

„Nadludzkie tworzy człowieka i określa go” – o formułach modlitewnych w *Pamiętniku* Stanisława Brzozowskiego

Krzysztof Andrulonis
Uniwersytet Warszawski

Wprowadzenie

O stosunku Stanisława Brzozowskiego do religii napisano już bardzo wiele – dostrzegano zarówno skomplikowaną ewolucję jego poglądów w tej sprawie, jak i usiłowano dokonywać rozstrzygnięć co do jego ewentualnej konwersji na katolicyzm, jaka miała się dokonać pod koniec życia¹. Pamiętając o rozlicznych toczonych jak dotąd dyskusjach, pragniemy jednak skupić się na zagadnieniu szczegółowym związanym ze stosunkiem autora *Pamiętnika* do spraw religii, któremu to nie poświęcono szerszej uwagi. Otóż zasadne wydaje się postawienie pytania, w jaki sposób w ostatnim

¹ Pośród całościowych prób zmierzenia się z przemianami stanowiska Brzozowskiego wobec religii warto wymienić m.in. takie opracowania jak: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011, r. V: *Religia*; B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, r. V: *Humanizm a religia*; B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, red. M. Urbanowski, Warszawa 2012, s. 323–334; M. Nowak, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przełomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4 (15), s. 179–198. Stricte katolicką interpretację proponuje siostra T. Landy (Silvester), *Stanisława Brzozowskiego drogi do Rzymu*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, red. M. Urbanowski, Warszawa 2012, dz. cyt.

dziele polskiego myśliciela, spisywanym właściwie na łożu śmierci, *Pamiętniku*, funkcjonują formuły modlitewne. A Brzozowski posługuje się nimi – przynajmniej kilkakrotnie – w sposób, który powinien zwrócić uwagę badacza jego spuścizny. Postaramy się wykazać, że mają one w dużej mierze charakter *autopaidei*², a także pewnego rodzaju terapii duchowej, i choć są skierowane do Boga, obywają się bez rozstrzygnięcia co do kwestii jego istnienia w momencie ich formułowania.

Taka konstatacja może jawić się jako pozornie paradoksalna, jeśli odwołać się do najczęściej formułowanych na gruncie katolicyzmu w obrządku rzymskim prób określenia natury modlitwy. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy:

Modlitwa chrześcijańska jest związkiem przymierza między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie. Jest działaniem Boga i człowieka; wypływa z Ducha Świętego i z nas, jest skierowana całkowicie ku Ojcu, w zjednoczeniu z ludzką wolą Syna Bożego, który stał się człowiekiem³.

Wylaniający się stąd sposób postawienia problemu zdaje się jednoznacznie rozstrzygać o istnieniu i naturze Boga już w momencie podejmowania aktu modlitewnego – można też jednak spojrzeć na ten problem z innej perspektywy, co postaramy się ukazać przez pryzmat analiz Richarda Schaefflera oraz Abrahama Joshuy Heschela. Zarówno przywołana powyżej definicja, jak i rozważania wskazanych autorów powstały na długo po śmierci Brzozowskiego – mimo to uważamy jednak za zasadne odwołanie się do nich uznając, że polski filozof wyprzedzał w wielu aspektach tendencje rozwojowe doktryny chrześcijańskiej⁴ – część z jego refleksji

² Zastosowanie tego terminu wobec Brzozowskiego przejmujemy od Elizy Kąckiej, która swoją refleksję nad tym zagadnieniem skupia przede wszystkim wokół lektur filozofa. Jak pisze Kącka: „W przypadku Brzozowskiego [...] lektura, filozofowanie (a w niemałym stopniu także krytyka) składały się na swoistą szkołę autoformacji. Oczywiście, najwyraźniej taką tendencję widać w zapiskach z *Pamiętnika* i w listach, gdzie świadectwa lektury przeplatają się z właściwymi mu »autokomendami« - próbami zmobilizowania się do jeszcze większego (intelektualnego i fizycznego) wysiłku, upominaniem siebie, wyrzekaniem na słabości” (E. Kącka, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski – tekst – metoda*, Kraków 2017, s. 24–25). Analizowane przez nas dalej formuły modlitewne stanowią często swoiste uzupełnienie i wzmocnienie owych „autokomend”, próbę zapewnienia im wsparcia również na poziomie tego, co nadprzyrodzone. W pewnym sensie więc wpisują się w realizację jego programu *autopaidei*.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, s. 588.

⁴ Brzozowski nie był oczywiście jedynym myślicielem poszukującym odnowicielskich, lepiej odpowiadających na potrzeby współczesnego mu człowieka sposobów ujmowania natury religii i wiary – nieprzypadkowo często analizuje się jego

daje się wpisać w jej późniejszą dynamikę, część zaś będzie zapewne już zawsze budzić wątpliwości.

Zanim jednak przejdziemy do zapowiedzianej powyżej części rozważań, postaramy się najpierw określić, czym jest dla Brzozowskiego modlitwa, jakie formuły modlitewne możemy odnaleźć w *Pamiętniku* jego autorstwa, a także nakreślimy dwie perspektywy problematyzujące zagadnienie modlitwy – genologiczną oraz filozoficzną, spośród których skupimy uwagę zwłaszcza na drugiej.

Czym jest dla Brzozowskiego modlitwa?

W udzieleniu odpowiedzi na postawione powyżej pytanie pomocne okazały się następujące cytaty zaczerpnięte z *Pamiętnika*:

Módl się. Modlitwa jest obecnością w dziedzinie praw i celów, zatopieniem się w tych sferach, gdzie istnieją prawa i cele. Tam jest granica. Stamtąd możesz myśleć o Bogu bez bałwochwalstwa. Staraj się żyć modlitwą, a nie polemiką i przeciwstawieniem. Siła ginie w tym tarciu i nie rodzi się pewne światło. (10 XII 1910, s. 9)⁵

Czymkolwiek jest twój świat umysłowy, musisz z niego uczynić narzędzie walki i pracy! Musi on być twoją podstawą. Módl się: naucz się żyć myślą w surowym świecie – raz na zawsze bez powrotu, bez potrzeby wdzierania się z trudem. (16 XII 1910, s. 16)

[...] pomimo wszystko jesteś winien, ty sam, tysiąc razy, bo nie umiesz wyrzec się zainteresowań nie w porę. Cierp więc i módl się, to jest: myśl ze spokojem o prawach. O prawach, które, gdy są ogarnięte spokojnie, są już pod tobą – i wtedy świat istotnie staje się

związki z popularnym wówczas nurtem modernizmu katolickiego. Zagadnienie to szczegółowo omawiają m.in. L. Augustyn, *Dzieje życia, siła religii. Stanisław Brzozowski wobec modernizmu katolickiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2017, nr 62, s. 111–138; R.T. Ptasek, *Stanisław Brzozowski a modernizm katolicki*, w: *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, s. 131–138.

