

Zbigniew Mikołajko

**Mity tradycjonalizmu
integralnego**

**Julius Evola i kultura
religijno-filozoficzna prawicy**

Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1998

Biblioteka Narodowa
Warszawa

*Remember that I have remembered
and pass on the tradition*

(Ezra Pound, *Canto LXXXV*)

Spis treści

Wstęp.....	7
<i>Przypisy</i>	36
Rozdział I: <i>Julius Evola - zarys biograficzny</i>	48
Uwagi wstępne.....	48
Pierwsze doświadczenia i czas awangardy.....	50
Dygresja kontekstualna I: nacjonalizm i wojna, futurizm i faszyzm ...	57
Dygresja kontekstualna II: tak zwane zło.....	70
Lata faszyzmu i drugiej wojny światowej.....	76
W powojennym „świecie ruin”.....	82
<i>Przypisy</i>	86
Rozdział II: <i>Mit Jednostki Absolutnej</i>	97
Od sztuki do filozofii.....	97
Idealizm magiczny.....	104
Ku fenomenologii Jednostki Absolutnej.....	109
Konkluzja.....	123
<i>Przypisy</i>	124
Rozdział III: <i>Mit Tradycji Pierwotnej</i>	129
Początki tradycjonalizmu evolianskiego.....	129
Evola i Guenon.....	131
Świat Tradycji i jego upadek w historię.....	139
Konkluzja: mitologiczny wyrok Tradycji.....	155
<i>Przypisy</i>	156
Rozdział IV: <i>Mity społeczeństwa i państwa organicznego</i>	160
Uwagi wstępne.....	160
Na „ruinach”: krytyka liberalizmu i demokracji.....	161

Teoria konwergencji i przejście od kapitalizmu do gospodarki organicznej.....	165
Arystokracja, elita, wojownik.....	169
Koncepcja państwa.....	177
Konkluzja: organicyzm jako antytalitaryzm.....	179
<i>Przypisy</i>	181
Rozdział V: Julius Evola a „pejzaż kulturalny” prawicy	185
Uwagi wstępne.....	185
Evolianizm na tle włoskiej kultury prawicowej.....	186
Evolianizm a prawica katolicka.....	189
Evolianizm i Nowa Prawica francuska.....	192
Evolianizm a tradycjonalizm hiszpański.....	195
<i>Przypisy</i>	206
Zakończenie	211
<i>Przypisy</i>	213
Bibliografia	214
Indeks osób	233

Wstęp

W swoich rozważaniach o myśleniu konserwatywnym Karl Mannheim utrzymuje, że istnieją dwa zasadnicze sposoby pisania historii myśli. Pierwszy z nich nazywa „narracyjnym” i twierdzi, że polega on „na ukazywaniu wędrówki idei przejmowanych kolejno przez myślicieli i epickim opisywaniu dziejów ich rozwoju”¹. Ujęcie drugie, wywiedzione przez Mannheima z socjologii wiedzy Maxa Schelera, to metoda, której istotą jest wprowadzenie pojęcia *stylu myślenia*². „Historia myśli widziana z tej perspektywy nie jest już historią idei, lecz analizą różnych *stylów myślenia*, ich powstawania i rozwoju, łączenia się i zaniku; klucza do zrozumienia zmian idei trzeba poszukiwać w zmianach ich podłoża społecznego, zwłaszcza w dziejach grup lub klas społecznych, które są ich »nosicielami«”³.

Tytuł książki zdaje się z pozoru sugerować jej narracyjny, opisowy charakter. Założenia są tutaj wszakże inne, bliższe -jak postaram się tego dowieść - drugiej z zarysowanych przez Mannheima możliwości interpretacyjnych (choć z nią nie tożsame). Owa bliskość nie oznacza jednak bezkrytycznego przyjęcia modelu, pojawiającego się u Mannheima zresztą w postaci bardzo ogólnego schematu. Z pewnymi zastrzeżeniami trzeba więc przyjąć przedstawione założenie o - podstawowym dla ich dziejów - społecznym determinizmie idei, o ich prostym i zarazem ostatecznym zakorzenieniu „w dziejach grup i klas społecznych”. Oczywiście, szczególnie w wypadku pewnej kultury ideologicznej, jaką jest bez wątpienia kultura prawicy, taki determinizm społeczny, grupowo-klasowy, należy uznać za prawomocny, za nader istotny; ale i wówczas ma on swoje granice, które oznaczają po prostu, że nie ma mechanicznej przekładalności sensów społecznych na idee, na -by trzymać się już kategorii Mannheima - „style myślenia”. To samo dotyczy również determinującej roli dziejowości, ewokowanego przez Mannheima historyzmu, nawet wówczas, gdy uznać pojęcie „zmiany” za istotnie konstytutywne w kreacji idei czy właśnie stylów myślenia.

Natomiast towarzysząca temu, ogólnemu jeszcze opisowi, dystynkcja zakłada już pewne wyzwolenie się interpretacji z reguł pełnego determinizmu społecznego. Mówiąc o pierwszym z wyróżnionych przez siebie sposobów rozumienia „stylu myślenia” Mannheim zakłada bowiem, co prawda, że

8 *Mity tradycjonalizmu integralnego*

pojęcie to opiera się na przekonaniu, „iż jednostki *nie tworzą* wzorów myślenia, za pośrednictwem których interpretują świat, lecz przejmują je od swoich grup”, ale jednocześnie limituje ów determinizm i przekształca go w „mniej mechanicystyczne podejście do historii myśli”⁴. Jego rozumowanie jest następujące: „Jeśli bowiem byłoby prawdą, że myślenie rozwija się po prostu w procesie kształtowania się nawyków, to wzory myślenia byłyby trwałe i niezmiennie, a zmiany i nawyki - z konieczności rzadkie. Tymczasem dokładniejsze obserwacje historii myśli jasno wykazują, że w zróżnicowanym, a zwłaszcza dynamicznym społeczeństwie, schematy myślenia ludzkiego ulegają nieustannym zmianom i jeśli mamy uwzględnić ich rozmaite odmiany, to musimy przyjąć kategorię »stylu«”⁵.

Mannheimowskiej kategorii „stylu myślenia” i idących tym tropem jego analiz i dystynkcji nie przywołuję tu jedynie z powodu ich konkretnego, przedmiotowego odniesienia, tzn. nie dlatego tylko, że skierowane są one ku myśli konserwatywnej, choć i ta orientacja jest tutaj ważna ze względu na charakter - o czym będzie mowa w tej książce - pewnych wątków refleksji jednego z czołowych przedstawicieli dwudziestowiecznego tradycjonalizmu integralnego, Juliusa Evoli (tym bardziej, że poglądy Mannheima w tej kwestii, jakkolwiek zależne - co bardzo istotne, poza socjologią wiedzy Schelera, od teorii sztuki Aloisa Riegl'a, od jego pojęcia *Kunstwollen*, „motywu w sztuce” - są elementem teorii socjologicznej, nie zaś bardziej ogólną, wykraczającą poza obszar jednej przede wszystkim dziedziny, próbą ujęcia).

W istocie chodzi o co innego: o to, że już na tym bardzo ogólnym poziomie rozróżnienia Mannheima trafnie oddają podstawowe napięcie analizowanej przeze mnie myśli pravicowej, myśli pozostającej w ścisłych, choć nader różnorodnych relacjach z filozoficzno-religijną i kulturową refleksją Juliusa Evoli. Napięcie to jest wielce złożoną relacją pomiędzy statycznym a dynamicznym aspektem owej myśli, pomiędzy jej synchronią a jej diachronią, jej strukturą a jej dziejowością. Ujawnia się to w kilku pytaniach, a mianowicie: W czym wyraża się tożsamość tej myśli, jej swoistość i odrębność, jej - by tak rzec - „rodzajowość” na tle innych stylów pravicowego myślenia? Jak, przy zachowaniu tej tożsamości i ciągłości myślenia, dokonuje się transformacja - jak więc przemieniają się jej treści w toku traumatycznych doświadczeń XX wieku, zarówno tych historycznych, dotyczących warstwy wydarzeń i procesów dziejowych, jak i tych duchowych, związanych z filozofią, religią, kulturą? Co z nich zostaje odrzucone, o co się wzbogacają, jak przebiega ich korekta wewnętrzna, polegająca na mniej lub bardziej subtelnej ewolucji znaczeń? Czy i na ile trwałe okazują się jej metafizyczne konstrukcje i podstawowe systemy wartości? Jakie autorytety (ludzie i teksty) stale jej patronują, a jakie okazują się dla niej przygodne, przemijalne? Gdzie upatruje ona źródła swych tradycji i czy te źródła zawsze pozostają jej źródłami? Czy i w jakiej relacji do historii, do tworzących się dziejów, postrzega właściwe dla niej treści

(i nadto, czy jej autointerpretacje są raczej historyczne, czy - przeciwnie - starają się budować jej ahistoryczną wizję)? Czy postrzega ona siebie jako myśl radykalnie autonomiczną, całkowicie swoistą i odrębną, czy - inaczej - jako stale pozostającą w sieci złożonych powiązań (receptji i wpływu, dialogu i odrzucenia, negacji i afirmacji) z innymi nurtami? Czy uważa własne wytwory za przedmiot konstrukcji i wyboru, za obiekt intencjonalny, czy - odmiennie - za nieodparte dziedzictwo, które automatycznie i w naturalny niejako sposób ją zobowiązuje i na niej ciąży?

Pytania te można by mnożyć. Nie o to tu jednak chodzi. Tym bardziej, że odnoszą się one przede wszystkim do zewnętrznego aspektu tej myśli, jej statusu czy morfologii, a nie do jej filozoficzno-religijnej tkanki. Niemniej jednak - jak wspomniałem - ideologiczny charakter kultury, o jakiej mowa, ich wymaga. Znacznie ważniejsze jednak jest uświadomienie sobie - to jedna z tez tej pracy - że (jeśli już pozostać przy dystynkcjach Mannheima) dla omawianej tu orientacji, interpretującej siebie samą, mniej lub bardziej słusznie, jako tradycjonalizm, zasadniczą wartość ma statyczny aspekt właściwego jej „stylu myślenia”, coś, co Mannheim nazywa - zgodnie z tradycją socjologii anglosaskiej - „nawykiem myślowym”, stwierdzając, że jest on „powtarzaniem pewnych twierdzeń, których formę i treść przejęliśmy od naszego środowiska kulturowego” i „stosujemy następnie automatycznie w odpowiednich sytuacjach”⁶. Świadomość taka jest właściwa nie tylko zewnętrznym opiniom na temat tradycjonalistycznego nurtu prawicy, o jakim mowa, ale stanowi także istotny składnik jego autointerpretacji, na co wskazują przytaczane tu często wypowiedzi jego zwolenników (niekiedy krytyczne) o właściwych mu *loci communi* - „miejscach wspólnych”, tak naturalnych i obiegowych, że nierzadko mieszczą się one w granicach prawicowych komunałów⁷. Że - co więcej - komunały owe budują, próbując uczynić z nich autentyczne podstawy - struktury i znaki - własnej tożsamości.

Przyjmuję - na podstawie analizy tekstów Evoli i innych bliskich mu tradycjonalistów, a także na podstawie interpretacji poglądów i postaw tego nurtu dokonywanych z innych, krytycznych już stanowisk (przy czym szczególnie ważne wydają się w tym zakresie wieloletnie, gruntowne studia nad kulturą prawicy prowadzone przez Furia Jesiego⁸) - że pojęciem osiowym, centralnym dla całej sieci owych *loci communi* jest pojęcie mitu.

Jest to w przypadku kultury religijno-filozoficznej pozostającej w relacjach z tradycjonalizmem Evoli - obok mitu, jakim, przy wszystkich niejasnościach i różnicach, w rozmaitych znaczeniach posługują się teolodzy, teoretycy i historycy religii⁹ - przede wszystkim mit pojęciowy, tak jak definiuje go w swojej krytyce Hegla włoski filozof Vittorio Mathieu¹⁰ (uczeń wybitnego spirytualisty chrześcijańskiego, Augusta Guzzo).

Mathieu wyraża zatem przekonanie, zbieżne zresztą w jakimś zakresie z teologicznym ujęciem Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera”, że „istnieje

10 Mity tradycjonalizmu integralnego

[...] mit pojęciowy", właściwy pewnym koncepcjom filozoficznym, np. heglizmowi, który jest „opowieścią nie mniej metaforyczną niż mit lub opowieść we właściwym znaczeniu tego słowa”. Następnie Mathieu zauważa, że pomimo odmienności pomiędzy oboma mitami (należy do nich m.in. posługiwanie się w jednym wypadku pojęciami, a w drugim - obrazami rzeczy; dla mitu pojęciowego charakterystyczne jest również nierozwijanie się w czasie historycznym albo quasi-historycznym i przybieranie postaci argumentacji, a nie postaci opowieści) mają one wspólny charakter: ujawnia się on wówczas, gdy pewien rodzaj rozumowania filozoficznego rości pretensje do ujmowania absolutu.

Zdaniem Mathieu istnieje bowiem nieusuwalna odmiennosc (*difformité*), niezależna od stopnia udatności filozoficznej ekspresji, pomiędzy absolutem a tym wszystkim, co można pojęciowo wykreować. Hipoteza zupełnej demityzacji, właściwa filozoficznym mitom pojęciowym, zakładająca, że potrafi się wydobyć treści, które w obrębie religii są dane „w postaci wyobrazeniowej, niewłaściwej i niekoniecznej”, i „podać absolut bezpośrednio”, jest w istocie mistyfikacją. Często bowiem pojęcie - mówi Mathieu za Bergsonem - jest jedynie obrazem, „w którym został zagubiony pierwotny jego sens”. Paradoksalnie zatem fałsz tkwi nie w micie *sensu stricto*, lecz w filozoficznym micie pojęciowym, który zapomina o konieczności ujmowania prawdy *per speculum et in aenigmate*, jak mówił św. Paweł (7 Kor 13, 12). Dlatego nie do spełnienia - powtarza Mathieu - jest przekonanie, że filozofia może uobecnić absolut „w każdym przypadku, bezpośrednio i we właściwej mu formie”, ponieważ możliwe jest to jedynie w owych Pawiowych „odzwierciedleniach i zagadkach”¹². Co więcej, taka wiara filozofii staje się „niebezpieczna”, gdyż nie ujawnia się ona i jest czymś nieświadomym; jest zmystyfikowaną i mityczną wiarą, że daje się pojęcie, podczas gdy daje się obraz, „formę niewłaściwą i metaforyczną” (a ta metaforyczność, nie przypadłościowa, lecz wewnętrzna, jest cechą charakterystyczną mitu).

Ową pojęciową mityczność da się bez trudu odnaleźć - jak udowodni dalej ta książka - również w „evolianskim pejzażu kulturalnym”¹³ tradycjonalistycznej prawicy, przy czym dodać należy, że nieświadomość filozoficznego mitu pojęciowego została w tym krajobrazie duchowym przemieszana ze świadomym podejściem do mitu jako takiego, do tradycji mitycznej, zwłaszcza tej najdawniejszej. W tym miejscu należałoby powiedzieć tylko, że ów mityczny projekt Evoli ujawnia się tam przede wszystkim, gdzie ujmuje on jako absolutną i transcendentalną Tradycję Pierwotną (*Tradizione Primordiale*), a wraz z nią właściwy jej system wartości i wyznaczoną do ich inkarnacji duchową „rasę solarną”. Dodatkowym aspektem jest tutaj pewien ton emocjonalny, obecny w licznych dytyrambach prawicy na cześć Evoli (tak licznych, że nie ma sensu ich cytowanie), który wiedzie ku swoistej, konfesyjnej i całkowicie bezkrytycznej absolutyzacji jego myśli, ujmowanej jedynie jako

zespół prawd podanych do uwierzenia (mit Evoli mityzuje niejako więc jego filozofię). Między innymi te mechanizmy sprawiają jednocześnie - obok znamiennych dla Evoli i tradycjonalizmu prawicowego z nim związanego tendencji do mistycyzmu i sakralizacji rzeczywistości (najczęściej jednak, choć nie wyłącznie, sakralizacji niechrześcijańskiej, ezoterycznej) - że kultura ideologiczna, o której piszę, daje się interpretować jako (na co wskazuję już w podtytule tej książki) nierozdzielne połączenie dwóch sfer - religijnej i filozoficznej, jako kultura religijno-filozoficzna. Z tego względu właściwa jej metafizyka, antropologia czy aksjologia nie mogą być rozpatrywane wyłącznie jako przedmiot analizy filozoficznej, lecz muszą się odwoływać w znacznej mierze do instrumentarium religioznawstwa czy nauk o kulturze.

Dodatkowym aspektem jest tu jednoczesna obecność wielu projektów mitycznych¹⁴. Obok więc mitu *sensu stricto* i mitu pojęciowego, dwu podstawowych struktur świadomości tradycjonalistycznej prawicy, pojawiają się rozmaite inne mity (względnie ich strukturalne części - mitemy), głównie ideologiczne: mit narodu (zarówno w jego, jeśli chodzi o podstawowe cechy, dziewiętnastowiecznym kształcie, wypracowanym w dobie *Risorgimenta*, walki o niepodległość i zjednoczenie Włoch, jak i w formie przekształconej i zinstrumentalizowanej przez faszyzm), mit „Jednostki Absolutnej” i antropologiczny mit rasowy, mit „rewolucji faszystowskiej” i inne mity faszystowskie (Państwa, „odrodzenia totalitarnego”, „-owego ładu”, „nowej cywilizacji”, „nowej Europy” itd.)¹⁵, negatywne mity demokracji, nowoczesności, liberalizmu, racjonalizmu, materializmu, empiryzmu, mit inwolucji i dekadencji kultury, mit kryzysu cywilizacji współczesnej, mit apokalipsy kulturowej, mit manichejskiego dualizmu, odwołujący się do idei wiecznych zmaganiań - całkowicie od siebie oddzielonych - radykalnego Dobra z radykalnym Złem, wreszcie różne inne mity gnostyckie (eonów, upadku, „człowieka duchowego”, pneumatyka, w jego skrajnej opozycji do „człowieka materialnego”, hylika, i umiarkowanej - do „człowieka psychicznego”).

Te kontaminacje mityczne najeżone są jednocześnie wieloma antynomiami i obfitują w paradoksy: sprawiają one, że rozumowanie filozoficzne przybiera w kręgu, o którym mowa, gwoli pozornego przewyciężenia wszystkich tych napięć, postać aporii. Furio Jesi łączy zatem pojęcie mitu właściwe środowiskom prawicy tradycjonalistycznej z pojęciem manipulacji, manipulacji dokonywanej „bądź to na samym tym pojęciu, bądź to na materiałach mitologicznych”¹⁶. Zdaniem Jesiego manipulacje (a także „technicyzacje”) dokonywane na micie zawsze są „operacjami o precyzyjnych celach (i to celach politycznych, niezależnie od wszystkich deklaracji o *apolitia* niektórych ich wykonawców)”, polegającymi przede wszystkim na ustanowieniu pewnego typu „stosunku z przeszłością, nie tylko dobrze ugruntowanego w teraźniejszości - jak każdy stosunek z przeszłością, który nie pragnie się przedstawiać

12 *Mity tradycjonalizmu integralnego*

w terminach wizjonerskich czy metafizycznych, czy w szczególności religijnych - ale również przewidującego dokładnie porządek terażniejszości i przyszłości"¹⁷.

Manipulacja mitem jeśli można tak odczytać osąd Jesiego, polegałaby tu zatem na zatarciu różnicy pomiędzy mitologią a ideologią, pomiędzy metafizyką a ideologią, pomiędzy religią a ideologią, wreszcie pomiędzy mitycznym łańcem z przeszłości a politycznym łańcem czasu terażniejszego i przyszłego. Sam jednak termin Jesiego - „manipulacja” - jest terminem politycznym i technicznym, wartościującym negatywnie obce mu poglądy: w pewnym więc sensie nie demityzuje on wcale mitów tradycjonalistycznej prawicy, a mityzuje je w innej perspektywie ideologicznej, w perspektywie demokratycznej lewicy. Z tego względu należałoby raczej używać terminologii neutralnej i mówić o transformacji mitów, dokonywanej przez tę prawicę (przy czym kierunki owej transformacji byłyby już zgodne w zasadniczym zarysie z tymi, o jakich mówi Jesi)¹⁸.

Konstatacje te są ważne, ponieważ tak dokonuje się przejście od aspektu¹⁹ statycznego mitu do jego aspektu dynamicznego (który znajduje się jednak niejako poza nim samym, w odpowiednim systemie transformacji), od wskazywanego przez Mannheima „nawyku myślowego” ku „stylowi myślenia” - z jednoczesnym odwołaniem się, postulowanym przez tego autora, do pojęcia „zasadniczych intencji”, leżących „u podstaw każdego stylu myślenia”, pozwalających zaś na wydobycie „zarówno wewnętrznej jedności stylu myślenia, jak i stopniowego narastania zmian, którym ulegać musi aparatura pojęciowa całej grupy w miarę, jak zmienia się w społeczeństwie pozycja owej grupy” (przy czym Mannheimowskie określenie „grupa” należałoby tu raczej zastąpić bardziej adekwatnym pojęciem „krąg” czy „nurt”)²⁰.

Sięgałoby to zatem ostatecznie - jeśli poddać analizie znaczeniowej współobecność mitów jako rdzenia prawicowego tradycjonalizmu z mniej lub bardziej niezauważalnym (mniej lub bardziej zauważalnym) przekształcaniem z określonymi intencjami ich sensów - ku zasadniczej, moim zdaniem, dla owej tradycjonalistycznej prawicy antynomii pomiędzy mitem a historią. Zarazem jest to, na co zwraca uwagę także Jesi, istotna kontradycja dwóch typów postaw - sprzeczności pomiędzy „mistrzami Tradycji (pisanej majuskułą: dla przypuszczalnego dziedzictwa prawd ezoterycznych)” a towarzyszącymi niektórym skrajnie prawicowym reżymom „mniej ezoterycznymi teoretykami” - filozofami historii i przedstawicielami antropologii filozoficznej²¹.

Oczywiście, sprzeczność postaw nie rozgrywa się tu wcale tak prosto i łatwo: nie jest mechanicznym zderzeniem racji dwóch intelektualnych nurtów we wnętrzu tradycjonalistycznej prawicy - ezoteryków i filozofów, ludzi mitu i ludzi historii. Przede wszystkim na pierwszy plan wybija się tutaj fundamentalna, ponad wszystkimi różnicami, jedność stylu myślenia, która

spycha, niekoniecznie z pragnieniem „manipulacji”, o której pisze Jesi, wszystkie antynomie niejako w głąb świadomości. W rezultacie świadomość ta musi prezentować się jako do pewnego stopnia rozdarta - do pewnego stopnia zmityzowana, a do pewnego stopnia historyczna, do pewnego stopnia ezoteryczna, a do pewnego stopnia filozoficzna, do pewnego stopnia religijna czy profetyczna, a do pewnego stopnia polityczna²². Podziały te nie będą pomiędzy różnymi myślicielami - to naturalne, a sam Evola, jak zostanie to następnie ukazane, jest tego ewidentnym przykładem - lecz są nierzadko udziałem tych samych osób, by odwołać się do myśli Oswalda Spenglera, myśliciela niezwykle ważnego dla tradycjonalistycznego nurtu prawicy nie tylko ze względu na swój pesymizm i cywilizacyjny katastrofizm. „Wielkie posłannictwo badacza historii - pisał więc Spengler - jest posłannictwem rozumienia faktów jego epoki i poprzez nie uobecniania, ukazywania, oznaczania przyszłych wypadków, które - chcemy tego czy nie - nadciągają”²³. Z drugiej jednak strony utrzymywał autor *Zmierzchu Zachodu*, że: „Jedyną rzeczą, która obiecuje trwałość przyszłości, jest owo dziedzictwo ojców naszych, które mamy we krwi: idee bez słów”²⁴.

W tym kontekście należy przytoczyć jednak wypowiedź Leszka Kołakowskiego, która wskazuje na powiązanie struktury mitu ze strukturą wartości, na to, że mit przywołuje pewną aksjologię, jaka, być może, inaczej zostałaby zatracona w nieciągłości tradycji: „Poczucie ciągłości wobec tradycji może, ale nie musi, sprzyjać świadomości mitycznej. W trwałości mitów i w inercji konserwatyzmu jest zawsze pewna racja, którą wykryć należy. Wartości bywają przekazywane tylko przez dziedziczenie społeczne, to znaczy dzięki promieniowaniu autorytetu tradycji. Dziedziczenie mitów jest dziedziczeniem wartości, które mit narzuca”²⁵.

Wkraczając w problemy związane z mitem wkracza się zarazem w pewną dualistyczną wizję filozofii historii, znajdującą następnie swoje artykulacje w przestrzeni metapolityki podziałów politycznych. Owa historiozoficzna wizja, nieobca zarówno lewicowym, jak i prawicowym wersjom metapolityki, traktuje proces historyczny jako dialektykę rozumu²⁶ i mitu, jako zmaganie się racjonalnego z irracjonalnym. W istocie wszystko jedno zatem, czyjemu ona podlega opisowi - lewicy czy prawicy: zmienia się bowiem w nim tylko miejsce antywartości - raz jest nią rozum, innym razem mit - sam zaś obraz mechanizmu pozostaje identyczny, niezależny od jego przynależności do dyskursu kultury prawicowej czy lewicowej. Tekst Siegfrieda Kracauera, należący do drugiego z tych dyskursów i pisany „z perspektywy Rozumu”, a przeciw „mitologicznemu kultowi”²⁷, mógłby zatem zostać „przepisany” bez większych zmian przez autorów pozostających w obrębie dyskursu pierwszego. Traktuję więc jego wypowiedź jako narrację *sui generis* opisową, która pozwala poprawnie zrekonstruować mityczną świadomość tradycjonalizmu prawicowego w jej zderzeniu („walce”, jak powiedziałyby obie strony sporu) ze świadomością racjonalistyczną. ^

14 *Mity tradycjonalizmu integralnego*

Napięcie to rysuje się jako trwałe, kształtujące się już od zarania dziejów człowieka (można więc tutaj mówić o antynomii dwóch przeciwstawnych tradycji, równie odwiecznych) konflikt sił, będących zarówno własnością jednostkowego umysłu, jak i strukturą świadomości zbiorowej czy kultury²⁸.

Jednak konflikt ten ma głębszy wymiar: sięga swymi korzeniami w obszar opozycji bardziej fundamentalnej - opozycji pomiędzy kulturą a naturą, pomiędzy człowiekiem a przyrodą, jakkolwiek wszystkie formy jego ekspresji związane zostały z cywilizacyjną formą bytu *humani generis* i ujawniają się wyłącznie jako przeciwstawne struktury kulturowej świadomości, tam także, gdzie poświadczają prawdy przyrodnicze, gdzie przyroda ujawnia się w kręgu kultury jako mitologia. „Proces historyczny - mówi Kracauer - jest wynikiem walki bezsilnego i odległego Rozumu przeciw siłom przyrody, które w mitologii opanowały niebo i ziemię. Bogowie nie abdykowali po zmierzchu bogów, dawna natura trwa w człowieku i poza nim. Z niej powstawały wielkie kultury ludów, tak samo śmiertelne, jak każdy inny twór przyrody, z jej gleby wyrastała nadbudowa mitologicznego myślenia, afirmującego przyrodę w jej wszechmocy. Przy całej różnorodności swojej struktury w poszczególnych epokach, przestrzega ona zawsze nakreślonych przez przyrodę granic. Uznaje organizm jako prawzór, rozbija się o formy bytu, ugina pod panowaniem losu, odzwierciedla rzeczywistość przyrody, nie buntując się przeciwko jej treściom .

Na mitycznym fundamencie wznosi się z kolei organicznikowska nauka społeczna, właściwa m.in. także tradycjonalizmowi integralnemu, o jakim tu mowa (jego znaczenie zostanie uściślone w dalszych fragmentach tego wprowadzenia), która czyni z naturalnego organizmu idealny wzór podziału zbiorowości: jest ona „w nie mniejszym stopniu mitem niż nacjonalizm, który nie zna wyższej jedności narodu niż ta decydująca o jego losie”³⁰. Inaczej rozum, który już w swej genezie, a przede wszystkim w swoich funkcjach, stanowi radykalne zaprzeczenie mitu jako specyficznej świadomości przyrody, jako jej swoistej, kulturowej - by tak rzec - projekcji: „Rozum nie porusza się w kręgu naturalnego życia”³¹. Jednak także rozum ma swoje własne projekcje, które mieszczą się całkowicie poza niepokojącym światem przyrodniczym, które służą przełamaniu jego ślepych reguł. Rozumowi chodzi mianowicie „o ustanowienie prawdy w świecie”, takiej prawdy, której „wymarzone królestwo jest w prawdziwych baśniach”, nie będących jednak „cudownymi historyjkami”, lecz opowiadaniem „o cudownym nadejściu sprawiedliwości”³².

W obrębie owej historiozofii zmagania rozumu i mitu, zmagania pomiędzy baśniową projekcją rozumu - utożsamionego z prawdą - jako antynatury a mityczną projekcją natury, punktem szczytowym, apogeum okazało się Oświecenie francuskie, które tym samym stało się nienawistnym wszelkim tradycjonalizmom, wszelkim teoriom organicznikowskim królestwem demitologizacji. „Jest w tym głęboki historyczny sens, iż historii tysiąca i jednej nocy

dotarły do Francji w dobie Oświecenia, że logika myślenia XVIII wieku uznała logikę baśni za własną. Już w początkowych fazach historii naga przyroda ustępuje w baśni na rzecz zwycięstwa prawdy. Siła natury ginie od bezsilności dobra, wierność tryumfuje nad sztukami magicznymi. Proces historyczny stał się w służbie zwycięstwa prawdy procesem demitologizacji powodującym redukcję ciągle na nowo obsadzanych przez przyrodę pozycji. Oświecenie francuskie jest jednym wielkim przykładem walki Rozumu z sięgającym aż w sferę religii i polityki mitologicznym zaślepieniem³³.

Oświecenie było jednak, mimo wszystkich swych zasług dla promocji rozumu, tylko pewnym etapem odwiecznego historycznego procesu, elementem trwałego i zasadniczego konfliktu w dziejach człowieka: „Walka ta trwa nadal, a Rozum będzie mógł coraz głębiej przenikać przyrodę, ogołacaną w trakcie procesu historycznego coraz bardziej ze swych czarów”³⁴.

W dziejowości tej walki, zmierzającej ostatecznie ku „odczarowaniu przyrody”, istotny etap stanowi, zdaniem Kracauera, epoka kapitalizmu. Jednak epokę ową charakteryzują pewne własności, związane z wypaczeniami pracy rozumu, które otwierają go teraz³⁵ na nowo, w swoisty sposób, przed archaicznymi, tradycjonalistycznymi światopoglądami, jakie odwołują się do mitologicznej artykulacji przyrody, przyrody, która z głębi całego swojego ciemnego, nieokiełznanego jestestwa zaczyna upominać się o własne prawa i zwalczać to, co racjonalne w świecie ukształtowanym przez człowieka. Wypaczenia w owej pracy rozumu biorą się ze szczególnego, zasadniczego rozdarcia kapitalizmu.

Oto bowiem, z jednej strony, jasne jest, że myśl podporządkowana kapitalistycznemu systemowi gospodarki umożliwiła, jak nigdy wcześniej, „opanowanie i wykorzystanie zamkniętej w sobie przyrody”. Nie to jest jednak najważniejsze - nie to, że myślenie takie umożliwia eksploatację przyrody: „Jeśli eksploatatorami byłiby ludzie, to przyroda odniosłaby zwycięstwo nad przyrodą”. Ważniejsze jest to bowiem, że refleksja taka uniezależnia bardziej od warunków przyrodniczych, „stwarzając tym samym przestrzeń dla ingerencji Rozumu”. „Racjonalizmowi tego myślenia, wywodzącemu się po części z »baśniowej« logiki, choć nie tylko jemu, zawdzięczamy burżuazyjne rewolucje ostatnich stu pięćdziesięciu lat, które rozprawiły się z naturalną przemocą uwikłanego w sprawy świeckie Kościoła, monarchii i feudalizmu. Niepowstrzymane rozsadzanie tych i innych mitologicznych więzów jest szczęściem Rozumu, gdyż baśń urzeczywistnia się tylko w momentach rozpadu naturalnych jedności”³⁶.

Jednak, z drugiej strony, proces destrukcji mitologicznych uwikłań świadomości, społeczeństwa i kultury - i tu tkwi źródło wspomnianego rozdarcia, będącego dla niektórych formacji ideowych źródłem powrotu ku mitycznej artykulacji przyrody - zostaje wyłumiony przez specyficzne wypaczenie racjonalizmu w strukturach kapitalizmu. Oto bowiem sama *ratio* kapitalistycznej gospodarki „nie jest czystym Rozumem, lecz rozumem mętnym” i od

16 *Mity tradycjonalizmu integralnego*

pewnego momentu dziejów „pozostawia ona prawdę, w której ma swój udział, jej własnemu losowi”³⁷. Dzieje się tak dlatego, że owa *ratio* odrzeka się swego humanistycznego obowiązku: nie uwzględnia ona człowieka - ani „przy regulacji przebiegu procesu produkcyjnego”, ani przy „budowie organizacji gospodarczej czy też społecznej”. Słowem, we wszystkich kluczowych miejscach „istota człowieka nie jest istotą systemu”³⁸.

Kracauer zastrzega się jednak, że w tej krytyce kapitalizmu nie chodzi mu o kult człowieka jako istoty naturalnej i jako „historycznie dojrzałego tworu” - o pozostawienie go „nietkniętym jako osobowość” i zaspokojenie „ustanowionych przez jego naturę ambicji”. W tym kontekście, mając zapewne na myśli zwolenników tradycjonalistycznych mitologii organicznikowskich, odrzuca on ich antyracjonalistyczną orientację jako błędną w swej diagnozie, która winą za grzechy kapitalizmu obarcza właśnie racjonalizm - w przekonaniu, że to on właśnie zadaje gwałt człowiekowi. W rezultacie pojawia się pośród nich marzenie o nastaniu takiej wspólnoty, „która by lepiej niż społeczeństwo kapitalistyczne chroniła to, co rzekomo ludzkie”. Tego rodzaju wizje są nie tylko anachronicznymi, opóźniającymi rozwój tworamami, lecz nie potrafią one, co gorsza, ujawnić istoty kapitalistycznego kalectwa - system ów wcale bowiem „nie racjonalizuje za dużo, lecz za mało”, a właściwy mu „sposób myślenia przeciwstawia się doskonaleniu ku Rozumowi, przemawiającemu z istoty człowieka”³⁹.

Dlaczego tak się dzieje? Otóż - zdaniem Kracauera - historia kapitalistycznego sposobu myślenia u schyłku lat dwudziestych (a mamy tutaj do czynienia z pewnym procesem, z pewną rozleglejszą fazą dziejów, nie zaś jedynie z określonym, przejściowym momentem) osiągnęła stadium, które nazywa on „abstrakcyjnością tego myślenia”. Abstrakcyjność owa dominuje nad wszystkimi typami dyskursu i „tworzy [...] duchową przestrzeń obejmującą wszelkie wypowiedzi”⁴⁰.

Zarzuty, kierowane przeciw myśleniu abstrakcyjnemu, wskazują - z jednej strony - (powiadając, „że nie jest ono w stanie uchwycić właściwych treści życia i dlatego cofa się przed konkretną obserwacją zjawisk”) - na granice abstrakcji. Krytyka owa jednak - z drugiej strony - staje się przedwczesna, gdy bywa podnoszona w imię organicznikowskiej mitologii społecznej, „gdy służy owej fałszywej, mitologicznej konkretności, doszukującej się w organizmie i postaci jakiegoś końca”. Powrót do takiej konkretności stałby się bowiem utratą osiągniętej już raz zdolności do abstrahowania, a jednocześnie nie prowadziłby ku przewyciężeniu abstrakcji, która jest świadectwem radykalnej dysfunkcjonalności racjonalizmu na tym właśnie etapie rozwoju kapitalistycznego myślenia - „wyrazem racjonalizmu, który sam się zablokował”.

Abstrakcja stała się zatem - jeśli rekonstruować dalej myśl Kracauera - pozorem racjonalizmu, jego maską, ale także swoistą blokadą w pracy rozumu: nie może on osiągnąć tego, co mu się należy, nie potrafi dostrzec

empirii, a jałowe pod względem treści abstrakcje mogą stać się źródłem każdego dosłownie praktycznego rozwiązania w sferze gospodarki, polityki czy moralności. „Dopiero za odgradzającą linią abstrakcji leży poznanie rozumowe, odpowiadające specyfice danej każdorazowo sytuacji. Mimo zawierania przez nią treści, czego należy od niej wymagać, jest ona tylko w jednym pochodnym sensie konkretna, w każdym razie nie w znaczeniu wulgarnym, gdy wyrazem »konkretny« ilustruje się zagubione w życiu poglądy”⁴¹.

Panowanie abstrakcji nad świadomością współczesną dowodzi, że proces demitologizacji nie został doprowadzony do końca. Myśl dzisiejszej epoki stoi zatem, zdaniem Kracauera, przed dylematem, „czy powinna nadal pędzić zamknięta wbrew Rozumowi, czy też się wobec niego otworzyć”. Ale nie jest ona w stanie przekroczyć ustanowionych przez nią samą granic, jeśli nie dokona się zasadnicza transformacja kapitalistycznego systemu gospodarki, znajdującego się u jej podstaw. Nieprzerwany zaś jego rozwój pociąga za sobą albo, po pierwsze, „nieprzerwany wzrost abstrakcyjnego myślenia”, albo, po drugie, „zmusza je do pogrążania go w fałszywej konkretności”. Abstrakcja więc ostatecznie - jako wypaczona, iluzyjna forma racjonalizmu - staje się źródłem nowego irracjonalizmu i przyczyną odrodzenia mitologii: „Im bardziej jednak umacnia się abstrakcja, tym trudniej człowiek poddaje się Rozumowi. Ulega on ponownie przemocy sił przyrody, podczas gdy jego sposób myślenia opiera się naporowi prawdziwych treści poznania, zbaczając na poły w sferę abstrakcji. Zamiast zdławić ową przemoc, wyprowadzona w pole myśl wywołuje bunt przeciw samej sobie, ponad Rozumem, który jako jedyny mógłby się z tą przemocą rozprawić i poskromić ją. To, że mroczna przyroda ciągle butnie podnosi głowę, utrudniając nadejście człowieka ukształtowanego przez Rozum, jest wyłącznie wynikiem rozpanoszenia się kapitalistycznego systemu gospodarczego”⁴². Irracjonalne, tradycjonalistyczne mitologie i organicznikowskie teorie społeczne są więc w istocie paradoksalnym produktem racjonalizmu, który w pewnej fazie kapitalizmu wyrodził się w abstrakcję, uniemożliwiając rozumowi jego dojście do siebie samego poprzez więź z konkretnym doświadczeniem. Oznacza to - z drugiej strony - że podejmowana przez owe mitologie i teorie krytyka nowoczesności jako tyranii racjonalizmu nad człowiekiem i wspólnotą w rzeczywistości nie odnosi się do zasady rozumu, lecz do jego abstrakcyjnej falsyfikacji. I że mit żywi się mitem czy też - mówiąc precyzyjniej - antymitem.

Najistotniejsze jednak jest to, że tradycjonalizm integralny - jedna z owych mitologii i teorii - nie jest tworem pewnej odwiecznej tradycji, do której się odwołuje, lecz produktem współczesności, którą potępia, nie pragnąc najwyraźniej pojąć swej własnej genealogii. Co więcej, jest on także tworem pewnej postaci racjonalizmu - zawsze, w każdym przejawie formalnie przezeń wyklinanego - racjonalizmu, który sfalsyfikował się i wyjąłowił w abstrakcji, oderwanej od samej *ratio* i niebezpiecznej dla niej, uniemoż-

liwiającej jej czystą, niezmaconą wież z prawdą. I jakkolwiek trudno podzielać bez zastrzeżeń ideologiczną opinię Kracauera o „rozpanoszeniu się kapitalizmu” jako źródle tych niepokojących narodzin tradycjonalistycznych i organicznikowskich mitologii - a w pewnym sensie także faszyzmu - należy dostrzec, że istotą sprawy była tutaj kryzysowa sytuacja kapitalistycznego systemu gospodarczego, która musiała wyłonić z siebie mity równie „mroczne”, jak przyroda, ich irracjonalna, nieokiełznana tkanka, sprzeciwiająca się „nadejściu człowieka ukształtowanego przez Rozum”. Tkanka, która w tym konkretnym przypadku przyrodziła się w mit Tradycji Pierwotnej i mit społeczeństwa organicznego.

Jednak rola owej Tradycji, o której tu mowa, nie da się wyjaśnić, jeśli całkowicie pozostanie się na gruncie genealogicznej koncepcji Kracauera - koncepcji nadto o podłożu w oczywisty sposób lewicowym i antykapitalistycznym - przy rezygnacji z takiej optyki, w której Tradycja ujawnia się jako horyzont „teorii rozumienia”, horyzont hermeneutyki. Hermeneutyki, starającej się uzgodnić przeobrażenia Tradycji ze sferami własnego doświadczenia.

Do kwestii tych niebawem powrócę. Tymczasem chciałbym jednak dodać, że teoria Kracauera nie została tu przytoczona przypadkiem. Co bardziej świadomi wyznawcy tradycjonalizmu integralnego, a zwłaszcza evolianizmu, mówią bowiem obecnie o podjętych przez niego kwestiach - choć oczywiście z odmiennej perspektywy - niemal tymi samymi słowami. Na przykład Alberto Cesare Ambesi stwierdza, że „radikalne deformacje oddzielają mentalność »nowoczesną« od tych »archaicznych« lub »tradycyjnych«. W pierwszym przypadku, jak wiadomo, Człowiek zostaje oddany do użytku logiki racjonalnej, oddzielającej myśl od doświadczenia, lecz niezdolnej do pojęcia pierwszych przyczyn inaczej jak poprzez abstrakcję pojęciową. Po stronie przeciwnej ujawnia się orientacja tradycyjna, wychytując w naturze wieczne obecności Mitu, i z analogicznymi działaniami (symbolistycznymi) rozciąga się aż do dyskryminacji »widza od widowiska«, jak to zostało powiedziane literalnie w świętym tekście bramańskim *Drg-drcyaviveka*”⁴³. Trudno o lepszą ilustrację.

Wracając natomiast do zagadnienia Tradycji: w pewnym sensie - jak zostało już powiedziane - ujawnia się więc ona w obrębie myśli tu analizowanej jako horyzont hermeneutyki, jako horyzont „teorii rozumienia” kultury. Ale rozumienia specyficznego. W tym miejscu należy zatem zwrócić uwagę, że w humanistyce nierzadko utożsamia się „tradycję” i „kulturę”⁴⁴. Pojęcia „tradycja” lub „dziedzictwo” odsyłają w takim rozumieniu - jak zwraca uwagę Jerzy Szacki - ku przeszłości jako właściwemu źródłu kultury, ukazują rzeczywiste lub domniemane związki terażniejszości z ową przeszłością. Tym samym ewokowane tu pojęcie tradycji podkreśla - jako zasadniczy aspekt kultury - trwanie jej samej lub tylko pewnych jej elementów, jej „dziedziczenie” przez następujące po sobie pokolenia⁴⁵.

Jednocześnie za pośrednictwem pojęcia „tradycja” określa się - ujmując rzecz w pewnym przybliżeniu - dwa odrębne pola znaczeń: to więc, po pierwsze, dziedzictwo, tj. to wszystko, co w obrębie kultury pozostawiły po sobie generacje wcześniejsze, po drugie, to jedynie - świadomie przez współczesnych przejęta i potraktowana jako „przekaz przeszłości” - część dziedzictwa, część podlegająca, ze względu na swe pochodzenie właśnie, odpowiedniemu wartościowaniu⁴⁶. Stąd niektóre ujęcia socjologiczne, jak pisze dalej Szacki, upatrują w tradycji przede wszystkim „transmisję społeczną” kultury⁴⁷.

Ujęcia takie jednak nadają tradycji przedmiotowy charakter, redukując lub - raczej - likwidując jej sens procesualny, dziejowy. Wedle konserwatywnych interpretacji natomiast - które w tym miejscu należy przywołać, ponieważ stanowią one punkt wyjścia (ale tylko punkt wyjścia) dla tej postaci tradycjonalizmu, o której tu mowa - tradycja jako dziedzictwo nie jest przedmiotem, nie jest rzeczą, lecz określoną postacią obecności - czy więcej: uobecniania - owego dziedzictwa w strukturze współczesności.

Tradycjonalizm integralny, mając właśnie za punkt wyjścia takie konserwatywne przesłanie, przesłanie związane z obecnością dziedzictwa w teraźniejszości, ostatecznie radykalnie z nim zrywa. Odwołując się bowiem do takiego obrazu Tradycji Pierwotnej, który czyni z niej swoistą tkankę metafizyczną pozostającą ponad czy poza historią⁴⁸, odrzuca on, po pierwsze, rozumienie tradycji jako „ciągłości kultury”, po drugie, unieważnia w istocie teraźniejszość, obecny horyzont kultury, jako miejsce realizacji tradycji, jako realną możliwość jej zaistnienia w czasie. Tradycja Pierwotna jest tu radykalnie przeciwstawiona historii - ziele pomiędzy nimi przepaść, otwiera się *abyssos*. Przekroczenie zaś tej rozpadliny wiąże się od zaraz, od pierwszego kroku, z procesem upadku Tradycji, ze staczaniem się jej w otchłań niebytu, w zatracenie, którego ostatecznym wymiarem jest właśnie teraźniejszość. Przeobrażenia Tradycji w dziejach to zatem wyłącznie inwolucja⁴⁹ - ewolucja jest tu po prostu niemożliwa. Ku Tradycji Pierwotnej wedle tradycjonalizmu integralnego można więc powrócić nie - jak chcieliby konserwatyści - poprzez uobecnianie dziedzictwa, poprzez budowanie jego ciągłości we wnętrzu teraźniejszej kultury, lecz jedynie przez całkowite odrzucenie tej kultury. Teraźniejszość i Tradycja Pierwotna nie potrafią się w tym ujęciu odnaleźć w sobie - muszą siebie wykluczać, znosić siebie nawzajem.

Filozofia tradycjonalizmu integralnego jest więc filozofią reakcji (lub - w opisowym, a nie wartościującym sensie tego słowa - filozofią reakcyjną), nie zaś filozofią konserwatywną, choć w oczywisty sposób w nawiązaniu do konserwatyizmu i jego źródeł się buduje. Jest filozofią reakcji skrajnej na nowoczesność, na kulturę współczesną, osiągając w jej krytyce poziom totalnej refutacji. Tym samym jednak, paradoksalnie, jest jednak pewną postacią krytycznej filozofii czy krytycznej teorii kultury współczesnej, którą przecież

20 *Mity tradycjonalizmu integralnego*

- *jako* miejsce nie dające możliwości urzeczywistnienia się Tradycji Pierwotnej - starannie opisuje, bada i poddaje wartościowaniu. Wartościowaniu, wedle którego kultura współczesna ukazuje się jako antywartość.

Samo pojęcie tradycjonalizmu integralnego - zgodnie zatem ze źródłosłowem owego dookreślającego przymiotnika: tradycjonalizmu „zupełnego” - ewokuje zresztą taką anihilację zarówno współczesności (jak i poprzedzających ją segmentów dziejowych). Zakłada ono bowiem, że wyłącznie Tradycja jest bytem całkowitym - a więc po prostu bytem - podczas gdy wszystko inne, co mieści się poza jej strukturą, to jedynie stawanie się. Opozycja ta, bytu i stawania się, to podstawowa opozycja tradycjonalizmu integralnego, podstawowa struktura jego myślenia manifestująca się na wszystkich poziomach dokonywanej tutaj refleksji i najgłębiej wyznaczająca jej tożsamość (a nadto, co należy zauważyć, sytuująca także i *logos* - nie tylko ze względu na jego opozycję, niezbyt radykalną zresztą, wobec tego, co składa się na *mythos* - na poziomie historii). Tożsamość owa zatem, gdyby odnieść ją do najdalszych tradycji europejskiej filozofii, albo ujawniałaby się w obszarze myśli o proveniencji parmenidejskiej, eleackiej, myśli budującej się w opozycji wobec heraklitejskiego świata zmienności i pojętej jako waloryzacja nieruchomego, niezmiennego, wiecznego Bytu, który po prostu „jest”, albo też sięgałaby ku tej heraklitejskiej dwuznaczności czy ambiwalencji, która pod nieprzerwanym potokiem fenomenów, pod płynną skorupą nieustannego „stawania się” rzeczy, nakazuje podejrzewać istnienie jakiegoś ukrytego porządku czy harmonii, kosmicznego, „boskiego” *logosu*, który tym razem nie ujawnia się jednak w przestrzeni dziejów. Druga z owych identyfikacji jest wszakże mniej prawdopodobna.

Owa tożsamość da się - oczywiście - wyznaczyć inaczej, ściślej, choć przebiegać to musi w odmiennych już wymiarach, stanowiąc zarazem próbę odpowiedzi na pytanie zarówno o swoistość, jak i znaczenie tradycjonalizmu integralnego w jego evolianskiej wersji. Najpierw więc należałoby się tu odwołać do podstawowej typologii, odnoszącej się do terminu „tradycjonalizm”, ponieważ w istocie przywołuje ona pewną „mapę pojęciową”, w której obrębie tradycjonalizm evolianski może być usytuowany. I choć typologia taka, jak inne zresztą typologie podobne, nie wyczerpuje wszystkich możliwości interpretacyjnych, wszystkich potencjalnych skojarzeń, pozwala jednak oznaczyć lepiej kontury i ukazać autonomiczność zjawiska. Jej autor, Alphonse V. Roche, zauważa zatem, że „tradycjonalizm” ma cztery podstawowe znaczenia. Pierwsze z nich odsyła do wszelkich bez różnicy form przywiązania do przyszłości, do -można by rzec - „zachowawczości”. Drugie odnosi się do nurtu filozoficznego, występującego we Francji na przełomie XVIII i XIX wieku i reprezentowanego min. przez de Maistre'a i de Bonalda, nurtu, wedle którego wszelaka prawda ma źródło wyłącznie w Objawieniu docierającym do nas w „społecznej transmisji”. Trzecie znaczenie ogarnia

wszystkie bez wyjątku doktryny konserwatywne czy reakcyjne z początku stulecia. Czwarte zaś charakteryzuje jedynie pewne ideologie XX wieku, np. nacjonalistyczno-katolicką ideologię Action Française Charlesa Maurrasa i Leona Daudeta⁵⁰.

Typologia owa nie wyrasta oczywiście z jednolitej podstawy podziału, mieszając przede wszystkim określenia potoczne z nazwami odnoszącymi się do pewnych konkretnych fenomenów historycznych o mniej lub bardziej wyraźnych granicach, i uwikłana jest w dziejowość tradycjonalistycznej myśli francuskiej (jako rezultat dokonanego przez Roche'a jej historycznego rozbioru). Przez porównanie jednak zjawisk w niej ujętych z tradycjonalizmem integralnym w jego evolianskiej odmianie da się ustalić, że: pierwsze znaczenie tradycjonalizmu jest tu mało przydatne, ponieważ evolianizm nie jest ślepym przywiązaniem do wszelkich bez wyjątku form przeszłości; drugie i trzecie zaś może zostać tu przywołane przede wszystkim jako pewien element genezy myśli evolianskiej, jako segment jej historycznych źródeł (przy czym większe znaczenie miała tu w zasadzie tylko filozofia de Maistre'a⁵¹). Czwarte znaczenie jest tutaj najważniejsze: evolianski tradycjonalizm integralny jest rzeczywiście pewną mutacją dwudziestowiecznych ideologii. Co więcej, w swojej warstwie ideologicznej - o czym będzie mowa w rozdziale III tej książki - okazuje się bardzo bliski ideologii Action Française, choć jest to bliskość paradoksalna, bo pozostająca w sprzeczności - poprzez swój uniwersalistyczny wymiar - z nacjonalizmem tej formacji, zaś poprzez swój zdecydowanie antychrześcijański charakter - z jej ultrasowskim katolicyzmem. Jednak evolianski tradycjonalizm integralny nie daje się zredukować do wymiaru ideologicznego: to także bowiem metafizyka, filozofia kultury, historiozofia.

Tak oto odsłania się kolejny paradoks: evolianskie podejście do Tradycji Pierwotnej ujawnia się jako antywspółczesność i antyhistoria zarazem, a mimo to uwikłane jest w rozmaite historyczne modele tradycjonalizmu (i - nadto - konserwatyizmu); co więcej, uwikłane jest też w światopoglądy nowoczesne - nacjonalizm modernistyczny, rasizm, futuryzm, faszyzm, nazizm⁵². Mówiąc zresztą ściślej: evolianizm zakorzenił się najściślej w faszyzmie, zwłaszcza w jego prawicowym, najbliższym nazizmowi nurcie, podejmując z tych pozycji zresztą - jako spirytualistyczny elitaryzm - krytykę dominującego nurtu mussoliniańskiego, zwłaszcza wtedy, gdy ten ostatni coraz bardziej staczał się w bezideowy, drobnomieszczański populizm o doraźnych ambicjach politycznych. Z tego względu - a także dlatego, że mimo antyhistorycznej orientacji istnienie historii jest tu uświadamiane - integralny tradycjonalizm evolianski należy z pewnością do nowoczesnych „tradycjonalizmów ideologicznych” (nie chodzi tu o możliwość jego zredukowania do samej warstwy ideologicznej, o ujmowanie tradycjonalizmu wyłącznie jako ideologu) widzianych w ich opozycji - jak to czynią Shils i Szacki⁵³ - do „tradycjonalizmów pierwotnych”.

Sprawa nie jest jednak tak prosta. W tym kontekście należałoby przywołać bowiem inne, istniejące w literaturze przedmiotu rozumienie „tradycjonalizmu integralnego”.

Światopogląd, określony przez Alberta Desnoya jako „tradycjonalizm integralny”, jest zatem z pozoru odrębnym od ewolianskiego tradycjonalizmu integralnego fenomenem w tym sensie, że chodzi w nim właśnie o pewien typ „tradycjonalizmu pierwotnego”, że autor używa owego pojęcia dla oznaczenia światopoglądu społeczności przedpiśmiennych. Ale pewne rysy owego „tradycjonalizmu integralnego” - nie tylko dlatego, że tradycjonalizm jest zjawiskiem uniwersalnym i wszystkie jego odmiany mają pewne „miejsca wspólne” - charakteryzują ewolianizm. Desnoy zwraca m.in. uwagę, że w przestrzeni sakralnej „człowiek prymitywny” poszukuje tożsamości, np. poprzez inicjację, ze swoimi przodkami i że pragnie tą drogą uzyskać pewną siłę oraz unieważnić przedział czasowy między sobą a owymi mitycznymi praojcami. Pierwotny porządek rzeczy powinien być także przezeń powtarzany, a mit rekonstruowany dokładnie w opowieści - po to, aby zbiorowość nie pogrążyła się w chaosie⁵⁴. Mimo „pierwotności” tego światopoglądu jego elementy strukturalne i kategorie użyte dla ich opisu (mit, inicjacja, przewyciężenie teraźniejszego chaosu, przewyciężenie dystansu między czasem obecnym a czasem mitu, zyskanie mocy i tożsamości przez pozostawanie w sakralnym porządku tradycji) - jak się to ujawni dalej - mogą zostać rozpoznane jako istotne składniki dwudziestowiecznego ewolianizmu.

Tym samym - sięgając do owego podobieństwa - docieramy do być może centralnego problemu tej książki. Otóż, jak okaże się niejednokrotnie w jej toku, ewolianizm jest światopoglądem achrześcijańskim czy - ostrzej jeszcze - antychrześcijańskim. Jest - dalej - pewną postacią neopogaństwa, a także mieści się w obrębie ezoteryzmu czy też w przedłużeniu tradycji hermetycznej. Owe rozpoznania, dokumentowane następnie bardziej szczegółowo w tym tekście, świadczą zatem, że w prawicowej myśli Zachodu dadzą się wyraźnie rozpoznać dwa zasadnicze jej typy, modele czy też paradygmaty - chrześcijański i właśnie pogańsko-ezoteryczny. Tak oto pojawia się bardzo ważne tutaj pytanie: jak możliwe jest istnienie prawicowego tradycjonalizmu pogańsko-ezoterycznego, na dodatek o zakroju uniwersalistycznym, skoro podstawową tradycją religijną Zachodu jest tradycja chrześcijańska dochodząca w ideologiach prawicy do głosu najczęściej w kontaminacji ze światopoglądem nacjonalistycznym (choć w pewnych odmianach konserwatyzmu połączenie takie oczywiście nie występuje)?

Odpowiedź na to istotne pytanie jest zarazem odpowiedzią na pytanie o możliwość zakorzenienia się tradycjonalistycznej prawicy ezoteryczno-pogańskiej na obcym dla siebie gruncie, a zatem odpowiedzią na pytanie

o znaczenie i społeczno-kulturowy zasięg takiego światopoglądu. Słowem, o jego istotność w wymiarze zewnętrznym. O to, czy właściwie nie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem na tyle marginalnym, by sytuowało się ono na folklorystycznych obrzeżach prawicowej ideologii. Na oczywistą społeczną wagę tradycjonalizmu evolianskiego (i uprzedniego wobec niego tradycjonalizmu guenoniańskiego, na którego podstawach się ukształtował) wskazuje obecność myśli Juliusa Evoli w ideologiach neofaszyzmu, prawicy radykalnej oraz Nowej Prawicy (zwłaszcza francuskiej i włoskiej, ale także hiszpańskiej i greckiej) czy w światopoglądach rozmaitych ruchów neopogańskich - od obejmującego dziesiątki organizacji i setki tysięcy wyznawców germańskiego odynizmu i celtyckiego druidyzmu po mało liczne i elitarne ich odmiany. Wskazuje na nią również zjawisko prawicowego *Revivalu*, odzyskiwania przez prawicę istotnej roli w życiu politycznym i kulturze Zachodu, w czym ewolianizm - jako zwarty i konsekwentny światopogląd - okazał się bardzo pomocny, zdolny do przeciwstawienia się światopoglądom lewicowym i liberalnym. Wcześniej zaś wskazywało na wagę tej refleksji jej nagłe „objawienie się” na fali kontestacji lat sześćdziesiątych, gdy w krytyce „systemu” Evola został potraktowany jako „anty-Marcuse” czy „Marcuse prawicy”, umożliwiając istnienie - obok kontrkultury lewicowej³⁵ - także jej prawicowego wcielenia, kontrkultury prawicowej.

Jednak nie o te wszystkie zewnętrzne aspekty przede wszystkim tu chodzi. Chodzi - jak powiedziałem - o możliwość zakorzenienia się ewolianizmu, o przyczyny i głębokie struktury owego zakorzenienia. W rezultacie zatem - o społeczną i kulturową tożsamość tego nurtu. Z tego względu przywołane pokrewieństwo pomiędzy ewolianizmem, tradycjonalizmem najwyraźniej „ideologicznym” i przynależnym do kultury XX stulecia, a „tradycjonalizmem pierwotnym” czy „tradycjonalizmem integralnym” w ujęciu Desnoya okazuje się tutaj nader ważne. W obu typach światopoglądu rozpoznać można bowiem własność, którą Lévy-Bruhl nazwał ongiś partycypacją mistyczną. „Umysłowość ludzi pierwotnych - pisał on - jest z gruntu mistyczna, z uwagi na wyobrażenia zbiorowe, same w sobie mistyczne, które są integralną częścią całości percepcji. [...] Nie należy więc mówić [...], że ludzie pierwotni wyposażają wszystkie przedmioty postrzegane przez ich zmysły czy wyobraźnię w tajemniczą siłę, właściwości mistyczne, i że obarczają swoje postrzeżenie animistycznymi wierzeniami. Nie zachodzi tu bynajmniej asocjacja. Mistyczne właściwości przedmiotów i osób są integralną częścią wyobrażenia, które człowiek pierwotny tworzy sobie na ich temat, i które jest w tej chwili niewidzialną całością”. Stąd zatem w świadomości ludzi pierwotnych „wszelki obraz, wszelkie odtworzenie »partycypuje« w naturze, we właściwościach, w życiu tego, czego jest obrazem. Partycypacja nie powinna być rozumiana jako sposób dzielenia, jak gdyby portret np. zabierał cząstkę sumy własności lub życia, które posiada model. Umysłowość pierwotna nie widzi żadnej trudności w tym,

by życie to i te właściwości były zarazem i w modelu, i w obrazie. Na mocy istniejącej więzi mistycznej między nimi, więzi przedstawionej pod postacią prawa partycypacji, obraz jest modelem [...]". W dynamicznym ujęciu prawo partycypacji mistycznej oznacza w przypadku świadomości, o której mowa, że umysł ludzki postrzega „wszędzie przekazywanie właściwości przez przeniesienie, przez kontakt, przez przesłanie na odległość, przez skalanie, przez skażenie, przez nawiedzenie", przez wiele innych działań sprawiających, „że dany przedmiot czy istota natychmiast lub po upływie jakiegoś czasu partycypują w danej właściwości, które go np. sakralizują lub desakralizują na początku i na zakończenie ceremonii"^{5*}.

Evolianski tradycjonalizm integralny należy - w moim przekonaniu - do takich właśnie współczesnych światopoglądów, które starają się zrekonstruować na swój sposób zasadę partycypacji mistycznej. Przyczyną sprawczą jest tu poczucie wyobcowania w nowoczesnym świecie z jego zrjonalizowaną świadomością (a nie naturalnością), w nowoczesnym społeczeństwie z jego heterogenicznością (a nie organicznością), w nowoczesnej cywilizacji z jej technicyzacją i umasowieniem (a nie kulturą duchową), w przestrzeni zbiorowej z jej zdominowaniem przez *profanum* (a nie przez *sacrum*). Zasadniczym momentem staje się tu więc odtworzenie owej mistycznej więzi, jaką znamy skądinąd - np. z mitów pangermanskich i rasistowskich, z mistyki *Blut und Boden* czy z cytowanych tu wypowiedzi Spenglera na temat „dziedzictwa ojców naszych, które mamy we krwi: idei bez słów". Tradycjonalizm evolianski sytuuje się zatem w obszarze podobnych ezoterycznych treści i źródeł co niemieckie światopoglądy pesymistyczne i katastroficzne z epoki *Konservative Revolution* (1918-1932)⁵⁷ oraz nazizm. Warto tu wspomnieć chociażby o wspólnym zainteresowaniu kabahstą i satanistą Aleisterem Crowleyem (1875-1947) i duchowością Złotej Jutrzenki⁵⁸, mając zresztą na względzie to, że kontaminacje i pokrewieństwa były znacznie bardziej rozległe - zarówno w okresie wyłaniania się prenazistowskich środowisk mistyczno-ezoterycznych, jak i w fazie hitlerowskiego totalitaryzmu⁵⁹.

Ideologia *Konservative Revolution*, zbyt zróżnicowana i wielokierunkowa, by ją tutaj dogłębnie przedstawiać, zawierała min. postulaty zerwania z właściwym ponoć narodom europejskim „metafizycznym ciężeniem ku śmierci" (Spengler), przekształcenia niemieckich „mas w naród" (E.J. Jung), wyzwolenia się od grozy życia „pędzonego przez ludzi nie mających nic do stracenia", wykorzystania możliwości tkwiących w „naszej zagładzie"⁶⁰ i wcielenia w życie, zanim zawłaszczył ją nazizm, idei Trzeciej Rzeszy, pojętej jako polityczna idea europejskiego ładu, jako „niemiecka idea pokoju, przeciwstawiona traktatowi wersalskiemu" (Moeller van den Brück), realizacji „niemieckiego organicznego i biologicznego światopoglądu" - poprzez naród pełen energii życiowej - by zintensyfikować „walkę o byt" z „posiadaczami wielkich przestrzeni niezdolnymi do rozwijania swych rezerw przestrzennych"

(Haushofer), „rozpoznania wrogów i sojuszników” (Schmitt), utrzymania w sobie, na przekór „bałwochwalcom rozumu i szarlatanom nauki”, heroicznej naiwności Don Kichota i „dumnego i dzikiego płomienia Wikingów i arystokracji wypraw krzyżowych” (Jünger), „zachowania kluczy do spalonych domów” i „dania ostatniego słowa zakończonej tradycji” (Reinhold Schneider), przeciwstawienia się niszczyielskiemu dziełu europejskiego „demoliberalizmu” i jego „bękartów” - amerykańizmu, socjalizmu i bolszewickiego komunizmu. Jeden z polskich sympatyków Konserwatywnej Rewolucji w swej apologetycznej analizie (albo w swej analitycznej apologii) doskonale uchwycił jej podstawowe sensory oraz znamienne dla niej *loci communr*. „Styl myślenia, tworzenia i życia reprezentowany przez konserwatywnych rewolucjonistów to styl zimny i równocześnie pełen entuzjazmu, twardy i żarliwy, agonalny, czyli ceniący walkę dla niej samej, i imperialny, choć pozbawiony poczucia wielkiej misji. Rewolucja konserwatywnego rewolucjonisty nie posiada »wielkich celów«, nie jest oparta na wielkich ideologicznych systemach, nie snuje wizji przyszłego szczęścia i pozbawiona jest patosu wynikającego z poczucia sterowania historią. Konserwatywna rewolucja jest sceptyczna, stoicka, pesymistyczna i równocześnie pełna entuzjazmu i woli walki. Przekonanie o niezmienności natury człowieka i świata, o ograniczonych możliwościach człowieka, stanowiące jeden z filarów konserwatywnego światopoglądu, paradoksalnie nie rodzi u niego apatii, ale na odwrót - sprawia, że chce się żyć i działać - obojętne, czy będzie to polityczny czyn czy kontemplacja, dążenie do prawdy czy wędrówka w poszukiwaniu przygody, słowo czy akcja. Chaosowi i dekadencji przeciwstawia Konserwatywna Rewolucja chęć ukształtowania jakiegoś konkretnego fragmentu świata, rozkładowi i degeneracji - stworzenie jakiejś, choćby jednostkowej więzi. Konserwatywna Rewolucja jest powrotem od abstrakcyjnych systemów ku ludzkiej egzystencji, od ideologii banalności i codzienności ku światu »awanturczego serca«, od martwej logiki pustych pojęć ku obrazom, mitom i uczuciom. Jest antymaterialistyczna, antyracjonalistyczna, antypozytywistyczna, antydeterministyczna [...]”⁶². W przekładzie na język polityki oznacza to po prostu, że „liberalizm gubi narody”, że „pogrzebał kultury”, że „zniszczył religię”, że „burzył ojczyznę”, że „był samoucnestwianiem się ludzkości” (Moeller van den Brück), że demokracja jest Nowym Lewiatanem (Moeller van den Brück), postacią uprzywilejowania „bezdusznej masy” i wyrazem intelektualnego ubóstwa (Spann). Że więc należy dokonać nowej rewolucji duchowej, „powstania życia przeciw tyranii materii” (Gründel). Leksykę owego powstania natomiast wyrażały w skrócie *Würde* (godność), *Ehre* (honor), *Macht* (władza), *Glanz der Nation* (świećność narodu)⁶². Wielkim zadaniem stawało się tedy *renovatio* idei Rzeszy⁶³, pojętej jako „nacionalizacja socjalizmu i socjalizacja nacionalizmu”⁶⁴, skierowana przeciw gospodarce kapitalistycznej, przeciw współczesnemu „ekonomizmowi”. „Mistyczną tajemnicę niemieckiego socjalizmu - pisał zatem Niekisch, charak-

teryzując idee Oswalda Spenglera - były krew i ziemia, jego praktycznym morale - posłuszeństwo i dyscyplina, jego pobożnym życzeniem - wspólny pożytek, jego *tabu* - własność prywatna⁶⁵.

Zasadnicze dla Rewolucji Konserwatywnej, z perspektywy czasu, było zwłaszcza „pojęcie polityki” Carla Schmitta. Walka polityczna bowiem, zdaniem Schmitta, pozostającego tutaj najwyraźniej pod wpływem radykalnego darwinizmu społecznego, nie da się pojąć po prostu jako zespół czy układ negocjacji pomiędzy różnymi partiami, których istnienie i działanie wynika z zasady demokratycznej, czyli „egalitarnej”. Polityka wszakże jest substancją znacznie bardziej dramatyczną; jest śmiertelną walką pomiędzy wrogami, którzy dążą do zdobycia władzy w państwie pojmowanym jako *imperium*, tzn. jako *residuum* ostatecznej i nieodwołalnej mocy rozkazywania. Władza zatem w tego rodzaju strukturze mocy, aby była skuteczna, musi być władzą absolutnie „suwerenną” - suwerenną, czyli niepodzielną, czyli totalną. Schmitt tedy, podejmując na nowo główne wątki nietzscheańskiej krytyki, dowodził, że podstawowe pojęcia nowożytnej i współczesnej polityki mają w istocie sens teologiczny, gdyż dogłębnie przenika je chrześcijański pesymizm ufundowany na idei grzechu pierworodnego. „Łączność teorii politycznych - pisał - z teologicznymi dogmatami grzechu, która ujawnia się przede wszystkim u Bossueta, de Maistre'a, de Bonalda, Donoso Cortésa i Friedricha Juliusa Stahla, tłumaczy się m.in. związkiem z tymi koniecznymi założeniami. Podstawowy teologiczny dogmat o złu świata i człowieka wnosi, wprowadzając rozróżnienie między przyjacielem a wrogiem, jakąś kategoryzację ludzi i czyni niemożliwym nieodróżnicowany optymizm uniwersalnej koncepcji człowieka⁶⁶.”

Evola wpisywał się doskonale w styl myślenia Rewolucji Konserwatywnej i podzielał większość jej tez. Różniło go natomiast od niemieckich konserwatywnych rewolucjonistów podejście do teraźniejszości: dla nich była ona czymś zasadniczym, czymś, co zespala w sobie przeszłość i przyszłość, dla niego - mroczną studnią ostatniego eonu czasu. Nie do przyjęcia było także dla ewolianizmu, niezależnie od jego specyficznego znaczenia rzeczywistego, hasło „socjalizacji nacjonalizmu i nacjonalizacji socjalizmu” - ze względu na domniemany sens populistyczny, plebejski.

Evolianizm jako światopogląd, w którym zasadnicze znaczenie ma pojęcie mitu oraz pojęcie inicjacji, wyprowadzone w równej mierze z najbardziej archaicznych kultur i rozległych tradycji ezoterycznych Wschodu i Zachodu, odnajdywał się nie tylko przecież we wspólnej przestrzeni z nazizmem, z jego neopogańsko-ezoteryczną mitologią i symboliką. W istocie, poprzez deklarowaną (a nie faktyczną) *apolitia* z jednej strony, a z drugiej - poprzez swoje spirytualistyczne i metafizyczne zorientowanie, a nie bezpośredni polityczny udział, przeżył krach faszyzmu i nazizmu, by stać się strukturalnym elementem światopoglądów prawicy radykalnej, a przede wszystkim Nowej Prawicy. Paradoksalnie pomocne okazało się w tym jego antychrześcijańskie nastawie-

nie, zbiegające się z kryzysem instytucjonalnego chrystianizmu Zachodu i tworzeniem się masowego zjawiska, które socjologowie religii - np. Peter L. Berger⁶⁷ czy Thomas Luckmann⁶⁸ - nazywają albo uniwersalizacją herezji, albo niewidzialną religią, odwołując się zresztą do rozległej heterodoksyjnej tradycji „Kościoła niewidzialnego”, kształtującej się w Europie od czasów Jana Husa.

Evolianizm tym samym ukazuje, we właściwy dla siebie sposób, oblicze współczesnej desakralizacji, która nie może zostać pojęta jako jeden z dwu przeciwstawnych elementów w prostej dychotomii *sacrum* i *profanum* - dychotomia taka bowiem zwyczajnie nie istnieje, jak zwraca m.in. uwagę Eliade⁶⁹, wyciągając następnie stosowne wnioski ze współczesnych teologii „śmierci Boga”. W rekonstrukcji Gustave'a Thilsa, odwołującej się do wstępu do francuskiej wersji książki Eliadego⁷⁰, wnioski te mają zatem prowadzić, po pierwsze, ku „nadziei, że uświadomienie sobie krańcowo »świeckiego« charakteru świata i istnienia zdoła, w sposób paradoksalny, przyczynić się do powstania nowego typu doświadczenia »religijnego«. Po drugie, należy przyjąć, że »religijność« jest ostateczną strukturą świadomości - niezależną od kryterium historycznego i krótkotrwałą między »świętością« i »świeckością« - do tego stopnia, że zanik religii nie może spowodować zaniku »religijności«, zaś nastanie »doby zeświecczenia« jest w ostatecznym rachunku nowym wyrazem tej zasadniczej struktury człowieka, która uprzednio przejawiała się za pośrednictwem »świętości«. Po trzecie wreszcie, można nie zgodzić się z tym, że rozróżnienie między »tym, co święte« a »tym, co świeckie« jest charakterystyczne dla religii, gdy ta wykracza poza »taką dychotomię rzeczywistości«⁷¹.

Evolianizm, ze swoją krytyką judaizmu i chrześcijaństwa (to drugie zostaje w nim pojęte jako moment inicjujący upadek metafizycznej Tradycji Pierwotnej, jako początek jej zgubnej - by tak rzec - „historyczacji”), daje się jednocześnie uzgodnić z socjologią „śmierci Boga”, odnoszącą się do religijności *technopolis*, religijności „miasta człowieka”, o jakiej mówił Harvey Cox. Utrzymywał on bowiem m.in., że to właśnie posłannictwo biblijne jest źródłem sekularyzacji, wprowadzając (w judaistycznej koncepcji stworzenia) rozróżnienie pomiędzy Bogiem a naturą i między człowiekiem a naturą, „odbóstwiając” naturę, rozpoczynając zeświecczenie (w Przymierzu zawartym na Synaju) etyki, oddzielając hierarchię świecką i kapłańską (w epoce Wyjścia z Egiptu) i desakralizując władzę monarszą (w pierwotnym chrześcijaństwie, w jego stosunku do osoby cesarza)⁷². Poglądy Juliusa Evoli - jak się okaże w toku tej książki - dadzą się zatem niemal dosłownie uzgodnić w wielu miejscach, przy wszystkich różnicach, płynących przede wszystkim z chrystianizmu Harveya Coxa, z poglądami tego amerykańskiego teologa-baptysty; także w tych momentach, gdy kreśli on krytyczną wizję „miasta człowieka”, *technopolis*, i powiada, że żyjemy w czasach eschatologicznych, wymagających odnowy i dynamiki. Co więcej, rewidując swoje poglądy w rok po opub-

likowaniu głośnego *Secular City*, w posłowie do opublikowanego przez Daniela Callahana zbioru wypowiedzi i dokumentów na temat owej książki, Harvey Cox stał się jeszcze bliższy pewnym ideom ewolucyjnym. „Napisałem - twierdził on zatem - że mit i metafizyka są związane z plemiennym lub czysto wiejskim etapem rozwoju społecznego [...] Dzisiaj przyznaję, że mają one pewną rzeczywistość także dla człowieka zeświecczałego, zaś głosy krytyki, które mi przypominały znaczenie, jakie dla człowieka mają obrzędy i kult, nawet w dobie obecnego zeświecczenia, były rzeczywiście przekonujące”⁷³.

Oznaczało to w konsekwencji, że Cox odstąpił od swego radykalnego przekonania z *Secular City*, iż społeczeństwa „miasta świeckiego” winny wyrzec się bezlitośnie swej mitycznej i metafizycznej przeszłości. Co więcej, zaczął hołdować przeświadczeniu, że powinno być całkiem przeciwnie - że właśnie, chcąc podążać ku przyszłości, należy czynić ową mityczną i metafizyczną przeszłość istotnym elementem kultury, należy ją akceptować jako jedną z dróg otwarcia na *futurum*¹⁴. To jednak różni Coxa od ewolucyjizmu, że nie wierzył on w możliwość totalnej inkarnacji mitu i metafizyki w społecznościach i kulturach dzisiejszej doby. I choć, jego zdaniem, nic nie wskazuje na to, by np. „metafizyka miała umrzeć”, choć „problemy metafizyczne mogą się pojawiać i będą pojawiać się zawsze”⁷⁵, rola owej metafizyki stanie się odmienna wobec roli, jaką spełniała ona w dawnych epokach. I więcej jeszcze: z nią po prostu sprzeczna. Nie będzie tu zatem mowy o tym, by metafizyka stała się syntezą świata, jego pełnym obrazem, lecz przekształci się ona w *sui generis* teorię krytyczną naszych poczynań. Stanowisko takie z pozoru wydaje się rozbieżne z poglądami Ewoli, dążącego przecież do pełnej inkarnacji metafizycznej Tradycji Pierwotnej. W istocie jednak rozbieżność ta występuje jedynie „na poziomie” deklarowanej teleologii, nie zaś „na poziomie” realnie spełnianej funkcji: ewolucyjizm bowiem stał się jedną z krytycznych teorii współczesności, formą krytyki odwołującą się do tradycji niechrześcijańskiej, do dziedzictwa pogańskiego, do hermetyzmu czy ezoteryki.

Otwarcie światopoglądów prawicy na świadomość ezoteryczną czy hermetyczną ma już wprawdzie wcześniejszą bogatą historię, tutaj jednak wyłania się zjawisko zupełnie nowe. Oto również znaczna część europejskiej prawicy, zwłaszcza jej kręgów intelektualnych, w stopniu nie mniejszym niż liberalno-mieszczkańskie czy lewicowe segmenty społeczeństw Zachodu, doświadcza „śmierci Boga” w kulturze, doświadcza *dissipatio* tradycyjnego chrześcijaństwa i - jeśli chodzi o socjologiczny, widzialny wymiar - procesu pustoszenia kościołów. Słowem, doświadcza gwałtownej i powszechnej desakralizacji kultury. Jednakże w doświadczeniu tym nie zostaje naruszony zarazem system jej typowych wartości społecznych, kulturowych czy politycznych, jej aksjologiczna hierarchia. Tymczasem, jednocześnie, jej zakorzenie w świecie wartości absolutnych, związanych z chrześcijaństwem, ztraca - w trybach wspomnianych tu procesów desakralizacji - wszelką istotność, wszelki sens. Ewolia-

nizm, z jego neopogańsko-ezoteryczną duchowością, z pojmowaniem Tradycji Pierwotnej jako przedustawnej warstwy metafizycznej, ze specyficzną artykulacją „idealizmu magicznego”, powagi mitu i znaczenia inicjacji, stwarzał właśnie od początku możliwość takiego absolutnego zakorzenienia wartości - poza chrześcijaństwem przeżywającym kryzys. Asymilacja ta dokonała się równoległe do procesów - i w oczywistych powiązaniach z nimi - kształtowania się tego, co nazywa się dziś New Age⁷⁶ lub, przekraczając pewne ograniczenia wiążące się z tym określeniem (przede wszystkim uwikłanie w doraźne sądy wartościujące), „nową duchowością”. Ważnym elementem wspólnym okazał się również tutaj kulturowy i religijny synkretyzm obu nurtów.

Istnieje ponadto pewien szczególny wymiar desakralizacji, który przybliży świadomość prawicowych zwolenników „nowej duchowości” do świadomości tradycjonalizmu evolianskiego. Można go lepiej ująć przez odwołanie się do Beckerowskiego rozróżnienia tego, co świeckie, i tego, co sakralne, a przede wszystkim do Beckerowskiego rozumienia sakralności. Ma ona zatem u Beckera sens nieco odmienny, niż ten, który łączy ją z sakralnością religijną: Becker bowiem wiąże sakralność głównie z odpornością na zmiany⁷⁷. W obu wypadkach mielibyśmy więc do czynienia z czymś, co Edward Shils zaobserwował w tradycjonalizmie jako „zwiększoną wrażliwość na *sacrum*” i jako „wspólne uznanie otrzymanego od przeszłości *sacrum*”, przy jednoczesnym usytuowaniu tego *sacrum* poza przestrzenią chrześcijaństwa, a nawet przestrzenią religii jako takiej - a więc w sferze pewnej kultury duchowej czy metafizyki Tradycji⁷⁸. Wyjściowym elementem byłaby tutaj konserwatywna nostalgia. Ale tylko elementem wyjściowym. Ostatecznym momentem, zasadniczą - by tak rzec - decyzją światopoglądową stał się bowiem w obrębie obu porównywanych światopoglądów archaizm. Tak oto ujawnia się tu właściwe tradycjonalizmowi napięcie - rozpoznane najpierw przez Toynbee’ego, a w ślad za nim Szackiego - pomiędzy tradycjonalizmem konserwatywnym a tradycjonalizmem archaicznym. Tradycjonalizm evolianski (i asymilujące go albo do niego zbliżone formy „nowej duchowości”) jest więc na tym tle wyrazistą transformacją tradycjonalizmu konserwatywnego w tradycjonalizm archaiczny: stąd jego pokrewieństwo, mimo przynależności do dwudziestowiecznej kultury ideologicznej, z „tradycjonalizmem pierwotnym”. Mechanizm owego przekształcenia wynika stąd, że -jak pisze Szacki -konserwatyzm polega na „utrwalaniu stosunków zastanych” i pojawia się wtedy, „gdy istniejący od dawna porządek zostaje totalnie zagrożony, ale istnieje jeszcze i wydaje się swoim obrońcom zdolny do przetrwania”⁷⁹. Słowem, gdy desakralizacja - rozumiana w odniesieniu do Beckerowskiego pojmowania *sacrum* jako struktury trwałości i sakralizacji jako odporności na zmiany nie tylko religijne - nie doprowadziła do zniszczenia starego ładu. Z punktu widzenia prawicowych przedstawicieli „nowej duchowości”, jak i - wcześniej - z punktu widzenia Evoli, proces ten jednak, proces desakralizacji, obser-

wowany w zaczątkach po pierwszej wojnie światowej, dokonał w świecie ukształtowanym po 1945 roku swego unicestwiającego dzieła. Wedle pierwszych wiec - żyjemy w przestrzeni zupełnego rozpadu instytucjonalnych Kościołów, które zostały zastąpione przez „niewidzialną religię”, wedle drugiego - w przestrzeni dającej się opisać jako „ruiny”⁸⁰, jako mroczna epoka, hinduistyczna Era Wilka, *Kali-yuga*, jako ostatni „eon” cyklu. Archaizm pojawia się tu dlatego i dlatego musi zastąpić początkowy konserwatyzm tego stylu myślenia, że „umiłowany porządek jest już całkowicie czy niemal całkowicie zniszczony i przywrócenie go do życia wymaga przekreślenia porządku nowego, przekształcenia społeczeństwa od podstaw w imię ideału, który tak samo jest nie do pogodzenia z rzeczywistością, jak ideał najskrajniejszych, w przyszłość zapatrzonych, utopistów”⁸¹. Archaizm ten ujawnia się jednak nie tyle - i nie przede wszystkim - jako utopia przeszłości (choć utopijne rysy takiego idealistycznego myślenia są tu najzupełniej oczywiste), ile jako archaizm anarchiczny albo - raczej - archaizm wywrotowy, rewolucyjny (jednakże paradoksalność owego fenomenu jest tylko pozorna)⁸². Tradycjonalizm tak ujmowany ma przy tym totalną, integralną naturę: musi być - jak pisał Shils - tradycjonalizmem przenikającym wszystkie sfery (politykę, gospodarkę, kulturę, religię) tak, aby odziedziczone po przeszłości *sacrum* mogło zostać restytuowane.

Właśnie kategoria „restytucji” ujawnia dobrze gnostycki sens tradycjonalizmu evolianskiego (co skądinąd zbliża go doskonale do rozmaitych, historycznych form gnozy - od gnozy chrześcijańskiej po kabalistyczny ezoteryzm - i pozwala odnaleźć się dobrze w atmosferze współczesnego gnostycyzmu Ery Wodnika). Co więcej, gnostycyzm - o czym milczy literatura przedmiotu - wydaje się strukturą scalającą evolianizm i buskie mu formy prawicowego ezoteryzmu (np. myśl religioznawczą René Guénona, filozoficzno-mistyczne rozważania Massima Scaligera, myśl hinduską⁸³, religijno-filozoficzną kulturę Nowej Prawicy, specyficzne formy współczesnego - bo i taki się objawił, jak się okaże w końcowych partiach mojej książki - fundamentalistycznego „katolicyzmu gnostyckiego”) w spójny system.

Gnostycka zatem jest evolianska wizja upadku Tradycji w historię (czyli ujmowanie historii jako inwolucji), gnostyckie - ale i neoplatońskie - postrzeganie kolejnych stadiów owego upadku jako „eonów”, gnostyckie - pojmowanie odrodzenia czy podniesienia owej Tradycji z upadku, jej „restytucji” właśnie, przez duchową elitę, gnostyckie w końcu - przeświadczenie o istnieniu duchowych elementów („iskier”) Tradycji w dzisiejszym zmaterializowanym świecie. Na dodatek evolianizm jest świadomością radykalnie dualistyczną, co stanowi także świadectwo gnostyckiego manicheizmu: operuje on więc szeregiem przeciwstawień, typowych dla tego światopoglądu - Bytu i stawania się, Ducha i materii, Tradycji Pierwotnej i historii, Jednostki Absolutnej i jednostki uwarunkowanej, Człowieka Duchowego i człowieka materialnego itd., przy

czym w każdym przypadku drugi człon owej opozycji przedstawia - tak, jak to jest właśnie w gnostyckim dualizmie - rzeczywistość niższą, zdegradowaną i degradującą, będącą w istocie niebytem. Ważna zwłaszcza jest w tym kontekście opozycja pomiędzy Człowiekiem Duchowym a człowiekiem materialnym (pomiędzy - jakby powiedzieli gnostycy - „pneumatykiem” a „hylikiem”): stanowi ona wyraz evolianskiej wiary w możliwość restytucji Tradycji Pierwotnej przez szczególną - „solarną” - elitę duchową, a zatem konstruuje w ostateczności hierarchiczną mitologię społeczną (w której także wyznaczono miejsce dla „ludzi środka” - „psychików”), ale też zakorzeniona jest w pewnej, osłabiającej evolianski pesymizm i katastrofizm historiozoficzny, strukturze nadziei.

I jeszcze jedno: wyposażona w gnostycki (ale także archaiczny i orientalny) schemat historiozofia evolianska umieszcza w radykalnej opozycji do siebie Tradycję i nowoczesność. Ale należy zwrócić tutaj uwagę, że nowoczesność ta - rozpatrywana w tak radykalnym, dualistycznym przeciwstawieniu - musi ukazywać się jako odwrotna strona Tradycji, jako jej - paradoksalnie ujawniające się u kresów upadku w historię, w dziejowym odwróceniu porządku następstw - „dziedzictwo negatywne”⁸⁴. Paradoks ten sprawia, że Tradycja Pierwotna „dziedziczy” jakby na swój sposób nie rozwiązane problemy nowoczesności, biorąc na siebie ciężar ich rozstrzygnięcia i wyjścia z antystruktury upadku w metafizyczną strukturę, w przestrzeń absolutu. Ta niepokojąca paradoksalność oznacza tyle tylko, że evolianizm jest *de facto* światopoglądem nowoczesnym, neotradycjonalizmem - ze wszystkimi jego sposobami istnienia we współczesnej cywilizacji.

Na gnostyckie wizje Evoli rzutują także -jak można dostrzec - koncepcje hinduistyczne i buddyjskie, z właściwą im odrazą do świata materii i historii jako świata pozorów (*Mai*) i upadku, a także odciska się na nich archaiczna koncepcja Czasu Świętego, odrzucająca judeochrześcijański linearyzm na rzecz koncepcji czasu cyklicznego, właściwego społecznościom pierwotnym, ich mitom i rytuałom (Mircea Eliade - jak wskazują na to powiązania osobiste i intelektualne pomiędzy oboma myślicielami, o czym zostanie wspomniane także w tej książce - będzie w swej rekonstrukcji „czasu świętego” postępował najwyraźniej za Evola).

Bohaterem tej książki jest więc nie tylko eminentny intelektualista zachodniej prawicy XX wieku, Juhus Evola - jest nim również, jak wskazują podtytuł i dotychczasowe rozważania, sama ta prawica. Evola przy tym pojawia się w podwójnej roli, z mocy naturalnej niejako „dialektyki”: jest, po pierwsze, jednym z duchowych mistrzów prawicy, jednym z jej filozofów i niekoronowanych mędrców (potoczna konotacja owego słowa, wiążąca je spontanicznie z tradycjonalizmem kulturowym i społecznym, nie byłaby tu nie na miejscu), po drugie - ważniejsze - z całą pewnością można widzieć w jego osobie swoiste „medium” prawicowej orientacji ideowej

w naszym stuleciu zarówno w jej wymiarze politycznym, jak i - zwłaszcza - umysłowym. Mówiąc inaczej: Evola pojawia się tu jako „widz i uczestnik”⁸⁵.

Julius Cesare Evola (1898-1974), najwybitniejszy - przynajmniej w XX wieku - włoski myśliciel prawicowy⁸⁶ i Jeden z największych przedstawicieli prawicy europejskiej w XX wieku⁸⁷, jest w Polsce postacią prawie nie znaną⁸⁸. Tymczasem ów rzymski artysta i filozof nie ma wcale lokalnego znaczenia: jest, jak wspominałem, duchowym patronem nowej radykalnej prawicy - nie tylko włoskiej, ale francuskiej, hiszpańskiej i greckiej, a jego książki i eseje ukazały się w Niemczech, Francji, Hiszpanii, Portugalii, Grecji, Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, Rosji⁸⁹, Stanach Zjednoczonych, Meksyku, Kanadzie⁹⁰. Szczególną estymą cieszy się zwłaszcza we Francji, gdzie nie tylko wydano wszystkie najważniejsze jego dzieła, gdzie nie tylko powstały o nim dziesiątki artykułów i książek, ale gdzie - podobnie jak w Italii - istnieje silny, niekatolicki nurt prawicy, by tak rzec, *evolianskiej*⁹¹. Za swojego patrona - trzeba to powtórzyć - uważa Ewolę również wiele zachodnich ruchów neopogańskich, często skądinąd z prawicą powiązanych⁹².

Nie zawsze tak było. Nie zawsze dzieła i osoba Evoli cieszyły się sławą. Przeciwnie: był on przez długie lata, aż do 1968 roku - zresztą nie tylko w opinii wyznawców - „ukrytym mistrzem” epoki, a zarazem kimś na indeksie. Sprawiała to, z jednej strony, faszystowska przeszłość Evoli i jego oczywista przynależność do powojennej skrajnej prawicy, z drugiej - kilkudziesięcioletni prymat w europejskiej kulturze sprawowany przez środowiska lewicowo-liberalne, wraz z właściwymi im zasadami *political correctness*. Evola został „odkryty” w ostatniej fazie życia: polegało to nie tylko na tym, że młodzieżowa kontestacja 1968 roku ujrzała w mim kogoś w rodzaju „Marcusego prawicy” czy anty-Marcusego, ale i na tym, że w ciągu pięciu, sześciu lat zostały przedrukowane wszystkie jego istotne dzieła. Naprawdę jednak stał się jednym z głównych ideowych patronów skrajnej prawicy - wraz z Konradem Lorenzem oraz (to paradoksalne, ale prawdziwe) J.R. Tolkienem i Antonio Gramscim - dopiero u progu lat osiemdziesiątych. Tej prawicy, która odrzucała wówczas antykwaryczne mitologie neofaszystów starej daty, poszukując nowego dynamizmu, nowej tożsamości i nowych sposobów intelektualnego zakorzenienia w otwartych demokracjach Zachodu.

Była to głównie - choć nie wyłącznie - prawica niechrześcijańska czy wręcz antychrześcijańska, prawica antyracjonalistyczna i antyświeceniowa, zorientowana, rzec by można, ku ezoterycznym źródłom kultury, ku hermetyzmowi, ku nietzscheańskiej „woli mocy”. Prawica, która próbowała wywikłać się ze starych rasistowskich i nacjonalistycznych schematów, z drobnomieszczańskich paradygmatów faszyzmu. Która, jednocześnie, próbowała znaleźć uzasadnienie dla absolutnych systemów wartości w uniwersalnej i odwiecznej Tradycji Pierwotnej: nie kto inny, jak Julius Evola, stał się jej prorokiem. Ową wiarę, podobnie jak przekonanie o schyłkowym charakterze cywilizacji współ-

czesnej, dzielił Evola z wieloma konserwatystami i tradycjonalistami, przede wszystkim jednak z René Guénonem (1886-1951), autorem m.in. *Kryzysu nowoczesnego świata*, *Wielkiej Triady*, *Znaków Czasów i Królestwa Ilości* (ale także np. z Ferdynandem Antonim Ossendowskim⁹³). Światopogląd Evoli - którego ukoronowanie stanowiła, wznawiana także po wojnie, *Rivolta contro Il mondo moderno* (Bunt przeciwko nowoczesnemu światu) z 1934 roku - jest zatem antymodernistyczny, antymaterialistyczny, antyprogresistowski. Nie chodziło tu jedynie o proste przeciwstawienie Tradycji i cywilizacji nowoczesnej: Evola pojmował bowiem - jak pisałem - dzieje świata jako proces nieubłagane-go schyłku, jako involucję: od epoki mitycznego Złotego Wieku, wieku rządów arystokracji ducha, „rasy słonecznej”, po dekadencje czasy współczesne, po mroczną „epokę ostatnią”, *Kali-yugd*⁹⁴, „Erę Wilka”. Znamienną cechą jego twórczości był więc radykalny pesymizm i bezlitosny, zimny moralizm, wyzuty ze współczucia i sympatii dla człowieka i kultury, pogrążających się w upadku.

Dodatkowe założenie - i związana z nim trudność w rekonstrukcji modelu kultury skrajnej prawicy (bo evolianizm stanowi przeciw jej nieodrodną część czy formę) - polega tu przede wszystkim na tym, że kultura ta jest zarówno pewną rzeczywistością, jak i bytem intencjonalnym ^ jest zarówno dana, jak i zadana, że - wreszcie - co typowe dla kultur pozostających pod ogromnym ciśnieniem ideologii - jest w ogromnym obszarze przywoływanych przez siebie sensów kulturową projekcją czy, lepiej, mniej lub bardziej świadomie samoprojektującą się kulturą. W istocie zatem daje się ona opisać głównie w swoim aspekcie statycznym, strukturalnym, podczas gdy znacznie ważniejszy - przynajmniej zdaniem autora tych słów - wydaje się jej wymiar dynamiczny, o wiele łatwiej umykający próbom rekonstrukcji. Dynamizm ten wyrasta w znacznej mierze z usytuowania ideologicznego owej kultury - jako kultury skrajnej prawicy właśnie. „Skrajnej” w tym wypadku znaczy raczej „radykalnej”, a nie „ekstremistycznej”, jakby sugerował to bezpośrednio ewokowany sens owego pojęcia. Nie granicznej bez wątpienia zatem przede wszystkim, choć niewątpliwie dostrzega ona siebie - i jest dostrzegana - jako kultura położona u skraju kultury prawicowej w ogóle, na jej najbardziej oddalonym od ideologicznego centrum, jakie by ono nie było, pograniczu. Przy tym ujęciu jednak podstawą analizy takiej kultury skrajnie prawicowej staje się polityczna czy też ideologiczna mapa, od której nie da się wprawdzie abstrahować, ale która ma głównie wymiar, po pierwsze, lokalizujący, dotyczący miejsca pośród innych ideologicznych nurtów kultury, po drugie, odnosi się do „morfologii” owej kultury, do jej sfery zewnętrznej i formalnej, do jej politycznej legitymacji, nie zaś do jej żywotnych treści, jej „fizjologii”. W tej sytuacji - wydaje mi się - bardziej użyteczny byłby ten aspekt kultury skrajnej prawicy, w której - wedle jej własnych proklamacji albo postronnych ocen - ujawnia się ona jako kultura radykalna. Z wielu sensów owego radykalizmu dwa są, jak sądzę,

w tym momencie szczególnie istotne: pierwszy, związany z wymiarem dynamicznym, ze statusem kultury - by odnieść się do źródłosłowu pojęcia „radyczna” - „zrywającej”, paradoksalnie, przy wszystkich jej obrazach i samoobrazach jako kultury konserwatywnej czy tradycjonalistycznej, i drugi, rysujący się niejako w konsekwencji, krytyczny. Aspekt, w którym kultura ta ujawnia się jako teoria krytyczna skierowana ku innym niż ona sama ideologicznym modelom kultury.

Udział myślicieli prawicowych w kreowaniu ruchów oraz reżymów autorytarnych czy wręcz totalitarnych z jednej strony, z drugiej - dominujące przez dziesięciolecia w europejskiej kulturze tendencje lewicowe oraz liberalne nie stwarzają dogodnych możliwości dla anahz tej myśli. Zbyt wiele tu ideologicznego uwikłania, zbyt wiele politycznych sporów, zbyt wiele - nie waham się użyć tego określenia - dramatów, zarówno tych globalnych, o historycznym wymiarze, jak i tych jednostkowych, ogarniających jedynie poszczególne losy ludzkie. Książka ta jest więc próbą rozstrzygnięcia pytania i politycznego, i etycznego zarazem: Czy myśl Juliusa Evoli, „antyfaszystowskiego faszysty”⁹⁵, bliskiego w pewnym okresie swego życia nazizmowi, może zasługiwać na uwagę badacza? W pewnym sensie jest to pytanie dla mnie najważniejsze⁹⁶.

