. „Etyka Zachodu

to etyka woli i moralnego imperatywu, przyznająca woli wyższość nad intelektem” (Kuderowicz 1973: 184).

Do rozważań tych, wyrosłych niewątpliwie z ducha nowej, zapoczątkowanej przez Diltheya humanistyki, przenikają jednak również postpozytywistyczne doświadczenia biologizmu. Od Ernsta Haeckela przejął Spengler tak zwane prawo biogenetyczne, w myśl którego każdy twór o pewnym znaczeniu powtarza fazy kultury, do której nale-

Spengler jest katastrofistą integralnym

ży. Kultury – mówi Spengler – są roślinami, i określenie to wcale nie jest tylko metaforą. Oznacza ono, że kultura, jak każdy organizm biologiczny, ma swoje fazy – przechodzi stadia dzieciństwa, młodości, wieku dojrzałego i starości.

Fundamentalne dla historiozofii autora *Zmierzchu Zachodu* jest rozróżnienie kultury jako fazy wzrostu (analogicznego do kiełkowania nasion) i *cywilizacji* jako fazy upadku. Faza wzrostu, określana często jako wiek „heroiczny”, „bohaterski” i „barbarzyński”, oznaczała prymat duchowości nad zmysłowością, istnienie twórczej elity wcielającej w życie wartości duchowe i doniosłą rolę religii oraz sztuki (adekwatnej do swego czasu – a więc heroicznej, jak na przykład epos) w społeczeństwie. W miarę upływu lat społeczeństwo degenerowało się, przenosząc wartości zmysłowe nad duchowe, a kultura „przekwitowała” w cywilizację. Gdy degeneracja sięgała zenitu, pojawiali się nowi barbarzyńcy, którzy niszczyli dekadentką cywilizację (*vide*: upadek Rzymu) i na jej gruzach budowali nową, realizującą inne wartości kulturę, która znów musiała przejść wszystkie swe fazy, by w końcu podzielić los poprzedniczki. Widać więc, że Spengler wyznawał cykliczną koncepcję dziejów.

Jak każda inna, również europejska kultura podlega tym samym fazom. Początek jej datuje Spengler na wiek X. Ponieważ długość trwania każdej kultury wynosi około 1000 lat, a na stadium starości należy odliczyć mniej więcej 200 lat, wynika stąd, że około roku 1800 kultura europejska weszła w fazę schyłku, zaś jej ostateczny upadek powinien nastąpić około roku 2000. Od 1800 roku Europa jest więc w stadium cywilizacji i zbliża się ku katastrofie. Wartości materialne wypierają wartości duchowe. Zanikają w ogóle potrzeby duchowe człowieka, czego objawem jest upadek znaczenia religii. Funkcję pokarmu duchowego przejmuje gazeta, ten zniechęcony przezeń symbol ogłupiającej papki słów. Kryzys przeżywa myśl filozoficzna – brak wielkich systemów metafizycznych, szerzy się sceptycyzm i relatywizm w epistemologii. Kruszeje wrodzony człowiekowi instynkt moralny, a na jego miejsce tworzone są sztucznie systemy etyczne, przepojone logiką, a nie uczuciem. Wypaczeniu ulega realizowany dotychczas aktywistyczny model kultury zachodniej, czego objawem jest na przykład socjalizm, przeciwstawiający faustycznemu „pędowi organicznemu” mechaniczną zasadę postępu. Degeneruje się też twórcza elita polityczna, która została zastąpiona przez demagogów łudzających masy abstrakcyjnymi hasłami równości i demokracji, w rzeczywistości oznaczającymi rządy plutokratów.

Spengler jest katastrofistą integralnym. Nie wierzy, by katastrofie można było zapobiec. Jest więc deterministą. Kultura Zachodu weszła w stadium schyłku, a więc jak każdy organizm musi ulec zagładzie.

Nie mniej druzgocącą opinię wystawił Europie inny katastrofista niemiecki, Herman von Keyserling. Poglądy jego, świadczące o renesansie tendencji romantycznych i mistycznych, były wyrazem gwałtownej niechęci do intelektualizmu („intelektualizm

toczy Europę jak robak”) odpowiedzialnego – zdaniem Keyserlinga – za relatywizm myśli europejskiej. Dlatego – przekonuje – należy odwrócić się od upadającego już Zachodu, a zwrócić się ku duchowi Azji, w której nie zagięły jeszcze wartości duchowe.

Nowy klasycyzm czy nowe średnio-wiecze?

Przeciw teozom Spenglera i Keyserlinga wystąpił z gwałtowną polemiką historyk francuski Henri Massis. Już sam tytuł jego dzieła świadczy o podjęciu zasadniczej dyskusji: *La Défense de l'Occident*. Dyskusja ta znamienna jest także dzięki temu, że Massis akceptuje w zasadzie diagnozę postawioną przez historyków niemieckich, a więc ich konstatację kryzysu Europy, lecz wobec faktu tego przyjmuje inną postawę. Postawę, która nakazuje mu bronić tych wartości, które kultura zachodnia wytworzyła, przed tymi, które próbują lansować jej krytycy. Massis jest więc katastrofistą optymistycznym, to znaczy takim, który uważa, że katastrofie można zapobiec, a w każdym bądź razie należy się jej przeciwstawić. Przede wszystkim należy odgraniczyć Europę od wpływów azjatyckich, ponieważ niosą one wartości obce Europie: despotyzm w polityce, anarchię etyczną i mistycyzm w filozofii. Forpocztą Azji w Europie jest właśnie germanizm z jego indywidualizmem i romantyzmem. Zachód ogranicza do tradycji Rzymu, do „ducha łacińskiego”. Duch Rzymu to przede wszystkim wiara w rozum jako najwyższą władzę człowieka, skupiającą wszystkie inne władze w wysiłku woli. Oznacza to więc katolicyzm w religii, racjonalizm w filozofii i klasycyzm w literaturze. Nietrudno zauważyć, że poglądy Massisa są wyrazem nurtujących myśl francuską początki XX wieku tendencji antyromantycznych,

obejmujących takie zjawiska, jak neoklasycyzm w poezji (Moreas, Valéry), polemiki Seillière'a i Laserre'a czy imponujący dorobek intelektualistów rojalistycznych sku-

Motywy katastroficzne można łączyć z romantyzmem i klasycyzmem

pionych wokół Akcji Francuskiej (Maurras, Daudet, Bainville). Charakterystyczne, że motywy katastroficzne można było łączyć z dwiema wykluczającymi się skądinąd formacjami kulturowymi: romantyzmem (w Niemczech) i klasycyzmem (we Francji).

Wkrótce katastrofizm przenika do innych państw. I tak na przykład w Hiszpanii pojawiają się tak głośni myśliciele, jak Miguel de Unamuno zapowiadający *Agonię chrystianizmu* (2002), przy czym słowo „agonia” użyte jest – zgodnie z jego grecką etymologią – w dwu znaczeniach: pierwszym – kryzysu i upadku, oraz w drugim – śmiertelnych zapasów, walki, której wynik może przynieść zwycięstwo. Z kolei José Ortega y Gasset głosił w swym *Buncie mas* (1982) rewoltę „dotów” społecznych, oznaczając koniec kultury kreowanej przez arystokratyczne elity.

Katastrofizm nie ominął też krajów słowiańskich: Rosji i Polski. W Rosji już u schyłku wieku XIX Włodzimierz Sotowjow wieścił zagładę białej rasy, mającej upaść pod ciosami rasy żółtej. Zupełnie odmienną wersję Apokalipsy dał Mikołaj Bierdiajew, którego wizja miała swe źródło w tragedii, jaka wstrząsnęła jego ojczyzną. Apokaliptyczną bestią jest tu rewolucja niszcząca te wartości, które były najcenniejsze. Bierdiajew, uczulony na wszelkie przejawy dehumanizacji, zwracał uwagę na fakt, że obecna sytuacja nie jest kryzysem humanizmu, czyli wiary w człowieka – jak głoszą propagatorzy wszelkich ideologii totalitarnych – lecz kry-

zysem samego człowieka. Człowieka, który nie zechciał być obrazem i podobieństwem Boga, a stał się obrazem i podobieństwem... maszyny. Dziełem bolszewizmu jest zanikanie świadomości moralnej. Jedyne ratunek widzi Bierdiajew w spontanicznym odrodzeniu duchowości, w nastaniu *Nowego średnio-wieczu* (1997).

Między Zdziechowskim a Witkiewiczem

W Polsce już w 1921 roku ukazały się dwie książki o znamienitych tytułach: *Upadek cywilizacji zachodniej* Floriana Znanieckiego i *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej* Zygmunta Wasilewskiego. Najgłośniejszymi katastrofistami XX-lecia byli jednak Marian Zdziechowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz.

Pierwszy z nich, wybitny filozof, propagator modernizmu katolickiego, zawarł swe przecucia katastroficzne między innymi w książce *W obliczu końca*. Oto kilka cytatów z tej pracy, które wprowadzają w klimat tego dzieła, a zarazem określają jednoznacznie, jakie wydarzenia Zdziechowskiemu jawiły się jako Apokalipsa: „Stoimy w obliczu końca historii. Dzień każdy świadczy o zaskakujących postępach dżumy moralnej, która pędząc od Rosji sowieckiej, zagarnia wszystkie kraje, wżera się w organizmy wszystkich narodów, wszędzie wszczyna procesy rozkładowe [...]. Patrząc na to, myśl nastroja się eschatologicznie. Należę do tych, zdaje się, nielicznych, którzy bardzo wyraźnie słyszają huk nadchodzącej nawałnicy, o której powiedziano, że «przyjdą dni ucisku, jakich nie było od początku stworzenia, powstanie naród przeciw narodowi, królestwo przeciw królestwu, nastąpi obrzydliwość spuustoszenia i ludzie schnąć będą ze strachu», a «gdy ujrzycie to wszystko, wiedźcie, iż Pan blisko jest, we drzwiach» (Mt 24: 33)”

(Zdziechowski 1999: 9). „Wypadło nam żyć w najczarniejszej epoce dziejów. [...] Cywilizacja nasza wpadła w utopię straszliwą i płaską, uwierzyła w zbawienie przez przemysł i rozpoczęła taniec naokoło złotego cielca” (tamże: 324). „Grozi nam zagłada duchowa, zagłada myśli, woli, sumienia i ducha. Blisko jest chwila, w której rozstrzygnie się los świata i człowieka” (tamże: 327–328).

