



LESZEK AUGUSTYN

Dzieje życia, siła religii

Stanisław Brzozowski wobec modernizmu katolickiego

The History of Life, the Power of Religion
Stanisław Brzozowski and Catholic Modernism

ABSTRACT: The following article reconstructs the place of the strands of catholic modernism and their role in the philosophy of Stanisław Brzozowski (1878-1911). The emphasis is obviously put on the last works of the Polish philosopher. Marian Zdziechowski (1861-1938), thinker of an older generation and of entirely different intellectual and spiritual genealogy, will serve as a starting point. Following Zdziechowski's questions, and at the same time moving beyond them, the proposed reflection starts with the philosophy of work in relation to the Catholicism, steadily emerging on the horizon of Brzozowski's thought. Brzozowski defines consciousness against the backdrop of the crisis of culture (including religion) and opposes the desire to transcend the "antinomy of life and thought," resulting in the abandonment of abstraction when facing life (sacramentalism of life). Lastly, he recognizes culture as a "form of life of values". These issues led Brzozowski to the reevaluation of his views regarding both religion and Catholicism and to the vindication of their role in culture. In the article there will be also direct references to the Catholic writers who influenced Brzozowski's thought (Alfred Loisy, George Tyrrell et al.). The article is an attempt to touch upon this particular and irksome intellectual interpretation which, in the context of the evolution of Brzozowski's thought, is linked to the question of religion. The article was also affected (but only "affected") by the existential meaning of religion (i.e., Catholicism) for the Polish thinker.

KEY WORDS: Stanisław Brzozowski • Catholic modernism • Polish philosophy • philosophy of religion

Zdziechowski i Brzozowski

Marian Zdziechowski opatrzył swą nieco dziś zapomnianą książkę *Gloryfikacja pracy* podtytułem *Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*¹. W nawiązaniu do niej chcielibyśmy w naszym szkicu zapro-

¹ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1921.

ponować rozważania wokół modernizmu katolickiego, z jakimi można się spotkać w intelektualnej spuściźnie Stanisława Brzozowskiego. Uwagi poniższe dotyczyć więc będą tych poglądów, które sformułował on przy okazji i niejako wobec problematyki modernistyczno-religijnej. Jak wiadomo, symbolem tego ruchu intelektualno-religijnego była – zresztą nie tylko dla polskiego filozofa – postać Alfreda Loisy’ego. W ostatnim zaś okresie życia Brzozowskiego niezwykle ważnym i niemal osobistym odniesieniem stała się dlań twórczość religijna Johna Henry’ego Newmana². I wreszcie naszą inspiracją, zachętą do podjęcia tego zagadnienia – czego zresztą można się łatwo domyślić – będą rozważania zaproponowane niegdyś przez Zdziechowskiego. Ogólnie mówiąc, interesować nas będzie interpretacja – jako jeden z możliwych sposobów odczytania – późnej myśli Brzozowskiego, zwłaszcza tej zawartej w pochodzącym z 1910 roku tekście *Alfred Loisy i modernizm katolicki*³. W głównej więc mierze myślenie nasze będzie wychodzić i powracać do XIII rozdziału *Idei*, i w tym zawężonym sensie, sprowadzonym do tekstu ośrodkowego, będzie ono „z pisma i o piśmie”. Nie oznacza to bynajmniej, że inne odniesienia, inne dzieła i wypowiedzi, będą nieobecne – wprost przeciwnie: myśl Brzozowskiego tworzy na tyle spletaną sieć intelektualnych zależności, że niepodobieństwem jest takie jednoelementowe, monotematyczne jej rozważanie.

W swych uwagach poświęconych stosunkowi Zdziechowskiego do spuścizny intelektualnej Brzozowskiego, Jan Skoczyński, odnosząc się do *Gloryfikacji pracy*, pisze: „Poświęcając coraz więcej uwagi zagadnieniom moralnym, które go tak pociągały w katolicyzmie, Brzozowski niepostrzeżenie zbliżył się do stanowiska Zdziechowskiego, który nie przesądza, czy na tym zakończyła się jego ewolucja ideowa”⁴. Ponadto przypomina, że autor *Gloryfikacji pracy* zaliczył Brzozowskiego do modernistów religijnych

² Por. M. Urbanowski, *Droga do Rzymu: Newman Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska, P. Rodak, Warszawa 2012, s. 364–376.

³ Całościowe próby zmierzenia się z ewolucją i przemianami stanowiska Brzozowskiego wobec religii podejmują m.in.: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, [w:] *idem, Prace wybrane*, t. 3, Kraków 2011, rozdz. V: *Religia* (wyd. I: Warszawa 1977); B. Sucho-dolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, rozdz. V: *Humanizm a religia*; B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6; M. Nowak, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przełomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4 (15). Z kolei religijną, *stricte* katolicką interpretację proponuje S. T. Landy (Silvester), *Stanisława Brzozowskiego drogi do Rzymu*, [w:] *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, red. M. Urbanowski, Warszawa 2012 (pierwodruk: „Verbum” 1935, z. 3).

⁴ J. Skoczyński, *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994, s. 100.

– co wcześniej podkreślał również Czesław Miłosz⁵. Ten ostatni wreszcie, przeważając swą myśl na korzyść „filozofa pracy”, odnotowuje – puentując: „Zdziechowski doceniał zachłanność Brzozowskiego i pisze o nim niekiedy rzeczy całkiem trafne, ale ostatecznie jest to u niego budująca opowieść o nawróceniu [...]. Rytm Zdziechowskiego zamroził go w jego epoce [...] Rytm Brzozowskiego niesie go dalej”⁶.

Spójrzmy zatem, chociażby przez jedną chwilę, na Brzozowskiego oczami Zdziechowskiego, aby i z naszej strony przynajmniej spróbować zrozumieć zadziwiające zbliżenie i oddalenie obydwu myślicieli. Odnotujemy ponadto osobiste, tragiczne tło lektury pism Brzozowskiego i o nim pisania, tło, w które wejrzeć możemy dzięki zapiskom ojca, Mariana, tracącego w wyniku samobójczej śmierci swego syna, Edmunda⁷. Wszak książkę o Brzozowskim dedykuje on „pamięci ukochanego syna”, dla którego autor *Legandy Młodej Polski* był „nauczycielem, mistrzem”.

Zachowajmy też w pamięci słowa Miłosza. Czy da się dzisiaj jeszcze odczytać owe, wspomniane przez poetę, rytmy myśli i ich historyczne znaczenia? Na czym polega Brzozowskiego wychylenie w przyszłość?

Czytając *Gloryfikację pracy* można odnieść wrażenie, że autor konsekwentnie – dzisiaj powiedzielibyśmy: zbyt konsekwentnie – odczytuje ewolucję Brzozowskiego w kierunku myśli religijnej, i w tym sensie byłaby to tylko Miłoszowska „budująca opowieść o nawróceniu”. Niemniej jednak zauważmy, że Zdziechowski wprost nie pisze o nawróceniu filozofa, natomiast podkreśla pewne tendencje w myśleniu, które ostatecznie decydują o religijnym charakterze jego „intelektualnej troski”. Prześledźmy, niekiedy zmiernając na przelań, splątane jej ścieżki. Otóż Zdziechowski stwierdza, że dla Brzozowskiego myśl Marksa posiadała przede wszystkim znaczenie emancypacyjne, miała na celu ideał samostanowienia człowieka. Odnosząc się już bezpośrednio do intelektualnych rozstrzygnięć polskiego myśliciela, z wyczuwalną nutą zdziwienia w głosie, dodaje:

Ale stanowienie to powinien umieć swobodnie poddać wyższej idei, która by go z ogółem ludzkości złączyła. Lecz gdzie idei tej szukać, na czym jej treść polega? Pytanie to prowadziło na drogę rozważań filozoficzno-religijnych. W pierwszych jednak latach twórczości swojej Brzozowski zbaczał w inną stronę: ku kwestii społecznej⁸.

⁵ *Ibidem*, s. 56; por. Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Kraków 2000, s. 186.

⁶ Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, s. 191.

⁷ M. Zdziechowski, *Tempa 191... zoda*, „Kronos” 2013, nr 3, s. 255–265.

⁸ *Idem*, *Gloryfikacja pracy*, s. 19 (pisownia w cytatach została uwspółcześniona).

Budowana na jej zrębie filozofia pracy (oraz stanowiąca do niej wstęp – filozofia czynu) to właśnie filozoficzny projekt wymierzony przeciwko wszelkim postaciom determinizmu. Autor *Idei* zmierzał zatem ścieżką filozofii społecznej ku rozwiązaniom zasadniczym, czyli zdecydowanie przekraczających społeczny poziom bytu. Zdziechowski pozostaje przy tym przekonany, że wcześniej czy później myślenie filozoficzne Brzozowskiego musiało przyjąć charakter religijny, bowiem filozofia jego była w istocie odpowiedzią na zagadnienie religijne. Odczytując ją w ten sposób, jednocześnie dopowiadał: „Zadaniem filozofii – stać się zastępczynią religii. Nie powiedział tego Brzozowski wyraźnie, ale wypływa to z toku jego rozumowania”⁹. Później zaś – dodajmy – owym zadaniem filozofii stanie się przemyślenie, intelektualne zmierzenie się z „religijnymi troskami” filozofa. Powracając zaś do problemu samostanowienia człowieka i ludzkości, trzeba powiedzieć, że w ujęciu tym filozof jako uświadamiający sobie samemu zmiany zachodzące w świecie staje się równocześnie „sumieniem świata”, może więc przekuwać jego przemiany w swoje własne działania. Ale nie tylko – zawiera się w tym bowiem jeszcze jedna kwestia, która decyduje o całościowym charakterze tego procesu. Składa się mianowicie na nią idea „Boga pracującego” i idea „człowieka współpracującego”, co pozostaje w zgodzie „z poglądami kilku wybitnych nowoczesnych myślicieli katolickich”¹⁰. Brzozowski zbliża się tym samym do modernizmu katolickiego, a właściwie znajduje się już w samym centrum zagadnienia religijnego. Niemniej jednak praca – jak się okazało – nie mogła być ostatnim słowem filozofii. Ani bowiem rzeczywistość narodu, ani tym bardziej proletariat, nie mogły zadośćuczynić wymaganiom, w tym i aspiracjom filozofa, myślenia o ostatecznym zakorzenieniu życiowego procesu ludzkości. Bergsonowski proces stawania się świata, *l'évolution créatrice*, dokonuje się za przyczyną pracy – zrzeszonej i solidarnej pracy ludzkości – zmagającej się z przyrodą i w tych zmaganiach budującej samą siebie: stwarzającej „kulturę pełną”. Aby jednak zachować jedność owego procesu konieczne jest jego zakorzenienie w społeczności wyższej i szerszej niż klasa proletariacka, naród, a nawet ludzkość – nic więc dziwnego, że w oczach filozofa wzrasta zarazem atrakcyjność idei Kościoła powszechnego. Wykreślana przez Zdziechowskiego droga „ewolucji twórczej” myślenia Brzozowskiego (wszak starającego się współmyśleć „ewolucję twórczą” świata ludzkiego), prowadzi zatem od filozofii pracy do filozofii katolickiej. Zastrzega się jednak autor *Głoryfikacji pracy*, że ujęcie to w żadnej mierze nie może być rozumiane jako podporządkowanie socjalizmu klerykalizmowi.

