

Tomasz Herbich
Uniwersytet Warszawski

Perspektywy badań porównawczych dotyczących polskiego romantyzmu i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego¹

Wprowadzenie

W historii badań nad tematem zasygnalizowanym w tytule artykułu szczególną rolę odegrali Marian Zdziechowski i Andrzej Walicki². Przekroczyli oni horyzont badań nad wąsko rozumianą recepcją polskiego romantyzmu w myśli rosyjskiej i poprzez porównanie ze sobą dwóch formacji ideowych dążyli do wyjaśnienia pewnych wątków ważnych dla rosyjskiej filozofii religijnej początku XX wieku i polskiego mesjanizmu³. Należy przy tym pamiętać, że w dziełach Zdziechowskiego i Walickiego porównanie z romantyczną myślą polską objęło nie tylko (i nie przede wszystkim) rosyjską kulturę

¹ Prezentowany tekst został wygłoszony podczas VIII Seminarium Historyków Filozofii Polskiej „Współczesna filozofia polska – konteksty, dyskusje, polemiki”, które odbyło się na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w dniach 21–22 września 2016 roku.

² Ta zbieżność między Zdziechowskim a Walickim nie jest przypadkowa. Wystarczy wspomnieć, że Andrzej Walicki zastrzegł wprowadzenia go w rosyjską filozofię religijną przypisać m.in. Zdziechowskiemu. Por. A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Warszawa 2010, s. 34.

³ Jednoznaczna deklarację odejścia od badań „wpływologicznych” i przejścia do analizy porównawczej można znaleźć choćby w artykule Walickiego porównującym Mickiewiczowski mesjanizm z rosyjskim słowianofilstwem, por. A. Walicki, „Prelekcje paryskie” *Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, w: *idem, Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 175.

umysłową Srebrnego Wieku – obaj więcej uwagi poświęcili choćby związkom między naszym mesjanizmem a słowianofilstwem⁴.

Badania porównawcze dotyczące polskiego romantyzmu i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego charakteryzuje u obu autorów pewna jednostronność, polegająca na tym, że to przede wszystkim polski romantyzm stanowi dla nich układ odniesienia pozwalający lepiej zrozumieć rosyjską kulturę umysłową Srebrnego Wieku, relacja odwrotna zachodzi zaś sporadycznie. Co prawda u Walickiego, wyraźniej niż w rozproszonych spostrzeżeniach Zdziechowskiego, dochodzi do głosu także chęć umieszczenia pewnych wątków romantycznej myśli polskiej w kontekście rosyjskiej filozofii religijnej, jednak również u niego ten zamiar ustępuje tendencji odwrotnej. Wydaje się, że wspomniana jednostronność wynika przede wszystkim z faktu nierozwinięcia badań porównawczych w sposób całościowy i systematyczny. Dlatego nie powinna ona prowadzić nas do odrzucenia poglądu, zgodnie z którym w zapoczątkowanym przez Zdziechowskiego i Walickiego nurcie badań zakłada się, że porównanie rosyjskiej i polskiej filozofii religijnej służy lepszemu zrozumieniu ich obu. Ta teza uzyskuje dodatkowe potwierdzenie w ich badaniach dotyczących mesjanizmu i słowianofilstwa⁵.

Obu autorów różni perspektywa czasowa, z której piszą – Zdziechowski komentował zjawiska w rosyjskiej kulturze umysłowej, które były jemu współczesne, a Walicki bada zjawiska z przeszłości. Co nie mniej ważne, autor *Zarysu myśli rosyjskiej* akcentuje pokrewieństwo obu formacji intelektualnych bardziej niż Zdziechowski, który wypuklał również różnice między nimi⁶. Należy także podkreślić,

⁴ Oprócz cytowanej już pracy Walickiego „*Prelekcje paryskie*” Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie por. m.in. M. Zdziechowski, *Mesyaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Kraków 1888.

