

Stanisław Brzozowski¹

Jerzy Braun

Myśl Stanisława Brzozowskiego przeżywa dziś w Polsce renesans. Czytają go młodzi. Jest to objaw pocieszający, moment zwrotny w powszechnym procesie dezintegracji i dehumanizacji, który przybiera zastraszające formy właśnie w najmłodszym pokoleniu. Wspomnę tylko o umysłowym infantyлизmie przedwcześnie rozwiniętych fizjologicznie i seksualnie roczników, o braku podstawowych wiadomości z dziedziny nauk humanistycznych i upadku kultury filozoficznej, wyrażającym się w barbarzyńskiej symplifikacji problemów, w niechęci do wysiłku w tej dziedzinie. Zainteresowanie Brzozowskim może świadczyć o fali powrotnej, o odradzaniu się wrażliwości na zagadnienia przekraczające horyzont płytkiego pragmatyzmu, szerzącego się we współczesnej cywilizacji masowej.

Nie jest łatwo pisać o Brzozowskim i przedstawić w syntetycznym skrócie całokształt jego myśli filozoficznej, gdyż nie zbudował on zwartego systemu i unikał konstrukcji statycznych, formalizujących dedukcyjnie tezy wynikające z jego założeń ontologicznych, historiozoficznych i estetycznych. W pismach jego uderza heraklitejski dynamizm płynne-

go, ruchliwego, zmieniającego się jak w kalejdoskopie potoku refleksji, przywodzącego na myśl Kantowską *Spontaneität der Begriff-*

Czytają go młodzi. Jest to objaw pocieszający

fe i Hegłowski „bachancki ruch idei”. Pisma jego to łańcuchy dywagacji, głośne myślenie w stylu Friedricha Nietzschego, u nas Artura Górskiego, a we Francji Jeana-Paula Sartr'a, Emmanuela Mouniera i Gabriela Marcela. Jest to splot refleksji filozoficznej i skojarzeń poetyckich, mających wytworzyć w nas ogląd intuitywno-intelektualny, bezpośrednie przeżycie wulkanicznego wrzenia jego osobowości twórczej.

Rekonstrukcję wewnętrznej architektury filozofii Brzozowskiego, zakamufłowanej rozmyślnie pod postacią luźnych esejów krytycznych, a nawet prozy powieściowej, jak *Płomienie* czy *Sam wśród ludzi*, datem przed wojną w książce *Metafizyka pracy i życia* (Braun 1938), której nie mogę tu streścić ze względu na jej wysoki stopień kondensacji i abstrakcji. Uwypuklałem tam koncepcje teoriopoznawcze i metafizyczne Brzozowskiego przez porównanie ich

z centralnymi ideami filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, której był w pewnym sensie kontynuatorem jako przedstawiciel skrajnego kracjonizmu, kulminującego w idei samostwarzania się człowieka i ludzkości. Tu ograniczę się do podkreślenia głównej idei Brzozowskiego i głównej cechy jego osobowości twórczej. Było nią dążenie do wyzwolenia się z empirycznego i transcendentalnego horyzontu, w jakim dotychczasowa filozofia ujmowała i próbowała 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 samych. Stąd jego postulat przemiany wizji świata jako czegoś zastanego przez nas i niezależnego od naszej woli w rzeczywistość przez nas stwarzaną. Historia jest naszym własnym dziełem, a przez historię – w jej aspekcie ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – stwarzamy samych siebie. Pisał on w *Ideach* (Brzozowski 1990: 88), że ludzkość samostwarzająca się to najwyższa idea historii – identycznie jak Hoene-Wroński, który pierwszy w dziejach filozofii, ćwierć wieku przed Marksem, użył terminów: samostwarzanie się (autokreacja) człowieka i samostwarzanie się ludzkości w dziejach.

Genezyjski geniusz

Wychodząc od tego centralnego założenia, Brzozowski demaskuje i tępi wszędzie, w krytyce, w sztuce i w filozofii, wszelkie formy spektatorstwa, opisu, przyglądania się światu, stosunku konsumpcyjnego do wytworów ludzkości w historii i domaga się postawy twórczej odpowiedzialności, ustawicznego napięcia woli, solidarności z walką i pracą mas ludowych i narodów, bezpośredniego zaangażowania w postęp historyczny. Sam żyje

w najwyższym wysiłku duchowym, który go spala, i wciąż oskarża siebie, że za mało czyta, myśli, poznaje, tworzy. W ciągu dziesięciu lat swej odysei intelektualnej i artystycznej (zmarł na gruźlicę w trzydziestym trzecim roku życia) Brzozowski przedzierał się przez oceany myśli i wiedzy stworzonej przez cały świat cywilizowany, przeanalizował dziesiątki i setki osobowości twórczych i pozostawił tak wielką spuściznę, że może ona stanowić pokarm duchowy dla wielu pokoleń. Zmagał się wciąż z otoczeniem zawistnym i tępym, które go nie rozumiało, obrzucało inwektywami i nienawidziło, a wreszcie zniszczyło, zgodnie z tradycyjnym schematem polskim, który zarysował już Długosz, a który Norwid (1980: 769) wyraził w pełnych gorczy słowach: „Wszystkich zatracono i zmarnowano...”.

Zmagał się również z własną słabością fizyczną, z brakiem książek i warsztatu piśmarnego, z siłami opadu w dół, ze swoją neurastenią i zniechęceniem, które usiłował przezwyciężyć nowymi eksplozjami woli i modlitwą, co wiemy z jego *Pamiętnika*. Cytuję: „Mój Boże: dlaczego tak pracowano nad tym, aby zniszczyć mój umysł. Nie powstrzymuj gorczy ani też nie oddawaj się jej [...]. Módl się. Modlitwa jest obecnością w dziedzinie praw i celów, zatopieniem się w tych sferach, gdzie istnieją prawa i cele. Tam jest granica. Stamtąd możesz myśleć o Bogu bez bałwochwalstwa. Staraj się żyć modlitwą, a nie polemiką i przeciwstawieniem” (Brzozowski 2007: 8–9).

Pozornie świecił światłem odbitym, karmiąc się – jako krytyk – recepcją twórczości wszystkich największych twórców dawnej i współczesnej Europy – i nie tylko Europy – faktycznie jednak świecił jak słońce własną energią promienistą myśli i woli. Wznosił się ustawicznie w „świat praw i celów”, jak sam nazywał rzeczywistość absolutną, ponadludzką, w przeciwieństwie do świata chaosu i niewiedzy. Antytetyczność tę ukazał

już Heraklit w swym dualizmie zmiennego i niezmiennego, przemijającego i wiecznego, Platon ujął w koncepcji świata idei i jego zjawiskowego odbicia, Wroński w pojęciu „świata zasad stwórczych”, stanowiących władze duchowe człowieka nieśmiertelnego, a Goethe w znanej strofie *Fausta*:

To, co powstaje, niestrudzone, żywe,
Niech was Mitości obwaruje chwałą,
A chwiejny pozór, zjawisko wnikliwe,
Utwardźcie myślą jak zaprawa trwałą
(Goethe 1999: 17).

Ten nakaz Boży skierowany do Aniołów, potężnych inteligencji twórczych, z takim naciskiem cytowany przez Wrońskiego w jego *Apodyktyce*, jest prawdziwą obsesją Brzozowskiego w dążeniu do „wyżyn wiekuiстых”, na których rodzi się i panuje nieodwracalne prawo, hierarchia absolutna wartości, ów *Nous* Anaksagorasa, który rządzi wszystkim (*panton Nous kratei*), *Logos* Platona czy *Prawo Stworzenia*, jak nazywał ten porządek transcendentny rzeczywistości Hoene-Wroński.

Dla osiągnięcia tych wyżyn Brzozowski wspiera się o światy duchowe wielkich twórców, obcuje nieustannie z fenomenami geniuszu, jakie wydała najbardziej wysublimowana kultura europejska, terminuje u potęg wyższych, jak mówi o sobie Konrad w *Wyzwoleniu* Wyspiańskiego, szuka wiedzy duchów wybranych, jak utrzymać się na tych szczytach, na których ci „wybrańcy bogów” żyli i tworzyli.

Tu źródło gorączkowej pracy jego umyśłu, zdumiewającej nawet u krytyka tej rangi zażytości z problematyką i życiem wewnętrznym szczytów kultury angielskiej, francuskiej, rosyjskiej, niemieckiej, hiszpańskiej i oczywiście polskiej, której światłami niezrównanego blasku byli dlań Norwid, Słowacki, Wroński, Wyspiański. Brzozowski

chłonie książki jak Charles Lamb, wytuskuje z nich światy wewnętrzne ducha jak Goethe, tworzy z ich substancji intelektualnej siatkę nadludzkiej rzeczywistości.

