

INSTYTUT BADAŃ LITERACKICH POLSKIEJ AKADEMII NAUK

mgr Paweł Rams

**Funkcjonowanie myśli Stanisława Brzozowskiego w
Polsce Ludowej**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem naukowym

Prof. dr. hab. Michała Głowińskiego

Warszawa 2019

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wstęp	5
Rozdział pierwszy: rewizje i anatemy.....	13
1. Uwagi wstępne.....	13
2. Rewizje. Spory o dziedzictwo Stanisława Brzozowskiego w latach 1945-1948.....	18
3. Anatemy. Stanisław Brzozowski jako „filozof reakcyjny”	47
3.1. <i>Legenda Stanisława Brzozowskiego</i> Pawła Hoffmana.....	50
3.2. Adam Schaff o Stanisławie Brzozowskim.....	68
3.3. Religia w służbie polityki. Przypadek Józefa Mariana Świąćckiego.....	70
4. Podsumowanie.....	73
Rozdział drugi: Recepcja myśli Stanisława Brzozowskiego w latach 1956-1970.....	75
1. Tuż po przełomie.....	75
2. Andrzej Stawar o Brzozowskim.....	97
3. Brzozowski jako przedmiot badań naukowych – prolegomena.....	113
4. Podsumowanie.....	135
Rozdział trzeci: Renesans Stanisława Brzozowskiego – Warszawska Szkoła Historii Idei.....	138
1. Narodziny Warszawskiej Szkoły Historii Idei.....	138
2. Filozofia Historii Stanisława Brzozowskiego (z metodologią w tle).....	142
3. Metodologia Warszawskiej Szkoły Historii Idei (ze Stanisławem Brzozowskim w tle).....	151
4. Leszek Kołakowski czyta Stanisława Brzozowskiego.....	166
5. Bronisława Baczyki lektura Stanisława Brzozowskiego.....	175
6. Krzysztofa Pomiana interpretacja Stanisława Brzozowskiego.....	182
7. Podsumowanie.....	192
Rozdział czwarty: Wśród spadkobierców i kontynuatorów Warszawskiej Szkoły Historii Idei.....	197
1. Uwagi wstępne.....	197
2. Renesans Brzozowskiego.....	198
2.1 Kamienie milowe: monograficzny numer „ <i>Twórczości</i> ” oraz książka <i>Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego</i>	198
2.2 Andrzej Werner.....	212
2.3 Tomasz Burek.....	215
2.4 Bronisław Łagowski.....	221
2.5 Stanisław Borzym.....	224
3. „Klasycy renesansu” Brzozowskiego.....	226
3.1 U źródeł myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego – Andrzej Mencwel.....	227
3.2 Brzozowski w kanonie polskich filozofów. Monografia Andrzeja Walickiego.....	236
4. Podsumowanie.....	247
Rozdział piąty: Po renesansie. Recepcja myśli Stanisława Brzozowskiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.....	249
1. Uwagi wstępne.....	249
2. Marzec '68 – koniec i początek.....	250

3. Dyskurs religijny w interpretacjach myśli Stanisława Brzozowskiego.....	258
3.1 <i>Rodowody niepokornych</i> Bohdana Cywińskiego.....	258
3.2 Myśl Brzozowskiego w kręgu katolicyzmu otwartego.....	269
3.3 Myśl Brzozowskiego w kręgu PAX-u.....	274
4. Wokół reedycji (i edycji) pism Brzozowskiego.....	280
4.1 Twórczość literacka Stanisława Brzozowskiego.....	280
4.2 <i>Listy</i> Brzozowskiego – nowe otwarcie.....	290
4.3 „Przywracanie” Brzozowskiego – <i>Dzieła</i> , wznowienia, reprinty.....	294
5. Poza tradycją Warszawskiej Szkoły Historii Idei. O filozoficznych i historycznoliterackich interpretacjach Brzozowskiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.....	299
Zakończenie.....	327
Aneks.....	331
Streszczenie.....	339
Summary.....	342
Bibliografia.....	345

WYKAZ SKRÓTÓW

W przypadku prac, które omawiam szczegółowo, zastosowałem skróty. Poniżej podaję pełną ich listę:

LSB – Paweł Hoffman, *Legenda Stanisława Brzozowskiego*, „Nowe Drogi” 1947, nr 2.

OB – Andrzej Stawar, *O Brzozowskim*, w: idem, *O Brzozowskim i inne szkice*, Czytelnik, Warszawa 1961

MPD – Stanisław Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973

LMP – Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej I*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997

FHA – Stanisław Brzozowski, *Fryderyk Henryk Amiel (1821-1881). Przyczynek do psychologii współczesnej*, w: idem, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził Ostap Ortwin*, wstęp Cezary Michalski, posłowie Agata Bielik-Robson, Warszawa 2007

MFSB – Leszek Kołakowski, *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6

AM – Bronisław Baczko, *Absolut moralny i faktyczność istnienia. (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974

WiS – Krzysztof Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Kraków 1974

DA – Tomasz Burek, *Dalej aktualne*, Czytelnik, Warszawa 1973

KMK – Andrzej Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Czytelnik, Warszawa 1976

DM – Andrzej Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, PWN, Warszawa 1977

RM – Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Świat Książki, Warszawa 1996

BP – Marta Wyka, *Brzozowski i jego powieści*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981

WSTĘP

Zacznę od zacytowania wypowiedzi Andrzeja Mencwela: „ponieważ recepcja Brzozowskiego jest tyleż sprawą Brzozowskiego, ile sprawą historii kultury polskiej, jej interpretacja wymaga nie tylko interpretacji Brzozowskiego, ale i interpretacji współczesnej historii tej kultury”¹. Fragment ten, zaczerpnięty z recenzji książki Mariana Stępnia o recepcji Brzozowskiego w okresie międzywojennym² jest doskonałym punktem wyjścia do rozważań nad funkcjonowaniem myśli autora *Idei* w Polsce w latach 1945-1989. Zadanie, które przed sobą postawiłem to nie tylko zebranie i opis materiału. Moje aspiracje sięgają dużo dalej. Chciałbym, w oparciu o analizę tekstową, biorąc pod uwagę kontekst społeczny, polityczny i kulturalny opisać zmiany, fluktuacje i niejednoznaczności w sposobie recepcji autora *Legendy Młodej Polski* w całym okresie istnienia Polski Ludowej. W świadomości społecznej utarło się bowiem przekonanie, że prawie pół wieku historii naszego kraju to okres jednolity, szary i nieciekawy tak pod względem życia społecznego jak i kulturalnego. Badając funkcjonowanie myśli Stanisława Brzozowskiego w tym okresie chciałbym dowieść czegoś odmiennego, a więc wielości i często zaskakującej wręcz różnorodności wygłaszanych sądów, proponowanych interpretacji świadczących raczej o w miarę swobodnej dyskusji niż dyktowanym przez cenzurę monologu. Wybranie do tego celu autora *Płomieni* o burzliwej biografii i jeszcze burzliwszym życiu pośmiertnym uświadamia, że pisanie o Brzozowskim w okresie istnienia Polski Ludowej miało wielorakie cele i powody: było nie tylko próbą zmierzenia się z dziedzictwem polskiej lewicy, próbą usankcjonowania nowej rzeczywistości społecznej w rodzimej tradycji, ale było także próbą przemyślenia na nowo pola symbolicznego polskiej kultury i toczących się od wielu dziesięcioleci dyskusji.

Kluczowe dla niniejszych rozważań pojęcie recepcji (używane, ze względów stylistycznych, wymiennie z terminem funkcjonowanie, choć nie zawsze w pełni pokrywające się znaczeniowo) wymaga pewnego wyjaśnienia już na tym etapie pracy. Stanisław Borzym w jednym ze swoich tekstów zastanawia się „czy recepcja nie kojarzy

¹ A. Mencwel, *Niestety, nie...*, „Nowe Książki” 1977, nr 4, s. 20.

² M. Stępień, *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918-1939*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976.

się z pewną biernością i wiernością wobec literatury oryginału...?”³. W pewnych kontekstach rzeczywiście stwierdzenie to jest prawdziwe. Jan Assman jednak, na marginesie rozważań o kulturze pamięci, określa proces recepcji jako „niwelujące nawiązanie, które odbywa się mimo zerwania – oraz jego rewersu – zapomnienia i wyparcia”⁴. Określenie to jest dosyć enigmatyczne i nie do końca stosuje się do przedmiotu moich badań, bo tak naprawdę Stanisław Brzozowski wyparty (ale nie zapomniany) został tylko raz, w okresie stalinowskim. Przywracanie go pamięci zbiorowej po 1956 w żadnej mierze nie może zostać nazwane niwelującym nawiązaniem. Przywołałem opinię Assmana głównie dlatego, że w przyjmowanej przez niego perspektywie recepcja, będąca częścią kultury pamięci, pojmowana jest jako aktywny proces. Posługując się w niniejszej pracy pojęciem recepcji zawsze będę miał na myśli to drugie znaczenie, nie zaś to, o jakim pisze Stanisław Borzym. W moim rozumieniu recepcja nie jest zatem aktem naśladownictwa, ale próbą twórczego rozwinięcia. Kiedy piszę o recepcji Stanisława Brzozowskiego w Polsce w latach 1945-1989 nie mam na celu ograniczać się do kronikarskiego przedstawiania faktów, zdania sprawy z treści publikacji itd., lecz próbuję każdorazowo opisać je w szerokim spektrum problemowym dokonując zatem aktu interpretacji. Jednocześnie – co pragnę podkreślić z całą stanowczością – pojęcie recepcji nie jest tożsame z nauką o odbiorze dzieła literackiego rozwijaną w niemieckojęzycznym literaturoznawstwie⁵.

Pisząc o Brzozowskim, piszę jednocześnie o prawie półwieczu polskiej historii intelektualnej, analizowanej w ścisłym związku z życiem politycznym i społecznym. Kwestie te są w moim przekonaniu nierozdzielne. Rozprawa ta jest również polemiką z przekonaniem o ‘nieobecności’ Brzozowskiego w PRL-u. Opinię taką wyraził Ryszard Koziołek w książce *Dobrze się myśli literaturą* pisząc: „Mimo przenikliwości analiz kultury polskiej i profetyczności diagnoz społecznych Brzozowski – czego do dziś nie pojmuję – nie przydawał się w PRL-u. Jego myśli nie stawały się katalizatorem politycznego oporu, nie stymulowały wyborów etycznych”⁶. W stwierdzeniu tym zawarte są dwa błędne mniemania. Po pierwsze, o czym czytelnik dowie się z dalszej

³ S. Borzym, *Transformacje idei Bergsonowskich: Sorel i Brzozowski*, w: *Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei*, wstęp, wybór, redakcja i opracowanie A. Karalus i P. Parszutowicz we współpracy z H. Floryńską-Lalewicz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2015, s. 479.

⁴ J. Assman, *Kultura pamięci*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 65.

⁵ Zob. dział „Teoria recepcji” w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, wybór, opracowanie i wstęp H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1986.

⁶ R. Koziołek, *Dobrze się myśli literaturą*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s. 238.

części, Brzozowski jak najbardziej był obecny w polskich dyskusjach intelektualnych w latach 1945-1989. Więcej nawet: od połowy lat sześćdziesiątych przez prawie dekadę możemy mówić o jego renesansie, w którym powstały klasyczne do dzisiaj prace. Po drugie, stwierdzenie, iż autor *Płomieni* nie 'stymulował wyborów etycznych' w badanym tu okresie jest wyraźnie bezkontekstowe, a przez to nieprawdziwe. Koziółek pisząc te słowa miał zapewne w pamięci burzliwe dzieje recepcji Brzozowskiego w okresie międzywojennym. Próba przełożenia czynników determinujących specyfikę tych lat na sposób funkcjonowania myśli młodopolskiego krytyka po II wojnie światowej jest ujęciem pozbawionym dostatecznych racji. Zamazuje specyfikę tego okresu, dezawuuując jednocześnie charakterystyczne dla niej procesy społeczne i kulturalne. Zamierzam udowodnić, że Brzozowski nadal był inspirujący i ważny, w odmienny jednak sposób niż w okresie przedwojennym.

Kilku słów wyjaśnienia wymaga również sposób doboru analizowanego materiału. W przypadku książek sprawa jest prosta. Powszechnie znane są monografie Andrzeja Walickiego, Andrzeja Mencwela czy Marty Wyki. Odnalezienie mniej znanych pozycji również nie było problemem ze względu na pojawiające się w tytułach nazwisko Brzozowskiego. Inaczej wyglądała sytuacja z książkami z zakresu historii literatury, kultury i filozofii, w których autor *Płomieni* odgrywa ważną rolę, nie jest jednak głównym przedmiotem analizy. Często o uwzględnieniu danej pozycji decydowało odniesienie w innych pracach, wskazówki promotora, wiedza autora, a czasami zwykły przypadek. Na pewno zatem nie omawiam wszystkich pozycji, w których Brzozowski jest analizowany. Nie taki był jednak mój cel i zamierzenie. Uwzględniłem tylko te pozycje, które w sposób ciekawy ujmują myśl młodopolskiego krytyka bądź są przykładem opisywanego nurtu recepcji. Inaczej sprawa miała się z tekstami zamieszczanymi na łamach czasopism. Oprócz kilku najbardziej rozpowszechnionych tekstów, wiedza na temat prasowych dyskusji jest niewielka. W doborze materiału wykorzystałem zatem informacje zawarte w *Bibliografii Zawartości Czasopism* odnotowującej większość artykułów poświęconych Brzozowskiemu, wliczając w to recenzje książek jak i krótkie notki okolicznościowe. Było to więc nieocenione źródło informacji. Zapewne pominąłem wiele pozycji, wydaje mi się jednak, że ilość zebranego i przeanalizowanego materiału jest wystarczająca dla podtrzymania stawianych przeze mnie tez.

Warto wspomnieć także o w wyznaczonych ramach czasowych. Oczywistym jest, że wydarzenia polityczne i granice przez nie znaczone nie stosują się jednoznacznie do zagadnień z zakresu kultury i życia intelektualnego. W przypadku Polski Ludowej sytuacja jest mniej problematyczna. Polityka i zmiany w jej obszarze znacząco wpływają na obydwie te sfery. Zmiany powojenne i przemiany ustrojowe po 1989 roku określają sposób funkcjonowania kultury w obszarze życia społecznego, są więc to daty raczej niekwestionowane. Pewne idee i ich cyrkulacja nadal jednak wymykają się tak oczywistym na pozór granicom czasowym. Dlatego przywołuję książki i zjawiska wybiegające poza ten okres zarówno w Dwudziestolecie jak i poza rok 1989. W większości przypadków to data publikacji tekstu bądź pracy monograficznej zdecydowała o jej uwzględnieniu bądź pominięciu, co oczywiście jest zabiegiem sztucznym, jednak uzasadnionym⁷.

Zadanie, które przed sobą postawiłem nie polegało na tym, by opisać tradycję z ducha odnoszącą się do Brzozowskiego, kontynuującą jego sposoby pisania i czytania. Nie znajdzie tu więc czytelnik analizy tradycji krytyki literackiej, której patronuje Brzozowski⁸ czy powieści nawiązujące w jakiś sposób do takich dzieł jak *Płomienie* czy *Sam wśród ludzi*. Rozprawa ta ma bowiem nie jednego, ale dwóch bohaterów. Pierwszym – oczywistym – jest Stanisław Brzozowski i jego twórczość. Drugim – często ukrytym, nie zawsze prezentowanym w sposób bezpośredni – Polska Rzeczpospolita Ludowa. W rozprawie interesuje mnie koincydencja zachodząca pomiędzy fazami recepcji Brzozowskiego (a o takich z pewnością mówić możemy) a dziejami Polski Ludowej. Autor *Legandy Młodej Polski* nie funkcjonuje tu jako byt autonomiczny, ale na tle epoki, w której był czytany i interpretowany. Mojej pracy towarzyszyło założenie, ale także głębokie przekonanie, że recepcja zależy w dużej mierze od czynników społecznych, politycznych, historycznych a także biograficznych wchodzących ze sobą w niezwykle ciekawe, acz pogmatwane związki. Dlatego też nie śledziłem ukrytych nawiązań do Brzozowskiego, wszystkich o nim fragmentów rozszanych w niezliczonych

⁷ Największy problem miałem w tym wypadku z książkami Andrzeja Mencwela, szczególnie zaś z *Etosem lewicy* wydanym w 1990 roku. Wprawdzie nie jest to książka monograficzna o Brzozowskim, to jest on jednak dla całości postacią fundamentalną. Postanowiłem jednak nie włączać jej do analizy, choć zapewne jej koncepcja zrodziła się jeszcze przed 1989.

⁸ Nie spełniam zatem w pełni oczekiwań Macieja Urbanowskiego, który od monografisty recepcji Brzozowskiego po 1945 roku oczekuje rozdziału o powojennej krytyce literackiej pozostającej pod patronatem autora *Legandy Młodej Polski*, a także dużego rozdziału o Tomaszu Burku (choć akurat ten krytyk zajmuje w niniejszej rozprawie sporo miejsca). Zob. M. Urbanowski, *Od Brzozowskiego do Herberta*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2013, s. 51, 71.

tekstach. Część czytelników stwierdzi, że za dużo miejsca poświęciłem trzeciorzędnym pisarzom, krytykom, badaczom zamiast skupić się na autorach najważniejszych prac. Choć są one niezwykle istotne to nie stanowią jednocześnie punktu dojścia czy miary wartości badanego problemu. Teksty ważne dla danego zagadnienia – co jest truizmem zapewne, ale wartym przypomnienia – nie powstają w społecznej próżni. Atmosferę, w której się rodzą tworzy cała sieć dyskursów, języków, praktyk społecznych, które wcale nie muszą być uświadamiane przez autorów. Przyjęta przeze mnie perspektywa pozawala nie tylko pokazać niezaprzeczną wagę tekstów kluczowych, ale przywraca także zapomniane głosy, z którymi nie muszę się zgadzać bądź akceptować w pełni, a które były w swoim czasie głosami słyszalnymi (przypadek Leona Wudzkiego). Praca wpisuje się również w „rewizjonistyczny” nurt historiografii traktujący PRL nie jak więzienie, kraj wszechwładnej cenzury⁹ czy niezliczonych opresji, ale jako okres różnorodny, ciekawy i z całą pewnością niezwykle ważny dla polskiej kultury, choć nie pomijający oczywistych ograniczeń.

Swojego zadania nie upatrywałem także w polemice z konkretnymi poglądami. Celem nadrzędnym była rekonstrukcja sceny, na której odbywały się polemiki i dyskusje. Nie unikałem oczywiście miejsc, w których dystans naukowy pozostawiam na boku i zajmuję określoną postawę. Najlepszym przykładem wyjścia przeze mnie poza ‘obiektywizm badawczy’ jest fragment poświęcony książce Bohdana Cywińskiego *Rodowody niepokornych*. W obliczu jej wagi dla tożsamości polskiej inteligencji lewicowej i licznych dyskusji nad nią musiałem wskazać, iż zaistnienie tej pracy nie miało i (nadal nie ma) charakteru neutralnego. Uwidocznilo natomiast ówczesną postawę inteligencji wobec spraw społeczno-politycznych i podział w jej łonie na dwie (nieoficjalne wprawdzie, ale wyraźnie od siebie oddzielone) grupy: apologetów i krytyków sytemu. Druga z nich to w dużej mierze strauumatyzowana Marcem ’68 roku inteligencja widząca w przymierzu z katolicyzmem otwartym¹⁰ szansę na stworzenie nowego języka buntu mogącego już nie tyle zmieniać rzeczywistość w ramach realnego

⁹ Nie zastanawiam się zatem nad wpływem cenzury na analizowany materiał. Oczywiście zdaje sobie sprawę z ram jej działania (zapisy na konkretne nazwiska, wydarzenia historyczne, teorie filozoficzne), także w postaci cenzora wewnętrznego, jednak pomijając okres stalinowski nie wydaje się, żeby miała ona większy wpływ na to, co w interesującym mnie temacie pisano. Oczywiście niezwykle cenne byłoby przebadanie archiwów cenzury pod tym względem, nie jest to jednak cel tych rozważań.

¹⁰ Pod pojęciem tym rozumiem postawę intelektualną ludzi deklarujących swoją przynależność do Kościoła katolickiego, deklarujących otwartość na przemiany świata i nowych języków ich opisu przy jednoczesnej próbie zachowania fundamentów wiary. Niebagatelną rolę w procesie kształtowania się katolicyzmu otwartego odegrał modernizm katolicki (Zob. hasło *modernizm* autorstwa Jana Walkusza, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. S. Wilk, E. Ziemiann, R. Sawa i in., t. XII, KUL, Lublin 2008, s. 1492-1495.

socjalizmu, co mogącego porządek ten znieść. Pierwsza grupa w mniejszym bądź większym stopniu związana była z ośrodkami władzy, zajmowała często stanowisko krytyczne wobec proponowanego przez Cywińskiego dyskursu. Problematiczna nie jest jednak postawa polaryzacyjna, wymuszona wydarzeniami i atmosferą przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ale sposób, w jaki się ją postrzega. Upraszczając: recenzenci książki zaliczający się do grupy krytyków systemu upatrują w przymierzu z katolicyzmem otwartą szansę na zbliżenie lewicy marksistowskiej i lewicy kościelnej. Głosy opozycyjne uznaje się zazwyczaj jako partyjną ideologię, nie poświęca się im uwagi. Stosunki władzy definiujące pole narracji zostają w ten sposób odwrócone. To PRL-owscy niepokorni mieli rację, nie zaś partyjne gryzypiórki. Jak staram się jednak udowodnić, analizując teksty publikowane w prasie związanej z władzą, wiele uwag tam zamieszczonych okazuje się niezwykle cennych. Przypominając owe głosy, nie odmawiam racji apologetom. Wejście w budowany dyskurs z przeszłości z głosem ze współczesności jest próbą rozhermetyzowania pola dyskusji. Nie jest bowiem tak, że wszyscy oficjalni i sankcjonowani przez władzę dziennikarze byli bezmyślnymi ideologami, a wszelkie dyskusje miały charakter ustawiania się w pozycji za bądź przeciw.

Dla wielu czytelników praca niniejsza może wydać się rozwlekła ze względu na sporą ilość miejsca poświęconego tekstom wtórnym, mało znaczącym, które w żaden sposób nie przyczyniły się do wzrostu wiedzy o Stanisławie Brzozowskim, czasami wręcz ową wiedzę wypaczały. W przypadku opisu funkcjonowania idei w obszarze społecznym, politycznym i kulturowym wartość merytoryczna bardzo często ma znaczenie drugorzędne. Nie znaczy to, że nie brałem jej pod uwagę. Już bowiem sam fakt osobnego, szerokiego (prawie jedna trzecia pracy) omówienia prac pisanych przez przedstawicieli i uczniów Warszawskiej Szkoły Historii Idei dowodzi, że jakość tekstów i zawartych w nich twierdzeń definiuje w określony sposób pole recepcji. Nie mógłbym jednak go opisać bez uwzględnienia tekstów mniej ważnych, czasami wręcz zupełnie nieistotnych z punktu widzenia badacza dorobku Brzozowskiego. Dopiero uwzględnienie tej różnorodności pozwala zbudować pełen obraz zmuszając jednocześnie do odpowiedzi na pytania o warunki owo pole kształtujące. Należy powiedzieć otwarcie – jakość tekstu nie jest jednoznaczna z jego wpływem na całość badań. Powtarzanie w tym wypadku oczywistego zdawałoby się twierdzenia, że na zaistnienie danego tekstu czy myśli w szerszym kontekście wpływ ma wiele czynników, nie zawsze merytorycznych, jest niezwykle ważne. Obieg naukowy to skomplikowany

system zależności, który budując system hierarchii skrywa jednocześnie pozamerytoryczne jego uwarunkowania. Tak jest dzisiaj i tak było w PRL-u, choć owe „pozamerytoryczne uwarunkowania” różnią się od siebie. Dlatego dopiero w miarę szerokie opisanie pola recepcji może oddać chociażby w przybliżeniu „targowisko idei”, sposób przepływu wiedzy w tym temacie.

