

Tomasz Herbich
Uniwersytet Warszawski

Stanisław Brzozowski **a rosyjski renesans religijno-filozoficzny**

Wstęp

W zakończeniu artykułu poświęconego wątkom religijnym w twórczości Stanisława Brzozowskiego Bohdan Cywiński wyraził przeświadczenie, że porównanie sposobu, w jaki autor *Pamiętnika* ujmuje problematykę religijną, z rozwijającym się równolegle w Rosji *bogoiiskatielstwem* może przyczynić się do lepszego zrozumienia jego podejścia:

Może największe perspektywy porównawcze przyniosłaby właśnie analiza niektórych prądów rosyjskiego bogoiiskatielstwa. Można tu wskazać liczne zbieżności: wyjście z problematyki radykalizmu społecznego, charakterystyczny ton tragizmu, poczucie odpowiedzialności za dokonywane się zło, wreszcie myślenie w kategoriach narodowych połączone ze swoistym mesjanizmem. O sile i głębokości tych analogii nie sposób rozstrzygnąć bez dokonania analizy pism Szestowa, Bułgakowa, Bierdiajewa – problem jednak wydaje się być wart przebadania, jak zresztą całe zagadnienie wpływów kultury rosyjskiej na Brzozowskiego¹.

Aby móc podjąć tę nieoczywistą intuicję – w tekstach Brzozowskiego nie znajdziemy bowiem zbyt wielu wyraźnych nawiązań do poglądów autorów związanych z rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym

¹ B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „*Twórczość*” 1966, nr 5, s. 127. Podobną opinię można znaleźć w: idem, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1996, s. 478.

i z pewnością nie odgrywają one roli pierwszoplanowej, zwłaszcza w jego późnej twórczości – należy najpierw przeanalizować te wypowiedzi polskiego filozofa, w których bezpośrednio przywołuje on czołowych przedstawicieli rosyjskiego Srebrnego Wieku. Taka analiza pozwoli wypracować solidną podstawę do szerszej zakrojonych badań porównujących poglądy Brzozowskiego i myślicieli związanych z *bogoiskatelstwem*.

Istotne dla tak sformułowanego tematu tropy interpretacyjne można znaleźć u Anatola Łunaczarskiego i Jerzego Brauna. Łunaczarski, jeden z najważniejszych marksistów rosyjskich początku XX wieku, z którego poglądami (a także z koncepcjami Bogdanowa) Andrzej Walicki porównywał „filozofię pracy” Brzozowskiego², poświęcił *Materializmowi dziejowemu jako filozofii kultury* obszerny fragment swojego artykułu *Przyszłość religii*. Rosyjski filozof stwierdzał w nim, że stanowisko Brzozowskiego jest tak zradykalizowaną i jednostronną apologią „antropologizmu” przeciwko „kosmizmowi”, że cofa się ono nie tylko przed Marksa, ale nawet przed Feuerbacha³. Istotą filozofii Brzozowskiego miałyby zatem stanowić całkowite uniezależnienie człowieka od jego środowiska życiowego⁴. Dążenie to, jak przekonuje Łunaczarski, świadczy o idealistycznych wpływach w myśli Brzozowskiego i podważa tym samym jej marksistowski charakter. Rosjanin – który nie mógł znać pism polskiego filozofa z wcześniejszego okresu, dostarczających argumentów na rzecz jego sądu – wykazał się w tej opinii dużą przenikliwością.

² Por. np. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011, s. 101–107; idem, *Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksieści” początku XX wieku*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Kraków 1974, s. 195–219.

³ Por. A. Łunaczarski, *Stanisław Brzozowski a materializm dziejowy*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 3, tłum. A. Galis, K. i S. Krzemieniowie, J. Pański, Warszawa 1969, s. 853.

⁴ Por. *ibidem*, s. 854–855.

Szczególnie interesujący z naszego punktu widzenia wydaje się fragment bezpośrednio zestawiający myśl Brzozowskiego jako jeden ze skrajnych biegunów socjalizmu współczesnego Łunaczarskiemu z przemianami dokonującymi się wówczas w socjologii oraz myśli religijnej:

Niemniej współczesna myśl socjologiczna również waha się między naturalistycznym fatalizmem i socjologicznym woluntaryzmem, podobnie jak nowa rodząca się myśl religijna poczyną się obracać między biegunami kosmizmu i ekonomizmu lub antropologizmu. Odradza się antyteza Fichtego i Schellinga. Myśl socjalistyczna nie może uniknąć powszechnego losu. Spośród dwóch interesujących, utalentowanych i najwidoczniej młodych marksistów, których przed chwilą cytowaliśmy – Brzozowski to niemal czysty wyznawca Fichtego, świadomość nieomal że sama stwarza sobie u niego przyrodę jako swoje ramy i arenę swej działalności, Viesta – to niemal metafizyczny wyznawca Schellinga, czysty zwolennik kosmizmu⁵.

W zacytowanym fragmencie Łunaczarski umieścił dwa skrajne bieguny myśli socjalistycznej – które określił jako „antropologizm” i „kosmizm” – w kontekście przemian duchowych początku XX wieku i uznał, że analogiczny proces odradzania się dawnego sporu między Fichtem a Schellingiem następował również w socjologii oraz myśli religijnej. Obserwacja ta umożliwia zestawienie myśli Brzozowskiego z religijnym „fichteanizmem” jako procesów równoległych, obrazujących jeden z kierunków duchowych poszukiwań początku ubiegłego wieku. Za takich „fichteanistów” z pewnością mogli być wówczas uznani zarówno Bierdiajew, jak i Bułgakow, dwaj przedstawiciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, którym poświęcę poniżej najwięcej uwagi ze względu na ich relatywnie największe znaczenie w procesie formowania się poglądów Brzozowskiego. Występowali oni jako zdecydowani zwolennicy postawy, którą Łunaczarski nazywał „antropologizmem”. W zamieszczonym w almanachu

⁵ *Ibidem*, s. 861.

Problemy idealizmu artykule *Problem etyczny w świetle filozofii idealizmu* Bierdiajew przekonywał o bliskości chrześcijaństwa i nietscheańskiego indywidualizmu:

Centralną ideą, którą chrześcijaństwo wniosło do rozwoju moralnej samoświadomości ludzkości, jest absolutna wartość człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego oraz moralna równość (*rawnociennost'*) ludzi przed Bogiem. Wraz z tym chrześcijaństwo pojęło kwestię moralną jako problem *wewnętrzny*, zagadnienie stosunku ludzkiego ducha do Boga. (...) Współczesna idea osoby jest nieporównanie bardziej rozwinięta od tej niedoskonałej idei, która była dwa tysiące lat temu, ale chrześcijański spirytualizm daje wieczną sankcję temu indywidualizmowi etycznemu, do którego dążymy, drogą również „immoralistyczną” Nietzschemu⁶.

Bułgakow z kolei, poddając poglądy Feuerbacha szczegółowej analizie i ocenie w jednym z artykułów z 1905 roku, uznał wyeksponowanie roli i znaczenia człowieka za istotne dokonanie na drodze ludzkości do Królestwa Bożego:

Tym niemniej nieunikniony fundament tego królestwa Bożego, w każdym razie, stanowi wolna ludzkość, a wyzwolenie człowieka w historii, zewnętrzna emancypacja ludzi, która jest głównym zadaniem i główną sprawą (*dielo*) humanizmu, jest nieuniknionym do tego warunkiem. Dlatego ci, którzy trudzili się na niwie humanizmu, wspierając ten bogoczłowieczy cel – wyzwolenie osoby, złożyli swój kamień do budowy nowego Jeruzalem. W gronie tych murarzy i pracowników swoje miejsce zajmuje także L. Feuerbach, natchniony głosiciel

⁶ M. Bierdiajew, *Eticzeskaja probliema w swietie filosofskago idea-lizma*, w: *Problimy idiealizma*, red. P. Nowgorodcew, Moskwa 1902, s. 126. Wszystkie cytaty z dotychczas nieprzełożonych na język polski tekstów rosyjskich są przywoływane w moim tłumaczeniu. W niektórych miejscach przytaczam w nawiasie słowa pojawiające się w tekście oryginalnym – za każdym razem jest to związane albo z koniecznością odejścia od literalnego przekładu, albo z potrzebą uwypuklenia dodatkowych znaczeń związanych z użytym w oryginale słowem rosyjskim.

humanizmu, „pobożny ateista”, który wbrew swojemu ateizmowi dostrzegł (*prozirawszij*) boski żywioł w człowieku i wyraził to spostrzeżenie w wieloznaczej i zagadkowej formule: homo homini deus est⁷.

Brzozowskiego z rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym łączyłby zatem fakt, że zarówno on, jak i myśliciele tacy, jak Bułgakow czy Bierdiajew, aktywnie współtworzą przełom dokonujący się w myśli europejskiej na początku XX wieku. Aby ukazać to zagadnienie we właściwym świetle, należy jednak zauważyć, że rosyjski renesans religijno-filozoficzny stanowi przykład formacji intelektualnej, w której pewne tendencje właściwe dla myśli przełomu wieków wiązały się z ponownym odkrywaniem religii i przywracaniem jej prawa do istnienia w obrębie dyskursu filozoficznego. Fakt ten wydaje się radykalnie kontrastować z głównym założeniem myśli Brzozowskiego, w której centrum znajduje się „ludzkość jako własne swe, świadome dzieło”⁸ i która z tego powodu odrzuca tradycyjne wyobrażenia religijne⁹.

W tym kontekście warto nawiązać do interpretacji Jerzego Brauna, który „za główną ideę Brzozowskiego i główną cechę jego osobowości twórczej” uznał

dążenie do wyzwolenia się z empirycznego i transcendentalnego horyzontu, w jakim dotychczasowa filozofia ujmowała i próbowała

⁷ S. Bułgakow, *Religija czelowiekobożija u L. Fejebacha*, w: idem, *Dwa grada. Issledowanija o prirodie obszczestwiennych idealow*, Sankt Petersburg 1997, s. 50.