Literatura dotycząca ewolianizmu, tradycjonalizmu integralnego i radykalnej prawicy jest niezwykle - to oczywiście - obszerna, idąca w setki, jeśli nie tysiące tytułów. Jak zatem rysuje się miejsce tej książki na tle istniejącego już piśmiennictwa? Obciążona jest ona przede wszystkim - ze względu na nieznamość zjawiska, o jakim traktuje, w Polsce - zadaniem jego prezentacji. W swojej warstwie faktograficznej jest więc mocno zależna od tak bogatego, głównie włoskiego i francuskiego, dotychczasowego piśmiennictwa. Jednak - oczywiście - nie poprzestaje tylko na tym: nawet w stanowiącym zawartość pierwszego rozdziału zarysie intelektualnej biografii Evoli, nie mówiąc już o kilku bardziej szczegółowych interpretacjach różnych aspektów tej biografii, podjęta została w niej bowiem nowa próba ukazania struktury pewnych światopoglądów nowoczesnych oraz przetworzonych i zmitologizowanych doświadczeń generacyjnych jako tkanki jego późniejszych koncepcji. W tym sensie książka ta, w pewnej swojej warstwie, próbuje wykroczyć poza ideowe dzieje osoby i opisać w jakiejś mierze dziejowość jednego z nurtów dwudziestowiecznej myśli prawicowej.

Literatura na temat ewolianizmu i prawicy radykalnej - na tym właśnie polega zasadnicza trudność jej ocen - cechuje się równie radykalną polaryzacją: z jednej strony mamy tu więc np. do czynienia z prawicowymi apologiami Evoli (Romualdi), z drugiej - z gwałtownymi jego oskarżeniami formułowanymi w kręgach lewicowo-liberalnych (Bobbio, Jesi). Na szczęście w ostatnim czasie pojawiły się też opracowania, jakkolwiek powstające w środowiskach prawicy, które starają się o nieco bardziej krytyczne i „obiektywne” przedstawienie

osoby, dzieła i kierunku (Fraquelli). Ambicją tej książki jest więc także przełamanie skrajnego rozdarcia ideologicznego, jakie się rysuje w obrębie literatury przedmiotu. Zasadniczym grzechem jest tu bowiem - w moim przekonaniu - nadmierna politycyzacja problematyki, prowadząca w ostatecznym rachunku do redukcji np. evolianskiej metafizyki kultury czy zupełnego zagubienia religijno-filozoficznego sensu światopoglądu radykalnej prawicy. Mimo tego uwikłania w polityczność, utrudniającą rekonstrukcję właściwych znaczeń analizowanej kultury prawicowej, istnieje wiele opracowań, które - mieszcząc się dokładnie w obrębie jednego lub drugiego typu ideologicznego dyskursu - pozwalają na odtworzenie obrazu tej kultury (jeśli chodzi o ujęcie prawicowe, są to prace Gallego i de Benoista, jeśli natomiast o ujęcie lewicowe - prace Jesiego). Opracowanie niniejsze zawdzięcza sporo także porównawczemu studium Di Vony (w jego ostatniej wersji), w którym analizie poddane zostały trzy typy tradycjonalizmu - Guénona, Evoli i De Giorgia, a także pracom Emilia Gentilego na temat faszyzmu i jego mitologii. Istotne były też tutaj studia de Benoista (o obecności idei Evoli we francuskiej myśli prawicowej) i Fergoli (o evolianizmie i tradycjonalizmie hiszpańskim w perspektywie porównawczej). Na tym oczywiście zależności się nie wyczerpują, ale uzewnętrznia je cytowana literatura przedmiotu.

Głównym jednak novum tej książki są, po pierwsze, przedstawiony w niej model tradycjonalizmu evolianskiego jako istotnej struktury współczesnej prawicy radykalnej, po drugie, ukazanie znaczenia evolianizmu oraz rekonstrukcja przyczyn i sposobów jego rozmaitych powiązań z tą właśnie prawicą i pewnymi typami nowej duchowości; słowem, w tym ostatnim przypadku, odpowiedź na pytanie nie tylko o mechanizmy pewnej relacji, ale przede wszystkim o wartość evolianizmu dla współczesnej, nie tylko prawicowej, kultury religijno-filozoficznej i metapolityki. Mniejsze znaczenie przywiązuję natomiast do analitycznego wykładu poglądów samego Evoli, jakkolwiek - na tle literatury przedmiotu - obok opracowań Bailleta, Fraquellego, Romualdiego, Valenta czy Venezianiego - są one najobszerniejszym ich rozbiorem. Książka koncentruje się na trzech - moim zdaniem - najistotniejszych wątkach myśli evolianskiej: teorii i fenomenologii Jednostki Absolutnej, metafizyki Tradycji Pierwotnej oraz historizofii jej upadku, wreszcie na organicystycznej koncepcji społecznej. Inne wątki evolianizmu potraktowane zostały tu ubocznie, niekiedy wręcz marginalnie (np. szczegółowe interpretacje tradycji alchemiczno-hermetycznej, myśli orientalnej, różnych tradycji i światopoglądów konserwatywnych itp.), nie tylko dlatego, że mają one bardzo bogatą już literaturę przedmiotu, ale również dlatego, że dopełniają raczej strukturę analizowanej myśli i ilustrują wyłożone koncepcje, niż pozwalają odsłonić zasadniczy nurt jej ewolucji czy kształtowania się specyficznego stylu myślenia Evoli. Oczywiście, evolianizm

jest refleksją - przy wszystkich jej antynomiach - niezwykle koherentną i wszystkie elementy uboczne mieszczą się dobrze w podstawowym układzie jego sensów.

Przypisy

¹ Mannheim, 1975, s. 644. Zob. też rozwinięcie idei socjologii wiedzy w: Mannheim, 1992, z mocnym zwróceniem tam uwagi na społeczne zakorzenienie ideologii oraz dążeniem, by tak rzec, do nadania jej rangi kategorii czysto epistemologicznej.

² Mannheim, 1975. Podkreślenia kursywą w tym i w następujących cytatach pochodzą od ich autora.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 645.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 644.

⁷ Zob. np. Capello, 1985, s. 73: „Odczuwaliśmy konieczność wprowadzenia, w środowisko silnie uwarunkowane przez *loci communi* kultury nacjonalistyczno-uczuciowej, często bezkrytycznie przyjmowanej, przemocy myśli, która zerwałaby z pewnymi schematami”. Także: *Biografia*, 1985, s. 368, gdzie mowa jest o usunięciu licznych *loci communi*, banałów, towarzyszących prawicowym interpretacjom twórczości Evoh.

⁸ Zob. Jesi, 1967, *passim*; Jesi, 1973, *passim*; Jesi, 1977, s. 33-44; Jesi, 1993, s. 5, 6 i *passim*.

⁹ Zob. na ten temat np. Rahner, Vorgrimler, 1987, szp. 244,245 (gdzie stwierdza się, że „każda wypowiedź metafizyczna albo religijna ma charakter mityczny lub podlega interpretacji w terminach mitu”, ale że jednocześnie „tam, gdzie nie ma krytycznej świadomości koniecznego, zmiennego, ale nieuniknionego obrazowego charakteru takich wypowiedzi, albo gdzie wręcz wyklucza się taką świadomość [w przypadku rzeczywistej absolutnej identyfikacji wyobrażenia z pojęciem] mamy do czynienia z mitem we właściwym albo pejoratywnym [formalnym] sensie tego słowa. W tym sensie każdy mit może oczywiście wskazywać na prawdę, ale też może się z nią rozmijać”); Thiollier, 1966, s. 184 (gdzie mit ujmuje się jako „wypowiedź fikcyjną o różnych formach, która przynosi objaśnienie świata, jego początków, człowieka, jak również tego, co go otacza w naturze”).

¹⁰ Mathieu, 1962, s. 307-309. Dalsze cytaty pochodzą z tego samego miejsca.

¹¹ Zob. przyp. 9.

¹² Przekład tego miejsca (*1 Kor 13, 12*) brzmi w *Biblii Tysiąclecia* następująco: „jakby w zwierciadle, niejasno”, natomiast tekst grecki mówi dosłownie: „przez lustro, w zagadce” (zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, 1993, s. 815); tekst Wulgaty bliższy jest więc w tym wypadku tekstowi oryginału.

¹³ Określenie Furia Jesiego (Jesi, 1993, s. 89 i n.). Przy okazji chciałbym wyjaśnić, że używając terminów „evolianizm” i „evolianski” kieruję się włoską tradycją językową, gdzie funkcjonują pojęcia *evolianismo* oraz *evoliano*.

¹⁴ Liberalni i lewicowi krytycy mówią też tutaj o evolianizmie jako niekoherentnej mieszaninie „metafizycznego idealizmu, prymitywnych mitologii i tego, co

[Evola] nazywał »metafizyką historii« (Sheehan, 1981, s. 51 ; podkreślenie moje - Z.M.). Zob. także Pankowski, 1997, s. 23.

¹⁵ Znakomitym katalogiem mitów faszystowskich, z których znaczna część z pewnymi przeróbkami została przyswojona także przez późniejszą skrajną prawicę, tradycjonahstyczną lub nie, jest Gentile (E.), 1994, s. 65-124.

¹⁶ Jesi, 1993, s. 5. Trzeba wszakże w tym kontekście zwrócić uwagę na wypowiedź Klausu Manna z eseju o Gottfriedzie Bennie. Mann podkreśla mianowicie, że nie istnieje pewien automatyczny związek pomiędzy irracjonalizmem, mitycznością, awersją do postępu, przywiązaniem do swoistej urody „warstwy pierwotnej” a politycznymi wyborami, nakazującymi opowiadać się po stronie skrajnych ruchów prawicowych, takich jak faszyzm czy nazizm: kierujący się takim mitycznym światopoglądem Gottfried Benn uległ więc, aprobując nazizm, „okrutnej i wzorcowej wprost logice [...] upadku”, podczas gdy Oswald Spengler i Stephan George - „umysły, które wykazywały co najmniej takie samo pokrewieństwo intelektualne z faszyzmem” - przeszli do stanowczej opozycji wobec hitlerowskiego reżymu, odrzucając całkowicie „żargon »Angriffu« i *Mythus des 20. Jahrhunderts* (Mitu XX wieku) [Alfreda Rosenberga] gestem zimnej odrazy” (Mann, 1987, s. 167).

¹⁷ Jesi, 1993, s. 5.

¹⁸ Należy jednak zastrzec się, że poszukiwanie neutralnych sposobów interpretacji w tym wypadku jest jednak także pewnym stanowiskiem wobec ideologii, a zatem stanowiskiem ideologicznym, tyle tylko, że mniej jawnym. W istocie nie ma tutaj żadnej pełnej możliwości aideologizacji, żadnej pełnej możliwości ucieczki od ideologii - jest natomiast możliwa (i użyteczna) jawna świadomość zideologowania wszystkich stanowisk.

¹⁹ Na temat „aspektowości” ideologii zob. Mannheim, 1992, *passim*.

²⁰ Mannheim, 1975, s. 646-648.

²¹ Jesi, 1993, s. 6.

²² Z tych powodów skłonny jestem - choć nie we wszystkich jej artykulacjach - do traktowania myśli Juliusa Evoli jako myśli *par excellence* politycznej, która próbuje przejawiać się jako metafizyka albo, bardziej jeszcze, jako mit metafizyczny.

²³ Spengler, 1934, s. 4.

²⁴ Tamże, s. 8.

²⁵ Kołakowski, 1994, s. 13, 14.

²⁶ Następującą dalej analizę relacji pomiędzy rozumem a mitem należy jednak opatrzyć pewnym istotnym zastrzeżeniem, które odsyła do konserwatywnych obaw przed „wybrykami rozumu osamotnionego, pozbawionego pomocy i autorytetu wiary, tradycji, kultury” (Król, 1985, s. 11).

²⁷ Kracauer, 1987, s. 19.

²⁸ W istocie rzetelne badania antropologiczne nad pierwocinami obu tych pojęć nie odnajdują tutaj wcale opozycji, a przeciwnie - więź. Czyni tak m.in. Jean-Pierre Vernant, analizując „źródła myśli greckiej”. „Ostatnie prace antropologów - pisze on zatem - przynoszą ostrzeżenie, by nie ulegać pokusie podnoszenia mitu do rangi pierwotnej rzeczywistości umysłowej, wpisanej w ludzką naturę, którą odnaleźć można oddziałującą zawsze i wszędzie - przed, obok lub za plecami właściwych operacji racjonalnych. [...] Słowo »mit« pochodzi od Greków. Ale dla tych, którzy w zamierzonych czasach nim się posługiwali, nie miało ono tego sensu, który mu dziś nadajemy. *Mythos* znaczy »mowa«.

»opowiadanie«. Nie przeciwstawia się on w pierwszym rzędzie słowu *logos*, którego pierwotnym sensem, zanim nie zacznie ono wskazywać na inteligencję i rozum, jest także »mowa«, »dyskurs«. Dopiero w ramach wykładu filozoficznego lub sprawozdania historycznego, i to dopiero począwszy od V wieku, *mythos*, tym razem już w opozycji do *logos*, zabarwi się odcieniem pejoratywnym i wskazywać będzie na próżne gadanie, pozbawione podstaw, gdyż nie oparte ani na zdyscyplinowanym wywodzie, ani na wiarygodnym świadectwie. Jednak nawet w tym przypadku, choć przez kontrast z *logos* zdyskwalifikowany zostaje z punktu widzenia prawdy, *mythos* nie odnosi się do kategorii uświęconego opowiadania o bogach i bohaterach. Wielokształtny jak Proteusz, odsyła on do bardzo różnych rzeczywistości; odnosi się oczywiście do teogonii i kosmogonii, ale także do wszelkiego typu baśni, genealogii, babcinych bajek, przysłów, morałów i tradycyjnych mądrości. Krótko mówiąc, do wszystkich spontanicznie z ust do ust przekazywanych plotek. W kontekście greckim *mythos* nie ukazuje się więc jako szczególna forma myśli, ale jako cały zespół tego, co przenosi się i rozpowszechnia przez przygodne kontakty, spotkania, rozmowy, owa pozbawiona twarzy, anonimowa, nieuchwytna moc, którą Platon nazywa Feme, Fama. Otóż właśnie ta Fama, plotka, z której powstał grecki *mythos*, pozostaje nieuchwytna; dodatkowy argument za zachowaniem ostrożności" (Vernant, 1996, s. 15-16). Co więcej, w przestrzeni kultur „wysokich”, znanych nadto jedynie na podstawie ich pisanego dorobku, *mythos* dostępny jest wyłącznie poprzez *logos*. Dzieje się tak zatem, że logosfera monopolizuje tutaj interpretację mitosfery, a rozum wyznacza całkowicie, według własnych kryteriów, miejsce i pojmowanie mitu. „Jeśli chodzi o tradycyjne cywilizacje słowa mówionego, które zachowały swój charakter, to prowadzący badania w terenie etnologowie mogą wsłuchać się w opowiadania wszelkiego rodzaju, które poprzez to, co się w nich powtarza, tworzą osnowę wiedzy wspólnej członkom danej grupy. W przypadku Grecji dysponujemy jedynie tekstami pisanymi i nigdy innego typu teksty nie będą nam dostępne. Nasze mity nie docierają do nas w postaci żywej, nieustannie podejmowanej i zmienianej przez Famę; są one bowiem ostatecznie utrwalone w dziełach poetów epickich, lirycznych, tragicznych, którzy dostosowują je do własnych wymagań estetycznych, nadając im poprzez doskonałość formy wymiar literacki. Zbiory, jakie tworzyli w epoce hellenistycznej erudyci, systematycznie gromadząc, przepisując i klasyfikując legendarne tradycje, porządkujące je i zamykając jako pewne całości w postaci katalogów mitologicznych, mają także charakter dzieł pisanych, opracowanych przez konkretnego autora. Nie chodzi więc dziś o to, aby przeciwstawić mit rozumowi jako dwóch odrębnych adwersarzy, z których każdy wyposażony jest we właściwą sobie broń, ale o to, aby przez dokładną anazę tekstów określić, na czym polega różnica w »funkcjonowaniu« teologicznego dyskursu poety takiego jak Homer w stosunku do tekstów filozoficznych czy historyków, oznaczyć rozbieżności w sposobach komponowania, organizacji i rozwoju opowiadania, w semantycznych grach i w rozmaitych logikach narracji" (Vernant, 1996, s. 16-17).

²⁹ Tamże, s. 15. Wyróżnienia spacją w obrębie tego i następujących cytatów pochodzą od Kracauera.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 15, 16.

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Tamże.

³³ „Teraz”, to znaczy około 1927 roku, roku ukazania się tekstu Kracauera; tzn. również w czasie dojrzewania europejskich totalitaryzmem i, w tym kontekście, stawania się i upowszechniania pośród pravicowych elit tradycjonalizmu integralnego - najpierw w jego wersji francuskiej, gućnoniańskiej, i w aurze niemieckiej *Konservative Revolution* oraz tzw. *Bachofen-Renaissance*, a następnie w ujęciu włoskim, evolianslim.

³⁶ Kracauer, 1987, s. 16.

³⁷ Tamże, s. 17.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 17, 18.

⁴² Tamże, s. 18.

⁴³ Ambesi, 1985, s. 20.

⁴⁴ Kroeber i Kluckhohn, analizując pojęcie „kultury”, wymieniają ponad dwadzieścia jej ujęć - zwanych przez nich „historycznymi” - które przywiązują szczególną wagę do zagadnień „dziedzictwa lub tradycji” (Kroeber, Kluckhohn, 1952, s. 47-49).

⁴⁵ Szacki, 1971, s. 94 i n.

⁴⁶ Tamże. Odpowiada to w zasadzie dokonaniem przez Szackiego rozróżnieniu pomiędzy, skorelowanymi ze sobą, „dziedzictwem” i „tradycją” (tamże, s. 1%).

⁴⁷ Tamże, s. 98 i n.

⁴⁸ Zob. rozdział III.

⁴⁹ Franco Ferraresi pisze w tym kontekście o właściwej evolianizmowi „koncepcji czasu historycznego jako czasu regresu” (Ferraresi, 1987, s. 112).

⁵⁰ Roche, 1937, s. 12-13.

⁵¹ Warto tutaj odwołać się do miazdzącej liberalnej krytyki tego najgłośniejszego francuskiego tradycjonalisty - do wielkiego eseju sir Isaiaha Berlina z tomu *77ie Crooked Timber of Humanity* (1991) pt. *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, gdzie powiada się, że Jego [tj. de Maistre'a - Z.M.] doktryna, a w jeszcze większym stopniu mentalność, musiały przeczekać wiek, zanim doczekały się (w aż nazbyt tragicznych okolicznościach) swojej kolei”. Widząc zatem w myśli de Maistre'a ideologię faszystowską *avant la lettre* Berlin tak opisuje jego religię władzy, wyrażającą się w przekonaniu, że należy zatracić się całkowicie w jej *sacrum*, zagubić rozum indywidualny w „rozumie narodu”, roztopić swoją duszę w zbiorowej duszy społeczeństwa, w jego jedności moralnej: „Nie jest to autorytaryzm w takim sensie, w jakim głosili go Bossuet czy nawet Bonald. Daleko z tyłu pozostały symetryczne arystotelejskie konstrukcje Tomasza z Akwinu albo Suareza, szybkim krokiem zbliżamy się do światów niemieckich ultranacjonalistów, wrogów Oświecenia, do Nietzschego, Sorela i Pareto, D.H. Lawrence'a i Knuta Hamsuna, Maurrasa, d'Annunzia, do *Blut und Boden*, bardzo daleko od tradycyjnego autorytaryzmu. Fasada systemu Maistre'a może wydawać się klasyczna, ale za nią kryje się coś straszliwie nowoczesnego, gwałtownie obcego słodczy i światłu. Ten ton jest zupełnie inny od tonu XVIII stulecia (włączywszy najgwałtowniejsze i najbardziej historyczne głosy, które naznaczyły punkt kulminacyjny przewrotu - jak Sade i Saint-Just), ale i odmienny od tonu tych zakamieniałych reakcjonistów, którzy grubą ścianą średnio-wiecznego dogmatu obwarowali się w obronie przed zwycięzcami boju o wolność. Doktryna przemocy w samym jądrze istnienia, wiara w potęgę ciemnych mocy,

gloryfikacja kajdan jako jedynego sposobu na okiełznanie ludzkiego instynktu samoza-
głady, użycie okowów do zbawienia ludzi, odwoływanie się do ślepej wiary przeciwko
rozumowi, przekonanie, że przetrwać może tylko to, co tajemnicze, że wyjaśniać znaczy
zawsze oddalać się, doktryna krwi i samoofiarowania się, narodowej duszy i strumieni
wpływających do wielkiego morza, nauka o absurdalności indywidualnego liberalizmu,
a przede wszystkim o wywrotowym wpływie nie kontrolowanych, krytycznych intelek-
tualistów - już tę nutę znamy. Jeśli nie w teorii (czasami przedstawianej w jawnie
fałszywej naukowej szacie), to w praktyce, głęboko pesymistyczna wizja Maistre'a jest
sercem prawicowego i lewicowego totalitaryzmu naszego straszliwego stulecia" (Berlin,
1997, s. 16, 17).

⁵² Zob. m.in. podrozdział *Dygresja kontekstualna I* w rozdziale I.

⁵³ Shils, 1961 (cyt. za Szackim); Szacki, 1971, s. 201,202 i n.; Szacki, 1965, s. 32 i n.

⁵⁴ Desnoy, 1959, s. 116 (cyt. za Szackim).

⁵⁵ Należy tu oczywiście podkreślić, że kontrkultura ta -jak zwraca uwagę Aldona
Jawłowska - miała własną tradycję czy, raczej, tradycje (Jawłowska, 1975, s. 241 i n.).
W istocie też w opisanych przez Jawłowską formach kontrkultury można rozpoznać
- przy wszystkich bardzo głębokich różnicach - pewne cechy wspólne z cechami
evolianizmu: było to w obu wypadkach radykalne zakwestionowanie istniejącego
porządku (w przestrzeni kultury, polityki, organizacji zbiorowej, norm moralnych
i usankcjonowanych zachowań, egzystencjalnych oczywistości itd.), zespolone z cał-
kowitym zwątpieniem w jego racjonalność. Sam Evola bardzo mocno interesował się
zresztą kontestacją, wiele uwagi poświęcając jej instrumentalizacji przez dominującą
kulturę i panujące ideologie, jak również temu, co uważał za wyrodzenie się młodzieżo-
wego buntu.

⁵⁶ Lévy-Bruhl, 1992, s. 58-129, *passim*. Wyróżnienia spacją pochodzą od
Lévy-Bruhla.

⁵⁷ Pojęcie „Konserwatywnej Rewolucji” wyprzedziło znacznie narodziny zjawiska.
Najprawdopodobniej zatem pojawiło się ono po raz pierwszy już w roku 1848 na łamach
czasopisma „Die Volksstimme”, a niebawem, w 1851 roku, użył go również Theobald
Buddeus w książce *Rosja i współczesność*. Następnie, w 1875 roku, ukazała się
słowianofilska praca Jurija Samarina oraz Fiodora Dmitriewa pt. *Rewolucyjny konser-
watyzm*. Ta podwójna, niemiecko-rosyjska genealogia pojęcia znalazła wyraz w zamiesz-
czonych w *Antologii rosyjskiej* (1921) tekstach Tomasza Manna, Fiodora Dostojew-
skiego oraz Charlesa Maurrasa. Użył jej też w mowie *Piśmiennictwo jako przestrzeń
duchowa narodu* (styczeń 1927) Hugo von Hofmannstahl, przywołując wizję „konser-
watywnej rewolucji o rozmiarach nieznanych europejskiej historii”, rewolucji, której
„celem jest forma, nowa niemiecka rzeczywistość” otwierająca się jako możliwość dla
„całego narodu”. Wreszcie w 1941 roku pojawiła się w Nowym Jorku głośna książka
Hermann Rauschinga *Konserwatywna rewolucja*, który wcześniej już, w *Rewolucji
nihilizmu*, poddał krytyce, wychodząc od tradycyjnych przekonań konserwatywnych,
głównych eksponentów ruchu (spośród „młodokonserwatystów” - Arthura Moellera
van den Brucka, Edgara Juliusa Junga, Karla Haushofera; spośród nie związanych
z żadnym jego odłamem, a najwybitniejszych - Oswalda Spenglera, Carla Schmitta
i Ernsta Jüngera), za ich duchowe czy faktyczne bratanie się z hitlerowskim nihilizmem
(Rauschnig, 1996, *passim*). Trzeba przy tym przypomnieć, że Spengler odciął się
stanowczo od hitlerowskiej, plebejskiej „dyktatury od dołu”, a Jünger ostatecznie

z nazizmem zerwał. W istocie jednak niemiecka *Konservative Revolution* lat 1918-1932 była zjawiskiem niezbornym, obejmującym wiele różnych indywidualnych postaw i osobnych formacji. Obok „młodokonserwatystów” trzeba tutaj przede wszystkim wyróżnić, bliskich Jüngerowi, „narodowych rewolucjonistów” i przedstawicieli tzw. żołnierskiego nacjonalizmu (najwybitniejszą postacią z tego kręgu był pisarz i terrorysta, uczestnik zamachu na ministra Walthera Rathenaua, Ernst von Salomon). Duchowymi patronami Rewolucji Konserwatywnej byli m.in. de Maistre, de Bonald, Bachofen, Wagner, Paul de Lagarde, Stephan George, Maurice Barrés, Georges Sorel, Vilfredo Pareto, Thorstein Veblen, Gaetano Mosca, Bierdiajew, a przede wszystkim Nietzsche, jakkolwiek nie dla wszystkich i nie we wszystkim (np. Moeller van den Brück odrzucał, tak istotną dla Evoli i Guénona, nietzscheańską wizję Wielkiego Powrotu i związaną z tym pozytywną waloryzację czasu cyklicznego, kolistego). Zob. Rauschnig, 1996; Gabiś, 1997. Oprócz wymienionych tu postaci ważnymi eksponentami ruchu był również Othmar Spann (bliski socjolog, który demokracji zarzucał atomizację i mechanizację społeczeństwa), Friedrich Georg Jünger (młodszy brat Ernsta, brutalny krytyk demokracji), Heinrich von Gleichen (apologeta elitaryzmu), Ernst Niekisch.

⁵⁸ Hermetyczny Zakon Złotej Jutrzenki (Golden Dawn), brytyjska organizacja okultyzyczna z przełomu wieków, która przeżyła - m.in. z powodu awanturnych działań Crowleya (mającego później kontakty m.in. z nazistowskim Instytutem Niemieckiego Dziedzictwa, Deutsches Ahnenerbe) - głęboki kryzys na początku stulecia i ostatecznie rozpadła się; mimo to jej wpływ na późniejsze losy okultyzmu był ogromny, jakkolwiek mniejszy od wpływów Towarzystwa Teozoficznego. Przywódcą i twórcą rytu organizacji był różokrzyżowiec Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854-1918), który powołał także jej wewnętrzny krąg - Zakon Rubinowej Róży i Złotego Krzyża. Na ten temat zob. m.in. przyp. następny i uwagi Evoli z jego ostatniego, opublikowanego w ponad dziesięć lat po śmierci, wywiadu: *Inicjacja w nowoczesnym świecie*.

⁵⁹ Więzi pomiędzy różnymi mistycyzmami czy okultyzmami i, w ogólności, ezoteryzmem a nazizmem i faszyzmem, pomimo istnienia szeregu studiów na ten temat, nie zostały jeszcze dokładnie zbadane. Dla narodzin i rozwoju obu totalizmów były one jednak bardzo istotne. W obrębie owych tajemnych powiązań da się więc m.in. z pewnych względów umieścić afiliację do nazizmu i faszyzmu takich postaci, ważnych również dla kształtowania się światopoglądu ewolianskiego, jak Heidegger, Cenne, Jünger, Pound czy nawet Jung (chodzi zarówno o jego poparcie dla jednego z „mistycznych” zwolenników Hitlera, jak i o kuriozalne wypowiedzi na temat zróżnicowania nieświadomości zbiorowej Niemców i Żydów). Na przeciwległym biegunie usytuował się natomiast twórca antropozofii, Rudolf Steiner, który już w 1921 roku obłożył klątwą początkującego demagoga - Adolfa Hitlera. Z istotnych dla ewolianizmu ezoterycznych tradycji prenazistowskich i nazistowskich można wymienić wiele (i przywołania te będą miały sens nawet wtedy, gdy okażą się one zbieżnościami przypadkowymi). Najpierw zatem będzie chodziło tutaj o szeroki w wilhelmińskich Niemczech i habsburskich Austro-Węgrzech pangermański ruch na rzecz „naprawy życia” (*Lebensreform*), obejmujący dziesiątki ezoterycznych „bractw”, „zakonów”, „lóz”, stowarzyszeń. Odwoływał się on - deformując ich sens - do rozmaitych, rozległych tradycji: do kabalistów, templariuszy, różokrzyżowców, wromomularzy, średniowiecznych heretyków (katarów, Braci Wolnego Ducha itp.), a jego ważnym wyrazem stała się m.in. rozpoczęta przez Georga von Schönenerera w 1898 roku akcja *Los von Rom* („zerwania z Rzymem”). Ostatecznie jej

zwolennicy okazali się wyznawcami wotanizmu oraz magii runicznej. W takiej atmosferze pojawiła się ezoteryczna, pangermańska mitologia polityczna Guido von Usta, twórcy osobliwego „deizmu pogańskiego”, pisarza i mistyka, który wzywał do odbudowy kultu Wotana i państwa aryjskich przodków, rzekomo rządzonego przez królów-kapłanów, królów-magów: miało się to dokonać poprzez „oczyszczenie rasy i krwi”. Wcielaniem w życie tych idei zajęło się powołane w 1908 roku w Wiedniu Towarzystwo Lista, a zwłaszcza zakonspirowany w jego wnętrzu Najwyższy Zakon Armanów (HAO, Hoher Armaner-Orden). Pomysły Lista zostały niebawem podjęte przez specjalistę od mistyczno-ezoterycznej koncepcji podziału ras, teozofa, twórcę i „wielkiego mistrza” Zakonu Neotemplariuszy - Jörga Lanza von Liebenfelsa, a także przez podającego się za różokrzyżowca, rzekomo wtajemniczonego przez sufickie bractwo Bekaszi - Rudolfa von Schottendorffa. Ten ostatni kierował m.in. monachijskim - antysemickim i antychrześcijańskim - Towarzystwem Thule, które inicjowało Adolfa Hitlera, Hansa Franka, Rudolfa Hessa, Alfreda Rosenberga *etc.* Należy dodać, że w okresie międzywojennym zdominowało ono cały ruch pangermański: samo zresztą stanowiło krąg wewnętrzny założonego w 1912 roku przez okulistów Theodora Fritscha i Hermanna Pohla guari-masońskiego i neotemplariuszowskiego Zakonu Germanów, będącego z kolei wewnętrznym kręgiem nacjonalistycznego Związku Młota. Zarazem Pohl założył w 1916 roku inną organizację, łączącą „tradycję runiczną” z heterodoksyjnym chrześcijaństwem, które powoływało *äc* na legendę św. Graala i związane z nim akty inicjacji. Tak m.in. dokonało się przejście ku ezoteryzmowi nazistów. Najistotniejszy był tu krąg Heinricha Himmlera, wodza SS, który pragnął widzieć w tej zbrodniczej formacji organizację na podobieństwo „zakonu rycerskiego”. Himmler inspirował *äc* jednak ezoteryczną i heterodoksyjną tradycją chrześcijaństwa (katarzy, templariusze, św. Graal), nie zaś okultyzmem o pogańskiej proveniencji. Tworzeniem podstaw dla interesującej go formacji ezoterycznej zajmował się natomiast istniejący od 1935 roku w obrębie SS Instytut Niemieckiego Dziedzictwa (Deutsches Ahnenerbc), w którym studiowano zarówno problematyką rasową, jak i - pod kierunkiem Friedricha Hielschera - nauki ezoteryczne oraz „wpływy magii na zachowanie ludzkie”. Z grupą tą utrzymywał właśnie kontakty Julius Evola, a miała ona również związki z brytyjskim okultystycznym Zakonem Złotej Jutrzenki i Aleisterem Crowleyem (zob. przyp. poprzedni). Więzi prenazizmu i nazizmu z ezoteryzmem nie ograniczały się jednak do tych zjawisk: wystarczy wspomnieć, powiązane osobiście z Hitlerem i Hessem, owiane tajemnicą stowarzyszenie „siedemdziesięciu dwóch”, czyli Bractwo Zielonego Smoka. Zob. np.: Gerson, 1969; Frere, 1974; Goodrick-Clarke, 1989; Mila, 1990; Tabor, 1993; Bockenheimer, Bednarek, Jastrzębski, 1997; Haack, 1997.

⁶⁰ Tj. traktacie wersalskim.

⁶¹ Gabiś, 1997, s. 123.

⁶² Olszewski, 1982, s. 152-153.

⁶³ „Mitem niemieckiej rewolucji jest mit Trzeciej Rzeszy” (E.J. Jung). Cyt. za: Olszewski, s. 157.

⁶⁴ Trzeba jednak przy tym pamiętać o tezie Ernsta Jünger, że idee rewolucji niemieckiej, Rewolucji Konserwatywnej, zrodziły się poza nazizmem. Ruch ów znamiłowało zatem przede wszystkim rozczarowanie „późną” Republiką Weimarską jako „zdegenerowaną”, „zmaterializowaną” i „zdemoralizowaną” formą istnienia Niemiec.

Dlatego też: „Wyrastał w samym środku niemieckiego społeczeństwa, wyrażał wszystkie kompleksy i tęsknoty najbardziej »niemieckich« grup tego społeczeństwa w okresie, w którym naziści nie zdołali ostatecznie określić dróg narodowo-socjalistycznego rozwoju; odzwierciedlał niezdecydowanie i strach, a także gotowość do dalszych metamorfoz na prawo” (Olszewski, 1982, s. 151).

⁶⁵ Cyt. za Olszewski, 1982, s. 152.

⁶⁶ Schmitt, 1976, s. 64-65.

⁶⁷ Zob. Berger (P.L.), 1980, s. 132 i passim; Berger (P.L.), 1997.

⁶⁸ Zob. Luckmann, 1996, *passim*.

⁶⁹ Eliade, 1996, s. 5-13.

⁷⁰ Tłumaczenie polskie zostało dokonane na podstawie wcześniejszej, niemieckiej edycji tej pracy, nie zajmującej się jeszcze we wprowadzeniu konsekwencjami teologii „śmierci Boga” (*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*), w odróżnieniu od wydania francuskiego (*Le Sacré et le Profane*, Paris 1965, Gallimard), którego przedmowa powstała w 1964 roku.

⁷¹ Thils, 1975, s. 67.

⁷² Cox, 1965, *passim* (w szczególności rozdział I: *Biblijne źródła sekularyzacji*).

⁷³ Callahan, 1966, s. 181.

⁷⁴ Tamże, s. 182.

⁷⁵ Tamże, s. 186.

⁷⁶ Pisze się niekiedy, że Evola - wraz z René Guenonem i Aleisterem Crowleyem - należał do tzw. drugiej generacji prekursorów New Age (nota wstępna do tekstu *Evoli Duch arystokratyczny a rasizm*, „Fronda”, 1994, nr 23, s. 125). Zob. też rozdz. *New Age*, w: Mikotejko, 1998, s. 101-111; Mikołajko, 1998a, *passim*.

⁷⁷ Zob. Becker, Barnes, 1964.

⁷⁸ Shils, 1951, s. 160.

⁷⁹ Szacki, 1971, s. 223.

⁸⁰ Evola, *Gli uomini e le rovine*, *passim*.

⁸¹ Szacki, 1971, s. 223.

⁸² Mamy tu zatem do czynienia z pewną analogią do mechanizmu, który Kazimierz Kelles-Kraus nazywał „prawem retrospekcji przewrotowej”.

⁸³ Na temat gnozy w upanisadach, sankji-jodze, buddyzmie i dżinizmie zob. Eliade, 1984, s. 5152, 129, 189, 224 i *passim*.

⁸⁴ Termin Kazimierza Wyki (Wyka, 1959, s. 9).

⁸⁵ Ta tytułowa metafora książki Raymonda Arona, autobiograficznego dialogu z Jeanem-Louisem Missiką i Dominique Woltonem (Aron, 1992), najtrafniej chyba oddaje dwoistą kondycję pravicowego intelektualisty w XX wieku, rozdartego pomiędzy dwie role - rolę świadomego świadka historii, zachowującego wobec niej dystans, i rolę człowieka czynnie zaangażowanego w promocję określonych wartości (choć Aron przynależy do odmiennej niż Evola, tzn. konserwatywno-liberalnej, formacji prawicy).

⁸⁶ Tego zdania był np. Gabriele Fergola w swoim studium o relacjach między Evola a tradycjonalizmem hiszpańskim, gdzie m.in. czytamy: „Julius Evola jest bez wątpienia najważniejszym myślicielem tradycjonalistycznym i pravicowym, jakiego miała Italia, przynajmniej w tym stuleciu. Jest również jednym z obdarzonych wysokim prestiżem eksponentów kultury europejskiej i światowej prawicy” (Fergola, 1985, s. 109). Z kolei według podręcznika historii doktryn politycznych, napisanego przez Giorgia Gallego

(Galii, 1985, *passim*), Evola był wręcz jednym z najważniejszych w europejskiej tradycji intelektualnej - obok de Maistre'a, de Bonalda, Pareta i Maurrasa - eksponentów antyliberalnej myśli elitarystycznej.

⁸⁷ Opinia Alaina de Benoist (Benoist, 1985, s. 238) ze szkicu na temat wpływu Evola' na prawicę francuską. Inne oceny zawężają jednak znaczenie Evoli do sfery wpływów na skrajne formacje prawicy i są mniej kategoryczne, zapewniając jedynie, iż można go uznać za „być może najważniejszą intelektualną figurę radykalnej prawicy we współczesnej Europie” (Ferraresi, 1987, s. 107).

⁸⁸ Mikołajko, 1996b, *passim*. Zob. też pierwszy przekład tekstu Evoli na polski - *Duch arystokracji a rasizm*, „Fronda”, nr 23, s. 125-135 - dokonany przez Bogdana Herberta Kozieła. „Największa wartość myśli Evoli polega na tym - powiedział kilka lat później autor przekładu, urodzony w 1963 roku i określający się jako „ideolog tradycjonalizmu integralnego” - że przedstawia ona pewną usystematyzowaną wizję świata. Nie tylko pozwala zrozumieć procesy zachodzące we współczesności, ale pozwala je umiejscowić w całym cyklu rozwojowym ludzkości, daje historiozofię i koncepcje dziejów cywilizacji, nie tylko europejskiej, ale w ogóle światowej na przestrzeni wieków, w świetle której to, co dzieje się obecnie, staje się całkowicie zrozumiałe. Jest pewien logiczny porządek rozwoju dziejowego świata, to odwieczna walka tradycji i antytradycji, dwóch różnych typów cywilizacji. Z jednej strony cywilizacji tradycyjnej, opartej na wartościach męskich, heroicznych, solarnych. To wizja świata hierarchicznego, wizja świata, w którym ludzie są zróżnicowani, gdzie istnieje pewien ład oparty na porządku transcendentnym. Ta cywilizacja jest przeciwstawiona wizji świata antytradycji - egalitarnego, chaotycznego, który oparty jest na całkowicie innym podejściu do *sacrum*, negującym wartości wyższego rzędu”. Jednocześnie Kozieł utrzymywał, że myśl ewoliariska międzywojnia „funkcjonowała na marginesie dominującej - faszyzmu, nigdy się z nią nie wiązać” (Kozieł, 1997). Interesująca jest też paradoksalna obecność Evola w piśmie prawicy narodowo-radykalnej „Szczerbiec”: zaprezentowano tam m.in. jego sylwetkę (1996, nr 2), wydrukowano tekst *Aryjska doktryna walki i zwycięstwa* (1996, nr 8-9). Po raz pierwszy pisałem o Evoli i jego wpływie na włoską i francuską Nową Prawicę (przede wszystkim na młodzieżowy nurt tej pierwszej, któremu wówczas patronował Pino Rauti) w roku 1981 (zob. Mikołajko, 1981, s. 3); tekst ten z różnych powodów nie mógł jednak zostać wówczas opublikowany. Lewicowej refutacji Evoli - jako patrona neofaszystowskiego terroryzmu - dokonał natomiast Rafał Pankowski (Pankowski, 1997).

⁸⁹ Zainteresowanie Evola w Rosji wyraża przede wszystkim środowisko pisma „Elementy”, w którym publikuje m.in. moskiewski pisarz Eduard Limonow (ur. 1943), uważający się za ucznia włoskiego tradycjonalisty. Paralelne wobec ewolianizmu mogą być w tym wypadku zarówno koncepcje postradzieckiego i postleninowskiego kosmizmu, parareligijnej gnozy (zob. Pawluczuk, 1998, s. 195-199), jak i eurazjatyzm Lwa Gumilowa (Gumilow, 1997). Na pewno zaś niemal identyczne z poglądami Evoli - i w samej strukturze myśli, i w motywach przewodnich, i w zewnętrznej „siatce kategorycznej” - są, pomijając ich etnocentryczną perspektywę, „poszukiwania Graala” S. Prokofiewa (Prokofiew, 1995). W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na Stowarzyszenia Graala, które działają na Ukrainie - w Kijowie, Odessie, Symferopolu, Dniepietrowsku, Sewastopolu. „Ścierają się w nich wpływy światowych, kosmopolitycznych orientacji i rosyjskiej orientacji bliskiej ideologii Eurazji” (Pawluczuk, 1998, s. 203). Trudno jednak ustalić, jak istotny jest dla nich wpływ Evoli, zwłaszcza jego książki

o Graalu. W każdym razie, jeśli chodzi już o Ukrainę, można powiedzieć, że niemal idealnym lokalnym odzwierciedleniem evolianizmu są gnostyczo-neopogańskie koncepcje Lwa Syłenki i wywodzącego się odeń ruchu RUNWira (Ridnaja Ukraińska Nacionalna Wira), Wołodymyra Szajana i nawiązującej do jego idei oraz kierowanej przez Halinę Łozko Hromady Ukraińskich Pogan „Prawosławie”, wreszcie Ołesia Berdnyka i jego Duchowej Republiki Ukrainy; natomiast ruchy neopogańskie Białorusi, np. „Wilkołacy” i Centrum Etnokosmologii „Krywja”, mają raczej bardzo lokalne punkty odniesienia (zob. Mikołajko, 1996a, s. 11-12; Pawluczuk, s. 169-195).

⁹⁰ Zob. nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso* (bez paginacji) oraz Mikołajko, 1996b. W takim kontekście warto przytoczyć również opinię Franco Ferraresiego o Evoli: „Dla kolejnych pokoleń ekstremistów z radykalnej prawicy był on naczelnym mędrcem i *guru*, którego wpływy sięgały poza Włochy” (Ferraresi, 1987, s. 108).

⁹¹ Mikołajko, 1996b, s. II.

⁹² Mikołajko 1996a, s. 4; Tomaszewicz, 1994, s. 89.

⁹³ W okresie międzywojennym Ossendowski był prawdopodobnie najbardziej znanym i najczęściej publikowanym za granicą pisarzem polskim (jego dzieła przełożono na 30 języków). Szczególne znaczenie miał tutaj zapis jego podróży przez Azję Środkową *Ludzie, zwierzęta, bogowie*, wydany najpierw po angielsku w USA (New York 1922, E. P. Dutton), a następnie po polsku (Poznań 1923, Wydawnictwo Polskie). Przed 1939 rokiem przełożono go na 17 języków (również na esperanto, hebrajski i system Braille'a) i ogłoszono drukiem także w Anglii, Bułgarii, Czechach, Danii, Finlandii, Francji, Holandii, Hiszpanii, Japonii, Jugosławii, na Łotwie, w Niemczech, Portugalii, Szwecji, na Węgrzech i we Włoszech. Po wojnie książka ta była także niejednokrotnie wznawiana, m.in. we Włoszech, Meksyku i - w połowie lat 70. - Argentynie (zob. Ossendowski, 1990). Dzieła Ossendowskiego, w tym zwłaszcza *Ludzie, zwierzęta, bogowie*, były czytane w Polsce głównie jako literatura przygodowa, nasycona niepokojącymi tajemnicami, przy czym szczególne zainteresowanie budził mongolski wątek jego azjatyckiej podróży i złączona z nim mroczna legenda tzw. skarbu barona Ungerna. Nie podjęto natomiast badań nad - rozległym niewątpliwie - wpływem tego pisarza na europejską myśl pravicową i religioznawstwo, m.in. na tradycjonalizm integralny René Guénona. Tymczasem właśnie francuska edycja *Ludzi, zwierząt, bogów* z 1924 roku stała się podstawową inspiracją jednej z ważniejszych prac Guénona (*Król świata*), nie mówiąc o jej wpływie na takie jego dzieła jak *Ezoteryzm Dantego* i na jego interpretacje idei św. Graala. Nazywając wydanie książki Ossendowskiego „faktem nowym i niespodzianym” pisał zatem Guénon, że w owym opisie podróży zwróciło jego uwagę m.in. „twierdzenie o istnieniu pewnego świata podziemnego, którego odgałęzienia rozciągają się wszędzie, pod kontynentami i również pod oceanami, za pośrednictwem jakiego ustaliły się niewidzialne powiązania pomiędzy wszystkimi regionami ziemi” (II *Re del Mondo*, s. 11-12). Wątek taki powróci następnie u Eliadego w nieco odmiennej postaci - tam, gdzie będzie mówił on o swoistej pierwotnej wspólnoty kulturowej i sakralnej, o neolitycznym *Universum* obejmującym Eurazję i stanowiącym jednolite, archaiczne podwaliny jej zróżnicowanych w toku późniejszych procesów dziejowych religii i cywilizacji. Również Arturo Reghini, bliski w pewnym okresie Evoli włoski neopitagorejczyk, zwracał uwagę na książkę Ossendowskiego oraz na pokrewny jego zapisom opis tajemnego tybetańskiego centrum inicjacyjnego, zwanego *Agartha*, zawarty w pośmiertnie wydanym dziele

Saint-Yvesa d'Alveydre *Mission d'Inde* (1910). Reghini, którego zainteresowania kierowały się przede wszystkim ku Śródziemnomorzu i Rzymowi, rozpoznawał mianowicie w opisach Ossendowskiego i Saint-Yvesa (utrzymywał on, że w trakcie podziemnej celebracji „kosmicznych misteriów” podróżnicy znajdujący się właśnie na pustyni zatrzymują się w drodze, a zwierzęta milkną) pewien związek z *timor panicus* starożytnych.

⁹⁴ Panhinduska *yuga* to era kosmiczna; cztery kolejne ery są następujące: *Kyta* lub *Satya*, *Treta*, *Dvapara* i *Kali*. Tworzą one razem Wielką Erę, *Maha-yuga*. Pozostają też w takiej relacji do siebie, że każda kolejna era trwa dwa razy krócej niż era ją poprzedzająca. Natomiast wraz ze skracaniem się er w czasie obniża się poziom etyczny ludzkości. *Kali-yuga*, ostatnia z er, rozpoczęła się 18 lutego 3102 roku p.n.e. i trwać będzie w sumie 432 000 lat (zob. Eliade, 1984, s. 137). W istocie zatem można domyślać się, że Evola posługiwał się hinduskim terminem głównie jako metaforą obecnej epoki, choć nie tylko.

⁹⁵ Zdają sobie sprawę z dyskusyjności owego określenia i tego, że - biorąc pod uwagę ideowe, choć nie organizacyjne, zaangażowanie Evoli w promocję elitarystycznej, mistycznej wizji faszyzmu - może zostać ono z wielu względów zakwestionowane. Jednakże obecność Evoli w faszyzmie włoskim była obecnością paradoksalną, połączoną z postawą krytyczną wobec dominującego w epoce „państwa-parii” nurtu populistycznego i właściwych mu rozwiązań instytucjonalnych czy też ideologicznych. Krytyka ta zarazem była krytyką dokonywaną „z prawa”, była wyrazem - by tak rzec - swoistego faszystowskiego fundamentalizmu, który wynosił i apoteozował przede wszystkim ideały „ruchu”, żywiąc zastrzeżenia wobec ich niedoskonałej czy też odbiegającej od pierwotnych założeń inkarnacji politycznej, połączonej z różnymi doraźnymi ustępstwami na rzecz bieżącej *Realpolitik* czy kompromisami (np. z Kościołem). Niezależnie od tych uwag skłonny jestem przyjąć sugestię Mirosława Nowaczyka, że Evola był swego rodzaju faszystowskim „heretykiem”.

⁹⁶ Pytanie to jest nieustannie ponawiane zawsze, gdy chodzi o intelektualistów okresowo lub stale, mniej lub bardziej głęboko, z różnymi powodów egzystencjalnych lub z ideowego wyboru związanych z totalitaryzmem. Moralny sens przedstawianych tutaj zarzutów jest oczywisty, niezależnie od stopnia winy. Zawsze jednak otwartą sprawą pozostaje „przekładalność” owego sensu moralnego (a zatem i totalitarnych przekonań) na wartość dzieła. Tam jednak, gdzie ów totalitaryzm - a tak jest właśnie w przypadku Evoli - pozostaje w najściślejszym związku z twórczością, w moim przekonaniu jedyną dopuszczalną podstawą analizy jest zamiar poznawczy, połączony wszakże z jasnym ukazaniem zła, jakie stało się udziałem autora poddanych rozbirowi tekstów (czyż to m.in. w *Dygresji kontekstualnej II* rozdziału biograficznego). Trzeba jednak mieć także na uwadze, że trudno odwołać się do zasady konsekwentnego moralnego potępienia, ponieważ - po pierwsze - ze względu na różnorodność i złożoność uwikłań poszczególnych intelektualistów w różne odmiany faszyzmu - nie wiadomo, gdzie należałoby postawić granicę pomiędzy osobami Jeszcze akceptowanymi” a Już nie akceptowanymi”; po drugie - wyłączyłoby to z dziejów kultury XX wieku wiele postaci niezwykle dla niej istotnych, stanowiących o jej tożsamości. Należałoby w tym kontekście, kontekście kultury radykalnie prawicowej, wymienić przede wszystkim osoby, które miały znaczenie dla dziejów ewolianizmu, jego kształtowania się i recepcji - m.in. d'Annunzia, Pirandella, Marinettiego, Gentilego, Spirito, Maurrasa, Daudeta,

Céline'a, Brasillacha, Drieu La Rochelle, Benna, Heideggera, Jüngera, Hamsuna, Pounda, Mishimę - by zdać sobie sprawę, o jaką skalę wartości artystycznej czy filozoficznej chodzi. Niektóre z tych postaci - niech będzie mi wolno z tego powodu wyrazić osobisty pogląd - budzą we mnie głęboką odrazę z racji ich przekonań i czynów (Pirandello, Maurras, Daudet, Celine, Brasillach, Drieu La Rochelle), inne tylko politowanie (np. Pound czy d'Annunzio), a wobec innych jeszcze nie mam zdecydowanego sądu. Do ideologicznych i politycznych wyborów Evoli, do zimnego jego immoralizmu, odnoszę się - najogólniej mówiąc - z absolutną dezaprobatą. Osobną sprawą - której szerzej nie chciałbym tutaj poruszać - jest oczywiście rażąca zmysł moralny odmienność postaw, jaka cechowała (i w pewnym sensie wciąż jeszcze cechuje) przedstawicieli zachodniej kultury lewicowej i liberalnej przy ocenach intelektualistów i artystów uwikłanych w totalitaryzm nazistowski czy faszystowski i przy ocenach tych uwikłanych w totalitaryzm stalinowski. I nie chodzi tu tylko o to, że zdaję sobie sprawę ze złożoności mechanizmów, jakie zdecydowały o tym relatywizmie etycznym, wyrażającym się w podziale - mówię, rzecz jasna, w uproszczeniu - na „złych” faszystów i „dobrych” (lub przynajmniej „moralnie obojętnych”) stalinistów.

Julius Evola - zarys biograficzny

Uwagi wstępne

„Znowu odczułem - pisał Nicola Chiaromonte¹ w eseju *Jezuita* sumującym duchowe i historyczne doświadczenie Włoch na rozdrożu, w chwili, gdy przestały istnieć podstawowe filary autorytarnego ładu, monarchia i faszyzm, a demokratyczny porządek, przyniesiony na bagnietach zwycięzców, dopiero się wyłaniał z powojennego chaosu, z moralnego i ideowego nieładu - tę rzymską miarę przestrzeni tak dla ludzi łaskawą, tak wyzbytą wszelkiego przymusu, która niczego człowiekowi nie wzbrania i niczego się od niego nie domaga prócz tego jednego, żeby założył maskę i odgrywał swoją rolę całkiem się z nią utożsamiając. Aktorów tu mnóstwo, a scena została im dana raz na zawsze. Jest na niej miejsce i dla Fanatyka, i dla Cynika. Tylko ten, kto chce zostać sobą, nie ma na nią wstępu: to heretyk. Czyżbym się mylił?”.

Słowa te doskonale odnoszą się do Juliusa Evoli, choć zostały wypowiedziane przez eminentnego przedstawiciela kultury liberalno-demokratycznej, zdecydowanie wrogiego autorytarnej utopii, która - zarówno w swym rzeczywistym, faszystowskim wcieleniu, jak i w profetycznych marzeniach - kusiła zawsze Evolę. Heretyckość Evoli, skrywana, niezależnie od politycznych okoliczności, pod maską zdystansowanego wobec rozgwaru świata arystokraty², oczywista stała się po wojnie; z jednej strony - był on do końca lat sześćdziesiątych całkowicie przemilczany przez oficjalną, zdominowaną przez środowiska lewicowe i liberalno-demokratyczne kulturę Włoch³, z drugiej zaś - pogrążył się z własnego wyboru w izolacji, traktując nowy ład (w skali nie tylko lokalnej, ale i uniwersalnej) jako świat „ruin”⁴, jako apokaliptyczne „czasy ostatnie”, *Kali-yuga* - mroczną Epokę Wilka⁵. Jednak także na tle faszyzmu, o czym będzie jeszcze mowa w tej książce, akceptując szereg jego treści, zachowywał się on niepokojąco „heretycko”, zwłaszcza w miarę narastania w tym totalitarnym reżymie tendencji populistycznych⁶.

Jednak, wbrew temu, co sugeruje Chiaromonte, heretyckość wcale nie wyklucza fanatyzmu: przeciwnie, często fanatyzm determinuje i podsycza, zwłaszcza wtedy, gdy jest nieubłagana w konsekwentnym obstawaniu przy

swych sądach. Rys ten z łatwością rozpoznawalny jest w myśli i postawie życiowej Evoli, nawet przez jego zagorzałych wyznawców, którzy widzą w strukturze jego poglądów, w arystokratycznej moralności, we właściwej jego metafizycznym konstrukcjom depersonalizacji, cechy w ewidentny sposób „niehumanitarne”.

Wydaje się, że zasadniczy wpływ ma tu nietzscheańska reinterpretacja buddyzmu, zwłaszcza buddyzmu Małego Wozu. „Jego wizja świata jako gry sił mających za jedyne prawo wolność - pisze o Evoli autodydakta Lorenzo Alessandri - jest, jak myślę, znamienita dla tego autora; a zatem to pojęcie nie pojawia się z taką samą intensywnością w innych interpretacjach myśli dalekowschodniej lub też antycznego Zachodu. Dla Evoli religie innych krajów i innych czasów nie wydają się niczym innym jak środkami potwierdzającymi tę jego wizję, która jednakże, w świetle owych doktryn, nie może nie okazywać się jednostronna właśnie dlatego, że w dowolny sposób pomija on tu inne, nie mniej istotne aspekty. Są więc u tego autora przesady głęboko związane z jego osobowością i z jego koncepcjami ideologicznymi, przesady, które - poza spychaniem nierzadko w dwuznaczność - prowadzą go ku przecenianiu strony związanej z działaniem, wolą, siłą, w odróżnieniu od tej związanej z miłością i poznaniem. W tym, jak mi się wydaje, można rozpoznać jego najpoważniejsze ograniczenie [...]. Ponadto - również gdy chodzi o drogę działania przez niego ulubioną - istnieją tu pewne kontradycje, ponieważ mówiąc z jednej strony o działaniu wolnym jako wytryskającym z ducha i wyzbytym przeszkód ze strony Ja, z drugiej proponuje jego spełnienie z sugestiami, które mogą przynieść efekt przeciwny. Innymi słowy, podczas gdy teksty [klasyczne dzieła buddyjskie, którymi inspiruje się Evola - *Z.M.*] opisują jasno wolność jako oswobodzenie Ja, zatem jako odejście od egoizmu, postępując za Evola można pojąć wolność jako umocnienie Ja, jego utwierdzenie, i jako upadek w formy tytanizmu, częstokrotnie potępiane przez samego autora. To może łatwo się przydarzyć, ponieważ w podejściu Evoli ujawnia się wielki niedostatek miłości rozumianej jako ujęcie przez świadomość fundamentalnej jedności wszystkich bytów. Krytykuje on, na przykład, buddyzm Wielkiego Wozu - tam, gdzie ów stwierdza obecność pewnej duchowej rzeczywistości transcendentnej we wszystkich ludziach - i redukuje ją do przywileju nielicznych, elity. Ponadto, deklaruje otwarcie, że człowiek, który osiąga wyzwolenie, dlatego właśnie, że jest wolny, może robić to, co zechce, a zatem nie jest uwiązany koniecznością duchowej pomocy innym; a przez to wydaje się ignorować, że spełnienie duchowe oznacza przede wszystkim osiągnięcie pewnego stanu świadomości ponadindywidualnej, gdzie nie ma sensu mówienie o zdobyciu jakiegoś całkowitego wyzwolenia inaczej niż w znaczeniu całej ludzkości. Wyzwolenia, o jakim Aurobindo naucza nas, że jest ostatnim kresem rozwoju, wola Najwyższego Ducha, i że kto zrealizował prawdziwie samego siebie, stał się jednym z tą wolą, która jest ostatecznie najwyższym wyrazem miłości”⁷.

Ów fanatyczny, niehumanistyczny rys -wrazz tendencjami do utopizmu i totalnej sakralizacji rzeczywistości -powoduje, że w istocie Juliusowi Evoli bliższy byłby raczej Girolamo Savonarola niż Juliusz Cezar, który mu od pierwszych dni życia patronuje i do którego chętnie się odwołuje zarówno w swojej „gibelińskiej” metafizyce Imperium, jak i bezpośrednio⁸. Jednocześnie można w tym widzieć usilne pragnienie, właściwe jego specyficznej kulturze umysłowej, by sprostać - jak na przykład nakazywała tradycja kabalistyczno-ezoteryczna - symbolicznemu sensowi nadanego mu imienia.

Pierwsze doświadczenia i czas awangardy

Baron⁹ Julius (Giulio) Cesare Evola urodził się w Rzymie 19 maja 1898 roku. O jego najwcześniejszych latach niewiele da się powiedzieć, ponieważ - jak zauważyli biografowie¹⁰ - można o nim powtórzyć właściwie to, co napisał Porfiriusz o Plotynie: „O swoich początkach, o swoich rodzicach, o swojej naturze nie lubił mówić; ani nigdy nie pozwolił, by malarz czy rzeźbiarz zrobił mu portret, prawie się wstydził, że ma ciało”. Wiadomo natomiast, że w młodości Evola został ukształtowany przez lekturę dzieł trzech postaci tragicznych, których los i dzieło były znamienne dla epoki schyłku i przełomu.

Pierwszą z tych osób był samobójczo zmarły włoski filozof z Gorizy - Carlo Michelstaedter (1887-1910), którego Michele Federico Sciacca uznał w 1951 roku za „duchowego brata Nietzschego i prawie nieznanego poza Włochami prekursora Heideggera” (oraz, szerzej, egzystencjalizmu), utrzymując jednocześnie, że - w kontekście nadchodzącej epoki wojen i totalizmów - tragiczna śmierć oznaczała tutaj „początek drogi usłanej trupami”¹¹.

Istotą poglądów Michelstaedtera (którego pośmiertnie wydane dzieła¹² ciążyły, nawiasem mówiąc, przez całe życie, a nie tylko w młodości, na poglądach Evoli), było założenie sprzeczności między „przekonaniem” (*la persuasione*) - tzn. realnym posiadaniem obecnego życia i rzeczywistości - a „retoryką”, tzn. projekcją (by użyć języka psychoanalizy), przekonaniem fałszywym, wyrażającym się w oczekiwaniu na jakieś niedostępne dobro, jakiego mamy dostąpić w przyszłości. Zdaniem Michelstaedtera, antycypującego tutaj Sartre'owskie ujęcie alienacji jako antynomii pomiędzy bytem a nicością, pomiędzy świadomością siebie a świadomością własnej świadomości, człowieka zwodzi odruchowa, naturalna iluzja, że przyszłość da się przekształcić w teraźniejszość, wskutek czego staje się on nieautentyczny w swej wolności -zaczyna uciekać od „przekonania”, od realiów swej egzystencji (choć owymi realiami przecież włada), ku nierzeczywistej przyszło-

ści, w której poszukuje schronienia, a która nie jest niczym innym, jak symbolem i fikcyjnym kształtem jego prywatności, jego wyobcowania. Tak oto, w rezultacie, w paradoksalnie bezsensownej pogoni za sensem i szczęściem - rzekomo ulokowanymi poza nim samym, w wyczerpanym z realnego, autentycznego *istnienia futurum* - człowiek dokonuje na sobie unicestwiającego zabiegu, poddaje się swoistej autodestrukcji. Ulegając bowiem permanentnemu samo-okłamywaniu się, odbiera siebie samemu sobie, rzecz by można, samoalienuje się - to przecież, czego pragnie, jest w nim, jest w jego wnętrzu i jego teraźniejszym bycie, tylko on o tym nie wie, nie potrafi i nie chce odkryć immanentnej wartości swego istnienia, swej *condition humaine*. Nie wie zatem, czego chce, nie wie również, co czyni i dlaczego tak czyni, żyje świadomością fałszywą, zmistyfikowaną. Słowem, człowiekowi immanentna jest ucieczka ku nierzeczywistości, ucieczka Ja ku nie-Ja. W perspektywie owego nieustannego, dramatycznego i fikcyjnego dążenia ukazuje się więc sobie samemu jako człowiek rozdarty, a przyczyną takiego wewnętrznego rozdwojenia staje się pragnienie kompensacji, chęć powetowania pierwotnej straty - bez uzmysławiania sobie jednak, że gdyby się to powiodło, że gdyby udało mu się zespolić byt w sobie z bytem dla siebie, przezwyciężyć rozdzier między bytem dla siebie a pragnieniem pełnej realizacji ideału, życie musiałoby dobiec kresu. Na tym, zdaniem Michelstaedtera, polega dramat egzystencji - *abios bios* („życia, które nie jest życiem”, w którym Ja nie znajduje się w sobie samym, lecz w „innym”¹³) - na opanowaniu rzeczywistości życia przez nierzeczywistość wierzenia, bytu przez nicość¹⁴. Istotą bowiem filozofii Michelstaedtera jest, w najgłębszej jej warstwie, przekonanie bliskie późniejszemu egzystencjalizmowi XX stulecia, że właśnie nicość jest horyzontem ludzkiego bycia-w-świecie, że osacza je zewsząd, że - inaczej mówiąc - nie ma żadnej transcendentalnej wobec człowieka, przekraczającej jego istnienie, zasady, nie ma żadnej absolutnej idei, żadnej absolutnej wartości, ku której mógłby dążyć, na której mógłby się wesprzeć. Jedynym wyjściem staje się tedy postulat - bliski Sartre'owskiemu postulatowi zaangażowania, lecz pojęty bardziej „metafizycznie” czy „mistycznie” (słowa te mogą być użyte tutaj tylko w ich przenośnym, metaforycznym znaczeniu) - „przekonania” (*la persuasion*), postulat, który polega na stawianiu w każdym punkcie oporu egzystencjalnemu brakowi, na niezdawaniu się na życie, którego brakuje samemu sobie i które poszukuje czegoś poza sobą oraz, nade wszystko, w przyszłości, na - to wątek pokrewny nietscheanizmowi z kolei - „trzymaniu bycia w garści”, na „ciągłym trwaniu”, nie na „dążeniu”¹⁵. Podobnie więc jak egzystencjalizm Sartre'a „preegzystencjalizm” Michelstaedtera nie godził się na bycie człowiekiem wyobcowanym i nieautentycznym; jednak to, co Sartre uważał za warunek ludzkiego skazania na wolność i odpowiedzialność, za podstawę wyswobodzenia się człowieka od stale grożącej mu reifikacji - jego bycie i tym również, czym nie jest, przyszłością i zakorzenionym w niej ideałem, było

właśnie dla myśliciela włoskiego źródłem alienacji i nieautentyzmu. Wyrazem „retoryki” kierującej się wciąż ku „przekonaniu”, ku prawdziwemu, rzeczywistemu życiu, i wciąż zarazem to życie unicestwiającej.

Drugim z młodzieńczych i tragicznych patronów intelektualnych Evoli był, znacznie już szerzej znany od Michelstaedtera, Otto Weininger, młody fanatyk z Wiednia, mizogin i Żyd antysemita, który w wieku dwudziestu trzech lat - w cztery miesiące po opublikowaniu swej najgłośniejszej książki *Płeć i charakter* (1903) - popełnił również samobójstwo¹⁶. Weininger stanie się odtąd dla Evoli tym autorem, który - obok Platona, Jakuba Boehmego, Artura Schopenhauera, Franza von Baadera, Ludwiga Klagesa, Nikołaja Bierdiajewa - określi zarówno jego metafizykę płci¹⁷ (jakkolwiek będzie się ona różnić pod wieloma względami od nieokiełzanego, emocjonalnego mizoginizmu Weininger), jak i - obok Richarda Wagnera, Artura De Gobineau czy Houstona S. Chamberlaina - kształt evolianskiego antysemityzmu (i antyjudajizmu).

Zasadnicze przekonania Weininger w kwestii metafizyki płci dadzą się sprowadzić do następujących wypowiedzi: „Kobiety nie mają ani istnienia, ani jestestwa; nie istnieją i są niczym. Jest się mężczyzną albo jest się kobietą odpowiednio do tego, czy się w ogóle jest, czy nie. Kobieta nie uczestniczy w rzeczywistości bytu ontologicznego, dlatego nie łączy jej żaden stosunek z rzeczą samą w sobie, która dla wszelkiego głębszego pojmowania jest identyczna z absolutem, idea, czyli Bogiem. Mężczyzna w pełni swej, *in octu*, jako geniusz, wierzy w rzecz w samą w sobie: jest ona dla niego albo absolutem, jako najwyższe jego pojęcie o istniejącej wartości - wtedy jest filozofem, albo jest pełnym cudów bajecznym krajem snów, królestwem absolutnego piękna - wtedy jest artystą. Jedno i drugie atoli stanowi to samo. Kobieta nie pozostaje w stosunku z idea; nie potwierdza jej, ani jej nie zaprzecza; nie jest ani moralna, ani antimoralna; nie jest, matematycznie mówiąc, opatrzona żadnym znakiem dodatnim ani ujemnym, jest bezkierunkowa, ani dobra, ani zła, nie jest ani aniołem, ani diabłem... Jest amoralna, jest alogiczna, atoli wszelkie istnienie jest istnieniem moralnym i logicznym. Kobieta zatem nie istnieje”¹⁸.

Kobieta nie jest więc rzeczywistością metafizyczną (tutaj poglądy Weininger zostaną jednak gruntownie zrewidowane przez Evole) - ale nicością, materią wyciągniętą z formy, rzeczą, „winą i grzechem mężczyzny”. Poglądy takie Jerzy Prokopiuk uważa za daleki pogłos hinduizmu i buddyzmu oraz starożytnego gnostycyzmu¹⁹, a można je uznać również, co tłumaczyłoby bliżej inne, nieco tylko późniejsze, zainteresowania młodego Evoli, za pewne echa taoistycznej koncepcji pierwiastków *yang* i *yin*.

Mężczyzna natomiast jest u Weininger bytem i jestestwem, jest formą kształtującą materię. „Męskość polega [...] na indywidualności rzeczywiście istniejącej monady i mieści się w niej w zupełności. Każda zaś monada różni się nieskończenie od każdej innej i dlatego nie da się ich podporządkować jakiemuś ogólniejszemu pojęciu, zawierającemu cechy wspólne wielu mo-

nadom. Mężczyzna jest mikrokosmosem, zawiera w sobie wszystkie w ogóle możliwości [...] Mężczyzna ma w sobie także kobietę, ma w sobie materię²⁰. Znaczący to jednak, że męski, prawie boski byt jest jednak w materię uwikłany i poprzez nią zniewolony (co jest oczywiście myślą gnostycką), od którego to hylicznego zniewolenia pragnie się on wyzwolić przez zniszczenie materii i kobiety²¹. W podobny sposób traktuje Weininger Żydów: przyrównani do kobiety, zostają przez nich pozbawieni jakiegokolwiek wartości, jakiegokolwiek prawa do istnienia (choć w jakiejś mierze Weininger zakładał pewną możliwość ich przemiany, jednocześnie przecież w nią wątpiący)²². Evola nie podzielał - oczywiście - ani skrajnego mizoginizmu Weiningera, ani jego przedziwnych neokantowskich i neoleibnizjańskich konstrukcji: tym jednak, co zawdzięczał wiedeńskiemu doktorowi, było przekonanie o metafizycznym i powiązanim z kosmicznym łańdźchem charakterze ludzkiej płciowości i seksualności. Wydaje się również, że Weininger wpłynął bezpośrednio na te przekonania ewolianskie, które odnosiły się do powiązań pomiędzy Erosem a Thanatosem, choć w okresie młodzieńczych lektur Evoli był to obiegowy wątek kultury, któremu patronowało wielu autorów (przede wszystkim jednak - co warto podkreślić - z kręgu wiedeńskiego *fin de siècle'u*, który zawsze, do końca życia, będzie dla samego Evoli i specyficznej duchowości ewolianskiej bardzo istotny, zarówno gdy chodzi o polityczno-kulturową metaforę *Mittleleuropy*, o jej metafizykę i jej mit, jak i bardziej szczegółowe już inspiracje filozoficzne, artystyczne, literackie, hermetyczno-ezoteryczne).

Trzecim, najważniejszym z mistrzów tragicznych młodego Evoli był jednak Friedrich Nietzsche - i odtąd właśnie, od samego początku intelektualnych doświadczeń, dla włoskiego myśliciela niezwykle istotny będzie rys nietzscheański, stale obecny w jego twórczości i przejawiający się m.in. w krytyce chrześcijaństwa²³, a także w eksponowaniu aktywizmu, roli jednostki „absolutnej” i wartości szczególnej, metafizycznej „rasy duchowej”. Pierwiastki nietzscheańskie są zresztą w twórczości Evoli łatwo rozpoznawalne i nie ma tutaj potrzeby bardziej szczegółowej ich charakterystyki.

W okresie pierwszych lektur Nietzschego, Weiningera i Michelstaedtera pociągał jednak Evolę przede wszystkim „nihilizm” tych autorów: nie był on jednak „tylko rewoltą przeciw *la bêtise bourgeoise*, ale również wolą zerwania z rzeczywistością zmysłową, z normalnym doświadczeniem nocnego czuwania”²⁴. W konsekwencji pociągnęło to za sobą pewne, związane z awangardą w sztuce, wybory artystyczne oraz zainteresowanie magią, hermetyzmem i ezoteryzmem, mistyką. Duchowego rozwoju młodego Evoli nie unieważnił przy tym jego udział w pierwszej wojnie światowej: co więcej, właśnie na froncie rozpoczął pisanie swoich pierwszych esejów i prac filozoficznych.

Od wczesnej młodości baron Julius Evola był postacią niepokojącą: już wtedy, jak konstatują autorzy biograficznych wspominków, odkrywano pod

maską jego arystokratycznej wyniosłości, w twarzy o kamiennym, orlim profilu „znaki boleści”²⁵. Dostrzegano również w jego osobowości połączenie dwóch dróg, mimo pewnej rozdzielności, zawsze paralelnych - drogi działania i drogi medytacji. Zwracano więc uwagę, że charakterystyczny był dla Evoli - z jednej strony - rys rycerski (wtedy mówiono o nim jako o „błyskotliwym oficerze z pierwszej wojny światowej”, o „*kszatirii* z lat czterdziestych”), z drugiej - jako o człowieku obdarzonym naturalną „alchemią wewnętrzną”, myślicielu i braminie, skłonny do ascezy już to buddyjskiej, już to stoickiej proveniencji²⁶. Portrety tego rodzaju niewątpliwie zrodziły się z apologetyczno-idealizujących zamysłów, jednak budowany przez nie mit niezwyklej osobowości Juliusa Evoli ma szereg poważnych podstaw w rozmaitych świadectwach.

Istotne jest jednak to, że - zwracając uwagę na właściwą Evoli jedność w dwoistości, ukształtowaną już w przededniu 1915 roku, roku przystąpienia Włoch do wojny światowej - podkreśla się wartość tego faktu dla prawicowej kultury ezoterycznej: bez owej jedności bowiem niemożliwa byłaby jego „inicjacja w sensie wyższym”²⁷. Choć o owej „inicjacji w sensie wyższym” - poza niejasnymi informacjami, że miała ona miejsce - niewiele wiadomo, należałoby stwierdzić, że byłaby ona kolejnym typowym wydarzeniem, potwierdzającym istotność ezoterycznych źródeł dla narodzin późniejszego faszystwu i nazizmu²⁸.

W pierwszej wojnie światowej Julius Evola uczestniczył jako młodzieńca, dziewiętnastoletni porucznik artylerii²⁹, walcząc przeciw Austriakom w okopach Carso. Jednocześnie już w czasie wojny i bezpośrednio po niej stał się on jednym z liderów włoskiej „kontestacji” artystycznej³⁰, przybliżając się najpierw do Papiniego³¹ (będzie odtąd mocno podkreślał znaczenie, jakie miały dla młodego pokolenia artystów i intelektualistów włoskich tego czasu wydawane przez Papiniego przed wojną pisma „Leonardo” i - przede wszystkim - „Lacerba”), potem do futurystycznego poety Filippo Tommaso Marinetti. Równocześnie Evola pozostawał w poufałych stosunkach z Giacomo Balia, słynnym malarzem-futurystą. Sam zresztą też uprawiał malarstwo, w którego krótkich dziejach można wyróżnić dwie fazy - „sensoryjnego idealizmu” z lat 1915-1918 oraz „abstrakcjonizmu mistycznego” z lat 1918-1921. Evola nie należał jednak (zwłaszcza we własnej opinii) do tzw. drugiego futuryzmu - później przez niego ostro krytykowanego - lecz w obrazach powstających między 1918 a 1921 rokiem i pismach literackich z tego okresu, wychodząc od doświadczenia futurystycznego, rozwijał własny dyskurs, pozostający w opozycji do ruchu³². Nie bez znaczenia dla kształtu tej opozycji były jego ówczesne zainteresowania okultyzmem i antropozofią: czytał bowiem wtedy Annę Besant, Helenę Bławatską i Rudolfa Steinera³³.

Pojawił się też u progu lat dwudziestych w słynnej Casa d'Arte Bragaglia (znajdowała się ona wówczas przy rzymskiej via Condotti), a Anton Giulio

Bragaglia przedstawiał go - w prowadzonej przez siebie na łamach „Cronache d'Attualità” (1921) rubryce *Misteri della Cabala* - jako barona Juliusa Evole, „dadaistę, malarza, filozofa” albo, po prostu, jako człowieka, któremu „bardzo się podoba bycie filozofem”³⁴.

Evola, pomijany przez długie lata milczeniem w opracowaniach na temat awangardy artystycznej i sztuki abstrakcyjnej, futuryzmu³⁵ i dadaizmu³⁶ - sam zresztą zachowujący „ironiczny dystans» wobec własnych obrazów, własnego doświadczenia dadaistycznego oraz wszelkich oficjalnych przejawów uznania (wystaw, nagród, katedr, tekstów na jego temat itp.)” - uznany został obecnie za czołowego eksponenta tego ostatniego kierunku we Włoszech³⁷, wręcz za „archanioła dadaizmu”³⁸. Przed nim we Włoszech *dada* znalazł wprawdzie prozelitów w Alberto Savinio i Giorgio de Chirico, ale ich przynależność do tego nurtu była raczej akcydentalna. Natomiast związek Evoli z dadaizmem uznawany jest dzisiaj, po retrospektywnej wystawie jego młodzieńczych dzieł malarskich (miała ona miejsce w 1963 roku), za najbardziej spójny i konsekwentny w Italii³⁹.

W kontakt z dadaizmem⁴⁰, stanowiącym dla niego najwyższy wyraz „artystycznych barykad” - kontestacji form sztuki uznanych za „sklerotyczne”, dziewiętnastowieczne, „przeszłe” - Evola wszedł poprzez „epistolarnie spotkanie” z Tristanem Tzara⁴¹ i, za jego pośrednictwem, z kręgiem efemerycznych pism, takich jak „Bleu” (pojawiło się ono w trzech numerach w Mantui i było kierowane przez poetów Fiozziego i Cantarelliego) oraz „Noi” (w 1920 roku, wraz z Frampolinim i Nicolaim, Evola kierował tym pismem). Z tego okresu pozostały w dorobku Evoli różne wiersze, jeden poemat po francusku (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921), rozmaite artykuły, liczne obrazy (co najmniej 30), wystawiane w Rzymie i Berlinie. Evola nigdy niczego z tego artystycznego dorobku nie odrzucił, ale - odszedłszy dość nagle od działalności artystycznej - uznał u schyłku życia autora tych młodzieńczych dzieł „za zaginionego w czasie” (i dopiero po pięćdziesięciu latach został „odkryty” jako artysta niejako wbrew sobie samemu)⁴².

Najważniejszym dziełem z tego czasu był jednak tekst teoretyczny *Arte astratta* (Sztuka abstrakcyjna, 1920) uznany przez M. Cacciariego za „jedno z najbardziej brzemiennych filozoficznie pism awangardy europejskiej”⁴³, który pojawił się dla *Collection Dada* w Zurychu (publikowanej przez Casa Editrice E. Maglione & C. Strini w Rzymie) jako osobna broszura.

Była to pierwsza książka Evoli, ale jej wydanie przekroczyło granice istotnego wprawdzie, choć przecież jednostkowego faktu biograficznego: prawdopodobnie to właśnie tu po raz pierwszy w historii rozważań nad sztuką zostało użyte pojęcie „sztuka abstrakcyjna”⁴⁴, jakkolwiek zazwyczaj jego pojawienie wiąże się w nieokreślony sposób z Kandynskym, Mondrianem czy dadaistami pracującymi w Zurychu⁴⁵ (z którymi - warto przypomnieć - Evola

pozostawał w ścisłym kontakcie). *Arte astrat ta*, broszura już dziś bardzo rzadka, zapewniała czytelników, że wraz z dadaizmem „sztuka ostatecznie i po raz pierwszy znalazła swoje rozwiązanie duchowe: rytmy nielogiczne i arbitralne linii, kolorów, dźwięków i znaków są jedynie *signum* wolności wewnętrznej [możliwej] do osiągnięcia przez głęboki egoizm”. Stwierdzała też, że nie są one „znakami niczego innego jak siebie samych; że nie chcą wyrażać niczego, kompletnie”, że tym samym „została przewyciężona również konieczność ekspresji”, a „wola i kaprys zostały spełnione [...]”. Przywoływała wielkich twórców sztuki „humanitarnej” (Danteo, Michała Anioła, Wagnera), ale - odwołując się do wizjonerów, mistyków i symbolistów różnych czasów i epok (Plotyna, Mistrza Eckharta, Maeterlincka, Novalisa, Ruysbroeck, Swedenborga, Tzary, Rimbauda) - odmawiała sztuce prawa do wieczności i powszechności: „Sztuka abstrakcyjna nie może być historycznie wieczna i uniwersalna: to *a priori*”; „Wszystko to nie jest niczym innym, jak krótkim, rzadkim, niepewnym błyszczeniem wokół wielkiej śmierci, wielką nocną rzeczywistością zniszczenia i choroby. Podobnie [jak] rzadkość niewysłowionych gemm pomiędzy anormalnymi błotnistymi złożami. Sztuka wyjątkowości, sztuka poza czasem [...]”⁴⁶.

Trudno zdobyć się dziś na jednoznaczną ocenę tego tekstu („młodzieńczego, lecz głębokiego”⁴⁷), zważywszy zwłaszcza jego specyficzną, rozwichrzoną metaforykę. Dadzą się w nim jednak odnaleźć - najogólniej mówiąc - ślady pewnego mentalnego rozdarcia, które zdaje się polegać na tym, że - z jednej strony - Evola podjął analizę jeszcze nie spełnionej sztuki epoki, z drugiej zaś - że nie wyzwolił się ostatecznie spod presji odziedziczonych kanonów i norm, co powoduje wahanie się pomiędzy pragnieniem porządku a „zerwaniem”.

Zerwanie owo nastąpiło zresztą niebawem, lecz miało odmienny charakter. Oto bowiem w lipcu 1921 roku (o czym doniosły *Misteri della Cabala*) Evola odrzekł się dadaizmu i sztuki, zagłębiając się całkowicie w spekulacje filozoficzne⁴⁸. Akt ten można odczytać jako ostateczny i konsekwentny, choć najprawdopodobniej tylko częściowo sobie uświadamiany, gest *dada*, podobny do późniejszej o cztery lata decyzji Marcela Duchampa, który porzucił dadaizm, aby oddać się całkowicie grze w szachy. Jednak Evola nie zmierzał ku tego rodzaju ekstremizmowi i, co więcej, w jego późniejszych wizjach filozoficzno-religijnych i kulturowych można się dopatrzeć znamion oczywistej ciągłości z głębokimi treściami dadaizmu - z tą przede wszystkim ideą, że „dadaizm miał być absolutnym wyzwoleniem z kategorii czasu historycznego”⁴⁹.

Claudio Bruni nie zgadza się także w tym kontekście, w kontekście aktu „zerwania”, z tymi wypowiedziami o Evoli, które sugerują, że „jego doświadczenie malarskie było jedynie momentem czy przejściem w pewnej złożonej historii wewnętrznej”. Stwierdza także, że „Evola-malarz rozpoczął, przeszedł i zamknął cały cykl; wypełnił całkowicie dyskurs, do którego nie chciał dodać ni

słowa więcej", a owa jego koherentna postawa wydaje się analogiczna do postawy Giorgio de Chirico, który mniej więcej w tym samym czasie - po 1919 roku - zamknął swój dyskurs metafizyczny⁵⁰.

Bruni jednakże nie przekracza w swojej interpretacji owej wewnętrznej perspektywy, którą z pozoru krytykuje, sprowadzając cały proces do granic indywidualnego rozwoju artystycznego, do reguł - choćby zaskakujących - immanentnej logiki twórczej. Tymczasem ten proces i towarzyszące mu zdarzenia, łącznie z nagłymi zwrotami, „zerwaniami” czy przełomowymi wyborami, mają o wiele szersze znaczenie, przekraczają próg osobistego wyboru, nawet w tych momentach, w których zdaje się on najzupełniej niezależny od okoliczności zewnętrznych.

Dygresja kontekstualna I: nacjonalizm i wojna, futurizm i faszyzm

Według opinii samego Evoli dadaizm był dlań tylko pierwszym krokiem, aby „iść poza”⁵¹. Co to jednakże znaczyło? Wypadki biograficzne, dalsze koleje losu Evoli, sugerowałyby, jak pisałem wcześniej, powołując się na świadectwa z evolińskiego kręgu, że chodziło o naturalny powrót do prac rozpoczętych w okopach Carso i, w związku z tym, zarzucenie poszukiwań artystycznych na rzecz filozofii, na rzecz spekulacji metafizyczno-religijnych, których początkiem właśnie były owe wojenne teksty.

Oczywiście, taki właśnie wybór - wybór na rzecz filozofii i pewnego typu duchowości ezoterycznej - został przez Evole dokonany i nie może być tutaj żadnych wątpliwości. Nie został on jednakże dokonany poza historią. Poza specyficzną historią włoskiej awangardy artystycznej, literackiej, intelektualnej, tej związanej przede wszystkim, choć nie tylko, z futuryzmem. Poza logiką właściwych jej wyborów ideologicznych i politycznych. A logika tych wyborów wiodła ku świadomości i kulturze totalitarnej, ku faszyzmowi.

Ów swoisty „gest językowy” o oczywistym znaczeniu politycznym, jakim było zapisanie się Luigiiego Pirandella do partii faszystowskiej nazajutrz po zabójstwie socjalisty Matteottiego⁵², konsekwentne dążenie Giovanniego Gentilego, przyplacone ostatecznie śmiercią z rąk partyzantów, by stać się „filozofem faszystowskim”, opowiedzenie się za faszyzmem osób tak wybitnych, jak Gabriele d'Annunzio czy Filippo Tommaso Marinetti, by nie wspomnieć o niezliczonych innych postaciach z awangardowych kręgów artystycznych i intelektualnych, niezależnie od złożoności i niejednoznaczności motywów, jakie nimi kierowały - wszystko to składa się na wyrazisty proces przekształcania się owej awangardy duchowej w awangardę faszyzmu, proces przechodzenia od rewolucji duchowej ku „rewolucji faszystowskiej”.

Mariaż międzywojennych elit intelektualnych i awangardy artystycznej z totalitaryzmem był bowiem we Włoszech silniejszy i trwalszy niż gdzie indziej, z wyjątkiem może wczesnego stadium bolszewizmu; na pewno zaś trwalszy i silniejszy niż w nazistowskich Niemczech, gdzie - pominąwszy dyskusyjny *casus* Martina Heideggera⁵³ oraz przypadki Gottfrieda Benn'a czy Ernsta Jungera - autorytarny reżym nie mógł się poszczycić jakimiś szczególnymi „zdobyczami” w tych środowiskach. Wprawdzie - w miarę przekształcania się włoskiego faszystowskiego „ruchu” w fazę „państwa-partii”, w miarę jego nasycania się wartościami plebejskimi i drobnomieszczańskimi, w miarę - zwłaszcza pod wpływem polityczno-militarnego aliansu z Trzecią Rzeszą - jego totalizacji i hermetyzacji, w miarę narastania w jego kulturze tendencji klasycystyczno-monumentalistycznych i rasistowskich tendencji w jego ideologii - zaczął się rysować pewien rozdział między oczekiwaniami elit a rzeczywistością, nigdy jednak, aż do upadku Mussoliniego, powstania rządu marszałka Badoglio i czasów tzw. Republiki Salò, nie doszło do zerwania wzajemnych więzi. W każdym razie, nie rezygnując z własnych rozwiązań formalnych i ideologicznych w kulturze, dyktatura Mussoliniego nie przestawała być reżymem względnie otwartym wobec intelektualistów i artystów (choć stopień tej otwartości był różny w różnych momentach i różnych kwestiach), zyskując w zamian ich większe lub mniejsze poparcie, większy lub mniejszy ich udział w swych totalitarnych dążeniach.

Postawa Juliusa Evoli niezmiernie mieściła się w kręgu tego typu relacji, choć - jak niemal we wszystkich innych przypadkach - odznaczała się pewną specyficznością, wiodła ku pewnym niejednoznacznościom i dysansom z reżymem (do kwestii tej jeszcze powrócę). Te ostatnie sprawiły, iż G.A. Fanelli, polemizując ze znanym filozofem i politologiem o poglądach lewicowo-liberalnych, Norbertem Bobbim, odrzuca ideę, że Evolę można zaliczyć do grona „intelektualistów integralnie faszystowskich”⁵⁴. Fanelli widzi w postawie Evoli przypadek inny niż przypadek Gentilego i jego filozoficznych naśladowców - „fenomen dobrze znany autorytaryzmowi politycznemu” - polegający na próbie utożsamienia się z myślą oficjalną, a także inny niż wybiegi dla „ratowania niezależności własnej myśli” (d'Annunzio, Corradini, Marinetti).

Evola-arystokrata odwrócił się więc, zdaniem Fanellego, od tego nurtu i, dla podkreślenia swej dumnej izolacji, założył w 1930 roku dwutygodnik o symbolicznym tytule „La Torre” (Wieża)⁵⁵, stawiając się wyniosłe „poza i ponad” faszyzmem - nie przez opozycję wobec niego (Evola nie zapisał się nigdy do partii), lecz przez odróżnienie go i zderzenie z „tradycjonalizmem integralnym”⁵⁶. Orientacja „La Torre” była jednocześnie antymieszczańska i antymarksistowska, a specyficzny język Evoli z tego okresu sprawiał, że akceptowali go tylko faszyci z awangardy, zazdrośni o niektóre symboliczne prerogatywy „pierwszej godziny”⁵⁷.

Po upadku „La Torre” - zamkniętej przez reżym z powodu nieortodoksyjnych interpretacji faszyzmu⁵⁸ - Evola próbował dokonać swoistej ideowej koalicji pomiędzy tymi dynamicznymi i ekspresyjnymi kierunkami faszyzmu, kontestującymi reżym, które domagały się od Mussoliniego, bardziej niż odnowy instytucji społecznych i politycznych, weryfikacji tradycji narodowej i ducha narodu. Został w tych zamierzeniach poparty - paradoksalnie - przez, z jednej strony, przedstawicieli prawicy sympatyzującej z nazizmem, z drugiej zaś - przedstawicieli tej prawicy, która odrzucała nazistowskie tendencje we Włoszech jako element nieporządku społecznego, politycznego ryzyka i kulturalnego pomieszania⁵⁹.

Tak oto - pomijając na razie inne warstwy biografii Evoli - można naszkicować ogólne ramy, w których obrębie mieści się jego przejście od futurystycznej i dadaistycznej awangardy z początku lat dwudziestych ku faszyzmowi z początku lat trzydziestych. Ten bardzo generalny schemat musi jednak zostać uzupełniony. Przede wszystkim chodziłoby tutaj o wskazanie tych ideowych podstaw, dzięki którym owa transgresja stała się możliwa.

Naturalnym punktem wyjścia muszą być w tym wypadku, kluczowe dla włoskiej awangardy - a dla środowiska, w którym obracał się młody Evola, szczególnie - fundamenty ideologiczne futuryzmu⁶⁰.

W obrębie polityki na plan pierwszy wybijała się tu *italianità*. „Słowo Włochy - głosił program polityczny futurystów - stoi jeszcze wyżej niż słowo wolność”, a „wszystko jest dozwolone z wyjątkiem opozycji w stosunku do Włoch”. Tak zaś bliski młodemu Evoli Giovanni Papini swój akces do futuryzmu opierał na przekonaniu, że „futuryzm znaczy tyle, co Włochy; Włochy, które są większe niż Włochy minione, bardziej godne przyszłości i swego przyszłego miejsca na świecie”⁶¹.

Jednak owe deklaracje pozostawały w dramatycznym rozżewie z drugorzędną pozycją zjednoczonej niedawno Italii w nowoczesnym świecie. Jednocześnie nad duchowością kraju ciążył od czasów starożytnego Rzymu ideał reprezentowania państwa uniwersalnego, choć jego wielkie kolejne historyczne struktury nośne legły już dawno w gruzach (*Imperium Romanum* i Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego) lub nie były już w stanie sprostać polityczno-społecznym wyzwaniom nowego czasu (Kościół). I choć Rzym nadal zajmował istotne miejsce w tradycji uniwersalistycznej, było to już jednak przede wszystkim miejsce symboliczne, ogołocony z historycznej mocy *locus symbolicus*, którego nie była w stanie wypełnić nowa tradycja państwowa.

Ów podwójny kompleks - niemocy i powinności wobec własnego uniwersalistycznego ideału - rodził potrzebę nowego jego uzasadnienia, potrzebę transformacji tradycji. „Zmysł uniwersalistyczny” został zatem przez futurystów przypisany, najwyższemu ze wszystkich, geniuszowi artystycznemu Włoch. Futuryści mieli pewność, że właśnie z ich artystycznej i duchowej walki wyłoni się ów geniusz, „największy spośród rodzaju ludzkiego”, że tylko Włochy „w

przyszłym, nieuchronnym podziale świata będą w stanie stworzyć ideał estetyczny, w którym rozpoznają się nadludzie białej rasy". „Podobnie jak w polityce - głosili - proklamujemy Włochy jedynym przyszłym dziedzicem latyńskości". Umberto Boccioni, najwybitniejszy malarz tego kręgu, przekonywał natomiast: „Dzisiejsze Włochy, to młody i silny kraj, który stanie się krajem wielkim". Sam zaś Marinetti wykrzykiwał do weneccjan: „W języku historii Włochy stanowią synonim budowniczego przyszłości".

Tego rodzaju manifestom towarzyszył paradoksalny, bo wywiedziony ze szczególnego przeżycia historii -jako zarazem powinności i niemocy, wielkości i upośledzenia, antyhistoryzm. Prowadziło to z kolei do eksponowania tradycji jako rzeczywistości w ekstremalny i paradoksalny sposób rozdartej -jako obowiązku względem dziedzictwa i zniewolenia przez dziedzictwo. Tak pojęte dziedzictwo, jako źródło cywilizacyjnej mocy, legitymizować miało zatem prawo do jego bezlitosnego odrzucenia w imię nowej cywilizacji przyszłości, a nakazem stawała się tradycja... jako źródło i fundament antytradycjonalizmu. Jednocześnie w tym antytradycjonalizmie, znowu paradoksalnie, mieścił się bunt przeciw terażniejszości.

Zarazem antytradycjonalizm futuryzmu włoskiego był mocno zakorzeniony w swoiście pojmowanej myśli Nietzschego (z tym jednak, że Papini - jak zwykle antyniemiecki - poddał emocjonalnej krytyce jego filozofię). Kierunek ów odwoływał się też do nietzscheańskiej idei nadczłowieka, transponując jego obraz w model czy figurę „futurystycznego bohatera", człowieka odpowiedzialnego, rządzącego się nieugiętą logiką sprawiedliwości i wykorzystującego swą „okrutną energię" dla dobra innych.

Wszystkie owe wątki, nawet podskórny nietzscheizm, zbiegają się na przykład - by sięgnąć do istotnego, choć późnego, ich wyrazu, do najbardziej wymownego symbolu - w dantyzmie Papiniego, który widzi wielkiego Florentyńczyka jako Żyda, Etruska i Rzymianina zarazem. W tym ujęciu ujawniają się tedy wszystkie fobie i pragnienia ideologów *italianità*, nie tylko zresztą futurystów; i tak pojęty dantyzm, dantyzm uniwersalny (wyjawszy oczywiście jego odniesienie żydowskie), stanie się treścią światopoglądu ezoterycznej i neogibelińskiej prawicy włoskiej, łącznie z evolianizmem. Przesłanie Papiniego było jasne: „Tylko Włoch może pojąć Dantego", chociaż „niektórzy twierdzą, że w Dantem żyje przede wszystkim duch germański", chociaż „Niemcy i ich poplecznicy, jak Houston Chamberlain, doszli do przekonania, że Dante z rasy i geniuszu jest czystym Niemcem"⁶². Jednocześnie atakował ostro w tym kontekście Benedetto Crocego („Croce, który napisał dzieło o estetyce, chociaż z natury swej jest niezdolny do rozumienia dzieł sztuki, zdefiniował *Komedie* jako romans teologiczny czy też etyczno-polityczny, o martwej treści ideowej, tak jak i martwe jest dla niego chrześcijaństwo, będące »wysuszonym trupem«. Potem [...] jął niezdarnie wyławiać szczątki i fragmenty żywej poezji, które

- jego zdaniem - w *Boskiej Komedii*: »tu czy tam się zdarzają«), przeciwstawiając jego interpretację interpretacji Giovanniego Gentilego, który „myśl Dantego ujął głębiej” i „podkreślił wieczysty, religijny sens *Boskiej Komedii*. Akcentując mocno swój katolicyzm (książka o Dantem to świadectwo kolejnej z licznych duchowych przemian Papiniego) autor tych wypowiedzi, których judeochrześcijańskie treści nie mogły oczywiście odpowiadać Evoli, pisze następnie: „Oprócz Florentczyka trzynastego wieku widzę w nim żydowskiego proroka, etruskiego kapłana i rzymskiego imperialistę, Żywił się, jak wszyscy chrześcijanie, powszednim chlebem Biblii, mam jednak wrażenie, że duchowi jego odpowiadał bardziej Stary Testament niż Nowy. Czytając go czuł się najbliższy prorokom. Wewnętrzna potrzeba ostrzegania, upominania, grożenia i wieszczania - w formie symbolicznej, częstokroć w sposób natchniony i twardy - o przyszłych karach i nagrodach zbliża Dantego do proroków Izraela. [...] Z Etrurii wzięł nieświadomie dwa główne tematy swego arcydzieła: obsesję życia pozagrobowego i obsesję przyszłych niezwykłych zdarzeń. [...] Etruskowie uczynili z wieszczbiarstwa prawdziwie ścisłą wiedzę, a jako odgadywacze przyszłości cieszyli się wielką sławą jeszcze w pierwszych wiekach Cesarstwa. Zniszczeni jako naród, przetrwali kilkaset lat jako uprzywilejowani prorocy. W Dantem prócz proroka typu żydowskiego żył także wieszczek wróżący z trzewi bydła, wieszczek nie poprzestający na ogólnych przepowiedniach, lecz starający się o matematyczną prawie dokładność. [...] Ze starożytnego Rzymianina bierze Dante podwójny instynkt sprawiedliwości i jedności politycznej. Łączy w sobie osobowość człowieka prawości - Katona, oraz Cezara - twórcy państwa. Mówi o Rzymie jako o prawdziwej swojej ojczyźnie i widzi konieczność skupienia pod berłem Rzymu narodów i prowincji całego świata”⁶⁴.