⁹ *Ibidem*, s. 42.

¹⁰ *Ibidem*, s. 50.

„Było to – podkreśla – podniesieniem interesów i dążeń tak proletariatu, jak każdej grupy ludzkiej, na wyższy poziom, do ideału społeczności, która organem się staje ducha Bożego [...]”¹¹. W interpretacji Zdziechowskiego katolicyzm, idea Kościoła powszechnego, jawi się wręcz jako rozwinięcie i ukoronowanie filozofii pracy Brzozowskiego.

Zapytajmy więc: co takiego katolicyzm mógł być zaproponować polskiemu filozofowi pracy? Zapewne należałoby przyznać rację Zdziechowskiemu, że: „W katolicyzmie dostrzegł on to, czego długo i daremnie szukał we wszystkich filozofiach: harmonijne zespolenie idei powszechności z afirmacją wiekuistego znaczenia i wartości każdej duszy [...]”¹². I jednocześnie przystać na to, że (1) jeśli nawet nie mamy do czynienia z właściwie rozumianym nawróceniem (a nic na to jeszcze nie wskazuje); (2) to przecież Polakowi nie wolno zapominać, że jako naród Polacy stanowią formację katolicką; i dlatego należy stąd wnioskować, że (3) „jeśli nie wierzyć, to przynajmniej znać powinniśmy katolicyzm”¹³. Rozważania Brzozowskiego, odnoszące się do zagadnienia katolickiego, dotyczyłyby więc w przeważającej swej mierze *katolicyzmu kultury*, czyli „filozoficznych, moralnych, dziejowych” wartości doktryny religijnej¹⁴. Oczywiście, nie wyklucza to osobistego wymiaru „doświadczenia religijnego”, albo niekiedy dostrzegania w nim – jako nieusuwalnego komponentu – pierwiastka nadprzyrodzonego. Wszakże decydujące doświadczenie „myślenia religijnego” łączyło się w tym wypadku z Newmanowskim rysem myślenia o religii i katolicyzmie. Jak z kolei wiemy, Newman stał się dla Brzozowskiego intymnym, osobistym świadkiem chrześcijaństwa. Ale dokładnie na tym styku, spajającym religię i społeczeństwo, pojawia się szczególnie niepokojąca rysa. Otóż Zdziechowski zadaje następujące pytanie: jak religię Newmana „zapatrzoną w świat zaziemski” pogodzić z „niedolą warstw upośledzonych”? Odpowiada:

I nie doszedł z tego powodu [z powodu sprawy robotniczej, socjalizmu – L. A.] do zupełnego zharmonizowania religii z aspiracjami swoimi społeczno-patriotycznymi, choć własna jego filozofia pracy powinna była stać się łącznikiem między jednym i drugim. Nie doszedł, bo pociągnęło go w religii to, w czym się ona z zagadnieniami społecznymi spotykała, tj. idea powszechnego Kościoła, czyli doskonałej społeczności, ale zamkniętą, jak sam wyznawał, została droga do świata nadprzyrodzonego.

¹¹ *Ibidem*, s. 75. W swej *Przedmowie* autor stwierdzał, że Brzozowski „socialistą był i w socjalizmie dotrwał do końca” (s. 6).

¹² *Ibidem*, s. 76.

¹³ *Ibidem*, s. 78–79.

¹⁴ Por. B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, s. 258.

Niczego nie przesądając – natychmiast dodaje: „Zdaje się jednak, że powoli pod czarownym dotknięciem kard. Newmana rozwierały się przed nim podwoje owego świata”¹⁵. Wydaje się, że ta uwaga dość dobrze koresponduje z nowoczesną świadomością religijną i podążającą za nią wrażliwością intelektualną – dokładnie tak, jak postrzegał to sam Zdziechowski. Dominującemu w katolicyzmie tego czasu (zaś po antymodernistycznym przełomie – wydawałoby się wręcz zwycięskiemu) nowożytnemu scholastycyzmowi, zwanemu przezeń „racjonalizmem teologicznym”, Zdziechowski przeciwstawia „moralizm”, lub inaczej – „dogmatyzm moralny”, zapożyczając się u Luciena Laberthonnière’a¹⁶. Ideałowi „jasności intelektualnej” rzuca więc śmiało wyzwanie: *bisogna essere santi* – co z kolei powtarza za Antonio Fogazzaro¹⁷. „Trzeba być świętym” – zawiera się w tym wezwaniu do radykalizmu moralnego i religijnego. Przekładając zaś na język filozoficzny: nie czysty intelektualizm, i nie naturalistyczny abstrakcjonizm, ale właśnie „biografia”, czyli życie myślące i przez myśl do siebie powracające, dosłownie pojmowana „praca intelektualna”, nie tylko realnie wzbogacają życie, ale również wyrażają jego prawdę. Oczywiście, z religijnego punktu widzenia Brzozowski co najwyżej mógł być uznanym za człowieka znajdującego się w drodze do wiary. Z pewnością natomiast był moralistą zapatrzonym w kulturotwórczy krąg idei katolickiej¹⁸. Nieomal zresztą oślepionym jej blaskiem – co, paradoksalnie, zrodziło w nim „zadziwiająco pobłażliwość w poglądzie na katolicyzm w dziedzinie praktycznej”¹⁹. A mimo wszystko wciąż pozostawał – na jego obrzeżach. Zdawał sobie z tego sprawę Zdziechowski, niemniej tak mocno starał się akcentować ową „intelektualno-duchową pielgrzymkę” polskiego filozofa, że w konsekwencji przerysował postać swego bohatera.

Powróćmy jeszcze do Miłoszowskich „rytmów” oraz prospektywności zarówno postawy, jak i myślenia Brzozowskiego. Zdziechowski był świadom wpływu, jaki autor *Głósów wśród nocy* wywiera na starsze i młodsze pokolenia Polaków. Mimo wszystko był jednak zdziwiony i szczerze zaintrygowany

¹⁵ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy*, s. 88.

¹⁶ *Idem*, *‘Pestis perniciosissima’*. *Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905, s. 6, 72; por. *idem*, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Kraków 1914 (reprint: Warszawa 1993), t. 2, s. 254–256.

¹⁷ Por. list M. Zdziechowskiego do Antonia Fogazzaro (2 sierpnia 1903), K. Jaworska, *Korespondencja Zdziechowskiego i Fogazzara*, „Przegląd Humanistyczny” 1989, nr 10, s. 158. Te same słowa, zaczerpnięte z powieści *Il Santo*, przytacza także w książce *Pestis perniciosissima* (s. 88).

¹⁸ „Przełom religijny” Brzozowskiego poprzedza refleksja nad kulturotwórczą rolą katolicyzmu” – zauważa A. Werner, *Problem ciągłości myślowej w pismach Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974, s. 252.

¹⁹ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy*, s. 77.

rosnącym znaczeniem jego twórczości w kulturze polskiej, podskórnym i jawnym wpływem jego myśli na kształt świadomości narodowej, i dlatego poszukiwał odpowiedzi na to, co stanowi w niej „ów pierwiastek życia, który odmładza starych, a młodym podwaja siły?”²⁰. Odpowiedzią była właściwie cała jego książka *Gloryfikacja pracy*. To w filozofii pracy, w jej wezwaniu do życia heroicznego, życia narodowego i powszechnego, widział współczesną, odpowiadającą duchowi czasu, kontynuację dziedzictwa romantyzmu polskiego. Autora *Legendy Młodej Polski* uznał więc za „tłumacza wieszczów”. I w tym sensie, rzecz można, wpisując się w tradycję narodową Brzozowski jednocześnie „wychylał się” ku przyszłości.

Życie i dzieje

Jeśli przyjąć, że religia jest istotną częścią kultury (odwrotnej relacji w tej chwili nie rozważamy), a ponadto założyć, że jej znaczenie dla ducha i intelektu ludzkiego, ciała i życia społecznego da się rozumująco ujmować i sensownie myśleć bez rozstrzygania kwestii jej natury transcendentnej, to równocześnie można – jak mniemamy – zgodzić się na następujące tezy. Po pierwsze, jest rzeczą możliwą rozważanie późnej myśli Brzozowskiego w paradygmacie szeroko rozumianej filozofii religii, aczkolwiek jest ona – o czym nie można zapominać – mocno zakorzeniona w całokształcie jego myśli filozoficznej; zresztą i sam filozof postrzegał ją jako kolejny krok w rozwoju swej własnej myśli (my zaś wiemy, że etap ten okazał się jej „niedomkniętym” zwieńczeniem). Tak więc przejmująca wątki religijne i formułująca własne zagadnienia religijne późna myśl Brzozowskiego zawiera w sobie wyraźne odniesienie do jego wcześniejszej twórczości intelektualnej. Jak zauważył Krzysztof Pomian, ewolucja jego stanowiska mogła, ale nie musiała – podkreślmy – prowadzić w stronę filozofii religijnej, zmierzać ku religijnej metafizyce²¹. Po drugie, w tym właśnie okresie modernizm katolicki stał się ważnym kontekstem dla filozofii Brzozowskiego, która w dużej mierze kształtowała się w konfrontacji z **n o w o c z e s n y m f a k t e m r e l i g i j n y m**, uznanym przezeń za ośrodkowy problem kultury jego czasów – a zatem, rzeklibyśmy, filozof podejmuje w swej myśli zagadnienie współczesne *tout court*. Po trzecie, jest to obszar twórczości filozoficznej, który został naznaczony swoistym „piętnem” osobistym, stanowi część najbardziej intymną i (dla naszej myśli) graniczną. Problem religijny szczególnie nurtował myśliciela w ostatnim okresie życia, co bynajmniej nie znaczy, że nie był on obecny na wcześniej-

²⁰ *Ibidem*, s. 8.

²¹ Por. K. Pomian, *Wartości i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, *op. cit.*, s. 95 i 97.

szych etapach jego twórczości. Co ważne, wiązał się z problemem kultury. Nie dostrzegając jednak oparcia dla swojego nowego stanowiska w kulturze polskiej (filozof zanotował w *Pamiętniku*: „Bezreligijność myśli polskiej jest zdolna doprowadzić do rozpacz²²”), i jednocześnie dążąc do jej wzbogacenia, Brzozowski kierował swój wzrok ku innym tradycjom. Pragmatystyczna teoria religii Williama Jamesa, myśl neomarksizmu rosyjskiego (Aleksander Bogdanow i Anatol Łunaczarski), pozwoliły mu dostrzec w religii nie tylko indywidualne „zjawisko ludzkie”, ale również tę sferę życia, która stanowi istotną i niezbywalną część świata tworzonego przez ludzkość, co z kolei prowokowało go do pogłębionego i pozytywnego nad nią namysłu. Odtąd będzie, co prawda, nadal rozpatrywał religię w „paradygmacie ludzkim”, ale jednocześnie zacznie głębiej się wsłuchiwać i wmyślać w „modernistyczny” (choć nie wyłącznie) nurt religijny. Z tego więc punktu widzenia dramatyczny okres tuż przed śmiercią stanowił zarówno zwieńczenie samego tego procesu, jak i otwarcie – tylko otwarcie – nowego stadium religijnego, a nawet *sensu largo* katolickiego. Przynajmniej tyle możemy na podstawie dość nikłych świadectw w tej sprawie wywnioskować.

