

4561
dub. 27024
26. XI. 38 JH

P R Z E M Ó W I E N I A

WYGLOSZONE NA AKADEMII KU CZCI

ŚP.

PROF. WITOŁDA RUBCZYŃSKIEGO

DNIA 15 LISTOPADA 1938

KRAKÓW 1939

**NAKŁADEM KRAKOWSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
ORAZ KOŁA FILOZOFICZNEGO U. U. J.**

PRZEMÓWIENIA

WYGŁOSZONE NA AKADEMII KU CZCI

ŚP.

PROF. WITOŁDA RUBCZYŃSKIEGO

DNIA 15 LISTOPADA 1938

018018

KRAKÓW 1939

NAKŁADEM KRAKOWSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
ORAZ KOŁA FILOZOFICZNEGO U. U. J.

980/11/10

~~DUPLET~~

do 2024

021

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0288928



310810

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego

2/44/09p



ŚP. PROF. DR WITÓŁD RUBCZYŃSKI

Zygmunt Zawirski

Prof. Witold Rubczyński jako człowiek i filozof

Nieubłagana śmierć dokonała w bieżącym roku kalendarzowym w szeregach polskich filozofów strasznego spustoszenia. W krótkim przeciągu czasu paru miesięcy aż trzech spośród nich padło ofiarą jej okrutnej košby: dwu profesorów filozofii we Lwowie, a jako trzeci — prof. Wszechnicy Jagiellońskiej, nieodżałowanej pamięci Witold Rubczyński. Jakże żywo stoi przed oczyma nas wszystkich postać zmarłego, z którym tak niedawno jeszcze stykaliśmy się w naszych zajęciach fachowych i stosunkach towarzyskich. Rzeczowa naukowa ocena i krytyka twórczości zmarłego nie może tu być przeprowadzona. Na to potrzebna jest pewna odległość, pewna perspektywa czasowa i możność rozpatrywania działalności zmarłego na tle całości epoki, na tle obrazu współczesnej kultury duchowej narodu. Ale dobrze jest już teraz uprzytomnić sobie, cośmy w zmarłym stracili, jakiego człowieka, jaki charakter i jakiego filozofa.

Zacząć trzeba naturalnie od uprzytomnienia sobie kilku najważniejszych dat z jego życia. Prof. Witold Rubczyński urodził się we Lwowie 28 maja 1864. Ojciec jego, Władysław, ożeniony z Marią z Białeckich, był właścicielem posiadłości w Radziechowie w okolicy Lwowa. We Lwowie uczęszczał zmarły do szkoły średniej, jakiś czas jednak uczył się prywatnie, a egzamin dojrzałości złożył w Nowym Sączu. W r. 1882 zapisał się na Uniwersytet Jagielloński na oddział humanistyczny wydziału filozoficznego i to najpierw z zamiarem poświęcenia się pracy historycznej. Jakoż przez 3 pierwsze lata pracował na polu historii, prowadził nawet studia źródłowe nad historią polską w. XIII; owocem ich była rzecz ogłoszona drukiem w Roczniku Filareckim w r. 1886 pt.: *Wielkopolska pod rządami synów Wła-*

dysława Odonicza (1239—1279). Dopiero w dalszym ciągu studiów postanowił poświęcić się filozofii; widocznie prace historyczne nie zaspokajały jego potrzeb duchowych w zupełności. Odczuwał potrzeby głębsze, które zresztą każdy człowiek w pewnym stopniu odczuwa, jeśli prawdą jest, co powiedział Schopenhauer, iż człowiek z natury jest *animal metaphysicum*, stworzeniem filozoficznym. Ale może nie od razu odsłoniła się przed nim możliwość skuteczności pracy w tym kierunku. I jest rzeczą ciekawą śledzić, jak owe coraz silniej budzące się w nim zainteresowania filozoficzne pchnęły go do pracy w innym kierunku. W swoim *curriculum vitae* opowiada, jak praca historyczna przeniosła go stopniowo na inny teren. Studiując dzieje Polski średniowiecznej musiał uwzględniać fakty z historii powszechnej tychże czasów i tutaj narzucała mu się, jako najważniejsza, kwestia stosunku Kościoła do państwa, który właśnie z początkiem w. XIV w sporze króla francuskiego Filipa Pięknego i jego legistów z papieżem Bonifacym VIII doszedł do niezwykłego zaostrzenia. W ten sposób zamiast historią zajął się tematem, o którym sam przyznał, że tylko jedną połową należy do historii politycznej. „Ten przedmiot zwrócił mnie na powrót do dawnych zamięłowań filozoficznych. Miałem do czynienia ze starciem dwu potęg, co starały się sobie nawzajem teren działania ograniczyć, gdy jedna kładła nacisk na dobro moralne dusz, jako na związane nierozdzielnie z interesem religii, a druga uczyniła pierwszą śmiałą próbę, by etykę od religii odróżnić, wywalczając dla siebie, tj. dla państwa, misję niezależnego obrońcy, niemniej sprawiedliwości, jak doczesnego interesu poddanych“. Oddalając się coraz bardziej od historii, zaczął pracować nad pogłębieniem swego przygotowania filozoficznego, którego podwaliny zaczerpnął z wykładów ks. Pawlickiego. Zaczął się rozczytywać w tekstach Arystotelesa, a z filozofów nowszych wielką korzyść duchową odniósł z lektury dzieła Lotzego *Mikrokosmos*. A gdy w r. 1886 z prof. Smolką wyjechał do Rzymu, jeszcze jako historyk, dla poszukiwań archiwalnych, więcej już miał umysł zaprzątnięty filozofią niż historią. Toteż w Rzymie w godzinach wolnych od obowiązkowych poszukiwań archiwalnych zaczął chodzić na wykłady filozoficzne profesorów w Uniwersytecie Papieskim Gregoriarum ks. de Maria i Cornoldiego. Tutaj prawdopodobnie dojrzała myśl pracy

doktorskiej na temat pojęcia duszy u Arystotelesa i Lotzego, na podstawie której uzyskał stopień doktora filozofii w Krakowie w r. 1887.

W następnym roku akademickim 1887/8, już jako doktor filozofii, wyjeżdża na dalsze studia do Lipska. Tu pracuje u Wundta, słuchając wykładów historii filozofii i etyki i pracując w jego laboratorium psychologicznym. W letnim okresie r. 1888 korzystał też z ćwiczeń historii sztuki u Springera, po czym wyjechał po raz wtóry do Włoch. Szukając czynników, jakie urabiały literaturę i sztukę średniowieczną, zauważył w nich wtedy obecność wpływów neoplatonickich. Ten średniowieczny neoplatonizm tym większe obudził w nim zainteresowanie, iż znalazł wyraźne jego ślady u najwybitniejszego przedstawiciela filozofii chrześcijańskiej wieków średnich, św. Tomasza z Akwinu. Św. Tomasz, walcząc z naturalistyczną interpretacją Arystotelesa u Arabów, chwycił się często pomysłów neoplatonickich. Fakt ten dla dziejów kultury średniowiecznej wydał mu się bardzo ważnym. Postanowił zająć się nim bliżej, i w ten sposób wyrosła jego praca nad neoplatonizmem, prowadzona przez dość długi okres czasu. Ale przed jej pełnym rozwinięciem się nastąpiła jeszcze jedna dygresja w jego życiu. Ukończywszy studia filozoficzne, nie czuł jednak w sobie powołania i sił do pracy w szkolnictwie średnim; pragnąc tedy znaleźć jakiś stały punkt oparcia w życiu, postanowił odbyć jeszcze studia prawnicze. Jakoż w r. 1891 wpisał się na wydział prawniczy w Wiedniu, a w rezultacie zdobył drugi doktorat, prawa i administracji, w Krakowie w r. 1895. Tak więc całkowity okres jego studiów uniwersyteckich łącznie z pracą we Włoszech, Lipsku i Wiedniu wynosił lat 13.

Dalszych lat 15, tj. czas od r. 1895—1910, przepędził w służbie w administracji politycznej i następnie w lwowskiej Prokuratorii Skarbu. W międzyczasie jednak w r. 1902 habilitował się na docenta historii filozofii we Lwowie na podstawie studiów neoplatonickich, ogłoszonych w *Przeglądzie Filozoficznym* w r. 1900. W tym właśnie czasie miałem możność zetknąć się ze śp. zmarłym jako docentem, gdyż jako słuchacz Uniwersytetu Lwowskiego uczęszczałem na jego wykłady i brałem udział w prowadzonych przez niego seminariach, na których czytało się *Enneady* Plotyna oraz dzieło Diogenesa

z Laerty o filozofach greckich. W r. 1909 otrzymał śp. zmarły nominację na tytularnego profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Jana Kazimierza, a w r. 1910 został prof. zwyczajnym filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim i w tym charakterze pozostał do r. 1933. W tym właśnie czasie rozwinął swą najwyższą działalność naukową, a Polska Akademia Umiejętności w uznaniu tej pracy mianowała go w r. 1920 swoim członkiem korespondentem; był w niej przewodniczącym Komisji do badań historii filozofii w Polsce. W r. 1917/18 był dziekanem wydziału filozoficznego, a w r. 1921 został wybrany prezesem Krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego, którą to funkcję pełnił aż do śmierci. Również i wykłady na uniwersytecie prowadził prawie do ostatniej chwili, bo mimo przekroczenia granicy wieku w r. 1929, za zgodą Ministerstwa pozostał w służbie czynnej aż do r. 1933, a po krótkiej przerwie został mianowany profesorem honorowym i w tym charakterze wykładał i prowadził seminarium aż do maja b. r., w którym to miesiącu dnia 18 zaskoczyła go tragiczna śmierć w podróży w Inowrocławiu.

Jako człowiek, znany był powszechnie ze swej dobroci i wyrozumiałości posuniętej do ostatecznych granic. Takim go poznałem, gdy byłem jego słuchaczem przed trzydziestu kilku laty i takim pozostał aż do śmierci. Wielu jego kolegów brało mu za złe tę jego zbyt daleko posuniętą pobłażliwość, ale nie będziemy go tutaj z tego sądzić. Tam jednak, gdzie chodziło o najwyższe zasady etyczne, nie znał żadnego kompromisu, i w jednym z artykułów dziennikarskich dał wyraz swemu ubolewaniu wskutek tego, iż młodzież polska naśladuje metody hitlerowskie (*Przeciw fałsi barbarzyństwa*, Czas 24 grudnia 1936). Nadto wspomnieć tu wypada o jego daleko posuniętym poczuciu obowiązku wobec ojczyzny, który pragnął spełnić w chwili jej zmartwychwstania mimo swoich silnie rozwiniętych wad organicznych. W r. 1918 zgłosił się jako ochotnik do 4. pułku legionów polskich, jednakowoż nie dopuszczony do służby na froncie z powodu śladów dawnych operacji na nogach, otrzymał referat prasowy i pisywał w *Relutonie* (piśmie czwartaków) artykuły propagandowe, treści popularno-etycznej. W ostatnim miesiącu przed plebiscytem na Górnym Śląsku w r. 1921 wygłosił w Szarleju, Bytomiu, Rydułtowiu Górnym i w Pszczynie wykłady

o polskiej filozofii i poezji naszych wieszczów. Miał także wygłosić wykład w Zabrze, ale kontragitacja niemiecka do tego nie dopuściła.

Przechodząc do krótkiego omówienia jego działalności filozoficznej musimy zauważyć, iż liczba jego prac filozoficznych obejmuje przeszło 30 pozycji, tak iż nie podobna ich nawet tu wszystkich wymienić¹; poprzestaniemy więc na ich klasyfikacji pozostawiając mowcom następnym ich bardziej szczegółową charakterystykę. Na pierwszym miejscu należy wymienić jego prace i wydawnictwa historyczne, bo jednak jako filozof historykiem pozostał nadal i na tym polu zdziałał dość dużo. Tu więc należą jego studia neoplatońskie, prace nad wpływami neoplatonizmu w wiekach średnich, o kryterium prawdy u stoików i Kartezjusza, wydanie jednego z listów Mikołaja z Kuzy, dotąd nie opublikowanego, następnie prace i wydawnictwa z zakresu historii filozofii w Polsce, a więc o domniemanym traktacie filozoficznym Vitelliona, o poglądach filozoficznych Sebastiana Petrycego z Pilzna, wydanie teodycei Mateusza z Krakowa oraz wydanie *Rozmów Łowiczana* o stopniach do nieśmiertelności.

Drugą grupę stanowi jedno przede wszystkim dzieło, niewątpliwie najważniejsze dzieło jego życia, w którym dał wyraz najpełniej swoim poglądom metafizycznym; to *Filozofia życia duchowego*, wydana w r. 1925. Praca, poświęcona obronie niezniszczalności ducha, porusza problem omawiany ze wszelkich możliwych stanowisk i stara się uzasadnić swą tezę na wszelkich możliwych drogach. A więc dotyka i prób rozwiązania kwestii na podstawie doświadczeń i nadto na podstawie dowodzeń metafizyczno-psychologicznych. Omawia najaktualniejsze prace poświęcone temu problemowi w literaturze współczesnej, a więc stanowisko Bergsona, który nie wierząc w możliwość metafizyki budowanej przy pomocy metod naukowych, tworzy ją w oparciu o intuicję; następnie przedstawia pogląd Jamesa, filozofa amerykańskiego, który stawia kwestię na gruncie utylitarno-pragmatycznym i powołuje się przy tym na doświadczenia religijne, a wreszcie uwzględnia stanowisko filozofów, jak Busse oraz

¹ Listę szczegółową wszystkich prac filozoficznych prof. Rubczyńskiego w porządku chronologicznym zawiera *Ruch Filozoficzny* XIV, nr 1—3, str. 169a—b.

Driesch, z których ostatni dysponując rozległym wykształceniem biologicznym wskrzesza arystotelesowskie pojęcie entelechii. Do tej drugiej grupy prac należy też zaliczyć kilka drobnych artykułów, jak *Walka o wszechstronny pogląd na świat* (1911), *O filozofii jako lekarce dusz* (1920) i inne.

Trzecią grupę stanowią prace poświęcone etyce i estetyce oraz ogólnej teorii wartości. Dominujące miejsce w tej grupie zajmuje jego *Zarys etyki*, zaliczony do serii podręczników uniwersyteckich, którego pierwsze wydanie pojawiło się w r. 1916, a drugie, poprawione i rozszerzone pt. *Etyka*, w r. 1936. Zagadnienia etyczne wiązały się u niego najsilniej z metafizyką, a to samo należy powiedzieć o jego pracach z dziedziny estetyki. Metafizyka, etyka i estetyka łączyły się u niego w jedną całość organiczną. Jego zajęcie się Ruskinem w dwu pracach niedokończonych (John Ruskin 1904, *Aksjologia Ruskina*) — jak słusznie prof. Dyboski zaznaczył — wynikało głównie stąd, że w twórczości Ruskina taki nacisk wszędzie jest położony na uszlachetniające działanie piękna i skojarzenie idei piękna z ideą dobra.