Nie jest to już krytyka profesjonalna, lecz osobista, wprost religijna sprawa własnej obecności w sferach genezyjskich geniuszy, aby nie czuć się parweniuszem pośród tytanów filozofii i sztuki. Dla Brzozowskiego twórcy tacy jak Malebranche, Szekspir, Mickiewicz, Kant, Coleridge, Meredith, Norwid, Dostojewski to żywe idee platońskie, zstępujące do nas z krainy Absolutu, której nikłym i iluzorycznym odbiciem jest świat historycznego doświadczenia. Gdy my uwikłani jesteśmy niemal bez reszty w nędzę ograniczonej egzystencji, w walkę o utrzymanie się w istnieniu, w społeczne i czaso-

Nie jest to krytyka profesjonalna, lecz osobista, wprost religijna

wie alienacje, oni stwarzają rzeczywistość z siebie, wysnuwają swój świat *in universalis*, obejmujący całe epoki i całe kultury, i sami są demiurgami „stającej się historii”.

Pisze Brzozowski w *Pamiętniku*, rozpoczętym na rok przed śmiercią, w grudniu 1910 roku, i stanowiącym klucz do jego duchowej autobiografii, że Goethe „jako idea platońska [...] postuguje się całą historią, jako swym organem i tworzy z niej swój organizm” (2007: 10). Ta realizacja świata we własnym *continuum* wewnętrznym, którą Wroński nazywa „autotezją świata”, jest zarazem środkiem tworzenia własnej osobowości twórczej, tajemnicą samostwarzania się tych inteligencji wyższych, co Wroński znowuż zwie „autogenią rzeczywistości” lub autokreacją. Można by to kojarzyć z ideą tworzenia „nadmudzi” Nietzschego i Carlyl’a, ale to etap niższy tego duchowego procesu, etap egocentrycznej indywidualizacji, sta-

nowiący istotę tego, co Brzozowski określa jako „romantyczne przesilenie kultury”, a co prowadzi w granicy do patologicznego wprost solipsyzmu i autoteizmu, jak u Stirnera. Ponad tę „samotnością tragiczną” jaźni wyobcowanych ze świata i przeciwstawionych społeczeństwu, tłumowi profanów, jest sfera wyższa, świat czystej transcendencji, gdzie panują niewzruszalne prawa i znika wszelka dowolność.

Na teoczyty – gdzie przewyciężony został egotyczny subiektywizm transcendentalny romantyzmu – wznoszą się twórcy tacy, jak Goethe, Norwid, Newman, Meredith, Wyspiański. Brzozowskiego oburza prostackie zestawienie przez jednego z krytyków francuskich Mereditha z Victorem Hugo i zaliczenie go do romantyzmu, co zwie on faszystwem intelektualnym. Meredith jest klasycznym antyromantykiem, dążącym do zwycięstwa absolutnej logiki i praw obiektywnych bytu nad ciemną, bulwersującą pasją życia, do usunięcia „tego, co występuje u Carlyle'a jako *pathos* wyjątkowości” (Brzozowski 2007: 5). „W tym pięknym umyśle wszystko jest wynikiem jednego i tego samego prawa. [...] jest to istotnie organizm duchowy, w którym panuje własna harmonia” (tamże: 6).

Odślanając przed nami ten nowy, wyższy horyzont kultury, który Emile Brehier (1958) określa jako głód transcendencji, dominujący – mimo odmiennych pozorów – w filozofii, wielkiej literaturze i sztuce XIX wieku, Brzozowski dotyka problemu walki Norwida z wielką trójcą romantyczną, z manierą jego czasu, a zarazem problemu jego nowatorstwa w poezji, teatrze, estetyce, filozofii kultury. Rzuca też światło na rolę Wyspiańskiego w zjawisku duchowym Młodej Polski, zrodzonej z neoromantycznego epigonizmu, a szczególnie na interpretowane tak płytko przez ówczesną krytykę w stylu Wilhelma Feldmana starcie Konrada-Wyspiańskiego

z Geniuszem-Mickiewiczem w finale *Wyzwolenia*, kulminujące w oskarżycielskim monologu: „Poezjo precz, jesteś tyranem!”. Adam Łada-Cybulski, zmarły przed kilku laty we Francji, najbardziej odkrywcy badacz teatru Wyspiańskiego, mający poprzednika w Stanisławie Lacku, sprostował jedno z nieporozumień w tym powierzchownym odbiorze: to nie Wyspiański stacza tu bój z Mickiewiczem, lecz Mickiewicz-przywódcą narodu z okresu *Dziadów* i martyrologii wileńskiej z Mickiewiczem z okresu utopii mesjanistycznej i duchowej okupacji przez Towiańskiego. Jeszcze ściślej: to rozdwojenie i antynomia w tonie samego mesjanizmu, owe „dwa mesjanizmy”, o których pisze Edward Krakowski w książce *Adam Mickiewicz, philosophe mystique* (1935) – mesjanizm realistyczno-polityczny, walczący o byt historyczny narodu, i mesjanizm mistyczno-cierpiętniczy, poetycko apoteozująca ofiarę Polski za ludzkość.

Nie jest to pełne rozwiązanie *Wyzwolenia*, kryjące się raczej w drugim akcie, w walce Konrada z fałszywym patosem i kabotyństwem Masek, którym Wyspiański przeciwstawia logikę historii i transcendentną prawdziwość bytu. „Ja je odkrywam. [...] Tak jest, tak jest poza mną i poza wami – to są naukowe pewniki, to co w artyzmie i poezji odkrywam” (Wyspiański 1955: 452).

Jest to owe „widzenie ejdetyczne” Wyspiańskiego, ogląd absolutnej, obiektywnej rzeczywistości, prawdziwego Logosu historii, w którym Brzozowski dostrzega antytezę Przybyszewskiego, niechlujstwa umysłowego jego estetyki, wielkich frazesów o nagiej duszy i Absolutcie biologicznym („Na początku była chuć...”), wynurzonym z oceanu mrocznego symbolizmu, *Mare Tenebrarum*. Wyspiański – podobnie jak Newman, Meredith, Wroński – jest dla Brzozowskiego jednym z geniuszów ładu przybywających z wyższego świata na ziemię (Boy-Żeleński

nazwał go „zjawą astralną”), jednym z tych Aniołów Goethego ujmujących płynny chaos bytu w rygory jasnej myśli i wieczyście niezmiennych praw. To tłumaczy również olśnienie Brzozowskiego Wrońskim, o którym Norwid pisał: „Największy mędrzec, jaki był w tym wieku i jakiemu na świecie dziś jeszcze równego nie ma, był to Polak (Hoene-Wroński). Ten umarł nie znany od rodaków, prawie w nędzy” (1980: 778), a Trentowski w *Panteonie wiedzy ludzkiej* – „Jak staroegipski Hermes Trismegistos, tak polski nasz Hoene-Wroński jest zaprawdę trzykroć największy. On wielki jako filozof, wielki jako matematyk, wielki jako humanista, a wielkość jego wszędy ma cechę potęgi najwyższej” (1874: 142). Dzieło o Wrońskim chciał pisać – wobec impotencji Miriama – w ostatnim roku swego życia; myśl ta nie została zapomniana, niedługo potem podjęli ją kontynuatorzy.

Anioł polskiej historii

Płodne byłoby zestawienie owych Aniołów jasnej myśli i porządku obiektywnego wszechświata u Goethego, u Rilkego i u Brzozowskiego. „Niemczyzna Rilkego – pisze Mieczysław Jastrun w przedmowie do *Sonetów do Orfeusza* – wchłonęła w siebie nie tylko harmonię Goethego i szaleństwa Hölderlina, ale również słyszy się w niej miękkie tony mowy francuskiej; pedantyczna abstrakcyjność języka filozofów jest tu złagodzona przez słodycz i lekkość łaćnińską [...] równocześnie raz po raz zjawiają się w poemacie strofy godne chórów anielskich w *Fauście*” (Jastrun 1961: 11).

Zacytujmy pierwsze wersety pierwszej z *Elegii Duinezyjskich*:

Któż, gdybym krzyknął, usłyszałby mnie z zastępów

anielskich? a gdyby nawet któryś z aniołów

przycisnął mnie nagle do serca: musiałbym umrzeć

od jego silniejszej istoty. Albowiem piękno jest tylko

przerażenia początkiem [...].

Straszliwy jest każdy anioł

(Rilke 1962 :17).

Anioły Rilkego przerażają jako zjawy z tamtej strony bytu, u której wrót stoi niezmiennie śmierć. Jest tam świat, w którym jasność prawodawcza rozumu kojarzy się z absolutną potęgą Piękna, świat niedostępny śmiertelnym, a droga do niego wiedzie przez „zdobycie wyższej świadomości, która pozwoli człowiekowi przewyciężyć strach przed śmiercią” (Jastrun 1962: 7). Nie jest to lęk egzystencjalny Heideggera, który chciał widzieć w poezji Rilkego obraz swej filozofii. „Anioł, który w *Elegiach* zastępuje nieobecnego Boga – pisze Jastrun – jest nade wszystko zjawiskiem przerażającym człowieka, gdyż przerasta go nieskończenie, jest tym, który posiadał świat niewidzialny, ku któremu zmierza wszystko, co ziemskie” (tamże).