Niniejszy wstęp nie byłby pełny bez odniesienia do książki Mariana Stępnia *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918-1939*, której moja praca jest w pewnym sensie kontynuacją. Podobnie jak jej autorowi przyświecał mi cel pogrupowania, opisu i interpretacji recepcji myśli autora *Płomieni*, której dynamika „nie wynikała jedynie z prostego rozwoju w czasie. Łączy się z różnymi źródłami, z których wypływa zainteresowanie dorobkiem pisarza”¹¹. Nie chodzi zatem o proste pokazanie kto i w jaki sposób o Brzozowskim pisał. Podstawowym problemem jest pytanie o to, dlaczego pisano w taki, a nie inny sposób. U źródeł tego pytania stoi przekonanie (podobnie jak ma to miejsce u Stępnia), że wzrost zainteresowania autorem *Legendy*, sposób problematyzacji jego myśli nie jest przypadkowy, ale ma bardzo silny związek z sytuacją społeczną, polityczną, kulturalną i naukową.

Pisząc o podobieństwach warto wspomnieć też o różnicach i to nie tych najbardziej oczywistych związanych z różnymi epokami będącymi przedmiotem badań. Po pierwsze jest to strukturyzacja materiału. Deklaratywnie cechą nadrzędną w obydwu przypadkach jest chronologiczne porządkowanie materiału. Stępień jednak tak naprawdę opisuje recepcję Brzozowskiego nie tylko chronologicznie, ale także tematycznie i autorsko¹². Ujęcie takie jest jak najbardziej uzasadnione, problem jednak w tym, że te trzy różne strukturyzacje nie w pełni się uzupełniają. Czytelnik z podanych faktów sam musi ułożyć sobie spójną opowieść łącząc wszystkie sposoby opisu. Również w moim przypadku nie można uznać chronologii za nadrzędny czynnik porządkujący. Wprawdzie do połowy lat sześćdziesiątych recepcja ma charakter w miarę „płaski”, o tyle od końca tej dekady aż do lat osiemdziesiątych porządkowanie chronologiczne nie daje zadowalających wyników. Dlatego też oś czasową przeplatam z osią problemową i autorską. Staralem się jednak możliwie szeroko ukontekstować rozważania, by czytelnik nie miał poczucia, że przenosi się w zupełnie inne rejony, nie powiązane ze sobą. Różnica ta jest zdecydowanie mniej znacząca niż druga z nich: u

¹¹ M. Stępień, *Spór...*, s. 7.

¹² Zwraca na to uwagę Andrzej Mencwel w recenzji *Niestety, nie...*, („Nowe Książki” 1977, nr 4, s. 20-21).

Stępnia dominuje opisowy charakter analizy. Moim celem z kolei była raczej analiza krytyczna, biorąca na warsztat te cechy tekstów czy dyskusji, które w moim mniemaniu były kluczowe dla rozumienia istoty danego tekstu oraz jego kwalifikacji do określonej grupy. Trzecia różnica nie ma już tak ważnego metodologicznego znaczenia, ale warta jest wspomnienia. Otóż Stępień wyraźnie zaznacza, że nie zajmuje się dyskusjami wokół sprawy Brzozowskiego. Ja z kolei postanowiłem problematykę tę włączyć do całości rozważań będąc przekonany, że momenty, w których dyskusja wokół domniemanej współpracy autora *Idei* z carską ochroną się uaktywnia, nie jest bez znaczenia i niesie ze sobą treści ważne dla zrozumienia całości. I na koniec jeszcze jedna różnica. W przeciwieństwie do Stępnia nie streszczam, ani nie glossuję omawianych prac¹³ (z pewnymi wyjątkami). Moim zamierzeniem jest wydobyć z omawianych tekstów głównych założeń, które usprawiedliwiają umieszczenie danej pracy w takim, a nie innym kontekście. Mimo tych różnic oraz zarzutów, jakie można skierować pod adresem pracy Stępnia będzie ona często przeze mnie przywoływana w celu pokazania związków recepcji Brzozowskiego w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej.

Kończąc rozważania wstępne należy poruszyć jeszcze jedną kwestię, a mianowicie pewne braki, których mam świadomość i które powodują, że moja praca nie może sobie rościć prawa do kompletności. Niniejsza rozprawa jest raczej badaniem akademickiej (i w jakiejś mierze kulturalnej) dyskusji, nie jest zaś próbą opisu wszystkich dyskursów Polski Ludowej, na jakie myśl Brzozowskiego miała wpływ. Wielu zapewne uzna to za poważny brak. Takie ograniczenie uważam jednak za zaletę: po pierwsze daje możliwość uzupełnienia niniejszych rozpoznań, wejścia w spór i polemikę ze stawianymi przeze mnie tezami, po drugie nie miesza języków krytycznych. Próba opisu wpływu autora *Legendy* chociażby na powojenną krytykę wymagałaby zupełnie innego sposobu opisu, zupełnie odmiennego podejścia metodologicznego, innego materiału a wreszcie innej strukturyzacji całości. Godzę się zatem z zarzutem, że nie jest to praca wyczerpująca temat. Mam jednak nadzieję, że przeprowadzona przeze mnie analiza usystematyzuje pewien obszar badawczy oraz wypełni lukę w badaniach nad Brzozowskim. Jeżeli pobudzi ona kogoś do dalszych badań (nawet polemicznych wobec moich ustaleń) będzie to w moim odczuciu sukces podjętej przeze mnie, często dość żmudnej, pracy.

¹³ Na tę cechę pracy Stępnia zwraca uwagę Jerzy Speina w recenzji zamieszczonej w „Ruchu Literackim” (1977, z. 3, s. 238-239).

ROZDZIAŁ PIERWSZY:

Rewizje i anatemy

1. Uwagi wstępne

Za daty graniczne badanego w tym rozdziale okresu przyjąłem lata 1945-1955. Ich wybór został podyktowany nie tyle nawet konkretnymi wydarzeniami historycznymi¹⁴, co rozwojem dyskusji wokół myśli Stanisława Brzozowskiego, które w tym wypadku pokrywają się ze sobą. W roku 1945, już po oficjalnym zakończeniu wojny, pojawiają się pierwsze wzmianki na temat autora *Legendy Młodej Polski* w oficjalnych czasopismach krajowych. Z kolei rok 1955 jest ostatnim, w którym Brzozowski znajduje się na liście filozofów reakcyjnych, a w konsekwencji nie pojawia się w oficjalnym dyskursie. Wyodrębnione w ten sposób dziesięciolecie nie jest jednolite. Rozpada się na dwa podokresy. Pierwszy z nich to lata 1945-1948. Drugi wyznaczony jest przez daty 1949 i 1955. Jak w każdej próbie periodyzacji, jednym z podstawowych problemów jest arbitralność ustanawianych granic, którym nie poddają się wydarzenia społeczne, a tym bardziej kulturalne. Teksty powstałe przed 1945 rokiem, jeszcze w czasie wojny, traktować będę jako pomocnicze, ułatwiające identyfikację opisywanych zjawisk. Zupełnie inaczej ma się sprawa z artykułami wydawanymi za granicą. Mają one niebagatelne znaczenie nie tylko w pierwszym, powojennym dziesięcioleciu, ale również w latach późniejszych. Ujmę je jako ważne głosy w dyskusji nad dziedzictwem Stanisława Brzozowskiego. Istotne jest również to,

¹⁴ W opracowaniach historycznych panują rozbieżności co do punktu rozpoczynającego nowy okres w historii Polski. Bardzo często przyjmowana jest data 21 lipca 1944 roku kiedy to Krajowa Rada Narodowa wydała dekret o utworzeniu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Właśnie ona zostaje obrana za początek nowego okresu przez Andrzeja Leona Sowę w książce *Historia Polityczna Polski 1944-1991* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011). Wydarzenie to jest także jedną z pierwszych dat w książce Marty Fik, *Kultura polska po Jałcie. Kronika lat 1944-1981* (Polonia, Londyn 1989). Jerzy Eisler rozpoczyna narrację datą 20 lipca 1944, a więc momentem sforsowania Bugu pod Dorohuskim przez wojska marszałka Konstantego Rokossowskiego (idem, *Zarys dziejów politycznych Polski 1944-1989*, BGW, Warszawa 1992). W innym miejscu (*Czterdzieści pięć lat, które wstrząsnęły Polską. Historia polityczna PRL*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2018) Eisler sytuuje ten moment w ciągu zdarzeń rozpoczętych agresją Niemiec nazistowskich na Polskę w 1939 roku. Krystyna Kersten przesuwając tę datę do chwili wygranej przez ZSRR bitwy o Stalingrad, a więc momentu, w którym zatrzymuje się zwycięski marsz wojsk hitlerowskich, a inicjatywę przejmuje Armia Czerwona (K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948, „Krań”*, Warszawa 1985). Andrzej Paczkowski z kolei lata wojenne i okres powojenny opisuje razem. Swoją decyzję uzasadnia w sposób następujący: „Ponieważ istota i forma tej państwowości [Polski Ludowej – P.R.] wynikała przede wszystkim jako skutek biegu wydarzeń II wojny światowej, uznałem, iż objęcie ich wspólnym wykładem raczej ułatwi niż skomplikuje całość wywodu” (A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski*, wyd. V rozszerzone, PWN, Warszawa 2007, s. 8).

że dobiegają z innej rzeczywistości politycznej i społecznej, dzięki czemu pozwalają z innej perspektywy potraktować problematykę podejmowaną w kraju.

Jak mało który okres w polskiej historii, lata 1945-1955 przynoszą doskonały materiał pozwalający na przyjrzenie się realnym zmianom zachodzącym w Polsce zarówno w sferze ekonomicznej, społecznej i politycznej, jak i w sferze symbolicznej. Odciskają na niej swoje piętno niepokoje, nadzieje czy wręcz strach jednostek, które nie zawsze świadomie biorą udział w tworzeniu zupełnie nowej rzeczywistości. Opis tego procesu podejmuje Marcin Zaremba w książce *Wielka trwoga*¹⁵. Przenosi on psychologiczne pojęcia strachu i niepewności na teren badań historycznych. Autor wyraża nadzieję, że dzięki nim uda się znaleźć klucz do zrozumienia sposobów reagowania na nową rzeczywistością, nie zawsze dla zwykłych obywateli zrozumiałą i akceptowaną. Praca ta niedługo po opublikowaniu stała się jedną z głównych narracji o pierwszych powojennych latach w Polsce. Autor próbuje zbadać wydarzenia tego okresu z punktu widzenia jednostek, a więc oddolnie. Jednocześnie książka stawia czytelnika w dość komfortowej sytuacji: oto potwierdzone zostają jego presupozycje dotyczące instalowania się w Polsce nowej władzy. Okazuje się bowiem, że podstawowy konflikt podsycający lęk i strach rozgrywa się w starciu góry piramidy społecznej z jej dołami. Te dwa skrajne obszary sportretowane są najlepiej. Mamy tu do czynienia również z dość tradycyjnym wartościowaniem: władza oceniana jest negatywnie, jako nierozumiejąca polskiego społeczeństwa, jego lęków, nadziei i potrzeb. Z kolei ludność zdeorientowana nieznaną wcześniej sytuacją, brakiem pewności i oparcia w powojennym chaosie działa w najlepszej wierze, a niemożność realizacji swoich potrzeb składa na barki błędnych czy wręcz wrogich decyzji politycznych. Najkrócej rzecz ujmując, książka Zaremby pomija ważną część społeczeństwa, wiele jego warstw, a co za tym idzie, prowadzi do wyraźnego spolaryzowania postaw. Wprawdzie pojawiają się przykłady, które sugerują niejasność podejmowanych decyzji, nieustanne mierzenie się z niepewnością nadchodzących czasów, są one jednak zatopione w morzu odwiecznego konfliktu władzy i społeczeństwa.

Książką, którą trzeba uznać za jedną z najważniejszych dotyczącą odbudowującej się Polski lat 1945-1955 są *Narodziny systemu władzy* Krystyny Kersten¹⁶. Autorka już na wstępie jasno kreśli swój cel: opisać, bez próby

¹⁵ M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.

¹⁶ K. Kersten, *op. cit.*

wartościowania, proces, w wyniku którego powstał nowy twór społeczno-polityczny zwany Polską Rzeczpospolitą Ludową. Jednocześnie zaznacza, iż będzie to historia polityczna, nie społeczna. Szeroko opisany został niezwykle proces wykuwania się powojennego rządu Polski. Największą zaletą tej pozycji jest próba oddania stanu ciągłej niepewności, w jakiej znajdowała się elita polityczna pomiędzy rokiem 1943 a 1948. Choć największe napięcie utrzymywało się do słynnego referendum przeprowadzonego 30 czerwca 1946 roku, potem zaś do wyborów 17 stycznia 1947, to cały okres naznaczony jest permanentną walką o ostateczny kształt ustroju. Wprawdzie autorka bierze pod uwagę wszystkich graczy politycznych tamtych czasów to bez wątplenia, podobnie jak u Zaremby, pojawia się polaryzacja. Najwięcej miejsca poświęca bowiem próbie opisu, w jaki sposób siły polityczne nie godzące się na dominację PPR-u, starały się walczyć do samego końca o inną Polskę. PPR z kolei, od momentu utworzenia PKWN, jawi się jako partia, której członkowie bez trudu i oporu zdążają do wcześniej obranego celu. O dziwo, rzadko wspomina się tutaj o niebagatelnej roli, jaką na kształt polskiej rzeczywistości wywarły dyrektywy Stalina. Wprawdzie dzięki temu autorka unika popadnięcia w koleiny pisania o historii Polski i Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej jako marionetce Stalina, jednakże prowadzi to równocześnie do przekonania, że wiele błędnych decyzji było popełnianych przez nową władzę jako autonomiczne decyzje, nie wynikające z konieczności brania pod uwagę wytycznych nadsyłanych z Kremla, ale także napięć pomiędzy ZSRR a Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi, które na nie wpływały.

Co łączy te dwie pozycje ze Stanisławem Brzozowskim i moją próbą opisu recepcji jego dorobku? Wbrew pozorom bardzo wiele. Zarówno Zaremba jak i Kersten starają się w sposób jak najpełniejszy i możliwie najwierniejszy odtworzyć fluktuacje społeczne i polityczne tego najgorętszego okresu w powojennej historii Polski. Jednocześnie wzajemnie się uzupełniają. O tyle, o ile w *Narodzinach systemu władzy* mamy do czynienia z opisem życia politycznego lat 1943-1948, to w *Wielkiej trwodze* przedstawione są reakcje społeczeństwa na decyzje i zarządzenia nowej władzy. Pierwsza książka czyni zadość klasycznie rozumianej historii politycznej, druga stara się realizować jej odmienny model, opisujący wielkie wydarzenia z punktu widzenia jednostek i ich codziennego życia. Chciałbym, aby moja analiza dyskursu, jaki kształtował się wokół postaci Brzozowskiego w pierwszym dziesięcioleciu powojennym, była połączeniem obydwu sposobów pisania historii i o historii. Zadanie to niejednemu wydać się może karkołomne. Jak bowiem analizując teksty o charakterze

światopoglądowym i filozoficznym połączyć dwa diametralnie różne sposoby mówienia o historii, jednocześnie sytuując się w polu badania dyskursu publicystycznego? W moim przekonaniu obranie takiego, a nie innego materiału analitycznego pozwoli mi na uzgodnienie tych dwóch narracji. Z jednej strony bowiem artykuły będące przedmiotem mojego zainteresowania są zapisem autentycznych prób usensownienia świata przy zastosowaniu kategorii zaczerpniętych z tradycji polskiego ruchu lewicowego. Z drugiej ukazują konieczność poradzenia sobie z ideologicznymi i politycznymi naciskami. To rozdarcie doskonale odzwierciedla się w tekstach o Brzozowskim, pisanych w pierwszym dziesięcioleciu powojennym. Lata 1945-1955 są szczególnie predestynowane do tego typu opisu ze względu na bogactwo i niejednorodność, czasami wręcz chaotyczność życia politycznego, społecznego i kulturalnego. Nie zgadzam się w tym względzie z Januszem Sławińskim, który pisze:

Zauważmy: cała w istocie historia życia duchowego w Polsce powojennej jest tak czy inaczej zrelatywizowana do tego paroletniego okresu – stalinowsko-bierutowskiego. To wszystko, co go poprzedzało – poczynając od miesięcy letnich 1944 roku – narzuca się nam ze swoją dwoistością: z jednej strony było to stopniowe – i w jakiejś mierze jeszcze skryte – krystalizowanie się polskiej wersji stalinizmu, z drugiej zaś trwanie swego rodzaju realności negatywnej, stan rzeczy, który musiał zostać przewyciężony, by stalinizm mógł się dopełnić. Lata 1944-1948 nie mają sensu innego, jak tylko ten, którym wypełnia go okres następny¹⁷.

W moim przekonaniu, twierdzenie takie jest nieuzasadnione w zderzeniu z licznymi faktami i analizami tekstowymi. Pogląd Sławińskiego zakorzeniony jest w przekonaniu, że okres 1948-1955 jest czasem jednej z największych w dziejach tragedii polskiej kultury oraz że lata epokę tę poprzedzające były niczym innym niż preludium do kresu sztuki i literatury. Jednym z zadań, jakie przed sobą stawiam, jest próba udowodnienia, że lata poprzedzające szeroko rozumiany stalinizm w życiu intelektualnym, nie były tylko do niego wstępem, ale że były czasem

¹⁷ J. Sławiński, *Krytyka nowego typu*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 3: *Teksty i teksty*, Universitas, Kraków 2000, s. 160. Mamy do czynienia z pewnym pęknięciem, gdyż kilka stron dalej pisze: „W istocie życie literackie lat 1944-1947, a zwłaszcza sposób funkcjonowania w nim opiniodawstwa krytycznoliterackiego, stanowiło pod licznymi względami kontynuację międzywojennego życia literackiego z jego policentryzmem, wielogłosowością i ścieraniem się stanowisk. Mimo ostrych ograniczeń cenzuralnych, mimo utrudnień stwarzanych pewnym środowiskom i orientacjom przy równoczesnym uprzywilejowaniu ekonomicznym czy wydawniczym innych, toczyła się tu jednak autentyczna gra idei, upodobań i ocen”, (Ibidem, s. 165). Warto dodać, że życie kulturalne i polityczne między 1944 a 1948 podlegały zupełnie innym naciskom i innej dynamice przemian.

niejednoznacznym, obfitującym w śmiałe wizje, nadzieje i marzenia, a przez to wyjątkowym i posiadającym swój wyrazisty charakter.

Wspólnym problemem dla wszystkich tekstów analizowanych w tym rozdziale jest konieczność odnalezienia się w nowej rzeczywistości, zbudowanie własnej przestrzeni myślowej i życiowej. Historyk zajmujący się latami powojennymi stoi przed ogromnym wyzwaniem. Jak opisać wielość prezentowanych postaw nie popadając w jednoznaczność ocen i nie uciekając się do anachronizmów? Jednostka zawsze jest częścią historii. Jej postępowanie można uzasadniać wyłącznie biorąc pod uwagę wielość wywieranych nacisków konkretnej, niepowtarzalnej sytuacji. Choć twierdzenie to jest truizmem, warto o nim pamiętać w przypadku badania tak burzliwego okresu, jakim są lata 1945-1955. Bardzo łatwo bowiem szafować wyrokami, trudniej spojrzeć na wybory ludzkie jako na grę wielu czynników. Jednostka za każdym razem musi wybierać tylko spośród danych sobie opcji, a każda decyzja wiąże się z wzięciem pod uwagę często wykluczających się możliwości. Jak pisać o jednostkach, na oczach których rozgrywały się dramatyczne wydarzenia? Nie jest problemem uznać, że ich kompromisowa postawa wynikała z chęci przypodobania się nowej władzy. Łatwo przypiąć im łątkę cyników, karierowiczów bądź zdrajców ideałów własnej młodości¹⁸. Klasyfikacja podług tych kategorii jest jednak w moim odczuciu niesprawiedliwa. Analizując teksty należy wziąć pod uwagę warunki, w jakich były tworzone, jednocześnie stosując zasadę ograniczonego zaufania. Łatwo bowiem popaść w pułapkę zarówno uproszczonej psychologizacji, jak i bezkontekstowej analizy materiału. Najlepszym, choć z pewnością niedoskonałym rozwiązaniem, jest spojrzenie na teksty jako na wyraz przekonań autora. Strukturę zaś należy badać wielostopniowo, przy użyciu wszelkich narzędzi wypracowanych przez literaturoznawstwo. Trzeba też zwrócić uwagę na ideowy i pragmatyczny charakter tekstu. Jednocześnie należy przyrzeć się jego uwikłaniom w grę różnorodnych sił społecznych, politycznych i kulturalnych, a także biograficznych. Pewną pomocą są cztery zasady badania historycznego sformułowane przez Enza Traverso w książce

¹⁸ W ciekawy sposób o doświadczeniach pisarzy zaraz po wojnie pisze Grzegorz P. Bąbiak w tekście *Doświadczenia totalitarne polskich twórców kultury po 1945 roku (na podstawie dzienników Iwaszkiewicza, Nałkowskiej, Szczepańskiego, Lechonia)* zamieszczonym w tomie *Doświadczenie i dziedzictwo totalitaryzmu na obszarze kultur środkowoeuropejskich*, red. J. Goszczyńska, J. Królak, R. Kulmiński, Warszawa 2011. Autor krytykuje praktykę niektórych środowisk historyków, którzy wyłącznie na podstawie dokumentów szafują wyrokami. Zamiast tego proponuje on zwrócenie uwagi na zawiłość losów jednostek wplątanych w Wielką Historię.

*Historia jako pole bitwy*¹⁹, które w moim mniemaniu pozwolą ustrzec się przed licznymi pułapkami interpretacyjnymi, w tym nadmiernym psychologizowaniem, jak również dekontekstualizacją.

2. Rewizje. Spory o dziedzictwo Stanisława Brzozowskiego w latach 1945-1948

Coraz wyraźniej, kiedy podchodzi się do współczesnej myśli europejskiej, uświadamia się sobie konieczność, ale i możliwość – syntezy. Konieczność oddzielenia od siebie myśli przeszłej i współczesnej, splecionych ze sobą zagmatwanie i gęsto jak korzenie dwu drzew. Trzeba dla samodzielnych, pozornie niezależnych i z niczym niezwiązanymi korzeniami znaleźć ich wspólną konsekwencję, cel, któremu korzenie służą. Trzeba objąć pień myśli współczesnej, który z korzeni wyrasta. Zarówno bowiem zagadnienie „intuicji rzeczywistości”, jak zagadnienie związku świadomości kulturalnej z tymi procesami, gdzie się owa rzeczywistość tworzy i rozrasta, jak zagadnienie osadzenia człowieka w jakimś konkretnym środowisku, w jakichś określonych warunkach egzystencji – wszystko to były korzenie, może i rozchodzące się pozornie w różnych kierunkach, skrzyżowane ze sobą, lecz należące do tego samego wielkiego pnia myślowo-emocjonalnego²⁰.

Cytat ten, pochodzący z tekstu Andrzeja Trzebińskiego opublikowanego w 1942 roku w czasopiśmie „Sztuka i Naród”, doskonale oddaje klimat, jaki towarzyszył intelektualistom podczas lat wojny i zaraz po jej zakończeniu. Wobec wydarzeń,

¹⁹ Te reguły to: 1) „reguła kontekstualizacji”, która polega na „umieszczeniu zdarzenia albo idei w ich epoce, w ramach społecznych, w otoczeniu intelektualnym i językowym, w krajobrazie mentalnym, które są im właściwe”; 2) „reguła historyzmu, tzn. historyczności rzeczywistości, która nas otacza, konieczności podchodzenia do faktów i idei z perspektywy diachronicznej, która ujmuje ich przeobrażanie się w czasie”; 3) „reguła komparatyizmu”, czyli „porównywania zdarzeń, epok, kontekstów, idei”, będącego czynnością niezbędną w usiłowaniu ich zrozumienia; 4) „reguła konceptualizacji” głosi, iż „żeby pojąć to, co rzeczywiste, trzeba uchwycić to za pomocą pojęć – lub, jeśli kto woli. «typów idealnych» – nie przerywając jednak z tego powodu pisanie historii w sposób narracyjny; inaczej mówiąc, nie zapominając nigdy, że rzeczywista historia nie jest zbieżna ze swymi abstrakcyjnymi przedstawieniami” (E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014, s. 24–25).