Za najbardziej znamienity objaw zbliżania się kresu historii uważał Zdziechowski wypowiedzenie przez komunizm walki religii. Twierdził bowiem, że ewentualne

Wypadło nam żyć w najczarniejszej epoce dziejów

wykorzenie ze świadomości człowieka samego nawet pojęcia Boga oznaczałoby także kryzys humanizmu, zniszczenie idei człowieka pojmowanego przezeń jako nosiciela wartości duchowych, upodobniającego do istoty nadprzyrodzonej. Zapanowanie integralnego ateizmu w Rosji bolszewickiej doprowadziło do stworzenia człowieka „wyzutego z [...] sumienia, z mentalnością szpiega, z duszą kata i poddanego dyscyplinie katongi” (Zdziechowski 1999: 10–11).

W moralnym obliczu zjawiska terroru bolszewickiego szczególną grozą napawała autora *Widma przyszłości* nie tyle sama liczba popełnianych zbrodni, co fakt, że nadano im usprawiedliwienie ideologiczne, sankcję wyższej konieczności. Tak z narzędzia władzy terror stał się systemem, planowym wprowadzeniem gwałtu jako pierwszej zasady rządzenia.

Niemniej ostre słowa kierował pod adresem rasistowskiego, neopogańskiego hitleryzmu. Nie szczędził też wyrzutów demokracji, wskazując na takie jej ujemne strony, jak spowodowanie niwelacji duchowej i moralnej ludzkości, powszechność demagogii i schlebienie najniższym instynktom mas.

Nie oznaczało to jednak negacji instytucji demokratycznych w ogóle, lecz tylko słuszne zwrócenie uwagi, że zasada równości pożera niekiedy zasadę wolności. W każdym bądź razie nie akceptował Zdziechowski żadnego ze współczesnych mu modeli ustrojowych. Wyrażał w ten sposób dążenie do przeczuwanego tylko, ale niezwerbalizowanego jeszcze ładu moralno-politycznego. Dlatego za trafną należy uznać opinię Wojciecha Karpińskiego (1973: 346), określającego postawę Zdziechowskiego jako „romantyczny pesymizm; romantyczny, bowiem nakazuje jednostce dążenie do realizacji wartości nieobecnych w istniejącym układzie sił, pesymizm, bowiem twierdzi, że istniejący układ sił zmierza do realizacji wartości przeciwnych niż te, o które mimo wszystko jednostka powinna walczyć”.

Z uznania, że cierpienie i zło są treścią bytu, nie wynika jednak przyjęcie postawy niesprzeciwiania się złu. W opinii Zdziechowskiego pesymizm zawiera konieczne pierwiastek heroiczny, który nakazuje walczyć, choćby nie było nadziei na zwycięstwo, po to, by bronić wartości pierwszych: religii, honoru, wolności. Heroizm ten można określić jako heroizm chrześcijański, bowiem wyznaczany jest przez współdziałanie człowieka z Bogiem w Jego kosmicznym planie zbawczym. Katastrofizm Zdziechowskiego ma więc wyraźne oblicze religijne; apokaliptyczna wizja nadchodzącego Królestwa Ciemności nie prowadzi go – jak Spenglera – do ateizmu, lecz mieści się w eschatologii chrześcijańskiej. Zachowany jest i podkreślany tak integralny składnik tej eschatologii, jak chiliaizm, to znaczy przeświadczenie o bliskiej Paruzji Chrystusa.

Na zupełnie odmiennych postawach filozoficznych budował swą teorię katastrofy Witkacy. Konstatował on nieuchronny proces zmierzający ku całkowitemu uspołecznieniu ludzkości (co w gruncie rzeczy

oznacza system totalitarny), a więc wyeliminowania z życia społecznego wszystkich nieprzeziębłych jednostek. Jednostki te były dotychczas nosicielami uczuć metafizycznych, tak więc zanik ich roli oznacza także

Faktem jest, że kultura degrenoluje się coraz bardziej

zanik tychże uczuć, a co za tym idzie, w ogóle tajemnicy egzystencji Istnień Poszczególnych. Za uspołecznienie ludzkość płaci więc: (1) końcem religii – tego „pierwszego metafizycznego przybliżenia”; (2) samobójstwem filozofii; (3) upadkiem sztuki polegającym na wyczerpaniu dostępnych jej środków ekspresji prowadzącym do powielania, stylizacji itd.

Tezy te pojawiają się nie tylko w sformułowaniach teoretycznych, ale także w utworach scenicznych i prozatorskich. Leon, bohater *Matki*, tak określa swą ideę: „Faktem jest, że kultura degrenoluje się coraz bardziej. Sztuka upadła i niech koniec jej będzie lekki. Religia skończyła się, filozofia wyżera sobie bebechy i też skończy śmiercią samobójczą. Koniec indywiduum zarzniętego przez społeczeństwo – rzecz już dziś banalna. Jak odwrócić ten pozornie absolutnie nieodwracalny proces uspołecznienia, w którym ginie wszystko, co wielkie, co ma związek z Nieskończonością, z Tajemnicą Istnienia?” (Witkiewicz 1972). Pisząc *Niemyte dusze*, wiedział już Witkacy, że proces ten jest naprawdę nieodwracalny.

Zaprezentowany tu przegląd koncepcji katastroficznych – a nie jest on kompletny, lecz sygnalizuje jedynie zjawiska najbardziej modelowe – skłania niewątpliwie do uznania, że katastrofizm nie był doktryną jednolitą. Przyjęcie wspólnego założenia, że Europa przeżywa kryzys, stało się impulsem do wręcz przeciwstawnych sobie teorii. Można ustalić szereg wyraźnych antynomii ujawniających się w poszczególnych systemach.

Wskazywałem już na antynomię w koncepcji czasu pojmowanego – na wzór hinduizmu – cyklicznie przez Spenglera, a linearnie przez pozostałych myślicieli. Zgodność autorów co do tezy, że kryzys dotknął właśnie kulturę europejską, nie oznaczała jednolitości w ocenie szans przetrwania owej kultury. Niemcy zapatrzeni w Indie i w cały Orient godzili się chętnie na upadek Europy, Francuzi byli konsekwentnymi okcydentalistami. U Spenglera i Wasilewskiego katastrofizm łączył się z nacjonalizmem, Unamuno tworzył koncepcję na wskroś uniwersalistyczną. Bierdiajew pisząc o katastrofie, myślał o rewolucji, dla Ortegi rewolta mas była nade wszystko przewrotem w estetyce. W sferze estetyki zarysowała się też antynomia germańskiego romantyzmu (Keyserling) i galijskiego klasycyzmu (Massis, Maurras). W sferze światopoglądu mamy antynomię ateizmu (Spengler, Witkacy) i chrześcijaństwa (Bierdiajew, Zdziechowski). Jest wreszcie antynomia najważniejsza: katastrofizm integralny oraz katastrofizm optymistyczny, czyli z jednej strony przeświadczenie, że katastrofa jest nieunikniona (Witkacy, Spengler), z drugiej – że da się jej zapobiec (Massis).

Zdziechowski wiedział, że wobec katastrofy nie można być biernym, nie znał jednak drogi, która mogłaby świat ocalić. Otóż Jerzy Braun sądził, że drogę tę zna: miał nią być mesjanizm.

Odpowiedź Brauna

U źródeł filozoficznych refleksji Brauna leży – podobnie jak u omawianych powyżej myślicieli – świadomość kryzysowego stanu kultury europejskiej. Era współczesna, nazwana przezeń „ginącą”, to moment wejścia cywilizacji na ślepy tor, rozminięcie się z właściwym kierunkiem wytyczonym przez

logikę dziejów, podważenie podstaw prawa moralnego prowadzące do relatywizmu etycznego, odwrócenie umysłów od idei Boga i od idei czystego rozumu. Nie szczędzi Braun eschatologicznych wizji powszechnej katastrofy grożącej ludzkości, jeśli się nie opamięta i nie podejmie dzieła budowy nowego ładu moralnego. Oto próbka takich, nawiązujących do Apokalipsy, przestróg:

„Gdy przyjdzie potop, uderzą masy wód na struchlały kontynent. Europa zatrzęsie się. Wyzwolone bestie będą sobie skakać do gardel. Naród rzuci się na naród, królestwo na królestwo. Paryż, Berlin, Londyn i Rzym zamienią się w rumowisko. Nie pomogą konwencje rozbrojeniowe, gdy gaz wpełźnie do gmachów rządowych i do suteren nędzarzy. Będą tratować wszystko miliony oszalałych czerwonych robotów w hełmach stalowych...Wtedy przyjdą ciemności i rozdwojone ludy poczną się pożerać jak zwierzęta, klasa przeciw klasie. Biali i Czerwoni będą się zarzynać okrutnie. Aż zapadnie noc barbarzyńska nad lądem Europy, zorany i zwilgotniałym od krwi pod posiew nowej ery” (Braun 1932e).

Do najbardziej niepokojących objawów zalicza Braun te doktryny, które absolutyzując jeden spośród wielu problemów ludzkości, próbują zrealizować swój ideał, głosząc, że jest on właśnie panaceum na wszelkie bolączki. Nazywa te ideologie „fatszywymi mesjanizmami”. Fatszywym mesjanizmem jest komunizm, który potępia Braun za głoszenie gwałtu i zemsty klasowej, za absolutyzację ideału dobrobytu materialnego ucieleśnioną w hasle „bogiem waszym jest żółądek”, wreszcie za totalizację życia politycznego, społecznego i kulturalnego w państwie „Czerwonej Inkwizycji”. Zarzut absolutyzacji dobrobytu materialnego na niekorzyść duchowej sfery życia człowieka obciąża też amerykański ideał życiowy. Fatszywy mesjasz USA to „mesjasz-dolar”.

Ze zdecydowanym potępieniem spotyka się również nazistowski „mesjasz rasy”, batwochwalstwo wobec własnego narodu, „febra” wojenna. Jeszcze w 1932 roku, a więc na rok przed zwycięstwem hitleryzmu, ostrzegł Braun przed „drapieżnymi kohortami” Hitlera. Szczególnie tragiczny był dla Brauna fakt

Zapadnie noc barbarzyńska nad lądem Europy, zorany i zwilgotniałym od krwi

rozprzestrzenienia się antyhumanistycznej ideologii w narodzie, który zaprzepaścił swą historyczną misję służenia myśli ludzkiej, wytyczoną mu przez najwybitniejszych filozofów, i popadł w obłąd rasistowski.

Braun, odrzucając wszystkie te zgubne teorie, proponował rozwiązanie takie, w którym środek ciężkości całej problematyki kryzysu zostaje przesunięty na płaszczyznę moralną, a także poniekąd ontologiczną (w sensie określenia bytu świata, kultury, człowieka). Najbardziej ogólnie określa ten problem jako „dźwignięcie cywilizacji z płaszczyzny materii na płaszczyznę ducha; powrót do transcendentnej podstawy życia” (Braun 1932b). Powrót ten może odbyć się przez dwie dziedziny ludzkiej twórczości: sztukę i filozofię.