I ta grupa obejmuje jeszcze cały szereg artykułów mniejszych, jak np. *O normach i rozwoju pojęcia wartości* oraz *Wyjście Aleksego Meinonga poza relatywizm w teorii wartości* (pierwsza w Przeglądzie Filozoficznym, druga w *Kwartalniku Filoz.* 1925).

Pozostaje jeszcze grupa czwarta i ostatnia prac zmarłego, która nie posiada wprawdzie takich dzieł sztandarowych, jak *Etyka i Filozofia życia duchowego*, ale niemniej jest interesująca i cenna. Do niej należą artykuły o współczesnych prądach filozoficznych już nie tylko z zakresu metafizyki, etyki i estetyki, ale i z teorii poznania, logiki, metodologii, a więc artykuły o gnoseologii Maurycego Schlicka, o nowych teoriach dotyczących metody badań indukcyjnych, o personalizmie krytycznym Williama Sterna, o zróżnicowaniu kierunków neotomistycznych i wiele innych. Wskazują one niewątpliwie na szeroki krąg zainteresowań zmarłego i żywość umysłu, którą zachował do ostatniej chwili. Wreszcie należy wymienić różne skrypta i repetytoria przeznaczone dla kształcącej się młodzieży.

Ale wyliczenie różnych kategorii dzieł nie jest jeszcze charakterystyką zmarłego jako filozofa. Charakterystyki takiej brakowałoby w ogóle, gdybyśmy nie dodali obecnie uwag, które

uwazamy za najważniejsze. Oto zmarły pojmował swoją rolę filozofa, mimo słabych swoich sił fizycznych, za rodzaj posłannictwa, i to nie posłannictwa w sensie doktrynerskim, w obronie jakichś specjalnych filozofii mesjanistycznych, ale w sensie krzewienia idealizmu życiowego w duchu etyki chrześcijańskiej i ogólnoludzkiej i zarazem krzewienia związanego z nim światopoglądu teoretycznego, podnoszącego niezniszczalną wartość ducha i jego twórców. Był człowiekiem głęboko wierzącym, co nie znaczy, aby nie zdawał sobie sprawy z różnicy między stanowiskiem filozofa a stanowiskiem człowieka wierzącego. Owszem, tę różnicę wyraźnie podkreślał, i nawet w jednym z artykułów dziennikarskich (*Obosieczna broń*, *Czas*, 27 marca 1937,) zaznaczył, iż złą przysługę wyświadczają młodzieży ci, którzy ją przedwcześnie zapewniają, że cenne dla niej wierzenia religijne dają się ściśle udowodnić. Prędzej czy później przekona się ona, że tak nie jest, a wtedy rozczarowanie może się przemienić w załamanie psychiczne i brak ścisłych dowodów gotowa wziąć za fałszywość samej tezy, zwłaszcza że młode umysły są skore do przerzucania się od najśmielszych nadziei w najczarniejsze zwątpienie. Zwraca uwagę na to, iż Tomasz z Akwinu nawet stworzenie świata w czasie uważa za tajemnicę wiary, a cóż dopiero mówić o takim dogmacie, jak boskość Chrystusa.

Niemniej głęboka wiara łączyła się u niego z filozofią, a podłoże religijne jego filozofii uwydatniało się głównie w tym, iż ono wpływało na wybór tematów jego zainteresowań i opracowań filozoficznych. Nie jest więc rzeczą przypadku, iż interesowała go przede wszystkim filozofia średniowiecza, a w niej nie arystotelizm, ale raczej neoplatonizm. Pewne pierwiastki chrześcijaństwa faktycznie zawdzięcza tylko neoplatonizmowi, jak np. nie tylko pozaświatość Boga, która niewątpliwie istniała i u Arystotelesa, ale niemożność objęcia natury bożej rozumem i zgłębienia jej tajemnic, a następnie okoliczność, iż Bóg jako jedność najwyższa był utożsamiony u platoników z Dobrem, co lepiej się wiązało z chrześcijańską nauką o Opatrzności, niż Bóg Arystotelesa, u którego napróżno szukalibyśmy, jakiejś wyraźnej nauki o Opatrzności bożej w tym stopniu, w jakim ona potem wystąpiła już u stoików, a następnie u neoplatoników. Wreszcie nauka Dionizosa Areopagity o chórach anielskich, otaczających Boga, o pośrednikach między Bogiem a światem,

jest niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego. Istniała ona od dawna w filozofii greckiej; źródłem jej była personifikacja idei platońskich, a u filozofów greckich miała ona na celu obronę bóstw pogańskich. Neoplatonicy w. IV i V po Chr. wychodzili widocznie z założenia, że nie powinno się poniewierać pamięcią bóstw, z którymi niegdyś łączono najwyższe ideały ludzkie, że każde bóstwo, jeśli tylko gdziekolwiek i kiedykolwiek było czczone, powinno być respektowane, bo każde przecież może uchodzić za personifikację jakiejś idei platońskiej. Proklus na przykład respektował wszystkie bóstwa nie tylko greckie, ale chaldejskie, egipskie, syryjskie, a coś podobnego istniało nawet już wcześniej u niektórych gnostyków chrześcijańskich i półchrześcijańskich, u których w areopagu tych bóstw występował także żydowski Jehowa, najczęściej również tylko jako drugorzędne bóstwo lokalne, bo u szczytu piramidy stał zawsze jakiś najwyższy twór abstrakcji greckiej, jedność niepoznawalna, Bóg niewysłowny. Otóż Dionizy Areopagita przerobił owe bóstwa drugorzędne na chóry anielskie, otaczające Boga, jakby kręgi niebieskie, akby trójczłonowe triady, pod nazwą Aniołów, Archaniołów, Mocy,... Tronów, Cherubinów, Serafinów itp. Pewną podstawę do tego dawały teksty Starego Testamentu, a na większą skalę robiła to samo żydowska Kabała. Dzieło Dionizego w wiekach średnich było powszechnie czytane, nie tylko przez mistyków, ale i scholastyków i nawet Tomasz z Akwinu napisał komentarz do niego, w którym również czyni ciekawą uwagę na temat tych pośredników między Bogiem a światem, cytowaną przez prof. Rubczyńskiego: „quos Platonicus deos secundos, nos angelos nominamus”: istoty, które platonicy uważali za bogów drugorzędnych, my nazywamy aniołami.

I jeszcze jeden szczegół podnosi prof. Rubczyński z wpływów neoplatońskich idących przez Dionizosa Areopagite, powiązanie wolności indywidualnej z wpływem Najwyższej Istoty na wszystkie indywidua w sposób, który może nawet lepiej odpowiada późniejszemu duchowi chrześcijaństwa, niż pewne wysłowienia św. Augustyna.

I niewątpliwie z tych samych pobudek płynęło u niego zainteresowanie się innymi kwestiami filozoficznymi.

Podstawa religijna wpływała nie tylko na dobór tematów filozoficznych u niego, ale podtrzymywała go w roli krzewiciela

idealizmu i optymizmu; ona była powodem, iż filozofię pojmował jako pocieszycielkę ludzką w ziemskiej niedoli, podobnie jak ów ostatni Rzymianin wśród filozofów, Boecjusz. Ona też była powodem, iż nie ugiął się pod ciężarem losu, który go ciężko dotykał, i wytrwał do końca w roli obrońcy idealizmu. Podnoszono słusznie, iż każda prawdziwa filozofia jest idealizmem, i idealizm każdej łączy się jakoś z najwyższymi ideałami ludzkości, ale u niego ten idealizm był natury specyficznej i wypełniał całą jego istotę.

Tadeusz Garbowski

Filozofia poznania i metafizyka prof. Rubczyńskiego

Kierunek studiów, a zapewne i wrodzone skłonności sprawiły, że Witold Rubczyński był przede wszystkim historykiem humanistycznej kultury. Ale nie wyłącznie. Zagłębiając się w teksty filozoficzne dawnych okresów, stosunkowo wcześniej sam poczuł się filozofem i z wytrwałą pilnością jął gromadzić materiał, idee i pomysły, motywy i argumenty celem syntetycznego ujęcia w całość zapatrywań swych na duchowy rozwój i cele ludzkości. Uzyskane wyniki zamieścił w obszernym tomie z r. 1925, który uważał za główne swe dzieło¹; zamierzał je też wydać ponownie w obcym języku, w zwięźlejszym opracowaniu i ulepszonej formie. Zawiera ono rzeczywiście wszystko istotne dla stanowiska poznawczego i poglądów autora na rzeczywistość materialną i duchową.

Zadaniem moim będzie przedstawić tę filozofię w jej całości, redukując ją do elementarnego zarysu i do cech zasadniczych, aby ją jednym uprzystępnic, drugim, już obznajomionym, przybliżyć i okazać w nowym poniekąd oświeceniu obraz jej zgodny z prawdziwym stanem rzeczy i z intencjami autora. Ani ton krasomówczy, ani skalpel ostrej krytyki nie byłyby tu na miejscu. Panegiryk ubliża bowiem każdemu, kto ma za sobą wielkie i rzetelne zasługi, a krytyka stanowiska myśliciela, który nie może już sam się bronić i niczego wyjaśnić, mogłaby ścigać na siebie samą zarzut jednostronności i zawiodłaby nas w gąszcz szczegółów, wśród których zatraciłaby się niechybnie przejrzystość sprawozdania. Że jednak dzieło,

¹ Rubczyński W., *Filozofia życia duchowego*, Poznań, Fiszer i Majewski, 1925.

które mamy przed sobą, jest zbyt poważne, by obawiać się wszelkiej krytycznej analizy, uczymy je chyba najgodniej znaczeniem pewnych refleksji i wątpliwości, które nasuwają się uważnemu czytelnikowi same przez się, nie dotykając wcale sprawy naukowej obiektywności tej cennej spuścizny, drgającej życiem przelicznych idei i przepojonej najszlachetniejszym uczuciem.

* * *

Rubczyński uważał filozofię za syntezę wyników i metod nauk szczegółowych, uprawianych i rozwijanych w odosobnieniu¹. Żadna z nich, zamknięta w swym specjalnym obrębie, nie pozwoli nam przejrzeć dalszych faz rozwoju bez pomocy filozofii, pełniącej wobec nich rolę „urzędu rozjemczego“. Podstawą zaś i osią każdej syntezy filozoficznej jest stanowisko myśliciela wobec zagadnień ogólnopoznawczych (epistemologii) i ontologicznych (metafizyki). Jakkolwiek sprawy poznania i bytu spojone są z sobą, naszym zdaniem, tak ściśle, że nie dadzą się oddzielnie traktować ani w istocie swej od siebie oddzielić, niemniej rzut oka na najbardziej znamienne systemy filozoficzne uczy, że można by wśród nich odróżnić dwa typy zależnie od indywidualnej psychiki filozofów. Jednemu z nich odpowiadałby taki schemat myślicielskiej pracy, gdzie za wskazaniem rozwiniętego w XVIII stuleciu poznawczego krytycyzmu punktem wyjścia jest, po kantowsku, krytyka naszych zdolności poznawczych, zwłaszcza ich granic, po czym dopiero buduje się ogólną teorię bytu i odpowiada na podstawowe zagadnienia metafizyki: jaka jest, ilościowo i jakościowo, istota bytu, co i jak dzieje się we wszechświecie, jaka jego geneza, sens i cel ostateczny. Drugą kategorię stanowiłyby systemy zaczynające od orientacji ontologicznej, czy to będzie dynamizm, czy substancjalizm, monizm substancji materialnej lub duchowej, dualizm czy pluralizm bytu, skąd drogą dedukcji wyprowadza się wnioski o naturze i zasięgu ludzkiego poznania.

Otóż cechą najcharakterystyczniejszą dla filozofii Witolda Rubczyńskiego, rzucającą się od razu w oczy, jest to, że nie podobna podciągnąć jej pod żaden z wymienionych schematów —

² Rubczyński o. c. 677.

z tej prostej przyczyny, że nie spotkamy w niej nigdzie właściwej gnozeologii, krytyki ni teorii poznania. Trzeba by dla niej stworzyć jakąś osobną, trzecią kategorię. Nawet ów główny, systematyczny traktat o życiu duchowym obywa się bez jakichkolwiek wstępnych rozważań. Bez teoretycznych poznawczych przygotowań czy zastrzeżeń czytamy tam o ciałach i duszach, o duchu ponad materią, o woli, rozsądku i rozumie. Brak też bliższych określeń, w jakim znaczeniu wyrazy te i wiele innych podstawowych terminów, jak np. „życie“ ciała i „życie“ duchowe, należy pojmować.

Bezpośrednich pojęciowych definicji nie znajdziemy dosłownie nigdzie. Co się tyczy duszy, moglibyśmy wnioskować z pewnych ustępów¹, że autor utożsamia ją ze „świadomością“, która znów nie może ograniczać się do jednej chwili, np. do świadomości istniejącej w czasie śmierci człowieka, ale wiązać się musi z pamięcią wszystkich jej stanów i aktów ubiegłych. Wszelako powyższy wniosek *ad definitionem* nie wyjaśnia nam stosunku „duszy-świadomości“ do takich współczynników, jak „energia“ duchowa, „umysł“ lub „wola“. Z braku wyraźnych definicji wylaniają się podobnie poważne trudności na każdym kroku.

Czymże ten uderzający brak wytłumaczyć? Zrozumiemy go całkowicie, i przedmiotowo i psychologicznie, zważając na to, że autor nasz, mając jako historyk wyrobiony zmysł rzeczywistości, przystąpił do sformułowania swego poglądu na świat i jego dzieje — czy raczej, w humanistycznym zacieśnieniu, na dzieje ludzkości — w drugiej połowie życia, kiedy codzienny dualizm psychofizyczny, właściwy zarówno laikom jak wyznawcom, skryształizował się u niego z dawien dawna jako pogląd oczywisty i jedynie możliwy. Jest to dualizm substancjalny, jak już gdzie indziej zaznaczyłem², bardzo zbliżony do kartezjańskiego podziału na *res cogitans* i *res extensa*, na co sam autor wskazał w dyskusji z idealizmem Ludwika Bussego. Wprawdzie spotykamy się niekiedy, jak właśnie na wyżej wskazanym miejscu, z twierdzeniem, że świadomość (*scilicet* dusza) stanowi z ciałem jedną substancję, co by odpowiadało substan-

¹ O. c., cz. II, rozdz. V, § 1, str. 698.