⁸ S. Brzozowski, *Materializm dziejowy jako filozofia kultury*, w: idem, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 85.

⁹ W bardzo charakterystycznej postaci to napięcie występuje w jednym z fragmentów *Pamiętnika*, a więc w okresie zbliżenia się Brzozowskiego do katolicyzmu: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że gdyby można było – gdyby sam katolicyzm nie sprzeciwiał się takiemu określeniu granic – traktować katolicyzm jako wyłącznie ludzkie dzieło, trzeba byłoby przyznać, że zawiera on sumę najgłębszych, najszerzych i najbogatszych prawd, że jest niezwalczony.

interpretować świat, oraz wzniesienie się w horyzont transcendencji, czyli czystego aktu stwarzania. Teza jego brzmi: nie ma żadnego gotowego, warunkującego nas bytu, wszystko jest twórczością, czynem człowieka, zależącym wyłącznie od nas samych¹⁰.

W zacytowanym fragmencie istotne jest nie to, że Braun dostrzega w pismach Brzozowskiego dążenie ku transcendencji, lecz sposób, w jaki ją definiuje. Uznaje on filozofię absolutną Wrońskiego z jej prawem tworzenia za paradygmat nowożytnego myślenia o transcendencji i wykazuje obecność takiej idei u autora *Materializmu dziejowego jako filozofii kultury*. Owo „wzniesienie się w horyzont transcendencji” miałyby wyrazić się choćby we fragmencie *Pamiętnika*, w którym modlitwa została określona jako „obecność w dziedzinie praw i celów”¹¹. Tak pojęta transcendencja może stać się istotnym czynnikiem jednoczącym dorobek Brzozowskiego i niepozwalającym wyodrębnić filozofii pracy ani od poprzedzającej ją filozofii czynu, ani od późnych pism filozofa, w tym *Pamiętnika* czy wstępu do *Przyświadczeń wiary*.

W kierunku zbliżonym do tego, który Braun chciał widzieć u Brzozowskiego, rozwijały się poszukiwania owego „transcendentnego horyzontu” w pismach przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Problem znaczenia ludzkiej aktywności dla świadomości religijnej został rozwinięty zwłaszcza w pracy Bierdiajewa *Sens twórczości*, wiele spośród zawartych w niej intuicji było już jednak obecnych nie tylko we wcześniejszych pismach autorów reprezentujących Srebrny Wiek, lecz także u jego prekursorów – Włodzimierza Sołowjowa i Mikołaja Fiodorowa. Sam Bierdiajew już w napisanym w 1901 roku artykule *Walka o idealizm* stanowczo odrzucił

Nie może być porównania pomiędzy nim jako filozofią a jakąkolwiek inną. Ale katolicyzm występuje nie jako filozofia, nie jako nauka nawet o nadprzyrodzonym, lecz jako n a d p r z y r o d z o n y, n a d l u d z k i f a k t”. Idem, *Pamiętnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. 43.

¹⁰ J. Braun, *Stanisław Brzozowski*, „Pressje”, 2012, nr 30-31, s. 341.

¹¹ Por. S. Brzozowski, *Pamiętnik*, op. cit., s. 9.

naturalistyczny pozytywizm na rzecz „twórczości metafizycznej”, zajmując stanowisko bardzo zbliżone do tego, które Brzozowski prezentował w pismach z okolic 1904 roku:

Ośmielam się kategorycznie stwierdzić, że pieśń pozytywizmu, naturalizmu i hedonizmu wybrzmiała i z każdej strony daje o sobie znać walka o idealizm, o bardziej radosne i jasne pojmowanie świata, w którym najwyższe i wieczne potrzeby ducha ludzkiego zostaną zaspokojone.

W filozofii zaczyna się rozumieć niewystarczalność pozytywizmu jako światopoglądu, są wskrzeszane tradycje platońskie i uznaje się wieczne prawa twórczości metafizycznej; w sztuce można zauważyć reakcję przeciwko strywalizowanemu naturalizmowi, zabijającemu wszelkie piękno, a we współczesnym symbolizmie odradza się romantyzm lepszych dzieł artystycznych przeszłości; eudajmonizm, hedonizm i utylitaryzm ogłaszają bankructwo w rozwiązaniu problemu moralnego, można zauważyć dążenie do ustalenia absolutnej wartości dobra, zmartwychwstaje idealistyczna idea „prawa naturalnego”, która dłużej była lekceważona mimo jej ogromnych zasług historycznych¹².

Te podobieństwa – wiążące się z niemniej istotnymi różnicami – skłaniają do podjęcia próby zebrania i przeanalizowania „punktów stykowych” między twórczością Brzozowskiego a rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym, które dotychczas były jedynie sygnalizowane w literaturze przedmiotu¹³. Pozwoli to rozwinąć badania nad rosyjskim kontekstem filozofii autora *Legendy Młodej Polski*, w których praktyczna nieobecność omawianej problematyki stanowi

¹² M. Bierdiajew, *Bor'ba za idiealizm*, w: idem, *Sub specie aeternitatis. Opyty filofsoskiie, social'nyie i litieraturnyie*, Moskwa 2002. Korzystałem z wersji książki dostępnej w Internecie pod adresem: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1907_02.htm#1 (dostęp: 22.09.2015 r.).

¹³ Oprócz przywołanej na początku opinii Cywińskiego należy odnotować spostrzeżenia A. Walickiego, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, op. cit., s. 39, oraz *Ibidem*, s. 179–181.

najistotniejszy brak wymagający uzupełnienia. Zadaniem, które stawiam przed sobą w poniższym artykule, jest analiza znajdujących się w tekstach Brzozowskiego świadectw lektury i recepcji pism twórców almanachów *Problemy idealizmu* i *Drogowskazy*, spośród nich zwłaszcza Bułgakowa i Bierdiajewa, którzy zostali wybrani ze względu na bezpośrednie nawiązania do ich tekstów znajdujące się w artykułach polskiego filozofa z 1904 roku. Recepcja ta – co wypada odnotować – była jednostronna. U przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego nie znajdziemy żadnych znaczących śladów lektury pism Brzozowskiego.

Należy zauważyć, że dla rosyjskiego Srebrnego Wieku charakterystyczne jest łączenie zagadnień filozoficznych z problematyką literacką. W niektórych przypadkach trudno jest ściśle rozgraniczyć filozofię i literaturę, a niemała część spośród ważnych przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego – można przywołać choćby przykłady Dymitra Mereżkowskiego i Wiaczesława Iwanowa – łączyła te dwie dziedziny aktywności twórczej. Mimo to precyzja wywodu wymaga rozgraniczenia recepcji tekstów literackich i filozoficznych w pismach Brzozowskiego. Nie oznacza to, że praca analogiczna do podjętej w poniższym artykule nie powinna zostać wykonana w celu usystematyzowania i wyjaśnienia znajdujących się w dziełach Brzozowskiego aluzji do rosyjskiej literatury i krytyki literackiej Srebrnego Wieku. Przyczyniłaby się ona do lepszego zrozumienia jednego z kontekstów, w których kształtowały się zarówno poglądy, jak i dzieła literackie Brzozowskiego. W studiach nad pismami autora *Płomieni* jest to szczególnie ważne, przestają one bowiem być zrozumiałe bez uwzględnienia tego tła, licznych kontekstów, w których były umieszczone.

W biografii twórczej autora *Legendy Młodej Polski* można wyodrębnić dwa momenty, w których nawiązywał on do ściśle filozoficznych pism przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Są one związane z recepcją almanachów, które na początku XX wieku odegrały kluczową rolę w ewolucji światopoglądowej

inteligencji rosyjskiej: wydanych w 1902 roku *Problemów idealizmu* oraz pochodzących z 1908 roku *Drogowskazów*. Zaczęę od omówienia recepcji *Problemów idealizmu* w artykułach Brzozowskiego z 1904 roku, a następnie przedstawię wnioski, które polski filozof wyciągnął z lektury *Drogowskazów* w napisanym w 1909 roku artykule *Kryzys w literaturze rosyjskiej*. Między tymi dwoma rozdziałami umieściłem fragment poświęcony Włodzimierzowi Worobjewowi, postaci wprowadzonej w *Plomieniach*, której prototypem był Włodzimierz Sołowjow.

Brzozowski a *Problemy idealizmu*

W *Pamiętniku* można znaleźć następującą informację na temat wpływu *Problemów idealizmu* na formację intelektualną Brzozowskiego:

Żadna książka nie daje mi uczucia asymilacji natychmiastowej, przyrastania myśli i duszy. Właściwie, oprócz Sorela, tylko o Meredicie, Blake'u i Bergsonie mogę twierdzić z bezwzględną pewnością, że fenomen miał miejsce. Z dni młodzieńczych pamiętam dni z Buckle'em, Michajłowskim, Haecklem. Potem silnie zaciążyła na mnie książka Bierdiajewa o Michajłowskim *Problemy idealizma*. Zapoczątkowały one fazę intensywnego wżycia się w idealizm niemiecki. Pamiętam także chwilę z *Schellingiem* Kuno Fischera w kawiarni „Udziałowej” podczas oczekiwania na posłańca ulicznego z zaliczką z redakcji czy księgarni, gdy literalnie, może jak nigdy przedtem ani potem, doznałem wrażenia wyjścia z ciała, z siebie. Pamiętam także pewną godzinę jazdy z Otwocka do Warszawy. Godzinę, która raz na zawsze wyzwoliła mnie od naturalizmu. Potem do Sorela nie miałem już tak silnych przeżyć. Musiałbym skontrolować w jakiś sposób wrażenia przy czytaniu IV i V tomu *Literatur słowiańskich* we Lwowie w 1905 roku. Więcej zaufania mam do myśli przy czytaniu przedmowy Thodego do *Świętego Franciszka*¹⁴.