Romanità zatem i uniwersalizm imperialno-profetycznej natury, budowany w dobie faszyzmu i w harmonii z jego ideami - oto późne i naturalne z mocy historycznego wyroku konsekwencje futurystycznej *italianià*. Oto duchowe podstawy i punkt wyjścia dla „Nowych Włoch”. Dzieło Dantego i w tym wymiarze okazywało się, przynajmniej na razie, tak jak chciał Papini, „poematem demiurgicznym”⁶⁵.

Nowe Włochy miały - według futurystów - dwóch wielkich wrogów: Austrię i Watykan. Futuryści więc byli zagorzałymi zwolennikami tzw. interwencjonizmu, tzn. udziału Włoch w pierwszej wojnie światowej, przede wszystkim z powodu Triestu, którego odzyskanie stało się dla nich przewodnim hasłem antyaustriackiego panitalizmu. Jednak nienawiść wobec Austrii przeniosła się z czasem na całą kulturę niemiecką: Boccioni, początkowo entuzjasta Gustava Klimta i Secesji Wiedeńskiej, z czasem stał się zagorzałym przeciwnikiem niemieckiej i austriackiej awangardy artystycznej, zaś Papini - tak wychwalany przez Evolę w cytowanym przeze mnie eseju za *Mowę przeciwko Rzymowi i Benedeitowi Crocemu* z 1913 roku - bezpardonowo

atakował w niej idealizm niemiecki i jego włoskich „pośredników”. W imię tych wszystkich ideałów futuryści, dzieląc nagminny we Włoszech XIX wieku - i pozornie paradoksalny w tym katolickim kraju - antyklerykalizm, szli o wiele dalej, niż nastąpiło to w momencie rozwiązania tzw. kwestii rzymskiej: domagali się całkowitej likwidacji Watykanu i snu wizje fizycznej likwidacji papieża i papiestwa (antykatolicki pamflet Evoli *Imperialismo pagano* wyrastać będzie także z owego antyklerykalno-futurystycznego dziedzictwa).

Trzecim elementem politycznej ideologii futuryzmu był antyparlamentaryzm. Mimo że sami uczestniczyli w wyborach, futuryści od początku atakowali parlamentaryzm, podobnie zresztą jak atakowali partie (te wątki krytyki współczesnego „demoliberalizmu” europejskiego pojawiają się ze szczególną mocą w ewolucyjnym, licznych wypowiedziach przedstawicieli *Konservative Revolution* oraz reprezentantów innych organicystycznych i tradycjonalistycznych kierunków owej, szybko zmierzającej ku różnym postaciom autorytaryzmu, epoki). „Sądzę, że parlament, ta oszukańcza i przestępcza instytucja, skazany jest niechybnie na zagładę” - twierdził Marinetti. I dodawał: „Parlament jest niemal wszędzie formą zużytą. Dał on pewne dobre rezultaty. Stworzył iluzję, że w rządzeniu biorą udział większość. Mówię: iluzję, bo jest oczywiste, że naród nigdy nie bywa i nigdy nie może być reprezentowany przez mandatariuszy, których nie jest w stanie wybrać” (a zatem pojawia się i tu potrzeba pewnej hierarchii społecznej oraz motyw wyższości *aristos* nad *demos*). W związku z tym futuryści proponowali, aby parlament został zastąpiony przez merytokrację (futurystyczni *aristos* muszą więc być *sui generis* profesjonalistami). W polityce społecznej odrzucali też ideały socjalizmu, ze względu na jego internacjonalizm, pacyfizm, a przede wszystkim ze względu na utopijne ideały równościowe, za pragnienie stworzenia „raju na ziemi”. Ich zdaniem, zawsze będzie się utrzymywał podział na bogatych i biednych (to typowy znowu motyw tradycjonalizmu integralnego we wszystkich jego odmianach), a postęp ludzkości nie może mieć wyłącznie charakteru materialistycznego, lecz przede wszystkim artystyczno-duchowy. Dlatego właściwa merytokracja musi być technokracją w pierwotnym, greckim tego słowa znaczeniu - musi być to *artecrazia* („sztukokracja”), która będzie odpowiedzialna za swoisty, jedynie możliwy do osiągnięcia, „dobrobyt ducha”. Ale przecież zarazem, to jeszcze jedna antynomia tego ruchu, jeszcze jeden jego paradoks, „futuryzm [...] wielbił materię i było to jego cechą podstawową”⁶⁶. Gardził zatem „nie istniejącą szkapą metafizyki” (Marinetti), żył „liryczną obsesją materii”. Był to, jak pisał Adam Ważyk, Jakiś materializm naiwny, który przedstawiał człowieka jako istotę nieuduchowioną⁶⁷. W naiwności takiej odwoływał się manifestacyjnie i radykalnie do całego królestwa sprzeczności, dualizmów nie do przezwyciężenia: „Zamiast sił kosmicznych w człowieku -elektrony i atawizm zwierzęcy [...], zamiast duszy - cud ludzkiego ciała [...],

zamiast głodów metafizycznych - głodny żołądek, zamiast chuci, czyli fatalizmu erotycznego - radosna płodność, zamiast masek kultury - popędy dzikusa [...] i kanibalizm"⁶⁸. Rozmaicie to wyglądało w różnych krajach, w Polsce bardziej było to naiwne niż we Włoszech i Rosji, jednak porządek tych opozycji był wszędzie w futuryzmie mniej więcej taki. Nie trzeba zatem specjalnej uwagi, by dostrzec, że w tej właśnie sferze, sferze radykalnego kultu materii, futuryzm całkowicie rozmiął się, podobnie jak w przypadku swego antytradycjonalizmu, z evolianizmem.

Niemal wszystkie pozostałe idee futuryzmu odnajdziemy jednak zarówno w faszyzmie włoskim, zwłaszcza w jego pierwszych fazach, jak i - bardzo konsekwentnie - w całej twórczości Evoli. Z niepolitycznych elementów futurystycznego światopoglądu temu ostatniemu odpowiadały również hasła aktywizmu i „życia w niebezpieczeństwie” (w walce i wojnie, a także - z oczywistym nawiązaniem do koncepcji Sorela - w przemocy). Od futurystów oddzielała go natomiast zdecydowanie ich, by tak rzec, „moderaolatria”, ich kult nowoczesności, którą on uważał z kolei za ostatnie, najgorsze stadium upadku ludzkości i cywilizacji. Ta różnica właśnie sprawiała, że zasadnicze zręby konserwatywnego, tradycjonalistycznego światopoglądu Evoli mogły zostać przejęte bez większych korekt ze struktury światopoglądu futurystycznego, stając się żywotnymi treściami zupełnie odmiennego stylu myślenia.

W przypadku powiązań między futuryzmem a faszyzmem wspomniana różnica jednakże nie występowała: możliwość osmozy pomiędzy obydwojma nurtami była, zwłaszcza u początków faszyzmu, prawie zupełna.

„Nacjonalizm faszystowski - pisze Emilio Gentile⁶⁹ - miał początek bardziej egzystencjalny niż teoretyczny czy ideologiczny. U swoich źródeł był bezpośrednio produktem pewnego stanu zbiorowego wzburzenia, w które zanurzyli się jego zwolennicy uczestniczący w Wielkiej Wojnie, ocalając ją jako rewolucyjny początek nowej epoki. Dla pierwszych faszystów naród, odczuwany przede wszystkim jako ojczyzna, był pewnym *symbolem wiary*, w którym zostały skondensowane odczucia, emocje, ideały zrodzone poprzez *przeżyte doświadczenie wojny*. Przekształcona mitycznie w »wielkie zdarzenie« palingenetyczne pierwsza wojna światowa nabrała w mitologii faszyzmu znaczenia symbolicznego aktu narodzin »nowej Italii«, powstałej po wiekach schyłku i »zaniku naszego plemienia«, aby wziąć na siebie cywilizacyjną misję w świecie nowoczesnym”⁷⁰.

Egzystencjalny prawnicz nacjonalizmu faszystowskiego - tak bliski Evoli właśnie ze względu na swój „egzystencjalny” rodowód - mógł się następnie rozwijać, ponieważ czerpał z pokładów nowej kultury politycznej narodowego radykalizmu⁷¹, wypracowanej w pierwszym piętnastolecu naszego wieku poprzez różne ruchy kontestacji antygioltiańskiej, rozmaicie zorientowane politycznie, ale zespolone poprzez wiarę w prymat narodu i poprzez mity „nacjonalizmu modernistycznego”, który nasyczał cały czas nacjonalizm faszys-

towski, wzmacniając jego cechy istotne niezależnie od doraźnych okoliczności historycznych, od okazjonalnych modyfikacji wymuszonych przez konieczności *Realpolitik* Mussoliniego.

Ów „nacjonalizm modernistyczny” w tym wypadku najlepiej pojmować za Emilio Gentilem jako „pewien stan ducha - pewne odczucie i pewną orientację kulturalną - typu nacjonalistycznego, który charakteryzuje się w istotny sposób poprzez swoją postawę wobec nowoczesności odbieranej jako nowy wymiar historyczny, w obrębie którego naród może wzrastać i ekspandować swoją moc”⁷².

Nacjonalizm modernistyczny jest jednak zdecydowanie różny od nacjonalizmu dziewiętnastowiecznego dlatego, że szczególne znaczenie nadaje on zagadnieniu „utwierdzenia się narodów w kategoriach mocy i ekspansji”. Tym jednak, co go przede wszystkim wyróżnia, staje się zespolenie idei narodu z entuzjazmem dla modernizmu - „dla nowoczesnego życia, które jawi się jako opanowane przez przyspieszony rytm nieodwracalnego ruchu przemian, przez eksplozję ludzkich i materialnych energii nie mających precedensu w historii człowieka, przez intensyfikację życia jednostkowego i zbiorowego”⁷³.

W dwudziestoleciu międzywojennym ta ostatnia własność nacjonalizmu modernistycznego potęgowała się szczególnie na peryferyjnych i względnie zacofanych obszarach Europy, takich jak Polska i właśnie Włochy, jak też w obrębie „nowych nacjonalizmów” pozaeuropejskich (pouczające pod tym względem mogłyby być przemiany ideologiczne endecji, dramatycznie, w napięciu i niejakiem chaosie idei, oscylującej między dwoma biegunami - progresywistycznej nowoczesności i autarkicznego tradycjonalizmu).

Nacjonalizm modernistyczny nie odrzuca więc industrializacji i unowocześnienia, ale pragnie, by zostały one wprzęgnięte w budowanie potęgi narodu. „Pragnie, by rozwojowi produkcji towarzyszył rozwój kultury i nowej świadomości narodowej, odpowiedni dla zrozumienia nowoczesnego życia i sprostania mu”⁷⁴. W tym właśnie momencie główne idee nacjonalizmu modernistycznego, także w jego faszystowskiej reinterpretacji, bliskie stają się niektórym koncepcjom ewolucyjnym, związanym ze stanowczym wynoszeniem wartości kultury duchowej, ducha po prostu, nad kulturę materialną - aż do gnostycko-manichejskich radykalizmów. Zasadniczą bowiem cechą modernistyczną nacjonalizmu, o którym mowa, jest nie tylko próba uzgodnienia duchowości z rzeczywistością masowego społeczeństwa przemysłowego, ale ujmowanie tej duchowości jako niepodważalny prymat kultury, idei i odczuć. Nacjonalizm modernistyczny ujawnia się w tej perspektywie jako projekt spirytualistyczny o radykalnych, „przewrotowych” zamiarach, których celem ostatecznym nie jest przemiana sama w sobie, ale nowa antropologia: mitem nacjonalizmu modernistycznego przeto staje się „rewolucja duchowa”, której kres ma stanowić nowe stworzenie - stworzenie „nowego człowieka”. Ale zarazem jest to elitarystyczny projekt społeczny - projekt powołania „nowych arystokracji”

intelektualnych, politycznych i moralnych, przywódców zdolnych do panowania nad nowoczesnym życiem, „przy podtrzymaniu jednak trwałej, w obliczu rozwoju potencjałów materialnych, wyższości potencjałów duchowych”⁷⁵.

Zbieżności owego elitarystycznego projektu z elitarystycznym projektem społecznym Evoli są jednak tylko pozorne: elitaryzm evolianski został bowiem wyprowadzony, jak się okaże w dalszych częściach tej książki, z mitu Tradycji Pierwotnej, która miała być, by tak rzec, ojcowizną swoistej warstwy metafizycznej, elity elit, arystokracji ducha - „rasy solarnej”. Wszelkie pokusy inżynierii społecznej były evolianskiemu stylowi myślenia całkowicie obce, nawet wówczas, gdy chodziło o tak istotną w przestrzeni tradycjonalizmu integralnego hierarchię zbiorowości: była ona sprawą dziedzictwa, odwiecznego przekazu wartości i ról - z pokolenia na pokolenie, cały zaś dramat polegał na stracie, w kolejnych cywilizacyjnych inkarnacjach, w kolejnych, następujących po sobie fazach historii, tej metafizycznej spuścizny i na stopniowym zaniku, mniej lub bardziej traumatycznym, w zależności od epoki, owej metafizycznej warstwy.

Evolianizm bliski wydaje się nacjonalizmowi modernistycznemu także przez to, że ten ostatni, w wizjach swojej „rewolucji duchowej” odwołuje się, „bardziej jeszcze niż do rozumu, do energii odczuć i emocji poprzez uczynienie na nowo zdolności mitopoetyckich”. Próbuje zatem stworzyć nową religię świecką, która - budując się właśnie na mitach narodowej historii - „winna towarzyszyć modernizacji narodu, aby podsyć w masach świadomość ich jedności duchowej”⁷⁶. Pragnie zatem, tak jak to było w Cesarstwie Rzymskim, aby „filozofia i religia zostały doprowadzone do ołtarza, na którym wznosi się obraz politycznego bóstwa nadającego sens idei imperialnej”⁷⁷.

W tej przestrzeni jednak rysuje się radykalny rozbrat z evolianizmem: czyniąc bowiem mitopoetycki użytek z historii, budując nowe *Universum* symboliczne dla podtrzymania „religii narodu”, podobnie jak futuryzm, „nacjonalizm modernistyczny nie żywi fetyszystycznego kultu dla tradycji, nie spogląda z nostalgią ku przeszłości doskonałej”, nie stara się zachować i restaurować owej przeszłości w utopijnym projekcie tak, by kierowała się ona przeciwko zmianom. Przeciwnie: zdobywszy w nietzscheanizmie uzasadnienie filozoficzne i moralne „zrywa się ku przyszłości z tragicznym optymizmem woli mocy, którą chciałby utwierdzić poprzez narodową wielkość”. „Tym samym w nacjonalizmie modernistycznym odwoływanie się do mitu rzymskości może współżyć z wymyślaniem mitów futurystycznych, egzaltacja narodowa może współżyć z aspiracjami do tworzenia wartości i zasad nowej cywilizacji uniwersalnej, proklamacja *duchowego prymatu* może współżyć z akceptacją *realizmu siły*, aż do zachwycenia przemocą i wojną jako twórczyniami cywilizacji”⁷⁸.

Trzeba tutaj przypomnieć, że ów typ nacjonalizmu upowszechnia się w Europie od końca XIX wieku i utwierdza się w Italii na początku XX wieku,

współistniejąc z początkiem rewolucji przemysłowej i idealistycznym odrodzeniem w kulturze. Typowe wątki nacjonalizmu modernistycznego można wytropić w prawie wszystkich nowych ruchach politycznych i kulturalnych, które tworzą się w obrębie radykalizmu narodowego rozmaitej maści, przedstawiając się jako awangardy „rewolucji duchowej” zdolnej do ukształtowania we Włochach nowoczesnej świadomości⁷⁹. We Włoszech nacjonalizm modernistyczny wyraża się przede wszystkim we wspomnianym tu micie italianizmu (*italianità*), „micie pochodzenia mazzinistycznego, poprzez który przejawia się wiara, rozpowszechniona pośród nowych pokoleń, że Italii nowoczesnej i uprzemysławionej należy się rola i misja wielkiego protagonisty światowej historii. Owej wierze towarzyszy postulat odrodzenia mentalności, kultury i obyczajowości Włochów, aby oczyścić ich charakter z osadów zgromadzonych przez wieki ujarznienia”⁸⁰. Aby mogli sprostać oni wyzwaniom nowoczesności, należy jednak w nich ukształtować – jak postulował rewolucyjny socjalista, Benito Mussolini – „nowy charakter ludzki”⁸¹.

Z nacjonalistycznej percepcji nowoczesności wpływała również witalistyczna egzaltacja narodem włoskim, pojętym nie jako byt spełniony, obdarzony trwałymi, niezmiennymi cechami, ale jako konkretna, historyczna i ludzka rzeczywistość, podlegająca zarówno doskonaleniu, jak i psuciu się, podatna na wychowanie i modelowanie poprzez surową pedagogię heroiczną⁸². W związku z tym – jak pisał rewolucyjny syndykalista, Angelo Oliviero Olivetti – naród winien doznać swoistej „palingenezy poprzez tygiel walki [...] w atmosferze mitu i epepei”⁸³. Patetyczna ta metaforyka oznaczała po prostu rewolucję i wojnę jako podstawowe elementy narodowego instrumentarium pedagogicznego i, zarazem, najważniejsze czynniki przyspieszenia nowoczesności. Za ich właśnie tragicznym i wzniosłym pośrednictwem mogły się wyzwolić nowe witalne siły, nowe energie elit, klas i narodów obdarzonych „wołą mocy”. Oznaczały one nową religię – „heroiczny kult”, jak pisał Olivetti⁸⁴ – i nową etykę. Etykę dynamiczną i „niegotową”, pojmowaną – za Georgesem Sorelem – jako antymieszczkańska i antypacyfistyczna, etykę, na którą składał się duch poświęcenia, ćwiczenie dyscypliny, gotowość do walki, wzniosłość jednostki w poświęceniu dla narodu. Z niej zaś droga wiodła ku tragicznej i agonistycznej wizji egzystencji, ku życia w nieustającym napięciu, ku nietzscheańskiemu przewyciężeniu siebie w utwierdzeniu wspólnoty narodowej⁸⁵.

W przeddzień pierwszej wojny światowej mit italianistyczny, za sprawą rozmaitych ruchów kulturalnych i politycznych opowiadających się za tzw. interwencjonizmem, ulega całkowitej syntezie z mitem wojny rewolucyjnej. Kategorycznie narzuca on przekonanie, że jedynie poprzez taką wojnę naród włoski może odrodzić się i zdobyć wysoką pozycję w nowoczesnym świecie, wstąpić „w wielką historię świata” – jak utrzymywał Giovanni Gentile⁸⁶.

„W sumie trzeba się zdecydować - pisze więc Mussolini - albo wojna, albo skończymy na komedii wielkiej potęgi. Twórzmy szulernie, hotele, domy publiczne i tyjmy. Lud może mieć również taki ideał”⁸⁷.

Takie mitologemy pierwszej wojny, wielkie mitologiczne jej systematyzacje, nie były tylko włoską sprawą lokalną, kwestią peryferyjnego dyskursu, który poprzez wystąpienia retorów chciał pchnąć naród w rwący potok Historii, by jej nurt uniósł ku wielkości i chwale. Co więcej, owe mitologemy wojny czyhały zarówno u jej progu, jak i - co w tym kontekście ważniejsze - u jej kresu, czyhały zarówno na zwycięzców, jak i na zwyciężonych. I uczestnicy *Historkerstreit*, głośnego sporu historyków niemieckich o miejsce Trzeciej Rzeszy w dziejach, którego apogeum przypadło na lata 1985-1987, i inni uznani badacze przyznali bowiem zgodnie, niezależnie od orientacji ideowych, że „właściwą przyczyną do nazizmu i w ogóle do faszyzmu była pierwsza wojna światowa i powstałe w jej następstwie nowe zagrożenie ze strony rewolucji bolszewickiej oraz agresywne, antyrepublikańskie i antysocjalistyczne ruchy protestacyjne zwłaszcza w narodach, które przegrały albo zbyt mało zyskały (Włochy, Węgry), wywołane przez deprymujące narodowe i społeczne skutki wojny, które wybuchwały z determinacją i energią już nie tylko ideologiczną, ale aktywistyczno-pseudorewolucyjną”⁸⁸.

Wszystkie te wyobrażenia i mity, także te (lub przede wszystkim te) związane z pierwszą wojną, staną się ostatecznie konstytutywnymi składnikami faszystowskiej wizji narodu. „Otwarcie modernistyczne jest mitopetyckie użycie dziedzictwa historycznego, które stanie się stałą cechą nacjonalizmu faszystowskiego: historia nie jest dla faszyzmu obszarem badań naukowych ani świątynią, gdzie powinno się kontemplować wielkość minionej chwały, bezpowrotnie pogrzebionej w czasie, ale jest arsenałem mitów dla akcji zwróconej ku przyszłości. Nacjonalizm faszystowski, niezależnie od swoich wezwań do obrony tradycji, był raczej *mitem przyszłości* niż *mitem przeszłości*; uznawał, że tradycja była »jedną z największych duchowych sił ludów«, ale tylko wtedy, jeśli została pojęta jako »postępująca i stała kreacja ich duszy«, podczas gdy odrzucał wizję tradycji jako czegoś »świętego, niezmiennego i nienaruszalnego«”⁸⁹.

W taką strukturę został przede wszystkim włączony kult rzymskości (*romanità*), stając się fundamentem nacjonalizmu faszystowskiego i przeobrażając się, zgodnie z Sorelowską ideą „mitu społecznego” jako dźwigni dziejów, w mit działania dla przyszłości. „Nie istnieje nostalgiczna kontemplacja przeszłości, lecz czyste przygotowanie przyszłości. Rzym jest naszym punktem wyjścia i odniesienia; jest naszym symbolem lub - jeśli się pragnie - naszym Mitem. Marzymy o Italii rzymskiej, tzn. mądrej i silnej, zdyscyplinowanej i imperialnej. Wiele z tego, co było nieśmiertelnym duchem Rzymu, powstaje na nowo w Faszyzmie. [...] Trzeba teraz, aby historia jutra, ta, którą chcemy ustawicznie tworzyć, nie stała się zaprzeczeniem lub parodią historii

wczorajszej. Rzymianie nie byli jedynie bojownikami, ale znakomitymi budowniczymi, którzy mogli rzucić wyzwanie, tak jak je rzucili, Czasowi"⁹⁰. Hasło „wyzwania rzuconego Czasowi” ma tu oczywiście inny wymiar niż w ewolianizmie czy u Guenona i Eliadego, gdzie dokonuje się waloryzacja czasu cyklicznego, tożsamego właśnie z czasem sakralnym, czasem mitu, i - zarazem - deprecjacja czasu linearnego i Historii. Tymczasem mitotwórstwo faszystowskie dotyczy, przeciwnie, czasu liniowego, łącząc przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jednym ściegiem w mityczny, jednokierunkowy bieg dziejów o wyrazistym początku i równie wyrazistym przeznaczeniu (ale w późnym, zrytualizowanym już dogłębnie faszyzmie miało to się zmienić, a Mit miał zostać przeciwstawiony historii). Towarzyszy temu, dla określenia własnej koncepcji narodu, typowe modernistyczne, zatem zinstrumentalizowane i „techniczne”, powoływanie się faszyzmu na świadomość mityczną, świadomość pojętą przede wszystkim w sensie właściwym Sorelowi: „Stworzyliśmy nasz mit. Mit jest pewną wiarą, jest pewną pasją. Nie jest konieczne, aby był rzeczywistością. Rzeczywistość wyraża się w tym, że istnieje podnieta, że istnieje wiara, że istnieje odwaga. Naszym mitem jest naród, naszym mitem jest wielkość narodu! I temu mitowi, tej wielkości, którą chcemy przełożyć na pełną rzeczywistość, podporządkowujemy całą resztę”⁹¹. Ale - paradoksalnie - z takim imperialistycznym (czy, mówiąc nieładnie, „imperializującym”) projektem zderzała się radykalnie inna opcja ideologii faszystowskiej. Równolegle bowiem faszyzm propagował, absolutnie zresztą sprzeczny z uniwersalistycznymi i imperialnymi postulatami ewolianizmu, model czy ideał swoistej „autarkii kulturalnej”, apologizował „wiejski i prowincjonalny charakter” Italii⁹².

„Odwoływanie się do Rzymu i cesarstwa oraz do nieskażonej »włoskości« było oznaką kolejnej sprzeczności tkwiącej w faszystowskiej ideologii, niepewnej, czy faszyzm jest zerwaniem z dotychczasową historią i tworzeniem nowego, wspaniałego świata, czy też koniecznym owocem całej prawdziwej włoskiej tradycji. Pojęcia prymatu, cesarstwa, wyższej cywilizacji stawały się źródłem autokratyzacji, tak jak i słowa: wódz, hierarchia, autorytet, dyscyplina, stały się punktami odniesienia. Istnieje określenie faszyzmu jako »królestwa słowa« (N. Bobbio), maszyny mitotwórczej, słowa bowiem stawały się same przez się politycznymi faktami, zmieniając często swe tradycyjne konotacje. Totalitarny projekt polityczny nie może obejść się bez tworzenia i rozpowszechniania symboli i ideologicznych motywacji legitymizujących władzę. Dlatego też szybko przekształcała się w rytuał, w którym - jak twierdzi wybitny włoski filozof Norberto Bobbio - przez dwadzieścia lat powtarzano w coraz to innych kombinacjach nie więcej niż setkę słów. Słumiwszy walkę idei, pozbawiony konfrontacji z innymi ideologiami, faszyzm stał się katechizmem, sztywnym ceremoniałem. Tę involucję ujawnia między innymi pismo redagowane przez Bottaiego »Critica Fascista« (1923-1943), pozbawione całkowicie

analiz konkretnych sytuacji i ukazujące intelektualistów jako prawdziwych twórców »dymnych zasłon«. »Dziś we Włoszech nie czas na historię. Czas na mity«, pisała w 1938 roku gazeta »Popolo d'Italia«. I ta mitotwórcza działalność faszystów jest jedną z jego podstawowych cech. Celem jest fabrykowanie standardowych modeli zachowań, zacieranie granic między propagandą a kulturą, a wreszcie, co najważniejsze, integracja całego narodu w jednej ideologii. Sukcesem faszystów była właśnie zdolność organizowania i kontrolowania nie tylko dużych grup społecznych, lecz i jednostek⁹³. Czy Evola, jeden z intelektualnych - jak się okaże w mojej pracy - filarów właśnie „Critica Fascista”, brał udział w tej rytualizacji, w tworzeniu faszystowskich „katechizmów”, w „fabrykowaniu standardowych modeli zachowań” i „zacieraniu granic między propagandą a kulturą”, w pojęciowym mitotwórstwie? W moim przekonaniu - przy całej jego „osobności” i odrazie do historii, przy krytycznym dystansie wobec populistycznych i plebejskich treści faszystów mussoliniańskiego - tak. I, wydaje mi się, ewolucyjizm nie może być w pewnych okresach swego istnienia rozpatrywany inaczej niż jako heterodoksyjna odmiana globalnego mitologemu faszystowskiego (co nie znaczy, że możliwa jest tu zupełna redukcja, że wszystkie różnice dadzą się zniwelować; i więcej - pewne wątki stanowią między ewolucyjizmem a faszystwem u władzy granicę nieprzebytą).

Nacjonalizm faszystowski w jego początkowym stadium charakteryzował również element, który jednak, w odróżnieniu od wszystkich dotychczas opisanych, został natychmiast zlikwidowany w trakcie przejścia faszystów od ruchu sytuacyjnego (*movimento situazionale*), jeszcze związanego bezpośrednio z doświadczeniami przebytej wojny, do zorganizowanego ruchu masowego⁹⁴. Chodzi tu o ideał typu wyzwolicielskiego (*libertario*), który znamionuje ideologię faszystowską roku dziewiętnastego. Oznaczał on, że w obrębie owej wczesnej ideologii prymat narodu nie pociągał za sobą automatycznie koncepcji autorytarnej państwa, ale, przeciwnie, łączył się z koncepcjami antyetykietycznymi i libertariańskimi, które faszystów zapożyczył z futuryzmu i przede wszystkim z rewolucyjnego syndykalizmu interwencyjnego (tzn. nawołującego do udziału Italii w wojnie światowej). Ów zespół idei zakładał w konsekwencji zasadę komplementarności kwestii społecznej i kwestii narodowej (będzie ona ożywiała później tzw. lewicę faszystowską), solidaryzm i odrzucenie antagonizmów klasowych, szkodliwych dla interesów narodowych, i przedstawianie narodu jako wielkiego syndykatu, „wolnego stowarzyszenia wszystkich sił produkcyjnych kraju, w tych granicach i z tymi jednostkami, które zostały nakreślone przez naturę i historię, przez język i przez głęboki i niezwyciężony geniusz plemienia”⁹⁵. Jednakże z owej antyetykietycznej, wyzwolicielskiej tradycji futuryzmu i syndykalizmu narodowego zrezygnowano właściwie natychmiast po ustanowieniu faszystowskiego państwa-partii. Co więcej, również rewolucyjni syndykaliści, którzy postępowali za faszystwem w tej ewolucji, czyniąc częścią jego ideologii istotne struktury

własnej kultury politycznej, dokonali pod hasłami italianizmu⁹⁶ „radikalnej konwersji na zasady państwa totalitarnego”, co niosło naturalnie ze sobą rezygnację z antyetatystycznej i antypartyjnej, federalistycznej i wyzwolicielskiej formuły, stanowiącej podstawę, dokonanej wcześniej przez wspomniany przed chwilą tzw. syndykalizm interwencjonistyczny, syntezy pomiędzy socjalizmem a nacjonalizmem modernistycznym⁹⁷.

Ta rozbudowana dygresja, stanowiąca przegląd zasadniczych doświadczeń historycznych i duchowych, od wojny po futurizm, od nacjonalizmu modernistycznego po faszyzm, które stały się udziałem młodego Juliusa Evoli, służy tutaj nie tylko zarysowaniu kontekstu. Dziejowe i ideologiczne przemiany nie są tu bowiem ważne ze względu na rolę „tła”, lecz raczej ze względu na to, że w tych głównych wątkach, jakie zostały przeze mnie przedstawione, stały się one trwałą strukturą myśli evolianskiej, oczywiście po odpowiednich przekształceniach, po zsyntetyzowaniu, wyzwalając się niejako w procesie indywidualnej percepcji od swych doraźnych, okolicznościowych powiązań.

Nastąpiło tak za sprawą właściwej Juliusowi Evoli tendencji do uniwersalizacji przejściowych historycznych i ideologicznych doświadczeń, do swoistej ich ahistoryzacji czy absolutyzacji. W istocie jednak historyzm tych doświadczeń jest, niezależnie od autointerpretacyjnych zabiegów myśliciela, próbującego w zasadniczych kwestiach usytuować się poza - degradująca, jego zdaniem, i poddaną procesowi inwolucji - historią, a w metafizycznym odniesieniu ku Tradycji Pierwotnej, stanowiącej niejako rzeczywisty ontologiczny rdzeń bycia; słowem, niezależnie od tego wszystkiego, myśl jego jest głęboko powiązana z historycznością czasu, w którym przyszło mu żyć, zarówno na poziomie tzw. historii wydarzeniowej, jak i na poziomie najgłębszych struktur ideowych.

Dygresja kontekstualna II: tak zwane zło

Przekonanie o wyzwoleniu się z pęt doraźnej historii, z przygodności idei i zdarzeń, o wyjściu „poza”, by wspomnieć słowa tutaj już cytowane, których użył Evola dla określenia swego odejścia od dadaistycznej awangardy, jest tylko kolejnym mitem - mitem personalnym, ale i, paradoksalnie, depersonalizującym. Depersonalizującym przede wszystkim jako pewna postawa moralna, która polega na formalnym ahistoryzmie, na formalnym odrzuceniu się udziału w historii, po to tylko, by biorąc w niej udział faktyczny, nie ponosić odpowiedzialności za stające się zło.

Ów transformujący mitologicznie historię w ahistoryzm styl myślenia staje się zatem wypowiedzią na temat metafizyki zła, przenoszącą odpowiedzialność z osobistego udziału

łu w jego dziejowej pracy na ponadosobowe, nieludzkie siły, krystalizujące się w procesie cywilizacyjnej inwolucji od Tradycji Pierwotnej po współczesną mroczną epokę upadku, *Kali-yuga*.

Trudno oczywiście w tym projekcie mitycznej transformacji nie dostrzec wpływów gnostyckich, poddanych dualistycznej, manichejskiej redakcji. Owa zradykalizowana (i zredukowana) do dualizmu tradycja gnostycka zostaje użyta dla absolutyzacji dobra w Tradycji Pierwotnej i sferze ducha oraz dla konkretyzacji zła w Historii, dziejach cywilizacji i człowieku skazanym na empiryczność bytowania. Zło więc staje się bezwyjściowym/a/u/w, od którego odwrotem jest jedynie heroiczna niezgoda na historię zmierzającą ku upadkowi, ku swemu ostatniemu eonowi, zwłaszcza zaś niezgoda na określonych demiurgów tej upadłej historii (w tym wypadku były to, bez różnicy, liberalizm, kapitalizm, demokracja, komunizm).

Warto przyrzeć się zatem konkretnym sposobom dokonywanej tutaj transformacji. Jej najlepszym przykładem jest uniwersalizacja idei *italianità*, która absolutyzuje się u Evoli w imperialny mit gibeliński, zakorzeniony jako wizja Imperium stanowiącego metafizyczną przestrzeń, w obrębie której realizuje się Tradycja Pierwotna (stąd w evolianizmie nie ma mowy o nacjonalizmie *sensu stricto*, ponieważ występuje on - podobnie jak było to w ideologii późnego włoskiego faszyzmu - w kostiumie idei imperialnej czy też, by posłużyć się znakomitym terminem Franco Ferrarottiego, ukutym dla określenia całego kompleksu nazistowskich i neonazistowskich, rasistowskich i antysemickich ideologii, w postaci „mitu aryjskiego eurocentryzmu”⁹⁸). Podobnie zabsolutyzowane zostają też konserwatywne mity hierarchii społecznej i mity rasistowskiej antropologii, które przybierają kształt mitu solarnego - mitu „rasy słonecznej” związanej z Tradycją. Wreszcie doraźna przemoc pierwszej wojny, a następnie „rewolucji faszystowskiej” zostanie zabsolutyzowana w heroicznych mitach „woli mocy”, realizujących się w kosmicznym wymiarze. Z tej mitycznej uniwersalizacji, z tej metafizycznej absolutyzacji, utkana zostanie następnie metafizyka zła, nakazująca waloryzację zachodzących wydarzeń wedle ich bliskości wobec wcześniej ustanowionego uniwersalistycznego wzorca: w istocie powstaje tak oto rodzaj „błędnego koła” interpretacji, w którym to, co zostało wcześniej zuniwersalizowane i zmitologizowane - jako metafizyka Tradycji Pierwotnej - zostaje teraz dowartościowane jako jej konkretne odzwierciedlenie w historii rzeczywistej, jako metafizyczny „prześwit” wśród mroków ostatniego eonu.

Nie jest więc ostatecznie tak, jak chcą autorzy piszący pod pseudonimem Jean-Michel Angebert, by Evola jako „młody eseista, przyciągany nieco przez dadaizm i sztukę magiczną”, przewycięzył (pomijając etap, ich zdaniem, przejściowy współpracy z czasopismem „La Queste”) - „na drodze prowadzącej ku Duchowi” - dwie pułapki: „tytanizmu” oraz „iluzji”⁹⁹. „Droga prowadząca ku Duchowi” będzie bowiem w przypadku Evoli „tytanizującą” i iluzyj-

na drogą Mitu, budowanego z historycznej materii dla zaprzeczenia samej historii, budowanego na osnowie totalitarnych ruchów, by następnie móc w nich ujrzeć heroiczną siłę sprzeciwiającą się, z mocy rzekomego „solarnego” dziedzictwa, zła i mrokowi nowoczesności. Wbrew zresztą modernistycznym korzeniom i ambicjom tych ruchów.

W istocie zatem - kontynuując przerwany na krótko wątek - w swojej tendencji do uniwersalizacji i absolutyzacji w przestrzeni mitu treści historycznych, treści właściwych epoce wojny i modernistycznego nacjonalizmu, epoce futurystycznej awangardy i faszyzmu, myśl evolianska odrzekała się powinności, którą Hermann Broch w swojej rozprawie o zlu w systemie wartości sztuki, uznał za fundamentalną dla tego czasu - ze względu na jego „ekstremalny charakter”.

Broch sądził mianowicie, że ówczesnym obowiązkiem było zmanifestowanie, „że czasy te stawiają człowiekowi i jego poświęceniu najwyższe wymagania etyczne i że pomimo tak wybitnie etycznych dążeń są one pełne okrucieństwa, pełne niesprawiedliwości i żądzy krwi, więcej nawet, że z łatwością przechodzi się nad tymi sprawami do porządku dziennego”. Oznaczało to również nakaz manifestacji innego rodzaju - wskazania, że „czasy te z nie-spotykaną od wieków intensywnością dążą do nowego, a zatem platońskiego zespolenia i mimo to nadal tkwią w myśleniu pozytywistycznym, są opętane przez fakty, co neguje wszystko, co platońskie, wszystko, co dedukcyjne, pozostając w osobliwej sprzeczności z ich etyczną wolą”¹⁰⁰.

Pozornie jednak pejzaż evolianski z okresu faszyzmu nie należał do tego „radycznie odplatonizowanego” i „pozytywistycznie ukierunkowanego świata”, który odrzacał „wszystko, co metafizyczne”: wprost przeciwnie, myśl Juliusa Evoli jest w podstawowych swych zrębach konstrukcją metafizyczną. Jednak, wychodząc w tej konstrukcji od nietzscheanizmu (co, jak podkreśla Broch, było zasadniczą tendencją epoki), Evola dokonał zasadniczej redukcji, która w istocie wskazuje na poważne niezrozumienie intencji Nietzschego. Intencje te bowiem nie dadzą się odczytać jako radykalna, zupełna próba znalezienia się „poza dobrem i złem”, lecz jako próba znalezienia się poza tym oto, historycznie określonym dobrem i złem; ośrodkiem zamierzeń Nietzschego nie było, jakby na to wskazywały literalne lektury jego słynnej maksymy, dokładne ogołocenie świata z wartości, lecz - w czym okazywał się on nieodrodnym dzieckiem swej mieszczańskiej epoki - uczynienie „z pojęcia wartości metodologicznego jądra filozofii, a szczególnie filozofii dziejów”, i - podobnie jak u Kierkegaarda - „niemal namiętne rozpoznanie nie dającej się jeszcze przewidzieć rangi pojęcia wartości”¹⁰¹.

Z tej nowej nietzscheańskiej możliwości metafizyki Evola najwyraźniej nie skorzystał. To, co zdaniem Hermanna Brocha nadawało owej epoce (epoce ujawniania się totalizmów) „szczególny, ekstremistyczny charakter” i warunkowało jej duchowe zamierzenia - zatem „potworne napięcie pomiędzy

Dobrem a Złem, posunięta aż do granic wytrzymałości polaryzacja wszystkich antynomii" oraz „nałożony na człowieka przymus włączenia w swe życie zarówno najwyższych wymogów estetycznych, jak i często wręcz już niepojętych okropieństw rzeczywistości" - znalazło się poza obrębem evolianskich konstrukcji. Jednocześnie dokonana została tutaj pewna operacja na złu - jego specyficzne przemieszczenie.

Chodzi przede wszystkim, po pierwsze, o pytanie, czemu w tej konstrukcji służy absolutyzacja Tradycji? Wydaje się, że odgrywa ona w systemie evolianskim tę samą rolę, jaką w opisie Brocha odgrywa kultura - absolutność Tradycji zostaje więc „rzucana" przeciw absolutności tej „antywartości samej w sobie", jaką jest śmierć. Pisał zatem Broch: „Wszystko, co nazywamy wartością i co na to miano zasługuje, zmierza ku przewyciężeniu śmierci. Śmierć jest tą właściwą antywartością, antywartością samą w sobie, którą przeciwstawia się wartości życia nawet wtedy, kiedy można ją przewyciężyć tylko nią samą, kiedy właśnie śmierć jest tym, co uchyla śmierć, kiedy ona sama przemienia się w wartość życia, w ostatecznym sensie zbawienia przez śmierć łącząc obie nieskończoności w zamknięty krąg¹⁰². A ponieważ wieczność śmierci jest bramą, jedyną bramą, przez którą absolut w całej swej magicznej doniosłości wkracza w realne życie, wiodąc w swym orszaku magiczne słowa o nieskończoności i wieczności, i wszechświecie, słowa, które jako takie inaczej nie zdołałyby oprzeć się logicznemu rozbiorowi, i ponieważ śmierć, będąc tak niewyobrażalnie odległą od życia, jest go jednocześnie tak buska, że w sposób nieunikniony wypełniać musi duszę człowieka swoją fizyczną obecnością i metafizyczną egzystencją, dlatego właśnie przeciwko jej absolutności, stanowiącej jedyną absolutność realności i natury, należy rzucić absolutność, która wspierana ludzką wolą zdolna będzie stworzyć absolutność duszy, absolutność kultury; a owa osobliwa zdolność duszy, być może najbardziej osobliwy przejaw ludzkiej egzystencji, znajduje swój wyraz we wciąż ponawiającym się akcie, który nazwać trzeba po prostu aktem humanizmu, i właśnie w tym humanizmie podniesiona zostaje do rangi aktu ustanawiania i tworzenia wartości"¹⁰³.

Jednak, po drugie, wypracowany przez Evole w latach dwudziestych i trzydziestych system był od samych początków nie tyle systemem filozoficznym, co pewną postacią mitologii czy - inaczej - konstruktem religijno-filozoficznym o ambicjach totalnych. Ponieważ tego rodzaju „system wszechwartości" dąży - zdaniem Brocha - „do ogarnięcia totalności świata wraz ze wszystkimi jego wartościami i systemami wartości, czuje się zakwestionowany przez sam fakt istnienia Zła: coś, co jest absolutne i co w sposób absolutny ogarnia świat, nie ścierpi żadnego odrębnego czy opozycyjnego systemu, w obręb którego przesunąć można by Zło"¹⁰⁴. Jak zatem radził sobie z problemem zła, biorąc pod uwagę ową nietolerancję wobec konkurencyjnego systemu, religijno-filozoficzny, zmitologizowany system Evoli?

Światopogląd evolianski - jak już wspominałem i jak się to okaże w toku późniejszych analiz - z rozmaitych względów wiele zawdzięcza tradycji gnostycznej w jej dualistycznej, manichejskiej redakcji. Ale nawet - jak podkreśla Broch - manicheizm, wyprowadzający świat z konfliktu dobra i zła, cierpi na wieczną antynomię teologiczną, pytając o możliwość grzeszności w świecie stworzonym przez Boga¹⁰⁵. I jakkolwiek Bóg nie pojawia się w achrześcijańskim - żeby nie powiedzieć dobitniej - systemie evolianskim¹⁰⁶, samo pytanie pozostaje prawomocne, ponieważ istnieje tu inna forma rzeczywistości absolutnej.

Tu jednak zaraz pojawia się kolejna immanentna evolianizmowi antynomia. Z jednej strony zło bowiem ma wedle niego metafizyczny, ontyczny status; z drugiej wszak przypisane zostaje temu, co w systemie owym bytem po prostu nie jest, a jedynie stawianiem się, historią, słowem: niebytem - i to ku tej właśnie sferze kieruje się pytanie: *unde malum*, skąd zło?; i to w niej właśnie, w przestrzeni upadku, a poza metafizyczną przestrzenią Pierwotnej Tradycji, szuka się na nie odpowiedzi. Ale odpowiadanie, że tak jest, że to involucja, że to historia jest „złotwórczym” mechanizmem, stawia przed nierozstrzygalnym ostatecznie dylematem: bo albo Zło ma charakter dziejowy tylko i wycyfuje zupełnie z metafizycznego zakorzenienia i sensu, albo też, odmiennie, wbrew wyjściowemu założeniu historia nie ponosi żadnej winy za powstawanie zła i pochodzi ono skądinąd, z metafizycznej sfery. Wydaje się, że evolianizm próbuje rozwiązywać ów problem sięgając niejawnie do augustyńskiej teodycei, konstruując przedziwną, paradoksalną teodyceę bez Boga, w której zło jest - jak chciał teolog z Hippony - jedynie brakiem dobra, nicością. Zatem brakiem Tradycji, jej unicestwianiem przez maszynię dziejów. Jako takie, zło jest czymś stopniowalnym - nasila się wraz z degradacją Tradycji i postępiami historii. A, ostatecznie, byłoby logiczne, gdyby ona sama została uznana za zło jedyne. Tak wszakże nie jest - poza złem historii (to widoma niekonsekwencja) istnieją również jakieś osobne, złe siły, pracujące we wnętrzu dziejów.

Skoro, nadto, „grzeszność i Zło pod żadnym pozorem nie mogą należeć do naszego danego systemu, lecz jedynie do systemu obcego”, pytanie musi zostać poszerzone do pytania o to, jak możliwe jest istnienie w danym systemie systemu opozycyjnego. Wyjaśnić tę antynomię można stwierdzając, że w każdym systemie wartości istnieje system drugi, całkowicie z nim tożsamy, który mimo owej tożsamości z systemem właściwym stanowi jego przeciwieństwo, „ponieważ brak mu zapatrzania w nieskończony cel aksjologiczny”. „Jest to maska Antychrysta, który mając rysy Chrystusa nadal pozostaje Złem. Można by mówić o swoistym »systemie imitacyjnym«, o imitacji, w której ponownie imitowana jest nawet *imitatio Dei*, z tym, że wszystkie jej istotne elementy, obrócone zostają w swoje przeciwieństwa: nieskończone w skończone, irracjonalne w racjonalne i odwrotnie”. Dokonuje się tutaj więc odwrócenie: to, co

nieskończone, zostaje tu umniejszone i zepchnięte do roli skończonego, to zaś, co skończone, „patetyzuje się tu do rangi nieskończonego (gdyż to właśnie jest istotą patosu)”¹⁰⁷.

Również i w system evoliński wprzęgnięty zostaje właściwy mu „system imitacyjny”, zgodnie z którym zło nie spoczywa na akceptowanym przez tradycjonalizm integralny totalizmie faszyzmu, lecz zostaje całkowicie przypisane racjonalistycznej kulturze nowoczesnej i jej polityczno-społecznym wcieleniom: demokracji, liberalizmowi, amerykańizmowi, komunizmowi. Tylko one zatem w perspektywie owego evolińskiego tradycjonalizmu okazują się domeną antywartości - kulturą śmierci, przy czym evolianizm dokonuje tutaj pewnego zapoznania siebie samego¹⁰⁸.

Zapoznanie to dotyczy własnej „mystyki śmierci” (obecnej w ezoteryzmie Juli usa Evoli czy Massima Scaligera i znamiennej dla heterodoksyjnych nurtów faszyzmu¹⁰⁹), a także symboliki funeralnej, którą w tradycjonalizm evoliański wniosła recepcja tekstów Johanna Jacoba Bachofena, a przede wszystkim jego *Versuch über die Gräbersymbolik der Alien* (Szkic o symbolizmie funeralnym starożytnych)¹¹⁰. Według Bachofena - warto w tym miejscu przytoczyć jego koncepcję - język symboli spoczywających w sobie samych, symboli z sarkofagów hellenistycznych i rzymskich, symboli, które nie odsyłają do niczego innego jak do siebie samych, sytuuje się w miejscu koincydencji pomiędzy „duchową mimiką *Universum*” a ludzkimi zdolnościami mowy; ludzka strona „*mimiki Universum*” jest jednak przeznaczona do uzgadniania swych przypadkowych losów z prawdą rzeczywistego języka natury jedynie tam, gdzie człowiek i jego język reintegrują się w totalności, w *Universum*, wewnątrz doświadczenia śmierci - słowem tam, gdzie osiągają jako totalną rzeczywistość fizyczną organizmu ludzkiego „rozpad” (*Auflösung*).

Ważne jest tutaj także przekonanie o ścieraniu się, a zarazem równowadze, w losach Evoli, jego duchowej postawie, dwóch pierwiastków - tego, który nazywał on sam, używając terminologii hinduskiej, „religijno-kapłańskim i kontemplacyjnym *bramina*”, i tego, przeciwstawnego mu, „wojowniczego w szerokim znaczeniu”, charakteryzowanego przez określenie *kszatria*¹¹¹. W kontekście, o jakim tu mowa, ten drugi pierwiastek - złączony z nieustannie ewokowaną przez Ewolę heroiczną moralnością Wschodu, np. etyką samurajską, definiuje się następująco: „Prawem *kszatrii* jest walka i śmierć, i wierność jedynie wobec własnej *dharmy* (to znaczy obowiązek powiązany z własną naturą wewnętrzną)”, co „pozwala mu osiągnąć spełnienie duchowe i przewycięzenie efemerycznej kondycji ludzkiej”¹¹².

Przedstawiona tutaj w rozbudowanych dygresjach kontekstualnych struktura jest jednak antycypacją treści, które dopiero się ujawnią w evolińskiej twórczości i biografii z lat dwudziestych i trzydziestych. Lat, o których w zasadzie nie było jeszcze mowy.

Lata faszystów i drugiej wojny światowej

W okresie swoich powojennych doświadczeń z awangardą artystyczną Evola podjął studia uniwersyteckie: zapisał się na Wydział Inżynierii i doszedł aż do progu dyplomu, ale zeń zrezygnował „przez wzgardę dla tytułów akademickich”¹¹³.

Po zerwaniu ze sztuką i literaturą zajął się natomiast przede wszystkim -jak wspomniałem -kontynuacją swojej pracy filozoficznej, rozpoczętej w okopach Carso, którą pojmował jako przezwyciężenie idealizmu klasycznego. Otwierał ją cykl pism z lat dwudziestych: *Saggi sull' Idealismo magico* (Eseje o idealizmie magicznym, 1925), *Teoria dell' Individuo assoluto* (Teoria Jednostki Absolutnej, 1927), *Fenomenologia dell' Individuo assoluto* (Fenomenologia Jednostki Absolutnej, 1930). Przyciągnęły one uwagę rozmaitych wybitnych postaci o różnych orientacjach filozoficznych - min. Crocego, Adriana Tilghera (Evola został zaliczony w jego *Antologia deifilosofi italiani del dopo-guerra* do historii współczesnej filozofii włoskiej jako twórca „idealizmu magicznego”) i Calogera¹¹⁴.

Był to *zarazem* okres, w którym Evola odkrył dalekowschodnie doktryny spełnienia, czego wyrazem były włoska wersja *Tao-té-Ching* (taoistycznej Księgi Drogi i Cnoty, 1923) oraz pierwsza włoska praca na temat tantryzmu *L'uomo come potenza* (Człowiek jako moc, 1926), a także czas intensywnej współpracy z czasopismami „Ignis”, „Atanór” i „Bilychnis”, publikacji miesięcznych zeszytów „Ur” (1927-1928) i „Kruur” (1929) - gdzie m.in. pisał Arturo Reghini, uduchowiony przywódca ówczesnego włoskiego neopitagoreizmu⁵ - oraz wspomnianego dwutygodnika „La Torre” (1930). Postać Reghiniego zasługuje tutaj na bliższą uwagę: ów mason rytu szkockiego, redaktor naczelny różnych pism (min. „Atanór” oraz „Ignis”) poświęconych badaniom nad ezoteryzmem i doktrynami inicjacyjnymi, wywodzący się z florenckiego środowiska skupionego wokół Giovanniego Papiniego i pisma „Lacerba”, odegrał bowiem niebagatelną rolę w formowaniu się podstaw tradycjonalizmu evolianskiego¹¹⁶.

Szczególnie istotnym doświadczeniem było jednak wykreowanie tzw. Grupy Ur. „Słowo *ur* - wyjaśniał później sam Evola w *Cammino del Cinabro* - zostało wywiedzione z archaicznego korzenia terminu »ogień«, ale był w nim odcień dodatkowy dla znaczenia »pierwotny«, »początkowy«, które ma ono jako prefiks w języku niemieckim”¹¹⁷. Pod takim więc mianem ukonstytuowała się około końca 1926 roku grupa osób, które postanowiły poważnie potraktować dyscypliny ezoteryczne i inicjacyjne, uwypuklając również ich stronę praktyczną i doświadczalną. W ten sposób pod kierunkiem Evoli, pomiędzy 1927 a 1929 rokiem, wyszła seria miesięcznych fascykułów monograficznych - wspomnianych tu jako czasopismo „Ur”, a następnie „Kruur” i stanowiących „przegląd kierunków Wiedzy o Jaźni (*Scienza dell'io*)”. Każdy rok kończył się ich zebraniem

w jeden wolumin, co dało ostatecznie w rezultacie trzy tomy *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (Wprowadzenia do Magii jako Nauki o Jaźni)¹¹⁸.

Tu jednak trzeba wyjaśnić, co oznaczało dla Evoli i jego współpracowników słowo „magia”. Według interpretacji zawartych potem w // *Cammino del Cinabro* „zostało przyjęte ono w sensie przenośnym, nie odpowiadającym sensowi ludowemu, a nawet temu używanemu w starożytności, ponieważ nie chodziło w nim o pewne praktyki, rzeczywiste czy zabobonne, skierowane ku wytworzeniu takiego lub innego zjawiska pozanormalnego. Mówiąc o magii, chciało się raczej zaznaczyć, jak istotną uwagę grupa przywiązuje do tego specjalnego ukształtowania wiedzy inicjacyjnej, która stosuje się do pewnej postawy aktywnej, suwerennej i dominującej wobec tego, co jest duchowe”¹¹⁹.

W owych latach zatem we wnętrzu konsolidującego się politycznie faszyzmu pojawiła się grupa osób, które dążyły do nadania wysokiej wartości kulturze hermetycznej i ezoterycznej (Colazza, Evola, Reghini, Parise, Del Massa, Servadio, Onofri, Comi). Skupiały się one nie tylko wokół zeszytów „Ur” i „Kruur”, ale również wokół wspomnianych tu już czasopism „Atanór” i „Ignis”. Ważnym elementem życia intelektualnego tamtego czasu i tamtego środowiska były także dyskusje w skromnych pokoikach i osteriach, a przede wszystkim przy legendarnym już dzisiaj stole w „Grotte delTAugusteo”¹²⁰. Jednak niebawem - z różnych powodów, także powodów natury osobistej - niewielki ten krąg podzielił się: powstał rozdział między Reghinim i Parisem z jednej strony, a Evola z drugiej¹²¹.

Drugim, ważniejszym doświadczeniem dziennikarskim Evoli z owego czasu było redagowanie wspomnianej „La Torre”, „pisma różnych ekspresji i jednej tradycji”, którego dziesięć numerów wydał on od lutego do czerwca 1930 roku, kiedy to zostało zlikwidowane. W tym dwutygodniku pisali również De Giorgio i Servadio, a włoskiemu czytelnikowi przedstawieni zostali również tacy autorzy obcy powiązani z tradycjonalizmem integralnym, jak Guenon i Bachofen¹²².

Pojawiła się też wtedy, wywołując wiele polemik, przede wszystkim w środowiskach katolickich, ale też wśród ultraortodoksyjnych faszystów, książka o relacjach pomiędzy faszyzmem a chrześcijaństwem, poddanym tu zresztą radykalnej krytyce w duchu neopogańskim i ezoterycznym - *Imperialismo pagano* (Imperializm pogański, 1928), publikowana najpierw (1927-1928) na łamach „Critica Fascista”, której wydawcą był eminentny działacz faszystowski, Bottai¹²³. Zdecydowanie antychrześcijańska wymowa tej książki nie zyskała z pewnością Evoli przychylności we wpływowych kręgach reżymu, zważywszy, że było to właśnie w przeddzień Koncyliacji z Watykanem (11 lutego 1929 roku). Ale dzięki niej właśnie stał się Evola człowiekiem bardzo popularnym w świecie kultury faszystowskiej¹²⁴.

Nawet czysto powierzchowny, zewnętrzny przegląd tych doświadczeń i zajęć wskazuje jednak na pewien rodzaj rozdarcia: z jednej strony bowiem

Evola prowadzi życie czynne, publiczne, zaangażowane w działalność kulturalną, z drugiej zaś - jak odnotował anonimowy biograf - tworzy teksty filozoficzne oddane „duchowemu wynoszeniu Ja”¹²⁵, tworzeniu teorii i fenomenologii Jednostki Absolutnej.

Jego światopogląd w tym początkowym okresie twórczości filozoficznej jest już wyrazisty i można go scharakteryzować jako zespół przekonań o charakterze antymodernistycznym (to zasadnicza różnica, jak wspominałem, dzieląca go zarówno od futuryzmu, jak i faszyzmu), antymaterialistycznym i antyprogresistowskim. Wyrażają się one najmocniej na poziomie metapolityki, w krytykach amerykańizmu¹²⁶ i bolszewizmu, traktowanych - jak wskazuje na to szkic opublikowany w „Nuova Antologia” (1929)¹²⁷ - jako dwa aspekty tego samego zła: nowoczesności. Owa radykalnie negatywna ocena nowoczesności znajduje jednak najpełniejsze ujęcie w *Rivolta contro il mondo moderno* (Bunt przeciwko nowoczesnemu światu, 1934), jego najważniejszym i najsłynniejszym dziele, stanowiącym obszerną panoramę cywilizacji tradycyjnej („świata Tradycji”) przeciwstawionej cywilizacji współczesnej i, w ogólności, antytradycyjnej. „Po jego przeczytaniu czujemy się przemienieni” - napisał z emfazą Gottfried Benn¹²⁸.

Rivolta contro il mondo moderno może zostać uznana z pewnością za *opus magnum* Evoli, za swoistą sumę, której autor rekonstruuje „świat Tradycji” i śledzi genezę „świata nowoczesnego”¹²⁹. Program dzieła był następujący: „W ogólności - pisał Evola - porządek rzeczy, którymi głównie będziemy się zajmować, jest taki, że wszelki materiał, który miał »historycznie« czy »naukowo« wartość, jest materiałem, który jest mniej wart; że to, co jako mit, legenda, saga, zostało pozbawione prawdy historycznej i siły przedstawiającej, zdobywa natomiast właśnie przez to pewną wartościowość wyższą i staje się źródłem dla poznania bardziej rzeczywistego i bardziej pewnego. I właśnie to jest granicą, która dzieli doktrynę tradycyjną od kultury świeckiej (*dalia cultura profana*). Ma to wartość nie tylko poprzez odniesienie do czasów starożytnych, do form życia mitologicznego, tj. ponadhistorycznego, jakim w głębi było zawsze to, co tradycyjne: podczas gdy z punktu widzenia »nauki« nadaje się walor mitowi poprzez to, co może dostarczyć on historii, z naszego nadaje się walor samej historii poprzez to, co może ona dostarczyć mitowi lub tym mitom, które przenikają w jej wątki jako integracje »sensu« samej historii [...] »Naukowe« anatemy, odnoszące się do tego, są znane: arbitralne! subiektywne! fantastyczne! Z naszego punktu widzenia nie owo »arbitralne«, »subiektywne« i »fantastyczne« nie jest obiektywne i naukowe, lecz to, co przez to nowocześni pojmują. Wszystko to nie istnieje. Wszystko to jest poza Tradycją. Tradycja zaczyna się tam, gdzie poprzez osiągnięcie ponadindywidualnego i nieludzkiego punktu widzenia jest możliwe umiejscowienie się ponad tym wszystkim”¹³⁰.

Mamy tu do czynienia zatem z pewnym paradoksem, który sprawia, że „historia u Evoli jest... antyhistoryczna: nie opisuje ewolucji człowieka i cywilizacji, natomiast ich inwolucję”¹³¹. Wskazane jest tu zarazem, że tym, co dzieli świat tradycyjny od świata nowoczesnego, jest fakt, iż pierwszy funduje się na wartościach sakralnych i wiecznych, drugi natomiast - na użytkowych i czasowych. Przeciwwstawienie „cywilizacji czasu” „cywilizacjom przestrzeni” jest stałym wątkiem drugiej części *Rivolta*, poświęconej *Genezie i obliczu świata nowoczesnego*. Evola analizuje w niej te procesy dziejowe, które doprowadziły do powstania owego świata, nieustannie mając za punkt odniesienia „świat Tradycji” jako rzeczywistość o charakterze ponadhistorycznym, która działa poza przejawianiem się fenomenów historycznych. To wszystko Evola określa jako „metafizykę historii”. „Wypływa stąd w konsekwencji szczegółowy opis »dekadencji« świata tradycyjnego: hipoteza antyewolucyjna i antydarwinowska. Nie człowiek-mała, który się wznosi, ale człowiek-bóg, który upada. Wszystkie starożytne cywilizacje, w istocie, mówią o cyklu epok, które zmierzają do regresu, od epoki złotej do epoki żelaznej, do *Kali-yuga*, do ery ciemnej, do wieku wilka. W latach obecnych mozolnie ją przebywamy”¹³². To oznacza - jak mówi tytuł ostatniego rozdziału książki - że „cykl się zamyka”. Świadectwem tego są (Evola bliski jest tutaj *ante litteram* teorii konwergencji Marcusego na wiele lat przed jej popularyzacją na fali kontestacji z późnych lat sześćdziesiątych, ponieważ pierwszą wersją owego rozdziału był wspomniany szkic z „Nuova Antologia” z 1929 roku) dławiące „prawdziwą” rzeczywistość dwa ideologiczne przejawy świadomości masowej, dwa systemy - amerykańizm i bolszewizm - kierowane podobną żądzą władzy i materialistycznymi filozofiami życia.

Rivolta nie jest jednak studium z dziedziny historii „czystej”, ale wielkim zarysem historiozoficznym, rozległą - w neutralnym tego słowa znaczeniu - spekulacją z zakresu metafizyki historii, z zakresu filozofii dziejów, choć oczywiście dokonuje ona wielu przewartościowań odnoszących się do konkretnych wypadków historycznych, do poszczególnych osób i zdarzeń, oscylując nieustannie w tej swoistej „przecenie” pomiędzy - ujętymi w jednej perspektywie interpretacyjnej, w jednym ogromnym schemacie myślowym - różnymi i pozornie od siebie odległymi tradycjami Zachodu i Orientu.

W latach trzydziestych Evola zainteresował się ponadto alchemią, a zwłaszcza jej aspektem magicznym, ezoterycznym i symbolicznym (*La tradizione ermetica* - Tradycja hermetyczna, 1931), spirytyzmem, teozofią, antropozofią, psychoanalizą - zarzucając im, że zamiast uwalniać człowieka od nowoczesnego racjonalizmu i materializmu, spychają go jeszcze bardziej w dół - (*Maschera e volto delio spiritualismo contemporaneo* - Maska i twarz spirytualizmu współczesnego, 1932), wreszcie legendami rycerskimi i ezoterycznymi (// *mistero del Graal* - Tajemnica świętego Graala, 1937)¹³³. W tej ważnej monografii, wychodząc od założeń przed-

stawionych trzy lata wcześniej w *Rivolta*, Evola zbadał dogłębnie implikacje doktrynalne tajemnicy Graala jako wyrazu tradycji gibelickiej Imperium w wizjach politycznych z różnych epok.

Zainteresowaniu tematyką zblizoną do owych ksiązek dawał równiez świadectwo jako redaktor strony *Diorama filosofico* w kierowanym w Cremonie przez Roberta Farinacciego dzienniku „II Regime Fascista”, w którym publikowali równiez najwybitniejsi włoscy intelektualiści konserwatywni epoki. Pomiedzy 2 lutego 1934 a 18 lipca 1943 roku w dziale tym zajmował się wiecej Evola formalnie badaniem „duchowych problemow etyki faszystowskiej”, w istocie -prezentacją duchowości właściwej tradycjonalizmowi integralnemu (dla którego faszizm włoski miał być -jak się wydaje - przede wszystkim swoistym instrumentarium politycznym, strukturą nośną społeczeństwa organicznego i kultury tradycyjnej). Dawało to w sumie Evoli -z jednej strony-możność licznych kontaktów z tym środowiskiem, z drugiej - pozwoliło mu upowszechnić we Włoszech takich autorów, jak Spengler i Meyrink czy wspomniani nieco wcześniej Guenon i Bachofen (a pisali tu równiez znani intelektualiści ze skrajnej prawicy włoskiej i niemieckiej -Coppola, Fanelli, Heinrich, Tilgher, Spann i Benn). Był to równiez okres licznych odczytów, które Evola wygłaszał głównie w Niemczech.

Podczas podróży do Niemiec wszedł Evola w kontakt ze środowiskami konserwatywnymi z *Herrenklub* oraz z grupą SS *Ahnenerbe* zajmującą się studiowaniem początków rasy „aryjskiej”¹³⁴. W Wiedniu poznał ludzi ze środowisk arystokratyczno-konserwatywnych, min. filozofa i ekonomistę organicystycznego Othmara Spanna i księcia Karla Antona Rohana. W Paryżu miał z kolei spotkanie z mons. Mayolem de Lupé, przyszłym „biskupem” Dywizji SS *Charlemagne*. W Rumunii wreszcie nawiązał kontakty z Corneliu Z. Codreanu, przywódcą faszystowskiej Żelaznej Gwardii¹³⁵, a także z młodym jej legionistą - Mirceą Eliadem¹³⁶.

Jednak bieg wypadków europejskich pociągnął Ewolę w latach trzydziestych ku bardziej bezpośredniemu zainteresowaniu polityką i bieżącym życiem kulturalnym, czemu poświęcona była jego publicystyka na łamach różnych dzienników („II Regime Fascista”, „Corriere Padano”, „II Giomale delia Domenica”, „Roma”, „U Popolo d'Italia”, „La Stampa”, „II Mattino”) i czasopism („Logo”, „Ultra”, „Educazione Fascista”, „La Nobiltà delia Stirpe”, „Vita Nova”, „Il Lavoro Fascista”, „La Rivista del Club Alpino Italiano”, „Politica”, „Nuova Antologia”, „'900”, „D Progresso Religioso”, „Lo Stato”, „La Vita Italiana”, „La Difesa della Razza”, „Rassegna Italiana”, „Augustea”, „Bibliografia Fascista”, „Carattere”, „Insegnare”, „Scuolae Cultura”, „II Saggiatore” i inne).

Evole łączyły także bliskie więzi ideowe ze środowiskiem skupionym wokół „II Secolo Fascista”, choć występowały tu pewne istotne różnice. Bliskość polegała przede wszystkim na sprzeciwie wobec populistycznych treści faszizmu i - zarazem - wobec ideologii wypły-

wających z tradycji oświeceniowej, z rewolucji liberalno-demokratycznych i socjalkomunistycznych, różnice polegające na tym, że grupę tworzyli w większości katolicy-członkowie partii faszystowskiej - Evola tymczasem znajdował się poza partią, katolicyzm zaś odrzucał, wyznając doktrynę o inspiracji tradycyjnej i metafizycznej, bliskiej buddyjskiej ascezie (Doktrynie Przebudzenia). W sumie, wspólna była wszystkim ideologia tradycyjalistyczna (przy czym grupa nie akceptowała jednak evolianskiego rozumienia tradycyjizmu), monarchistyczna, arystokratyczna i hierarchiczna. Wspólna była także opozycja wobec historycyzmu absolutnego Crocego i subiektywizmu absolutnego Gentilego¹³⁷.

Pomiędzy rokiem 1935 a 1943 zainteresował się Evola bardzo mocno zagadnieniami rasowymi, odrzucając wszakże zdecydowanie - jak pisał wybitny interpretator faszyzmu, Renzo De Felice - „wszelką teoretyzację rasizmu za pomocą klucza wyłącznie biologicznego”¹³⁸. De Felice uznał równocześnie, oceniając wypowiedzi Evoli na temat problematyki rasowej, że był on człowiekiem, który „wychodząc na pewną drogę wie, jak ją przebyć [...] z godnością, a nawet z powagą”¹³⁹. Sprawa nie była jednak tak jednoznaczna, jak można by było sądzić nawet na podstawie tych wybranych wypowiedzi antyfaszystowskiego historyka żydowskiego pochodzenia (do kwestii tej powrócę zatem jeszcze w toku tej książki). Oprócz licznych artykułów napisał wówczas Evola m.in.: *Tre aspetti del problema ebraico* (Trzy aspekty problemu żydowskiego, 1936), // *mito del sangue* (Mit krwi, 1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (Wskazania dla pewnej edukacji rasowej, 1941), wreszcie *Sintesi di domina della razza* (Synteza doktryny rasowej, 1941)¹⁴⁰, która wywołała zainteresowanie samego Mussoliniego. // *Duce* wezwał Evole do Palazzo Venezia we wrześniu tego roku i oświadczył: „Jest to książka, jakiej nam potrzeba”. Mussolini miał dojrzeć również „w ideach w niej wyłożonych podstawę dla nadania formy »autonomicznej i antymaterialistycznej rasizmowi faszystowskiemu«”¹⁴¹, co oznaczało w oczywisty sposób opozycję wobec nazistowskiej, biologicznej doktryny rasowej. Mimo poparcia Mussoliniego, z powodu sprzeciwu zarówno Niemców, jak i Watykanu, projekt postulowanej przez Evole włoskiej edukacji rasistowskiej, opierający się na potrójnym ujęciu rasy (jako kategorii fizycznej, psychicznej i duchowej) i zakładający publikację dwujęzycznego, niemiecko-włoskiego czasopisma na ten temat, został ostatecznie odrzucony¹⁴². Przy okazji należałoby powiedzieć, że Evola był eminentnym przedstawicielem tych faszystowskich kręgów, które krytykowały oficjalny faszyzm (i Mussoliniego) za bezideowość, mieszczańskość, hołdowanie rozmaitym kompromisom ideowym i politycznym, łącznie z ugodą z Watykanem. Jego „pogarda dla mas i mocno pogańskie poglądy wyraźnie różniły go od populistycznego i zachowawczego odłamu reżymu mussoliniańskiego”¹⁴³.

Jednocześnie Evola nie zrezygnował z dawnych tematów i zainteresowań: w pełni wojny, w 1943 roku, opublikował więc esej na temat ascezy buddyjskiej - *La dottrina del risveglio* (Doktryna przebudzenia). Po 8 września tego roku - po zawieszeniu broni (co dokonało się po obaleniu 25 lipca Mussoliniego i powstaniu rządu marszałka Badoglio) - udało mu się dotrzeć do Niemiec, gdzie wraz z innymi włoskimi intelektualistami faszystowskimi, został przyjęty przez Hitlera: dyskutowano wówczas plan utworzenia na terenach nie zajętych jeszcze przez aliantów Włoskiej Republiki Społecznej, marionetkowego, zależnego od Niemiec reżymu zwanego później „Republiką Salo”. Po uprowadzeniu Mussoliniego - w wyniku brawurowej akcji komandosów Otta Skorzenego - i przewiezieniu go do Niemiec Evola znalazł się wśród tych wybranych osób, które powitały // *Duce* w kwaterze Hitlera w Kętrzynie (Rostenburgu)¹⁴⁴. Ostatecznie jednak wyprawa do ogarniętej wojną Rzeszy zakończyła się dla Evoli dramatycznie: w 1945 roku, w Wiedniu (gdzie przebywał *incognito* z bliżej nie określoną „misją specjalną”), tuż przed wejściem Armii Czerwonej, gdy spacerował samotnie i w desperackim zacięciu po opustoszałych ulicach, został trafiony odłamkiem bomby i, w następstwie obrażeń rdzenia kręgowego, doznał niedowładu kończyn dolnych¹⁴⁵.

W powojennym „świecie ruin”

Powrócił do Włoch - po dwuletniej kuracji w klinice - w 1948 roku i został umieszczony w szpitalu wojskowym w Bolonii, gdzie podjęto nieudaną operację mającą mu przywrócić czynności nóg. Pracował wówczas nad pewnymi tłumaczeniami dla Einaudiego, które jednak - z powodu uprzedzenia liberalnego turyńskiego wydawcy do nazwiska Evoli jako eminentnego zwolennika faszyzmu - nigdy nie zostały opublikowane¹⁴⁶.

W Rzymie osiadł Evola ponownie w 1950 roku - pogrążony w pogłębiającej się chorobie (do której dołączyły z czasem inne poważne dolegliwości), przemilczany przez oficjalną kulturę demokratyczną i lewicową, pełen odrazy wobec powojennego ładu politycznego i kulturowego, z oschłym, ironicznym dystansem odnosząc się do ludzi. Otoczony swoimi dawnymi obrazami mieszkał wówczas samotnie - mając za jedyną towarzyszkę starą, niemiecką służącą - w umbertiańskim pałacyku przy Corso Vittorio Emmanuele 197. Odwiedzającym go wówczas ludziom wydawał się „pochowanym w fotelu” albo „kapłanem zapomnianej religii, zatrzymanym w czasie i przestrzeni”¹⁴⁷.

Ówczesne losy Evoli zdawały się więc inkarnacją słów, jakie (mniej więcej w tym okresie, w 1962 roku) wypowiedział - analizując cztery władze Apollona w prologu homeryckiej *Iliady* - Georges Dumézil: „Nie ma potrzeby troszczyć się o ciała tych, którzy przeżyli - jeśli nie liczyć zmycia plamy, która stała się przyczyną kary”¹⁴⁸.

Ale nie pozostał bezczynny: przerobił młodzieńczą *L'uomo come potenza*, która stała się teraz *Lo Yoga della potenza* (Joga mocy, 1949), przejrzał teksty różnych autorów (także własne) ogłoszone w „Ur” i „Kruur” i ujął je w trzy woluminy *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (Wstęp do Magii jako Nauki o Jaźni, 1955-1956). Rozpoczął również działalność dziennikarską w czasopiśmie skrajnej prawicy, która zaprowadziła go na sześć miesięcy do aresztu i spowodowała rozprawę sądową, z jakiej jednak wyszedł uniewinniony (tzw. proces FAR¹⁴⁹, 1950-1951). Chodziło przede wszystkim o współpracę z grupą skupioną wokół czasopisma „Imperium” (min. Pino Rauti, Graziani), oskarżoną o „próbę rekonstrukcji rozwiązanej partii faszystowskiej” i „apologię faszyzmu”. Evolę akt oskarżenia nazywał zaś „ojcem duchowym wszystkich podejrzanych”¹⁵⁰.

W 1950 roku pojawił się tomik *Orientamenti* (Kierunki), gromadzący teksty opublikowane wcześniej w czasopiśmie „Imperium” i zawierający załączki trzech kolejnych książek, odnoszących się do interpretacji życia w świecie po 1945 roku, które Evola coraz bardziej dostrzegał jako wyraz Ostatniego Czasu, *Kali-yuga: Gli uomini e le rovine* (Ludzie i ruiny, 1953), traktującej o różnych aspektach polityki, *Metafisica del sesso* (Metafizyka płci, 1958) - traktującej o erotyzmie, *Cavalcare la tigre* (Dosiadać tygrysy, 1961) - traktującej o orientacjach egzystencjalnych.

Niekiedy uważa się *Gli uomini e le rovine* za najważniejszą książkę Evoli, a na pewno za najważniejszą z jego książek powojennych, i zestawia się ją z *La crise du monde moderne* René Guénona. Co więcej, podkreśla się również, że autor wyszedł tu poza i ponad krytykę świata nowoczesnego, ujawniając również błędy i słabości właściwe tradycjonalizmowi: „Konstatując upadek wszystkich politycznych zamierzeń odrestaurowania porządku prawdziwie tradycyjnego Julius Evola przyjmuje postawę wycofanego stoika, która polega na »podtrzymywaniu«, wbrew i przeciwko wszystkim, dziedzictwa Tradycji Pierwotnej. Zostaje tym sposobem wydobyta na światło dzienne jedyna możliwa w dzisiejszym świecie chaosu i wstrząsów postawa: postawa »człowieka stojącego mocno na nogach«, który stawia czoła swemu tragicznemu przeznaczeniu pośród pustyni ruin”¹⁵¹.

W 1963 roku ponownie odkryto Evolę jako dadaistę: Enrico Crispoli zorganizował wystawę jego obrazów w galerii „La Medusa” w Rzymie, a w licznych książkach na temat włoskiej awangardy znowu można było odnaleźć jego nazwisko. Pojawiają się też kolejne publikacje: esej na temat ideologii Jüngera (*L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger* - Robotnik w myśli Ernsta Jüngera, 1960), autobiografia - czy raczej autobiobibliografia - ukazująca losy człowieka poprzez losy jego książek (*Il cammino del Cinabro* - Cynobrowa droga, 1963), próba interpretacji historyczno-ideologicznej faszyzmu z punktu widzenia prawicy (*Il fascismo*, 1964), dwa woluminy miscellaneów (*L'arco e la clava* - Łuk i maczuga, 1968; *Ricognizioni* - Rozpoznania, 1974), a wreszcie

zbiór wszystkich jego poezji, również ineditów (*Raâga Blanda*, 1969). Założył też i kierował (od roku 1969 do 1974, roku swego zgonu) w rzymskim wydawnictwie prawniczym, Edizioni Mediterranee, serię *Orizzonti delio Spirito* (Horyzonty Ducha), w której zamieszczał dzieła autorów o różnych orientacjach ezoterycznych i tradycjonalistycznych. Evola prowadził również działalność dziennikarską, ale - w porównaniu z okresem przedwojennym - poważnieją ograniczył, z oczywistych racji polityczno-ideologicznych współpracując tylko ze stosunkowo nielicznymi pismami opozycyjnej prawicy, zwłaszcza prawicy radykalnej: od dzienników „Roma” z Neapolu i „Il Secolo d'Italia” poczynając, a kończąc na takich czasopismach, jak: „Meridiano d'Italia”, „Imperium”, „Monarchia”, „Il Ghibellino”, „Barbarossa”, „Ordine Nuovo”, „Domani”, „Il Conciliatore”, „L'Italia-Destra”, „Totalità”, „Vie della Tradizione”, „Il Borghese”, „La Torre”, „La Destra”, „Intervento”. Oprócz nich wymienić także należy organ Instytutu Środkowego i Dalekiego Wschodu (Istituto per il Medio ed Estremo Oriente) profesora Tucciego - „East and West” oraz „Antaios”, przegląd międzynarodowy kierowany przez Mirceę Eliadego i Ernsta Jungera¹⁵².

W ostatniej fazie życia Julius Evola pojawił się w nie oczekiwanej przez nikogo - a przede wszystkim przez siebie samego - rolni anty-Marcusego: młodzieżowa kontestacja 1968 roku we Włoszech spowodowała odkrycie jego myśli nie tylko przez prawicę, ale również, co paradoksalne, przez lewicę. W rezultacie owego odkrycia w latach 1968-1973 została przedrukowana raz lub nawet dwa razy pewna część jego książek, a jego wypowiedzi opublikowano w różnych czasopismach.

Począwszy od 1970 roku rozwijało się też inne zjawisko. Oto bez wiedzy autora ukazują się anastatyczne przedruki niektórych z dawnych jego dzieł, głównie tych mocno związanych z faszyzmem i filozofią rasową; fakt ten zostaje przez niego wyraźnie potępiony. Ale oprócz tego - już za aprobatą Evoli - pojawiają się zbiory pism nigdy przezeń nie zebranych w jednym woluminie. W ten sposób ujrzały światło dzienne: *I saggi di „Bilychnis”* i *I saggi della „Nuova Antologia”* (1970), *Citazioni* (obszerny wybór ujętych problemowo wątków z różnych artykułów, książek i esejów Evoli), pierwszy tom artykułów z *Diorama*, obejmujący pierwsze dwa lata redakcyjnej pracy Evoli (wszystkie teksty Evoli z tego czasu i ważniejsze teksty jego współpracowników)¹⁵³.

Wypadek w Wiedniu oprócz porażenia rdzenia kręgowego i niedowładu nóg spowodował również, zdaniem doktora Placida Processiego, przyjaciela Evoli i lekarza opiekującego się nim od 1950 roku, chorobę serca. Trzydziestoletnie unieruchomienie w fotelu przyniosło także inne konsekwencje i stan zdrowia Evoli, przede wszystkim w ostatnich dziesięciu latach, stale się pogarszał: tak więc na początku lat sześćdziesiątych przeszedł w Poliklinice Rzymskiej operację prostaty, później, w 1968 roku, doznał ataku ciężkiej

niewydolności serca w połączeniu z obrzękiem płuc, co spowodowało zapadnięcie w śpiączkę. Z powodu niewydolności serca został rok później zatrzymany przez krótki czas w Szpitalu św. Kamila, a mimo to kolejnego ataku doznał ponownie już w 1970 roku. Evola zdawał sobie sprawę ze swej fatalnej sytuacji (która się pogarszała zwykle latem), ale zachowywał się tak, jakby nic się nie działo: każdego dnia, ubrany odpowiednio, siadał do swego biurka, aby pracować. Od połowy 1973 roku jego sytuacja zdrowotna pogorszyła się jeszcze bardziej, a stan ten się zaostrzył w początkach roku następnego: tracił powoli siły, ciało słabło i ulegało banalnym infekcjom, jadł mało i niechętnie. Zaczął też uważać własną „misję” za spełnioną: „Powiedziałem wszystko. Wystarczy umieć mnie czytać”¹⁵⁴.

Pod koniec maja 1974 roku - mimo swego złego stanu - przyjmował jeszcze przyjaciół i znajomych, a nawet dziennikarzy. We wtorek 11 czerwca, wczesnym popołudniem, Evola, czując zbliżający się kres, ubrał się i dowlókł do własnego biurka pod oknem. Otworzył okno, z którego miał widok na Palazzo della Cancelleria i Ianiculum. Opuścił głowę i nie poruszył się więcej. Tak znalazł go jego lekarz, który stwierdził śmiertelny atak zapaści.

We własnoręcznie sporządzonym testamencie, datowanym w Rzymie 30 stycznia 1970 roku i podpisanym przez hrabinę Amalię Baccelli-Rinaldi oraz doktora Placido Processiego, Evola postanawiał, że jego ciało ma zostać poddane kremacji, że nie odbędą się uroczystości żałobne, wystawienie w kościele, że nie będą miały miejsca wystąpienia kapłanów katolickich ani nie pojawią się nekrologi na łamach gazet. Przypadek chciał, że krematoria w Rzymie i Neapolu były zepsute, a krematorium w Pizie nie funkcjonowało. Spalenie zwłok nastąpiło więc w krematorium przy cmentarzu „XIX wieku” (XIX Secolo) w Spoleto wieczorem 10 lipca. Prochy - według życzenia Evoli - zostały powierzone następnie przewodnikowi Eugenio Davidowi, jego towarzyszywi ze wspinaczek w latach trzydziestych, oraz pewnej bliskiej osobie z tamtych czasów i pochowane przez nich w szczelinie lodowca na szczycie Monte Rosa¹⁵⁵.

Rok 1974 był rokiem zamachów na Piazza della Loggia i na pociąg „Italicus” - głównych aktów neofaszystowskiego, „czarnego terroryzmu”. Nic dziwnego zatem, że w okresie tzw. lat z ołowiu (*anni del piombo*) kultura prawicy znajdowała się i w podejrzeniu, i w stanie zapaści: stopniowo więc zaczęły zanikać ważne jej ośrodki, milknąć jej autorytety. Gianfranco de Turris w tym kontekście nazwał reakcję wielkiej prasy na zgon Evoli „dodawaniem trucizny do trucizny”¹⁵⁶, mając zapewne na myśli nasilanie się procesów - jak się wówczas mogło wydawać - zabójczych dla prawicy włoskiej. Ale procesy te okazały się odwracalne i u początku lat osiemdziesiątych, równoległe do kryzysu dominującej kultury lewicowo-liberalnej lub w jego konsekwencji, rozpoczął się renesans zainteresowania odrzucanymi dotąd kierunkami i auto-

rami: pisarzami i ideologami *Mitteleurop*y, twórcami niemieckiej Rewolucji Konserwatywnej z lat 1918-1932, irracjonalistami i tradycjonalistami, prefaszystami i faszystami z dwudziestolecia międzywojennego.

Również twórczość Evoli została poddana rewaloryzacji, nie tylko zresztą przez komentatorów z prawicy. W dziesięciolecie śmierci pojawiły się zatem różne eseje poświęcone jego postaci i myśli, odbył się szereg konferencji, z których najważniejszą stała się zorganizowana przez niektóre domy wydawnicze przy współpracy Fondazione „Julius Evola”. Owa instytucja zresztą, utworzona wkrótce po śmierci Evoli, przyczyniła się bardzo do upowszechnienia myśli evolianskiej (np. publikując w latach 1977-1984 piętnaście zeszytów monograficznych poświęconych wybranym tematom tej myśli). Trzeba też dodać, że już po zgonie Juliusa Evoli ogłoszono drukiem liczne wybory - tematyczne lub nie - jego artykułów i esejów, a jego obrazy i rysunki znalazły się w różnych muzeach oraz kolekcjach prywatnych.

Przypisy

¹ Chiaromonte, 1996, s. 176.

² Jak pisał, nie bez pewnej przesady, jeden z gorących sympatyków Evoli, Aniceto Del Massa (Del Massa, 1985, s. 93): „Zamknięty w swojej wieży, z pewnością nie z kości słoniowej, romantycznej i dekadencej, ale wieży zamku i fortalicji, klasycznej i arystokratycznej, Julius Evola od lat dobrze opiera się nieprawościom czasu, licznym i różnej natury, z obojętnością, z lekceważeniem właściwym temu, kto pozostaje we własnym dominium, panu sił, które nie ulegają adaptacjom, kompromisom, udogodnieniom; tradycjonalność tych sił, szeroko wyłożona w licznych dziełach, pozwala Evoli działać, przy zachowaniu spójności myśli, w różnych sferach kultury, nie wykluczając sfery politycznej, co bardzo mu zaszkodziło, w tym sensie, że jego zachowania, jego postawa były prawie zawsze źle rozumiane zarówno przez adwersarzy, jak i przez tych, którzy się deklarowali jako zgadzający się w zasadzie z pewnymi twierdzeniami. Zresztą, takie przeznaczenie zostało przewidziane i przedstawione przez tych, którzy poza wszelkim intelektualizmem postrzegają siebie jako działających w wybranym kierunku, tym tradycjonalnym, który [...] zdystansował się od wszelkiego związku, od wszelkiej służebności wobec przemijających ideologii i ich konsekwencji”.

³ Przedstawiciele starszego pokolenia prawicy włoskiej opisywali tę sytuację nie stroniąc od epitetów. Zob. np. Bona, 1985, s. 44,45, gdzie mowa jest o skazywaniu Evoli „na infamię” przez „pewnych Tartuffów kultury oficjalnej, duchowo zespolonych, z powodu jego wojennych sympatii, które skądinąd w jednym ze swych ostatnich brewiarzy na temat [własnej] postawy, *Cavalcare la Tigre*, sprawiedliwie on odpycha”. „We Włoszech Evola jest izolowany - pisał z kolei Gabriele Fergola - przez pewną kulturę oficjalną, zdominowaną przez mafie akademickie inspirujące się idealizmem croceańskim i gentiliańskim lub marksizmem” (Fergola, 1985, s. 113). Podobne sądy wyrażane były przez przedstawicieli młodszej generacji prawicy mniej emocjonalnie: „W miarę, jak jego książki demaskowały prawdziwe *tabu* naszej epoki, odczuwał on

narastanie wokół siebie milczenia kultury oficjalnej, milczenia, które oznaczało przede wszystkim samotność" (Gianfranceschi, 1985, s. 133).

⁴ Zob. przede wszystkim *Gli uomini, passim*.

⁵ Zob. Ambesi, 1985, s. 27; s. Rachewiltz, 1985, s. 98.

⁶ Np. Gian Piero Bona mówi w tym kontekście o obecnym konsekwentnie w dziele Evoli napięciu między *aristos* a *demos* i wynikającej stąd odrazie do „plebejskiego historyzmu” faszystów (Bona, 1985, s. 44), a Nino Guglielmi - o arystokratyczności filozofa i jego intelektualnych przyjaciół, przejawiającej się m.in. w swoistym stylu bycia i symbolice ubioru, a także - co ważniejsze - o trzymaniu się Evoli „na zewnątrz partii” (Guglielmi, 1985, s. 139, 141).

⁷ Alessandri, 1985, s. 17, 18. Na marginesie tego cytatu należałoby podkreślić, że Evola charakteryzowała selektywna postawa wobec religii orientalnych. Jednocześnie, trzeba dodać, że *guru* Aurobindo zaleca drogę przeciwną do tej, jaką nakreślił Evola: mianowicie chodzi mu o uwolnienie się od poczucia ważności własnego, ja” i uznanie się jedynie za narzędzie Najwyższego, o stopniowe przekształcanie swojej istoty w coraz wyższą i coraz bardziej uduchowioną - aż do narodzin „nowego człowieczeństwa” czy też „nowej ludzkości”.

⁸ Wyrazem owego, świadomie przyjętego, patronatu był m.in. tekst Evoli *La religione di Cesare*.

⁹ W rzeczywistości, mimo dziedzicznego tytułu szlacheckiego, rodzina Evola należała do typowego rzymskiego drobnomieszczaństwa.

¹⁰ Adriano Romualdi i powołujący się na jego książkę (*Julius Evola: l'uomo e l'opéra*) Nino Guglielmi (Guglielmi, s. 147).

¹¹ Sàacca, 1951, s. 95-97.

¹² M.in. *Dialogo della salute. Poesie*, Genova 1912; *La persuasione e la rettorica* [drugie, rozszerzone o dodatki wydanie], Firenze 1922 - (stanowiło ono podstawę wydania ostatniego tego najbardziej znanego z dzieł Michelstaedtera:) Milano 1982, Adelphi; *Opere*, Firenze 1958.

¹³ Evola, *Carlo Michelstaedler*, w: *Ricognizioni*, s. 193.

¹⁴ Michelstaedter, 1982, *passim*; zob. Etienne Gilson: *Filozofia francuska i wioska*, w: Gilson, Langan, Maurer, 1977, s. 711, G. Chiavacci, 1934, *passim*;

¹⁵ Michaelstadter, 1912, s. 57-58.

¹⁶ Samego Evole bezpośrednio po pierwszej wojnie nawiedzały także myśli samobójcze - wybór Michaelstadtaera i Weiningera jako pierwszych, po Nietzschem, patronów duchowych był więc tutaj w części motywowany i przez ten wątek egzystencjalny.

¹⁷ Zob. *Metafisica del sesso*, s. 24.

¹⁸ Weininger, 1994, s. 195.

¹⁹ Prokopiuk, 1994, s. 295.

²⁰ Weininger, 1994, s. 208, 209.

²¹ Prokopiuk, 1994, s. 297.

²² Weininger, 1994, s. 268.

²³ Z niedostrzeganiem tego szczególnego paradoksu, że bunt Nietzschego przeciw chrześcijaństwu nastąpił jednak z wnętrza chrześcijaństwa i że, na przykład, nietzscheański mit Wiecznego Powrotu więcej chyba zawdzięczał koncepcji *apokatastasis* niż panhiduskiej wizji *yug*.

²⁴ Romualdi, 1968, s. 9.

²⁵ Angebot, 1985, s. 29.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. na ten temat np.: Gerson, 1969; Frere, 1974; Goodrick-Clarke, 1989; Mila, 1990; Tabor, 1993; Haack, 1997.

²⁹ Fornari, 1985, s. 126.

³⁰ O owym okresie początkowym swej twórczości Evola stwierdził w pewnym wywiadzie: „Za młodu, w doświadczeniach, których nie wyrzeknę się za nic, byłem w awangardzie »pod prąd«, postępując najpierw za ruchem Papiniego, kiedy, w czasopiśmie »Lacerba«, był on jeszcze za anarchicznego indywidualistę, nihilistę i antymieszczanina; następnie, zaraz po pierwszej wojnie światowej, byłem głównym eksponentem dadaizmu we Włoszech, który nie tylko na polu sztuki, ale również w odniesieniu do pewnej ogólnej wizji życia, niósł chwilami chęć wywrócenia wszystkiego aż do najradykałniejszych granic dotychczas nie przełamanych" (Boccard, 1970, s. 18).

³¹ W Papinim cenił zawsze Evola jego sprzeciw wobec kultury duchowej „mieszczkańskiej Italijki", jego wkład w upowszechnienie we Włoszech kultury i myśli awangardowej, jego postawę „paradoksalną, polemiczną, obrazoburczą, antykonformistyczną, rewolucyjną", jego rzeczywistą pogardę dla filozofii Crocego (i domniemaną - dla aktualizmu Gentilego); nie mógł zrozumieć jednak ani przejściowego akcesu Papiniego do zwolenników płytkiego patriotyzmu, ani zaakceptować jego konwersji na katolicyzm (zob. Evola: *Papini*, w: *Ricognizioni*, s. 189-192).

³² Bruni, 1985, s. 59, 60. Innego zdania jest natomiast Arnaldo Ginna (Ginna, 1985, s. 127), który sądzi, że w owej epoce - epoce Dynamizmu Plastycznego (jako odpowiedzi na statyczny kubizm), epoce egzaltacji siłą fizyczną - przynajmniej część malarstwa Evoli „może być uważana za w pełni futurystyczną". Należy również dodać, że był to dla futurystycznych artystów czas zasadniczego wyboru politycznego: w 1920 roku zatem Balia, Galii i Rocca opowiedzieli się w „Roma Futurista" po stronie faszystów.

³³ Ginna, 1985, s. 136. W tym kontekście trzeba wspomnieć, narastające już przed pierwszą wojną, zwłaszcza od roku 1903, we włoskiej kulturze, poczucie kryzysu tego, co można byłoby nazwać tradycją oświeceniowego racjonalizmu, scjentyzmu i pozytywizmu. W filozofii zatem zaczęła kształtować się jej trzeci, obok aktualizmu Gentilego oraz historyzmu absolutnego Crocego, nurt -irracjonalny, mistycyzujący, otwarty na wpływy orientalne, doktryny ezoteryczne, okultyzm, teozofię i antropozofię, duchowość Ariów (zob. artykuł R.G. Assagolego *Per un nuovo wnanesimo ariano*, „Leonardo", 1907), spirytualizm (zbiór *Per una concezione spirituale della vita*, opublikowany przez „Biblioteca Filosofica" i zawierający m.in. artykuł Artura Reghiniego). Neoplatonizm florencki i Marsilio Ficino interpretowani są tu zatem jako poprzednicy teozofii Anny Besant, autorki m.in. *The Ancient Wisdom, Thought Power, Introduction to Yoga* (zob. np. B. Giuliano, *L'idea religiosa di Marsilio Ficino e il concetto di una dottrina esoterica*, 1904).

³⁴ Fornari, 1985, s. 126.

³⁵ Zob. np. Baumgarth, 1978; Lynton, 1980, s. 156-171; Kotula, Krakowski, 1973, s. 40-48.

³⁶ Zob. np. Ades, 1980, s. 182-221; Kotula, Krakowski, 1973, s. 784.

³⁷ Rachewiltz, 1985, s. 102.

³⁸ Określenie Antonia Fornariego (Fornari, 1985).

³⁹ W opinii wielu włoskich (Enrico Crispolti, Guido Balio, Mario Verdone, Maria Drudi Gambillo) i zagranicznych (Michel Sanouiller, Hans Richter i José Pierre) krytyków sztuki. Symbolicznym świadectwem uznania wkładu Evoli w dzieje włoskiej awangardy artystycznej stało się umieszczenie jednego z jego obrazów - *Pejzażu wewnętrznego z godziny 10.30* - w Galleria Nazionale d'Arte Moderna di Valle Giulia w Rzymie obok dzieł Umberta Boccioniego.

⁴⁰ Na temat związków Evoli z dadaizmem zob. m. in. Gambillo, 1961; Richter, 1968; Sanquillet, 1969; Valento, 1994; Echaurren, 1994 (zabawne dzieło w formie komiksu). Najważniejszym dokumentem są jednak teksty samego Evoli, zebrane wtórnie *Scritti sul arte d'avanguardia* z 1994 roku.

⁴¹ W kilka lat później, w okresie faszyzmu, dadaizm był już określany jednak przezeń jako ruch „rumuńskiego Żyda, Tristana Tzary, »ograniczona forma« artystycznej degeneracji żydowskiej” (cyt. za Romualdi, 1968, s. 11 oraz Carli, 1990, s. 63).

⁴² *Biografia*, 1985, s. 357, 358.

⁴³ Cyt. za notą biograficzną do *Metafisica del sesso*.

⁴⁴ Fornari, 1985, s. 128.

⁴⁵ Kotuła, Krakowski, 1973, s. 8.

⁴⁶ Evola, *Arte, passim*.

⁴⁷ De Maria, 1968, s. 54, przyp. 1.

⁴⁸ Fornari, 1985, s. 127.

⁴⁹ Hutnikiewicz, 1976, s. 131.