W sztuce domagał się zwrotu ku dążnościom metafizycznym. Postulat ten miał swoje źródło w witkacowskiej teorii zaniku uczuć metafizycznych w sztuce⁴.

Równie doniosłą funkcję ma do spełnienia filozofia jako emanacja refleksyjnej istoty człowieka, określanej przez pytanie „dlaczego?”. Niezbędnym warunkiem realizacji tego procesu jest wytworzenie nowego typu człowieka, nazywanego dość górnolotnie raz „człowiekiem twórczym”, a raz „człowiekiem przez duże C”. Człowiek taki to istota patrząca na dzieje jako na proces celowy, zakładający dążenie do ładu moral-

nego, wiedząca, że przez rozum uczestniczy w rzeczywistości Bożej.

Moment to w refleksji Brauna dosyć istotny, wskazuje bowiem na dwa przyjęte *a priori* założenia, dzięki którym mógł konsekwentnie budować swą koncepcję: (1) dostrzeżenie w historii celowości i sensowności, co umożliwiło przezwycięzenie myślenia katastroficznego i pesymistycznego, zasadzającego się na schopenhauerowskiej negacji właśnie sensu i celu w historii; (2) swoisty providencjalizm, to znaczy przeświadczenie o istnieniu ścisłej homologii między historią świata a rzeczywistością wobec niego transcendentną i nad nim czuwającą (umożliwia to „wyjście” historii poza jej ziemski porządek, a w konsekwencji realizację aktu samotwórczego człowieka).

Człowiek twórczy to istota skłonna nie tylko do heroizmu moralnego, lecz także do heroizmu umysłowego – człowiek rozstrzygający dylematy czystego rozumu. Ten prometeizm moralny i umysłowy najpełniej przejawiał się – zdaniem Brauna – w polskim romantyzmie i neoromantyzmie, a zwłaszcza w filozofii mesjanistycznej. Stąd też Polska, jej „geniusz”, jest szczególnie predestynowana do konstrukcji nowego ładu, do realizacji ery Parakleta. I tak pojawia się jeden z najistotniejszych wątków mesjanistycznych: motyw misji narodu wybranego. W tym miejscu pora na dokładniejsze sprecyzowanie istoty postawy mesjanistycznej. Uczynimy to najpierw przez oceny badaczy – Józefa Ujejskiego i Andrzeja Walickiego – a potem głosem wyznawcy takiej postawy – Jerzego Brauna.

Czym jest mesjanizm?

Mesjanizm – by ująć rzecz najkrócej – to idea zbawienia ludzkości za sprawą pomazańca bożego – Mesjasza. Wiara w jego nadejście narodziła się w tonie na-

rodu żydowskiego w epoce biblijnej, czego świadectwem są rewelacje i wizje proroków. Mesjanizm żydowski jest więc – mimo wszelkich zasadniczych różnic – pierwszym kontekstem dla wszystkich innych mesjanizmów. Nie należy jednak zapominać, że fundamentalną różnicą między mesjanizmem żydowskim a polską ideą mesjaniczną jest egoizm i ekskluzywizm narodowy pierwszego, a chrześcijański uniwersalizm drugiego.

Postawa mesjanistyczna łączy się najczęściej z chiliazmem, czyli przeświadczeniem o bliskiej Paruzji Chrystusa oraz z mil-

Prometeizm najpełniej przejawiał się w filozofii mesjanistycznej

lenaryzmem, to znaczy ideą tysiącletniego Królestwa Bożego, mającego nadejść po okresie Królestwa Szatana i realizującego w ten sposób Boski plan zbawienia.

Ujejski, określając mesjanizm XIX-wieczny, wylicza następujące jego znamiona: „(1) przewidywanie i oczekiwanie wielkiej zmiany mającej rychło nastąpić; (2) wiarę, że ta zmiana doprowadzi ludzkość, lub zbliży ją przynajmniej, do socjalnej i moralnej doskonałości, że w każdym razie zniszczy na zawsze wojnę między narodami i klasami; (3) że dokona się za sprawą narodu czy klasy, którym się takie postępowanie mesjanistyczne na mocy ich zasług czy cierpienia, czy woli Bożej zapowiada; (4) przewidywanie i przepowiadanie, że okres mesjaniczny przyjdzie poprzedzony przez okres katastrof” (Ujejski 1963: 297).

Istotne jest też dokonane przez Ujejskiego wyodrębnienie dwóch kolejnych funkcji misji mesjanistycznej: poznania i objawienia (rewelacji) oraz urzeczywistnienia (realizacji).

Opis Walickiego jest bardziej precyzyjny. Na postawę mesjanistyczną składają się tu: „(1) wizja ideału łącząca się z poczuciem

misji, a więc zadania, które wyższa wola każe ludziom wykonać dla spełnienia swych planów. Spełnienie to realizuje się w procesie historycznym – stąd historiozoficzność mesjanizmu; (2) postawa religijna (aczkolwiek jest to najczęściej religijność heterodoksalna); (3) patos profetyczny: skierowanie myśli ku przyszłości ujmowanej jako ostatnia triada czasu historycznego, a zarazem realizacja Królestwa Bożego. Historiozofia mesjanistyczna to historiozofia nadziei i oczekiwania, a zarazem historiozofia katastroficzna i apokaliptyczna. Epoka współczesna przeżywana jest jako epoka przesilenia: zmierzchu starego i narodzin nowego świata; (4) programowy aktywizm i praktyczność (antyutopijność) – na przykład „filozofia czynu” Cieszkowskiego. Apoteoza czynu wynika z koncepcji misji jako mandatu udzielonego przez Boga, z koncepcji finalnego celu historii, którego realizacja przewidziana została w soteriologicznym planie Opatrzności” (Walicki 1970: 18–21).

Mesjanizm Brauna

Braun definiował mesjanizm kilkakrotnie: zarówno w *Zagadce dziejowej Polski*, jak i w wielu artykułach drukowanych w „Zecie”. Podstawowe wyznaczniki mesjanizmu to (1) spirytualizm, (2) „mit odrodzenia” i (3) postannictwo. Określenie mesjanizmu jako „twórczego spirytualizmu” wskazuje jednoznacznie na ten jego aspekt, który podkreśla organiczny związek filozofii mesjanistycznej z postawą religijną. Związek ten określili z kolei kierunek myśli mesjanistycznej – będzie nim zdążanie ku temu, co Wroński nazwał erą celów absolutnych i unią człowieka z Bogiem. „Mit odrodzenia” odnosi się do odrodzenia cywilizacji przez postawienie zasady prymatu wartości duchowych nad materialnymi. Kategorią najistotniejszą jest postannictwo. W tym miejscu należy

dodać, że chodzi tu o postannictwo Polski. Rola dziejowa Polski polegać ma na stworzeniu nowej, powszechnej kultury⁵ i nowego, autentycznie chrześcijańskiego ładu

Rola dziejowa Polski polegać ma na stworzeniu chrześcijańskiego ładu moralnego w świecie

moralnego w świecie. Postannictwo to ma wymiar uniwersalistyczny – Polska ma być Mesjaszem całego świata. U podstaw koncepcji Brauna leży więc kluczowy motyw mesjanizmu – mit misji narodu wybranego. Rodzi się tu automatycznie pytanie, dlaczego właśnie Polska predestynowana jest do tak wyjątkowej roli w dziejach?

Dzieje się tak – zdaniem autora *Zagadki...* – dlatego, że sama idea nowej, mesjanicznej kultury jest dziełem Polaka (Wrońskiego) i dlatego, że w Polsce właśnie zaowocowały najpełniej chlubne ideały wolności, tolerancji i uniwersalizmu. Za stanowiskiem tym przemawiać miałby też fakt, że Polska w swej historii czterokrotnie ocalała Europę: od najazdów mongolskich (1241), od hegemonii protestantyzmu (wojny szwedzkie), od zalewu islamu (1683) i od zwycięstwa komunizmu (1920). Punktem zwrotnym w dziejach Polski i Europy (a zarazem momentem, w którym okazało się, że Polska stanowi „punkt archimedesowy” Europy, centrum jej równowagi politycznej) był rozbiór Polski przez trzy państwa ościenne. Pakt ten pogwałcił zarówno zasadę sprawiedliwości międzynarodowej, jak i pozbawił Europę jej geopolitycznego ośrodka równowagi,

W słowach tych pobrzmiwają niewątpliwie echa *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Wspólnie Mickiewiczowi i Braunowi jest przekonanie o nieetycznym charakterze aktu rozbiorowego. „I umęczono naród polski, i złożono w grobie, a królowie wykrzyknęli: zabilimy i pochowaliśmy Wol-

ność [...] dopełnili miary nieprawości swych” (Mickiewicz 1955 VI: 17). Przekonanie to, w obu wypadkach, doprowadziło do koncepcji oczyszczającej mocy cierpienia (narodu i jednostki), którego efektem jest palingeneza – odrodzenie ludzkości. Prawozorem było tu oczywiście cierpienie Chrystusa⁶.

Nieetyczny akt nie może pozostać bez kary. I oto na Europę winną zbrodni (lub – jak Francja – umycia rąk) zaczyna spadać klęska za klęską. Umęczenie Polski miało konsekwencje i moralne, i polityczne. Po rozbiorach – a jednocześnie po rewolucji francuskiej – zniknął geopolityczny ośrodek równowagi Wschodu i Zachodu oraz zaryso-

Myślą jest uświadomienie sobie przeznaczenia, a czynem – wytworzenie elity

wała się w Europie nieznaną dotąd antynomią społeczną prawicy i lewicy, elementów: zachowawczego i postępowego, prawa bożego i ludzkiego, rządu i parlamentu, kapitału i pracy... Pogłębiła się dezintegracja kultury europejskiej i beznadziejna walka dwóch członów antynomii. Powstały wrogie sobie bloki państw: monarchiczno-feudalny i liberalno-demokratyczny. Efektem była wojna światowa i rewolucja. Europa w poździe wojny i rewolucji – to kara za zbrodnię dokonaną na Polsce. Sprawiedliwości dziejowej stało się zadość, jako że państwa zaborcze upadły, a Polska odzyskała niepodległość i przywrócony został ośrodek równowagi. Nie skończył się jednak kryzys moralny i polityczny ludzkości. Przeciwnie, pogłębił się relatywizm etyczny, a powstanie państw totalitarnych dodało jeszcze antynomię faszystwu i komunizmu. Pytanie „być albo nie być” cywilizacji pozostało nadal bez odpowiedzi. Rozwiązanie tego problemu przez Polskę uzależnia Europę od faktu, czy Polska rozumie istotę swego postannictwa.