¹⁴ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, op. cit., s. 20–21.

Znaczenie w formacji intelektualnej Brzozowskiego, jakie ten fragment nadaje zarówno pierwszej książce Bierdiajewa *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej. Studium krytyczne o M.K. Michajłowskim*, wydanej w 1901 roku, jak i wydanemu w 1902 roku almanachowi *Problemy idealizmu*¹⁵, jest wyjątkowe. Brzozowski wprost informuje, że to właśnie lektura tych książek skierowała jego zainteresowania w stronę idealizmu niemieckiego. Nie powinno zatem dziwić, że jego artykuły z 1904 roku wykazują istotne zbieżności z poglądami twórców almanachu. Na *Etykę Spencera* oraz *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofię krytyczną* pewien wpływ wywarły co najmniej dwa spośród opublikowanych w *Problemach idealizmu* artykułów: *Główne problemy teorii postępu* Siergieja Bułgakowa oraz *Problem etyczny w świetle filozofii idealizmu* Mikołaja Bierdiajewa, a także wspomniana książka o Michajłowskim¹⁶. O tekście Bułgakowa Stanisław Brzozowski pisał, że „wiele mu zawdzięcza”¹⁷, książkę Bierdiajewa i *Problemy idealizmu*

¹⁵ W zacytowanym fragmencie *Pamiętnika* pojawia się pewna trudność, którą zapewne należy tłumaczyć jako wynik błędu interpunkcyjnego. „Książka Bierdiajewa o Michajłowskim” i „*Problemy idealizmu*” nie są od siebie oddzielone przecinkiem, co zdaje się sugerować, że *Problemy idealizmu* są tytułem książki o Michajłowskim. Ten sam błąd pojawia się w pierwszym wydaniu *Pamiętnika*, por. S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 18. Więcej na ten temat por. T. Herbich, *Rosyjska inteligencja postępową w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2013, nr 3, s. 208.

¹⁶ Nie można wykluczyć wpływu innych autorów almanachu na Brzozowskiego, jednak ponieważ nazwiska Bułgakowa i Bierdiajewa jako jedyne są bezpośrednio przywoływane w tym kontekście, to ze względu na precyzyjnie określony cel mojego artykułu analiza zawarta w poniższym rozdziale ograniczy się do publikacji tych dwóch autorów. Ewentualny wpływ innych tekstów zamieszczonych w almanachu zostanie omówiony w kolejnym artykule, rozpatrującym problem będący przedmiotem mojego zainteresowania w szerszym kontekście porównawczym, nieograniczonym do nawiązań bezpośrednio dających się odczytać z tekstów Brzozowskiego.

¹⁷ S. Brzozowski, *Etyka Spencera*, w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 263.

przywoływał zaś jako przykłady „zwrotu przeciwko naturalizmowi, przeciwko dogmatyzmowi naukowemu” we współczesnej mu literaturze filozoficznej¹⁸. W napisanej rok wcześniej *Filozofii czynu* wspominał z kolei o „pogłębieniu”, którego za sprawą m.in. pracy Bierdiajewa doznał pogląd o wyrastaniu idei z życia, pochodzący od Marksa¹⁹. Treść i kontekst tej wypowiedzi prowadzą do wniosku, że miał tu Brzozowski na myśli *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej*. Warto też odnotować, że w *Filozofii czynu* Brzozowski nawiązał również do wydanej w 1903 roku książki Lwa Szestowa *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. To nawiązanie co prawda ma znaczenie wyraźnie drugoplanowe dla zagadnienia poruszanego w tym fragmencie artykułu, stanowi jednak niewątpliwe świadectwo lektury²⁰.

W napisanym przez redakcję „Głosu” komentarzu do *Monistycznego pojmowania dziejów i filozofii krytycznej* stanowisko zajęte przez Brzozowskiego zostało następująco zinterpretowane:

W artykułach pod powyższym nagłówkiem autor przeprowadza krytykę teoretycznych podstaw nowoczesnego stanowiska postępowego (przyrodniczo-naukowego pojmowania świata i tzw. monistycznego pojmowania dziejów) i kierunkowi temu, który jest zarazem i jego stanowiskiem praktycznym, dać usiłuje nowe uzasadnienie w duchu etyczno-społecznego idealizmu²¹.

W tekstach pochodzących z pierwszych lat XX wieku podobne motywacje przyświecały byłym legalnym marksistom²², którzy porzucili marksizm na rzecz idealizmu. Również oni chcieli znaleźć

¹⁸ Idem, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, op. cit., s. 277.

¹⁹ Por. idem, *Filozofia czynu*, w: idem, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, op. cit., s. 97.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 104.

²¹ Idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, op. cit., s. 704.

²² Na temat legalnego marksizmu por. J. Dobieszewski, *Legalny marksizm*, w: *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 7, red. J. Kurczak, Łódź 2009, s. 196–204.

nowe uzasadnienie dla podzielanego z socjalizmem ideału społecznego, o czym świadczy następująca wypowiedź autobiograficzna Bierdiajewa:

Pierwsza moja książka, *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społeczeństwa*, z dużą przedmową Piotra Struwego, który również zwrócił się do idealizmu, odbijała mój światopogląd tamtych czasów, ale niewystarczająco wyrażała intymne strony mego stosunku do życia. Jest to próba syntezy marksizmu w formie krytycznej z filozofią idealistyczną Kanta i częściowo Fichtego. Nie byłem natomiast heglistą, jak inni marksiści. Najistotniejsze w tej książce było przekonanie, że prawda, dobro i piękno nie zależą od walki rewolucyjnej, nie są określane przez społeczeństwo, a przez świadomość transcendentalną. Zdecydowanie opowiadałem się za kantowskim *a priori*, które ma charakter logiczny i etyczny, a nie psychologiczny²³.

Ta zbieżność dążeń stanowiła prawdopodobnie najistotniejszy czynnik wpływający na recepcję *Problemów idealizmu* w tym okresie twórczości Brzozowskiego. Porównywani autorzy byli również zgodni w tym, jak ujmowali marksizm. W *Głównych problemach teorii postępu* Bułgakow dążył do wykazania, że marksizm stanowi najwyższą postać pozytywistycznej teorii postępu, która łączy postulat naukowości z ideałem społecznym:

Wiemy już, że marksizm stanowi najwyrazistszą odmianę teorii lub religii postępu; zagrzał on swoich zwolenników wiarą w bliskie i wynikające z natury rzeczy nadejście innego, doskonałego ustroju społecznego, końca Vorgeschichte i początku Geschichte. Był on tym samym silny nie swoimi naukowymi, lecz utopijnymi elementami, nie swoją nauką, a wiarą²⁴.

²³ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 107.

²⁴ S. Bułgakow, *Osnownyje problemy teorii progressa*, w: *Problemy idializma*, op. cit., s. 45.

Podobnie Brzozowski, podejmując krytykę naturalistycznej teorii postępu, za jej najpełniejszy wyraz uznawał właśnie marksizm:

W samej rzeczy zaś, z wszystkich prób wyprowadzenia norm i wskazań co do kierunku postępowania z wyników czysto przyrodniczego poznania – monistyczne pojmowanie dziejów jest najkonsekwentniejszym, a co za tym idzie, wszystkie trudności i nieporozumienia występują tu w formie najbardziej konkretnej i dobitnej²⁵.

Podobieństwa między *Problemami idealizmu* a pismami Brzozowskiego z 1904 roku nie ograniczają się jednak do tożsamyh dążeń i punktów wyjścia. Zakres zbieżności między Brzozowskim a poglądami twórców almanachu, oprócz pośrednio wynikającej już z tego, co zostało powiedziane powyżej, krytyki marksizmu ze względu na jego pokrewieństwo z pozytywizmem, wyznaczają następujące zagadnienia: krytyka teorii postępu, krytyka hedonizmu oraz przeświadczenie o zasadniczej odrębności porządku wartości od porządku faktów.

W *Etyce Spencera* Brzozowski nawiązuje do opublikowanego w *Problemach idealizmu* artykułu Bułgakowa w momencie, w którym hedonistyczną etykę Spencera wiąże z zagadnieniem postępu, stwierdzając, że u angielskiego filozofa „etyka absolutna jest uzasadnieniem etyki relatywnej: pierwsza jest tylko etyką hedonistyczną, druga jest teorią i etyką p o s t ę p u”²⁶. Polski filozof zwraca w tym momencie uwagę czytelnika na sposób ujęcia zagadnienia postępu przez Bułgakowa, który odegrał istotną rolę w sformułowaniu jego stanowiska. We wspomnianym już artykule *Główne problemy teorii postępu* Rosjanin przeprowadził gruntowną krytykę pozytywizmu, który zdefiniował jako pojęcie grupujące „wszystkie nurty myśli, które odrzucają metafizykę i autonomiczne prawa wiary religijnej”²⁷. Cytując tę definicję, odnotujmy na marginesie, że charakterystyczne

²⁵ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, op. cit., s. 283.

²⁶ Idem, *Etyka Spencera*, op. cit., s. 262.

²⁷ S. Bułgakow, *Osnownyje problemy teorii progiessa*, op. cit., s. 6.

dla recepcji Brzozowskiego jest pominięcie wątków religijnych obecnych w *Problemach idealizmu*, takich jak np. odrzucenie religii przez pozytywizm czy religijny charakter teorii postępu.