⁵⁰ Bruni, 1985, s. 61.

⁵¹ Nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso*.

⁵² Jesi, 1993, s. 7.

⁵³ Zob. Farias, 1997, *passim*, zwłaszcza sąd, który - mimo zamieszczenia go we *Wprowadzeniu* - można uznać za konkluzywny dla znakomicie ugruntowanych badań źródłowych autora: „choć on sam [Heidegger] interpretował te sprawy [tj. swój akces do nazizmu - *Z.M.*] inaczej od czasów »zerwania« z narodowym socjalizmem, który faktycznie doszedł do władzy, nasze poszukiwania skłaniają do wyciągnięcia konkluzji, że późniejszego rozwoju Heideggera nie można naprawdę zrozumieć bez dostrzeżenia bliskości łączącej jego myślenie z elementami ogólnego faszystowskiego światopoglądu, którym nadał specyficzną formę i własny styl” (Farias, s. 35). Ott w swojej biografii filozofa dostrzega natomiast ambiwalencję, jaka władała nazistowskim wyborem Heideggera i twierdzi, że należy odróżnić filozofa od działacza. W sprzeczności z tym pisze jednak, że „nastawienie na przemiany”, przemiany dokonywane poprzez brunatną siłę, musiały zostać zaakceptowane przez autora *Bytu i czasu*, ponieważ były „nieodzowne dla jego myślenia dziejowości” (Ott, 1997, s. 167 i n.). Istotna jest w tym kontekście opinia Cezarego Wodzińskiego, protestująca wobec swoistej biograficznej i uzurpatorskiej „hermeneutyce podejrzania”, stosowanej w tej kwestii: „Żadne, choćby najbardziej rzetelnie i skrupulatnie przeprowadzone badania historyczne, biograficzne, psychologiczne czy socjologiczne nie są w stanie rozwikłać relacji między Dziełem Heideggera a jego politycznym uwikłaniem. Nie chodzi przy tym o stosunek między Biografią a Dziełem, o pytanie, które jest znacznie bardziej interesujące dla biografów niż dla filozofów. Kwestią centralną jest [...] zagadnienie owego »politycznego uwikłania« Heideggerowskiego myślenia” (*Duch Rektora, czyli fryburskie egzorcyzmy*, w: Wodziński, 1992, s. 123). Przypadek EvoH, który nie będąc formalnie członkiem partii

faszystowskiej mieścił się doskonale ze swoimi poglądami w jej fundametalistycznym i „czystym” nurcie ze stadium „ruchu” i zawsze, przez całe życie, w takiej lub innej formie, opowiadał się za faszyzmem lub jego późniejszymi subhmacjami politycznymi, jest więc paradoksalnie bardziej jednoznaczny, niż sprawa Heideggera, krótko tylko należącego do NSDAP, którego myśl filozoficzna, dla wykazania jej związków z nazizmem, musi podlegać zawsze skomplikowanej egzegezie o nieoczywistych wynikach.

⁵⁴ Fanelli, 1985, s. 106.

⁵⁵ Tytuł pisma był pomysłem Emilia Servadia, który czytał właśnie *L'ora di Barabba* Domenico Giuliottiego i jakkolwiek nie podzielał, jego totalnego szacunku dla religii katolickiej, został uderzony jego dumną bezkompromisowością, jego żelaznym przekonaniem, które go popychało do piętnowania - często z użyciem najtwardszych wyrażeni - tego, co wydawało mu się rozpadem i paktowaniem w kwestii wartości absolutnych, w które stanowczo wierzył”. Servadio wiedział, że „w 1913 roku Giuliotti założył, wraz z Federico Tozzim, dziennik polityczno-literacki, który miał być organem włoskich tzw. katolików-bestii, ale który istniał krótko” (Servadio, 1985, s. 322,323). Pomysł podtytułu „Pismo różnych ekspresji i jednej Tradycji” - pochodził od Evoli.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 107.

⁵⁸ *Biografia*, 1985, s. 359. Nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso*.

⁵⁹ Fanelli, 1985, s. 107.

⁶⁰ Podstawowe kategorie ideologiczne futuryzmu włoskiego wybieram i w znacznej mierze charakteryzuję na podstawie następujących prac: Baumgarth, 1978, s. 193-244 (*italianita*, rzymski ideał uniwersalistyczny, antyniemieckość, antykościelność, antyparlamentaryzm, *artecrazia*) oraz Hutnikiewicz, 1976, s. 93-119 (antyhistoryzm, antytradycjonalizm, aktywizm), dopełniając te ujęcia własnymi uwagami czy korektami. Cytaty z manifestów futurystycznych pochodzą również z owych dwóch opracowań.

⁶¹ Jednak, gdy Francja odbierała Włochom skradzioną z Luwru Monę Lise i Italia pograżyła się z tego powodu w narodowej żałobie, antytradycjonalizm futurystów zatriumfował nad nacjonalizmem: zawiadomili w jednym ze swoich czasopism, że nie obchodzą ich losy tego „obrazidła”. Włochy miały być bowiem dla nich przede wszystkim krajem przyszłości, krajem nowoczesnym, krajem wydobytym spod ciśnienia tradycji: „To z Włoch - wołał Marinetti - rzucamy w świat ten nasz manifest gwałtowności niszczycielskiej i podpalającej, którym ustanawiamy dziś Futuryzm [...]. Zbyt długo były już Włochy targowiskiem tandeciarzy. Chcemy uwolnić je od niezliczonych muzeów, które pokrywają ten kraj niezliczonymi cmentarzyskami” (Hutnikiewicz, 1976, s. 104).

⁶² Papini, 1958, s. 13, 25. Książka Papiniego o Dancie powstała na początku lat trzydziestych, jakkolwiek zawiera ona również elementy eseju o znamiennym tytule *Per Dante contro U dantismo* (Od Dantego przeciw dantystom) z 1906 roku, który został włączony do zbioru *Eresie letterarie*, Firenze 1932, s. 13-23. Papini zarazem gwałtownie polemizuje tu z osławionym teutonizmem Chamberlaina, wedle którego tylko rasa germańska ma być obdarzona geniuszem. Dostrzegając zatem wielkie osiągnięcia artystyczne Włoch renesansowych Chamberlain usiłował wyjaśnić jego walory tym, że swego czasu na północy Italii istniały państwa różnych plemion germańskich, np. Longobardów i Franków.

- ⁶³ Papini, 1958, s. 12.
- ⁶⁴ Tamże, s. 23-25.
- ⁶⁵ Tamże, s. 199-203. Dante zostaje ukazany tu w perspektywie swoistej alchemii, magii transformującej człowieka i jego świat, i niczym główny aktor gnostyckich mitów. Por. charakterystyczne wyrażenie: „Dante jest nie tylko pisarzem, filozofem, moralistą - lecz i demiurkiem, prawie rywalem Boga. Chciał dać dopełnienie Biblii, dalszy ciąg Apokalipsy” (s. 201).
- ⁶⁶ Ważyk, 1976, s. 46.
- ⁶⁷ Tamże.
- ⁶⁸ Tamże.
- ⁶⁹ Gentile (E.), 1994, s. 69. Podkreślenia kursywą pochodzą od autora.
- ⁷⁰ Benito Mussolini, *Alle medaglie d'oro*, 8 stycznia 1923, w: *Opera omnia*, t. 19, s. 94.
- ⁷¹ Gentile (E.), 1982, s. 328.
- ⁷² Gentile (E.), 1994, s. 69.
- ⁷³ Tamże, s. 69, 70.
- ⁷⁴ Tamże, s. 70.
- ⁷⁵ Tamże.
- ⁷⁶ Tamże.
- ⁷⁷ Besaçon, 1997, s. 153.
- ⁷⁸ Gentile (E.), 1994, s. 70, 71. Podkreślenia kursywą pochodzą od autora.
- ⁷⁹ Barie, 1964, s. 155 *i passim*; Gawin, 1993, s. X, XI; Kłóskowska, 1996, s. 27-32.
- ⁸⁰ Gentile (E.), 1994, s. 71.
- ⁸¹ Benito Mussolini, *La teoria sindacalista* [artykuł z *Jl Popolo* z 27 maja 1909 r.], w: *Opera omnia*, t. 2, s. 128.
- ⁸² Gentile (E.), 1994, s. 71, 72.
- ⁸³ Angelo Oliviero Olivetti, *L'altra campana* [artykuł z „*Pagine Libère*” z 15 listopada 1911 r.], cyt. za: Perfetti, 1984, s. 42.
- ⁸⁴ Angelo Oliviero Olivetti, *Sindacalismo e nazionalismo* [artykuł z „*Pagine Libère*” z 15 lutego 1911 r.], cyt. za: Perfetti, 1984, s. 36.
- ⁸⁵ Gentile (E.), 1994, s. 71, 72.
- ⁸⁶ Giovanni Gentile, *La data sacra* [artykuł z „*Il Resto del Carlino*” z 24 maja 1918 r.], w: Gentile (G.), 1989, s. 92.
- ⁸⁷ Benito Mussolini, *La situazione internazionale* [artykuł z „*Il Popolo d'Italia*” z 25 stycznia 1915 r.], w: *Opera omnia*, t. 7, s. 147.
- ⁸⁸ Martin Broszat, *Na rzecz uhistorycznienia narodowego socjalizmu*, w: *Historikerstreit*, s. 58. Takiego zdania był nawet znany „rewizjonista” historii III Rzeszy, Ernst Nolte, głoszący tezę o tworzeniu jej „demonicznych” wizji.
- ⁸⁹ Gentile (E.), 1994, s. 73.
- ⁹⁰ Benito Mussolini, *Passato e avvenire* [artykuł z „*Popolo d'Italia*” z 21 kwietnia 1922 r.], w: *Opera omnia*, t. 18, s. 160.
- ⁹¹ Benito Mussolini, *Discorso di Napoli* [mowa z 24 października 1922 r.], tamże, s. 457. Podkreślenie moje - *Z.M.*
- ⁹² Zob. Ugniewska, 1985, s. 45.
- ⁹³ Tamże, s. 45, 46.
- ⁹⁴ Gentile (E.), 1989, s. 36.

⁹⁵ Angelo Oliviero Olivetti, // *manifesto dei sindacalisti* [artykuł z „Pagine Libère”, kwiecień-maj 1921 r.], cyt. za: Perfetti, 1984, s. 61.

⁹⁶ Typowa dla tej przemiany postaw była wypowiedź Olivettiego na kongresie kultury faszystowskiej w Bolonii w 1924 roku: „Nacjonalizm, faszyzm, imperializm i syndykalizm, wszystkie one sumują się w jednym programie i w jednym słowie: Italia”. Cyt. za: Perfetti, 1988, s. 335.

⁹⁷ Gentile (E.), 1994, s. 74, 75. Por. też. właściwy dla niemieckiej Rewolucji Konserwatywnej postulat „socjalizacji nacjonalizmu i nacjonalizacji socjalizmu”.

⁹⁸ Ferrarotti, 1993, s. 39 i n. Zob. też: Evola, *Etica ariana, La dottrina ariana di lotta e di vittoria, Il genio d'Israele*.

⁹⁹ Angebert, 1985, s. 29, 30.

¹⁰⁰ Broch, 1987, s. 83.

¹⁰¹ Tamże, s. 86.

¹⁰² Być może właśnie należy w tej perspektywie, perspektywie idei „zwycięstwa śmierci nad śmiercią”, rozpatrywać specyficzną – np. dla Żelaznej Gwardii Codreanu czy dla hiszpańskich falangistów José Antonia Primo de Riverę – „kulturę śmierci”.

¹⁰³ Tamże, s. 89.

¹⁰⁴ Tamże, s. 108.

¹⁰⁵ Tamże, s. 108, 109.

¹⁰⁶ W kwestii istnienia Boga Evola zajmował stanowisko z istoty nietscheańskie czy paranietscheańskie, twierdząc, że Bóg nie istnieje i dopiero „Ja” winno go stworzyć przez uczynienie siebie samego czymś boskim. Zob. na ten temat m.in. Sheehan, 1981, s. 53-55.

¹⁰⁷ Broch, 1987, s. 109.

¹⁰⁸ Zdaniem prawnicowego interpretatora ewolianizmu, Sigfrida Bartoliniego, którego metaforyka doskonale ilustruje specyficzny styl myślenia, książki Evoli umacniają wiarę, że „nasze mroczne czasy doprowadziły nas do upadku boskość przed bestią, a nie odwrotnie”; teksty te to zarazem „precyzyjne potępienie”, to wyraz instynktywnego sprzeciwu i odrazy wobec „coraz bardziej merkantylnego świata” oraz „upokarzającej i uśmiercającej demokracji” (Bartolini, 1985, s. 38).

¹⁰⁹ Jesi, 1993, s. 32.

¹¹⁰ W czwartym tomie *Gesammelte Werke*.

¹¹¹ Evola, *Il cammino*, s. 11, 12.

¹¹² Zob. np. Nitore, 1976; Mishima, 1983, *passim*.

¹¹³ *Biografia*, 1985, s. 358. Nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso*.

¹¹⁴ Zob. m.in. nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso*.

¹¹⁵ Oprócz niego autorami tych publikacji byli Colazza, Parise, Onofri, Comin, Servadio.

¹¹⁶ Na temat sylwetki Reghiniego zob. m.in. Zolla, 1992. Na marginesie warto też dodać, że wspomniany tu „Atanór” nosił podtytuł „Rivista di Studi Iniziatici”.

¹¹⁷ Evola, *Il Cammino*, s. 90.

¹¹⁸ *Biografia*, 1985, s. 358, 359.

¹¹⁹ Evola, *Il Cammino*, s. 91, 92.

¹²⁰ Comin, 1985, s. 90, 91.

¹²¹ Ważnym świadectwem tych czasów i specyficznego klimatu owego środowiska stała się powieść Sibilli Alerano - *Arno, dunque sono* (Milano 1927, Mondadori). Jako przyczyny rozejścia się wymieniane są powody osobiste, a także przynależność Reghiniego do masonerii.

¹²² *Biografia*, 1985, s. 359.

¹²³ *Biografia*, 1985, s. 359, 360.

¹²⁴ Nie da się tu jednak wykluczyć dość makiawelicznego zamiaru, jakim kierował się reżym (Giuseppe Bottai był w końcu bliskim współpracownikiem Mussoliniego, a następnie ministrem), publikując książkę w jednym ze swoich ważnych pism programowych, a następnie godząc się na jej powtórne ogłoszenie w formie druku zwarteo. *Imperialismo pagano* byłby tedy adresowany, gdyby przyjąć taką interpretację, do Watykanu - jako ostrzeżenie, że akt Koncyliacji jest wyrazem dobrej woli reżymu, który zawsze, w przypadku jakichś napięć czy trudności, może zwrócić się zupełnie ku swoim żywotnym treściom neopogańskim. Ostatecznie w Rzymie trudno było jednak - mimo rozległych tradycji rodzimego antyklerykalizmu - rzucić hasło *Los von Rom!* i wybrać drogę zbliżoną do niemieckiej propozycji „etnicznej” w obu jej wariantach: neopogańskim, w którym kult Wotana miał wyprzeć kult Jezusa (*jak*. to głosili np. Richard Wagner, powieściopisarz Felix Dahn oraz „narodowi filozofowie” - Julius Langbehn, Paul de Lagarde i Gustav Freussen), albo odromanizowanym i odjudaizowanym, skupionym na postaci „aryjskiego” Jezusa, Jezusa-nordyka (jak chciał Związek Niemieckich Chryścjan). Na dodatek antyklerykalizm włoski miał swe źródła w liberalizmie - zarówno konserwatywnym, jak i lewicowym, podczas gdy zmitologizowany w musoliniańskiej ideologii „lud” był przywiązany na ogół do swoich katolickich tradycji.

¹²⁵ Nota biograficzna wydawcy do *Metafisica del sesso*.

¹²⁶ Określenie to nie oznacza tutaj, jak to zazwyczaj bywa w polskim piśmiennictwie, amerykańskiego nurtu modernizmu katolickiego, lecz liberalny kapitalizm amerykański i zrośnięty z nim styl życia i kultury. W podobnym do ewolianskiego sensie, choć traktując go przede wszystkim jako antyslawizm i antyrusycyzm, ujmując „dziś amerykańizm” wspomniany S. Prokofiew (Prokofiew, 1995, s. 317-318 *i passim*).

¹²⁷ Kontynuacją tego tematu i tego ujęcia był również późniejszy artykuł pt. *Bolscevismo e quinto stato*, „Lo Stato”, 1942, nr 9.

¹²⁸ Cyt. za *Biografia*, 1985, s. 360.

¹²⁹ Praca spotkała się z natychmiastową aprobatą René Guenona, który przeczytał ją jeszcze „w szczotkach”, przesłanych mu przez Evolę

¹³⁰ Evola, *Rivolta*, s. 12.

¹³¹ *Biografia*, 1985, s. 361.

¹³² Tamże.

¹³³ Nie sposób nie wspomnieć w tym kontekście narodzin, kilka lat wcześniej, międzynarodowego ruchu gralicznego: „Współczesny ruch graliczny w świecie związany jest przede wszystkim z objawieniem Abdrushina opublikowanym w Niemczech w 1928 roku; miał je otrzymać w Kryształowym Pałacu Św. Graala. Objawienie dotyczy budowy Kosmosu, miejsca w nim człowieka i Ducha, sposobów uzyskiwania wyższej świadomości i jest podobne w treści do innych współczesnych teozoficznych i samorealizacyjnych doktryn. Związana z tym objawieniem wspólnota Graala [Stowarzyszenie Graala - *Z.M.*] hczy dziś w świecie około 9 tysięcy członków, najwięcej w Niemczech” (Pawluczuk, 1998, s. 203).

¹³⁴ Zob. Pauwels, Bergjer, 1963, s. 371 i n.

¹³⁵ Stworzony w 1927 roku przez Corneliu Z. Codreanu ruch paramilitarny Żelazna Gwardia (Legion Michała Archanioła) był politycznym przejawem neognostycznego kosmizmu i odwoływał się do „Wielkiej Tradycji Dackiej”. Wspierając się na nacjonalizmie, mistycyzmie i rytualizmie oraz ewokując swoistą „kulturę śmierci”, kierował się tedy dualistycznym, manichejskim pragnieniem i przedstawiał swoje zadanie jako walkę o zwycięstwo Dobra nad Złem, Światła nad Ciemnością, Kosmosu nad Chaosem. W ideologii i praktyce legionistów, zwłaszcza w specyficznym rytualizmie, mieszały się elementy chrześcijańskie i pogańskie (kult solarny i oddawanie czci słońcu wyciągniętą dłonią, kult ziemi i przodków, wzywanie duchów poległych członków organizacji itp.). Sam Codreanu pozostawał w napiętych stosunkach z rumuńską Cerkwią prawosławną (zob. m.in. Fiore, 1986; *Die Mitte*, 1984). Znamienne, że katolicki zakonnik, o. Maciej Bielawski, wicedyrektor Rumuńskiego Kolegium Greko-Katolickiego „Pro Romeno” w Rzymie, w napisanej w 1996 roku przedmowie do książki Eliadego *Rumuni* zawarł taką opinię: „Jedną z formacji, której na sercu leżało duchowe odrodzenie narodu, byli na przykład tzw. Legioniści, z którymi był związany także Mircea. Jak wiadomo, u »Legionistów« w późniejszym okresie ich rozwoju obok tendencji »religijno-mistycznych« pojawiły się znamiona fanatycznego nacjonalizmu i ideologiami, czego przykładem może być zamach na znanego historyka N. Jorga [*sic!*]. Tego typu tendencje przesądziły także o późniejszym losie »Legionistów« - nade wszystko w okresie komunizmu byli oni masowo prześladowani, więzieni, torturowani i mordowani. Nadto ich historia, a więc i interpretacja złożonego »fenomenu Legionu Michała Anioła« [*sic!* - *Z.M.*], została nakreślona w świetle (lub raczej w cieniu) owych tendencji i z właściwą dla systemu totalitarnego komunizmu jednostronnością. Zarzuty oczywiście nie ominęły i samego Eliadego. Dziś sam fenomen »Legionistów« [...] czeka na swoje zrozumienie, interpretację i ocenę. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, iż Eliade przynależał do grupy, rozciągającej się i poza »Legion«, która poszukiwała i przyczyniała się do duchowego wzrostu narodu” (M. Bielawski, *Wprowadzenie*, Eliade, 1997, s. 110). Oto przykład wzorcowej niemal sztuki przekształcania kata w ofiarę (nie przestał nim wszak być tylko z racji swoich późniejszych klęsk i cierpień). Co zaś do samej książki Eliadego, *Rumuni*, napisanej w Portugalii w 1943 roku, warto z niej zacytować takie choćby passusy: „Rumuni są potomkami dwóch wielkich ludów starożytnych: Geto-Daków i Rzymian. Getowie, zwani przez Rzymian Dakami, pochodzą z wielkiej rodziny trackiej, głęboko zakorzenionej w tradycji i najstarszych religiach Hellady”; „Podobnie jak ich geto-daccy przodkowie, Rumuni będą, już od swych początków, skazani na szereg inwazji - dużo bardziej gwałtownych, aniżeli te, które miały miejsce w zamierzonych czasach - oraz na wpływy obce, a czasami nawet antagonistyczne. Niemniej jednak Rumuni pozostali głęboko zakorzenieni w swojej ziemi, której nie opuszczali nawet w najbardziej tragicznych okolicznościach. Przecistawiali się obcym wpływom i najazdom bez utraty swej etnicznej tożsamości, swego stylu, swej siły, swych prawdziwych cech fizycznych i autentycznych przymiotów moralnych” (Eliade, 1997, s. 17,20). Archaizacja historycznej tożsamości dokonywana tutaj, poddana swoistej metafizycznej wizji narodu, z łatwością wydobywającej z jego dziejów jakąś ich niezmienną esencję, wymagałaby z pewnością uważnego zbadania.

¹³⁶ Zob. m.in. Coulianu, 1978, s. 34. Niektóre koncepcje Eliadego, np. jego koncepcja cyklicznego czasu świętego, najwyraźniej wyrasta z koncepcji wyłożonej

przede wszystkim w *Rivolla contro il mondo moderno*, wykazują zależność od myśli evolianskiej. Niekiedy pisze się wręcz, że prace włoskiego tradycjonalisty dotyczące historii religii „wywarły olbrzymi wpływ na Mirceę Eliadego, który zawsze z dumą podkreślał, że jest przyjacielem Evoli” (nota wstępna do tekstu Evoli *Duch arystokratyczny a rasizm*, „Fronda”, 1994, nr 23, s. 125). Zob. korespondencja Eliadego z Evola, *Si corespondenti sai*, pod red. M. Handoca, t. 1, Bukareszt 1993 (do pozycji tej nie miałem jednak bezpośrednio dostępu); Mutti, 1989, *passim*; Romualdi, 1968, s. 56 („W Bukareszcie [Evola] spotkał się z Codreanu i Mirceą Eliadem, przywódcami środowisk Żelaznej Gwardii”). Sam zaś Evola pisał, potwierdzając utrzymywanie związków z Eliadem jeszcze we wczesnych latach siedemdziesiątych (II *cammino*, s. 139-140): „W Bukareszcie poznałem [...] Mirceę Eliadego, który po wojnie stał się głośny jako autor wielu prac z historii religii, i z którym pozostaję w kontakcie do dziś. W owym czasie należał do środowiska Codreanu i współpracował z »Grupą Ur«”. W tym kontekście należy podnieść kwestię, dyskutowaną na Zachodzie i przemilczaną w Polsce, związków Eliadego z faszyzmem. Niezależnie jednak od owych dyskusji Rumun Radu Ioanid zwracał m.in. uwagę, że przedwojenna postawa polityczna Eliadego i jego faszystowska działalność spotyka się współcześnie ze „zmową milczenia”. Rumuński autor przypominał również wywiad Eliadego dla czasopisma „Fuma Vestre” z 17 grudnia 1937, opatrzony tytułem *Dlaczego merze w zwycięstwo ruchu legionowego* i kończący się słowami: „Czy jest możliwe, aby naród rumuński zakończył swe życie w smutnej rozsypance, zniszczony przez syfilis i nędzę, opanowany przez Żydów i rozszarpywany przez cudzoziemców, zdemoralizowany, zdradzony i sprzedany”. W wywiadzie owym, wypowiadając się na temat pozbawiających Żydów obywatelstwa „ustaw norymberskich” z 1935 roku, powiedział także: „Antysemita niemieccy zadowolili się uchwaleniem surowych praw przeciwko Żydom, ale nie dopuścili się aktów barbarzyństwa. [...] W centrum Berlina wznosi się synagoga, uroczysta i nienaruszona” (Ioanid, 1987-1988, s. 16-29). Ioan P. Coulianu, rumuński historyk religii, współpracownik i następca Eliadego na katedrze w Divinity School w Chicago potwierdził autentyczność publikacji w „Piloti Orbi” z września 1937, w której Eliade atakował monarchię i rząd demokratyczny za rzekome obdarzanie mniejszości narodowych, także mniejszości żydowskiej, przywilejami ekonomicznymi (Coulianu, 1989, s. 38-42). Eliade był, trzeba to przypomnieć, uczniem wybitnego historyka i polityka, Nae Ionescu, który został aresztowany przez rząd królewski za udział w przygotowaniach do prawicowego zamachu stanu. Ionescu opatrzył zresztą przedmową książkę przyjaciela Eliadego, Mihaila Sebastiana (*Od dwóch tysięcy lat*). „»Skoro dzieci Syjonu cierpią - pisał Ionescu - to znaczy, że tak musi być«. I podawał przyczyny: oto Żydzi nie chcieli uznać Mesjasza w Chrystusie. Ich cierpienia wlokące się przez historię w jakimś sensie są świadectwem przeznaczenia narodu żydowskiego, który przez sam tylko fakt odmowy uznania Chrystusa nie może być dopuszczony do Odkupienia” (Eliade 1989a, s. 259). Eliade publikował także w powiązanych z faszyzmem pismach „3una Vestirc”, „Vremea”, „Cuvantul” i, zdaniem Isaaca Chivy, cechowała go wówczas „myśl jawnie faszystowska i antysemita, zaangażowanie polityczne, które ten historyk religii przemilczał aż do swej śmierci” (Chiva, 1992, s. 89). Podobne informacje podają również A. Berger i Rickets (A. Berger, 1989, *passim*; A. Berger, 1990, s. 455-465; Rickets, 1988, *passim*). Milczenie w sprawie związków Eliadego z faszyzmem przełamali najwcześniej intelektualiści włoscy. Pierwszy uczynił to Alfonso Di Nola (Di Nola, 1977), powołując się na artykuł

opublikowany w 1972 roku w izraelskim czasopiśmie „Tobalot” (Historia) i nazywając Eliadego „antysemitą i filofaszystą”. Podobne określenia („antysemita i filonazista”) pojawiły się też w encyklopedycznym artykule *Eliade*, pióra lewicowego historyka religii, Ambrogia Doniniego (Donini, 1977, s. 189). Za zwolennika powojennej prawicy radykalnej uważali Eliadego m.in. Evola, Claudio Mutti, Ion Marii, Adriano Romualdi. Warto dodać, że był on również członkiem redakcji „Nouvelle Ecole”, pisma Nowej Prawicy Francuskiej. Dla całej postawy życiowej Eliadego w tych kwestiach charakterystyczny może być zapis w dziennikach, w związku z informacjami otrzymanymi od Emile’a Ciorana (ten zaś uzyskał je od młodego Francuza, zbiegłego z Buchenwaldu): „Z wszystkich detali, o których dowiaduję się od niego, zapadają mi w pamięć dwa: ktoś, kto miał wszyć, był wysyłany do łaźni i zwolniony z pracy na cały dzień. Wszyscy mieli ochotę na dzień wypoczynku. I w ten sposób powstał czarny rynek handlu wszami. Jedna wesz kosztowała markę, potajemnie, oczywiście. I nabywca ostentacyjnie afiszował się ze swoją wszą, aby być wysłanym do łaźni. W jednym z kobiecych obozów, już nie pamiętam którym, utworzono burdel. Wybrano sześciu Francuzów. Maksimum, do którego każdy z nich miał prawo, to cztery kobiety dziennie. Po miesiącu wrócili kompletnie wyczerpani i prawie wszyscy w niedługim czasie zmarli. Czy kiedykolwiek będzie mogła powstać literatura oparta na tych faktach, w których obłęd i bestialstwo miesza się z gotcską i absurdem?” (Eliade 1990, s. 8).

¹³⁷ Guglielmi, 1985, s. 139-141.

¹³⁸ De Felice, 1961, s. 447.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Dwie ostatnie książki stanowiły rozbudowaną wersję cyklu konferencji-wykładów na ten temat w uniwersytetach w Mediolanie i Florencji, jakie Evola wygłosił na zaproszenie Bottaia, wówczas (od 1936 roku) Ministra Edukacji Narodowej.

¹⁴¹ Evola, *Mussolini e il razzismo*, s. 3.

¹⁴² *Biografia*, 1985, s. 363.

¹⁴³ Eatwell, 1995, s. 202.

¹⁴⁴ Sheehan, 1981, s. 50-51; Ferraresi, 1987, s. 107.

¹⁴⁵ Tamże, s. 363,364. „Prawdę mówiąc - wyjaśniał później Evola - fakt ten nie był pozbawiony relacji z normą, przeze mnie już od dawna spełnianą, nieunikania, a wręcz szukania niebezpieczeństw poprzez milczące wyzywanie losu” (Evola, *Il Cammino*, s. 177).

¹⁴⁶ *Biografia*, 1985, s. 364.

¹⁴⁷ Nievo, 1985, s. 309.

¹⁴⁸ Dumézil, 1997a, s. XI.

¹⁴⁹ Fasci di Azione Rivoluzionaria.

¹⁵⁰ Fraquelli, 1994, s. 224, 225, przyp. 12.

¹⁵¹ Angebert, 1985, s. 34.

¹⁵² *Biografia*, 1985, s. 364, 365.

¹⁵³ Tamże, s. 367, 368.

¹⁵⁴ *Biografia*, 1985, s. 366, 367.

¹⁵⁵ *Biografia*, 1985, s. 367.

¹⁵⁶ Tunis, 1974.

Mit Jednostki Absolutnej

Od sztuki do filozofii

Podsumowując swoje doświadczenia artystyczne związane z dadaizmem Julius Evola podkreślał, że nurt ten nie był „po prostu nową tendencją sztuki awangardowej”, że wywracając wszystkie kategorie logiczne, etyczne czy estetyczne zmierzał on paradoksalnie ku takiej wizji życia, której celem było „absolutne wyzwolenie”¹. Podkreślał też, że dadaizm głosił „tożsamość ładu i nieładu, Ja i nie-Ja”, posługując się formami paradoksalnymi, „niezbyt odległymi od używanych w niektórych dalekowschodnich doktrynach ezoterycznych”, z myślą o „przeskoczeniu wszystkich nadstruktur mentalnych”².

Jednocześnie wojenne doświadczenie Evoli (bo i w tym wypadku także, jak stwierdził Croce w ostatnim rozdziale swej *Historii Europy w XIX wieku*, wojna zadała kłam nadziejom „wielkiej *katharsis*”) spowodowało w nim swoiste napięcie duchowe pomiędzy egzystencjalnym dążeniem „heroicznym”, które definiował jako „ekstremalne dążenie ku temu, co transcendentne”, a „banalnością” życia³. Napięcie to, według Evoli, mogło zostać przezwyciężone jedynie w drodze „iluminacji”, którą pojmował on jednak jako „wygaszenie”, zgodnie z kanonem buddyzmu palijskiego *Majjhimanikaya*⁴, zośrodkowanego właśnie na pojęciu *nirvany*. Wskazywało to na możliwość, poprzez poznanie prawdziwego „wygaszenia”, jego rzeczywistego zaszczeplenia w sobie, a zatem - paradoksalnie - na możliwość „niewygasania”. Czyniło to również możliwą przemianę dwubiegowości każdego doświadczenia - jeśli zostało tylko doprowadzone ono do ostatka - w „pójście poza”; tym samym pozwalało zrozumieć, że życie prowadzi ku czemuś więcej, niż życie. W obliczu owej prawdy, wywiedzionej z buddyzmu, sztuka w większości przypadków okazywała się czymś ograniczonym i musiała ustąpić w obliczu działania. Tym samym jedynie *poiesis* - w jej starogreckim rozumieniu - pozwalała w istocie na uchwycenie rzeczy w ich totalności i na podążanie ku nieuwarunkowanemu spełnieniu Ja⁵. Tym samym także evolianskie poszukiwanie zostało „zośrodkowane na formach egoizmu pojętego jako wyraz wolności wewnętrznej i mocy, jako cel osiągniany przez Ja totalne i absolutne”⁶.

Przejście takie jednak dokonało się w myślimi Evoli na etapie, by tak rzec, „przedfilozoficznym”. Odpowiadało ono w jakiś sposób temu, co Hindusi nazywają *moksha*, „wyzwolenie”, uwolnienie się od zła i cierpienia. „Jest ono tylko uświadomieniem sobie - pisał Eliade - sytuacji, która już istniała, lecz którą niewiedza ukryła. Cierpienie samo przez się unicestwi się w chwili, gdy zrozumiemy, że jest zewnętrzne względem ducha, że dotyczy tylko »osobowości« ludzkiej (*asmita*). Wyobraźmy sobie życie »wyzwolonego«. Działa on w dalszym ciągu, ponieważ potencjały jego egzystencji, a także jego egzystencji obecnej przed »przebudzeniem« domagają się aktualizacji i realizacji zgodnie z prawem *karmy*. Aktywność ta już nie jest jego *własną*; jest aktywnością obiektywną, mechaniczną, bezinteresowną, krótko mówiąc, nie jest działaniem ze względu na swój »owoc«. Gdy »wyzwolony« działa, nie ma świadomości, że to on działa, ale że »działa się«, innymi słowy nie włącza się jaźni do procesów psychofizycznych. Siła niewiedzy już więcej nie działa, nie powstają nowe zarodki karmiczne. Z chwilą, gdy wspomniane potencjały zostaną zniszczone, wyzwolenie jest absolutne. Można by nawet powiedzieć, że człowiek wyzwolony nie ma doświadczenia wyzwolenia. Po »przebudzeniu« działa obojętnie, a z chwilą, kiedy ostatnia psychiczna molekula oderwie się od niego, zrealizuje sposób bycia nieznany dla śmiertelnych, ponieważ stanie się istotą absolutną, osiągnie rodzaj buddyjskiej *nirvany*”.

Jednakże osiągnięta dzięki poznaniu metafizycznemu „wolność” jest dla Hindusów czymś rzeczywistym i konkretnym. Nie chodzi tutaj zatem jedynie o negatywny sens „wyzwolenia”, lecz również o jego pozytywny wymiar. „W efekcie »wyzwolony za życia« może jak tylko zechce poszerzyć sferę działalności. Niczego się on nie lęka, ponieważ jego czyny nie posiadają już dla niego *następstw* i, co za tym idzie, nie stawiają mu żadnych *ograniczeń*. Ponieważ nic go już nie może ujarzmić, wyzwolony może sobie na wszystko pozwolić w każdej domenie aktywności, gdyż tym, kto działa, nie już *on*, »jako taki«, lecz po prostu jakieś bezosobowe narzędzie”⁸. Oznacza to w konsekwencji, że jako projekt soteriologiczny taka koncepcja „wyzwolenia” - która w swojej drodze poznawczej dochodzi do pewności, że jaźń pozornie tylko uwikłana jest w dramatyzm istnienia i że „wolność” spełnić się może jedynie w całkowitym zburzeniu osobowości - musi radykalnie zderzać się z personalizmem człowieka Zachodu, personalizmem o chrześcijańskiej, rzecz jasna, proveniencji. „Te rozwiązania soteriologiczne mogą się wydać pesymistyczne człowiekowi Zachodu, dla którego mimo wszystko osobowość jest filarem wszelkiej moralności i całej mistyki. Ale dla Indii najważniejsze nie jest zbawienie osobowości, lecz dojście do *absolutnej wolności*”⁹. Późniejsza refleksja Evoli będzie, jak można sądzić, poszukiwaniem jakiegoś rodzaju syntezy między tymi dwoma antynomicznymi kierunkami myśli - hinduistycznym i zachodnim, między „wyzwoleniem” pojętym jako depersonalizacja a wolnością Jaźni.

Zapewne z tego względu w dalszej przemianie jego myśli - ku filozofii właśnie - jako drugi podstawowy element wspomnianego tutaj projektu syntezy, jako odpowiedź na depersonalizującą soteriologię hinduską - odegrały niebagatelną rolę koncepcje Maxa Stirnera (Johanna Kaspara Schmidta). Ścisłej mówiąc: idea Ja, uwolnionego od Boga¹⁰, jako ostatecznego zakorzenienia i idea wolności, której Jedyny (*Der Einzige*) jest wyłącznym posiadaczem, nie licząc się tu z widmowym społeczeństwem, z innymi oraz ich wiarą i moralnymi normami, były tymi właśnie metafizycznymi pomysłami Stirnerowskimi, jakie stały się zaczynem filozoficznej myśli evolianskiej. Okazało się zatem, że to Stirnerowska teoria „niewysłowionego” Ja, żywiołowego, anomicznego i anarchicznego Ja - w przekonaniu Evoli - jest w mocy skruszyć abstrakcyjny racjonalizm kartezjański i stać się w ten sposób podstawą (czy raczej momentem początkowym) w dziele spełniania Ja absolutnego. To przekonanie Evoli, co do absolutystycznych konsekwencji Stirnerowskiego indywidualizmu, rozmiękało się jednak z faktyczną wymową owej nieskrępowanej i na wpół szalonej, na wpół „dzikiej”, manifestacji stanów ducha. W istocie bowiem Stirner - radykalizując myśl Protagorasa, że „wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”, i opierając się na przekonaniu, że tylko ja, właśnie ja, nią jestem - nie opiewał (jak choćby Fichte) jaźni metafizycznej, niezmiennej, kreującej oblicze świata, lecz wyzuta z wszelkich abstrakcji Jaźń konkretną i przemijającą, tę oto Jaźń. Konsekwencją nie był tu zatem absolutyzm, lecz - przeciwnie - relatywizm. Taka reinterpretacja poglądów Stirnera, jej absolutyzujący charakter i kierunek, wiele tu jednak znaczy. Mimo tego i mimo że lektura Stirnera nie mogła być *par excellence* lekturą filozoficzną spekulatywnego typu, jego organiczna koncepcja skrajnego egotyzmu”, wolnego od nakazów i zakazów boskich i ludzkich, traktowanych jako jednakie w swych uroszczeniach fikcje, stała się jednak dla myśli evolianskiej (w czym nie różniła się ona zresztą specjalnie od reguł pospolitej recepcji Stirnera w początkach wieku i w dwudziestoleciu międzywojennym) instrumentarium anarchicznej, nihilistycznej rewolucji - egzystencjalnej raczej, niż filozoficznej - przeciw kategoriom logicznym ówczesnego idealizmu i neopozytywizmu¹².

W sumie jednak, jak pisał w związku z tym Roberto Melchionda: „Wartość Stirnera w *itinerarium* formacyjnym Evoli polega na byciu pewnym etapem, pewnym momentem negacji i przejścia ku wyzwolicielskiemu nihilizmowi i rzeczywistemu samoposiadaniu (*autoappropriazione*)”. Dalsze kroki w tym kierunku związane były z koncepcjami - wspomnianych już w rozdziale I tej książki - myślicieli, kojarzonych z nihilizmem, tzn. Weiningera, Michelstaedtera i Nietzschego, a także z twórczością Artura Rimbauda (chodziło zapewne m.in. o słynny „list jasnowidza” i zawartą w nim manifestację twórczego, nieskrępowanego *ego* oraz - o czym wspomniał Evola w ostatnim wywiadzie - o „dziki” mistycyzm francuskiego poety jako stan pokrewny inicjacji, dla urzeczywistnienia której niezbędny jest udział jakiegoś czynnika czy pierwiast-

ka transcendującego jednostkę¹³). Zdaniem Melchiondy wszystkich ich Evola uważał za tych, którzy na długo przed innymi obwieścili „rewolucję Ja i jej bliską parantelę z kategorią męskości”¹⁴.

Przede wszystkim Weininger -jak to wynika już z krótkiej charakterystyki jego myśli w rozdziale I - był tym, który w *Pici i charakterze* najmocniej uwidoczniał ów ścisły związek. Weininger wskazał więc (nie jest tu w tej chwili ważne dyskutowanie słuszności owego wskazania ani też badanie jego źródeł i konsekwencji) na obecną rzekomo w męskim temperamencie, jako istotną i płodną, zdolność traktowania innego od siebie w sposób obiektywny, a więc zdecydowanie wyższy od temperamentu kobiecego. W odróżnieniu od mężczyzny zatem, zdaniem Weiningera, kobieta była niewolnicą własnej „subiektywności”, z czego wynikało, że jest ona jedynie jednostką, a nie osobą. Osobą był natomiast mężczyzna, „byt idealny”, zdolny z natury do myślenia koncepcyjnego i niezależnego, ponieważ posiadający w sobie swoją własną zasadę. Według Weiningerowskiej doktryny miała istnieć tedy całkowita tożsamość pomiędzy Ja a mężczyzną, co pozwalało im obu stawić samego siebie naprzeciw innego od siebie¹⁵. Ale trzeba też było, żeby ów maskulinistyczny „solipsyzm” był wspierany (i usprawiedliwiany) przez odpowiednią, wyrazistą moralność. Oto dlaczego Weininger oczekiwał, aby Ja-mężczyzna wyzwolił się pewnego dnia z reguł moralności chrześcijańskiej (to, oczywiście, wyraziste znamię nietszcheanizmu i myśli stirnerowskiej) i przyjął inną zasadę przewodnią, którą autor ten dostrzegał w kantowskim imperatywie kategorycznym, redukując go jednak i sprowadzając do roli autodeterminacji moralnej o „skrajnych konsekwencjach, polegających na przemianie »powinieneś« w »bądź«”¹⁶. Stąd Weininger wyprowadzał następnie ze swego neognostyckiego przeciwstawienia mężczyzny i kobiety zespół kolejnych opozycji, kolejnych antynomii (charakteru męskiego i żeńskiego, osoby i jednostki), a wreszcie - i będzie to miało wielkie znaczenie dla zmitologizowanej teorii politycznej Evoli - tezę o niezdolności kobiety do uczestnictwa w tym, co „nieuwarunkowane”, absolutne. Oznaczało to, że na jej wyborach, także wyborach politycznych, i stawianych przez nią celach, także celach politycznych, ciążyć będzie zawsze jej niemożność relacji z „osobami” i moc utrzymywania związków jedynie z „jednostkami”. Stąd - według mizoginistycznych pomysłów Weininger - kobiety miały skłaniać się jakoby ku socjalizmowi i pacyfizmowi, czyli ideologiom, które uprzywilejowują jednostkę, zatem masę, a nie osobę. Stąd też miał istnieć najściślejszy związek między „duchem kobiecości” a nastaniem demokracji liberalnych¹⁷. Inkorporacja mizoginistycznej, dyskryminującej teorii płci Weininger (i, najogólniej już, kreowanej tutaj antropologii) przez wczesny ewolianizm oraz uczynienie z niej, następnie, istotnego pierwiastka własnej filozofii Jaźni (i społeczeństwa) nie było naturalnie „czystym”, neutralnym „faktem filozoficznym”. Z jednej strony bowiem oczywiste są tu ideologiczne przesłanki i implikacje takiej recepcji, z drugiej - dokonany wybór wykraczał

poza racje ideowe, nasuwając pytania o swe psychologiczne motywy. W tym drugim przypadku możliwa, rzecz jasna, byłaby swoista psychoanaliza światopoglądu evolianskiego; wydaje się jednak, że jej ewentualne efekty okazałyby się banalne, a badanie psychicznej, podświadomej genezy owego przyswojenia mało istotne w porównaniu ze wskazaniem na ich znaczenie w strukturze myśli evolianskiej oraz ich funkcje ideologiczne. Zarazem, jako trzeci wymiar owej recepcji, należałoby też wskazać pewien panujący ówczesnie styl myślenia - potoczny, maskulinistyczny dyskurs dominującej kultury, który wkraczał jednak coraz wyraźniej w stadium kryzysu.

Carlo Michelstaedter był z kolei tym myślicielem, u którego afirmacja Ja przyjęła krańcowy wymiar: żądał on zatem, idąc dalej niż Stirner, aby jednostka stała się bytem całkowicie nieuwarunkowanym, absolutnym. Dlatego, jego zdaniem, powinna się ona wyzwolić z krępujących ją alienacji, z ustawicznego dążenia ku nie-Ja, i wybrać z konieczności drogę - jak wspomniałem w rozdziale I - „przekonania” (*la persuasione*), jedynej metody, która jest w mocy zanegować różne uwikłania i korelacje (społeczne, naturalne, emocjonalne itd.) i, tym samym, oswobodzić Jaźń z reifikacji, z zależności od rzeczy oraz relacji, które ją warunkują. „Tam, gdzie Ja nie istnieje w sobie samym, ale w »innym« składa zasadę swego istnienia, gdzie życie jest uwarunkowane poprzez rzeczy oraz relacje, gdzie pojawia się podległość wobec zależności i potrzeb, tam nie ma »przekonania«, lecz wyzbycie się (*privazione*) wartości”¹⁸. Trzeba tu dodać, że „przekonanie” pojawiło się u Michelstaedtera w znaczeniu greckiego „samowładztwa”, greckiej *autarlcia*¹⁹, bliskiej skądinąd przedziwnej „neoleibnizjańskiej” monadologii Weinigera. Oznaczało to, że przywraca ono wartość jednostce pojmując przez ową wartość istnienie w sobie, posiadanie w sobie ostatecznej zasady i sensu życia. Ale nie tylko istnienie złożone z potrzeb, uczuć, „socjalności”, intelektualnych „błyskotek” itp., lecz sam organizm cielesny i natura wiodły ku sferze „nie-wartości”²⁰. Sferę ową charakteryzował bowiem niedostatek egzystencji, pewna niedostateczność-prywacja, która zarazem jednak stanowiła paradoksalnie warunek konieczny dla ostatecznego spełnienia Ja w sobie. Aby jednak Ja mogło autonomicznie się spełnić, winno ono „walczyć” - winno tym samym przyjmować wszelką odpowiedzialność (również ową odpowiedzialność, którą Michelstaedter nazywał „kosmiczną”, a w której z kolei Evola rozpoznawał wyraźny rys stoicki²¹); Jaźń winna być także świadoma własnej niedostateczności, za pośrednictwem której odzwierciedla świat, ale której też stawia czoła i od której wyzwala. Jeśliby - dalej - Ja nie przyjęło takiej odpowiedzialności, popadłoby ono z konieczności w zależność od czegoś innego od siebie, włączając się w ten sposób w niepowstrzymany proces: bowiem Ja, które nie uznaje w sobie potencjalności „autarkicznego” potwierdzenia, przedłuża w nieskończoność proces „przekonania”, stając się tym samym coraz bardziej zależne od wielu czynników (*eterodipendente*) - „przekonanie” prowadzi

wówczas ku przyszłości bez wyjścia, przyszłości, która staje się czystym symbolem przywacji Ja, jego niedostateczności. Można wówczas mówić o akcie niedokonanym (*atto imperfetto*) w sensie arystotelesowskim, akcie „nieczystym”, który przeciąga się w nieskończoność. Jest to zatem owa fatalna droga, którą Michelstaedter nazywa „retoryką”, drogą kompromisu, drogą „życia bez życia”. W sumie więc droga „przekonania” i droga „retoryki” są antytetycznymi ujściami, które otwierają się przed Jaźnią²².

Do tej antytetyczności właśnie odnosiła się evolianska krytyka Michelstaedtera (jakkolwiek evolianizm wchłonał w istocie cały tok rozumowania tego myśliciela, związany z autokreacją absolutnego, nieuwarunkowanego Ja). Evola, przyswoiwszy już głęboko pewne światopoglądy orientalne i kierując się quasi-nietzscheańską „wolę mocy”, podkreślał bowiem, że ograniczenie filozoficzne (ale również egzystencjalne²³) Michelstaedtera, którego światopogląd skądinąd mógł zostać uznany za odmianę „idealizmu magicznego”, polegało na niepodjęciu następnego kroku - na nieuwzględnieniu właśnie koherentnej doktryny mocy, jaka jego zdaniem pozwoliłaby rozwiązać antynomię, radykalny rozryw między „przekonaniem” a „retoryką”. W istocie - według Evoli - pojęcie „przekonania”, jakkolwiek dalekie od wyczerpania się w swoim sensie statycznym, jest przeciwieństwem działania. Inaczej mówiąc, „przekonanie” działa w miarę, jak „czyni się dostateczność negując niedostateczność” - jest to proces dynamiczny, ponieważ wiedzie ku kolejnym stadiom. Evola wyróżniał zatem stadium pierwsze, gdzie Ja winno wnosić negację, „nie-wartość”, która zanegowana - to drugie stadium - nada z kolei wartość pozytywną „przekonaniu” i działaniu, odpowiadającemu - zapowiadaniem już przez Michelstaedtera - „wyzwoleniu kosmicznemu”, wolności wydobytej z wszelkich rozdrożeń, zasadzającej się - ostatecznie - na staniu się „Panem Tak” i „Panem Nie”²⁴. Ale, aby Ja mogło prowadzić pozytywnie takie działanie, trzeba, by z wolą i mocą potwierdziło w sobie swoją pełnię.

W każdym razie Evola przyznał Michaelstadterowi, że szukał on potwierdzenia wartości w porządku metafizycznym, dodając jednocześnie, że „w istocie »retoryka« i »przekonanie« zostały wydzielone nie z czysto logicznego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia wartości”²⁵.

Jak już wspominałem, wątki nietzscheańskie i odniesienia do Nietzschego były stałą cechą myśli evolianskiej. Oczywiście, Nietzsche miał dla Evoli znaczenie - zbyt, moim zdaniem, pochopnie - „przede wszystkim opozycji wobec chrześcijaństwa”, a w planie egzystencjalnym - jako wzmocnienie „dyspozycji *ksatrii* w buncie przeciw mieszczańskiemu światu i niskiej moralności, przeciw wszelkiemu egalitaryzmowi, demokratyzmowi i konformizmowi, w utwierdzeniu zasad moralności arystokratycznej i wartości bytu, który wyswabza się z wszelkiej więzi i jest dla siebie swoim własnym prawem”. Z drugiej strony, według Evoli, nie wywarła nań żadnego wpływu nietzscheań-

ską koncepcją „nadczołwieka”, ponieważ odrzucał on jej „niskie aspekty indywidualistyczno-estetyczne czy biologiczny zachwyt dla »życia«”²⁶. Jednak należy wątpić w pełną prawdziwość tego ostatniego twierdzenia, jakkolwiek - z chwilą uznania światopoglądu tradycjonalistycznego za własny - ów kierunek krytyki Nietzschego będzie się coraz bardziej u Evoli uwydatniał (podobnie jak odrzucenie biologicznych implikacji koncepcji Nietzschego w jego doktrynie rasowej). Nihilizm Nietzschego - reinterpretowany ezoterycznie i kontaminowany niekiedy z pewnymi ideami Ryszarda Wagnera, z „esencją” germańskich mitów wagneryzmu - wywarł także istotny wpływ na ewoliańską koncepcję „idealizmu magicznego” w jego radykalnej opozycji wobec idealizmu w filozofii europejskiej owego czasu, ale w tym wypadku niebagatelne znaczenie miały również doktryny wschodnie, z ich wizją nicości, zerwania z logiką i rzeczywistością profańską wyzuta z *sacrum* - doktryny, które dostarczyły Evoli obszernego materiału do antyracjonalistycznego „ataku” na zachodnią kulturę i filozofię²⁷.

„Nihilizm Nietzschego, »droga krzyżowa myśli negatywnej«, obalał Rozum i racjonalizm, wartości, wiarę w postęp, zasadę tożsamości, historyzm, a głosił, jako ostatni akt, »śmierć Boga«, utratę sensu, niepewność istnienia, zaciemnienie rzeczywistości i metafizyki”²⁸. Jeśli jednak Bóg zostanie pojęty jako zespół wartości pozazmysłowych, które nadają sens temu, co realne, mówienie o „śmierci Boga” oznacza śmierć tego, co realne, i -przeciwnie - triumf nicości. Owej nicości, zgodnie z naukami buddyzmu, zostaje przyznany jednak walor pozytywny: staje się ona - przynajmniej w interpretacji ewolianskiej - ostatnią „pewnością”, ostatnim schronieniem, a jako wola bycia - skrajnym aktem wyzwolenia Jaźni ze świata, dla ustanowienia, z „wolą mocy”, nowego świata, świata „poza dobrem i złem”, poza wszelkim prawem i moralnością. Ja zmierza tu bowiem do wolności skrajnej i absolutnej i pewnego razu, wyzwoliwszy się z łańcucha stawania się, zdobędzie własny byt. „Wieczny Powrót” jest więc ostatecznym celem nietzscheańskiego nihilizmu, nihilizmu aktywnego, heroicznego, na który mogą się zdobyć jedynie silni²⁹. Na marginesie jednak trzeba zwrócić uwagę na pewne skryte źródło i na pewne genetyczne rozdarcie, żeby nie powiedzieć - chrystianizującą herezję (przywołuję to słowo w greckim jego sensie pierwotnym), owego Wiecznego Powrotu jako ostatecznego celu nietzscheańskiego nihilizmu. Nihilizmu, którego genealogii i, zarazem, wynikającej stąd ograniczoności ani sam Nietzsche, ani Evola nie chcieli być świadomi. Wieczny Powrót tedy miał u swoich pierwocin nie radykalnie unicestwiająca, radykalnie nihilującą, apokalipsę, ale wraca tu „zsekularyzowana, sprowadzona z zaświatów na ziemię chrześcijańska idea *apokatastasis*, odnowienia rzeczy”³⁰. Nadto (a może zatem?): „Wieczny powrót jest skrajną formą nihilizmu, powiada Nietzsche. A jeżeli nią jest, wówczas nihilizm, pozbawiony wiecznego powrotu, jest nihilizmem niekompletnym. Wola nicości, związana z nihilizmem, pojawia się zawsze w związku z siłami reaktywnymi - neguje siły

aktywne, doprowadza je do zaprzeczenia sobie. Ale równocześnie dąży też do zachowania, do konserwacji sił reaktywnych, do zagwarantowania zwycięstwa słabych³¹. Ale jak z tego wybrnąć, skoro nad mitem Wiecznego Powrotu, nad obecną w nim perspektywą chrześcijańskiej *apokatastasis*, czyha zawsze możliwość sądu ostatecznego?

Ów walor heroiczny i aktywny nihilizmu nietzscheańskiego był dla Evoli antycypacją zasadniczego składnika jego doktryny - hierarchicznej wizji, typowej dla tradycjonalizmu, nie wolnej jednak od intuicji, które mogłyby się okazać bliskie pewnym wątkom egzystencjalizmu Sartre'a. Evola stwierdzał zatem w tym kontekście, że „silni demonstrują zdolność życia w świecie, w którym nie ma już więcej sensu ani prawdy, ani celów, ani opatrności. Jest to zapowiedź, że stawanie się zostanie wyzwolone i złączone z absolutną centralnością; to znaczy - usprawiedliwione w każdym ze swoich momentów, nieskończone - już nie terażniejszość w roli przyszłości, przeszłość w roli terażniejszości - i w ten sposób wieczne, tożsame ze sobą samym w każdej chwili; niezmiennie w sumie swych wartości bądź też bez żadnej wartości, ponieważ nie istnieje i nie może istnieć nic, co mogłoby służyć mu jako środek relacji, w której słowo »wartość« [...] mogłoby mieć znaczenie [...] Stąd też najgłębszy sens nietzscheańskiej doktryny wiecznego Powrotu³²”.

Tak oto, na podstawie doświadczeń artystycznych z czasów awangardy, pewnych wątków myśli orientalnej i pierwszych lektur filozoficznych o modernistycznej proveniencji (gdzie szczególnie wyraźne były wątki nietzscheańskie i quasi-nietzscheańskie), zostały zbudowane podwaliny podstawowej ewoliankiej konstrukcji mitycznej -doktryny Jednostki Absolutnej.

Idealizm magiczny

Już w młodości - jak była o tym mowa - Evola zainteresował się różnymi doktrynami mądrościowymi i inicjacyjnymi, przede wszystkim właśnie pochodzenia orientalnego, a także teozofią i okultyzmem. Widział on w nich - stopniowo i systematycznie rozpoczynając budowę swojej mistyki mocy, swojej metafizyki dziejów i swojej wizji Tradycji Pierwotnej - z jednej strony - remedium na materializm w rozmaitych jego przejawach, z drugiej - odpowiedź na dogmatyzm religijny i dewocję. Traktował je zarazem Evola jako autentyczne formy tradycyjnej mądrości, które mogłyby dostarczyć rozwiązań dla niektórych problemów filozoficznych współczesności (interesujące, że niektórzy współcześni włoscy badacze filozofii - jak Roberto Melchionda czy Giorgio Colli - rozpoznają podobny rys „mądrościowy” w myśli Martina Heideggera). Dotyczyło to również stworzonej przez Helenę Błavatską (chodziłoby tu bezpośrednio o dokonaną przez nią w *Tajemnej doktrynie* rewaloryzując „świata archaicznego” i „metafizyki pierwotnej”) oraz

Henry'ego Olcottta teozofii, którą np. Eliade uważał za „wstrętą hybrydyzację duchową [...] kontynuowaną i wspomaganą przez niezliczone pseudomorfozy współczesne”³³, W sumie doktryny te (a przede wszystkim taoizm, z jego ujęciem Ja wolnego od wszelkiej eksterioryzacji i wszelkiego bezpośredniego działania w świecie, a przeto „zdolnego do działalności subtelnej, niewidzialnej, magicznej”³⁴) stały się dla Evoli podstawą krytyki i przewyciężenia idealizmu, uznawanego przezeń za kierunek dominujący w świecie zachodnim (na ocenie takiej zaważyła z pewnością sytuacja w kulturze włoskiej, opanowanej wówczas - po politycznej rozprawie faszyzmu z marksizmem - przez gentilianizm i croceanizm). Zarazem jednak w przypadku magizmu Evoli (a także magizmu lewicowo-liberalnego religioznawcy, Ernesta De Martino, u którego pojawiają się podobne wątki) możliwy był też, z jednej strony, wpływ idealizmu fichteańskiego i gentiliańskiego, gdzie „ja” zostało ujęte jako kreator świata, z drugiej - przede wszystkim za sprawą Novalisa (do czego jeszcze powrócę) - czytelna stawała się inspiracja romantyczna, z właściwym dla tego prądu kulturalnego pojmowaniem sztuki, zwłaszcza poezji, jako kreacji, co oznaczało w konsekwencji wyniesienie zasady estetycznej do rangi zasady metafizycznej. Jako kontynuację owej romantycznej postawy należałoby też widzieć tak ważne dla Evoli powieściopisarstwo Gustava Meyrinka z właściwym mu dowartościowaniem (zwłaszcza w *Gdemie* oraz *Białym dominikaninie*) symbolizmu, kabalistyki i magii, powieściopisarstwo, którego sens daje się sprowadzić do wyważonej *expressis verbis* idei, że „nie możemy czynić niczego, co nie byłoby magiczne”.

Zwrot Evoli ku tego rodzaju zainteresowaniom jest jednak nie tylko indywidualnym wyborem, indywidualną i wyjątkową transgresją zachodniego myśliciela ku rozmaitym tradycjom orientalnym i hermetycznym czy „sekretnym”, mieszcząc się całkowicie w szerszej perspektywie, którą można nazwać europejskim zwrotem ku symbolizmowi albo - za Eliadem - „inwazją symbolizmu”. „Systematyczne badania nad mechanizmami »umysłowości pierwotnej« ujawniły doniosłe znaczenie symbolizmu dla archaicznego sposobu myślenia oraz fundamentalną rolę, jaką odgrywa on w życiu każdej społeczności tradycyjnej. Wyjście poza scjentyzm w filozofii, odrodzenie zainteresowania religią po pierwszej wojnie światowej, rozliczne eksperymenty poetyckie, zwłaszcza zaś poszukiwania podjęte przez surrealizm (które przyniosły ponowne odkrycie okultyzmu, literatury sensacyjnej, absurdu itd.) na rozmaitych płaszczyznach i z różnymi skutkami obudziły zainteresowanie szerszej publiczności symbolem rozumianym jako autonomiczny sposób poznania. Ewolucja, o której mowa, jest częścią reakcji na dziewiętnastowieczny racjonalizm, pozytywizm i scjentyzm, i najpełniej charakteryzuje drugie ćwierćwiecze XX wieku. Ale ten wzrost zainteresowania symbolizmami nie jest bynajmniej »odkryciem« ani też zasługą świata współczesnego: współczesność, przywracając symbolowi godność narzędzia poznania, tylko nawiązywała do tendencji

rozpowszechnionej w Europie aż po wiek XVIII - tendencji, która zresztą w podobny sposób funkcjonuje w kulturach pozaeuropejskich, zarówno »historycznych« (na przykład w Azji czy w Ameryce Środkowej), jak i archaicznych czy »prymitywnych«. Zauważmy, że inwazji symbolizmu w Europie Zachodniej towarzyszy pojawienie się Azji na arenie historii³⁵.

Zwrot Evoli trzeba też widzieć, o czym już wspomniałem, w perspektywie trochę późniejszych polemik Ernesta De Martino z historiozofią croceańską. Teza De Martino o „rzeczywistej skuteczności praktyk magicznych”³⁶ godziła bowiem w racjonalistyczne, oświeceniowej proveniencji, wizje dziejów z zamiarem „otwarcia” na „świat archaiczny”, na kultury „etniczne” i orientalne - m.in. poprzez dowartościowanie pewnych motywów egzystencjalnych - kultury włoskiej sprowadzanej przez Crocego do śródziemnomorskiego kręgu kultury grecko-rzymskiej czy, mówiąc dosadniej, „zamykanej” przezeń w tym tylko obszarze.

Narodziny evolianskiego magizmu i początki evolianskiego *compositum* zwanego „Ja transcendentnym” mają zatem znamiona tworów historycznych, w zupełności należąc do epoki, która podług ich kreatora - było nie było - jest segmentem ostatniego eonu, mrocznej Ery Wilka, *Kali-yuga*. Przedstawiane są one jednak zasadniczo w kategoriach „zerwania”, w kategoriach aktu pozahistorycznego, nie mieszczącego się w logice i strukturze upadku.

Według Evoli, kumulującego tutaj zresztą w akcie niemal narzucającej się syntezy zarówno myśl Stirnera, Nietzschego, Weiningera i Michelstaedtera (ale także Fichtego), jak i wpływy orientalizmu oraz okultyzmu, Ja transcendentalne zatem winno zerwać wszystko to, co go łączy z czymś innym i, wyzbywając się wszelkich alienacyjnych mechanizmów, uznać siebie za zasadę wszechrzeczy. Ale to oznacza również działanie w sposób konkretny dla ustanowienia tego, co rzeczywiste. Takie bowiem jest zadanie Ja absolutnego, zadanie Ja transcendentalnego, które - zdaniem Evoli - zostało odrzucone przez współczesny mu idealizm. Ponadto jednakże Ja winno uczynić się więcej niż transcendentalnym - winno uczynić się magicznym.

Rozumienie terminu „magiczny” Evola - podobnie jak niektórzy filozofowie i pisarze rosyjscy XIX i XX stulecia (Nikołaj Fiodorów, Aleksandr Bogdanów, Władimir Iwanow, Wielemir Chlebnikow, Nikołaj Czajkowski, Władimir Sołowjow, Nikołaj Bierdiajew) zawdzięcza w tym wypadku Novalisowi (Friedrichowi Leopoldowi von Hardenberg), „świętemu” romantyki niemieckiej i jednemu z duchowych następców Jakuba Boehmego. Według niemieckiego poety bowiem mag jest tym właśnie, kto za pośrednictwem poezji zdobywa - niczym tytułowy bohater jego nie ukończonej powieści *Nenryk von Ofterdingen* „błękitny kwiat” - ową siłę twórczą, która charakteryzuje „boską” wolę, która znajduje się u podstaw, która jest rzeczywistym substratem świata i rządzi jego głębinowym misterium, która zaciera granice między życiem a śmiercią, między blaskiem a mrokiem. Oznacza to, że takie Ja jest „panem

świata". A Ja, które staje się „panem świata”, jest tym Ja, które w spójny sposób winno uznać w sobie -i tylko w sobie - zasadę transcendentną, która je wyzwoli od wszelkiej zależności od świata realnego, zewnętrznego, która mu pozwoli zrozumieć (tak właśnie, jak chciał Boehme, ostatni z wielkich gnostyków), że nie do pomyślenia jest światło bez ciemności i Bóg bez swej antytezy, Zła; że noc jest „macierzą światła i prapodłożem wszelkich rzeczy” i „królestwem poezji” (*Hymny do nocy*). Tyle mówiła lekcja Novalisa (i wielkiej niemieckiej tradycji romantyczno-mistycznej, od Stirnera poczynając). Zgodnie z nią zatem w filozofii evolianskiej, ujawniającej się tu z całą mocą jako ekstremalny projekt antropokosmiczny, magiczne Ja otwiera się na nieskończoność, staje się kreatorem i zasadą sił, które mają swój konkretny udział w modyfikacji rzeczywistości świata. W owym idealizmie magicznym zatem Ja realne, stając się Bogiem, dokonuje kroku, którego „idealizm klasyczny” (to pojęcie ma u Evoli dość niewyraźne konotacje i znaczenia jego trzeba się raczej domyślać, przywołując chociażby croceańsko-gentiliański kontekst filozoficzny) wzdraga się dokonać. Zdaniem Evoli, który posunął się tu do oczywistych symplifikacji ideologicznych, zapominając jednocześnie o zależnościach swych pomysłów od gentilianizmu właśnie, w owym idealizmie klasycznym albo myli się Ja z Ja realnym (i wówczas popada się w materializm), albo myli się Ja z Bogiem - i wówczas powstaje religia (w tym znaczeniu Evola mówi o „mistycyzmie” idealizmu). Słowem, dualizm „Ja rzeczywiste - Ja religijne”, który rekonstruował wszakże w pewnych uproszczeniach³⁷ (już sama zresztą, tak radykalna, antytetyczność wyróżnionych stanowisk budzi pewien niepokój) był dlań nie do pogodzenia z jednością Ja, które winno być zasadą absolutną, „panem świata”, „Panem Tak” i „Panem Nie”, nieuwarunkowanym i rzeczywiście „transcendentnym”³⁸. Ale trzeba pamiętać, że właśnie sam ów dualizm był w dużej mierze, jeśli nie całkowicie, pewną jego wstępną kreacją polemiczną, pewną formą negacji tego, co nazywał „idealizmem klasycznym” (sama ta nazwa przecież miała rzucać specyficzne światło na odrębność i radykalne *novum* jego własnego „idealizmu magicznego”).

W magicznym idealizmie evolianskim podkreśla się, że Ja winno wyzwolić się od spontaniczności na rzecz „świadomości” - na rzecz produktywności swobodnej i aktywnej (była to zatem swego rodzaju „rewizja” zarówno anarchicznych w tym względzie koncepcji Stirnera, jak i nietzscheańskiej dionizyjskości - na rzecz, jednak, kartezyjanizmu oraz apollinizmu). Aby dokonać owego wyzwolenia Ja musi jednak móc Uczyć na rozwój i totalną władzę własnych uzdolnień mentalnych, na samorozwój (a może i na samozbawienie?). W owym kontekście Evola odwołuje się do wieloimiennej i w istocie niekoherentnej tradycji, zdominowanej jednak w pewnym zakresie przez gnostycyzm i „kosmizm”, próbując nadać im charakter spójnej „metody” czy „techniki”: sięga więc tutaj do rozmaitych doktryn mądrościowych i filozofii orientalnych, zośrodkowanych na osiągnięciu, poprzez odpowiednie praktyki

ascetyczne i medytację, całkowitego samopanowania jednostki³⁹. „Panowanie nad sobą” da się w takim wypadku pojąć również - podobnie jak to można powiedzieć o hinduskim „»przebudzeniu«, które odkrywa istotę jaźni, ducha” (w ujęciu raczej znamienne dla *samkhja* niż dla jogi, bo *samkhja* nie zna przecież żadnej możliwości interwencji boskiej⁴⁰) - jako panowanie nad rzeczywistością zewnętrzną, ponieważ jest ono owocem „mocy”, a „moc” z kolei zezwala jednostce spełniać jej pragnienie potwierdzenia totalnego, absolutnego, nieuwarunkowanego. Chodzi więc w sumie o przewyżczenie, jak łatwo dostrzec, poprzez wsparcie się przede wszystkim na rozmaitych doktrynach o charakterze panteistycznym czy mistycznym oraz romantyzmie niemieckim i antropologii Nietzschego, właściwej dla klasycznego idealizmu antynomii (ale także, w głębi, dla pozornie monistycznej metafizyki marksowskiej) pomiędzy Jaźnią a naturą - i chodzi zarazem o konkretny proces urzeczywistnienia, samorealizacji Ja. To oznacza, że abstrakcyjności zarzucaanej przezeń klasycznemu idealizmowi evolianski idealizm magiczny pragnie przeciwstawić swój aspekt praktyczny: według niego bowiem Ja spełnia się nie tylko poprzez pragnienie i teorię, ale również przez „prawdziwe i czyste działanie”, przez konkret. Tym zaś, co prowadzi Ja do pełnego panowania nad sobą (a zatem i nad tym, co zewnętrzne), są ezoteryczne i okultystyczne techniki i sposoby poznania. Jednocześnie, oprócz przejętej prawdopodobnie od Fichtego idei wolności jako władzy Ja nad nie-Ja, evolianski idealizm magiczny ujawnia w tym momencie swą zależność od „antropologii nadczłowieka”, od „teorii człowieka jako »przejęcia«, jako czegoś, co należy przewyżczyć”. Jak chce Herbert Schnadelbach, „człowiek występuje tu jako istota, która swoje naturalne braki [...] musi kompensować działaniem”. Zatem zamyka się tutaj właśnie ów „krag, który ma swój początek w antyracjonalistycznej antropologii romantyzmu-wyrażenie »istota naznaczona brakiem« znajdujemy już u Herdera - i wydaje się dokonywać *ostatecznego*, bo przypieczętowanego autorytetem *naukowości*, pożegnania z racjonalistycznym obrazem człowieka”⁴¹.

W tym miejscu jednak myśl evolianska staje się problematyczna: idealizm magiczny, znowu podobnie jak w myśli Fiodorowa czy Bogdanowa, wykracza bowiem daleko poza pole filozofii, ugruntowując się w sferze mitów gnostycznych, wierzeń religijnych - orientalnych, ezoterycznych - i w praktykach przynajmniej na poły kultowych, a często zakorzenionych w strukturach mitów. Integracja tego rodzaju jest oczywiście możliwa, ale w istocie musi ona pozostać, jako swoisty melanz religijno-filozoficzny, poza domeną analizy filozoficznej (sama tylko droga do niej była drogą poprzez filozofię, interpretowaną zresztą z użyciem dość arbitralnych schematów, przy - jednocześnie - specyficznej „niegotowości” filozoficznej myśli evolianskiej). W istocie ostateczne cele tej integracji, owocującej idealizmem magicznym, są dwoiste. Z jednej strony chodziło bowiem o skonstruowanie systemu,

w którego obrębie Ja absolutne mogło spełnić właśnie swą absolutność, z drugiej - o kontekst kulturalny i polityczny, w jaki ten systemat miał być wkomponowany. Evoli szło więc, po pierwsze, jak to wielokrotnie podkreślał, o rozszerzenie horyzontów kulturalnych włoskiego idealizmu okresu międzywojennego, po drugie, o zbudowanie opozycji wobec idealizmu klasycznego, a ściślej - wobec pewnych jego, wyraźnie określonych form⁴². Miał tu przede wszystkim na myśli niemiecką lewicę heglowską i jej europejskich epigonów, a oskarżenia Evoli czyniły ten nurt winnym nie tylko odrzeczenia się realizacji poznania absolutnego, ale poddania się światu zjawiskowemu („konieczności świata”) i zaszczepienia w ciele Zachodu „wirusa materializmu”. Ponadto naturalistyczny cel, ku jakiemu miało się przybliżać Ja w ujęciu idealizmu klasycznego, co było rzekomą wewnętrzną sprzecznością tego nurtu filozofii, znalazł najwyższą formalizację w aktualizmie gentiliańskim i jego dążeniu do „ujęcia i zarazem zdominowania świata przez immanentną zasadę”. Stąd biorą się więc tak liczne filipiki Evoli przeciw Gentilemu⁴³, z którego filozofii wyrastał przecież skądinąd jego własny idealizm; jednak ważne jest tutaj i to, że istotnym ich źródłem był ideologiczny w istocie spór o intelektualne przywództwo w sferze metapolityki i polityki⁴⁴ - we wnętrzu prawicy włoskiej. Spór, który nakładał się ongiś i nakłada ciągle, jak będzie o tym mowa w ostatnim rozdziale tej książki, na podziały ideowe w obrębie owej formacji.

Ku fenomenologii Jednostki Absolutnej

Idealizm magiczny - według zamierzeń Evoli - nie tylko miał pozostawać w kontraście z panującymi formami idealizmu, ale przede wszystkim stanowić pierwszy krok ku zakończeniu rozwoju spekulatywnej myśli zachodniej w tym kształcie, jaki osiągnęła ona u Kanta i jego następców, a następnie - plan był tu radykalny i tytaniczny - przewycięzeniu samej filozofii (przewycięzeniu innym przecież, niż mówił o nim marksizm, i odmiennym od tego, jakie dawało się wysnuć z heglowskiego *Aufhebung*). Polegałoby ono zatem na przejściu, na transgresji, od dyskursywnej myśli filozoficznej ku światu ponadracjonalnemu i metafizycznemu, nie związanemu już ze spekulacją intelektualną, lecz stanowiącemu moment „wyższy”, który ukonstytuuje się później w evolianskim ujęciu Tradycji. W tym sensie - przy wszystkich odmiennościach - mielibyśmy tutaj do czynienia z paradoksalnym rozwiązaniem, bliskim zamiarom tradycyjistów francuskich z przełomu XVIII-XIX wieku, głównie Josepha de Maistre'a, z rozwiązaniem, w którym z pomocą filozofii i, przynajmniej w pewnym stadium konstrukcji myśli, poprzez filozofię dochodzi się do jej krytyki, do antyfilozofii czy - co precyzyjniej odnosi się do evolianizmu - niefilozofii. Nasuwają się też skojarzenia z myślą Szestowa próbującego - paradoksalnie - przewyciężyć rozum z pomocą rozumu.

Warunkiem koniecznym takiego przejścia i spełnienia takiego zamiaru byłaby jednak ostateczna likwidacja idealizmu transcendentalnego. Celowi temu zostały poświęcone właśnie dwa ważne dzieła evolianskie - *Teoria dell'individuo Assoluto* oraz *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*.

Według Marka Fraquellego zawartość *Teoria dell'Individuo Assoluto* można sprowadzić do części destrukcyjnej oraz części konstruktywnej⁴⁵.

Część destrukcyjna tego dzieła skupia się zatem na krytyce totalnej abstrakcyjności idealizmu. Ideał woli bycia i dominowania, który według Evoli stanowi ukryty sens idealizmu (rozpoznanie jest więc w swej zasadniczej podstawie ideologiczne), poprzez pewien rodzaj radykalnej zmiany, zostaje - by tak rzec - „wysublimowany” i, miast złączyć się z konkretną jednostką, odłącza się od niej i wyobcowuje, projektując się w abstrakcyjnym płamie intelektualnym.

Konsekwencja tego jest paradoksalna, odwrotna od zamierzonej: jednostka zostaje wykluczona i zdegradowana właśnie w owym planie intelektualnym. Chodzi tym samym o regresję, która ma dwa ujścia: drogę materialistyczną i drogę mistyczną (i znowu należałoby rozważyć meandry evolianskiego dualizmu, samoprojektowanie się tej myśli poza i ponad domniemanym królestwem antynomii). „Ja” idealistów, zdefiniowane w terminach „czystej myśli”, przedstawienie i podmiot gnoseologiczny, okazuje się tym samym Ja biernym względem rzeczywistości, która od niego się uwalnia i czyni się racjonalną. W ten sposób filozofia idealistyczna, wychodząc od wymogu odnalezienia podstawy pewności bardziej rzeczywistej i głębszej niż podstawy racjonalizmu i dogmatyzmu, kończy na unierzeczywistnieniu (*nel derealizzare*) owej podstawy, a Ja staje się abstrakcyjnym myśleniem, staje się - ostatecznie - „biernym irracjonalizmem”.

Sprzeciw wobec tego rodzaju „inwolucji” i postulat budowy „idealizmu magicznego” jako swoistej metafizologii o ezoterycznym i orientalnym po części rodowódzie, mają jednak w tym przypadku, jak to już było podkreślone, lokalne, włoskie korzenie. Wszak już Papini i Prezzolini głosili u progu stulecia konieczność odrzucenia akademickiej filozofii idealistycznej, „anarchizacji myśli” (znamienny pod tym względem był chociażby esej drugiego z nich, *Saggio sulla libertà mistica*), poszukiwania „nowych dróg”, „śmierci filozofii”, przeświadczenia, prezentowanego jako jedyna prawda, że człowiek jest podmiotem absolutnej wolności, ale i równie absolutnego, totalnego ryzyka.

Owa „inwolucja” była też dla Evoli owocem dwuznaczności - wychodzącej z kartezjańskiego *cogito ergo sum* i podtrzymanej przez kantowską krytykę - dwuznaczności, która została wytworzona przez idealistów i polegała na pomieszaniu pojęcia przedstawienia z pojęciem tworzenia. W rzeczywistości, podkreślał Evola, jest bowiem czymś zdecydowanie różnym mówienie, że świat jest przedstawieniem i doświadczeniem Ja, i mówienie, że świat jest tworem,

kreacją Ja. Idealiści - w sumie - ryzykują ponowne sprowadzenie natury, świata realnego ku Ja jedynie „za cenę zredukowania samego Ja do natury” - Ja wolne i twórcze zostaje tu natomiast wykluczone, usunięte przez spekulacje idealistyczne.

Na coś, co Evola definiuje, jako „postępująca ucieczka filozofii transcendentalnej od Ja rzeczywistego”, składają się różne „etapy” (Ja transcendentne, Duch Absolutny, *Logos*, Idea, Akt Czysty), poprzez które Ja było ciągle redukowane do funkcji gnoseologicznej w procesie, który znaczą nazwiska Kanta i Fichtego, Schellinga i Hegla, Webera i Gentilego, w procesie, w którym idealiści brali udział wspólnie z filozofami „życia” (*Lebensphilosophen*), irracjonalności, intuicji (przede wszystkim z Bergsonem). W przeciwieństwie do Ja, traktowanego w perspektywie gnoseologii, rozważanego jako zwykłe narzędzia poznania świata zjawiskowego, trzeba - według Evoli - aby Ja odnalazło się - nie tylko jako idea i poznanie, ale jako wolność i moc - „całkowicie pogodzone w sobie samym i z sobą samym, nie na mocy prawa, lecz faktu, w systemie swego doświadczenia potraktowanego integralnie. [...] A to oznacza przejście filozofii immanencji od teorii abstrakcyjnego Ja transcendentalnego ku *Jednostce Absolutnej*”⁴⁶.

Rozumowanie takie musi jednak zostać opatrzone pewnym komentarzem przywołującym pewne antycypacje, pewne paralele i pewne uwikłania ewolianskich rozważań nad problemem Jednostki Absolutnej. O proklamacjach Papiniego i Prezzoliniego już wspominałem. Ale istnieje też kontekst szerszy, istnieje *continuum* kategorii, znaczeń i poglądów, które trzeba w tym kontekście przywołać. Kategorii, znaczeń i poglądów wpisanych w obszar myśli o tożsamości myślenia i bytu czy też w sferę, nadających status metafizyczny zasadzie estetycznej, przekonani o kreatywnej mocy poezji (*poesis*, sztuki). Przede wszystkim należałoby więc raz jeszcze wrócić do filozofii Michelstaedtera, do znamienych dla niej wypowiedzi o „tworzeniu siebie i świata” (*creare se ed il mondo*) oraz o tym, że „życie zasadza się właściwie na kreowaniu wszystkiego z siebie” (*La vita é proprio nel crear tutto da se*). Należałoby też zwrócić uwagę na oscylowanie myśli ewolianskiej na temat Jednostki Absolutnej w tej przestrzeni refleksji, jaką wyznacza refleksja Fichtego i Hegla oraz tradycja romantyczna (Novalis, Herder, Schelling). Tak postępując należałoby postawić następnie, jako zakreślony przez owe zbiegi tradycji, problem tożsamości-nietożsamości ewolianskiej Jednostki Absolutnej z „Ja absolutnym” (*L'io assoluto*) i „Jednym jako Ja” (*Uno come Io*) Gentilego. Oznaczało to zarazem, że Evola włączył się w jakimś stopniu pośrednio w spór o status kategorii - wówczas, gdy kwestionował tezę o warunkowaniu kategorii myśli przez kategorię samej rzeczywistości, zbliżając się tym samym do gentiliańskiej koncepcji „jednej kategorii” jako „świadomości kreacji” Podmiotu Absolutnego (*Soggetto Assoluto*). Wszystkie owe kontaminacje uprawomocniają się tym bardziej, gdy uzmysłowi się, że niektórzy historycy filozofii, np. Gaetano

Chiavacci⁴⁷, próbowali już wiązać filozofię gentiliańską z myślą Michelstaedtera (zatem i w swej genezie ewolianizm nie byłby tak znowu odległy od myśli Gentilego).

W części konstruktywnej *Teoria dell'Individuo Assoluto* zasadniczym momentem jest definicja czystego Ja, czystego bytu, oddzielonego od innego od siebie, ponieważ posiadającego już „centrum” w sobie samym, Ja czyniącego się absolutną samooczywistością, uprzednią wobec każdej treści zdeterminowanej przez świadomość i wobec samej zdolności myślenia. W sumie Ja zostaje zdefiniowane w antynomii do innego od siebie i bardziej niż przez własne cechy charakteryzuje się opozycją wobec cech, które przynależą do innego (ale należałoby postawić pytanie, czy nie wiedzie to do relatywizmu, a przynajmniej do *sui generis* „relacjonizmu”, traktującego Ja jako „wiązkę” odniesień do nie-Ja?). Inne zatem, odsłaniając już owe antyetyczności, jest czymś czasowym, przeto Ja jest czymś zakrzepłym w czasie, jest „wieczną terażniejszością”; inne - w konsekwencji swej podległości stawaniu się - jest zmienne, Ja jest trwałe, niezmiennie; inne jest poddane prawom przestrzeni, zatem jest określone przez przestrzenne cechy „wielości” i „miary”; Ja, przeciwnie, jest „proste”, tzn. immaterialne (z czego wypływa m.in. ważna konsekwencja w postaci tzw. nieściśliwości, *incoercibilitâ*: „to, co jest jest proste, jest również nieprzeniknione i nieściśliwe”); inne jest rozmnożone, „wielokrotne”, Ja jest jedyne, jest „tym” i „nie tym” zarazem, jak chce taoizm w swojej koncepcji pierwiastków *yin* i *yang*. Są to zatem cechy, które wskazują Ja jego prawa, ale również wyznaczają sfery jego odpowiedzialności, „wskazują tron - jak pisał Evola, posiłkując się metaforą myśli wschodniej, doktryny „przebudzenia” - ku któremu jest przeznaczone, bez wybaczenia i bez prośby, i na którym, obudzwszy się, winno się usadowić”. *De facto* więc antyteza pomiędzy Ja a innym przedstawia się więc ostatecznie w wizji ewolianskiej jako radykalna antynomia, jako nieprzebyty konflikt - pomiędzy obdarzoną pełnią władzy (i, nade wszystko, bycia) Jednostką Absolutną a światem. Nie sposób tu jednak nie zauważyć, że napięcie owo rozstrzygnięte zostało zgodnie z projektem fichteańskim, w którym Ja całkowicie dominuje nad nie-Ja, nad innym.

Wychodząc od rozważań nad owym konfliktowym dualizmem, w którym o swoje upomina się także rozległa tradycja gnostycka (a i Orient nie jest wszak od niej wolny), Evola próbuje następnie wykazać, że znajduje się on u podstawy każdego ludzkiego doświadczenia. Twierdzi więc tutaj m.in., iż Ja absolutne staje się subiektywne właśnie dlatego, że „uznaje” ono ów początkowy, pierwotny fakt. I jest to moment, w którym Ja nie jest już tylko wolnością, ale także aktem w potencji (używając tu, rzecz jasna, kategorii arystotelejsko-tomistycznych) - w miarę, jak działa dla wyzwolenia świata przez rozwiązanie tej dualności. A zatem dualizm (którego niedostateczne przezwycięzenie znajduje się nie tylko - według Evoli - u podstaw, ale i u granic idealizmu, jak również myśli egzystencjalistycznej⁴⁸), zamiast być wyłącznie

faktem początkowym, punktem wyjścia, staje się - na mocy odniesienia do przypadkowej władzy Ja absolutnego, która mu ją nadaje - prawdziwą i właściwą „wartością”, tj. pewnością absolutną. Jeśli zatem jest prawda, że „wartość” wyłania się właśnie z działania Ja, jest również prawdą, że w pewnym sensie poprzedza ona takie działanie - jest to „fakt”, który Evola określił jako „empiryczny status egzystencji”.

Ale w tym oto punkcie systemu ewolianskiego, podczas gdy umacnia się nieuwarunkowany charakter Jednostki Absolutnej, jak zauważył Fraquelli, zostaje wprowadzone węzłowe pojęcie „wolności absolutnej”, jakże jednak odmiennej od „religii wolności”, o której w 1931 roku, zarazem ze smutkiem i z nadzieją, pisał Croce. Dzięki owej wolności w istocie Jednostka może wybierać zatem pomiędzy dwiema antytetycznymi opcjami: „drogą wartości” i „drogą nie-wartości”. Odwołując się raz jeszcze w tym miejscu do Michels-taetera (który - jak wspominałem - wyróżnił, choć bez rozstrzygnięcia antynomii tu istniejącej, dwie drogi: drogę „przekonania” i drogę „retoryki”) Evola określił je inaczej jeszcze, zgodnie ze swoją koncepcją dualizmu mającego znajdować się u podstaw każdego doświadczenia ludzkiego: jako „drogę innego” i jako „drogę Jednostki Absolutnej”. Następnie, w imię fundamentalnego celu swej doktryny, właśnie w imię absolutnej, najwyższej wolności Ja, uznał te drogi za całkowicie tożsame. Nie był to jednak paradoks ani nieświadoma, immanentna sprzeczność doktryny, lecz wynik nieubłaganej jej konsekwencji.

W tym miejscu rozważyć trzeba jednak ośrodkowe dla systemu pojęcie „wolności czystej”. W identyczny sposób, jak to poprzednio uczynił z pojęciem Jednostkowości Absolutnej (zdefiniowanej również antytetycznie, w opozycji do tego, czym nie jest Ja - a nie jest myślą, nie jest doświadczeniem psychologicznym, nie jest samoświadomością, nie jest bergsonowskim *élan vital* itp.), Evola doszedł do definicji wolności uznanej przezeń za „czystą”, za „realną”, poprzez negację definicji funkcjonujących w rozmaitych nurtach filozoficznych. Znowu więc ujawniła się ta własność jego myśli, która sprawiała, że konstrukcja była tutaj swoistym „wynurzeniem się” z krytyki, swoistym *Aufhebung* próbującym wnieść się ponad *Aufhebung* właśnie.

Tym samym wolność nie była dlań tylko subiektywną manifestacją, postawą, aspektowością bycia - nie była ani dlań „nieskrępowaniem”, ani *causa sui* (jak spontaniczność), ani „świadomą naturą”, ani „finalizmem”, ani nawet „determinacją moralną”. Żadne z tych pojęć nie ujmowało bowiem - według ewolianskiego, synkretyzująco-burzącego projektu - relacji, „na mocy której idea wolności uzyskiwałaby rzeczywiście sens definitywny wobec sensu konieczności”. Tak, jak Ja Absolutne - heglowskie wpływy wdzierały się tutaj głęboko w strukturę myśli, w wewnętrzną mechanikę systemu - usprawiedliwia się jedynie i wyjaśnia w stosunku i w opozycji do innego, tak też pojęcie wolności winno implikować (przeciwstawiając się mu zarazem) pojęcie konieczności „w najściślejszym sensie”, ponieważ stanowią one „momenty, które nie

mogą być oddzielone, ani nawet pomieszane w jakimś neutralnym punkcie [...] Bez wewnętrznej opozycji i zdystansowania, bez układu, który w jednakim czasie wcieli uwolnienie się i panowanie, wolność się udaremnia, nie odsłania się tu przejaw wolności"⁴⁹.

W sumie więc wolność, która nie wcielałaby konieczności, byłaby jedynie potencjalna, a nie realna. Jednostka, w swym prostym urzeczywistnieniu (*attualitâ*), będzie wcielać konieczność, ale w tym samym momencie, w jakim naruszy swą autoidentyfikację poprzez takie pragnienie, które się wyzwoli jako „zdeteterminowany akt mocy”, osiągnie „wolność absolutną”. Co zaś do dwóch antytetycznych opcji, które się otwierają dla spełnienia Jednostki Absolutnej: zdaniem Evoli - właśnie na mocy charakteryzującej ją wolności absolutnej - Jednostka Absolutna może decydować całkowicie autonomicznie, jaką drogę ma wybrać dla realizacji siebie. Ale jednocześnie nie może ona zapominać, że obydwie z tych dróg są tak samo ważne - w znaczeniu, które dotyczy różnych determinacji formalnych, sposobów postrzegania relacji pomiędzy Jednostką a innym od niej: zatem na „drodze innego” Ja dąży do umieszczenia własnej zasady poza sobą (jak w przypadku „retoryki” Michelstaedtera), na „drodze Jaźni” natomiast Ja lokuje taką zasadę w sobie samym (jak w przypadku „przekonania” Michelstaedtera). Tym samym konstrukcja tak pojętej wolności znosiłaby rozdzarcie pomiędzy Jaźnią a naturą, pomiędzy „egzystencją” a „esencją”, pomiędzy podmiotem a przedmiotem, nieobecne skądinąd jeszcze w myśli presokratejskiej (to skojarzenie nie jest przypadkowe, gdyż w obrębie ewolianizmu rozgrywa się przecież raz jeszcze, w kolejnym wcieleniu i w nowych dekoracjach i przy udziale nowych aktorów, stare napięcie między myślą eleacką, parmenidejską a heraklityzmem, poświadczając znowu - jak chce Hannah Arendt⁵⁰ - kryzys europejskiej kultury w sferze jej posokratejskiej pojęciowości, kryzys kultury, która - dla przewyciężenia go - chciałaby się na powrót zadomowić u źródła).

Oba te kierunki są zatem ważne, ponieważ zostaje założona tu „wartość”: „nie-wartość” i „wartość” są tylko dwoma odmiennymi sposobami, dwoma *modi*, poprzez które wyraża się Jednostka (i jej moc indywidualna), aby następnie złączyć się tylko z sobą, będąc właśnie tym, co nieuwarunkowane. Obydwie drogi stanowią zatem jedną wartość, podobnie jak obie strony tkackiego splotu tworzą jeden gobelin: w przypadku „opcji obiektywnej” („droga innego”) chodzi tedy o negatywną determinację wolności absolutnej (dla której „był jest umieszczony w innym od siebie” i charakteryzuje się ruchem, który w swym spełnianiu się rozwija zasady „pragnienia”, „nieskończonego stawania się”, „konieczności” i „zjawiskowości”); w przypadku „opcji subiektywnej” („droga Jednostki Absolutnej”) moc, która w świecie pragnienia jest projektowana ku innemu, tutaj „czyni się ostateczną instancją dla siebie samej”. Chodziłoby więc o czystą samoafirmację siebie, która - w przekonaniu Evoli - rozwiązywać miała tym sposobem antynomie pomiędzy skończonym

a nieskończonym, pomiędzy obiektywnym a subiektywnym, między stawianiem się a byciem. Rozwiązanie to jednak stanowiło aporię, gdyż - znowu jak u Fichtego - Ja najwyraźniej przeważało nad nie-Ja.

W istocie było nadto oczywiste, że wedle tej koncepcji obie możliwości - jakkolwiek w myślowym konstrukcie tożsame - w rzeczywistości są sobie przeciwstawne i, ostatecznie, jedynie „opcja” subiektywna jest tą (wybór grzeszył tutaj pewną arbitralnością), która zezwala na prawdziwą realizację Jednostki Absolutnej, podczas gdy „opcja” obiektywna, wtórna i „słabsza”, zaledwie schematycznie powtarza „egzystencjalną” sytuację wyjściową. Mimo owej arbitralności w hierarchizacji wyborów Evola uważał obie drogi za równie ważne, widząc w nich wyraz przejawiania się dwóch różnych determinacji formalnych relacji pomiędzy Ja a innym (owe „opcje” zatem nie miały wyczerpywać tej relacji, ale stanowić dla niej jedynie punkt wyjścia, akord początkowy). Używając zatem najprostszego schematu dialektyki heglowskiej można byłoby powiedzieć, że obie zarysowane tu możliwości są tezą i antytezą, które wymagają syntezy. Taka synteza miała być właśnie stanowiona poprzez potwierdzenie Ja jako Jednostki Absolutnej.

Lecz ów proces - inaczej nie byłby przecież dialektyczny - nie znajdował dla siebie jakiegoś kresu, nie wyczerpywał się wcale w ustanawianiu Ja w obu jego *modi*, w sobie i poza sobą. „Opcja” subiektywna dla spełnienia w konkretny sposób pewności Ja winna bowiem dokonać ostatecznego kroku: jeśli na początku procesu Ja wybiera między ustanawianiem a „nieustanawianiem”, między wartością a „nie-wartością”, to w następnym momencie musi ono dokonać wyboru między wartością swej formy obiektywnej a wartością swej formy subiektywnej. W dalszej kolejności, a jest to etap fundamentalny, wybierając „drogę Jaźni” Jednostka winna „umocnić tylko wobec siebie samej opcję subiektywną, podkreślając właśnie swą możliwość negacji takiej opcji”. Potwierdzenie - mówiąc za Michelstaedterem - „przekonania” nie może zatem stać się potwierdzeniem wolności, gdy nie uświadamia ono sobie możliwości potwierdzenia jako wartości również i samej „nie-wartości”. Inaczej powiadając: tylko wówczas dokonuje się synteza dwóch dróg i, zarazem, spełnia się prawdziwa Jednostka Absolutna (jako „Pan Tak” i „Pan Nie”), tylko wówczas przejawia się wartość jako nieuwarunkowana wolność i moc, gdy Jednostka umacnia swą pełną swobodę⁵¹.

Wolność, wola, moc są ostatecznie cechami, które wyróżniają Jednostkę Absolutną. Jest oczywiste, że owych cech nie dałoby się uzgodnić z jakąkolwiek formą prawa moralnego (było to, rzecz jasna, pokłosie myśli Stirnera i Nietzschego), zwłaszcza że moralność - w regresywnym procesie desakralizacji, w stawianiu się *profanum* - ujawnia się jakoby w naszej epoce jako proste zjawisko rzeczywistości empirycznej, że wchodzi w zakres „sytuacji empirycznej *de facto*” (miało to znaczyć tyle, krótko mówiąc, że normy etyczne przestają mieć swe transcendentalne zakorzenienie i uzasad-

nienie). Evola nie wyklinał jednak moralności, ale - ciągle śladami Stimerà i Nietzschego - wyklinał moralizm jako jej zdegenerowaną i „zewnątrzną” formę kulturową. Ponadto uznawał on, że proces, który sprowadził absolut z poziomu *sacrum* na poziom czystej moralności ludzkiej, racjonalnej, był już oczywisty w imperatywie kategoriowym Kanta: kantowskie „powinieneś” miało bowiem, zdaniem Evoli, rozstrzygać się w surowym, bezosobowym rozkazie, który nie znajdował żadnego konkretnego zakorzenienia w tym, co transcendentne; co więcej nawet: kreując rozdział między sakralnym a ludzkim powodował on, że życie ludzkie traciło jakiekolwiek odniesienie ku transcendencji. Etyka, zamiast stanowić zasadę najwyższą, z jaką mogłaby się uzgodnić wolność absolutna, stawała się tu zatem czymś przeciwnym. Evola nie był jednak immoralistą, nie pragnął zamku wszelkiej moralności. Oczekiwał natomiast pojawienia się moralności „wyższej” (to znowu nietzscheanizm), która usprawiedliwiłaby „wolę mocy”. Taka wizja moralności łączyła go zarazem — paradoksalnie - z Crocem, któremu zdarzyło się napisać: „Ideał moralny nie może dostosować się do potrzeb słabych, nieufnych i lękliwych”⁵². Ale aby moralność mogła wrócić do bycia wartością absolutną, winna utracić tymczasowy charakter („stawania się”) i wesprzeć się na „wiecznym bycie”. Tym samym wówczas nie poszukiwał jeszcze jej zakorzenienia, jak Nietzsche, w jakiejś antropologii, w jakiejś warstwie społecznej (realnej lub wyobrażonej), choćby nawet przemawiały za nią jakieś racje metafizyczne czy jakaś mistyka rasy.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na evoliańską krytykę nietzscheańskiej koncepcji „nadczłowieka”. Evola nie dostrzegał zawartego w niej projektu antropologicznej transgresji i zarzucał koncepcji Nietzschego - nie wchodząc w szczególności owych zarzutów - że nie ma ona właśnie, co stanowi jej ograniczenie, żadnych odniesień do porządku transcendentalnego, metafizycznego, że nie wychodzi poza bycie „dodatkiem do naturalizmu” (ale trzeba pamiętać, że ów porządek metafizyczny był rozumiany w specyficzny sposób). Tym samym Evola, jakkolwiek uznając aktywizm i wyzwolicielską wartość nihilizmu nietzscheańskiego, stwierdzał, że formuła „śmierci Boga” jest bardziej granicą niż ujęciem dla realizacji Jednostki Absolutnej, zapewne dlatego, że jawiła mu się ona jako najwyższy wymiar profańskiego antropologizmu. Nietzscheanizm odsłaniał mu się zatem jako światopogląd, z jednej strony, napiętnowany wewnętrznym rozdarciem, z drugiej zaś, w konsekwencji, ograniczony i zamknięty, zredukowany do czysto ludzkiego, czysto egzystencjalnego i zdesakralizowanego wymiaru. Tylko więc świat Tradycji mógł dostarczyć cywilizacji wartości, dostarczyć nowych - i zarazem najstarszych - zasad, zdolnych do nadania rzeczywistego sensu „woli mocy”, tego sensu, który został unicestwiony właśnie poprzez „śmierć Boga”.