⁵ Ten i wszystkie dalsze cytaty z *Pamiętnika* podaję według następującego wydania: S. Brzozowski, *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, oprac. tekstu i kom. M. Urbanowski, Wrocław 2007. W nawiasach podaję numer strony, a także datę, pod którą została odnotowana przytaczana uwaga – chronologia zapisów okazuje się nieraz istotna dla rekonstrukcji dynamicznie zmieniających się w ostatnich miesiącach życia poglądów filozoficznych autora. Wszystkie podkreślenia w cytowanych słowach, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą ode mnie.

twoim wielkim ciałem, organizmem twojego życia, i dusza twoja, skoro tylko zdoła czynną być poza typem, a odważnie, porusza rzeczy globu. (24 XII 1910, s. 40)

Zwraca uwagę fakt, że dla Brzozowskiego modlitwa stanowi formę przebywania w świecie praw i celów, pozwalając na pogłębiony namysł nad naczelnymi zasadami rządzącymi światem. Dopiero stamtąd można „myśleć o Bogu bez bałwochwalstwa” – a więc, jak się zdaje, bez spoglądania na niego przez pryzmat człowieczej *doksy* oraz z odrzuceniem wszelkich antropomorficznych naleciałości, które zwykły przypisywać Bogu wiele cech niemożliwych do pogodzenia z jego naturą bądź też takich, których ludzka myśl w ogóle nie jest w stanie zgłębić. Modlitwa kontrastowana jest z „polemiką i przeciwstawieniem”, stanowi więc formę oczyszczenia od zgiełku codzienności, rodzaj jakiejś wyższej kontemplacji, która służy „nauce myśłą w surowym świecie”.

Brzozowski wyraźnie też akcentuje postawę, jaką należy przyjąć w stosunku do praw ujawniających się na drodze aktu modlitewnego: w żadnym razie nie powinniśmy pojmować ich jako czynnika zniewalającego, determinującego nasze myśli i czyny – wręcz przeciwnie, gdyż, jak pisze filozof, „gdy są ogarnięte spokojnie, są już pod tobą”. To oznacza, że ich przemyślenie prowadzi do odkrycia faktycznej przestrzeni ludzkiej wolności, gdzie prawa przestają być ograniczeniem, lecz stają się obszarem autentycznej swobody kształtowania siebie samego oraz swej rzeczywistości, której granice wyznaczone są przez Absolut⁶.

⁶ Warto w tym miejscu dostrzec pewne podobieństwo zachodzące między sposobem myślenia Brzozowskiego a teorią afektów czynnych znaną z pism Benedykta Spinozy. Filozof ten definiował afekty jako „pobudzenie ciała, przez które moc działania tego ciała powiększa się albo zmniejsza, jest podtrzymywana lub hamowana, a zarazem idee tych pobudzeń” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 2008, s. 142). Myśliciel zauważa, że nigdy nie możemy uciec od afektów biernych, które oddziałują na nas z zewnątrz – mimo to rozumne rozważanie natury świata pozwala zrozumieć ich charakter i w pewnym sensie nimi kierować. Dopiero opanowanie czegoś rozumem pozwala człowiekowi wyzwolić się z bierności i receptywności, wolność działania zaś zasadza się na ogarnięciu rzeczywistości swym rozumem. Z oczywistych względów, choćby w podstawowych założeniach ontologicznych, systemy Spinozy i Brzozowskiego znacząco się od siebie różnią, jednak powyższy sposób rozumowania wydaje się analogiczny. Wyczerpujące opracowanie teorii afektów u Spinozy można znaleźć w następującej publikacji: J. Żelazna, *Spinozjańska teoria afektów*, Toruń 2010.

Analiza treści formuł modlitewnych w *Pamiętniku*

Znając już właściwości, jakie przypisywał Brzozowski modlitwie, prześledzimy teraz, czego dotyczą oraz jak są konstruowane formuły modlitewne wykorzystywane przez filozofa w jego ostatnim dziele⁷. Zajmiemy się wyłącznie tymi, które są istotne z perspektywy naszego wywodu. Przytoczmy cały ich szereg:

Mój Boże, mój Boże! Dlaczego nie mogę pracować, jakbym mógł, bo mógłbym. Zmieniłbym charakter polskiej literatury na całe pokolenia i byłbym szczęśliwy, ale muszę żyć w ciągłym braku książek i dręczyć się wyrzutami sumienia, gdy się kształcę zamiast pisać. (25 XII 1910, s. 48)

O Boże, Boże – gdyby mieć lat 25 po raz drugi i jeszcze raz 5 lat życia. Tylko 5⁸.

Boże mój, Boże mój, pozwól mi pracować, pozwól skupić siły. Daj jeszcze żyć dla Polski [...] Boże, daj siły, daj siły. (13 II 1911, s. 175)

Powyższe myśli cechuje wspólnota tematyczna – we wszystkich Brzozowski wznosi prośby o przedłużenie jego ziemskiego życia oraz pozostawienie mu przynajmniej tylu sił, aby mógł dalej tworzyć. Słowa te, zwracające uwagę swą żarliwością, dobrze współbrzmiały z ogólnym nastrojem *Pamiętnika*, kipiącego wręcz od rozlicznych planów dalszej działalności intelektualnej, której jednym z podstawowych celów miało być zmodernizowanie dusz Polaków i wyrwanie ich ze stanu myślowej niedojrzałości.

Inny nastrój oraz odmienne nieco pole tematyczne można odkryć w następujących słowach Brzozowskiego:

Mój Boże, mój Boże, daj mi przecież siły i odwagi – pozwól, niech ta świetność i głębia nie przerażają mnie, lecz stwórzą we mnie słowo, bym mógł o nich mówić spokojnie i z niegasnącym światłem. (3 I 1911, s. 95)

⁷ Jako wyróżnik formuły modlitewnej traktujemy wystąpienie w niej formuły adresatywnej skierowanej do Boga. O problematyczności sposobu pojmowania Boga, jaki prawdopodobnie cechował Brzozowskiego, powiemy więcej w dalszej części artykułu.

⁸ S. Brzozowski, *List do Wuli i Rafała Buberów*, początek II 1911, w: tegoż, *Listy*, t. 2 (1909–1911), oprac. M. Sroka, Kraków 1970, s. 562. Formułę tę przywołujemy w drodze wyjątku spoza *Pamiętnika* ze względu na to, że pojawia się w korespondencji pochodzącej z tego samego okresu, w którym to dzieło powstawało, to zaś wpłynęło na liczne podobieństwa między poruszonymi w nim wątkami a treścią listów do najbliższych przyjaciół.