Anioły Brzozowskiego zeszyły już z nieba na ziemię, są to osobowości twórcze, które osiągnęły już w sobie pułap transcendencji, oglądają w swej ludzkiej jaźni „sferę ontologicznych archetypów” Junga i kształtują – podług jej wzorów – płynny żywioł historii. Tę rangę nadludzką nadaje im twórczość, akt samostwarzania się, który Rilke przypisuje chyba tylko Aniołom z tamtego świata jako czystym formom Absolutu. Dla Brzozowskiego są to raczej personifikacje prawdy niż piękna, czegoś obiektywnie ujmowalnego i wyrażalnego, rozumu twórcze, takie jak Kant, Schelling, Wroński, Newman, Bergson, a poeci jak Norwid, Meredith, Blake, Coleridge, Wyspiański o tyle, o ile sztuka ich wyplotła z żywego źródła tej absolutnej filozofii. Dla Brzozowskiego bowiem, jak dla Jastruna,

nie ma wielkiej poezji bez tego organu transcendencji w człowieku, jakim jest filozofia. Są to poeci i artyści, na przykład Szopen, którzy – na podobieństwo Orfeusza, człowieka-twórcy – stoją już w bramie niebios, na pograniczu świata i zaświata, tam, gdzie graniczy Stwórca i natura (w ujęciu Wielkiej Improwizacji Konrada). To pozwala Jastrunowi zestawiać bez zgrzytu *Orfeusza* Rilkego z Orfejem Norwida z *Fortepianu Szopena*.

Te oto Anioły historii stwarzają psychosferę, idee kierownicze, systemy wartości dla całych epok, kultur, narodów, „od-dychalne powietrze” całego doczesnego kreationizmu ludzkości. Świat duchowy stworzony przez nich chciał Brzozowski uczynić podstawą swego życia osobistego, sprawą wolnego wyboru etycznego i odpowiedzialności, aby z kolei przekazać go Polsce. „Dajcie mi dziesięciu ludzi i dziesięć lat wolnych od elementarnych trosk życia – a ja zmienię klimat umysłowy w Polsce” – pisze w liście do Walentyny i Edmunda Szalitów w okresie pisania powieści filozoficznej *Sam wśród ludzi* (pierwsza część *Dębiny*) (Brzozowski 1970 II: 237). Chciał w ten sposób przez przeszczepienie olbrzymiej wegetacji intelektualnej i artystycznej Zachodu i Wschodu wyzwolić siebie i naród z determinant i ograniczeń swego socjalnego i historycznego środowiska, z konsumpcyjnej, kwietystycznej koncepcji życia inteligencji polskiej z czasów *Rodziny Potanieckich* i *Bez dogmatu* Henryka Sienkiewicza, owej „Polski dziecięciniałej”, stanowiącej produkt nieszczęścia narodowego, które zepchnęło nas na mielizny zastoju i impotencji kulturalnej, w bezdziejowość żyjącego fikcjami getta. Chciał rozproszyć mroki natógów drobno-mieszczkańskich i sentymentalnej, tradycyjnej religijności, wywodzącej się z kruchty kościelnej, z szlacheckiej przeszłości klasowej uwikłanej w przywileje urodzenia i posiadania, napiętnowanej brakiem szacunku

dla myśli, twórczości i pracy, z którym walczyli już poprzednicy – Słowacki i Norwid.

Temu całemu gasnącemu, a jeszcze kąsającemu złośliwie światu przeciwstawił Brzozowski apoteozę nieustannego wysiłku twórczego, sojuszu ze światem realnej, pro-

Dajcie mi dziesięciu ludzi i dziesięć lat, a zmienię klimat umysłowy w Polsce

dukcyjnej pracy i wizję kultury swobodnych pracowników, kultury jutra.

To była zarazem jego droga do socjalizmu przez upiorne relikty zamierającej formacji feudalnej i przez dynamiczny wciąż jeszcze, wielki w swym imperialnym rozmachu eksperyment kapitalizmu, dzieło angielskiej rewolucji przemysłowej, poparte przez brytyjski *common sense* i egoizm arystokratyczny.

Droga do polskiego socjalizm

Socjalizm polski przeżywał wówczas swój okres młodzieńczy i prometejski, kulminujący w legendzie Wielkiego Proletariatu i rewolucji 1905 roku. Podobnie jak w Rosji dławionej przez absurd bezdusznego systemu despotycznego, wszystko, co młode, twórcze, zbuntowane przeciw uciskowi narodowemu i niesprawiedliwości społecznej, ciążyło w Polsce do socjalizmu, służyło jego sprawie postawą rewolucyjną, piórem i czynem. Potęgowało jeszcze ten naturalny pęd przejęcie przez partię socjalistyczną wielkich tradycji walki o wolność i niepodległość polityczną. Cały potencjał profetycznej poezji i żyjącej „sprawą polską” literatury emigracyjnej, legenda powstań i posępnej mistyki Sybiru od *Anhellego* do cyklów Grottgera, pracowały na rzecz tego ruchu i jego solidarności z walczącym proletariatem rosyjskim. Demoniczność caratu

z jego Ochroną, czynownictwem, turmami, zestaniami i katorgami rodzito – prawem reakcji – równie demoniczny patos walki z tyranią, nimb bezgranicznej determinacji Narodnej Woli, jej zamachów bombowych, męczeństwa ginących pod pałkami, na szubienicach i w śniegach północy. Ten zespół warunków i krąg wyobrażeń zrodził apoteozę Narodnej Woli i rosyjsko-polskiego podziemia w powieści Brzozowskiego *Płomienie*, której duchowy klimat może być w pełni zrozumiały tylko dla weteranów tej epopei i dla ludzi wywodzących się z Kresów Południowo-Wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, z Podola, Ukrainy, Kijowszczyzny, Odessy, gdzie spędził młodość Brzozowski. Stąd wziął on również koloryt swej drugiej wielkiej konstrukcji prozatorskiej, *Dębiny*, podzielonej na trzy księgi: *Sam wśród ludzi*, *Ląd nieznan*y oraz *L'Humanite. Paraklet i prorocy*.

Jak wielką wagę przywiązywał Brzozowski do tego dzieła, świadczy wypowiedź z listu do Szalitów z 7 października 1908 roku: „Tworzę tę całość i wiem, że jest to najgłębsza książka, jaką w Polsce ktokolwiek w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat pomyślał. Czy będzie wykonana tak – to inna sprawa. Ale nad *Płomieniami* będzie górowała. Wchłonie ona w siebie literalnie wszystko, co mnie zajmuje, wszystkie moje idee filozoficzne i intuicje psychologiczne” (Brzozowski 1970 I: 732). „Treść książki – pisze w liście do Wuli i Rafała Buberów – jest bardzo szeroka: są to właściwie dzieje dusz polskich, poszukujących przez trzy pokolenia [...] związków z żywym życiem człowieczeństwa. Katolicyzm, filozofia heglowska, mazzinizm, Towiański, sztuka, Garibaldi etc. – wszystko aż do klasowego ruchu robotniczego – oto kadry umysłowe [...]. Główną postacią jest to cudowne, wulkaniczne życie kultury europejskiej, która zrzuca z siebie tuskę chrześcijaństwa [...]

jako swobodna, obejmująca w posiadanie przeszłość i teraźniejszość, jako narzędzie swobodnie stwarzanej przyszłości – klasa robotnicza” (tamże: 717).

Asocjacje historyczno-literackie, jakie budzi ta niezwykła w swoim rodzaju powieść czy antypowieść filozoficzna i historiozoficzna, nie mają odpowiednika w zachodnio-europejskiej „powieści-rzecz” (*roman-fleuve*) w typie Flauberta, Galsworthy’ego, Sigridy Undset, lecz raczej przywodzą na myśl powieści filozoficzno-mistyczne Tadeusza Micińskiego, jak *Nietota*, *Lucifer*, *Xsiądz Faust*, wyraz nieobjętego fermentu duchowego, powstającego na styku trzech cywilizacji: zachodniej, bizantyjskiej i turańskiej, kottujących się na dawnych naszych Kresach Wschodnich, z dodatkiem reliktyw perskiego dualizmu (Aryman-

Są to zaślubiny synkretyzmu historycznego i cywilizacyjnego z metafizyką

Ormuzd), występujących również u Żeromskiego i gnozy hellenistycznej fascynującej niegdyś Stowackiego i Towiańskiego. Są to zaślubiny synkretyzmu historycznego i cywilizacyjnego z metafizyką. Inną, choć dalszą analogią, mogą być powieści filozoficzne Witkacego, wywodzącego się z tego samego kompleksu międzycywilizacyjnego, a tak bardzo uzależnionego duchowo od Micińskiego, jakkolwiek jego zimne szaleństwo imaginacji i paradoksy spekulatywne mają źródło w skojarzeniu biologizmu i mistyki, Tajemnicy Istnienia z metafizyką.