⁵ Por. m.in. A. Walicki, „*Prelekcje paryskie*” Mickiewicza..., *op. cit.*, s. 175–176.

⁶ Por. M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej* (Mikołaj Bierdiajew), w: *idem, Wybór pism*, Kraków 1993, s. 275.

że zarówno studium Walickiego *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski*⁷, najobszerniejsze spośród wszystkich podejmujących to zagadnienie, jak i publikacje Zdziechowskiego, w których można znaleźć rozproszone spostrzeżenia dotyczące tego tematu, zaledwie inicjują ten nurt badań. W przypadku Zdziechowskiego jest to dość oczywiste ze względu na charakter jego wypowiedzi, Walicki zaś sam stwierdza, że jego artykuł ma stanowić jedynie punkt wyjścia do bardziej szczegółowych badań⁸. Wynika stąd, że również to najpełniejsze w dotychczasowej literaturze przedmiotu opracowanie interesującego mnie zagadnienia jest otwarte na uzupełnienia i rozwinięcia. Zamierzam podjąć taką próbę, którą należy umieścić także w kontekście dwóch procesów dokonujących się w najnowszej filozofii polskiej – wzmożonej recepcji pism i poglądów rosyjskich filozofów religijnych oraz dokonującego się od około dziesięciu lat wzrostu zainteresowania polskim mesjanizmem nie tylko wśród badaczy, lecz także w debacie publicznej⁹.

Celem poniższego artykułu jest określenie sposobu prowadzenia badań porównawczych dotyczących polskiego romantyzmu

⁷ Por. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski*, w: W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 15–50. Korzystam z późniejszego wydania tego tekstu, zawartego w książce: A. Walicki, *Prace wybrane*, t. 4: *Polska, Rosja, marksizm*, Kraków 2011, s. 347–392. W dalszej części artykułu podaję numery stron z tego wydania. Szczególną uwagę należy ponadto zwrócić na fragment artykułu z książki *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, por. A. Walicki, *Wykłady paryskie Adama Mickiewicza: Rosja i myśliciele rosyjscy*, w: *idem, Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 266–281.

⁸ Por. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa...*, *op. cit.*, s. 353.

⁹ Na temat tego drugiego zagadnienia por. J. Skoczyński, *Młodzi i mesjanizm*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, Lublin 2014, s. 245–258;

i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Jest to konieczny wstęp do systematycznego opracowania zagadnień związanych z tak zdefiniowanym przedmiotem badań. Aby ten cel osiągnąć, zacznę od omówienia najbardziej rozbudowanej propozycji ujęcia interesującego mnie problemu, sformułowanej przez Walickiego we wspomnianym artykule. Następnie odniosę się do tej propozycji i uzupełnię ją o elementy, które pozwolą skonstruować nowy paradygmat badań nad interesującym mnie zagadnieniem.

Podejście badawcze Andrzeja Walickiego

Walicki rozpoczyna artykuł *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski* od wykazania przydatności heurystycznej podjętego w nim tematu¹⁰. Koncentruje się na dwóch aspektach zagadnienia: na „wspólnym mianowniku między rosyjskim renesansem filozoficzno-religijnym a filozofią religijną polskiego romantyzmu”, dowodzącym, że „wskaazywanie zbieżności między nimi jest skupieniem uwagi na relacji znaczącej, a nie tropieniem czysto przypadkowych afiliacji idei”¹¹, oraz na wybranych wątkach z dziejów rosyjskiej recepcji polskiego romantyzmu, potwierdzających tezę, że „Polska była klasycznym krajem XIX-wiecznego mesjanizmu”¹². Przy omawianiu tego drugiego aspektu zostały wyeksponowane odczytania Władimira Sołowjowa i Nikołaja Bierdiajewa. Pierwszy z nich miałby kontynuować polski mesjanizm dlatego, że treść misji zbawczej określał tak samo jak Mickiewicz, czyli „jako duchowe odrodzenie ludzkości, wzniesienie chrześcijaństwa na wyższy szczebel i urzeczywistnienie go w praktyce społeczno-politycznej, mające zaowocować spełnieniem chiliastycznych

A. Wawrzynowicz, *Religia w refleksji filozoficznej mesjanistów polskich XIX i XX wieku*, w: *Filozofia a religia w dziejach...*, *op. cit.*, s. 141.