²⁰ A. Trzebiński, *Korzenie i kwiaty myśli współczesnej*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Kraków 2012. Wiele miejsca stosunkowi Trzebińskiego do Brzozowskiego poświęca Elżbieta Janicka w książce *Sztuka czy naród. Monografia pisarska Andrzeja Trzebińskiego*, Universitas, Kraków 2006 oraz Maciej Urbanowski w pracy *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1997. O postawie Trzebińskiego wobec tradycji i wartości zob. też M. Piwińska, *Legenda romantyczna i szydery*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 261 i 276.

których byli świadkami, wobec kryzysu wyznawanych wartości trzeba było określić siebie na nowo w rodzącej się w ogniu walk rzeczywistości. Jakie idee należało bezpowrotnie pogrzebać i uznać za stracone, jakie z kolei można było ocalić, przekształcić, by znów mogły służyć budowaniu świata? Jakie wreszcie idee należało powołać do życia?²¹ Już ostatnie lata wojny, gdy wojska niemieckie znalazły się w defensywie, wielu przewidywało rychły koniec walk, a jednocześnie koniec znanego świata. Należało przygotować się na nowe. Obok walk militarnych, toczonych na polach bitewnych, w setkach głów toczyła się wojna intelektualna o nowy obraz świata, człowieka, ale także o nową tożsamość. Taka postawa mocno zaznacza się w tekście Trzebińskiego. Podnosi on bowiem jeden z najważniejszych wątków w twórczości Brzozowskiego, a mianowicie konieczność kształtowania własnej egzystencji nie w oderwaniu od rzeczywistości, ale właśnie w nierozłącznym z nią sprzężeniu. Autor cytowanego tekstu wykorzystuje okazję, by przewartościować dotychczasowe imponderabilia i niezachwiane prawdy wiary. Szansę upatruje w nowoczesnie pojmowanym nacjonalizmie, zagrożenie zaś w socjalizmie i komunizmie. Tę walkę między dwiema koncepcjami świata oraz zatopionej w niej jednostki doskonale oddają następujące słowa:

Rewolucyjność myśli Nacjonalizmu jest czymś więcej niż przywiązaniem do czerwonego koloru, manifestacyjnych pochodów i różnych teatralnych emblematów pracy, jak sierp i młot. Ma pogardę dla tradycyjności, dla schematów egalitarystycznych i niszczycielskich rewolucji Kosmopolityzmu. Jest zakrojoną na skalę rewolucji, która zmieniając - tworzy²².

Nacjonalizm rozumiany jest przez Trzebińskiego jako idea rewolucyjna, ale w przeciwieństwie do „czerwonej rewolucji”, która poprzez swój kosmopolityzm niszczy tradycyjne struktury, jest rewolucją budującą. Obecne są autorowi idee ponadnarodowe, bliskie zaś te odnoszące się do lokalnych warunków. Na patronów tak rozumianej

²¹ Andrzej Stawar już w 1928 roku pisze: „Jeżeli chce się tworzyć nowe życie, nową historię, nową kulturę trzeba sobie z góry powiedzieć, co z dziedzictwa historycznego ubiegłych epok uważamy za rupieciarnię, co za dekorację muzealną, co za złom – a co za materiał dla nowych konstrukcji” (A. Stawar, *Brzozowski*, w: idem, *Szkice literackie. Wybór*, PIW, Warszawa 1957, s. 94).

²² A. Trzebiński, *op. cit.*, s. 242-243.

rewolucji powołany zostaje Maurice Barrès oraz Stanisław Brzozowski²³. W obliczu wojennej destrukcji, idąc za myślą swych intelektualnych przewodników, autor postuluje budowę nowego człowieka²⁴. Rewolucji bowiem wymaga nie tylko świat zewnętrzny, ale także jednostka. Właśnie ta myśl mocno wiąże Trzebińskiego z Brzozowskim. Patrzenie na osobę i otaczającą ją rzeczywistość jako na symbiozę ma niebagatelne znaczenie. Zdaniem autora artykułu wszelkie idee (w tym także Absolut) są „sokiem ziemi, w której tkwimy korzeniami, są bezwzględna i niepowtarzalną ceną naszego miejsca na ziemi”²⁵. Tekst *Korzenie i kwiaty myśli współczesnej* jest próbą stworzenia nowego systemu, systemu rewolucyjnego, który w obliczu wojennego spustoszenia daje nadzieję na odrodzenie świata i człowieka. Dodajmy, że jest to rewolucja ze wszech miar konserwatywna.

W przypadku Trzebińskiego kwestia patronatu Brzozowskiego wydaje się być jasną. Autor wybiera go ze względu na podobieństwo pewnych idei z własnym rozumieniem nacjonalizmu (inna sprawa, na ile owe podobieństwa są głębokie, na ile zaś wynikają z powierzchownych skojarzeń). W dużo gorszej sytuacji znajdowały się osoby, które przed wojną działały w ruchu lewicowym. Musiały się one zmierzyć nie tylko z dziedzictwem autora *Legandy Młodej Polski*, ale także z wpływem, jaki wywarł na lewicę w dwudziestoleciu międzywojennym. Naturalnie również w kręgach nacjonalistycznych i katolickich w tym samym okresie Brzozowski stanowił przedmiot zainteresowania, a więc Trzebiński mógł sięgnąć do znanej sobie tradycji. W ramach tych ruchów podnoszono przede wszystkim kwestię, by nie powiedzieć zagadkę, nawrócenia młodopolskiego filozofa²⁶. Bitwa o Brzozowskiego w kręgach lewicy toczyła się na dużo szerszym polu, bowiem stawka, o którą grano, była bez porównania większa. Chodziło mianowicie o zdecydowanie, czy autora *Płomieni* uznać można za patrona polskiej lewicy. Zagadnienie to było niebagatelne. Brzozowski już za swego życia uchodził za jednego z czołowych polskich przedstawicieli marksizmu, a opinia ta

²³ „Aż zdziwienie ogarnia niekiedy, gdy zestawia się ze sobą kwiaty – bo nie owoce jeszcze – myśli Stanisława Brzozowskiego z rozkwitającą myślą Nacjonalizmu. Nacjonalizmu polskiego – dodajmy. Uderza ta wspaniała zbieżność obu toków myślowych, powierzchownie tak odmiennych” (Ibidem, s. 243).

²⁴ „Źródłem ma tu być rewolucyjne przebudowanie człowieka. Nastawienie człowieka tak, aby zaczął realizować cele. U źródeł myśli Nacjonalizmu tkwi twórcza i celowa (a nie naturalnie i bezcelowo wybuchła!) rewolucja. Rewolucja charakteru” (Ibidem, s. 245).

²⁵ Ibidem, s. 245.

²⁶ Marian Stępień dzieli dyskusję nad dziedzictwem Brzozowskiego w kręgach katolickich na dwa wyraźne nurty: z jednej strony była to prosta – by nie rzec prostacka – publicystyka spod znaku „Przeglądu Katolickiego”, z drugiej próby głębszej, filozoficznej analizy jego dorobku publikowane przez takie osobistości jak Rafał Blüth czy s. Teresa Landy. Zob. M. Stępień, *Spór o spuściznę...*, s. 79-88. Por. Cz. Latawiec, *Żeromski a Brzozowski*, „Nowe Wici” 1926, nr 1.

przetrwiała w umysłach wielu działaczy, którzy przeżyli pierwszą wojnę światową i w wolnej Polsce tworzyli zręby organizacji lewicowych. Miał więc liczne grono obrońców, w poczet których zaliczyć trzeba Juliana Bruna-Bronowicza, Stanisława Baczyńskiego, Oskara Langego, Karola Kuryluka czy Maksymiliana Boruchowicza (po wojnie używał skróconej wersji nazwiska Borwicz). Nie da się jednak zlekceważyć wielkości jego przeciwników, a więc Jana Nepomucena Millera, Andrzeja Stawara, Jerzego Borejszę, Henryka Lukreca, Mieczysława Haresza, Ludwika Frydego czy Ignacego Fika. Pierwsi dostrzegali w autorze *Idei* wielkiego krytyka literackiego i teatralnego, erudytę, krytyka polski dzieciństwa, etyka wyznaczającego polskiej myśli nowe tory, a nade wszystko reinterpretatora myśli marksistowskiej. Drudzy z kolei udowadniali, że Brzozowski nie jest nikim więcej niż ideologiem polskiego mieszczaństwa, bezrefleksyjnym chwałcą pracy, krytykiem o nieustabilizowanym poglądzie na rzeczywistość, powierzchownym marksistą, któremu bliżej było do Sorela i faszyzmu niż Marksa, a wreszcie osobę, której erudycja była niczym więcej niż niechlujstwem myślowym²⁷. Jednym z podstawowych zarzutów stawianych filozofowi z pozycji komunistycznych było zupełne pominięcie teorii walki klasowej. Pamięć o tych dyskusjach bądź bezpośredni w nich udział stał się dla wielu przedstawicieli powojennej inteligencji polskiej punktem odniesienia. Po 1945 roku, w rodzącym się państwie dążącym do spełnienia postulatów komunistycznych, należało na nowo przemyśleć dziedzictwo Brzozowskiego.

Cechą wspólną większości z powstających w owym czasie tekstów jest stylizacja na wewnętrzny dialog, którego wyobrażonym adresatem jest nie sam autor, ale całe międzywojenne pokolenie mające proveniencję lewicową. Osoba pisząca przyjmuje funkcję sumienia narodu, z której to pozycji, wobec spustoszeń wojennych, próbuje na nowo pytać o sens, znaczenie a przede wszystkim użyteczność dorobku Stanisława Brzozowskiego w kształtowaniu postaw wobec ojczyzny mającej być spełnieniem młodzięcych marzeń. Doskonałym przykładem jest postać i twórczość Stanisława Adamczewskiego, znanego i cenionego, acz dzisiaj już zapomnianego, historyka literatury²⁸. Jeszcze przed wojną był on autorem wielu prac na temat Brzozowskiego. Jedną z najpopularniejszych była rekonstrukcja pojęcia romantyzmu, którą to

²⁷ O recepcji Brzozowskiego przez środowiska lewicowe pisze Marian Stępień w książce *Spór o spuściznę...*, zob. szczególnie s. 17-35 oraz 173-184.

²⁸ Jak pisze Elżbieta Janicka, to właśnie Adamczewski zainteresował swojego ulubionego ucznia - Trzebińskiego autorem *Płomieni* (E. Janicka, *op. cit.*, s. 20, 101, 103).

rozprawę publikował na łamach „Przeglądu Współczesnego”²⁹. Swoje rozważania w tym zakresie kończy w następujący sposób:

Romantyzm taki, jak go pojmuje i określa Brzozowski, nie przebrzmiał wraz z któryś z przeminionych okresów dziejowych, ale – w tej czy owej postaci trwa, króluje, żyje i działa pod różnymi maskami w dzisiejszym świecie umysłowej kultury – stąd poglądy Brzozowskiego na romantyzm nie zatraciły po dziś dzień aktualnego swego znaczenia. Powiem więcej: myślę, że teraz dopiero, w tej nieustannej wichurze dziejów, wśród której żyjemy od szeregu lat, staliśmy się lepiej przygotowani do pełnego rozumienia pism Brzozowskiego, że – gdy dzień nad nami zajaśniał i ukazał się oczom naszym świat nagi, bez upiornych mgieł – zaczynamy właściwiej niż dotąd pojmować, co wieściły owe dziwne i gorączkowe „głosy wśród nocy”³⁰.

Ten nie w pełni aprobatywny, acz z pewnością przychylny ton zmienia się znacznie prawie dwie dekady później, gdy Adamczewski w „Nauce i Sztuce” z 1946 roku zamieszcza artykuł *Patronat Brzozowskiego?* rozpoczynając go w charakterystycznych sposób:

Oczywiście chodzi tu o Stanisława Brzozowskiego, autora *Legendy Młodej Polski, Idej, Głosów wśród nocy*. Pojęcie patronatu wyjaśni się w zakończeniu, a znak zapytania, postawiony w tytule jest odbiciem charakteru dyskusyjnego i dyskursywnego zarazem wywodów niniejszych, które zrazu pomyślane były jako odczyt, jako mówiony wyraz tych wątpliwości i niepokojów, jakie oblegają przy myśli o Brzozowskim. W samej więc intonacji, w toku retorycznym wywodu zachował się ślad tego dominującego niepokojów. I ślad tego, jak trudno dziś było przedmiot ten znów ruszyć z miejsca, dźwignąć z długotrwałego stanu milkliwej czy kłopotliwej inercji. Bo przedmiot jest istotnie – z tych cięższych. Różne są tego powody. A naprzód ten, że przedmiot ma naturę poniekąd - spowiedniczą³¹.

Trafniej niż spowiedzią należałoby nazwać ów tekst zbiorową refleksją. Adamczewski zabiera głos w imieniu całego pokolenia. Pisze o sobie jako

²⁹ M. Stępień, *Spór o spuściznę...*, s. 59.

³⁰ Cytat za: M. Stępień, *Spór o spuściznę...*, s. 61.

³¹ S. Adamczewski, *Patronat Brzozowskiego?*, "Nauka i Sztuka" 1946, nr 4, s. 31.

brzozowszczyku³², ale nie w sensie wyznawcy, lecz osoby zaznajomionej gruntownie z dziełami młodopolskiego filozofa. Tekst ten jest spowiedzią dziecięcia pierwszej połowy XX wieku. Jego emocjonalny charakter pokazuje żywy związek autora z omawianą problematyką, stanowiącą fundament jego intelektualnej tożsamości. Naczelnym zagadnieniem jest próba określenia siebie na nowo w nowej rzeczywistości. Podmiot tekstu nie potrafi zdystansować się wobec tradycji, która była jego udziałem. Choć wielokrotnie widać próby oddalenia się od zajmującej go tematyki, to spojrzenie na sprawę chłodnym okiem jest niemożliwe. Powodem jest fundamentalna wiara w związek między życiem a otaczającą rzeczywistością. To przekonanie nierozzerwalnie wiąże Adamczewskiego z Brzozowskim. Nawet kiedy stawia problem współpracy autora *Płomieni* z rosyjską ochroną, która to sprawa nigdy nie została jednoznacznie rozstrzygnięta, to pyta, czy postać taka, na której ciąży chociażby cień podejrzania, może być stawiana jako przykład. Zarzut ten, nierozzerwalnej jedności czynów, myśli, pism i osoby, jest pytaniem skierowanym do samego siebie: pytaniem o to, w jaki sposób polska lewica, w tym sam autor przed wojną przychylnie o Brzozowskim piszący, ma postępować w obliczu doświadczeń niedawnej wojny rzucającej nowe światło na niektóre idee potencjalnego patrona. Wśród nich Adamczewski wymienia biologizm, afirmację siły czy narodu rozumianego w kategoriach naturalistycznych. Sam przyznaje, że dużo łatwiej jest tym, którzy potrafili w międzywojniu jednoznacznie negatywnie ocenić dorobek Brzozowskiego³³. Jak w tym kontekście należy ocenić siebie, ulegającemu pustym frazesom uznawanym kiedyś za prawdy wiary? Drugą część swoich rozważań kończy Adamczewski rozpaczliwym wykrzyknieniem: „Nie! to nie jest mistrz ani wzór ani przewodnik jako myśliciel”³⁴. Próba odegnania patronatu Brzozowskiego nie przychodzi jednak łatwo. Okazuje się bowiem, że powinowactwa sięgają głęboko. Tym razem autor artykułu stara się rozprawić z mitem wybitnego krytyka literackiego. Ale i tu sytuacja nie jest prosta, gdyż styl Brzozowskiego, pomimo upływu lat, nadal nie stracił swego powabu. Jak sam przyznaje:

³² Na temat brzozowszczyzny pisze Dorota Kozicka w tekście *Brzozowskianism: The Trouble with the “Great” Brzozowski and His Followers*, w: *Stanisław Brzozowski and the Migration of Ideas. Transnational Perspectives on the Intellectual Field in Twentieth-Century Poland and Beyond*, ed. by J. Hertl and M. Świdorski with assistance by D. Kozicka, transcript Verlag, Bielefeld 2019, pp. 237-248.

³³ Ibidem, s. 36.

³⁴ Ibidem, s. 37.

Za to, gdy da się [Stanisław Brzozowski – PR] ponieść impetowi pisarskiemu, powstają karty pełne zastanawiających sformułowań i fascynujących metafor, karty, których ładunek emocjonalny nie stęchł, nie zwietrzał do dziś dnia. Wtedy uwodzi, urzeka, wytwarza jakąś nieodpartą narkozę, jakiś czar czy czad odurzający, któremu (przy pewnym typie czytelniczym) trudno się oprzeć. Nawet jego długie jakby zadyszane okresy, z natłokiem członów w przeladowanym myślą poprzedniku, z nagłym krótkim zamknięciem następnika - nawet one mają w sobie urok obcowania z żywym procesem myśli, narastającej i wyzwalającej się w toku pisania. Myśli człowieka, który ma świadomość związku wszystkiego ze wszystkim, i to związku równoczesnego, aby przeto myśli swej nie sfalszować, wszystkie te związki, koneksje, powinowactwa i skojarzenia zachowuje i utrwała w natłoczeniu pobocznych członów składniowych. Wszystkie manowce, rozwidlenia i zakamarki każdego ogniwa myśli stara się na raz, jednocześnie, w tym samym zdaniu zamknąć. Uważa bowiem, że gdyby je rozbił na poszczególne zdania, powstałby niedokładny obraz jego myśli: obraz ukazujący związek jej elementów następczy, a nie równoczesny, co byłoby nie tylko nie dokładnym odtworzeniem samego procesu myślowego, lecz - co gorsza - w umyśle czytelnika powstałaby konstelacja myślowa, także logicznie odmienna od autorskiej³⁵.

Adamczewski nie może wyzwolić się spod czaru stylu Brzozowskiego także dlatego, że jest on częścią jego własnego warsztatu twórczego. Nawet jeżeli niezrealizowanego, to pożądanego.

Ostatnia część *Patronatu Brzozowskiego?* stanowi próbę potraktowania autora *Idei* jako zjawiska psychologicznego. Najpierw Adamczewski wylicza zadania, jakie stoją przed potencjalnym monografistą. W grę wchodziłaby w tym wypadku nie tylko znajomość dzieł, prac i nurtów filozoficznych, do których Brzozowski się odwołuje, wiedza historyczna czy wreszcie kontekst, ale przede wszystkim potencjalny monografista musiałby być wytrawnym „duszoznawcą”. Autor tekstu twierdzi, że jest to umiejętność niezbędna, gdyż każdy problem poruszony przez Brzozowskiego miał związek z nim samym, był próbą poradzenia sobie z jakimś własnym niedomaganiem³⁶. Twierdzę, iż postulat ten odnosi się także do samego Adamczewskiego i pokolenia, które w swoim przekonaniu reprezentuje. Tak bowiem jak Brzozowskiego nie da się odciąć od jego dzieł, od kontekstu, w którym kształtował samego siebie i z którego wyrastały jego myśli, tak tożsamości polskiej lewicy nie można budować w oderwaniu od tradycji, katastrofy wojny i prób odbudowania świata w zgodzie z własnymi ideami.

³⁵ Ibidem, s. 41.

³⁶ Ibidem, s. 43.

Pytanie podstawowe przewijające się w artykule brzmi: na ile wyznawane idee nadają się na budulec nowej Polski?

W przeciwieństwie do wielu późniejszych tekstów Adamczewski nie szafuje nadmiernie ocenami, powstrzymuje się od ostatecznych rozstrzygnięć, nie potępia, a ocenę pozostawia czytelnikowi. Efekt taki uzyskany jest dzięki specyficznej retoryzacji (charakterystycznej dla przemowy): całość dowodzenia rozgrywa się na oczach czytelnika. Autor, przy udziale odbiorcy, prowadzi rozrachunek. W ten sposób uzyskujemy pozorny brak założonych celów, a sposób narracji wydaje się być ciągiem myśli kształtowanych „na żywo”, w obecności czytelnika. Tym samym staje się on uczestnikiem spowiedzi, nie tylko biernym. Tekst ma bowiem również charakter apelatywny. Wymusza na odbiorcy wykonanie takiej samej pracy, co autor, a więc każe rozliczyć się z dziedzictwem brzozowszczyzny. Tak oto Adamczewski buduje pewną wspólnotę doświadczenia, czasami wręcz ją narzuca i nakazuje przemyślenie na nowo tradycji, własnej tożsamości, a także wizji nowej Polski.

Asumpt do rozliczenia się z intelektualną przeszłością dało pierwsze powojenne wznowienie najpopularniejszej powieści Brzozowskiego w Wydawnictwie Czytelnik w 1946. *Płomienie*, bo oczywiście o nich tu mowa, odegrały ogromną rolę w kształtowaniu lewicowych postaw polskiej inteligencji. Taki obraz książki wyłania się z recenzji Kazimierza Koźniewskiego opublikowanej w „*Twórczości*” w 1948 roku. Swoje doświadczenie z lektury tekstów Brzozowskiego autor charakteryzuje w następujący sposób:

Publicystyka Brzozowskiego była może najbardziej drastycznym okazem „młodo-polskiej” szkoły pisarskiej, z jej niewątpliwymi zaletami, ale równocześnie koszmarnymi wadami i pozami, jej namiętnościami – tak bardzo dalekimi od młodego człowieka wychowanego w międzywojennym dwudziestoleciu [...]. Wojna i związane z nią perturbacje intelektualne bodaj że pogłębiły jeszcze niechęć do Brzozowskiego, do jego rozwichrzonej metody pisarskiej i do obsesyjnego poszukiwania jakichś transcendentalnych a mało konkretnych wartości³⁷.

Podobnie jak u Adamczewskiego mamy tutaj do czynienia z dwojaką postawą wobec spuścizny Brzozowskiego. Z jednej strony autor przytoczonego fragmentu nie

³⁷ K. Koźniewski, „*Płomienie*” Brzozowskiego, „*Twórczość*” 1948, z. 4, s. 109.

może zaprzeczyć sile jej oddziaływania, nie może jej odmówić mocy perswazji, z drugiej jednak, pod wpływem wydarzeń historycznych, zaczyna zmieniać swoją barwę w oczach autora z czerwonej na brunatną. Konstatację tę można by zakończyć w tym punkcie, gdyby nie fakt, że Koźniewski, podobnie jak Adamczewski, próbuje rozliczyć się z własną przeszłością oraz zrozumieć siebie w zupełnie nowej rzeczywistości. Tekst napisany został w 1948 roku, a więc w czasie stabilizacji dominującej roli Polskiej Partii Robotniczej (jeszcze nie PZPR) w życiu politycznym Polski. Pozwala nam to w zupełnie innym świetle spojrzeć na ów akt rozliczenia. Choć nie jest on tak dramatyczny jak w przypadku tekstu *Patronat Brzozowskiego?* to ze względu na specyficzną sytuację dziejową pozwala odmiennie spojrzeć na przyjmowane przez polską inteligencję lewicową postawę wobec ziszczającej się na ich oczach utopii³⁸. Już pierwsze akapity recenzji „Płomieni” pozwalają rozpoznać stawkę, o którą toczy się gra. Autor wprost pisze, że powieść wywarła na nim wielkie wrażenie³⁹. Tak wielkie, że nawet czternaście lat później (jak twierdzi, pierwszy raz miał z nią styczność w 1934 roku) jej wznowienie uważa za ważne wydarzenie kulturalne. Więcej nawet. Stwierdza, że powieść ta jest tak samo czytelna jak przed wojną a temat konspiracyjnej walki ze znienawidzoną władzą nabiera zupełnie nowego sensu po wydarzeniach drugiej wojny światowej. W słowach tych odciska się jego własna działalność konspiracyjna. Właśnie przez ten pryzmat czyta *Płomienie* i to dlatego wydają mu się tak aktualne. Pomimo możliwości przejrzenia się w wydarzeniach i postaciach autor nie potrafi wyzbyć się licznych wątpliwości. Próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy wahania te wynikały z prawdziwej potrzeby przemyślenia siebie na nowo, czy raczej wymuszone zostały przez nową sytuację polityczną. Nie zapominajmy, że był to trudny czas dla ludzi kultury, nauki i sztuki. Nie chodzi mi tu naturalnie o sytuację materialną, choć i ona pozostawiała wiele do życzenia, ale o konieczność sprostania rozdarciu pomiędzy stawianymi przez władzę wymaganiami a własną historią i imperatywem bycia wiernym sobie. Trzeba więc było znaleźć ścieżkę łączącą „ja przeszłe” z „ja teraźniejszym” szczególnie wtedy, gdy miało się do czynienia z dramatycznymi wydarzeniami historycznymi zrywającymi i płaczącymi wątki ludzkiego życia. Właśnie poszukiwanie tej ścieżki, rozplątywanie

³⁸ O wahaniami polskiej inteligencji wobec rządów PPR, potem zaś PZPR pisze między innymi Barbara Fijałkowska w książce *Polityka i twórcy (1948-1959)*, Warszawa 1985.