W ostatnich latach życia, obok wciąż podtrzymywanego zainteresowania twórczością Henri Bergsona i Georgesa Sorela, stopniowo też narastały zainteresowania polskiego filozofa myślą Maurice’a Blondela, zwłaszcza zaś – Johna Henry’ego Newmana, których można uznać za myślicieli znajdujących się blisko modernizmu katolickiego, wręcz za – „prawie modernistów”²³. Przynajmniej zaś za myślicieli, którzy dopomogli Brzozowskiemu w zbliżeniu jego własnego stanowiska do zagadnień bezpośrednio poruszanych przez modernistów, a nadto ustosunkować się do kontrowersji i nieporozumień narosłych wokół kryzysu modernistycznego. Jednakże ich znaczenie – zarówno w dziejach myśli powszechnej, jak i w historii indywidualnej – dalece przekracza związki z modernizmem, z czego zresztą doskonale zdawał on sobie sprawę. Spośród zaś aktorów tego dramatu Brzozowski wskazuje na znaczenie Alfreda Loisy’ego, dostrzega wielkość roli, jaką uczonemu egzegecie przyszło odegrać w tych zmaganiach, a zarazem nie kryje swoich krytycznych uwag²⁴. Zdaje się mówić: w tej obsadzie

²² S. Brzozowski, *Pamiętnik*, oprac. M. Urbanowski, wstęp M. Wyka, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. 165.

²³ Por. J. Woźniakowski, *Nasza operetkowa lekkomyślność. O Stanisławie Brzozowskim jako myślicielu religijnym*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, Kraków 2011, t. 4, s. 331.

²⁴ Warto podkreślić, że Brzozowski planował m.in. napisanie książki także o innym katolickim modernście George’u Tyrrellu, o czym donosił Ostapowi Ortwinowi w liście z 26 stycznia 1911 roku, por. S. Brzozowski, *Listy*, oprac. M. Sroka, t. 1–2, Kraków 1970, t. 2, s. 541 (w listach S. Brzozowskiego zachowano oryginalną pisownię).

rola przerosła aktora. Wbrew jednak oczekiwaniom w tekście *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, stanowiącym końcowy rozdział *Idei*, Brzozowski pisze stosunkowo niewiele o tym czołowym modernście francuskim. Mimo to rozważania nad myślą Loisy'ego były punktem wyjścia – a świadczy o tym także fragment rękopiśmienny przygotowywanego artykułu – do rozwinięcia wielu rewokowanych i antycypowanych wątków, składających się zawsze na tematy bliskie autorowi (skądinąd „abstrakcyjne”, obojętne tematy były dlań nie do pomyślenia). Brzozowski jako myśliciel dążył więc do wypracowania własnej syntezy, niestety nie dane już mu było jej dokończyć, aczkolwiek poprzez kulturę dostrzegł możliwość takiej syntezy w katolicyzmie. Problematiczne pozostaje jednak miejsce, jakie mogłaby jego myśl zająć w nim właśnie, i jaką niszę wypełniłaby sobą w przestrzeni kultury katolickiej. Warto przyrzeć się temu zagadnieniu – chociażby w kontekście modernizmu katolickiego²⁵. W tej bowiem perspektywie jednym z podstawowych problemów, jakie wyłaniają się na kartach *Idei*, jest religijne przewyciężenie antynomii życia i myśli.

Inaczej mówiąc, chodziło o zniesienie nawyku przeciwstawiania myśli – życiu, i życia – myśli, z jakim często spotykamy się zarówno w podejściu do zagadnień kultury, jak i w konkretnym byciu w kulturze. Postawa taka grozi bowiem poważnym niebezpieczeństwem, polegającym na zerwaniu ciągłości tkanki kulturalnej, a tym samym skazuje na trwanie jednej jej sfery kosztem drugiej, prowadzi do bezpłodnej imitacji etapów już przeszłych, i w konsekwencji uniemożliwia świadome i w pełni odpowiedzialne kształtowanie jej przyszłości. Brzozowski wyprowadzał swoje myśli z przeżycia chwili, rozumianej jako indywidualnie uchwycony moment gatunkowych dziejów ludzkości, *hic et nunc*, i zawsze odnosił je do faktu współczesnego. Rzeczywistością dla człowieka jest sam człowiek, który odpowiadając na wyzwanie życia tworzy i kształtuje dzieje ludzkości. W tym więc sensie przekracza sam siebie, wychyla się ku przyszłości. Tworzona przezeń kultura, a w pierwszym rzędzie kultura narodowa, jest takim „miejscem”, czy raczej „przestrzenią” spotkania i współpracy przeszłości z przyszłością, jest zarazem i terażniejszością, w której istoczy się życie. Można rzec, że rozważania Brzozowskiego niekiedy przechodzą wręcz w swego rodzaju religijną apologię twórczych sił życia: „Dla nas religijną rzeczywistością jest właśnie dzisiejsze nasze dziejowe życie”²⁶. Stan kultury pozostaje zatem

²⁵ „Przede wszystkim jednak [Brzozowski – L. A.] jest jednym z pierwszych w Polsce interpretatorów katolickiego modernizmu” – podkreśla M. Wyka, *Czytanie Brzozowskiego*, Kraków 2012, s. 324.

²⁶ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 122.

w bezpośrednim związku z życiem codziennym, jest wyrazem i formą jego przeżywania. Współcześnie jest to jednak życie z gruntu odwartościowane, gdyż: „nikt nie widzi w życiu, jakim żyje, drogi do wartości”²⁷.

W obliczu tej sytuacji myślenie filozoficzne winno – jeśli tylko chce zachować swą doniosłość życiową – nieustannie pozostawać otwarte na rzeczywistość pozapojęciową i tym samym ujmować całe bogactwo doświadczeń w żywym procesie myślenia. „Myśl nasza – czytamy w *Legendzie Młodej Polski* – z naszej wyrasta duszy; życie wytoczyło się z piersi Boga. By być prawdą, myśl musi się usprawiedliwić przed życiem – wrosnąć w nie”²⁸. Jednocześnie poznanie wiąże się z pierwotnym wartościowaniem. Całkowicie fałszywe jest zatem przekonanie, że zrozumienie życiowych źródeł „całego naszego umysłowego dorobku” prowadzi do „powszechnego nihilizmu” – jak się przyjęło sądzić, natomiast prawdą jest, że przyczynia się ono do spotęgowania życia: dla człowieka jednolitego i zdrowego myśli „wyrastają i wrastają” w jego życie²⁹. Tymczasem filozofia nie tylko nie sprzyja takiemu przebudzeniu, lecz w przeważającej swej mierze czyni rzecz odwrotną: „Nowoczesna filozofia to Philotenebria – to kunsztowna i zawiła tresura prowadząca do nieuleczalnej ślepoty w stosunku do otaczającego nas życia rzeczywistego” – konstatował, nieco ironizując, filozof³⁰.

A wiązał to z alienacją wartości, z uznaniem, że realizują się one wyłącznie w ramach obiektywnego procesu historycznego, a zwłaszcza z przekonaniem, że prawdziwy postęp dokonuje się niezależnie od jednostki i społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że życie sentymentalne, odseparowane od historii i odcięte od źródeł swej dziejowości, jawi się mu jako całkowicie bezwartościowe. Ponadto podkreśla, że taki obiektywizm dziejowy skazany jest na towarzystwo „utajonej apokalipsy”³¹. Automatyczny, pozaludzki postęp wiąże się bowiem z apokaliptyką, która dla życia społeczno-kulturalnego przynosi skutki negatywne, szkodliwe. Gdzie indziej, na całkiem innej płaszczyźnie, Brzozowski dopatruje się już teraz możliwości rozwiązania uporczywie go nurtujących sprzeczności rozwojowych. Otóż najistotniejszy

²⁷ *Idem, Alfred Loisy i modernizm katolicki*, [w:] *idem, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 443.

²⁸ *Idem, Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1–2, Kraków 1997, t. 1, rozdz. XV: Stanisław Wyspiański, s. 442.

²⁹ *Idem, Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 439.

³⁰ *Idem, Stanisław Wyspiański*, [w:] *idem, Współczesna powieść i krytyka*, Kraków–Wrocław 1984, s. 277. Por. S. Brzozowski, *Listy*, t. 1, s. 334–335 (list do S. Perlmutter, koniec kwietnia 1907). Wydawca listów zwraca uwagę na częściową tylko realizację zapowiadanego pamfletu na współczesną filozofię jako „filotenebrę” w cytowanym tekście Stanisław Wyspiański, opublikowanym pośmiertnie w 1912 roku.

³¹ Por. *idem, Etapy sentymentalizmu*, [w:] *idem, Idee*, s. 389.

postęp, nadający kierunek wszelkim ludzkim wysiłkom, dokonuje się na podstawowym poziomie życia, a zwłaszcza życia „religijnego” (łączącego, godzącego), immanentnie przeżywanego i ujmowanego w dziejach ludzkości³². Zresztą podobna perspektywa już nieco wcześniej zagościła w myśli Brzozowskiego, przede wszystkim możemy ją odnaleźć w obrazie chrześcijaństwa ujętego w kategoriach Sorelowskiego mitu³³.

Wydaje się, że na ten aspekt historii uwrażliwiły również myśliciela jego wstępne studia nad modernizmem religijnym: „Ludzie, którzy w formach własnej epoki wierzyć będą w to, że życie ich jest rodzeniem królestwa bożego, stworzą fakty, dla których trzeba, aby żył człowiek – mówi Loisy”³⁴. A za nim powtarza czytelnik jego dzieł, filozof polski. Podjęty wysiłek twórczy wymaga jednak – i to jest już zadanie filozoficzne, stojące także przed myślą Brzozowskiego – ukonkretnienia, wykonania pracy dziejowej. Jest to zarazem element współczesnej walki o jedność duchową. Katolicyzm, co nie powinno być zaskoczeniem, będzie mógł stać się jej formą. A na pewno – pozostaje jej symbolem.