W ostatniej części swojej książki - *Inquadramento dei problemi* - Evola proponował „bliższe określenie pojęć ogólnych, które już sformułowaliśmy, ale

które otrzymują całe ich specyficzne znaczenie tylko w odniesieniu do perspektyw właściwych dla drogi Jednostki Absolutnej, tzn. do świata wartości jako potwierdzenia"⁵³. Chodzi tu o absolutyzację m.in. takich kategorii, jak „prywatność”, „moralność”, „moc”, a w szczególności - „synteza antynomii racjonalne-irracjonalne” oraz „solipsyzm”⁵⁴. Zamiarowi temu towarzyszyło pragnienie pogłębionej refutacji idealizmu abstrakcyjnego. Pragnienie to wypełnione zostało w sposób dyskusyjny, by nie powiedzieć - wątpliwy: przez rozmaite wysiłki sprowadzenia immanentyzmu idealistycznego do jego ekstremalnych konsekwencji, a następnie do próby zastąpienia każdego, pojawiającego się w obrębie owego nurtu kryterium gnoseologicznego i ontologicznego zasadą mocy i wolności Jednostki Absolutnej, z jednoczesnym pretendowaniem do „aktywnego realizmu” o charakterze transcendentnym i ponadracjonalnym. Tak więc *Teoria dell'Individuo Assoluto* została doprowadzona do momentu, który zapowiadał już idee zawarte w *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*.

Chodziło, jak wielokrotnie podkreślał sam Evola, o fenomenologię pojętą w sensie heglowskim -jakkolwiek z formalnym odrzeczeniem się, oczywiście, „heglowskiego patologizmu” - na co wskazują już określenia „epok” i „kategorii”, które wyznaczają drogę Jednostki Absolutnej.

Fenomenologia dell'Individuo Assoluto stanowiła zatem, chociaż Evola mówił w niej o „opcji pozytywnej”⁵⁵, przede wszystkim rozprawę z „idealizmem klasycznym”. Evola ukazywał tutaj, jak Idea Gub Akt, lub *Logos* itd.), daleka od immanentnego panowania nad zespołem doświadczeń, coraz bardziej zmieniała się w coś całkowicie abstrakcyjnego i nieokreślonego, „wyrażonego w biedniutkiej dialektyce”. W przeciwieństwie do tego fenomenologia evolianska miała być systemem, który uwzględni istotne elementy realnego doświadczenia, który jest „empiryczny”. Jednostka Absolutna bowiem, pragnąc własnej realizacji, powinna ogarniać i „dedukować” wszystko to, co jest doświadczeniem rzeczywistości.

„Epoki” takiego doświadczenia zostały zdefiniowane przez Evolę jako: „świat (pierwotnej) spontaniczności”, „świat (lub epoka) osobowości ludzkiej” (lub „myślenia refleksyjnego”), „świat poza nią” (lub „epoka dominacji”). W zgodzie z definicją Jednostki Absolutnej jako bytu nieuwarunkowanego i ponadracjonalnego, zawdzięczającego sporo hinduizmowi, fenomenologia evolianska nie zatrzymywała się przy doświadczeniach po prostu ludzkich: takie doświadczenia stanowiły tutaj, rzec by można, „epizody”, możliwości właśnie, które nie wyczerpują się ze wszystkim w polu stanowienia się Jednostki (fenomenologia Jednostki Absolutnej nie chciała być tylko antropologią, lecz nade wszystko metafizyką). I właśnie w tej możliwości, która otwiera się przed Jednostką, możliwości ustanawiania się poza tym, co ludzkie, w obrębie metafizycznie pojmowanej Tradycji i w przestrzeni metafizycznie pojmowanego Kosmosu, w wielkim akcie syntezy inwolucyjnej filozofii historii, filozofii

człowieka i filozofii przyrody, miało dochodzić do zasadniczego - zdaniem autora - przewyciężenia idealizmu. Idealizmu, według którego Ja transcendentne, jakkolwiek by je zdefiniować, pojawiało się w każdym przypadku jako zwieńczenie ewolucyjnego procesu duchowego doświadczeń ludzkich: sztuki, religii, filozofii, historii, państwa. „W każdym przypadku” - twierdził Evola, ale w istocie podejmował krytykę heglowskiej fenomenologii Ducha oraz jej kontynuacji. Fenomenologia idealistyczna (*seil*, fenomenologia heglowska i jej croceańskie wcielenie) tym samym nie ukazywała - w opinii Evoli - prawdziwej drogi przekroczenia tego, co realne. Natomiast, zdaniem Evoli, jego własna fenomenologia - przeciwnie: dzięki staniu się „idealizmem magicznym”, dzięki włączeniu w nią doktryn ezoterycznych i mądrościowych mogła śmiało dążyć do przewyciężenia „ludzkiego” nie tylko w sensie gnoseologicznym, ale i praktycznym.

Evolianizm - mówiąc na marginesie - stykał się w projekcie fenomenologii Jednostki Absolutnej raz jeszcze z aktualizmem gentiliańskim. Problem magizmu okazywał się bowiem problemem kategorii, tzn. zakwestionowaniem croceańskiego systemu kategorii Ducha, czego podjął się właśnie Gentile. Sprowadził on bowiem momenty dialektyki Crocego, *il reale - l'ideale - l'unità del reale e dell'ideale - il soggetto - l'oggetto - la sintesi* („realne - idealne - jedność realnego i idealnego - podmiot - przedmiot - synteza”), do jednej kategorii procesu duchowego: „ducha stwórczego” (*lo spirito creatore*). Gentile ujmował też momenty stanowienia kategorii jednego duchowego procesu duchowego Podmiotu Twórczego, czyli Ja Absolutnego, w innym jeszcze, paralelnym porządku: *lo - non-Io - la loro unita* (Ja - nie-Ja - ich jedność). W istocie zatem, sumując, evolianska fenomenologia Jednostki Absolutnej jest najpierw rekonstrukcją poszczególnych momentów systemu kategorii Ducha Crocego, a ostatecznie - sprowadza je do jednej kategorii, bliskiej właśnie pojęciu *lo spirito creatore* z aktualizmu gentiliańskiego.

Owo zaś, wspomniane tutaj, przewyciężenie antropologicznego wymiaru następować miało poprzez osiągnięcie przez Jednostkę Absolutną szczególnych, odrębnych znaczeń i wartości. Evola jednakże starał się podkreślić zarazem, pozornie wykraczając poza znamienne dla siebie schematy wartościowania, że stawanie się, które rodzi różne „kategorie”, tzn. doświadczenia Jaźni, jest pozytywne, indywidualne, konkretne, wolne i syntetyczne. Takie stawanie się odnosi się bowiem w istocie - twierdził - wyłącznie do „opcji” subiektywnej, w której akt jest „dla siebie samego, a nie dla własnego przedmiotu”. Nie chodziło zatem o przejście, o ruch ku czemukolwiek innemu od potencji, która się już rozwija w akcie, lecz o „nieskończoność, która działa i wyzwala się od siebie w określonych i ośrodkowych aktach mocy”. W tym sensie możliwe jest stwierdzenie, że „w każdym przejściu Ja nie znajduje się nigdy w przewyciężonym, ale zawsze w przewyciężającym - przejście nie jest transcendowaniem, lecz potwierdzeniem, nie psuje, nie unosi Ja poza siebie,

natomiast go ponownie zatwierdza, indywidualizuje i jest aktem coraz bardziej głębokiego posiadania, coraz bardziej obszernej i intensywnej rozciągłości i dominacji⁵⁶.

Tak oto znajdujemy się w obszarze specyficznej dialektyki evolianskiej, różnej zasadniczo w założeniach jej autora od heglowskiej. Ową dialektykę własną Evola - zapożyczając potrzebny mu termin od francuskiego personalisty, Octave'a Hamelina⁵⁷, ucznia Renouviera - nazywa „syntetyką” (*la sintetica*). Evola twierdzi tutaj, że teza i antyteza nie są w niej już dwoma terminami przeciwstawnymi, lecz że antyteza stanowi udoskonalenie i dopełnienie tego, co jest zawarte w tezie⁵⁸. Tym samym - według zamysłu autora - synteza miała stać się „jakaś bardzo szeroką możliwością mocy i bardzo szerokim panowaniem”.

Ale Evola zawdzięczał francuskiemu filozofowi o wiele więcej, niż się do tego przyznaje. Próbował zatem Hamelin - zbieżności z evolianizmem okazały się tu wnet oczywiste - ukazać, że pewne kategorie, których ukoronowaniem jest kategoria osobowości, są coraz bardziej konkretnymi uszczegółowieniami kategorii stosunku, najbardziej z nich ogólnej, najbardziej abstrakcyjnej. „Jest pierwotnym faktem myśli, że »wszystko, co *ustanowione*, wyklucza to, co *przeciwstawione*, że każda *teza* zostawia poza sobą *antytezę*, oraz że te dwa przeciwstawne czynniki mają znaczenie o tyle tylko, o ile się wzajemnie wykluczają«. Ale do tego pierwotnego faktu musimy dołączyć inny, który go dopełnia. Ponieważ czynniki przeciwstawne uzyskują znaczenie właśnie dzięki wzajemnemu przeciwieństwu, tworzą dwie części jednej całości. Ta synteza jest stosunkiem. »Teza, antyteza i synteza - oto najprostsze prawo rzeczy w jego trzech fazach. Będziemy je nazywać jednym słowem *stosunek*«⁵⁹. Zatem teza i antyteza, dwa opozycyjne elementy, istnieją w przeciwieństwie wzajemnym określanym przez Hamelina jako „stosunek” - Jeden potrzebuje drugiego, by istnieć”, a jednocześnie „niezdolność jednego do istnienia bez drugiego pociąga za sobą, że w pewien sposób (*en quelque façon*) jeden musi istnieć bez drugiego, to znaczy w sposób dający się uzgodnić, a w istocie przesądzony z koniecznością przez ich wzajemne przeciwieństwo⁶⁰. Zaczynając wszakże, podobnie jak Renouvier, od kategorii „stosunku”, Hamelin kończy na kategorii „osobowości”. Jest ona, zdaniem Hamelina, „syntezą przyczynowości (tzn. przyczynowości dostatecznej) oraz celowości, syntezą przybierającą postać bytu istniejącego dla siebie⁶¹. Co jednak znaczy w tym systemie: istnieć dla siebie? „Dla-siebie, czyli świadomość - odpowiada Hamelin - oto synteza, do której dążymy⁶². „Ponieważ wszystkie inne kategorie są coraz konkretniejszymi uszczegółowieniami abstrakcyjnej kategorii stosunku, kategoria ostateczna musi być sama stosunkiem. Ponadto jako ostateczna musi być stosunkiem, który nie wyłania ani nie domaga się żadnej dalszej kategorii. Warunki te są spełnione w świadomości, będącej »syntezą *ego* i *we-ego*, rzeczywistością, poza którą jedno i drugie istnieje tylko w sensie abstrakcyjnym«⁶³. Tworzy się tym samym zwarty,

zamknięty ciąg kategorii, w którym początek i koniec są ze sobą tożsame, nakładają się na siebie wzajemnie. „Oba skrajne wyrazy hierarchii - wyjaśnia następnie Hamelin - są niewątpliwie ukazane nawzajem przez siebie, ale nie w ten sposób. To, co prostsze, wywodzi się z tego, co bardziej złożone, w ciągu analiz; to, co bardziej złożone, nakłada się nieuchronnie na prostsze w ciągu syntezy”⁶⁴.

Jednak *non-ego* istnieje wyłącznie w stosunku do *ego*, tj. do świadomości. Wydawałoby się zatem, że świat skomponowany jest z relacji, ze stosunków. I tak właśnie Hamelin uważa, pisząc, że jest on „hierarchią stosunków”, że stworzony jest „nie z rzeczy, tylko ze stosunków”. „Przedstawienie nie jest odzwierciedleniem. »Nie przynosi ono przedmiotu i podmiotu, istnieje bez niego; jest przedmiotem i podmiotem, jest samą rzeczywistością. Przedstawienie jest bytem, a byt jest przedstawieniem«”⁶⁵. A to znaczy, że świadomość czy też duch jest Absolutem. Określenie takie nie odnosi się jednak do jakiegś ostatecznej rzeczywistości, bytującej poza wszystkimi stosunkami⁶⁶. Hamelin: „Jeżeli jednak przez absolut rozumie się to, co zawiera w sobie wszystkie stosunki, musimy powiedzieć, że Umysł jest absolutem”⁶⁷. Nie oznacza to, rzecz jasna, że cały świat stanowi treść czyjejs świadomości, że istnieje jedynie wobec niej, wobec tego oto podmiotu. „Stosunek podmiot-przedmiot występuje dla Hamelina wewnątrz Absolutu. Twierdzi on natomiast, że rzeczywistość to dialektyczne rozwinięcie myśli czy świadomości poprzez hierarchię stopni”⁶⁸.

Podobieństwa są zatem, jak wynika z tego streszczenia, zaskakujące i można by było przypuszczać, że teoria Hamelina to ewolianizm *in nuce*. I w pewnym sensie tak jest. Ale tylko w pewnym. W istocie bowiem, przy zależności Evoli od Hamelina, oba światopoglądy są do siebie paralelne - oczywiście w stosunku strukturalnym czy rzeczowym, w synchronii, nie zaś w diachronicznym procesie dziejowym. Paralelność zaś owa wynika z genealogii, z tego, że obaj byli uwikłani w idealizm niemiecki, przede wszystkim w myśl Hegła.

Istnieją jednak też i zasadnicze różnice między Evolą a Hamelinem. Ten drugi np. próbował zespolić swój idealizm z teizmem i twierdził, że „Bóg jest duchem” - innymi słowy, że absolut ma osobowy charakter⁶⁹.

Już jednak te początkowe, najbardziej ogólne założenia „syntetyki” ewolianńskiej, a także bezpośrednie powiązania z negliżującym neokrytycyzmem Octave’a Hamelina, ukazują jasno, że odrębność stworzonej przez autora *Św. Graala* dialektyki wobec dialektyki heglowskiej jest najzupełniej umowna, by nie powiedzieć - „życzeniowa”. W rzeczywistości bowiem „syntetyce” ewolianńskiej, wbrew różnym metaforycznym iluzjom jej autora, nie udaje się przekroczyć ani siatki kategorialnej, ani podstawowych struktur heglowskiej dialektyki i fenomenologii ducha. Dowodzi tego chociażby wyróżnienie przez Evolę, na podstawie owych wstępnych, najogólniejszych założeń „syntetyki”,

poszczególnych momentów „drogi Jednostki Absolutnej”, pojętej jako wolność i jako dominacja, jako jej poszczególne „etapy”. Momenty stawania się owej wolności zatem znajdują swoje proste, bezpośrednie wręcz odpowiedniki w myśli heglowskiej. Warto byłoby wszakże przynajmniej je prześledzić.

W pierwszym momencie - określonym w *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto* jako „Epoka Spontanizacji” i odpowiadającym gentiliańskiemu momentowi Jaźni - wolność i dominacja wyrażają się w formie spontanicznej, prawie tak, że moc substancjalizuje się w przedmiocie („prawie”, ponieważ, jeśli jest prawdą, że rzeczywistość obiektywna, we wchodzeniu w relację z obiektywną wartością pozytywną, przyjmuje postać bardzo złożoną, to jest również prawdą, że celem owej nowej rzeczywistości jest jednak zawsze to, co jednostkowe, subiektywne). W sumie więc obiektywność jest czymś poprzedzającym przejawianie się treści, która ją przekracza.

W owym pierwszym momencie dialektycznym Ja ustanawia się poprzez różne przejawy jakościowe (Jakość”, „odczucie”, „akt”, „różnica”, „przyczynowość”, „substancjalność”, „odrębność”), które wszystkie mają wspólną granicę bytu, tzn. wszystkie dążą do doskonałej realizacji Ja jako bytu. W pierwszej części (*la sezione*)¹⁰ tego pierwszego etapu jednakże stosunek pomiędzy subiektywnym a obiektywnym jest dwoisty, tzn. prowadzi do ryzyka, że zasada jednostkowa, w potwierdzaniu się poprzez naturę, ofiaruje samej naturze możliwość autonomicznego potwierdzenia się. Ja zatem powinno spowodować, że jego bezpośrednie ustanawianie się spełni ostatni krok: uczyni się mocą. Jest to już obszar drugiej części pierwszej epoki, części charakteryzowanej przez następujące stadia: „moce egzystencji”, „moce dynamizmu”, „moce specyfikacji”, „moce organizacji” (czy też „teleologizm”), „moce osobowości”⁷¹. Poprzez moc Ja gwarantuje - pisał Evola - sobie własne wolne ustanawianie się względem samego siebie, tzn. wyraża utwierdzenie się nie w obiektywności zewnętrznej, lecz raczej w obiektywności własnej, wewnętrznej. Daje to Ja możliwość odróżniania, poza dynamiczną syntezą konieczną dla jego ewolucji, subiektywnego od obiektywnego. Zadaniem Jednostki w owej epoce jest właśnie wyswobodzenie świata zjawiskowości (*delia fenomenicità*) i konieczności (*delia necessità*) tak, by zyskał on pewną realną moc i wolność. Jednakże, w ustanawianiu siebie samego jako obiektywności, Ja przyjmuje jakimś sposobem formę przestrzenną. Ja postrzega ponadto, że jego odróżnienie się jest czymś bezpośrednim, że jest „samowyróżnieniem się”, które wypływa z jego pozycji bardziej niżli z woli i absolutnej wolności. Jednakże Ja zmierza ku przewyciężeniu granicy bytu odczuwanego jako „różnorodny” (*eierogeneo*) i nadaje życie temu, co jest „niebytem”, znajdując tym sposobem usprawiedliwienie dla ustanawiania się tylko w sobie⁷².

Tak oto znajdujemy się już w epoce drugiej, „Epoce Osobowości” (*Epoca delia Personalità*), w której Ja dąży do urzeczywistnienia „świata dla siebie”, świata refleksji, świata osoby. W owej epoce Ja pogłębia „bruzdę”, która

oddziela je od świata obiektywnego, urzeczywistnia odróżnienie się nie opierając się już na kategoriach bezpośredniości (jak to było w „Epoce Spontaniczności”), lecz na kategoriach samoświadomości i refleksji (odpowiadałoby to gentiliańskiemu momentowi nie-Ja). Wszystkie zatem doświadczenia są przeżywane przez Ja w dążeniu do przeciwstawienia ich rzeczywistości zewnętrznej i odniesienia, przeciwnie, do własnej świadomości. W istocie doskonała samoświadomość refleksji pociąga za sobą całkowite odróżnienie pomiędzy rzeczywistością obiektywną a rzeczywistością, której samoświadomość jest właśnie refleksją.

W zakończeniu owego procesu - wyznaczonego najpierw poprzez kategorie „zakończonego doświadczenia”, „seksualności”, „moralności”, a następnie „świadomości naukowej”, „świadomości filozoficznej”, „świadomości mistycznej”, „sztuki czystej” - dochodzi się do ostatniego doświadczenia drugiej epoki: „jednostkowości” (*l'individualità*)TM. Tak jak w momencie przejścia od pierwszej do drugiej epoki samoświadomość Jednostki została potwierdzona przeciwstawiając się bytowi, tak teraz zasada Jednostki („pierwszy przejaw Jednostki Absolutnej”) winna przeciwstawić się światu refleksji, aby ostatecznie potwierdzić się jako „samoodróżnienie”, jakie -jak podkreślał Evola -jest jej formą właściwą. Odczuwając świat refleksji jako pusty i irrealny Ja powraca do bytu, ale chodzi tu o byt, który ostatecznie znajduje się „pod znakiem rzeczywistej wolności i mocy”⁷⁴.

Tak oto ujawnia się trzecia i ostatnia epoka - „Epoka Dominacji” (*Epoca della Dominazione*)¹⁵, odpowiadająca najwyraźniej heglowskiej czy hamelinowskiej syntezie oraz gentiliańskiemu momentowi syntezy Ja z nie-Ja. Świat refleksji jest teraz postrzegany jako czysty fenomen i, względem nowego świata Jaźni, znającego zasadę wolności i mocy, jako prywacja. Zadaniem Jednostki w owej trzeciej epoce jest właśnie wyswobodzenie świata zjawiskowości ku rzeczywistości mocy i wolności, przy czym Jednostka Absolutna winna potwierdzić się w swej naturze „negatywności negatywnego”, tzn. w formie. Ale - ponieważ wszelka negacja bezpośrednia jest związana z przedmiotem i, będąc jakby nim „nasycona”, wzdraga się przed jego negacją - zostaje potwierdzony tu dualizm, którego jednostka nie może przezwyciężyć, jeśli nie zrezygnuje z takiego sposobu negacji. Jednostka musi zatem ukształtować, by tak rzec, „nowy organ” („prostą zasadę lub akt”), za pomocą którego rozwiąże formalnie lub materialnie ową antynomię. Organ taki zostaje ukształtowany poprzez absolutną autonomizację Jednostki. W tym momencie Jednostka znajduje się u początku pierwszej fazy rozwiązywania antynomii, fazy, w której odradza wewnątrz siebie świat osoby i zarazem daje życie swemu całkowitemu samowyzwoleniu (buskie jest ono hinduskiej *moksha* i polega na przekroczeniu własnej wewnętrzności, ukształtowanej z transcendentalnej mocy i transcendentalnej wolności, ku zjawiskom zewnętrznym, by stać się *de facto* zasadą od nich wyższą, domiującą).

Samowyzwolenie dokonuje się w ten sposób, że świat zostaje stopniowo uwolniony od swej prywatności, a zatem zintegrowany, przywrócony do zasady centralnej. Na tym się zamyka pierwsza część trzeciej epoki, której momentami są: „Doświadczenie Ognia”, „Cierpienie i Miłość”, „Przywołanie Dynamiczne”, „Świat Słów” oraz „Jednostka Jednostkująca” (*Individuo Indmduante*)⁶. W drugiej części („Pan Granicy”, „Pan Wiru”, „Jednostka Absolutna”)⁷⁷ Ja, uchodząc od konieczności tego, co pojedyncze, w szczególności indywidualności, przechodzi do funkcji uniwersalnej pojętej jako możliwość i jedność wielorakich doświadczeń - i jest to przejście, które odpowiada wyrażeniu mocy i wolności w planie formalnym i materialnym.

W tonach bardziej literackich (już to epickich, już to lirycznych) niż filozoficznych, nie wolnych zarazem od pewnych reminiscencji gnostycznych, Evola określał trzecią epokę jako epokę, w której Ja, stawszy się absolutnym centrum - w skrajnym napięciu wolności - wyzwoli się od siebie samego, dając życie „absolutnej negacji i absolutnemu potwierdzeniu, otchłani, wieczności, z której wykwitnie świat wolny, nagi, bezopatrnościowy, świat autarkiczny w świetle i w mroku jako gest samej Jednostki Absolutnej”⁷⁸.

Konkluzja

Również i w filozofii Evola nie odrzekał się odniesień ezoterycznych. Zatem, gdy pisał w *Fenomenologia* o „Epoce Dominacji”, odwoływał się szeroko - szerzej niż gdzie indziej - do rozmaitych doktryn hermetycznych, ascetycznych i inicjacyjnych. Zresztą niejednokrotnie podkreślał też niemożność dojścia do definicji Jednostki Absolutnej poprzez użycie jedynie kategorii zachodniej myśli spekulatywnej. Kategorie zaczerpnięte z myśli orientalnej zezwalały zatem idealizmowi magicznemu Evoli przezwyciężyć barierę mentalną i wprowadzić specyficzne rozumienie czynu (działania), w czym min. przejawiały się też wpływy Blondela, budzącego zresztą wcześniej spore zainteresowanie w tych włoskich środowiskach, z którymi powiązany był młody Evola. Tym samym jego wizja Jednostki Absolutnej miała ujawnić się jako rzeczywista „szczelina” czy „zerwanie” (*frattura*) w spekulatywnej myśli zachodniej, oznaczając zarazem przejście - na co mocno zwraca uwagę min. monografia Fraquellego - między *philosophia* a *sophia*. I znowu był to rys pokrewny wielkiej rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, bliski chociażby koncepcji Sołowjowa.

Niewystarczalność zachodniej filozofii spekulatywnej stanowiła jednak w owym projekcie evolianskim zarówno założenie, jak i punkt dojścia. I takie „błędne koło” było w istocie poruszane przez pewien sens ukryty, choć z łatwością czytelny. Ujawniał się tu bowiem egotystyczny projekt wybicia się

jednostki ku wolności i mocy. Wolność przy tym odgrywała, by tak rzec, rolę drugorzędną: ukazywała się jedynie jako ekspresja oraz instrumentarium mocy, jej narzędzie i *medium* zarazem.

Ewokowana natomiast w owym projekcie zasadnicza synteza filozofii idealistycznej oraz tzw. mądrościowej i ezoterycznej tradycji, głównie o orientalnej proveniencji, budziła niepokojące pytania. Na przykład pytanie, dlaczego jedynym możliwym kierunkiem transgresji jest kierunek od *philosophia* ku *sophia*. Dlaczego - zatem - owa *sophia* ujęta została w hierarchii wartości wyżej niżli *philosophia*. Ograniczenia i niedostatki tej ostatniej takiej hierarchiczności nie wyjaśniają, skoro i *sophia* - jeśli nie chce się pozostawać w przestrzeni ślepej, dogmatycznej wiary - ma swe własne niedostatki i ograniczenia.

Możliwy zatem, a taka była właśnie droga europejskiej tradycji filozoficznej od jej starogreckich początków, od presokratyków, jest wariant odwrotny. Tyle tylko, że nie byłby on zgodny z ewolianskim obrazem dziejów jako inwolucji, jako upadku Tradycji. Jednak z całą pewnością obrazowi temu można przeciwstawić inny: wizję dziejów jako rozwoju tradycji, jej samowypełniania. W takim wypadku ewolianski projekt Jednostki Absolutnej okazywałby się jedynie regresem do mitycznej pomroki, do ciemnej „woli mocy”, której znaczenie - abstrahując od jej sensów osobowościowych, psychologicznych, od projekcji w psychoanalitycznym rozumieniu - kulminowałoby się w pewnej figurze politycznej zrosniętej z kulturą ekstremalnej prawicy. Mit Jednostki Absolutnej - inaczej mówiąc - znajdowałby najłatwiejszą i najbardziej prawdopodobną ze swoich historycznych konkretyzacji: *un militante di destra radicale*, bojówkarza prawicy radykalnej. I stał się nim w istocie nie tylko - o czym będzie tu jeszcze mowa - poprzez polityczne konkretyzacje ewolianskiej metafizyki dokonane przez Giorgia Fredę i jego środowisko, ale przede wszystkim przez swe terrorystyczne wcielenia. Wcielenia, w których swobodny immorahzm Jednostki Absolutnej osiągnął rzeczywistą pełnię. W których inkarnował się jako konkretne zło historyczne.

Przypisy

¹ Evola, *Il cammino*, s. 22.

² Tamże.

³ Fraquelli, 1994, s. 7. Zob też: Croce, 1998, s. 338.

⁴ Ścisłej mówiąc: *Majjhimanikaya* pochodzi z drugiego kosza kanonu palijskiego *Suttapitaka*.

⁵ Fraquelli, 1994, s. 7.

⁶ Jellamo, 1984.

⁷ Eliade, 1994, s. 40. Podkreślenia kursywą w tym i następnych cytatach pochodzą od autora.

⁸ Tamże, s. 4(M1).

⁹ Tamże.

¹⁰ Stirner powoływał się tutaj na wpływ Feuerbacha oraz Bruno Bauera.

¹¹ Na organiczność Stirnerowskiej koncepcji Jedynego, pozwalającej przewyciężyć idee związane z impulsami i instynktami - odpowiadające jednak normom społecznym i przeświadczeniom religijnym i obce „czystemu posiadaniu siebie” - i zdobyć niezależność od owych nierzeczywistych bytów, zwracał uwagę nieco później sam Evola (*Teoria del Individuo Assoluto*, s. 165).

¹² Zob. też np. Penzo, 1971, *passim*.

¹³ „Dlatego, aby inicjacja była rzeczywista, trzeba, żeby interweniował czynnik w pewnym sensie przekraczający (*transcendente*) jednostkę; to, wyjątkowo, może sprawdzić się w formie spontanicznej: jest to coś, co można by nazwać inicjacją w stanie dzikim - za Rimbaudem, który powiedział, że jest mistykiem w stanie dzikim” (Evola, *Inicjacja w świecie współczesnym*, s. V).

¹⁴ Melchionda, 1984, s. 210.

¹⁵ Zob. Weininger, 1994, *passim*.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Istotna była tu również analogia między kobiecością a żydowskością, którą Weininger mocno podkreślał. Wpłynęło to w znacznym stopniu na antyżydowskie koncepcje Evoli: „Hebraizm - pisał on zatem - jest duchem oportunistycznego przystosowania; hebrajska jest gotowość zmiany opinii podług zmiany wiatru; hebrajska jest łatwość wyciągania zysku w każdych okolicznościach; [...] hebrajski jest, w sumie, brak charakteru i zmysłu odpowiedzialności, dzięki czemu Weininger mógł porównać fundamentalne przymioty »Ludu Wybranego« z przymiotami kobiecymi” (*Ilgenio d'Israele*, s. 246,247).

¹⁸ Evola, *Ricognizioni*, s. 193.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 194.

²² Michelstaedter, 1982, *passim*.

²³ Evola, *Ricognizioni*, s. 197.

²⁴ Tamże, s. 198.

²⁵ Tamże. Zob. też: Veneziani, 1984, s. 67; Mancini, 1983, s. 53.

²⁶ Evola, *Il cammino*, s. 14.

²⁷ Fraquelli, 1994, s. 13.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Tamże, s. 14, 15.

³⁰ Komendant, 1996, s. 33.

³¹ Tamże, s. 32.

³² Evola, *Teoria del Individuo Assoluto*, s. 111. Zob. też Evola, // *nihilismo attivo di*

Federico Nietzsche.

³³ Eliade, 1984, s. 15.

³⁴ Jak pisał w komentarzu do własnego przekładu *Księgi Drogi i Cnoty* Lao-Tse.

³⁵ Eliade, 1998, s. 11-12 (przedmowa).

³⁶ De Martino, 1948 (i publikacje wcześniejsze).

³⁷ Zob. np. Ajdukiewicz, *Zagadnienia idealizmu metafizycznego*, w: Ajdukiewicz, 1983, s. 114-130.

³⁸ Fraquelli, 1994, s. 20-22.

³⁹ Zob. np. Evola, *Individuo e il divenire del mondo*.

⁴⁰ Zob. Eliade, 1994, s. 35. Ale nawet joga Patañdzalego nie przypisuje owej interwencji boskiej wielkiego znaczenia.

⁴¹ Zob. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, s. 162, 183 i *passim*. Zob. też: Schnädelbach, 1992, s. 335.

⁴² Z podobnych pobudek występował przeciw Crocemu Ernesto De Martino; paradoksalna zgodność krytyki croceanizmu, dokonanej przez włoskiego religioznawcę o poglądach lewicowych, z ewolianską krytyką, wręcz refutacją, idealizmu międzywojnia nie jest czymś przypadkowym.

⁴³ Zob. na ten temat szkic Antima Negriego *Evola e il superamento dell'attualismo gentiliano*, w książce tego samego autora (Negri, 1988).

⁴⁴ Nie sposób również nie dostrzec politycznego wymiaru innego sporu filozoficznego, jaki toczył Evola - sporu z Crocem. Tym razem - to oczywiście ze względu na jednoznaczne opowiedzenie się Crocego po stronie demokracji, wolności i antyfaszyzmu - przedmiotem nie była tutaj dominacja w kręgu kultury prawicowej, lecz kwestia znacznie szersza: dominująca rola autora *Filosofia dello spirito* w kulturze włoskiej. „Wprawdzie historycy włoscy - pisze Sław Krzemień-Ojak - nie bez racji podkreślają, że croceanizm nigdy, nawet w czasach największego rozkwitu, nie dominował bez reszty, i że w kulturze umysłowej Włoch stale były obecne prądy umysłowe nie mające z croceanizmem związków lub ustosunkowane doń opozycyjnie - argumenty te jednak świadczą raczej o bogactwie tej kultury i jej wewnętrznej różnorodności niż o potrzebie stosowania ostrożnych miar przy określaniu intelektualnej i ideologicznej roli Crocego. Przez wiele dziesiątków lat wpływowi jego ulegali nie tylko - imponująco zresztą liczni - uczniowie, kontynuatorzy, naśladowcy i plagiatorzy, ale także najwybitniejsi nawet przeciwnicy, którzy musieli przyjmować wyznaczony przeze teren starcia, akceptować określony przezeń styl walki. Dotyczy to [...] Antonia Gramsciego. Ale odnosi się także do innych wybitnych włoskich intelektualistów: nie uniknął tego ani twórca aktualizmu Giovanni Gentile, ani filozof katolicki Michèle Sciacca, ani egzystencjalista Enzo Pad, ani wielu innych, dla których myśl Crocego była trwałym, koniecznym punktem odniesienia" (Krzemień-Ojak, 1975, s. 282-283). Nie uniknął tego również Julius Evola. „Tę rolę intelektualnego autorytetu Croce pełnił wyjątkowo długo. [...] Jego Filozofia Ducha była niewątpliwie filozofią ducha epoki sprzed pierwszej wojny światowej. I w istocie tylko w tym przedwojennym świecie Croce był naprawdę u siebie. Jeśli zaś autorytet jego przetrwał przez następne trzydziestolecie, to stało się to za sprawą szczególnego splotu czynników, które ów autorytet niejako sztucznie podtrzymały. Ów splot czynników ukształtował się w momencie dojścia do władzy faszyzmu. Wówczas z jednej strony autorytet intelektualny Crocego-myśliciela został wsparty autorytetem moralnym Crocego-antyfaszysty, z drugiej zaś tendencje myślowe, które mogły temu autorytetowi zagrozić na płaszczyźnie intelektualnej, bądź zostały zepchnięte w podziemie, bądź znalazły się w jednym z nim szeregu w obliczu wspólnego wroga. Tym bardziej, że głos Crocego był przez wszystkie lata dyktatury jedynym legalnym, jawnym głosem opozycji antyfaszystowskiej" (Krzemień-Ojak, 1975, s. 283, podkreślenia autora). W przypadku Juliusa Evoli nie chodziło jednak po prostu o ataki zwolennika faszyzmu na wybitnego antyfaszystę, choć i ten motyw ma tutaj niewątpliwie znaczenie. W istocie szło bowiem o starcie dwóch - przy wszystkich różnicach (w sferze metafizyki,

historiozofii czy ideologii) - analogicznych struktur mentalnych, których bliskość wskazywała zresztą na zależność ewohanizmu od croceanizmu. Evola starał się zatem zbudować tutaj własną autonomię intelektualną, która była w zasadzie niemożliwa, gdyż o myśli jego da się powiedzieć dokładnie to samo, co o refleksji jego wielkiego przeciwnika: „Filozofia Crocego była zawsze filozofią polityczną. Przejawiała się jednak jako filozofia Ducha” (Solomon, Higgins, 1997, s. 309).

⁴⁵ Fraquelli, 1994, s. 32.

⁴⁶ Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, s. 9, 10, 21.

⁴⁷ Chiavacci, 1952.

⁴⁸ Jego zdaniem obejmującej różne tradycje: od Kanta po Heideggera, od Jaspersa i Bartha po Sartre'a.

⁴⁹ Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, s. 169.

⁵⁰ „Początek jest, mówiąc słowami Burckhardta, niczym »fundamentalny akord«, który rozbrzmiewa w niekończących się modulacjach przez całe dzieje myśli Zachodu. Tylko początek i koniec są, by tak rzec, czyste, czyli niemodulowane; podstawowy akord nigdy przeto nie porywa swych słuchaczy większą siłą i większym pięknem niż wówczas, gdy po raz pierwszy wysła w świat swój harmonizujący ton, i nigdy nie jest tak denerwujący i zgrzytliwy jak wtedy, kiedy wciąż daje się słyszeć w świecie, którego dźwiękom - i myśli - nie potrafi już nadać harmonii. Zdawkową uwagę poczynioną przez Platona w jego ostatnim dziele [tj. w *Prawach - Z.M.*]: »początek bowiem, niby jakieś bóstwo królujące wśród ludzi, zabezpiecza wszystko...« [...] można odnieść do naszej tradycji; dopóki jej początek był żywy, dopóty mógł chronić wszystkie rzeczy i nadawać im harmonię. Tym samym, kiedy dobiegła kresu, stała się destrukcyjna - nie mówiąc o pokłosiu końca tradycji, to znaczy zamęcie i bezsilności, w których żyjemy dzisiaj”. Arendt, *Tradycja a epoka nowożytna*, w: Arendt, 1994, s. 30 i *passim*.

⁵¹ Evola, *Ricognizioni*, s. 198.

⁵² Croce, 1998, s. 343.

⁵³ *Teoria dell'Individuo Assoluto*, s. 175.

⁵⁴ Tamże, s. 242.

⁵⁵ Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, s. 15.

⁵⁶ Tamże, s. 20, 21.

⁵⁷ Tamże, s. 22-27.

⁵⁸ Fraquelli, 1994, s. 44.

⁵⁹ Copleston, 1991, s. 148-149. Wyróżnienia kursywą pochodzą od Hamelina.

⁶⁰ Tamże, s. 149.

⁶¹ Tamże.

⁶² Cyt. tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Cyt. tamże, s. 149-150.

⁶⁵ Tamże, s. 150.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Cyt. tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 151.

⁷⁰ Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, s. 31-55.

⁷¹ Tamże, s. 56-92.

⁷² Tamże; zob. też Fraquelli, 1994.

⁷³ Evola, *Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, s. 93-210.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 211-292.

⁷⁶ Tamże, s. 211-258.

⁷⁷ Tamże, s. 259-292.

⁷⁸ Evola, *Il Cammino*, s. 58.

Mit Tradycji Pierwotnej

Początki tradycjonalizmu evolianskiego

Zdecydowany zwrot ku dawnym tradycjom duchowym - ascetycznym, ezoterycznym i inicjacyjnym - nie był w przypadku Evoli czymś nagłym, lecz naturalną konsekwencją jego idealizmu magicznego. Wynikał on z koncepcji Jednostki Absolutnej, obdarzonej świadomością, że świat jest jej kreacją - oznaczało to zatem, inaczej niż u Hamelina, że powinna ona przyjąć niejako cały świat do swej świadomości i mocy. Świat, materia i natura nie są bowiem - dalej - wedle antropokosmicznej koncepcji Evoli niczym innym jak treścią Jaźni, jak „częściami” Ja, zaciemnionymi poprzez jego niewiedzę; działania magiczne Jaźni polegałyby tedy na wyswobodzeniu owych „części” z jednoczesną interioryzacją ich w sobie¹. Miałyby temu służyć m.in. techniki zaczerpnięte z różnych tradycji orientalnych.

W szczególności chodziłoby tutaj o tantryzm, któremu Evola poświęcił - jak wspominałem w rozdziale I - swoje studium *L'uomo come potenza* z 1925 roku, rozszerzone po wojnie w *Yoga delia potenza*².

Co w tantryzmie szczególnie interesowało Evolę? Przede wszystkim negacja dualizmu człowiek-Bóg poprzez założenie, że *Universum* jest tworem człowieka, człowieka, który utożsamia się w ten sposób z absolutną, boską zasadą: *Brahmanem*. Oczywiście odnosi się to do człowieka tantry, człowieka heroicznego, który przezydając każde więzy, każdy dualizm dobra i zła, cnoty i winy, honoru i wstydu, dąży do absolutnej - by tak rzec - anonii, stając się „tym, który ma za jedyne prawo własną cnotę”. Tym, który triumfuje nad *Maya*, kosmicznym złudzeniem. Który wie, że jest Jedyne, ale - w odróżnieniu od anarchicznego Jedynego Stirnera - uświadamia sobie, iż jedyność ta znajduje usprawiedliwienie w realnym transcendowaniu, urzeczywistniającym się zarówno w wymiarze metafizycznym, jak i w świecie zjawiskowym, w praktyce³. Słowem, inaczej, Ja evolianskie to Brahman, który jest *atmanem*; świat jest częścią Ja-Brahmana, jest jego tworem, kreacją, ale i iluzją zarazem, przesłoniętą „niewiedzą”. Przewydzając ją tedy, zdobywa on świadomość swej twórczej mocy. Istotne zwłaszcza jest tu też spostrzeżenie Eliadego, że

niezależnie od tego, na jakim poziomie następuje w tantrze połączenie przeciwieństw, „reprezentuje ono przekroczenie świata zjawisk, koniec wszelkiego doświadczenia dwoistości”⁴.

W części swojej książki odnoszącej się do metafizyki Evola zwracał uwagę na bliską mu, a właściwą tantryzmowi konstrukcję dwóch dróg, dającą się opisać na podobieństwo paraboli: w części opadającej (droga ujęcia) oddawałaby ona następstwa aktów - wychodząc od aktu nieuwarunkowanego, biegnąc poprzez świat zjawiskowy (ujęty w jego aspektach fizycznych), kończąc zaś na kondycji ludzkiej jako granicy; w części wznoszącej się (droga dystansu) miałaby ona jako wierzchołek transcendencję. W części odnoszącej się do praktyki Evola zajął się natomiast w szczególności tymi formami jogi, które różniły się bardzo od jogi natury kontemplacyjnej i intelektualnej i koncentrowały się wyłącznie na ciele (rozumianym jednak zgodnie z tradycją orientalną „zarazem jako materia i energia transbiologiczna”), a mianowicie tzw. jogą gwałtowną (*Hatha-yoga*) oraz tzw. jogą mocy (*Kundalmi-yoga*)⁵.

Owe nurty jogi były jednak traktowane przez Evolę jako dyscypliny oparte na sekretnych rytuałach inicjacyjnych, zmierzających - poprzez „opanowanie centralnych organów ciała, oddechu i umysłu” - do wyzwolenia mocy, która, jakkolwiek utajona, jest obecna w strukturze psychofizycznej człowieka tantrycznego. Silną ową zdobytą mocą Jednostka może, posługując się wszystkimi potęgami i doświadczeniami, które zazwyczaj wiodłyby „ku większej niewoli, ku ruinie i zatraceniu”, osiągnąć prawdziwe wyzwolenie i prawdziwą iluminację. Moc, inaczej mówiąc, pozwala Jednostce otworzyć się na wszystkie doświadczenia świata i życia (również owe zuchwałe i ryzykowne), jednak z zachowaniem wobec nich wewnętrznego dystansu⁶.

Człowiek tantryczny zatem przyciąga i dominuje, a nie jest przyciągany i dominowany. Wyzwolenie zaś jednostki w tantryzmie, które w zachodniej myśli spekulatywnej nie wychodzi - zdaniem Evoli - poza teorię i ucieczkę, staje się całkiem rzeczywiste i immanentne; poznanie zostaje tu bowiem obdarzone funkcją „narzędzia spełnienia i konkretnej przemiany bytu”⁷.

W okresie następującym po publikacji *L'uomo come potenza*, związanym z działalnością Grupy Ur, Evola analizował systematycznie różne dawne tradycje, czego wyrazem stało się ostatecznie jego główne dzieło - *Rivolta contro U mondo moderno* z 1934 roku - uznawane za manifest programowy⁸ i sumę tradycjonalizmu evolianskiego. Był to zarazem okres konstruowania czegoś, co można nazwać swoistą „religią” Evoli, a co było —jeśli już szukać analogii w jakichś historycznie znanych formach religijnych - rodzajem poganizmu. Poganizmu jednak pojmowanego jako „doktryna wielorakich stanów bytu, gdzie moralność łączy prostą propedeutykę i Wartość Dobra lub Zła, w zależności od stopnia realizacji siebie”⁹.

Tak rozumiany poganizm stał się w owym latach podstawowym wątkiem evolianskiego ujęcia tradycji, określanej jako przyswojenie i integracja dziedzic-

stwa aryjskiego w jego całej złożoności i wielości. Na ową religijność czy też duchowość „aryjską”, przeciwstawioną radykalnie w evolianskiej syntezie chrześcijaństwu, składały się zresztą rozmaite, nieraz nader dalekie od siebie pierwiastki, w przeważającej jednak mierze wywiedzione z mistyki i ezoteryzmu - przede wszystkim taoizm, tantryzm i zen, ale również myśl Platona i Mistra Eckharta, hermetyzm, buddyzm innych odmian, mitraizm¹⁰ i *Edda*. Stopniowo też dokonywała się swoista „totalizacja”, ale zarazem i „politycyzacja” owej tradycji „aryjskiej”, czego szczególnym wyrazem stała się skierowana przeciw „eurochrystianizmowi” książka *Imperialismo pagano* z 1928 roku (a także doświadczenie z redagowaniem „La Torre” oraz kolumny *Diorama filosofico*¹¹).

Evola i Guenon

Na ukształtowanie się podstaw tradycjonalizmu evolianskiego wpływ miały dwie postaci. Pierwszą z nich był wspomniany już neopitagorejczyk i mason - Arturo Reghini. Reghini nie tylko w swoich studiach nad doktrynami inicjacyjnymi korzystał w poważnym stopniu z rozważań okultystów i teozofów, nie tylko przybliżył Evoli tradycję rzymską, rozszerzając tym samym zakres tradycjonalizmu evolianskiego, ale również przywiódł go ku „ostatecznemu uznaniu absolutnej odmienności i transcendentalności wiedzy inicjacyjnej wobec całej kultury świeckiej (*cultura profana*), w szczególności współczesnej, nie pomijając filozofii”¹². On również skierował uwagę Evoli ku myśli René Guénona (1886-1951), najwybitniejszego przedstawiciela tradycjonalizmu integralnego w XX wieku. Guenon właśnie to druga ze wspomnianych postaci - osoba, której koncepcje, asymilowane i modyfikowane przez Evolę, staną się ostatecznie kośćcem tradycjonalizmu evolianskiego.

Ciekawe zarazem, że Eliade - który nazwał Guénona „najwybitniejszym współczesnym przedstawicielem ezoteryzmu” - całkowicie przemilczał w tym kontekście Evolę¹³.

Zasadnicze pomysły integralnego tradycjonalizmu guénoniańskiego¹⁴ polegały:

- *po pierwsze*: na wyjściowej idei jedynej Tradycji Pierwotnej, uprzedniej wobec rozwoju różnych cywilizacji, która cyklicznie - z powodu wstrząsów cywilizacyjnych - „mroczy się”, zaciemnia, aby dać życie „tradycjom wtórnym” ;
- *po drugie*: na badaniu rzeczywistości inicjacyjnej, symboli, rytuałów, wszystkiego tego, co dotyczy *sacrum* pojmowanego jako Jedność przekraczająca wszystkie tradycje prawowierne”, które względem Tradycji Pierwotnej stanowią jedynie warianty i odmiany;

- *po trzecie*: na analizie ostatniej fazy („Mrocznego Wieku”), do której się szybko zbliżamy, świata współczesnego w świetle nauk ezoterycznych (i nic już nie da się uczynić dla powstrzymania czy tylko spowolnienia owego procesu, dla *renovatio* społecznej lub kosmicznej)¹⁵;

- *po czwarte*: na tezie o powrocie Zachodu ku „Zasadom” metafizycznym Orientu dla odzyskania własnej Tradycji (bo tam tylko jeszcze ona istnieje), dziedzictwa mądrościowego zatraconego z końcem świata średniowiecznego i nastaniem świata nowoczesnego¹⁶;

- *po piąte*: na negacji uprzywilejowanej pozycji osoby ludzkiej, która „w rzeczywistości reprezentuje tylko przejściowe i przypadkowe przejawianie się prawdziwego bytu”, która „jest jedynie szczególnym stanem, spośród nieskończonej mnogości innych stanów tego prawdziwego bytu”¹⁷.

W sumie więc i dla Guénona historia ludzkości jest regresem - od Wieku Złotego, w obrębie którego Tradycja Pierwotna władała naturalnym porządkiem świata, poprzez różne cykle (odpowiadające stopniom coraz większego „zamroczenia”, oddalenia od porządku naturalnego, tzn. tradycyjnego), aż do fazy współczesnej - najbardziej zdegradowanej i antytradycyjnej (rozpoczętej około sześć tysięcy lat temu) i określanej za pomocą hinduskiego terminu *Kali-yuga*¹⁸, fazy odpowiadającej Wiekowi Żelaznemu z dawnych mitów zachodnich.

Guenon sądził zarazem - zbieżności ze spiskową teorią dziejów są tu uderzające, ale guenoniańska wizja dotyczy jednak przede wszystkim poziomu metahistorii, nie historii - że istniała i istnieje rzeczywiście swoista działalność antytradycyjna (lub -mocniej - „kontrtradycyjna”), bynajmniej nie spontaniczna i zależna od przypadku, lecz prowadzona przez świadome, mroczne siły (również ludzi-„agentów”), które w trakcie różnych cykli, pracując w cieniu i pozostając niewidzialne, kierowały światem ku „królestwu ilości”, ku cywilizacji bez „zasad”. Mroczny Wiek zatem jest epoką zdominowaną przez reguły życia i działania, które wyzute zostały z wszelkich odniesień metafizycznych, jest epoką zdominowaną przez myśl „nowoczesną”, która syntetyczności i skoncentrowaniu myśli orientalnej przeciwstawia analizę i rozproszenie. Jedynym sposobem, w jaki Zachód może się dźwignąć, jest tedy odbudowanie własnych struktur tradycyjnych. Dzięki temu sprostać może jedynie pewna elita intelektualna, zdolna do nawiązania „żywotnego stosunku” z duchem Orientu, który -w odróżnieniu od Zachodu - potrafił zachować jednolitą tradycję umysłową i metafizyczną poza różnymi formami ekspresji, podtrzymującą przy życiu zasady niedziałania i „wyzwolenia”. Jednak Eliade utrzymywał, że Guénon mimo to nie żywi żadnej nadziei na *renovatio*, że jest pesymistą w kwestii jakiegokolwiek odnowy społecznej czy kosmicznej, rozmijając się tym samym z powierzchownym okultyzmem Zachodu, przepojonym nadzieją i optymizmem, a także wiarą w możliwości człowieka¹⁹. W istocie jednak Guénonowi chodziło zapewne —jeśli rozważyć ów pesymizm - o możliwość jakiegoś „łatwego” *renovatio*, *renovatio* wegzoterycznym sensie.

Wszystkie te elementy koncepcji guenoniańskiej tworzą z pewnością schemat tego rodzaju „makrohistorii”, której zarys stanowi evolianska *Rivolta contro il mondo moderno*. Pomiedzy teoriami Guénona i Evoli - przy ogromnych podobieństwach, przy oczywistej zależności myśli evolianskiej od myśli guenoniańskiej - istnieją jednak poważne różnice.

Różnice te zaczynają się już w kwestiach wzoru osobowego: Evola podkreślał więc, że jego osobiste predyspozycje kierują go ku wzorcowi człowieka czynu, wojownika, *kszatirii*, podczas gdy dla Guénona takim modelowym odniesieniem był bramin - obdarzony naturą kontemplacyjną, zainteresowany pracą intelektualną (jego prywatna „droga na Wschód”, osiedlenie się w Egipcie na stałe było tego najlepszym dowodem). Płynęła stąd różnica głębsza, dotycząca już struktury obu światopoglądów tradycjonalistycznych. Dla Guénona więc to Orient był jedynym depozytariuszem Tradycji Pierwotnej, podczas gdy dla Evoli i Zachód posiadał własną, specyficzną dla siebie Tradycję, która powinna zostać dowartościowana bez mieszania jej z innymi (było to paradoksalnie sprzeczne z głęboką w evolianizmie asymilacją rozmaitych tradycji wschodnich). Dla Guénona - następnie - Kościół katolicki stanowił jedyną strukturę, wokół której skoncentrować się mógłby proces odrodzenia Tradycji europejskiej, podczas gdy dla Evoli instytucja ta była symbolem semickiego zwyrodnienia pierwotnej „matrycy”²⁰, doprowadzając w końcu do zgnięcia średniowiecznej Tradycji imperialnej i giblińskiej, ostatniego wyrazu Tradycji Zachodu przed jej zniszczeniem przez nowoczesność. Ale Evola nie potrafił chyba wyraźnie się zdecydować, czy prawdziwa tradycja imperialna inkaraowała się w Imperium Oktawiana Augusta i jego następców, czy też, jako schyłkowe formy, w chrześcijańskim Średniowieczu, skoro sam mówił, że było ono „powrotem do początków”; nie chciał też chyba dostrzec, że Średniowiecze chrześcijańskie wcale owej imperialnej tradycji nie zgniotło, a walka toczyła się jedynie o jej zawartość i jej podmiot. Guenon - zgodnie z naturą swej osobowości - uznawał za przeważającą władzę kapłańską, „pontyfikat”, podczas gdy dla Evoli oczywista była przewaga władzy czasowej, „królewskiej” (*Regnum*), nad duchową.

Istotny jest tu problem chrześcijaństwa jako „semickiej matrycy”. W kwestii tej poglądy Evoli, inaczej niż w przypadku Guénona, wyraźnie zbiegały się z poglądami Eliadego, przywoływanymi (pominawszy jego przedwojenne związki z Żelazną Gwardią i jej ideologią), z pozoru marginalnie (w rzeczywistości są one wcale nie uboczną, a - przeciwnie - ośrodkową kwestią eliadyzmu). Antysemityzm i antyjudajizm Evoli nie były, podobnie jak jego manifestacyjnie pogański antychryścianizm, jednak maskowane i wytłumiło je raczej siłą rzeczy powstanie po upadku faszyzmu włoskiego demokratycznego, „otwartego” społeczeństwa zdominowanego przez kulturę liberalną i lewicową. Evola zatem wielokrotnie, w tej lub innej formie, wypowiadał się zarówno przeciw „zdegenerowanej” tradycji hebrajskiej, jak i przeciw będącemu jej płodem chrześcijań-

stwu, które okazało się jednym z największych ciosów dla Tradycji, jednym z najbardziej złowieszczych wcieleń antytradycji. Nie chodziło tu jednak tylko o standardowy rasizm czy o neopogańską fundamentalistyczną „konfesyjność”, a o coś więcej.

Z perspektywy zarówno eliadyzmu, jak i evolianizmu tzw. antysemityzm kulturowy, wchłaniający również chrystianizm, był bowiem wyrazem swoistej wizji sakralnej, przejawem kosmizmu, ewokującego czas cykliczny jako czas święty. Oto więc (wynika to z różnych tekstów) Eliade dzielił cywilizację na dwie kategorie - na cywilizacje judeochrześcijańskie i pozostałe (archaiczne, pierwotne, orientalne). Podobnie mniej więcej sprawa przedstawiała się też i u Evoli. Eliade zatem i Evola podnosili wartość cywilizacji archaicznych i wschodnich za ich zwiążanie z mitem i symbolem, a nade wszystko z koncepcją czasu kolistego, sakralnego, z „religią Kosmosu” (Evola mówił tu o dobrych, tradycyjnych „cywilizacjach przestrzeni”, przeciwstawionych złym, antytradycyjnym „cywilizacjom czasu”). Judaizm wtargnął w ów *modus* sakralny istnienia i czasu, desakralizując go i sakralizując zarazem Historię, czas linearny. Dokonała się też „judaizacja” chrześcijaństwa, czyli jego historyzacja - powiązanie posłannictwa Jezusa z historią świętą Izraela (stary to zresztą wątek marcjoński i, w ogólności, gnostycki).

Cykliczny czas *renovatio*, czas regeneracji natury i ściśle związanego z nią człowieka, musiał tedy ustąpić czasowi biegnącemu liniowo, w jednym kierunku, czasowi kumulatywnemu, definitywnemu i teleologicznemu, z eschatonem jako swym ostatecznym progiem. Eschaton wszak jest odległy, a Historia to mechanizm upadku (Evola), podlegający degeneracji i zepsuciu (Eliade). Tym samym wyzbywa się ona swojej treści ontycznej, swojej metafizyki, swojej prawdziwej rzeczywistości (np. Tradycji Pierwotnej), w której wieczność zapewniają jedynie mity i rytuały periodycznej regeneracji. Zatem zdegenerowany i degenerujący proces dziejowy, Historia po prostu, jest maszynierią i źródłem Zła. Co więcej nawet: Historia to Zło ucieleśnione, którego owocem stała się nowoczesna cywilizacja i jej desakralizacyjne władztwo nad przyrodą i człowiekiem. Judeochrześcijaństwo zdesakralizowało Kosmos, Kosmos stał się obiektem badań naukowych; świat ogarnęła cywilizacja techniczna, fundując w człowieku - oderwanym od kosmicznego ładu, który został zburzony przez *profanum* - lęk wobec śmierci i Nicości, jak przekonuje min. Eliade w *Aspektach mitu* oraz w *Mitach, snach i misteriach*, tworząc swą utopię zawieszenia czasu i historii oraz postulując „przywrócenie sytuacji Człowieka Pierwszego”. Żydzi zatem odpowiedzialni są za Zło, jako że to od nich pochodzi pomysł Historii - Holocaust zatem to zemsta Historii. Ale Holocaust to jedynie zapowiedź apokalipsy, totalnego Holocaustu, w którym ludzkość zostanie spalona przez Historię. Ratunek spoczywa zatem w powrocie do illp *tempore*, do Złotego Wieku, do cyklicznego czasu mitu i do uświęconego Kosmosu, do jego religii i rytuałów, do Tradycji Pierwotnej. Zestawiając jednak z sobą

antyjudaizm Evoli i antyjudaizm Eliadego wypada zauważyć, że pierwszy dość konsekwentnie opowiadał się za swoistą antropologizacją swej wizji, podczas gdy drugi poszukiwał raczej, jak dowodzi tego chociażby *Fragmentarium*²¹, uzasadnień w przestrzeni duchowej, w sferze kultury mentalnej²².

Piero Di Vona, porównując tradycjonalizm Guénona z tradycjonalizmem Evoli²³, stwierdza zarazem, że ten ostatni doprowadził do swoistej degradacji Zasad Tradycji i wizji świata tradycyjnego, posługując się nimi dla usprawiedliwienia określonego reżymu społeczno-politycznego - faszyzmu - co pozostawało w jaskrawej opozycji wobec czysto „metafizycznego” charakteru owej Tradycji. W głębszym wymiarze oznaczało to nie tylko - jak pisze Di Vona - poddanie Tradycji „restrykcjom” faszystowskiej „dewiacji”, ale proces „historycyzacji” Ja Absolutnego. Odwołując się też do prac badaczy francuskich Di Vona podkreśla w tym kontekście brak istotnego zainteresowania Guénona jakąkolwiek formacją polityczną oraz jego nikłą (żeby nie powiedzieć: żadną) sympatię dla Action Française Maurrasa i Daudeta (mimo personalnych więzi)²⁴.

Furio Jesi z kolei stwierdza, że Guenon był myślicielem oryginalnym, o głębokiej znajomości źródeł, podczas gdy prace Evoli charakteryzowała wtórność: „Gustował on w ekstrawaganckich ciekawostkach kulturalnych; nawiedzał europejskie środowiska kulturalne [...], ale pozostał przeżuwaczem”²⁵.

Oba te stanowiska wskazują na ewidentną niższość czy też słabość tradycjonalizmu evolianskiego wobec tradycjonalizmu guénoniańskiego. Trzeci natomiast interpretator relacji istniejących - Philippe Baillet - uważa, że przeprowadzanie tu jakichkolwiek hierarchizacji tego rodzaju jest absurdalne i że należy mówić raczej o komplementarności dwu światopoglądów tradycjonalistycznych. Ale, trzeba to mocno podkreślić, Baillet należy do bezkrytycznych wyznawców evolianizmu i apologetów samego Evoli²⁶.

Jesu chodzi - idąc dalej - o pierwszy obszar różnic, o relację pomiędzy światem zachodnim a światem orientalnym (który Guenon dzieli na trzy główne sfery: muzułmańską, hinduską oraz chińską), należy podkreślić, że dla badacza francuskiego były one światami wszystkim od siebie się różniącymi i odległymi. Jedynie w krótkim okresie - w epoce starożytności klasycznej - dystans ten wydawał się mniejszy. Od tego czasu świat Zachodu zaczął stopniowo się zmieniać, oddalając się od świata orientalnego (wyjąwszy niektóre tylko momenty, kiedy to doświadczał pewnych wpływów orientalnych: epokę Aleksandra Wielkiego i, następnie, Średniowiecze, czas dominacji arabskiej) tak, że w epoce nowoczesnej Europa (po „śmiertelnych” ciosach Odrodzenia, Reformacji i Rewolucji Francuskiej) stała się niczym „gałąź odłamana od pnia”. Czy jest jednak możliwe - zdaniem Guénona - zbliżenie owych dwóch światów? Jego odpowiedź w tym zakresie była pozytywna, przede wszystkim z mocy konsekwencji właściwego mu przekonania, że

historią rządzi prawo cyklicznego powrotu. **Aby** tak się jednak stało, Zachód winien się zaangażować w prawdziwe „intelektualne poznanie” Orientu, jego nauk. Wymagałoby to jednak rzeczywistej zmiany mentalności.

Zmiana ta musiałaby się dokonać za sprawą elity, która uczyni się „pośredniczką pomiędzy światem ludzkim a intelektem transcendentnym”, jako że „spotkanie” pomiędzy Wschodem a Zachodem jest spotkaniem, które musi zwrócić się ku czystym „zasadom” metafizycznym. Elita zatem powinna ożywić metafizyczne i transcendentne „napięcie” Zachodu, posługując się podstawą duchową, która - niezależnie od wszystkiego - trwa, tj. katolicyzmem (ale chodziło mu o specjalną odmianę katolickiej duchowości, o jej ezoteryczny „rdzeń”). Guenon zakładał następnie, że praca owej elity powinna obejmować dwa stadia: w pierwszym musi ona oswoić, uczynić własnymi, poprzez poznanie i praktykę, doktryny orientalne, w drugim - powinna bronić owych doktryn (przy jednoczesnym wsparciu wschodnich organizacji intelektualnych, z którymi wejdzie w bezpośrednie związki). Ale czy owa elita istnieje? Jako całość, jako ukształtowana wedle modelu guenoniańskiego grupa - nie. Istnieją natomiast jej elementy, przede wszystkim masońskie (w jednym tylko, nieświadomym wagi i znaczenia owego dziedzictwa odłamie wolnomularzy), które mogłyby stanowić jej punkt wyjścia.

Zasadniczo Evola nie zgadzał się z przekonaniem Guénona o możliwości rekonstrukcji tradycjonalistycznej elity przez uczynienie punktem wyjścia środowisk masońskich: jego zdaniem masoneria, od chwili założenia w XIX stuleciu Wielkiej Łoży Londynu, utraciła charakter tradycyjny i inicjacyjny na rzecz racjonalizmu i oświeceniowości²⁷. Pod koniec życia jednak złagodził to stanowisko, dostrzegając - choć z zastrzeżeniami - inicjacyjny „potencjał” niektórych odłamów wolnomularstwa²⁸.

Jeśli chodzi natomiast o kwestię w tym miejscu najistotniejszą - o relacje między Wschodem a Zachodem - Evola przeczył zakładanej przez Guénona wyższości tego pierwszego nad tym drugim. W istocie wszystkie jego dzieła zmierzały zatem do wykazania, że istnieje odrębna, własna Tradycja Zachodu - śródziemnomorska, pogańska, antychrześcijańska. Tradycja, która mimo upadków i „zaciemnienia” czasów, żyje wciąż ostatnim swym przejawem - giblińskim ideałem Imperium - i buduje się na zasadach heroizmu, poświęcenia oraz nieśmiertelności. Prawdziwą opozycją jest tedy opozycja nie pomiędzy Wschodem a Zachodem, a opozycja między światem nowoczesnym a światem Tradycji, pomiędzy antytradycją a Tradycją. Trzeba więc odtworzyć ducha heroicznego i pogańskiego, egzystującego w obrębie Tradycji zachodniej. Nie może być to jednak - jak chciał Guénon - dzieło ludów neołacińskich i katolickich, lecz germańskich, które są nosicielami „wyższego stylu życia”, zawierającego w swojej tkance istotne elementy ich „tradycji sakralnej wypływającej z Tradycji Pierwotnej”²⁹.

W tym miejscu jednak rysowała się w myśli Evoli wyraźna antynomia. Oto bowiem Tradycja Pierwotna była dlań z pewnością jedyna, ale - z drugiej strony - wyrażała się poprzez dwa różniące się od siebie i przeciwstawne komponenty: nordycki, a następnie zachodni, zdominowany przez ducha heroicznego i wojowniczego, oraz południowy, rozciągający się po Orient, zdominowany przez ducha religijnego. To w przybliżeniu odpowiadało, przywoływanej już tutaj, różnicy pomiędzy guenoniańskim wynoszeniem tradycji kapłańskiej a evolianańską ekspozycją tradycji wojowniczej i królewskiej. Ów dualizm evolianski ukazuje też i inny moment różnicy, także tutaj ewokowany: podczas gdy Guenon uznawał za ostateczny fundament Tradycji jej metafizyczną zasadę - jedyną, niewyraźną inaczej, jak tylko przez czystą intuicję intelektu, będącą „możliwością uniwersalną, totalną, nieskończoną i absolutną”, dla Evoli Tradycja owa znajdowała swą prawdziwą manifestację w porządku politycznym i społecznym. Innymi słowy, Tradycja nie mogła być dlań „myślana” jako czysta transcendencja, ale winna być „użyta” jako norma, jako odniesienie. Tradycja tym samym stanowiła „siłę z wysoka”, która kształtuje i ożywia ład polityczny i społeczny, jak również siłę, która przyznaje temu ostatniemu *dominium* „na mocy najwyższej legitymizacji”. Z tego właśnie względu Evola uwierzył, że faszyzm i nazizm mogą doprowadzić do odtworzenia, poprzez restaurację wartości pogańskich i „gibelińskich”, Tradycji śródziemnomorskiej, a zatem Tradycji europejskiej.

To prowadziło w konsekwencji do wspomnianych już różnic między Guénonem a Evola w podejściu do metapolityki i polityki. W przypadku Guénona chodziło jednak nie tylko o jego dystans wobec tej sfery: w istocie krytykował on, jak wynika to z jego pism, europejskie ruchy i reżymy totalitarne i antydemokratyczne (np. faszyzm Mussoliniego czy rumuńską Żelazną Gwardię Codreanu). Nadto, pomimo że - jak zwraca uwagę Paul Sérant - Guénona i Action Française łączył antymodernizm (a jego tezy, przede wszystkim te wyrażone w *La crise du monde moderne*, cieszyły się aprobatą liderów ruchu, zwłaszcza Leona Daudeta), francuski myśliciel był daleki od związków z tą formacją. Decydowały tutaj dwa czynniki: po pierwsze, franko- i europocentryzm Charlesa Maurrasa, jego skoncentrowanie na Francji oraz jej europejskich powiązaniach (w radykalnym ujęciu, jak chciał uczeń tego ostatniego, Henri Massis, owa orientacja w Action Française nabrała znamion odrębnego nurtu - „obrony Zachodu” i jego integralności duchowej przed wschodnim „niebezpieczeństwem”, a Guenon zaczął być traktowany jak „agent” tych „wrogich sił”); po drugie, tradycjonalizm Maurrasa odnosił się wyłącznie do sfery polityki i był złączony z apologia monarchii *Ancien Régime'u* jako swoistej reprodukcji najwyższej formy cywilizacji - cywilizacji grecko-łacińskiej³⁰. Tym samym, paradoksalnie, Action Française, mimo swojego nacjonalizmu i swego ultrakatolicyzmu, była znacznie bliższa neopogańskiemu Włochowi Evoli, z jego skupieniem uwagi na polityce i idealizo-

waniem „świętej” monarchii z przedrewolucyjnej epoki, niż Francuzowi Guénonowi, z jego wiarą w możliwości Kościoła jako odrodzeniowej struktury Tradycji.

Zasadniczym polem różnic pomiędzy Guénonem a Evolą był bowiem również, jak już wspomniałem, stosunek do chrześcijaństwa, a w szczególności - do katolicyzmu.

Według Guénona zatem jedyną, prawdziwą i posiadającą legitymację Tradycją zachodnią - jakkolwiek wyzbytą wszelkich ezoterycznych odniesień - jest właśnie tradycja katolicka, która w sposób „naturalny” zajęła miejsce Tradycji - tradycji rzymskiej, wyczerpanej i wyrodzonej w zabobonne, pasożytnicze formy (inna to, słowem, perspektywa niż oskarżanie tradycji judeochrześcijańskiej o kreowanie metafizycznego Zła). Zatem, powtarzając już przytoczoną tezę Guénona, tylko poprzez powrót do katolicyzmu Zachód może odzyskać własną Tradycję, a Kościół - wydobywając z własnego wnętrza strzępy zapoznanych tradycji inicjacyjnych czy ezoterycznych - dostarczyć wsparcia bądź to formacyjnego, duchowego, bądź też organizacyjnego dla elity, której powierzone zostanie przewodzenie w „odrodzeniu” owej Tradycji.

Według Evoli natomiast, co różniło go także od Mussoliniego, prawdziwa Tradycja śródziemnomorska jest antychrześcijańska. Chrześcijaństwo zaś, z wyjątkiem krótkiej epoki średniowiecznej (kiedy to ludy germańskie wniosły weń element bardziej „męski” i bardziej odpowiadający tradycyjnemu duchowi nordyckiemu³¹), stało się pierwszą przyczyną zwyrodnienia świata nowoczesnego oraz siłą wyrotową³², skierowaną przeciw wszystkim tradycyjnym zasadom, siłą, która ukształtowała Reformację, Rewolucję Francuską, anarchizm, komunizm - słowem, wszystko to, co ostatecznie wydało Zachód w ręce demokracji, tzn. władzy tego, co niższe, nad tym, co wyższe. W tym miejscu, jak się wydaje, zacierają się do pewnego stopnia różnice pomiędzy tradycjonalizmem guenoniańskim a tradycjonalizmem evolianskim: Guenon bowiem przeciwstawiał się stanowczo wszelkim postaciom demokracji oraz ideom demokratycznym, uważając tradycyjny porządek hierarchiczny za jedyny „naturalny” porządek *Universum*. Wszelako jednak nie prowadziło to myśliciela francuskiego, w odróżnieniu od Evoli, do aprobaty żadnego ze współczesnych mu reżymów hierarchicznych i autorytarnych - metafizyczny, kulturowy i społeczny porządek spoczywał dlań wyłącznie w łonie Tradycji Pierwotnej i nie mógł być dziełem żadnych nowych totalitaryzmów. Guenonianska mitologia - by tak rzec - „rezurekcyjna” nie lokowała przeto swych nadziei na odrodzenie Tradycji w żadnym z owych nowożytnych ruchów politycznych, nie stawała się jego ideologią czy metapolityką.

W istocie jednak, jeśli chodzi o ich najgłębszą strukturę, oba tradycjonalizmy są ze sobą tożsame, ponieważ nie tylko -jak zwracał uwagę sam Evola³³ - „mają one ten sam punkt odniesienia: Tradycję”, ale również (a właściwie przede wszystkim) dlatego, że podstawowe koncepcje i pojęcia tradycjonalizmu guénoniańskiego stały się ośrodkiem tra-

dycjonalizmu evolianskiego, jego mechanizmem krystalizacji, jego - przekształconą oczywiście - zawartością. Są to - sumując - elementy następujące:

- guenoniańska definicja Tradycji jako ponadhistorycznej zasady uniwersalnej;
- opozycja pomiędzy światem tradycyjnym (tzn.: „normalnym w sensie wyższym”) a światem nowoczesnym, pojętym jako cywilizacja odbiegająca od normy i regresywna;
- kwalifikacja cywilizacji tradycyjnej jako cywilizacji typu organicznego, zróżnicowanego, hierarchicznego, w której wszystkie rodzaje aktywności ludzkiej, nauki i sztuki są zorientowane „od góry ku dołowi” (cywilizacja tradycyjna jest bowiem władana przez wpływ transcendentny, który daje życie porządkowi zasad, reprezentowanych z kolei przez elitę lub Przywódcę, dysponujących nieuwarunkowanym autorytetem, uprawomocnionym „sakralnie”, ale zarazem „bezosobowym”)³⁴.

Świat Tradycji i jego upadek w historię

W końcu, po dokonaniu porównań i rekonstrukcji, musi pojawić się pytanie, jak uzgodnić w koncepcji evolianskiej świat Tradycji z idealizmem magicznym? I „jak uzgodnić Jednostkę Absolutną pozostającą poza prawami, zburzonymi w każdym wiązaniu, z pojęciem Tradycji? W rzeczywistości [...] chodziłoby jedynie o zejście Jednostki Absolutnej z samotnych, abstrakcyjnych wyżyn i rozrzedzenie się w konkretności historii, przy odpowiednim przejściu przez to, co odnosi się również do pojęcia mocy. [...] Jednostka Absolutna czuła się prawie jak w jakimś swoim wcieleniu w tym lub w tych, którzy pozostali w centrum cywilizacji tradycyjnych, którzy byli ich osiami lub absolutnymi prawodawcami; była ukryta w świętym czy »boskim« królu, nie uważanym za zwykłego człowieka, istniejącym w całym cyklu dawnych cywilizacji. W nim dokonywało się również spotkanie pomiędzy transcendencją a immanencją”³⁵.

Aby jednak dokonać systematyzacji evolianskiego świata Tradycji - nie tylko z punktu widzenia możliwości jego uzgodnienia z idealizmem magicznym - należałoby na krótko zatrzymać się jeszcze nad pewnymi wpływami, które poza wpływem Guenona (i - w mniejszym już zakresie - Reghiniego) odegrały istotną rolę w kształtowaniu się wizji tego świata.

Po pierwsze, chodziłoby tu o znaczenie pracy Holendra Hermanna Wirtha *Der Aufgang der Menschheit* (Świt ludzkości), w której została podjęta próba „naukowego” wykazania - z zastosowaniem takich dyscyplin, jak filologia, etnologia czy mitoznawstwo - egzystencji Tradycji Pierwotnej, przez Guénona interpretowanej przede wszystkim w kategoriach ezoterycznych. Wirth twierdził zatem - a ideę tę podjął również Alfred Rosenberg w osławionym *Micie XX*

wieku - że tradycja owa była pochodzenia nordyckiego, „hiperborejskiego” (ów mit hiperborejski stał się później istotnym elementem evolianskiej mitografii, jej mityzacji dziejów), a dopiero w następstwie wielkich migracji zakorzeniła się ona w całym świecie indoeuropejskim. Wirth starał się też zanalizować, badając ewolucję symboli (była to oczywista inspiracja Bachofena), poszczególne fazy i dyferencjacje, które - w trakcie rozmaitych cykli - doprowadziły do wyłonienia się tzw. tradycji wtórnych (mówił o nich także Guenon). Z pewnością dzieło to, wyrastające jeszcze z osiemnastowiecznych, oświeceniowych sporów o macierzyste „centrum” kultury, nie odznaczało się wysokim poziomem naukowym, jednak Evola dostrzegał w nim - nie bez wyraźnych zastrzeżeń - pewne wartości: „Najdalsze rozszerzenie horyzontów: zarysowało się zadanie filozofii historii, która wychodziłaby z Tradycji Pierwotnej, jednak rozwijając się w miejscu dla siebie właściwym, bez owych półnaukowych podpórek, które zamiast przynieść pożytek, mogą przynieść przesadę”³⁶.

Po drugie, o wiele bardziej istotne, znaczenie miałyby tu studia Johanna Jacoba Bachofena (m.in. *Der Mythos von Orient und Okzident*) - wspomnianego już kilkakrotnie w tej książce - nad wizją świata właściwą historycznym cywilizacjom śródziemnomorskim i wynikająca z nich rewaloryzacja mitu, symbolu i sagi. W szczególności odegrała zaś w tradycjonalizmie evolianskim podstawowa typologia Bachofena - podjęta zresztą później w kręgu Stephana Georgego (*George-Kreis*), w antropokosmicznym rasizmie Hansa Blüchera, Ludwiga Klagesa i Alfreda Schulera oraz w nazizmie - mianowicie wyróżnienie przezeń dwóch antytetycznych modeli cywilizacji: uraniczno-męskiego oraz telluryczno-żeńskiego (podział ten obecnie stał się już obiegowy, ogarniając jednak nie tyle sposoby widzenia cywilizacji, co interpretacje rozmaitych ich składników czy „warstw”). W pierwszym typie cywilizacji, zdaniem Bachofena, pierwiastek solarny wciela się w bóstwa męskie i stanowi najwyższą zasadę *Universum*. W drugim jej typie natomiast zasadą kształtującą jest zasada życia, płodności, ucieleśniona w figurze Wielkiej Matki (Wielkiej Bogini) i innych bogiń lunarnych i nocnych. Z tej opozycji dwóch cywilizacji Bachofen wywodził następnie szereg innych radykalnych przeciwstawień: między cywilizacją heroiczną a cywilizacją demetrejską i ginekokratyczną, pomiędzy olimpijskimi kultami solarnymi a klasycznymi kultami lunaraymi, między patriarchatem a matriarchatem, pomiędzy męską hierarchią arystokratyczną a orgiastycznym promiskuityzmem żeńskim, pomiędzy Zachodem a Wschodem. Historia cywilizacji śródziemnomorskiej, zdaniem Bachofena, miałaby się tedy rozwijać podług logiki konfliktu między oboma wyróżnionymi przezeń typami - konfliktu raz ukrytego, innym razem otwartego. Wszystkie owe dystynkcje Bachofena zostały jednak przyjęte w evolianskiej *Rivolta contro Il mondo moderno*, jakkolwiek zreinterpretowano je zgodnie z gućnoniańską, inwolucyjną koncepcją historii.

Po trzecie, trzeba tu podkreślić rolę, jaką odegrały w kształtowaniu się tradycjonalizmu evolianańskiego dzieła z kręgu tzw. literatury kryzysu, np. *Kryzys cywilizacji* Johana Huizingi (1935, przekład włoski 1937) oraz *Zmierzch Zachodu* Oswalda Spenglera, którego pierwsze tłumaczenie włoskie, jakkolwiek „wolne”, było właśnie zasługą Evoli³⁷. Spenglerowska, morfologiczna i odziedziczona w znacznej mierze po niemieckim romantyzmie (w jego organicystycznym nurcie, odwołującym się do praw biologicznych) koncepcja dziejów, miała jednak wartość dla Evoli przede wszystkim jako moment krytycznego odniesienia, jako przedmiot - w znacznej mierze - swoistej recepcji negatywnej (choć można np. w evolianskiej koncepcji Tradycji Pierwotnej dopatrywać się także jakichś ech Spenglerowskiej idei predeterminacji dziejów). Oznaczało to, że według Spenglera historia nie biegła linearnie, że nie podlegała ona ewolucji, że - wreszcie - nie istniał w niej ani postęp, ani regres. Spengler uważał zatem³⁸, że społeczeństwa żyją na podobieństwo organizmów, że „mają jakieś pierwotne i powszechne formy biologiczne”³⁹: rodzą się, rozwijają, obumierają. Zasadniczym ogniwem jego koncepcji historiozoficznej była jednak opozycja między *Kultur* a *Zivilisation*. *Kultur* cechować się miała niezmiennością, jakością, organicznością, zróżnicowaniem, witalnością, *Zivilisation* natomiast miała być zewnętrznym, sztucznym i formalnym usztywnieniem *Kultur*, jej agonalną „krystalizacją” w rzeczywistość racjonalistyczną, mechaniczną, nieforemną, „skamieniałą” i zniwelowaną. Oznaczało to w konsekwencji, że właśnie w obrębie *Zivilisation* tworzą się warunki dla śmierci cywilizacji, że gotuje się w nich „nieodwołalny koniec, do którego dochodzi się zawsze na skutek głębokiej konieczności”⁴⁰. Tak grecką *Kultur* uśmiercili barbarzyńscy i praktycyści Rzymianie; tak „miasta światowe” zniszczyły w XIX stuleciu wieś, tradycję chłopsko-szlachecką, pejzaż, owocując „naukową bezbożnością” (zamiast religii), rehabilitacją prawa naturalnego (i poniżaniem praw nabytych), wrowadzając rządy pieniądza⁴¹. Ale Spengler wieścił również, że przeciwko plutokracji i demokracji podniesie się nowa klasa - klasa mścicieli, cesarów przyszłości, dla których impulsem stanie się nie złoto, a krew (*Blut gegen Gold*)⁴². Owa Spenglerowska opozycja między *Kultur* a *Zivilisation* jest zatem w pewien sposób analogiczna do evolianskiej opozycji między cywilizacją tradycyjną a cywilizacją nowoczesną. Jednak nie do przyjęcia - zdaniem Evoli - był w koncepcji Spenglera absolutny brak odniesienia do wartości transcendentnych, do metafizyki.

Po czwarte, godne uwagi byłyby tu evolianańskie nawiązania, także krytyczne, do teorii tzw. Tradycji Rzymskiej, której gorliwym wyznawcą był zwłaszcza Guido De Giorgio, uznawany niekiedy za najwybitniejszego włoskiego ucznia Guenona⁴³. Wychodząc zatem od guenoniańskiej koncepcji zjednoczenia Tradycji Pierwotnej z tradycjami wtórnymi De Giorgio utrzymywał, że istniała głęboka tożsamość pomiędzy świętym Rzymem Królów a Tradycją Pierwotną. Rzym był dla mego miejscem metafizycznym, w którym dokonało się uzgod-

nienie tradycji rzymskiej i chrześcijańskiej. Zatem powrót Zachodu ku Tradycji nie powinien nastąpić poprzez asymilację tradycji orientalnej, lecz raczej przez odzyskanie tradycji rzymsko-chrześcijańskiej, jedynej własnej tradycji Zachodu. De Giorgio nazywał jednak Rzym „Orientem Zachodu”, co oznaczało, że wszystkie tradycje wtórne Zachodu skłaniają się ku Rzymowi, że - więcej - Wschód i Zachód spotkać się mogą tylko w Rzymie. Na takich właśnie podstawach De Giorgio stworzył irrealny i neogibeliński z ducha projekt restauracji rzymskości, którego urzeczywistnieniem miała się zająć elita: nie używając przemocy, kierując się od tego, co wewnętrzne, ezoteryczne, ku temu, co zewnętrzne, egzoteryczne, miała ona doprowadzić Europę ku społeczności tradycyjnej opartej na porządku hierarchicznym i kastach. Przywódca takiej tradycjonalistycznej Europy miał być „monarchą uniwersalnym” - jedynym Przywódcą, który będzie rządził zachowując równowagę pomiędzy działaniem a kontemplacją, podczas gdy kasty będą mogły funkcjonować według ich różnych, przyrodzonych im, dyspozycji. De Giorgio odwoływał się tu jednocześnie do dwóch interpretacji dantejskich: po pierwsze - do zasady Monarchii Dantego, po drugie - do dantejskiej, lecz zarazem typowo średnio-wiecznej, koncepcji Rzymu. Nie przypadkiem: Dante był dla De Giorgia, podobnie jak dla Papiniego, nie tylko największym ze wszystkich poetów, ale również unifikatorem tradycji pogańskiej i chrześcijańskiej⁴⁴.

Wszystkie te wpływy i odniesienia pozwoliły Evoli na wypracowanie autonomicznej wizji świata Tradycji. Nie należy jednak zapominać, że ta autonomiczność doprowadziła - paradoksalnie - do koneksji tradycjonalizmu evolińskiego z faszyzmem i nazizmem, w których to ruchach jego twórca widział siły potencjalnie zdolne do restauracji Tradycji europejskiej wbrew upadłej cywilizacji nowoczesnej. Ruchy te bowiem - zdaniem Evoli - „w ich *dominium* zewnętrznym przedstawiały się jako próby odparcia, poprzez ich sprzeciw wobec demokracji i socjalizmu, bolszewizmu i samej Ameryki”⁴⁵.

Istotą systemu evolińskiego, zwłaszcza w jego wykładni z *Rivolta contro il mondo moderno*, była bowiem radykalna opozycja-trzeba to powtórzyć - między światem Tradycji a światem nowoczesnym. Ten antytetyczny podział odpowiada podziałowi dyskursu w *Rivolta contro il mondo moderno*. W pierwszej części tej obszernej książki Evola, morfologicznej (jak właśnie u Spenglera) i typologicznej, śledził bowiem „kategorie ducha tradycyjnego”, wskazując różne świadectwa, różne wspólne elementy, które określają - w sensie, jego zdaniem, uniwersalnym i ponadhistorycznym - naturę owego ducha oraz tradycyjną wizję świata, człowieka i życia. W drugiej - „historycznej” - części Evola zajął się genezą świata nowoczesnego, a więc opisaniem i analizą procesu, w wyniku którego, poprzez stały konflikt pomiędzy cywilizacjami tradycyjnymi i antytradycyjnymi, mogło dojść do krystalizacji owego świata.

Chodziło tu zatem o odsłonięcie mechanizmu - inaczej mówiąc - poprzez który Tradycja z ponadhistorycznej uczyniła się historyczną⁴⁶. Ów moment przemiany, początek czasów historycznych, stanowił dla Evoli (podobnie zresztą jak dla Guénona, a w odróżnieniu od Spenglera i Bachofena) fazę krytyczną procesu inwolucyjnego, który rozpoczął się w nader odległej epoce. Jeśli - jego zdaniem - w badaniach historycznych nie została owa pradawna epoka wzięta pod uwagę, stało się tak dlatego, że odegrały tutaj niedobłą rolę „przesady historiograficzne”, wykluczające - pominawszy studia Bachofena - wartość takich świadectw, jak mit, legenda czy saga. Tradycja bowiem nie zna, nie rozróżnia obiektywnego i subiektywnego, rzeczywistego i fantastycznego - jej punkt widzenia jest ponadhistoryczny i „ponadindywidualny”, co ją sytuuje ponad wszystkim. Z tego względu do Tradycji nie mogą odnosić się normalne kategorie czasowe i historyczne, a więc, by ją wydobyć, by ujawnić jej rzeczywistą miarę, trzeba oddać się - jak powiedział Walter Benjamin - „czesaniu historii pod włos”⁴⁷. Nie sposób w poglądach tych nie dostrzec wyrazistej krytyki historiozofii croceańskiej, krytyki zbiegającej się - znowu paradoksalnie, choć znowu nieprzypadkowo - z krytyką podjętą przez Ernesto De Martino.

Wyraźnie gnostycki dualizm cywilizacji tradycyjnej i cywilizacji antytradycyjnej to dualizm, według Evoli, o charakterze idealnym i uniwersalnym⁴⁸. W początkach *Rivolta* Evola odwoływał się w tym kontekście do platońskiego pojęcia dwóch natur: porządku fizycznego (natury śmiertelnej, sfery niższej - „stawania się”) i porządku metafizycznego (natury nieśmiertelnej, wyższej sfery - „bytu”)⁴⁹. Porządek metafizyczny tworzył zatem „nadświat” niewidzialny i niedotykany, zasadę i prawdziwe życie; porządek fizyczny tworzył świat widzialny i dotykany. Zdaniem Evoli tradycyjne nauczanie opierało się na przekonaniu, że człowiek tradycyjny „zna” rzeczywistość, która wychodzi poza świat zjawiskowy - słowem, rzeczywistość „niewidzialna” jest dlań bardziej realna od fizycznej. Człowiek tradycyjny jednakże nie utożsamia tego, co niewidzialne, z tym, co supranaturalne, ponieważ natura tradycjonalistycznie pojęta zawiera zarówno to, co ludzkie (zatem to, co jest poddane prawom stawania się), jak i to, co należy do rzeczywistości „nadmudzkiej”, niewidzialnej. Świat „bytu” i świat „stawania się” nie mogą, w oczach człowieka tradycyjnego, przedstawiać się jako dramatyczna antynomia, jako skrajne rozdarcie - mają one symboliczną wartość dwóch „stanów” czy „biegunów”, charakter napięcia, które człowiek powinien rozstrzygnąć poprzez wewnętrzną syntezę. Doświadczenie owo nosi charakter ascetyczny i prowadzi do zrozumienia wyższej sfery. Wizja dwóch natur nie tylko więc wyróżnia odrębne narodziny dla każdej z nich, ale zawiera także motyw transgresji - przejścia z jednej natury do drugiej. Takie przejście usprawiedliwia właśnie egzystencję, która buduje się na przybliżeniu do „świata bytu” (Evola cytuje tutaj Heraklita: „Człowiek jest bogiem śmiertelnym, a bóg nieśmiertelnym człowiekiem”⁵⁰). Poza owym

usprawiedliwieniem nic nie ma sensu (była to więc inkorporacja myśli Stirnerowskiej) - prawa, instytucje, autorytety. W świecie tradycyjnym, przeciwnie, wszelka rzecz zostaje usprawiedliwiona, jako że się odnosi do zasady Bytu, tzn. dlatego, że jest kierowana „z wyżyn” i „ku wyżynom”.

Podstawy świata Tradycji są zaś następujące: „Boska Królewskość”, „Inicjacja” (czyli „akt przejścia”), „Czyn Heroiczny” i „Kontemplacja” (czyli dwie drogi przybliżenia), „Rytułał” (czyli „mediacja”), „Wiara” (czyli „podpora”), „Kasty” (czyli „prawo tradycyjne”) i „Imperium” (czyli ziemskie wcielenie prawa tradycyjnego)⁵¹.

Królewskość wciela się w byty, które w rzeczywistości czasowej, ziemskiej, z racji wyższości wrodzonej lub zdobytej, reprezentują w konkretny sposób siły „z wyżyn”. Evola określał je za pomocą przejętego od Guénona⁵² (a w istocie starorzymskiego) terminu *pontifex* - „budowniczy mostów” - ponieważ przysługiwała im funkcja budowania „mostów” pomiędzy światem przyrodzonym a nadprzyrodzonym - i utożsamiał to pojęcie, również za Guénonem, z pojęciem *rex* („król”). Władza owego króla - władza absolutna - nie miała jednak żadnego związku z jego ziemskimi własnościami i ziemskimi sposobami zdobywania tronu: wynikała ona z podstaw metafizycznych, z autorytetu duchowego, który jest uprzedni wobec wszystkich autorytetów czasowych⁵³. W społeczeństwie tradycyjnym jednakże autorytet, jako związany z wyższymi zasadami, zostaje uznany w sposób naturalny, bez żadnych sztucznych podpór. Trzeba tutaj jednocześnie podkreślić, że pojęcie autorytetu było dla Evoli pojęciem bardzo istotnym, ponieważ sankcjonowało ono zasadę hierarchiczności społecznej (pojęcie to zresztą, w jego wymiarze politycznym, zostało przyjęte przez wszystkie nurty prawicy radykalnej jako usprawiedliwienie jej organicystycznego i antyegalitarnego światopoglądu). Evola, określwszy już transcendentną naturę władzy królewskiej, złączył w *Rivolta* królewskość z symbolem solarnym pojętym jako symbol triumfu światłości nad ciemnością - w sumie chodziło mu jednak o coś więcej niż symbol: triumf solarny jest bowiem rzeczywistością metafizyczną i utożsamia się z ponadludzką siłą, którą król, jako król właśnie, posiada⁵⁴. Król zaświadcza i zarazem odnawia „chwałę solarną” i sytuuje się jako centrum cywilizacji. Król, na mocy swego ponadludzkiego autorytetu, „może otworzyć drogi ku wyższemu światu, zaś w cywilizacjach, w których otoczony jest przez kastę kapłańską (takich, jak Rzym u początków swego istnienia, starożytny Egipt i Iran, kraje nordyckie - aż po czas Gotów - i, jakkolwiek częściowo, Średniowiecze frankijsko-karolińskie), staje się z racji swej godności i funkcji jej naturalnym przywódcą. *Rex* wreszcie „zarządza hierarchicznie, podług »sprawiedliwości i prawdy«, każdą funkcją i formą życia wedle natury właściwej (*dharma*) każdej jednostce [...] w systemie zorientowanym ku górze”⁵⁵. *Rex* więc - aby podsumować kwestię jego własności - obdarzony jest atrybutami chwały, centralności i zarazem biegunowości, stabilizacji i pokoju, a przede wszyst-

kim jest Prawodawcą Pierwotnym, który zgodnie z wyższymi zasadami rozkazuje wszystkim i reguluje działanie wszystkich instytucji świata tradycyjnego.

Tradycyjne Prawo i Państwo nie mają, według Evoli, znaczenia utylitarnego w jego rozumieniu materialnym i zbiorowym, jak tego chce nowoczesność⁵⁶: ich sens wypływa jedynie z transcendentnego ukierunkowania, z potwierdzenia - wbrew zmienności, przypadkowości, partykularności egzystencji naturalnej - porządku „zwróconego ku hierarchicznemu uczestnictwu, ku »stabilności duchowej«. W pojęciu „hierarchicznego uczestnictwa” przejawiała się również evolianska idea dwóch natur: Państwo przedstawiało tutaj ideał „olimpijski” i „uraniczny”, zasadę wyższą, ideę i formę, która się wyraża zgodnie z męską i zapładniającą zasadą solarną, zróżnicowaną i indywidualizującą, podczas gdy lud (*demos*) ucieleśniał zasadę „chtoniczną” i niższą, naturę i materię, która się wyrażała w istocie żeńskiej, nietrwałej, promiskuitywnej i lunarnej (nocnej). Dla Evoli zatem nie do przyjęcia był „demokratyczny” stosunek pomiędzy Państwem a ludem; Państwo zaś, które czerpało legitymizację z woli ludu, przedstawiało dlań „perwersję ideologiczną”, jaka wieść miała z konieczności, w nieunikniony sposób, do degeneracji w postaci kolektywizmu i demokracji masowej (do tej kwestii powrócę w rozdziale następnym).

Natomiast hierarchia była dla Evoli - z racji swego usankcjonowania „duchowego” - takim „systemem partycypacji”, który oznaczał „zwycięstwo Kosmosu nad chaosem”, ładu nad nieładem. Stanowiła tym samym pierwiastek, znamiennego dla evolianskiego „stylu myślenia” i evolianskiej mitografii, antropokosmizmu. Opierała się ona na fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy bytami boskimi (szlachta, „odrodzeni”) a bytami naturalnymi (substrat „promiskuitywny” - od ojców rodzin po służbę). Nasuwają się tu pewne analogie z tzw. Państwem, czyli wspólnotą z kręgu Georgego (*George-Kreis*), które - podług określeń Wolfa Lepeniesa - miało „sens platoński” i przypominało Schillerowskie „państwo estetyczne”, zaś „znamiennie była dla niego [...] hierarchizacja, która każdej tzw. podporze państwa wyznaczała stosowne miejsce”. Głównym jednak elementem tradycyjnego ładu, przejawem zwycięstwa Kosmosu nad chaosem i wcieleniem „metafizycznego” pojęcia stabilności i sprawiedliwości, był w systemie evolianskim podział na kasty (skądinąd wątek guenoniański), wynikający z natury poszczególnych jednostek i rangi ich działań w odniesieniu do duchowości czystej. Podobnie jak Guenon Evola używał tutaj terminologii hinduskiej. Uważał też, że kasta jest „miejscem naturalnym”, tzn. takim, w którym się wyraża przyrodzona funkcja jednostki, nie jej wola - hierarchia bowiem wynika z prawa naturalnego⁵⁷. Potępienie przez nowoczesność kastowego zamknięcia z kolei było dla Evoli nieuzasadnione, ponieważ - jego zdaniem - dla człowieka tradycyjnego wszystko to, co realne

i „widzialne” jest skutkiem wyższego porządku, wszystko to wyjaśnia się na mocy wyższych zasad: „Ma się określonego ducha, ponieważ jest się zrodzonym w określonej kaście, ale zarazem rodzi się w określonej kaście, ponieważ - transcendentalnie - ma się określonego ducha. Stąd nierówność kast, daleka od sztucznego bytu, niesprawiedliwego i arbitralnego, nie jest niczym innym jak odbiciem i przedstawieniem nierówności bardziej dogłębnej i preegzystującej w ukryciu”⁵⁸. Wszystkie kasty są w świecie tradycyjnym podporządkowane prawu dziedzictwa i endogamicznego zamknięcia. Oznacza to, w strukturze dualistycznego podziału ewolianskiego, że plebs nie jest „boski”, że nie przekazuje on wraz z krwią żadnych jakości o charakterze transcendentnym i żadnej „formy”, która - posiłkując się surową i ezoteryczną tradycją rytualną - mogłaby władać jego życiem. Wszystko to jest natomiast własnością arystokracji tradycyjnej.