Jestem filozofem. Nikt inny nie był nim w innym znaczeniu tego słowa niż to, w jakim ja jestem. Wiem, że mam, do końca życia będę miał mistrzów. Byłoby to oznaką dezorganizacji umysłu, gdybym przestał myśleć ze czcią o Newmanie, Platonie, Kancie, Heglu, Berkeleyu – nieskończenie wielu innych. Ale w tym świecie i ja jestem. Czuję, że umiem samoistnie żyć w tym powietrzu. Jest to wielkie szczęście. Samotność ukazuje w tym momencie swe drogie oblicze. Cichego szczęścia, spokoju, pokornego istnienia w bycie Twoim, Panie. (13 II 1911, s. 173)

Pierwszy cytowany fragment, podobnie jak poprzednie, pada przy okazji wyliczania projektów prac naukowych, za pomocą których Brzozowski zdaje się próbować uciec od świadomości nieustannie pogłębiającego się stanu choroby, czysto fizjologicznie uniemożliwiającego mu aktywność intelektualną. Istotna jest przede wszystkim wyrażona przez autora nadzieja, że dzięki wsparciu ze strony Najwyższego będzie mógł o Newmanie, Blake'u, Coleridge'u, Lambie, Carlyle'u, Browningu, Meredicie, Dickensie, Thackerayu, Rossettim „mówić spokojnie i z niegasnącym światłem”. W dalszych przytoczonych słowach padają zaś prośby o „ciche szczęście, spokój”, osiągalne w „bycie Twoim, Panie”. Te dwie cechy przypisywane Bogu – bycie światłością oraz źródłem wytchnienia po bojach życia ziemskiego – zdają się łączyć refleksję Brzozowskiego z myślą św. Augustyna.

Mamy świadomość nieoczywistości tego skojarzenia, spodziewamy się również, że niejednemu czytelnikowi może się ono wydać nazbyt śmiałe. Nie rościmy sobie zresztą praw do udowodnienia bezpośrednich związków zachodzących między twórczością autora *Legendy Młodej Polski* a biskupem Hippony⁹ – chodzi nam raczej o dostrzeżenie podobieństwa atmosfery intelektualnej i egzystencjalnej, z jakiej wypowiadają się te po-

⁹ Można jednak wskazać przyczyny, ze względu na które takie skojarzenie wydaje się przynajmniej prawdopodobne. Pierwszym jest na tyle silne zakorzenienie refleksji św. Augustyna w dziejach myśli europejskiej, a zwłaszcza powszechna znajomość *Wyznań* jego autorstwa, że trudno sobie wyobrazić, aby Brzozowski, czytający nieustannie i z wielką zachłannością, nigdy z jego dziełami się nie spotkał. Po drugie, warto odnotować pewien fakt biograficzny – otóż żona filozofa, Antonina, była tłumaczką na język polski wydanej w 1932 roku monografii poświęconej świętemu Augustynowi pióra włoskiego eseisty, krytyka literackiego, dziennikarza i poety Giovanniego Papiniego (por. M. Urbanowski, *Anioł Stróż. O Antoninie Brzozowskiej*, w: tegoż, *Brzozowski. Nowoczesność*, Łódź 2017, s. 164). Choć przekład ujrzał światło dzienne w wiele lat po śmierci filozofa, to niewykluczone, że postać autora *O wolnej woli* przewijała się w jego rozmowach z żoną i stała się przynajmniej pośrednią przyczyną podjęcia wysiłku translatorskiego.

staci. Metaforyka światła niewątpliwie należy do stałego obszaru odniesień symbolicznych św. Augustyna – zawdzięcza to wpływom neoplatoników, którzy za swoim mistrzem utożsamiali jasność z najwyższą ideą Dobra. W wariancie chrześcijańskim tej doktryny Dobro z kolei utożsamiano z Bogiem, ku któremu dusza wstępowała po kolejnych stopniach wiary¹⁰. Teologiczny wymiar świetlistości staje się szczególnie ważny w Augustyńskiej teorii iluminacji, której piękny opis znajdujemy w *Wyznaniach*:

Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, przed owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą napełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, która miłość zna¹¹.

Wizerunek św. Augustyna jako teologa światła utrwalała również kultura europejska – wystarczy odwołać się do najsłynniejszego malarskiego przedstawienia jego postaci, które wyszło spod pędzla Philippe’a de Champaigne – zarówno przez umysł, jak i przez serce filozofa prześwieca światłość Bożej prawdy, której ucieleśnienie stanowi Pismo Święte.

Brzozowski wielokrotnie odwołuje się do metaforyki świetlnej – w jednym z przywołanych na początku artykułu fragmentów można było przeczytać, że w „polemice i przeciwstawieniu”, w przeciwieństwie do modlitwy, „siła ginie [...] i nie rodzi się pewne światło”. To ostatnie więc, będące pragnieniem myśliciela, występuje tutaj wyraźnie jako symbol poznania pewnego, zakorzonego w prawdach podstawowych, dającego

¹⁰ Więcej na ten temat pisze m.in. Agnieszka Kijewska w: *Święty Augustyn*, Warszawa 2007 (zwłaszcza rozdział *W kręgu neoplatoników mediolańskich*, s. 60–86).

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. VII, r. 10, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 149–150.

człowiekowi moc do ukierunkowanego działania w życiu. Gdzie indziej z kolei napisze o patronującym mu na ostatnim etapie ewolucji myśli Johnie Henrym Newmanie¹²:

Niech błogosławione będzie imię nauczyciela mego i dobroczyńcy. Prawie lękam się, że go znieważam przez to powiązanie mojej biednej duszy z jego światłością. Nie śmiem pisać więcej, nie śmiem snuć w słowach tego wątku – modlitwą jego przyszłość moją, duszę moją składam, ducha opiekuńczego o wstawiennictwo proszę, o rozumiejące miłosierdzie i ożywiającą siłę. Wierzę w jego istnienie, wierzę, że żyje on w błogosławionej dziedzinie potężnej budowy, wierzę w moc wstawiennictwa, w błogosławioną siłę modlitwy i obcowania. (12 II 1911, s. 168 – 169)

Można rzec, że światło w prywatnym słowniku Brzozowskiego konotuje najwyższy rodzaj uznania, przeświadczenie o wyrastaniu czegoś lub kogoś ponad przeciętność w sposób absolutny, wywołujący w filozofie głęboki podziw i szacunek. Patoś świetlistości w jej rozległej polisemii zdaje się więc tutaj nie mniejszy niż u autora *Wyznań*.

Drugi ze wskazanych uprzednio aspektów, spokój i szczęście odnawiane w Bogu, to jeden z zasadniczych wątków myśli św. Augustyna. Już w pierwszych słowach *Wyznań* znajdujemy potwierdzające tę konstatację słynne słowa: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹³. Jak zauważa Stanisław Kowalczyk, powołaniem człowieka w wizji św. Augustyna jest transcendencja. Jest on zmuszony do nieustannej walki, ze światem i samym sobą; w jego życiu bywają chwile wzniosłe, lecz i nie brak upadków; cechuje go psychiczne bogactwo, w którym stopniowo dojrzewa i dorasta duchowo. Droga prowadząca do Boga nie jest łatwa, ale atrakcyjna z uwagi na swą realistyczność. Człowiek w swoim życiu, zdaniem myśliciela urodzonego w Tagaście, poszukuje wyższych absolut-

¹² Najpełniejsze jak dotąd omówienie stosunku Brzozowskiego do angielskiego duchownego, nawróconego z anglikanizmu na rzymski katolicyzm, zawdzięczamy Elizie Kąckiej, por. teżej, dz. cyt., s. 243–326. Ponadto pisali o tym zagadnieniu m.in. P. Kłoczowski, *Spotkanie Brzozowskiego z Newmanem*, w: *Od Brzozowskiego do Kotakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 7–24; M. Urbanowski, *Droga do Rzymu: Newman Stanisława Brzozowskiego*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska, P. Rodak, Warszawa 2011, s. 364–376.