³⁹ O pokoleniowym znaczeniu *Płomieni* inicjującym „emocjonalne związanie się z lewicą polityczną” wspomina Bronisław Baczeko w tekście *Absolut moralny i faktyczność istnienia. (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 127. Rolę tę podkreśla zresztą wielu późniejszych autorów, także Andrzej Mencwel, o czym będę pisał dalej.

biograficznych supłów da się zauważyć u Koźniewskiego. Jednak i tutaj, podobnie jak u Adamczewskiego, owa rozprawa z samym sobą nie przebiega łatwo. Pod koniec recenzji Koźniewski jeszcze raz daje wyraz swojemu rozdarciu:

Maniera pisarska Barzowskiego, owo publicystyczne poetyzowanie, owa gonitwa myśli i koncepcji, nie ujarzmiona żadnymi rygorami porządku, logiki rozumowania – sprawia, iż właściwie te wszystkie pozycje są już dziś nieczytelne. Sens myśli Brzozowskiego odszyfrowany musi być z trudem niemałym. Jest to pisarz-publicysta piekielnie zawily. Prócz właściwej temu czasowi manieri zawinił tu niewątpliwie fantastyczny temperament pisarski tego schorowanego człowieka. Wydaje się, iż jego erudycja przerosła możliwości czasowe jej uporządkowania. Brzozowski po prostu umarł za wcześnie, a pisał po to, by – zgodnie ze swą postawą obcą jakiegokolwiek neutralności – wziąć udział w toczącej się podówczas walce myśli i kierunków. Roznosiło go – i ślady tego niespokojnego ducha widać w konstrukcji jego artykułów, rozdziałów książek, paragrafów pism. „Wir idej” prześladował tego człowieka; pogoń myśli nie pozwalała mu przeprowadzić jasnego i chłodnego wykładu. Wyrzucał z siebie jak wulkan lawinę słów i zdań, w potopie których, wśród rzeczy zgoła niepotrzebnych, zwykłego śmiecia, dość często wyłowić można kruszce myśli i koncepcji ciekawych, niekiedy wręcz drogocennych⁴⁰.

Artykuł zakończony jest ostrzeżeniem: wydanie *Plomieni* nie powinno przeradzać osłabiać czujności, a zatem należy ostrożnie podchodzić do pomysłu reedycji kolejnych pism Brzozowskiego. Takie postawienie sprawy pokazuje, że Koźniewski nadal pozostaje w rozdarciu pomiędzy swoją sympatią dla intelektualnego idola z lat młodości a partyjną wykładnią jego dzieł⁴¹.

W podobnym tonie, ale w zupełnie innej poetyce utrzymana jest kolejna z recenzji *Plomieni* tym razem pióra Janiny Kulczyckiej-Saloni zamieszczona w „Kuźnicy” z 1948 roku⁴². Swoje zainteresowanie Brzozowskim uzasadnia koniecznością

⁴⁰ K. Koźniewski, „*Plomienie*” Brzozowskiego..., s. 111-112.

⁴¹ Warto odnotować, że Koźniewski był wieloletnim współpracownikiem Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Nie przekreśla to, z mojego punktu widzenia, możliwości uznania analizowanego artykułu za tekst rozliczeniowy. Trudno debatować nad szczerością żywionej postawy. Uwagę tę umieszczam na marginesie, gdyż w tym miejscu interesuje mnie przede wszystkim tekstowa analiza, a nie wikłanie się w biografię autora. Zob. J. Siedlecka, *Kryptonim „Liryka”*. *Bezpieka wobec literatów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009, s. 155-201.

⁴² „Kuźnica”, której redaktorem naczelnym był Stefan Żółkiewski, od samego początku miała bardzo jasno określoną linię programową, której podstawą był marksizm. Skierowana była wprawdzie do szeroko rozumianej lewicy, jednak bardzo mocno propagowała bliski władzy model literatury. „Twórczość” z kolei, na łamach której tekst swój opublikował Koźniewski, miała bardziej otwarty charakter, a jej pogląd na literaturę w nowej

rozprawienia się z charakteryzującą go niejednorodnością myślową⁴³. Choć autor recenzowanej powieści znany jest przede wszystkim ze swoich dzieł publicystycznych i filozoficznych, to uwagi – zdaniem Kulczyckiej-Saloni – wymaga także jego dorobek literacki. Od samego początku autorka twierdzi, że pod względem artystycznym *Płomienie* są powieścią nieudaną. Przekonanie to argumentuje antyrealistycznością, „próżnią topograficzną”, publicystycznością, jednowymiarowością postaci, brakiem odrysowania ewolucji idei narodnickiej. Po tym wyliczeniu słabości Kulczycka-Saloni dodaje:

Natomiast „Płomienie” mają te wszystkie zalety, które może dać postawa entuzjastycznego wielbiciela i wyznawcy, postawa głębokiego przejęcia się światopoglądem, stylem życia, typem psychicznym reprezentowanym przez narodników i pełnego sympatii współprzeżywania tego wszystkiego, co stanowiło treść ich życia. Jeśli książce tej brak dystansu epickiego w stosunku do bohaterów i reprezentowanych przez nich spraw, to ma ona za to najgłębszy liryczny współdzwięk z nimi⁴⁴.

Całość recenzji skupiona jest wokół sposobu, w jaki Brzozowski przedstawia działania Narodnej Woli, co sprawia, że w oczach recenzentki *Płomienie* są powieścią niejednorodną. Z jednej strony bowiem Brzozowski „zgodnie z impresjonistyczną manierą swej epoki roztopia wszystko w jakiejś mgławicy nastrojów, przeżyć, psychologizowania, odtwarzając przypuszczalnie nastroje swoich bohaterów”⁴⁵, nie zachowuje zgodności wydarzeń powieściowych z wydarzeniami historycznymi, ani nie przestrzega zasad realizmu. Z drugiej, w warstwie ideowej, powieść ta wychwytuje w Narodnej Woli to samo, na co zwracał uwagę Lenin, a więc

rzeczywistości był bardziej wyważony, nad czym czuwał Kazimierz Wyka. Zob. L. Szaruga, *Czasopisma literackie*, w: *Literatura polska 1918-1975*, red. A. Brodzka, T. Bujnicki, t. 3 cz. 1: 1945-1975, Warszawa 1996, s. 216-218. Zob. także: K. Koźniewski, *Wściekli, czerwoni encyklopedyści* oraz *By nie zawołać w próżnię*, w: idem, *Historia co tydzień. Szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych 1944-1950*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 83-206 i 255-285 oraz H. Gosk, *W kręgu „Kuźnicy”*, PWN, Warszawa 1985.

⁴³ J. Kulczycka-Saloni, *O „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego. Nowa recenzja bardzo starej powieści*, „Kuźnica” 1948, nr 32, s. 3.

⁴⁴ Ibidem, s. 4.

⁴⁵ Ibidem.

podział, który był konsekwencją ideologii indywidualnego terroru i jego teoretycznego uzasadnienia. Wytwarzał on grupę bohaterów ofiarników, którzy poświęcali swe życie służeńiu sprawie. Życie takiego bohatera było święte i czyste, wolne od wszelkiej egoistycznej myśli, od dążenia do filisterskiego szczęścia, czyn bohaterski zaś i śmierć z rąk tyrana była tego życia pięknym zakończeniem. Poza tymi bohaterami-ofiarnikami istnieje już tylko bierna masa, o której wyzwolenie walczy, masa podziwiająca swego bohatera i oczekująca od niego czynu⁴⁶.

Kulczycka-Saloni, w przeciwieństwie do Adamczewskiego i Koźniewskiego, stara się uniknąć wpisania swojego emocjonalnego nastawienia do młodopolskiego filozofa w tekst. Mimo tego ma trudność nie tyle z dookreśleniem stanowiska zajmowanego wobec recenzowanej powieści, co z koniecznością przemyślenia własnych intelektualnych zapożyczeń. Podobnie jak wcześniej omawiani autorzy, Kulczycka-Saloni miała przed wojną do czynienia z myślą Brzozowskiego. Świadectwem tego zainteresowania jest chociażby artykuł z „Ruchu Literackiego” z 1935 roku⁴⁷. Choć recenzentka za wszelką cenę stara się ukryć swoje osobiste zaangażowanie w przedmiot opisu, to pojawiają się wewnątrztekstowe znaczniki pozwalające sądzić inaczej. Kulczycka-Saloni bardzo dużo miejsca poświęca opisowi światopoglądu i emocji bohaterów *Płomieni*. Robi to z niezwykłą pasją. Można odnieść wrażenie, że w tak zinterpretowanej powieści odnajduje samą siebie, swoją drogę do miejsca, w którym się znajduje. Kładąc nacisk na emocjonalną i ideową warstwę utworu Brzozowskiego stara się pokazać trudności i przeszkody stojące na drodze uczynienia z komunizmu zwycięskiej doktryny. Wprawdzie nie ma bezpośredniego nawiązania do pokolenia międzywojennego i jego doświadczenia wojny, to pośrednio jest ono wpisane w historię działaczy Narodnej Woli, której przykład pokazuje, jak szczytne idee mogą okazać się zgubne. Sugestia ta dotyczy także autora powieści, który uległ wpływom sprzecznym z głoszoną przez siebie myślą Marksa. Recenzja nie pozostawia pola do dyskusji, nie posiada otwartego zakończenia, lecz jest tekstem zamykającym. Autorka zdaje się w nim stwierdzać, że choć kiedyś można było ulegać wizjom roztaczanym przez Brzozowskiego, to teraz należy podkreślić „błędy i wypaczenia”, jakie wizje te za sobą niosły.

Recenzje *Płomieni* można uznać za probierz zachodzących w Polsce zmian. Dopelnieniem tego wizerunku jest bowiem specyficzna sytuacja, jaka miała miejsce w

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Eadem, *Z badań nad twórczością Stanisława Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1934 nr 4.

1950 roku, a więc już po umieszczeniu autora powieści na liście filozofów reakcyjnych (o czym będzie mowa w dalszej części rozdziału). Na łamach „Głosu Ludu. [Pisma ludu pracującego na Śląsku]” ukazuje się krótka notka na temat przekładu powieści Brzozowskiego, jaki pojawił się w Czechosłowacji. Korzystając z okazji autor wzmianki przybliży czytelnikom postać młodopolskiego pisarza i filozofa ustosunkowując się do niego bardzo przychylnie, podkreślając przy tym jego żywy udział w ruchu rewolucyjnym, a posądzenie o współpracę z carską ochraną uznaje za oszczerstwo⁴⁸.

W tym samym roku na łamach „Nowej Kultury” pojawia się informacja o tym samym przekładzie. Utrzymana jest jednak w zupełnie innym tonie. Autor notki, ukrywający się pod pseudonimem pho⁴⁹, w tonie oskarżycielskim pisze:

Warto zapytać, kogo z naszego aparatu propagandy kulturalnej za granicą należy pochwalić (może odznaczyć) za zalecenie w Pradze (bądź nieprzestrzeżeniem przed wydaniem) tego paszkwilu na polski i rosyjski ruch rewolucyjny, jakim są "Płomienie" - i za popularyzowanie w ten sposób w zaprzyjaźnionym kraju twórczości Stanisława Brzozowskiego, prekursora polskiego faszyzmu, winowajcy straszliwego zaśmiecenia tyłu głów inteligentkich⁵⁰.

Polemikę z takim podejściem próbuje prowadzić redaktor przywoływanego już „Głosu Ludu”. Robi to nie przebierając w słowach, z równą jak adwersarz zapalczywością pisząc:

Nie wchodząc w meritum sprawy, czy wspomniana powieść Brzozowskiego rzeczywiście zasługiwała na wydanie jej w języku czeskim, trzeba się jednak z góry zastrzec przeciwko notatce zamieszczonej w "Nowej Kulturze", gdyż świadczy ona, że jej autor pho na podstawie jedynie kilku zdawkowych przyczynków wygłasza o Brzozowskim uwłaczające opinie, narzucając je w swej ignorancji reszcie czytelników. Chcąc wysuwać oskarżenia, trzeba je umieć

⁴⁸ -eł-, *Stanisław Brzozowski wśród Czechów*, „Głos Ludu. Pismo ludu pracującego na Śląsku” 1950, nr 46, s. 3. Czasopismo to nie jest tożsame z „Głosem Ludu” będącym do 1948 roku organem PPR.

⁴⁹ Najprawdopodobniej pod tymi inicjałami kryje się Paweł Hoffman.

⁵⁰ pho, *Czyja to zasługa*, „Nowa Kultura” 1950, nr 3, s. 8.

motywować i poprzeć dowodami dokładnej znajomości tej epoki, w której żył i tworzył St. Brzozowski, czego jednak po nie czyni, wygłaszając swe mocno przeholowane cenzurki⁵¹.

Tego typu wymiany zdań to rzadkość w tym okresie. Świadczy ona jednakże o ciągle buzujących wśród inteligencji postawach nieortodoksyjnych. Autor wzmianki zapowiada wprawdzie dłuższy tekst o Brzozowskim, swojej obietnicy jednak nie dotrzymuje, gdyż czasopismo przestaje wychodzić jeszcze w tym samym roku. Jest to odosobniona próba przełamania milczenia, jakie zapadło nad Brzozowskim po 1948 roku.

W latach 1945-1948 dominuje postawa rozrachunku z przeszłością, często powiązana z rozliczeniami własnego długu intelektualnego zaciągniętego u autora *Płomieni*. Obok nich pojawiają się nieliczne, ale dobitne w swym przekazie teksty, próbujące powołać na patrona nowych czasów Stanisława Brzozowskiego. Taki charakter ma tekst *Ideologia Brzozowskiego a chwila obecna* opublikowany w pierwszym numerze „Zdziejów Sztuki, Literatury i Nauki” z 1945 roku⁵². Jego autor – Czesław Latawiec, podobnie jak wspomniane już wyżej postacie, nie zainteresował się Brzozowskim dopiero po wojnie. W 1926 roku opublikował na łamach „Nowych Wici” tekst pod tytułem *Żeromski a Brzozowski* mając zaledwie 24 lata⁵³. Ten młodzieńczy tekst, utrzymany w duchu bezkrytycznej apologii dziedzictwa autora *Legendy Młodej Polski* jest w gruncie rzeczy streszczeniem najważniejszych poglądów filozofa, wśród których Latawiec wymienia charakterystyczny typ krytyka-prokuratora, umiejętność syntezy różnych prądów filozoficznych, a nade wszystko swobodę podmiotu w tworzeniu siebie i traktowaniu świata zewnętrznego jako materiału, w którym podmiot może realizować swój potencjał twórczy. Podkreślona zostaje anarchizująca tendencja, która nie mogła się w pełni zrealizować ze względu na rozwiniętą filozofię pracy. W zakończeniu Latawiec porusza problem „nawrócenia” młodopolskiego filozofa, biorąc je za dobrą monetę, traktując jako nieuniknioną konsekwencję drogi myślowej Brzozowskiego.

⁵¹ eł, *Przeszarżowany atak "Nowej Kultury"*, „Głos Ludu. Pismo ludu pracującego na Śląsku” 1950, nr 46, s. 3.

⁵² Cz. Latawiec, *Ideologia Brzozowskiego a chwila obecna*, „Zdroje Sztuki, Literatury i Nauki” 1945, nr 1. Ukazał się tylko jeden numer tego czasopisma.

⁵³ Zob. biogram Latawca autorstwa Lecha Słowińskiego, w: *Słownik Badaczy Literatury Polskiej*, red. J. Starnawski, t. 2, Łódź 1998, s. 274-276. Marian Stępień przywołuje tekst Latawca zatytułowany *O stosunku krytyki do twórczości*, opublikowany w „Życiu Literackim” w numerze 7 w 1928 roku.

O prawie dwadzieścia lat późniejszy tekst, pisany w zupełnie nowej rzeczywistości, utrzymany jest w podobnym, aprobatywnym i bezkrytycznym tonie. Rozpoczyna go, tak jak to miało miejsce u Andrzeja Trzebińskiego, passus wskazujący na wielkie zadanie, jakie stoi przed Polakami u progu wolności:

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że naród polski znajduje się obecnie na rozdrożu, jakiego dzieje dotychczas nie znały. Stoimy w obliczu nowej rzeczywistości, narzuca się nam konieczność przewartościowania wielu wartości, pożegnania się z całą mocą złudzeń i nałogów myślowych, jako też zdobycia nowych sprawdzianów, nowych drogowskazów życiowych. Mało kto jednak zdaje sobie sprawę, że nikt ich tyle nie jest w stanie dostarczyć, co Brzozowski, niczyja twórczość bowiem nie jest tak aktualna, niczyja nie ma tyle punktów stykowych z chwilą obecną, co jego twórczość⁵⁴.

Tekst, z którego pochodzi powyższy fragment jest nie tylko próbą zwrócenia uwagi na wyjątkowość momentu dziejowego i konieczności znalezienia patrona ideowego, który pozwoliłby budować spójną wizję nowej Polski. Jest kontynuacją myśli zawartych w przedwojennym numerze „Nowych Wici”. Podobnie jak wtedy, najważniejszą dla Latawca zaletą pism Brzozowskiego jest pobudzanie do nieustannego tworzenia siebie, a poprzez tworzenie siebie, stwarzanie świata na nowo. Latawca charakteryzuje niezachwiana pewność własnych racji i przekonanie, że u autora *Płomieni* można znaleźć wszystko, czego potrzeba współczesnemu człowiekowi. *Ideologia Brzozowskiego* jest więc kontynuacją wcześniejszych wątków i ich uzupełnieniem o to, co nabiera mocy w nowej rzeczywistości i co wydawało się autorowi zgodne z ówczesnie dominującymi przekonaniem społeczno-politycznymi. Jest to m.in. krytyka szlachecczyny jako zgubnego dla Polski modelu stosunków społecznych, których przedłużeniem miały być rządy Piłsudskiego i wywodzącej się od niego sanacji. Wiarę w moc ludzkości wyraża Latawiec w iście młodopolskim stylu pisząc: „Nie uciekać, nie drzeć i tchórzyć, ale opanować to straszne piekło, poddać je swojej woli, zatriumfować nad nim szerokim, zwycięskim śmiechem i rósć w moc, w nieskończoną potęgę. Wypowiedzieć żywiołom walkę, skuć je, niech warują jak psy i podporządkować woli ludzkiej – to jest jedynie godne człowieka”⁵⁵. Dla Latawca idea budowy Polski

⁵⁴ Cz. Latawiec, *Ideologia Brzozowskiego...*, s. 11.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 13.

komunistycznej w oparciu o przemysł, podporządkowanie natury rozumowi ludzkiemu i jego wytworom, musiała się wydawać niezwykle bliska postulatami, jakim hołdował sam Brzozowski. Siłę odnowicielską widział w nowej, biologicznie rozumianej ludzkości, której urzeczywistnieniem był proletariatus⁵⁶.

Należy zwrócić uwagę na jedną, szczególnie rzucającą się w oczy właściwość tekstu. Otóż w idei nieograniczonej mocy ludzkiej, opartej o przesłanki biologiczne, nie doszukuje się autor związku z faszyzmem. W żaden sposób nie wiąże Brzozowskiego z nacjonalizmem ani wiarą w siłę rasy, co było w tamtym czasie często podnoszoną sprawą. Być może właśnie ta ufność w swoją interpretację zagadnienia, odmienną od przyjętej później wykładni, spowodowała, że Latawiec nie zabierze już głosu w toczącej się w kolejnych latach dyskusji. Jego bezgraniczna wiara w ideały młodości, niezachwiana doświadczeniami wojennymi, okazała się wyjątkowa na tle ówczesnych wypowiedzi. W takiej nieugiętej postawie widać jednak pewną dozę fanatyzmu. Obydwa teksty są niezwykle agresywne w wymowie, nie stwarzają pola do dyskusji. W swojej bezkompromisowości autor nie zauważa, że popada w koleiny utarte w dyskusjach prowadzonych w latach dwudziestych. To, z czym starali sobie poradzić tacy autorzy jak Adamczewski czy Koźniewski, dla Latawca jest niezbitym dowodem na paralelność komunizmu i idei głoszonych przez młodopolskiego filozofa. Na tle dyskusji toczonych w pierwszych trzech powojennych latach postawa przez niego prezentowana należy do rzadkości, a sposób przejścia między czasami przed- i powojennymi okazał się karkołomny. Nawet próby wplecenia tak ważnych dla komunistów haseł jak proletariatus czy uprzemysłowienie kraju⁵⁷ w tkankę myśli Brzozowskiego nie mogły uratować autora tekstu od posądzeń o reakcjonizm. Wprawdzie nigdzie nie natknąłem się na krytykę *Ideologii Brzozowskiego*, jednak na podstawie innych przypadków można domniemywać, że osoba głosząca tego rodzaju poglądy musiała zamilknąć. Obrona przez Latawca droga rozliczenia się z ideami młodości okazała się w tamtych czasach ślepą ścieżką.

Zrozumienie dyskusji o Brzozowskim jako ważnym elemencie życia społecznego i kulturalnego nie byłoby możliwe bez wzięcia pod uwagę pism ukazujących się poza granicami kraju. Analiza głosów dobiegających z oddalenia pozwala wprowadzić

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ O problemie industrializacji w krajach, w których przemysł miał słabą pozycję, pisze Adam Leszczyński w książce *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1948-1980*, wstęp Zygmunt Bauman, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

dotychczasowe elementy, w wyniku których bardziej zrozumiałe wydają się konkretne postawy, wybory życiowe i głoszone poglądy. Właśnie w tym kontekście należy postrzegać tekst Stefanii Zahorskiej *Myśli o Brzozowskim*. Artykuł ukazał się w 1945 roku w Londynie⁵⁸. Jak podaje Maciej Urbanowski, są to fragmenty większej pracy, która nigdy nie została opublikowana⁵⁹. Tekst Zahorskiej wyraźnie rozpada się na dwie części: jedną z nich jest wnikliwa interpretacja najważniejszych problemów filozoficznych Brzozowskiego, z teorią poznania na czele, druga to próba powiązania idei autora *Płomieni* z burzliwymi wydarzeniami 1945 roku. Przy tym drugim aspekcie chciałbym się na chwilę zatrzymać. Jego dokładniejsza analiza jest niezwykle ważna, jeżeli chcemy zrozumieć postawy i poglądy autorów piszących w Polsce tu po wojnie. Podobnie jak oni, Zahorska doskonale zdaje sobie sprawę z niezwykłości momentu historycznego, w którym znalazł się świat, a szczególnie Polska ze swoim geopolitycznym położeniem. W tej sytuacji, podobnie jak pozostali w kraju intelektualiści, autorka zastanawia się nad ideowymi przemianami i możliwością znalezienia dla nich patrona. Zahorska ma niezaprzeczną przewagę nad innymi pisząc z oddalenia. Zdając sobie sprawę z tej wyjątkowości stwierdza:

...faktem jest, że nasze życie emigracyjne przechowało niemal bez zmiany ten przedwojenny typ myślenia i tę postawę cząstkową, „bezwyznaniową”, na wewnątrz i na zewnątrz sceptyczną. W Kraju musiało się wiele zmienić. I może właśnie jednym z dowodów tej zmiany, dążenia do scalenia poglądów, do uświadomienia sobie ogólnej postawy wobec życia, jest zwrócenie się do Brzozowskiego⁶⁰.