Charakteryzując pozytywizm jako nurt, którego istota zawiera się w odrzuceniu metafizyki i religii, Bułgakow – podobnie jak Brzozowski – kładł szczególny nacisk na przyczynowy, deterministyczny charakter tej myśli. Niedostatki tak zdefiniowanego stanowiska pozytywistycznego w sposób szczególnie ujawniają się zdaniem Rosjanina w teorii postępu – mimo że pozytywizm dąży do zastąpienia metafizyki i religii przez naukę oraz myślenie przyczynowe, to jednak zarówno odrzucona religia, jak i podejście teleologiczne powracają właśnie w tej postaci:

Skąd pochodzi to przekonanie i ta jakby niezachwiana znajomość przyszłych losów ludzkości, skoro nie może go dać nauka pozytywna? Ono jest stąd, skąd w ogóle pochodzą wszystkie prawdy religijne, czyli to, co religijnie przyjmuje się jako prawdę. Jego źródłem jest w i a r a r e l i g i j n a, ale wiara wprowadzana (*prokrawszajasja*) w milczeniu, drogą kontrabandy, bez jej królewskiego majestatu, lecz tym niemniej umacniająca swoje królewskie panowanie tam, gdzie tylko naukę uważa się za wezwaną do królowania²⁸.

Obu autorów zbliża do siebie również charakterystyczne wyrażenie o „drodze kontrabandy”, którą pozytywizm wprowadza religię (u Bułgakowa) lub wartości (u Brzozowskiego). Wyrażenie to może stanowić u polskiego filozofa²⁹ zapożyczenie leksykalne. Zbliżony jest także sposób, w jaki porównywani autorzy wiążą postęp z etyką skoncentrowaną na maksymalizacji szczęścia. Bułgakow uznaje eudajmonizm za najprostszą odpowiedź na pytanie o cel postępu, którym miałby być „możliwie największy wzrost szczęścia możliwie największej liczby ludzi”³⁰.

²⁸ *Ibidem*, s. 17.

²⁹ Por. S. Brzozowski, *Etyka Spencera*, op. cit., s. 267.

³⁰ S. Bułgakow, *Osnownyje problemi teorii progressa*, op. cit., s. 22.

Również inne zagadnienia pojawiające się w sformułowanej przez Brzozowskiego krytyce hedonizmu wykazują wyraźne związki z opiniami zaprezentowanymi w *Problemach idealizmu*. Autor *Etyki Spencera* znacząco zbliża się do opinii Bułgakowa, który przekonywał, że choć człowiek rzeczywiście dąży do szczęścia, to jednak „moralne jest tylko to szczęście, które jest ubocznym i niezamierzonym towarzyszem moralnego działania, służenia dobru”³¹. Bardziej jednoznaczny jest jednak związek między krytyką hedonizmu zaprezentowaną w *Etyce Spencera* oraz *Monistycznym pojmowaniu dziejów i filozofią krytyczną* a stanowiskiem przedstawionym przez Bierdiajewa w *Problemie etycznym w świetle filozofii idealizmu*. Rosjanin przekonywał – tak samo jak Brzozowski – że szczęście i zadowolenie nigdy nie są celem działania człowieka, lecz przedmiotem jego dążeń zawsze są określone wartości, których osiągnięciu towarzyszy dopiero poczucie szczęścia. Warto przywołać dwa fragmenty jego artykułu:

Psychologia wyraźnie uczy, że człowiek dąży nie ku zadowoleniu – byłoby to całkowicie beztreściowe dążenie – lecz ku tym lub innym przedmiotom ze znaną treścią. (...) Życie człowieka składa się z pragnień i dążeń, ukierunkowanych na wielość przedmiotów; realizacja (*osuszcziestwlienie*) tych pragnień i dążeń stanowi rozładowanie energii właściwej duszy człowieka; istnieje organiczny związek między tym, czego człowiek chce, a tym, jaka jest jego natura, i dlatego realizuje (*osuszcziestwliaiet*) on w swoim życiu nie zadowolenie i szczęście, lecz swoją naturę, realizuje (*riealiziruiet*) swoją energię, nawet gdyby dochodziło się do tego drogą cierpień³².

Powiem znacznie więcej: szczęście to cudowna rzecz i człowiek stale marzy o nim, ale psychologicznie nie można uczynić szczęścia celem życia, przedmiotem własnych pragnień i świadomie skierować swoją aktywność na jego realizację (*osuszcziestwlienie*). Człowiek odkrywa swoje wyższe szczęście w realizacji (*osuszcziestwlieni*) czegoś w a r t o ś c i o w e g o z punktu widzenia swojej świadomej natury,

³¹ *Ibidem*, s. 23.

³² M. Bierdiajew, *Eticzeskaja probliema w swietie filosofskago idiealizma*, op. cit., s. 98–99.

tj. w realizacji (*osuszcziestwlienie*) dobra w swojej woli, prawdy w swoim poznaniu, piękna w swoich zmysłach; te wartości stanowią cele, z ich realizacji (*osuszcziestwlienija*) składa się życie duchowe. Wszelka treść życia duchowego znika, gdy w obrębie świadomości znajdują się tylko zadowolenie i szczęście jako cele³³.

Aby uchwycić, w jak znacznym stopniu stanowisko Brzozowskiego zbliża się do zacytowanych wypowiedzi Bierdiajewa, porównajmy je z fragmentem, w którym znajdziemy jedną z głównych tez rozważań zawartych w *Etyce Spencera*:

Eudaimonizm należy do najmocniej zakorzenionych przesądów filozoficznych. Zdanie, że człowiek dąży do szczęścia, uchodzi za pewnik, równie wyświetlony, jak niezbity. Zdanie to jest na wskroś błędne. Człowiek nigdy nie dąży do szczęścia, do rozkoszy, odczuwa jedynie jako rozkosz i szczęście urzeczywistnienie swoich dążeń. Szczęście jest pojęciem formalnym; oznacza ono tylko sposób, w jaki odczuwamy spełnienie naszych dążeń, urzeczywistnienie naszych wartości. Niepodobna wycisnąć z tego formalnego i abstrakcyjnego pojęcia żadnej realnej treści. Każda treść naszej woli przyobleka ją z równą obojętnością. Czy to więc, gdy idzie o psychologiczną konstrukcję naszej działalności i naszego życia, czy też o ich etyczną ocenę, punkt wyjścia mogą stanowić jedynie te treściowe, realne wartości, których spełnienie wyobraża sobie człowiek jako szczęście³⁴.

Także fundamentalna dla Brzozowskiego teza o zasadniczej odrębności porządków wartości i faktów, choć niewątpliwie została sformułowana pod wpływem neokantyzmu badeńskiego, znajduje bliskie analogie w podejściu zaprezentowanym w *Problemach idealizmu* i wydaje się przynajmniej pośrednio nim zainspirowana³⁵. Znaczący

³³ *Ibidem*, s. 99.

³⁴ S. Brzozowski, *Etyka Spencera*, op. cit., s. 268.

³⁵ Jeden z badaczy myśli Bierdiajewa uznał to za przewodni motyw jego wczesnych tekstów: „(...) protestował głównie przeciwko wyprowadzaniu zjawisk natury moralnej oraz duchowej z rzekomo obiektywnych praw rozwoju dziejowego i praw ewolucji przyrody. Protest był tak namiętny, gdyż zanegowanie moralnej oraz duchowej autonomii jednostki ludzkiej oznaczało przekreślenie kardynalnego punktu jego filozoficznej wiary w kreacyjną moc

jest fakt, że w obu wypadkach oddzielenie tych dwóch porządków wiąże się z ześrodkowaniem problematyki etycznej na ludzkiej aktywności, choć różnie rozumianej. Bierdiajew, znajdujący się w 1902 roku pod wpływem etyki Kanta³⁶, uznaje odróżnienie danego, empirycznego bytu i powinności za warunek zaistnienia refleksji etycznej³⁷. Ten punkt wyjścia etyki Bierdiajewa prowadzi go następnie do krytyki pozytywizmu, który pomieszał porządek faktów i wartości, starając się skonstruować etykę na wzór nauk przyrodniczych:

Pozytywiści nie chcą zrozumieć, że ludzkie poznanie posiada dwie różniące się, paralelne strony: poznawczo-teoretyczną, zwróconą ku przyrodniczej prawidłowości doświadczenia, czyli bytowi (*suszcziemu*³⁸), i moralną-etyczną, zwróconą ku normatywnej prawidłowości dobra, czyli powinności³⁹.

osoby ludzkiej (...)"'. J. Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa 2012, s. 47.

³⁶ Na temat wpływu Kanta na poglądy Bierdiajewa przedstawione w *Problemie etycznym w świetle filozofii idealizmu* por. G. Przebinda, *Rola „kantyzmu” w myśli Bierdiajewa*, w: idem, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków 2003, s. 162–163.

³⁷ Por. M. Bierdiajew, *Eticzieskaja probliema w swietie filosofskago idea-lizma*, op. cit., s. 92.

³⁸ Temu słowu należy poświęcić nieco więcej uwagi. Bierdiajew posługuje się w tym miejscu terminem *suszczieje*, który był jednym z centralnych pojęć filozofii Włodzimierza Sołowjowa, przeciwstawianym przez autora *Wykładów o Bogoczołowieczeństwie* pojęciu *bytije*, mimo że słownikowe znaczenia tych dwóch terminów czynią je w zasadzie synonimami. Na ten temat por. J. Dobieszewski, *Byt i cyużee w filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 2, s. 89–117; idem, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 105–129. Jest to dla nas istotne przede wszystkim dlatego, że kariera, jaką słowo to zrobiło w dziełach prekursora rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, nie wywarła żadnego wpływu zarówno na cytowany artykuł Bierdiajewa, jak i np. na tekst Piotra Struwego, gdzie również *suszczieje* jest używane wymiennie z pojęciem *bytije* i oznacza rzeczywistość podległą prawu przyczynowości, poznawaną przez nauki pozytywne. Por. P.G., *K charakteristikie nasziego filosofskago razwitija*, w: *Problimy idea-lizma*, op. cit., s. 78–79.