¹³ Św. Augustyn, dz. cyt., ks. I, r. I, s. 7.

nych wartości, których uwieńczenie stanowi Absolut. Jego ślad człowiek znajduje w sobie samym w drodze introspekcji, bowiem natura ludzka stanowi „obraz Boży” (*imago Dei*), na który składają się umysł (*mens*), wiedza (*notitia*) – miłość (*amor*). Człowiek w drodze poznawania samego siebie rozpoznaje w sobie coraz lepiej obecność Boga – z jednej strony prowadzi go ku temu poznanie intelektualne kulminujące w kontemplacji wiecznej prawdy, z drugiej zaś droga „niespokojnego serca”, które poszukuje dobra i miłości¹⁴.

Jak się zdaje, Brzozowski przynajmniej częściowo podziela przeświadczenie o tym, że człowiek może odnaleźć prawdziwy spokój duchowy dopiero w obecności Boga. Przyjęcie optyki antropologii Augustyńskiej pozwala też ujrzeć w nowym świetle następujący fragment *Pamiętnika*: „Każdy ma w sobie Boga – stworzenie świata – upadek – odkupienie – całą tragedię bytu, która okolona jest przez ciemną noc, nie mającą znaczenia ani nazwy w ludzkim życiu. Co nie jest biografią – nie jest w ogóle” (12 II 1911, s. 164). Jakkolwiek autor *Idei* i jeden z Ojców Kościoła mogliby się nie zgadzać w kwestii natury oraz sposobu obecności w świecie Boga¹⁵, to jednak zgodziliby się zapewne co do tego, że człowiek poszukiwać go może wyłącznie w sobie samym i kolejach swego losu. Znajduje to również potwierdzenie w innych słowach Brzozowskiego, które, choć nie nawiązują wprost do Augustyńskiej introspekcji, to jednak nie pozostają z nią w sprzeczności:

Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie, odnajduje Boga. Ale wtedy Bóg jest czymś tylko ludzkim? Nadzwyczajne. Jak gdyby prawda była pozaludzka. Poznając siebie, człowiek poznaje budowę bytu, budowę prawdy, wrasta w nią myślą, tak jest w nią wpojony istnieniem. (5 IV 1911, s. 187)

¹⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 86–89.

¹⁵ Cytowany fragment, czytany w izolacji, może sugerować zwłaszcza, że Bóg stanowi element człowieka. Takiej lekturze przeczy jednak inna wypowiedź Brzozowskiego: „Stosunek do Boga musi zawierać w sobie moment, który nie pozwala mu stać się częścią, a choćby tylko sumą człowieka aktualnego” (5 IV 1911, s. 187). Niewiele wcześniej zaś czytamy: „Nadludzkie tworzy człowieka i określa go. [...] Są to nie poglądy, lecz głębokie i niezaprzeczalne fakty” (5 IV 1911, s. 187) – słowa te pozostają w pewnej łączności z koncepcją *imago Dei*, dopuszczając bowiem interpretację, w myśl której wskutek stworzenia człowieka przez Boga uobecnia się w nim Boży pierwiastek.

Poza wymienionymi wcześniej wskazać można również kilka innych wątków łączących sylwetki Brzozowskiego i św. Augustyna, choć mają one mniej ewidentny charakter i nie dają się wywieść z samej litery tekstu. Zarówno w *Wyznaniach*, jak i w *Pamiętniku* uderza wręcz gwałtowna emocjonalność autorów, której towarzyszy przeświadczenie zajmowania się sprawami niebывale istotnymi, zyskującymi w ten sposób wymiar egzystencjalny. Choć Brzozowski twierdzi, że „jestem zimny i mózg jest najgorętszą częścią istoty mojej”¹⁶, to jednak w jego słowach nie brakuje wielkich napięć duchowych, gorączkowych wołań o możliwość dalszej pracy intelektualnej na rzecz Polski, o czym była wcześniej mowa. Z podobną pasją św. Augustyn rozważa najpierw w *Wyznaniach* swą biografię, aby potem wyłożyć szereg poglądów filozoficznych na temat natury czasu, właściwości duszy ludzkiej czy cech przysługujących Bogu.

Można także wskazać pewne analogie między dziejami rozwoju duchowego obydwu myślicieli – John Henry Newman stał się na drogach myśli Brzozowskiego postacią nie mniej znaczącą¹⁷ niż poznany w Mediolanie św. Ambroży dla autora *Państwa Bożego*, zaś rozdarcie duchowe polskiego filozofa między przeświadczeniem o wyższości chrześcijaństwa ponad wszystkimi systemami myślowymi¹⁸ i jego najgłębszą prawdziwością a niezdolnością do zawierzenia się Bożej nadprzyrodzoności¹⁹ wiązało

¹⁶ S. Brzozowski, *List do Witolda Klingera*, koniec XII 1910 – początek I 1911, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 520.

¹⁷ O znaczeniu spotkania z pismami Newmana dla myślenia Brzozowskiego pisze w następujących słowach Eliza Kącka: „Kim był kardynał John Henry Newman w życiu Stanisława Brzozowskiego? [...] Mógł dzięki niemu spojrzeć na filozofię z nowej perspektywy – i zaczął to robić. Wypracowywanie sobie »nowego podejścia« – rezygnującego z hermetyczności wywodu i kierującego całą siłą refleksji filozoficznej na doświadczenie życia, ważniejsze od filozoficznej spekulacji – przerwała mu przedwczesna śmierć. Newman pozostał zatem, jak wszystkie lekturowe spotkania Brzozowskiego, projektem niedokończonym – a ostatnie zapiski z *Pamiętnika* dają podstawę, by stwierdzić, że i jednym z najbardziej intensywnych”. Dalej badaczka zauważa również, że „Brzozowski konstruował z udziałem Newmana własną optymalną wizję podmiotowości”. Co zaś szczególnie ważne z perspektywy prowadzonych w tym artykule rozważań, stało się to możliwe, ponieważ „[...] dzięki Newmanowi (a także Vicowi, Norwidowi, Blondelowi) katolicyzm zajął w refleksji Brzozowskiego jedno z pierwszych miejsc, dystansując choćby filozofię życia” (E. Kącka, dz. cyt., s. 243–244).

¹⁸ Świadczą o tym następujące słowa: „Spinoza otworzył wielki świat, Hegel większy, Goethe jeszcze większy. Katolicyzm jest wspanialszy niż to wszystko. Szerszy, potężniejszy, zawiera więcej możliwości” (12 I 1911, s. 118).