¹⁰ Por. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa...*, *op. cit.*, s. 347–353.

¹¹ *Ibidem*, s. 353.

¹² Por. A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, w: *idem, Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 34.

marzeń o dogłębnym przeistoczeniu całokształtu ziemskiego życia”¹³, równocześnie formułował jednak program alternatywny, nosicielką owej misji czyniąc Rosję. Bierdiajew z kolei zainteresował się zdaniem Walickiego polskim mesjanizmem przede wszystkim dlatego, że dostrzegł w nim „program odrodzenia narodu przez głęboką modernizację świadomości religijnej”¹⁴. Wydaje się, że należy powiązać dwa główne wątki pierwszej części omawianego artykułu i stwierdzić, że paradygmatyczna funkcja polskiego mesjanizmu¹⁵ pozwala zdaniem autora wytłumaczyć ów „wspólny mianownik” między naszymi romantykami a poglądami środowiska skupionego wokół wydawnictwa „Put”.

W dalszej części artykułu Walicki najpierw analizuje zakres zbieżności między polskim romantyzmem a rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym, na który składają się cztery elementy: panenteizm, rehabilitacja materii, idea Bogoczłowieczeństwa oraz trynitarna historiozofia i religia Ducha Świętego¹⁶, a następnie omawia przebieg toczącego w przedrewolucyjnej Rosji sporu o mesjanizm i filozofię narodową, słusznie uznając tę dyskusję filozoficzną za nadrzędny kontekst dla dokonującej się wówczas recepcji polskiego romantyzmu¹⁷.

¹³ A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa...*, *op. cit.*, s. 350. Na ten temat por. także: T. Herbich, *Polski romantyzm w wypowiedziach Nikołaja Bierdiajewa*, w: *Romantyzmy polskie*, A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), Warszawa 2016, s. 372–375.

¹⁴ A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa...*, *op. cit.*, s. 353. Na temat recepcji polskiego romantyzmu w pismach Bierdiajewa por. T. Herbich, *Polski romantyzm...*, *op. cit.*, s. 369–399, zwłaszcza s. 381–399.

¹⁵ Najważniejszym autorem, który traktował polski mesjanizm jako wzorcowy, był Mikołaj Bierdiajew (por. M. Bierdiajew, *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, w: *idem, Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow. Miroszoiercanie Dostojewskiego. Konstantin Leont'jew*, Paris 1997, s. 171–173; M. Bierdiajew, *Nacjonalizm i messianizm*, w: *idem, Russkaja idieja. Sud'ba Rossii*, Moskwa 2000, s. 314–315). Na ten temat por. T. Herbich, *Polski romantyzm...*, *op. cit.*, s. 381–383 i 386.

¹⁶ Por. A. Walicki, *Mesjanizm i filozofia narodowa...*, *op. cit.*, s. 353–373.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 373–383.

Tym samym w dwóch kolejnych rozdziałach Walicki najpierw rozważa interesujące go zagadnienie z perspektywy synchronicznej, aby następnie ująć zbieżności między nimi z perspektywy diachronicznej.

W uwagach końcowych¹⁸ polski badacz formułuje wniosek dotyczący ponadkonfesyjnego charakteru rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Jego zdaniem wschodnie chrześcijaństwo nie może odgrywać istotnej roli w procesie kształtowania się filozofii rosyjskiej,

gdyby bowiem rosyjski renesans filozoficzno-religijny był w istocie renesansem idei s p e c y f i c z n y c h dla wschodniego chrześcijaństwa, to zbieżności z filozofią polskiego romantyzmu, wyrosłą przecież na innym religijnym gruncie, należałoby uznać za powierzchowne i przypadkowe¹⁹.