Myśliciel polski był doskonale świadom położenia, w którym się znalazł i w którym mozolnie próbował siebie odnaleźć, wypracować swe nowe stanowisko. Wskazywał na niezmiernie charakterystyczną – w jego oczach, podkreślmy – paralelę. Dostrzegał mianowicie podobieństwo, jakie zachodzi między rewizjonizmem marksistowskim i modernizmem katolickim; tak więc utrzymywał, że: „pomiędzy przeciętnym modernistą a przeciętnym rewizjonistą zbliżenie jest bardzo łatwe i jeżeli nie powstaje, to jedynie dzięki przypadkowi”³⁵. W jego biografii, rzeklibyśmy, takie zbliżenie rzeczywiście miało miejsce³⁶. W tym jednak okresie jego sympatie zdecydowanie już przeważały na korzyść opcji modernistycznej. Dwa zagadnienia stają się teraz dominujące, a mianowicie „życiowość filozofii” (filozofia życia) i „dziejowość bycia” (historyzm). Otóż o d p o w i e d ź

³² O duchu – charakterze i celu – „filozofii życia”, która znalazła swój wyraz również u Brzozowskiego, pisał S. Borzym następująco: „[...] wytworzyć wewnętrzną presję na zintensyfikowanie życia, na siłę i rozmach, trudny do ogarnięcia obszar ekspansji woli, wzmożonej witalności”, S. Borzym, *Pojęcie „życia” u Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *idem, Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 149.

³³ B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, s. 120; *idem, Rodowody niepokornych*, Warszawa 2010, s. 369.

³⁴ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 455.

³⁵ *Ibidem*, s. 434.

³⁶ Mimo że, przypomnijmy, był to „rewizjonizm” wniesiony z zewnątrz. Wszakże w swej przedmowie do *Idei* Brzozowski jednoznacznie przyznawał: „Wszedłem w marksizm od razu ze strony jego krytycznych zwolenników i ortodoksalnym marksistą nie byłem nigdy [...]” (*op. cit.*, s. 75).

ż y c i u, to znaczy wyzwaniom wyłaniającym się z historycznego doświadczenia ludzkości i zadań, jakie stawia przed nią jej własna praca dziejowa, znajdują głębszy i doskonalszy wyraz w filozofii modernizmu katolickiego. „Życie zalewa nas. Toż dziś żaden polski, a mało kto z europejskich socjalistów, nie mógłby stoczyć zwycięskiej dyskusji z katolikami-modernistami. Są oni pod wieloma względami nowocześniejsi od nas – marksistów” – przyznawał w liście do Wuli i Rafała Buberów (ostatnia dekada marca 1908)³⁷.

Od pewnego czasu narastało też przekonanie myśliciela, że konkretyzacją ludzkości i wcieleniem prawdy dziejowej jest naród (nawet w aspekcie biologicznym), właściwą zaś przestrzenią życia i jego stawania się, pracy i wysiłku twórczego jest kultura narodowa, albowiem nie ma „beznarodowych, międzynarodowych organów życiowych”³⁸. Nie oznacza to jakkolwiek pomyślanego ekskluzywizmu, chęci zamknięcia i sprowadzenia kultur wyłącznie do kręgów narodowych – wszakże całe doświadczenie i nadzieje myśliciela przeczą takiemu podejściu. Pozostaje natomiast, zaświadczając na korzyść ciągłości stanowiska, sprawa wyróżnionej przez filozofa części narodu, jaką stanowi przyszłościowo zorientowana klasa robotnicza. Za sprawą ludzi pracujących dokonuje się zatem samowychowanie woli społecznej, jej awangardę stanowi klasa robotnicza, jednakże – co tylko pozornie zakrawa na ekstrawagancję – ów samowychowujący się człowiek przyszłości będzie człowiekiem religijnym. Można powiedzieć, że przekonanie to stanowiło dla myśliciela wynik jego dotychczasowej pracy wewnętrznej; pracy intelektualnej, w ramach której kładł nacisk na sięgające korzeni tego, co ludzkie i zarazem zwrócone ku przyszłości potęgowanie życia, nieustanne wypracowywanie ludzkiego losu:

[...] sprawa klasy pracującej jest nawet metafizyczną osią wszelkich zagadnień i, jeżeli chcecie, jedynym organizmem objawień, tj. jedyną drogą, poprzez którą świat pozaludzki wrasta w człowieka, przemawia do niego. W bardzo śmiałych chwilach jestem skłonny mniemać, że są w marksizmie najgłębsze z dotychczasowych myśli religijne, że tu jest droga prowadząca do wytrzebienia antropomorfizmu z religii i, jakby już można powiedzieć stylem, którego nie lubię, wydobyć na powierzchnię najgłębszej treści nauki i osoby Chrystusa

– pisał do Salomei Perlmutter (sierpień 1909), wyrażając myśli chyba zdumiewające, jak można by się spodziewać, nie tylko dla adresatki listu³⁹.

³⁷ *Idem, Listy*, t. 1, s. 453.

³⁸ *Idem, Bergson i Sorel*, s. 269.

³⁹ *Idem, Listy*, t. 2, s. 191.

W miarę pogłębiania (inni powiedzą – dryfowania) własnego stanowiska i kierowania swej uwagi w stronę problematyki religijnej, Brzozowski rozwija teorię kultury (coraz bardziej obejmującą także teorię społeczną), która przyjmuje znamiona kulturologii religijnej. Wydaje się być zmęczonym walkami wewnątrz-kulturalnymi, dotychczasowymi polemikami i zwraca się ku podstawom. Otóż niedługo przed śmiercią czyni wyznanie: „Jak mi to obrzydło, jak strasznie już obrzydło to paradoksalne rzemiosło filozofa i analityka kultury w Polsce”⁴⁰. Wbrew zniechęceniu pozostaje jednak głęboko przekonany, że kultura jest jedyną i właściwą domeną istoczenia się życia. Kultura stanowi bowiem twór ludzki: aby móc żyć, aby być sobą, musi ona wznosić się ponad każdorazowo zastaną aktualność, ponad człowieka teraźniejszego i nieustannie przekraczać samą siebie. I w tym sensie staje się nadludzka. Przywołując między innymi Hegła, Vica⁴¹ i Newmana, polski myśliciel: „[...] uznaje wszelkie wartości i wszelkie właściwości wartości za wyniki i formy istnienia kultury”. Ale jednocześnie twierdzi, że: „Stosunek do Boga jest sumą i istotą wszystkich tych stosunków, stanowisk, sił, dążeń, które tworzą kulturę”. I wyprowadza stąd wniosek: „Kultura jest wyjściem poza człowieka aktualnego, by go przetworzyć spoza niego. Nadludzkie tworzy człowieka i określa go”. A następnie jeszcze dopowiada: „Życie ludzkie jest religią, jako fakt i uświadomienie go, uświadomienia, ujęcia tworzy religię jako myśl, wiarę, świadomość. Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie, odnajduje Boga. Ale wtedy Bóg jest czymś tylko ludzkim?”⁴². Przywołajmy też trafne, zwłaszcza w tym kontekście, słowa Czesława Miłosza: „Dla Brzozowskiego właśnie to, że człowiek stwarza Boga, oznacza, że został stworzony na obraz i podobieństwo”⁴³. A mimo to końcowy znak zapytania musi wciąż pozostawać, jeśli można tak powiedzieć, w stanie zawieszenia. Mniej więcej rok wcześniej w liście do Walentyny i Edmunda Szalitów (początek kwietnia 1910) myśliciel przyznawał, że: „Nadprzyrodzoność jest najniewątpliwszym faktem, podstawą wszystkich innych, ale to teoretyczne przekonanie nie pomaga: trzeba mieć w sobie samą zdolność i organy życia na tej płaszczyźnie”⁴⁴. O ile więc nawet uznający „fakt nadprzyrodzoności” intelekt nie jest w stanie przekroczyć

⁴⁰ *Idem, Pamiętnik*, s. 181.

⁴¹ Filozofia Giambattisty Vica pozostała jednym z wielu niezrealizowanych, aczkolwiek zapoczątkowanych przez Brzozowskiego przedsięwzięć intelektualnych i wydawniczych, por. R.A. Syska-Lamparska, *Vico według Brzozowskiego. Vico secondo Brzozowski*, Boston–Kraków 2012.

⁴² Przytoczone fragmenty za: S. Brzozowski, *Pamiętnik*, s. 187–188 (zapis datowany: 5 kwietnia 1911 roku).

⁴³ Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, s. 125.

⁴⁴ S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 384–385.

sam siebie, o tyle jednak wywołany przez to intelektualny niepokój może dynamizować kulturę i otwierać ją na doświadczenia pozaintelektualne.

Na gruncie tego, co zostało już powiedziane można pokusić się o zestawienie takich pojęć, jak: życie – wartość – kultura, i umieścić je w kontekście religii. Spróbujmy zatem częściowo podsumować ten wątek. Z jednej strony, życie jest tutaj rozumiane jako podstawa wartości, jako pierwotna siła ożywiająca wartość, z drugiej zaś – samo życie staje się wartościowe. Można więc powiedzieć, że formą życia wartości jest kultura. Brzozowski zdaje się jednak na tym nie poprzestawać. Za sprawą swej witalnej źródłowości i aksjologicznej powagi, łaknienia sensu i niezgody na skończoność, kultura otwiera się na sferę religijną i dopiero jako taka, chociaż wciąż jeszcze ułomna i pozbawiona odpowiedzi, przekracza zwykłe trwanie historyczne: jest ruchem ku temu, co ponadhistoryczne, spełnieniem życia, realizacją wartości, ostatecznym potwierdzeniem i zachowaniem wartości każdego, tworzącego kulturę, wysiłku ludzkiego. To, co ponad, przynajmniej, przynależy już do intymnej sfery przeżyć filozofa. Religia jest więc częścią kultury, ale wyrastając ponad nią, czerpiąc spoza niej, jednocześnie ją dopełnia.

Sakramentalizm: życie – wiara – sakrament

Brzozowski był przekonany, że większość opcji filozoficznych jego czasów (wymieńmy tylko dominujące: racjonalizm, naturalizm, pozytywizm, panteizm, ewolucjonizm, progresywizm, wolnomyślicielstwo) cierpi na zasadniczą ułomność, która polega na zerwaniu z bytowymi, życiowymi źródłami myślenia ludzkiego. Uznawał je za późne konsekwencje romantycznego oddzielenia podmiotu od świata. Do tych i podobnych stanowisk stosuje się jego przekorna i dopiero na gruncie „witalizmu” lepiej zrozumiała uwaga, że to, „co da się wypowiedzieć w sposób całkiem logiczny i przekonywający, jest już martwe”⁴⁵. Słowa te nie odnoszą się wyłącznie do wyniku, stanowiącego zaledwie końcowy etap procesu, ale w równym stopniu dotyczą całego nastawienia poznawczego. Dlatego też należałoby przyjąć, że wspomniana martwota myśli przejawia się także na wcześniejszych poziomach „konstruowania” poznania, i to począwszy od jego formy „naturalnej” a skończywszy na formie naukowej i wreszcie – filozoficznej. Jak wiemy, dla Brzozowskiego wszelkie poznanie jest zarazem zaangażowaniem w prawdę i na rzecz prawdy, a każdy moment poznawczy jest częścią działania zbiorowego. Podmiot stanowi więc „organ” poznania ludzkiego *par excellence*, to znaczy

⁴⁵ *Idem*, *Złudzenia racjonalizmu*, [w:] *idem*, *Idee*, s. 407.