Dwa warunki niezbędne są do tego, by móc zrealizować postannictwo: uświadomienie sobie przez naród istoty swego przeznaczenia (pojmowanego jako wstępna faza i warunek postannictwa) oraz wytworzenie w narodzie „siły rozumnej”, czyli grupy społecznej zdolnej do podjęcia heroicznego wysiłku wytyczenia kierunku przemian historycznych. Wydaje się, że w tym właśnie momencie umożliwił Braun rozwiązanie dającej się od romantyzmu antynomii myśli (słowa) i czynu. Myślą jest tu uświadomienie sobie przeznaczenia, a czynem – wytworzenie elity, która pozwala zrealizować postulat aktywnego wcielenia słowa w czyn.

W dalszych szczegółowych analizach precyzuje Braun (1938: 25–37) strukturę przeznaczenia Polski, dzieląc jego elementy na wewnętrzne i zewnętrzne. Te pierwsze mają charakter statyczny, zdeterminowany przez specyfikę polskiego żywiołu etnicznego. Duch narodu określony jest przez antynomię obiektywnego elementu *państwowotwórczego i mocarstwowego* oraz subiektywnego elementu *wolnościowego* (rozumianego jako koncepcja ładu samorzutnego, opartego na imperatywie sumienia, a nie na dyscyplinie) i *postanniczego* (zakładającego dążenie do stanu, w którym każdy będzie nosił prawo moralne w samym sobie⁷). Antynomię tych elementów nazywa Braun metaforycznie antynomią Polski Czynu i Polski Cudu⁸.

Czynnik mocarstwowy pojawił się w historii jako pierwszy. Czas jego trwania obejmuje dzieje Polski od Piastów do Batoro (Polska Królewska). Przewaga tego czynnika związana była najpierw z obroną i tworzeniem struktury państwowej, a potem z ekspansją i ucieleśnianiem polskiego ideału politycznego – Unii. Czynniki postanniczy zdominował Polskę od epoki Złotego Wieku (Polska Szlachecka). Polegał on na próbie realizacji ustroju, w którym wyeliminowany

byłby całkowiec czynnikiem przymusu. Polska wolność nie była więc ustrojową anomalią na tle oświeconego absolutyzmu, lecz prekursorskim przecuciem ideału praw wolnego i twórczego człowieka. Niestety, zarysował się tragiczny rozdział między ideałem a rzeczywistością. Wolność przerodziła się w anarchię, a poczucie narodowego przeznaczenia – w zaściankową ksenofobię. System wolnościowy załamał się, bowiem naród – wyjaśnia Braun – który ma przejść od przeznaczenia do postannictwa musi się stać rzeczywistym podmiotem historii. Nastąpić to może jedynie poprzez akt refleksji narodu mesjanicznego. Dla refleksji takiej niezbędne jest transcendentalne rozróżnienie bytu i wiedzy. Musiało więc nastąpić rozdarcie między przedmiotowym bytem Polski w historii a jej narodową samowiedzą. Dlatego rozbiory były konieczne, umożliwiły bowiem Polsce odnalezienie swego postannictwa, odrodzenie się jako świadomego podmiotu dziejów.

Punkt dojścia refleksji Brauna nad przeszłością Polski był zatem identyczny z przeświadczeniami romantyków (zwłaszcza Krasińskiego). Tragiczny upadek państwowości stał się olbrzymią szansą dla mającego zrealizować swą misję narodu, a cierpienie Polski stanowi zarazem ekspiację za grzechy przeszłe i daje możliwość przyszłego odrodzenia moralnego całej rodziny ludzkiej.

Historiozofia Wrońskiego

Zniewolony naród polski zdobył się w XIX wieku na dwa wysiłki twórcze: w sferze czynów były nim powstania narodowe, a w sferze myśli – romantyzm i mesjanizm polski. Mesjanizm był pierwszym prądem ideowym, który świadomie postawił przed Polską imperatyw postannictwa, pierwszym, który ujrzał w narodzie polskim charyzmę

oznaczającą powołanie do realizacji planu Bożego w historii. Spełnili więc poeci i filozofowie funkcję rewelatora, czyli tego, który objawia narodowi sens jego przeznaczenia.

Na „architektonikę” polskiego mesjanizmu składają się poezja romantyczna

Według Wrońskiego człowiek to byt egzystujący ku transcencji

i filozofia mesjanistyczna. Poezja romantyków nacechowana była silną obecnością pierwiastka profetycznego (wieszczego), a więc wizjonerskiego przecucia nowej ery. Przecucie to jest w planie materialnym wizją odbudowy Polski, a w planie idealnym – wizją nowego ładu moralnego (Królestwo Boże – Nowe Jeruzalem). W poezji wieszczkiej mamy więc do czynienia z przewagą elementu emocjonalnego nad refleksyjnym, irracjonalizmu nad racjonalizmem. Mesjanizm poetów łatwo poddawał się uczuciowemu mistycyzmowi Andrzeja Towiańskiego. Ale „towiańszczyzna” nie była drogą, na której mogło nastąpić uświadomienie sobie przez naród misji dziejowej, z tego choćby względu, że mistyka wyklucza niezbędny do zdobycia samowiedzy rozumowy akt refleksji. Dlatego ekstatyczne wizje romantyków musiały znaleźć swe dopełnienie w spekulatywnym mesjanizmie kreacjonistycznym, to znaczy głoszącym, że absolutnym celem człowieka jest samostworzenie.

Kryterium wartości mesjanizmu polskiego jest pytanie: czy dał on taką ideę, która ma dane ku temu, by stać się ideą powszechną? Spróbujmy dać odpowiedź, rekonstruując – za Braunem (1932a; 1932c; 1932e) – historiozofię najwybitniejszego polskiego mesjanisty: Józefa Marii Hoene-Wrońskiego.

Punktem wyjścia refleksji Wrońskiego jest określenie człowieka jako istoty zdol-

nej – dzięki swej władzy poznawczej: rozumowi – do pytania o sens rzeczywistości. Ponieważ rzeczywistość stanowi rzeczywistość ludzką, pytanie to jest pytaniem o sens samego siebie i własnego życia, pytaniem o ludzki status ontologiczny. Tylko człowiek określa zdolność do aktu refleksyjnego nad samym sobą⁹. Zarazem status ten zasadza się na dążeniu do rzeczywistości wyższej niż człowiek, transcendentnej

„Istotą wewnętrzną” absolutu jest Istność Najwyższa

w stosunku do niego. Parafrazując język egzystencjalistów, można powiedzieć, że – według Wrońskiego – człowiek to byt egzystujący ku transcencji. Teza ta potwierdza ortodoksyjność wrońskizmu wobec supernaturalistycznego katolicyzmu, żądającego od człowieka nieustannego przekraczania „wzwyż” własnej kondycji. Człowiek bowiem – w tej koncepcji – to istota dualistyczna; konstytuuje go współistnienie tkwiącego w porządku naturalnym ciała i ukierunkowanego ku porządkowi nadprzyrodzonemu ducha, wolnego rozumu. Dualizm ten jest relacją między „ja” i „nie-ja”. Dwie drogi stoją przed istotą ludzką: pierwsza – zabicie „ja”, powrót do bytu li tylko fizykalnego, do „nie-ja”, a więc upadek człowieka; druga – realizacja czystego „ja”, osiągnięcie bytu „samego w sobie”, czyli odrodzenie duchowe (Braun 1932e).

Na tej ewolucji od bytowania czysto zwierzęcego, przez psychofizyczne, aż do czysto duchowego polega rzeczywisty postęp. Mówił o nim Wroński jako o przejściu od rzeczywistości danej (tego, co *jest*) do rzeczywistości postulowanej (tego, co *być powinno*)¹⁰. Czas, jaki upływa między bytowaniem fizycznym a duchowym, to właśnie historia, przy czym moment pierwszy stanowi prehistorię, moment drugi – jej finał,

a właściwą historię wypełnia ewolucja człowieka od jednego stanu do drugiego. Wobec tych założeń zrozumiata staje się rola i ranga historiozofii w systemie Wrońskiego. Ma ona za zadanie zrekonstruować dynamikę procesu dziejowego (łącznie z przyszłością) i odkryć najważniejszy cel człowieka. Odnajdujemy więc tak charakterystyczny dla mesjanizmu maksymalizm oraz nastrój profetyczny.

Historiozofię pojmującą dzieje jako przejście od pytania „dlaczego nie-ja?” (czym są rzeczy, o których myślę?) do pytania „dlaczego ja?” (czym jest myśl, która myśli o rzeczach?), umożliwił Kant. Doniosłość Kanta w filozofii polega na uznaniu rozumu za władzę idei odnoszących się do absolutu, przy jednoczesnym potwierdzeniu rzeczywistości absolutu w umyśle ludzkim przez zasadę imperatywu kategorycznego. Imperatyw ten każe człowiekowi dążyć do „ja”, do absolutu. Na gruncie historii oznacza to nadanie osobie ludzkiej statusu podmiotu dążącego do powszechnego sprawiedliwego ładu. Jednakże zasada niepoznawalności „rzeczy samych w sobie” nie pozwoliła Kantowi na sformułowanie celu absolutnego człowieka i rozwiązanie problemu sensu historii.

Do problemu, dlaczego i jak możliwe są dzieje, przymierzali się odtąd wszyscy wielcy metafizycy niemieccy i polscy: Schlegel, Schelling, Hegel, Cieszkowski. Rygory objętościowe i zasadniczy temat tej pracy nie pozwalają niestety na omówienie tych niezmiernie interesujących koncepcji. Nas oczywiście interesuje tu najbardziej rozwiązanie proponowane przez Hoene-Wrońskiego.

Człowiek – powiedziano wyżej – jest istotą określaną przez to, co być powinno, a nie przez to, co jest. Jego byt polega więc na dążeniu ku rozumowi absolutnemu. Osiągnięcie rozumu absolutnego w stadium obecnym jest niemożliwe wskutek

niedoskonałej, dwoistej natury człowieka. Nie posiada on jeszcze pełnego bytu, znajduje się wciąż w sferze Konieczności, a nie Wolności. Przejścia człowieka od rozumu względnego do absolutnego dokonać może tylko jego Duch – *samorzutny* rozum. Rozum stwarza w świecie ludzkim Wolność. Ale ten – rządzący się regułami *Prawa Tworzenia* – następuje jako uwieńczenie *Prawa Postępu* (realizowanego w ewolucji jaźni ludzkiej). Rozum absolutny jest już czystą Wolnością i ma moc kreacji *ex nihilo*.

Wroński usiłował dotrzeć do samej istoty rzeczywistości absolutnej. Była to próba przewyciężenia dualizmu rzeczywistości rozdzielonej na materię i ducha (byt i wiedzę). Problem ten usiłował rozwiązać już Malebranche (teoria okazjonalizmu głosiła, że każdy akt połączenia wiedzy z bytem dokonuje się *przy okazji* interwencji Boga). Kant skonstruował syntezę transcendentalną wiedzy i bytu; miała to być rzeczywistość absolutna „sama przez się”. Wobec istoty absolutu i jego poznawalności był jednak – jak wiadomo – agnostykiem.