Wyjaśnienie tych zbieżności wymaga zatem odwołania się do wspólnego punktu odniesienia, którym z jednej strony miałyby być tendencja „ontologiczna” w filozofii niemieckiej, swój najpełniejszy wyraz uzyskująca w późnej filozofii Schellinga, a z drugiej strony – tradycja chrześcijańskiego neoplatonizmu, z istoty swej ponadkonfesyjna.

Nowe podejście badawcze

Omówiony artykuł Andrzeja Walickiego reprezentuje pewne podejście do badań porównawczych dotyczących polskiego romantyzmu i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Sygnalizowane we wprowadzeniu uzupełnienie jego propozycji pozwoli mówić o jakościowo nowym podejściu do badań nad przedmiotowym zagadnieniem, choć nowość ta ma stanowić jedynie korektę stanowiska Walickiego.

Nowa propozycja wyrasta z przekonania o niedostatecznym uwzględnieniu przez Walickiego faktu, że niektórzy rosyjscy filozofowie z początku XX wieku byli czytelnikami pism polskich romantyków i w związku z tym mogli świadomie odnosić się do ich poglądów. Choć Walicki kilka razy przywołuje przykłady recepcji polskiego

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 383–392.

¹⁹ *Ibidem*, s. 384.

romantyzmu w wypowiedziach rosyjskich filozofów religijnych, to jednak nie czyni z nich wystarczającego użytku teoretycznego. Nie oznacza to, że w ogóle nie dostrzega znaczenia tej recepcji – z jednej strony współtworzy ona uzasadnienie podjęcia tematu, z drugiej zaś strony pojawia się we fragmencie tekstu poświęconym diachronicznemu ujęciu zbieżności między dwiema formacjami – jednak tym, co w mniejszym stopniu staje się przedmiotem jego namysłu, jest sam sposób, w jaki rosyjscy filozofowie interpretowali polski mesjanizm. Świadczy o tym rozdział, w którym Walicki wyznacza zakres zbieżności między dwoma nurtami – dla zawartej tam analizy nie ma znaczenia, czy przedstawiciele jednej z formacji przynajmniej częściowo znali poglądy drugiej.

Powyższą korektę podejścia Walickiego należy uzupełnić o jeszcze jedną uwagę, dotyczącą stopnia znajomości pism polskich romantyków wśród rosyjskich filozofów religijnych początku XX wieku. Zagadnienie to ma kluczowe znaczenie dla proponowanego podejścia, dotyczy bowiem zakresu kompetencji czytelniczych rosyjskich filozofów piszących o polskim mesjanizmie. Z pewnością pisma polskich romantyków najlepiej znali Dymitr Filosofov i Mikołaj Łoski. Większość z nich znała jednak wyłącznie te dzieła i poświęcone im opracowania, które zostały opublikowane w innych językach niż polski. Choć wielu rosyjskich filozofów wypowiadających się o polskim mesjanizmie nie znało języka polskiego, to nie ulega jednak wątpliwości, że czytali oni zarówno dzieła naszych romantyków, jak i poświęcone im opracowania.

Dokonana korekta prowadzi do drugiej zmiany w podejściu badawczym Walickiego. Przyjęta przez niego kolejność synchronicznego i diachronicznego ujęcia zbieżności między dwoma nurtami nie jest przypadkowa, lecz wynika z przyjętych założeń. Jeżeli uznamy zasadnicze znaczenie faktu, że filozofowie rosyjscy w pewnym stopniu znali i w określony sposób odnosili się do poglądów polskich myślicieli, to z jednej strony będziemy musieli uwypuklić dystans czasowy, który określa ich sytuację jako czytelników, a z drugiej strony nie będziemy mieli wątpliwości, że choć badania mają nie ograniczać się

do historycznego zjawiska recepcji, to jednak muszą je uwzględnić jako swoją podstawę. Prowadzi to do wniosku, że analiza diachroniczna powinna poprzedzać badanie synchroniczne.