¹⁹ Brzozowski pisał w tym kontekście następująco: „Nie jestem katolikiem, nic nie wiem, mam pewną sumę antypatii i sympatii, ale wiem, że wszystkie one pozostawiają mnie w świecie ludzkim” (12 I 1911, s. 118).

się z nie mniejszym cierpieniem i duchowym zamętem niż ten, którzy towarzyszył św. Augustynowi podczas sceny w ogrodzie mediolańskim. To, czy w ostatnich chwilach życia autor *Legendy Młodej Polski* odnalazł swoje *tolle, legere*, pozostaje kwestią sporną.

Modlitwa z perspektywy genologicznej

Po przeanalizowaniu występujących w *Pamiętniku* formuł modlitewnych przechodzimy do nakreślenia dwóch perspektyw rozumienia modlitwy, które będą dla nas pomocne w dalszej analizie. Rozpocznijmy od spojrzenia genologicznego. Jak wskazuje Maria Wojtak, każda modlitwa cechuje się trzema cechami charakterystycznymi: religijnym oczekiwaniem (nadzieją), religijnym rozumieniem (wiarą) i oddaniem (miłością). Co do zasady wszystkie modlitwy zakwalifikować można jako ustalone (wspólnotowe) lub prywatne (indywidualne). Te ostatnie cechują się wyróżnieniem bieguna antropologicznego względem teologicznego, ponieważ do Boga lub innej osoby ze sfery *sacrum* przemawia w niej indywidualny człowiek w całej swej złożoności. Co za tym idzie, modlitwy prywatne nie mają swoich form kanonicznych, mogą być formułowane na bardzo zróżnicowane sposoby, a wyróżnik ich wspólnoty gatunkowej ma wymiar pragmatyczny²⁰.

Wskazane uprzednio formuły modlitewne Brzozowskiego w pełni odpowiadają wyznacnikom modlitwy prywatnej – są bardzo zróżnicowane formalnie, jedynym elementem wspólnym jest występowanie apstrofy do bytu wyższego. Niewątpliwie wyraziście ujawnia się w nich osoba samego nadawcy, który odnosi się w nich do własnej codzienności oraz rozterek towarzyszących postępującemu procesowi degeneracji zdrowia.

Modlitwa z perspektywy filozoficznej

Przyjrzyjmy się teraz modlitwie z interesującej nas przede wszystkim w tym artykule perspektywy filozoficznej. Warto zauważyć na początek, że zbiór cech przypisywanych na tym gruncie modlitwie indywidualnej w istotny sposób dopełnia przedstawioną uprzednio charakterystykę genologiczną. Piotr Klimowski wskazuje, że modlitwa tego typu ma

²⁰ M. Wojtak, *Modlitwa jako gatunek wypowiedzi*, w: *Język polski: współczesność, historia. Spotkania Lubelskich Językoznawców*, t. 1, red. W. Książek-Bryłowa, H. Duda, Lublin 1999, s. 143–153.

charakter sytuacyjny i cechuje się spontanicznością oraz bogactwem form, za pomocą których może być realizowana²¹, przypisuje jej jednak również inne ważne własności:

[...] modlitwa indywidualna w większym stopniu niż modlitwa wspólnotowa wykazuje pierwotny związek z podstawowymi aktami religijnymi wiary i nadziei. [...] Modlitwa indywidualna to osobiste przeżywanie wiary, nadziei i miłości. [...] Modlitwa indywidualna jest ponadto momentem szczególnego dowartościowania władzy serca, rozumianej w duchu pascalskim – jako centrum osobowości, głębia istoty, przestrzeń samoodniesienia oraz ukierunkowania na to, co inne. [...] Rola władzy serca w akcie modlitwy [...] nie redukuje się wyłącznie do prostej uczuciowości [...] należy ją pojmować jako szczególny, duchowy wgląd, głębokie wniknięcie w tajemnicę²².

Tak ujęty filozoficzny wymiar modlitwy z perspektywy interesujących nas wypowiedzi Brzozowskiego generuje jednak istotne problemy. Przede wszystkim zostaje określona jako „osobiste przeżywanie wiary”, które zakłada szczególną rolę „władzy serca” – tymczasem wiemy dobrze, że zagadnienie to stanowiło jeden z najbardziej palących obszarów dramatu egzystencjalnego autora *Pamiętnika* w ostatnich miesiącach jego życia. Ograniczymy się w tym miejscu do analizy tych rozterek, które znalazły swoje odzwierciedlenie w tekstach. Najważniejszym świadectwem w tym kontekście wydaje się list skierowany do Witolda Klingera²³:

Gdyby katolicyzm, taki, jakim jest – jako nauka, moralność, system sakramentalny, pojmowanie przyrody, historii, miejsca człowieka w bycie – nie był jednocześnie faktem nadprzyrodzonym, wymagającym żywego poczucia udziału w tym fakcie, byłbym katolikiem, gdyż rozumowo mię on nie tylko zadowalnia, ale ciągnie z dniem każdym silniej; jest to jednak siła logiczna argumentów przekonywających, nie żadne osobiste działanie z mojej strony [...] pomimo

²¹ P. Klimowski, *Filozofia modlitwy. Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego*, Poznań 2020, s. 86.

²² Tamże, s. 87.

²³ Pośród innych podobnych świadectw wymienić należy następujące: „[...] zwrot od katolicyzmu do jakiegokolwiek ze znanych mi form myśli i czucia jest upadkiem [...] To jest bezwzględne, ale prócz katolicyzmu: kultury jest katolicyzm: droga do świata nadprzyrodzonego. I ta jest dla mnie zamknięta” (10 I 1911, s. 104); „Nie jestem katolikiem, nic nie wiem, mam pewną sumę antypatii i sympatii, ale wiem, że wszystkie one pozostawiają mnie w świecie ludzkim” (12 I 1911, s. 118).

wszystko jestem zimny i mózg jest najgorętszą częścią istoty mojej. [...] widać już wystygło we mnie wszystko i muszę oswoić się z dziwną i straszną rolą człowieka „widzącego prawdę”, lecz niezdolnego przejąć się nią, by to widzenie mogło go zbawić²⁴.

Od momentu zerwania z otwartym ateizmem aż przynajmniej do zetknięcia się z pismami Newmana Brzozowskiemu wystarczy analiza chrześcijaństwa jako fenomenu kulturowego – dzieje się tak chociażby w pismach z lat 1906 – 1908, gdzie traktuje je jako sorelowski mit dla nowej kultury, zaś wartość jego uznaje za określoną całkowicie w kategoriach pragmatycznej teorii prawdy²⁵. W późniejszym czasie jednak zaczyna uznawać swoje dotychczasowe poglądy za nieuprawnioną redukcję tego fenomenu. W *Pamiętniku* pisze następująco: „katolicyzm występuje nie jako filozofia, nie jako nauka nawet o nadprzyrodzonym, lecz jako nadprzyrodzony, nadludzki fakt” (25 XII 1910, s. 43), a także: „nie wierzę w chrześcijaństwo bez elementu niebiańskiego” (3 I 1911, s. 93).