– poznania gatunkowego. Wiąże się z tym jednak szczególna – dosłownie rozumiana: indywidualna i podmiotowa – odpowiedzialność świadomego twórcy, „dojrzałego” działacza dziejowego. Czy odpowiedzialność indywidualna nie wiązałaby się zatem z religijnym, katolickim odczuciem i zajmowanym miejscem w porządku świata i odgrywaniem sobie tylko przeznaczonej, niezastępowalnej roli w procesie historycznym? Jednym słowem: czy nie byłaby to pogłębiona odpowiedzialność za życie własne, ale nie w sensie życia-dla-siebie, lecz życia-dla-świata (ludzkości)? Doświadczenie religijne, odwołując się do ustaleń Jamesa, mogłoby być raz jeszcze rozumiane jako wyraz zaufania życiu, albo raczej spotęgowania ludzkiego odczucia świata, rzeczywistej siły życia ludzkości. Odczucie to wprost przekłada się na postawę człowieka wobec samego siebie: „Człowiek jednolity, prawdziwie i głęboko zdrowy wie, że jego myśli wyrastają i wrastają w jego życie, i to właśnie sprawia, że ma on do nich zaufanie, i to właśnie nazywa się wiarą⁴⁶. Wartość życia mierzy się zatem całością przeżywanego rzeczywistości, czyli – w pełnym tego słowa znaczeniu – świata ludzkiego.

Jeśli pierwotne zaufanie wyrasta z odczucia przynależności do rzeczywistości życia, źródeł bycia, to na gruncie teorii religii można mówić o sakramentalizmie życia jako stanowisku fundamentalnie anty-abstrakcyjnym. (Przyjmijmy, na potrzeby naszych rozważań, taką właśnie propozycję terminologiczną). Odnosząc się do zagadnienia modernizmu katolickiego Brzozowski zdaje się podkreślać zwłaszcza aspekt twórczego przeżywania świata: przemieniania, przepracowywania jego postaci. Praca materialna jest bowiem zarazem pracą ducha i intelektu ludzkiego. W pewnym więc sensie kwestia religijna dołącza się, jako istotne i modyfikujące uzupełnienie, do rozwijanej jeszcze nie tak dawno filozofii pracy. A poszerzając, jednocześnie i przekracza poprzednie stanowisko: „W co będzie wierzył ten człowiek – nie wiem. Myślę, że będzie on głęboko, najgłębiej religijny. Myślę, że będzie on czuł całe swe życie jako religijną najgłębszą rzeczywistość. Dalej – logicznie nie umiem dziś myśleć świata bez Boga. [...] Ta moja wiara wyrosła ze stanowiska filozofii pracy, jest jej uzupełnieniem” – pisze do W. i E. Szalitów (27 lipca 1909)⁴⁷.

W samym centrum religii odnajdujemy przeto zagadnienie sakramentu, stanowi ono klucz do zrozumienia religii i, jak zobaczymy, życia w kulturze. Czynność religijna to przede wszystkim działanie sakramentalne. Cóż to oznacza? I jakiego właściwie sensu mógł się w nim dopatrywać Brzozowski? Otóż w życiu duchowym tylko to ma znaczenie, co posiada

⁴⁶ *Idem*, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 439; por. wyżej przyp. 29.

⁴⁷ *Idem*, *Listy*, t. 2, s. 173–174.

charakter całościowy, a więc nie tylko czysto duchowy, intelektualny, ale też fizyczny, cielesny. W życiu sakramentalnym jednostek i grup urzeczywistnia się bowiem podświadoma dążność do pojednania sił, których uzgodnienie w sposób świadomy nie tylko nie jest możliwe, ale nader często prowadzi do pojawienia się sytuacji kryzysowych. W oczach filozofa religia stała się zatem swoistym remedium na wewnętrzne kryzysy kultury:

Tworzy się w ten sposób ponad naszym życiem codziennym inne, o swojej własnej pamięci i woli, o własnym szkielecie, naokoło którego grupują się, obrastają przeżycia wymagające wiary w bezwzględne znaczenie osobowości ludzkiej, a nie znajdujące jej w naszej osobowości praktycznej. W ten sposób życie sakramentalne jednostek, a tym bardziej grup staje się pewną rzeczywistością biologiczną: organizacją stosunków pomiędzy świadomym życiem tej grupy a jej podświadomością, systemem tych dróg i środków, poprzez które podświadomość wkracza w życie danej grupy i rozwiązuje powstające w nim zagadnienia. Gdy więc mówimy o zagadnieniach religijnych i o naszym do nich stosunku, pamiętajmy, że tu wchodzi w grę bynajmniej nie intelektualne teorematy, lecz głębokie i rzeczywiste kreacje życiowe⁴⁸.

Wspomniane kryzysy wiążą się z zerwaniem ciągłości między sferą podświadomą i świadomością, życiem i myślą (a ma to swoje konsekwencje także na poziomie biologicznym). Rzeczywistość religijna, społeczny wymiar idei Kościoła, albo inaczej – ciągłość kulturalna, pozwala uzupełnić społeczną „osobowość praktyczną” o bezwzględne, *de facto* religijne znaczenie osoby ludzkiej. Tym sposobem społeczne, indywidualne i grupowe, sprzeczności mogą być rozwiązywane przez „życie sakramentalne”. A takie właśnie twórcze rozwiązywanie sprzeczności jest powołaniem religii. Wynika z tego wniosek, że: „Religia jest metodą wydobywania siły z tych głębin twórczości, które nie ukazują się nam w żadnej z dostępnej naszej świadomości i celowej woli form działania”⁴⁹. W rozważaniach tych dość oczywiste są ich Bergsonowskie inspiracje, ale nie mniej istotne są elementy Marksowskiej filozofii *praxis*, Jamesowskiego pragmatyzmu, Blondela filozofii działania, Sorela teorii syndykalistycznej... A listę tę można by jeszcze wydłużyć. U podstaw wszelkiej rzeczywistości odnajdujemy więc twórczość, rozumianą jako istotny zaczyn – twórczego właśnie – życia człowieka. Stanowi ona pierwotną siłę, dzięki której dopiero możliwe jest istnienie wartości i stopniowe wzrastanie kultury. Życie wymaga jednak nieustannego nakładu pracy. Jeśli zaś zawiera w sobie praktyczny stosunek do świata, to jest też

⁴⁸ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 445–446.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 447.

historycznym przepracowywaniem i przyswajaniem sfery pozaludzkiej, nieustannym trudem wykuwania losu indywidualnego i zbiorowego. Ogólnie mówiąc: wpisywaniem własnej indywidualności w gatunkowy wysiłek ludzkości. Religia dostarcza zatem metod twórczego przeobrażenia życia i jego rozwinięcia. Ostatecznie dla Brzozowskiego tak rozumiana twórczość staje się religią świadomości: „[...] życie twórcze, bezwiedne, jest naszą rzeczywistością religijną, ale ta rzeczywistość stworzyła i stwarza świadomość: wyrasta ona więc z tych głębin, jest ich głosem”⁵⁰.

Niemniej jednak treść religijna jest wciąż jeszcze definiowana negatywnie, a więc to, co nadprzyrodzone ma oznaczać „jakby nie istniejące” dla świadomości treści psychiczne, znajdujące się poza świadomością i pojęciowo nieuchwytnie. „Czy słuszną jest rzeczą – zapytuje filozof – nazywać je nadprzyrodzonymi? Do pewnego stopnia tak, gdyż obejmują one w nas to, co nie może dla nas istnieć jako treść psychiczna”⁵¹. Ale to, co już zostało wydobyte przez jednostkę z podświadomości może odtąd istnieć jako treść zbiorowa, co w rzeczywistości oznacza świadomość narodową. W ten jednak sposób dokonuje się też uhistorycznienie samej religii. Dla narodu polskiego takim upostaciowaniem świadomości religijnej był i pozostał katolicyzm:

Niezależnie od tego, co my myślimy o Kościele, nie przestaje on istnieć jako fakt obecności naszej, która nas dźwiga, historii, która nas stworzyła. Możemy być zdania, że wola zbiorowa Polski byłaby o wiele wyższą, głębszą, gdyby wytwarzana była bez udziału katolicyzmu; tymczasem jednak, jedyna znana nam i rzeczywista zbiorowa wola wytwarzana jest z jego współudziałem⁵².

Syntetyczność katolicyzmu wiąże się nie tylko z pojemnością jego formy, lecz wyraża się także w natężeniu woli dziejowej: jest nieustannym, obok unarodowienia, procesem uhistorycznienia życia. W przeciwieństwie do partykularyzującej i nieco biologistycznej tendencji woli narodowej, katolicyzm polega na uniwersalizacji i personalizacji, zatem na historycznej powszechności, i jako taki jest właśnie przekroczeniem partykularności, a może i jej dialektycznym przewyciężeniem⁵³. (Powszechną ideę ludzkości jako Kościoła, zjednoczonego w oparciu o wartości uniwersalne, można śledzić w twórczości filozofa co najmniej od 1905 roku, a zatem od *Filozofii*

⁵⁰ *Ibidem*, s. 449.

⁵¹ *Ibidem*, s. 448.

⁵² *Idem*, *John Henry Newman*, [w:] *Jest Bóg, żyje prawda*, s. 25–26 (pierwodruk w: J.H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, przekład i wstęp: S. Brzozowski, Lwów 1915).

⁵³ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, [w:] *idem*, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 273–276.

romantyzmu polskiego, niemniej, naszym zdaniem, szczególnie ważne jest to zagadnienie w kontekście modernizmu katolickiego)⁵⁴. Katolicyzm jawi się więc jako „zdumiewający twór życia”⁵⁵ – czego bynajmniej nie należy przyjmować w sensie retoryki epistolarnej użytej w liście do S. Perlmutter (początek listopada 1909), ale raczej jako wyrażenie *expressis verbis* prawdy odsłoniętej. Dla Brzozowskiego – podkreśla Bohdan Cywiński – prawdą bowiem stało się przekonanie o „współmierności, koherencji niejako życia i katolicyzmu”. I dodaje, podsumowując: „Tak więc na końcu ewolucji ideologicznej w katolicyzmie widzi Brzozowski system wszechstronny, stwarzający podstawę dla najpełniejszego rozwoju humanizmu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak narodowym i uniwersalnym”⁵⁶. W szerokim więc sensie do owej syntezy katolickiej, katolicyzmu *sensu largo*, albo kultury katolickiej, wchodziłby też dorobek myślicieli modernizmu katolickiego. Jak bowiem zauważył Czesław Miłosz – odnosząc się do kryzysu modernistycznego, oglądanego z perspektywy *Vaticanium Secundum* – „objętość katolicyzmu” zdaje się z czasem zwiększać⁵⁷. Dotyczy to także niegdysiejszych spornych prawd. Dla niektórych myśli i stanowisk, a tym bardziej myślicieli i działaczy, proces ten zachodzi jednak zbyt wolno. Natomiast to, co wciąż (jeszcze?) pozostaje poza taką możliwością syntezy – niejako istnieje w charakterze negatywnym, przybiera kształt zagrożenia, świeci ciemnym tłem.