² Garbowski T., *Witold Rubczyński — sylweta osobistości*, Bibl. Czasu, t. 8, Warszawa 1938, str. 7—12.

cjalistycznemu monizmowi, lecz chodziło tu bez wątpienia po prostu o niedbałość językową (utożsamienia jestestwa z substancją), skoro w tym samym kontekście czytamy, że składniki cielesne podlegają po śmierci jednostki wyłącznie prawom fizyko-chemicznym, to znaczy istnieją niezależnie od duchowych, czyli że obie te kategorie składników bytu istnieć mogą niezależnie, innymi słowy, że są dwojakimi substancjami. Stoimy więc znów na gruncie dualizmu zgodnego z tzw. *common sense*, zdrowym rozumem. Poznawczo biorąc, jest to dualizm, rozpowszechniony w dobie oświecenia. Założenia jego przyjęte tu zostały dogmatycznie i dlatego autor nie czuje żadnej potrzeby ich poznawczego uzasadnienia. Momenty psychologiczne sprawiają zatem, że nie wdaje się wcałe w psychologię myślenia i nie dostrzega braku logogenetycznej dedukcji owych podstawowych pojęć ani kształtowania się ich pod względem treści i zakresu. W ogóle nie zajmują go nigdzie bieżące zagadnienia semantyki, chociaż gdzieniegdzie o nich wspomina¹. Nie rozchodzi się również nad postulatami metodologicznymi, jak nie zajmował się logiką, którą cenił wysoko, ale odmawiał jej wartości poznawczych. Podzielał zdanie, że o własnych siłach nie może logika wyjść poza obręb swych klasycznych pojęciowych i zdaniowych rachunków.

Dogmatyczny charakter realizmu, na który Rubczyński wielokrotnie i w różnych publikacjach wskazuje jako na nieodzowną podstawę, by na niej, jak na opoce, wznieść pewny i trwały gmach filozofii bytu i życia, sprawił również, że autor nie sformułował żadnej teorii przedmiotów, która w naszych czasach tak intensywnie zajmuje filozofów poznania i fenomenologów. Byłaby ona tym bardziej potrzebna, że idzie tu o wzajemny stosunek konfiguracji i procesów materialnych do treści i przebiegów świadomościowych. Czucia, ból, wrażliwość w ogóle to przedmioty wymagające nieodbitcie jasnych określeń w sprawie ich subiektywizacji względnie obiektywizacji. Co więcej, nie znajdziemy nigdzie zdecydowanego rozpatrzenia stosunku przyjętego tu realizmu do idealizmu. Ścisłych definicji tych

¹ Tak np. w przedmowie do książki Hertzberga W. W., *Twórczość*, Kraków 1938, ostatnim ustępie, jaki Rubczyński przygotował do druku, zaznacza konieczność poddawania „podstawowych terminów“ semantycznej analizie, aby dojść do prawidłowej syntezy.

dwu poznawczych kierunków brak nawet w szczupłym repertorium, napisanym w szereg lat po głównym dziele dla adeptów filozofii przygotowujących się do egzaminu¹. Podany tam skrót historii filozofii nie zawiera żadnych wiadomości o najwcześniejszych starożytnych próbach subiektywnego idealizmu, nawet nie wspomina o Protagorasie lub Demokrycie i dopiero pod koniec uczy, że istota idealizmu polega na przekonaniu, że „świat jest tylko naszym wyobrażeniem“ (str. 56, 58). Odnosi się to oczywiście chyba do Berkeleya, a żadną miarą do najważniejszej dla naszych czasów formy idealizmu, jaką był transcendentalny idealizm Kanta. Rubczyński wiele zajmował się Kantem i silił się wobec niego na obiektywną ocenę; najwidoczniej jednak przywykł traktować go *sub specie refutationis* i nie docenił jego epokowych osiągnięć. Jak sam przyznawał w ustnych dyskusjach, nie rozumiał ich genetycznej zależności od empiryków, jak Hume, i od wcześniejszego jeszcze sensualizmu Locke'a. Nie podzielał zdania, że filozof wychodząc, jak on, ze stanowiska empirycznego realizmu musi wobec bezwzględnej zależności naszych wrażeń od jakości organów zmysłowych, zaś wyobrażeniowych skojarzeń od natury całego naszego ustroju, przyznać powstałemu w ten sposób wizerunkowi bytu rysy idealistyczne, a nie realne w znaczeniu ontologicznym, jako przysługujące rzeczom samym w sobie. Obawiał się prawdopodobnie wynikającego stąd zbliżenia realizmu do idealizmu i dlatego nigdzie nie mówi o *Ding an sich* Kanta, uważając wyobrażeniowe twory naszego umysłu przynajmniej w ich zasadniczej treści za bezpośrednie odpowiedniki niezależnej od nas rzeczywistości. Jednym słowem traktował idealizm nie jako doktrynę transcendentalną, poznawczą, ale metafizyczną, którą trzeba bez reszty odrzucać. Toteż nie interesował się dalszymi losami krytycznego idealizmu po Kancie, czy to dość rozbieżnymi szkołami neokantyzmu w Niemczech, czy we Francji, gdzie idealizm kantowski zaznaczył się silnymi wpływami u czołowych myślicieli w. XIX i jeszcze obecnie znajduje wybitnych zwolenników.

Rzecz prosta, że zajęte przez Rubczyńskiego stanowisko

¹ Rubczyński W., *Główne kierunki filozofii w porządku, w jakim po sobie następowały*, Poznań, J. Jachowski, 1934.

dogmatycznie zakładanego realizmu całą problematykę przedmiotu w wysokim stopniu upraszcza, jeżeli nie uchyla. Dość wskazać na kwestię rzeczy samej w sobie, zdefiniowanej pojęciowo już przez Locke'a, i na wylaniającą się stąd potrzebę tzw. podważania rzeczywistości na sferę transcendentalną i transcendentną: istne jabłko niezgody i najdrażliwszy punkt w nieskończonych dyskusjach współczesnych kantystów pomiędzy sobą. Tutaj stępieja się ostrze zarzutów czy zastrzeżeń albo odpada sama możność dyskusji. Myliłby się jednak, kto by sądził, że budowę na tym gruncie wzniesioną należy uważać za pracę niekrytyczną. Z wielkim naciskiem i często oświadcza nasz myśliciel, że staraniem jego było przejęty przezeń realizm uczynić realizmem krytycznym¹. Ufa, że realizm taki zapewni metodycznemu myśleniu zupełną obiektywność poznania. W zastosowaniu konkretnym znaczy to tyle, że dla pojęć naczelnych, jak dusza i samoistność jej bytowania, a także dla jej istnienia należy szukać jak największej ilości przekonujących dowodów. Te zaś mogą być tylko empirycznie realne, czyli że muszą opierać się o doświadczenie. Bez doświadczenia nie ma metafizyki. Jest przy tym dla filozofii Rubczyńskiego rysem szczególnie znamionym, że dowodów tego rodzaju nie szukał dla materii, której rzeczywistość metafizyczna nie ulegała dlań najmniejszej wątpliwości. Innymi słowy: autor zakłada wraz z Dekartem substancjalność ciał i substancjalność przedmiotów duchowych, a dualizm ten staje się i tu substancjowym realizmem przez wskazywanie na substancję najwyższą, to jest Boga, który jest warunkiem wszystkiego. W tym jednak składzie rzeczy tylko byt materialny uważa za dany bezspornie i bezpośrednio. Sprecyzowanie niniejsze pochodzi oczywiście od nas i nie ma o nim mowy w tekstach publikacji.

* * *

Przede wszystkim chodziło więc o niezależność procesów duchowych od materialnych i o pierwiastek Bóstwa, który

¹ A wobec tego zdarzyć by się mogło, że postulowany przez *common sense* przedkrytyczny realizm zmieniłby barwę i przeszedł w krytyczny (empiryczny) idealizm, zaś rzekome (empiryczne) realia mogłyby przejść w sferę transcendentalną i stać się tym samym przedmiotami metafizyki.

wszystko sprzęga. Argumentów potrzebnych do zrobienia tego realizmu naprawdę krytycznym szukał Rubczyński z godną najwyższego uznania zabiegliwością i wytrwałością. Jak pszczoła niestrudzenie znosi z kwiatów do ula odżywcze zapasy, tak on zbierał zewsząd wytrawny miód idei, produkt umysłów na rozmaitej glebie rozkwitłych. Przyjmował od nich i wcielał w swe konstrukcje wszystko, co mogło mu posłużyć do podtrzymania i wzmocnienia jego przekonań, czynił zaś przedmiotem polemiki i zbijał to, co mogłoby je osłabić. Mimo że znał z pewnością obiekcję wielkiego scholastycznego racjonalisty, św. Tomasza Akwinaty, że powoływanie się na powagę obcych twierdzeń to najslabszy argument, oraz zasadę starożytnych, że *argumenta non sunt numeranda sed ponderanda*, czerpał je z dziedzin tak różnorodnych, że synteza jego nosi miejscami znamiona synkretyzmu i ze względu na pokrewieństwo tematów przypomina tu i ówdzie pracę gnostyków, teozofów z przedwiośnia ery chrześcijańskiej, którzy starali się stopić z sobą tak niewspółmierne elementy, jak motywy syryjskie lub babilońskie z filozofią aleksandryjską.

Pojęciem naczelnym, źródłem zasilającym wszystkie koncepcje autora i osią jego rozumowania jest dla tej filozofii ludzkości dusza czy raczej pierwiastek duchowy, jego prymat i jego najwyższa wartość. W szczególności chodzi mu o jego „wytrzymałość“ — Rubczyński unika wyrazu „nieśmiertelność duszy“ — i o jego „moc“, to znaczy: potęgę jego działania i o jego dalekosiężną skuteczność.

Co do „wytrzymałości“ przyznaje Rubczyński, że doświadczenie nie dostarcza nam pod tym względem dowodów rozstrzygających, a zwłaszcza nowoczesna analiza psychologiczna nie daje podstawy do jednoznacznych wniosków; wskazuje natomiast na powszechność wiary w nią i na powszechne jej pragnienie. Przykładów użycza piśmiennictwo wszystkich epok; autor powołuje się chętnie na poetów naszych i obcych. Obok Krasińskiego, opiewającego tryumfy ducha, cytuje truizmy w rodzaju: „Duch jest wszystkim“ (z Miriama), to znów przypomina znane *Non omnis moriar* z asklepiadejskich strof Horacego (Carminum Lib. III 30), gdzie wszakże przedchrześcijański poeta, skończywszy 41 lat życia, troszczył się nie tyle o nieśmiertelność duszy wyznawców chrześcijańskich, co o sławę po-

śmiertną, czego dowodem końcowa prośba, by mu Melpomena wawrzynem delfickim uwieńczyła włosy. Najpotężniejszą wymowę posiadałoby tu raczej westchnienie sędziwego Fausta, ubrane w formę afirmacji:

Ślad mej istności, gdy nie życia pęknie,
Nie może zginąć w roztoczy Eonów!

Wspaniałe słowa Goethego odpowiadałyby też najwierniej przewodniej myśli, albo lepiej: ufnemu oczekiwaniu i zarazem trosce autora, by wraz ze śmiercią ciała nie zniknęła energia psychiczna, lecz dalej działała i wzrastała ku coraz większej skuteczności rozwojowych dążeń umysłu i woli. Wytrzymałość duchowa nie jest dla niego prawdą oczywistą jak dla scholastyków, *propositio per se nota*, wynikająca wprost z bezcielesności duszy. Rzecz wymaga dowodów i Rubczyński wypatruje ich wszędzie, raz u dawnych teologów, jak św. Tomasz, bo i temu szło głównie o niezniszczalność materialnej duszy, to znów u wybitnych przedstawicieli różnych nauk i kierunków filozofii najnowszej, u filozofujących przyrodników, fizjologów, psychologów, a nawet — na szczęście z rezultatem ujemnym — u spirytystów i okultystów, takich jak Schrenk-Notzing, Myers, Gourney...

Bardzo wiele mozołu i miejsca poświęcił Rubczyński krytycznej analizie rozważań nad stosunkiem duszy do ciała w pismach H. Bergsona, idealisty L. Bussego, H. Driescha, znakomitego współtwórcy embriologii eksperymentalnej i neowitalizmu (z pojęciowymi zapożyczeniami u Arystotelesa), W. Jamesa, rzecznika pragmatyzmu. Gromadził materiały do historycznego przeglądu poszukiwanych dowodów duchowej wytrzymałości. I tutaj podnieść wypada z uznaniem jego umiar i bezstronność, przestrzegane nawet tam, gdzie wnioski wyprowadzone przez drugich zdawałyby się czynić zadość jego własnym intencjom. Między innymi krytykuje np. argumentację Bergsona, mającą dowiesć rzekomej niezależności funkcjonalnej myślenia od mózgu z faktów lokalizacji czuciowo-wyobrażeniowej i z pamięci. Warto też nadmienić, że i Bergsona sprowadza do substancjalistycznego dualizmu Dekarta. Dyskusję z Bussem połączył z krytyką psychofizycznego paralelizmu Wundta i Liebmanna. Według Jamesa, który był zrazu biologiem i psychologiem, a wreszcie



metafizykiem — w naszym rozumieniu bardzo słabym, sam siebie zaś nazywał radykalnym empirystą — funkcje psychiczne zależą od mózgu i jego fizjologicznych stanów. Szczególny jednak interes wzbudza rozwijana przez Jamesa hipoteza tzw. transmisyjna, w myśl której mózg grałby rolę sita przesiewającego niejako, zależnie od organizacji narządów zmysłowych i samego mózgu, treści świata duchowego w świat zjawiskowy, tak że można przypuścić istnienie bytu duchowego poza sferą ustrojów materialnych i tylko w swych przejawach, w swej, powiedzmy, fenologii zależałaby owa duchowa sfera od ciała. Zresztą Rubczyński sam pomawia Jamesa o skłonność do mistycyzmu¹, jak w ogóle jasno i wnikliwie umie wydobyć na jaw słabe strony rozpatrywanych autorów. Z Polaków przypomniał mało dziś czytowaną książkę Szokalskiego.

W ogólnym wyniku dochodzenia powyższe przyczyniają się wprawdzie, zdaniem autora, w stopniu bardzo znacznym do uprawdopodobnienia rozpatrywanej tezy metafizycznej o samości duszy, atoli nie zapewniają jej wytrzymałości absolutnej, tj. bezwzględnej niezależności od zmian organicznych i odporności na napór czynników zewnętrznych. Pozostają tedy jedynie fakty względnej wytrzymałości przebiegów i funkcji duchowych w związku z zespołami elementów materialnych. Nie wystarczają też do ścisłego dowodu wytrzymałości bezwzględnej zdumiewające nieraz wpływy i skutki, wywoływane w środowisku życiowym przez wyjątkową energię pewnych jednostek. Niemniej Rubczyński nie rezygnuje z obrony swej tezy i zdobywa dla niej argumenty najsilniej przekonujące i najbardziej sugestywne w dziedzinie społecznego, intersubiektywnego współżycia ludzkich osobowości. W związku z tym wysuwa na pierwszy plan dwa przewodnie pojęcia, ideę duchowej *Mocy* i ideę *Ładu*. Odnosne wywody uważam za ośrodek i właściwe *meritum* jego oryginalnej, własnej syntezy. Musimy więc omówić je pokrótce, by zdać sobie sprawę z filozoficznej wizji, jaka kierowała autorem we wszystkich jego wysiłkach. Dotyczące rozważania, obszernie rozsnuwane, są istotnie tworem pełnym zasługi, są ze wszech miar ciekawe i instruktywne nawet

¹ Do czego popychał go, być może, właśnie wspomniany jego empirystyczny radykalizm.

dla kogoś, kto odmawiałby im potrzebnej i zamierzonej przedmiotowości.