³⁹ Por. M. Bierdiajew, *Eticzieskaja probliema w swietie filosofskago idea-lizma*, op. cit., s. 97.

To samo przekonanie zostało wyrażone w artykule Bułgakowa, który po zwróceniu uwagi na fakt, że oprócz eudajmonizmu także ideał osiągnięcia doskonałości przez człowieka ma uzasadniać teorię postępu, stwierdza niemożność wyprowadzenia jakiegokolwiek pojęcia doskonałości z bytu przedmiotowego (analogiczny pogląd zawarł Brzozowski w *Monistycznym pojmowaniu dziejów i filozofii krytycznej*⁴⁰). W dalszej części tego fragmentu artykułu Rosjanin wprowadza rozróżnienie na to, co istnieje lub w sposób konieczny zaistnieje, i przedmiot powinności, a następnie uznaje, że z samego faktu przyczynowego uwarunkowania kierunku rozwoju nie można wyprowadzić żadnego sądu na temat wartości etycznej celu, do którego rozwój ten zdąża:

Przede wszystkim jest oczywiste, że z bytu w żaden sposób nie można wyprowadzić powinności (*obosnowat' dolżienstwowanija*). W jaki sposób z tego, że dane zdarzenie faktycznie nastąpi, może wynikać, że ja miałbym być zobowiązany dążyć do niego jako powinności? Dlaczego spośród wielu swoich przeszłych czynów, mających dokładnie takie samo znaczenie z punktu widzenia wspólnego im panowania prawa przyczynowości, jedno kwalifikuję jako moralne, zgodne z prawem powinności, inne zaś jako niemoralne, niezgodne z nim, z jakiej racji męczy mnie z ich powodu sumienie, chociaż nie mogę ich zmienić ani zniweczyć? Wszystkie wymysły pozytywistów aby przedstawić moralność jako fakt naturalnego rozwoju (i tym podważyć jej świętość, przyrównując ją do wszystkich innych naturalnych potrzeb, takich jak głód, rozmnażanie płciowe itd.) dotyczą tylko poszczególnych form, szczegółowych określeń (*osobiennych wyrażenij*) moralności, ale zakładają oni sam fakt istnienia moralności, bez czego niemożliwe byłyby również same te badania. (...) Powinność jest pochodzenia ponadempirycznego (*swierchopytnogo*), a ponieważ nasze życie jest przeniknięte powinnością, to można powiedzieć, że i życie ludzi składa się ze stałego połączenia empirycznej (*opytnogo*) i ponadempirycznej (*swierchopytnogo*), materialnej i duchowej zasady⁴¹.

⁴⁰ Por. S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, op. cit., s. 285.

⁴¹ S. Bułgakow, *Osnownyje problemy teorii progressa*, op. cit., s. 30.

Tym, co dodatkowo wiąże stanowiska Brzozowskiego i Bierdiajewa, jest obecne u obu przeświadczenie, że z odróżnienia wartości od faktów wynika radykalne upodmiotowienie człowieka i związanie kwestii etycznej z jego odniesieniem do samego siebie. Tu jednak widoczna staje się również znacząca różnica – podczas gdy Bierdiajew ostatecznie sprowadza to zagadnienie do imperatywu uznającego człowieka i jego duchowy rozwój za cel i nadrzędną normę etyczną, Brzozowski w oryginalny sposób rozwija stanowisko Kanta po to, aby wykazać, że w poznaniu wartości człowiek zajmuje aktywny stosunek do niej. Fakt ten jest dla nas istotny, bo wskazuje granicę omawianych zbieżności, przynajmniej na tym etapie rozwoju poglądów samego Bierdiajewa, który w późniejszym okresie twórczości bardzo zbliżył się do stanowiska Brzozowskiego – co wydaje się szczególnie interesujące dla badań nad związkami ideowymi wynikającymi nie z recepcji określonych tekstów, lecz z podobieństwa założeń i celów. Warto zatem porównać obie wypowiedzi:

Dochodzimy zatem do wniosku, że moralność jest przede wszystkim wewnętrznym odniesieniem człowieka do siebie samego, poszukiwaniem i realizacją (*osuszcziestwienije*) własnego duchowego „ja”, triumfem świadomości „normatywnego” w świadomości „empirycznej”. W zwykłym języku określa się to jako rozwinięcie osobowości w człowieku. Moralność, jako stosunek człowieka do człowieka, jest bezwarunkowym uznaniem w każdym człowieku jego duchowego „ja” i bezwarunkowym szacunkiem dla jego praw. W zwykłym języku określa się to jako człowieczeństwo: być ludzkim — znaczy uznawać i uszanować w każdym człowieku brata według ducha, uznawać jego naturę duchową za taki cel sam w sobie, za jaki uznaje się swoją własną, i przyczyniać się do jej rozwoju na gruncie ogólnoludzkiej kultury duchowej⁴².

⁴² M. Bierdiajew, *Eticzeskaja probliema w swietie filosofskago idealizma*, op. cit., s. 106–107.

Zagadnienie wartości, sama możność zdania sobie z niego sprawy i uświadomienia go sobie – pozostaje w najściślejszym związku z samostanowieniem o sobie ludzkości. Wie o tym, na czym polega wartość, ten, kto ją ustanawia, wtedy więc dopiero człowiek jest w stanie świadomie postawić i konsekwentnie przemyśleć zagadnienie wartości, gdy staje się tym, kto wartości ustanawia, a więc gdy zaczyna stanowić sam o sobie. Dopóki zaś w samym bycie społecznym przewaga leży po stronie stanowiących o człowieku stosunków, dotąd i zagadnienie wartości jest dla świadomości niedostępne i niezrozumiałe⁴³.

Literacki obraz Włodzimierza Solowjowa w *Płomieniach*

O ile poprzedni rozdział dotyczył roli *Problemów idealizmu* w ewolucji światopoglądowej Brzozowskiego, o tyle w dwóch kolejnych częściach – poświęconych *Płomieniom* oraz *Kryzysowi w literaturze rosyjskiej* – moja uwaga będzie skoncentrowana przede wszystkim na problemie inteligencji i zagadnieniach związanych z nim bezpośrednio lub pośrednio. Andrzej Walicki wyróżnił trzy kolejno rozwijane przez Brzozowskiego podejścia do problemu usytuowania tej warstwy w społeczeństwie oraz do stojących przed nią zadań. Pierwszym z nich była „koncepcja inteligencji jako elity kontemplatywnego poznania”, a kolejnymi – „koncepcja inteligencji jako społecznego sumienia i elity ofiarnego czynu” oraz „aktywistyczny antyintelektualizm”⁴⁴. *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, artykuł, przy okazji omawiania którego często wspomina się o twórcach *Drogowskazów*, reprezentuje trzeci okres w myśli Brzozowskiego. Interesującym kontekstem dla rozpatrywania tego tekstu są napisane wcześniej prace, w których polski filozof prezentuje drugie z wymienionych przez Walickiego podejść – artykuł *Aleksander Hercen* z 1907 roku oraz wydana w 1908 roku powieść *Płomienie*. O ile jednak w tekście o Hercenie nie można znaleźć żadnej aluzji, która skierowałaby uwagę na rosyjski renesans

⁴³ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, op. cit., s. 329.

⁴⁴ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, op. cit., s. 184.

religijno-filozoficzny, o tyle *Płomienie* są istotne dla nas ze względu na literacki portret Włodzimierza Sołowjowa zawarty w rozdziale *Trupy*.

W chwili, gdy jego towarzysze oczekują na wyrok za zamach na cara, główny bohater powieści, Michał Kaniowski, dostaje się na petersburskie salony. Rozdział *Trupy* zaczyna się od obszernego fragmentu ukazującego stosunki władzy w Rosji, rolę cara i szeroko rozumianej elity rosyjskiej, które Kaniowski ocenia bardzo negatywnie, mówiąc o zbrodni dokonywanej na ludzie. Warto przywołać te zdania wprowadzenia zapisanego przez głównego bohatera i zarazem narratora, w których pojawia się motyw pomazańca Bożego, przywołany nieco później w wypowiedzi powieściowego Sołowjowa:

Życie ludzkie znika wciąż i ginie w cieniu rzucanym przez fantastyczne postacie rządzące światem i ludźmi. Myśl ludzka nie należy sama do siebie, nie krąży ponad światem jak słońce. Rządzą nią i władają: baśń o złocie, o szpadzie, o pomazaniu bożym i koronie, o sztuce, o nauce. Jedną z nich jest pajęcza baśń o Zimowym Pałacu. Trudno uwierzyć w możliwość samą tych ukształowań psychicznych, które tu powstawać muszą. Tu musi powstać, rozwinąć się dusza wierząca w swoje prawo życia i śmierci nad ludem. Otacza ją splot interesów i intryg, nie wypuszcza ani na chwilę ze swych sieci, aż wreszcie ukształtuje według swych potrzeb⁴⁵.

Po wprowadzeniu, którego fragment został powyżej przywołany, główny bohater informuje czytelnika o przyczynach nawiązania kontaktów z elitami petersburskimi:

Jest to nieprawdopodobne, a jednak teraz właśnie ja, towarzyszu Żelabowa i Perowskiej, miałem sposobność zetknąć się z tym światem. Zaopatrzone mnie w doskonały paszport francuskiego arystokraty urodzonego w Rosji. To miało tłumaczyć moją znajomość języka i stosunków. Chodziło nam o to, aby zbadać, jakim jest usposobienie „sfer” i wyżej położonych kół towarzyskich, aby na tych podstawach oprzeć dalszą działalność⁴⁶.

⁴⁵ S. Brzozowski, *Płomienie*, Warszawa 2011, s. 523.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 525–526.