Dodam tu, *pro domo sua*, że z tego samego świata trzech cywilizacji ścierających się na wielkim stepie czarnomorskim wynurza się również problematyka czytanego niegdyś w tej sali przez Danutę Michałowską mego poematu *Moja matka*.

Jednakże w historiozofii Brzozowskiego dominuje twórcza logika postępu, połączona z optymistyczną wiarą w tryumf człowieka nad ślepych żywiołem, w nowy ład społeczny przybliżający ludzkość do owego świata jasnej myśli, praw obiektywnych i najwyższych wartości moralnych, podczas gdy Witkiewicz ulega romantycznej sugestii katastrofizmu: ludzkość uspołeczniona zdąży nieuchronnie do zabicia „uczucia metafizycznego”, do zaniku owych najwyższych wartości, o które walczą anioły historii, filozofii, religii i sztuki. Nie znaczy to, że Brzozowski nie miał zmysłu katastrofy, która przecież narasta w naszych oczach, grozi nam dziś zagładą, jest więc realną kategorią dziejów. Jednakże katastrofizm jego nie jest totalny, bliższy jest koncepcji Krasieńskiego z *Irydiona* i *Przedświtu*: upada jeden świat, a rodzi się drugi. Tak rozumował i Wroński, gdy zapowiadał kres cywilizacji zachodniej, a powstanie nowej, uniwersalnej kultury Wschodu, nowego oświecenia (*le nouveau monde éclairé*) w słowach: *L'Occident, ne voulant pas, par l'orgueil, accepter les vérités absolus, périra immanquablement*.

Jest w tym antycypacja Spenglerowskiego *Zmierzchu Zachodu* jako końca jednej ery, a świtu drugiej. Tak interpretuje również Apokalipsę współczesnego świata socjalizm, choć nie wyklucza to ingerencji sił demonicznych, owej *bande infernale* Wrońskiego, która może spowodować zniszczenie naszego gatunku. W podobny sposób, na wskroś pozytywny i humanistyczny, rozumiał przyszły świat socjalistyczny kultury swobodnego tworzenia Brzozowski, jako ideolog klasy robotniczej i postępu.

Święty Jan marksizmu

Podług Artura Górskiego *humanizm* jest postawą wolności twórczej człowieka, który uniezależnia się zbiorowym wysiłkiem

umysłu i woli od warunków przyrodniczych i alienacji historycznych, aby wyznaczyć sobie swe ostateczne cele, określić swój przyszły byt, czyli stworzyć samego siebie. Nieodłączną konsekwencją takiej postawy jest *historyzm*, uznanie dziejów jako środowiska i czasu obiektywnego, w którym urzeczywistnia się to zbiorowe tworzenie. Człowiek tworzy siebie przez planowanie i tworzenie historii, podział czasu historycznego na świadomie zamierzone etapy realizacyjne. Oznacza to, że humanistyczna koncepcja człowieka wymaga przeobrażenia historii z procesu żywiołowego i irracjonalnego, który nas unosi swym prądem, w proces uregulowany, posłuszny woli człowieka. Pierwszym sformułowaniem humanizmu jako ideowego *credo* ludzkości był renesans włoski XV wieku – co uwydatnia Bogdan Suchodolski w *Narodziinach nowożytnej filozofii człowieka* (1963), choć miał on poprzednika w antropocentryzmie greckim Pitagorasa i całej szkoły sofistów, z której przez antytezę wytonił się nurt sokratejski. Trzeba było czterech stuleci, by w XIX wieku wynurzył się na forum kultury europejskiej drugi człon tego procesu samostwórczego ludzkości: historyzm, problem prawdziwości rozwoju społecznego, zawładnięcia nim przez człowieka.

Taką ideę historii, jako narzędzia auto-kreacji człowieka, powziął już Hegel, za nim Marks, a kilkanaście lat wcześniej od nich Hoene-Wroński. Jest ona kanonem współczesnego, oświeconego marksizmu, w przeciwieństwie do marksizmu wulgarnego, który – częściowo z winy Engelsa – zniekształcił pierwotną myśl Marksa, przedstawiając dzieje jako proces obiektywnej prawdziwości, zmierzający automatycznie, poza świadomą wolą i wiedzą człowieka, do społeczeństwa bezklasowego. Obecna walka twórczych ośrodków myśli marksistowskiej o tak zwaną filozofię człowieka (György

Lukács, Roger Garaudy, a u nas Adam Schaff i inni) toczy się właśnie o likwidację wulgarnej wersji marksizmu, o uwzględnienie samorzutnej i twórczej roli osoby ludzkiej, o jej wartość i godność jako siły motorycznej użytkującej prawa społecznego rozwoju dla urzeczywistnienia społeczeństwa socjalistycznego.

Otóż walka ta została stoczona już pół wieku wcześniej przez Brzozowskiego, przede wszystkim w jego rozprawie *Anty-Engels* (1990: 287–382), w której uderza on w Engelsa jako w symplifikatora i wulgaryzatora marksizmu, akcentującego nadmiernie determinizm praw historycznych i gubiącego po drodze człowieka, podmiot historii, jej prawdziwego autora. Takie założenie prowadzi bowiem nieuchronnie do twierdzenia, że tylko klasa wyraża prawdę, jednostka jest do tego niezdolna, a więc jednostka jest niczym, służy tylko jako tworzywo, co przygotowuje w konsekwencji całe późniejsze wypaczenie socjalistycznego humanizmu, aż do podeptania praw człowieka, a przez dziwny paradoks historii do personifikacji całej, absolutnej prawdy klasy swobodnie planującej dzieje – właśnie w jednostce.

W swej walce z Engelsem Brzozowski wraca do myśli młodego Marksa, do jego manifestu humanistycznego kreacjonizmu. Ale Marks-filozof był jednocześnie Marksem-przywódcą proletariatu, wężem teorii z praktyką ekonomiczno-polityczną, organizatorem Międzynarodówki, fetyszem mas niesionym na czerwonym sztandarze, co musiało spowodować w samym rdzeniu jego myśli rozdzielenie, obniżenie jej lotu. Dziedzicem czystej koncepcji marksizmu, jego centralnej idei autokreacji człowieka przez swobodne tworzenie dziejów, stał się Brzozowski. Trzeba było zatem dostrzec w nim organ wewnętrznej czujności ruchu, samokontroli jego historiozofii i humanistycznej teorii człowieka, do czego

ówczesny socjalizm polski nie był zdolny wskutek braku kadry intelektualnej – utrzymać się – jak on – na poziomie europejskiej świadomości kulturalnej. Nie rozumiejąc Brzozowskiego, nie zdołano przekazać jego

Marksizm w miarę oddalania się od myśli Brzozowskiego popada w stalinizm

myśli światowym ośrodkiem walczącego proletariatu, co w przyszłości miało się zemścić na całym ruchu.

Zaryzykuję twierdzenie, że Brzozowski był sumieniem marksizmu, duszą i jądrem osobowości samego Marksa oraz że odchylenia i wypaczenia marksizmu-leninizmu powstawały w miarę odchylenia się od Brzozowskiego, jako „idei platońskiej” materializmu historycznego w jego wewnętrznej istocie kreacjonistycznej. Jest to jakby sprzężenie zwrotne: marksizm w miarę oddalania się od myśli Brzozowskiego popada w stalinizm, czyli w dehumanizację i depersonalizację. Dlatego rozprawa Brzozowskiego *Anty-Engels* powinna – moim zdaniem – leżeć na biurku każdego ideowego marksisty, jako Nowy Testament obok Starego Testamentu – *Kapitału*. Brzozowski jest tu św. Janem Ewangelistą naukowego, oświeconego socjalizmu. Bez jego „czwartej Ewangelii” historia socjalizmu ześlizguje się w Apokalipsę.

Z tej perspektywy widzimy jasno, jak wielkim grzechem pewnego ówczesnego odtamu zwulgaryzowanego marksizmu było dopuszczenie do zniszczenia Brzozowskiego przez kalumnię carskiego prowokatora Michaiła Bakaja i zamordowanie go w opinii publicznej.

Z powrotem do Anglików!

Tragedia ta staje się zrozumiała na tle prymitywizmu umysłowego ówczesnego pokolenia, w którym pojawił się i działał

Brzozowski, meteor przeraźliwej jasności na horyzoncie naszej Abdery. Upadek kultury filozoficznej w tym okresie „nocy ciemnej” poprzedzającej świt politycznej niepodległości uwidocznia się szczególnie jaskrawo w zestawieniu z potową XIX wieku z jej recepcją szczytów myśli europejskiej, Kanta, Hegla, Schellinga, Lamarcka, Laplace’a i z plejadą intelektów pierwszej wielkości, jak Wroński, Trentowski, Norwid, Krasiński, Cieszkowski, Libelt, Gołuchowski, Mochnecki, Lelewel, Bochwic, Kamieński, Dembowski, Semenko i tylu innych.