Bliski Wrońskiemu był Schelling, wyrażający przypuszczenie, że absolutem jest właśnie tożsamość przeciwieństw.

W ujęciu Wrońskiego „istotą wewnętrzną” absolutu jest *Istność Najwyższa*, stwarzająca wszelką rzeczywistość. Nazywał ją *Niewystawionym*. Istność ta to nic innego jak rozum absolutny, „sam w sobie”, pojęty jako *mocowładność stwórcza* Ja absolutnego.

Proces, w którym człowiek – istota obdarzona rozumem względnym – dąży do rozumu absolutnego, jest więc szukaniem przez rozum samego siebie¹¹. Rozum absolutny nie może być osiągnięty mechanicznie ani dany z zewnątrz, lecz stworzony sam przez się. Człowiek to istota, która ma swój byt wytworzyć sama, przez *samorzutny* akt stwórczy rozumu. Tak dochodzi Wroński do najistotniejszej – w jego systemie – idei *au-*

tokreacji (stworzenia się własnego) człowieka jako jego celu absolutnego.

Problem autokreacji to w istocie problem nieśmiertelności osobowej człowieka. Swoją genezę ma on w ewangelicznej rozmowie Chrystusa z Nikodemem – „potrzeba, abyście się na nowo narodzili” (J 3: 3) – i w listach św. Pawła.

Autokreacja możliwa jest dzięki wiedzy stwórczej – rozumowi. Rozum, odkrywając istotę rzeczywistości, dociera nieuchronnie do siebie. Ponieważ jest on tym Ja ludzkim, które za pomocą zmysłów odczuwa, a za pomocą refleksji rozumie i sądzi, można utożsamić pojęcie rozumu z Człowiekiem. Rozum-człowiek przez akt „dlaczego” stwarza sam siebie (Braun 1932c).

Autokreacja osiągana jest etapami. Oto jej szczeble: (1) świadomość uczuciowa biernej jaźni empirycznej; (2) świadomość poznawcza czynnej jaźni logicznej; (3) świadomość refleksyjna jaźni transcendentnej – od Kanta; tu dostrzeżenie zasady celowości; (4) świadomość potencjalna geniuszu – człowiek nie tylko poznał już celowość we wszechświecie, lecz sam zaczyna działać, aby stać się współtwórcą rzeczywistości; jest to stan najwyższego napięcia potencji mocowładności stwórczej; (5) świadomość absolutna Ja transcendentnego; mocowładność stwórcza w Bogu i człowieku; stworzenie własne człowieka (Braun 1932c).

Dynamikę procesu autokreacji normuje Prawo Tworzenia, natomiast sposób przejścia do samowiedzy rozumu zależy od Prawa Postępu. Prawo to wyznacza trychotomiczny przebieg dziejów: „(1) era celów względnych ludzkości (Era Opatrzności); (2) era przejściowa (Era Przeznaczenia), gdy ludzkość uświadamia sobie niewystarczalność celów względnych, ale cel absolutny pozostaje nadal zapoznany; okres ten rozpoczął się wraz z rewolucją francuską; (3) era celu absolutnego (Era Rozumu), czyli

zaistnienia aktu autokreacji człowieka” (Braun 1932c). Era Rozumu otwiera okres Królestwa Bożego na ziemi i powszechnej mesjanizacji ludzkości¹².

Czas maksymalizmu

Koncepcje Wrońskiego, tak wszechogarniające w swoim programowym maksymalizmie, mogłyby przesłonić postać jego kontynuatora i wywołać fałszywe przeświadczenie o wyłącznie wtórnej i nietwórczej roli jego ucznia. Byłoby to jednak przeświadczenie nieprawdziwe, bowiem Braun nie poprzestał

Braun nie poprzestał na akceptacji wrońskizmu, lecz twórczo go rozwijał

na akceptacji wrońskizmu, lecz twórczo go rozwijał, włączając w jego historiozofię czasy współczesne. Traktował mesjanizm zarówno jako metodę, za pomocą której stawiał diagnozę „choremu człowiekowi – Europie”, jak i jako jedyny środek terapeutyczny zdolny do ocalenia kultury. Przyjmując w zasadzie jako podstawę aparaturę pojęciową Wrońskiego, asymilował także poglądy tych myślicieli i artystów, których refleksje i dzieła uznawał za tożsame lub pokrewne mesjanizmowi: Cypriana Norwida, Stanisława Wyspiańskiego, Stanisława Brzozowskiego i Stanisława Szczepanowskiego¹³.

Braun ze swoim programem mesjanistycznym mógł się wydawać – na tle dwudziestolecia międzywojennego – postacią dziwną i anachroniczną. Dominujące pokolenie artystyczne (grupa Skamandra i pierwsza awangarda były w tym wypadku ze sobą zgodne) odrzucało – za wyjątkiem Lechonia, późniejszego Wierzyńskiego i ekspresjonistów – romantyczny „ptaszcz Konrada”, sztukę obciążoną ciężarem sprawy narodowej i posiadającą wymiar meta-

fizyczny¹⁴. Młodzi wybierali żywiołowość, radość, upojenie „wiosną i winem”, propagowali kult techniki i sportu. Drwili z tradycji romantycznej (a poprzednika mieli w Nowoczyńskim, który w *Meandrach* pisał: „gwiazdę na waszą romantyczną trójcę”), sądząc, że jako pierwsze pokolenie pisarzy Polski niepodległej zostali zwolnieni z obowiązku pełnienia funkcji narodowych wieszczów, że mogą być zwykłymi śmiertelnikami, opiewając zwykłe, codzienne sprawy. Nie bez winy było tu chyba – oprócz chęci spontanicznego przyjęcia wybuchu niepodległej – opaczne rozumienie romantyzmu i mesjanizmu jako ideologii cierpiętnictwa, postawy biernej (passeistycznej, jak wtedy mawiano), kłócącej się rzekomo z aktywistycznym duchem epoki. Zapomniano oczywiście o potężnym ładunku aktywizmu tkwiącym w idei mesjanicznego postannictwa. Wszystko to złożyło się na dość powszechne przekonanie, że mesjanizm i romantyzm to postawy przebrzmiałe i historyczne, potrzebne może narodowi w niewoli, ale szkodliwe i usypiające w państwie niepodległym.

Jeden Stefan Żeromski twierdził, że Polsce trzeba wielkiej idei, przekonanie to rozplywało się jednak w mglistej metaforyce typu „szklanych domów”. Dopiero Braun wystąpił z otwartym programem mesjanistycznym. Uważał on – wbrew panującemu trendowi – że niepodległość nie neguje sensu mesjanizmu, a przeciwnie, jest bardzo istotnym faktem z punktu widzenia rozwoju tej idei. Doniosłym momentem w tymże rozwoju była – pisze Braun – śmierć Marszałka Józefa Piłsudskiego, symbolizująca koniec okresu walk o niepodległość, o prawo istnienia w świecie (a więc koniec epoki przeznaczenia, uświadomienia sobie misji) i otwierająca nowy rozdział dziejów, którym ma być walka o nowy ład moralny, o doskonały ustrój powszechny, o realizację idei wolności w świecie – a więc epoka postannictwa.

Szczególnie ważnym zadaniem stojącym przed Polską miało być przewyciężenie antynomii społecznej prawicy i lewicy, będącej jednym ze źródeł obecnego kryzysu kultury europejskiej. XX wiek – w przeciwieństwie do swego kompromisowego poprzednika – przyniósł dwie totalne próby przewyciężenia tego dylematu: komunizm próbuje rozwiązać go przez absolutne rządy lewicy, a faszyzm – przez absolutne rządy prawicy. Oba programy postulują i realizują całkowitą eliminację nawet potencjalnych przeciwników i – z racji swego totalitaryzmu – muszą zostać bezwzględnie odrzucone.

W Polsce niepodległej antynomia prawicy i lewicy (znana przed rozbiorami jako antynomia elementów mocarstwowego i postannicznego) odrodziła się pod postacią walki obozów państwowego i narodowego, czyli sprzeczności ideałów potęgi państwa i misji dziejowej narodu. „Tak wykrystalizowały się dwie idee czyste: Państwo i Naród. Jest to zjawisko arcydoniosłe” (Braun 1938: 58).

W obozach tych dokonał się swoisty zestrój elementów. Obóz państwowy, wyłoniony z lewicy (PPS), przejął cechy legitymistycznej prawicy (kult państwa, rządy autorytatywne, elitaryzm i antyparlamentaryzm), natomiast obóz narodowy, wyłoniony z prawicy (Liga Narodowa, zachowawczy program społeczny), upodabnia się w metodach działania do radykalnej lewicy (postulat rewolucji narodowej). Dlatego właśnie w Polsce możliwe jest rozwiązanie antynomii przez syntezę, której efektem ma być utworzenie wyższej niż dotychczasowe formy władzy – *ideokracji*.

Projekt ideokracji

Maksymalizm, tak znamieny dla postawy mesjanistycznej, zaowocował więc również w braunowskiej teorii ustroju doskonałego. Należy w tym momencie przypomnieć,

że integralnym elementem mesjanizmu jest – obok przeświadczenia o zbawienności dla ludzkości skutkach przyszłego Królestwa Wolności – dominująca aura religijna, wyrażająca się w równorzędnym wobec szczegółów „technicznych” traktowaniu przemiany duchowej człowieka. Okazuje się ona również ważna, jeśli nie ważniejsza dla dzieła reformy. Ten motyw jest mocno akcentowany przez Brauna.

Warunkiem niezbędnym do wytworzenia ideokracji jest – przypomina Braun – ustanowienie przez naród zasad postannictwa. I tak, „państwowcy” powinni wyzbyć się teorii „żartocznego” państwa i zastąpić ją ideą „neoimperializmu konstruktywnego”¹⁵, mającego za cel wytworzenie „siły rozumnej”, zaś „narodowcy” winni przewyciężyć narodowy egoizm i wytworzyć „neonacjonalizm postanniczny”, określający misję dziejową Polski, spełnianą dla dobra *wszystkich* narodów¹⁶. Dopiero wtedy, gdy usunięte zostaną partykularne i antyhumanistyczne ograniczenia, możliwe jest powstanie kultury ideokratycznej, opartej na prymacie wartości duchowych nad materialnymi: „ideokracja oznacza rządy i nadrzędność prawdy, której stwarzanie i rozpowszechnianie naród uznał dobrowolnie i świadomie za swoje przeznaczenie i postannictwo” (Braun 1938: 71).