Włodzimierz Worobjew – którego prototypem był Sołowjow – pojawia się w akcji powieści w związku z wykładem *O bogo-człowieku, czyli ideale życia*, który wzbudza bardzo duże zainteresowanie elit petersburskich (bez trudu zarówno w tytule wystąpienia, jak i w owej wzmiance o zainteresowaniu, z którym się ono spotkało, można dostrzec nawiązanie do Sołowjowowskich *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*). Moment wygłoszenia wykładu zbiega się w czasie z finałem procesu towarzyszy Kaniowskiego, dlatego elita petersburska zastanawia się, czy mówca odważy się nawiązać do tego wydarzenia.

Dalsza część rozdziału prezentuje Worobjewa w dwóch sytuacjach – podczas samego wykładu, który zakończył się skandalem wywołanym przez Kitty, rewolucjonistkę i narzeczoną jednego z podsądnych, przeciwstawiającą się tezom mówcy, oraz podczas rozmowy z Pobiedonoscewem, która odbyła się wieczorem tego samego dnia w towarzystwie m.in. Kaniowskiego. Nie ulega wątpliwości, że Worobjew nie stanowi zwykłej kopii swojego prototypu, a na jego charakterystykę składają się zarówno cechy postaci historycznej, którą reprezentuje w świecie powieści, jak i oryginalne pomysły Brzozowskiego. Co więcej, gdyby zastanowić się nad rolą, jaką odgrywa on w książce, to można uznać, że ma on reprezentować nie tylko historycznego Sołowjowa, lecz także pewien typ formacji intelektualnej, której jednym z najwybitniejszych przedstawicieli był autor *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*. Niemniej ważne jest podporządkowanie Worobjewa narracji powieściowej, a zwłaszcza – głównemu tematowi rozdziału *Trupy*, którym są różne wizje roli odgrywanej w Rosji przez cara. Wygłoszona na pierwszych stronach opinia Kaniowskiego na ten temat zostaje w toku opowiadania skonfrontowana z poglądami Worobjewa i Pobiedonoscewa. Należy przy tym zaznaczyć, że stosunek do władzy cara jest w tym rozdziale równoznaczny ze stosunkiem do całej rosyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, która jest na caracie ufundowana.

Narrator (i zarazem główny bohater) następująco streszcza treść wykładu Worobjewa:

Mówił o ideale życia, o całkowitym zlanu się człowieka i prawdy, o tym, że wreszcie przestaje ona być czymś zewnętrznym, innym od człowieka, staje się s a m ą jego istotą, prawem wewnętrznym jego życia, swobodą jego⁴⁷.

W tezie głoszonej przez mówcę bez trudu można dostrzec nawiązanie do poglądów Włodzimierza Sołowjowa. Worobjew wyprowadza z tego twierdzenia wnioski o charakterze politycznym i ustosunkowuje się do procesu zamachowców. Warto przytoczyć fragment, w którym mówca przechodzi od tezy o zlanu się człowieka i prawdy do idealizacji dziejowej roli cara:

Ideał nasz musi być żywym człowiekiem, musimy czuć, że żyje on tak, aby każdy jego czyn wywoływał w nas nieprzymuszone, całkowite uznanie: oto jest prawda żywa. Ludowi rosyjskiemu jest przede wszystkim właściwy ten stosunek. Lud ten wierzy zawsze w żywego człowieka prawdy. Takim jest jego stosunek do cara. Władza cara w Rosji – to jest władza dopełnionego ideału. Nie inaczej myśli lud. Cesarz – to pomazaniec Chrystusowy, człowiek, który w sobie ma prawdę i dlatego nie błądzi. Inaczej nie zniósłby, nie mógłby znieść lud nad sobą jego władzy⁴⁸.

To utożsamienie cara z Chrystusem prowadzi mówcę do zaaplikowania głoszonych przez niego twierdzeń do kontekstu politycznego, w którym jest usytuowane przemówienie. Worobjew wzywa cara do porzucenia miecza i rządzenia miłością i świętością:

Władzę powierzył nad sobą lud rosyjski Chrystusowi tylko: władzę bez ograniczeń. Żywa prawda nie błądzi. I brnie on teraz przez śnieżne zamiecie, przez burzę, stopy, rzeki porywające wirami na dno. Wiatr mroźny go ślepi, śnieg przysypuje, grzebie całe pokolenia, a one idą.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 527.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 528.

Chrystus sam wiedzie. Rzuć miecz... Carze, bez miecza jesteś wszechwładny. Rządź przez świętość, rządź przez miłość ludu. To jest twoja władza. Nie zabijaj, nie zabijaj⁴⁹.

Oczywiście tekstu tej samej treści, co wyżej przedstawiona mowa Worobjewa, nie znajdziemy w pismach Włodzimierza Sołojowa. Dlatego celem dalszej analizy powinno być nie określenie stosunku Brzozowskiego do jakiegoś konkretnego dzieła rosyjskich filozofów religijnych – co stanowi cel zarówno rozdziału o *Problemach idealizmu*, jak i tego o *Drogowskazach* – lecz określenie, jaki obraz tego nurtu zawarł Brzozowski w rozdziale *Trupy* i jak go ocenił.

Zarówno Kitty, jak i Pobiedonoscew reagują negatywnie na dokonane przez Worobjewa utożsamienie cara z Chrystusem. Ta reakcja negatywna zbliża ich do siebie i dlatego urzędnik może powiedzieć o rewolucjonistce, że „gdyby tam był dzisiaj, poszedłby uścisnąć rękę narzeczonej Kibalczyca. Ona jedna była tam uczciwym człowiekiem”⁵⁰. Tym, co wyraźnie różni Pobiedonoscewa i rewolucjonistów, wydaje się stosunek do pierwszej części mowy Worobjewa. Urzędnik, potępiając utożsamienie cara z Chrystusem, odrzuca zarazem przekonanie o tym, że człowiek może znajdować się w jakimkolwiek wewnętrznym stosunku z prawdą, o czym świadczy jego pierwsza wypowiedź przytoczona w rozdziale:

Cesarz nie jest Chrystusem – mówił – on nie może iść za głosem swojej duszy – prawdy. Prawda jest wieczna, to jest tajemnica zasłonięta na wieki. Przed każdym i przed nim. Sługą jest bardziej jeszcze woli bożej niż ktokolwiek inny. Nie może być słabym. Nie wolno mu być sobą. Słuchać siebie. Nad nim jest prawda⁵¹.

Kitty w żaden sposób nie nawiązuje do tej części wypowiedzi Worobjewa. Mimo to narrator chce, aby poglądy filozofa odnosić do znanych czytelnikowi wypowiedzi rewolucjonistów. Sugeruje to początek rozdziału, w którym Kaniowski prezentuje uwięzionych

⁴⁹ *Ibidem*, s. 530.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 534.

⁵¹ *Ibidem*, s. 532.

towarzyszy jako pracujących nad wystąpieniami przed sądem, w trakcie których mają zaświadczyć o tym, za co giną:

(...) pracowali w sposób niemniej płodny [niż Kibalczyk – przyp. TH], urabiając swoją prawdę wewnętrzną w obliczu śmierci. Nie chodziło o godną postawę, chodziło o wydobyć z samych siebie całej jasności, całkowitego zrozumienia, chodziło o wykucie w sobie myśli obejmującej całe znaczenie czynu. Trzeba było, aby każde słowo, każde z tych nielicznych słów, które mogły być wypowiedziane w sądowej sali, zawierały w sobie całą prawdę, całą głębię przeżytego życia⁵².

Przemówienie Worobjewa należy umiejscawiać w kontekście tej właśnie wzmianki. Poglądy mówcy są istotnie zbieżne z tymi, które rewolucjoniści (mimo dzielących ich różnic⁵³) wielokrotnie wygłaszają na kartach powieści – Worobjew chce zbudować swoją filozofię religijną na afirmacji zasadniczego elementu samowiedzy jego epoki, który ujął w następującej formule: „Człowiek współczesny wie i rozumie, że on to sam właśnie, jego swoboda – to jest prawdziwa ojczyzna prawdy, jej istota żywa, że w nim musi się ona narodzić i z niego”⁵⁴. Mimo tego pokrewieństwa konsekwencje wyprowadzane z tej tezy są zasadniczo różne – Worobjew chce ukazać idealną podstawę istniejących stosunków władzy i doprowadzić do przepojenia

⁵² *Ibidem*, s. 521.

⁵³ O tych różnicach i tym, co mimo nich jednocy rewolucjonistów, następująco pisała Marta Wyka: „Kaniowski postawiony zostaje co prawda wobec wielości możliwości, wobec różnych postaw, związanych już konkretnie z działaniem rewolucyjnym. Musi więc oceniać, wybierać, akceptować te możliwości emocjonalnie lub je odrzucać. Typ rewolucjonisty nie jest wcale wymodelowany według jednego obowiązującego, nakazanego wzorca. To ludzie dysharmonijni i psychicznie uporządkowani, rozdarci w sobie i akceptujący swój los, pełni wewnętrznej ekspresji i klasycznie rozjaśnieni. (...) Ale punkt wyjścia jest ten sam: romantyczna wiara w czyn rewolucyjny. I punkt dojścia jest analogiczny: czyn nieuchronnie skazany na klęskę, a więc czyn głęboko tragiczny.

I jedna jeszcze więz zdaje się przebiegać pomiędzy Michajłowem i Nieczajewem: bierze zaś ona swój początek w moralnym ascetyzmie, w surowości ducha, przyrównanej w *Płomieniach* do średniowiecznej legendy”. M. Wyka, *Czytanie Brzozowskiego*, Kraków 2012, s. 49–50.

⁵⁴ S. Brzozowski, *Płomienie*, op. cit., s. 528.

polityki zasadami chrześcijaństwa, rewolucjoniści zaś są przekonani, że w imię prawdy wewnętrznej i swobody człowieka należy odrzucić rzeczywistość polityczną opartą na niewoli.