Wszelka zatem postawa apriorycznego wykluczania i odrzucania jakiejś części dorobku kulturalnego, wynikające z lęku pomijanie całych kulturowych obszarów ducha, jest w przekonaniu filozofa „rysem antykulturalności *par excellence*”, wcieleniem barbarzyństwa, niszczącego podstawy humanizmu⁵⁸. Z tego więc punktu widzenia syntetyczność, jaką daje się odnaleźć w idei katolickiej, stanowić mogła obiecującą przeciwwagę dla przeżywanego kryzysu kultury. „Każda miłość – wyznawał – staje się rozdarciem, bo każdy mistrz, każde dzieło domaga się wyłączności, a dusza im jej bez zdrady wobec innych przyznać nie może”⁵⁹. W liście zaś do Witolda Klingera (19 kwietnia 1911), jedenaście dni przed śmiercią, podkreślał:

⁵⁴ Por. M. Nowak, *Brzozowski a religia, op. cit.*, s. 191. Na szczególnie związek wcześniejszej „filozofii romantyzmu polskiego” z późniejszą „filozofią modernizmu katolickiego” u Brzozowskiego zwrócił uwagę W. Gutowski, *Chrystus Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Stanisław Brzozowski. Powroty*, red. D. Trzeźniowski, Radom 2013, s. 19.

⁵⁵ S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 249.

⁵⁶ B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, s. 126; *Idem*, *Rodowody niepokornych*, s. 373–374. Autor przytacza słowa z listu do W. Klingera (18–23 lutego 1911), por. S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 595–596.

⁵⁷ Por. Cz. Miłosz, *Objętość katolicyzmu*, „Znak” 2002, nr 7 (566), s. 52.

⁵⁸ S. Brzozowski, *John Henry Newman*, s. 22.

⁵⁹ *Idem*, *Bergson i Sorel*, s. 253.

W tym właśnie widzę wielkość idei katolickiej, że pozwala ona przyjmować przeciwieństwa i różnice indywidualne – (szczerze) – nie po Heglowsku, bez chęci zredukowania, obcięcia, przetłomaczenia indywidualności – lecz jako postać prawdy – ale postać niezastąpioną. Tu można być lojalnym wobec dusz wykluczających się jednocześnie i to samo z ideami – ale inna to rzecz widzieć to tak, jak ja to widzę – jednym czuciem – a inna dorobić się twardego prawa takiego widzenia. Ta jedna jest droga: żadnej duszy, sprzymierzywszy się z nią, sumieniem już nie zdradzić i iść naprzód, nie wypierając się tych indywidualnych przymierzy w powszedność⁶⁰.

Myśliciel chce pozostać lojalny wobec wszystkich tych, którym zawdzięcza swoje myśli. Chce zachować całe bogactwo doświadczenia i pracy kulturalnej ludzkości. Przeszłość powinna mieć swoje miejsce w teraźniejszości – pulsując życiem obecnie żyjących i współmyśląc prawdy nowego czasu. Brzozowski – jakkolwiek patetycznie to zabrzmie – chce ocalić (swój) świat, szuka więc w nim prapodstawy, formułuje *credo* filozoficzne:

Gdyby mi ktoś kazał sformułować najgłębszy pogląd na życie, powiedziałbym: że musimy w nim widzieć moc wiecznie twórczą, istniejącą poza obrębem naszego całego świata treści, a więc że nie może ona być ujęta w pojęciu ani żadnej pojęciowej logice; że następnie, świadome nasze ja tworzy warunki, którym musi czynić zadość to, co chce ono, żeby żyło, że ten ideał przez nas stworzony jest wtedy prawdziwie twórczym rozszerzeniem naszej istoty, gdy w ten sposób przekracza nasze życie obecne, że z niego bez tworzenia, bez nowej syntezy ponadpojęciowej i w stosunku do tego, co w danym momencie jest dla nas jedyną rzeczywistością, ponadrzeczywistej, powstać nie może; że to tylko dźwigać się może dzięki nam i przy naszym udziale z wiecznego początku, co zostało w ten sposób przez świadomość naszą zrodzone; że wreszcie w tej tylko formie wyobrazić sobie możemy życie, dzięki któremu i w którym tworzyć możemy wszystko, co jest dla nas wartością. Gdy tylko zaczniemy nadawać którejkolwiek z tych postaci życia formę pojęciową, już zamkniemy samych siebie w granicach stworzonego; gdy tylko poprzestaniemy na jednej z tych postaci, zubożymy i uniemożliwimy naszą działalność w jakimś jej zakresie⁶¹.

I, co symptomatyczne, przekonuje następnie, że w słowach tych dał intelektualny wyraz katolickiemu dogmatowi Trójcy. Oczywiście, miałyby to być ujęcie filozoficzne, lub – jak niegdyś już proponował Bogdan Suchodolski

⁶⁰ *Idem, Listy*, t. 2, s. 621.

⁶¹ *Idem, Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 450.

– interpretacja humanistyczna⁶². W dogmacie trynitarnym zawiera się bowiem: „najgłębszy i najszerszy stosunek do życia, jako dźwigającej nas i dźwiganej przez nas twórczości”⁶³.

Ponownie moglibyśmy wskazać szereg powiązanych ze sobą pojęć: życie – wiara – sakrament. Dodajmy, że intelektualna prawda sakramentalizmu życia została, o czym zgodnie zaświadczały wspomnienia i przekazy biograficzne, przypieczętowana przez filozofa podjęciem niedługo przed swą śmiercią religijnego życia sakramentalnego. Tylko tyle i aż tyle. Przyjmując bowiem fakt nie rozstrzygamy jeszcze jego interpretacji⁶⁴. Zaproponujmy zatem hipotezę: przyjmijmy

⁶² B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski*, s. 255.

⁶³ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 450; por. *idem*, *Pamiętnik*, s. 43.

⁶⁴ Zauważmy, że w tej kwestii rozpiętość interpretacyjna jest niezmiernie duża. A. Walicki utrzymuje, że Brzozowski „nie zdołał stać się katolikiem ani jako człowiek wierzący, ani jako filozof” (A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 308–309). Gdzie indziej natomiast przywoływany autor pisze: „Osobiście jestem przekonany, że nigdy nie stałby się on myślicielem sensu stricto religijnym [...]” (A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, s. 275). Ważne jest jednak zastrzeżenie, że w drugiej wypowiedzi mamy do czynienia z osobistą opinią uczonego – słusznie, wszakże odnosimy się do niezaistniałej, hipotetycznej sytuacji. Ze stanowiskiem A. Walickiego polemizuje P. Kłoczowski w tekście *Nawrócenie Brzozowskiego – próba interpretacji*, „Logos i Ethos” 2000, nr 2, s. 68–81, zwłaszcza s. 76, przyp. 20. B. Łagowski (*Brzozowski – kontrowersyjna wielkość*, [w:] *idem*, *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986, s. 67) wprowadza ważne z naszego punktu widzenia rozróżnienie: „Brzozowski był niewątpliwie człowiekiem religijnym, lecz – jeśli nie mówić o ostatnich chwilach życia – nie był wierzący”. Słusznie też podkreślał L. Kołakowski (*Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *idem*, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, oprac. Z. Mentzel, Londyn 2002, t. 1, s. 305), że „nie-tylko-kulturalny katolicyzm wabi Brzozowskiego”. Z kolei A. Mencwel (*Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Warszawa 2014, s. 622) poddaje w wątpliwość przystawalność do duchowej sytuacji Brzozowskiego takich pojęć, jak „nawrócenie”, bądź „konwersja”. Jest prawdą, że Brzozowski odrzucał kategorię „nawrócenia” jako nieprzydatną do opisu własnego stosunku do katolicyzmu, por. m.in. list do W. i E. Szalitów z połowy września 1908 roku (*Listy*, t. 1, s. 695) oraz list do W. Klingera z 27 kwietnia 1909 roku (*Listy*, t. 2, s. 134). W pierwszym jeszcze się zastrzegał: „ja się nie nawrócę, ale dopóki taka walka jest we mnie – dopóki nie przewyciężyłem jej – udaniem jest moja granitowa pewność, z jaką mówię”, natomiast w drugim już stwierdzał: „nie jest to żadne nawrócenie: sądzę, że nigdy nie zrywałem związku z Kościołem jako żywym zreszeszeniem duchów [...]”. Nic więc dziwnego, że wśród interpretatorów pojawiły się też propozycje „kontynuacyjne”. M. Urbanowski (*Śmierć radykała*, [w:] *Jest Bóg, żyje prawda*, s. 359) podkreśla, że *konwersja* nie musi wykluczać *kontynuacji*; co więcej, to w katolicyzmie Brzozowski odnajduje „najbardziej radykalną gwarancję sensowności i trwałości ludzkiej pracy, każdego indywidualnego jej przejawu”. W odmiennym zaś kontekście ujmuje tę kwestię A. Bielik-Robson (*Inne nawrócenie. O specyficznym katolicyzmie Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2011, s. 164; por. również *eadem*, *Inne nawrócenie. Osobisty katolicyzm*

mianowicie, że od pewnego momentu katolicyzm à la Newman stał się istotną i, co najważniejsze, integralną częścią postawy intelektualnej Brzozowskiego, intelektualnym potwierdzeniem aktualności życia przeżytego i przeczukanego; jednym słowem – życia twórczego⁶⁵. Ale to jednocześnie prowadziło myśliciela o krok dalej: bo czyż zarazem nie przekonywał, że czysto intelektualne przyjęcie prawdy nie wystarcza, i że istnieje jeszcze potrzeba włączenia swojej własnej osobowości w ponadindywidualny sens dziejów ludzkości, i wreszcie, że taką obietnicę przynosi właśnie religia katolicka? W tej zaś perspektywie tajemnica dni ostatnich staje się nieco mniej zaskakującą i nieco bardziej zrozumiałą. Nie przestając być – tajemnicą właśnie.

W rozważaniach tych jednak nie o katolickość duszy myśliciela idzie (nie nam rozstrzygać – nie nasza to kompetencja), lecz o katolickość myśli raczej chcielibyśmy zapytywać. Innymi słowy, interesuje nas filozoficzny sens katolicyzmu, jakiego można się dopatrywać w późnej myśli Brzozowskiego⁶⁶. Z tego więc względu uznaliśmy, że pojęcie katolickości (*resp.* religijności) należy przede wszystkim ujmować w jego możliwie szerokim znaczeniu, a mianowicie: katolicyzmu kultury.

Współczesność i modernizm katolicki (Alfred Loisy)

W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski zauważył, że: „Kościół całkowicie szczerze potępia modernistów; pomimo to są oni jego przednią strażą: rozszerzają jego posiadłości i wpływy w dziedzinie intelektualnego i kulturalnego życia”⁶⁷. Dodajmy, że jednym z takich „nabytków” katolicyzmu mógł być właśnie Brzozowski. Zdystansowany współmyśliciel prawd katolicyzmu: bliski rozumem, a dalszy sercem.

Stanisława Brzozowskiego w świetle analizy postsekularnej, [w:] Stanisław Brzozowski. *Powroty*, s. 39), a mianowicie pisząc o „opcji postsekularnej”, w ramach której *conversio* jest zarazem *conservatio*, interpretatorka przeciwstawia tak rozumiane „nawrócenie” Brzozowskiego chrześcijańskiej, Pawłowej koncepcji *metanoia*.