Naród mesjaniczny nie dąży do niwelacji typów myślenia w społeczeństwie ludzkim, lecz do ich równowagi, do sytuacji, w której typy te uzupełniałyby się. Największym dylematem okazuje się przewyciężenie antynomii prawa Bożego („władza od góry”) i prawa ludzkiego („władza od dołu”) w sferze funkcjonowania tych praw w państwie. Prawa te znajdowały się w różnych relacjach względem siebie w ciągu dziejów. W despotycznych monarchiach Wschodu panował ustrój teokratyczny charakteryzujący się jednością władzy kapłańskiej i świec-

kiej, straszliwym uciskiem pozostających w niebycie politycznym mas; był to więc system wyłącznego prawa bożego („władza od góry”). Etap ten, niezbędny wówczas

Niepodległość nie neguje sensu mesjanizmu, jest bardzo istotnym faktem z punktu widzenia rozwoju tej idei

wskutek niskiego stopnia świadomości, zostaje przewyciężony w Grecji. Pojawia się tam państwo będące zrzeszeniem prawnym (Braun nazywa ten system rządem arystodemokratycznym), opartym nie na strachu i przymusie, lecz na dobrowolnym poddaniu się prawu przez wolnych obywateli państwa. Tak realizuje się, obok prawa Bożego, prawo ludzkie („władza od dołu”) i wytwarza się równowaga rządzonych i rządzących. Proces ten ulega pogłębieniu w średniowieczu dzięki powstaniu drugiego – obok państwa – zrzeszenia etycznego: Kościoła, stawiającego wyżej wewnętrzną doskonałość niż zewnętrzny przymus.

Jednakże – pisze Braun (1932d) – rozum spekulatywny zapragnął wyemancypować się całkowicie spod władzy prawa Bożego, wyrażając przeświadczenie, że prawo ludzkie może całkowicie stanowić o władzy. Tę zasadę głoszącą, że władza pochodzi wyłącznie od ludzi, zrealizowała Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela. Gwarantując najstuszej niezaprzeczalne wolności ludzkie, nie wspominała nic o prawie Bożym. To właśnie stało się przyczyną dogłębnego kryzysu prawa i moralności¹⁷. Dysproporcję tę usiłuje przewyciężyć autor *Najazdu centaurów*, proponując swój model ustrojowy – państwo ideokratyczne.

W myśl tej koncepcji państwo stawia sobie za cel główny przewyciężenie antynomii prawa ludzkiego i prawa Bożego w taki sposób, by wolność obywatelska i przymus

państwowy równoważyły się. Prawa ludzkie normowane są przez ustawę konstytucyjną, zaś źródłem prawa Bożego jest „transcendentny autorytet prawa moralnego” (Braun 1938: 75). Cała władza, czyli „prawo i obowiązek realizacji prawdy” (tamże), skupiona winna być jednolicie i niepodzielnie w osobie zwierzchnika państwa, a wszelkie instytucje ustrojowe mają być jego emanacjami. Istnieć winien przy tym podział ról: rząd ma być reprezentantem prawa Bożego, a parlament – prawa ludzkiego. Zwierzchnik zobowiązany byłby do reprezentowania narodu w obliczu Boga, zarazem uosabiając Jego autorytet przed narodem. Czynnikiem równoważącym kompetencje zwierzchnika powinno być Ciało Kierownicze, swobodnie wybrany i reprezentujący wszystkie warstwy społeczne organ koordynujący działanie instytucji państwowych i wytyczający cel narodowi. Warunkiem *sine qua non* ustroju ideokratycznego jest także uznanie przez naród, że nie cele materialne, lecz idee, dobra duchowe, stanowią motyw przewodni jego misji. Cel narodu mesjanicznego, podejmującego wysiłek samostworczy, to „dopełnienie się” w dziejach jako „obowiązek zbiorowy”, realizacja nowego ładu moralnego, urzeczywistnienie swojej nieśmiertelności, a więc samostworzenie się. Samostworzenie narodu (analogiczne do autokreacji jednostki) rozumiane jest jako przekraczanie swego bytu substancjalnego, dążenie do stania się wspólnotą duchową. Mamy więc do czynienia w tym momencie z zasadniczym wyznacznikiem mesjanizmu, określanym przez Walickiego (1970: 18) jako „wizja ideału [wyróżnienie moje – J. B.] realizujące się w procesie historycznym”.

Naród osiąga samostworzenie pod kierunkiem wyłonionej z siebie elity duchowej¹⁸, rozszczeplającej się na Ciało Kierownicze i tożsamego ze zwierzchnikiem państwa wodzem narodu. Nie trudno dostrzec w tej

ostatniej propozycji romantyczny postulat chrześcijańskiego przywódcy – „Króla Ducha”.

Rolę przeznaczoną narodowi mesjanicznemu ujmować należy – twierdzi autor *Zagadki...* – w szerszym, eschatologicznym wymiarze. Oto osiągnięcie przez naród autokreacji oznacza ustanowienie duchowego związku człowieka z Bogiem, rozerwanego niegdyś przez upadek ludzkości. Oznacza to, że naród mesjaniczny, bytujący nie tylko w porządku chrematycznym (doczesnym), ale i w porządku achrematycznym (nadprzyrodzonym)¹⁹, dokonuje – przez zniszczenie zła metafizycznego – dzieła zbawienia całej ludzkości, otwiera przed nią szansę samowytworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Trudno o bardziej konsekwentne wyrażenie mesjanistycznego ideału palingenezji, możliwej za sprawą narodu posłanniczego. Ideał bytowania ludzkiego, który tożsamy byłby z moralną doskonałością, to UNIA człowieka z Bogiem. Unia ta, realizowana poprzez etapy pośrednie – Unię Kościołów, Federację Państw²⁰, Unię Pracy – oznaczać będzie nastanie Królestwa Bożego na ziemi. Jego formą społeczną będzie ustrój *ideo-hierarchiczny* (hierarchia rozumiana jest jako stopień świadomości celu absolutnego człowieka), a imperatywem uczestników społeczności mesjanicznej stanie się trwałe dążenie do „sprawowania unii pod władzą rozumu absolutnego”.

Motywy przewodnim tego eseju było postawione w tytule pytanie: W jakiej mierze mesjanizm Brauna był repliką na dominującą we współczesnej mu epoce świadomość katastroficzną? Na marginesie pojawił się problem następny, a mianowicie zasadność stosowania terminu „mesjanizm” w odniesieniu do poglądów autora *Cienia Parakleta*. Adekwatność tego terminu starałem się uzasadnić w toku pracy, wskazując na szereg immanentnie tkwiących w tym systemie wyznaczników postawy mesjanistycznej,

takich jak konstatacja kryzysowego stanu epoki współczesnej i wynikające stąd tendencje reformatorskie, maksymalizm historiozoficzny, przejawiający się we wpiśnięciu procesu dziejowego w triadyczny układ ze ściśle wytyczonym kierunkiem całościowych przemian, czy wreszcie swoiście mesjanistyczna aura profecji i eschatologii. Wyrażam jednocześnie przekonanie – a dawałem mu wyraz w wielu powyżej zawartych uwagach – że nad wszystkimi wymienionymi (i niewymienionymi) elementami postawy mesjanistycznej dominował w poglądach Brauna motyw postannictwa, poczucie misji narodu mesjanicznego. Misji, która ma być realizacją celu absolutnego człowieka – autokreacji. Gdy tylko ludzkość – mówi Braun – uświadomi sobie ów cel, gdy uzna swą podmiotowość w dziejach, nastąpią warunki sprzyjające temu, by móc przezwyciężyć w sobie świadomość katastroficzną. By móc kategorię „kryzysu” zastąpić kategorią „przesilenia” i szukać drogi wyjścia. Jej początek to akt refleksyjny „dlaczego”? To – dodajmy – kartezjańskie *cogito*.

Braun, Unia, Sobór

Zasadniczo przedmiotem tej pracy była twórczość publicystyczna Brauna jedynie w okresie międzywojennym, w okresie, którego ostatnie osiem lat wypełniło redagowanie „Zetu” i w którym powstał podstawowy kanon jego teorii. Nie należy jednak sądzić, że po 1939 roku dynamika tej działalności uległa osłabieniu, że postać ta przestała być godna uwagi, chociaż – zwłaszcza po 1948 roku – nie odgrywał Braun z różnych przyczyn takiej roli w polskim życiu kulturalnym jak przed wojną. Uwagi o działalności powojennej Brauna będą więc miały charakter jedynie informacyjny.

Apogeum działalności *par excellence* politycznej i społecznej Brauna był okres

okupacji. W 1940 roku formuje on podziemny katolicki ruch „Unia” (współtwórcy: Jan Hoppe, Kazimierz Studentowicz, Zofia Kosak), który po połączeniu w 1943 roku ze Stronnictwem Pracy występuje jako „Unia Kultury”. Do najwybitniejszych działaczy Unii zaliczyć należy pisarzy i publicystów: Artura Górskiego, Tadeusza Kudlińskiego i Jerzego Turowicza; muzykologa Konstantego Regameya i twórcę Teatru Rapsodycznego Mieczysława Kotlarczyka. Ze środowiskiem unijnym związany był również obecny Ojciec Święty²¹. Unia posiadała swą własną organizację wojskową, Polskie Wojsko Unijne, które podporządkowało się w 1942 roku

Ze środowiskiem unijnym związany był również Ojciec Święty

Komendzie Głównej Armii Krajowej. Również w konspiracji tworzy Braun, z udziałem wielu wybitnych uczonych, Instytut Europy Środkowej, kieruje tajną Wszechnicą Narodową i redaguje miesięcznik „Kultura Jutra”. W czasopiśmie tym pisywali między innymi poeci Tadeusz Gajcy i Jerzy Zagórski oraz znakomity aktor Stefan Jaracz. Powstaje w tym czasie książka *Nowy świat kultury* (2003) i monografia o Wrońskim.

Jerzy Braun bierze udział w Powstaniu Warszawskim, a w 1945 roku zostaje ostatnim Delegatem Rządu RP na Kraj i ostatnim prezesem Rady Jedności Narodowej. Był autorem historycznego już dziś Testamentu Polski Walczącej (Braun 1999: 94–96). Po kilkumiesięcznym uwięzieniu wychodzi w 1946 roku na wolność i obejmuje redakcję katolickiego „Tygodnika Warszawskiego”. W 1948 roku ukazują się jego dwa tomy poetyckie: *Poematy* i *Ballada o Warszawie*. W tym samym roku zostaje ponownie aresztowany i skazany. Po uwolnieniu w 1956 roku prowadzi działalność publicystyczną,

wygaszając odczyty w Związku Literatów Polskich i w warszawskim Klubie Inteligencji Katolickiej, którego był wiceprezesem. Publikuje w „Znaku” i „Więzi”. W 1959 roku ukazuje się wybór wierszy *Patos przemijania* z przedmową Jerzego Zawieyskiego, usiłującego przywrócić poezji Brauna należną jej rangę w literaturze polskiej.