Prezentowana przez nią postawa jest z jednej strony daleka i bliska takim osobom jak Adamczewski, Koźniewski czy Kulczycka-Saloni. Widzi bowiem w socjalizmie Brzozowskiego ogromną wartość, element, który powinien być uwzględniony w ideowym programie nowej Polski, na co kładzie akcent w przytoczonym fragmencie. Jednocześnie głosi, że nie może być to socjalizm w wydaniu radzieckim. Powołuje się tu na samego Marksa twierdząc, że dla niego

⁵⁸ Posługuję się przedrukiem tekstu zamieszczonym w antologii *Jest Bóg, żyje prawda...* Pierwodruk zamieszczony w: *Ojczyzna i wolność*, Biblioteka „Wczoraj i dziś”, Londyn 1945, s. 21-35.

⁵⁹ Ibidem, s. 249.

⁶⁰ S. Zahorska, *Myśli o Brzozowskim*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*, s. 263.

socjalizm był nieodłącznie zespolony z demokracją, i budował on wizję rozwoju socjalistycznego ustroju na podłożu istniejącej demokracji. Choć hasła socjalistyczne były motywem rewolucji rosyjskiej, choć szła ona początkowo po tej linii, w dalszym jej rozwoju dominujące okazały się inne czynniki, które zalały pierwotne ideologiczne, socjalistyczne tendencje. Unicestwiły je nie dlatego, że taka logika tkwiła w samej ideologii, ale dlatego, że materiał ludzki, stopień jego cywilizacji, tradycje historyczne, w ogóle całość materialnego i psychicznego poziomu tego olbrzymiego i niejednolitego zbiorowiska ludzkiego narzucił bieg jego historii. Rosja nie jest dziś zagadnieniem socjalizmu, tym mniej zagadnieniem międzynarodowego socjalizmu, jest przede wszystkim zagadnieniem rosyjskim, jest zagadnieniem przejścia od specyficznego rosyjskiego feudalizmu do specyficznego rosyjskiego imperializmu, który ma więcej wspólnego z imperializmem Cyrusa czy Dżyngis Chana, aniżeli z zachodnioeuropejskim socjalizmem⁶¹.

Postawa Zahorskiej wobec komunizmu radzieckiego jest jednoznaczna i odbiega od postaw przybieranych w tym samym czasie w kraju. Autorka *Myśli o Brzozowskim* posługuje się typową dla późniejszych rewizjonistów argumentacją odwołującą się do źródeł ideowych, udowadniając w ten sposób, że droga radziecka była tej myśli wypaczeniem⁶². Nie jest to jednak postawa odrzucenia socjalizmu jako takiego. Wręcz przeciwnie. Autorzy krajowi, których losy wojenne wyposażyły w inne doświadczenia niż przebywającą na emigracji Zahorską, poddani innego rodzaju naciskom musieli umiejętnie pytać o sens socjalizmu Brzozowskiego. Furtką dla wyrażenia nieortodoksyjnych myśli była postawa sceptyczna, uchylająca się od udzielania jednoznacznych odpowiedzi. Trudno twierdzić, że autorzy krajowi popadali w swego rodzaju koniunkturalizm. Zapewne nie mogli tak jak Zahorska otwarcie pisać o swoich przekonaniach, nie można im jednak zarzucić obłudy. Obydwie strony pokazują bowiem schizmatyczną rolę Brzozowskiego jako marksisty. W kraju, tuż po wojnie, nieprawowierność tę częściej interpretowano jako kierowanie się w stronę faszyzmu, Zahorska zaś uznaje ją za odżegnanie się od totalitarnych tendencji. W jej ujęciu socjalizm Brzozowskiego powinien być szczepionką przeciwko wypaczeniom stalinowskiego komunizmu⁶³. Swoje rozważania kończy mocnymi słowami:

⁶¹ Ibidem, s. 264.

⁶² Podobnie pisze Leszek Kołakowski we wstępie do *Głównych nurtów marksizmu* (t. 1, Warszawa 2009). Jego zdaniem jednak, droga radziecka bezpośrednio wynikała z założeń komunizmu.

⁶³ S. Zahorska, *Myśli o Brzozowski...*, s. 266.

Przyszłość, która rysuje się przed nami, jest bardziej tragiczna aniżeli wszystko, o czym mógł myśleć Brzozowski. Jeżeli wojna zakończy się pokojem, zapewniającym nam istotną niepodległość, wrócimy do Kraju, który trzeba będzie budować od nowa, w warunkach najtrudniejszych. Jeżeli pokój odbierze niepodległość nam i Europie środkowej, walka – choć w zmienionej formie – będzie trwała dalej. Europa będzie się broniła przed tym, aby spóźniony proces rozwojowy Rosji nie stał się przyczyną upadku kultury europejskiej. Będzie się broniła przed niwelacją w dół [...]. Koniec wojny nie będzie dla nas w żadnym wypadku końcem trudów. Bardziej niż kiedykolwiek trzeba nam mocnej woli. Trzeba nam takich poglądów, które kierowałyby naszym wysiłkiem, które byłyby ugruntowaniem naszej niezłomnie aktywnej postawy. Filozofia Brzozowskiego – to są propozycje, idące w tym kierunku. Propozycje do przemyślenia i uzupełnienia⁶⁴.

Nie można odmówić Zahorskiej ogromnej przenikliwości politycznej. Doskonale zdawała sobie sprawę, jakie są możliwości czekające kraje Europy Środkowej, w tym Polski, w sytuacji, gdy wpływy w tej części świata przejmie Rosja Radziecka. Zahorska mówi jednak z innego świata. Nie można zarzucić autorom krajowym, że nie zdawali sobie sprawy ze swego położenia. Byli oni jednak zupełnie inaczej doświadczeni i innym poddani naciskom. Prezentowanych przez nich stanowisk nie można więc odczytywać jako zupełnej naiwności politycznej i życiowej. W moim przekonaniu prezentowana przez nich postawa ideowa i życiowa nie była wynikiem wewnętrznego zakłamania (na pewno nie zawsze), ale brała się z konkretnych doświadczeń. Łatwo orzec, że w tym starciu Zahorska miała rację i że stosowane przez nią interpretacje okażą się żywe wiele lat później. Dla nas, ludzi patrzących z oddali, szafowanie takimi ocenami przychodzi łatwo. Piszący zaś nie tylko toczyli walkę o zupełnie nowy świat, nową rzeczywistość, ale także próbowali na nowo zdefiniować swoją tożsamość.

Środowisko emigracyjne było bardzo zróżnicowane. Składało się ono z przedstawicieli różnych opcji politycznych i światopoglądowych. U Zahorskiej widać mocne wpływy ideałów socjalistycznych⁶⁵. Nie wszyscy jednak przykładali tak wielką wagę do tego zagadnienia. Doskonałym tego przykładem jest Gustaw Herling-Grudziński, dla którego kluczowym imperatywem Brzozowskiego było kształtowanie

⁶⁴ Ibidem, s. 268.

⁶⁵ Słownik biobibliograficzny podaje, że autorka została aresztowana w latach dwudziestych za domniemane kolportowanie czasopism Kominternu. Zob. hasło *Zahorska Stefania* autorstwa Beaty Dorosz w: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, oprac. zesp. Pod red. A Czachowskiej i A. Szałagan, t. IX, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Warszawa 2004, s. 355-358.

siebie i otaczającego świata podług woli. We wstępie do *Filozofii romantyzmu polskiego* wydanym w Rzymie w 1945 roku odnosi się do tekstu Zahorskiej podnosząc problem czytelnictwa dzieł Brzozowskiego w okresie istnienia Polski Podziemnej⁶⁶. Podobnie jak wcześniej analizowana autorka uważa, że głoszone przez niego idee wymagają dogłębnego przemyślenia i przeanalizowania. Zaprzecza jednakże, jakoby działo się to w Polsce w czasie okupacji⁶⁷. W jego mniemaniu to zachłyśnięcie się Brzozowskim jest powierzchowne i dalekie od zrozumienia podstawowego przewartościowania polskiego romantyzmu. W ujęciu Herlinga-Grudzińskiego rodacy pozostający w kraju ciągle nie zrozumieli, że przetrwanie narodu musi być uzasadnione życiem przepelnionym czynem.

Na podstawie cytowanego przeze mnie wydania nie da się stwierdzić, w jakim momencie tekst został napisany. Poza wspomnianym nawiązaniem do Zahorskiej milczy o nastawieniu autora do zachodzących w Europie przemian. Można jednak sądzić, że wybranie konkretnej pracy Brzozowskiego i pisanie do niej wstępu miało być w pewnym sensie głosem w dyskusji, zajęciem stanowiska. Przyjmując takie założenie trzeba uznać, że Herling-Grudziński był sceptycznie nastawiony do burzliwych wydarzeń epoki. W swojej *Nocie o Brzozowskim* nieustannie podkreśla konieczność działania i mężnego stawiania czoła „najgroźniejszej nawet rzeczywistości”⁶⁸. W tej interpretacji Brzozowski urasta do roli tytana walki, który musi stać się wzorem dla Polaków, by mogła ona uzyskać pożądany kształt. Nie można tego zrobić jedynie w sensie ideowym, ale należy tę rzeczywistość wykuwać w nieustannym działaniu. Nie na darmo autor powołuje się na znany cytat o proletariacie, jako wzorze wykuwania nowego świata pracą własnych rąk⁶⁹.

Nota o Brzozowskim jest ważna jako przykład toczącej się dyskusji nad dziedzictwem Brzozowskiego w powojennej Polsce, a także świadectwem różnicy zdań w środowiskach emigracyjnych, nie upoważnia jednak do wydawania jakichkolwiek ocen. Ten przykład pokazuje jednak, że autor *Legandy Młodej Polski* dzielił i był

⁶⁶ G. Herling-Grudziński, *Nota o Brzozowskim*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*, s. 270. Pierwodruk w: Stanisław Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Biblioteka Orła Białego, Rzym 1945, s. 5-12.

⁶⁷ Ibidem, s. 271.

⁶⁸ Ibidem, s. 276.

⁶⁹ O stosunku Herlinga-Grudzińskiego do Brzozowskiego w okresie powojennym pisze Grażyna Borkowska w tekście *Towiański-Brzozowski-Miłosz. Wspólna nić?* (w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska, P. Rodak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 61-62) oraz Andrzej Karcz w książce *Refleksja nad literaturą w polskim piśmiennictwie emigracyjnym*. Tymon Terlecki, Czesław Miłosz, Gustaw Herling-Grudziński, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017, s. 240-242.

zarzewiem sporu nie tylko w swojej ojczyźnie, ale także poza jej geograficznymi granicami. Jest to jednak ciągle ten sam spór o to, jak ma wyglądać nowy świat, nowy człowiek, ale także jak autorzy widzą siebie w odmienionych wojną warunkach.

Wyprawy w dwudziestolecie, co było dość oczywistym zabiegiem po zakończeniu wojny, miały charakter nie tylko osobisty i biograficzny, ale wiązały się także z próbą pisania historii ruchu komunistycznego w Polsce w oparciu o rodzime tradycje, by w ten sposób móc legitymizować nowy porządek⁷⁰. Była to gra wielkiej wagi, gdyż pozwalała udowodnić, że polski komunizm i w ogóle myśl lewicowa miała swoje początki jeszcze przed wojną. Twierdzenie to jest oczywistością. W tamtym okresie, w latach 1945-1948 był to jednakże ważny element myślenia w kategoriach politycznych, społecznych a nade wszystko symbolicznych. Częścią tego procesu był spór o interpretację Brzozowskiego i jego pism, a więc tożsamość polskiego komunizmu. Odniosę się do dwóch przykładów pozwalających stwierdzić jak ważne było szukanie wsparcia wśród przedwojennych intelektualistów o proweniencji lewicowej i nie tylko. Wśród sprzymierzeńców znajduje się bowiem Ludwig Fryde. Wydany w 1947 roku w „Wiedzy i Życiu” tekst z przedmową Ryszarda Matuszewskiego⁷¹ miał być głosem wspierającym forsowaną linię interpretacji myśli autora *Legendy Młodej Polski*. Artykuł napisany został jeszcze w 1939 roku, nie doczekał się publikacji z powodu wybuchu wojny. Fryde, oprócz wydrukowanego pośmiertnie tekstu, znany jest z innej pracy o Brzozowskim pochodzącej z 1938 roku, w której dokonuje krytyki młodopolskiego filozofa, i w której widać załączki o rok późniejszego artykułu⁷².

Artykuły Frydego *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej* oraz wcześniejszy zatytułowany *Brzozowski jako wychowawca*⁷³ zawierały argumenty doskonale nadające się do walki z dziedzictwem ideowym młodopolskiego filozofa. Nie

⁷⁰ Poszukiwania takie były o tyle ważne, że Biblia stalinowskiego komunizmu czyli *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. *Krótki kurs*, jak pisze Michał Głowiński, traktowała dzieje innych partii komunistycznych niż rosyjska z wyższością, bądź zupełnie je pomijała. Z tej perspektywy ogromnego znaczenia nabiera próba odwoływania się do rodzimych tradycji i budowania na nich legitymizacji nowego systemu. Zob. M. Głowiński, „Nie puszczaj przeszłości na żywioł”. „Krótki kurs WKP(b)” jako opowiadanie mityczne, w: idem, *Rytuał i demagogia. Trzydzieści szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992, s. 32-33.

⁷¹ L. Fryde, *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej*, wstęp R. Matuszewski, „Wiedza i życie” 1947, nr 7-8. Ciekawie o wpływie Brzozowskiego na inteligencję Dwudziestolecia pisze Krzysztof Fiołek w tekście *Kłopotliwa obecność Stanisława Brzozowskiego w kilku przygodach ideologicznych inteligencji polskiej* („Ruch Literacki” 2005, z. 4-5, s. 383-392).

⁷² Stosunkowi Frydego do myśli autora *Legendy Młodej Polski* w okresie międzywojennym cały rozdział poświęca Marian Stępień w książce *Spór...*, s. 147-160.

⁷³ L. Fryde, *Brzozowski jako wychowawca (z powodu wydania „Legendy Młodej Polski”)*, w: idem, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1966.

dość, że nie straciły one na sile w czasie wojny, to w nowej rzeczywistości społecznej nabrały większego znaczenia. Nie rekonstruując w pełni dowodzenia w nich prowadzonego pozwolę sobie wymienić te zarzuty, które mają niebagatelne znaczenie w dyskusji nad dziedzictwem intelektualnym Brzozowskiego zaraz po wojnie. Są to kolejno: mętność stylu, pochwała imperializmu, nadmierny psychologizm i będący jego konsekwencją subiektywizm, oderwanie od faktów społecznych a nade wszystko podkreślana przez Frydego, jawna bądź ukryta, pochwała mieszczaństwa. Nie darmo tekst z 1939 roku traktuje Brzozowskiego właśnie jako ideologa tej klasy społecznej. Z perspektywy władzy tekst *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej* był doskonałym narzędziem w walce ideologicznej. Jeszcze przed wojną wybitny krytyk udawał, że autor *Legandy Młodej Polski* nie tylko nie jest marksistą, nie tylko nie uważa klasy robotniczej za przewodnią siłę ludzkości, ale gloryfikuje inteligencję w jej najbardziej wstecznej odmianie. Wszystkie te argumenty pojawiają się w tekstach Frydego i nie trzeba było w żaden sposób dodatkowo wzmacniać ich wymowy. Same w sobie miały bowiem potężną siłę rażenia, która została wzmocniona przez wydarzenia historyczne.

Wydany po wojnie tekst jest mocną krytyką wymierzoną pod adresem nie tylko młodopolskiego filozofa, brzozowszczyków, ale także pod adresem środowiska naukowego zajmującego się jego dziedzictwem. Matuszewski, niejako z konieczności, doszukuje się w artykule Frydego odstępstw od przyjmowanej w 1947 roku wykładni marksizmu. Dla przedwojennego krytyka kategorie ekonomiczne były drugorzędne wobec kategorii filozoficznych i społecznych. Błąd ten wytyka Matuszewski nie tyle w celu pokazania niedomagań aparatu krytycznego Frydego, co w celu wskazania, że pewne wydarzenia nie mogły być odpowiednio zinterpretowane z powodów niedostatecznej wiedzy historycznej. Otwarta krytyka samego Frydego nie wchodziła w grę ze względów taktycznych. Prawdziwym wrogiem był Brzozowski. Nieortodoksyjność autora tekstu *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej* należało więc zamaskować przypisując mu nieznaną okrelonych procesów dziejowych, w ten sposób ratując przez oskarżeniem o reakcjonizm. Mechanizm „naprostowywania” nie dość ortodoksyjnych z punktu widzenia Matuszewskiego twierdzeń i przyjętych założeń badawczych najlepiej obrazuje poniższy cytat:

Próba określenia przezeń [Ludwika Frydego – PR] Brzozowskiego jako reprezentatywnego ideologa polskiej inteligencji wymaga jednak dzisiaj pewnego dopełnienia. Słuszne wydawałoby się stwierdzenie, że był on typowym ideologiem pewnego tylko odłamu tej inteligencji, w pewnym, dziś już w dużo większym stopniu niż w czasie, w którym powstała praca Frydego, zamkniętym okresie dziejowym. Inteligencki, w sensie oderwania od realnego podłoża i związków z szerszą bazą społeczną, charakter nosiła nie tylko postawa grupy rządzącej Polską od maja 1926 do września 1939, za której odległego myślowego prawodawcę mógł być po części słusznie uważany Brzozowski, ale również i postawa większości jego krytyków, z Frydem włącznie, nie opierających analizy wypowiedzi autora *Idej* o analizę istniejącego w czasie ich pojawiania się układu stosunków społeczno-gospodarczych, których ideologia ta była wyrazem⁷⁴.

W tym wypadku budowanie wspólnoty przekonań, szukania w historii poprzedników antycypujących krytykę Brzozowskiego z pozycji komunistycznych, bądź w jakiś sposób jemu bliskich, stawało się dla Matuszewskiego, zresztą nie tylko dla niego, zadaniem ważniejszym niż krytyka. Takie konstrukcje dzielące swoich od obcych mają wątpliwą wartość epistemologiczną, bezsprzecznie zaś posiadają moc perswazyjną. Budowanie wrogich sobie obozów było więc nie tylko cechą polityki, ale także świata idei. W jednym i drugim wypadku dość szybko można było z pozycji sprzymierzeńca zostać przeniesionym na pozycję wroga. Każdy taki ruch był uzależniony od doraźnych celów i sposób budowania narracji historycznej⁷⁵.

Sprzymierzeńcem w boju z Brzozowskim okazał się także Nałkowski, skądinąd przychylny autorowi *Idei*. Ten wybitny polski geograf i działacz społeczny, zmarły w tym samym roku co Brzozowski, pozostawił po sobie notatki mające być wstępem do planowanej pracy o *Legendzie Młodej Polski*. Pierwsza wersja zapisków ukazała się jeszcze przed wojną w 1938 i 1939 roku w czasopiśmie „Epoka” prowadzonym przez Henryka Lukreca⁷⁶. On też, w 1949 roku na łamach „Prasy Polskiej”⁷⁷, pisze o prowadzonej przez siebie przedwojennej gazecie nie tylko jako o wielkim dziele, ale

⁷⁴ R. Matuszewski, *Wstęp*, w: L. Fryde, *Stanisław Brzozowski jako ideolog...*, s. 625.

⁷⁵ "Stopień zgodności z doktryną to tylko jedno z kryteriów pozwalających określić, czy dany utwór zasłużył na miano socrealistycznego. Czasem kryterium to może się okazać zawodne. Tak jak zawodna musiałaby być odpowiedź na pytanie, czy dzieło życia Mao Tse-tunga, Józefa Broz-Tity albo Pol Pota jest, czy też nie jest, socjalizmem - bez uwzględnienia bieżącej polityki ZSRR" cytat za: Z. Łapiński, *Jak współżyć z socrealizmem*, w: idem, *Jak współżyć z socrealizmem. Szkice nie na temat*, Sussex 1988, s. 93-94.

⁷⁶ 1938, nr. 34, 35, 36 oraz 1939, nr 13, 14, 15, 18, 19.

⁷⁷ H. Lukrec, *W dziesięciolecie zamknięcia „Epoki”*, „Prasa Polska” 1949, nr 5, s. 5-7.

także jednym z niewielu czasopism, które było w stanie przepowiedzieć wojnę. Ta wieszca moc przekładać się miała także na lepszą wiedzę w dziedzinie idei. Dzięki temu możliwe stało się opublikowanie notatek Nałkowskiego, powierzonych w rękopisie Lukrecowi (o czym wspomina sam autor w powojennym tekście⁷⁸). Jak dodaje redaktor „Epoki”, zapiski te przypadły w czasie działań wojennych. O ich wadze świadczy przedruk wersji z 1938 roku w czasopiśmie „Nowa Kultura” (1951, nr 3)⁷⁹ oraz inna wersja opublikowana w pierwszym numerze „Kuźnicy” z 1945 roku (o tej publikacji Lukrec nie wspomina).

Forma, w jakiej zostały zapisane krytyczne uwagi pod adresem *Legendy Młodej Polski* wskazuje na ich roboczy oraz osobisty charakter. Pojawiające się w nich zarzuty niewiele odbiegają od tych, które stawiane były Brzozowskiemu jeszcze w latach dwudziestych. Warto jednakże wspomnieć o krytyce pracy, jaką przeprowadza Nałkowski. W sposób mocny i sugestywny stwierdza:

Skądże wezmą energię do pracy masy, źle odżywiane? - Stracą resztki. Te więc resztki muszą być użyte nie na pracę, lecz na walkę o zmianę warunków istnienia. Budzić energię w dzisiejszym ustroju kapitalistycznym jest to wzmacniać wyzysk; bo cóż pomoże energia pracy wobec przewagi kapitału - ona tylko powiększy jego panowanie * To wzdychanie do pracy fizycznej, ten jej kult (zgodnie z tołstoizmem), wyrażający się także w "postępowej" pedagogice jest reakcją, jest dążeniem do zbydłecenia, zautomatyzowania człowieka; cały rozwój ludzkości dąży w przeciwnym kierunku, do wyzwolenia się od pracy fizycznej⁸⁰.

Obok niego pojawiają się znane oskarżenia o eklektyzm, szafowanie ocenami, mętność stylu. Nie treść tych notatek odgrywa tu kluczową rolę, lecz sam fakt ich publikacji. Pojawiają się one na łamach wspomnianych czasopism w dwóch różnych momentach. W przypadku „Kuźnicy” jest to rok 1945, w przypadku „Nowej Kultury” rok 1951. Są to więc dwa momenty w politycznej historii Polski, o różnej wadze. Publikacja zapisków w pierwszym numerze programowego czasopisma polskiej

⁷⁸ Ibidem, s. 6.

⁷⁹ s. 3. Redakcja informuje, że jest to przedruk z czasopisma „Epoka” z 1939 roku (nr 13). Dodaje też komentarz: „Jak widać, Nałkowski był wśród współczesnych Stanisława Brzozowskiemu, jedynym, który przejrzał reakcyjną i obskurantką treść 'ideologii' tego prekursora faszystów”. Mieczysław Sroka pisze, iż przedruk ten „...poddany został zabiegowi 'oczyszczenia' Nałkowskiego z 'nietzscheanizmu’ (M. Sroka, *Przedmowa*, w: S. Brzozowski, *Listy*, opracował, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka, t. 1: 1900-1908, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. XLVIII).