Żeby zakres zbieżności między dwoma nurtami wynikał z badań nad recepcją, również same te badania muszą zakończyć się rekonstrukcją zasadniczych elementów składających się na interpretację polskiego mesjanizmu, którą można wyprowadzić z pism rosyjskich filozofów. Analiza porównawcza powinna zatem w sposób krytyczny przejść przez świadomość rosyjskich filozofów jako czytelników, co pozwoli ukierunkować dokonujące się w niej zestawienie dwóch światopoglądów jako zobiektywizowanych całości. Aby podkreślić znaczenie tej zmiany, warto odwołać się do konkretnych przykładów. Po pierwsze, autorzy tacy jak Wiaczesław Iwanow czy Władimir Ern²⁰ konsekwentnie wiązali polski mesjanizm z katolicyzmem, a rosyjski – z prawosławiem. Tym samym nowe ukierunkowanie naszego badania kazałoby uznać, że analiza porównawcza polskiego romantyzmu i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego nie pozwala odrzucić tezy o zależności filozofii rosyjskiej od prawosławia. Po drugie, rosyjscy filozofowie dosyć konsekwentnie interpretowali polski mesjanizm jako nurt mistyczny, uznając za wzorcowe poglądy Mickiewicza i Towiańskiego. Polski mesjanizm nie był jednak nurtem jednorodnie mistycznym i gdy taką charakterystyką chciano objąć poglądy innych autorów, musiało to rodzić określone problemy. Tradycja chrześcijańskiego mistycznego neoplatonizmu, którą można uznać za bliską prawie wszystkim głównym przedstawicielom rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, nie odgrywa tej samej, integrującej roli w polskim romantyzmie, choć bowiem niektórzy jego przedstawiciele dają się w nią wpisać, to inni – jak choćby Cieszkowski czy

²⁰ Por. W. Iwanow, *Polski mesjanizm jako siła żywa*, w: A. de Lazari (red.), *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Solżenicyna). Materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, Warszawa 2004, s. 190; W. Ern, *Ostrze stosunków polsko-rosyjskich*, w: *Dusza polska i rosyjska...*, op. cit., s. 120–125.

Hoene-Wroński – wyraźnie się jej wymykają. Dostrzeżenie tego elementu interpretacji polskiego mesjanizmu podzielanej przez autorów rosyjskich i krytyczne wykazanie jego ograniczonego zastosowania prowadzi zatem do wniosku, że chrześcijański neoplatonizm nie może tłumaczyć zbieżności między tymi dwoma formacjami, choć może mieć zastosowanie w wypadkach indywidualnych, np. podczas badania rosyjskiej recepcji Mickiewiczowskiego mesjanizmu.

Ostatni element nowego podejścia badawczego nie tyle dotyczy sposobu prowadzenia analizy porównawczej, co wskazuje na jej znaczenie i związane z nią szanse. Charakterystyczne dla polskiego mesjanizmu napięcie między uniwersalizmem myślenia i postawy religijnej a partykularyzmem sprawy narodowej rosyjscy filozofowie religijni jako jedni z pierwszych konsekwentnie rozwiązywali na rzecz uniwersalizmu. Znalazło to swój wyraz w poglądach Bierdiajewa, odróżniającego uniwersalistyczny i religijny mesjanizm od misjonizmu²¹, który może wiązać się z narodowym partykularyzmem i nie musi mieć charakteru religijnego²². To właśnie ten uniwersalizm sprawiał, że polscy romantycy mieli wyznaczać kierunek przekroczenia tradycji słowianofilskiej, zawieszanej między mesjanizmem a misjonizmem. Ta uniwersalizacja polskiego mesjanizmu może zaskakiwać, skoro równocześnie był on wiązany z samowiedzą określonego narodu. Tę trudność można jednak rozwiązać, gdy zauważy się, że zdaniem interesujących nas autorów polski mesjanizm stanowi uniwersalny paradygmat samowiedzy narodowej, ważny nie tylko w polskim kontekście.