Przeprowadzona analiza doprowadziła nas zatem do zasadniczej ambiwalencji, z jaką w *Płomieniach* oceniany jest Sołowjow i – co wydaje się uprawnionym wnioskiem – także reprezentowana przez niego rosyjska filozofia religijna. Brzozowski uznaje ten nurt kultury umysłowej Rosji za reprezentujący pewną odmianę nowoczesnego światopoglądu. Autor *Płomieni* dostrzega właściwe filozofii Sołowjowa i jego następców dążenie do połączenia świadomości religijnej z osiągnięciami nowożytności. Zarazem negatywnie ocenia konsekwencje praktyczne tego stanowiska, przede wszystkim zaś skłonność do poszukiwania idealnej podstawy rzeczywistości politycznej. Jeżeli uznamy, że jednym z zasadniczych celów realizowanych przez Brzozowskiego w *Płomieniach* jest nie tylko sportretowanie różnych postaw występujących w ruchu rewolucyjnym, lecz także różnych odłamów rosyjskiej inteligencji i szerszej rozumianych elit, to zrozumiemy, dlaczego znajduje on w stworzonym przez siebie świecie powieściowym miejsce dla rosyjskich filozofów religijnych, reprezentowanych przez Worobjewa, który mimo widocznej ambiwalencji zostaje oceniony negatywnie.

Brzozowski a Drogowskazy

Innym tekstem świadczącym o recepcji dzieł autorów związanych z rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym w pismach Brzozowskiego jest napisany w 1909 roku artykuł *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, który – niezależnie od widocznej w nim ambicji stworzenia szerszej panoramy rosyjskiego życia kulturalnego po upadku rewolucji 1905 roku – należy interpretować jako reakcję na krytykę inteligencji rosyjskiej przedstawioną w *Drogowskazach*⁵⁵. Świadczy o tym zarówno charakterystyka dokonujących się w Rosji przemian, podkreślająca zastąpienie dotychczasowej inteligencji z jej postawą

⁵⁵ Na ten temat por. T. Herbich, *Rosyjska inteligencja postępową w pismach Stanisława Brzozowskiego*, op. cit., s. 214–218.

buntu i sentymentalizmu przez nową warstwę równocześnie kulturalną i państwową⁵⁶ oraz „usiłowanie stworzenia nowoczesnego dziejowego rosyjskiego światopoglądu, stworzenia głębokiej świadomości, religii narodowej”⁵⁷, jak i fragmenty mówiące o „przełomie dokonywającym się w umysłach takich ludzi jak Bułhakow i Bierdiajew”⁵⁸ oraz o „ataku na inteligencję”⁵⁹, co stanowi wyraźne nawiązanie do głównego tematu *Drogowskazów*.

Brzozowski odnalazł w almanachu wiele myśli pokrewnych swojemu pogładowi na naturę i zadania inteligencji prezentowanemu w tamtym czasie. Zarówno on, jak i autorzy *Drogowskazów* uważali, że w Rosji problem inteligencji ujawnił się w sposób szczególnie silny oraz że przyczyny tego stanu rzeczy są polityczne⁶⁰. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że recepcja *Drogowskazów* w *Kryzysie w literaturze rosyjskiej* ma charakter krytyczny. Wynika to z istotnej różnicy podejść – podczas gdy poglądy Brzozowskiego na naturę inteligencji znajdowały się pod wyraźnym wpływem sorelizmu, poglądy Sorela były w *Drogowskazach* zdecydowanie krytykowane:

Ostatnia próba ocalenia socjalizmu – syndykalizm – jest, z jednej strony, próbą romantycznego ocalenia socjalizmu, jawnego sprowadzenia go do żywiołowych, irracjonalnych sił, z drugiej zaś oznacza otwarte wezwanie do barbarzyństwa. Jasne jest, że próba ta nie może zakończyć się powodzeniem⁶¹.

⁵⁶ Por. S. Brzozowski, *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, w: idem, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 173.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 193.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 178.

⁶⁰ Podczas gdy Brzozowski wskazuje antykulturalną organizację dotychczasowego państwa rosyjskiego jako przyczynę tego stanu rzeczy, Piotr Struwe zdaje się koncentrować na jego zacofaniu. Por. S. Brzozowski, *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, op. cit., s. 183–184; P. Struwe, *Inteligencja a rewolucja*, w: *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, tłum. PAJCAW, Warszawa 1986, s. 106.

⁶¹ P. Struwe, *Inteligencja a rewolucja*, op. cit., s. 107.

O ile zatem stanowisko zajęte przez Brzozowskiego w pismach z 1904 roku w znacznej mierze pokrywało się z głównymi tezami *Problemów idealizmu*, a zwrot idealistyczny charakterystyczny dla poglądów Bierdiajewa czy Bułgakowa został pogłębiony przez polskiego filozofa za sprawą oryginalnej interpretacji myśli Kanta, o tyle w przypadku *Drogowskazów* recepcja połączona była z dystansem ideowym – mimo że Brzozowski doceniał rolę almanachu jako głosu w dyskusji dotyczącej inteligencji rosyjskiej, to pozostawał pod wpływem zdecydowanie obcego Struwemu i innym rosyjskim autorom sorelizmu⁶².

Brzozowski zgadzał się z wyrażonym w *Drogowskazach* poglądem, że charakterystycznym elementem postawy rosyjskiego inteligenta było jego odseparowanie się od struktur państwa i wrogość wobec niego. Zdaniem twórców almanachu miało to prowadzić do powstania bezdziejowego typu inteligencji rosyjskiej, zdecydowanie krytykowanego przez Piotra Struwego:

W charakterze inteligencji, która w historycznym rozwoju Rosji odegrała rolę siły ideowo-politycznej, można wyróżnić pewien element niezmienny, jakby stałą f o r m ę , oraz element ulegający zmianom, płynny, będący t r e ś c i ą . Niezmiennym elementem charakteru inteligencji wydaje się jej odszczepieństwo, jej wyobcowanie ze struktur państwa i wrogość wobec niego⁶³.

Porównanie artykułów Brzozowskiego i Struwego świadczy jednak o tym, jak głęboki charakter miała odrębność wynikająca ze związków ideowych autora *Legendy Młodej Polski* z Sorelem. W *Drogowskazach* nie znajdziemy tak charakterystycznego dla stanowiska polskiego filozofa przeświadczenia o odseparowaniu się inteligencji nie tylko od

⁶² Związana z tym jest inna ważna różnica między Brzozowskim a twórcami *Drogowskazów*, polegająca na tym, że Brzozowski nie odrzucał „wraz z ideą wyzwolenczego posłannictwa inteligencji (...) idei posłannictwa proletariatu”. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, op. cit., s. 180.

⁶³ P. Struwe, *Inteligencja a rewolucja*, op. cit., s. 99.

struktur państwa i instytucji życia społecznego, lecz także od tego, co Brzozowski określał mianem „życia”, czyli od żywiołowej podstawy społeczeństwa:

Problem inteligencji jest problemem dotyczącym najgłębszych, biologicznych wprost metod wytwarzania myśli i kultury. Myśl jest wytwarzana niezależnie od procesu życiowego, który utrzymuje społeczne istnienie człowieka w pozaludzkiem świecie. Jest wytwarzana na fikcyjnej płaszczyźnie⁶⁴.

Warto zestawić tę wypowiedź Brzozowskiego ze słowami Struwego dotyczącymi konsekwencji pierwszego w historii Rosji zjednoczenia inteligencji rosyjskiej z masami ludowymi, które miało dokonać się podczas rewolucji 1905 roku:

Jedynie w tej rewolucji, którą obserwowaliśmy, myśl inteligencka zetknęła się z myślą ludową – po raz pierwszy w rosyjskiej historii w taki sposób i w takiej formie. (...) Inteligencja znalazła w masach ludowych jedynie burzliwe instynkty, których dalekie głosy zlewały się w jakiś zgiełk. Zamiast przetworzyć ów zgiełk systematyczną wychowawczą pracą w świadomy, wyartykułowany głos narodu, inteligencja dołączyła doń ze swoimi suchymi książkowymi formułami. Kiedy zgiełk ucichł, formuły zawisły w próżni⁶⁵.

Choć zarówno autorzy *Drogowskazów*, jak i Brzozowski mówią o kulturalnym samookreśleniu się inteligencji rosyjskiej na fikcyjnej podstawie i o dogłębnie abstrakcyjnym charakterze jej myśli, to ich stanowiska są jedynie częściowo zbieżne. Przyjmując istotne elementy diagnozy zawartej w almanachu, Brzozowski wprowadza nowy poziom rozważań – dziejowo-wytwórczą pracę.

Również idea zastąpienia rewolucji przez wychowanie warstw społecznych⁶⁶ rezonuje w nawoływaniach Brzozowskiego do ukształtowania nowego typu człowieka świadomego ciężących na nim zadań

⁶⁴ S. Brzozowski, *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, op. cit., s. 178–179.

⁶⁵ P. Struwe, *Inteligencja a rewolucja*, op. cit., s. 101 i 103.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 105–106.

dziejowych⁶⁷. Choć polski filozof akceptuje w ogólnym zarysie stanowisko zajęte m.in. przez Struwego, to postulat zastąpienia rewolucji pracą kulturalną – ze względu zarówno na związki ideowe z Sorelem, jak i na własne wątki jego myśli – uzyskuje u niego inną postać. W obu zatem wymiarach – negatywnym, związanym z krytyką dotychczasowej inteligencji rosyjskiej, oraz pozytywnym, związanym z nowym programem pracy – Brzozowski raczej wykorzystuje tezy zawarte w *Drogowskazach* do rozwinięcia własnego stanowiska, niż czerpie z nich inspirację o charakterze formacyjnym⁶⁸. Daje się tu zauważyć widoczna różnica w porównaniu z recepcją *Problemów idealizmu*, które wywarły pewien wpływ na jego ewolucję ideową.