Z tej perspektywy okazuje się, że powyższe wyznanie listowne skrywa w sobie zapis jednej z najgłębszych rozterek duchowych Brzozowskiego – choć uzyskał właściwy obraz chrześcijaństwa, który zdaje się zaspokajać jego postulat, aby z religii „ani momentu nie [...] uronić” (10 XII 1910, s. 12), stając się jej wyznawcą, to jednak nie jest w stanie zaufać jej nadprzyrodzoności, która w związku z tym pozostaje na poziomie filozoficznego wywodu. Tymczasem żaden kompromis na tym polu nie jest możliwy – wiara wymaga skoku duchowego, nie może stanowić uzupełnienia dla abstrakcyjnych rozmyślań. „Ma się lub nie ma w sobie tego życia i takiego życia”, jak pisze autor w kontekście „Newmana, Pascala, Bernarda, setek tysięcy innych, [którzy – przyp. K.A.] żyją i żyli w dziedzinie niemożliwości dla nich ziszczonej” (25 XII 1910, s. 43)²⁶. Najlepiej,

²⁴ S. Brzozowski, *List do Witolda Klingera*, koniec XII 1910 – początek I 1911, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt., s. 520.

²⁵ B. Cywiński, dz. cyt., s. 324.

²⁶ Warty odnotowania wydaje się jednak szczegół, że niezależnie od niezdolności przyjęcia chrześcijaństwa jako wiary Brzozowski głęboko wierzy w nieśmiertelność duszy, która, jak się zdaje, siłą rzeczy zakłada istnienie transcendencji. Filozof pisał o tym następująco: „Jeżeli jestem miejscem, z którego wypływa tyle cierpienia, jestem także jedyną – choć Boże zmiłuj się nade mną – jak kruchą i nędzną, oporą [opoką? – przyp. K.A.] dla dwojga istot droższych mi nad wszystko. Przyznam się do większej słabości: byłoby mi żal do fizycznej rozpacz rozstać się z moimi myślami już teraz. Jestem wprawdzie mocno i od dawna przekonany

być może, stan duchowy Brzozowskiego w ostatnich miesiącach jego życia odzwierciedlają słowa napisane w jednym z listów: „Żyję w całkowitej rozterce duchowej i nie umiem przewidzieć, dokąd mię zaprowadzi własna moja praca”²⁷.

Czy deklarowana przez autora *Kultury i życia* niezdolność dokonania aktu wiary, a także analizowane wcześniej wątpliwości dotyczące natury Boga powodują, że modlitwom, które odnajdujemy na kartach *Pamiętnika*, trzeba odmówić znamion sensu? Postępowanie to, jak się zdaje, godziłoby w samą intencję autora, który przecież nie posługiwałby się nimi, gdyby nie spełniały w jego myśleniu jakiejś określonej funkcji. Pójdźmy więc dalej w poszukiwaniach i spróbujmy wskazać takie sposoby filozoficznego pojmowania modlitwy, które pozwalałyby nadać słowom Brzozowskiego ich właściwy sens.

Znaczenie modlitwy w ujęciu Richarda Schaefflera

Nie ulega wątpliwości, że autorowi *Idei* daleko do jednoznaczności w zakresie sposobu pojmowania istoty Boga. Zaprezentowaliśmy wcześniej takie formuły obecne w *Pamiętniku*, które pozwalałyby usankcjonować jego wymiar transcendentny. Jednocześnie jednak występują i takie, które zdają się kwestionować taką wykładnię:

Bóg wszechobecny: każdy fakt bycia najbardziej przelotny określa życie, jest nim raz na zawsze, więc jest utrwalony w tym, co w zestawieniu z jednostką, z chwilą jest trwaniem, pewnym sensem trwania i nie tylko czasem, ale źródłem samego czasu: samą potęgą życia ludzkiego. Więc żyjąc, musimy mieć tę prawdę przed oczyma (25 XII 1910, s. 42)²⁸.

o nieśmiertelności duszy, ale to nie łagodzi przywiązania do ludzkiego świata rzeczy określonych i znanych nam. Jest to dziwne, że właściwie o nieśmiertelności nie byłem w stanie nigdy powątpiewać” (S. Brzozowski, *List do Wuli i Rafała Buberów*, połowa II 1911, w: tegoż, *Listy*, dz. cyt. s. 590).

²⁷ S. Brzozowski, *List do Witolda Klingera*, koniec XII 1910 – początek I 1911, w: tegoż, *Listy*, s. 520.

²⁸ W tym miejscu warto jednak poczynić uwagę o charakterze diachronicznym – wszystkie z cytowanych wypowiedzi sugerujących nadprzyrodzoność i transcendentność Boga pochodzą z późniejszego okresu niż powyższa definicja. Być może więc poglądy Brzozowskiego w tej sprawie uległy w przeciągu kilkunastu tygodni, które obejmują wpisy zamieszczone w *Pamiętniku*, znaczącej ewolucji.

Można jednak sensownie postawić pytanie, czy rzeczywiście każdy, kto podejmuje akt modlitewny, wie dokładnie, kim bądź czym jest Bóg, do którego się modli? W ten sposób rozumuje Richard Schaeffler, który pisze następująco:

Odmawiający modlitwę najpierw wie, co czyni, gdy się modli; dopiero w drugiej kolejności może ewentualnie dokonać refleksji nad swym czynem i wyjaśnić, w jakim znaczeniu używa słowa „Bóg”. Pragmatyka (objaśnianie czynności, którą wykonujemy, gdy jako wołający używam danego imienia) poprzedza semantykę (objaśnianie znaczenia słów i pojęć)²⁹.

Cytowany autor przedstawia taki wariant filozofii modlitwy, który zdaje się trafnie odzwierciedlać te intuicje, z którymi Brzozowski przystępował do wygłaszania swoich formuł modlitewnych. Dlatego też przedstawimy teraz przeglądową syntezę jego stanowiska.

Niemiecki teolog wskazuje, iż modlitwa „oznacza przede wszystkim, że wchodzimy we wzajemną relację z tym, którego przywołujemy po imieniu”³⁰, dążąc do ujęcia samych siebie z transcendentnej perspektywy, do czego ma doprowadzić akt zainicjowany wywołanym przez człowieka zdarzeniem językowym. W jakim celu jednak w ogóle podejmujemy ten wysiłek? Przede wszystkim po to, aby doświadczyć spotkania z Bogiem³¹, który „pozwała dopiero powstać tożsamemu podmiotowi”³², a ponadto stanowi „oblicze», dzięki któremu opowiadający czuje, że jego historia jest czymś uporządkowanym i skupionym”, które udziela przestrzeni realizacji „próby połączenia wspominanej przeszłości i doświadczanej teraźniejszości”³³. Bardzo ważny więc staje się wymiar modlitwy jako opowieści, w której „mówca konstituuje w akcie opowiadania pewną wspólnotę między nim a słuchaczem i dopiero dzięki temu uzyskuje swą własną tożsamość historyczną”³⁴.