Obowiązek naukowy każe nam jednak zaraz u wstępu zauważyć, że szukając wskazówki, iż psychika indywidualna nie gaśnie wraz ze śmiercią swego podmiotu (ustroju), przechodzimy z autorem niespodzianie na teren zgoła inności, mianowicie społeczny, tak że zamiast o psychice, wytwarzającej idee, nastroje i wszelkiego rodzaju „logotwory“, mamy do czynienia z ideami, a zatem z jej produktami, dziełami oraz z ich oddziaływaniem zewnętrznym. Że są one czymś tak samo rzeczywistym, jak ludzie, którzy je wytworzyli, to jasne. Że jeżeli nie, co zaistniało, nie może zniknąć bez reszty, czy chodzi o cząstki materialne, czy o energie, to i elementy ideowe, wytwory psychiczne nie ulegają unicestwieniu — to również oczywiste. Tak samo nie ulega wątpliwości, że czyjeś myśli, raz wypowiedziane, ujawnione i rozpowszechniane ustnie, drukiem czy falami eteru, oddziaływać mogą na drugich w zakresie bardzo nieraz szerokim i że mogą na przeciąg tysięcy lat przeżyć swojego twórcę, jak o tym świadczą filozofie, religie, doktryny społeczne, dzieła wysokiej sztuki itp. Kwestia tylko, czy ta ich długowieczność — bo trudno mówić na serio o „wieczności“ (*aión*) — pokrywa się istotnie z tym, czegośmy się w założeniu spodziewali. Sądzę, że pokrywają się tylko w przybliżeniu z nadzieją Fausta.

(...Dźwięk mojej duszy, chociaż struny pękną,
Nie może zamrzeć w potoku Eonów...)

Ale wracajmy do rzeczy. Prace ducha świadczą wedle Rubczyńskiego o „mocy“, która przekracza ramy jednostkowego bytu. Dowody tego są trojakię natury.

Po pierwsze: sugestywne oddziaływanie pewnych idei i hasel na drugich ludzi; możność narzucania ich, namawiania. Ta moc ducha jest bardzo cenna i dla odbiorców pożądana, gdyż uwalnia ich słabsze umysły od potrzeby samorzutnego myślenia, tak że mogą zaoszczędzić skromny zasób swych sił intelektualnych na inne cele. Oddziaływanie takie świadczy zarazem, że człowiek może poznać i przyswoić sobie coś więcej aniżeli wytwory własnej świadomości. Możliwość przyswajania drugim własnej ideologii lub argumentacji czy upodobań i pragnień ma dla

nas inną jeszcze wartość: dowodzi jednorodności dusz ludzkich i ich wspólnoty duchowej, przemawia wreszcie za słusnością krytycznego realizmu, skoro różnorodne duchowości mogą się w ten sposób przenikać.

Po drugie: przejawia się moc ducha w możności samokrytyki, w dążeniu do szczerości wobec siebie samego (kartezjańskiej *veracitas*), do ścisłości i ostrożności we wnioskowaniu, do samokontroli z pomocą refleksji nad poprawnością naszych rozumowań, za pomocą „logiki“. Wszystko to wzmacnia samopoczucie naszych sił i środków intelektualnych, naszej umysłowej sprawności, i tym samym wzbogaca stan posiadania duchowego władztwa, byle by nie wpadać w hiperkrytyczność, co by nas skłoniło do poznawczej rezygnacji — do filozoficznego minimalizmu.

Po trzecie: przejawem duchowej mocy, i to jednym z najpotężniejszych, jest twórczość, chociażby na stopniu najniższym ograniczała się do odtwarzania i asymilowania obcych koncepcji, np. artystycznych. Rzecz to jasna i bezsporna; warto tylko wtrącić tu nawiasowo, że w cytowanej już przedmowie do *Twórczości* dra Hertzberga przyznaje Rubczyński, iż wyraz twórczość czy twórczy obok wielkiego uroku posiada pewien posmak niebezpieczny i że snadnie może uwodzić.

Twórczość ma rolę dwoistą; poprzez dzieła myśli i artystycznej wyobraźni prowadzi do idei bytu doskonalszego i najdoskonalszego, do dalszej idei naczelnej, do pojęcia Ładu: wyższego, ogólnego porządku, którego istnienie stwierdzamy na każdym kroku, ale który bynajmniej nie jest jeszcze powszechny i nie wszędzie panuje, a tylko może być zniszczony stopniową aktywizacją zasobów duchowej energii. Rubczyński wymienia kolejno rozmaite dziedziny, w jakich się ład ten realizuje: w technice i w sztuce — jako celowe postaciowanie, do praktycznego użytku czy do estetycznej kontemplacji, coraz wielostronniejsze i coraz doskonalsze; w stosunkach społecznych — przez podporządkowanie interesów i zabiegów jednostkowych interesom i dobru ogółu, narodu czy państwa, wreszcie całej ludzkości; w dziedzinie moralności — gdy ustaje samowola i przemoc, a egoizm uszlachetnia się i stopniowo przekształca w miłość bliźniego i bezinteresowną ofiarność, z myślą o tym, aby i inni ludzie w tym samym sensie się doskonalili; na koniec

w dziedzinie poznania realizuje się ów ład przez systematyzację poznawczej, odkrywczej pracy, przez systematyzację nauk, przez wykrywanie niezłomnego porządku w stosunkach geometrycznych, matematycznych w ogóle itd. aż do śmiałych abstrakcji i najobszerniejszych teorii, ogarniających jednym rzutem cały porządek natury w jej przestrzenno-czasowych relacjach. Zbieżność wyników, do jakich dochodzą uczeni, prowadzący badania na przeróżnych polach, na wyosobnionych placówkach, czyni realizm nasz coraz krytyczniejszym i coraz wyraźniej odsłania przed nami jednolitość panującego wokół nas wszechładu. Krzyżują się w nim procesy duchowe z elementami materialnymi i coraz wydatniej przekształcają rzeczywistość na korzyść duchowej mocy, przy harmonijnym uzgodnieniu rozumu z wolą, co znów umacnia nas w założeniu wytrzymałości duchowej i daje świadectwo trafności realistycznego i w miarę krytycznego na świat spojrzenia, skoro mogliśmy dojść do objęcia całości i do najwyższej syntezy, zawartej w idei Boga. Pojęcie Bóstwa pokrywa się bowiem z pojęciem Ładu jako zasady powszechnej.

Rozumowania, zredukowane w niniejszym szkicu do najistotniejszych momentów, opierają się wprawdzie o przesłanki dogmatyczne, ale wiodąc autora od pojęcia trwałych i odpornych pierwiastków duchowych przez pojęcia mocy i Ładu do „metafizyki teistycznej“ jako ostatecznej mety, przedstawiają robotę solidną, logicznie zwartą i w swej jednokierunkowości bardzo konsekwentną, w tendencji swej dostatecznie przejrzystą. Ta ostatnia stała się może przyczyną, iż mimo rzetelnych starań nasuną się niejednemu wątpliwości, czy rzeczywiście istota rozwoju duchowego została ujęta w sposób zgodny z poznawczymi wymogami krytycznego realizmu i czy zamierzona obiektywność poznania dała się rzeczywiście na tej drodze osiągnąć. W pierwszej linii chodziłoby o podkreśloną już płynność, z jaką sfera żywych przebiegów psychicznych stapia się tu ze sferą jej ideowych produktów, których wpływ na dusze ludzkie może trwać i wzrastać nieograniczenie; bo przecież zjawisko to mieści się w sferze całkowicie innej, mianowicie zewnętrznej, międzypodmiotowej, na terenie społecznej wymiany zdobyczy owoców ludzkiego myślenia, terenie — leżącym nawet dla metafizyka

poza ramą bytu świadomościowego. Zaciera się wskutek tego granica wiedzy i wiary, nieraz zresztą przypominana i zalecana przez samego autora. Tam, gdzie idzie o motywy, mające uprawdopodobnić ciągłość życia psychicznego równoległe z nieograniczoną ciągłością duchowej kultury i prądów wybijających się w niej na czoło, myśl autora zdaje się nieraz potraćać o średniowiecze i o metody tomizmu; również i tam, gdzie rozważania płynące z idei Ładu otrzymują zabarwienie i interpretację teistyczną. Filozofowanie traktowane jest świadomie jako *pracambulum fidei*, przy czym jednakowoż wielki scholasta z Akwinu zastrzegł wyraźnie, że intelekt ludzki nie sięga tam, dokąd sięga wiara; rozum może tylko jej artykułów bronić, jako że nie są sprzeczne z prawami myślenia, jednakowoż nie jest w stanie dowieść ich prawdziwości, faktyczności, co znaczy tyle, że rozum nie może ich poznać. Z tomizmem łączy się także ważna i słuszna zasada empirycznego pochodzenia wiedzy naszej, przyjęta później za podwalinę wszelkiego poznania przez Kanta w jego *Krytyce czystego rozumu*; wszelako ważna różnica z Tomaszem zachodzi w tym, że autor nasz nie dostrzegł wyraźnie granic, których rozumowe objęcie dostępnej nam przez zmysły rzeczywistości nie jest zdolne przekroczyć. Rozgraniczenie wiedzy i wiary, dokonane ponownie i zgoła odmiennymi środkami w dobie nowożytnej przez Kanta, pozostało w rzeczy samej poza nawiasem w rozpatrywanej tu filozofii.

Z drugiej strony daleko idąca równoległość rozumowania, bez względu na to, czy wywody dotyczą nauki teoretycznej, czy praktyki technicznej lub artystycznej, czy zasad uspołecznienia, czy zasad i ideałów etycznych, odznacza się cenną zaletą jednolitości i przyczynia się do uwypuklenia jednorodności wszystkich wymienionych tu dziedzin bytowania i stawania się, wiążąc moralny świat humanistycznych wartości ze światem praw kosmicznych w jeden całokształt wyższego porządku.

Na arenie ludzkości szło Rubczyńskiemu w pierwszej linii zawsze o wysunięcie na plan główny szczególnie dodatniego i zbawiennego wpływu cywilizacji chrześcijańskiej. Myśl ta towarzyszyła mu od początku do końca jego działalności i znalazła wyraz już w najwcześniejszych publikacjach historycznych z r. 1886 (w Roczniku Filareckim), 1891, aż do ostatniej obszernej

rozprawy, ogłoszonej już po jego śmierci¹. Również w tym piśmie przedgonnym oświadcza, że usiłował przyczynić się w miarę swych możliwości do zapewnienia „szczęśliwszych kolei całej ludzkości“ i że torując ku temu drogę nie zna innego skuteczniejszego sposobu wychowywania moralnego charakterów ni lepszej psychoterapii nad religię pozytywną i nadzieję wyższego, szlachetniejszego humanitaryzmu, o jakim marzył kiedyś Lessing na ponadwyznaniowym, ogólnoludzkim tle wieku Oświecenia. Religii przyznaje Rubczyński „powszechnie wiążący walor“ — jak opisuje termin *Allgemeingültigkeit* używany przez Kanta — i spodziewa się po niej w przyszłości podniesienia ludzi do jakiejś dobrowolnej „kooperacji“ z Bogiem. Są to zresztą parafrazy przewodniej idei *Filozofii życia duchowego*, która kończy się prostym aktem wyznawcy, aktem wiary w dobrego i rozumnego Sprawcę wszech rzeczy, a między nimi i tej niezaprzeczalnej dążności człowieka do duchowego doskonalenia.

* * *

Jak z powyższych uwag wynika, obowiązkiem naszym było wskazać na pewne niedociągnięcia w tej filozoficznej konstrukcji, wywołujące potrzebę ewentualnych zastrzeżeń poznawczo-teoretycznych i metodologicznych. Ale nie oddalibyśmy wielkiemu i mozolnemu dziełu sprawiedliwości, gdybyśmy nie podkreślili pewnej właściwości, leżącej co prawda poza ramą ściśle naukowego *meritum*, która niemniej jest szczególnie charakterystyczna dla naszego autora, a jego piśmienniczej pracy nadaje swoistą barwę i niezwykle wysoką wartość. Jest nią, obok skromności — serce.

W dziele głównym i w uwzględnionych tu późniejszych wydawnictwach z lat 1934 i 1938 oświadcza autor skromnie, że nie wypowiada sądów apodyktycznych, że tylko „uprawdopodobnia“ celowo-twórczą naturę i organizatorską istotę rządzącego wszystkim Ładu i sam ostrzega czytelników swych przed zbyt pochopnymi uogólnieniami. Podobnie traktuje zagadnienie wytrzymałości psychicznej, ani nie sili się ściśle

¹ Rubczyński W., *Problem kształtowania charakteru*, Poznań, Księg. św. Wojciecha, 1938.

określać, jak właściwie mamy sobie wyobrażać owo samoistne bytowanie przeżywających nas idei czy umysłowych energii. Nawet metafizyka teistyczna podana jest w ramach naukowych tylko jako domysł.

Pragnął jedynie w długoletnim mozole, w rzetelnym trudzie przybliżyć nam pewne swe poglądy i przeświadczenia, a kusił się o to nie tyle dla suchego odkrywania absolutnej prawdy, jak dla „podtrzymania ducha“ i u samego siebie i u innych, którzy potrzebują podpory. Doznawszy sam w życiu wielu cierpień i ciężkich ciosów, strat osobistych jak najboleśniejszych, szukał pocieszenia i otuchy w filozofii i zwracał myśl ku wzniosłym abstrakcjom i ideałom, wśród których znajdował istotnie pociechę i pokrzepienie. Chciałby więc sam przysłużyć się w tym kierunku innym, aby im brzemień życia lżejszym uczynić i ułatwić najodpowiedniejszą orientację.

Filozofia spełniała, zdaniem jego, od wieków zadanie krzepienia ducha w przeciwnościach losu, mimo że w swym dziejowym rozwoju odgraniczała stopniowo i odgranicza swój teren od religijno-uczuciowej motywacji przekonań. Stąd zelotyzm jego nie razi, lecz wzrusza i budzi najżywszą sympatię dla jego szlachetnej indywidualności. Chciał być, możemy powiedzieć, filozofem czynu. Chciał działać w kierunku iście chrześcijańskiego perfekcjonizmu i chciał drugich do usiłowań takich nakłonić, wierząc mocno w przyszłość, w możebność nieograniczonego postępu. Niedługo przed śmiercią pisał o „bezbrzeżnej radości“, iż danym mu było stać się „pomocnikiem i częściowym bodaj wykonawcą najlepszego z planów, obejmującego całość wszechrzeczywistości i z wiernego trwania w tym wzniosłym, do końca spełnianym posłannictwie“. A chociaż sam czuł, że podeszły wiek pozbawia go dawnych „zasobów psychofizycznych“, cieszy się tym, że przyjdą po nim inni, tym samym pędem w górę „zarażeni“ (według drastycznego wyrażenia Leona Petrażyckiego) i będą dalej pracować jako spadkobiercy tych samych idei.