⁸⁰ W. Nałkowski, *Krytyka "Legendy Młodej Polski". Notatki, "Kuźnica" 1945, nr 1, s. 13.*

inteligencji, w okresie silnych walk ideowych, uwidacznia ich symboliczny wymiar. Składają się one na nowy program powojennej lewicy. Choć nieopatrzone komentarzem, same w sobie są mocnym znakiem obranej drogi ideowej. Sześć lat późniejsza publikacja jest wyłącznie poświadczeniem słuszności obranej drogi. Fragmenty opublikowane w „Kuźnicy” mają mniej napastliwy charakter, są raczej rozpoznaniem, celnie poprowadzoną krytyką. Te pochodzące z „Nowej Kultury” zawierają sporą dozę emocji, są poszarpane, niespójne i niejasne. Dają jednakże jasny przekaz: Brzozowski był wrogiem klasie robotniczej myślicielem, ideologiem imperializmu i wyrazicielem interesów burżuazji. Choć przekonanie to trudno byłoby racjonalnie wyjaśnić tylko w oparciu o zamieszczone notatki, to przekaz emocjonalny jest klarowny⁸¹. W ten sposób, powołując się na przedwojenne autorytety Frydego i Nałkowskiego prowadzono precyzyjnie określoną politykę historyczną⁸², w której nie było miejsca dla idei i ludzi pokroju Brzozowskiego.

Wróćmy jeszcze na chwilę do lat 1945-1948 i przywołajmy dyskusję wywołaną nie tyle pismami Brzozowskiego, co jego osobą. Jak bardzo niejednoznaczny był on postacią i jak wielkie emocje budził wśród polskiej inteligencji świadczy kilka krótkich tekstów pojawiających się w latach 1947-1948 na łamach „Nowin Literackich”, które

⁸¹ Nie zgadzam się z poglądem wyrażonym przez Michała Głowińskiego charakteryzującym zapiski Nałkowskiego w sposób następujący: „W tej miażdżącej krytyce są momenty zastanawiające [...], ona cała jednak wydaje się dokumentem dziwnego zacierzenia. Czytając ten agresywny tekst ma się czasem przykre wrażenie, że Nałkowski jest prekursorem tego, co o Brzozowskim pisywano w miesięczniku „Nowe Drogi” w okresie stalinowskim (*Wielka parataksa. O budowie dyskursu w „Legendzie Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego*, w: idem, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 272-273). Podobnie zresztą twierdzi Roman Rosiak w tekście *Stanisław Brzozowski w oczach Wacława Nałkowskiego* („Annales UMCS Sectio F Nauki Filozoficzne i Humanistyczne”, Lublin, v: 16: 1961 [wyd. 1964], s. 94). W moim przekonaniu notatki te same z siebie nie uprawniają do tak mocnych stwierdzeń. Po pierwsze były to zapiski osobiste, ich ton zatem można usprawiedliwić pobudzającą lekturą. Nie zapominajmy przy tym, że prawie nikomu piszącemu o Brzozowskim nie udało się uniknąć wpływu charakterystycznej retoryki na język własnych tekstów. A jak wiadomo autor *Legendy Młodej Polski* w swoich ocenach bywa ostry. Po drugie, Nałkowski podnosi wiele niezwykle cennych uwag przeciwko Brzozowskiemu, które zyskują uzasadnienie w perspektywie współczesnych badań nad marksizmem i problemem pracy. Po trzecie wreszcie, ważny jest kontekst, w którym po owe notatki sięgnięto. Ukierunkowuje on zawarte w notatkach emocje tak, by były zbieżne ówczesną wykładnią filozofii autora *Głosów wśród nocy*. Andrzej Mencwel wyraża wątpliwości wobec nich i samego Lukreca (A. Mencwel, *Etos lewicy. Eseje o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 29-31 oraz 36-37).

⁸² O modelowaniu historii w dobie stalinizmu piszą Dorota Malczewska-Pawelec oraz Tomasz Pawelec w książce *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich* (Kraków 2011). Pozycja ta budzi jednak liczne zastrzeżenia. Porównanie materiałów z okresu stalinizmu i czasów międzywojennych niejednokrotnie rodzi u czytelnika przekonanie, że polityka historyczna to cecha charakterystyczna wyłączenie reżimów totalitarnych, co z kolei przeczy założeniom teoretycznym przedstawionym w pierwszej części pracy.

poruszały tzw. sprawę Brzozowskiego⁸³. Jerzy Wyszomirski, nauczyciel, literat, felietonista i tłumacz z rosyjskiego, nie mający większych związków z lewicowymi partiami w przedwojennej Polsce⁸⁴, postanowił podjąć problem domniemanej współpracy młodopolskiego filozofa z carską ochroną. Autor krótkiego artykułu, poszukując pretekstu do zajęcia się wspomnianym problemem, powołuje się na wznowione *Płomienie*, choć od razu dodaje, że zalegają one półki i nie cieszą się specjalną popularnością (jak było naprawdę, ciężko dociec). Głównym postulatem artykułu jest ostateczne rozwiązanie sprawy Brzozowskiego. W tym celu przytoczone zostały najważniejsze fakty związane z postawieniem zarzutu i samym procesem. Niestety śmierć autora *Legendy Młodej Polski*, potem zaś zawierucha wojenna, doprowadziły do zawieszenia wyroku. Fakt ten zaciążył bardzo na biografii Brzozowskiego. Brak werdyktu okazał się bowiem doskonałym powodem do snucia różnych domysłów i wystawiania ocen w zależności od panującej koniunktury ideowej. Sam Wyszomirski przychylił się do stanowiska utrzymującego niewinność oskarżonego. Powołuje się tu na prof. Witolda Klingera twierdzącego, że osoba, która mogła napisać *Legendę Młodej Polski* nie mogła być jednocześnie współpracownikiem tajnej carskiej policji⁸⁵. Wprawdzie powołanie się na argument natury psychologicznej ma małą siłę przekonywania, to jednak Wyszomirski wykorzystuje go w zakończeniu swojego artykułu. Podobnie jak Adamczewski uznaje, że tylko osoba biorąca pod uwagę kontekst, w jakim żył i tworzył Brzozowski oraz uwzględniający jego rys psychologiczny może dać odpowiedź na to, czy możliwym było w jego wypadku dokonanie aktu zdrady. Po raz kolejny uruchomienie argumentacji psychologicznej pozwala uniknąć udzielenia jednoznacznej odpowiedzi, co do ostatecznej winy bądź niewinności oskarżonego. Jest to gest zawieszenia, próby uchylenia się od udzielenia ostatecznej odpowiedzi. Bardziej niż niechęć wobec wydawania ostatecznych ocen i sądów powinien zadziwić czytelnika

⁸³ Chodziło o posądzenie o współpracę z carską tajną policją. Na wniosek Brzozowskiego został zwołany sąd, który jednak nie wydał nigdy wyroku, między innymi z powodu śmierci pisarza. Problem ten podnosi Gustaw Herling-Grudziński w artykule *Sprawa Stanisława Brzozowskiego* („Na Szlaku Kresowej” 1945, nr 6, s. 39-42) starając się – dla równowagi – nie tyle przedstawić całą sprawę Brzozowskiego, co wskazać na elementy działające na korzyść krytyka: „Sprawa Brzozowskiego toczyła się w okresie jej bezpośredniej aktualności i w okresie powojennego wznowienia tak, że elementy oskarżenia miały zdecydowaną przewagę nad elementami obrony. Nie jest więc celem i nie leży nawet w sferze możliwości niniejszego artykułu rozstrzygać ją w sposób arbitralny i jednoznaczny. Mam zamiar zrekapitulować tylko materiał obronny, aby w świadomości czytelnika powstała przynajmniej równowaga, pozwalająca na zachowanie do czasu ostatecznego wyjaśnienia sprawy Brzozowskiego postawy ostrożnej i nie lekkomyślnej powściągliwości” (Ibidem, s. 40).

⁸⁴ Informacje za: *Współcześni Polscy Pisarze i Badacze Literatury*, red. J. Czachowska i A. Szałagan, t. IX, s. 333-336, Warszawa 2004 (notę sporządziła Ewa Głębińska).

⁸⁵ J. Wyszomirski, *Quid iuris? quid Poloniae?*, „Nowiny Literackie” 1947, nr 33, s. 23.

powód, dla którego zostały wyciągnięte na światło dzienne zagadnienia sprzed prawie czterdziestu lat, i to takie, w przypadku których próżno było liczyć na pojawienie się nowych dowodów przybliżających osoby zainteresowane do uzyskania ostatecznego wyjaśnienia.

Odpowiedź na tekst Wyszomirskiego nadsyła także Alina Świdierska – pisarka, tłumaczka i recenzentka, w czasie wojny zaprzysiężona członkini AK⁸⁶, niemalże rówieśniczka Brzozowskiego. Warto przytoczyć ją w całości:

wznowienie sprawy Brzozowskiego uważam za niepotrzebne i - co najmniej - za nietaktowne. Zostały nam po nim [Brzozowskim - PR] jego książki, które o nim świadczą i świadczyć będą tak długo, jak długo będzie trwała literatura polska - i pozostały niedowiedzione zarzuty, których echo słabnie coraz bardziej i o których mało kto pamięta. Verba volant, scripta manent, święta prawda!... Wywoływanie ich na powrót rzuciłoby ponownie cień na jego pamięć, która już wybielała w świetle wieczności. Tym bardziej dotyczy to grzechów młodości, zupełnie już zapomnianych, ponieważ wymarli już wszyscy, którzy by mogli coś o tym powiedzieć, a które autor artykułu również przypomina znowu. Gdyby sprawa nie była na to za poważna należało by zakończyć przysłowiem: "Panie Boże, broń mnie od przyjaciół!" itd⁸⁷.

Czytając tę bogatą w emocje notę należy rozumieć ją przede wszystkim jako walkę o dobre imię Brzozowskiego. W następnym roku w sprawie Brzozowskiego zabiera głos Wula Buberowa, żona Rafała Bubera – męża zaufania na procesie, mieszkająca w Nowym Jorku⁸⁸. W swoim liście, powołując się na własne doświadczenie (uczestniczyła w rozprawach) oraz materiały i fakty, za wszelką cenę chce udowodnić niewinność przedwcześnie zmarłego filozofa. Ton listu jest rzeczowy i daleki od emocji. Najistotniejsze z mojego punktu widzenia są powody powstania listu. Zabranie głosu w dyskusji przez osobę nadającą sobie prawo lepszego rozeznania, ze względu na swój bezpośredni udział w opisywanym wydarzeniu ma być jednocześnie moralnym dowodem na niewinność Brzozowskiego. Buberowa wykorzystuje nie tylko pozycję naocznego świadka, ale także przywilej mówienia z zewnątrz. Tym sposobem chce być przez czytelnika odbierana jako osoba wydająca obiektywne sądy, niezamieszana w grę polityczną, w którą uwikłany został Brzozowski i – pośrednio – osoby mieszkające w

⁸⁶ Informacje za: *Słownik badaczy literatury polskiej*, red. J. Starnawski, t. VI, Łódź 2003, s. 291-294.

⁸⁷ A. Świdierska, *Verba volant, scripta manent*, „Nowiny Literackie” 1947, nr 36, s. 6.

⁸⁸ W. Buberowa, *W sprawie Brzozowskiego*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 19, s. 6.

Polsce. Pomimo pozorów niezależności głos Buberowej jest mocnym opowiedzeniem się po tej stronie sporu, będąc próbą oporu wobec ujednolicenia i monopolizacji dyskursu przez jednego nadawcę. Wypowiedź ta ma także wymiar biograficzny. Buberowa była świadkiem tamtych wydarzeń i za swój moralny obowiązek uznała stanie na straży prawdy o wydarzeniach sprzed czterdziestu laty.

Ten mocny i autorytatywny głos nie pozostaje jednakże bez odpowiedzi. W numerze 22 „Nowin Literackich” z 1948 roku list do redakcji w sprawie Brzozowskiego wysłał Henryk Jabłoński⁸⁹ - profesor historii, przed wojną członek PPS, potem członek Krajowej Rady Narodowej i ważna postać życia politycznego okresu komunizmu. Jego głos wnosi ciekawy wątek do dyskusji. Otóż jak sam pisze, przypadkowo, jeszcze w 1938 roku, natknął się w Archiwum Wojskowym, w aktach warszawskiego okręgu wojskowego na specjalnie wydzielony plik opatrzony nazwą „Sprawa B.”, który miał być przeniesiony do części tajnej archiwum⁹⁰. Pojawia się sugestia, że komuś z przedwojennego rządu zależało na ukryciu prawdy o tym wydarzeniu. Wyrażenie takiej opinii w 1948 roku było jednoznacznym opowiedzeniem się za tezę, że Brzozowski był ideologiem sanacji. Jednocześnie Jabłoński dodaje, że list Wuli Buberowej nie może rościć sobie pretensji do zamknięcia dyskusji, gdyż nie wnosi do sprawy nic nowego⁹¹. Przy okazji tej wypowiedzi warto zastanowić się, dlaczego autorowi tak bardzo zależało na próbie ponownego rozpatrzenia problemu, opierając się na materiale dowodowym, który zdaniem Buberowej jest kompletny oraz jaki jest cel wydobywania na światło dzienne informacji o pliku dokumentów, które jeszcze przed wojną uległy utajnieniu, a które – wedle przypuszczeń – mogły mieć niebagatelne znaczenie dla rozwikłania sprawy. Pojawia się tutaj szereg wątpliwości. Dlaczego Jabłoński, wiedząc o istnieniu takich dokumentów, nie starał się o ich zbadanie? Ani słowem nie wspomina o podjętych staraniach. Dlaczego jeszcze przed wojną nie podniósł tej sprawy? Dlaczego wreszcie sam nie powrócił do tej sprawy po wojnie, a jedynie zostawia pewne tropy dla zainteresowanych (czy wiodły one do celu, to inna sprawa). Zbierając materiały do pracy nie natknąłem się na żadne teksty podnoszące postawione przez Jabłońskiego zagadnienie. Na jego liście do redakcji zainteresowanie wokół tzw. sprawy Brzozowskiego się kończy. W moim mniemaniu informacje w nim zawarte, jeżeli nie są zupełnie nieprawdziwe, to są mocno wątpliwe. Zabranie głosu w tej dyskusji nie miało

⁸⁹ H. Jabłoński, *Jeszcze o Brzozowskim*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 22, s. 7.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem.

w moim przekonaniu na celu prawdziwej chęci rozwiązania zagadki współpracy Brzozowskiego z ochroną. Cel listu był polityczny i ideologiczny zarazem. Autorowi chodziło o odebranie Wuli Buberowej praw do wypowiedzania się z pozycji naocznego świadka. Mogę jedynie snuć przypuszczenie, że celem Jabłońskiego było ponowne zasianie wątpliwości wśród czytelników co do niewinności autora *Idei*.

Cała dyskusja wokół sprawy Brzozowskiego pokazuje jak żywe było zainteresowanie nie tylko głoszonymi przez niego ideami, ale także jego osobą. Wprawdzie dotarłem jedynie do czterech tekstów (kwerendy biblioteczne nie wykazały istnienia większej liczby głosów w tej sprawie) to wskazują one na różnorodność postaw i żywionych emocji wobec przedmiotu sporu. Nawet jeżeli poddany analizie materiał jest niepełny to mogę śmiało stwierdzić, że postać Brzozowskiego była nie tylko stawką w grze politycznej, ale także stawką w grze o rozliczenie się z własną przeszłością. Tym samym ponowne podniesienie problemu domniemanej współpracy autora *Plomieni* z carską ochroną jest próbą opisanie pewnej fazy dziejów wedle własnej wersji wydarzeń. W ten sposób zaś dokonuje się legitymizacji osobistych postaw, emocji, a także tożsamości, która ma wymiar czasowy, a więc korzysta pełnymi garściami z wydarzeń przeszłości oraz nadbudowującymi się nad nimi odczuciami. Głosy w dyskusji, jaka miała miejsce na łamach „Nowin Literackich” doskonale odzwierciedla różnorodność przekonań i prób usensownienia historii i własnego doświadczenia. Od wahania Wyszomirskiego, przez oburzenie Świdorskiej i narrację świadka Buberowej, po mocno emocjonalny i nieprzychylny ton Jabłońskiego. Jeszcze raz muszę podkreślić, że głosy te, choć zabierane w konkretnej sprawie, były tak naprawdę świadectwem rozdarcia pomiędzy biografiami i emocjami a zaostrzającym się kursem politycznym.

Analizując teksty ukazujące się na łamach prasy w latach 1945-1948 chciałem oddać niepewność, niejednoznaczność, a przede wszystkim bogactwo powojennego okresu. Twierdzenie jakoby miał on wyłącznie charakter przygotowania do procesu zupełnej stalinizacji wszystkich dziedzin życia w Polsce Ludowej może mieć uzasadnienie tylko wtedy, gdy pod uwagę bierze się wydarzenia polityczne, do tego ujmowane wyłącznie z perspektywy poczynań działaczy PPR-u. Przyglądając się zaś tekstom kultury, świadectwom epoki, te trzy lata jawią się jako okres gorączkowego zabiegania o znalezienie dla siebie miejsca w nowym świecie. Nie chodzi tu tylko o sferę materialną i przestrzeń życia codziennego, ale także świat wartości i idei. Osoby pamiętające czasy przedwojenne musiały poradzić sobie z dziedzictwem przeszłości

przepuszczając je przez sito niedawnych wydarzeń historycznych. Skutkowało to wielorakimi decyzjami rozciągającymi się w spektrum pomiędzy zamilknięciem w imię wyznawanych wartości a współpracą z nową władzą. Na kilkudziesięciu stronach starałem się wykazać, że sporym nadużyciem jest twierdzenie o jednolitości tej epoki. Skupiłem się w tym celu na analizie tekstów wyrażających różnorodne przekonania, postawy i przedstawiające różnorodne wizje nowego społeczeństwa. Niestety wraz ze zbliżaniem się grudnia 1948 roku, wolna wymiana zdań była coraz bardziej utrudniania. Kolejny rozdział poświęcę tekstowi, który na kolejne lata ustanawia paradygmat interpretacyjny dziedzictwa Brzozowskiego.

3. Anatemy. Stanisław Brzozowski jako „filozof reakcyjny”

Koniec w miarę swobodnych dyskusji w sferze kultury, sztuki i nauki wyznacza rok 1948. Wprawdzie dla literatury momentem przełomowym był Szczeciński Zjazd Pisarzy⁹², który trwał od 20 do 23 stycznia 1949, to jak pisze Zbigniew Jarosiński – autor książki o socrealizmie:

w swoich pierwszych manifestacjach program socrealizmu miał postać paru dosyć mglistych haseł, ugruntowanych na twardym przekonaniu, że sztuka polska powinna stać się socjalistyczną, tj. realistyczną i związaną z zadaniami, które wskazuje partia⁹³.

Już półtora roku później owe mgliste z początku wizje nabierają bardziej wyrazistych cech i skutkują pierwszymi socrealistycznymi realizacjami⁹⁴. Zmiany dotknęły także polską humanistykę⁹⁵. Powodem były nie tylko wydarzenia polityczne,

⁹² Zob. *Presja i ekspresja. Zjazd szczeciński i socrealizm*, red. D. Dąbrowska i P. Michałowski, Szczecin 2002.

⁹³ Z. Jarosiński, *Nadwiślański socrealizm*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1999, s. 15. Wojciech Tomasik twierdzi, że prawdziwe usankcjonowanie socrealizmu dokonuje się na V zjeździe Związku Literatów Polskich (Warszawa, czerwiec 1950 r.) oraz I Plenum Zarządu Głównego ZLP (Warszawa, styczeń 1951). Zob. W. Tomasik, *Słowo o socrealizmie. Szkice*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1991, s. 15.

⁹⁴ Ibidem, s. 15.

⁹⁵ Michał Głowiński pokazuje, że stalinizm był pod tym względem niejednorodny pisząc, że „z jednej strony niszczył polską kulturę i tradycję, z drugiej zaś przychylny był pomysłom, które miały dowodzić, że sprzyja rozwojowi nauki i kultury, przychylny zwłaszcza wówczas, gdy komuniści mogli występować w roli protektorów, opiekunów, fundatorów” (M. Głowiński, *Pani Mayenowa – próba portretu*, w: idem, *Rozmaitości interpretacyjne. Trzydzieści szkiców*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2014, s. 229). Zob. także: *Humanistyka polska w latach 1945-1990*, red. U. Jakubowska i J. Myśliński, Warszawa 2008.

ale także dyskusje i polemiki na gruncie filozofii prowadzone w ZSRR. Ich fundamentem stała się leninowska teza, wedle której

teorie filozoficzne nie są neutralne względem walki klasowej, ale są narzędziami tej walki: każda filozofia podtrzymuje jakiś interes klasowy i inaczej być nie może w społeczeństwie rozdartym walką klasową⁹⁶.

O ile więc w sytuacji walki klasowej można uznać różnorodność prądów myślowych za zjawisko będące wynikiem pierwotniejszej walki na poziomie stosunków produkcji i posiadania, to w wypadku ustanowienia społeczeństwa bezklasowego wymogiem jest jednolity prąd filozoficzny będący wyrazem świadomości klasy robotniczej. W przypadku Związku Radzieckiego był to materializm marksistowski, w wersji Lenina, skodyfikowany ostatecznie przez Stalina.

W polityce i życiu społecznym Rosji Radzieckiej po wydarzeniach 1917 roku ujednolicaniem życia intelektualnego zajmowały się instytucje naukowe powołane przez Lenina na miejsce zamkniętych uniwersyteckich katedr filozofii. Były to między innymi: Ludowy Komisariat Oświaty, Instytut Czerwonej Profesury oraz Akademia Komunistyczna w Moskwie⁹⁷. Dwóm ostatnim patronował Nikołaj Iwanowicz Bucharin. W Polsce podobną rolę spełniały polityczne instytucje naukowe takie jak Instytut Kształcenia Kadr Naukowych czy Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy KC PZPR⁹⁸.

Warto zadać pytanie, czym różniły się dyskusje w ramach tak określonej wizji marksizmu za czasów Lenina, potem zaś Stalina. W skrócie można powiedzieć, że za czasów pierwszego dyskusja była możliwa⁹⁹, za Stalina zaś słowo to nie miało praktycznego zastosowania. Przykładem ostatnich sporów stała się polemika pomiędzy mechanistami a dialektykami. Pierwsi przyznawali się do marksizmu jako teorii wyjaśniającej wszelkie fakty życia społecznego, jednakże uważali, że nie potrzeba

⁹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu* t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 463.

⁹⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 55-56.

⁹⁸ D. Degen, P. Hübner, *Polityka naukowa władz Polski Ludowej w zakresie humanistyki (1940-1956)*, w: *Humanistyka polska...*

⁹⁹ „Do połowy lat dwudziestych stosunkowo swobodnie toczyły się dyskusje filozoficzne. Swobodnie w tym sensie, że oponenti mieli możliwość odpowiadania sobie” (L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, tł. i post. B. Żytko, Gdańsk 2008, s. 589).

nadbudowywać nad tym kolejnej struktury w postaci filozofii. Grupa mechanistów za nic miała więc nie tylko współczesnych sobie myślicieli marksistowskich, ale także filozofów jako takich. Był to w ich mniemaniu wytwór kultury burżuazyjnej, z którym należy się rozstać. Ich oponentami byli dialektycy. Twierdzili, że filozofia jest konieczna, gdyż musi syntetyzować i opracowywać w duchu materializmu dialektycznego wyniki nauk szczegółowych, by wyjaśniać przejścia od zjawisk ilościowych do jakościowych, którego to przeskoku nie uznawali mechanicyści¹⁰⁰. Adeptci dialektycznego ujmowania rzeczywistości, pod wodzą Abrama Mojsiejewicza Deborina, interesowali się wprawdzie historią filozofii, jednakże używali jej przede wszystkim do umocnienia swojego stanowiska. Zręcznością i wpływami w czasopiśmie naukowych, a także lepszym ugruntowaniem swoich tez w pismach Englesa¹⁰¹, doprowadzili do oficjalnego potępienia opozycji ideowej w kwietniu 1929 roku. Jak niebawem miało się okazać, było to pyrrusowe zwycięstwo. Na początku 1931 roku został opublikowany dekret, w którym potępiono adeptów Deborina wydających pismo „Pod znamiem marksizmu” i wymuszono na nich samokrytykę. Jak pisze Leszek Kołakowski „od tego czasu historia filozofii sowieckiej epoki stalinowskiej jest głównie historią partyjnych ukazów”¹⁰².