Zakończenie

Powyższą próbę usystematyzowania wiadomości na temat recepcji rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego w pismach Stanisława Brzozowskiego należy uznać za wstęp do dalszych badań, których główny przedmiot można obecnie określić. Przeprowadzona analiza pozwala postawić tezę, że istnieje pewien krąg idei podzielanych przez Brzozowskiego oraz autorów takich jak Bułgakow czy Bierdiajew, które mieszczą się w horyzoncie problemowym charakterystycznym dla poszukiwań duchowych początku XX wieku. O pewnej bliskości ideowej między autorem *Legandy Młodej Polski* a przedstawicielami rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego świadczy początkowy etap tej recepcji, związany z lekturą *Problemów idealizmu* oraz *Subiektywizmu i indywidualizmu w filozofii społecznej* Bierdiajewa.

⁶⁷ Por. S. Brzozowski, *Kryzys w literaturze rosyjskiej*, op. cit., s. 176–177 i 184.

⁶⁸ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, op. cit., s. 180: „Nie ma żadnej podstawy, aby przypisać Brzozowskiemu solidarność ideową z autorami *Drogowskazów*. Samo to jednak, że reprezentowane przez nich tendencje były w jego oczach jednym z objawów pozytywnego w swej istocie (aczkolwiek wzmacniającego Rosję i z tego powodu niebezpiecznego dla Polski) procesu przewycięzania «inteligencckości», wydaje się faktem bardzo znamionym”.

Książki te wpłynęły zarówno na krytykę naturalizmu pozytywistycznego oraz monistycznej koncepcji dziejów, sformułowaną przez Brzozowskiego w pismach z 1904 roku, jak i na jego zainteresowanie idealizmem filozoficznym. Jednak podczas gdy byli marksiści z kręgu Bułgakowa i Bierdiajewa stopniowo kierowali się ku filozofii religijnej oraz bardziej umiarkowanym poglądom politycznym, Brzozowski zrewidował swoje stanowisko pod wpływem oryginalnego odczytania filozofii Marksa, a w kolejnych latach zaadaptował m.in. idee Sorela. Konfrontacja tak rozwiniętych stanowisk nastąpiła przy okazji krytycznej recepcji *Drogowskazów w Kryzysie w literaturze rosyjskiej*, a także w *Płomieniach*, które od *Kryzysu w literaturze rosyjskiej* różnią się prezentowaną w nich koncepcją inteligencji. Stosunek Brzozowskiego do marksizmu, początkowo bliski poglądom Bułgakowa i Bierdiajewa, w końcu zdecydowanie się od nich oddalił. Przyczynę tej odmienności następująco opisywał Marian Zdziechowski:

Słowem między Marksem, a Marksyzmem zachodził, według Brzozowskiego, ten sam stosunek, co między portretem a karykaturą. Czy miał Brzozowski słuszność? Myśliciel rosyjski Bułgakow, który podobną odbył ewolucję od Marksyzmu ku idealizmowi i religii, jest zdania wręcz odmiennego: naukę Marksa nazwał on „łamiącym żebra gorsetem socyologicznym, którym nielitościwie ściśnięte zostały historia i życie”.

Marks pochodzi od Hegla przez Feuerbacha, który z zasadniczej Heglowskiej tezy o wszechbycie, jako rozwoju idei absolutnej, uświadamiającej się w człowieku, wyprowadził wniosek o boskości człowieka, stawiał go na miejscu Boga i w całkowitem wyzwoleniu ludzi-bogów cel dziejów odkrywał. Wyzwolenia chciał również Marks. Ale wyzwolenia od kogo – czy od czego? Od Boga, twierdzi Bułgakow. Nie, nie od Boga – z niesmakiem odpowiedziałby na to Brzozowski. Wojowniczemu temperamentowi Brzozowskiego, jego niecierpliwości żadnej natychmiastowego urzeczywistnienia nowego porządku społecznego na świecie chodziło o wiarę w moc człowieka, o ratowanie jego wolnej woli. I choć myśl ta, a raczej pragnienie wcale się nie dawało pogodzić z tą atmosferą materyalizmu i pozytywizmu, w której się wychował i nią przesiąkł – a źle się godziło

z Heglem, zwłaszcza z lewicą Hegłowską, z którą myśl Marksa się wiązała; jednak postanowił Brzozowski antydeterminizm swój narzucić Marksowi i w ten sposób wzniesć go ponad tkwiące w istocie filozofii Hegla i jego zwolenników panteistyczne ujmowanie życia, jako procesu obejmującego i określającego nas, procesu, w którym odpowiedzialność człowieka maleje i znika⁶⁹.

Z przytoczonych rozważań Zdziechowskiego można wyciągnąć wniosek, że przyczyna odmiennej ewolucji poglądów Brzozowskiego i Bułgakowa (którego dla naszych celów można uznać za przedstawiciela większej grupy myślicieli) po 1904 roku tkwiła w tym, że polski filozof inaczej rozumiał istotę emancypacyjnej doktryny Marksa. Sposób, w jaki autor *Gloryfikacji pracy* rozwija tę opinię, prowadzi z kolei do wniosku, że jedna z najważniejszych różnic między Brzozowskim a twórcami *Problemów idealizmu* dotyczy stosunku do szeroko rozumianej problematyki religijnej, w tym m.in. religijnych kontekstów marksizmu. Nieprzypadkowo religijne wątki *Głównych problemów teorii postępu* Bułgakowa oraz *Inteligencji a rewolucji* Struwego zostały całkowicie pominięte w odczytaniach autora *Legandy Młodej Polski*, który ani nie uwypukla religijnego charakteru teorii postępu, ani nie wymienia areligijnego charakteru rosyjskiej inteligencji obok jej bezpaństwowości. Jest to zrozumiałe w kontekście poglądów Brzozowskiego z lat powstania tych tekstów, które jednak niedługo po napisaniu *Kryzysu w literaturze rosyjskiej* uległy istotnej zmianie. Choć moim zdaniem nie ma wystarczających podstaw do twierdzenia, że Brzozowski przeżył nawrócenie i uwierzył w Chrystusa, to jednak pod koniec jego życia problem Kościoła i religii znalazł się w samym centrum zagadnień związanych z filozofią pracy⁷⁰. Do lepszego zrozumienia tego zaskakującego zwrotu

⁶⁹ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Petrograd 1916, s. 21.

⁷⁰ Swoją opinię na ten temat przedstawiłem w artykule *Nawrócony na Rzym? Problematyka religijna w późnych pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Teologia Polityczna” 2015–2016, nr 8, s. 65–76.

w stronę religii, który jest tym bardziej zastanawiający, że nie wiąże się z jednoznacznymi deklaracjami wiary, może przyczynić się porównanie z tym, co działo się równolegle w Rosji. Kierunek duchowych poszukiwań późnego Brzozowskiego może być do pewnego stopnia zbieżny z zakończeniem *Głównych problemów teorii postępu* Bułgakowa, zawierającym opinię, że ruch robotniczy potrzebuje nowej wiary i odzyskania religijnego oraz moralnego entuzjazmu, zbudowanego na podstawach trwalszych niż dotychczasowe – czyli na filozofii idealistycznej i religii⁷¹. W późnej twórczości Brzozowskiemu był bliski typ religijności integralnie wiążącej teorię i praktykę, o którym pisał Bierdiajew w swoim artykule z *Drogowskazów*:

Cała rosyjska historia ukazuje słabość autonomicznych potrzeb intelektualnych. Lecz istnieją tu również objawy pozytywne i cenne: pragnienie całościowego światopoglądu, w którym teoria łączyłaby się z praktyką, pragnienie wiary. Inteligencja nie bez podstaw lekceważąco i podejrzliwie odnosi się do programu abstrakcyjnego akademizmu, do pokawałkowania żywej prawdy, i w jej pragnieniu całościowego ustosunkowania się do świata i życia dostrzec można elementy nieuświadomionej religijności⁷².

Przy próbach bardziej szczegółowego porównania myśli Brzozowskiego i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego należy pamiętać o tym, że są to zjawiska jedynie do pewnego stopnia pokrewne, a ich podobieństwo jest uwarunkowane dokonującym się w tym samym czasie rozwojem, nie zaś – bezpośrednim i stałym wpływem. Właściwie tylko oddziaływanie *Problemów idealizmu* na pisma powstałe w 1904 roku daje się ująć w innych kategoriach, choć również w tym przypadku należy zapytać o zakres tego wpływu. Jeżeli *Problemy idealizmu* oraz teksty takie, jak *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* oraz *Etyka Spencera* możemy

⁷¹ Por. S. Bułgakow, *Osnownyje problemi teorii progressa*, op. cit., s. 46–47.

⁷² M. Bierdiajew, *Filozoficzna prawda i inteligencka racja*, w: *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, op. cit., s. 18.

uznać za wspólny punkt wyjścia, to dalszy rozwój prowadził do stopniowego oddalania się myśli Brzozowskiego od rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Rozstrzygnięcie pytania, do jakiego stopnia późne poszukiwania religijne autora *Pamiętnika* można uznać za wyraz ponownego zbliżenia stanowisk pierwotnie pokrewnych (zbliżenia, które jeżeli się dokonywało, to następowało raczej w sferze faktów niż w świadomości polskiego filozofa), wymagałoby osobnego artykułu. Nie zmienia to jednak faktu, że rozwinięcie dalszych, bardziej szczegółowych studiów porównawczych dotyczących poglądów autora *Legendy Młodej Polski* i rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego może przyczynić się do lepszego zrozumienia tych ważnych fenomenów kultury umysłowej początku XX wieku.