⁶⁵ W liście do W. i E. Szalitów (27 lipca 1909) S. Brzozowski wyznawał: „Dalej – logicznie nie umiem dziś myśleć świata bez Boga. Czuję, że tamą, co nie pozwala mi ostatecznie ujrzeć tej oczywistości, jest moje tchórzostwo. Ale wyleczę się z tego” (*Listy*, t. 2, s. 174); por. wyżej przyp. 47.

⁶⁶ I to wbrew zdaniu A. Stawara (*O Brzozowskim i inne szkice*, Warszawa 1961, s. 75–76), utrzymującego, że: „Katolicyzmu nie da się sprowadzić do światopoglądu, zaś uznanie katolicyzmu oznaczało nie tylko akceptację światopoglądu katolickiego. Kościół to przede wszystkim hierarchia duchowna, roszcząca sobie pretensje do władzy nad społeczeństwem [...]”.

⁶⁷ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, t. 1, s. 65.

Znajduję się – przyznawał w liście do W. Klingera – wobec niego [katolicyzmu] w bardzo dziwnym położeniu: nie mogę powiedzieć, by mię odstręczały jego dogmaty, i w ogóle nie miałbym umysłowych trudności w uznaniu Kościoła – jako filozofia katolicyzm wydaje mi się najgłębszą z tych, jakie znam [...], ale pozostaje kwestia sakramentalnej łączności, co do której nie uznaję potrzeby, i kwestia objawienia: katolicyzm czyni zadość mej myśli, dlatego nie mogę odczuć potrzeby objawienia jako faktu ponadhistorycznego (2 maja 1910)⁶⁸.

Paradoks Brzozowskiego, wyrażający się w jego stosunku do katolicyzmu, polegał więc na tym, że był on skazany na intelektualną ścieżkę odsłaniania i określania prawdy religijnej, a jednocześnie pozostawał całkowicie przekonany, że nie jest to właściwy sposób na jej osiągnięcie⁶⁹. Można jednak domniemywać, że trudności te wydatnie wzmogły zainteresowania polskiego filozofa problematyką modernizmu katolickiego.

W przeciwieństwie do Zdziechowskiego, który bardzo powściągliwie odnosi się do postaci Loisy'ego, Brzozowski pisze o modernistcie francuskim w sposób, rzeklibyśmy, otwarty⁷⁰. Otóż w podejściu egzegety francuskiego do zagadnień religijnych, istoty i historii Kościoła katolickiego, docenia zwłaszcza jego wrażliwość na aspekt *stawania się*, historycznego wcielania się prawdy Chrystusowej. „Loisy ukazuje nam – podkreśla Brzozowski – samą historię, jej wyniki, które nie mogą być pozahistorycznie poznane, jako prawdę. Chrystus założył stające się królestwo Boże na ziemi, wierę, że życie nasze jest tworzeniem tego królestwa [...]”⁷¹. Jak powszechnie wiadomo (gdyż swego czasu uczyniono z tego głośny zarzut) w książce *L'Évangile et l'Église* Loisy ogłosił, że „Jezus nauczał o królestwie, a nastał Kościół”⁷². Niewykluczone, że ta właśnie perspektywa znajdowała szczególną przychylność Brzozowskiego: wszak ludzkość jest w niej postrzegana jako „stający się” Kościół, wspólnotowe i twórcze życie, właśnie – królestwo Boże na ziemi. Temat to bliski myślicielowi polskiemu. Nie mniej niż historyzm Loisy'ego. Dla Brzozowskiego bowiem prawda przyjmuje

⁶⁸ *Idem, Listy*, t. 2, s. 417.

⁶⁹ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 300–301.

⁷⁰ Por. J. Skoczynski, *Wartość pesymizmu*, *op. cit.*, s. 51.

⁷¹ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 452.

⁷² A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne) 1908, wyd. 4, s. 153. Publikacja tego dzieła w 1902 roku stanowi jedno z ważniejszych wydarzeń w dziejach kontrowersji modernistycznej. W innym swym „małym dziele” (*Autour d'un petit livre*, Paris 1903), A. Loisy wyjaśnia, że: „Jezus chciał widzieć Kościół w posłudze apostołskiej, zorientowanej na wieczne królestwo, które trwać będzie aż do skończenia świata. Ta posługa jest kontynuowana w Kościele, tak więc można powiedzieć, że stanowi ona podstawę jego istnienia” (s. 158).

zawsze formę historyczną, stosownie do charakteru czasu, w jakim została wyrażona. Ale nade wszystko – w ocenie polskiego myśliciela – stanowisko Loisy'ego jest na wskroś zachodnie, „wyraża bezwzględne zaufanie do życia jako do potęgi tworzącej fakty”, i ponadto ujmuje doniosłą prawdę swego czasu. W tym więc znaczeniu jest twórczym ujęciem problemów zachodniej nowoczesności:

Charakter nowoczesny tego stanowiska wyraża się w tym, że wartość, wiara ludzkości nie mogą dla tego punktu widzenia być zawarte w żadnych pojęciach, systematach myślowych, lecz że są one zawsze tym, co już z natury rzeczy przez pojęcia objęte być nie może: w siłach, które tworzą przyszłość i jej formy, niepodobne do przewidzenia⁷³.

W sensie źródłowym, życiowym religia wymyka się zatem wszelkim fetyszyzującym ujęciom i schematom. Nie stanowi gotowego modelu przeżywania życia, ale jest narzędziem umożliwiającym potęgowanie samego życia. Otwarte pozostaje jednak pytanie: dlaczego trzeba wierzyć w nieskończoną wartość życia człowieka? Być może właśnie ono stanowiło, czego nie można wykluczyć, egzystencjalne zagadnienie dla „umierającego filozofa”.

Nawiązując do Bergsona i Newmana kreśli Brzozowski obraz istoczenia się „wiary nowoczesnej ludzkości”: wzrastania pokoleń na glebie twórczej woli; przekraczania wszelkiej rzeczywistości i wymykania się każdemu pojęciu; zakorzeniania w codzienności, a zarazem przerastania terażniejszości. Jednym słowem: nieustannego istoczenia się życia. „Nie wierzę – stwierdza w konkluzji swych rozważań – w zanik religii, bo oznaczałby on, że świat zniszczonej rzeczywistości wyczerpał już całą twórczość człowieka”⁷⁴.

W rękopiśmiennej wersji artykułu o Loisy'm, prawdopodobnie powstałej w 1909 roku, Brzozowski podkreślał, że na tle wolnomyślicielskiej Francji: „[...] Loisy jest umysłem innego pokroju. Niezależnie od chwilowego rozgłosu będzie on miał zawsze znaczenie jako reprezentant jednego z kierunków, jednego z momentów ‘dzisiejszego’ współczesnego ogarniającego wszystkie sfery życia przekształcenia”⁷⁵. Sytuacja współczesna bowiem to nie zderzenie między „twierdzeniem nauki” a „dogmatem religii”, ale problem o wiele głębszy, i do tego społeczny:

⁷³ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 454.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 456.

⁷⁵ *Idem*, *Alfred Loisy*, [w:] *idem*, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990 (*Dodatek. Fragmenty wersji rękopiśmiennych*), s. 552–553. (Pisownia w cytatach została uwspółcześniona).

[...] społeczeństwo zmienia się, zmienia centr ciężkości swojej woli; wola szerokich mas miała być wolą posłuszeństwa – stać się musi ona wolą stanowienia o sobie i wyboru. Problem demokracji nie jest tylko zagadnieniem politycznym: obejmuje on całe życie narodu. Masy muszą stać się zdolnymi do odpowiedzialnego i zgodnego z ich wolą, z ich dobrem dźwigania całości narodowego życia: muszą one wychować same siebie w swym życiu, muszą wiedzieć, dlaczego chcą. I to jest właściwie problem religijny naszych czasów, problem, wynikający z niesłychanego rozszerzenia i pogłębienia źródeł samego religijnego życia⁷⁶.

Wraz ze zmianami życia ulega również głębokim przekształceniom katolicyzm. Loisy ma rację twierdząc, że istnieje pilna potrzeba przełożenia nauki Chrystusa na język bliższy wrażliwości współczesnej: „[...] przecież Chrystus nie przyszedł by dać jakąś teorię, lecz by nadać kierunek samemu życiu ludzkiemu”. Ale nie chodzi tu wyłącznie o pojęcia intelektualne, ale również o „obyczajowo-polityczną i ekonomiczną stronę życia”⁷⁷. Przede wszystkim trzeba porzucić ich formę średniowieczną. W krytyce ówczesnej formy katolicyzmu i biurokratyzacji życia duchowego, Brzozowski stałby zatem na pozycjach zbliżonych do opcji modernistycznych, zwłaszcza stanowiska George’a Tyrrella, który poddawał krytyce skostnienie instytucji i praktyk duchowych katolicyzmu, przeciwstawiał się narzucaniu „scholastycznych” form życiu intelektualnemu, a także wskazywał na niezrozumienie i w konsekwencji rozmijanie się Kościoła z aktualnymi problemami i wyzwaniem życia społecznego; uparte zaś trwanie przy starych wzorcach określał mianem mediewalizmu (katolickiego). Warto przypomnieć, że słynny irlandzki modernista przeciwstawiał maszynierii kościelnej duchowy żywioł życia: „Z jednej strony – wylczył – kategoria mechanizmu; modlitwa mechaniczna; łaska i zbawienie mechaniczne. Z drugiej zaś, kategoria życia oraz wzrostu i jedności duchowej”⁷⁸. Dodajmy na zakończenie tego wątku, że polski filozof postrzegał Tyrrella, obok Loisy’ego, jako w prostej linii kontynuatora Newmana, a zatem mógł też uznać, że w istocie stanowili oni dwa bieguny myśli kardynała⁷⁹. Jednocześnie narastający spór modernistów z (neo)tomizmem nie znajdował odzwierciedlenia w jego własnej twórczości, zresztą i przejawić się w niej nie mógł, gdyż była to perspektywa zgoła obca filozoficznemu zapleczu i intelektualnemu temperamentowi Brzozowskiego⁸⁰.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 553–554.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 555.

⁷⁸ G. Tyrrell, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, Wellwood, North Fm Rd, Tunbridge Well, Kent 1994, s. 158.

⁷⁹ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, s. 93.

⁸⁰ Por. B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, s. 127.

Nawiązując natomiast do wewnątrzkatolickiej kontrowersji, która zdecydowanie już wykroczyła poza „mury Watykanu”, polski myśliciel wskazuje na swoiste ograniczenie stanowiska Loisy’ego: „Zagadnienie prawdy, jej pojęcie stanowi filozoficznie najgłębszy przedmiot sporu między »mediewalistami« i »modernistami« w katolicyzmie nowoczesnym i źle byłoby z modernizmem, gdyby to, co pisze L o i s y, wyczerpywało jego postawę”⁸¹. Z jakiego więc powodu, zapytajmy, modernizmu nie należy sprowadzać do stanowiska Loisy’ego? Nawiasem mówiąc, stanowiska ześrodkowującego na sobie ówczesną krytykę kościelną. W przekonaniu Brzozowskiego dzieje się tak dlatego, że historyzm modernisty francuskiego, w swym zamierzeniu potwierdzający rządy Opatrzności w świecie, przerodził się w pewien rodzaj metafizyki: nad rzeczywistością, historią, religią zaczął dominować umysł historyka⁸². Jak gdyby znaczenie faktów życiowych potrzebowało odtąd potwierdzenia ze strony rozumu historycznego i wymagało przy tym przybicia naukowej pieczęci.