Z mnogich pism jego, jak i z każdego uczynku promieniuje ogromna dobroć i zupełnie wyjątkowa zdolność współczucia z wszelaką niedolą. Dlatego z głębi najszczerzego przekonania możemy do niego właśnie stosować napis, wryty na

jednym z pomników w krakowskim kościele dominikanów:
Ex oculis nostris, non ex pectore sublatus.

Miłość skłaniała go do podejmowania metafizycznych problemów, których najwięksi jego poprzednicy nie zdołali rozwiązać. Nie jego wina, że i on nie dotarł do tajemnic kryjących się poza wrotami śmierci. A zresztą o tym, co nas za nimi czeka, wszyscy — jak mówi Tolstoj na końcu *Anny Kareniny* — niebawem się dowiemy.

Ks. Konstanty Michalski

Prof. Rubczyński jako historyk filozofii

Kiedy się mówi o prof. W. Rubczyńskim jako o historyku filozofii, nasuwają się cztery pytania: 1. skąd wyszły u niego podniety do zajęcia się zagadnieniami historyczno-filozoficznymi, 2. jaką dziedzinę objął swymi badaniami, 3. jaka była jego postawa jako historyka filozofii, 4. co stanowi w tej dziedzinie jego trwałą zdobycz naukową, a co stało się dla innych stopniem do dalszych badań mimo popełnionych pomyłek.

1. Pytamy się najpierw, jakie okoliczności spowodowały prof. Rubczyńskiego na drogę badań nad filozofią średniowieczną i skąd otrzymał w tym kierunku najsilniejsze podniety. To prawda, że na jego myśl oddziałali dwaj profesorowie krakowscy, o. Stefan Pawlicki i St. Smolka; to prawda, że jeden z nich rozbudził w nim interes do zagadnień filozoficznych w ich stopniowym rozwoju u myślicieli starożytnej Hellady, a drugi zapoznał go z metodami historycznymi do badań średniowiecza polskiego (owocem była praca *O Wielkopolsce pod rządami synów Odonicza*) i ogólnoeuropejskiego; ale silniej, niż to wszystko, zaważył tu inny fakt.

W r. 1885 sześciu polskich poszukiwaczy pereł znalazło się w Italii, by w tamtejszych bibliotekach znaleźć źródła do dziejów polskiej kultury. St. Krzyżanowski i ks. Jan Fijałek, St. Windakiewicz i W. Rubczyński, J. Korzeniowski i J. Kaltenbach marzyli o tym, jak to włoskie archiwa wskażą im drogi, którymi kroczyły niegdyś nasza polityka, literatura, filozofia, prawo kanoniczne i teologia. Badania młodych uczonych z polskiej ekspedycji do Rzymu na przemian się do siebie zbliżały i od siebie oddalały. Każdy z jej członków szukał, ciągle szukał, bo żaden nie miał jeszcze ani rozbudowanego warsztatu naukowego ani określonego planu dla przyszłych badań.

Na Rubczyńskiego oddziaływały nie tyle wykłady, których słuchał w rzymskim Gregorianum, ile raczej te czynniki, które w Italii i poza Italią budziły wówczas potężniejący z każdym rokiem ruch naukowy. Były to czasy, kiedy prefekt Biblioteki Watykańskiej, o. Fr. Ehrle T. J. i dominikanin, H. Denifle, zaczęli zwracać uwagę na siebie samych i jeszcze więcej na myśl średniowieczną, dowodząc, że nauka stanęła dotąd zaledwie u brzegu niewyczerpalnego morza materiałów do kultury wieków średnich. Ehrle już był ogłosił swój program do badań nad średniowieczną filozofią i teologią; Denifle wydał w r. 1883 słynną swą *Historię średniowiecznych uniwersytetów*, a obydwaj razem poczęli zadziwiać mediewistów materiałami i pracami, jakie od r. 1885 drukowali w *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Pod wpływem nowych haseł poczęła się gorączkowa praca w Bibliotece Watykańskiej i w całej Italii, bo każdy był przekonany, że znajdzie perły, że natrafi na nie znaną dotąd żyłę złota.

Do tej ogólnej atmosfery dołączyła się najbliższa, bardzo ściśle określona podnieta. Przez swą pracę *O Bolonii i Polsce* St. Windakiewicz skierował uwagę Rubczyńskiego na fakt, że Witelo w przedmowie do swej *Perspektywy* wyraził swój głęboki kult dla neoplatonizmu, dzieląc go widocznie ze swym przyjacielem, dominikaninem Wilhelmem z Moerbeke, tłumaczem Arystotelesa i traktatów neoplatońskich na język łaciński. Odtąd rozpoczęły się badania Rubczyńskiego nad neoplatonizmem, posuwając się szybko wszcz i w głąb, zwłaszcza że szczęście zdawało mu się sprzyjać od samego początku. We florenckiej Laurenziana znalazł się rękopis, który zawierał anonimowy traktat p. n. *De intelligentiis*. Zdawało się, że złota żyła została odkryta, bo wszystko jakoby wskazywało na to, że anonimowy traktat wyszedł spod pióra Witelona. Kto zajrzy do pierwszej pracy Rubczyńskiego o średniowiecznym neoplatonizmie, zauważy od razu, że zbierał on do niej materiał, gdzie tylko mógł, w Rzymie, we Florencji i w Wenecji; zauważy też, że praca była gorączkowa, skoro cytując teksty Witelona, nie podawano w niej foliów, utrudniając przez to bardzo kontrolę wywodów. Widocznie zelektryzowała autora jego hipoteza, że anonimowy traktat napisał nie kto inny, tylko Witelo. — W taki sposób rozpoczął Rubczyński swe badania nad filozofią średnio-

wieczną, ogłaszając w r. 1891 w *Rozprawach* Krak. Akad. Um. większą swą rozprawę pt. *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Witelion*.

2. Odpowiedziawszy sobie na pierwsze pytanie, zapytamy się z kolei, jaki był zasięg zainteresowań prof. Rubczyńskiego jako badacza dziejów filozofii. Pomińmy tu jego prace popularyzujące, ogłaszane w *Przeglądzie Powszechnym*, jedną *O wpływach neoplatonickich w wiekach średnich* (1891), drugą *O zróżniczkowaniu kierunków neoscholastycznych* (1930); pomińmy też jego *Repetitorium, czyli główne kierunki filozofii* (1934) jak i zwięzłą rozprawę pt. *Stanowisko filozoficzne Stefana Pawlickiego*; pomińmy to wszystko, a zostaną nam cztery prace i dwie publikacje tekstów.

Z rozpraw trzy odnoszą się do dziejów neoplatonizmu w wiekach średnich: mam na myśli *Traktat o porządku istnień* z r. 1891, drugą rozprawę o Witelonie w *Kwartalniku Historycznym* (XXIII) oraz wstęp do listu Mikołaja z Kuzy, ogłoszony w *Przeglądzie Filozoficznym*, t. V str. 268—83 (Admonicja Mikołaja z Kuzy do nowiejusza Mikołaja zakonnika w Monte Oliveto, „by siebie samego poznawał“). Jeżeli studia neoplatonickie wskazują mimo wszystko na ogólne dzieje filozofii średniowiecznej, to praca *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna* (1908) nie sięga ani swym tematem ani swym znaczeniem poza granice Polski. — Naszą tylko myśl z pogranicza wieków średnich i czasów odrodzenia ilustrują dwie publikacje tekstów: 1) *Łowiczanina (Adama z Bochenia) — Rozmowy pretendentów do nieśmiertelności jako zabytek platonizującego naturalizmu z początku XVI wieku* (1917), 2. *Teodycea Mateusza z Krakowa* (1930).

Wystarczy powyższy, zwięzły przegląd prac, by się przekonać, że w dziedzinie historii filozofii krąg zainteresowań raczej z biegiem czasu u Rubczyńskiego się zacieśniał, obejmując w końcu tylko Polskę. By jednak uniknąć krzywdzącego nieporozumienia, dodamy od razu, że równocześnie rozszerzał się u niego krąg zainteresowań gdzie indziej, ogarniając stopniowo dziedzinę gnozjologii, etyki i estetyki. Powiedzmy i to, że chociaż wreszcie tematy historyczno-filozoficzne ograniczyły się do Polski, to jednak sumiennosc w ich opracowaniu oraz rozbudowa aparatu krytycznego znacznie wzrosły. — Aparat kry-

tyczny w pracy *O porządku istnień* Pseudo-Witelona dowodzi, że autor ograniczył się w niej do jednego rękopisu odkrytego przez siebie dzieła, chociaż można było znaleźć poza Florencją kilka innych jego egzemplarzy; natomiast wydanie *Teodycei Mateusza z Krakowa* opiera się już na 16 rękopisach i skrupulatnym ich skolacjonowaniu. W miarę jak zmniejszał się zasięg tematów, rosła skrupulatność w ich opracowaniu.

3. Zapytamy na trzecim miejscu, jaką postawę zajmował prof. Rubczyński wobec samej historii filozofii, czy w swych badaniach zajmował się raczej zagadnieniami czy też rozbudowanymi wszechstronnie systemami. Dzisiaj w historii filozofii ponad systemami górują zagadnienia, gdyż w nich tkwi twórcza dynamika i z nich buduje się powoli zręb rzetelnych, trwałych wyników ludzkiej myśli, podczas gdy systemy się załamują i zapadają w nicosc. Podkreśla się też zasadniczy fakt, że chociaż zagadnienia z biegiem czasu inaczej się formułują, to jednak odmienne postacie tego samego zagadnienia nie różnią się nigdy tak głęboko między sobą, jak systemy (N. Hartmann). Punkt ciężkości przesunął się w historii filozofii ze systemów na zagadnienia.

Przejdźmy do systemów. E. Gilson uważa dzieje filozofii za rodzaj zbiorowego, myślowego eksperymentu. Systemy wychodzą z takich czy innych założeń, zachowując w ich doborze całkowitą swobodę. Skoro jednak raz obrano pewne założenia, to swoboda się kończy, a rozpoczyna się konieczność zgodnego z nimi rozumowania. Bywa tak, że system już w toku budowania przez swego twórcę poczyna się wikłać, by się od razu nie załamać. Bywa inaczej, bywa tak, że dopiero epigonowie wyprowadzają wszystkie logiczne następstwa systemu, odsłaniając tym samym słabość jego budowy. Załamują się systemy, ale spod ich ruin wydobywają się znowu na jaw te same zagadnienia, zmuszając ludzką myśl do nowych wysiłków.

Przyjrzyjmy się pracom Rubczyńskiego, a zobaczymy, że zwracano w nich więcej uwagę na systemy aniżeli na zagadnienia. Jeżeli zaś idzie o systemy, to na pierwszy plan wysuwa się tak znamieny dla średniowiecza proces ich recepcyj. Prof. Rubczyński zajął się zwłaszcza recepcją neoplatonizmu zarówno w Polsce jak i na terenie ogólnoeuropejskim w przeciągu wieków średnich. Fakt recepcyj neoplatonizmu staje się głównym tematem

już w pierwszej jego pracy poświęconej *Traktatowi o porządku Pseudo-Witelona*. Tak się stać musiało, gdyż omawiany traktat układał w geometryczną, podręcznikową całość to, co już u Proklusa geometrycznie ze sobą się wiązało.

4. Zakończmy nasze uwagi czwartym pytaniem, tym mianowicie, jakie prace Rubczyńskiego zachowały aż dotąd swą wartość, a jakie straciły z biegiem czasu swe znaczenie.

Powiedzmy, że nie posiadają już dzisiaj żadnego znaczenia te prace, które się zajęły średniowieczną recepcją neoplatonizmu na terenie ogólnoeuropejskim, bo błędną okazała się teza, według której autorem *Traktatu o porządku istnień* miał być Witelo. Na pomyłkę wpłynął niezawodnie fakt, że praca oparła się na jednym tylko rękopisie, przez co poza przedmową Witelona do *Perspektywy* hipoteza Rubczyńskiego nie miała żadnego innego oparcia zewnętrznego. Trzeba jednak przyznać, że Rubczyński pomylił się w bardzo dobrym towarzystwie, gdyż w 16 lat później Cl. Baeumker, jeden z najwybitniejszych historyków filozofii średniowiecznej, przyjął bez zastrzeżeń tezę o autorstwie Witelona, chociaż wprowadził do dyskusji trzy dalsze rękopisy anonimowego traktatu. Wprawdzie Baeumker w publikacji ku czci kard. Ehrlego (*Miscellanea* 1924) naprawił swój błąd, ale i tak rozwinął on tylko i bliżej uzasadnił krytyczną wskazówkę, która wyszła od polskiego uczonego, dra A. Birkenmajera.

Trwałą wartość zachowują dwie publikacje tekstów i jedno opracowanie. Starannie zostały wydane teksty Adama z Bochenia i Mateusza z Krakowa. Nie ma dotąd podstawy do twierdzenia, żeby któreś z tych dwóch dzieł wpłynęło faktycznie na dalszy rozwój polskiej myśli tak, iż należy w nich upatrywać tylko odgłosy dyskusji, przeprowadzonych już wcześniej na Zachodzie łacińskim. Jeżeli przedmowa do *Łowiczanina* tonie trochę w drobiazgach, to przedmowa do *Teodycei Mateusza z Krakowa* wskazuje liczne analogie u filozofów łacińskiego Zachodu z w. XIV. — Uważam, że największą wartość przedstawia dotąd praca o Sebastianie Petrycyem z Pilzna, pomimo że tyle uzupełnień wniósł do niej prof. W. Wąsik przez późniejsze sumienne swe badania.

Myliłby się, kto by lekceważył pracę o neoplatonizmie, bo chociaż główna teza o autorstwie *De intelligentiis* upadła, to

jednak pobudziła ona innych badaczy do dalszych prac kontrolnych. Nawet najwięksi historycy przez swe pomyłki budowali stopnie, po których dochodzili ich następcy do nowych wyników. Dodać jeszcze należy, że jako długoletni przewodniczący Komisji do badań historii filozofii w Polsce P. A. U. organizował Rubczyński w wielkiej mierze nasze prace nad polską myślą filozoficzną w przeszłości.

Stefan Harassek

Etyka i estetyka Rubczyńskiego

(Odczyt wygłoszony na akademii ku czci profesora Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938)

Pisarz, którego poglądom poświęcił prof. Rubczyński jedno ze swych pierwszych dzieł, o którym mówił na ostatnim Zjeździe Filozoficznym i którego studiował gorliwie do ostatnich lat, John Ruskin, wyraził się w swych *Prelekcjach*, że mało która sprawa poza obrębem sztuki jest moralna, że życie bez pracowitości jest grzechem, a pracowitość bez sztuki brutalnością.

W słowach tych, nieco jaskrawych, ale jakże dobitnych, dostrzegł prof. Rubczyński trafne odczucie faktu, „że zarówno etyczne, jak estetyczne potrzeby i skłonności człowieka osadzone są w najgłębszych pokładach jego natury, że płyną z jednej twórczej i kształtującej całą ludzką kulturę energii duchowej“. Obie te dziedziny zachowują — jak twierdzi nasz autor — tak długo zdolność do wszechstronnego i pełnego rozwoju, jak długo nie będzie między nimi rozdwojenia, to znaczy, jak długo upodobania dla kształtów nie przygłuszają głosu sumienia, a sumienie nie stanie się ciasno i krótko widzącym. Byłoby zaś takie, gdyby dyktowało tylko nakazy i zakazy, a zapomniało wzywać człowieka, „aby kształcił w swym zmyśle dla piękności ogólną wrażliwość i podatność dla szlachetnych, szerokich lub delikatnych poruszeń duszy“¹.