²⁹ R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, Kraków 2007, s. 34.

³⁰ Tamże, s. 26.

³¹ To nadal jednak nie przesądza o ontologii Boga, ta bowiem krystalizuje się dopiero w procesie modlitewnym i jest raczej jego efektem końcowym, nie zawsze możliwym do pełnego osiągnięcia, niżli jakimkolwiek warunkiem wstępnym. Świadczą o tym następujące słowa: „modlitewne »pojęcie Boga«” wypełnia się treścią nie dzięki definicji metafizycznej, którą miałby posiadać odmawiający modlitwę, lecz dzięki aktowi owego działania językowego, w którym wzywanie imienia Bożego rozwija się w konstituowanie wspólnej historii” (R. Schaeffler, dz. cyt., s. 97).

³² R. Schaeffler, dz. cyt., s. 44.

³³ Tamże, s. 88.

³⁴ Tamże, s. 90.

Postępowanie Brzozowskiego zdaje się bardzo dobrze tłumaczyć w zaproponowanych powyżej kategoriach – filozof nie potrafił jednoznacznie rozstrzygnąć, jaka natura przysługuje Bogu ani też w jakiej dokładnie pozycji sytuje się on sam względem chrześcijaństwa. Mimo to towarzyszy mu egzystencjalna potrzeba zwrócenia się do Najwyższego w imię walki o kształtowanie własnej podmiotowości, poszerzanie *autopaidei* o kolejne, niezagospodarowane uprzednio obszary, które wyłoniły się na horyzoncie jego światopoglądu za sprawą zwrotu ku katolicyzmowi uwarunkowanego przede wszystkim pogłębioną lekturą pism Newmana. Odniesienie do nieprzyjmującego sprecyzowanego kształtu, lecz wywoływanego w geście modlitwy jako spotkania Absolutu sprzyja konsolidacji biografii intelektualnej i duchowej myśliciela oraz sprzęgnięciu ze sobą dotychczasowych lekturowych spotkań z dalszymi zamierzeniami, których ambicja zakrojona jest wręcz na kulturową rewolucję.

Czym jest modlitwa dla Abrahama Joshuy Heschela?

Spróbujemy jeszcze nieco poszerzyć perspektywę naszych poszukiwań, wykraczając poza krąg teologii katolickiej. W tym celu sięgnijmy po kolejny cytat z *Pamiętnika*, z którego pochodzą słowa zamieszczone w tytule artykułu:

Nadludzkie tworzy człowieka i określa go. Cała przyroda trzyma się na nadprzyrodzonym. Są to nie poglądy, lecz głębokie i niezaprzeczalne fakty. Stosunek do Boga musi zawierać w sobie moment, który nie pozwala mu stać się częścią, a choćby tylko sumą człowieka aktualnego. Nie może on być pojęciem. Bóg-pojęcie jest tym samym, co natura. (§ IV 1911, s. 187)

Słowa te zaskakująco dobrze współbrzmiały z jedną z myśli Abrahama Joshuy Heschela, urodzonego w Warszawie wybitnego myśliciela żydowskiego, który większość życia spędził na emigracji w Stanach Zjednoczonych. Pisał on następująco:

Świadomość Boga jest gramatyką ciszy, w której dusze zlewają się z tym, co Boskie, i w której niewysłowione w nas komunikuje się z niewysłowionym poza nami. To owoc lat, w których dusza i niebo milczą razem, rezultat nagromadzonej pewności obfitej obecności Boga. Trzeba tylko pozwolić tej świadomości trwać oraz słuchać ukrytego w głębi duszy przekonania, że jest on jedynie wtrąceniem w niemającą początku ani końca mowę Boga³⁵.

³⁵ A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, Poznań 2001, s. 24.

Polski filozof mówiąc o „nadludzkim” ma zapewne na myśli mniej więcej to samo, co żydowski teolog używając sformułowania „niewysłowione poza nami”. Brzozowski skupia się na wektorze przebiegającym od tego, co nadprzyrodzone, ku człowiekowi i stworzeniu. Heschel zaś akcentuje znaczenie relacji przeciwstawnej, która wyrasta z ludzkiej świadomości Boga. Łącznie więc te dwie wizje mogą się dopełniać, nas zaś szczególnie interesuje to, jak Heschel pojmuje wspomniany kontakt z „niewysłowionym poza nami” oraz w jakiej mierze jego myśl może pomóc nam w przybliżeniu się ku rozumieniu przez Brzozowskiego tego, czym jest gest modlitewny.

Autor *Człowieka szukającego Boga* formułuje bardzo lapidarną, jednak skrywającą w sobie wiele znaczeń formułę definiującą modlitwę: „Wiedz, wobec Kogo stoisz”. Jak wskazuje jeden z komentatorów jego myśli, powyższe zdanie rozpada się na trzy człony, spośród których każdy domaga się odrębnego komentarza:

Pierwszy element to słowo: *wiedz* lub *uświadom sobie*. Oznacza ono, iż: „Pewien rodzaj rozumienia czy świadomości, określona postawa umysłu jest warunkiem *sine qua non* wszelkiej modlitwy. Modlitwa nie może żyć w teologicznej próżni. Rodzi się z wglądu”. Klimat bezmyślności nie służy modlitwie, ta wymaga minimum idei, myśli, potrzebuje rozumienia³⁶.

Przystawalność tej cechy modlitwy do tego, jak pojmuje ją polski myśliciel, nie budzi wątpliwości – każde słowa kierowane przez niego do Boga wyrastają z intensywnej pracy myśli oraz wewnętrznego mierzenia się z „dziejziną praw i celów” (10 XII 1910, s. 9). Przejdźmy więc do drugiego elementu formuły Heschela:

Istotne jest tu podkreślenie personalnego charakteru Boga, *wobec-Kogo* nie jest bowiem tym samym co *wobec-czego*. Jeśli świadomość modlitewna zwraca się w inwokacji do jakiegoś *to*, w takim wypadku nie jest to modlitwa [...] Założenie, że Bóg jest osobą, jest minimalną ideą potrzebną do zaistnienia modlitwy³⁷.

Ten fragment cytowanej formuły definicyjnej stawia przed nami istotny problem – czy Brzozowski przyjmuje personalistyczną wizję Boga? Jedną z podanych wcześniej prób definicyjnych, określającą go jako „trwanie, pewien sens trwania i nie tylko czas, ale źródło samego czasu: samą potęgę życia ludzkiego” (25 XII 1910, s. 42) zdaje się temu jawnie przeczyć. Z drugiej strony, Brzozowski wyraźnie akcentuje, że Bóg nie może być

³⁶ P. Klimowski, dz. cyt., s. 134.

³⁷ Tamże, s. 135.