W Polsce proces stalinizacji tym różnił się od sytuacji w Związku Radzieckim, że model, wedle którego należało wszystko zorganizować, począwszy od polityki, administracji na sztuce i kulturze kończąc był już gotowy, wypracowany w tyglu historii lat 20. i 30. u wschodnich sąsiadów i należało go zastosować w rodzimych warunkach. Nie było to łatwe nie tylko ze względu na oczywistą konstatację, że nie da się przenieść koncepcji opartych na wzorach narodowych, do kraju, w którym obowiązują koncepcje odmienne, dodatkowo wyrosłe w innej sytuacji politycznej, historycznej, społecznej i gospodarczej. Sytuację utrudniały same wytyczne władz, wzajemnie się znoszące. Wiedziano bowiem, że najlepiej widziane jest miarę wierne kopiowanie doktryny pochodzącej z ZSRR, ale jednocześnie należało mieć na uwadze, by wprowadzić możliwie bezboleśnie nowe wytyczne opierając je na wartościach kulturalnych danego kraju czy narodu. To immanentne pęknięcie w wytycznych socrealizmu będzie dawało o sobie znać nie tylko w samej doktrynie, ale także w wytworach artystycznych,

¹⁰⁰ Filozoficzne podstawy sporu między dialektykami a mechanistami dokładnie analizuje M. Łoski, w książce *Historia filozofii rosyjskiej*, (tł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 389-395).

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 80. Zob. także: L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 589-591.

literackich czy filozoficznych. W polskiej kulturze i nauce należy zatem szukać raczej wariantów doktryny radzieckiej niż jej inwariantu. Nie możemy bowiem stwierdzić, że w polskim socrealizmie mamy do czynienia z jedną jego postacią. Należy raczej mówić o wielości realizacji¹⁰³. Stąd też wniosek, że pełne ujednoczenie szeroko rozumianej sztuki na wzór radziecki nie powiodło się.

3.1 Legenda Stanisława Brzozowskiego Pawła Hoffmana

Filozoficzna dyskusja nad dziedzictwem Marksa w Polsce została podporządkowana ogólnym dyrektywom szybciej niż inne dziedziny nauki i kultury. Powód był prozaiczny a jednocześnie doniosły: polska recepcja marksizmu do roku 1945 była niezwykle różnorodna i mocno odbiegała od wizji zaprezentowanej w *Historii WKP(b): krótkim kursie*. Idee takich myślicieli jak Ludwik Krzywicki, Kazimierz Kelles-Krauz czy Edward Abramowski budziły wiele zastrzeżeń i mogły stać się początkiem interpretacji sprzecznych z przyjętymi przez władze. W celu zahamowania wszelkich prób samodzielnego odczytywania doktryny marksistowskiej należało kategorycznie rozprawić się z prądami w polskiej myśli lewicowej uznawanymi za reakcyjne, by jasno pokazać, co jest dobre, a co złe oraz w jakim kierunku powinna zmierzać wszelka twórczość naukowa. Ten specyficzny gest oddzielania prawdy od fałszu zajmował filozofów związanych z PPR aż do połowy lat pięćdziesiątych.

Paradygmatycznym przykładem takiego uprawiania filozofii jest tekst Pawła Hoffmana *Legenda Stanisława Brzozowskiego* opublikowany w „Nowych Drogach” w roku 1947¹⁰⁴. Autor posiada podobną do wielu innych członków Polskiej Partii Robotniczej biografię. Urodzony w 1903 roku we Lwowie, swoją działalność w ruchach socjalistycznych zaczyna w wieku osiemnastu lat. Studiuje na wydziale prawa i filozofii, początkowo we Lwowie, potem zaś w Krakowie. Od 1927 roku staje się członkiem Komunistycznej Partii Polski. Współpracownik przedwojennych czasopism socjalistycznych m.in. „Czerwonego Sztandaru” oraz „Lewaru”. W 1937 zostaje aresztowany za działalność polityczną. W więzieniu spędza 2 miesiące. Po wybuchu wojny pracuje jako nauczyciel na terenach zajętych przez wojska radzieckie. W 1941

¹⁰³ W bardzo ciekawy sposób tę wielość opisują autorzy i autorki w książce *Socrealizmy i modernizacje* pod redakcją A. Sumorok oraz T. Załuskiego (Akademia Sztuk Pięknych im. Władysława Strzemińskiego w Łodzi, Łódź 2018).

¹⁰⁴ nr 2, s. 103-135.

roku wstępuje do Armii Czerwonej, a od maja 1943 służy w 1 Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki jako oficer polityczno-wychowawczy. Od czerwca 1944 członek PPR. Po 1945 piastuje urząd redaktora wielu czasopism, m.in. „Rzeczpospolitej”, „Kuźnicy” czy „Nowej Kultury”. Przez pewien czas był też kierownikiem Wydziału Kultury Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Po 1955 roku pracuje jako tłumacz i redaktor a także zastępca redaktora naczelnego Państwowego Wydawnictwa Naukowego. W 1975 nie wymienia legitymacji partyjnej pozostając de facto poza partią. Po ciężkiej chorobie umiera w 1978 roku¹⁰⁵.

Tekst, o którym będzie dalej mowa, ma niebagatelne znaczenie z kilku powodów. Po pierwsze, (anty)bohaterem analizy staje się Stanisław Brzozowski – jeden z najciekawszych, a jednocześnie jeden z najbardziej kontrowersyjnych polskich filozofów początku XX wieku. Wybranie go na obiekt krytyki miało być w zamierzeniu autora uderzeniem w zwolenników niestalinowskiej wizji marksizmu. Wykazanie, że socjalistyczny guru sporej części inteligencji był reakcjonistą i głosięciem burżuazyjnych haseł miało umocnić wiarę (bądź nawrócić niedowiarków) w to, że marksizm-leninizm skodyfikowany przez Stalina jest jedyną wersją filozofii postępowej. Po drugie, artykuł ten stanowi pod wieloma względami doskonały przykład formy totalitarnej, by posłużyć się terminem Michała Głowińskiego¹⁰⁶. Przywołanie tej kategorii pozwoli mi na potraktowanie artykułu jako rodzaju wypowiedzi socrealistycznej, zbliżonej w swej formie i treści do innych wypowiedzi z tego okresu (tekstów literackich, krytycznych), a co za tym idzie, możliwe stanie się użycie narzędzi poetologicznych wypracowanych do ich interpretacji. Analizowany tekst jest też przykładem przyjęcia przez jego autora roli „policjanta filozofii”, odpowiedzialnego za tropienie przestępstw na tym właśnie terenie – by sparafrazować opinię Mariusza Zawodniaka o socjalistycznej krytyce literackiej¹⁰⁷.

W trakcie omawiania tekstu Hoffmana skupię się na trzech kluczowych obszarach. Rekonstrukcja i omówienie punktów węzłowych pozwoli nie tylko na

¹⁰⁵ Informacje za: *Słownik biograficzny działaczy polskiego ruchu robotniczego*, red. F. Tych, t. 2, Warszawa 1987, s. 535-536. Należy podkreślić, że Paweł Hoffman reprezentował wysoki poziom intelektualny i kulturalny a jego zaangażowanie w socrealizm wynikało z pobudek ideowych a nie koniunkturalnych. Jak niejednoznaczna był on postacią doskonale pokazuje wspomnienie Ryszarda Matuszewskiego zamieszczone w jego książce *Alfabet. Wybór z pamięci 90-latka* (Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2004, s. 167-170).

¹⁰⁶ M. Głowiński, *Narracja, nowomowa, forma totalitarna*, w: idem, *Rytuał i demagogia...*

¹⁰⁷ M. Zawodniak, *Literatura w stanie oskarżenia. Rola krytyki w życiu literackim socrealizmu*, Warszawa 1998, s. 9

wydobycie i opisanie mechanizmów walki z reakcją na gruncie filozofii, ale umożliwi odtworzenie modelowego charakteru tekstów rozprawiających się z opozycją wobec marksizmu-leninizmu myślą burżuazyjną¹⁰⁸. Pierwsze pole analizy będzie obejmowało treści filozoficzne, a więc tradycję, którą aktywuje Hoffman, ukryte założenia i presupozycje, a także sposób, w jaki używane są w tekście kategorie teoriopoznawcze¹⁰⁹. Drugi obszar to twórczość i życie Stanisława Brzozowskiego umieszczone w kontekście historii Polski oraz polskiego ruchu politycznego, artystycznego i intelektualnego przełomu XIX i XX wieku. Trzecim elementem będzie analiza języka i struktury artykułu. Ze względu na charakter samego tekstu nie da się wszystkich trzech obszarów traktować osobno, gdyż wymagają rozpatrzenia we wspólnych zależnościach, powiązaniach i warunkowaniach.

Specyfika omawianego artykułu wymaga także kilku dopowiedzeń metodologicznych. Paweł Hoffman nie wdaje się w polemikę ani do niej nie zachęca. Przeprowadzona przeze mnie analiza nie będzie tym samym próbą zestawiania interpretacji z oryginalnymi fragmentami zaczerpniętymi z pism Brzozowskiego i wskazywaniem błędnych bądź nieprecyzyjnych odczytań. Wszystkie tezy, które prezentuje w swoim tekście Hoffman mają charakter aksjomatyczny, w związku z czym próba polemiki nie spełniłaby swojego zadania. W takiej sytuacji jedyną szansą „przyspilenia dyskursu ideologicznego” jest dokopanie się do fundamentów prezentowanych dogmatów, a także, poprzez proces dekonstrukcji, opisanie ich budowy.

Argumentacja w całym tekście przybiera postać dowodzenia akumulatywnego, w którym wcześniejsze rozpoznania są nie tylko bazą dla kolejnych analiz krytycznych, ale stanowią jeszcze mocniejszy dowód potwierdzający tezę wyjściową¹¹⁰. Bardzo ważna jest tu także rola samego czytelnika. Zostaje on powołany przez instancję nadawczą na obserwatora i świadka. Na jego oczach dokonuje się sąd, unaoczniający kolejne winy

¹⁰⁸ Mianem tym określano wszelkie nurty w filozofii i kulturze, które w jakikolwiek sposób odbiegały od oficjalnie przyjętej polityki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

¹⁰⁹ Zob. M. Głowiński, *Nowomowa (Rekonosans)* oraz *Nowomowa – rekonosansu ciąg dalszy*, w: idem, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991.

¹¹⁰ Budowa podmiotu mówiącego podobna jest do tej, o jakiej pisze Piotr Fast w odniesieniu do literatury socrealistycznej. Charakterystyczna jest manipulacja perspektywą narracyjną. Narrator jest w takim tekście auktorialny, posiada pełnię wiedzy, ale jednocześnie nie odkrywa jej od razu przed odbiorcą; z jednej strony narrator przemawia niejako *ex cathedra*, z drugiej ten element „wyższości” nad czytelnikiem musi być złagodzony przez perspektywę zbliżoną do potocznego doświadczenia społecznego. W ten sposób może on formułować sądy, mające swoje uprawomocnienie we wcześniej skonstruowanej figurze narratora. Zob. P. Fast, *Realizm socjalistyczny w literaturze rosyjskiej. Doktryna, poetyka, konteksty*, Kraków 2003, s. 205-206.

oskarżonego. Strategię taką można nazwać pozorną bądź odwrotną indukcją. Konstytutywne są dla niej dwa elementy: przednarracyjna wiedza nadawcy oraz nieświadomość odbiorcy. Autor zazwyczaj ma już jasno określone stanowisko w danej sprawie. Dzięki zabiegom tekstowym stopniowo odkrywa swoje przekonania przed czytelnikiem w taki sposób, by wyglądało, że tekst jest nie tylko odkryciem dla odbiorcy, ale jest również zapisem zdobywania większej świadomości przez nadawcę. W tej konfiguracji odbiorca jest biernym podmiotem tekstowym charakteryzującym się szczątkową i ograniczoną wiedzą, jednocześnie na tyle rozszerzoną, by mógł śledzić wywód, a także przyjmować tezy dowodzone w toku argumentacji. Ta modelowa konstrukcja narażona jest na łatwą demaskację. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, iż czytelnik musi wejść w rolę przypisaną mu odgórnie przez nadawcę. Każde wyjście poza określone ramy powoduje rozchwianie znaczeń, których gwarantem okazuje się nie nadawca, a właśnie odbiorca. Można powiedzieć, że pożądanym czytelnikiem tekstów ideologicznych nie może patrzeć z ukosa, gdyż każda tego rodzaju próba kończy się polemiką, a w tym wypadku nie ma na nią miejsca. Czytelnik zmuszony jest zawrzeć pakt z nadawcą: bądź w całości przyjmuje podany punkt widzenia, bądź od razu staje się odszczepieńcem i rewizjonistą¹¹¹.

Ramą interpretacyjną dla analizowanych w poprzednim rozdziale tekstów z lat 1945-1948 były prób ponownego odczytania myśli Brzozowskiego w nowym kontekście społeczno-politycznym. Każdy przytoczony artykuł był powiązany z tak czy inaczej rozumianym zaangażowaniem intelektualnym i dyskusją nad kształtem powojennej Polski. Na pierwszy rzut oka tekst Hoffmana jest absolutnym zaprzeczeniem wniosków wyciągniętych we wcześniejszej części. Nie ma w nim bowiem odwołań do biografii autora tekstu, trudno uznać go też za równorzędny głos w dyskusji. Pomimo tych wątpliwości *Legenda Stanisława Brzozowskiego* jest zajęciem stanowiska w sporze z uprzywilejowanej pozycji. Mówiąc inaczej: artykuł Hoffmana zamyka dyskusję, ustanawia nowy paradygmat, unieważnia odmienne głosy, staje się źródłem jedynie możliwej interpretacji. Jego siła pochodzi nie tyle z posiadanego przez autora autorytetu, co z politycznego umocowania.

Przyjęta przeze mnie perspektywa badawcza nakazuje zadać pytanie, czy pod owym bezosobowym stylem nie kryje się osobiste przekonanie, wiara, że

¹¹¹ Podobną funkcję pełni narracja zmitologizowana w *Historii WKP(b)* przeanalizowana przez Michała Głowińskiego w tekście „*Nie puszczać przeszłości na żywioł*”. „*Krótki kurs WKP(b)*” jako opowiadanie mityczne, w: idem, *Rytuał i demagogia...*

zaangażowanie w socrealizm jest nie tylko dyskredytacją starego porządku (w sposób brutalny wprawdzie, ale uzasadniony), ale również próbą budowania czegoś nowego (niezależnie jak źle ów porządek zostanie oceniony przez współczesnych czy potomnych)? Czy stanowisko zajęte przez Pawła Hoffmana można potraktować wyłącznie jako wysoce zideologizowaną, bezrefleksyjną wypowiedź? Gdyby tak było artykuł zamieszczony w oficjalnym organie prasowym Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej należałoby traktować co najwyżej w kategoriach dziwa, wysokoku. Podejście takie nie odda jednak złożoności problemu. W moim przekonaniu uznając *Legendę Stanisława Brzozowskiego* za przykład nowomowy zasadne jest czytanie tego tekstu zarówno w kategoriach poetologicznych jak i wypowiedzi oznakowej, a więc takiej, która pod wysoce zrytualizowanym sztafążem retorycznym kryje założenia światopoglądowe¹¹². I chociaż poniższa analiza będzie miała ze wszech miar charakter krytyczny warto zadać sobie pytanie o powód i cel przyjęcia takiej formy przez autora, którego trudno posądzać wyłącznie o cynizm czy koniunkturalizm, szczególnie, że część stawianych Brzozowskiemu zarzutów będzie pojawiała się również w późniejszych pracach, utrzymanych jednak w zupełnie innym tonie, bardziej polemicznym niż krytycznym.

Teoria marksizmu jest wytyczną działania. Jest – w państwie kapitalistycznym – wytyczną działania dla klasy robotniczej walczącej o władzę. Jest – w państwie ludowym – wytyczną działania dla klasy robotniczej przodującej w budowie nowej rzeczywistości materialnej i kulturalnej. Filozoficzny światopogląd, metoda filozoficzna marksizmu – poznanie rzeczywistości w procesie przekształcania jej i celem przekształcania jej – jest tym narzędziem teoretycznym, bez którego świadomy konstruktor nowego społeczeństwa, socjalista, obejść się nie może, jeżeli naprawdę chce pozostać konstruktorem w pełni świadomym, tzn. świadomie i skutecznie stosującym wiedzę socjologiczną w praktyce społecznej.

¹¹² „...do nowomowy podchodzić można w sposób dwojaki. W perspektywie pierwszej przedmiotem zainteresowania są przede wszystkim właściwości tego języka, jego mechanizmy semantyczne, uwaga koncentruje się na nim samym. W perspektywie drugiej mamy do czynienia z tym, co nazwałbym oznakowym czytaniem nowomowy. Traktuje się ją wówczas jako oznakę, z której – gdy odpowiednio się ją interpretuje (a więc uwzględnia nie tylko to, co bezpośrednio dane, ale także presupozycje) – można się wiele dowiedzieć (o świadomości społecznej, o technice władzy itp.). Rozpatrywana w tych kategoriach, nowomowa jest wielkim źródłem – historycznym, socjologicznym, psychologicznym (M. Głowiński, *Nowomowa (Rekonans)*, w: idem, *Nowomowa po polsku...*, s. 7. O tym, że posługiwanie się nowomową jest wyborem politycznym pisze sam autor w tekście *Literatura wobec nowomowy. Uwagi wstępne*, w: idem, *Nowomowa po polsku...*, s. 53.

Stąd postulat podnoszenia i wyświetlania spraw wykraczających poza ramy ciasno pojętego praktycyzmu, stąd m.in. konieczność analizy naszej przeszłości kulturalnej. Konieczność ta jest tym istotniejsza, że pewne reakcyjne, skrajnie antydemokratyczne nastawienie ideowe wciąż jeszcze występuje w formie z pozoru postępowej czy nawet, jak wierzą niektórzy, socjalistycznej¹¹³.

Zdanie rozpoczynające tekst ma charakter fundamentalny, niczym zaklęcie, zmieniające zastaną rzeczywistość¹¹⁴. Jest jednocześnie odwołaniem do politycznego przesłania komunizmu. Sensem myśli Marksa, której pełnoprawnymi kontynuatorami z tego punktu widzenia są Lenin i Stalin, jest walka o realną władzę, jaką powinny sprawować partie reprezentujące klasę robotniczą¹¹⁵. Kolejne dwa zdania wprowadzają problematykę historyczną. W różnych warunkach różnie bowiem można odczytać zalecenia polityczne. W kapitalizmie będzie to walka klasy robotniczej o realną władzę. W państwie ludowym zaś walka o podniesienie materialnych i kulturalnych warunków życia. Czytelne jest w tym miejscu odniesienie tej prawdy marksizmu do Państwa Rad i jego historii. Marksizm pozwolił odebrać władzę kapitalistom, nie znaczy to jednak, że walka jest skończona. Hoffman, za Leninem, utrzymuje, że państwo nie może być postrzegane jako samodzielny byt, ale jako etap w budowie idealnej wspólnoty komunistycznej. To miało usprawiedliwiać przemoc, brutalne metody sprawowania władzy i zaprowadzania nowego ładu. O potrzebie przejścia przez etap państwowy pisał sam Marks¹¹⁶, nie nadawał mu jednak aż tak głębokiego sensu, licząc zapewne na jego krótkotrwałą i mniej destrukcyjny charakter. W mniemaniu zwolenników radzieckiej polityki państwo, choć przyjmujące postać opresyjną, jest niezbędne, gdyż sprzyja walce z reakcją. Tylko dzięki stworzonym w nim strukturom możliwe jest opanowanie i eliminowanie czynnika kontrrewolucyjnego. Walka ta rozgrywa się nie tylko w sferze polityki, ale także – czego tekst Hoffmana jest najlepszym przykładem – w sferze idei.

¹¹³ P. Hoffman, *Legenda Stanisława Brzozowskiego...*, s. 103. Wszystkie odwołania do tego tekstu oznaczać będę skrótem LSB z podaniem numeru strony.

¹¹⁴ O magicznym charakterze nowomowy zob. M. Głowiński, *Nowomowa (Rekoniesans)*...

¹¹⁵ Podobne spory toczył chociażby Lenin, który w broszurze *Co robić?* w sposób autorytatywny krytykuje partie nie podzielające poglądów rewolucyjnej socjaldemokracji. Zob. W. I. Lenin, *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*, Warszawa 1948. Zob. także W. I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980.

¹¹⁶ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 360-365.

Czwarte zdanie pierwszego akapitu przenosi czytelnika na grunt filozofii i socjologii. Wskazuje czytelnikowi, jak powinien rozumieć filozofię marksistowską. Po pierwsze więc jako światopogląd decydujący o konkretnych wyborach życiowych obywateli. Po drugie, jako metodę analizy filozoficznej. Analiza ta ma jednak specyficzny charakter. Odnosi się bowiem do rzeczywistości w procesie jej przekształcania¹¹⁷. Zgodnie z tym, co twierdził Lenin, filozofia jest wypadkową stosunku sił produkcji. W ten sposób metoda filozoficzna nie może być rozumiana jako narzędzie w ręku akademików, lecz jako praktyka życiowa¹¹⁸. W kolejnych zdaniach Hoffman stara się zawrzeć następny dogmat marksizmu-leninizmu, a mianowicie niezbędność rozumienia ruchu komunistycznego jako doskonałego złączenia teorii i praktyki rozdzielonej w trakcie wykształcania się stosunków kapitalistycznych. W ten sposób autor stara się dowieść, że dwie nauki: filozofia i socjologia spajają się w jedno w ruchu robotniczym a jego nowym narzędziem działania staje się socjotechnika. Zagadnienie to jest istotnie nie tylko ze względu na to, że rzeczywiście Marks poświęcał mu wiele miejsca i uwagi w swoich pismach, ale także dlatego, że stanowiło ono jedno z podstawowych i niezmiennych założeń całej literackiej i filozoficznej twórczości Stanisława Brzozowskiego. W ten prosty sposób Hoffman nie tylko wypowiada jeden z najważniejszych dogmatów komunizmu, ale formułuje go w taki sposób, by stał się zarazem fundamentem krytyki twórcy *Idei*.

Trud rozprawy z przeciwnikami ideowymi jest w opinii Hoffmana czymś niezmiernie ważnym. Nie jest to bowiem gest ucieczki od terażniejszości, ale wyraz najwyższego o nią zatroskania. Nie jest to zajmowanie się tylko nieistotnymi tekstami pisanymi przez wrogów klasy robotniczej, ale działaniem obronnym, chroniącym proletariat przed antydemokratycznymi sloganami pochodzącymi z kapitalistycznej epoki, które znajdują swoich zwolenników także w nowej rzeczywistości. Uporanie się z burżuazyjną przeszłością w imię przyszłości państwa robotniczego jest mocno

¹¹⁷ Przekonanie takie wprost wynikało z przyjęcia koncepcji materializmu dialektycznego. Jak pisze Lenin: „Rozwój, jakby powtarzający te stadia, które zostały już pokonane, ale powtarzający je inaczej, na bardziej wysokiej bazie (<<negacja negacji>>), rozwój, można powiedzieć po spirali, a nie po linii prostej – rozwój poprzez skoki katastrofalne, rewolucyjne; <<przerwana kontynuacja>>; przemiana ilość w jakość; - wewnętrzne impulsy rozwoju, dodawane przez przeciwieństwo, zderzenie rozlicznych sił i tendencji działających na dane ciało lub w granicach danego zjawiska lub wewnątrz danego społeczeństwa; wzajemna zależność i ścisły, nierozzerwalny związek wszystkich stron każdego zjawiska (przy czym historia ujawnia ciągle nowe i nowe strony), związek dający jedyny, prawidłowy światowy proces ruchu – takie są niektóre cechy dialektyki jako bardziej treściwej (niż zwykła) nauki o rozwoju. Cyt. za: M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 395. O konieczności realizowania tej zasady w twórczości literackiej pisze także Wojciech Tomasiak (*Realizm socjalistyczny*, w: idem, *Słowo o socrealizmie...*, s. 7-8.