Świadomość elity polskiej z okresu Młodej Polski żyła odbitym światłem strywalizowanego marksizmu i sorelizmu, „nadcztowieka” Nietzschego i ewolucji twórczej Bergsona, w tle wcześniejszym pierwszego pozytywizmu Comte’a z lekka zmodernizowanego przez drugi pozytywizm Macha, tego samego, z którym rozprawił się Lenin w swym dziele *Materializm a empiriokrytycyzm*. Do tego można dodać szczytę Spencera i Wundta, austriacką secesję, tani symbolizm francuski z ingrediencją Böcklina i trawestacje popularne freudyzmu w wersji przybyszewszczyzny. Brzozowski zmagał się rozpaczliwie z tą intelektualną parafianšczyzną, żyjącą odpadkami kuchni zachodnioeuropejskiej, szukając pomocy w wielkich kreacjach duchowych Emigracji, przypomnianych w jego *Filozofii polskiego romantyzmu* (1973: 375–414), w pierwotnej myśli Kanta, sptyconej przez neokantyzm propagowany przez rewizjonistyczny i uniformistyczny odłam socjalizmu, w apologii historyzmu Hegla, a także w nowoczesnej literaturze angielskiej, którą uważał za głębszą i bogatszą od współczesnej mu literatury francuskiej.

Francja była zawsze mekką snobów, ziemią obiecaną nowinek estetycznych i filozoficznych, niekiedy pionierskich jak dziś egzystencjalizm i personalizm, lecz nieraz

rodzących się jak piana na fali lekkości i płycizny publicystyki magazynów francuskich. Profesją i ambicją Francji było zawsze epatowanie świata kreacjami nowości i mody intelektualnej, wytwarzanie gotowych formuł ultranowoczesnego rezonerstwa w najbardziej wymyślnym opakowaniu.

W *Pamiętniku* Brzozowskiego znajdujemy zdanie: „Każdy pisarek francuski uważa siebie zawsze za rodzaj *Roi Soleil* intelektualnego świata” (2007: 5). Tej nowoczesnej plejadzie sofistów Brzozowski przeciwstawia nurt sokratejski i platoński nowej Anglii, mający swój Olimp w Oxfordzie, a trzeba pamiętać, że nie jest to już Anglia początku XIX wieku, o której pisał z pogardą Wroński, że barometr jest tam nazywany „przyrządem filozoficznym”. Zdaniem Wrońskiego też Franciszek Bacon dokonał nie restauracji, lecz *magna destructio* filozofii przez pomieszczenie właściwej jej metody z eksperymentalnym, empirycznym przyrodoznawstwem. Jednakże Anglia z czasów Brzozowskiego była już czymś z gruntu innym. Poezja i literatura angielska żyją uniwersalną wizją wszystkich cywilizacji i epok historycznych, która fascynuje w strofach Swinburne’a, Shelleya i Coleridge’a.

„Aby dobrze zrozumieć poezję angielską takich ludzi, jak S.T. Coleridge, Blake, Keats, Meredith, Shelley – pisze Brzozowski – nie trzeba tracić z oczu ani na jedną chwilę przeświadczenia o metafizycznej istocie poezji, trzeba widzieć w niej istotnie *poiesis*, twórczenie życia, nowych faktów duszy ludzkiej, jej nowych organów, nowych bytów duchowych. Tylko taki pogląd broni nas od anegdotyzmu i sentymentalizmu w poezji. Poezja powstaje tam, gdzie syntetyczny obraz świata, zespół myśli, słowem – pewien byt duchowy, pewna forma człowieczeństwa jest odczuta jako radość i trzyma się mocą swego czaru nad duszą i umysłami, nad całym życiem” (2007: 12). Dlatego „jeden fragment

poetycki Keatsa może mieć wartość potencjalną równą wielotomowej twórczości szczęśliwszych poetów [...] Poezja musi być pojmowana jako twórcza autodefinicja człowieka” (tamże: 13). Ten nowy uniwersalizm angielski „jest jeszcze napiętnowany arystokratyzmem Byrona, sybarytyzmem i egotyżmem najbogatszego kraju świata”. Jest to „złe sumienie odchodzącej klasy, arystokracji nie umiejącej rozkazywać”, lecz „nie mogącej jeszcze zrzec się rozkazywania” (tamże: 11). Ta Anglia Elżbiety – aż do epoki wiktoriańskiej – „królowej mórz” żyjącej z handlu a snobizującej się arystokracją” była produktem oderwania się od Rzymu i „wspaniałej izolacji”, a więc kreacją dziejącą protestantyzmu i purytanizmu, z której rodzi się imperializm. Nic dziwnego, że zerwanie z tym systemem musiało pójść po drodze wiodącej do Rzymu. Tu geneza nawrócenia Newmana, a później Chestertona.

Katolicyzm Brzozowskiego

Ten konwertyzm angielski jest prawdziwą obsesją duszy Brzozowskiego jako krytyka i myśliciela. Jego studium o kardynale Newmanie jest szczytem mistrzostwa analizy i metody krytycznej, o którym młode, współczesne pokolenie krytyków nawet nie może marzyć. Cytuję często *Pamiętnik* Brzozowskiego, aby dotrzeć do tajemnicy jego warsztatu twórczego i do źródeł jego biografii duchowej. *Pamiętnik* miał być – jak notuje Ostap Ortwin – jakby drugą *Rozprawą o metodzie*, wznoszącą o piętro wyżej schemat kartezjański (Brzozowski 1985: 169). Cytuje w nim Brzozowski pewną myśl z młodzieńczego szkicu Newmana: *A right moral state of heart is the formal and scientific condition of a poetical mind*, podkreślając ją jako aksjomat również własnej teorii sztuki. Dalej zaś pisze: „Mój tom o Newmanie trzeba będzie bezwzględnie cofnąć i zrobić według

całkiem nowego planu. Niewątpliwie było to zuchwalstwem przypuszczać, że uda mi się ująć w ciągu tak krótkiego czasu życie tak zastraszająco głębokiej jednostki, życie zresztą człowieka, który mówi i myśli wielowiekowym historycznym doświadczeniem” (2007: 17).

Brzozowski walczy sam w sobie o to myślenie całym doświadczeniem historycznym, o myślenie epokami, narodami, kulturami, całą Europą. Zdolność takiego ogarniania

Im lepszym był Brzozowski marksistą, tym bardziej konsekwentnie stawał się katolikiem

całego horyzontu dziejów, widzenie amfiteatralne Colosseum, jakie miał św. Jan z Patmos w Apokalipsie, a także Norwid, Słowacki i Wyspiański, jest dla Brzozowskiego miarą geniuszu jednostki i geniuszu formacji duchowej, jaką był dla niego katolicyzm.

Z tego samego zmysłu powszechności wywodzi się jego walka o heglizm, któremu zarzucił Irzykowski, że w jego ujęciu „całe życie ludzkie przedstawione jest w tym układzie myśli jako pewien samorealizujący się i samostwarzający się właściwie plan” (Brzozowski 2007: 41–42). Brzozowski broni tej intuicji rozwoju twórczego: „Każda postać życia, każda postać działalności ludzkiej staje się warunkiem określającym wszystkie inne fakty życia [...]. Każda postać działalności, każda forma życia, każdy fakt życia staje się momentem wszystkich innych” (tamże: 42). Na tym polega ciągłość i spójność rozwoju, koherencja historii.

Jednakże Hegel symplifikuje rozwój i fenomenologię ducha w postępie ludzkości. Prawo tworzenia dziejów komplikuje się, staje się logicznie nieobejmowalne przez fakt wolności ludzkiej, udział woli indywidualnej, która zderza się z przedmiotowością praw społecznego rozwoju, z żywiołową ewolucją społeczeństw, z czego powstają mean-

dry nieprzewidzianych ścieżek owego lasu, o którym pisze Dante w *Boskiej Komедii*:

W połowie drogi żywota naszego
nagle się w gęstym obtąkaniu lesie.
Już ścieżki prawej oczy nie dostrzegą
(Dante 1999: 19).

Stąd otwiera się widok na piekło zawiści, ambicji i namiętności, a także zbrodniczych zamysłów, na całe pandemonium historii, znane nam nie tylko z dramatów Szekspira. Nie ma więc owego znaku równania między historią a pochodem absolutnego rozumu, o którym mówi Hegel, i w które wierzą niektórzy pryncypialni marksiści. Dlatego Brzozowski wierzy w większe doświadczenie historyczne i głębszą mądrość metafizyczną katolicyzmu i Kościoła, znającego fakt straszny skażenia natury ludzkiej.