Powiedzmy sobie od razu, że sumienie prof. Rubczyńskiego, którego wyrazem jest jego *Etyka*, nigdy nie było ciasno i krótko widzące. Wszak do celów przewodnich zaliczył on w swej *Etyce* zarówno kształcenie umysłu i odkrywanie prawdziwych twierdzeń lub praw, jak i tworzenie artystyczne wraz z uciechami

¹ John Ruskin, Kraków 1904, str. 140, 141.

estetycznymi, jak też i zacieśnianie węzłów społecznych, i to nie pod samym naciskiem potrzeb, jak ongiś zaznaczali nasi filozofowie i moralisci oświecenia z Kollatajem i Staszicem na czele, „ale za podniętą uroku i radości znajdujących w życiu towarzyskim“¹. „Uciechy, które się rodzą z czynienia drugim dobrze — mówi Rubczyński — należą do najmniej podlegających zakłóceniom, zarazem zaś wzmagają niezmiernie poczucie własnej godności i to przeświadczenie, że się jest jeszcze potrzebnym na świecie. Bogaetwem zaś... nie ustępują uczuciom estetycznym“². Wierzy on, że w „człowieku pełnym“ działa świat ducha, skierowując go „ku rozszerzaniu poznania i tworzeniu piękna, jeżeli nie w sztuce, to przynajmniej w harmonii życia wewnętrznego i społecznego“³.

Na pytanie, co jest dla postępu moralnego zbawienniejsze i bardziej pożądane, czy energetyzm etyczny, sformułowany w starożytności przez Arystotelesa, a zmodyfikowany w naszych czasach przez Paulsena, czy kwietyzm, ewentualnie epikurejska lub sceptyczna ataraksja, czy stoicka apatia, względnie błoga szczęśliwość Seneki⁴, odpowiedział nasz filozof bez wahania, że energetyzm.

Działalność ludzką bierze on w sensie najszerszym, obejmującym obok czynności gospodarczo-społecznych „także przemysłowanie, badanie, tworzenie koncepcji artystycznych i naukowych, gorące i wytrwale odnoszenie się przeczuciami i wiarą do Praźródła i Celu wszechistnienia, wbrew trudnościom logicznym i przeciwnym pozorom w doświadczeniu“⁵. Rubczyński godzi się też po części ze zdaniem Arystotelesa, iż celem wszystkich cnót jest piękno w działaniu; przyznaje, że niektóre czyny mogą uchodzić za cenne bez względu na to, co po nich nastąpi, a ich piękność moralna przedstawiać się może jako cel samoistny⁶.

Ale działanie nie jest jeszcze samo przez się godne pochwały czy nagany moralnej. Próba jego oceny dopiero wtedy rościć sobie może pretensję do obiektywności, gdy uda się dla tego działania wynaleźć miarę międzypodmiotową. Miary takiej dostarcza autorowi, podobnie jak i odległemu od niego pozytyw-

¹ I 21. (*Etykę* Rubczyńskiego cytuję według wydania drugiego, Lublin 1936, oznaczając cyfrą rzymską tom, a arabską stronice dzieła).

² I 162, 163.

³ I 196.

⁴ I 83.

⁵ I 109.

⁶ II 27.

wiecie włoskiemu Eugeniuszowi Rignano, odpowiedź na pytanie, czy działanie owo prowadzi do zestroju czy też do rozstroju życia jednostkowego i zbiorowego¹.

W związku z tym etycznie cennym nazywa Rubczyński tylko takie postanowienie, „które okazuje się z powodów dostatecznie uzasadnionych podporządkowanym świadomie, umyślnie i chociażby z minimalną ofiarą wysiłku, celom ponadjednostkowym życia ludzkiego“, celom zbiorowym, „obejmującym cele własne i w ogóle cele jednostek tylko o tyle, o ile tamtym służą i wespół, w harmonii z nimi są osiągalne“². „Wartość moralna polega na dobrowolnym i umyślnym włączeniu swoich wysiłków, postanowień i postępów w harmonijny, ponadindywidualny system celów, zwanych górującymi“³. Postępowanie jest tym bardziej ludzkie i tym więcej zbliża się do ideału człowieczeństwa „im lepiej i pełniej zestroił się w nim motyw osobisty ze społecznym, ciasniejszy z ogólniejszym, uczuciowy z rozumowym“⁴. Dla wyniku oceny etycznej nie jest oczywiście miarodajny sam skutek, korzyść choćby jak ogólna i dalekosiężna, ale przede wszystkim usposobienie sprawcy, jego pobudki i intencje⁵.

Etyka Rubczyńskiego jest ze względu na swe cele ostateczne etyką perfekcjonistyczną w myśl nakazu Chrystusa: „Stawajcie się doskonałymi, jako Ojciec Wasz w niebiesiach doskonały jest“⁶. A choć daleko jej do optymistycznej wiary w dobroć natury ludzkiej, jest etyką melioryzmu. „Być meliorystą znaczy to — według autora — żywić przekonanie, że zło moralne i fizyczne... daje się stopniowo umniejszyć przy wyzyskaniu pełnym tego zasobu środków, którym ludzkość rozporządza. Wolny od uludnych marzeń o przyszłym jakoby raju na ziemi, o wyzwoleniu wszystkich mających w nim żyć ludzi od wad moralnych charakteru i od cierpień... przyjmuje meliorysta w rodzie ludzkim takie potencjały inteligencji zdolnej do ustawicznego rozwoju..., że wola, mocująca się bezinteresownie w kierunku moralnego dobra, zdoła... zużytkować owe potencjały do postępowania krok za krokiem naprzód w rugowaniu zła, w czynieniu życia społeczno-duchowego coraz lepszym“⁷.

¹ II 29, 30. ² I 51. ³ I 62. ⁴ I 29.

⁵ I 141. ⁶ II 28. ⁷ III 16.

A zatem „nie o życie jako takie, ani o szczęście samo chodzi w etyce tu wyłożonej, pisał autor, ale o trwałą, wszechstronną potęgę i zestrój żywota duchowego w jego indywidualnym i społecznym podłożu“. Zestrój ten ma się osiągnąć przez należyte ustosunkowanie celów i przez racjonalizację altruizmu, ale racjonalizację nie w sensie wystudzenia czynnej sympatii i współczucia, lecz w sensie rozszerzania tych pociągów życzliwości i pokierowania nimi tak, by wyszły na prawdziwe dobro jestestw. Jakżeż daleko jesteśmy od rygorystycznej etyki Kanta!

Koncepcję swą o zestrojowym charakterze wartości etycznych powiązał filozof nasz świadomie z zaczątkami analogicznych myśli u Pitagorejczyków i Heraklita oraz z filozofią Platona. Z polskich myślicieli był mu najbliższy August Cieszkowski. Te myśli o potrzebie zgodnych i jak najszerszej altruistycznych postanowień i działań są, jak twierdził nasz autor, „w społeczeństwie polskim, tak ciężko doświadczanym skutkiem braku zestrojowości w sprawach nie cierpiących zwłoki“, żywotne już od czasów Modrzewskiego, Skargi i Petrycego. Podkreślił przy tym to, co na czoło swej etyki i historiozofii wysunął ongiś Staszic, a co było dogmatem i Mickiewicza i Cieszkowskiego, a mianowicie, „iż zasada zestroju nie może się ograniczać do potrzeb i dążeń narodowych, ale że ostatecznym jej tłem i uogólnieniem jest ideał powszechnego ludzkiego braterstwa“¹.

Jakżeż jednak myliłby się ten, kto by z tych słów wnosił, że będzie to etyka wyznająca hasła międzynarodowego pacyfizmu. *Etyka* Rubczyńskiego, choć głosi zasadę harmonijnego współżycia jednostek, warstw i narodów, nie wyrzuca poza nawias obowiązków moralnych walki zbrojnej. Sankcjonuje walkę o wyzwolenie narodu, walkę w chwili, gdy zabył się „przed przewidującym wrokiem duchowym taka promienna jutrzienka nadziei w poprawę losu ojczyzny, że na drugą podobną sposobność trzeba by czekać może przez wieki“². Co więcej, twierdzi, że „jeżeli jakiś wysiłek zbiorowy jest przeniknięty dążnością do wyzwolenia siebie i innych spod hamulców rozwoju duchowego“, jeżeli wysiłkiem tym kieruje idea uregu-

¹ Z przedmowy do 1 wyd. *Etyki*. ² I 12.

lowania stosunków między ludźmi, a nie sam interes gospodarczy, „to w takich zerwaniach się do boju z tym, co przyniata aspiracje duchowo-kulturalne samą przemocą fizyczną, są nieprzebrane skarby podniet dla rozkwitu życia specyficznego ludzkiego i ideału społecznego zharmonizowania tegoż. Każą one, jak twierdzi nasz autor, zapomnieć o małosłowności, empirycznego „ja“ i odsłaniają w perspektywie do zdobycia kosztem życia osobnika widzialnego, rzeczywistość o wiele pełniejszą i trwalszą“¹. Wielbi też boje Legionów pod wodzą Piłsudskiego, który, jak autor mówi, „w ślad za swymi nieśmiertelnej pamięci poprzednikami“ stwierdził tę prawdę, „że lepiej jest zaryzykować w granicach dyktowanych przez przeźorność i wzgląd na dobro ogółu, aniżeli znieść, ażeby nadal znieprawiały się charaktery widokiem prawa pięści zwycięskiego bez sprzeciwów czynnych“². Czyż to nie prawda wydobyta z ducha i dziejów narodu polskiego?

Ale w zgodzie z tymi właśnie tradycjami polskimi autor nasz potępia wojnę zrodzoną „z szowinistycznego szału nienawiści do innych narodów i z zachłanności na ich dobra“; potępia „wydzieranie innym państwom i ludom ich niezależności, swoistej kultury i zasobów materialnych“. I twierdzi całkiem słusznie, „że gdyby narodowości i dobrze rządzone państwa nie przedstawiały nic więcej, jak wyniki kompromisów między interesami głównie materialnymi, samolubnymi, a przybranymi tylko dla wywarcia uroku na bezkrytycznych tłumach w pozory czegoś wznioślejszego i godnego szacunku, gdyby nie chodziło we współżyciu ludzkim o narodziny i realizacje idei, godnych..., by o nie walczyć, w takim razie nie byłoby odpowiedniej proporcji pomiędzy tym, co się ma poświęcić, ... życiem i szczęściem jednostek a tym, czemu by się je poświęciło...“³.

Za system celów górujących społeczności państwowej i narodu dojrzałego uważa on utworzenie i utrzymanie takiej organizacji państwowej, która by najskuteczniej ochraniała i pobudzała powszechne współpracownictwo przy zdobywaniu walorów duchowych i materialnych, a ograniczała do minimum wszelkie starcia między nimi i wykluczała wszelkie względy osobiste z każdej czynności rozjemczej lub sądowniczej. Nie

¹ I 58. ² I 149. ³ I 59.

może więc zabraknąć poczucia potrzeb wspólnych życiu zbiorów ludzkich, nie może zaniknąć poszanowanie porządku prawnego, zrozumienie dostojności zadań państwowych, nie dających się pogodzić z faworyzowaniem jednej części obywateli na koszt drugiej¹. Jeśli w przeciwieństwie do takich poglądów na cele państwa i posłannictwo narodowe bierze górę duch prześladowczego imperializmu, jeśli umysły dają się omamić urokowi marzeń o takiej potędze, która by bez litości gnębiła wewnątrz, a ujarzmiła na zewnątrz wszystko, co ma inne przekonania i inną tradycję historyczną, to wówczas ci, co oddadzą się w służbę owego bożyszcza zbiorowego samolubstwa, zatracić mogą poczucie słuszności i prawa, poczucie wspólności z całym rodem ludzkim, poczucie wszystkich łączników między jestestwami zdolnymi do porozumienia². Będzie to, jak czytamy dalej, zupełne przeciwieństwo do tych, którzy pojmować będą swe interesy państwowe i narodowe tak, ażeby były zgodne z najszerszymi interesami ludzkości, cywilizacji i wymaganiami tej religii światowej, która każe uszanować w każdym człowieku możliwość zdobycia się na dobrą wolę i nawiązania ściślejszego związku z Bogiem dzięki pomocy Jego Łaski.

Za obowiązek każdego człowieka uważa też nasz autor dążenie do przewyciężenia ducha nienawiści i bezwzględnej rywalizacji, która rozpanoszyła się w życiu wewnętrznym narodów i państw; musimy słowem a nade wszystko czynem wykazać wyższość ducha niestrudzonego w szukaniu porozumień z innymi, okazać surowość względem siebie i innych tam, gdzie grozić by mogło nadwątlenie wzajemnego zaufania; musimy okazać kulturalną wyższość ducha przeciwnego wszelkim partyjnościami i prześladowczym nacjonalizmom³.

Wychowanie obywatelskie ma w myśl *Etyki* Rubczyńskiego uświadomić, „iż godnym czei można stać się jedynie przez dowiedzioną czynami gotowość do ofiar na rzecz państwa, przez wywzajemnianie się ojezyźnie za zawdzięczaną jej własną treść duchową, za dorobek własnych wyższych aspiracji, ukochań i ideałów“⁴. Rezultatem takich oddziaływań wychowawczych winno być, zdaniem Rubczyńskiego, to, że człowiek ma się czuć „pod pewnymi względami w ściślejszej jedności z życiem

¹ I 61. ² II 21, 22. ³ II 22. ⁴ II 116.

społeczno-duchowym tego zbioru, którego dobru zabiegi osobiste mają się podporządkować¹. „Propaganda patriotyzmu, czytamy w jego *Etyce*, musi w społeczeństwach, wierzących w swoją odrębną przyszłość i w swe dziejowe posłannictwo, uciekać się do wszystkich, zresztą tylko godziwych środków, aby objęte nią jednostki zdobyły sobie zupełną pewność, że życie stałoby się dla nich nic nie warte, gdyby ich ojczyzna uległa pochłonięciu przez inne państwo lub przez ocean kosmopolityzmu“. Jednostki muszą nabrać przeświadczenia, „że straciłyby prawo do szacunku, gdyby się oderwały od tej swojej macierzy“, a zasłużyłyby na pogardę, „gdyby nie spełniły tego, co niezbędne do zachowania ich ojczyzny w jej bycie państwowym“².