Na tę interpretację Bierdiajewa silnie eksponującą uniwersalizm mesjanizmu zwrócił uwagę Zdziechowski, który zarzucił mu, że w swojej wykładni pomijał on to, co w poglądach polskich romantyków było zasadnicze – sprawę odzyskania niepodległości przez

²¹ Andrzej Walicki nawiązywał do tego rozróżnienia, por. *Między polskim mesjanizmem a misjonizmem. Rozmowa z Andrzejem Walickim*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4, s. 30.

²² Por. M. Bierdiajew, *Aleksiej Stiepanowicz...*, op. cit., s. 171–173.

Polskę²³. Choć można zgodzić się z tą opinią, to nie ulega wątpliwości, że śledząc rosyjską recepcję naszego romantyzmu, badamy jedną z pierwszych prób konsekwentnie uniwersalistycznej wykładni polskiego mesjanizmu. Prowadząc natomiast analizę porównawczą obu nurtów, możemy zestawić nasz mesjanizm z filozofią religijną powstałą w innym kontekście narodowym i dzięki temu określić, czy rzeczywiście ma on ponadnarodowe znaczenie. Wyniki tak pomyślanych badań można następnie zestawić ze współczesnymi próbami uniwersalizacji mesjanizmu, dążącymi do wykazania jego aktualności w niepodległej Polsce.

Podsumowanie

Najistotniejszą nowością przedstawionego podejścia badawczego jest uznanie doniosłości teoretycznej faktu, że rosyjscy filozofowie z początku XX wieku byli czytelnikami przynajmniej niektórych dzieł polskich romantyków oraz poświęconych im opracowań. Z tego założenia wynika przekonanie, że badania diachroniczne dotyczące recepcji polskiego romantyzmu w rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym powinny poprzedzać ściśle rozumianą analizę porównawczą oraz że taka analiza powinna objąć rekonstrukcję ogólnej wizji polskiego mesjanizmu podzielanej przez autorów związanych z rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym. Jednym z zasadniczych wątków tak pomyślanych badań mogłyby stać się studia nad występującym w polskim mesjanizmie napięciem między uniwersalizmem a partykularyzmem, konsekwentnie rozstrzyganym przez rosyjskich filozofów na rzecz uniwersalizmu.

Z propozycji Andrzeja Walickiego odrzuciłem z jednej strony przekonanie, że badania porównawcze nad polskim romantyzmem i rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym mogą dostarczyć argumentu na rzecz tezy o ponadkonfesyjności tego drugiego, z drugiej zaś strony pogląd, że tradycja chrześcijańskiego mistycznego neoplatonizmu

może tłumaczyć zbieżności między polskim mesjanizmem a rosyjską filozofią religijną rozumianymi holistycznie. Mimo to liczne spostrzeżenia Walickiego zachowują swoje znaczenie w ramach nowej propozycji badawczej i ją współokreślają. Do najważniejszych z nich należą: zakres zbieżności między dwoma nurtami, który może ulec rozwinieciu; przekonanie, że filozofowie rosyjscy uwypuklają paradygmatyczny charakter polskiego mesjanizmu, odnoszą się zatem do niego jako do pewnego wzorca pozwalającego określić własną postawę; uznanie późnej filozofii Schellinga za punkt odniesienia umożliwiający wyjaśnienie części zbieżności między dwiema formacjami; ściśle powiązanie recepcji polskiego mesjanizmu ze sporem o mesjanizm i filozofię narodową, toczonym w Rosji bezpośrednio przed I wojną światową oraz w jej trakcie.

²³ Por. M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej...*, *op. cit.*, s. 295.