W latach sześćdziesiątych przebywa głównie na Zachodzie, od 1966 roku na stałe. Angażuje się w procesy posoborowych przemian w Kościele, zwłaszcza w ruch ekumeniczny (Braun 1972a). Propaguje też Tysiąclecie Polski, wygaszając odczyty w USA i Kanadzie, prowadząc audycje w Radiu Watykańskim i publikując artykuły w „L'Osservatore Romano” oraz studium *Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce* (1966). Powstaje w tych latach szereg dzieł filozoficznych, z których część pozostaje do dziś w maszynopisach. Umiera w Rzymie 17 października 1975 roku.

Aktualność mesjanizmu

Zadajmy sobie na ostatek to niepokojące pytanie: czym więc jest dziś – dla nas – mesjanizm? A może raczej tak: czym mógłby być, gdybyśmy odważyli się jeszcze raz, nie, nie oszukujemy się – po raz pierwszy – odczytać duchowy testament Wrońskich, Krasieńskich, Norwidów i Cieszkowskich? Odczytać, to znaczy ujrzeć w tych zrodzonych między cierpieniem a ekstatyczną wizją dziełach początek DROGI, a nie raz na zawsze zamkniętą formację kulturową.

Więc czym może być dla nas mesjanizm polski?

„Śmieszna, megalomańska mrzonka, nieliczeniem się z układem sił” – powie „realista”, patrząc na smutne trzydzieści lat naszej najnowszej historii. „Mistycznym bełkotem” – odpowiedzą współcześni Kawyni²², którzy w 200 lat po Kancie nadal jeszcze myślą *Vernunft* i *Verstand*. A nawet niejedyn

z tych, co wierzyli w *misję*, mógł stracić wiarę i rzec: „Tak, przed Polską stała olbrzymia szansa dziejowa, ale zaprzepaszczono ją bezpowrotnie”.

I jeśli by brać pod uwagę tylko UKŁAD SIŁ, to rzeczywiście nie sposób odmówić tym głosom racji. Czyż nie brzmi śmiesznie przyznanie Polsce misji zbawienia ludzkości, zrealizowania powszechnej UNII, gdy Mesjasz-Polska jest znów ubezwłasnowolniony, gdy zamiast ery Parakleta ujrzeliśmy złowrogi cień Antychrysta?

Tyle że prześmiewcy nie dostrzegają jednej, ale za to zasadniczej sprawy: mesjanizm to taka właśnie postawa, która zakłada przekroczenie horyzontu UKŁADU SIŁ. Mesjanista wie, że duch człowieka i duch narodu, ta ukryta w nim mocowładność stwórcza – gdy wyzwolona – obala jak domki z kart wszystkie realne układy.

Najcięższy jest bez wątpienia zarzut utraty misji, zgubienia „złotego rogu”. Już raz nastąpiło przeciw transcendentalne rozdarcie bytu i wiedzy narodu, konieczne, by uświadomił sobie swe postannictwo. Zrealizowanie idei niepodległości postawiło przed Polską imperatyw realizacji postannictwa – i nie zrealizowała go, upadając po raz drugi.

Przywołajmy tu postać i losy Konrada z *Wyzwolenia*. Konrad otrzymuje „pochodnię – żar” z rąk Hestii. Otrzymuje SŁOWO. To jego *pierwsze* Wyzwolenie. Ma on zgromadzić „mnogie ludy na wiec”. Ale mocowładność stwórcza, jaką otrzymał, może być też ślepą, niszczącą wolą. I Konrad ulega Złtu, i upada po raz drugi. Więc po raz drugi upada człowiek – Naród. Lecz gdy człowiek dorósł do UNII, Chrystus-Apollo wjedzie – jak w *Akropolis* – na gruzi Wawelu i po raz *drugi* wyzwoli się Konrad. I Polska. I Ludzkość.

Gdy teraz przeczytamy uważnie Wrońskiego, to znajdziemy, że wyraźnie przepowiadał on powtórny upadek człowieka,

chwilowy tryumf idei zła absolutnego, stoczenie się Europy w otchłań ateizmu i materializmu. Wierzył jednak, że ta przerażająca alternatywa bezpowrotnego upadku człowieka, powrotu do bytu czysto fizycznego, mimo wszystko nie zostanie zrealizowana, a rozum ludzki dźwignie się ku celom absolutnym, kładąc fundament pod nowy ład moralny. Widział bezpośredni konflikt Dobra ze

Chrystus-Apollo wjedzie na gruzi Wawelu i wyzwoli się Polska. I Ludzkość

Złtem, Boga z Szatanem, jako „starcie ludów opowiadających się za ideą chrystusową, ideą ładu moralnego, z ludźmi podporządkowującymi się idei satanicznej, bezbożniczej, anarchicznej destrukcji dla wytrzebiecia pojęć moralnych z dusz ludzkich i urzędzeń społecznych” (Braun 1932g). Czy jednak wyzwolenie będzie dziełem pogrążonych dziś w minimalizmie Europejczyków, czy też „wejdziemy w okres wycofywania się cywilizacji zachodniej” – jak pytał dramatycznie Bolesław Miciński?

„Nie trwóście się – pisał Braun – gdy straszne rzeczy poczną się dziać w Konradowym teatrze, w polskiej i słowiańskiej katedrze nowej ery dziejów. [...] I gdy zburzy czerń, czerwona rewolucyjna czerń Wawel-Akropolis – Nowe Jeruzalem Konradowe [...]. Gdy ślepy ślepych poprowadzi i wszyscy w dół upadną [...]. Albowiem to wszystko musi przyjść [...]. I przeznaczenie wypetni się, ono się dopełni aż do końca. Aby zrzucone było z bark świata, jak stary niepotrzebny płaszcz, aby z szaty umaczonej we krwi – wstał CZŁOWIEK. Ten »własną wolą wyzwolony« [...]. I gdy załśni świt Nowej Rzeczywistości, nie będzie już miejsca na zło i na śmierć, i na piekło, bo Słowo Ciałem się stanie, niebiosą na ziemię zstąpią, a każda dusza żywa zmartwychwstanie w chwale” (Braun 1932f).

Czy jest jeszcze inna szansa uratowania zasady celowości w historii? I nie tylko celowości, bo totalitarne utopie – jak komunistyczna – też mają swoją teleologię. Swą wizję Państwa Szczęśliwości Powszechnej, Królestwa Anty-Bożego na ziemi. Utopia ta jednak – nawet gdyby została zrealizowana – oznacza całkowitą niwelację i zanik wartości duchowych człowieka. Utopie rewolucyjne dlatego także są przerażające i niegodziwe, że pragną budować nowe społeczeństwo, odcinając się totalnie od tradycji i przykrawając żywą materię społeczną do abstrakcyjnych doktryn. Nie sądźmy jednak, że samą ideę celowości należy zanegować. Jeżeli tak uczynimy, będziemy musieli przystać na pogląd o zbędności ludzkiego istnienia, poddanego działaniu ślepych, irracjonalnych sił. Z fascynującym okrucieństwem i z paraliżującą groteskowością ukazały nam tę perspektywę myślenia filozofia egzystencjalistyczna i Teatr Absurdu.

Potrzebna jest więc idea celowości. Ale takiej celowości, która nie będzie wyabstrahowaną z dziejów kultury doktryną, takiej, która przy swym progresywnym, wiodącym aż do punktu Omega dziejów, będzie zarazem – w najgłębszym tego słowa sensie – konserwatywna, to jest zgodna z traktem europejskiej i narodowej tradycji, wpisana w kontinuum historii, której każdy punkt ma swe uzasadnienie, co zresztą nie niweczy wolności woli człowieka; celowości takiej, która szuka motywacji i źródeł w kulturze śródziemnomorskiej i w Objawieniu stojącym u początku chrześcijańskiej Europy; takiej wreszcie, co – oczyszczona z faszystów i z przypadkowych upiększeń w fenomenologicznej redukcji, jakiej dokonał Teatr Absurdu, i w ten sposób utożsamiona z Prawem Moralnym – umożliwi nową metafizykę, rozwiąże antynomie czystego i praktycznego rozumu.

Wiary, że musi istnieć cel, możemy szukać u Brauna. Również wielu idei, które

wtedy zdawały się utopijne, a dziś powoli przyoblekają się w realne kształty. Wizja Federacji Państw, budowanej w oparciu o zasadę „wolni z wolnymi, równi z równymi”, dojrzeła powoli – choć nie bez zrozumiałych tarć – na Zachodzie Europy, przy czym poważny wkład wnosi do tego dzieła Kościół katolicki.

Teoria państwa jako zrzeszenia etycznego, a nie abstrakcyjnej „umowy społecznej”, znalazła swoje rozwinięcie w chrześcijańskim personalizmie. Na przykład znany ideolog włoskiej Democrazia Cristiana Guido Gonella podkreśla służebny charakter państwa nie tylko wobec społeczeństwa, ale i wobec osoby ludzkiej. Teoria ta znajduje pełne doktrynalne uzasadnienie w nauce społecznej Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI.

Rola zwierzchnika państwa, stojącego ponad interesami grup i partii, ale i respektującego prawa obywatelskie tychże grup i jednostek, znalazła swój dobitny wyraz między innymi w konstytucji i praktyce rządzenia V Republiki Francuskiej.

I gdy przyjrzymy się najdonioślejszemu wydarzeniu naszych czasów – rozwojowi ruchu ekumenicznego – to nieodparcie nasuwa się refleksja, że to właśnie polska myśl mesjanistyczna z taką mocą głosiła ideę zjednoczenia chrześcijan, także i w tych czasach, gdy – poza Novalisem – miano ją za niebezpieczną mrzonkę. To też nie przypadkiem Braun bierze udział w Vaticanum Secundum. Zwraca wtedy uwagę na wartość prawostawia – co wiąże się z rewaloryzacją poznania mistycznego i z dostrzeżeniem w intuicji czy ekstazie cechy wirtualności poznawczej. Charakterystyczne, że Braun, nawet gdy rozwija powstałą na Zachodzie teologię Krzyża, to w rozważaniach swych wywodzi ją z polskiej myśli filozoficznej, od Norwida (Braun 1972b).