Człowiek Protagorasa i humanizmu włoskiego nie dostrzegał jeszcze logiki społecznego rozwoju. Historyzm Hegla znowuż nie dość uwzględnił fakt transcendentalny tworzenia się indywidualności ludzkiej, o której Pascal powiada, że jest niczym w obliczu Boga, ale większa niż cały wszechświat w płaszczyźnie kosmicznej. Chodzi tu o człowieka-twórcę, postawionego na granicy życia i śmierci, człowieka, który przez rozwój społeczeństw tworzy sam siebie. Nie jest to „nadczłowiek” Nietzschego, postawiony poza dobrem i złem, ale człowiek boski, o którym mówił Chrystus do Żydów: „bogowie jesteście” (J 10: 34), człowiek przekraczający swój byt naturalny, a realizujący nowy byt potencjalny, więcej nawet: Bóg samostwarzający się w człowieku.

Tak rozumie Brzozowski katolicyzm i tak go afirmuje, za co znieśli go i prześladowali pseudopostępowcy zapatrzeni w Renana, Straussa i Kautsky'ego. Brzozowski wyznaczał już drogę do nowej epoki, w której socjalizm jako kracjonizm historyczny, sa-

moistne dzieło wążącego się na prometejski czyn człowieka, byłby nie przeciwieństwem, lecz towarzyszem katolicyzmu. Dziwny paradoks: im lepszym był Brzozowski marksistą, tym bardziej konsekwentnie stawał się katolikiem, choć zrazu nie z wiary, lecz z olśnienia prawdą duchową katolicyzmu jako najwyższej dotąd postaci kultury wszechludzkiej. W ten sposób zbliżył się do trzeciego członu koncepcji kultury Artura Górskiego, której tezą był humanizm, uzupełniającą antytezą – historyzm, a wszechobjmującą syntezą – *christianizm*.

W pojęciu Brzozowskiego katolicyzm przechowuje najrzetelniej dziedzictwo antyczne Grecji i Rzymu, humanistyczną dyscyplinę i cnotę mędrców starożytnych, ujarzmiających w sobie „starego człowieka” (Kol 3: 9–10) i zwiastujących w swych misteriach hellenistycznych – orfickich, pitagorejskich, neoplatońskich – „dobrą nowinę” o narodzeniu po raz wtóry, z ducha (J 3: 5).

Pisze w *Pamiętniku*: „Newman wiedział, że chrześcijaństwo ze swoim *moi est haïssable* obcinaniem dzikich pędów starego Adama jest w gruncie rzeczy attyckie, humanistyczne; chrześcijaństwo, a przynajmniej katolicyzm jest najrzetelniejszą, o wiele rzetelniejszą i o wiele zupełniejszą niż renesans spuścizną klasycznej starożytności” (2007: 72). I wcześniej: „Chrześcijaństwo, katolicyzm, Kościół, religia, są w naszym życiu obecnym sprawami istniejącymi bezwzględnie na zewnątrz literatury, filozofii, nauki, wszystkiego, co stanowi kulturę [...]. Newman uważał Kościół za sumę życia ludzkości, z niego brało źródło wszystko, co jest życiem, wszystko, co jest człowiekiem. Kościół był jego definicją człowieka, gdyż tylko fakt Kościoła odpowiadał mu na pytanie: czym jest człowiek we wszechświecie, jak możliwym jest coś takiego jak życie ludzkie” (tamże: 70–71).

„Nie ulega wątpliwości, że gdyby można było – gdyby sam katolicyzm nie sprzeciwiał się takiemu zakreśleniu granic – traktować katolicyzm jako wyjątknie ludzkie dzieło, trzeba byłoby przyznać, że zawiera on sumę najgłębszych, najszerzych i najbogatszych prawd [...]. Ale katolicyzm występuje nie jako filozofia, nie jako nauka nawet o nadprzyrodzonym, lecz jako nadprzyrodzony, nadludzki fakt” (tamże: 43).

Brzozowski uważa, że my, ludzie postępu, ludzie lewicy intelektualnej, jesteśmy barbarzyńcami w swej wiedzy o chrześcijaństwie i Kościele: „Chrześcijaństwo jako świat metafizyczny, jako prawda nadprzyrodzona jest organem wychowawczym, na zewnątrz ujawnia się w doskonałości wszystkich form życia, które wola w ten sposób wychowana wytwarza. Można niewątpliwie widzieć w tego rodzaju rozumieniu tych rzeczy bardzo zasadniczą [...] krytykę chrześcijaństwa, gdyż nadprzyrodzoność to bądź co bądź źródło i sprawdzian, zostają tu wchłonięte przez tutejsze ziemskie, świeckie życie kultury. Ale nie jest to bynajmniej jedyny sposób myślenia, wyrastający z tego punktu widzenia. Przeciwnie, głęboka harmonia między ziemskim i niebiańskim faktem chrześcijaństwa jest jakby stwierdzeniem jego prawdy. Chrześcijaństwo występuje jako naturalny żywioł człowieka, ale przecież głosi ono jego odkupienie. Jeżeli widzimy, że wrasta ono tak bez reszty w ziemskie życie, to nie jest to dowód, że chrześcijaństwo jest tylko ludzkie, lecz że człowiek jest chrześcijański, nadprzyrodzony, że nie może być myślany inaczej” (tamże: 91–92).

Paradoks tkwiący w stosunku Brzozowskiego-marksisty i fanatyka autonomii twórczej rozumu do katolicyzmu jest pozorny. Dla niego socjalizm był nowym, choć antagonistycznym rozdziałem dziejów kultury, których prologiem i pniem niezniszczalnym jest Stary i Nowy Testament. Socjalizm, jako idea samostwarzania się człowieka w hi-

storii, wyzwolenia go z nędzy, upośledzenia i degeneracji w imię miłości społecznej, jest również kreacją boską, jest wyższą postacią humanizmu i historyzmu, którego celem jest przeobóstwienie osoby, Bóg samostwarzający się w człowieku.

Z tej perspektywy współczesny konflikt socjalizmu i katolicyzmu wyglądałby w oczach Brzozowskiego jak olbrzymie nieporozumienie wynikające z alienacji wstecznych „ery konstantyńskiej” w Kościele, a z drugiej strony – wulgaryzacji marksizmu. „Blake i J. H. Newman – pisze on – mieli to wspólne poczucie, że Chrystus musi się stać swobodą całego człowieka, całej jego myśli we wszystkich jej aspiracjach poznawczych, estetycznych, poetyckich, etycznych – w całości jego niewyczerpanej natury” (2007: 94).

Otóż to samo poczucie co Blake i Newman mieli chyba wszyscy tak zwani mesjanści polscy w XIX wieku, a nawet ich poetyckie skrzydło – wielcy romantycy, których nie można żadną miarą utożsamiać z egotycznym subiektywizmem romantyków zachodnioeuropejskich, ze względu na całkowite ich zaangażowanie w sprawę społeczną, narodową i ogólnoludzką, w reformę moralną polityki, w problem odnowy chrześcijaństwa i Kościoła. Takimi socjalistami jak Brzozowski byli również Mickiewicz, Stowacki, Norwid, Wroński, Libelt, a z drugiej strony barykady – Dembowski i ks. Semenenko, który zanim wdział sutannę, ścigany był za komunizm przez policję francuską (nie wspominam już o księżkach Ściegiennym i Brzósce). Ludzie ci godzili naturalnie, bez sztucznych pomostów, socjalizm z chrystianizmem, a nawet z katolicyzmem, jako najstarszą i najwyższą formacją kultury. Dlatego to, od czego odżegnują się dziś oświeceni marksieści, a jeszcze bardziej tak zwani katolicycy progresiści i neopozytywiści w Polsce – mam na myśli mesjanizm dziewiętnastowieczny – stał się

nieznany u nas *de facto* fenomenem duchowym i społecznym, który dziś nosi miano: socjalizm chrześcijański.

Walka z parodią romantyzmu

Dlatego warto przyrzeć się z bliska stosunkowi Brzozowskiego jak krytyka i historyka kultury do tak zwanego polskiego romantyzmu i jego zniekształconej recepcji w Młodej Polsce. Otóż, w jego przekonaniu, Młoda Polska odwróciła i postawiła na głowie cały porządek wartości w polskiej formacji romantyzmu, która w kulturze europejskiej stanowi zagadnienie całkiem odrębne.