W obliczu zachodzących we współczesnym świecie przemian, czemu zresztą nie sposób było zaprzeczyć, zmianie w samym sposobie przeżywania i rozumienia życia, katolicyzm powinien odnieść się do nich bez uprzedzeń i poniekąd przystosować się; o tyle, rzecz jasna, o ile chce on pozostawać aktualnym „organem” życia i wiary: „Katolicyzm musi rozrosnąć się jak nowe społeczeństwo; katolicyzmem stanie się z biegiem czasu nie to, co <jest> zechce zachować z niego kościół oficjalny, lecz co uczyni ze swej wiary wobec życia masa ludowa”⁸³. Obecnie nie liczą się bowiem formuły intelektualne i puste rytuały, twory elit społecznych i hierarchii kościelnej, lecz życie emancypujących się mas społecznych, życie, które dopiero określi przyszły kierunek rozwoju katolicyzmu. Bynajmniej nie znaczy to, że polski filozof domagał się – w mocnym tego słowa znaczeniu – sekularyzacji chrześcijaństwa, odrzucenia katolicyzmu jako religii nadprzyrodzonej. Ostatecznie więc nie „rozkład” katolicyzmu miał na myśli, lecz raczej jego „przeistoczenie”, rozumiane jako szczególne znamię epoki współczesnej⁸⁴.

Najprawdopodobniej z tego samego względu, choć nie wyłącznie, postrzeganie ewolucji myślowej Loisy’ego w kategoriach wolnomyślicielstwa nie znajdowało – wbrew zachwytom Ignacego Radlińskiego⁸⁵ – żadnego pokla-

⁸¹ S. Brzozowski, *Bergson i Sorel*, s. 254.

⁸² *Idem*, *Alfred Loisy i modernizm katolicki*, s. 453.

⁸³ *Idem*, *Alfred Loisy*, s. 555.

⁸⁴ Por. *Idem*, *Legenda Młodej Polski*, t. 1, s. 449.

⁸⁵ Por. nieco późniejsze dzieło I. Radlińskiego: *Katolicyzm, modernizm i Myśl Wolna*, Warszawa 1912. W dużej części zostało ono poświęcone postaci A. Loisy’ego, o którym autor wyrażał się z niekłamany podziwem i uznaniem: „Wyjątkowo piękna to postać,

sku u Brzozowskiego. „Dlatego – wyznaje, z nieskrywaną nutą rozczarowania w głosie – żał mi Loisy’ego, że swoje dzieło i swoją osobę pomniejszył. Encyklika papieska, potępienie biskupów wytrąciły go z równowagi”⁸⁶. Co więcej, stwierdza nawet, że dla dobra katolicyzmu Loisy powinien dobrowolnie opuścić go, przecież i tak: „[...] procesy, które jutro lub pojutrze wnikną w same ciało katolicyzmu mogą a nawet muszą być dokonane poza jego obrębem”⁸⁷. Filozof wykazuje zatem nad wyraz żywe zainteresowanie i zatroskanie sprawą katolicyzmu, jego istotą i miejscem w świecie nieustannych przemian.

Zważywszy na kontekst kultury polskiej jest czymś zrozumiałym, że elementy religijne w myśli Brzozowskiego przyjmowały niemal od początku charakter katolicki, jak gdyby w sposób naturalny ciążyły w tym właśnie kierunku⁸⁸. Wszakże myśliciel podejmując dowolny temat z zakresu kultury polskiej (i nie tylko), w bliższej czy dalszej perspektywie, musiał odnieść go do kwestii katolickiej. Tony bardziej osobiste pobrzmiewają natomiast w tych wypowiedziach filozofa, w których dotyka on źródeł własnego zainteresowania zagadnieniem religijnym: „[...] nie ma wydarzeń prócz myślowych. Te zaś związane były tymi czasy z silnym wybuchem uczuć i myśli religijnych; po części związane to ze studiami nad modernizmem katolickim, ale myślę, że to tajona potrzeba popchnęła mię do tych studiów” – wyznawał w liście do S. Perlmutter (sierpień 1909)⁸⁹.

Niemniej jednak sam myśliciel, nawet w okresie największego zbliżenia do katolicyzmu, był w pełni świadomy swego „rewizjonizmu” religijnego, co też przyznawał *expressis verbis* w liście do W. Klingera:

[...] jeżeli zdołam pracować, jak chcę, pozostanę w całkowitym odosobnieniu – gdyż za to, co jest kierunkiem mojej pracy, oficjalni przedstawiciele Kościoła wdzięczni mi nie będą – modernisci – to

wspaniała osobistość!” (s. 13). I jednocześnie wykreślał linię łączącą modernizm Loisy’ego z nurtem wolnomyślicielskim: „W haśle ‘nie ma nic nowszego, jak prawda’ [*rien n’est plus moderne que la verité* – słowa zaczerpnięte z książki Loisy’ego *A propos d’histoire des religions*, Paris 1911, s. 148 – L. A.], znajdujemy przejście od m o d e r n i z m u, będącego przede wszystkim [...] badaniem niezależnych źródeł i tradycji Chrystianizmu, do Wolnej Myśli, jak się ona przejawia i rozwija w życiu społecznym narodów europejskich” (s. 110). (Pisownia w cytacie została uwspółcześniona). Brzozowski wypowiadał się o ruchu wolnomyślicielskim z nieskrywaną ironią, określając ten nurt mianem błazeństwa. Krytycznie odnosił się zarówno do „niemojewszczyzny”, czyli postawy intelektualnej A. Niemojewskiego (por. S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 135), jak i do „pocziwego Radlińskiego, który ma całkiem niezasłużoną minę Sylena czy może Sokratesa” (S. Brzozowski, *Pamiętnik*, s. 108).

⁸⁶ S. Brzozowski, *Alfred Loisy*, s. 557.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 558.

⁸⁸ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski*, s. 249.

⁸⁹ S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 190–191.

bardzo różnobarwny obóz i sympatyczny (a niektórzy, jak Blondel, jak Loisy (nie obecny, wystąpienie mu zaszkodziło moralnie), Tyrel, bardzo drodzy), ale zdaje mi się, że są oni z b y t śmiali i zbyt tchórzliwi jednocześnie. Zbyt śmiali jako partia kościelna, zbyt tchórzliwi jako twórcza siła ludzkiego ducha (19 kwietnia 1911)⁹⁰.

W naszej ocenie graniczy niemal z pewnością przypuszczenie Miłosza, że dalsza ewolucja myślenia Brzozowskiego skierowałaby go na ścieżkę krytycznego przepracowywania, m o d e r n i z o w a n i a polskiej kultury katolickiej: „Jest prawdopodobne – pisał autor *Człowieka wśród skorpionów* – że gdyby żył dłużej, postawiłby sobie za zadanie »rewolucjonizować« polski katolicyzm”⁹¹.

Tymczasem pogarszający się stan zdrowia coraz bardziej ograniczał możliwości takiej pracy i skracał, pomimo upartej nadziei, jej czasową perspektywę. Cierpienie fizyczne, o którym niejednokrotnie pisze w korespondencji, łączyło się z cierpieniem egzystencjalnym. Doświadczenie to odsłaniało przed myślicielem jeszcze jeden aspekt zagadnienia religijnego, a mianowicie znaczenie, jakie religia przydaje ludzkemu cierpieniu i społecznej krzywdzie. Otóż w jednym z listów do lewicowej działaczki S. Perlmutter (początek listopada 1909) czytamy, że proces duchowy polega na „ostatecznym przyjęciu męki wobec śmierci i życia”. W tym samym liście „cierpiący myśliciel”, „floreński Hiob” jednocześnie przekonywał, iż należałoby wreszcie zrozumieć, że religia, a zatem i wszystkie „kościóły świętych”, budowane są „ze smutku, bólu, upokorzenia, łez”, i że właśnie w tej „ciemnej, tragicznej zbiorowej duszy” trzeba tworzyć „organy wiary”⁹². „Jak sami moderniści pisali – powróćmy raz jeszcze do Miłosza – chodziło im o zastąpienie Boga przebywającego gdzieś wysoko, ponad światem, przez Boga immanentnego, mieszkającego w ludzkim sercu. [...] Nade wszystko jednak mieli oni żywe odczucie świata jako cierpienia i bólu”⁹³. Takie właśnie aż nadto „żywe odczucie” cierpienia i bólu nie oszczędzone było również polskiemu myślicielowi; co się zaś tyczy problemu „uświatowienia” Boga, poszukiwania religijnych dróg kultury, potwierdzania życia i dziejów ludzkości – to wszystko w ostatnich latach życia filozofa stanowiło jedną z najgłębszych jego trosk. Jednakże intelektualne zatroskanie stawiało jednocześnie jego myśl przed wyzwaniem płynącym ze strony transcendencji. Prowadziło to do stanu wewnętrznego rozdarcia, sprzeczności, „[...] której


⁹⁰ *Ibidem*, t. 2, s. 620.

⁹¹ Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, s. 63.

⁹² S. Brzozowski, *Listy*, t. 2, s. 250.

⁹³ Cz. Miłosz, *Objętość katolicyzmu*, s. 50.

nie zdołał przezwyciężyć i którą świadomie akceptował w danym momencie właśnie jako sprzeczność⁹⁴. Nie możemy też pominąć aspektu czysto osobistego: możliwość rychłej śmierci kładła się bowiem cieniem na wszystkie życiowe przedsięwzięcia. Budziła lęk o przyszłość – własną i najbliższych. Czy ostatecznie sprzeczność ta została zniesiona, a troska ukojona? Prawdopodobnie – tak; chociaż zapewne lepiej byłoby samo to pytanie pozostawić w zawieszeniu. Wszakże każda odpowiedź *in articulo mortis* powinna zachowywać stosowną powściągliwość.

Nie zapominajmy więc, że nie było dane wypowiedzieć Brzozowskiemu słów podsumowujących, nie zdołał zwieńczyć swej filozofii lat ostatnich. Co zaś tylko pomyślane, a nie wypowiedziane – odchodzi, niestety, w niepamięć. A jednak i z tej niepamięci, wciąż od nowa, wyrastają pytania. 

LESZEK AUGUSTYN – dr hab., filozof i religioznawca, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, zainteresowania badawcze: historia idei, filozofia rosyjska, filozofia polska i filozofia religii.

LESZEK AUGUSTYN – Ph.D., philosopher and religious scholar, employee of the Institute of Philosophy of the Jagiellonian University, research interests: history of ideas, Russian and Polish philosophy and philosophy of religion.

⁹⁴ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 318.