Działanie człowieka tradycyjnego zostało zdefiniowane przez Evolę za pomocą arystotelesowskiego pojęcia „aktu czystego”. Oznaczało to, że w społeczeństwach tradycyjnych nie ma mowy o przejściu od jednego rodzaju działania ku innemu jego rodzajowi. Nie ma więc tutaj mowy o mieszaniu się kast, a każdy powinien oddawać się swej działalności w harmonii z duchowością. Oznacza to organiczną wizję cywilizacji tradycyjnych, polegającą na podporządkowaniu się niższego wyższemu, na spontanicznym uznaniu hierarchii, na wierze w ustalony porządek rzeczy. I właśnie ta wiara - jako spoiwo tradycyjnej organiczności - nabiera tu znaczenia zasadniczego, w odróżnieniu od „demagogii nowoczesnej cywilizacji”, kładącej nacisk na godność i wolność jednostkową, która prowadzi do nieorganiczności, do upadku i rozpadu. Wiara tradycyjna jest więc siłą, „która stabilizuje kontakty, kreuje atmosferę psychiczną, zachęca do komunikacji, ustala struktury, określa system koordynacji i ciężenia pomiędzy poszczególnymi elementami oraz pomiędzy nimi a centrum”⁵⁹. Odwołując się do owej wiary Evola mógł następnie zdefiniować stosunki hierarchiczne pomiędzy kastami jako stosunki „potencji i aktu” (w czynach niższych kast wyraża się to samo dążenie *in potentia*, które w przypadku kast wyższych jest *in actu*), z czego wynikało, że w działaniu różnych kast reprodukuje się ten sam motyw - „zmierzania ku szczytowi”. Tak więc można tutaj mówić o pewnego rodzaju „zakorzenieniu się *sacrum*”, w znaczeniu, w jakim Rudolf Otto użył pojęcia *numinosum*, i w znaczeniu, które - podobnie jak w kręgu Georgego - miało przeciwdziałać „odczarowaniu świata” oraz „wycofaniu się bogów z czasu”, przyzywając „przeciw historii i społeczeństwu [...] niezmiennosc mitu”⁶⁰.

Obok wiary innym istotnym elementem zespolenia organicznych społeczności tradycyjnych jest rytuał, sprawowany przede wszystkim przez królów, a następnie przez kasty kapłańskie i arystokratyczne, urzędników, wreszcie *patres* (głowy rodzin). Rytuał, pojęty przez Evolę jako „misterium”⁶¹, jest regulowany przez precyzyjne, surowe normy, które nie zawierają - jego

zdaniem - nic arbitralnego i subiektywnego. Rytuały i ofiary są drogami, poprzez które można się zbliżyć do tego, co transcendentne. W szczególności ofiara, obecna w tak licznych mitach, stanowi typ rytuału, który zarazem wyzwała i wynosi ku wyższemu *modusowi* bytu, realizując tym samym rodzaj „archetypu niebiańskiego”, ucieleśnianego przez bogów i bohaterów. Jednocześnie w rytualnym odtworzeniu pierwotnej ofiary dokonuje się duchowe odnowienie całej wspólnoty, jej regeneracja⁶². Pojęcie „ofiary” mocno łączy ewolucyjizm z „kulturą” czy też „religią śmierci”, właściwą dla rozmaitych światopoglądów faszystowskich i skrajnie prawicowych (np. hiszpańskiej Falangi, Codreanu i jego Żelaznej Gwardii itp.) czy eliadyzmu. W eliadyzmie - warto dodać - ów kult ofiary i śmierci wspierał się na rozległej tradycji naddunajsko-bałkańskiej o wyraźnie pogańskim rodowodzie. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza rumuńska ballada - *Legenda o Mistrzu Manole*, której swoisty kult żywił zresztą Eliadę. Jest to historia muratora, który - aby ukończyć na czas budowlę - musi zamurować w jej ścianach ukochaną żonę. Pisząc o ofierze żony Mistrza Manole Eliadę stwierdzał zatem: „Aby trwać, budowla (dom, dzieło techniczne, ale również duchowe) winna zostać uduchowiona, to jest przyjąć zarazem życie i duszę. *Transfer* duszy nie jest jednak możliwy inaczej jak przez ofiarę; mówiąc inaczej - poprzez śmierć gwałtowną. Można również powiedzieć, że ofiara utrzymuje swoje istnienie po śmierci, nie w swym ciele fizycznym, ale w nowym ciele - budowli - którą ona »uduchowiła« wraz ze swym poświęceniem się; można mówić również o »ciele architektonicznym« zastępującym ciało fizyczne. Obrzędowy *transfer* życia za pośrednictwem ofiary nie ogranicza się do budowli (świątyń, miast, mostów, domów) i użytecznych przedmiotów; podobnie poświęca się ofiary ludzkie dla zapewnienia sukcesu działaniom, jak również dla historycznej trwałości jakiegoś duchowego przedsięwzięcia”. Pomimo tego, pomimo obecności takich terminów, jak kult, boskość, *sacrum*, pomimo, że Evola zdefiniował rytuał jako „boską technikę”, Tradycja - jego zdaniem - jest a religijna. Ta paradoksalna w tym miejscu - gdyż chodzi przecież o rytualne (i przede wszystkim ontologiczne) powiązanie człowieka z *sacrum* - formuła oznacza tyle tylko, że w społeczeństwach tradycyjnych nie pojawia się wcale szczególny *pathos* dewocyjny, który w religiach „klasycznych” (zwłaszcza monoteistycznych) charakteryzuje stosunek pomiędzy wierzącym a Bogiem. W świecie Tradycji *sacrum* oznacza „numeniczność” - tzn., że nie *deus*, lecz *numen* (a więc nie pewien byt osobowy, lecz pewna „siła”, pewna *mana*, która się określa na podstawie swych zdolności do wytworzenia danych skutków, do przejawiania się) stanowi tu zasadę i sens wszystkiego. *Numen* jest zarazem czymś transcendentnym i immanentnym, cudownym i budzącym obawę, a przyjęty właśnie przez Rudolfa Otto termin *numinosum* oddaje najlepiej istotę tradycyjnego - i początkowego - doświadczenia *sacrum*. Jeśli zatem *sacrum* da się zdefiniować jako doświadczenie „wewnętrzne”, rytuał stanowi jego doświadczenie

„zewnętrne”. Rytuał jest nade wszystko czynem, działaniem, ale jest również wolnością, ponieważ „prawo czynu nie nakłada żadnych więzów duchowych na byt”. Prawo czynu i prawo wolności stanowią więc atrybuty, które w zespoleniu określają tradycyjną istotę transcendentnego „męstwa duchowego”, jakiemu w długim procesie degeneracji przeciwstawiła się religia jako wytwór świata „subrealnego emocji i imaginacji”, jako więzień nadziei i obaw, jako świat „ludzki”, nie znany człowiekowi Tradycji.

Tam - idąc dalej - gdzie Tradycja została podtrzymana dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi boskich królów, tam nadane zostało wyższe znaczenie temu wszystkiemu, co jest narodem, rasą, Państwem. Obniżenie owego znaczenia, ujmowane przez Evolę w paradoksalnej formule „transcendencji immanentnej”, powodowało alterację i zmierzch cywilizacji tradycyjnych. Nie wpływało to jednak z czynników empirycznych, lecz raczej z „upadku” transcendentnego napięcia, co wystawiało cywilizację, „świat bytu”, na niszczące działanie irracjonalnych i zmiennych praw świata przypadłościowego. Tak więc np. rasa, tracąc swoje wyższe odniesienie, które zapewniało jej stabilność, staczała się z pozycji „rasy wyższej i rasy ducha ku rase ciała i rase duszy”⁶³. W tym ujęciu Evola najwyraźniej więc wykorzystywał teorię De Gobineau⁶⁴, zmierzającą do wyjaśnienia za pośrednictwem rasistowskich kategorii zjawiska schyłku cywilizacji.

Zjawisko alteracji - „psucia się” - cywilizacji Evola rozważał w *Rivolta* wychodząc od idei królewskiej. Mianowicie, forma uwarunkowana takiej idei ujawniała się już wówczas, gdy królewskość nie wcielała się w byty z natury swej wyższe, lecz w byty, które dopiero powinny „rozwijać” wyższość: odwołując się np. do mitologii greckiej można to ująć jako przejście od bogów ku herosom. Tak oto pojawiał się pewien dystans pomiędzy osobą a funkcją, rozróżnienie, który owa osoba starała się ukryć. Tym samym niezbędne stawało się tu działanie, które pozwoliłoby jej „wywołać” w sobie nową jakość w stopniu umożliwiającym utrzymanie nowej funkcji. Tym działaniem była inicjacja⁶⁵ (jeśli jednak miała ona charakter względnie autonomiczny i bezpośredni) lub inwestytura czy konsekracja. Te ostatnie były już jednak czymś pośrednim, ponieważ stanowiły dzieło kasty kapłańskiej, odróżniającej się i oddzielającej się od kasty królewskiej. Zrodziła się tym sposobem teokracja (jakkolwiek początkowo nie wymagająca jeszcze Kościoła i jakkolwiek początkowo królowie nordyccy sami bezpośrednio sprawowali obrzędy ich uświęcające), uznająca kastę kapłańską czy Kościół za jedyne dysponenta siły sakralnej, od której zależało przygotowanie króla do jego funkcji. Tą właśnie drogą rozpoczęła się „antytradycyjna dekadencja”, ponieważ władza czasowa i władza duchowa, dotychczas zespolone, zostały rozgraniczone. W rezultacie pojawiła się tu „duchowość, która, w sobie, nie jest już królewska, i królewskość, która, w sobie, nie jest już duchowa, jedna i druga jako rzeczywistości oddzielone; lub również - z jednej strony duchowość »żeńską«, z drugiej

»męskość« materialna; z jednej strony »sakralność« lunarna, z drugiej »solarność« materialna⁶⁶.

Z czasem - twierdził następnie Evola - te początkowe formy „antytradycyjnej anarchii” stały się dwoma odrębnymi nurtami: władzy królewskiej, czysto czasowej, zbuntowanej przeciw duchowości, i „lunarnej” władzy duchowej, zbuntowanej przeciw królewskości. Pierwsza doprowadziła do sekularyzacji wszelkiej władzy i wszelkich instytucji politycznych, jak też do destrukcji wszelkiej prawdziwej hierarchii (aż do „złudnych” nowoczesnych postaci męstwa i mocy, zburzonych następnie przez materializację i umasowienie), druga urzeczywistniła się już w pierwszym stadium jako „cywilizacja [Wielkiej] Matki”⁶⁷, a zatem jako dewocja. Symbolicznym objawem dekadencji, której doznała królewskość - straciwszy ongiś odniesienie duchowe - było zburzenie idei *Sacrum Imperium Romanum*, ostatniej realizacji *Regnum* o pochodzeniu nadprzyrodzonym i naturze ponadpolitycznej i uniwersalnej. Według Evoli w średniowiecznym ideale gibelińskim nie tylko Imperator przedstawiał boską władzę, która przekracza (*trascende*) wspólnotę przezeń kierowaną, ale również samo Imperium nie ograniczało się do żadnego z królestw i narodów, które je tworzyły: stąd też więź, która jednoczyła Imperatora z królestwami i państwami tworzącymi Imperium, miała nie tylko naturę materialną, polityczną czy militarną, ale również naturę duchową - była to *Fides* pojęta w sensie średniowiecznym jako, z jednej strony, wiara religijna, a z drugiej strony - jako szacunek (*la devozione*) polityczny i moralny. Dzięki owej *Fides* Średniowiecze feudalne i imperialne nie znało żadnej sprzeczności pomiędzy jednością a hierarchią - zatem niezależność, rozczłonkowanie (*l'articolazione*) i wolność tłumaczyły się poprzez najwyższą zasadę hierarchiczną. Była ona graniczną ideą zespolenia rzeczywistej jedności z autorytetem⁶⁸. Od tego zaś momentu rozpoczęły się „dewiacje”.

Jeśli chodzi o ich aspekt królewski, polegały one na stopniowym umocnieniu się idei suwerenności i jedności wyłącznie materialnych, bezpośrednich i politycznych. Wiodło to do zburzenia wszelkiej autonomii, a zatem i narodzin absolutystycznego zrównania wszelkich praw i przywilejów. Taka idea została ucieleśniona w pełni w państwach narodowych.

Jeśli chodzi natomiast o władzę duchową, proces polegał na nieuznawaniu przez autorytet kapłański duchowej wartości władzy imperialnej - w ten sposób ulegała przyspieszeniu laicyzacja i dekonsekracja państwa i królewskości, z czego w ostateczności wynikła idea nieakceptowania żadnej ingerencji autorytetu kapłańskiego w życie państwa.

Podobny rozróżnienie, co uwidaczniało się również w inwestyturze, konsekracji i inicjacji, objął i tradycyjne szlachectwo. Evola wyróżniał tutaj dwa modele: dla Zachodu - „pasowanie na rycerza”, dla pozostałych tradycji - „inicjację obrzędową”, właściwą dla kasty wojowników. Za właściwą i prawdziwą inicjację Evola uznał następnie w tym wypadku „czyn heroiczny”, tj. tradycyj-

ny czyn sakralny złączonymi z doktrynami „świętej wojny” i *mors triumphalis*. Jeśli chodzi o Rycerstwo średniowieczne, Evola podkreślał, że przedstawiało one formę arystokracji bardziej wyróżnioną od arystokracji feudalnej⁶⁹: ta ostatnia była bowiem związana z ziemią i Seniosem (Księciem - // *Principe*), arystokracja rycerska natomiast nie była związana z żadną ojczyzną czy księciem, ale z wyższą zasadą (*il principio*) etyczną, której wartościami były honor, prawda, odwaga i prawość, oraz - zarazem - z autorytetem duchowym typu uniwersalnego (którym stał się następnie autorytet Imperium). Jednym z charakterystycznych aspektów Rycerstwa był następnie związek rycerza z damą, ale to - zdaniem Evoli - nie pozostawało w sprzeczności ze związkiem z Bogiem: w istocie seria głębokich znaczeń ezoterycznych objawia, że dama nie była tu niczym innym jak symbolem kobiety „transcendentnej” czy „boskiej”, „Świętej Mądrości”. Dlatego też wierność Bogu i wierność damie równoważyły się⁷⁰.

Natomiast w kwestii inwestytury Evola utrzymywał, że działalność rycerska tworzyła sama przez się rodzaj nieprzerwanej inicjacji, rozwijającej się według symbolicznych rytmów i zdarzeń obrzędowych - rytuałów, w których gromadziły się odniesienia (nie sprowadzalne ani do Kościoła, ani, w ogólności, do chrześcijaństwa) do Tradycji Pierwotnej. Ostatnim zatem zadaniem Rycerstwa na Zachodzie będzie restauracja tej Tradycji, która - w danej sytuacji historycznej - przybierze postać wyniosłego gibelinizmu, imperialnej sakralności. W każdym razie Rycerstwo - podtrzymywał Evola - należy organicznie bardziej do Imperium, niż do Kościoła. Jego schyłek, także schyłek arystokracji (jako ostatniego europejskiego duchowego odniesienia), dokonał się jednak w ten sposób, że szlachta stała się częścią zwykłych organizmów politycznych, które tworzą państwa narodowe⁷¹. W tym kontekście Evola zajmował się też wojną świętą⁷²; ponieważ, twierdził, w społeczności tradycyjnej każde działanie, a czyn heroiczny w szczególności, jest nie tylko czymś rzeczywistym, ale również symbolem i rytuałem, wojna nie może stanowić tutaj wyjątku. Przykładem wojny świętej na Zachodzie były dla niego oczywiście krucjaty - przede wszystkim dlatego, że reprezentowały uniwersalność i ponadnarodowość, które nowoczesny nacjonalizm i imperializm zniszczył całkowicie. Odróżniał następnie Evola „wielką wojnę”, która odnosiła się do porządku wewnętrznego i duchowego, oraz „małą wojnę”, która miała na względzie porządek materialny (nawet wtedy, gdy chodziło o nawrócenie wroga). Mówiąc precyzyjniej, wielka wojna to walka, jaką człowiek prowadzi przeciw wrogom noszonym w sobie samym, walka najwyższej zasady człowieka przeciw jego niskiej naturze ludzkiej. Podobnie jak wojnę świętą - Evola wyprzedza tu nieco w czasie rozważania Huizingi z *Homo ludens* - należy potraktować gry i zabawy (*ludi*) Tradycji Zachodu⁷³, ponieważ są one również zespołem o wartości magicznej i obrzędowej całej społeczności, w którym przejawia się walor indywidualny:

zwycięstwo odsyła „obrzędowo” do zwycięstwa nad śmiercią, do chwały życia wiecznego, słowem - do konceptu *mors triumphalis*.

Sumując: zatem wojna święta, gry i zabawy, wreszcie czyn heroiczny określają zachodnią drogę ku Tradycji, drogę, która ustala się nie wokół idei kontemplacji (jak na Wschodzie), lecz wokół idei działania - działania jako duchowości i duchowości jako działania⁷⁴.

W świecie nowoczesnym jednakże „mit działania” - jak twierdził Evola, nie różniąc się w tym przypadku od Crocego rozważającego na ostatnich kartach *Historii Europy w XIX wieku* wynaturzeniach „aktywizmu” - popadł w „niebezpieczną dewiację”, żywiąc się wartościami indywidualistycznymi, woluntarystycznymi i „ponadczłowieczymi”. Działanie zatem stało się działaniem zdegradowanym i profańskim.

Obie drogi - „droga działania” i „droga kontemplacji” - były pojmowane przez Evolę jako *asceza*⁷⁵. Wydaje się nadto, że Evola mówił o nich w opozycji do koncepcji Guénona, przeciwstawiając tradycję zachodnią tradycję orientalną, czego myśliciel francuski nie czynił. Jednak byłoby to twierdzenie niezbyt dokładne, bo stanowisko Evoli charakteryzowało się w tym wypadku większą subtelnnością, a mniejszym dualizmem: w istocie, jego zdaniem, cywilizacje tradycyjne nie znały różnicy pomiędzy jedną a drugą drogą, a odmienność ujawniła się tu dopiero „w czasach historycznych”⁷⁶.

Co jednak znaczyło dla Evoli pojęcie *ascezy*? Uważał on, że określało ono bezpośredni impuls, bezpośrednie dążenie ku transcendencji, podobne do tego, które zapewnia inicjacja, ale mające miejsce poza szczególną strukturą i rygorami tej inicjacji. Asceta tym samym jest człowiekiem, który - rozerwawszy więź z własną naturą indywidualną - zwraca się w bezpośrednim działaniu, bez mediacji obrzędu inicjacyjnego i bez mediacji uczestnictwa hierarchicznego, ku „Zasadzie”. *Asceza* może mieć charakter przybliżenia ascetycznego, tzn. być „działaniem”, lub może być czystą *ascezą* - i wówczas spełnia się w drodze kontemplacji. Evola określał ideały *ascezy* jako poznanie i - w poznaniu - jako wyzwolenie. Za determinujące w *ascezie* uważał „odrzućenie”, pojęte jako „dystans ascetyczny”. Odróżniał też - następnie - odrzućenie odnoszące się do religii (pojętej jako represja, uśmiercenie, zawładnięcie przez pokusę) od odrzućenia odnoszącego się do *ascezy* tradycyjnej (pojętego jako naturalny niesmak wobec uwarunkowanego istnienia). W świecie Tradycji - jego zdaniem - odrzućenie nie zależało od zewnętrznego motywu, ale od naturalnej szlachetności własnego pragnienia. Jako typowe przykłady *ascezy* kontemplacyjnej ukazywał wreszcie buddyzm pierwotny, a *ascezy* zachodniej - neoplatonizm (i Plotyna) oraz mistykę reńską (i Mistrza Eckharta).

Zdefiniowawszy wreszcie, według zasad symbolizmu tradycjonalistycznego, nadprzyrodzoną zasadę jako *męską*⁷⁷ Evola doszedł do wniosku, że Wojownik (lub Heros) i Asceta są dwoma fundamentalnymi „typami” czystego *męstwa*, z jakimi w doskonałej symetrii pozostają dwa typy *kobiecości*, w których

tradycyjnie żeńskość została skojarzona z naturą i stawianiem się: Kochanka i Matka. Tak jak Heros i Asceta realizują się poprzez działanie i dystans, w życiu, które pozostaje poza samym życiem, tak samo kobieta realizuje się w dawaniu siebie innemu bytowi, bądź to jako człowiekowi kochanemu (typ Kochanki lub kobiety „afrodyjskiej”), bądź to jako dziecku (typ Matki lub kobiety „demetrejskiej”). Spełnianie się w zdecydowany sposób według wzoru Herosa lub Ascety albo Kochanki lub Matki było dla mężczyzny i kobiety Tradycji kategorycznym nakazem. Podług więc tradycyjnego prawa - twierdził Evola - kobieta i mężczyzna winni dążyć do formy absolutnej, eliminując - by tak rzec - wszystko to, co w nich należy do płci przeciwnej⁷⁸. W tym momencie pojawia się w evolianskiej antropologii podział analogiczny w znacznej mierze do gnostyckiego podziału na „pneumatyków”, „psychików” oraz „hylików”. Ci bowiem, którzy dostosują się spontanicznie do owego kierunku i nie odczuwają go jako przymus, będą rzeczywiście wolnymi i wzniosą własną naturę ku najwyższym możliwościom; ci, którzy podążą „w materialny sposób” za tymi ustanowieniami bez ich zrozumienia, ale żyjąc nimi, tajemnie zostaną wyniesieni poza ich ograniczenia jednostkowe, uczestnicząc przez „transfigurację” w dążeniu wolnych bytów; ci wreszcie, którzy nie będą postępować podług tradycyjnych wskazań - ani duchowo, ani formalnie - popadną w niewolę chaosu, będą „upadłymi”. I właśnie „upadli”, ludzie z masy, bezformni, są obywatelami nowoczesnego świata, w którym chaos i materia ciążą nad duchem i najwyższymi zasadami Tradycji.

Schyłek świata tradycyjnego zatem został zdefiniowany przez Evolę jako schyłek ras wyższych⁷⁹, a taka regresja-jako zależna od utraty sakralnej koncepcji płci. W świecie nowoczesnym w istocie, w świecie, który utracił wszelkie uznanie dla wartości mistycznej i magicznej płci, pojętej bardziej jako siła kreacyjna, niż indywidualna, płciowość staje się materialna i indywidualna. To jest ta właśnie logika indywidualizmu⁸⁰, która „zadekretowała” śmierć ras wyższych - logika, w której to, co żeńskie, przeważa nad tym, co męskie.

Zasadnicza opozycja tradycjonalizmu evolianskiego może być określona, jak już pisałem, jako opozycja między światem Tradycji a światem nowoczesnym. Ale może być zdefiniowana również jako opozycja pomiędzy światem sakralnym a światem profańskim. To oznacza, że w evolianizmie - i oczywiście nie tylko w nim (pogląd taki wyraża dosłownie min. Mircea Eliade⁸¹) - *sacrum* i *profanum* są dwoma sposobami „bycia-w-świecie”. To oznacza także, że człowiek Tradycji może być pojęty jako *homo religiosus*, człowiek nowoczesny - jako człowiek profański (dla Evoli: *homo oeconomicus*). Człowiek Tradycji i człowiek nowoczesny reprezentują zatem dwa sposoby istnienia wobec natury, z czego wynika następnie, że właściwe im, odmienne, kategorie percepcji i relacji pomiędzy Ja i nie-Ja w toku - używając schematu pesymistycznej historiozofii evolianskiej - inwolucji dziejowej prze-

chodzą określone zmiany. Oznacza to, że kategorie przestrzeni, czasu i przyczynowości zmieniają się wraz ze zmianami cywilizacyjnymi.

W świadomości nowoczesnej czas przedstawia się jako następstwo jednorodnych zdarzeń, które składają się na nieodwracalny porządek - przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Taka jest judeochrześcijańska linearna koncepcja czasu. Świadomość tradycyjna przeciwstawia jej koncepcję czasu cyklicznego, wedle której każdy cykl zamyka w sobie pełny rozwój, jedność zamkniętą i skończoną, organiczną, odrębną od innych cykli. Każdy cykl odtwarza wielki cykl, od którego wychodzi, i w ten właśnie sposób otwiera się ku uczestniczeniu w coraz szerszych porządkach, coraz mniej związanych z materialnością i przypadkowością. Każdy cykl odnosi się tedy do pewnej zasady transcendentnej, której jest podporządkowany, ujawnianej w społeczeństwach tradycyjnych poprzez obrzędy i święta. Oznacza to, że w społeczeństwach tych czas, każda jego sekwencja, przedstawia ściśle określoną wartość magiczną. Taki czas - czas święty - jest czasem odwracalnym, gdyż - jak pisze Eliade - „tak naprawdę jest to praczas mityczny, który zostaje ponownie uobecniony”⁸². Święty czas świadomości tradycyjnej przeciwstawia się zatem linearnej koncepcji nowoczesnej, oferując „paradoksalny aspekt czasu okrężnego, odwracalnego, odzyskiwalnego”, stanowiąc Jakaś formę mitycznej wiecznej teraźniejszości, do której człowiek okresowo powraca za pomocą rytuałów”⁸³. Taka też jest ewolianska koncepcja czasu.

Podobnie jest i z przestrzenią. Przestrzeń w świadomości nowoczesnej jest niezróżnicowana i mierzalna i nie ma żadnego wpływu na jakość działających tu osób. W świadomości tradycyjnej przestrzeń jest nacechowana obecnością *sacrum*, jest czymś żywym, czymś, co owocuje mistycznym światłem, „witalnym eterem”, energią mistyczną, immaterialną, psychiczną i wszechobecną, Tworzy ona - wiążąc się rozmaicie z rozmaitymi miejscami - przestrzeń niehomogeniczną, o określonym centrum, a co najważniejsze wytwarza ścisłą zależność pomiędzy miejscem a człowiekiem. „Tradycyjnie - pisał Evola - pomiędzy człowiekiem a ziemią, pomiędzy krwią a ziemią istniał ukryty związek o charakterze psychicznym i żywym”⁸⁴.

Cytat ten wskazuje na pewien dualizm czy - raczej - antynomię. Analizując bowiem psychiczną zależność pomiędzy człowiekiem a jego ziemią Evola wyróżnia najpierw aspekt naturalistyczny (w którym związek ów nosi charakter „totemiczny”), a następnie aspekt nadprzyrodzony (ważny dla Tradycji Pierwotnej wątek przekazu krwi ojcowskiej). W pierwszym przypadku relacja ta nie wychodzi zatem poza sferę czystego tellurizmu: jednostka (w której dominują wartości kolektywne - bądź jako prawo krwi i plemienia, bądź jako prawo ziemi) jest obdarzona tutaj pewnym poczuciem mistycznego znaczenia terytorium, na jakim mieszka, ale znaczenie to wyraża się w obrzędach i mitach o „demonicznym i totemicznym” charakterze. W drugim przypadku istnieje natomiast idea, że związek jednostki z ziemią jest tworem

pierwotnego działania nadprzyrodzonego. Działanie wyższej natury przemieszcza tu, rzecz by można, wszelki element demoniczny i „wyznacza” mu określone terytorium, redukując go do roli zwykłego substratu sił, które go transcendują. Obrazów takiej przestrzeni szukał Evola w mitycznej krainie Asgard ze skandynawskich sag czy Thule Plutarcha. I tam właśnie rozpoczynało się coś, co można by nazwać evoliańską historią apokryficzną, historią upadku w czas.

Podobne źródła ma bowiem evolianski obraz historii jako inwolucyjnego procesu, jako regresu - od „wysokich” stadiów początkowych po upadek, w którego strukturze jednostki stają się uwarunkowane przez to, co ludzkie, przypadłościowe i niższe. Punktem wyjścia dla owej inwolucji stał się zawarty jeszcze w mitycznych czasach pierwotnych akt, który Evola określał za pomocą zaczerpniętego z Edd terminu *ragna-rörk*, „zmierzch bogów”. Następnie odwoływał się on do antycznej, grecko-rzymskiej koncepcji czterech er (Wiek Złoty, Srebrny, Brązowy i Żelazny), przyjmując jednocześnie za Hezjodem ideę tzw. wieku bohaterów, usytuowanego między dwiema ostatnimi epokami, i uznając go za czas częściowej restauracji Tradycji Pierwotnej. Na ów podział nakładała się jednocześnie stara doktryna hinduska, wedle której cztery ery stawały się cyklami - *Satja-yuga*, *Treta-yuga*, *Dvapara-yuga* i *Kali-yuga* (oznaczającymi zarazem cztery podpory Wielkiego Byka czy też Wielkiego Dzika, symbolizującego prawo tradycyjne lub *dharmę*⁸⁵). Cały ten zarys uzupełniały ponadto odwołania do tradycji irańskiej, chaldejskiej, azteckiej, żydowskiej i innych.

W owych wszystkich tradycjach evolianizm znajdował potwierdzenie swej zasadniczej tezy, że człowiek epoki początków był człowiekiem „wyższym”: skoro więc nie zna go naukowa prehistoria, zna go na pewno mitologia. Tradycjonalizm evolianski znosił zatem w oczywisty sposób rozdział między ową mitologią a rzeczywistością. Używał tedy mitologicznych kategorii i konstrukcji, by dowieść, że upadek człowieka był „konkretnym” efektem postępującego mieszania się rasy boskiej z rasą ludzką, pojętą jako rasa niższa. Z faktu, że owa wyższa rasa nie pozostawiła żadnych śladów materialnych wynikało dla Evoli, że przynależała w pełni do sfery boskiej: „człowiek tradycyjny” (tzn. człowiek Tradycji Pierwotnej) nie odczuwał zatem potrzeby pracy nad kamieniami czy metalami, ponieważ jego panowanie brało się z bezpośredniego związku z siłami boskimi i kosmicznymi⁸⁶.

Wiek Złoty⁸⁷ - epoka, do której przynależą najwyższe symbole słoneczności, biegunowości, ośrodkowości i stabilności - była „epoką bytu”, a zatem i „epoką prawdy”. Była to dla Evoli jednocześnie, jak chciały zresztą greckie i rzymskie mity, Epoka Żyjących - tzn. bytów nieśmiertelnych, gdyż śmierć w istocie pojawiła się dopiero w dwóch ostatnich erach (dodać należy, że złoto jest antycznym symbolem świetlistości, splendoru, a przede wszystkim - niezniszczalności)⁸⁸. Następnie Evola stwierdzał, że wszystkie elementy Wiek Złoty dążą do jedyne go, zasadniczego elementu: biegunowości, na

co wskazują sagi i pierwotne mity, w których symboliczny biegun - „wyspa”, „łód stały” czy „góra” - jest zawsze precyzyjnie określony (geograficznie i duchowo) i przedstawia archetyp wszelkiej królewskości⁸⁹. Zajmując się tym problemem gromadził Evola mitologiczne dane, które odsyłają ku Północy, ku światu arktycznemu i atlantyckiemu (np. odwoływał się do hinduskiego określenia drogi ku nieśmiertelności jako „drogi na Północ”): tajemnica Północy zawarta w tego rodzaju świadomości zbiorowej, w połączeniu z tajemnicą Zachodu, wskazywać miała - jego zdaniem - na zlokalizowanie „najwyższej siedziby” świata w kręgu atlantyckiego Zachodu. Od opustoszczenia owej siedziby rozpoczynać się też miała antytradycyjna dekadencja, która znalazła swój kres w Epoce Żelaznej, „Epoce Wilka”, *Kali-yuga*. Opustoszczenie to jednak zaowocowało migracjami ludów hiperborejskich - po pierwsze, z Północy na Południe, rozwijając się w Ameryce Północnej i w północnych regionach Europy (a stamtąd, w następnym cyklu, w Ameryce Środkowej i Południowej, południowej Europie i w Afryce), po drugie, z Zachodu na Wschód, rozwijając się ku Azji Środkowej, aż do Chin, i ku Afryce, aż do Egiptu i wreszcie prehistorycznych centrów obszaru egejskiego. Tak zrodziły się pierwsze cywilizacje, których podstawowym napięciem stał się symboliczny konflikt pomiędzy świetlistym typem boskim (pierwiastek północny) a typem nieboskim (pierwiastek południowy). W Wieku Srebrnym konflikt ten przerodził się w konflikt między Światłem Północy (męskiej, duchowej cywilizacji) a Światłem Południa (odpowiadającym materialnej i żeńskiej Cywilizacji Wielkiej Matki).

Konkluzja: mitologiczny wyrok Tradycji

Dalej mitologiczna koncepcja Evoli rozbudowywała się już według owego schematu, sięgając coraz dalszych, nakładających się na siebie, uszczegółowień, coraz głębszych podziałów terytorialnych i czasowych, których podstawowym elementem stało się nieustanne wiązanie przez evolianizm specyficznej antropologii - z sakralnie pojętymi - czasem i przestrzenią.

Schemat ten był nader prosty, żeby nie powiedzieć wulgarny: po jednej stronie jest wszystko to, co boskie, duchowe, świetliste, solanie, północne, zachodnie, męskie, uniwersalne, absolutne, wolne, potężne, heroiczne, hierarchiczne, bezosobowe, dawne, organiczne itd.; po drugiej - wszystko to, co ludzkie, materialne, ziemskie, podziemne, południowe, wschodnie, kobiece, szczegółowe, uwarunkowane, słabe, anarchiczne, indywidualistyczne, kolektywistyczne, demokratyczne, nowoczesne itd.

Z tymi kategoriami związany był również prosty - by tak rzec - *modus* aksjologiczny. O wartości jakiejś cywilizacji czy jakiejś antropologii świadczyła tu bowiem jej specyficzna „teoria” (czy raczej mitologia) bliskości lub odległo-

ści od poszczególnych kategorii pierwszego i drugiego porządku, od miejsca arbitralnie - podług mitologicznej rekonstrukcji - wskazanego przez ewolucjonizm w ich złożonej już ostatecznie sieci. Walor pozytywny - to jasne - zależał tu przy tym od bliskości wobec pierwszego porządku kategorii, podczas gdy bliskość wobec drugiego ich szeregu redukowałą go i, ostatecznie, prowadziła ku waloryzacji negatywnej.

W istocie takie wskazanie miejsca w hierarchii wartości nie było efektem analizy, ale skutkiem specyficznego wyroku, do którego tradycjonalizm ewolucjonizm czuł się upoważniony. Upoważniony z tej racji, że dokonał „odkrycia” owego schematu; a odkrył go, ponieważ czuł się upoważniony. Poza to koło interpretacyjne nie ma wyjścia. Nowoczesność, wplątana w nie przez Evolę jako mroczna *Kali-yuga*, okazała się więc bytem skazanym z racji swego skazania. Z powodu wyjściowego założenia, że skoro wszelkie dobro stoi u początków, całe zło musi się znajdować u kresu. Evola przeczytał jednakże prostą myśl: że schemat ów jest łatwo odwracalny, a to, co pozytywne, może okazać się - również z mocy arbitralnego ustanowienia, z mocy innej *a priori* przyjętej aksjologii i z mocy innego mitotwórstwa - negatywne. I że involucyjne zapadanie Tradycji w ciemność historii, mogło okazać się w innej perspektywie interpretacyjnej blaskiem jej ewolucji.

-

Przypisy

¹ Fraquelli, 1994, s. 50.

² Na temat różnych edycji i wariantów tego dzieła zob. Evola, *Il cammino*, s. 63.

³ Na temat dialektyki i jednoczenia przeciwieństw w tantrze na rozmaitych poziomach zob. Eliade, 1984, s. 279-284.

⁴ Tamże, s. 281.

⁵ Evola, *L'uomo come potenza, passim*. Chodzi tu o to, że Kundalini jest opisywana pod postacią węża, bogini i „siły” (Eliade, 1984, s. 257), zaś słowo *hatha* znaczy dosłownie „przemoc, gwałtowny wysiłek” (tamże, s. 242).

⁶ Zob. Evola, *Via del mano Sinistra*, w: *Ricognizioni*, s. 115 i n.

⁷ Evola, *L'uomo come potenza, passim*.

⁸ Fraquelli, 1994, s. 52.

⁹ Romualdi, 1968, s. 36.

¹⁰ Pierwszym tekstem Evoli, poświęconym mitraizmowi, był artykuł opublikowany w „Ultra” w 1926 roku. Interesował się też inicjacją Jubana Apostaty w misteria Mitry (szkic *Giuliano Imperatore*, w: *Ricognizioni*, s. 161-164).

¹¹ Zob. Bibliografia (Źródła A.1 i A.4).

¹² Evola, *Il cammino*, s. 75.

¹³ Eliade, 1992, s. 58.

¹⁴ Charakteryzując poglądy Guénona na podstawie następujących tekstów: *L'esoterismo di Dante, Autorità spirituale e potere temporale, La crisi del mondo moderno, Forme tradizionali e cieli cosmici, Il Re del mondo, Il regno della quantità e il*

segno dei tempi, Gli stati molteplici dell'essere, La Grande Triade, Simboli della Scienza sacra, Introduzione generale alio studio délie domine indu, L'uomo e il suo divenire secondo il Védànta, Segni dei Tempi, Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo.

¹³ Eliade, 1992, s. 77.

¹⁶ Tamże, s. 76.

¹⁷ Tamże, s. 77.

¹⁸ Ale datacja początku *Kali-yuga*, występującej tu jako metafora, odbiega - jak na to wskazywałem wcześniej, w kontekście myśli ewolianskiej - od chronologii hinduskiej.

¹⁹ Tamże, s. 76-78.

²⁰ Pojęcie „matrycy” (*matrix*) zawdzięczał Evola Bachofenowi, przede wszystkim jego studiom nad matriarchatem.

²¹ Eliade, 1989, *passim*.

²² Zob. też Ferrarotti, s. 89 i *passim*.

²³ Zob. Di Vona, 1985, *passim*, a także rozszerzoną wersję tego studium porównawczego Pi Vona, 1993).

²⁴ Di Vona, 1985, *passim*.

²⁵ Jesi, 1993, s. 100.

²⁶ Baillet, 1978, *passim*.

²⁷ Evola, *Sériai sulla Massoneria*, *passim*.

²⁸ Zob. Evola, *Inicjacja w nowoczesnym świecie*, a także *Scritti sulla Massoneria*.

²⁹ Evola, *Rivolta*, *passim*.

³⁰ Zob. Massis, 1929; Sérant, 1977, *passim*; Di Vona, 1993, s. 81, s. 295-302, 346, 347; Noke, 1978; Rémond, 1970.

³¹ Inaczej, zgodnie z zasadami głoszonej przez siebie idei *romanità*, traktował tę kwestię Mussolini: według niego bowiem w chrześcijaństwo pierwiastek „męski” wniosło Cesarstwo Rzymskie, czyniąc z owej „sekty żydowskiej” religię uniwersalną.

³² Jako oparte na „duchu semickim”.

³³ W 1953 roku, we wstępie do własnego tłumaczenia *La crise du monde moderne* Guénona.

³⁴ Fraquelli, 1994, s. 63 i *passim*.

³⁵ Evola, *Il cammino*, s. 91.

³⁶ Tamże, s. 93.

³⁷ Ukazało się ono po raz pierwszy w 1957 roku, a następnie w 1979 roku. Zob.

Bibliografia.

³⁸ Spengler, 1923, *passim*. Zob. też: Huizinga, 1978, s. 79-80 i *passim*.

³⁹ Spengler, 1923, Bd. 1, s. 3.

⁴⁰ Tamże, s. 42-43.

⁴¹ Tamże, s. 44.

⁴² Tamże, s. 48.

⁴³ Zob. Di Vona, 1993, *passim*.

⁴⁴ Tradycjonalistyczne i ezoteryczne interpretacje Dantego są bardzo liczne. W kontekście tej książki należałoby jednak odesłać przede wszystkim do *L'esoterismo di Dante* Guénona (zob. Guenon, 1971), a także do eseju Vintih Horii (zob. Horia, 1997), jak również mojego wprowadzenia do tego drugiego tekstu (Mikołajko, 1997). Oto próbka

typowego dantyzmu ezoterycznego: „Królestwo Graala jest symboliczne, przeznaczone do zastąpienia na ziemi upadłego Imperium, śnionego przez gibelinów. Chciałbym powiedzieć, że największym owocem owego marzenia i owego rozczarowania jest *Boska Komedia*, a jego najsmutniejszym i genialnym wcieleniem - samo życie Dantego. Królestwo, w oczywisty sposób, niedostępne, co nie przynależy do żadnego regionu, do żadnego okresu historii” (Horia, 1997).

⁴⁵ Evola, *Il cammino*, s. 131.

⁴⁶ Pewnego dopowiedzenia wymaga tu użycie kategorii „ponadhistoryczna” oraz „historyczna”. W niektórych ujęciach bowiem to, co „ponadhistoryczne” jest antropologiczne (tak należy rozumieć archaizm u Eliadego); natomiast u Crocego, z którym Evola wchodzi tu najwyraźniej w dyskusję, to, co „historyczne”, jest także „wieczne” (tyle, że w wymiarze dziejowym - jak Rozum, *logos*).

⁴⁷ Zob. wypowiedź Evoli w zbiorze *La Torre*, s. 207. Wyrażenie Benjaminia pochodzi z eseju *O pojęciu hysterii* (Benjamin, 1997, s. 417).

⁴⁸ To odróżniało zasadniczo tradycjonalizm Evoli od tradycjonalizmu Guenona: ten ostatni bowiem był przekonany, że właśnie jedność jest istotnym fundamentem Tradycji, i odrzucał wszelki dualizm, w szczególności evolianski dualizm Północy i Południa.

⁴⁹ Evola, *Rivolta*, s. 19 i n..

⁵⁰ Tamże, s. 21.

⁵¹ Tamże, s. 22.

⁵² Zob. Guenon, 1977, *passim*.

⁵³ Zob. Guenon, 1972.

⁵⁴ Aby lepiej zrozumieć ten problem, należałoby wyjaśnić szczególne znaczenie symbolu w tradycjonalizmie. Symbol w jego interpretacji nie jest nigdy przypadkowy i abstrakcyjny, ale stanowi formę wyrazu typową - jeśli nie jedyłą - „Objawienia Pierwotnego” (Guenon). Symbol ofiaruje umysłowi ludzkiemu możliwość zbliżenia się do „prawd niezmiennych i wiecznych”. Inaczej mówiąc: Tradycja Pierwotna nie może wyrazić się inaczej jak tylko poprzez symbole, ponieważ jedynie one przewyższają granice „królestwa rozumu”, granice poznania rozumowego (nie przypadkiem więc Guenon potępia symbolizm jako manipulację i deformację symboli, jako ich rujnowanie). Zob. Guenon, 1982, *passim*.

⁵⁵ Evola, *Rivolta*, s. 38 (i - dla całego fragmentu - 23-33).

⁵⁶ Tamże, s. 40 i n. Zob. też. Evola, *L'idea di Stato, Gerarchia e democrazia, Lo Stato, Saggi di dottrina politica, Cultura e politica*.

⁵⁷ W podobnym kierunku (z odwołaniem się do socjobiologii czy psychologii) postępuje również myślenie Nowej Prawicy francuskiej i włoskiej, starającej się uzasadnić „naturalność” hierarchii i nierówności między ludźmi (zob. Benoist, 1981). Dlatego m.in. na jednego z mistrzów owej Nowej Prawicy wyrósł, przywiązujący tak ogromne znaczenie do „wrodzoności” zachowań (np. agresji), austriacki biolog - Konrad Lorenz. Zob. też esej Lepeniesa *Dystans wobec społeczeństwa i wrogość wobec socjologii w kręgu Stefana Georgego* (Lepenies, 1997, s. 371).

⁵⁸ Evola, *Rivolta*, s. 123 (i cały rozdział: *Le dot trine delie caste*).

⁵⁹ Tamże, s. 103.

⁶⁰ Otto, 1968, s. 34 i n. Zob. też Lepenies, 1997, s. 363.

⁶¹ Evola, *Rivolta*, s. 49-56.

⁶² Tamże, s. 51; zob. też: Eliade, 1970, s. 178-179.

⁶³ Evola, *Sintesi di dottrina della razza*.

⁶⁴ Zob. De Gobineau, 1977, *passim*.

⁶⁵ Na temat ewolianskiego rozumienia inicjacji, zagadnienia potraktowanego w *Rivolta* pobieżnie, zob. Evola *Über das Iniziativische*, „Antaios”, 1964, nr 2 (włoskie tłumaczenie tego tekstu zostało umieszczone następnie w *L'Arco e la Clava*), a także *Inicjacja w nowoczesnym świecie*.

⁶⁶ Evola, *Rivolta*, s. 92.

⁶⁷ Tamże, s. 261 i n.

⁶⁸ Tamże, s. 350 i n.; zob. też Evola, *Il mistero del Graal*, *passim*.

⁶⁹ Evola, *Rivolta*, s. 106 i n. Zob. też Evola, *Monarchia. Aristocrazia. Tradizione*.

⁷⁰ Tematowi temu Evola poświęcił rozbudowaną analizę w studium *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, gdzie poprzez rozmaite cykle legend, sag i mitów związanych z epiką rycerską prześledził tego rodzaju ezoteryczną transfigurację postaci kobiecej.

⁷¹ Evola, *Rivolta*, s. 409.

⁷² Tamże, s. 151 i n.

⁷³ Tamże, s. 165. Zob. też: Huizinga, 1985, s. 131-153.

⁷⁴ Działanie jako duchowość i duchowość jako działanie - ujęcie takie, z jednej strony, bliskie jest myśli mussolinianskiej i wyrasta z tradycji Mazziniego (*pensiero e azione*); z drugiej strony jednakże możliwy był tu również wpływ Blondelowskiej koncepcji czynu (filozofia Blondela była upowszechniana w przededniu pierwszej wojny światowej właśnie przez te włoskie środowiska intelektualne, z którymi nieco później związał się Evola, i czasopisma, których był czytelnikiem).

⁷⁵ Evola, *Rivolta*, s. 145 i n.

⁷⁶ Evola, *L'Arco e la Clava*, s. 174.

⁷⁷ Evola, *Rivolta*, s. 200 i n.

⁷⁸ Zob. Evola, *Metafisica del sesso*.

⁷⁹ Evola, *Rivolta*, s. 211 i *passim*.

⁸⁰ Guenon, 1972a, s. 82 i n.

⁸¹ „Święte i świeckie tworzą dwa sposoby bycia-w-świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii” (Eliade, 1996, s. 10; wyróżnienia spacją pochodzą od Eliadego).

⁸² Eliade, 1996, s. 55.

⁸³ Tamże, s. 56. Zob. też Eliade, 1968.

⁸⁴ Evola, *Rivolta*, s. 194.

⁸⁵ Evola opiera się tutaj na szczegółowym opisie René Guenona z pracy *Forme tradizionali e cieli cosmici*. Zob. też Eliade, 1998, s. 71-76.

⁸⁶ Evola, *Rivolta*, s. 221-228.

⁸⁷ Tamże, s. 229 i n.

⁸⁸ Na ten aspekt złota w tradycji alchemicznej zwraca Evola uwagę w *La Tradizione ermetica*.

⁸⁵ Zob. René Guenon: // *Re del mondo* oraz Julius Evola: *Il mistero del Graal*.

Mity społeczeństwa i państwa organicznego

Uwagi wstępne

„Politycyzacja” tradycjonalizmu evolianckiego była w istocie doraźną odpowiedzią na rozmaite objawy istnienia świata nowoczesnego jako świata upadku. Evolianizm odnajdywał się tutaj pośród „ruiny” w postaci liberalizmu i demokracji, wzywał do transgresji, do nowego „przejścia” - przejścia od kapitalizmu do ekonomii organicznej, do zrekonstruowania arystokracji i elity jako sił nowego Odrodzenia Tradycji, do kształtowania wzorów osobowych „wojownika” i modelu państwa walczącego, do ustanowienia nowego ładu Europy, do uporządkowania - ostatecznie - życia społecznego i państwowego zgodnie z ideami organicyzmu i - w rzeczywistości - totalitaryzmu.

W swoim studium na temat „istoty faszyzmu” Giorgio Locchi stwierdza jednakże, że „państwo totalitarne może być »organicystyczne« i nie być takie. Państwo »organicystyczne« jednakże jest zawsze »totalitarne«”¹. Z tego więc względu rozróżnienie politycznej filozofii liberalnej pomiędzy „organicyzmem” a „totalitaryzmem” jest w zasadzie pozorne: organicyzm bowiem zawsze ewokuje (chodzi w końcu o organiczną całość, o *la Totalità*) totalitaryzm jako swoje właściwe urzeczywistnienie.

Organicyzm społeczny, jeśli trzymać się już twierdzeń Locchiego (wyprzedzając zarazem kwestie, które dopiero zostaną podjęte), w ujęciu evolianckiej włoskiej Nowej Prawicy nie jest więc niczym więcej jak zamaskowanym i częściowo odrestaurowanym totalitaryzmem dawnego faszyzmu, a jego mity okazują się starymi mitami faszystowskimi. Jedność ich i tożsamość jest w każdym razie, poza zewnętrzną warstwą dyskursu, prawie zupełna. Dlatego właśnie organicystyczną mitologię evoliańską można zrozumieć tylko jako mutację faszystowskiego totalitaryzmu, podlegającą takim samym jak on ewolucyjnym zmianom i w podobny sposób nasycającą kolejnymi treściami swoje mityczne struktury.

Dzieje organicyzmu faszystowskiego i neofaszystowskiego, inaczej mówiąc, i jego przeobrażenia wewnętrzne, kolejne zmiany stylów politycznego i metapolitycznego myślenia, są więc dziejami i przeobrażeniami faszystowskiej ideologii - od fazy zwycięskiego ruchu (z którym evolianizm się utożsamia jako strukturą swej metafizycznej nadziei) po fazę państwa-partii (gdzie pojawiają się evolianskie krytyki, skierowane przeciwko zatracie początkowych idei, ustępujących pod ciśnieniem pragmatycznych zachowań - technologii władzy autorytarnej - i plebejskiej retoryki). Myśl Evoli, tak z pozoru wroga historii jako procesowi upadku, podąża zatem w swej społecznej i politycznej osnowie wedle dyktatu dziejów². I stale jej zagraża osuwanie z wyżyn politycznej metafizyki, metapolityki, w zwykły męt polityczny, a świat organicystycznych ideałów ciągle jest tu trawiony od wewnątrz przez doraźność, przez wymagania chwili.

Na „ruinach”: krytyka liberalizmu i demokracji

W obrębie evolianskiej metapolityki, skoncentrowanej na tych aspektach świata nowoczesnego, które negatywnie zaświadczać zmierzch świata Tradycji, szczególne miejsce zajmuje liberalizm, uważany tu zresztą za równoważnik nowoczesności. Zdaniem Evoli liberalizm, przedstawiając siebie jako reakcję na wywrotowy jakobinizm, w rzeczywistości maskuje go i kontynuuje pod inną, zawołowaną postacią antytradycyjne, zbrodnicze dzieło Rewolucji. W szczególności chodzi tutaj o liberalny egalitaryzm, bowiem równość oznacza - z punktu widzenia tradycjonalizmu - dominację tego, co niższe, nad tym, co wyższe. Ideał równościowy, innymi słowy, jest dla Evoli postacią degeneracji, jej symptomem. Chodzi przede wszystkim o to, że tylko nierówność jest czymś rzeczywistym, naturalnym³. Pozytywne dowartościowanie nierówności - oczywiście - jest zarazem „miejscem wspólnym” prawicy, wyznaczającym jej różniącą się od lewicy tożsamość, a także w konsekwencji, jako wybór polityczny - antydemokracizm. Nierówność zatem jest węzłowym momentem teorii organicystycznej, „szczególnym -jak twierdzi Gianni Vattimo - substratem kultury prawicy”⁴. Evola nie różni się zatem tutaj specjalnie od innych jej myślicieli.

Rolę centralną w jego krytyce demokracji zajmuje więc pojęcie hierarchii: „Demokracja, jak i inne historyczne formy, poprzez które przejawia się duch antytradycyjny, objawia się jako bezpośrednia konsekwencja [...] zabicia hierarchii”⁵. Bunt przeciwko hierarchii zaczyna się jednak w obrębie porządku metafizycznego - jako bunt przeciwko „hierarchii samej w sobie” - aby przenieść się na obszar hierarchii politycznej, w sferę porządku zewnętrznego, do którego należy hierarchia społeczna; jej zrujnowanie oznacza zaś zrujnowanie autorytetu, a zatem i legitymizacji autorytetu⁶. Rodzi się w ten sposób

demokracja, która jest rozpadem syntezy pomiędzy formą a materią, kończącym się ostatecznie zupełną emancypacją tej ostatniej i zaturacją sensu moralnego wolności w fałszywym jej pojmowaniu - państwo bowiem w koncepcji evolianskiej oznacza formę, lud (*demos*) zostaje utożsamiony z materią. Evolianska krytyka demokracji nie wychodzi więc w istocie poza typowe schematy tradycjonalistyczne czy konserwatywne o irracjonalnym zabarwieniu, podejmuje obiegowe ich wątki. Ale, to ważne, jest też ewidentnym zastosowaniem archaicznych mitów gnostyckich do analizy współczesnych systemów politycznych, społecznych i gospodarczych.

Co do samej wolności demokratycznej (zwanej też przezeń „polityczną”, co oznacza w istocie radykalny redukcjonizm podejścia) Evola twierdził, że jest ona wolnością negatywną, totalną nieobecnością jakichkolwiek więzów, różną od tradycyjnej wolności „etycznej” i wewnętrznej; że jest rozpadającą się na poszczególne wolności zadomowione w granicach konkretnych spraw⁷. Jest to więc jego zdaniem - ostatecznie - wolność czynienia czegokolwiek (lub wolność od czegokolwiek⁸), w której chodzi o emancypację jednostki poprzez bycie wolną jedynie w rzeczywistości zewnętrznej, o wolność, można by rzec, egzoteryczną. To, w końcu (Evola przechodził tu już do jawnej, radykalnej waloryzacji etycznej), oznacza nie tylko wolność materialną, ale przede wszystkim amoralną. W istocie pojęta jest ona bowiem, jego zdaniem, indywidualistycznie, co oznacza dla jednostki absolutną autonomię we własnej determinacji, bycie sędzią własnych działań. „Użytek z wolności zostaje tak oto odjęty osądowi moralnemu i społecznemu, pozostawiając każdemu decydowanie, co powinien uczynić ze swęj wolności⁹”. Takie odniesienie w sferę pozajednostkowej odpowiedzialności moralnej i społecznej jest z pewnością wewnętrzną antynomią myśli, która próbowała być konsekwentną apologia Jednostki Absolutnej. Niejednorodność taka, jeśli starać się ją jakoś zrozumieć, płynęła z poszukiwania ujęcia dla owej Jednostki poza metafizyką, w przestrzeni polityki (a zatem w przestrzeni kompromisów z Historią, z jej czasowymi tworam). Dramat był nie do rozwikłania: status Jednostki Absolutnej wymagał bowiem, by pełnię swą oraz doskonałość osiągała ona równocześnie w myśli oraz samorealizacji wewnętrznej i w skierowanym na zewnątrz czynie. Skazywała się więc na przekleństwo dziejów, wystawiała na ich zgubną moc, traciła byt swój na rzecz swęgo działania. Problem ten pozostaje, gdy zważy się również pozytywne dla evolianizmu rozumienie wolności.

Ów sens pozytywny wolności ma dla Evoli charakter antytetyczny, jest *sui generis* przeciw-wolnością wolności liberalnej. W opozycji do tak przezeń zarysowanej wolności „demokratycznej” czy też, inaczej, „politycznej” pozostaje więc w jego mniemaniu - pojęta cokolwiek po nietscheańsku - wolność do czynienia czegokolwiek, wolność „o charakterze funkcjonalnym i organicznym”, wolność urzeczywistniania własnych możliwości i osiągnięcia własnej szczegółowej doskonałości, złączona z własną

naturą i ze specyficzną funkcją każdego¹⁰, wolność tradycyjna lub - lepiej - antyliberalna, będąca nade wszystko zasadą etyczną, która się zwraca ku duchowej stronie człowieka, a nie ku jego stronie naturalnej, materialnej. Na tym ogólnym poziomie trudno wszakże dostrzec jakieś zasadnicze różnice pomiędzy negatywnym a pozytywnym rozumieniem wolności w ewolianizmie. Wyjaśnia je właśnie polityczna czy też, szerzej, historyczna relatywizacja, nie zaś ich immanentna treść i wartość. Poza obszarem tej relatywizacji stają się one zatem tym, czym stać się muszą: różnicowaniem w gruncie rzeczy werbalnym, zaklinaniem słów oddanych na użytek konstruowaniu pojęciowego mitu, w którym niepoślednią rolę gra nieokreślonego gatunku perfekcjonizm, perfekcjonizm religijnej zapewne proveniencji, lecz zupełnie tu zde-sakralizowany.

Oba typy wolności odpowiadają jednocześnie przyjętej przez Ewolę antynomii jednostki i osoby: wolność naturalna, liberalna, demokratyczna, fizyczna przynależy do jednostki, wolność tradycyjna, duchowa, moralna - do osoby (rozdzielenie takie to być może pewien ślad wpływów personalizmu chrześcijańskiego; nie byłby to zresztą w przypadku Ewoli ślad jedynej - w jego historiozofii można bowiem rozpoznać, przy wszystkich rozbieżnościach i różnicach, pewne analogie z myślą Maritaina, a także, w innym jednakże już kontekście, z katolickim „mediocentryzmem” i doktryną „Nowego Średniowiecza” Nikołaja Bierdijajewa). Ostatecznie oznacza to, że istnieje u Ewoli „wolność negatywna” (wolność od czegokolwiek) i „wolność pozytywna” (wolność do czegokolwiek). Pierwsza odpowiadać ma indywidualistycznemu, atomizowanemu, materialnemu i amoralnemu światu demokracji równościowej, druga - osobowemu, organicznemu, hierarchicznemu światu antydemokracji. Również więc i tutaj ujawniał się ewolianski dualizm, jego „gnostyckie”, „manichejskie” rozpoznawanie bytu jako bytu rozdartego, rozpołowionego. Inna sprawa, że takie dualistyczne rozpoznanie miało w tym wypadku zamiary nie tylko poznawcze.

Wszystko to prowadziło ostatecznie do krytyki, w której - by poprzestać tylko na tych dwóch rozpoznaniach - uproszczony rousseauizm zmagął się i ostatecznie stapiał z równie uproszczonym heglizmem (ściślej mówiąc: z właściwą mu sakrauzacją państwa). Prowadziło więc do krytyki znaczenia społeczeństwa, które „jako byt dla siebie jest fetyszem, uosobioną abstrakcją”, jest rzeczywistością „typu materialnego, fizycznego, podporządkowanego”, poddaną „ładowi środków”, nie zaś „ładowi celów”. Społeczeństwo jest owocem naturalistycznej inwolucji, sprzeciwieniem się istocie prawdziwego państwa. Sfera społeczna określa się tym samym poprzez wartości pacyfizmu, czystej ekonomii i dobrobytu materialnego, a sfera polityczna (sfera państwa) określa się poprzez „wartości hierarchiczne, heroiczne i idealne, antyhedonistyczne i, w pewnej mierze, antyeudajmonistyczne, które oddzielają ją od porządku egzystencji naturalistycznej i wegetatyw-

nej". Triumf idei społeczeństwa powoduje ostatecznie upadek idei państwa. Prowadzi to do ścisłego zjednoczenia liberalizmu moralnego i ekonomii w tym sensie, że moralność liberalna bądź usprawiedliwia i gwarantuje aktywność ekonomiczną, bądź też działalność ekonomiczna zostaje uznana sama w sobie za moralność. W ten sposób stosunek pomiędzy jednostką a rzeczami staje się priorytetem, a najwyższą wartością zostaje posiadanie, zdobywanie rzeczy. W diagnozie - choć nie w waloryzacji (ta była naturalnie negatywna) - struktur i relacji typowych dla liberalnego społeczeństwa i gospodarki liberalnej i, w konsekwencji, świata nowoczesnego *hominioeconomici* zbliżał się więc Evola paradoksalnie do utylitaryzmu Jeremy'ego Benthama oraz angielskiej ekonomii klasycznej Adama Smitha. Wyznając jednak pesymizm w tej kwestii, zdawał się nie dostrzegać, że podziela go właśnie z przedstawicielami owej klasycznej filozofii moralnej, gospodarczej i społecznej - samym Smithem i Thomasem Robertem Malthusem. Inny paradoks chce z kolei, by Evola, mówiąc o kapitalistycznym fetyszyzmie, urzeczowieniu oraz alienacji, przybliżył się do Karola Marksa.

Powstanie społeczeństwa, rozpoznane przez Evolę jako społeczeństwo liberalne oraz sposób istnienia *hominioeconomici*, powoduje następnie historyczną dekadencję czy też, raczej, potęguje ją. W zbiorowości tego rodzaju rodzi się bowiem relacja, która stanowi totalne zniweczenie wszelkich relacji naturalnych. Utwierdzenie się zasady ekonomizmu rozwija się zatem równoległe i komplementarnie do dekadencji zasady politycznej, tzn. państwa i, w konsekwencji, autorytetu. Jest to najeżony sprzecznościami proces, w którym jednostka wyzbywa się organicznego znaczenia i przestaje uznawać wszelkie autorytety, stając się tym samym „numerem” czy „atomem”. Tym sposobem dokonuje się z kolei nieubłagane przejście od liberalizmu ku formom coraz bardziej zorientowanym na kolektywizm, ale zarazem stanowiącym coraz gorsze inkarnacje Zła: „Liberalizm, potem konstytucjonalizm, potem demokracja parlamentarna, potem socjalizm, potem radykalizm, w końcu komunizm i sowietyzm, nie pojawiły się inaczej, jak stopnie tego samego zła, jak stadia, z których każde przygotowuje stadium następne”¹¹.

Liberalizm ekonomiczny, by trzymać się takiej gradualistycznej, a zarazem neognostyckiej wizji, rozwinął formy rzeczywistej i właściwej plutokracji antyspołecznej¹²; liberalizm polityczny - zależność biegła tu dla Ewoli w jednym kierunku - nie uczynił nic innego, jak dostosował się do liberalizmu ekonomicznego, tworząc reakcję łańcuchową, która w końcu, ta konsekwencja może wydawać się zaskakująca, doprowadziła do komunizmu. Natomiast z demokratycznej zasady większościowej zrodziły się rządy niezróżnicowanej, „amorficznej masy”, które Evola nazywał „demokratyczną dyktaturą”, ponieważ system ten zawiera wewnątrz siebie niemożność uzgodnienia reguły rządów większości z dobrem wspólnym. Antytetyczność taką trzeba przyjąć jednak za

Evola „na wiarę”, bo jej uzasadnienie jest raczej wątłe i umyka w zakłęty krąg tautologii, co najdobitniej wyraża się poprzez przekonanie, że jedynym sposobem rozwiązania owej sprzeczności staje się akt arbitralny, czyli totalitarny¹³.

Teoria konwergencji i przejście od kapitalizmu do gospodarki organicznej

Evolianska krytyka demokracji - warto to podkreślić - koncentrowała swoje wysiłki nie tylko na pojęciu ekonomii kapitalistycznej, ale wręcz na samym koncepcie ekonomii jako takiej. Wychodząc od założenia, że epokę nowoczesną cechuje dominacja ekonomiczna - do tego stopnia, że można nazwać ją epoką ekonomiczną - Evola określał ową dominację jako „demonie”, tzn. proces desakralizacji i konsekwentnej materializacji wartości, które tradycyjnie kształtowały społeczeństwo. Owa „demonia” w terminologii tradycjonalistycznej ewokuje z kolei element tellurgiczny - materialny, a przede wszystkim chaotyczny: „epoka ekonomiczna” jest zatem z konieczności „anarchiczna i antyhierarchiczna”, a chaos w niej zwycięża nad Kosmosem. Socjalizm rodzi się wprawdzie z tych sprzeczności społeczeństwa kapitalizmu, ale nie stanowi dlań alternatywy. Oba prowadzą do tych samych skutków: umasowienia i depersonalizacji. „Nic nie jest bardziej oczywiste, że kapitalizm jest tak samo wywrotowy jak marksizm. Identyczna jest merkantylistyczna wizja, która znajduje się u podstawy jednego i drugiego; identyczne wyraźnie są ideały obydwu, identyczne, u obydwu, są obietnice związane ze światem, którego centrum zostało ustanowione przez technikę, naukę, produkcję, »dochód« i »spożycie«”¹⁴.

Stąd też evolianski wniosek, „że wszystko to, co jest ekonomią i interesem ekonomicznym [...], ma i będzie coraz bardziej miało podporządkowane znaczenie dla normalnego człowieczeństwa, które poza ową sferą musi ukształtować się w porządek wartości wyższych, politycznych, duchowych, heroicznych, porządek, który nie zna, a nawet nie dostrzega klas po prostu ekonomicznych, który nie zna ani »proletariuszy«, ani »kapitalistów«. [...] Powinna ustalić się prawdziwa hierarchia, powinny ukształtować się godności i, na szczycie, zatronować wyższa funkcja rozkazywania, funkcja *imperium*”¹⁵. W istocie chodzi tu zatem o „dystans wobec kapitalizmu, o wykroczenie poza „same wartości ekonomii” w ich zarówno prawicowym, jak i lewicowym ujęciu, poza „kapitalistyczne nadużycie” i poza „marksistowską wywrotowość”, gdyż -jak pisał Evola, używając określenia Malynskiego - w ich „mrocznej wojnie” (*la guerra occulta*) reprezentują one jedynie z pozoru dwa przeciwstawne „fronty”, w rzeczywistości zaś umacniają się nawzajem w „żydowskim i masonskim planie”, którego cel stanowi zdobycie świata. Trzeba zatem przeprowadzić

akcję odrodzenia, która przede wszystkim spowoduje „wewnętrzne odtrucie” - bowiem przekonanie, że ekonomia jest zjawiskiem „neutralnym”, stanowi po prostu mit.

W rzeczywistości życie ekonomiczne (evolianski tradycjonalizm odwoływał się tutaj do platońskiego dualizmu, a następnie do arystotelesowskiego rozumienia duszy jako formy czynnej ciała) ma duszę i ciało - ciało, które oczywiście nie może czynić nic innego, jak spełniać ściśle dyktat - rodzaj „strategicznego planu” - z wariacjami zależnymi od przypadków - opracowanego przez duszę. Wynika stąd, że nie do pomyślenia jest taka figura, jak „czysty” *homo oeconomicus*. Wizja takiego człowieka, pojawiająca się od czasu do czasu, jest bowiem wytworem myślenia wąsko specjalistycznego. *Homo oeconomicus* nacechowany jest przy tym - w porównaniu z człowiekiem Tradycji - niższością duchową, która rozciąga się również na sferę polityczną i społeczną. Zdaniem Evoli wszystko to wskazuje, że rozwiązania konfliktów i sprzeczności wewnątrz samego systemu ekonomicznego przekształcają się w krańcową regresję: w „okaleczonym” społeczeństwie, w którym wyznaje się wartości ekonomiczne, wszelka kontestacja nie może uczynić nic innego, jak zabsolutyzować zwyrodniającą sytuację. Tak właśnie czyni „wywrotowa ideologia”, która absolutyzuje ową anomalię, reagując na kapitalistyczną hegemonię również w kategoriach ekonomicznych, w kategoriach „klasy ekonomicznej”. Następnie „ideologia wywrotowa”, wyzyskując sprzeczności wewnętrzne społeczeństwa kapitalistycznego, pogarsza sztucznie kwestię socjalną: Evola więc utrzymywał, że to właśnie marksizm powołał do istnienia mentalność proletariacką i klasową i zaszczerpił w umyśle pracownika pojęcie alienacji - alienacji, której problem sam marksizm z kolei miał rozwiązać jeszcze gorzej za pośrednictwem „integracji” jednostki z kolektywem.

„Zachodnie” pojęcia *prosperity* i „postępu społecznego” nie różnią się zbyt od eschatologicznej utopii Marksa: także w progresywnistycznej koncepcji liberalnej dominuje antypolityczny materializm, a kapitalistyczna koncepcja społeczna oddala jednostkę od wszelkich wartości pozaekonomicznych i wyższych. Jeśli dla marksizmu wszystko to, co nie jest ekonomiczne, staje się - jako „nadbudowa” - wartością niższą, to i dla kapitalistycznego liberalizmu „standard” jest również standardem ekonomicznym. Dlatego też mit postępu nie może spowodować odwrócenia, inwersji wartości: jeśli w społeczeństwie tradycyjnym wszystkie jego struktury, a zatem i struktura ekonomiczna, kierowały jednostkę ku wartościom wyższym, to tutaj wszystkie struktury dążą ku temu, co niższe. Zatem - taki był wniosek Evoli - poprawa warunków socjalnych stanowi dla jednostki prawdziwy regres, zwrot ku niewoli mechanizmów produkcyjnych, społeczeństwa konsumpcyjnego, „hierarchii ilościowej” („królestwa ilości”, jakby powiedział Guenon).

Proces tego, co Evola nazywał „demonizmem ekonomii”, rozkłada się na dwie fazy, dwie epoki „historyczne”. Pierwsza epoka to epoka prekapitalistycz-

na (czy też „paleokapitalistyczna”), epoka ekonomii merkantylnej, będąca już momentem regresji wobec tradycyjnej ekonomii organicznej, jakkolwiek praca i poszukiwanie zysku nie przekraczają tu jeszcze poziomu określonego przez potrzeby naturalne. Najpierw więc etyka tomistyczna, a następnie luterkańska utrzymują tutaj - zdaniem Evoli - jakkolwiek jest to już stadium różne od antycznej epoki korporacyjnej - czynnik ekonomiczny w akceptowalnych granicach. Ostatecznie wartość ekonomiczna nie prowadzi tu jeszcze do poświęcenia wartości duchowej. Kiedy jednak potrzeby przestają utrzymywać się w naturalnych granicach, kiedy - co więcej - sztucznie rozrastają się i mnożą, „dewiacja” - bądź to indywidualistyczna, bądź to kolektywistyczna - osiąga swój punkt kulminacyjny. Jest to już czas drugiej epoki, epoki „kapitalizmu dojrzałego” albo „kapitalizmu późnego”, w której jest się „skazanym na niepowstrzymany pęd, na nieograniczoną ekspansję działania i produkowania, na bieg narzucony, ponieważ zatrzymanie się, w systemie ekonomicznym znajdującym się w ruchu, oznaczałoby bezpośrednio wycofanie się, jeśli nie usunięcie i obalenie”¹⁶. Jest to zatem epoka opanowana przez chaotyczne działanie, chaotyczny dynamizm, chaotyczny aktywizm, co wedle Evoli ma się streszczać w wyobrażeniu „człowieka umierającego wskutek ukąszenia przez tarantulę”. Owo działanie znajduje się u podstaw innej „fiksacji patologicznej” ery ekonomicznej, mianowicie - „nowoczesnego przesądu pracy”. Podług tradycjonalizmu bowiem praca została uznana za prerogatywę klasy niższej - zatem Evola określił charakterystyczne dla kapitalizmu „zachłystnienie się” pracą jako prawdziwy „autosadyzm”. Chodzi tu - innymi słowy - o gloryfikację pracy jako wartości etycznej i podstawowego obowiązku (stąd tendencja do pojmowania każdej pracy jako aktywności), o jej absolutyzację, o uznanie za wartość samą w sobie - aż do stopniowego przekształcenia w „mit produktywistyczny”. Tutaj znów pojawiał się u Evoli kolejny dualizm: podział pomiędzy działaniem bezinteresownym, umotywowanym duchowo, a pracą - działaniem interesownym, materialnym, „proletariackim”, ekonomicznym¹⁷.

Pojęcie pracy jest dominujące w epoce kapitalistycznej, również w przypadku antymarksizmu - chodziło tu Evoli o faszyzm, zwłaszcza o jego lewe skrzydło - który nie tylko nie umniejsza jej regresyjnego charakteru, ale zmierza wręcz do idei „państwa pracy”. Oskarżenie było tu jasne - kierowało się ku najwybitniejszym filozofom faszystowskim: Giovanniemu Gentilemu¹⁸ i Ugo Spirito, którym imputowało się chęć „współistnienia” i z przewrotnym liberalizmem, i z wywrotowym marksizmem.

W pracy tej jednak starałem się dowieść, że mimo formalnie deklarowanej niechęci do Gentilego i jego filozofii, Evola w jakiejś mierze pozostawał „w polu oddziaływania” gentilianizmu. Co więcej: rodzi się pytanie, czy evolianizm nie da się pojąć jako jedna z odmian aktualizmu? Gdyby przystać na podział zaproponowany przez Ugo Spirito, wyróżniającego w aktualizmie dwa

zasadnicze jego nurty, immanentyzm i transcendentyzm (katolicki), a ponadto wskazującego na wykraczające poza aktualizm, lecz inspirowane przez któryś z obu tych kierunków czy interpretacyjnych *modi*, orientacje, takie choćby jak „problematycyzm” samego Spirito, być może udałoby się zmieścić w obrębie owych tendencji „transcendentyzm neopogański” czy też „ezoteryczno-orientalny” Evoli. Gentilianizm tedy krytykowany byłby przez Evolę z powodów politycznych, zamaskowanych jedynie filozoficzną krytyką.

Wracając jednak do przerwanoego wątku. W szczególności więc Gentilego, „ulubionego” adresata polemik i inwektyw evolianskich, dotyczyło wspomniane tu oskarżenie. Oskarżenie o zachwywanie się „humanizmem kultury” jako „chwalebny etapem emancypacji człowieka” (która dla tradycjonalizmu integralnego oznaczała początkową fazę indywidualistycznej inwolucji, dziejów upadku), etapem, który wręcz stanowić miał etap niezbędny dla ustanowienia pełnego humanizmu. Ów humanizm, który według Gentilego mógł zostać osiągnięty jedynie wraz z pełnym uznaniem wysokiej godności pracownika, otrzymał miano „humanizmu pracy”¹⁹. Evola nazwał tę tezę „nie tylko masońsko-oświeceniową, ale wręcz marksistowską”²⁰. Stwierdził też, że „humanizm pracy” stanowi jedno „z »humanizmem integralnym« lub »realistycznym«, lub nowym humanizmem intelektualistów humanistycznych, a »etyczność« i »wysoka godność« żądane dla pracy są tylko niedorzeczną fikcją, że człowiek zapomni o wszelkim wyższym zainteresowaniu i zaakceptuje w dobrej wierze swoje tępe i bezsensowne wpisanie w barbarzyńskie struktury, ponieważ nie pozna niczego innego jak praca i produkcyjne hierarchie”²¹. Nie przypadkiem - przypominał Evola - w *Przemówieniu do Włochów* z 1943 roku Gentile zdefiniował komunizm jako „niecierpliwy korporacjonizm”, uznając w ten sposób faszyzm i komunizm za dwa aspekty tego samego dążenia. Tym samym Gentile (jakkolwiek Evola zawsze uznawał niezwykłą, jego zdaniem koherencję myślową tego filozofa, która doprowadziła go - aż po skrajne konsekwencje w postaci śmierci z rąk partyzantów - do faszyzmu), zachwycając się etycznością pracy, społeczeństwem i państwem pracy, przyczynił się - i to w takim momencie dziejowym, kiedy mógł przyczynić się do odrodzenia ducha korporacjonizmu tradycyjnego - do ożywienia „ducha proletariackiego”²².

Nie przypadkiem Evola używał tu pojęcia „duch”; problem jego zdaniem nie mógł rozstrzygnąć się bowiem w sferze materialnej i społecznej - jedynie *metanoia*, przemiana wewnętrzna, uczyniłaby możliwą „deproletariatyzację” wizji życia. Ponieważ jednak w rozwiniętym kapitalizmie „materialistyczna regresja” wspiera się również na władzy politycznej, niezbędna stać się - wcześniej niż nastąpi interwencja „wewnętrzna” - interwencja polityczna, interwencja nadzwyczajnej władzy, która będzie przychylna ogólnej przemianie duchowej.

O jaki tu rodzaj władzy chodziło, wynikało z evolianskiej zasady prymatu i suwerenności państwa nad ekonomią - państwo bowiem, na mocy owej

wyższości, może ograniczać i organizować sferę ekonomiczną według wyższych zasad. Pierwszą fazą owego procesu „porządkowania” powinno być przewyciężenie klasowości (pierwszej z przyczyn nieładu nowoczesnego państwa) poprzez „zasadę korporatywną”. Wzór idealny tej zasady dostrzegał Evola w korporatywizmie rzymskich zrzeszeń zawodowych, a bardziej jeszcze - w średniowiecznych korporacjach rzemieślniczych (w szczególności zaś w ich formie niemieckiej - gildiach). Właśnie tam rozpoznawał ducha tradycyjnego korporacjonizmu - podstawy ekonomii organicznej - wspierającego się na zasadach kompetencji, kwalifikacji, naturalnej hierarchii, z czego wyrastać miała „produkcyjna solidarność” wspólnoty pracy. Faszyzm natomiast nie spełnił swego zadania i - ulegając wpływom syndykalizmu (jest to oczywiste oskarżenie Mussoliniego) - nie wcielił zasad korporacjonizmu, zasad ekonomii organicznej.

W związku z tym Evola nakreślił własny, szczegółowy projekt instytucji, które miałyby dokonać przejścia od „plutokratycznego” kapitalizmu do owej ekonomii organicznej - poprzez „działanie totalizujące” i „koncentrację państwową”²³. Pomysł ów był paralelny do głoszonej w faszystowskich Włoszech przez Ezrę Pounda idei bezprocentowego „kredytu społecznego” - nie chodzi tu przy tym o proponowane rozwiązania, lecz o odrzucenie mechanizmów ekonomicznych opartych na zysku.

Arystokracja, elita, wojownik

Warunkiem przeprowadzenia „rewolucji z wysoka” była oczywiście „likwidacja” świata mieszczańskiego (*borghese*). Walkę tę należało prowadzić w dwu wymiarach - duchowym i materialnym - bo burżuazja (*la borghesia*) nie jest jedynie klasą ekonomiczną, ale prawdziwą, generalną koncepcją egzystencji, która - wraz z wyłonieniem się „cywilizacji liberalno-demokratycznej” - stała się dominującą koncepcją.

Istnieją zatem dwie antytetyczne drogi sprzeciwu wobec owego świata: pierwsza jest drogą marksistowską, zmierzającą do pokonania burżuazji przez stworzenie miejsca dla panowania mas; druga jest „rzeczywistym” przewyciężeniem „burżuazyjnej infekcji” poprzez powrót do idei arystokratycznej, która - bądź to przez dekadencję niektórych jej reprezentantów, bądź też w wyniku uzurpatorskiego procesu - została zastąpiona przez hegemonię burżuazji z jej „plebejskimi” wartościami: plutokracją, kapitalizmem, klasowością, aż do „demokratycznego totalitaryzmu”. Owa druga droga łączy się z odrodzeniem wartości heroiczych i arystokratycznych, poprzez które dokona się „rekonstrukcja Zachodu”.

Dzisiejsze społeczeństwo - twierdził bowiem Evola - odeszło od porządku organicznego, hierarchicznego i zróżnicowanego i przedstawia obraz totalnego rozprzężenia, podczas gdy liberalizm, racjonalizm, internacjonalizm i demo-

kracja sprzyjają nieustannie bolszewickiej hegemonii. Potrzeba tu zatem działania totalizującego, które zapobiegnie rozszerzaniu się wywrotowości; potrzeba działania centralizującego, które wbrew równościowemu kolektywizmowi będzie sprzyjać odrodzeniu się stabilnej struktury hierarchicznej, prawdziwego arystokratycznego autorytetu duchowego. Owa idea nie musi wcielić się w formację czysto polityczną, tzn. związaną z instytucją państwa, ale chodziłoby o zgromadzenie wokół idei arystokratycznej jednostek, które - poprzez prestiż i przykład - dążyłyby jako odrębna warstwa do wytworzenia pewnej atmosfery, pewnego wyższego stylu życia, który mógłby ukształtować „nowe społeczeństwo”²⁴. Evola myśli tu o Zakonie (podobnym do męskich i ascetycznych zakonów z epoki średniowiecznej, zwłaszcza zakonów rycerskich, lub do elit z dawnych cywilizacji „indoaryjskiej”) - nie zorganizowanym w sensie materialnym, poprzez autorytet właściwy władzy materialnej, lecz poprzez same wartości wyższego ładu (*ordine*), który Zakon (*Ordine*) reprezentuje, ciągle urzeczywistnia i którego broni. A jednak tego typu arystokracja jest czymś różnym od „arystokracji myśli” czy „techników”, o których mówili futuryści. Prawdziwa myśl arystokratyczna nie może być zmieszana z nieokreśloną ideą autorytetu czy, gorzej jeszcze, dyktatury. W tym miejscu Evola zdystansował się od Paretowskiej teorii „krażenia elit”²⁵: elitaryzm, w ujęciu Pareta, sprowadzał się bowiem - w jego przekonaniu - do ujęcia czysto formalnego, ponieważ gdyby było prawdą, że jakaś warstwa staje się elitą w momencie, w którym dochodzi do władzy, dochodziłoby do upadku każdego założenia selekcji, które sankcjonuje samo pojęcie elity. Przeciwnie: „pewna warstwa powinna być u władzy i powinien być jej przyznany określony wpływ, jako że jest elitą, to znaczy wyselekcjonowaną grupą (»elita« od *eligo*, »wybieram«) posiadającą wyższość, prestiż i autorytet nieoddzielne od danych niezmiennych zasad, od danego stylu życia, od danej istoty”²⁶. Zdaniem Evoli błędem analizy Pareta - błędem wspólnym zresztą dla wszystkich „nauk antytradycyjnych” - było przyznanie wartości jednostce, a nie zasadzie, którą jednostka reprezentuje.

W przeciwieństwie do nich bowiem myśl tradycjonalistyczna odróżnia symbol, funkcję i zasadę od człowieka, który je ucieleśnia. Odrzuca ona interpretacje arystokracji i elity odwołujące się bądź do ewolucjonizmu (elita pozostaje tu wytworem selekcji naturalnej), bądź do romantyczno-mieszczańskiej koncepcji „kultu bohaterów” (jakiej buskie są pewne aspekty nietscheańskiej - problematycznej, zdaniem Evoli - teorii „nadczołowieka”), zatracając rzeczywisty sens hierarchii dawnych społeczeństw. Które - zatem - nie wychodzą poza indywidualistyczne i naturalistyczne ujęcie zagadnienia elity. Także figury despoty, jakie wyłaniają się z nowoczesnych analiz socjopolitycznych -już to odwołujące się do modelu machiavellicznego „Księcia”, już to do modelu demokratycznego demagoga - nie dają się uzgodnić zupełnie z prawdziwym duchem arystokratycznym, którego istotą

jest „zasada olimpijska”, tzn. - zasada metafizyczna. Owego metafizycznego porządku nie da się pojąć według nowoczesnego znaczenia duchowości, ale przez odwołanie się do wrodzonych walorów suwerenności, wzdary (wyzbytej jednak jakiegokolwiek patosu czy resentymetu) wobec wszystkiego tego, co jest owocem działań „profańskich”, wzdary szlacheckiej i zdystansowanej, jaką np. jest wzdarda ascety. Owe wartości nie sprzeciwiają się wcale naturze ludzkiej, ale odwrotnie - kształtują „wyższą część” człowieczeństwa i pozwalają jej trwać; są czymś w rodzaju - używając greckiego terminu - *nous*, która wyróżnia „plemię królewskie”, jak również determinuje jej wspólnotę z pierwiastkiem boskim i pozwala na kontynuację poprzez stworzenie ras wyższych, „super-ras”. Pojęcie „elity” - i bardziej generalnie: arystokracji - jest zatem związane z pojęciem „rasy”, z pojęciem „rasy ducha” czy „rasy wiecznej”. I właśnie tak pojęty rasizm - rasizm „w sensie wyższym” - rewaloryzując wartości krwi, plemienia, tradycji²⁷, tych wartości, które zmierzają do ponownego ustanowienia naturalnych różnic i hierarchii - może doprowadzić do zburzenia materializmu, racjonalizmu, demokracji, pojętych jako współzależne fazy dekadencji Zachodu. Łącząc się zatem z duchem arystokratycznym rasizm może aspirować do tak wysokiego zadania²⁸.

Ostatecznie podstawową funkcją prawdziwej arystokracji jest kształtowanie cywilizacji według najwyższych wartości Tradycji, tzn. - mówiąc w kategoriach politycznych, ponieważ o ściśle określonej funkcji politycznej tu chodzi - według wartości antydemokratycznych. Evola uściślał nadto, ulegając mimo wszystko pokusie inżynierii społecznej, że reprezentanci prawdziwego ducha arystokratycznego, poprzez przynależność do klasy rządzącej, powinni dostarczać owej klasie najwyższych i niezmiennych zasad, zasad znajdujących się poza i ponad jakąkolwiek przypadkowością. Prowadziłoby to do „zdrowej równowagi” pomiędzy wartościami etycznymi a wartościami materialnymi i społecznymi; klasa rządząca, przekształcona wewnętrznie, charakteryzowałaby się wówczas prawością i szczerością, honorem i odwagą, bezinteresownością i siłą decyzji. Do owych cech doszedłby później pewien rodzaj męskiej i godnej bezosobowości. Cały ów proces Evola określił w końcu, nie bez wpływów radykalnie interpretowanego buddyzmu Małego Wozu, jako „ascezę mocy”. I tylko poprzez ten proces - jego zdaniem - mogłaby się wyłonić prawdziwa elita antyintelektualistyczna, heroiczna i ascetyczna, która powinna zająć się problemami politycznymi, mając na uwadze to, że spełnienie własnych przypadkowych celów nie oddali się od respektu dla podstawowych wartości tradycyjnego dziedzictwa. Wydaje się, że Evola przypisywał owej elicie pewną rolę „mesjanistyczną”. Oczekiwał też od niej, że dokona „demityzacji” wszelkich gier politycznych, tzn. uwolni je od iluzyjności. Słowem, miały ją cechować: „nieznoszenie żadnej retoryki, obojętność wobec wszelkiego intelektualizmu i wobec polityki polityków i partokracji, realizm najwyższej próby, dążenie do czynnej bezosobowości, zdolność zaangażowania ścisłego i rozsądnego”²⁹.

Wyprzedzając nieco rozważania o znaczeniu ewolianizmu dla późniejszej Nowej Prawicy trzeba zwrócić tutaj uwagę - bo ta kwestia, jakkolwiek dotycząca recepcji, wiąże się z bezpośrednimi (choć niejawnymi) konsekwencjami myśli metapolitycznej i politycznej autora *Tajemnicy św. Graala* - na pewną doraźną i instrumentalną wykładnię tego ideału. Powojenna prawica radykalna - nie bez wyraźnych wskazań samego Evoli, który widział potencjalne społeczne źródła takiej elity w elitarnych jednostkach wojskowych, zwłaszcza niemieckich - wyprowadziła bowiem z owej wizji bardzo określone koncepcje. Chodzi np. o wypracowaną, nie bez wpływów maoizmu i filozofii Gramsciego, przez Giorgia Fredę -jednego z liderów i teoretyków tej prawicy, który w największym stopniu przyczynił się do przyswojenia ewolianizmu w ideologii owej formacji i przełożenia ewolianskich, metafizycznych i utopijnych, konceptów na konkretny język polityczny - wizję uzyskania hegemonii politycznej poprzez działanie „elit walczących” i, w relacji z masami ludowymi, rewolucyjnych³⁰. Powstaje tym samym pytanie, czy rzeczywiście we wnętrzu tradycjonalizmu integralnego nie kryła się możliwość czegoś, co można byłoby nazwać pravicowym jakobinizmem?

W swojej koncepcji elit wykraczał bowiem oczywiście Evola poza ich wymiar ezoteryczny czy arystokratyczny, a kierował się najwyraźniej ku określonemu ich znaczeniu ideologicznemu. W pewnym sensie tylko ich rys niejako nietzscheański, ich pojmowanie jako - by tak rzec - elit charakteru, odsyłał ku owemu nieideologicznemu, w bezpośrednim wymiarze, pojmowaniu. W istocie też wcale nie o bezosobowe, najwyższe zasady metafizyczne tu chodziło, tylko o ich konkretne wcielenie polityczne. Figura Przywódcy (*Capo*) - typowa figura ewolianizmu, faszystów, a także ideologii powojennej skrajnej prawicy - ukazuje dobrze ów sens. Figura Przywódcy jest bowiem zwieńczeniem całego hierarchicznego systemu Evoli (odrzucającego jednocześnie populizm, rozpoznawany fikcyjnie jako „demokratyzm”). Prawdziwy Przywódca nie powinien być zatem „reprezentantem mas (teza demokratyczna), bezosobowym symbolem jakiejś mitycznej samoorganizacji, do której one są już zdolne, ale odwrotnie: masy przyjmą porządek i formę jedynie od owej siły wyższej, jakościowo różnej od innych, które żmudnie dążą do wyrażenia się”³¹. W tym sensie „jest absolutnie błędne przedstawianie problemu hierarchii inaczej jak problemu kreowania przywódców [...] Hierarchia istnieje, kiedy istnieje Przywódca, a nie na odwrót”³². Autorytet Przywódcy nie pociąga za sobą konieczności przemocy jako wyrazu jego dominacji, ponieważ autorytet ten jest usankcjonowany przez wyższy porządek. W konsekwencji cechami, które wyróżniają Przywódcę, są: „władza animowania”, „zmysł odpowiedzialności” i - nade wszystko - „władza decydowania”. Słowem, tym, co legitymizuje Przywódcę, jest fakt reprezentowania przez niego „idei”. Stąd też wynikała ewolianska krytyka faszystowskiego „wodzostwa” (*li ducismo*). Wódz (łacińskie *Dux*, włoskie

II *Duce*, niemieckie *Führer*) był dlań bowiem figurą, która swoje uprawnienia czerpie, w odróżnieniu od Króla (*Rex*), nie z sakralnych i niedosiężnych zasad, lecz pojawia się w szczególnych, burzliwych okolicznościach, które wymagają stosownych reakcji. Takimi przypadkami historycznego wodzostwa byli dla Evoli Richelieu, Metternich, Bismarck, Mussolini i Hitler.

Interesujące są oczywiście uwagi Evoli na temat dwóch ostatnich. Mussoliniemu zarzucał więc, że jest on wytworem mas ludowych, o których aplauz zabiega, a zatem rzekomo kimś niebezpiecznie bliskim demokracji i socjalizmowi. Jednak cenił II *Duce* za jego charyzmat, za swoisty rodzaj „magnetyzmu”, który - według evoliańskich zasad - winien łączyć Przywódcę z poddanymi³³. Znacznie surowiej traktował natomiast Hitlera, ponieważ stworzone przez *Führer-Staat* stanowiło zerwanie z tradycją - mianowicie z tradycją pruską, opartą na szlachectwie, wojsku i wysokiej biurokracji, co w sumie mogło stanowić solidną podstawę do rekonstrukcji Imperium (oczywiście „w znaczeniu tradycjonalistycznym”). Podsumowaniem tych ocen może być następująca wypowiedź Evoli (skądinąd doskonale tym razem rozpoznającego historyczne „cięcie” dyskursu politycznego): „W systemie tradycyjnym podlega się lub szereguje się czy poddaje na podstawie tego, co Nietzsche nazwał »patosem dystansu«, ponieważ się czuje postawionym wobec kogoś o jakby innej naturze. W świecie dzisiejszym, wraz z przekształceniem się ludu w plebs i w masę, znane jest ogromne podporządkowanie na podstawie »patosu bliskości«, tzn. równości; toleruje się tylko Przywódcę, który, w istocie, »jest jednym z nas«, który jest »ludowy«, który wyraża »wolę ludu«, który jest »wielkim towarzyszem«. »Wodzostwo« w sensie niższym, które się utwierdziło przede wszystkim w hitleryzmie i stalinizmie [...], odpowiada owej drugiej orientacji, która jest antytradycyjna i nie daje się pogodzić z ideałami i etosem prawdziwej prawicy”³⁴.

Obok figury Przywódcy bardzo istotną figurą myśli evolińskiej (a także i kultury całej prawicy radykalnej) stał się „wojownik”, którego zadaniem politycznym było ustanowienie „państwa militarne”, usprawiedliwiającego zarazem i tworzącego obszar spełniania jego „woli mocy”.

Niektórzy interpretatorzy myśli evolińskiej (Di Vona, Veneziani i inni) zwracają uwagę, że min. właśnie tu wyraża się u Evoli sprzeczność pomiędzy filozoficzną konstrukcją Jednostki Absolutnej a jej historyczną manifestacją. Jednak myśl Evoli wydaje się na swój sposób w tym wypadku koherentna: istnieje bowiem „ukryta więź”, wynikająca z wolnego wyboru, pomiędzy wojownikiem a ideą wyższą, która kieruje jego działaniem, więź rozpoznawalna jako najwyższa cnota, cnota „posłuszeństwa”. I wojownik, rekonstruując i reinkarnując doprowadzony do ruiny wzór dawnego wojownika Tradycji - poprzez „militarne formowanie ducha” - wyraża ową cnotę z poświęceniem, cnotę, która jest zarazem cnotą pobożności, honoru, odwagi, wierności

i dyscypliny. Właściwym zatem zadaniem „nowego wojownika” - określanego przez Evolę za pośrednictwem chętnie i często przez przedstawicieli prawicy cytowanego wyrażenia jako „człowiek stojący na nogach pośród ruin” - jest odrodzenie owych wartości we współczesnych warunkach społecznych. Z tego względu odwoływał się Evola, podobnie jak Heidegger, do bliskiej jego „wojownikowi” figury Jüngerowskiego „robotnika” (*Arbeiter*), postaci charakteryzującej się tym, że poprzez swe antimieszczańskie działanie, poprzez „mobilizację społeczną”, zmierza do „przeniesienia w czas pokoju zasad czasu wojny”³⁵. Odwołanie tego rodzaju ma jednak i antyczne, greckie jeszcze korzenie i rozpoznawalne są w nim z całą pewnością istotne elementy arystokratyczno-rycerskiej doktryny *polis*, doktryny Ksenofonta, Platona i Arystotelesa. Taki zatem wojownik pozostaje w opozycji do „kupca” (który u Evoli „streszcza” relatywistyczne i słabe wartości społeczeństwa nowoczesnego, jego „ekonomizm”), ponieważ formacja militarna ducha daje w efekcie osobowość charakteryzującą się całkowitym dystansem wobec cywilizacji dobrobytu i mieszczańskiego hedonizmu, zdolną - używając kategorii Jüngera - do „zasadniczego wtargnięcia” w burżuazyjne życie (niezależnie od tego, z powodu swego zakorzenienia w wartościach „wysokich”, evoliański wojownik nie ma nic wspólnego z marksistowską antyburżuazyjnością). Zdaniem Evoli jednakże „wtargnięcie” jego wojownika nie ma, w porównaniu z „wtargnięciem” Jüngerowskiego *Arbeitera*, żadnych własności „negatywnych” i „demonicznych” - działanie takie jest aktem wiary, elementem pozytywnym, świetlistym i „uniwersalnym”³⁶. W tym kontekście warto przypomnieć buską postawie Evoli postawę Heideggera wobec Jungerowskiej książki *Der Arbeiter* oraz jej wcześniejszego zarysu. Heidegger, przy wcześniejszych studiach nad nimi (w początkach lat trzydziestych), był zatem przekonany, że „wyraża się w nich istotne zrozumienie metafizyki Nietzschego - o ile w horyzoncie tej metafizyki postrzegana jest i przewidywana historia i współczesność Zachodu”. Myślenie zaś, jakie fundowało się wówczas na podstawie lektury tych pism, było myśleniem „o tym, co nadejdzie”, lecz bez zrozumienia „ich doniosłości”. „Dopiero zimą 1939/1940 roku raz jeszcze częściowo przedyskutowałem książkę Jüngera *Der Arbeiter* i przekonałem się, jak obce były wtedy myśli i jak ciągle jeszcze dziwiły, dopóki nie zostały potwierdzone przez »fakty«. Myśl, którą Ernst Jünger zawiera w refleksji o postaci i panowaniu robotnika i to, co widzi w świetle tej refleksji, owo uniwersalne panowanie woli mocy w planetarnie rozumianej historii. Ta rzeczywistość ogarnia dziś wszystko; czy nazywa się to komunizmem, faszyzmem czy też demokracją powszechną. W oparciu o tę rzeczywistość woli mocy widziałem już wtedy, co *jest*. Tę rzeczywistość woli mocy można też, w rozumieniu Nietzschego, wyrazić zdaniem: »Bóg umarł«³⁷.