Cały trud polskiej poezji emigracyjnej polegał na przewyciężaniu przedziału między walczącym w kraju i pracującym narodem a jego mózgiem i duchową awangardą, która znalazła się na emigracji w bezdziewowej próżni. Wszystkie jej konstrukcje myślowe i poetyckie miały służyć życiu, a nie subiektywnemu napawaniu się samotnością tytanów, jak u wielu romantyków zachodnioeuropejskich. Miały służyć podniesieniu zatrzymanego w rozwoju narodu, jego regeneracji społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturalnej, co łatwo udowodnić choćby na przykładzie wykładów paryskich Mickiewicza, *Promethidionu* Norwida i tworzonych na emigracji stowarzyszeń. Miały włączyć okaleczony przez wtłoczenie w despotyczne i zacofane systemy państw zaborczych naród, który tuż przed rozbiarami potrafił stworzyć pierwsze w Europie ministerstwo kultury, w światową wspólnotę duchową walczącą o nowy kształt świata.

Tymczasem Młoda Polska odrealniała ich twórczy wysiłek, napawała się pięknem stworzonej przez Mickiewicza i Słowackiego iluzji poetyckiej, czciła w nim „upiorowość” i utopijność konstrukcji sztucznie oderwanych od celu, jakiemu miały służyć. Epatowała się mirażami, „tęczowymi mosta-

mi” nad przepaścią – co uchwycił Wyspiański w *Weselu* – kultem polskich świętych, chimerami wyobraźni, dekoracjami, drapowaniem szat i całą teatralnością polskiego męczeństwa. Tytuł pisma Zenona Miriama-Przesmyckiego „Chimera” był idealnie dobraną etykietą dla całej tej maskarady epigonicznej.

Z taką parodią pseudoromantyzmu podjętą już walkę Wyspiański. Był to protest żywego, uwikłanego w codzienny trud narodu

Współczesny konflikt socjalizmu i katolicyzmu wyglądałby jak olbrzymie nieporozumienie

przeciwko przeobrażeniu go w upiora, po to, by mógł być przedmiotem lirycznych przeżyć i poetyckiego kabotynizmu.

Nastrój? macie ot nastroje:

w pysk wam mówię litość moję

(Wyspiański 1955: 283).

Tę samą pracę – spalającą tego chorego, słabego człowieka – chciał wykonać Brzozowski w krytyce i filozofii kultury. Owocem jej była *Legenda Młodej Polski*, czyn społeczny mający przetworzyć całą współczesną kulturę europejską w organ życia duchowego narodu, w narzędzie jego siły, a zwłaszcza klasy robotniczej jako grupy najmniej dotkniętej neurastenicznymi kompleksami elity i uwiązaniem starych klas posiadających.

Ale w recepcji *Legendy Młodej Polski* zaszło nowe nieporozumienie: walkę Brzozowskiego z fałszywym obrazem romantyzmu i mesjanizmu tworzonym przez ich ówczesnych epigonów potraktowano jak egzorcyzm i klątwę rzuconą na samą poezję i filozofię XIX wieku i zamiast wytuskać z niej to, co może być zużytkowane teraz jako oręż postępu i wolności duchowej zapóźnionego

w rozwoju kulturalnym narodu, zrobiono z nich straszaka, którego należy się wstydzić i wypierać, albo też zamknąć je w lamusie czcigodnych pamiątek narodowych.

Dokonano w ten sposób fatalnej amputacji – nie ze złej woli, lecz z głupoty „stąbłych głów” polskich – i wyrzeczono się największego dziedzictwa naszej kultury, oryginalnego wkładu Polski do historii nowoczesnej, równie cennego, jak niegdyś myśl Kopernika i Włódkowica, potem Kochanowskiego i Modrzewskiego, a w epoce Stanisławowskiej – Konarskiego i Staszica. Polski humanizm i renesans przeżywają odnowę w Polsce Ludowej, ale stosunek do myśli i kreacji artystycznych XIX wieku wciąż jeszcze uwikłany jest w płytkie frazesy i slogany o „megalomanii mesjanizmu”, pokrywające zastraszającą ignorancję.

Tymczasem Brzozowski dokonać chciał rewizji zupełnie innego zjawiska: dekadencji kultury mieszczańskiej, której idealną personifikację widział w Miriamie, a bombastyczny manifest w jego „Chimerze” (Brzozowski 1973: 73–102). *Si Miriam n'existait pas* – powiedział – *il faudrait l'inventer*.

„Chimera” zdaniem Brzozowskiego była wyrazem napuszonego estetyzmu, ucieczki od tworzenia historycznego konkretności i impotencji społecznej elity gładzącej o „nagiej duszy”. Parwieniusz ceni niezrozumiałstwo. Wzbożona burżuazja dzieli swój świat na sferę praktycznego urządzania się w życiu i sferę fikcji poetyckiej, czystej, absolutnej sztuki przez duże „S”. Bunt Wyspiańskiego, walka Konrada w *Wyzwoleniu*, skierowane były przeciw niemocy Słowa i sztuki w życiu, przeciw fałszywej koncepcji krytyki i kultury, przeciw paradoksalnej metafizyce.

Podług Brzozowskiego sztuka jest jedną z form życia, jego postacią odkrywczą, zdążającą do wyższych form istnienia. Tymczasem dla Miriama i jego satelitów sztuka

była czymś wyższym od życia, niezależnym od jego celów. Ten nadobłoczny mit był skutkiem niemocy filozofii, która jest i będzie zawsze źródłem energii zasilającej sztukę.

„Cała dotychczasowa filozofia – pisze Brzozowski w *Kulturze i życiu* – operowała w tej lub innej formie pojęciem bytu”. Otóż „Skoro jest byt, niemożliwa jest zmiana,

W recepcji Legendy Młodej Polski zaszło nieporozumienie

różnorodność, ruch. [...] Nie ma miejsca na swobodę, czyn, twórczość. Nie ma na nie miejsca w całej filozofii dotychczasowej” (1973: 88).

Dojrzewa jednak „przełom w filozofii”: „Przełom, o którym mówię, jest najbardziej zasadniczy ze wszystkich, jakie kiedykolwiek myśl filozoficzna przeżywała. Nowa filozofia przeciwstawia się nie jakimkolwiek bądź z istniejących systemów lub kierunków filozoficznych, lecz całej dotychczasowej filozofii, wszystkim jej usiłowaniom, całej wytworzonej przez nią i rządzącej nią orientacji” (tamże: 87).

Tą nową filozofią jest kreacjonizm, a nową estetyką – estetyka samego tworzenia. Tutaj Brzozowski – kontynuator myśli Wrońskiego – idzie jeszcze dalej od niego: „Przełom w filozofii, o którym mówię, na tym właśnie polega, że swoboda zajmuje to miejsce, jakie w filozofii dotychczasowej zajmował byt skończony i zamknięty [...]. Bytu nie ma. Istotą świata jest swobodne stwarzanie. Do zrozumienia i ujrzenia tej prawdy ludzkość dojrzewała dotychczas. Cała istota dotychczasowego człowieka, dotychczasowej ludzkości czyniła tę prawdę dla myśli ludzkiej niedostępną” (tamże: 88–89).

Genialność Brzozowskiego zaznacza się zarówno w tym, że zrozumiał potrzebę nowej filozofii tworzenia i samostwarzania, tej właśnie, którą ustanawia kreacjonizm

Wrońskiego wraz z jego Prawem Tworzenia, lecz i w stwierdzeniu, że filozofia ta nie mogła być aż dotąd pojęta.

Wroński jednak – wprowadzając twórczość do filozofii jako samoistny pierwiastek ontologiczny, prawdziwy *element* rzeczywistości – nie kasuje bytu, tego fetysza dotychczasowej filozofii, utrzymuje go również w swej metafizyce. Byt i wiedza twórcza, która go określa, to dwa naczelne elementy wszechświata. Trzecim jest akt jako *moc* transcendentna, która je łączy w jednym prawie genezy kosmicznej i historycznej. Oto jest pułap transcendencji, do której zdążył uporczywie Brzozowski – krytyk, twórca, filozof.

Filozofia pracy

Dla Brzozowskiego filozofia jest metodą samostwarzania się człowieka. Bolał, że w Polsce on jeden umiał docenić znaczenie filozofii i myśleć filozoficznie. Wielka i twórcza poezja, wielka i twórcza – nie kompilatorska i nie mistyfikatorska – sztuka ma zawsze swe ukryte źródło w filozofii. Człowiek-twórca, Orfeusz stoi pośrodku między filozofią, jako samostwarzającą się jaźnią człowieka, a krytyką, czyli intelektem refleksyjnym, wartościującym i oceniającym. Sam on chciał być tym orfejskim nosicielem prawdy i piękna, aniołem historii i kultury wszechludzkiej, zdolnym uczynić historię i wszystkie kultury cząstkowe różnych epok i ludów swoim własnym duchowym ciałem.