Znamienne są też uwagi autora w związku z zasadą *Salus reipublicae lex suprema esto*. Oto twierdzi on, że „kto jest przywiązany bez zastrzeżeń i ograniczeń do swojej ojczyzny, w szczególności do narodu posiadającego własne państwo, ten łatwo nabierze przekonania, dzięki odpowiedniemu wychowaniu, że ten naród-państwo ma przed sobą odrębne posłannictwo dziejowe, kulturalne i cywilizacyjne do spełnienia“; nie pogodzi się też nigdy z przypuszczeniem, jakoby dobro całej ludzkości lub jakakolwiek czysta i wzniosła idea, a nawet, by sam Bóg mógł wymagać od niego czegoś, co sprzeciwiałoby się takiemu jego krokowi, który on wedle najlepszej woli uważa za nieodzowny do zachowania umiłowanego państwa. Człowiek taki uzna nawet naruszenie porządku prawnego, choć ta praworządność jest tak cenna dla państwa i dla reszty ludzkości, za zło konieczne i weźmie za ten czyn pełną odpowiedzialność. Jak zaś zawyrokują w tej sprawie potomni, jest, zdaniem naszego filozofa, zawsze przedwcześnie przesądzać³.

Dodaje jednak autor, że odnośnie do konkretnych wypadków nie jest rzeczą łatwą uzasadnić, „iż takie a nie inne postąpienie było jedynym możliwym skutecznym środkiem wiodącym do zachowania bytu państwowego“⁴. W każdym razie, zawsze „wskazane jest unikanie wszelkich środków rozkładowych społecznie“ i wpływających zgubnie na psychikę jednostki. Wskazane jest unikanie środków takich, jak przymus jawny i maskowany, posługiwanie się fałszami i podstępami. Tym

¹ II 116, 117. ² II 117. ³ II 36. ⁴ II 36, 37.

bardziej potępić należy ratowanie interesów warstw czy klas społecznych takimi środkami, jak lokaut, gwałty strajkowe, bojkoty połączone ze zohydowaniem przeciwników¹. Autor nasz przyznaje, że państwa muszą się bronić od zaczepnych zamiarów swych sąsiadów wszelkimi sposobami, niemniej jednak twierdzi, że w obrębie jednego państwa i narodu nie wolno stronnictwom walczyć ze sobą i z rządem sposobami niełojalnymi².

Słusznie też zaznacza filozof, że należy dążyć ze wszystkich sił do obalenia poglądu, jakoby przebaczenie i czynienie dobrze nieprzyjaciolom, „oczywiście bez szkody dla kogokolwiek uciskanego przez tychże“, było oznaką słabości; pogląd taki jest przecież niezłym innym jak tylko szeroko zagnieżdżonym przesądem.

Jak tylu naszych myślicieli, tak i prof. Rubczyński był zdania, że życiowa i kulturalna doniosłość zagadnienia, co i wśród jakich okoliczności jest etycznie dobre, co złe, a co obojętne, jest tak ogromna, że filozofia, która by nie umiała odpowiedzieć na te pytania, okazałaby się tym samym ułamkową, niezdolną do pobudzania i kierowania działalnością, byłaby jałową jak każda teoria, której zastosowanie w życiu jest niemożliwe³. Dlatego też, zwalczając wszelkie objawy relatywizmu, sceptycyzmu czy subiektywizmu etycznego, przekonany był najmocniej o możliwości skonstruowania normatywnej etyki naukowej. Pokrzepiała go, jak sam wyznaje, otucha, „że mimo wszystko, co przedziela ludzkie jednostki i grupy, da się odnaleźć jakiś łącznik ich potrzeb duchowych i materialnych o tyle powszechny i stały, iż podniesieniem jego roli przewodniej.. przełamałoby się relatywizm etyczny... i zacząłby na jego dnie sceptycyzm bezgraniczny“⁴.

Nie podzielam tego przekonania mojego profesora. Nie wierzę, by można na drodze dociekań naukowo-filozoficznych zwalczyć relatywizm etyczny i stworzyć bezwzględną, naukowo uzasadnioną etykę normatywną. Nie ma według mego przekonania innej etyki, jak tylko albo naukowa, która opisuje i wyjaśnia, albo też etyka wiary religijnej czy społeczno-politycznej, która każe wykonywać ustalone raz na zawsze i za bezwzględne uznane normy.

¹ II 37. ² I 24. ³ I 38. ⁴ I 32.

Etyka prof. Rubczyńskiego ma być normatywną etyką naukową. Jej droga metodyczna wiedzie, jak sam autor zaznacza, od faktów, ściągających na ich sprawców pochwały lub nagany, poprzez refleksje nad ich wartością moralną, ku wyrozumowanym wartościom logicznym¹. W gruncie rzeczy jest to etyka na wskróś religijna, etyka wiary w rządy Opatrzności na ziemi, wiary w człowieka, który pod wpływem Łaski zdobyć się potrafi na miłość i poświęcenie, etyka wiary w potęgę Narodu i Państwa Polskiego, które wielkości swej i siły nigdy nie szukało i nie szuka w prześladowaniu i dręczeniu innych, ale które nikomu nie pozwoli nigdy uszczuplić swych odwiecznych praw.

Nie godząc się na metody, godzimy się na treść norm *Etyki* Rubczyńskiego, która wyrosła z ducha chrystianizmu i z tradycji naszej kultury narodowej. Odrzucić te normy *a limine* mogliby chyba ci tylko, którzy głoszą zasadę bezwzględnej walki między narodami o panowanie nad światem, którzy wyznają ideę walki między warstwami społecznymi o wpływy i władzę, a między jednostkami o chleb i zyski. Odrzucić by je musieli ci, których z tradycjami myśli polskiej i z tradycjami wiary w Ewangelię miłości nie bliżej nie wiąże. Odrzucić by je musieli i ci wreszcie, którzy w spoczynku i bezruchu, w biernym używaniu dóbr materialnych i kulturalnych widzą cel życia, swe największe zadowolenie i szczęście.

Systemu estetyki prof. Rubczyński nie zostawił. Niemniej jednak zostawił szereg prac dotyczących jej zagadnień. W r. 1891 pisał o *Rozwoju sztuki i jego bodźcach psychicznych*² i dał rozbiór dzieła Stanisława Witkiewicza *Sztuka i krytyka u nas*³. W roku następnym omówił książkę H. Struvego *Sztuka i piękno*⁴, oraz dał obszerny artykuł pt. *Nowsze badania nad wiekiem złotym sztuki włoskiej i ich wartość dla estetyki*⁵. W r. 1897 pisał o *Epoce przekwitania sztuki włoskiej XVI wieku...*⁶. W r. 1904 wyszła jego

¹ I 38.

² Przegląd Polski r. XXVI, ogólnego zbioru t. 102, str. 275—307.

³ Niwa 1891, nr 12 str. 192—4, nr 13 str. 209—10. Że to jest artykuł prof. Rubczyńskiego, dowodzi notatka autora w Przeglądzie Polskim 1891 r. XXVI t. 102 str. 276 przyp.

⁴ Przegląd Polski r. XXVII t. 106 str. 610—21.

⁵ Jw. 36—76, 233—271.

⁶ Jw. r. XXXI t. 123 str. 104—24, 321—46.

książka o Ruskinie (Kraków). W trzy lata później ogłosił referat *O stosunku historii estetyki do historii sztuki*¹. Wreszcie w r. 1913 ukazał się szereg jego rozpraw, a to *Najnowsze teorie estetyczne*², *Sztuki techniczne a sztuki odtwórcze podług Lippsa*³, o estetyce Witaska⁴, Cohna⁵, Maksa Dessoira⁶ i Manfreda Poreny⁷. W rękopisach znalazłem jeszcze nie drukowane rozprawy o estetyce Volkelta i Crocego. Warto też wspomnieć, że prof. Rubczyński, jeden z pierwszych, zabrał u nas głos o Przybyszewskim, omawiając w r. 1896 *De Profundis*⁸.

Filozof nasz uznawał słuszność myśli neoplatoników, że wszelkie piękno widzialne jest objawem duszy, za której pośrednictwem odzwierciedlają się w materii ślady najwyższego Rozumu i Dobra⁹.

Do wywołania najpotężniejszych uciech estetycznych nie wystarczają, jego zdaniem, ani czysto formalne stosunki wyobrażeń, ani tym mniej żywe poruszenia psychiczne, związane z grą skojarzonych wyobrażeń, o nieodłącznym podkładzie fizjologicznym. Niezbędne jest tu poczucie wewnętrznej siły, dzięki panowaniu nad wyobrażeniami, obejmowaniu najrozleglejszych perspektyw, poczuciu czegoś nieskończonego cennego i bezwzględnego, przy czym jest rzeczą obojętną, w jakiej postaci ten wyższy porządek rzeczy duch nasz usiłuje sobie wyobrazić, lub jak go potrafi pojąć¹⁰.

Zrozumiałe jest, że tematy religijne, historyczne i społeczne w sztuce były mu specjalnie bliskie. Polemizując z St. Witkiewiczem twierdzi, że „wcielenie się idei humanitarnych pod impulsem polotu religijnego i wrodzonych każdemu człowiekowi uczuć sympatii i szacunku dla bliźnich jest to, jak autor mówi, temat tak plastyczny i prawdziwy, a przy tym wzniosły, że mógłby całym pokoleniom artystów dostarczyć sposobności do obudzenia świętego zapału dla sztuki, wyra-

¹ Przegląd Filozoficzny 1907, str. 570—75.

² Przegląd Powszechny t. 117 str. 20—44.

³ Jw. t. 117 str. 217—25. ⁴ Jw. t. 117 str. 396—418.

⁵ Jw. t. 118 str. 36—57. ⁶ Jw. t. 118 str. 176—97, 357—86.

⁷ Jw. t. 119 str. 213—26.

⁸ Przegląd Polski r. XXX t. 120 str. 217—19.

⁹ Jw. 1891, r. XXII t. 102 str. 307.

¹⁰ Przegląd Filozoficzny 1907, str. 574, 575.

zającej odwieczny ideał człowieczeństwa“. W dziełach takich „wdzięcznym polem dla talentu artysty staje się uwydatnienie, jak na pojedynczych twarzach wspólny z innymi przebłysk uczucia, wiążącego grupę, zabarwił się w sposób indywidualny, przyjął pewną odrębną wysokość na skali tonów“¹. Zdaniem Rubczyńskiego artysta wrażliwy nie tylko na kształty i barwy, ale i na uczucia, które można za pośrednictwem kształtów i barw wyrazić, artysta wrażliwy na piękno dążeń społeczno-duchowych, „potrafi bez zaprzegania się do środków pięknej formie obcych, bez stawania się tendencyjnym, wstrząsnąć duszę widza, gdy mu przedstawi w sposób plastyczny epizody z prac społecznych...“². Choć autor nasz zwalcza poglądy, jakoby sztuce wolno było nie liczyć się z więzami tradycji czy moralności, to przecież twierdzi, że kompetentna ocena dzieła sztuki nigdy nie może się opierać na tym, czy ono oddziałuje na widzów lub słuchaczy kształcąc³.

Przekonanie zaś autora, że artysta nigdy nie powinien tracić kontaktu z dziejami sztuki, uzasadnione jest wiarą, „że na dnie podziwianych objawów duchowych spoczywa pierwiastek cenny wiecznie, o wartości moralnej lub umysłowej niezależnej od czasów i miejsc, zrosłej z normalną naturą ludzką“⁴. Nie ma też, według niego, trafnej teorii estetycznej bez należytego objęcia zjawisk z dziejów sztuki⁵. Również i dla wytłumaczenia rozwoju pojęć estetycznych jest, jak twierdzi autor, rzeczą ważniejszą nawiązanie dziejów estetyki do dziejów sztuki i utrzymanie w ustawicznej ewidencji stosunku pojęć o pięknie do tworzonego w tym samym czasie piękna artystycznego, aniżeli staranie o to, by teorie estetyczne zrozumieć li tylko jako ogniwa myślowe w ramach odnośnych systemów filozoficznych⁶. I tak np. Arystotelesa teoria dramatu wyrosła z uogólnienia uznawanych powszechnie za jego czasu arcydzieł⁷. A to, co w estetyce średniowiecznej było nowe i żywotne, tj. indywidualistycznie subiektywny punkt widzenia, dający się dostrzec u św. Tomasza z Akwinu i Dantego, powstało nie

¹ Niwa 1891, str. 194.

² Jw. str. 209.

³ Kwartalnik Filozoficzny III 1925, str. 317.

⁴ Niwa 1891, str. 210.

⁵ Przegląd Polski r. XXVI 1891, t. 102 str. 275.

⁶ Przegląd Filozoficzny 1907, str. 571. ⁷ Jw. str. 275.

tyle w związku z poprzednimi teoriami, ile z nowymi prądami w sztuce, z symbolizmem chrześcijańskim¹.

Definicji piękna podanej przez Struvego poświęcił prof. Rubczyński szereg gruntownych i trafnych uwag krytycznych i wykazał jej całkowitą nieścisłość i błędność. Gdzie mamy do czynienia z arcydziełem, tam estetyk „znajdzie nie, jak głosi definicja Struvego, harmonijną spójnię materii z duchem, ale całkowite przeniknięcie i opanowanie rzeczywistości materialnej przez energię, wiedzę i ideały ducha“². Odnosnie zaś do poglądów Struvego na znaczenie życiowe sztuki słuszny jest wywód prof. Rubczyńskiego, że sztuka ani nie przedstawia ideałów w ogóle, ani nie jest powołana do tego, żeby wykazywać możliwość ich urzeczywistnienia w sposób widoczny i dotykalny³.

Pisząc o najnowszych teoriach estetycznych, wyraził też nasz filozof radość, że prądy symboliczno-mistyczne, występujące do walki z naturalizmem w sztuce, siłą swego przekonania o ukrytym, bezwzględym pierwiastku piękności ułatwiły otrząśnięcie się z przesądu, iż nasze upodobania w pięknym polegają na przypadkowych skojarzeniach, przyzwyczajeniach, na bezwiednym i mechanicznym wiązaniu dodatnich ocen z objawami rzeczy zmysłowo przyjemnych, użytecznych itp. W czasie zachwiania się wiary w inne bezwzględne wartości w dziedzinie poznania i moralności „sztuka i kultura estetyczna pozostały dla wielu jedynym ujściem odwiecznych tęsknot ducha ludzkiego za absolutną doskonałością, za wyzwoleniem z granic czasu i przestrzeni, za odnalezieniem swego „ja“, które przeważający w poglądach na świat determinizm pogrążył w powszechnym łańcuchu związków przyczynowych“⁴.

Polemizując z teorią wczuwania się Lippsa, stwierdza autor, że nie dlatego rzecz jest piękna, iż my w nią wnosimy szczególnie bujne życie duchowe, „ale iż jest taką w stosunku do naszej organizacji, że sprzyja rozbudowaniu naszych aktów spostrzegawczych a zarazem poruszeniu wśród nich głębszych pokładów, podświadomych drgnień naszej egzystencji psychicznej, powołując całą osobistość do bogaetwa, siły i równowagi w jej emocjach estetycznych“⁵.

¹ Jw. str. 572.

² Przegląd Polski r. XXVII 1892, t. 106 str. 618.

³ Jw. str. 616.

⁴ Przegląd Powszechny 1913, t. 117 str. 21.

⁵ Jw. str. 30.