„częścią, a choćby tylko sumą człowieka aktualnego. Nie może on być pojęciem”, dalej zaś pisze, iż „człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie, odnajduje Boga” (4 IV 1911, s. 187). Zwłaszcza ta ostatnia uwaga pozwala przypuszczać, że skoro człowiek nie tylko zdolny jest, ale wręcz z konieczności na drodze samopoznania dąży do zgłębienia tajemnicy Boga, to musi istnieć między nimi jakiś rodzaj zależności substancjalnej, która z braku innych możliwości dotyczyć może właśnie bytu osobowego. Również sam sposób formułowania przez filozofa swoich wezwań modlitewnych (czy może wręcz przeświadczenie o sensowności tego wysiłku, implikowane przez jego podejmowanie) sugeruje, że ostatecznie pojmuje on Boga właśnie jako osobę, do której można się zwrócić z opowieścią o własnym życiu oraz prośbą.

Przejdźmy wreszcie do trzeciego komponentu przytaczanego określenia Heschela:

Stanąć wobec oznacza być dla; to tyle co być obecnym wobec tego, który jest obecny: „Czytanie czy studiowanie tekstu modlitwy nie jest tym samym co modlitwa. Akt modlitwy odznacza się decyzją, by stanąć w obecności Bożej. Modlić się znaczy stawić się przed Bogiem, wobec Jego sądów”³⁸.

Powyższe słowa również zdają się odpowiadać intencjom autora *Legandy Młodej Polski*, z uwzględnieniem wszystkich uwag poczynionych na temat sposobu uobecniania się Boga w modlitwie przy okazji omawiania myśli Schaefflera. Stawanie przed Bogiem dokonuje się więc jeszcze w momencie, gdy jawi się on jako niewiadoma, pewna przestrzeń potencjalnego transcendentnego sensu, którego wypełnienie jest dopiero szansą, lecz nie koniecznym skutkiem modlitwy.

Podsumowanie

Przeprowadzona przez nas analiza trafnie, jak się zdaje, ukazała autopaideiczny oraz terapeutyczny wymiar modlitwy w ostatnim dziele spisanym za życia przez Brzozowskiego, a także wskazała liczne komplikacje, na które musi się natknąć każdy, kto stara się zrozumieć sens jego postępowania w obliczu zgłaszanych przezeń licznych wątpliwości co do statusu Boga oraz religii.

³⁸ P. Klimowski, dz. cyt., s. 135.

W charakterze syntezy można wskazać, że formuły modlitewne spełniając w *Pamiętniku* kilka istotnych funkcji, pośród których można wymienić:

- poszukiwanie własnej tożsamości;
- budowanie swej własnej opowieści oraz miejsca w niej dla siebie;
- odsuwanie od siebie świadomości postępującej choroby, która w znacznej mierze utrudniała realizację projektu *autopaidei*;
- zwracanie się do Boga jako czegoś istotnego egzystencjalnie, bez jednoczesnego przesądzania o jego naturze.

Modlitwy Brzozowskiego reprezentują model prywatny i są z pewnością odległe od modeli doktrynalnych, jednak dobrze wpisują się w nowoczesne definicje modlitwy, proponowane przez Schaefflera czy Heschela. Nie ulega wątpliwości, że problematyka modlitwy stanowi istotny element dociekań teologicznych, antropologicznych i ontologicznych podejmowanych przez Brzozowskiego w *Pamiętniku*.

Nota biograficzna

Krzysztof Andrulonis (Uniwersytet Warszawski) – student filozofii i filologii polskiej Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych, jego zainteresowania obejmują m.in. literaturę, kulturę oraz filozofię modernizmu w Polsce oraz twórczość krakowskiej szkoły antropologicznej, zwłaszcza Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego.

Bibliografia

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Kubiak Zygmunt, Warszawa 1987.

Augustyn Leszek, *Dzieje życia, siła religii. Stanisław Brzozowski wobec modernizmu katolickiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2017, nr 62, s. 111–138.

Brzozowski Stanisław, *Listy*, t. 2, oprac. Sroka Mieczysław, Kraków 1970.

Brzozowski Stanisław, *Pamiętnik*, wstęp Wyka Marta, oprac. tekstu i kom. Urbanowski Maciej, Wrocław 2007.

Heschel Abraham Joshua, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. Gomola Aleksander, Poznań 2001.

- Kącka Eliza, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski – tekst – metoda*, Kraków 2017.
- Kijewska Agnieszka, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Klimowski Piotr, *Filozofia modlitwy. Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego*, Poznań 2020.
- Kłoczowski Paweł, *Spotkanie Brzozowskiego z Newmanem*, w: *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. Nowaczyński Piotr, Lublin 2001, s. 7–24.
- Kowalczyk Stanisław, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Landy Teresa (Silvester), *Stanisława Brzozowskiego drogi do Rzymu*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, red. Urbanowski Maciej, Warszawa 2012, s. 145–164.
- Nowak Marek, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przełomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4 (15), s. 179–198.
- Ptaszek Robert T., *Stanisław Brzozowski a modernizm katolicki*, w: *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. Słomski Wojciech, Warszawa 2008, s. 131–138.
- Schaeffler Richard, *O języku modlitwy*, tłum. Sowiński Grzegorz, Kraków 2007.
- Spinoza Benedykt, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki, Warszawa 2008.
- Suchodolski Bogdan, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933.
- Urbanowski Maciej, *Brzozowski. Nowoczesność*, Łódź 2017.
- Urbanowski Maciej, *Droga do Rzymu: Newman Stanisława Brzozowskiego*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. Kowalczuk Urszula, Mencwel Andrzej, Paczoska Ewa, Rodak Paweł, Warszawa 2011, s. 364–376.
- Walicki Andrzej, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011.
- Wojtak Maria, *Modlitwa jako gatunek wypowiedzi*, w: *Książek-Bryłowa Władysława, Duda Henryk, Język polski : współczesność, historia. Spotkania Lubelskich Językoznawców*, t.I, Lublin 1999, s. 143–153.
- Żelazna Jolanta, *Spinozańska teoria afektów*, Toruń 2010.

Summary

„The overhuman creates the man and defines him” – on prayer formularies in the *Diary* of Stanisław Brzozowski

The aim of the article is to draw attention to the importance of prayer formularies used by Stanisław Brzozowski in the *Diary*. Their main role comes down to being part of the *autopaideia* project and spiritual therapy in the face of Brzozowski's impending premature death caused by his illness. The author discusses how Brzozowski understood prayer, and then analyzes the prayer formularies in the *Diary* in terms of their content. He points out then the inadequacy of the most popular ways of defining the essence of prayer in relation to the practice of the Polish philosopher and proposes an attempt to find other ideas. To that end, he outlines the genealogical and philosophical approach to prayer, focusing especially on the analysis of the concepts of Richard Schaeffler and Abraham Joshua Heschel, which to the greatest extent reflect the intentions behind the prayers of the Polish thinker.

Key words

Brzozowski, Heschel, prayer, the *Diary*, Schaeffler

Słowa kluczowe

Brzozowski, Heschel, modlitwa, *Pamiętnik*, Schaeffler