Tworzenie kultury przez człowieka pojmował jako proces kosmiczny, wynurzający się z walki o byt, w zmaganiach z ciemną otchłanią sił pozaludzkich, które zwiemy przyrodą. Tworzenie to odbywało się w oparciu o „stúp krwawego wysiłku mas ludowych”, stwarzających mu podstawę materialną. Tak powstawały kultury cząstkowe Egiptu, Indii,

Grecji, Rzymu, średniowiecza chrześcijańskiego i arabskiego, renesansu i oświecenia, dzięki warunkom ekonomicznym i polityczno-prawnym, w których pewna grupa ludzi mogła oddać się czynnościom „nieprodukcyjnym”, dziełom sztuki i kontemplacji, wznoszącym człowieka w dziedzinę praw i celów, w świat transcendencji. Odśnania to głęboki związek sztuki i pracy mas, warstwy tworzącej kulturę i warstw wytwórczych, związek, na który wskazywał Norwid, wotując ustami Prometeja do snobistycznych i estetyzujących klerków: „Próżniacy!”.

„Pasożytujemy na dorobku dziejów” – oskarża Brzozowski typ umysłowy klerków w rodzaju Renana. „Nowoczesny człowiek kulturalny to jednostka przystosowująca do swoich intelektualnych i emocjonalnych potrzeb wyniki dziejowej pracy [...]. Traktujemy kulturę, wynik niezmiernie złożonego procesu społeczno-biologicznego, rezultat olbrzymiej pracy człowieka, – jako stan wrażliwości, coś zastanego, coś, co jest samo przez się [...]. Świat historyczny, w którym żyjemy, świat pracy i walki stworzył wszystko, co istnieje dzisiaj jako kultura [...]. Warstwy kulturalne uważają swoje perypetie w nabywaniu kultury, swoje przejścia ideologiczne, stany dusz za właściwy rdzeń dziejów” (Brzozowski 1997: 11, 12, 13).

Trzeba przelamać ten punkt widzenia, stworzyć nową moralność klerków i odpowiedzialność za życie, za swą twórczość i za jej efektywność historyczną. W tym aspekcie bezdziejowość i przypadkowość, nieproduktywność życia jest grzechem i trwonieniem powierzono sobie kapitału.

Z tej koncepcji filozofii, historii i kultury wyrasta z kolei w twórczości Brzozowskiego jego filozofia pracy jako jedynej siły, którą myśl zdolna jest oddziaływać realnie na środowisko kosmiczne i jako formy życia twórczego, stwarzającej warunki dla rozkwitu

i promieniowania kultury. Z tą metafizyką pracy wiąże się jego filozofia życia jako pro-

Przypadkowość, nieproduktywność życia jest grzechem

cesu samostwórczego, zdążającego wciąż ponad siebie, potęgowanego przez współdziałanie i stającego się najwyższą metodą urzeczywistnienia w sobie wolności, pełnej swobody, bytu niewarunkowego, którego wierzchołek sięga – jak u Teilharda de Chardina – idei religijnej nieśmiertelności, tryumfu nad śmiercią.

Z filozofii życia wyprowadza Brzozowski swą filozofię woli i czynu, twórczego wyłączenia pracy wciąż naprzód ludzkości, której organami są narody, organiczne wspólnoty twórczości i pracy.

Jest niepodobieństwem w jednym od-czycie ukazać architektonikę tej myśli. To, co tu mówię, stanowi zaledwie wstęp do

studiów jego dorobku pisarskiego, obejmującego kilkanaście tomów *in folio*. Rzeczą moją było rzucić nieco światła na jego dzieło i osobowość twórczą.

Przejmujący jest w *Pamiętniku* obraz duszy tego człowieka, podejmującego trud ponad siły, mający przyswoić Polsce cały dorobek ostatnich wieków kultury europejskiej, a jednocześnie walczącego rozpaczliwie z samym sobą, z niemocą organizmu, z godzinami zwątpienia i niewiary w siebie, z brakiem przygotowania i źródeł do zmaterializowania swych projektów naukowych, z tępotą krytyki, z obojętnością powszechną na wielkie zagadnienia epoki, nie mówiąc już o zawiści i inwektywach, którymi go kłasnano.

Czy nie jest to los wszystkich ludzi w Polsce mających poczucie odpowiedzialności za swój czas, trudzących się bezinteresownie nad pomnożenie duchowych energii swego narodu?

Przypisy:

1. *Niepublikowany referat* Stanisław Brzozowski – krytyk, twórca, filozof. *Nie udało się nam ustalić okoliczności, w jakich został wygłoszony, wiadomo tylko, że powstał między 1963 a 1973 rokiem. Tytuł, źródły i przypisy pochodzą od redakcji. Cytaty w obcych językach zastąpiono istniejącymi polskimi przekładami. Dziękujemy Profesorowi Kazimierzowi Braunowi za udostępnienie nam tekstu i zgodę na jego publikację.*

Od Redakcji: Jerzy Braun przez wiele lat nosił się z zamiarem napisania książki przedstawiającej jego interpretację dziejów polskiej myśli filozoficznej. Miała to być – jak można sądzić – kontynuacja zamysłu, jaki stał za projektem monumentalnej pracy *Poland in Christian Civilization*, zredagowanej przez Jerzego Brauna na tysiąclecie Chrztu Polski, a wydanej dopiero w latach osiemdziesiątych (Braun 1985). Na początku lat siedemdziesiątych w spisie jego przygotowywanych do druku publikacji znalazła się książka *Wielcy Polacy XIX i XX wieku* (Braun 1971: 172). Po śmierci Brauna w 1975 roku wdowa po nim, Hanna Braunowa, która stale współpracowała z mężem przy przygotowywaniu jego prac do publikacji, podjęła się zadania ukończenia tej książki, która miała się ukazać po angielsku na Zachodzie. Zachowały się jej listy do Jadwigi Domańskiej, siostry Jerzego Brauna mieszkającej w Kanadzie, która miała się starać o wydanie pracy za granicą. Książka *Wielcy Polacy w kulturze światowej* miała się składać z roz-

działów poświęconych kolejno Pawłowi Włodkowicowi, Andrzejowi Fryczowi-Modrzewskiemu, Augustowi Cieszkowskiemu, Cyprianowi Kamilowi Norwidowi, Piotrowi Semenence, Stanisławowi Wyspiańskiemu, Stanisławowi Brzozowskiemu, Arturowi Górskiemu, Feliksowi Konecznemu i wreszcie – na końcu – Józefowi Marii Hoene-Wrońskiemu. Mniejsze szkice, zebrane w jednym rozdziale, miały dotyczyć Mikołaja Kopernika, Stanisława Konarskiego, Stanisława Staszica oraz Hugona Kottłątaja. Rozważano także dodanie przekładu opublikowanego kiedyś po włosku eseju Brauna o Romanie Ingardenie, bowiem chociaż filozof ten „odskakuje od całości ideologicznego zestawu”, to „warto go dać, bo jest szeroko znany za granicą” (list z 2 sierpnia 1976 r.). *Wielcy Polacy* mieli być więc podsumowaniem rozszarych w różnych pismach Brauna oryginalnych rozważań o polskiej myśli filozoficznej. „Jeżeli ta książka przeszłaby w tej formie, w jakiej się zapowiada – pisała Hanna Braunowa – to byłaby naprawdę doskonałą rzeczą o wielkiej wadze” (list z 29 września 1976 r.). Część tekstów, która miała wejść do książki, była już publikowana w Polsce lub za granicą (Braun 1960, 1971b, 1970a–d), inne były gotowe w rękopisie, niektóre jednak wymagały rekonstrukcji na podstawie notatek. Prace redakcyjne trwały pół roku. „Świadomość odpowiedzialności za te teksty mocno mnie udręczyła” – skarżyła się Hanna Braunowa (list z 11 lutego 1977 r.). „Gdy skończyłam – pisała – poszłam do katedry podziękować za możliwość wykonania tego wszystkiego” (list z 26 lutego 1977 r.). Niestety, książka nie ukazała się ani po angielsku, ani po polsku. Spośród nowych tekstów przygotowanych do druku ukazał się tylko szkic o Norwidzie (Braun 1980). Profesor Kazimierz Braun, bratanek Jerzego, przekazał nam część archiwum Jadwigi Domańskiej, w którym zachowały się przygotowywane rozdziały *Wielkich Polaków* oraz listy Hanny Braunowej z lat 1976–1977. Postanowiliśmy w „Pressjach”, w nowym dziale „Teki Brauna”, opublikować kilka nieznanych dotąd tekstów. Być może uda nam się kiedyś wydać całą książkę, realizując dawny zamiar Jerzego Brauna i jego dzielnej żony.

Paweł Rojek

Co dalej?

W kolejnej tece opublikujemy nieznaną esej Jerzego Brauna o Józefie Marii Hoene-Wrońskim. A swoją drogą właśnie ukazał się zbiór artykułów o Stanisławie Brzozowskim, w którym znajduje się jeszcze jeden tekst Jerzego Brauna.



Maciej Urbanowski (red.),
*Jest Bóg, żyje prawda. Inna
twarz Stanisława Brzozow-
skiego*, Warszawa: Fronda,
s. 464, oprawa miękka,
cena 39,90 zł