Z Ruskinem łączyła go niejedna nić głębokiej sympatii. Cieszył się, że myśliciel angielski rozświetlił i poparł tę prawdę, „iż między pięknem a życiem duszy zachodzić musi węzeł niezmiernie ścisły, bo piękno samo niczym innym nie jest, jak życiem w najszerszym znaczeniu, ukazującym się i chwytanym w swej czystej potędze, z duchem pokrewnej, czynnej wśród materii, ale wzbijającej się ponad nią...“. Cel piękna i życia „szczęśliwość, ukojenie i zadowolenie energii w harmonijnym zestrojeniu sił jest, jak autor nasz podkreśla, czymś zupełnie obcym mechanizmowi natury“¹.

Rola etyczna działalności wielkich twórców polega na tym, że potęgą swego arcyzmu porywają dusze „do odmawiania sobie uciech tuzinkowych lub wyrafinowanych“, że wyzwalają od tego „co najbardziej przytłacza do ziemi“². „Masy wprawdzie nie analizują bliżej form nadawanych wyrazom wzruszeń, jednakże podświadomie odczuwają na dnie tych form... potężne bodźce do wzniesienia się ponad własne osobiste „ja“ ku przedmiotom najogólniejszym, wieczystym, do myśli o celach egzystencji i o ich wartościowaniu. Rzeczą wychowania estetycznego jest coraz wyraźniej i jaśniej uświadamiać o tym, jak różne strony naszych przeżyć: oglądowa, uczuciowa i umysłowa, łącznie z ocenami aktów woli, składają się na to, żeby pewnym zespołom form w twórcach fantazji i techniki artystycznej przyznawać znaczenie ogólnoludzkie, walory nie związane wyłącznie z pewną fazą historyczną lub z określonym etycznym podłożem“.

Sztuka i moralność to w systemie prof. Rubczyńskiego „tych skrzydeł dwoje“, którymi człowiek sięga w nieśmiertelność. Ale „odnajdując w pewnych wspólnych rysach organizacji ludzkiej Psyche, jak mówi nasz autor, źródło tytanicznych rozmachów w pozaświat“, zmierzających poza te ograniczenia siły i wiedzy, jakie narzuca nam przestrzeń i czas, pamiętać należy, „że te wszystkie wniosły porywy są uwarunkowane przez społeczną solidarność“³.

Oto garść splatających się ze sobą ściśle myśli filozofa, dla którego dobro i piękno tworzyło jedną, harmonijnie zestrojoną całość i który w czynieniu dobrze upatrywał radość życia równą najwyższym rozkoszom estetycznym.

¹ John Ruskin, str. 152.

² II 114.

³ III 41.

Marian Heitzman

Witold Rubczyński jako profesor i wychowawca

Życie i działalność uczonego jest zjawiskiem bardzo skomplikowanym, gdyż rozwija się na tle nauki, która jest zjawiskiem ogromnie złożonym. Jest ona z jednej strony procesem związanym z indywiduum, bo w indywiduum rodzi się i dojrzewa myśl naukowa, z drugiej strony nauka jest procesem historycznym, rozwijającym się na przestrzeni setek i tysięcy lat, procesem o wartości i znaczeniu ponadjednostkowym, dla którego indywidua są jedynie podłożem. Te dwie strony i cechy charakterystyczne nauki możemy wyróżnić w życiu i działalności każdego uczonego. Jedna strona to twórczość, to sam proces tworzenia i krystalizowania w sobie myśli, druga strona to włączanie swej osobowości w historyczny proces nauki najpierw przez pobieranie z ogólnoludzkiego skarbcza myśli dotychczasowych zdobyczy ducha, a następnie przez dorzucanie do tej skarbnicy swoich przyczynków.

Rzecz jasna, że te same dwie strony można wyróżnić w działalności naukowca, który nie jest prywatnym uczonego, ale który jest profesorem, któremu społeczeństwo oficjalnie zleca zaszczytne, odpowiedzialne a trudne zadanie kształcenia i urabiania pracowników naukowych. Zwykle przy tym obie te strony ujawniają się z równą siłą, ale bądź jedna, bądź druga jest silniej zaakcentowana.

Istnieje jeden typ uczonego-profesora, który dba przede wszystkim o stronę obiektywną nauki, który troszczy się przede wszystkim o to, by dzięki jego pracy osobistej naukowej oraz dzięki jego pracy pedagogicznej, tzn. w dalszej perspektywie dzięki pracy naukowej jego uczniów, pęczniała, narastała i bogaciła się nauka. Profesorowi tego typu chodzi o to, by powię-

kszał się gromadzony zasób faktów, obserwacji i doświadczeń, by przybywało rozpraw i dzieł. Profesorowie tego typu tworzą najczęściej szkoły. Należy jednak pamiętać, że z pojęciem szkoły naukowej łączą się dwie cechy. Jedną to planowe rozłożenie pracy i badań, za czym idzie łatwiejsze krystalizowanie wyników, druga to zacieśnienie i ograniczenie terenu pracy. Jest to nieuniknione zwłaszcza dzisiaj, w dobie specjalizacji, gdy każdy profesor jest specjalistą tylko w pewnej, mniej lub więcej wąskiej dziedzinie i do niej, do zagadnień sobie najbliższych, pociąga i kieruje swych uczniów.

Jest jednak i drugi typ uczonego-profesora; ten, dla którego punkt ciężkości pracy naukowej tkwi w człowieku, ten, który w głębokiej zadumie nad dziejami myśli ludzkiej widzi, że teorie przemijają, dzieła i księgi starzeją się i porastają pleśnią, a trwa wiecznie młody, żywy i twórczy duch ludzki. Ten typ profesora będzie zawsze dbał z serdeczną troską o to, by i w jego uczniach duch był żywy i twórczy. Taki typ, snując analogie historyczne, nazwałbym typem sokratycznym.

Otóż ten właśnie typ bardzo wyraźnie realizował w swej postaci Witold Rubczyński i w tym znaczeniu i dlatego możemy mówić o nim nie tylko jako o profesorze, lecz także jako o pedagogu i wychowawcy.

Zasadniczym rysem dbałości o ducha naukowego była cześć, jaką Rubczyński żywił dla osobowości ludzkiej, co wyrażało się także i w zewnętrznych formach współżycia z uczniami w sposób, który dla nas o tyle młodszych i latami i wiedzą i doświadczeniem był nieraz nawet krępujący. Profesor Rubczyński bowiem nie widział swych uczniów takimi, jakimi byli, kiedy stawiali pierwsze kroki na drodze naukowej, ale widział ich takimi, jakimi mogli być po latach pracy, i odpowiednio do tego ich traktował. Nie chcąc nikomu narzucać swojego zdania ni przytłaczać swoją wyższością i autorytetem, nie chcąc nikogo onieśmielać, stawał się prawie że nieśmiałym w stosunku do swoich uczniów.

Poszanowanie dla cudzej osobowości i cześć dla cudzego wysiłku myślowego występowały najwyraźniej czy to podczas posiedzeń seminarium, czy też podczas konferencji na temat otrzymanej od profesora pracy.

Widzę jeszcze te seminaria, pierwsze, na jakie uczęszczałem;

odbywały się one w mrocznej, źle oświetlonej sali seminarium w budynku Biblioteki Jagiellońskiej. Wszyscy słuchacze skupieni dokoła ogromnego stołu, przy którego końcu siedział Profesor paląc cieniutki papierosa i słuchając z nieco przechyloną głową bardzo uważnie referatu. Na seminarium panowała atmosfera swobody, celowo wprowadzona przez Profesora, a, trzeba to przyznać, nieraz przez młodych, a zapalonych uczestników nadużywana. Swoboda ta i brak skrępowania wydawały jednak jeden nadzwyczaj cenny owoc — mianowicie dyskusję. Każdy referat wywoływał dyskusję. Można powiedzieć, że wszyscy z niecierpliwością wyczekiwali końca wywodów referenta, które traktowano raczej jako wstęp do rzeczy właściwej — do dyskusji. Oczywiście miało to strony ujemne, ale miało także, i może ważniejsze, strony dodatnie. Ten stan rzeczy pobudzał mianowicie do samodzielnego myślenia, wytwarzał w uczestnikach seminarium postawę krytyczną, a więc filozoficzną. Wprawdzie nie zawsze głosy w dyskusji stały na wysokim poziomie, wprawdzie nieraz zabierający głos, jak się okazywało, mierzył siły intelektualne i przygotowanie na zamiary, ale w każdym razie robił wysiłek myślowy, którego błędy inni korygowali. Inni — tzn. przede wszystkim koledzy, rzadziej Profesor. Czasami krytyki te bywały ostre, ale tylko wtedy, kiedy wychodziły od kolegów. Nie przypominam sobie wypadku, aby Profesor kogoś ostro skrytykował, aby komuś wprost powiedział, że popełnił błąd, kiedy zaś koledzy zbyt silnie w dyskusji atakowali niefortunnego referenta, Profesor niezwłocznie interweniował broniąc i łagodząc. Sam zabierał głos dopiero przy końcu dyskusji, a jeśli wówczas nie mógł referenta pochwalić i decydował się z ciężkim sercem na krytykę, używał dwóch formułek. Pierwszą można by krótko przedstawić w następujący sposób: „Pan użył takiego a takiego wyrażenia; prawdopodobnie chciał pan przez to powiedzieć to a to“, i tutaj następował mały wykład będący delikatną korekturą niefortunnych czy niedojrzałych pomysłów i wywodów. Druga formułka zaczynała się od słów: „A jak pan sądzi, jak z pańskim zdaniem można pogodzić to a to“, i tutaj znowu następował mały wykład, którego zadaniem było skłonić referenta, by swoje twierdzenia sam zrewidował i poprawił. Jeśli

zaś zdarzyło się, że podczas referatu czy w dyskusji padło twierdzenie wręcz fałszywe, dla którego nie było żadnego usprawiedliwienia, wtedy Profesor chrząkając z zakłopotaniem przerwał i czym prędzej poprawiał, dając do zrozumienia, że traktuje to jako zwykłą pomyłkę, bo referent to oczywiście wie, a jedynie źle się wyraził itd. Ta sama delikatność i szacunek dla cudzej pracy myślowej ujawniały się podczas konferencji nad pracami magisterskimi czy doktorskimi.

Jedno przy tym należy podkreślić. Profesor Rubczyński zdawał sobie doskonale sprawę ze wszystkich niedociągnięć w pracach i referatach, jak również luk w wiadomościach tego czy owego ucznia, ale wszystko to troskliwie ukrywał. Pamiętam, że dopiero po kilku latach, kiedy przestałem być Jego słuchaczem, zdecydował się na wypowiedzenie krytycznej oceny o tej czy owej pracy, tym czy owym uczniu, a i wtedy robił to niesłychanie oględnie i delikatnie. Jego pobłażliwość i wyrozumiałość na błędy prac i przemówień była pobłażliwością programową, była częścią składową jego postawy pedagogicznej, była podyktowana obawą, aby kogoś do pracy nie zniechęcić.

Tę samą pobłażliwość, wyrozumiałość i zrozumienie, jednym słowem: tolerancję, wykazywał profesor Rubczyński tam, gdzie chodziło o kwestie światopoglądowe. Jego stosunek do zagadnień religijnych, społecznych, politycznych był na ogół dobrze znany, a jego przekonania w tych kwestiach ustalone, nigdy jednak nie dawało się to odczuć w dyskusjach, w których z konieczności nieraz potrącano o zagadnienia religijne, polityczne czy społeczne. Trzeba zaś pamiętać, że ostatnie zwłaszcza lata działalności pedagogicznej profesora Rubczyńskiego przypadły na okres ogromnego zaognienia walk ideowych wśród młodzieży. I trzeba przyznać, że przykład profesora działał. Zwalczano, ale poglądy, a nie osoby, zachowując równocześnie pełny szacunek dla cudzych przekonań, bo taka panowała po prostu atmosfera. W takiej to atmosferze pedagogicznej, w atmosferze szacunku dla pracy myślowej i kulcie dla przekonań osobistych, stawiali Jego uczniowie pierwsze kroki na polu filozofii.

Drugi rys charakterystyczny dla profesora Rubczyńskiego jako pedagoga i wychowawcy wiąże się z jego ogromną, prawie

przysłowiową erudycją. Było rzeczą po prostu niepojętą, ile wiedział, ile czytał, jakie mnóstwo drobnych nieraz szczegółów pamiętał profesor Rubczyński. Poruszając się swobodnie na całym obszarze historii filozofii, orientując się we wszystkich niemal zagadnieniach filozoficznych, obeznany z całą starszą i nowszą literaturą filozoficzną, nawiązywał nieraz w dyskusji czy to do odległych zagadnień, czy to do odległych chronologicznie myślicieli. Imponował nam swoją wiedzą i odczytaniem, równocześnie wskazując dowodnie, jak wiele zyskuje na plastyczności problem przez oświetlenie go z różnych stron i w rozmaitych związkach historycznych, a w rezultacie niejako zmuszał nas moralnie do intensywniejszej pracy i do wszechstronniejszych studiów.

Wreszcie rys ostatni. Profesor Rubczyński miał szczególniejszy dar dodawania odwagi i wiary we własne siły. Uczniom swoim, nawet początkującym, dawał do zreferowania tematy i dzieła ciężkie i trudne, ale równocześnie z takim przekonaniem zapewniał referenta, że z pewnością, i to w krótkim czasie, da sobie radę z poręczonym mu zadaniem, że ten zaciskał zęby i z determinacją brał się do pracy. Kto wie, jak często zwątpienie we własne siły dręczy jednostkę, która potrafi zająć postawę krytyczną także i w stosunku do siebie samej, ten uzna, jak cennym jest takie postępowanie profesora.

Taka była pedagogiczna postawa profesora Rubczyńskiego. Wskazaliśmy na trzy jej elementy składowe, a należy dodać, że postawa ta była skuteczną. Jej oddziaływanie na uczniów było duże, gdyż odbywało się w szczególniejszej atmosferze, jaka panowała między profesorem, a jego uczniami. Składały się na nią z jednej strony dobroć i życzliwość profesora w stosunku do uczniów, z drugiej uczucia szacunku i miłości w stosunku do profesora.

Księga, która była bardzo droga profesorowi Rubczyńskiemu, mówiąc o wartości ludzi i ich czynów, podaje proste a głębokie kryterium streszczone w słowach: „z owoców ich poznacie je“. Przyjrzyjmy się owocom działalności pedagogicznej profesora Rubczyńskiego. W ciągu pobytu swego na katedrze doprowadził z górą 70 uczniów do doktoratu bądź to jako pierwszy, bądź jako drugi egzaminator. Z tej liczby około

20 osób pracowało w dalszym ciągu naukowo, z czego połowa przeszła przez egzamin habilitacyjny. Są to cyfry, które mówią dużo, ale tylko o zewnętrznych owocach działalności pedagogicznej profesora Rubczyńskiego; owoce wewnętrzne były o wiele większe. O tym mogą zaświadczyć ci wszyscy, którzy w charakterze uczniów z Nim się stykali i w których pamięci trwa żywo jasna Jego sylwetka.



310810