Według Evoli, myślącego tutaj znowu po gnostycku, w wojnie od-
 twarza się symbolicznie tradycyjny dualizm ducha i materii,

więc tym samym nabiera ona znaczenia prawdziwej „ascezy”, która ma za zadanie podniesienie pierwiastka niższego ku wyższym zasadom. Walka zatem oznacza oswabdzanie się z własnej indywidualności dla wewnętrznego „wyzwolenia” (wpływ myśli Gausewitza, że poprzez walkę sił fizycznych wyrażają się zmagania sił moralnych, jest tutaj oczywisty). Idea wojownika, jak wspominałem, określa etykę, która winna być utrzymywana także w czasie pokoju. Etyka militarna nie może być zatem uważana za przeciwstawną do etyki obywatelskiej - obie współuczestniczą bowiem w życiu współczesnego państwa. Ale etyka militarna jest rysem dominującym ewolianskiego państwa. Państwa odmiennego od mieszczańskich państw liberalno-demokratycznych. Państwa militarnego. Co charakteryzuje takie państwo? „Umiłowanie hierarchii, stosunki oparte na rozkazywaniu i posłuszeństwie, uczucia honoru i wierności, specyficzne formy czynnej bezoosobowości, zdolne rozwijać się aż do anonimowego poświęcenia, relacje jasne i otwarte między człowiekiem a człowiekiem, między towarzyszem a towarzyszem, między przywódcą a zwolennikiem - wszystko to są wartości znamienne, żywe, którym [...] przyznaje się prawo dominacji nad życiem”³⁸.

Opatrywanie negatywnym znaczeniem tych wartości uznał Evola za wyraz „propagandy” humanitarnych demokracji oraz pacyfizmu komunistycznego i antyimperialistycznego. Wartości te, składające się na etykę wojownika, co więcej, tworzą jego zdaniem autentyczny wymiar kultury w jej znaczeniu antyintelektualistycznym - „kształtowania i posiadania siebie”. Jest to więc „formacja spokojna, świadoma, zdominowana przez byt wewnętrzny i właściwe prowadzenie się, miłość dla dystansu, hierarchii, porządku, zdolność podporządkowania pierwiastka namiętności i indywidualizmu w sobie samym wyższym zasadom i celom, szczególnie w imię honoru i powinności”³⁹.

Ucieleśnieniem wszystkich tych szlachetnych ideałów, łącznie oczywiście z ideałem państwa militarnego, była dla Evoli, podobnie jak dla Hegla, pruskość, tradycja i państwo pruskie (jako najlepszy model - w obrębie cywilizacji nowoczesnej - tradycyjnie zorientowanej organizacji państwowej).

Evolianska doktryna wojownika i państwa militarnego pojawiała się w różnych tekstach, ale rozwinięta została przede wszystkim w dwóch książkach z wczesnych lat pięćdziesiątych - *Orientamenti* oraz *Gli uomini e le rovine*. Ta ostatnia rychło została uznana przez radykalną prawicę za „fundamentalną książkę europejskiej myśli politycznej prawdziwej Prawicy”⁴⁰. Połączona została jednocześnie owa doktryna z ideą bojownika prawicy jako „nowego banity”, odwołującą się do stworzonego przez von Solomona mitu „banitów” z niemieckich Freikorpsów - mających na swoim koncie walkę z wrogiem zewnętrznym (Polakami i Armią Czerwoną), wewnętrznym (zarówno antyrewolucyjną, jak i antydemokratyczną - od zamordowania Róży Luksemburg i Karola Liebknechta, przez zdławienie Bawarskiej Republiki Rad, po pucz generała Kappa i wszystkie zamachy terrorystyczne przeciw młodej Republice

Weimarskiej). Istotne były też dla tej mitologii (a także praktyki politycznej i terrorystycznej) działania wyłonionych z Freikorpsów towarzystw sekretnych (również ezoterycznych), przede wszystkim Organizacji Consul, wstawionej zamachem na Walthera Rathenaua⁴¹. W szczególności zaś owa mitologia wojownika-„nowego banity” ukształtowała świadomość młodych neofaszystów, od wspomnianej tutaj w rozdziale biograficznym grupy FAR skupionej wokół czasopisma „Imperium” poczynając (to właśnie staraniem tej grupy wyszły przeciw *Orientamenti*), a na prawicowym terroryzmie z „lat ołowianych” kończąc.

Tematem centralnym *Orientamenti* (poza dyskusyjną opozycją między organicyzmem a totalitaryzmem) jest kwestia ducha legionowego, ucieleśniającego się w wyborze „życia twardszego” i walczeniu wtedy, „kiedy bitwa jest w sensie materialnym przegrana”. Wzywał tu zatem Evola do „milczącej rewolucji” przeciw instytucjom „demokratycznego totalitaryzmu”, odwoływał się znowu do idei Zakonu -bezklasowego Zakonu legionistów, antyproletariackiego i antyburżuazyjnego zarazem. A w centrum konstruowanej tutaj hierarchii pojawiała się idea monarchiczna. Uznawał bowiem, że idea republikańska nie da się pogodzić z myśleniem prawicowym: „Bycie antydemokratycznym z jednej strony, a z drugiej gwałtowne bronienie [...] idei republikańskiej jest absurdem [...]; republika [...] przynależy z istoty do świata powołanego do życia przez jakobinizm i wywrotowość antytradycyjną i antyhierarchiczną XIX stulecia. A takiemu światu, który nie jest naszym, została pozostawiona”⁴². Jednak - jego zdaniem - nie chodzi teraz o restytucję monarchii w pełnym znaczeniu; zmiany, jakie się dokonały, nie pozwalają bowiem na odtworzenie owego świętego autorytetu tradycyjnego, jakim był Król. Niemożliwa jest „konkretyzacja symbolu”. Możliwe jest natomiast „milczące przygotowanie otoczenia duchowego”, które dopiero następnie zezwoli na ujawnienie się owego autorytetu w pełni jego dawnego znaczenia⁴³.

Na tym tle poniekąd rozwijała się evolińska idea Europy. Jego zdaniem winien zrodzić się „naród Europa”, skupiony wokół dynastii królewskich i arystokratycznych, zjednoczony wokół tego schematu Imperium, jakim była ekumena średniowieczna. Odrzucona zostaje zarazem przez Evolę - jako utopijna - faszystowska i nazistowska ekumena „nowego ładu”. Ale to tylko odrzucenie pozorne. Porządkiem „narodu Europa” powinien być bowiem „federalizm organiczny”, w którym każdy naród mógłby zachować własną specyficzność i własną suwerenność dzięki temu, że będzie miał udział w suwerenności Imperium. To jednak jest - ledwie tylko zmodyfikowana - stara teza włoskiego faszystu⁴⁴. Proces integracji może zostać wszakże urzeczywistniony, jeśli narody będą miały do dyspozycji własne elity arystokratyczne; będzie on miał nadto dwoisty charakter, tzn. „integracji narodowej, poprzez uznanie istotnej zasady autorytetu, podstawy dla formacji organicznej, antyindywidualistycznej i korporacyjnej poszczególnych narodowych sił politycznych i społecz-

nych; integracji ponadnarodowej poprzez uznanie zasady autorytetu wyniesionego ponad autorytet właściwy poszczególnym jednościami, tzn. poszczególnym państwom, jak też jednostkom zawartym w każdej takiej jedności"⁴⁵.

Koncepcja państwa

Jak już pisałem, evolijskim ideałem państwowości było „państwo militarne”, państwo wsparte na etyce wojownika. Wojownika, który zmierza do urzeczywistnienia Nowego Porządku (czy Nowego Zakonu - *l'Ordine Nuovo*). Nowy Porządek miał być antytezą świata nowoczesnego w ogólności, a w szczególności - liberalno-demokratycznych instytucji społecznych, politycznych, ekonomicznych czy kulturalnych. Paradoksalnie - zdaniem Evoli - Nowy Porządek jest porządkiem najstarszym, ponieważ to Porządek Tradycji, do którego zalicza się państwo organiczne. Takie państwo cechuje się „transcendencją swej zasady, tzn. zasady suwerenności, autorytetu i legitymizacji; poza różnymi wyrazami przybranymi przez »prawdziwe państwo« w biegu wydarzeń historycznych [...] znajduje się zawsze - jako coś stałego - pojęcie państwa jako wtargnięcia i przejawu wyższego porządku, który się konkretyzuje we władzy”. Owa władza, ponieważ jest legitymizowana „od góry”⁴⁶, jest z konieczności władzą absolutną. Ujęcie takie - podkreśla Anna Jellamo⁴⁷ - pozwala przezwyciężyć (przynajmniej pozornie, jak sądzi) zasadniczą antynomię evolijskiego *Universum* politycznego: pomiędzy jednoczesną arbitralnością władzy a jej relatywnym charakterem. Co więcej, sądził Evola, że właśnie arbitralność i relatywizm konkurują ze sobą w negacji „prawdziwego państwa”.

Historozofia polityczna Evoli, nie wolna - jak zwykle - od mitografii, w tym zakresie opierała się na założeniu, że proces destrukcji „prawdziwego państwa” rozpoczyna się wraz z pojawieniem się indywidualizmu, który to moment jest jednoznaczny z narodzinami nowoczesnej filozofii racjonalistycznej: wówczas to państwo zostaje odarte z wszelkiej wartości politycznej (organicznej, funkcjonalnej i wyższej) i poddaje się usankcjonowaniu prawnemu - staje się wyłącznie rzeczywistością prawną. A pierwotny moment stawania się owej rzeczywistości prawnej to narodziny idei prawa naturalnego pojętego jako utylitarna legitymizacja, która łączy jednostki w jurydycznie określoną całość. Odtąd państwo zaczyna tracić swą autonomię i swą organiczność, stopniowo redukując się, ograniczając podług przypadkowych okoliczności. Konsekwencją owego procesualnego regresu jest polityczna apokalipsa - komunistyczny kolektywizm. Ale paradoksalnie - utrzymywał Evola - indywidualizm i kolektywizm nie pozostają w sprzeczności i są zarazem początkiem i końcem niepowstrzymanego procesu, który wiedzie do schyłku państwa. Zadaniem ludzi „stojących na nogach pośród ruin” powinna być tedy rekonstrukcja państwa, powinno być podniesienie go z upadku.

Swoją ideę państwa zawdzięczał Evola w tym wypadku pewnej ściśle określonej tradycji, a mianowicie romantycznej tradycji niemieckiej⁴⁸, w szczególności zaś Adamowi von Mullerowi i - w mniejszym już zakresie - Fichtemu. Z punktu widzenia Tradycji - pisał więc Evola - „organicznym jest państwo, kiedy ma ono centrum, a owo centrum jest idea, która wyłania z siebie w rzeczywisty sposób rozmaite *dominia*, jest organicznym, kiedy ignoruje ono rozdarcie i autonomizację szczególności i, na mocy hierarchicznych partycypacji, każda część w swojej względnej autonomii ma jakąś funkcjonalność oraz ukrytą więź z całością”⁴⁹.

Znaczy to, że w państwie organicznym centrum („symbol suwerenności wraz z odpowiednią pozytywną zasadą autorytetu”) jest zarazem podstawą i „siłą animującą”. Wokół owego centrum tworzy się wspólnota ludzi, którzy - zachowując jednak szczególną autonomię - prowadzą swą działalność, jakkolwiek jest to egzystencja skierowana w jednym podstawowym kierunku: ku górze. Z racji jedyności owego kierunku - utrzymywał dalej Evola - wszelkie sprzeczności i konflikty ulegają rekompozycji, ponieważ ich powstawanie nie podaje nigdy w wątpliwość „nadrzędnej (*sovraordinata*) jedności organizmu”, a przeciwnie - staje się ono „czynnikiem dynamizującym i ożywiającym”. Państwo nie może strukturalizować się wyłącznie na politycznej podstawie, lecz na osnowie czynnika duchowego („często religijnego bez wątpienia”). To pozwala postawić znak równości pomiędzy pojęciem „organiczne” a pojęciem „tradycyjne” - państwa wielkich cywilizacji tradycyjnych zawsze bowiem charakteryzowały się istotnością pierwiastka duchowego (religijnego). Stąd wynika, że czynnik polityczny jest tylko składnikiem bardziej ogólnej idei duchowej, podobnie jak sztuka, obyczaj, prawo, ekonomia itd. Tam, gdzie istnieje opisywana jedność duchowa, istnieje również naturalna „integracja”. Wówczas jednak, kiedy owa jedność pragnie opierać się wyłącznie na czynnikach politycznych (tym samym materialnych), przeobraża się ona w „uciśnienie i zawężenie”. W państwie więc organicznym - sumując - „względny pluralizm jest elementem istotnym, [...] jak jest nim względna decentralizacja [...], która może być tym bardziej swobodna, im bardziej jednoczące centrum ma właśnie duchowy charakter i w pewien transcendentny sposób suwerenną moc równowagi, naturalny prestiż”⁵⁰.

Poprzez pojęcie integracji Evola mógł ująć państwo w kategoriach tradycjonalistycznych - jako negację indywidualizmu: oto bowiem poprzez „partycypację” jednostki w naturalnej hierarchii państwo tworzy „wspólnotę organiczną”, wspólnotę „osób”. Dzieje się tak poprzez „katarktyczną” moc *auctoritas*. Polega to na swoistym przeniesieniu na Przywódców i wyższe kasty Ja wyższego, które każda jednostka posiada, ale któremu nie udaje spełnić się całkowicie i bezpośrednio - podległość służy zatem warstwom niższym dla spełnienia własnej osobowości.

Na pewną uwagę zasługują jeszcze w ewolianizmie antynomie pomiędzy państwem a społeczeństwem i państwem a narodem. Społeczeństwo i naród zatem (ale również ojczyzna i lud) pozostają pod znakiem tego, co żeńskie - dominuje w nich „wymiar macierzyński i fizyczny określonej zbiorowości”. W przeciwieństwie do nich państwo charakteryzuje się od swych początków tym, że jest „społeczeństwem mężczyzn”, „Porządkiem” utworzonym przez mężczyzn „mających w swym ręku zasadę Imperium i upatrujących [...] w wierności podstawę całego swego honoru”⁵¹. Odrodzenie idei państwa jest zatem związane z odrodzeniem „istoty męskości pod postacią elity politycznej, która wokół niej wytworzy nową krystalizację [...], jak również zapewnienie, że także naród się odrodzi, przybierze formę i świadomość”⁵². Wszystko to Evola nazywał „realizmem idei”.

Konkluzja: organicyzm jako antytotalitarny totalitaryzm

Norberto Bobbio postawił tyleż prostą, co fundamentalną tezę: „Cała historia myśli politycznej jest zdominowana przez wielką dychotomię: organicyzm (holizm) a indywidualizm (atomizm). Również jeżeli ruch nie jest prostoliniowy, można powiedzieć w pewnym przybliżeniu, że organicyzm jest dawny, indywidualizm jest nowoczesny”⁵³. Jeżeli do spostrzeżenia tego dodać przytaczany już tutaj w nieco innym ujęciu osąd Gianniego Vattimo, że kultura prawicy rozpoznawalna jest właśnie przez swój organicyzm⁵⁴, wyznacza to w sumie kontekst - zarówno w „długim trwaniu”, jak i w jego strukturalnym aspekcie - ewolianizmu. Wyznacza także jego zasadniczą tożsamość.

Jednak innym zasadniczym elementem owej tożsamości jest waga, jaką prawica przywiązuje do autorytarnej lub totalitarnej koncepcji państwa. I na tym tle należałoby przypomnieć spostrzeżenie Giorgia Locchiego, że „państwo totalitarne może być »organicystyczne« i nie być takie. Państwo »organicystyczne« jednakże jest zawsze »totalitarne«”⁵⁵. Julius Evola uważał wszakże, że pojęcia państwa totalitarnego i pojęcia państwa organicznego nie należy mieszać ze sobą. To pierwsze bowiem jest instytucją nowoczesną, drugie - jest instytucją tradycyjną, „pierwotną”. Państwo organiczne charakteryzuje się nadto jako całość, która wyraża się poprzez wszystkie części: jedność duchowa jest właśnie płodną cechą organiczną tego państwa, a na jej mocy następuje bez konieczności przymusu integracja tego, co szczególne, do ogólnego organizmu. Oznacza to w konsekwencji - jak pisałem poprzednio - względny pluralizm i względną decentralizację jako elementów dynamicznych i „funkcjonalnych” owego „wyższego zespoleńia”, które odpowiada idei państwa. W przeciwieństwie do tego państwo totalitarne charakteryzuje się jednością wyłącznie zewnętrzną (tzn. polityczną), jednością, która kształtuje się „nie na podstawie rzeczywistej siły wspólnej idei

i autorytetu uznawanego w sposób naturalny, ale za pomocą pośrednich form interwencji i kontroli stosowanych przez władzę czysto i materialistycznie polityczną, utwierdzającą się jako ostateczna racja systemu"⁵⁶. Totalitaryzm, wychodząc z pozytywnej - zdaniem Evoli - reakcji na indywidualizm i atomizm społeczny, prowadzi paradoksalnie do ostatecznej likwidacji ewentualnych „residuów” organicznych istniejących w społeczeństwie. Cechuje go bowiem nietolerancja dla wszelkiej autonomii i wszelkich rodzajów wolności, dla każdego „ciała pośredniego” pomiędzy szczytem a podstawą, przerost struktur biurokratycznych i administracyjnych, które-wyzute z wszelkiego dynamizmu - stają się wszechwładne i poddają centralizacji wszystkie przejawy prywatnej działalności, co prowadzi w końcu do całkowitej niwelacji różnic. Państwo totalitarne zatem realizuje jedność surową i mechaniczną, która wspiera się na zasadach nieorganicznych i ilościowych, różnych od właściwych tradycjonalizmowi zasad organicznych i jakościowych. Ostatecznym wymiarem takich działań jest „kult państwa” (*statolatrid*). Jednocześnie Evola poddawał krytyce totalitarny system rządów jednej partii jako przeciwny tradycyjnej idei organicznej, która nie wykluczała istnienia partii, np. gibelinów i gwelfów (z tym jednak - twierdził Evola, dokonując pewnej utopijnej „operacji” na średniowiecznej historii - że nie zamierzały one zawładnąć całością i podporządkowywały się zawsze władzy centralnej jako wcieleniu najwyższych zasad)⁵⁷.

Wszystkie te stwierdzenia wskazują na antytotalitarny charakter evolian-skiego organicyzmu i, oczywiście, na zawartą w nich krytykę faszyzmu. W rzeczywistości jednak - nie szczędząc krytyk rozmaitym przejawom faszystowskiej rzeczywistości międzywojennej, np. arywizmowi czy plebejskości - Evola aprobował rządy „czarnych koszul” i wiązał z nimi ogromne nadzieje. Co więcej, wypowiedzi jego wspierały najbardziej radykalne i brutalne elementy faszystowskiej ideologii, łącznie z rasizmem⁵⁸. Jak zatem łączył ów praktyczny faszyzm z teoretycznym antytotalitaryzmem?

W istocie myśl jego była tutaj spójna i konsekwentna. Uznawał bowiem, że nie należy potępiać i „demonizować” totalitaryzmu. Należy natomiast nadać instytucjom totalitarnym odniesienie do wartości duchowych i transcendentnych tak, by ostatecznie wyraziło się to w kategoriach „organicznych”. Innymi słowy - jak wskazują na to wszystkie wypowiedzi Evoli zarówno z okresu międzywojennego, jak i powojenne jego rozliczenia z faszyzmem (min. takie prace jak *Imperialismo pagano*, *Rivolta contro Il mondo moderno*, *Orientamenti*, *Gli uomini e le rovine*, *Il cammino del Cinabro*, *Il Fascismo*, *L'Arco e la Gava*) - uznawał on totalitaryzm za formę przejściową pomiędzy organicznym państwem „pierwotnym” a jego restauracją.

Przypisy

¹ Locchi, 1981, s. 65.

² Por. Mannheim, 1992, s. 227: „Jakkolwiek we współczesnej filozofii całkowicie uzasadniona jest chęć wypracowania »fundamentalnej ontologii«, to istnieje też niebezpieczeństwo, że podejździe się do tego zadania bez socjologicznej refleksji, a więc w pewnym sensie »naiwnie«, gdyż naiwność taka na pewno spowoduje, że zamiast stworzyć pewną fundamentalną ontologię popadnie się w ontologię dowolną, przypadkową, prezentowaną przez proces historyczny”.

³ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 46 i i *passim*.

⁴ Vattimo, 1982.

⁵ Evola, Guenon, *Gerarchia e Democrazia*, 1977, s. 5.

⁶ Tamże, s. 22.

⁷ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 51.

⁸ Interesujące, że takie rozumienie wolności demokratycznej spotyka się paradoksalnie z Frommowskim pojęciem „wolności od” (Fromm, 1970, s. 49-55 i *passim*); tyle tylko, że Fromm dostrzegał w niej nie podstawowy wymiar demokracji, jak chciał Evola, ale - przeciwnie - jej prowadzącą ku autorytaryzmowi degenerację mentalną, właściwą dla drobnomieszczanina z Republiki Weimarskiej. Podobnie jest z kategorią „wolności do”, u obu myślicieli pozytywnie traktowaną, choć - oczywiście - odniesioną do innych rzeczywistości. I choć obaj uważali, że wolność jest nieodłączna od egzystencji, to dla Fromma charakterystyczne było następujące rozumowanie: „Biblijny mit o wygnaniu człowieka z raju jest szczególnie wymownym przedstawieniem podstawowej relacji człowieka i wolności. [...] Działać wbrew rozkazom Boga - znaczy uwolnić się od przymusu, wydzwignąć z nieświadomej człowieczej egzystencji do poziomu człowieka. Działanie wbrew nakazom władzy, popełnienie grzechu, jest w swym pozytywnym ludzkim aspekcie pierwszym aktem wolności, tj. pierwszym ludzkim aktem” (Fromm, 1970, s. 50-51). Tymczasem Evola, jeśli można się domyślać, traktowałby - desakralizując go - biblijny mit o upadku jako przejaw antywolności skierowanej przeciw autorytetowi i powinności wynikłej z zanurzenia ludzkiego bytu w raz dany świat, jako inicjalny akt upadku w grzech Historii.

⁹ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 51.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 61.

¹² Wypada przypomnieć, że krytyka plutokracji była stałą regułą prawicowego radykalizmu, także radykalizmu faszystowskiego. Te więc poglądy, choć z innych względów, podzielał Evola z krytykowanym przez siebie populistycznym nurtem w faszyzmie włoskim.

¹³ Tamże, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 90. Podkreślenie w cytacie moje (*Z.M.*).

¹⁵ Tamże, s. 91.

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ Evola, *La Torre*, s. 247-250. Z łatwością można rozpoznać w evolianskiej waloryzacji pracy schematy właściwe jeszcze - büskim Evoli nie tylko z tego względu - starogreckim *aristos*, od Ksenofonta poczynając.

¹⁸ Główne prace Gentilego, poświęcone faszyzmowi, to: *Che cosa é il fascismo?*, Firenze 1925; *Fascismo e cultura*, Milano 1928; *Origine e dottrina del fascismo*, Roma 1929, wyd. 3: Roma 1934 (było to rozwinięcie *Lessenza del fascismo* z 1928 roku).

¹⁹ Gentile (G.), 1975, *passim*.

²⁰ Evola, *Ricognizioni*, s. 199.

²¹ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 192.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 178 i *passim*.

²⁴ W tym momencie należałoby się odwołać do podobnych koncepcji galicyjskich konserwatystów - „stańczyków” - którzy rządy i przebudowę społeczeństwa chcieli powierzyć swoiście rozumianej „warstwie historycznej”. Jednak - jak zwraca uwagę Marcin Król - ową warstwą nie miała być tradycyjna arystokracja i „warstwa szlachecka w socjologicznym rozumieniu”: „Warstwa historyczna jako upoważniona do przewodzenia społeczeństwu to kategoria duchowa, metafizyczna raczej niż społeczna. Całościowo pojmowany zespół tych ludzi, którzy będąc związani z tradycją reprezentują polityczny rozum. Mają oni poczucie tradycji pozytywnej, a przede wszystkim spełniają warunek rozumu, czyli nawiązują i współtworzą ideologiczną tradycję pozytywną. Rozum polityczny nie jest dany wszystkim po równi, ale podział na roztropnych i błądzących nie przebiega zgodnie z podziałem na warstwy społeczne. Rozumem politycznym [...] potrafią się posługiwać nie tylko członkowie warstwy historycznej. Ale jego praca będzie jedynie próżnym teoretyzowaniem, o ile nie zostanie odniesiona do faktycznej rzeczywistości historycznej. Gwarancji zaś takiego *unctim* sam rozum już dostarczyć nie może, nie jest to bowiem sfera jego aktywności. Gwarancję taką zapewnić może jedynie prawdziwa ciągłość tradycji. Jeżeli zatem [...] możliwe jest pogodzenie tradycji (wyłącznie pozytywnej) z racjami politycznego rozumu, to istnienie warstwy historycznej jest, dla nich, spełnieniem owej teoretycznej możliwości w historii. W ten sposób formie zostaje nadany byt” (Król, 1982, s. 21).

²⁵ Na temat „klas wybranych i ich krążenia” (*classi elette e loro circolazione*) zob. Pareto, 1978, poz. 439, 446, 791-799, 923, 930, 934-939, 941-950, 952-954, 991, 999-1006, 1010, 1050.

²⁶ Evola, Guenon, *Gerarchia e Democrazia*, 1977, s. 57.

²⁷ Znamienna pod tym względem jest wypowiedź Evoli o „tradycji krwi” (*Rivolta*, s. 213), przypominająca m.in. cytowane tu już wyrażenie Spenglera mniej więcej z tego samego okresu (ale - oczywiście - specyficzny dyskurs mitologii *Blut und Boden* obfituje w wiele takich *loci communi*).

²⁸ Evola, *Sintesi di dottrina della razza, passim*; Evola, *Duch arystokracji a rasizm*, „Fronda”, 1994, nr 23, s. 125-135.

²⁹ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 252.

³⁰ Freda, 1980, s. 15.

³¹ Evola, *Imperialismo pagano*, s. 41.

³² Tamże, s. 15.

³³ Evola, *Il Fascismo*, s. 41.

³⁴ Tamże, s. 62.

³⁵ Zob. m.in. Evola, *L'operaio nel pensiero di Ernst Jünger*.

³⁶ Tamże.

³⁷ Heidegger, 1990, s. 371.

³⁸ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 127.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Baillet, 1978, s. 164.

⁴¹ Zob. m.in. Revelli, 1985, s. 374; Revelli, 1984, s. 377; Benoist, 1981.

⁴² Evola, *Orientamenti*, s. 39.

⁴³ Tamże, s. 40. Zob. też Evola, *Noie sulla monarchia, Monarchia. Aristocrazia. Tradizione oraz Citazioni sulla monarchia*.

⁴⁴ Zob. Cofrancesco, 1983, s. 545; Gentile (E.), 199, s. 95 i n. Julius Evola, w artykule *Elementi dell'idea europea*, opublikowanym w listopadzie 1940 roku na łamach „Lo Stato”, stwierdzał m.in., dostosowując się do ogólnego tonu ówczesnego faszystowskiego europeizmu i jego polemik z nazizmem (który był mu w tym okresie bardzo bliski), że ideologia ufundowana na zasadzie *Ein Volk, ein Reich, ein Führer* to ideologia, która „dożyła już swego czasu” i nie może stanowić fundamentu dla wspólnoty imperialnej różnych ludów, które winny stowarzyszyć się hierarchicznie, za pośrednictwem odnowionej *fides* feudalnej, podług pokrewieństwa arystokratycznych wartości duchowych, a nie podług „zwierzęcej procentowości” pokrewieństw rasowych.

⁴⁵ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 245.

⁴⁶ Tamże, s. 29.

⁴⁷ Jellamo, 1984, s. 39.

⁴⁸ Zob. Marino, 1985, s. 89 i n. Salvatore Francia zwraca uwagę na dwoisty i nacechowany antynomicznością stosunek Evoli do romantyzmu. W pewnej więc warstwie znaczeń ewolianizm można określić jako antyromantyzm - tam mianowicie, gdzie Evola odnosi się do klimatu duchowego niepokoju i sentymentalizmu. W drugim przypadku można natomiast powiedzieć, że „istnieje linia, która wiedzie od wczesnego romantyzmu aż do Evoli, która jest nie tylko linią antymodernistycznej polemiki, ale również pragnieniem stworzenia na nowo porządku pierwotnego ducha”. W tym wypadku dzieło Evoli jawi się więc zarazem - poza granicami epoki - jako kulminacja i kres rozwoju niemieckiego romantyzmu XIX wieku, jeśli pojąć ten kierunek jako „reakcję na oświecenie i dążenie ku światu zamieszkanemu przez bogów oraz ponadludzkie moce” (Francia, 1994, s. 41). Ale ten ambiwalentny stosunek Evoli do romantyzmu, czego nie zauważa Francia, wypływał z samej natury owego zjawiska w kulturze - z jego dwoistości właśnie.

⁴⁹ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 66.

⁵⁰ Tamże, s. 67.

⁵¹ Tamże, s. 41.

⁵² Tamże.

⁵³ Bobbio, 1985, s. 48.

⁵⁴ Vattimo, 1982.

⁵⁵ Locchi, 1981, s. 65.

⁵⁶ Evola, *Gli uomini e le rovine*, s. 68.

⁵⁷ Tamże, s. 74.

⁵⁸ Mieszcząc się w ogólnym nurcie rasizmu włoskiego, odrzucającego biologiczny rasizm nazistów, Evola różnił się jednak np. od Gentilego, dopuszczając (np. na kartach *Indirizzi per un'educazione razziale*) dwoiste - kulturowo-duchowe i materialistyczne-biologiczne - rozumienie rasy. Jednocześnie liczne jego teksty

świadczą o antysemickiej odrazie, z jaką pisał o „zdegenerowanym” duchu żydowskim. W tym drugim rozumieniu podzielał w zasadzie wszystkie obiegowe mity totalitarnego antysemityzmu, zbliżając się ostatecznie w latach wojny do nazizmu i, nadto, do poglądów antyżydowskiej prawicy francuskiej z XIX i XX wieku (por. szczegółowy rozbiór treści, historii i dyfuzji zasadniczych wątków nowoczesnego antysemityzmu oraz ich źródłowych związków z faszystowskim totalitaryzmem w: Arendt, 1989, t. 1, s. 96). W pierwszym rozumieniu, podobnie jak Eliade, wiązał Żydów oraz judaizm, a także - traktowane jako jego kontynuacja chrześcijaństwo - z kreacją linearną wizji czasu oraz, tym samym, obarczył odpowiedzialnością za powołanie do życia upadłego świata historii, sprzeciwiającej się cyklicznemu, sakralnemu czasowi mitu i Tradycji.

Evolianizm a „pejzaż kulturalny” prawicy

Uwagi wstępne

Tytuł tego rozdziału zdaje się sugerować, że - po pierwsze - mamy tu do czynienia z jednolitym, spójnym zjawiskiem, i że - po drugie - ma ono charakter swoiście „horyzontalny”. Słowem, że ów „pejzaż kulturalny” - że posłużę się kategorią Furia Jesiego - wypełnia we właściwy dla siebie sposób całą widzialną z własnej perspektywy ideowej przestrzeń, której - nadto - ośrodkiem jest evolianizm. Że, wreszcie, mamy do czynienia ze światem *sui generis* statycznym i uporządkowanym w obrębie pewnego horyzontu właśnie. Nic biedniejszego.

W istocie bowiem jest to rzeczywistość dynamiczna i niekoherentna, rzeczywistość stale kształtujących się relacji, w obrębie których evolianizm sytuuje się na różnych miejscach - raz jest tu więc przedmiotem recepcji, innym razem oddziałuje katalizująco czy formacyjnie; raz stanowi ośrodek kształtowania się światopoglądu, innym razem jego granicę, określony horyzont właśnie; raz jest zasadniczą strukturą czy treścią określonej doktryny lub zespołu poglądów, innym razem jedynie ich spoiwem albo odległym punktem odniesienia; raz jest krytycznym punktem odniesienia, innym razem przedmiotem apologii, profetycznej nadziei czy wiary; raz staje się polityczną ideologią, instrumentem grupowej gry, innym razem konfesją. Mimo wszystko jednak owe relacje konkretyzują się - przynajmniej na pewien czas - w określonych modelach.

Są to zasadniczo modele zlokalizowane w obrębie pewnej tradycji narodowej albo konfesji właśnie. W tym ostatnim przypadku najłatwiej byłoby z pozoru określić pozycję evolianizmu we wnętrzu współczesnego neopogaństwa czy tradycji ezoteryczno-hermetycznej: takie określenie, mimo oczywistego patronatu Evoli nad rozmaitymi nurtami prawicowo zorientowanych ruchów neopogańskich, przede wszystkim nad odynizmem czy druidyzmem, albo jego najściślejszych powiązań z ezoteryzmem, byłoby jednak w znacznej mierze

samookreśleniem, wykładnią tych wszystkich elementów składających się na podstawowy zrąb tradycjonalizmu evolianskiego, które zostały już tu przedstawione. To bowiem dominanta i zasadnicza struktura owego światopoglądu. W tej perspektywie istotniejsze wydaje się więc ukazanie tych więzi, jakie łączą - mimo ujawnionych tu radykalnych antynomii - evolianizm z prawicowym katolicyzmem. Ważne też wydaje się odsłonięcie trzech sposobów czy „modeli” obecności evolianizmu w trzech narodowych odmianach prawicy radykalnej - włoskiej, francuskiej i hiszpańskiej - gdzie obecność ta ma, realnie (Włochy, Francja) albo potencjalnie (Hiszpania), szczególne znaczenie jako formacja.

Evolianizm na tle włoskiej kultury prawicowej

„Wszystkie odgałęzienia współczesnego radykalizmu prawicy - od jego zamachowców po zbrojną spontaniczność, od Prawicy Bojowników (*di milizia*) czy sekty po Prawicę Hegemoniczną, od neofaszyzmu sakralnego po profański - odwołują się [...] do dzieła evolianskiego”¹. To spostrzeżenie ujawnia centralne miejsce myśli Evoli w obrębie pewnego nurtu powojennej prawicy włoskiej. Jakże to miejsce?

Z całą pewnością inne, niż było ono w okresie faszystowskim, kiedy Evola reprezentował także radykalizm. Radykalizm, który można nazwać w pewnym uproszczeniu „antyfaszystowskim faszyzmem”, a który był pryncypialną, elitarystyczną krytyką ideową narastającego w oficjalnej doktrynie faszystowskiego „państwa-partii” eklektyzmu ideologicznego i drobnomieszczańskiego populizmu. Po wojnie natomiast miejsce Evoli wynikało, po pierwsze, z drugorzędnej przez długie lata roli, jaką w kulturze powojennych Włoch odgrywała kultura prawicowa (jego radykalizm okazywał się wtedy zrewoltowanym przeciwko rzeczywistości radykalizmem izolowanego człowieka „z pobocza”), po drugie - z zasadniczego podziału politycznego prawicy włoskiej, cechującego ową prawicę przez cały okres powojenny, aż do chwili współczesnej. W tym dualistycznym układzie podział polityczny okazywał się jednocześnie podziałem filozoficznym, dwoistością filozoficznego patronatu: tzw. prawica większościowa (dawniej neofaszystowskie Movimento Sociale Italiano, obecnie Alleanza Nazionale) była i jest prawicą gentillianską, zaś tzw. prawica mniejszościowa (prawica radykalna, Nowa Prawica) - prawicą evolianską². Można oczywiście odnaleźć w tej ostatniej kręgi inspirujące się innymi źródłami religijno-filozoficznymi czy innymi mitami (np. w środowisku skupionym wokół wydawnictwa „Tilopa” istniał na początku lat osiemdziesiątych swoisty kult innego myśliciela ezoterycznego, Massima Scaligera, złączony ze specyficznym kultywowaniem mitów i starożytności rzymskich³). Nadal też utrzymał się i był żywotny, aż do schyłku lat siedemdziesiątych, ukształtowany jeszcze w czasach Mussoliniego podział faszyzmu włoskiego

- na lewicę i prawicę. I chociaż - z biegiem lat, wraz z przemianami ideowymi i generacyjnymi - podział ów stał się zjawiskiem historycznym, to przez długi powojenny okres on również wyznaczał model i kierunek recepcji ewolianizmu w kręgach pravicowych Italii. Włoska lewica faszystowska zdecydowanie bowiem odrzucała ewolianizm, a jeden z jej intelektualnych przywódców, filozof Ugo Spirito (krytykowany zresztą wcześniej przez autora *Ricognizioni*), odmawiał poglądom Evoli jakiegokolwiek wartości, określając je szyderczo w latach siedemdziesiątych jako *colossale beffa*, „niezmierzoną drwinę”⁴. Nie jest zatem rzeczą przypadku, że recepcja ewolianizmu we włoskich środowiskach neofaszystowskich przybrała na sile, gdy ów tradycyjny, utrwalony jeszcze w epoce Mussoliniego podział na lewicę i prawicę faszyzmu utracił swą istotność i siłę oddziaływania.

Jednocześnie pozycja Evoli we włoskiej kulturze pravicowej, w jej ezoterycznym i radykalnym nurcie, była kreowana w sposób wyznawczy i zarazem mistyczny, a wyrażana w patetycznej i górnolotnej stylistyce, której siatka kategoriałna zasługiwałaby w takim samym stopniu na osobną analizę, co specyficzna tutaj eskalacja emocji.

W powojennej obecności ewolianizmu we włoskiej kulturze pravicowej - nie wchodząc w szczegółowy rozbiór ujawniających się licznych wypowiedzi „kultowych” i mitologizujących osobę oraz jej dzieło - wyróżnić można trzy fazy chronologiczne, które zarazem stanowią trzy odrębne „modele” czy raczej modusy tej obecności.

Pierwszy obejmuje okres powojenny i trwa aż do epoki kontestacji 1968 roku. Charakteryzuje go negatywne odniesienie do dwóch zasadniczych wydarzeń dziejowych, stanowiących o marginalizacji neofaszyzmu i radykalnej kultury pravicowej - chodzi oczywiście o klęskę totalitarnego reżymu faszystowskiego i zwycięstwo liberalnej demokracji. Evola staje się więc tutaj „ukrytym mistrzem” (de Turris) neofaszystowskich nostalgii, które zostają zlokalizowane w metafizycznym wymiarze Tradycji Pierwotnej, oraz wyrazicielem resentymentów wobec nowej kultury oficjalnej (które z całą jaskrawością wystąpią w jego krytyce powojennego świata jako „świata ruin”, opanowanego przez liberalizm, bolszewizm i demokrację).

Drugi okres obejmuje czas kontestacji, kiedy Evola wyrasta na „Marcusego prawicy” - na człowieka, który poddaje zasadniczej krytyce panujący „system” jako system nieorganicznej gospodarki kapitalistycznej i zagubienia jednostki w egalitarystycznej, upiornej „demokracji mas”.

Trzeci okres jest czasem oficjalnego niejako filozofa kultury radykalno-prawicowej, który wyposażył ją w odrębny systemat metafizyczny i elitarystyczną świadomość, który nadał jej zbanalizowanym mitom ezoteryczną głębię i mistyczną moc. Który w istocie zbudował jej religijno-filozoficzną tożsamość, różną zarówno od tożsamości dominującej kultury lewicowej i liberalnej, jak i od tożsamości katolickiej.

Nowa Prawica włoska niejednokrotnie dostrzegała jednak liczne trudności z inkarnacją arystokratycznego i integralnego tradycjonalizmu Evoli w obszar własnej myśli politycznej⁵. Pojawiła się min. tutaj - przejęta zresztą od Clausewitza (który posługiwał się nią w innym znaczeniu) - koncepcja „mitu uniezdatniającego” dla określenia „paraliżującego” polityczność Nowej Prawicy tradycjonalizmu evoliańskiego; co więcej, deklaracja ta ukazała się w jednym z najważniejszych - o ile nie najważniejszym zbiorze - tekstów programowych *Proviamaola nuova* z 1980 roku⁶. Niebawem jednakże autor tej koncepcji ją odrzucił i uznał siebie za evolianina. W związku jednak z tą koncepcją Monica Zucchini twierdziła, że właśnie „mit uniezdatniający” nakazuje Nowej Prawicy „wypracować kulturę alternatywną wobec kultury evolianskiej i tradycjonalistycznej”⁷.

Rozziew ostatecznie został przewyciężony⁸, do czego przyczyniła się - wypracowana przez analityka prawicy, Marka Revellego - swoista koncepcja ciągłości - „kontynuizmu mimetycznego”, naśladowczego (*continuismo mimetico*) - pomiędzy starą (m.in. evolianską) a nową prawicą⁹. W istocie chodziło tutaj -jak podkreślał min. Giorgio Galù - o trudność usytuowania evolianizmu w planie rzeczywiście politycznym¹⁰.

Trudność tą rozwiązywano poprzez tzw. gramscianizm Nowej Prawicy, przyjmując za Gramscim, że hegemonia kulturalna i hegemonia polityczna nie są w istocie różniącymi się od siebie bytami i że pierwsza winna poprzedzać drugą. Z tego punktu widzenia „Evola okazywał się o wiele bardziej gramsciański niż nowi gramscianie prawicy”, mimo że elitarno-arystokratyczny charakter evolianizmu oddzielał go radykalnie od „narodowo-ludowej” myśli wybitnego włoskiego marksisty”. Rodziło to wśród niektórych przedstawicieli Nowej Prawicy zastrzeżenia co do domniemanego „determinizmu” (skądinąd przewyciężonego przez samego Gramsciego), twierdzących, że hegemonia polityczna nie może być mechanicznym następstwem hegemonii kulturalnej¹². Ostatecznie jednak lider Nowej Prawicy, Giorgio Freda, uznał za możliwe przewyciężenie rozziewu pomiędzy tradycjonalizmem evolianskim a walką polityczną, dokonując konkretyzacji i legitymizacji evolianskiej metafizyki na gruncie prawicowego radykalizmu¹³.

Osobną kwestią, wspomnianą jednak przeze mnie z pewnych względów na marginesie podrozdziału poświęconego tradycjonalizmowi hiszpańskiemu, jest współbrzmienie evolianizmu z ideologią „padańskiego ligizmu”, a przede wszystkim z ewokowaną w obrębie tego ruchu separatystycznego (czy też, w istocie, federalistycznego) mitologią *Mittleuropy* i tradycji lokalnej, mitologią, której apologetą jest przede wszystkim Gianfranco Miglio.

Evolianizm a prawica katolicka

Wielokrotnie już podkreślałem w tej książce antychrześcijańskie i -w szczególności - antykatolickie nastawienie Evoli. Pisałem również o ezoteryczno-pogańskiej strukturze jego światopoglądu. Wydawałoby się zatem, że powinno to dzielić - i to dzielić nader radykalnie, w sposób nie do przewyciężenia - evolianizm od katolicyzmu. Wielokrotnie jednak - zarazem - okazywało się paradoksalnie, że tradycjonalizm evolianski był bliższy niektórym pravicowym formacjom katolicyzmu politycznego (np. maurrasowskiego albo wyznawanego przez grupy intelektualistów faszystowsko-katolickich z międzywojennych Włoch), niż wynikałoby to z właściwej mu orientacji antychrześcijańskiej. Był też im bliższy niż tradycjonalizm guenoniański, swoją wiarę w odrodzenie Tradycji składający przeciwieństwo na Kościół.

W istocie zasadniczy rozdział panuje tutaj pomiędzy evolianizmem a katolicyzmem lefebvrystowskim, a to ze względu na całkowicie odmienne i nie dające się uzgodnić rozumienie Tradycji i historii. Po pierwsze bowiem, podczas gdy dla evolianizmu Tradycja jest strukturą metafizyczną i ponadhistoryczną, a historia jest po prostu procesem jej inwolucji, jej marnienia i upadku, dla lefebvrystów Tradycja utożamia się całkowicie z dziejami Kościoła - i to one uczyniły z Tradycji to właśnie, co uczyniły: przeobraziły ją w Tradycję, ze zmienności i przygodności przenieśli w sferę wiecznego, nieruchomego trwania i nienaruszalności. Po drugie, dla Evoli - jak podkreślał to przede wszystkim w *Riwłta* i w *Il mistero del Graal* - to tworzenie się kasty kapłańskiej i Kościoła było jednym z zasadniczych momentów dekadencji Tradycji, co ostatecznie doprowadziło do zupełnej degeneracji cywilizacyjnej w postaci Odrodzenia, Reformy protestanckiej oraz Rewolucji Francuskiej; dla lefebvrystów natomiast proces ten miał odwrotny kierunek - dekadencja współczesna oraz słabość dzisiejszego Kościoła to ostateczny wynik rozpoczętej w owych krytycznych momentach desakralizacji świata.

Jednak inne niż lefebvrystowski odłamy współczesnego katolicyzmu integrystycznego chętnie przyznają się do więzi z evolianizmem (inna sprawa, że ich ortodoksyjność nie jest najzupełniej pewna i czytelne są w nich przede wszystkim inspiracje gnostyckie i ezoteryczne). Na przykład Silvano Panunzio, autor wyznający taki właśnie katolicyzm „integralny” (skojarzenie z tradycjonalizmem integralnym Evoli wcale nie jest tu przypadkowe), twierdzi również, że myśl evolianska należy do historii „Gnozy uniwersalnej”¹⁴. Osobiście jest też przeciwny tym w świecie katolickim, którzy „przejawiają zamiar zlikwidowania granitowego dzieła evolianskiego za pomocą formułek”¹⁵. Jego metaforyka i filipiki skierowane przeciwko katolicyzmowi posoborowemu jasno pokazują, do jakiej formacji należy: „Chryścianizm jest *zmysłem Krzyża* tak, jak to jest zaświadczone przez Ewangelię, a nie przez deformacje dla wygody. Dzisiaj rzekomych chrześcijan jest legion, podczas gdy właśnie

w najbardziej oficjalnych rzędach Kościoła nasila się kampania spustoszenia metafizycznego Chrześcijaństwa i horyzontalnego zubożenia Chrystusa i Ewangelii. To dzisiejsze nie jest już Chrześcijaństwem, ale Faryzeizmem czy Saduceizmem, jednakich i przeciwnych, które zostały przewyciężone najpierw, *in loco*, przez Eseńczyków, a następnie, uniwersalnie, raz na zawsze, przez Chrześcijan; którzy jednak powinni stawić się w »czasach ostatnich« pod znakiem Antychrysta, jako [dowód] wielkiej pokusy i wielkie odstępstwo (*apostasia*) przewidziane przez Apostołów i Ojców"¹⁶.

Dalej wątki gnostycko-duahstyczne i apokaliptyczne się mnożą: „Jesteśmy bardziej bliscy świętej bitwy Krzyża ze Światła tych, którzy walczą całe życie bez poddawania się niczemu i nikomu »z tego świata« - jak Julius Evola - z tyloma fałszywymi chrześcijanami, którzy kłonią się na wszystkie wiatry i którzy nie wiedzą tego, co mówią, nie wiedzą tego, co czynią, co nigdy nie wiedzą tego, co piszą. Z pewnością, należymy do Chrześcijaństwa metahistorycznego i apokaliptycznego - *ostatniego* - które jest tym, które właśnie się przygotowuje z widokiem na Wielkanoc Świata, który będzie miał niebawem Wielki Piątek, ale następnie Sobotę Zmartwychwstania"¹⁷. W tej apokaliptycznej wizji - niczym Księga z Objawienia św. Jana - pojawiają się też u Panunzio dzieła evolianańskie: „W tej perspektywie jesteśmy pewni, że ludzie Ducha i dziedzice Ewangelii bez zdrad będą umieli zaczerpnąć rozum, w najbliższych strasznych latach opanowanych przez Smoka, z najlepszych stron doktrynalnych Juliusa Evoli [...]”¹⁸.

Jednocześnie tekst ten zapowiada zbliżającą się „restaurację Nauk Świętych na poziomie autentycznie metafizycznym i ożywiający wymianę pomiędzy tradycjami gnostyckimi Wschodu i Zachodu”. Całość zaś odwołuje się do trzech tradycji, które ową restaurację miały przygotować: pierwsza to „skrzydło niemieckie” (Boehme, Leibniz, Goethe, Novalis, Schlegel i Schopenhauer); druga to „skrzydło francuskie” (Pascal, Fabre d'Olivet, de Maistre, Saint-Yves oraz kabalistyczni okultyści: Saint-Martin, Elifas Levi, De Guaita, przedstawiciel „ewangelicznej gnozy” - Sédir oraz René Guenon); trzecia to „część centralna” reprezentowana, „po kryzysie Średniowiecza”, przez Akademię platońską z Florencji (Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola), a także inspirowanego przez nią Reuchlina”.

W istocie zatem nie mamy tu już wcale do czynienia z katolicyzmem, ale z czymś, co się za katolicyzm tylko podaje, a jest w istocie, by tak rzec, katolicyzującym - i mętnym - nurtem europejskiej tradycji hermetycznej i neognozy.

Bardziej dyskretniej i ortodoksyjnej asymilacji evolianizmu z katolicyzmem dokonywał natomiast Mario Bussagli. Z pełną świadomością, że Evola, „nie jest z pewnością katolikiem”, zwracał uwagę, iż spostrzegał on „również magiczny aspekt katolicyzmu” i - po szczegółowej analizie owej ezoterycznej

strony tej religii - potrafił wydobyć „magiczność niektórych rytów i sakramentów: od chrztu, który wlewa zasadę życia nadprzyrodzonego w tego, który zostaje nim obdarzony, do abszolucji *in extremis* z wszystkimi wartościami, które ona pociąga za sobą, i (naturalnie) do aktu wiary, który powoduje zbawienie”²⁰. Ale ostatecznie Busagli uznawał problem ezoteryzmu katolickiego za rozległy i nie zawsze jasny, o implikacjach, których - ponieważ zależą one od konkretnych okoliczności historycznych - nie da się przewidzieć. Autor przyznawał się więc ostatecznie do tego, że podziela opinię Evoli, wedle której „katolicyzm, »kiedy się wznosi na poziom pewnej tradycji pozaludzkiej i wiecznej, gdzie wiara może zintegrować się w spełnieniu metafizycznym, symbolu *na drodze* ku przebudzeniu, rytu i sakramentu na rzecz działania mocy, dogmatu w wyrażaniu poznania absolutnego i nieomylnego, ponieważ jest pozaludzka i jako taka żyjąca w bytach uwolnionych od więzów ziemskich poprzez ascezę, gdzie kapłaństwo bierze na siebie swą funkcję początkową - taki katolicyzm mógłby wypłenić wszelki 'spirytualizm' dzisiejszy i przyszły«. W istocie zatem chodziło tutaj o instrumentalizację ewolianizmu jako swoistego narzędzia walki z niepokojącymi spirytualistycznymi „fermentami” we współczesnej duchowości. I o nic więcej.

Podobny model relacji da się także zrekonstruować z rozmaitych rozproszonych i niezbyt jasnych wypowiedzi na temat tradycjonalizmu ewolianskiego, kształtujących się pośród prawicowych „katolików politycznych”. Jeden z nich, ultrareakcyjny katolik Paul Bazan, przyjaciel i towarzysz francuskiego hitlerowca, Brasillacha (w ostatnich dniach przed rozstrzelaniem), pisał więc patetycznie, że widzi Juliusa Ewolę - znanego mu jedynie z książek - „w poświęceniu pewnego poza-świata, poza-świata bogów, lub, lepiej jeszcze, Ducha Bożego poza rytuałami i liturgiami, które jakkolwiek są konieczne, nie są dla niego, łącząc bez wątpienia z niewidzialnymi mocami boskości, jak progi już przebyte”²¹. Wyjaśniał też, widząc w ewolianskiej filozofii niemal nowe wcielenie tomizmu, że Evola „mroczności zawsze umykającego Stawania się, iluzorycznemu pojęciu nieskończonego postępu [...] przeciwstawia swoje świadectwo Bytu w jego realności, zarazem czasowego i wiecznego; przybliża go to bardziej do Akwinaty, niżli do pewnych uczonych, którzy zgubili się w ciemnościach ewolucji i wywrotowości”²². Wedle owej interpretacji Evola jawił się więc - z jednej strony - w przedłużeniu wielkiej profetycznej tradycji, oznaczonej nazwiskami Josepha de Maistre'a i René Guénona, stając się jak oni „Rewelatorem sił Światła i autentycznym strażnikiem wartości transcendentnych i godności nadprzyrodzonej człowieka”²³, z drugiej - wypełniał jak gdyby, pozostając poza Kościołem, „dokładnie to, co było w Kościele, to, co powinno istnieć zawsze”. W rezultacie więc takich przekonań można było twierdzić, że „jeśli pewnego dnia Słowo przeniknie na nowo noc człowieka, w tych ostatnich czasach świata, taki człowiek jak Julius Evola przygotowuje swymi dziełami,

swoją medytacją, swoją kontemplacyjną mocą owo Odrodzenie, bez którego wszystko było stracone²⁴. Struktura profetycznej nadziei, mniej lub bardziej uzgodniona z eklezjologią, nie okazuje się tu jednak ostatecznym punktem dojścia: wyznanie ewolianskie i katolickie zarazem wiary kończy się więc tu oczekiwaniem - o określonych oczywiście, mimo mglistej metaforyki, konotacjach politycznych - że powstanie z ciemności współczesnego czasu, z dna upadku, jakaś nowa elita, jakaś „światlista rasa”, która przygotowuje takie Odrodzenie²⁵.

Wszystko są to jednak przypadki ekstremalne, a niekiedy wręcz karykaturalne. Niemniej jednak zbieżności fundamentalistycznego katolicyzmu politycznego z ewolianizmem są wcale nierzadkie, choć dokonują się przede wszystkim w sferze krytyki nowoczesnej kultury i posoborowego „modernizmu” kościelnego (jak na to np. wskazuje tekst Evoli *Quo vadis, Ecclesial* zamieszczony w zbiorze *Ricognizioni*).

Evolianizm i Nowa Prawica francuska

O relacjach pomiędzy tradycjonalizmem ewolianskim i narodowo-katolicką prawicą Action Française Charlesa Maurrasa i Leona Daudeta była już mowa w rozdziale III. Odnotowana tam bliskość obu tych fenomenów nie była, jak się miało później okazać, zjawiskiem przypadkowym i krótkotrwałym, znamienym jedynie dla okresu przedwojennego i ówczesnego narastania w całej Europie, demokratycznej i liberalnej nie wyłączając, tendencji autorytarnych i totalitarnych. W istocie bowiem Evola wyrósł na niekłamanego mistrza duchowego niektórych nurtów prawicy francuskiej, rzecz jasna - prawicy radykalnej, dopiero po drugiej wojnie, jakkolwiek i przed nią, i w jej trakcie utrzymywał żywe, osobiste i intelektualne, kontakty z ważnymi postaciami tej strony sceny politycznej (od Maurrasa po Brasillacha i Drieu La Rochelle). Ważne było oczywiście także głębokie strukturalne uzależnienie tradycjonalizmu ewolianskiego od tradycjonalizmu francuskiego w interpretacji Guenona. Miało to tym większe znaczenie dla późniejszej recepcji myśli ewolianskiej we Francji, że sam Guenon absolutnie odcinał się od wszelkich prób politycyzacji jego wizji Tradycji, podczas gdy u Evoli - jak już o tym była mowa - polityczność była niejako naturalną konsekwencją owej wizji.

Wszystko to sprawiło, że jakkolwiek upowszechnienie dzieł Evoli we Francji nastąpiło późno, stała się ona krajem, gdzie są one - po Włoszech - najlepiej znane. Dokonało się to za pośrednictwem rozmaitych grup ezoterycznych i pewnych środowisk guenoniańskich już w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (pierwsze wydane tu dzieła Evoli to *La dottrina del risveglio*, *Metafisica del sesso* i *Cavalcare la tigre*)²⁶. Poczynając jednak od lat siedemdziesiątych proces recepcji prac ewolianskich zaczyna nabierać tempa: momen-

tem zwrotnym okazała się tu publikacja w roku 1972 francuskiej wersji *Gli uomini e le rovine*. W tym właśnie momencie część młodzieży z „ruchu majowego” 1968 roku odkryła „Marcusego prawicy”, a tłumaczenia jego dzieł zaczęły się mnożyć (tylko do 1984 roku przełożono 20 książek i broszur).

W 1972 roku powstało efemeryczne Centre d'études évoliennes, animowane przez Roberta Cousty'ego, które zaczęło publikować biuletyn „Tradition” (ta inicjatywa nie potrwiała długo). W 1975 roku natomiast, w łączności z Centro Studi Evoliani kierowanym w Genui przez Renato Del Ponte, utworzyło się Centre d'études doctrinales Evola (CSE), którego konferencja inauguracyjna odbyła się 11 kwietnia. Rozdzielono wówczas główne funkcje: Léon Colas - został prezydentem, a Philippe Baillet, autor znanej monografii Evoli, sekretarzem generalnym. Odtąd CSE publikuje biuletyn wewnętrzny i organizuje pewną liczbę spotkań we współpracy z Centre Culture et Liberté, wydawcą czasopisma „Totalité”, który przygotował 2 kwietnia 1973 roku w Paryżu konferencję *Julius Evola, Tradycja, prawica rewolucyjna i Europa*.

Od 1978 roku CSE zaczęło popadać w marazm: jedynie nurt animowany przez Georgesą Gondineta, a skupiony wokół czasopism „Totalité” i „Rebis”, kontynuował poznawanie dzieł Evoli, przyczyniając się do powstania nowych tłumaczeń dzieł jeszcze nie publikowanych i podtrzymując ścisłe kontakty ze środowiskami włoskimi, które odwoływały się z różnych powodów do myśli evolianskiej. Na kształcie owej recepcji odcisnęły się równocześnie działania dwóch innych ośrodków, powstałych w krajach francuskojęzycznych: było to Centrum Studiów Evolianskich w Brukseli, które pomiędzy 1970 a 1981 rokiem publikowało biuletyn „Tradition”, animowany przez Marca Eemansa i Salvatore Verde, a także Centrum Studiów Evolianskich w Montrealu, które wydawało biuletyn „Arya”, gdzie ukazał się również szereg tekstów Evoli (pierwszy numer tego pisma wyszedł w październiku 1974 roku, a do 1980 roku opublikowano 20 numerów).

Istotniejszy stał się jednak inny kierunek recepcji myśli evolianskiej, który - poczynając od lat sześćdziesiątych - określano jako Nowa Prawica. „Widząc w Juliusie Evoli bardzo znanego włoskiego przedstawiciela tego szerokiego ruchu myśli podzielone przez sprzeczne tendencje, któremu Armin Mohler nadał miano »Rewolucji Konserwatywnej«, Nowa Prawica w rezultacie stale się przyczyniała do nadania we Francji większego znaczenia myśli evolianskiej”²⁷. Teksty Evoli zatem (i o Evoli) zaczęto zgodnie z takim założeniem upowszechniać w dwu głównych pismach tego kierunku - „Eléments” i „Nouvelle école”. A na łamach tego drugiego, w numerze z 1972 roku poświęconym Henry'emu de Montherlant, Evola wyraził protest w kwestii dla niego zasadniczej - pomówień personalnych, dotyczących homoerotyzmu oraz satanizmu i zawartych w książce Elisabeth Antébi *Ave Lucifer*.

Zasadniczym wreszcie aktem recepcji Evoli przez francuską Nową Prawicę stało się ogłoszenie w 1977 roku w wydawnictwie Copernic pracy zbiorowej o włoskim myślicielu - od tego czasu zainteresowanie nim nigdy nie wygasło w tym środowisku ideologicznym.

Jakkolwiek Evola został - obok Konrada Lorenza, J.R. Tolkiena, Ernsta Jungera, Oswalda Spenglera, Carla Schmitta, Vilfreda Pareta, Georges'a Sorela, Henry'ego de Montherlanta, Othmara Spanna i Arthura Moellera van den Brucka - mistrzem Nowej Prawicy, nie stała się ona nigdy „evoliana” *sensu stricto*, a nawet „tradycjonalistyczna” (według potocznego znaczenia tego pojęcia). W niektórych punktach zajęła ona stanowisko różne od stanowiska autora *Rivolta contro il mondo moderno*: np. charakteryzująca ją wizja historii nie odwoływała się do cyklicznej koncepcji stawania się ludzkości, jako że wydawała się ona czynić jeszcze zbytne koncesje na rzecz determinizmu historycznego - w tym punkcie podlegała raczej wpływowi filozofii Nietzschego i, przede wszystkim, Heideggera. Nowa Prawica była również przekonana, że evoliana wiedza o historii religii jest niekiedy przestarzała i że - na przykład - dzieła Georges'a Dumézila są dziś ważniejsze i bardziej istotne od dzieł Bachofena. Stosunkowo niewielkie znaczenie miał tu również evolianski antropokosmizm.

Nowa Prawica odwoływała się jednak do następujących motywów z prac Evoli:

- krytyki „gwelfizmu” i ograniczeń chrześcijaństwa;
- opisu nowoczesnego stanu rozkładu struktur i celowości;
- refutacji amerykańizmu i mieszczańskości;
- zainteresowania dla najdawniejszej przeszłości kultury europejskiej;
- idei transcendentnego charakteru teologii Imperium.

Dla francuskiej Nowej Prawicy - nastawionej antychrześcijańsko - istotne okazały się też zastrzeżenia Evoli wobec „pewnego »neopoganizmu« o inspiracji czysto naturalistycznej”²⁸.

W sumie jednak zwyciężyła w owych kręgach tendencja apologetyczna, wedle której Evola to: „Światły i przenikliwy obserwator, wrogi wszelkim dekadentckim pokuszeniom cywilizacji mieszczańskiej, teoretyk najwyższej zasady myśli i życia, zasługuje on, aby być uważany za *mistrza (artefice) przebudzenia*, nie tylko osób, ale również ludów”²⁹.

Wydaje się jednak, że w ostatnich latach w obrębie Nowej Prawicy francuskiej nastąpiły pewne radykalne zmiany, sprowadzające evolianizm w jego obrębie (podobnie jak ma to miejsce w Nowej Prawicy hiszpańskiej) do paru podstawowych schematów. Odpowiada za to polityczna ewolucja ruchu, który zradykalizował się i zaczął nawiązywać łączność z wszelkimi „bojownikami”, także lewackimi, przeciw „systemowi”. Znamienne pod tym względem mogą być zwłaszcza ostatnie ideologiczne koneksje Alaina de Benoist, m.in. próby współpracy z francuskimi i rosyjskimi neokomunistami.

Evolianizm a tradycjonalizm hiszpański

Interesujące są również relacje pomiędzy evolianizmem a tradycjonalizmem hiszpańskim, ponieważ ujawnia się w nich nie tylko immanentna odmiennosc obu tych światopoglądów prawicowych, ale także odrębność kontekstów kulturowych³⁰. W tej drugiej sferze istotna jest przy tym, wręcz uderzająca, swoista „naturalność” i rozległość tradycjonalizmu w Hiszpanii w zderzeniu z jego marginalizacją - zwłaszcza jeśli chodzi o evolianizm - na tle liberalno-lewicowej kultury włoskiej.

To ostatnie jest znamienne, zważywszy dość powszechny - i cytowany już w tej pracy pogląd, pogląd nie tylko jednego środowiska politycznego - że Julius Evola był bez wątpienia najważniejszym myślicielem, tradycjonalistycznym i prawicowym, jakiego miała Italia, przynajmniej w tym stuleciu. Że należał on również do obdarzonych wysokim prestiżem eksponentów europejskiej i światowej prawicy.

Paradoks ten można wyjaśnić odwołując się do terminu „tradycjonalista” w sensie, jaki najchętniej przywoływał sam Evola, mówiąc o „tradycyjnej” wizji świata i człowieka³¹. Taki rodzaj „człowieka prawicy” nie istnieje jednak - przynajmniej zdaniem niektórych autorów³² - we Włoszech. Istnieją tu natomiast tradycjonalisci katoliccy, którzy spoglądają na Evolę jako na punkt odniesienia w taki sam sposób, jak np. „nazi-maoiści” i inne formacje owego złożonego tygla kulturalnego, jakim jest prawica tego kraju, przekształcając jednak i adaptując jego myśli zgodnie z dominantami (np. konfesyjnymi czy nacjonalistycznymi) własnych światopoglądów. Co więcej, istniała i ciągle istnieje w obrębie samej prawicy włoskiej - wprawdzie w coraz mniejszym stopniu - pokusa, by go ignorować.

Evola - oczywiście - miał rozległą i pogłębioną znajomość wszystkich ruchów i autorów myśli kontrrewolucyjnej, „konserwatywnej” i prawicowej Europy, w szczególności Francji i Niemiec, a oprócz tego, choć w mniejszym stopniu, Anglii. Zarazem jednak w pracach jego, w odróżnieniu chociażby od Eliadego, można zauważyć brak poważnego zainteresowania najbardziej żywą w jego epoce i najmniej marginalną w swoim własnym kraju formą myśli „zaprzecznej”³³, kontrrewolucyjnej, tzn. tradycjonalizmem hiszpańskim i karlizmem. Pochwalał natomiast, sięgając w sferę politycznego radykalizmu, osobę i czyn faszystowskiego bojówkarza, przywódcy Falangi - José Antonio Primo de Rivera, odnajdując w nim znamiona metafizycznego herosa i „męczennika” (ta poetycko-militarna lokalizacja czy też inkarnacja ideału *Hispanidad* dowodzi pośrednio, dlaczego nikłe było zainteresowanie Evoli tradycjonalizmem karlistowskim: przypuszczalnie nurt ten stanowił dla włoskiego pisarza przykład światopoglądu „antykwarycznego”, „staroświeckiego” i - w odróżnieniu od falangistowskiego aktywizmu, buskiego evoliańskiego wzorowi „wojownika” - pasywnego)³⁴.

Jedynym w zasadzie tradycjonalistycznym pisarzem hiszpańskim, co więcej - pisarzem wcale nie karlistowskim i mającym za sobą liberalną przeszłość, kilkakrotnie cytowanym w pismach Evoli był Juan Donoso Cortes³⁵. Ale ten wyjątek tylko potwierdza regułę, przede wszystkim ze względu na bardziej europejski niż lokalny, hiszpański wymiar obecności Donoso, wynikający bądź to z jego działalności politycznej i dyplomatycznej³⁶, bądź to ze skoncentrowania na nim uwagi przez zagranicznych prawicowych badaczy nauk politycznych, głównie niemieckich i francuskich, np. Carla Schmitta, których tropem Evola postępował³⁷. Z Donoso Cortesem, świetnym skądinąd pisarzem i mówcą, autorem tak ważnego dla dziejów literatury hiszpańskiej *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (Szkic o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozpatrywanych z punktu widzenia ich podstawowych zasad)³⁸ z 1851 roku, łączyła również swoista apokaliptyczność snuty przez obu wizji, niezachwiana wiara w moc tradycyjnych wartości, jak również - zapewne - „bojowy duch” w ucieleśnianiu swych idei. Musiały ich natomiast dzielić dwie kwestie: żarliwy katolicyzm Donoso Cortésa oraz jego historyzm. W każdym razie pisał Evola, nie stroniąc następnie od pewnych tonów krytycznych, odnoszących się zarówno do konfesyjności Hiszpana, jak i „nudnej” jego retoryki: „Wraz z hrabią de Maistre'em i wicehrabią de Bonaldem tworzy Donoso Cortes, markiz de Valdegamas, triadę wielkich kontrewolucyjnych myślicieli XIX stulecia, których posłannictwo nie straciło do dzisiaj swojej aktualności”³⁹.

Na czym ta aktualność miała polegać? Przede wszystkim na antycypacji idei wyznawanych przez samego Evolę. Podkreślał on zatem, że Donoso Cortés (podobnie jak Marks i Engels!) dostrzegł wywrotowe, destrukcyjne skutki liberalizmu, jego burzycielską rolę wobec instytucji tradycyjnych. Donoso Cortés umiał zatem dostrzec (znowu jak klasycy marksizmu) i to, że liberalizm zrodził z własnego wnętrza, jaką swą „kolejną fazę” i zarazem jako swe „wykorzenienie”, socjalizm i komunizm: te zaś są, wedle przytaczanych określeń laickiego teologa hiszpańskiego zmieszanych z własnymi *terminami*, „szatańską teologią”, „odwróconą religią”, „siłą niszcząca”. W parlamentarnych wystąpieniach Donoso Cortésa z rewolucyjnych lat 1848-1849 rozpoznał następnie Evola profetyczny talent, który teraz sprawdza się jako realistyczna wizja: oto bowiem doświadczamy egalitaryzację (*livellamento*) i umasowienie (*massificazione*) społeczeństw, stanowiące skutek postępu technicznego i rozwoju komunikacji; oto też - tu Donoso Cortés „spotykał się z wielkim historykiem, Alexisem de Tocquevillem”, autorem „szkicu o *Demokracji w Ameryce*” - widzimy, jak solidaryzują się ze sobą i upodabniają do siebie anglosaski liberalizm (najpierw w angielskim, a później w amerykańskim wcieleniu) i rosyjskość (najpierw carska, a później komunistyczna)⁴⁰; oto wreszcie poznaliśmy, jak destrukcja form tradycyjnych i organicznych doprowadziła do totalitarnej centralizacji⁴¹.

Te zrealizowane profecje nie były jedynym „miejszem wspólnym” dla myślenia Donoso Cortésa i myślenia Evoli. Z oczywistych względów (o których była tu już mowa) interesowały bowiem Evolę wypowiedzi jego dziewiętnastowiecznego, hiszpańskiego poprzednika na temat instytucji królewskiej. Wydobywał zatem autor *Fenomenologii Jednostki Absolutnej* z owych wypowiedzi te tezy, które potwierdzały jego tezę, że legitymizm monarchiczny był epoką zmierzchu idei królewskiej, przytaczając min. te słowa: „Nie istnieją już zatem królowie, nikt z nich bowiem nie miałby odwagi zostać królem inaczej niż z woli ludu”. Donoso Cortés przypominał więc Evoli de Maistre'a tym, że podobnie jak francuski tradycjonalista utrzymywał, iż najistotniejsza dla suwerenności, dla autorytetu państwa, jest „decyzja absolutna, bez jakiejś wyższej instancji, prawie analogiczna do nieomyślności papieskiej”; tym samym podzielał też i jego niechęć, jeżeli nie odrazę, do parlamentaryzmu i liberalizmu burżuazji, owej „klasy, która dyskutuje” i „nie jest w stanie stanąć na wysokości zadania w decydującej sytuacji”. Ważne było i to także, że w tym kontekście Donoso Cortés przewidywał „niebezpieczeństwo nowego cezaryzmu”, tzn. dostania się władzy „w ręce jednostek pozbawionych wszelkiego wyższego namaszczenia [dosłownie: „krzyżma” - *Z.M.*] i wyniesionych nie przez ludy, ale przez proste szare masy”. Powiadał on tutaj zresztą o „satanicznych plebejuszach”, którzy udawali, iż działają „w imieniu i na rzecz suwerena pochodzącego nie z tego świata”. Była to jednak krytyka nie modernistycznych reżymów autorytarnych - dodam - ale konserwatyizmu legitymistycznego, „ogołoczonego z wszelkiej siły życiowej”. Evoli podobało się wszakże, że zarazem, pomimo krytyki owej, Donoso Cortés próbował odnaleźć w takich reżymach „surogat służący do odesłania precz wynoszących się z dołu sił i władz”, że próbował odsłonić w nich walor „dyktatury jako idei kontrewolucyjnej i antytezy anarchii, chaosu i wywrotowości”, że opowiadał się - koniec końców - za „ukoronowaną dyktaturą” i, jak de Maistre, uznawał konieczność władzy absolutnej (jako zasadniczego, najistotniejszego atrybutu państwa)⁴².

Ale poza Donoso Cortésem Evola nie wspominał nigdy -by poprzestać na najwybitniejszych - tradycjonalistycznych i karlistowskich myślicielach hiszpańskich. Nie znajdziemy zatem w jego licznych, erudycyjnych przecież, tekstach nazwisk takich, jak Jaime Balmes (1810-1848), Ramiro de Maetzu (1875-1936) czy wreszcie wybitny przedstawiciel „pokolenia 1898”, Marcelino Menéndez y Pelayo (chodziłoby tu jednak tylko o jego wczesne prace), których koncepcje, wszakże mimo rozmaitych rozbieżności, mimo rozmaitych antynomii między nimi a evoliańską wizją, przede wszystkim związanych z katolicyzmem tych autorów (a i z bardzo partykularnym niekiedy ich nacjonalizmem), mają tak wiele punktów stykowych z tym ezoterycznym wariantem tradycjonalizmu integralnego.

Z drugiej strony trzeba tu wszakże podkreślić, że ta nieznamość była przez długi czas wzajemna: aż do połowy lat siedemdziesiątych hiszpański był jedynym z pięciu głównych języków Zachodu, w którym nie zostało opublikowane żadne z dzieł Evoli, podczas gdy tak często tłumaczono je na niemiecki i francuski (a w mniejszej mierze - na angielski). Co więcej, piśmiennictwo hiszpańskie o orientacji tradycjonalistycznej ignorowało prawie zupełnie aż do upadku frankizmu żywą przecież obecność Evoli w życiu i myśli prawicy europejskiej i światowej⁴³. Istniało tu wprawdzie kilka odosobnionych przypadków recepcji, np. przypadek Tejady, będącego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jednym z najwybitniejszych i najszerzej znanych reprezentantów kultury karlistowskiej i tradycjonalistycznej w Hiszpanii. Pisał więc Tejada o tradycjonalizmie włoskim w ogólności, a Evoli w szczególności (mimo górnolotnych pochwał czytelne są tu elementy krytyki, odnoszące się głównie, jak się można domyślać, do ahistoryczności, eskapizmu i metafizycznego patosu myśli evolianskiej, patosu sytuującego tę myśl poza dzisiejszą retoryką, poza normami dyskursu właściwego współczesnej literaturze metapolitycznej): „Bogaty w myśli, wspaniały co do logiki, mocny w argumenty [...] Ale [...] z techniką tak wyniosłą jak wystrzał (co do mocy i wielkości), [który jednak] spada, jak mówią artylerzyści, za bardzo poza obiektywem. To samo można powiedzieć o konstrukcji nośnej Juliusa Evoli, który ustanawia Tradycję na mitach we wspaniałej książce *Rivolta contro il mondo moderno*, aby zacytować tylko jeden tytuł wielkiego mistrza. Kolosalna problematyka wzbogaca perspektywę w sposób wyborny, ale rzuca jak gdyby w cień problem, który - według mojego widzenia - angażuje dzisiaj Włochy”⁴⁴. Ale również Tejada nie doceniał rzeczywistego znaczenia Evoli dla myśli tradycjonalnej, również - i potencjalnie, i realnie - dla jej orientacji katolickiej, jeśli wręcz nie „neogwelfickiej” (moim zdaniem, jak pokazuje to podrozdział drugi tej części, taki paradoksalny *modus* i, zarazem, kierunek recepcji był czymś rzeczywistym, choć i marginalnym, w samej Italii).

Powody tego braku kontaktów i recepcji wzajemnej pomiędzy obiema odmianami myśli prawicowej, pomiędzy evolianizmem a tradycjonalizmem hiszpańskim, pomijając elementy przypadkowe, są bardzo liczne. Gabriele Fergola sprowadza je do dwóch kategorii, które określa jako motywy „powinowactwa” (czy też „podobieństwa”) i jako motywy „nieprzystawalności”⁴⁵. Innymi słowy, uznaje on za najistotniejszy tutaj specyficzny, dialektyczny mechanizm recepcji, zgodnie z którym w jednakim stopniu i naprzemiennie bądź wyjątkowe podobieństwo, bądź też zupełna nieprzystawalność determinowały brak gruntowniejszych powiązań i osmozy.

Zasadnicze elementy owego braku relacji wynikały przede wszystkim jednak z radykalnie odmiennych sposobów istnienia obu tradycjonalizmów w przestrzeni kulturowej, religijnej, filozoficznej, wreszcie społecznej obu krajów. Nie bez znaczenia także - co najzupełniej jasne - była odmienna ich

historia polityczna: w przypadku Hiszpanii - obciążona doświadczeniem prawicowego autorytaryzmu pozostającego przy władzy przez ponad czterdzieści lat, w przypadku Włoch - obarczona klęską totalitarnego reżymu faszystowskiego i poddana już ciśnieniu zarówno liberalnej gospodarki, jak i antyfaszystowskiej kultury politycznej i społecznej o charakterze lewicowym i liberalnym.

Równocześnie we Włoszech, aż do chwili pojawienia się ewolianizmu, nie było w istocie wybitniejszych myślicieli tradycjonalistycznych, pominawszy pewne drugorzędne i eklektyczne nurty katolicyzmu, a myśl Evoli wyłaniała się ze swoistej pustki (nie było tu bowiem ani włoskiego de Maistre'a czy de Bonalda, ani włoskiego Balmesa, ani włoskiego Rzewuskiego czy Stańczyków), tworzącej się już od stuleci. Nie pojawiła się też wcześniej metafizyczna wizja czy mitologia „prawdziwej Tradycji”, pojmowanej jako rzeczywistość „wyższa” i ponad- czy pozahistoryczna i mającej *la sua controparte storica* - swoje przeciwstawienie historyczne. Innymi słowy, we Włoszech, kiedy się chciało mówić o Tradycji, podnosiło się - jak to podkreślał niejednokrotnie Evola - kwestie tradycji ojczyznych, zwracając się już to ku Risorgimentu (i mazzinizmowi), już to ku komunom późnego Średniowiecza (ściślej: ku ówczesnej Lidze Lombardzkiej), już to ku Odrodzeniu i kulturze humanistycznej. Ale z punktu widzenia konsekwentnego tradycjonalizmu integralnego i specyficznego dlań potępienia historii wszystkie te symboliczne odwołania, formułowane najczęściej w kategoriach narodowo-populistycznych, na użytek dopiero co zjednoczonego państwa, reprezentowały kwintesencję „antytradycji”. Również wtedy, kiedy była tu mowa o (istotnej także dla ewolianizmu i innych odmian tradycjonalizmu integralnego) Tradycji rzymskiej, ale w odniesieniu do jej aspektów zewnętrznych, „literackich” czy - raczej - retorycznych. Nie bez znaczenia był też fakt, że obiegowe wizje „historii ojczyznej” - nie wiadomo wszakże, na ile świadomie - nie brały pod uwagę włoskiej tradycji giblińskiej, pojętej inaczej niż w perspektywie światopoglądów modernistycznych, wpisanej w strukturę prezentyzmu i ujmowanej „w znaczeniu czysto laickim i desakralizującym” (Fergola). Odcinały się też one od osobnych, lokalnych wizji tradycji historycznych, od ich osobności i lokalności właśnie, które tworzyły się w niektórych państwach istniejących na półwyspie w przeddzień Zjednoczenia, nawiązując zarazem paradoksalnie, by ograniczyć się do tego kręgu, do guari-universalistycznych, a tak miłych Evoli, ideologii *Mitteleurop*y i habsburskiego mitu.

Dyskurs tradycjonalizmu hiszpańskiego jest całkowicie różny od dyskursu ewolianskiego, ponieważ sięga swymi korzeniami ku pewnej Tradycji jeszcze żywej i czynnej, przynajmniej w pewnych regionach Hiszpanii, jak w przypadku Nawarry⁴⁶. W pewnym więc sensie można powiedzieć, że Evola nie był tak długo przekładany na hiszpański, ponieważ nie istniała tu bowiem próżnia historyczna i kulturalna, którą należałoby wypełnić poprzez recepcję z zew-

natrz. Albowiem, podczas gdy kontrrewolucyjna myśl włoska XIX wieku wydała myślicieli niewielkiego raczej formatu (jak książę di Canosa, Monaldo Leopardi czy Solaro delia Margherita), gdy pisarze „reakcyjni” ujawniali się później, jak d’Annunzio i Pirandello, w intymny sposób, nigdy nie rozbudowując swych poglądów w spójne, organiczne koncepcje, w Hiszpanii tradycjonalizm tworzył całą szkołę o długich dziejach i wyraźnej linii rozwojowej, reprezentując jeden z dwóch krańców, na które dzieli się kultura hiszpańska, będąc (jak chcą tradycjonalisci) jedną z dychotomicznych interpretacji istoty samej Hiszpanii - *Hispanidad* - interpretacji przeciwstawnej do interpretacji liberalnej i lewicowej. Ta dualistyczna interpretacja losów idei *Hispanidad*, właściwa tradycjonalizmowi, musi zostać jednak poddana pewnej dyskusji. W istocie bowiem stanowisk jest tu znacznie więcej, a podstawową jej kwestią jest - co stanowi dla tradycjonalisty typu evolianskiego problem niebagatelny - zagadnienie historycznej, nie zaś metafizycznej, ciągłości tradycji. Spór idzie zatem o uznanie lub nie „za hiszpańskie wszystkiego, co na terytorium Hiszpanii zostało stworzone od najdawniejszych czasów”, o sensowność i prawomocność więzi (tak chciał m.in. wspomniany tu Menéndez y Pelayo) między kulturami preromańskimi, łaćwińską i wizygocką, a kulturą późniejszą (czemu sprzeciwił się np. Americo Castro). Ale pojawiły się tu także próby regionalizacji tej ciągłości duchowej wedle „klucza” deterministyczno-geograficznego (Gerald Brenan), który nakazywał widzieć w Senecie i Lukanie obcą hiszpańskości duchowość „andaluzyjską”, w Kwintylianie zaś, Marcjalisie i Prudencjuszu „aragońską” i buską hispanizmowi. Osobnymi wreszcie kwestiami są spory związane, z jednej strony, ze znaczeniem dla *Hispanidad* dziedzictwa arabskiego i żydowskiego, z drugiej zaś -hispanoamerykanizmu⁴⁷.

We Włoszech natomiast, wracając do przerwane go wątku, Evola był mocno izolowany przez kulturę liberalno-demokratyczną i lewicową, długo zdominowaną przez środowiska akademickie inspirowane idealizmem croceańskim i gentiliańskim lub marksizmem. W Hiszpanii frankistowskiej było przeciwnie: myśl (i cała zresztą kultura) tradycjonalistyczna miała tutaj i pełne prawa obywatelskie, i pełne poparcie panującego reżymu, aż do oficjalnego miejsca w środowiskach akademickich. Prowadzona zaś przeciw kulturze tradycjonalistycznej w ostatnich latach frankizmu ofensywa, wywodzącego się z kręgu Ortegi y Gassetta i należącego do „pokolenia 1898”, eseisty Pedra Lain Entralgo⁴⁸ (oraz grupy intelektualistów „neoliberalnych”) okazała się zbyt subtelną. W każdym razie autorytety myśli tradycjonalistycznej, takie jak Maetzu, Mella, Balmes, Tejada czy Marrero, odgrywały z pewnością rolę aż do końca frankizmu, a ich oddziaływanie - choć z pewnością uwolnione już od urzędowych mechanizmów promocji i poddane naturalnym prawom wolnego rynku idei - nie ustało i obecnie, w atmosferze *Revivalu* prawicy hiszpańskiej w ostatnich latach. Osobne miejsce ma tu nadto nieustannie żywe piarstwo Menéndeza y Pelayo, choć chodzi tu raczej o późniejszą, swobodniejszą już od

„tradycjonalistycznej pasji”⁴⁹ fazę jego twórczości. Ale - w odróżnieniu od Eliadego (o czym świadczy jego pamiętnik) - Evola zupełnie nie znał pism Menéndez y Pelayo. Niemniej jednak i twórczość tego autora rozpatrywana jako całość była w kilku swych podstawowych wątkach bliska evolianizmowi. Przede wszystkim istotne były dla filozofii kultury Menéndez y Pelayo, by wskazać te pokrewne pierwiastki, antyliberalizm, otwarcie - mimo głębokiego przywiązania do katolicyzmu - na tradycję pogańską, wreszcie poczucie jedności czy też jednorodności kultury hiszpańskiej. Oddalały zaś myśliciela hiszpańskiego od Evoli historycyzm o proveniencji romantycznej, humanizm i nazbyt partykularny nacjonalizm⁵⁰. Z tych samych zresztą powodów, choć rys humanistyczny był u nich mniej widoczny, obcy byli Evoli Balmes i Maetzu w swojej późnej twórczości. Balmes swoimi *Cartas a un scéptico en materia de la religion* (Listami do sceptyka w sprawach religii) oraz *El protestantismo comparado eon el catolicismo en sus relaciones eon la civilizacion europea* (Protestantyzmem porównanym z katolicyzmem w ich relacjach z cywilizacją europejską), polemizując z *Historią cywilizacji w Europie i we Francji*⁵¹, był nadto dla Evoli, jeśli ten w ogóle go czytał, nie tylko zbytnio katolicki, ale i nadmiernie antyzachodni.

Istniał tutaj jeszcze inny powód odrębności między evolianizmem a tradycjonalizmem hiszpańskim, powód związany z ich zakorzenieniem, ale już nie zakorzenieniem we własnej dziejowości, lecz w pewnych strukturach społecznych i instytucjach, obwarowanych - lub nie - własną tradycją. Kiedy więc we Włoszech, jak zwraca uwagę Fergola, Evola mówił o państwie autorytarnym, a nie totalitarnym, *omnia potens*, a nie *omnia faciens*, kiedy zapowiadał państwo zdecentralizowane, które respektowałoby autonomię lokalne i „ciała pośrednie”, zdławione najpierw przez absolutyzm, a następnie przez liberalną, zjednoczoną monarchię, musiał zwrócić się - borykając się ponadto z negatywnymi skojarzeniami, starając się przełamać świeżą, bezpośrednią pamięć o korporacjanizmie faszystowskim - do bardzo odległych przykładów historycznych, a w najlepszym przypadku - do obcych wzorców, jak te chociażby z kręgu habsburskiej mitologii oraz imperium *Mittleuropy*. Innymi słowy, musiał stać się *un'austriacante*, jak później zwolennik włoskiego federalizmu i twórca, w istocie, teoretycznych podwalin odnowionego „ligizmu”, filozofii padańskiego nordyzmu, profesor i senator Gianfranco Miglio⁵². Myśl evolianska, pośmiertnie, styka się tedy z tymi, którzy głoszą *Finis Italiae*, „schyłek i zmierzch ideologii *Risorgimenta*”, odwołując się np. do regionalistycznego projektu zjednoczonego państwa włoskiego z października 1861 roku: „Wierni swej ideologii liberalnej o inspiracji angielskiej ludzie Prawicy oferowali nowym prowincjom królestwa system polityczno-administracyjny, który szanowałby i doceniał tradycje lokalne, regionalne tożsamości i stare patriotyzmy miejscie”⁵³. W Hiszpanii frankistowskiej natomiast (a pewne elementy tamtej rzeczywistości instytucjonalnej, jako obwarowane dawnymi zwyczajami i tra-

dycjami, nie zostały zniesione również w okresie demokracji liberalnej; co więcej, umocniono je i rozbudowano w nowym systemie autonomii poszczególnych prowincji, tych zwłaszcza, które cechowała narodowa odrębność i położenie zamorskie)⁵⁴ dyskurs tradycjonalistyczny miał inne zabarwienie, jako że w większości razów *Fueros*, ciała pośrednie, korporacje, wolności municypalne lub inne, widziane przezeń w opozycji do rzekomo „abstrakcyjnych” wolności rewolucji i demokracji, do instytucji modernistycznych, były czymś konkretnym, realnie funkcjonującym.

Bez wątpienia także tradycjonalizm hiszpański nie przejął radykalnych form tradycjonalizmu evolińskiego, właśnie dlatego, że trwa nieprzerwanie w historii aż do chwili obecnej, choć upadek frankizmu bardzo go przecież osłabił. Ale zadecydowało tu również jego ściśle utożsamienie się z katolicką tradycją Hiszpanii (a często, jak podkreślałem, z wąsko pojmowanym nacjonalizmem, z *Hispanidad* sprowadzoną do granic narodowego szowinizmu). Jednocześnie decydująca była także lokalność, hermetyczność owego nurtu, odciskająca się na obiegowych w nim koncepcjach: bowiem - z wyjątkiem być może Donoso Cortésa i Maetzu, którzy przez swój długi pobyt za granicą ulegli ogólnoeuropejskim wpływom, ulegli, jak się to mówi z nieskrywanym żalem w owych radykalnie konserwatywnych kręgach, „duchowi racjonalizmu i kartezjanizmu” - tradycjonalizm hiszpański wyizolował się i pozostał bardziej „nieprzenikniony”, zamknięty wobec kultury demokratyczno-oświeceniowej i w ogóle wszelkich nowych prądów. Jednocześnie np. recepcja Balmesa dokonywała się w Europie niemal wyłącznie w obrębie katolickich środowisk ultramontańskich, zyskując swój kres wraz z dokonaną przez Leona XIII (w encyklice *Aeterni patris* z 1879 roku) odnową tomizmu⁵⁵.

Z pewnością - znowu wkraczamy tutaj w strukturę paradoksu - w planie konkretnych rozwiązań politycznych być może żaden współczesny ruch polityczny nie jest tak bliski myśli evolińskiej jak karlizm i tradycjonalizm hiszpański w ogólności. Tym, co go od evolianizmu rozdziela, jest jednak - jak wspominałem - aspekt religijny, utożsamienie, właściwe karlistom i tradycjonalistom hiszpańskim „od zawsze”, ich doktryny ideowej z doktryną katolicką, narodowej tradycji hiszpańskiej z uniwersalną tradycją katolicką. Absolutna pogarda Evoli dla owej tradycji katolickiej i - w ogólności - dla chrystianizmu, wykluczwszy pewne treści mistyczne i ezoteryczne, jego swoiste, manifestacyjne „pogaństwo”⁵⁶ (słowem, te przejawy jego światopoglądu, o których była już tutaj wielokrotnie mowa), stały się na długo granicą nie do przebycia, granicą przewyższoną dopiero - to znowu paradoks - u progu demokratyczno-liberalnego przełomu w postfrankistowskiej Hiszpanii⁵⁷.

Niektórzy interpretatorzy widzieli jednak w pewnej perspektywie możliwość uzgodnienia⁵⁸ - na zasadzie chociażby komplementarności czy współbrzmienia - evolianizmu i tradycjonalizmu hiszpańskiego, co się zresztą w jakiejś mierze dokonuje obecnie, właśnie w warunkach liberalnego „społec-

czeństwa otwartego”. Owa założona, przyszła komplementarność obu odmian tradycjonalizmu miała tedy zostać z czasem przewyciężona dlatego, że funkcjonowały one, by tak rzec, w różnych planach: pierwsza w planie metafizycznym i metahistorycznym, jako interpretatorka pewnej tradycji poza i „ponaddewocyjnej” (*superdevozionale*) oraz ezoterycznej (nie ignorującej wprawdzie zupełnie aspektu religijnego i egzoterycznego, ale uważającej go za niższy, podrzędny aspekt), druga natomiast – w planie politycznym, historycznym, religijnym i egzoterycznym. To rozróżnienie obu planów jest bardzo ważne zarówno dla zrozumienia wewnętrznej struktury dwu tych światopoglądów, jak i dla innego sposobu spojrzenia na okaleczoną dziejowość myśli konserwatywnej w Hiszpanii, z której został wykluczony, a przynajmniej zmarginalizowany i zepchnięty w kulturową „podświadomość”, nurt ezoteryczny i metafizyczny Tradycji, co nastąpiło wraz z wygnaniem Żydów i muzułmanów oraz prześladowaniami marranów i morysków, a więc tych ogromnych grup, pośród których upowszechniły się mistyczny sufizm arabski oraz żydowska Kabała⁵⁹. Oczywiście, Inkwizycja nie zdołała wyrugować doszczętnie owych mistycznych wpływów z wnętrza katolicyzmu hiszpańskiego i zostały one przezeń zasymilowane, by wspomnieć tu o niektórych aspektach mistyki św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila czy ascezy św. Ignacego Loyoli, nie wspominając już o radykalnie heterodoksyjnych *allumbrados*. Jednocześnie w niektórych strefach Północy Hiszpanii przetrwały – jako wyraziste fragmenty tego, co Evola nazwałby Tradycją – mity i rytuały celtyckie o podłożu magicznym, które się łączą zarazem z legendą literacką Don Juana⁶⁰. Tak więc np. w Galicji kult grobu św. Jakuba Apostoła w Santiago di Compostela będzie się wiązał z ezoteryczną i niezbyt dobrze jeszcze rozpoznaną kulturą pielgrzymiego szlaku, której produktem była zapewne *Pieśń o Rolandzie*, tak istotna dla evolianskiego rozumienia średniowiecznego rycerstwa jako warstwy metafizycznej; z mieszającą się poezją galicyjsko-portugalskich i prowansalskich (w *El cancionero d'Ajuda* i *El Cancionero da Vaticana* byłyby to zatem pieśni miłosne, *cantigas de amor*, a w *Cancionero Colocci-Brancuti* – oprócz nich – bliskie wzorom literackim Marie de France bretonskie, zatem celtyckie w genezie, pieśni rycerskie, *lays*)⁶¹. Apologeci tradycjonalizmu podkreślają przy tym, że nie przypadkiem – podczas wojen karlistowskich XIX wieku i wojny domowej lat 1936-1939 – karlizm i tradycjonalizm hiszpański znalazły prozelitów w północnozachodnich regionach Hiszpanii (w Nawarze, Asturii i Galicji, a nawet w Kraju Basków – republikańskim tylko połowicznie), tzn. w tych regionach, gdzie tradycje celtyckie i poprzedzające je nordycko-atlantyckie przeżyły nie tylko inwazję arabską, ale kartagińską i rzymską. Świadectwem tego było prowincjonalne pisarstwo Vicente Risco⁶², spowinowaczonego duchowo z Evola nawet w kwestii pewnych sympatii politycznych⁶³.

Pewną trudność we wzajemnej osmozie stanowił też fakt, że w Hiszpanii kler katolicki utożsamiał zawsze, aż do czasów posoborowych i zwycięstwa

demokracji, interesy Kościoła z interesami państwa. Co więcej, w pewien sposób cały lokalny Kościół jako struktura utożsamiał się z państwem i nie brakowało okresów historycznych, w których udawało mu się uzyskać prymat duchowy Santiago i jego arcybiskupa (zwłaszcza w czasach rzeczywiście suwerennych rządów don Diega Gelmireza) nad Rzymem i papieżem⁶⁴. Jednocześnie Kontrreformacja katolicka z wieków XVI i XVII została pojęta w Kościele Hiszpanii jako jego największe dzieło, bardziej niż dzieło kurii rzymskiej, jako zadanie obrony cywilizacji przeciw „niebezpieczeństwu luteranickiemu i wywrotowemu”, przeciw heterodoksji oraz moryskom i marranom (w tej ostatniej kwestii dochodziło do licznych konfliktów, gdyż Rzym próbował z różnym skutkiem bronić przed prześladowaniami zarówno marranów, jak i - nawet - kabalistycznych pseudomesjaszy wywodzących się z marrańskich środowisk). Jednak mimo to, jak podkreślają badacze, w katolicyzmie hiszpańskim i w jego etyce rycerskiej, przyjętej przez trzy Zakony, *órdenes militares* - Calatrava, Alcantara i Santiago - wzorowane na *ribât* muzułmańskich, utrzymała się pewna tradycja inicjacyjna i nie brakowało aż do pewnego czasu przeciwwagi ezoterycznej dla państwowego i egzoterycznego modelu katolicyzmu⁶⁵. W zasadzie też z tradycjonalizmem typu evolianskiego mogła być uzgodniona hiszpańska idea *Hispanidad*, ekumenicznego Imperium uniwersalnego i katolickiego, nie mająca żadnych paranteli z nowoczesnym nacjonalizmem francuskim lub z imperializmem brytyjskim (podobieństwa dotyczą tu stale ewokowanej przez Evolę rzymskiej i indoeuropejskiej idei Imperium).

Projekty uzgodnienia obu tradycjonalizmów - evolianskiego i hiszpańskiego - miały ostatecznie na względzie nie tylko ich osmozę intelektualną: ich podstawą był zamysł o ambicjach ideologicznych i zarazem uniwersalnych - chodziło w nich bowiem o „poważne pogłębianie i odnajdywanie jedności ideologicznej Prawicy europejskiej i światowej”, czemu zarazem można było sprostać poprzez utopijne w gruncie rzeczy marzenie, iż jedność ową „można odnaleźć jedynie przyłączając myśl prawicową do tradycjonalizmu” (ponad „wszystkimi dziwactwami »socjalnymi« i liberalizującymi, »neooswieceniowymi« i kwalunkwistycznymi”)⁶⁶.

Ten rys relacji pomiędzy oboma typami tak różnych od siebie tradycjonalizmów wymaga pewnych uzupełnień, dotyczących już innych nurtów w hiszpańskiej skrajnej prawicy.

Wspomniałem już tutaj o zainteresowaniu, jakie żywił Evola, osobą „męczennika” José Antonia Primo de Rivera, przywódcy frankistowskiej Falangi. Jednak specyficzna falangistowska „mistyka śmierci” z lat hiszpańskiej wojny domowej zawierała tylko nieliczne pierwiastki ezoteryzmu, które mogłyby zainteresować -jak podkreśla to Jesi⁶⁷ - Juliusa Evolę czy Massima Scaligera. Jesi zwraca tu ponadto uwagę, że skrajna prawica włoska jest „wyłącznie ezoteryczna” i bardziej ją interesowały i interesują „koncepty”

(*trovate*) niż rytuały - zupełnie inaczej niż prawicę falangistowską w swojej „kulturze śmierci” niemal zupełnie obrzędową, niemal zupełnie poddaną rytualizmowi. To stanowiło jedno ze źródeł nikłej w istocie osmozy między radykalizmem falangistowskim a evolianizmem.