Testament Brauna

Tu właśnie leży jedno z najistotniejszych przestań Brauna do współczesnych. Pisał: „Tutaj między Wschodem a Zachodem rozstrzygnąć się mają losy ludzkości, tu odplącze się węzeł gordyjski dziejów

Pisana jest Polsce rola bastionu, i ołtarza ofiarnego, i przedmurza

i tu będzie mieczem Salwatora rozcięty. Znowuż tedy pisana jest Polsce rola bastionu, i ołtarza ofiarnego, i przedmurza” (Braun 2001). Dlatego tworząc świadomość zbiorową, powinniśmy szukać dla niej podstaw w naszej tradycji kulturowej. Tylko wówczas będzie ona oryginalna. Dlatego nie możemy przyjąć za swoje teorii obcych naszym imperatywom etycznym. Dlatego musimy odrzucić wszystkie dzisiejsze „cielesne komunizmy i purpurowe demokracje”, o których z taką pogardą pisał Słowacki (1952 XII: 305).

Dlatego polską filozofią narodową nie może być marksizm, w jakiegokolwiek – dogmatycznej czy rewizjonistycznej – wersji, bo proponuje jednowymiarową wizję człowieka i narzuca fałszywe kryteria oceny dziejów oraz społeczeństwa. Filozofia polska powinna wystrzegać się zarówno kosmopolityzmu, jak i szowinistycznego partykularyzmu, świadoma swej mesjaniczności ma obowiązek spełnienia misji wyzwolenia całej ludzkości.

Tak zapewne mógłby brzmieć testament ideowy Jerzego Brauna. Testament – dodajmy – wciąż aktualny. Nie ma czelej przechwatki w słowach: „Demaskując przesąd materialistyczny zarówno w rasizmie, jak w bolszewizmie [...] przeciwstawialiśmy im chrześcijański spirytualizm jako punkt wyjścia polskiej misji dziejowej. Polska walcząca o prymat ducha, o kulturę ładu i wolności, Polska – katolickie imperium apostołskie, zdynamizowane twórczo przez mesjanizm – oto hasła konsekwentnie w «Zecie» głoszone” (Braun 1937b).

1975–1977

Przypisy:

1. J. Bartyzel, „Kryzys” czy „przesilenie”? Mesjanizm jako próba przezwyciężenia świadomości katastroficznej, Łódź: Wydawnictwo Młodej Polski 1979 (druk bezdebitowy). *Śródtytuły pochodzą od redakcji. Zaktualizowano przypisy, poprawiono kilka błędów drukarskich i opuszczono dołączony w oryginale spis publikacji Jerzego Brauna (s. 27–28). Obecnie najpełniejszą bibliografię podmiotową i przedmiotową Brauna można znaleźć w monografii Rafała Łętochy (2006: 309–316) (przyp. red.).*
2. Jerzy Braun urodził się w 1901 roku w Dąbrowie Tarnowskiej. Ochotnik w wojnie 1920 roku. W latach 1919–1923 studiował polonistykę na UJ. W czasie studiów założył grupę poetycką, w skład której wchodził też Józef A. Gałuszka i Jarosław Janowski. Debiutował tomikiem *Najazd centaurów* w 1922 roku. W latach 1926–1928 i 1931–1933 wydawał i redagował „Gazetę Literacką” (współpracownicy: Karol H. Rostworowski, Karol L. Koniński, Tadeusz Kudliński, Adam Bunsch, Stanisław I. Witkiewicz i inni). Był założycielem grupy poetyckiej XYZ. Pod koniec lat dwudziestych nawiązał współpracę z Instytutem Mesjanistycznym. W 1932 roku założył dwutygodnik (od 1937 roku miesięcznik) „Zet”.
3. Do 1939 roku ukazały się lub były wystawiane: *poezje* – *Najazd centaurów* (1922), *Oceania-da* (1924), *Dywan rozkwitający* (1924), *Ziemia i niebo* (1928), *Tancerz otchłani* (1932), *Epita-*

phium (1934); *dramaty* – *Rewolucja* (1931), *Europa* (1932), *Christopher* (1934), *Dni Konradowe* (1935); *utwory prozatorskie* – *Hotel na plaży* (1925), *Kiedy księżyc umiera* (1925), *Cień Parakleta* (1931).

4. *Na marginesie ogólnej teorii kultury Brauna pragnę zwrócić uwagę na jego estetykę, stanowczo chyba niedocenianą, a bardzo istotną w polskiej myśli estetycznej. Estetyka ta była próbą pogodzenia stanowisk platońskiego i kantowskiego, a więc heteronomicznego i autonomicznego pojmowania piękna. Antynomia ta miałaby być przezwyciężona w koncepcji Piękna Absolutnego jako syntezy piękna heteronomicznego i autonomicznego. Piękno to będące czystą „stworczością”, dźwiganiem się człowieka w sferę rzeczywistości transcendentnej, byłoby zarazem tworem „samym w sobie”, autotelicznym. Takie stanowisko dowartościowuje autonomię sztuki i Piękna, nie kwestionując przy tym obecności w dziele Dobra i Prawdy.*

5. *Braunowska teoria kultury określana jest przez trzy aspekty: potencjalności – „jako możliwa do osiągnięcia w danych warunkach pełnia sił historiotwórczych jakiego zbiorowiska ludzkiego pomnożona przez świadomość”; hierarchiczności – „jako stopień świadomego uczestnictwa w tworzeniu prawdy i dobra”; kreacyjności i duchowości – „jako kreacja organiczna ducha ludzkiego” (Braun 1937).*

6. *Koncepcję tę zapożyczył Mickiewicz od P. S. Ballanche’a.*

7. *Nasuwa się tu analogia z Kantowską wizją społeczności postępującej w myśl imperatywu kategorycznego.*

8. *Porównuje takie terminy, jak „czyn legionowy” i „cud nad Wisłą”.*

9. *Zadziwiające jest pojawienie się tych wątków, które współcześnie występują w myśli egzystencjalistycznej. Na przykład zaproponowane przez Wrońskiego określenie istoty człowieka wykazuje podobieństwo do ujęcia Heideggera: „bytem który jest jako egzystencja – jest człowiek. Jedynie człowiek egzystuje [...]. Zdanie: «Człowiek egzystuje» znaczy: człowiek jest tym właśnie bytem, którego bycie wyróżnia się w byciu i z perspektywy bycia przez to, że wewnątrz nieskrytości bycia stoi ku niej otworem. Wskutek swej egzystencjalnej istoty człowiek umie sobie przedstawić byt jako taki i może mieć świadomość przedstawionego” (Heidegger 1999: 320–321).*

10. *W terminologii Stanisława Brzozowskiego miało to być przejście od świata gotowego do świata stwarzanego.*

11. *Przypomina się heglowski Weltgeist szukający w świecie swojego wcielenia, z tą różnicą, że Weltgeist tkwi immanentnie w historii, a „rozum” Wrońskiego jest transcendentny wobec niej, w historii tkwi natomiast rozum względny, czyli jakby „niedowcielenie” rozumu absolutnego.*

12. *Na marginesie teorii autokreacji: z punktu widzenia ortodoksji katolickiej (a Wrońskiemu zależało na zgodności z nią) można by zarzucić jej chęć deifikacji człowieka. Zarzut ten – co podkreśla Braun – nie utrzymuje się, gdyż – według Wrońskiego – moment autokreacji jest tożsamy w czasie z momentem śmierci, nie dotyczy więc nieśmiertelności ciał (jak w niektórych herezjach), lecz jedynie nieśmiertelności dusz, co pozostaje w zgodności z tą doktryną, zob.: „Absolutnie nieśmiertelne będzie dopiero ciało duchowe, przyrzeczone nam w przyszłym zmartwychwstaniu”, św. Augustyn, De Genesi ad litteram 6, 25. Warunkiem i początkiem autokreacji jest odkupicielski czyn Chrystusa, resztę – dopowiada Wroński – człowiek musi dokonać sam. Przekonanie, że osiągnięcie nieśmiertelności nie jest możliwe dla istoty niedoskonalej, na pół biologicznej, wyraża też Kant: „do pełnej doskonałości nie jest zdolna żadna rozumna istota należąca do świata zmysłów” (Kant 1972: 197).*

13. Uderza tu bez wątplenia nieobecność twórcy najjaskrawiej afirmującego na przełomie wieków mesjanizm: Tadeusza Micińskiego. Miciński głosił imperatyw „czynu wewnętrznego”, przemiany duchowej (rewolucji moralnej), prowadzącej do odrodzenia, będącego niezbędnym warunkiem „zdobycia własnej jaźni”. O nieobecności tej zdecydował prawdopodobnie fakt przynależności Micińskiego do emocjonalnego, ekstatycznego, mistycznego nurtu mesjanizmu, łączącego się z gnozą, kabałą, okultyzmem i tym podobnymi tendencjami zwalczanymi przez Brauna jako żądanie „Łaski” bez „Zastugi”, Królestwa Bożego bez wewnętrznej przemiany i racjonalnego aktu samowiedzy.

14. Ten brak metafizyki zarzucał Skamandrytom Witkacy (Witkiewicz 1925).

15. Podobny postulat wysuwał czołowy ideolog obozu pomajowego, propagator romantycznego prometeizmu – Adam Skwarczyński.

16. Koncepcję nieegoistycznego, mesjanistycznego nacjonalizmu rozwijali już wcześniej inni myśliciele nieakceptujący egoizmu narodowego endecji, między innymi Artur Górski.

17. Wydaje się, że wszystkie (łącznie z „napoleonizmem” Raskolnikowa – jeśli Bóg umarł, to wszystko jest dozwolone) aberracje nowożytnej myśli europejskiej mają swe źródło w oświeceniowej koncepcji „umowy społecznej”, zrodzonej z kolei z mitu o łagodnym człowieku żyjącym „w stanie natury”. Stan natury – jak się okazało – jest zakorzeniem człowieka w sferze zwierzęcości, a więc w świecie instynktów. Tak, mit „dobrego dzikusa” okazał się fikcją, i to fikcją niebezpieczną.

18. Nie ma ona nic wspólnego z pseudoelitami partyjnymi, klasowymi czy narodowymi państw totalitarnych.

19. Terminologia Wrońskiego.

20. Spełnienie się Unii jest zarazem urzeczywistnieniem kosmicznego planu zbawczego, narkreślonego przez Boga. Tak zapewne należy rozumieć słowa Brauna o „chrystianizmie spełnionym”. Federacja taka miała być realizowana przez Polskę przez stworzenie Imperium Słowiańskiego, zrzeszającego na równorzędnych prawach narody Europy Środkowej i Wschodniej. Karol L. Koniński pisał w „Zecie” o imperium BPA – Balticum, Pontus, Adria.

21. Chodzi o Jana Pawła II. Zob. także Górny 1997, Mazur 2012 (przyp. red.).

22. Stefan Kawyn (1904–1968), historyk literatury polskiej, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, przed wojną atakował „Zet” za propagowanie irracjonalizmu i mistycyzmu (przyp. red.).

PRESSJE

Co dalej?

Tuż obok Autor wspomina, jak zajął się Braunem i co z tego wynikło.