Sytuacja zmieniła się całkowicie - przechodzę teraz do drugiego ze wspomnianych tu nurtów hiszpańskiej prawicowości - po upadku frankizmu, gdy do głosu doszły nowe generacje radykałów. Nowa Prawica hiszpańska, zrodzona na wzór Nowej Prawicy francuskiej i pozostająca pod jej dużym wpływem, zainteresowała się zatem żywo Evola, ale rudymenatarny, uschematyzowany evolianizm, jaki się tu pojawił w obiegu, stał się dla niej zaledwie jednym z licznych składników ideowego synkretyzmu. Recepcja refleksji evolianskiej, z racji właśnie trwałości rodzimego tradycjonalizmu, mitologiczno-historycznej presji specyficznego rytualizmu falangistów oraz uzurpowania sobie w istocie przez frankizm „monopolu” na prawicowość hiszpańska, nastąpiła zbyt późno, w momencie, gdy doszły już do głosu radykalne impulsy, często o lewackiej proveniencji. Mamy tu zatem do czynienia z wielością postaw i zróżnicowaniem postaw w obrębie Nowej Prawicy hiszpańskiej - ale, pomimo to, można nazwać ją jednym mianem: „prawicą apokaliptyczną”⁶⁸.

Krótki przegląd najważniejszych tu zjawisk ujawni lepiej, o co chodzi. Tak więc działacze dawnych Baz Autonomicznych, utworzywszy w 1991 roku Front Autonomiczny (FRAT, Frente Autonomo), odrzucają nacjonalizm i separatyzm, domagając się likwidacji europejskich państw narodowych i utworzenia Imperium - Europejskiej Wspólnoty Unitarnej. Program FRAT jest jednak chaotyczny i nieokreślony, a dominują w nim wątki nihilistyczne, anarchizujące, prowokacyjne⁶⁹. Vanguardia Nacional-Revolucionaria (VNR, Awangarda Narodowo-Rewolucyjna) z kolei, silnie asymilując idee Juliusa Evoli, Jeana Thiranta oraz José Antonia Primo de Rivery, opowiada się za terroryzmem, uznając jednocześnie kapitalizm i komunizm za wcielenie tego samego zła. Postuluje ona jedność Europy jedynie w sferze duchowej i kulturalnej, broniąc tym samym mon. tożsamości narodowej, i występuje przeciw społeczeństwu masowemu, liberalnemu, wielokulturowemu i wielorasowemu, egalitarnemu - a za państwem organicznym i hierarchicznym, rządzonym przez elitę⁷⁰. Evolianizm najmocniej jest jednak obecny w organizacji CAS (Coordinadora Alternativa Solidarista, czyli Koordynacja Alternatywy Solidarystycznej), ale uważa się ona również za ideowego dziedzica Nietzschego, Ernsta Jüngera oraz Carla Schmitta. CAS skupia zarówno byłych narodowych rewolucjonistów, jak też falangistów i trockistów, a jej organem jest pismo „Disidencias”. Opublikowało ono w 1988 roku tzw. Platformę Nowa Europa i dwa lata później, na tej właśnie podstawie, powołało stowarzyszenie kulturalne: „Sin Tregua”. Z jednej strony środowisko to dzieli poglądy z FRAT (wzywając do rewolucji na rzecz Europejskiej Republiki Unitarnej, odrzucając nacjonalizm i rozpoczynając tworzenie Ruchu Euro-Rewolucyjnego): z drugiej

podziela w znacznej mierze poglądy VNR (głosząc schyłek współczesnej cywilizacji, przedkładając ideę państwa organicznego i hierarchicznego, przeciwstawiając wspólnotowy ideał hierarchiczny człowieka jego negatywnemu antywzorcowi - człowiekowi hedonistycznemu i materialistycznemu)⁷¹. Wreszcie założone przez Fernando Marqueza pismo „El Corazon del Bosque” - bliższe raczej Bierdiajewowi i Jungerowi niż Evoli - wieści nową rewolucję pokoleniową, przepowiada upadek zdegenerowanej cywilizacji współczesnej i nadejście Nowego Średniowiecza, ale Średniowiecza ezoterycznego, heretyckiego i lucyferycznego, symbolizowanego przez nieprawowiernych mistyków, poszukiwaczy Graala, alchemików i templariuszy⁷². Obok apokaliptyki znamiennym owych ruchów jest rys gnostycki, dualistyczny, właściwy również evolianskiemu tradycjonalizmowi integralnemu.

Przypisy

¹ Ferraresi, 1984a, s. 13 i n.

² Fraquelli, 1994, s. 26.

³ Na przełomie lat 1980-1981 odbyłem szereg rozmów (m.in. na temat rasizmu, wpływu dawnych religii Iranu na mitologię tradycjonalizmu, tradycji rzymskiej i znaczenia myśli Gramsciego dla Nowej Prawicy włoskiej) z młodymi intelektualistami z tego środowiska; mogłem również wtedy przeczytać najważniejsze teksty Scaligera.

⁴ Informację tę zawdzięczam prof. Mirosławowi Nowaczykowi, który - zajmując się wówczas okazjonalnie lewicą faszystowską - rozmawiał o Evoli z prof. Ugo Spirito.

⁵ Przykładem może być jeden z eksponentów Nowej Prawicy, Francesco Fransoni, uznający tradycjonalizm evolianski za „ślepy zaułek”, krytykujący totalitaryzm Evoli i wytykający słabości jego historiografii Średniowiecza oraz iluzoryczność obecnych w tej refleksji powiązań pomiędzy „makrohistorią” a „kosmohistorią” (Fransoni, 1987)

⁶ Tarchi, 1980.

⁷ Zucchinalli, 1986, s. 113.

⁸ Należałoby dodać, że teoretyk *Revivalu* kultury faszystowskiej we Włoszech, Armando Plebe, zajmował w tych sporach (u progu lat siedemdziesiątych) stanowisko pośrednie. Akcentował on zatem wprawdzie znaczenie evolianizmu, ale - podejmując swoją próbę dowartościowania pojęcia i zjawiska „reakcji” (zob. Plebe, 1971, *passim*) - przywoływał raczej, jako duchowego patrona owego odrodzeniowego procesu, Augusta Del Noce, przedstawiciela „prawicowego aktualizmu”, czyli pragnął właściwie usytuowania nowej kultury prawicowej w obrębie gentiliańskiej tradycji filozoficznej. Zarazem Plebe wskazywał tu na zakorzenienie owej kultury w angielskiej i francuskiej myśli kontrewolucyjnej, której wyrazem był konserwatyzm Burke’a, tradycjonalizm de Maistre’a i chrześcijański romantyzm Chateaubrianda; do tych inspiracji niejednokrotnie jednak przyznawał się i Evola, m.in. w szkicach *Donoso Cortes* (gdzie wspomniany zostaje też de Bonald), *Joseph de Maistre* (którego bohater zostaje pochwalony za negację idei postępu oraz akceptację idei inwolucji), *Prospettive della cultura di Destra* (gdzie przywołani zostają także Butler, de Tocqueville, Bachofen oraz Julien Benda), *La*

Destra e la Tradizione (gdzie wskazuje się nadto na doniosłość niemieckiej Rewolucji Konserwatywnej i, w szczególności, Moellera van den Bracka, a następnie Maurrasa, Metternicha, Bismarcka, Donoso Cortésa oraz duchowości Zakonu Krzyżackiego). Zob. Evola, *Rocognizioni*, s. 169, 185-188, 228-230, 240-241.

⁹ Revelli, 1985.

¹⁰ Galii, 1986, s. 13.

¹¹ Fraquelli, 1994, s. 152.

¹² Zob. np. Accame, 1982, s. 49-60.

¹³ Freda, 1980, s. 10 i *passim*.

¹⁴ Panunzio, 1985, s. 156.

¹⁵ Tamże, s. 157.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 157, 158.

¹⁹ Tamże, s. 158.

²⁰ Bussagli, 1985, s. 56.

²¹ Bazan, 1985, s. 40.

²² Tamże.

²³ Należałoby w tym kontekście przywołać - być może - koncepcję Georges'a Dumézila dotyczącą tzw. indoeuropejskich poziomów funkcjonalnych, mimo iż odnosi się ona w tym konkretnym przypadku do zawartych w hymnach homeryckich artykulacji boskości apollińskiej: „na poziomie najwyższym, wypełniania *sacrum*, mieści się wiesz-czenie” (Dumézil, 1997, s. III).

²⁴ Bazan, 1985, s. 40.

²⁵ Tamże, s. 41.

²⁶ Informacje zawarte w tej części pracy opieram głównie na Benoist, 1985.

²⁷ Tamże, s. 236.

²⁸ Benoist, 1981a.

²⁹ Benoist, 1985, s. 239.

³⁰ Osobnej analizy wymagałyby relacje Evoli z najwybitniejszymi myślicielami hiszpańskimi XX wieku - José Ortega y Gassetem oraz Miguelem de Unamuno. W przypadku tego pierwszego chodziłoby nie tylko o osobistą znajomość obu myślicieli, ale np. o wpływ, jaki z pewnością wywarła na ewolianizm jego krytyka współczesnego społeczeństwa masowego. W przypadku tego drugiego istotny wydaje się wspólny obu intelektualistom katastrofizm (ale oczywiście dla Evoli, podobnie jak dla wielu innych z jego pokolenia, istotniejsze były tutaj lektury Spenglera); w kontekście podjętych tu rozważań na temat relacji pomiędzy tradycjonalizmem hiszpańskim a tradycjonalizmem ewolianskim warto zwrócić uwagę, że w młodości Unamuno był czytelnikiem Juana Donoso Cortésa (1809-1853) oraz Jaime Balmesa i że dla jego filozoficznego rozwoju istotne były dyskusje z pozostającymi pod wpływem Josepha de Maistre'a karlistami (zob. Górski, 1979, s. 11).

³¹ Zob. Evola, *Gli uomini e le rovine* (pierwszy rozdział) i // *mistero del Graal*, s. 14 i n., gdzie mówi się o metodzie „tradycyjnej”, a nie „tradycjonalistycznej”. Zob. również Renato Del Ponte, 1972: *Perché Arthos*, „Arthos”, 1972, nr 1).

³² Fergola, 1985, s. 109.

³³ Określenie takie pojawiało się głównie przy interpretacjach tradycjonalizmu Henryka Rzewuskiego.

³⁴ Dla porównania dobrze byłoby zestawić z takim wyborem heroicznego wcielenia *Hispanidad* fragmenty rozmowy Unamuna z przywódcami Falangi. Unamuno: „Bolała mnie Hiszpania, ponieważ kochałem ją bardziej i lepiej niż wielu, którzy powiadali, że służą jej bez zaangażowania się w krytykę jej wad”. José Antonio Primo de Rivera: „My także doszliśmy do patriotyzmu drogą krytyki. [...] Być Hiszpanem jest jedną z nielicznych poważnych rzeczy, jakie mogą być w świecie”. Unamuno: „Bardzo dobrze, lecz bez ksenofobii. Człowiek, człowiek! Także Hiszpan i Hiszpania. I wartości duchai inteligencji”. Francisco Bravo (założyciel zgrupowania Falangi w Salamance): „Dlaczego nie pomagają nam Pan w walce z separatyzmem? W głębi jesteśmy Pańskimi uczniami i nauczyliśmy się od Pana odczuwać Hiszpanię z dumą, namiętnie. Lecz właśnie liberałowie, ludzie zacofani z XIX wieku, są tymi, którzy wystawiają Ojczyznę na niebezpieczeństwo”. Unamuno: „Mocno powtarza Pan tę bzdurę [Leona] Daudeta [-syna] o głupim wieku XIX. Lecz nie jest to prawda. Ja bronię go. Nawet teraz żyjemy z tego dziedzictwa. Również to, co wasze, miało w nim swych pierwszych mistrzów. Po Hegłu i Nietzschem był książę de Maistre [sic!; de Maistre wprowadził tytuł hrabiowski, ale należał tylko do *noblesse de robe*], ów wielki lekceważyciel, który krzyczał do swych przeciwników: »Nie macie po swojej stronie nic poza rozumem!«. José Antonio Primo de Rivera: „My nie chcemy nic wiedzieć o de Maistrze. Nie jesteśmy reakcjonistami” [cyt. za Górski, 1979, s. 176-177; uzupełnienia moje - Z.M.J.]. Po czym Unamuno poszedł na wiec falangistowski.

³⁵ Na przykład w // *Fascismo. Saggio di un'analisi critica dal punto di vista di Destra*, s. 17; poza tym w innych esejach, w szczególności w *Le profezie di Cortés*, „Intervento”, 1973, nr 7, oraz w *Ricognizioni* (szkic *Donoso Cortes*, s. 169-172).

³⁶ Podziwiał m.in. Donoso Cortésa sam Metternich.

³⁷ Zob. Schmitt, 1927; Schmitt, 1930; Schmitt, 1976, s. 64; Evola, *Donoso Cortés*, s. 172.

³⁸ Evola znał i cytował to dzieło w jakimś włoskim przekładzie. Zob. Evola, *Donoso Cortes*, s. 169.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Evola akcentował niezmiennie, zbliżając się do Marcusego (jak już wspominałem w tym studium), ową ideę „konwergencji” i interesował się jej niegdysiejszymi zwiastunami.

⁴¹ Evola, *Donoso Cortés*, s. 169-170.

⁴² Tamże, s. 171.

⁴³ Fergola, 1985, s. 111.

⁴⁴ Tejada, 1966, s. 9.

⁴⁵ Fergola, 1985, s. 111.

⁴⁶ Fergola, 1985, s. 112.

⁴⁷ Rio, 1970, t. 1, s. 12-15.

⁴⁸ Autora m.in. *Espana como problema* (Hiszpania jako problem), *Génération del 98* (Pokolenie roku '98) oraz ogromnego traktatu filozoficznego *La espéra y la esperanza: historia y teoria del esperar humano* (Oczekiwanie i nadzieja: historia i teoria ludzkiego oczekiwania), poświęconego analizie chrześcijańskiej nadziei i zjawisku utraty nadziei we współczesnym świecie. Zob. Rio, t. 2, 1972, s. 222, 329-330.

⁴⁹ Tradycjonalistyczne były pierwsze książki Menéndeza y Pelayo, głównie *La ciencia española* (Nauka hiszpańska), *La historia de los heterodoxos españoles* (Historia odszczepieńców hiszpańskich). Ángel del Rio (Rio, t. 2, 1972, s. 209) mówi nawet, że w publikacjach tych Menéndez y Pelayo „uległ stronnicy przesałdom”.

⁵⁰ Tamże, s. 209-210.

⁵¹ Tamże, s. 141.

⁵² Ferrari, 1995, s. 9 i n. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na niektóre z autorytetów Miglia (Metternich, Maria Teresa) oraz zajmujące „honorowe miejsce” pośród jego lektur prace Webera, Pareta, Schmitta i Gaetana Moski - znamienne źródła rozmaitych konserwatywnych ujęć (tamże, s. 11).

⁵³ Romano, 1995, s. 9-10 i n. Trzeba tu jednak podkreślić konserwatywno-liberalny rodowód owego projektu, nie zaś jego tradycjonalistyczne, kontrrewolucyjne i anty-liberalne pochodzenie.

⁵⁴ Tymczasem we Włoszech status tzw. regionów autonomicznych (np. sardyńskiego, sycylijskiego, górnoadygeńskiego czy friulańsko-wenecko-juliańskiego) wciąż nie różni się szczególnie od statusu regionów pozostałych.

⁵⁵ Pouczające mogą być w tym względzie np. studia nad tradycjonalistyczną i przedkładającą sentymetalno-dewocyjny wzór religijności polską prasą katolicką z XIX stulecia; recepcja Balmesa i tzw. konferencjonistów francuskich z początku wieku, niezwykle głęboka i rozległa jeszcze w latach 60. i 70., ustaje wyraźnie m.in. w warszawskim „Przeglądzie Katolickim” wraz z nadejściem ery neotomizmu (oczywiście, nie było to żadne nagłe „zerwanie”, lecz pewien proces).

⁵⁶ Zob. np. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, s. 339 i n.; *Gli uomini e le rovine*, s. 149 i n.; II *Mistero del Graal*, a zwłaszcza młodzieńczy esej *Imperialismo pagano* z 1929 roku.

⁵⁷ Stało się to m.in. przyczyną nieopublikowania w latach siedemdziesiątych książki Evoli, *Gli uomini e le rovine*, co planowali jezuici z Barcelony.

⁵⁸ Zob. Fergola, 1985, s. 114,115.

⁵⁹ Znamienne wszakże dla duchowego klimatu, z którego wyrastał także Evola, było uniwersalizowanie i, mówiąc nieładnie, „dejudaizowanie” jeszcze w przededniu pierwszej wojny światowej przez prawicowe kręgi ezoteryczne żydowskiej tradycji kabalistycznej. Charakterystycznym przykładem może być tutaj odczyt Rosjanina, Dymitra W. Strandena, z 1913 roku, w którym Kabała zostaje przedstawiona jako wytwór bliżej nieokreślonej, panhermetyczno-egipsko-hinduskiej tradycji: „W hermetycznych bractwach okultystycznych, jak twierdzą okultyści, zachował się z głębokiej starożytności w formie zbioru aforyzmów, przekazywanych przez nauczycieli podczas wtajemniczenia uczniów, którzy się ich uczyli na pamięć. Zestaw ten nosi nazwę Kabały. Tego zestawu aforyzmów nie wolno było zapisywać i ujawnić, jakkolwiek niektóre aforyzmy pochodzące z Kabały czasem się pojawiają w dziejach hermetystów. Dopiero w ostatnich czasach trójka mieszkających w Ameryce wtajemniczonych uznała, że możliwe jest ogłoszenie części tych sekwencji” (Stranden, 1998, s. 52-53 i *passim*; podkreślenie autora). Nacisk tutaj został położony, jak widać, na inicjacyjną i ezoteryczną stronę wczesnej tradycji kabalistycznej; jednocześnie absolutnie fałszywie, z pominięciem całego jej rzeczywistego historycznego rozwoju w obrębie judaizmu (przemian, kierunków, osób i tekstów) zostały przedstawione zarówno dzieje Kabały, jak i jej recepcja przez sekretne tradycje nieżydowskie.

⁶⁰ Said Armesto, 1968, *passim*.

⁶¹ Evola szczególnie mocno interesował się tematyką rycerską i poezją trubadurów - co było naturalne dla tematu - w 77 *mistero del Graal*, *passim*. Jednak wielkie znaczenie pielgrzymiego szlaku do Composteli (także w interesującej go materii) uszło wówczas jego analitycznej uwadze.

⁶² Nie należy go mylić z ojcem Risco, jednym z osiemnastowiecznych kontynuatorów dzieła *Święta Hiszpania*.

⁶³ Varela, 1973, s. 97-133.

⁶⁴ Castro, 1970, s. 123,124; w kontekście zainteresowań Evoh warto wspomnieć, że również jeśli chodzi o legendę o Graalu, autor tej książki uznaje prymat Santiago.

⁶⁵ Zob. na ten temat: Castro, 1970, s. 181-204 (autor uznaje trzy zakony hiszpańskie również za pewne formy przetrwania templariuszy); Fergola, 1971; Allegra, 1972.

⁶⁶ Fergola, 1985, s. 116, 117. Przymiotnik „kwalunkwistyczny” odnosi się do Partito dell'Uomo Qualunque (Partii Szarego Człowieka), populistycznego ugrupowania, które na krótko ujawniło się w powojennych Włoszech.

⁶⁷ Jesi, 1993, 32 (esej *Mitologia fascista in Spagna e in Romania*).

⁶⁸ Savimbi, 1997, *passim*.

⁶⁹ Tamże, s. 67.

⁷⁰ Tamże, s. 68.

⁷¹ Tamże, s. 68-69.

⁷² Tamże, s. 71-72; Koziół, 1997, s. 87.

Zakończenie

Dokonany tu przegląd evolianskiego tradycjonalizmu jako religijno-filozoficznej i zarazem mitycznej struktury kultury prawicowej wymaga naturalnie podsumowania. Myślę, że najlepszą - i niejako naturalną dla konstrukcji tej książki - jego formą byłoby „skatalogowanie” tych elementów myśli evolianskiej, które okazują się dzisiaj ważne dla owego nurtu. Które nabrały szczególnego znaczenia - już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych - dla Nowej Prawicy francuskiej, a następnie jej późniejszego odgałęzienia włoskiego¹, a więc tych środowisk prawicy radykalnej, które zawsze, od momentu swoich narodzin, najmocniej były zainteresowane tradycjonalizmem evolianskim i jego promocją jako podstawowej struktury swego własnego światopoglądu. Nie są to w sumie kwestie nowe i omawiałem już je w tej książce. Ale wymagają one właśnie uporządkowania i nadania im pewnej wyrazistości. Nie są to zresztą idee nowe na tle dziejów myśli, także myśli prawicowej, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Ich zestawienie pozwala jednak na w miarę poprawne, moim zdaniem, odtworzenie ujawniającego się tu stylu myślenia oraz kształtu, w miarę pełnego, ewokowanej mitologii, mitologii niewątpliwie eklektycznej w swej genezie i w swym ostatecznym ujęciu, mitologii obiegowej i na swój sposób banalnej, ale przez to właśnie ideologicznie „nośnej” w obrębie kultury politycznej prawicowego radykalizmu.

Oto zatem istotne dla owej prawicy religijno-filozoficzne elementy myśli evolianskiej:

- waga mitu nie tylko dla interpretacji historii, ale ponadto świata współczesnego;
- interpretacja symboliczna dzieła artystycznego i literackiego, dawnego i dzisiejszego;
- dowartościowanie, w „głębokim” znaczeniu, Średniowiecza, jego cywilizacji, jego sposobu życia;
- alchemia pojęta jako duchowa doktryna przemiany wewnętrznej;
- joga interpretowana w znaczeniu realizacyjnym, a nie pozbawiającym wigoru;
- krytyka panseksualizmu i jego banalizacji, jak też „absurdalności feminizmu, który chciałby anulować »różnice« pomiędzy mężczyzną a kobietą i,

- odwrotnie, konieczność położenia akcentu właśnie na te różnice w poszukiwaniu prawdziwie głębokich cech kobiecości i męskości";
- potępienie „pomieszania ideologicznego” (i instrumentalizacji politycznej) „fermentów 1968 roku”;
 - „zamiar zagładania »za kulisy« historii”;
 - „zdemaskowanie” zarówno „bolszewizmu”, jak i „amerykanizmu” jako modeli życia (refutacja amerykańizmu i mieszczańskości);
 - rewolucja elityzmu, merytokracji, prymatu polityki nad ekonomią;
 - krytyka nauki jako jedyne źródła poznania;
 - krytyka „gwelfizmu” i ograniczeń chrześcijaństwa;
 - opis nowoczesnego „rozkładu” struktur i celowości;
 - antropokosmizm (nie podzielany jednak przez wszystkie nurty);
 - zainteresowanie dla najdawniejszej przeszłości kultury europejskiej;
 - idea transcendentnego charakteru teologii Imperium.

Zasadniczą dominantą owego katalogu ewolucyjnych sensów, przywoływanych dziś przez Nową Prawicę (i inne formacje prawicy radykalnej), jest jednocześnie uniwersalizm, polegający na odstąpieniu od mistyki narodu - na rzecz właśnie „teologii Imperium”. Jednocześnie dokonało się tu przekształcenie filozofii rasowej w kierunku, który niekoniecznie odpowiadałby samemu Evoli. Rozważając rasistowskie idee pozostawał on bowiem - mimo rozmaitych odmienności, przybliżających go ku nazizmowi - w zasadniczej zgodzie z rasowymi koncepcjami włoskiego faszysty, który odrzucał w zasadzie materialistyczne, biologistyczne rozumienie rasy, właściwe nazistom, na rzecz - jak była o tym mowa - spirytualistycznej jej doktryny. Nowa Prawica, odwołując się do ustaleń socjobiologii odnoszących się do związków rasy z zachowaniami czy poziomem inteligencji, jest w stosunku do ewolucyjnego materialistycznego regresu. Od ewolucyjnego różni ją także zasada bezpośredniej partycypacji w życiu politycznym, choć połączona jest ona z jednoczesnym odrzuceniem reguł demokratycznych jako sposobu tego uczestnictwa (ewolucyjny jest mimo to elementem światopoglądów tzw. prawicy zbrojnej, ponieważ stanowi on refutację demokracji, liberalizmu i socjalizmu). Od ewolucyjnego różni także ideologie Nowej Prawicy i innych odmian prawicy radykalnej, mimo oczywistego tutaj rewolucyjnego archaizmu, przywiązywanie mniejszej wagi do organicystycznych mitów społecznych: totalitaryzm pojawia się tu więc raczej jako założenie dotyczące budowy państwa i społeczeństwa, a nie jako konsekwencja organicystycznych wizji społecznych, jako ich naturalny wręcz wymiar (odwrotnie więc niż u Evoli). Podobnie jest też z doktrynalnym hierarchizmem czy elitaryzmem owych ruchów. Tym samym są one paradoksalnie - w głębi owego mitologicznego archaizmu - modernistyczne. Stąd też szczególną wagę przywiązują do - odrzuconej w istocie przez Evolę - racjonalnej i pragmatycznej inżynierii społecznej i politycznej, wobec której treści metafizyczne czy religij-

no-filozoficzne schodzą na dalszy plan, stając się w znacznej mierze tkanką osobistej religii niewidzialnej, kulturowym instrumentarium albo sposobem uczestnictwa w pewnych ogólnych mitologiach kulturowych czy w parareligiach. W obrębie Nowej Prawicy i prawicy radykalnej, nawet tej neofaszystowskiej, ulega też specyficznej redukcji czy spirytualistycznej sublimacji genetyczno-strukturalne powiązanie ewolianizmu z faszyzmem włoskim, oskarżanym - zgodnie z ideami historyczno-krytycznego studium Evoli² - o plebejskie wynaturzenia, retoryczną pustkę i, ostatecznie, zatracenie podstawowych własności „rewolucji duchowej”. Słowem, faszyzm przedostaje się do świadomości Nowej Prawicy jako pewna metafizyka polityczna, nie wolna jednak od politycznych nostalgii, połączona z krytyką faszyzmu jako historycznej empirii (oczywiście, krytyką niepełną, zwłaszcza gdy chodzi o jej sens etyczny).

Oczywiście, ewolianizm nie sprowadza się i nie sprowadzał nigdy do swoich politycznych „sublimacji”. W istocie bowiem to, co w nim najważniejsze, wiązało się z neognostycką, dualistyczną wizją świata, człowieka i historii. W obrębie owej wizji ścierały się zaś ze sobą Tradycja i antytradycja, *sacrum* i *profanum*, Światłość i Mrok. Wyzwaniem dla tego rozdartego, tego rozpołowionego świata, miała stać się metafizyczna Jednostka Absolutna, zdolna do tego, by sprostać heroicznie naszej epoce, *Kali-yuga*, posępnym czasom desakralizacji, demokracji i indywidualizmu. Rzecz w tym, że i ona okazywała się, ostatecznie, tworem owej niepokojącej ery, konceptem z dna upadku, chaosu i ciemności. Jako taka została obarczona tą samą bezradnością, niezdolnością do tego, by zbawić siebie, a z sobą - świat.

Przypisy

¹ Zob. Tunis, 1985, s. 209, 210; Benoist, 1985, s.

² Evola, *Il Fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Roma 1964 (i inne wydania).

Bibliografia

Źródła:

A. Dzieła Juliusa Evoli

(w nawiasach okrągłych podaję dane bibliograficzne pierwodruku)

1. Książki

- Arte - Arte astratta*, Roma [1977], Fondazione Julius Evola (Roma 1920, Maglioni e Strini);
- La parole - La parole obscure du paysage intérieur*, Milano 1981, Il Falco (Zurigo 1920);
- Saggi sull'idealismo - Saggi sull'idealismo magico*, Genova 1981, Alkaest (Todi-Roma 1925, Atanór);
- Lo Yoga - Lo Yoga della potenza*, Roma 1972, Edizioni Mediterranee (*L'uomo come potenza*, Todi-Roma [1926], [Atanór]);
- L'individuo - L'individuo e il divenire del mondo*, Carmagnola 1976, Arthos (Roma 1926, Libreria di Scienze e Lettere);
- Teoria - Teoria dell'Individuo Assoluto*, Roma 1973, Edizioni Mediterranee (Torino 1927, Bocca);
- Imperialismo - Imperialismo pagano*, Padova 1978, Edizioni di AR (*Imperialismo pagano. Il Fascismo di fronte al pericolo eurocristiano*, Todi-Roma 1928, Atanór);
- Fenomenologia - Fenomenologia dell'Individuo Assoluto*, Roma 1974 (Torino 1930, Bocca);
- La tradizione - La tradizione ermetica*, Roma 1971, Edizioni Mediterranee (Bari 1930, Laterza);
- Maschera - Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Roma 1971, Edizioni Mediterranee (Torino 1932, Bocca);
- Rivolta - Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 1984, Edizioni Mediterranee (Milano 1934, Hoepli);
- Tre aspetti - Tre aspetti del problema ebraico*, Padova 1978, Edizioni di AR (Roma 1936, Edizioni Mediterranee);

- // mistero - Il mistero del Graal*, Roma 1972, Edizioni Mediterranee (*// mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Bari 1937, Laterza);
- Il mito - Il mito del sangue**, Padova 1978, Edizioni di AR (Milano 1937, Hoepli);
- Sintesi - Sintesi di dottrina della razza**, Padova 1978, Edizioni di AR (Milano 1941, Hoepli);
- Indirizzi - Indirizzi per una educazione raziale**, Padova 1979, Edizioni di AR (Napoli 1941, Come);
- La dottrina - La dottrina del Risveglio*, Milano 1973, Scheiwiller (Bari 1941, Laterza);
- Orientamenti - Orientamenti*, Roma 1984, Il Settimo Sigilio (Roma 1950, Edizioni Imperium);
- Gli uomini - Gli uomini e le rovine*, Roma 1972, Volpe (Roma 1953, Edizioni dell'Ascia);
- Metafisica - Metafisica del sesso*, Roma 1982, Edizioni Mediterranee (Roma 1958, Atanór);
- L'operaio - L'operaio nel pensiero di Ernst Jünger**, Roma 1974, Volpe (Roma 1960, Edizioni Avio-Armando);
- Cavalcare - Cavalcare la tigre*, Milano 1973, Scheiwiller (1961);
- // cammino - Il cammino del Cinabro*, Milano 1972, Scheiwiller (1963);
- // Fascismo - Il Fascismo**, Roma 1979, Volpe (*// Fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra, con Note sul III Reich*, Roma 1964, Volpe);
- L'Arco - L'Arco e la Clava*, Milano 1971, Scheiwiller (1968);
- Raàga Blanda - Raàga Blanda*, Milano 1969, Scheiwiller;
- Ricognizioni - Ricognizioni. Uomini e problemi**, Roma 1974, Edizioni Mediterranee.

2. Ważniejsze artykuły i eseje

- E. Keiserling e la „Scuola della Sapienza”**, „Ultra”, 1924, nr 56;
- „Che cosa vuole l'antroposofia” di R. Steiner**, „Ignis”, 1925;
- Simboli eroici della tradizione romana**, „Vita Nova”, 1929, nr 8;
- La mistica del sangue nel nuovo nazionalismo tedesco**, „Bilychnis”, 1931;
- Superamento del Romanticismo**, „Vita Nova”, 1931, nr 1, 2;
- // nuovo mito germanico del „Terzo Regno”**, „Politica”, 1931, nr 103, 104;
- Sulle ragioni dell'antisemitismo**, „Vita Nova”, 1933, nr 5, 6, 8;
- Un maestro dei tempi moderni. René Guénon**, „La Vita Italiana”, 1935, nr 2;
- Superamento del razzismo**, „Bibliografia Fascista”, 1935, nr 6;
- Il problema della supremazia della razza bianca**, „Lo Stato”, 1936, nr 7;
- L'autenticità dei „Protocolli” provata dalla Tradizione ebraica**, w: *L'internazionale ebraica. I „Protocolli” dei Savi „Anziani” di Sion*, supplemento do „La Vita italiana”, 1938, nr 16 (oraz w: / *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, Padova 1971, Edizioni di AR);

216 Mity tradycjonalizmu integralnego

Sistemazioni di dottrina fascista, „Bibliografia Fascista”, 1938, nr 5;
Sulla tradizione nordi-coaria, „Bibliografia Fascista”, 1939, nr 2;
Dottrina della razza, „Bibliografia Fascista”, 1939, nr 6;
Inquadramento del problema ebraico, „Bibliografia Fascista”, 1939, nr 89;
L'economia statale: la circolazione delle élites e il problema della borghesia, „Bibliografia Fascista”, 1940, nr 4;
Burocrazia e classe dirigente, „Lo Stato”, 1940, nr 4;
Elementi dell'idea europea, „Lo Stato”, 1940, nr 9;
Per un vero „diritto europeo”, „Lo Stato”, 1941, nr 1;
Sulle differenze tra le concezioni fascista e nazista dello Stato, „Lo Stato”, 1941, nr 4;
Filosofia, etica e mistica del razzismo, „La Difesa della Razza”, 1941, nr 8, 11, 12, 13, 20, 22;
Vedute sull'ordine futuro delle nazioni, „La Vita italiana”, 1941, nr 9;
Bolscevismo e quinto stato, „Lo Stato”, 1942, nr 9;
// significato di Roma per lo spirito „olimpico” germanico, „Rassegna Italiana”, 1942, nr 294;
Mussolini e il razzismo, „Il Meridiano d'Italia”, 1951, nr 49;
Quo vadis Ecclesia?, „L'Italiano”, 1963, nr 67;
Über das Initiatische, „Antaios”, 1964, nr 2;
La via del Samurai, „Vie della Tradizione”, 1971, nr 2;
Funzione e significato dell'idea organica, „Ordine Nuovo”, 1971, nr 4;
La Destra e la Tradizione, „Ordine Nuovo”, 1972, nr 5;
Note sulla „Via della Mano Sinistra”, „Vie della Tradizione”, 1972, nr 6;
La mia corrispondenza con Guenon, „La Destra”, 1972, nr 3;
René Guenon e il „Tradizionalismo integrale”, „La Destra”, 1973, nr 4;
Le profezie di Cortés, „Intervento”, 1973, nr 7;
// mistero della decadenza, „Vie della Tradizione”, 1993, nr 9.

3. Zbiory pism Juliusa Evoli wydane bez udziału autora
I saggi di „Bilychnis” - I saggi di „Bilychnis”, Padova 1970, Edizioni di AR;
/ saggi della „Nuova Antologia” - I saggi della „Nuova Antologia”, Padova 1970, Edizioni di AR;
Canzoni - Canzoni (a cura di G. Conti), Roma 1971, Volpe;
Note - Note sulla monarchia (a cura di T. Romano), Palermo 1972, Thule;
Diario - Diario 1943-1944 (a cura di R. Del Ponte), Genova 1975, Edizioni del CSE;
Etica - Etica aria (a cura di R. Del Ponte), Genova 1976, Edizioni del CSE;
La dottrina aria - La dottrina aria di lotta e di vittoria, Padova 1977, Edizioni di AR;
Simboli - Simboli della tradizione occidentale (a cura di R. Del Ponte), Carmagnola 1977, Arthos;

- La via - La via della realizzazione di se secondo i Misten di Mithra*, Roma [1977], Fondazione Julius Evola;
- Considerazioni - Considerazioni sulla guerra occulta* (a cura di R. Del Ponte), Genova 1977, Edizioni del CSE;
- Ultimi scritti - Ultimi scritti*, Napoli 1977, Edizioni Controcorrente;
- La Tradizione di Roma - La Tradizione di Roma*, Padova 1977, Edizioni di AR;
- Due Imperatori - Due Imperatori*, Padova 1977, Edizioni di AR;
- La religione - La religione di Cesare*, Padova 1977, Edizioni di AR;
- L'idea di Stato - L'idea di Stato*, Padova 1977, Edizioni di AR;
- Gerarchia e democrazia - Gerarchia e democrazia*, Padova 1977, Edizioni di AR;
- Cultura e politico - Cultura e politico*, Roma [1978], Fondazione Julius Evola;
- Citazioni - Citazioni sulla monarchia* (a cura di P. L. Aurea), Palermo 1978, Thule;
- // nichilismo - Il nichilismo attivo di Federico Nietzsche*, Roma [1978], Fondazione Julius Evola;
- Lo Stato - Lo Stato*, Roma [1978], Fondazione Julius Evola;
- La questione - La questione sociale*, Roma 1979, Fondazione Julius Evola;
- Saggi di dottrina politico - Saggi di dottrina politico* (a cura di R. Del Ponte), Sanremo 1979, Edizioni Mizar;
- Lo Zen - Lo Zen*, Roma 1981, Fondazione Julius Evola;
- / tempi - / tempi e la storia*, Roma 1982, Fondazione Julius Evola;
- Scritti sulla Massoneria - Scritti sulla Massoneria* (a cura di R. Del Ponte), Roma 1984, Il Settimo Sigillo;
- Oriente e Occidente* (a cura di G. Nicoletti, M. Pocdarini), Milano 1984, La Queste;
- Monarchia - Monarchia. Aristocrazia. Tradizione* (a cura di R. Del Ponte), Sanremo 1986, Edizioni Mizar;
- Lettere - Lettere di Julius Evola a Girolamo Conti* (a cura di G. de Turns), [b.w.m.d.] 1989;
- // genio d'Israele - Il genio d'Israele. L'azione distruttrice dell'Ebraismo*, Catania 1992, Il Cinabro;
- Fenomenologia della Sovversione - Fenomenologia della Sovversione. L'Antitradizione in scritti politici del 1933-1970* (a cura di R. Del Ponte), Borzano (Reggio-Emilia) 1993, SeaR Edizioni;
- Homofaber - Homofaber. Scritti sull'arte d'avanguardia (1917-1931)*, a cura di E. Valento, Roma 1994, Fondazione Julius Evola.

4. Działa zbiorowe pod redakcją Evoli

- Introduzione alla magia*, t. 1-3, Roma 1980-1981, Edizioni Méditerranée (*Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io*, Roma 1927-1929);
- Diorama filosofico*, t. 1: 1934-1935, a cura di Marco Tarchi, Roma 1974, Edizioni Europa;
- La Torre*, a cura di Marco Tarchi, Milano 1977, Il Falco;

5. Dzieła tłumaczone i redagowane przez Evolę
Lao-Tze [Lao-Tse]: // *Libro del Principio e della sua azione*, Roma 1984, Edizioni Mediterranee (// *libro della Via e della Virtù*, Lanciano 1923, Carrabba);
C. Della Riviera: // *Mondo Magico degli Heroi*, Carmagnola 1978, Arthos (Bari 1932, Laterza);
René Guénon: *La crisi del mondo moderno*, Roma 1972, Edizioni Mediterranee (Roma 1953, Edizioni dell'Ascia);
E. Malynsky, L. De Poncis: *La guerra occulta*, Padova 1978, Edizioni di AR (Milano 1939, Hoepli);
Jacob Johann Bachofen: *Le Madri e la Virilità olimpica*, Roma 1974, Edizioni 2C (Milano 1949, Bocca);
Gustav Meyrink: // *domenicano bianco*, Roma 1972, Edizioni del Gattopardo (Milano 1944, Bocca);
Gustav Meyrink: *La notte di Valpurga*, Roma 1972, Edizioni del Gattopardo (Milano 1944, Bocca);
Gustav Meyrink: *L'angelo della finestra d'Occidente*, Roma 1972, Edizioni del Gattopardo (Milano 1949, Bocca);
Mircea Eliade: *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1983, Edizioni Mediterranee (Milano 1954, Bocca);
Otto Weininger: *Sesso e carattere*, Milano 1956, Bocca;
Oswald Spengler: // *tramonto dell'Occidente*, Milano 1979, Longanesi (1957);
Gustav Meyrink: *Alla frontiera dell'aldilà*, Napoli [b.d., ok. 1958];
E. Eakes: *Credenze religiose della Cina antica*, Roma 1958, Ismeo;
/ versi d'oro pitagorei, Roma 1973, Atanór (1959);
Gabriel Marcel: *L'uomo contro l'uomo*, Roma 1963, Volpe;
Ernst Jünger: *Al muro del tempo*, Roma 1965, Volpe;
W. Wefers: *Basi e idee dello Stato spagnolo d'oggi*, Roma 1965, Volpe;
T. Litt: *Istruzione tecnica e formazione umana*, Roma 1966, Armando;
H J. Schoeps: *Questa fu la Prussia*, Roma 1966, Volpe;
E. von Kuenhelt-Leddihn: *L'errore democratico*, Roma 1966, Volpe;
F. Gaucher: *Idee per un movimento*, Roma 1966, Volpe;
T. Litt: *Le scienze e l'uomo*, Roma 1967, Armando;
K.G. Drückheim: *Hara: il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, Roma 1969, Edizioni Mediterranee;
P.B. Randolph: *Magia sexualis*, Roma 1969, Edizioni Mediterranee;
K. Löwenstein: *La monarchia nello stato moderno*, Roma 1969, Volpe;
B. George: *L'ondata rossa nella Germania dell'est. 1945-1951*, Roma 1969, Volpe;
R. Reininger: *Nietzsche e il senso della vita*, Roma 1971, Volpe;
H. Reiner: *Etica: teoria e storia*, Roma 1971, Armando;

Lu-Tzu [Lu-Tsu]: *Ministero del Fiore d'oro*, Roma 1971, Edizioni Mediterranee;
 Arthur Avalon: *// mondo come potenza*, Roma 1973, Edizioni Mediterranee;
 David T. Suzuki: *Saggi sul buddhismo Zen*, Roma 1975, Edizioni Mediterranee;

6. Tłumaczenia Evoli na język polski

Duch arystokracji a rasizm, przekład Bohdan Kozieł, „Frona”, 1994, nr 2-3;
Aryjska doktryna walki i zwycięstwa, „Szczerbiec”, 1996, nr 8-9;
Inicjacja w nowoczesnym świecie, wprowadzenie i przekład Zbigniew Mikołajko, „Społeczeństwo Otwarte”, 1996, nr 11;

B. Inne źródła cytowane

Bachofen, 1954 - Johann Jacob Bachofen: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit H. Fuchs und K. Meuli herausgegeben von E. Hovald, Basel, Benno Schwabe & Co.;

Benjamin, 1996 - Walter Benjamin: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Wybór i oprac.: Hubert Orłowski, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Poznań;

Biblia Tysiąclecia, 1988 - *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia]*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wydanie trzecie, poprawione, Poznań-Warszawa, Wydawnictwo Pallounum;

Croce, 1998 - Benedetto Croce: *Historia Europy w XIX wieku*, przeł. Joanna Ugniewska, wstęp: Bronisław Geremek, posłowie: Gustaw Herhng-Grudziński, Warszawa, Czytelnik;

De Gobineau, 1977 - Artur De Gobineau: *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Padova, Edizioni di AR;

De Martino, 1948 - Ernesto De Martino: *// mondo magico*, Torino, Einaudi;

Dumézil, 1997 - Georges Dumézil: *Apollo delijski*, przeł. Mateusz Fabianowski, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 9;

Dumézil, 1997a - Georges Dumézil: *Cztery władze Apolbna w prologu Iliady*, przeł. Mateusz Fabianowski, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 9;

Eliade, 1968 - Mircea Eliade: *Il mito dell'Eterno Ritorno*, Torino, Boria;

Eliade, 1970 - Mircea Eliade: *Maitre Manole et le monastère d'Arges*, w: *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, Payot;

Eliade, 1984 - Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Bolesław Baranowski, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;

Eliade, 1989 - Mircea Eliade: *Fragmentarium*, Paris, L'Herne;

Eliade, 1989a - Mircea Eliade: *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki, I, 1907-1937*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków, Wydawnictwo Literackie;

Eliade 1990 - Mircea Eliade: *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. Adam Zagajewski, Londyn, PULS;

- Eliade, 1992 - Mircea Eliade: *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków, Oficyna Literacka;
- Eliade, 1993 - Mircea Eliade: *Si corespondenti sai*, red. M. Handoc, t. 1, Bucuresti;
- Eliade, 1994 - Mircea Eliade: *Patańdźali i joga*, oprac. Jerzy Prokopiuk, Warszawa, Wydawnictwo PEGAZ;
- Eliade, 1994a - Mircea Eliade: *Mity, sny i misteria*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa, Wydawnictwo KR;
- Eliade, 1996 - Mircea Eliade: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa, Wydawnictwo KR;
- Eliade, 1997 - Mircea Eliade: *Rumuni. Zarys historii*, przeł. Anna Kaźmierczak, wprowadzenia: J.E. Joan Grigorescu, o. Maciej Bielawski, Bydgoszcz, Wydawnictwo *nomini*;
- Eliade, 1998 - Mircea Eliade: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. Magda i Paweł Rodakowie, Warszawa, Wydawnictwo KR;
- Eliade, 1998a - Mircea Eliade: *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa, Wydawnictwo KR;
- Fromm, 1970 - Erich Fromm: *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Ziemiłscy, przedmowa - Franciszek Ryszka, Warszawa, Czytelnik;
- Gentile (G.), 1925 - Giovanni Gentile: *Che cosa é il fascismo?*, Firenze;
- Gentile (G.), 1928 - Giovanni Gentile: *L'essenza del fascismo*, Roma;
- Gentile (G.), 1928a - Giovanni Gentile: *Fascismo e cultura*, Milano;
- Gentile (G.), 1929 - Giovanni Gentile: *Origine e dottrina del fascismo*, Roma (wyd. 3 - Roma 1934)
- Gentile (G.), 1975 - Giovanni Gentile: *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni (wyd. 1 - 1946);
- Gentile (G.), 1989 - Giovanni Gentile: *Guerra e fede*, a cura di H. A. Cavallera, Firenze;
- Grecko-polski Nowy Testament*, 1993 - *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłumaczenie: Remigiusz Popowski SDB, Michał Wojciechowski, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”;
- Guénon, 1971 - René Guénon: *L'esoterismo di Dante*, Roma, Atanór;
- Guénon, 1972 - René Guénon: *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano 1972, Rusconi;
- Guénon, 1972a - René Guénon: *La crisi del mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee;
- Guénon, 1974 - René Guénon: *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma, Edizioni Mediterranee;
- Guénon, 1975 - René Guénon: *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi;

- Guenon, 1977 - René Guenon: // *Re del mondo*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1980 - René Guenon: *La Grande Triade*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1982 - René Guenon: // *regno delia quantité e il segno dei tempi*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1982a - René Guenon: *Segni dei Tempi*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1989 - René Guenon: *Introduzione generale alio studio delie domine indu*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1992 - René Guenon: *L'uomo e il suo divenire secondo il Védnta*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1993 - René Guenon: *Scritti suliesoterismo islamico e il Taoismo*, Milano, Adelphi;
- Guenon, 1996 - René Guenon: *Gli stati molteplici dell'essere*, Milano, Adelphi;
- Heidegger, 1990 - Martin Heidegger: *Rektorat 1933/1934. Czyny i myśli*, „Aletheia”, nr 1;
- Huizinga, 1978 - Johan Huizinga: *La crisi delie civiltâ*, saggio introduttivo: Delio Cantineri, trad. Barbara Allasan, Torino, Einandi;
- Huizinga, 1985 - Johan Huizinga: *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. Maria Kurecka, Witold Wirpsza, Warszawa, Czytelnik;
- Michelstaedter, 1912 - Carlo Michelstaedter: *Dialogo delia salute. Poesie*, Genova;
- Michelstaedter, 1958 - Carlo Michelstaedter: *Opère*, Firenze;
- Michelstaedter, 1982 - Carlo Michelstaedter: *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi;
- Mussolini, 1951-1963 - Benito Mussolini: *Opera omnia*, t. 1-35, a cura di E. e D. Susmel, Firenze;
- Ossendowski, 1990 - Ferdynand Antomi Ossendowski: *Ludzie, zwierzęta, bogowie. Cz. 1: Męczeńska Włóczęga; ci. 2: Przez Kraj Szatana; ci. 3: Krwawy General*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „BS”;
- Otto, 1968 - Rudolf Otto: *Świętość*, Warszawa, Książka i Wiedza;
- Papini, 1906 - Giovanni Papini: *Per Dante contro Udantismo* [1906], w: *Eresie letter arie*, Firenze 1932;
- Papini, 1958 - Giovanni Papini: *Dante żywy*, tłum. Edward Boyé, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Pareto, 1978 - Vilfredo Pareto: *Compendio di sociologia generale*, Torino, Einaudi;
- Schmitt, 1927 - Carl Schmitt: *Donoso Cortés*, w: *Berlin-Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*, München;
- Schmitt, 1930 - Carl Schmitt: *Der unbekannte Donoso Cortes*, „Jiochland”, vol. II;
- Schmitt, 1976 - Carl Schmitt: *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press;
- Spengler, 1923 - Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 1: *Gestalt und Wirklichkkeit*; Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven*, München;

- Spengler, 1934 - Oswald Spengler: *Anni decisivi. La Germania e lo sviluppo storico mondiale*, Milano, Bompiani;
- Stranden, 1998 - Dymitr W. Stranden: *Hermetyzm. Tajemna wiedza Egipcjan*, przeł. M.W., Gdańsk, Wydawnictwo AKIA S.C.
- Weininger, 1994 - Otto Weininger: *Pleć i charakter*, Warszawa, Wydawnictwo Sagittarius;

Opracowania cytowane:

- Accame, 1982 - Giano Accame: *Ragioni statuali e sentimento nazionale: una nuova solidarietà*, w: *Al di là della destra e della sinistra*, Roma, Lede;
- Ades, 1980 - Dawn Ades: *Dadaizm i surrealizm*, w: *Kierunki i tendencje sztuki nowoczesnej*, oprac. Tony Richardson, Nikos Stangos, Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe;
- Ajdukiewicz, 1983 - Kazimierz Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, wstęp: Klemens Szaniawski, Warszawa, Czytelnik;
- Alerano, 1927 - Sibilla Alerano: *Amo dunque sono*, Milano, Mondadori;
- Allegra, 1972 - Giovanni Allegra: [Wstęp i noty do:] Raimondo Lullo: *// libro dell'Ordine della Cavalleria*, Vicenza, Edizioni Francescane;
- Ambesi, 1985 - Alberto Cesare Ambesi: *Evola e l'alchimia*, w: *Testimonianze* (I);
- Angebert, 1985 - Jean-Michel Angebert: *L'itinerario spirituale di Julius Evola*, w: *Testimonianze* (II);
- Arendt, 1989 - Hannah Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1-2, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza;
- Arendt, 1994 - Hannah Arendt: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, wstęp: Paweł Śpiewak, Warszawa, Fundacja ALETHEIA;
- Aron, 1992 - Raymond Aron: *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, Warszawa, Czytelnik;
- Baillet, 1978 - Philippe Baillet: *Julius Evola e l'affermazione assoluta*, Padova, Edizioni di AR;
- Barié, 1964 - O. Barié: *Les nationalismes totalitaires*, w: *L'Europe de XIX et XXe siecle*, Paris;
- Bartolini, 1985 - Sigfrido Bartolini: *Una presenza inquietante*, w: *Testimonianze* (E);
- Baumgarth, 1978 - Christa Baumgarth: *Futuryzm*, Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe;
- Bazan, 1985 - Paul Bazan: *La razza dello spirito*, w: *Testimonianze* (II);
- Becker, Barnes, 1964 - Howard Becker, Harry Elmer Barnes: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;

- Benoist, 1981 - Alain de Benoist: *Visto da destra. Antologia critica delle idee contemporanee*, Napoli, Akropolis;
- Benoist, 1981 a - Alain de Benoist: *Comment peut-on être païen?*, Paris, Albin Michel;
- Benoist, 1985 - Alain de Benoist: *La fortuna di Evola in Francia*, w: *Testimonianze* (II);
- Berger, 1989 - A. Berger: *Mircea Eliade. The Inner Quest of a Radical Traditionalist*, San Francisco, Harper;
- Berger, 1990 - A. Berger: *Fascism and Religion in Romania*, „Annales of Scholarship”, 6, nr 4;
- Berger (P.L.), 1980 - Peter Ludwig Berger: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, Collins;
- Berger (P.L.), 1997 - Peter Ludwig Berger: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, thim. Włodzimierz Kurdziel, wstęp: Irena Borowik, Kraków, Zakład Wydawniczy »Nomos«;
- Berlin, 1997 - Isaiah Berlin: *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu* [fragmenty], przełożyła Agata Tomaszewska, „Gazeta Wyborcza”, nr 261;
- Besacon, 1997 - Alain Besacon: *Zakazany wizerunek - historia przedstawiania sacrum*, „Fronda”, nr 8;
- Biografia*, 1985 - *Biografia* [di Julius Evola], w: *Testimonianze* (II);
- Bobbio, 1985 - Norberto Bobbio: *Liberalismo e democrazia*, w: // *pensiero politico contemporaneo*, a cura di G. M. Bravo, S. Rota Ghibaudi, Milano, F. Angeli;
- Boccard, 1970 - Enrico de Boccard: *Julius Evola, conversazione senza complessi con l'„Ultimo Ghibellino”*, „Playmen”, nr 2;
- Bockenheimer, Bednarek, Jastrzębski, 1996 - *Encyklopedia Nowej Ery. NEW AGE*, opracowali: Wojciech Bockenheimer, Stefan Bednarek, Jerzy Jastrzębski, Wrocław, Wydawnictwo „Astrum”;
- Bona, 1985 - Gian Piero Bona: *L'„Aristos” contro U „Demos”*, w: *Testimonianze* (II);
- Broch, 1987 - Hermann Broch: *Zio w systemie wartości sztuki*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy;
- Bruni, 1985 - Gaudio Bruni: *Evola dada*, w: *Testimonianze* (II);
- Bussagli, 1985 - Mario Bussagli: *Evola e il moderno interesse per l'occulto*, w: *Testimonianze* (II);
- Callahan, 1966 - Daniel Callahan (ed.): *The Secular City Debate*, New York - London, Macmillan;
- Capello, 1985 - *Una provocazione vivente*, w: *Testimonianze* (II);
- Carli, 1990 - C F. Carli: *La riscoperta del dadaista Evola*, „Pagine Ubere”, nr 1;
- Castro, 1970 - Americo Castro: *La Spagna nella sua realtà storica*, Firenze, Sansoni;

- Chiaromonte, 1996 - Nicola Chiare-monte: *Granice duszy*, Warszawa, Czytelnik;
- Chiavacci, 1934 - Gaetano Chiavacci: // *pensiero di Carlo Michelstaedter*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, nr 12;
- Chiavacci, 1952 - Gaetano Chiavacci: *Illusione e realtà*, Firenze;
- Chi va, 1992 - Isaac Chi va: *À propos de Mircea Eliade. Un témoignage*, „Le Genre Humain”, nr 26;
- Cofrancesco, 1983 - D. Cofrancesco: // *mito europeo nel fascismo*, „Storia Contemporanea”, nr 2;
- Comin, 1985 - Jacopo Comin: *Evola „dopoguerra”*, w: *Testimonianze* (II);
- Copleston, 1991 - Frederick Copleston: *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Coulianu, 1978 - Ioan P. Goulianu: *Mircea Eliade*, Città di Castello, Cittadella Editore;
- Coulianu, 1989 - Ioan P. Goulianu: *Mircea Eliade. Le sette anime del Romeno*, „Abstracta”, 35, marzec;
- Cox, 1965 - Harvey Cox: *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, The Macmillan Company;
- De Felice, 1961 - Renzo De Felice: *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino;
- De Maria, 1968 - Luciano De Maria: *Introduzione*, do: *Filippo Tommaso Marinetti: Teoria e invenzione futurista*, Milano, Mondadori;
- Del Massa, 1985 - Aniceto Del Massa: *La torre come simbolo*, w: *Testimonianze ai*);
- Del Ponte, 1972 - Renato Del Ponte: *Perchè Arthos*, „Arthos”, nr 1;
- Desnoy, 1959 - Albert Desnoy: *Le prestige du passe*, Paris;
- Di Nola, 1977 - Alfonso Di Nola: *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, „Rasegna Mensile di Israel”, nr 12;
- Di Vona, 1985 - Piero Di Vona: *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Napoli, Società Editrice Napoletana;
- Di Vona, 1993 - Piero Di Vona: *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano (RE), SeaR Edizioni;
- Donini, 1977 - Ambrogio Donini: *Eliade*, w: *Enciclopedia delle Religioni*, Milano, Teti;
- Eatwell, 1995 - R. Eatwell: *Fascism. A History*, London;
- Eatwell, 1995a - R. Eatwell: *How to Revise History (and Influence People)? Neo-Fascist Style*, w: *The Far Right in Western and Eastern Europe*, ed. by L. Chelsea, R. Ferguson, M. Vaughan, London 1995;
- Echaurren, 1994 - Pablo Echaurren: *Evola*, Roma 1994, Il Settimo Sigillo;
- Fanelli, 1985 - G.A. Fanelli: *Coraggio di Evola*, w: *Testimonianze* (II);
- Farias, 1997 - Victor Farias: *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. Paweł Lisicki i Robert Marszałek, Warszawa, Fundacja ALETHEIA;

- Fergola, 1971 - Gabriele Fergola: *Gli ordini cavallereschi spagnoli e l'esoterismo*, „Le Vie delle Tradizione”, nr 2;
- Fergola, 1985 - Gabriele Fergola: *Evola e il tradizionalismo spagnolo*, w: *Testimonianze (II)*;
- Ferraresi, 1984 - Franco Ferraresi: *La destra eversiva*, w: *La destra radicale, a cura di Franco Ferraresi*, Milano, Feltrinelli;
- Ferraresi, 1984a - Franco Ferraresi: *Da Evola a Freda. La dottrina della destra radicale fino al 1977*, w: *La destra radicale*, a cura di Franco Ferraresi, Milano, Feltrinelli;
- Ferraresi, 1987 - Franco Ferraresi: *Julius Evola: Tradition, Reaction, and the Radical Right*, „Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology”, nr 2;
- Ferrari, 1993 - Giorgio Ferrari: *Gianfranco Miglio. Storia di un giacobino nordista*, Milano, Casa Editrice LIBER Internazionale;
- Ferrarotti, 1993 - Franco Ferrarotti: *La tentazione dell'oblio. Razzismo, antisemitismo e neonazismo*, Bari, Editori Laterza;
- Fiore, 1986 - Crescenzo Fiore: *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma;
- Fornari, 1985 - Antonio Fornari: *L'arcangelo del dadaismo*, w: *Testimonianze ai)*;
- Francia, 1994 - Salvatore Francia: *// pensiero tradizionale di Julius Evola*, Milano, Barbarossa;
- Fransoni, 1987 - Francesco Fransoni: *Comunità e identità nazionale*, Roma, Il Settimo Sigino;
- Fraquelli, 1994 - Marco Fraquelli: *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Milano, Terziaria;
- Freda, 1980 - Giorgio F. Freda: *La disintegrazione del sistema*, Padova, Edizioni di AR;
- Frere, 1974 - Jean-Claude Frère: *Nazisme et sociétés secrètes*, Paris;
- Gabiś, 1997 - Tomasz Gabiś: *Konserwatywna Rewolucja*, „Fronda”, nr 8;
- Galli, 1985 - Giorgio Galli: *Manuale di storia delle dottrine politiche*, Milano, Il Saggiatore;
- Galli, 1986 - Giorgio Galli: *Introduzione* [do:] Monica Zucchinalli: *La destra in Italia oggi*, Milano, SugarCo;
- Galli, 1994 - Giorgio Galli: *Prefazione*, do: Marco Fraquelli: *// filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Milano, Terziaria;
- Gambillo, 1961 - M. Gambillo: *Dopo Boccioni*, Roma, Edizioni Mediterranee;
- Gawin, 1993 - Dariusz Gawin: *Nacjonalkm - narodziny i rozwój pewnej idei*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 4;
- Gentile (E.), 1982 - Emilio Gentile: *// mito dello Stato nuovo*, Roma-Bari, Laterza;
- Gentile (E.), 1989 - Emilio Gentile: *Storia del partito fascista. 1919-1922. Movimento e milizia*, Roma-Bari, Laterza;

- Gentile (E.), 1994 - Emilio Gentile: *La nazione del fascismo. Alle origini del declino dello Stato nazionale*, w: *Nazione e nazionalità in Italia. Dall'alba del secolo ai nostri giorni*, a cura di Giovanni Spadolini, Roma-Bari, Laterza;
- Gerson, 1969 - Werner Gerson: *Nazisme, société secrète*, Paris, Productions de Paris;
- Gilson, Langan, Maurer, 1977 - Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax;
- GINNA, 1985 - Arnaldo Ginna: *Brevi note su Evola nel tempo futurista*, w: *Testimonianze (II)*;
- Goodrick-Qarke, 1989 - Nicholas Goodrick-Clarke: *Les Racines Occultes du Nazisme*, Puiseaux;
- Górski, 1979 - Eugeniusz Górski: *Hiszpańska refleksja egzystencjalna*, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich;
- Guglielmi, 1985 - Nino Guglielmi: *// solitario antesignano della destra tradizionale ed Usuo pensiero sulla rinascita della cultura*, w: *Testimonianze (II)*;
- Gumilow, 1997 - Lew Gumilow: *Dzieje etnosów Wielkiego Stepu*, przekł. i posłowiem opatrzył Andrzej Nowak, Kraków, Oficyna Literacka;
- Haack, 1997 - Friedrich Wilhelm Haack: *Powrót Wotana - religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS”;
- Historikerstreit*, 1990 - *Historikerstreit. Spór o miejsce III Rzeszy w historii Niemiec*, tłum. J.M., Julia Juryś, Małgorzata Łukasiewicz, wstęp: Jerzy Hölzer, Londyn, Wydawnictwo Aneks;
- Horia, 1997 - Vintila Horia: *Poeci i symbol ojczyzny*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 1, wstęp i tłum. Zbigniew Mikołajko;
- Hutnikiewicz, 1976 - Artur Hutnikiewicz: *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia*, Warszawa, Wiedza Powszechna;
- Ioanid, 1987-1988 - Radu Ioanid: *Mircea Eliade e Ufascismo*, „La Critica Sociologica”, 84;
- Jawłowska, 1975 - Aldona Jawłowska: *Drogi kontrkultury*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy;
- Jellamo, 1984 - Anna Jellamo: *Julius Evola, filosofo della Tradizione*, w: *La destra radicale*, a cura di Franco Ferraresi, Milano, Feltrinelli;
- Jesi, 1967 - Furio Jesi: *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del Novecento*, Milano, Silva;
- Jesi, 1973 - Furio Jesi: *// mito*, Milano, Isedi;
- Jesi, 1977 - Furio Jesi: *Mito e linguaggio della collettività*, w: *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi;
- Jesi, 1993 - Furio Jesi: *Cultura di destra*, Milano, Garzanti;

- Kłoskowska, 1996 - Antonina Kłoskowska: *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN;
- Kołąkowski, 1994 - Leszek Kołąkowski: *Obecność mitu*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie;
- Komendant, 1996 - Tadeusz Komendant: *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk, wydawnictwo słowo/obraz terytoria;
- Kotula, Krakowski, 1973 - Adam Kotula, Piotr Krakowski: *Sztuka abstrakcyjna*, Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe;
- Kozieł, 1997 - *Hiperborejczyk*. Z Bogdanem Robertem Koziełem rozmawia Michał Kietlicz, „Frona”, nr 8;
- Kracauer, 1987 - Siegfried Kracauer: *Ornament z ludzkiej masy*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy;
- Kroeber, Kluckhohn, 1952 - A.L. Kroeber, Clyde Kluckhohn: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology”, nr 1;
- Król, 1982 - *Stażnicy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*. Wybór tekstów, przedmowa i przypisy: Marcin Król, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Król, 1985 - Marcin Król: *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad pobką myślą konserwatywną XIX wieku*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Krzemień-Ojak, 1975 - Sław Krzemień-Ojak: *Benedetto Croce i marksizm*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Lepenies, 1997 - Wolf Lepenies: *Trzy kultury*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie;
- Lévy-Bruhl, 1992 - Lucien Lévy-Bruhl: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa, Wydawnictwo PWN;
- Locchi, 1981 - Giorgio Locchi: *L'essenza del Fascismo*, Tridente, La Spezia;
- Luckmann, 1996 - Thomas Luckmann: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. Lucjan Bluszcz, wstęp Hubert Knoblauch (tłum. Dominika Motak), Kraków, Zakład Wydawniczy »Nomos« ;
- Lynton, 1980 - Norbert Lynton: *Futuryzm*, w: *Kierunki i tendencje sztuki nowoczesnej*, oprac. Tony Richardson, Nikos Stangos, Warszawa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe;
- Mancini, 1983 - Italo Mancini: *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano, Mondadori;
- Mann, 1987 - Klaus Mann: *Gottfried Benn. Historia zabłąkania się*, w: *Wobec faszyzmu*, wstęp, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy;
- Mannheim, 1975 - Karl Mannheim: *Myślenie konserwatywne*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii za-*

- chodniej*, wybór i oprac. Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Mannheim, 1992 - Karl Mannheim: *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Lublin, Wydawnictwo „Test”;
- Marino, 1985 - Luigi Marino: *Idealismo, Romanticismo e storicismo*, w: *Il pensiero politico contemporaneo*, a cura di G.M. Bravo, S. Rota Ghibaudi, Milano, F. Angeli;
- Massis, 1929 - Henri Massis: *La Défense de l'Occident*, Paris, Plon;
- Melchionda, 1984 - Roberto Melchionda: // *volto di Dionisio*, Roma, Basaia Editore;
- Die Mitte*, 1984 - *Die Mit te der Welt. Aufsätzen zu Mircea Mircea Eliade*, hrsg. H J. Dürr, Frankfurt am Main;
- Mikołajko, 1981 - Zbigniew Mikołajko: *Czczyciele Duce, Mao i Tolkiena*, Warszawa (maszynopis nie publikowany);
- Mikołajko, 1996a - Zbigniew Mikołajko: *Stara Baśń postkomunizmu [neopogaństwo w Europie Środkowej i Wschodniej]*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 5;
- Mikołajko, 1996b - Zbigniew Mikołajko: [Wprowadzenie do:] Julius Evola: *Inicjacja w nowoczesnym świecie*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 11;
- Mikołajko, 1997 - Zbigniew Mikołajko: [Wprowadzenie do:] Vintila Horia: *Poeci i symbol ojczyzny*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 1;
- Mikołajko, 1998 - Zbigniew Mikołajko: *Elementy filozofii*, Warszawa, Wyższa Szkoła Informatyki Stosowanej i Zarządzania;
- Mikołajko, 1998a - Zbigniew Mikołajko: *Wodnik i jego dzieci*, w: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. 3: *Myśl pedagogiczna w XX stuleciu*, ks. 2, wybór i oprac. Stefan Wołoszyn, Kielce, Dom Wydawniczy STRZELEC;
- Mila, 1990 - Ernesto Mila: *Nazisme et Esotèrisme*, Puiseaux;
- Mishima, 1983 - Yukio Mishima: *La via del Samurai*, Milano, Bompiani;
- Mutti, 1989 - Claudio Mutti: *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Parma, Ed. Veltro;
- Negri, 1988 - Antimo Negri: *Julius Evola e la filosofia*, Milano, Spirali Editore;
- Nievo, 1985 - Stanislao Nievo: *Il guerriero si prepara al riposo*, w: *Testimonianze* (il);
- Nitore, 1976 - 1 . Nitore: *Bushidó*, Padova, Edizioni di AR;
- Nolte, 1978 - Erich Nolte: *tre volti del fascismo*, Milano, Mondadori;
- Olszewski, 1982 - Henryk Olszewski: *Nauka historii w upadku. Studium o historiografii i ideologii historycznej w imperialistycznych Niemczech*, Warszawa-Poznań, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Ott, 1997 - Hugo Ott: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen;
- Pankowski, 1997 - Rafał Pankowski: *Julius Evola a neofaszystowski terrorizm*, Warszawa (maszynopis artykułu);

- Panunzio, 1985 - Silvano Panunzio: *Iniziati e metafisici della crisi*, w: *Testimonianze* (II);
- Pauwels, Bergier, 1963 - L. Pauwels, L. Bergier: *Il mattino dei maghi*, Milano, Mondadori;
- Pawluczuk, 1998 - Włodzimierz Pawluczuk: *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków, Zakład Wydawniczy „NOMOS”;
- Penzo, 1971 - G. Penzo: *Max Stimer e la rivolta esistenziale*, Torino, Marietti;
- Perfetti, 1984 - F. Perfetti: *Introduzione*, w: A.O. Olivetti: *Dal sindacalismo rivoluzionario al corporativismo*, Roma;
- Perfetti, 1988 - F. Perfetti: *Il sindacalismo fascista. I: Dalle origini alla vigilia dello Stato corporativo (1919-1930)*, Roma;
- Plebe, 1971 - Armando Plebe: *Filosofia della reazione*, Milano;
- Proviámola nuova*, 1980 - *Proviámola nuova*, Roma, Lede;
- Prokopiuk, 1994 - Jerzy Prokopiuk: *Eros i Tanatos Ottona Weininger*, [posłowie do:] Otto Weininger: *Pleć i charakter*, Warszawa, Wydawnictwo Sagittarius;
- Prokofiew, 1995 - S. Prokofiew: *Duchownyje sud'by Rossii i griaduszczyje mistierii Swiatogo Graala*, Moskwa;
- Rachewiltz, 1985 - Boris de Rachewiltz: *Uno „Kshatriya” nell'Età del Lupo*, w: *Testimonianze* (II);
- Rahner, Vorgrimler, 1987 - Karl Rahner, Herbert Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Rauschnig, 1996 - Hermann Rauschnig: *Revolucja nihilizmu*, przeł. Stanisław Łukomski (Julian Maliniak), Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza;
- Revelli, 1984 - Marco Revelli: *La nuova destra*, w: *La destra radicale*, a cura di Franco Ferraresi, Milano, Feltrinelli;
- Revelli, 1985 - Marco Revelli: *La cultura della destra radicale*, Milano, F. Angeli;
- Rémond, 1970 - René Rémond: *La Destra in Francia dalla Restaurazione alla V Repubblica (1815-1968)*, Milano, Mursia e C;
- Richter, 1969 - Hans Richter: *Dada*, Milano, Mazzotta;
- Ricketts, 1988 - Mac Linscot Ricketts: *Mircea Eliade. The Romanian Roots. 1907-1945*, t. 2, New York, Boulder;
- Rio, 1970 - Angel del Rio: *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1: *Od początków do 1700 roku*, przeł. Kazimierz Piekarek, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Rio, 1972 - Angel del Rio: *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1: *Od do 1700 roku do czasów współczesnych*, przeł. Kalina Wojciechowska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Roche, 1937 - Alphonse V. Roche: *Les idées traditionalistes en France de Rivarol à Charles Mourras*, Urbana;

- Romano, 1995 - Sergio Romano: *Finis Italiae*, Milano 1995, AlTInsegna del Pesce d'Oro di Vanni Scheiwiller;
- Romualdi, 1968 - Adriano Romualdi: *Julius Evola, l'uomo e l'opéra*, Roma, Volpe;
- Said Armesto, 1968 - Victor Said Armesto: *La Leyenda de don Juan*, Madrid, Ed. Espasa Calpe;
- Sanquillet, 1969 - M. Sanquillet: // *movimento dada*, Milano, Fabbri;
- Savimbi, 1997 - Janusz Savimbi: *Radykalizm apokaliptyczny, czyli czytając „Szczербiec”, „Fronda”, nr 8;*
- Schnadelbach, 1992 - Herbert Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech. 1813-1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa;
- Sciacca, 1951 - Michèle Federico Sciacca: *La philosophie italienne contemporaine*, Paris-Lyon;
- Sérant, 1977 - Paul Sérant: *René Guenon*, Paris, Le courrier de livre;
- Servadio, 1985 - Emilio Servadio: *Corne nacque „La Torre”, w: Testimonianze ai);*
- Sheehan, 1981 - T. Sheehan: *Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist*, „Social Research”, nr 1;
- Shils, 1961 - Edward Shils: *The Calling of Sociology*, w: *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, red. Talcott Parsons i in., New York;
- Solomon, Higgins, 1997 - Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins: *Krótką historia filozofii*, przełożyła Natalia Szczucka-Kubisz, Warszawa, Prószyński i Ska;
- Szacki, 1965 - Jerzy Szacki: *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji (1789-1815)*, Warszawa, Książka i Wiedza;
- Szacki, 1971 - Jerzy Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Tabor, 1993 - Marek Tabor [właściwe nazwisko: Cezary Michalski]: *Ezoteryczne źródła nazizmu*, Kraków-Warszawa, Fundacja „bruLionu”;
- Tarchi, 1980 - Marco Tarchi: *Ipotesi e strategie di una nuova destra*, w: *Proviamb nuova*, Roma, Ledę;
- Tejada, 1966 - Francisco Elias de Tejada: *La Monarchia tradizionale*, Torino, Edizioni Dell'Albero;
- Testimonianze (II) - Testimonianze su Evola*. Seconda edizione riveduta e ampliata, a cura di Gianfranco de Tunis, Roma, Edizioni Méditerranée;
- Thils, 1975 - Gustave Thils: *Chrześcijaństwo bez religii?*, przełożył Gustaw Kania, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX;
- Thiollier, 1966 - Marguerite-Marie Thiollier: *Dictionnaire des religions*, Paris, Larousse;
- Tomasiewicz, 1994 - Jarosław Tomasiewicz: *Stare religie Nowej Ery. Główne nurty współczesnego neopoganizmu*, „Nomos”, nr 3;

- Totalita sociale e comunità organica*, 1982 - *Totalita sociale e comunità organica*, Padova, Edizioni di AR;
- Tunis, 1974 - Gianfranco de Tunis: *L'ultimo insulto*, „Vie della Tradizione”, nr 14;
- Tunis, 1985 - Gianfranco de Turrís: *Dieci anni dopo...*, w: *Testimonianze* (II);
- Ugniewska, 1985 - Joanna Ugniewska: *Historia literatury włoskiej XX wieku*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe;
- Valento, 1994 - E. Valento: *Homo faber. Evola fra arte e alchimia*, Roma, Fondazione Julius Evola;
- Varela, 1972 - José Luis Varela: *La trasfigurazione letteraria*, Roma, Volpe;
- Vattimo, 1982 - Gianni Vattimo: *Da quale cultura viene la violenza di destra?*, w: *Totalita sociale e comunità organica*, Padova, Edizioni di AR;
- Veneziani, 1984 - Marcello Veneziani: *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Roma, Ciarrapico;
- Vernant, 1996 - Jean-Pierre Vernant, *Źródła myśli greckiej*, z przedmową do nowego wydania i posłowiem autora; przekład Jerzego Szackiego, przedmowę do nowego wydania i posłowie przełożył Leszek Brogowski, Gdańsk, słowo/obraz terytoria;
- Ważyk, 1976 - Adam Ważyk: *Dziwna historia awangardy*, Warszawa, Czytelnik;
- Wodziński, 1992 - Cezary Wodziński: */ cóż po filozofie... Eseje*, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN;
- Zolla, 1992 - Elemire Zolla: *Uscite dal mondo*, Milano, Adelphi;
- Zucchinalli, 1986 - Monica Zucchinalli: *A destra in Italia oggi*, Milano, SugarCo.

Indeks osób

Numery stron oznaczone kursywą odsyłają do przypisów; indeks nie uwzględnił nazwisk umieszczonych w bibliografii

- Abdrushin 95
Accame Giano 207
Ades Dawn 88
Ajdukiewicz Kazimierz 125
Aleksander Wielki 135
Alerano Sibilla 93
Alessandri Lorenzo 49, 87
Allegra Giovanni 210
Alveydre Saint-Yves d' 46, 190
Ambesi Alberto Cesare 18, 39, 87
Angebert Jean-Michel (pseud.) 71, 88, 92, 96
Annunzio Gabriele d' zob. D'Annunzio Gabriele
Antébi Elisabeth 193
Apollon 82
Arendt Hannah 114, 127, 184
Aron Raymond 43
Arystoteles 174
Assagole R.G. 88
Augustyn św. 74
Aurobindo Śri 49
- Baader Franz von 52
Baccelli-Rinaldi Amalia 85
Bachofen Johann Jacob 41, 75, 77, 80, 140, 143, 156, 194, 206
Badogho Pietro 58, 82
Baillet Philippe 35, 135, 182
Balla Giacomo 54, 88
Ballo Guido 89
Balmes Jaime 197, 199-202, 207, 209
Baric O. 91
Barnes Harry Elmer 43
- Barrés Maurice 41
Barth Karl 127
Bartolini Sigfrido 92
Bauer Bruno 125
Baumgarth Christa 88, 90
Bazan Paul 191, 207
Becker Howard 29, 43
Bednarek Stefan 42
Benda Julien 206
Benjamin Walter 158
Benn Gottfried 37, 47, 58, 78, 80
Benoist Alain de 35, 44, 158, 183, 194, 207, 213
Bentham Jeremy 164
Berger Peter L. 27, 43
Berger A. 95
Bergier L. 94
Bergson Henri 10
Berlin Isaiah 39, 40
Berndyk Oleś 45
Besançon Alain 91
Besant Anna 54, 88
Bielawski Maciej, o. 94
Bierdiajew Nikołaj 41, 50, 106, 163, 206
Bismarck Otto von 173 (207)
Blondel Maurice 159 (207)
Blüher Hans 140
Blavatska Helena 54, 104
Bobbio Norberto 34, 58, 68, 183
Boccard Enrico de 88
Boccioni Umberto 60, 61, 89
Bockenheim Wojciech 42
Bogdanów Aleksandr 106, 108
Boehme Jakub 52, 106, 107, 190

- Bona Gian Piero 86, 87
 Bonald Louis de 20, 26, 39, 41, 44, 196, 199, 206
 Bottai Giuseppe 68, 77, 93
 Bossuet Jacques Bénigne 25, 39
 Bragaglia 54, 55
 Brasillach Robert 47, 191, 192
 Bravo Francisco 208
 Brennan Gerald 200
 Broch Hermann 72, 73, 92
 Broszat Martin 91
 Bruni Claudio 56, 57, 89
 Buddeus Theobald 40
 Burckhardt Jacob 127
 Burke Edmund 206
 Bussagli Mario 190, 191, 207
 Butler John 206
- Cacciari M. 55
 Calogero Guido 76
 Callahan Daniel 28, 43
 Canosa di książę 200
 Cantarelli 55
 Capello 36
 Carli C.F. 89
 Castro Americo 200
 Céline Louis Ferdinand 41, 47
 Cezar 50, 61
 Chamberlain Houston Stewart 52, 60
 Chateaubriand François René de 206
 Chiaramonte Nicola 48, 86
 Chiavacchi Gaetano 87, 112, 127
 Chirico Giorgio de 55, 57
 Chi va Isaac 95
 Chlebnikow Wielemir 106
 Chrystus zob. Jezus Chrystus 74, 95, 190
 Cioran Emile 96
 Clausewitz Karl von 175, 188
 Codreanu Corneliu Zelea 80, 92, 94, 95, 147
 Cofrancesco D. 183
 Colas Léon 193
 Colazza 77, 92
 Colli Giorgio 104
 Comin Jacopo 77, 92
 Copleston Frederick 127
 Coppola 80
 Corradini 58
 Couhanu Joan P. 94, 95
 Cousty Robert 193
- Cox Harvey 27, 28, 43
 Crispoli Enrico 83, 89
 Croce Benedetto 60, 81, 88, 106, 113, 116, 118, 126, 727, 151, 158
 Crowley Meister 24, 41, 42, 43
 Czajkowski Nikołaj 106
- Dahn Felix 93
 Dante Alighieri 56, 60, 61, 90, 91, 142, 157
 D'Annunzio Gabriele 39, 46, 47, 57, 58, 200
 Daudet Léon 21, 46, 47, 135, 137, 192, 208
 David Eugenio 85
 De Felice Renzo 81, %
 De Giorgio Guido 141, 142
 De Gobineau Artur 52, 159
 De Guaha 190
 De Maria Luciano 89
 De Martino Ernesto 105, 106, 125, 126
 Del Massa Aniceto 77, 86
 Del Noce Augusto 206
 Del Ponte Renato 193, 207
 Del Rio Angelo 208
 Desnoy Albert 22, 40
 Di Giorgio Guido 35, 141, 142
 Di Nola Alfonso 95
 Di Vona Piero 135, 757, 173
 Dmitriew Fiodor 40
 Don Juan 203
 Don Kichot 25
 Donini Ambrogio 96
 Donoso Cortes Juan 26, 196, 197, 202, 207
 Dostojewski Fiodor 40
 Drieu La Rochelle Pierre 47, 192
 Du champ Marcel 56
 Dumézil Georges 82, 96, 194, 207
- Eatwell R. 96
 Echaurren Pablo 89
 Eckhart, Mistrz Johannes 50, 131, 151
 Eemans Marc 193
 Einaudi 82
 Eliade Mircea 27, 31, 46, 68, 80, 84, 94, 95, 96, 98, 105, 124, 125, 132, 134, 147, 152, 756', 757, 75«, 759, 184
 Engels Friedrich 196
 Eros *mit.* 53

- FanelH G.A. 58, 80, 90
 Farias Victor 89
 Farinacci Roberto 80
 Feme *mit.* 38
 Fergola Gabriele 35, 43, 86, 198, 199, 201, 207, 209, 210
 Ferraresi Franco 39, 44, 45, 96, 206
 Ferrari Giorgio 209
 Ferrarotii Franco 92, 157
 Feuerbach Ludwik 125
 FicJno Marcilio 88, 190
 Fichte Johann 99, 106, 108, 111, 115
 Fiodorów Nikołaj 106, 108
 Fiore Crescenzo 94
 Fiozzi 55
 Fornari Antonio 88, 89
 Frampollini 55
 Francia Salvatore 183
 Frank Hans 42
 Fransoni Francesco 206
 Fraquelli Marco 35, 96, 110, 113, 123, 124, 126, 127, 128, 207
 Freda Giorgio F. 124, 172, 182, 188, 207
 Frère Jean-Claude 42, 88
 Freussen Gustav 93
 Fritsch Theodor 42
 Fromm Erich 181

 Gabiś Tomasz 41, 42
 Galii Giorgio 35, 43, 44, 48, 88, 188, 207
 Gambillo Drudi Maria 89
 Gawin Dariusz 91
 Gelmirez Diego 204
 Gentile Emilio 35, 37, 63, 91, 92, 183
 Gentile Giovanni 57, 58, 61, 66, 118, 126, 167, 168, 182, 183
 George Stephan 37, 41, 140, 145, 146
 Gerson Werner 42, 81
 Gilson Etienne 87
 Ginna Arnaldo 88
 Giuhano B. 88
 Giuhotti Domenico 90
 Gleichen Heinrich von 41
 Goethe Johann Wolfgang 190
 Gondinet Georges 193
 Goodrick-Clarke Nicholas 42, 88
 Górski Eugeniusz 207, 208
 Gramsà Antonio 32, 126, 172, 206
 Graziani 25
 Gründel Ernst Günther 25

 Guenon René 30, 33, 35, 41, 43, 45, 68, 77, 80, 83, 93, 131, 132, 133, 135-141, 143, 144, 145, 151, 156-159, 166, 181, 190, 191, 192
 Gughelmi Nino 87, 96
 Gumilow Lew 44
 Guzzo Augusto 9

 Haack Friedrich Wilhelm 42, 88
 Hameln Octave 119, 120
 Hamsun Knut 39, 47
 Handock M. 95
 Haushofer Karl 25, 40
 Heidegger Martin 41, 47, 50, 58, 89, 90, 104, 127, 174, 182, 194
 Heinrich 80
 Hegel Johann Gottfried 9, 111, 208
 Heraklit **143**
 Herder Johann 108, 111
 Hess Rudolf«
 Hezjod 154
 Hielscher Friedrich 42
 Higgins Kathleen M. 127
 Himmler Heinrich 42
 Hitler Adolf 41, 42, 173
 Hofmannstahl Hugo von 40
 Homer 38
 Horia Vintila 757, 158
 Huizinga Johan 141, 150, 157, 159
 Hutnikiewicz Artur 89, 90

 Ignacy Loyola św. 203
 Ioanid Radu 95
 Ionescu Nae 95
 Iwanow Waczesław 106

 Jan Apostoł, Jan Ewangelista 190, 203
 Jan Hus 27
 Jan od Krzyża św. 203
 Jaspers Karl 727
 Jastrzębski Jerzy 42
 Jawłowska Aldona 40
 Jellamo Anna 124, 177, 183
 Jesi Furio 9, 11, 12, 13, 34, 36, 37, 92, 185, 210
 Jezus Chrystus 74, 93, 95, 190
 Jorga Nicolae 94
 Julian Apostata 156
 Julius Cezar zob. Cezar
 Jung Edgar Juhus 24, 40, 41, 42

- Jünger Ernst 40, 41, 42, 47, 58, 83, 84, 174, 194, 205, 206
 Jünger Friedrich Georg 41
- Kandinsky Wassily 55
 Kant Immanuel 109, 111, 116, 127
 Katon 61
 Kelles-Krauz Kazimierz 43
 Kierkegaard Søren 72
 Klages Ludwig 140
 Klimt Gustav 101
 Kluckhohn Clyde 39
 Kłoskowska Antonina 91
 Knapp (gen.) 175
 Kołakowski Leszek 13, 37
 Komendant Tadeusz 125
 Kotula Adam 88, 89
 Koziół Bogdan Herbert 44, 210
 Krackauer Siegfried 13-18, 37, 38, 39
 Krakowski Piotr 88, 89
 Kroeber Alfred Louis 39
 Król Marcin 37, 182
 Krzemień-Ojak Sław 126
 Ksenofont 181
 Kundalini *mit.* 156
 Kwintilian 200
- Lagarde Paul de 41, 93
 Lain Entralgo Pedro 200
 Langan Thomas 87
 Langbehn Julius 93
 Lanz von Liebensfels Jörg 42
 Lao-Tse 125
 Lawrence D.H. 39
 Leibniz Gottfried Wilhelm 190
 Leon XII, papież 202
 Leopardi Monaldo 200
 Lepenies Wolf 105, 158
 Levi Elifos 190
 Lévy-Bruhl Lucien 23, 40
 Liebknecht Karol 175
 Liddell Samuel 41
 Limonow Eduard 44
 List Guido von 42
 Locchi Giorgio 160, 179, 181, 183
 Lorenz Konrad 32, 158, 194
 Luckman Thomas 27, 43
 Lukan 200
 Luksemburg Róża 175
 Lupé Mayole de 80
- Lynton Norbert 88
- Łozko Halina 45
- Maeterlinck Maurice 56
 Maetzu Ramiro de 197, 200, 201, 202
 Maistre Joseph de 20, 21, 26, 39, 40, 41, 44, 109, 190, 191, 196, 197, 206, 207, 208
 Malthus Thomas Robert 164
 Malynsky 165
 Mancini Italo 125
 Mann Klaus 37
 Mann Tomasz 40
 Mannheim Karl 7, 8, 9, 12, 36, 37, 181
 Marcjalis 200
 Marcuse Herbert 23, 32, 79, 84, 187, 193, 208
 Maria Teresa 209
 Marie de France 203
 Marii Łon 96
 Marinetti Filippo Tommaso 46, 54, 57, 58, 60, 62, 90
 Marks Karl 164, 166, 196
 Marrero 200
 Marques Fernando 206
 Massis Henry 157
 Mathers McGregor Samuel 41
 Mathieu Vittorio 9, 10, 36
 Matteotti Giacomo 57
 Maurer Armand A. 87
 Maurras Charles 21, 39, 40, 44, 46, 47, 135, 137, 192, 207
 Melchionda Roberto 99, 100, 125
 Mb 200
 Menéndez y Pelayo Marcelino 197, 200, 201, 20«
 Metternich Klemens von 173, 207, 208, 209
 Meyrink Gustav 80, 105
 Michelstaedter Carlo 50-53, 87, 99, 101, 102, 104, 106, 111, 112, 114, 115
 Miglio Gianfranco 188, 201, 209
 Mikołajko Zbigniew 43, 44, 45, 157
 Mila Ernesto 42, 88
 Mishima Yukio 47, 92
 Missika Jean-Louis 43
 Mohler Armin 193
 Moeller van den Brück Arthur 24, 25, 40, 41, 194, 207

- Mondrian Piet 55
 Montherlant Henry de 193, 194
 Mosca Gaetano 41, 209
 Mussolini Benito 58, 59, 64, 66, 67, 81, 91, 93, 137, 138, 157, 173, 186, 187
 Mutti Claudio 95, 96
 Müller Adam von 178
- Negri Antimo 126
 Nicolai 55
 Niekisch Ernst 25, 41
 Nietzsche Friedrich 39, 41, 60, 72, 115, 116, 173, 174, 194, 205, 20«
 Nievo Stanislao 96
 Nitorc I. 92
 Nolte Erich 157
 Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg) 56, 106, 107, 111, 190
 Nowaczyk Mirosław 46, 206
- Oktawian August 133
 Olcott Henry 105
 Olivet Fabrc d' 190
 Olivetti Angelo Oliviero 66, 91, 92
 Olszewski Henryk 42, 43
 Onofri 77, 92
 Ortega y Gasset José 200, 207
 Ossendowski Ferdynand Antoni 33
 Ott Hugo 89
 Otto Rudolf 146, 75«
- Pankowski Rafał 44
 Panunzio Silvano 189, 207
 Papini Giovanni 54, 59, 60, 61, 76, 88, 90, 110
 Pareto Vilfredo 41, 44, 194, 209
 Parisc 39, 11, 92
 Pascal Blaise 190
 Patańdzali 126
 Pauwels L. 94
 Paweł św. 10
 Pawluczuk Włodzimierz 44, 45, 93
 Pazi Enzo 126
 Perfetti F. 91, 92
 Penzo G. 125
 Pico della Mirandola Giovanni 190
 Pierre José 89
 Pirandello Luigi 46, 47, 200
 Platon 38, 52, 131, 174
- Plebe Armando 206
 Plotyn 50, 56, 151
 Plutarch 154
 Pohl Hermann 42
 Porfiriusz 50
 Pound Ezra 4, 41, 47
 Prezzolillo
 Primo de Rivera José Antonio 92, 195, 204, 208
 Processi Placido 84, 85
 Prokofiew S. 43, 93
 Prokopiuk Jerzy 52, 87
 Protagoras 99
 Proteusz *mil.* 38
 Prudencjusz 200
- Rachewiltz Boris de 87, 88
 Rahner Karl 9, 36
 Rathenau Walter 41, 176
 Rauschnig Hermann 40, 41
 Rauti Pino 44, 83
 Reghini Arturo 45, 46, 11, 88, 92, 93, 131, 139
 Remond René 757
 Renouvicr Charles 119
 Reuchhn Johannes 190
 Revelli Marco 183, 188, 207
 Richeheu Armand Jean du Plasis de 173
 Richter Hans 89
 Rickets Mac Linscot 95
 Riegl Alois 8
 Rimbaud Artur 56, 99, 725
 Risco Vicente 203
 Rio Angel del 208
 Rocca 88
 Roche Alphonse V. 20, 21, 39
 Rohan Karl Anton 80
 Romano Sergio 209
 Romualdi Adriano 34, 35, 87, 89, 95, 96, 156
 Rosenberg Alfred 37, 42, 139
 Ruysbroeck Jan 56
 Rzewuski Henryk 199, 207
- Sade Donatien Alphonse François, mar-
 kiz de 39
 Said Armesto 209
 Saint-Just Antoine Louis de 39
 Saint-Martin Louis-Claude de 190
 Sanouiller Michel 89

- Sanquilt Marc 89
 Sartre Jean-Paul 50, 51, 127
 Savimbi Janusz 210
 Savinio Alberto 55
 Savonarola Girolamo 50
 Scaligro Massimo 30, 75, 186, 204, 205, 206
 Sciacchia Michèle Federico 50, 87, 126
 Scheler Max 7
 Schelling Friedrich 111
 Schiller Friedrich 145
 Schlegel Friedrich 190
 Schmitt Carl 25, 26, 40, 43, 194, 196, 205, 208, 209
 Schnädelbach Herbert 108
 Schneider Reinhold 25
 Schopenhauer Artur 52, 190
 Schottendorf Rudolf von 42
 Schönerer Georg von 41
 Schuler Alfred 140
 Sebastian Michail 95
 Sedir 190
 Seneka 200
 Serant Paul 137
 Servadio Emilio 77, 90, 92
 Shils Edward 21, 29, 30, 40, 43
 Sheehan T. 37, 92, %
 Skorzcenny Otto 82
 Smith Adam 164
 Solaro della Margherita 200
 Solomon Ernst von 41, 175
 Solomon Robert C. 127
 Sołowjow Władimir 106, 123
 Sorel Georges 39, 41, 63, 66, 67, 68, 194
 Spann Othmar 25, 41, 80, 194
 Spengler Oswald 23, 24, 26, 37, 40, 80, 141, 142, 143, 157, 182, 194, 207
 Spirito Ugo 46, 167, 182, 206
 Steiner Rudolf 41, 54
 Sthal Friedrich Julius 26
 Stirner Max (Johann Kaspar Schmidt) 99, 106, 107, 115, 116, 125, 129
 Stranden Dymitr W. 209
 Suarez Francisco 39
 Swedenborg Emmanuel 56
 Sytenko Lew 45
 Szacki Jerzy 18, 19, 21, 29, 39, 40, 43
 Szajjan Wołodymyr 45
 Szcstow Lew 109
 Tabor Marek (Cezary Michalski) 42, 88
 Tarchi Marco 206
 Tejada Francisco Elias de 198, 200
 Teresa-św. z Avila 203
 Thanatos *mit.* 53
 Thils Gustave 27, 43
 Thirant Jean 205
 Thiollier Marguerite-Marie 36
 Tilgher 80
 Tocqueville Alexis de 196, 205
 Tolkien John Ronald Reuel 32, 194
 Tomaszewicz Jarosław 45
 Tomasz z Akwinu św. 39, 191
 Toynbee Arnold Joseph 29
 Tozzi Federico 90
 Tucci 84
 Turris Gianfranco de 85, 96, 213
 Tzara Tristan 55, 56, 89
 Ugniewska Joanna 91
 Unamuno Miguel de 207, 208
 Ungern von Sternberg Roman 45
 Valento E. 35, 89
 Varela José Luis 270
 Vattimo Gianni 161, 179, 181, 183
 Veblen Thorstein 41
 Veneziani Marcello 35, 125, 173
 Verde Salvatore 193
 Verdone Mario 89
 Vernant Jean-Pierre 37, 38
 Vorgrimler Herbert 9, 36
 Wagner Richard 41, 56, 93, 103
 Ważyk Adam 62, 91
 Weber Max 111, 209
 Weininger Otto 87, 100, 106, 125
 Wirth Hermann 139
 Wolton Dominique 43
 Wodziński Cezary 89
 Wyka Kazimierz 43
 Zolla Elemiro 92
 Zucchinali Monica 188, 206

Okładkę projektował
Wojciech Freudenreich

Redaktor
Antonina Majkowska-Sztange

Opracowanie komputerowe
Andrzej Ofierski

Copyright © by Zbigniew Mikołajko
and Wydawnictwo IFiS PAN, 1998

ISBN 83-87632-22-8

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 6572-897
Wydanie I. Obj. 14,5 ark. wyd., 15 ark. druk.

Druk: Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny
00-669 Warszawa, ul. Emilii Plater 9/11

Czym jest tradycjonalizm integralny? Mitologią skrajnej prawicy? Apokaliptyczną wizją zmierzających ku upadkowi dziejów? Ezoterycznym neopogaństwem? Filozofią usiłującą przekroczyć granice filozofii? Jedną z wielu podejmowanych w XX wieku syntez Zachodu i Orientu? Metapolityką? Alternatywnym wobec egzystencjalizmu wyznawaniem trwogi i absurdalności istnienia? Rozprawą z metafizycznym Złem? Prawicowym New Age? Bezkrytyczną apologią Jednostki Absolutnej, kapłana i wojownika zarazem, znajdującą być może ujście w neofaszystowskim terroryzmie? Krytyczną teorią współczesności - jej duchowych korzeni, jej politycznych i gospodarczych złudzeń? Współczesności postrzeganej jako kres historii, jako ostatni jej eon, jako „mroczna Epoka Wilka”, *Kali-yuga*? A może tylko totalitarną ideologią, upozowaną na metafizykę? A może jeszcze jednym wcieleniem starych tradycji gnostyckich i sekretnych oraz heretyckiej mistyki, wcieleniem chaotycznym i niezbornym? A może wreszcie nowatorskim i uniwersalnym projektem badań nad religią i światem symboli? Projektem próbującym wznieść się ponad dotychczasowy europocentryzm, projektem, który główny bohater tej książki - Julius Evola - rozwijał w ślad za René Guénonem, a który podjęty został i przebudowany w dziełach Mircei Eliadego?