¹¹⁸ Jest to oczywiście echo jedenastej *Tezy o Feuerbachu* Karola Marksa.

ugruntowana w filozoficznych i historycznych rozpoznaniach Lenina. Hoffman nie zbacza ani na krok ze ścieżki wytyczonej przez jego pisma. Historia reakcji jest tu rozumiana jako historia idealizmu, a za przedstawiciela tego drugiego uznaje się Brzozowskiego. Wytacza się więc przeciwko niemu najcięższe działa filozoficzne, jakich mógł użyć materializm wobec idealizmu. Teza, iż większość filozofii niemarksistowskiej w XIX wieku okazywała się ostatecznie myślą burżuazji, która z początkowych pozycji liberalnych przechodziła na pozycje coraz bardziej reakcyjne, miała pasować do opisu ewolucji autora *Głosów wśród nocy*.

Demonizacja przeciwnika ideologicznego – a takim staje się Brzozowski w artykule Hoffmana – odbywa się nie tylko w formie ujawnienia jego podstępnych metod działania. Dokonuje się także poprzez przypisanie mu poczynań na rzecz zniszczenia zdroworozsądkowych praw rządzących rozwojem dziejów. Reakcjonista zaprzecza więc możliwości poznania rozumowego rzeczywistości, odbiera jej obiektywny charakter twierdząc przy tym, że świat jest zależny od jednostki. W tak określonej przez Hoffmana idealistycznej filozofii na pierwszy plan wysuwa się fideizm oraz wiara w intuicyjną moc poznania. W ten sposób zdyskredytowane zostaje nie tylko dziedzictwo empiriokrytycyzmu¹¹⁹, ale także myśl Henriego Bergsona. Właśnie tym dwóm nurtom Hoffman poświęca sporo miejsca w kontekście krytyki Brzozowskiego. Wytknięcie błędów filozofii Ernsta Macha i Richarda Avenariususa jest jednocześnie dyskredytacją dorobku polskiego filozofa, który nie kryje swojej nimi fascynacji. Podstawowym błędem głównych przedstawicieli empiriokrytycyzmu, wedle marksizmu-leninizmu jest, z jednej strony, nazywanie siebie kierunkiem antymetafizycznym, z drugiej, posługiwanie się antymaterialistyczną argumentacją. Według Hoffmana nie można równocześnie utrzymywać tych dwóch przekonań. Jeżeli jest się antymetafizykiem, to musi się być materialistą. Jeżeli jest się antymaterialistą, to trzeba być idealistą. Droga obrona przez Brzozowskiego jest w modelu Hoffmana nie do przyjęcia, gdyż stara się godzić ze sobą przeciwstawne przekonania. Jednym z podstawowych błędów Brzozowskiego jest – jak pisze Hoffman: „przejście od empiriokrytycyzmu, który wyznawał początkowo, i od pragmatyzmu do – bergsonizmu. Jak widzimy, rozwój od reakcyjnej filozofii do filozofii... jeszcze bardziej reakcyjnej” [LSB, 106]. Autor analizowanego tekstu pisze, że „w koncepcji Bergsona nie

¹¹⁹ Za wzorową rozprawę z empiriokrytycyzmem uznawano książkę W. I. Lenina, *Materializm a empiriokrytycyzm: krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii*, Warszawa 1949.

ma już mowy nie tylko o rzeczywistości, ale w ogóle o samym poznaniu. Problemy teorii poznania, którymi przecież <<zajmował się>> jeszcze empiriokrytycyzm, zostały przez Bergsona <<przewyciężone>> w sposób nader prosty: żadne zagadnienia bytu i poznania nie istnieją, wszystko to jest metafizyką, jedyną konkretnością jest nasze wnętrze” [LSB, 105].

Spojrzenie na całość myśli Brzozowskiego w kontekście credo komunisty otwierającego szkic Hoffmana wydaje się być jaskrawym zaprzeczeniem wszystkiego, co związane jest z walką proletariatu. Okazuje się, że nie partia czy klasa robotnicza, ale jednostka jest najważniejsza; nie wytwórczość materialna, ale multiplikowanie idei; obrabia się nie materię, ale idee; teoria oddzielona jest jaskrawie od praktyki. Zaprzeczając wszelkim wytycznym określającym świadomość budowniczego komunistycznej utopii nie można być jednocześnie jego sprzymierzeńcem i agitatorom na rzecz swobodnej i twórczej pracy. Skoro Brzozowski przyznaje się do inspiracji Marksem, a więc do tego samego źródła, z którego czerpie swoje uzasadnienie światopogląd reprezentowany przez Hoffmana, należy dokładniej przyjrzeć się tym związkom. Dlatego też autor, jeden z ważniejszych rozdziałów zatytułowany *W walce z marksizmem*, rozpoczyna od mocnego stwierdzenia o „koncentrycznym ataku Brzozowskiego na marksizm” [LSB, 108]. Fragment ów należy rozpatrzyć nie tylko od strony teoretycznej, ale również historycznej. Hoffman podkreśla, że marksizm jako teoria walki klasowej i rewolucji był największym zagrożeniem dla burżuazji w Polsce końca XIX wieku. Godził bowiem w prezentowany przez tę klasę ugodowy styl rządów, utrzymujący korzystny *status quo*, nie zważając przy tym na ucisk proletariatu, jaki ze sobą niesie. Walka z niebezpieczeństwem rewolucji proletariackiej odbywała się w dwojaki sposób: poprzez hamowanie rozwoju ruchu robotniczego i poprzez „przemycanie do jego szeregów obcych mu i wrogich koncepcji ideologicznych” [LSB, 108], aby „rozłożyć go od wewnątrz, wykoleić i obezwładnić” [LSB, 108]. Nieocenione zasługi miał w tej materii właśnie Brzozowski. Podszywając się pod myśl Marksa, zniekształcał ją, by następnie produkt błędnej interpretacji przedstawiać jako filozofię pracy i swobody. Jak przekonuje Hoffman:

Brzozowski sfalszował mianowicie zasadniczą tezę marksistowskiej teorii poznania, w myśl której poznawanie przez nas obiektywnej rzeczywistości nie jest biernym, kontemplacyjnym i czysto spekulatywnym aktem „oglądania” („Anschauung”) bytu, lecz czynnym procesem, w którym człowiek poznaje coraz bardziej rzeczywistość, oddziałując na nią i przekształcając

ją. Proces poznawania rzeczywistości jest tedy procesem wybitnie praktycznym, co Marx bardzo dobitnie stwierdził w swej pierwszej tezie o Feuerbachu, gdzie skrytykował cały poprzedni materializm za to, że nie ujmował on rzeczywistości „jako ludzką działalność zmysłową, praktykę”, dzięki czemu – w „przeciwieństwie do materializmu, stronę czynną rozwijał idealizm” [LSB, 108-109].

Warto uważniej przyjrzeć się powyższemu fragmentowi, gdyż świetnie ilustruje on sposób budowania pozycji autorytetu przez Hoffmana. Mamy tu do czynienia z trójstopniową strukturą narracyjną. Na pierwszym poziomie znajduje się Marks ze swoją pierwszą tezą o Feuerbachu. Drugi poziom wyłania się w momencie, gdy Hoffman pisze o jej zafałszowaniu przez Brzozowskiego uznanego tym samym za filozofa reakcyjnego. W geście przeciwstawienia prawdy Marksa fałszowi Brzozowskiego z konieczności wyłania się figura arbitra – autora. To z kolei zmusza do analizy na jeszcze wyższym poziomie. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę nie tylko tezę Marksa, Brzozowskiego, który ją fałszuje, ale także osobę twierdzącą, że tak się właśnie dzieje. Oto najwyższa instancja nadawcza instruuje nas, jak należy czytać nie tylko autora *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, ale także Brzozowskiego interpretującego błędnie tezę o Feuerbachu. Hoffman staje się nie tylko arbitrem, ale i prawodawcą. Tworzy swoisty metajęzyk pozwalający na opisanie innych języków¹²⁰. Autor *Legandy Stanisława Brzozowskiego* nie przywołuje swoich mocodawców wprost. Są oni ukryci w tekście przede wszystkim dlatego, że ich stanowisko jest (w założeniu) powszechnie znane a przez to neutralne i niedyskutowalne. Dalsze akapity są tylko podkreśleniem i umocnieniem tego typu retoryki z zastosowania której jasno wynika, że przemawia nie indywidualny nadawca, ale wyraziciel oficjalnej linii partii.

Rozdział „*Klasowość jako podstawa antydemokratycznego solidaryzmu*” przenosi czytelnika z obszaru rozważań ściśle filozoficznych na teren analiz społecznych i politycznych, które zdaniem Hoffmana mają silny związek nie tylko z pismami Brzozowskiego, ale także z jego osobą. Choć nie ma w tym miejscu żadnego odautorskiego podziału, to przesunięcia interpretacyjne, które w części tej zachodzą, mogą usprawiedliwiać wprowadzony przeze mnie podział na dwie wyraźne części. W drugiej z nich Brzozowski postrzegany jest nie tylko jako ważna postać wśród inteligencji polskiej przełomu wieków, cieszącej się autorytetem, ale także jako

¹²⁰ M. Głowiński, *Język marksizmu-leninizmu w komunikacji społecznej...*, w: idem, *Nowomowa po polsku...*, s. 41.

podmiot mający swoje sympatie i antypatie polityczne. W drugiej części zmienia się sposób pisania o polskim filozofie. Różnica ta nie jest wyraźna i można mieć wątpliwości, czy w ogóle istnieje. O tyle, o ile w przypadku zagadnień filozoficznych autor *Legendy Młodej Polski* był w oczach Hoffmana zwolennikiem i wyrazicielem pewnej teorii, o tyle w przypadku analiz społeczno-politycznych Brzozowski staje się podmiotem czynnym, świadomie wpływającym na bieg wydarzeń nie poprzez bezpośrednią walkę, ale przede wszystkim poprzez swoją działalność publicystyczną rozpowszechniającą błędne interpretacje Marksa. O tej niezwykłej mocy sprawczej świadczyć ma przypisywana mu przez Hoffmana próba pogodzenia ze sobą dwóch opozycyjnych nurtów w polskim życiu politycznym, mających największy wpływ na kształt społeczeństwa przed I wojną światową, a które symbolizowane są przez dwie postacie: Romana Dmowskiego i Józefa Piłsudskiego.

Druga część tekstu wydaje się mieć dla Hoffmana donioślejsze znaczenie niż pierwsza. Dzieje się tak nie tylko za sprawą większej ilości stron poświęconych rozważaniom społeczno-politycznym, ale również poprzez odmienny sposób prowadzenia argumentacji. O tyle, o ile w części pierwszej czytelnik mógł odnieść wrażenie natłoku terminologicznego, skrótowości i asocjacyjności prowadzenia argumentacji, o tyle w przypadku drugiej części widać „spowolnienie tempa”, kreślenie szerszej perspektywy, w kontekście której rozpatrywana jest myśl Brzozowskiego, a także bardziej systematyczne prowadzenie wywodu. To, co pozwala mi na wyodrębnienie drugiej części to teza główna, spajająca wszystkie przywoływane w niej przykłady głosząca, iż biorąc pod uwagę wybrane wydarzenia historyczne i społeczne, Brzozowski okazuje się nie socjalistą, lecz protofaszystą.

Użytecznym narzędziem walki z reakcją staje się semantyka, a właściwie jej labilność [„luźna semantyka” w terminologii Głowińskiego]. Hoffman używa sformułowania „mistyka szowinizmu”, które na pierwszym rzut oka wydaje się puste znaczeniowo, łatwo klasyfikowalne jako przejaw ideologicznej nowomowy. Dokładniejsza analiza pokazuje jego użyteczność w kontekście omawianego artykułu. „Mistyka” odsyła czytelnika do wcześniejszych analiz filozoficznych pojawiających się w tekście, w których kierunki idealistyczne zostały zrównane z mistyką (szczególnie dotyczyło to empiriokrytyków). „Szowinizm” odsyła zaś do porządku politycznego, a więc do postawy skrajnie nacjonalistycznej, polegającej na „całkowicie bezkrytycznym stosunku do własnego narodu; wyrażającej się w niedostrzeganiu wad własnego narodu

i przecenianiu jego zalet, w pogardzie i nienawiści do innych narodów; łączącej się często z dążeniami zaborczymi”¹²¹. Tym sposobem Hoffman uzyskuje pojęcie spajające reakcyjną myśl filozoficzną z reakcyjnymi dążeniami politycznymi. Może go łatwo użyć przeciwko Brzozowskiemu wskazując równocześnie na jego fascynację Georgem Sorelem, jednym z czołowych teoretyków syndykalizmu, kierunku w sposób błędy – zdaniem komunistów – łączący Marksa i walkę polityczną. Na podstawie *Legendy Stanisława Brzozowskiego* można wnioskować, że były dwa powody, dla którego żaden zwolennik marksizmu-leninizmu nie mógł zgodzić się z koncepcją francuskiego syndykalisty. W swoich pismach neguje bowiem jedno z podstawowych przekonań Lenina, a mianowicie tezę o przewodniej roli partii robotniczej i jej działaczy (inaczej określanych awangardą ruchu proletariackiego) w jej dążeniach do przejęcia władzy.

Sorel staje się wrogiem ruchu komunistycznego z jeszcze jednego, teoretycznego powodu. Przeciwstawia bowiem utopię, będącą nieodłącznym składnikiem działań ruchów robotniczych, mitowi, stanowiącemu fundament syndykatów robotniczych. Różnicę między nimi doskonale wyjaśnia Leszek Kołakowski pisząc:

Mit nie jest rodzajem utopii, lecz jej dokładnym przeciwieństwem. Mit nie jest żadnym opisem przyszłej rzeczywistości doskonałej; jest tylko perspektywą ostatecznej walki [...]; jest siłą, która organizuje walczącą świadomość zamkniętej grupy [...]. Mit jest jedynym narzędziem, które pozwala walczącej grupie zachować solidarność, heroizm, ducha poświęcenia [...]. W odróżnieniu od utopii, mit ma nade wszystko funkcje negatywne. W odróżnieniu od utopii również, mit pojmuje istniejący świat jako wewnętrznie związaną całość, która tylko jako całość może być zniszczona; jest więc duchem opozycji totalnej [...]. Utopie są *projektami* przyszłości, tak zwane nauki społeczne usiłują – w złudzeniu – przyszłość przewidywać, ale mit jest aktem tworzenia bez przewidywania¹²².

Hoffman o sorelowskim micie kształtującym świadomość klasy robotniczej pisze w odmiennym tonie:

¹²¹ Definicja za: *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980, s. 732.

¹²² *Ibidem*, s. 170-171.

Sorel postawił sprawę zupełnie już mistycznie, przesuwając konkretne, realne zadania samego ruchu w sferę fantastyki. Ruch robotniczy operuje „mitami” – „mity” mobilizują proletariata do akcji. „Mity” ruchu robotniczego nie odpowiadają – twierdzi Sorel – żadnym rzeczywistym, materialnym celom społecznym. Przyświecają one klasie robotniczej nie po to, by je urzeczywistniała, bo mają tylko znaczenie wychowawcze, umoralniające proletariata w zdeprawowanym przez liberalizm i deprawującym ustroju kapitalistycznym. Idąc za nimi klasa robotnicza przebudowuje swą psychikę, wytwarza w sobie heroizm pracy i podnosi ją na wyższy poziom wytwórczo – techniczny, rozwija w sobie poczucie odpowiedzialności za produkcję – wszystko w ramach kapitalizmu, skoro w koncepcji Sorela ani walka polityczna ani zmitologizowana walka ekonomiczna nie prowadzi poza kapitalizm [LSB, s. 116].

Różnice pomiędzy obydwiema interpretacjami widać od razu tak na poziomie języka, jak i w sposobie argumentacji. Widać je także w odmiennych perspektywach, z których mit klasy robotniczej jest rozpatrywany. Zauważmy, że o tyle, o ile u Kołakowskiego sorelowski mit przedstawiany jest jako spoiwo pewnej klasy społecznej, o tyle u Hoffmana funkcjonuje on jako fałsz propagowany przez kapitalistów, by przesłonić proletariatowi prawdziwy cel walki klasowej.

Stanisław Brzozowski czyni z siebie wroga partii komunistycznej i głoszonej przez nią wizji rewolucji pisząc: „I chciałbym, aby myśli Sorela stały się u nas tak popularnymi, jak nimi prace Krzywickiego być powinny”¹²³. Po kilkudziesięciu latach Paweł Hoffman (niejako w odpowiedzi) napisze, że „dla Brzozowskiego rzeczą istotną jest obwarowanie klasy robotniczej przed wpływami socjalistycznej ideologii” [LSB, s. 117]. W ten sposób autor *Płomieni* przyporządkowany zostaje do tego samego kręgu, w którym umieścił autor Sorela i Bergsona. Powód jest jasny – wyraźna i wprost wyrażana inspiracja obydwioma myślicielami, co więcej, próba rozprzestrzeniania ich idei wśród proletariatu. Nie z inspiracji zostaje tu jednakże Brzozowski rozliczony. W tekście postrzega się go bowiem jako wielkiego zwolennika i propagatora idei syndykalizmu i intuicjonizmu. Hoffman stanowczo stwierdza:

Śladem Sorela pragnie on [Brzozowski – PR] uwolnić ruch robotniczy od wpływu „ideologów”, pozostawić go samemu sobie, własnej żywiołowości. Reakcja rozumie, że ruch robotniczy „zabezpieczony” przed wpływem inteligencji socjalistycznej, tym łatwiej dostanie się pod

¹²³ S. Brzozowski, *Jerzy Sorel*, w: idem, *Kultura i życie*, wstęp A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 522.

wpływ innej inteligencji – tej, która reprezentuje ideologię burżuazji, burżuazyjny ideał społeczny [LSB, 117-118].

Odnosząc idee Brzozowskiego do sorelowskiej krytyki ruchów robotniczych i proponowanej przez niego próbie zastąpienia utopii przez mit, Hoffman pozbawia swojego oponenta jednostkowości i oryginalności. W jego oczach polski filozof staje się epigonem ruchów reakcyjnych, nie mającym nic oryginalnego ani ciekawego do powiedzenia. Poza tym Hoffman dowodzi, że kategorie używane przez Brzozowskiego tylko pozornie mają charakter marksistowski. Jest więc polski pisarz i filozof „wielkim oszustem” działającym nie na rzecz klasy pracującej, lecz dla burżuazji. Jasnym staje się więc, że

socjalizm Brzozowskiego to uwiecznienie kapitalizmu, w którym każde podniesienie wydajności pracy oznacza, jak wiadomo, podniesienie stopy wartości dodatkowej. Nie bez kozery „socjalizm” Brzozowskiego był tak popularny na lewicy sanacyjnej, m. in. w ZZZ [Związek Związków Zawodowych – PR], który w wiadomej praktyce realizował głoszony przez Brzozowskiego syndykalistyczny „mit polskiej pracy”, zgodnie z testamentem autora „Idei” nakazujący polskiej klasie robotniczej uwolnić się od wszelkich złudzeń postępu i socjalizmu, porzucić wszelką myśl o polityce, odwrócić się od jałowej i [...] deprawującej człowieka demokracji [LSB, 118-119].

Pojawiająca się w cytacie demokracja rozumiana jest nie tylko jako konkretny porządek polityczny, ale także jako kategoria, odgrywająca niebagatelną rolę po 1945 roku. Władza poprzez odwoływanie się do demokracji, wyraźnie przeciwstawiając się pseudodemokracji polski przedwojennej, stara się legitymizować swoją władzę w oczach społeczeństwa. W *Legendzie Stanisława Brzozowskiego* legitymizacja ta odbywa się metodą negatywną, poprzez wskazywanie, czym demokracja nie jest, bądź do tej pory nie miała możliwości się stać, a co w pełni zrealizuje się w Polsce Ludowej. Taki sposób definiowania ma jedną, niezaprzeczalną zaletę: pozwala postawić się w opozycji do wielu koncepcji nie gwarantując jednocześnie żadnych pozytywnych odpowiedzi ani wskazówek. W ten sposób można było dość swobodnie rozumieć pojęcie rządów ludu, z czego Hoffman skrzętnie korzysta. Punktem odniesienia jest dla niego nie tylko faszyzm, ale także sanacja. Połączenie Brzozowskiego z obydwoma

formacjami dokonuje się poprzez uwspółcześnianie jego języka i zestawianie go z faszystowskimi sloganami. Wynika z tego jasno, że interesujący nas tu filozof nie był wyłącznie epigonem reakcji, ale także przyczynił się do zasiania na polskiej glebie ziarna faszyzmu i postaw antydemokratycznych.

Udowodnienie tego zarzutu musiało się wiązać z ukazaniem związków Brzozowskiego z endecją. Było to zadanie o tyle karkołomne, że autor *Płomieni* znany był ze swoich antyendeckich tekstów, które zapewne miał w pamięci niejeden czytelnik „Nowych Dróg”. Trzeba było zatem udowodnić, że choć w sferze deklaratywnej brak owych związków, to bliższe przyjrzenie się wybranym zjawiskom odsłoni bliskość Brzozowskiego i Narodowej Demokracji z Romanem Dmowskim na czele. Na plan pierwszy wysuwa się antyrewolucyjna i antyromantyczna postawa Brzozowskiego. Hoffman charakteryzuje ją w sposób następujący: „Przede wszystkim trzeba – stwierdza Brzozowski – odrzucić wszelkie tradycje romantyczne, zaprzestać bratania się z europejskimi ruchami demokratycznymi” [LSB, 122]. Ten krótki fragment nie tylko nawiązuje do wcześniejszych, antydemokratycznych postaw filozofa, ale także pokazuje jego niechęć wobec romantycznych ruchów wolnościowych. Kilka stron dalej autor szkicu wyjaśnia, w jaki sposób postawa taka wiąże się z endecją, czytamy bowiem: „Brzozowski wysoko cenił endecję za zerwanie z <<przesądami>> romantyczno-powstańczymi, za negację wszelkiego radykalizmu społecznego, za zoologiczny szowinizm narodowy, w którym widział twórczą, zwycięską siłę nowych czasów” [LSB, 124]. Cytat ten zaświadcza o bardzo ważnym przesunięciu. Hoffman kreuje się tutaj na obrońcę tradycji narodowych, na prawowitego spadkobiercę powstań, a przede wszystkim na jedyne dziedzica moralnych wartości, jakie niósł ze sobą romantyzm¹²⁴. Po przeciwnej stronie, po stronie wrogów narodu polskiego, stoi nie sam Brzozowski, ale cała endecja. Ci, którzy mienią się obrońcami tych tradycji i wartości stają się ich rzeczywistymi wrogami. Prawowitymi dziedzicami polskich imponderabiliów okazuje się Partia i jej członkowie. Autor artykułu jasno bowiem

¹²⁴ „Działania władz, jakie obserwować można było w pierwszym powojennym okresie, zmierzały do uświadomienia społeczeństwu, że tradycja romantyczna nie pozostaje w sprzeczności z tą, do jakiej odwoływać się będzie nowe państwo” cytat za: W. Tomasik, *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999, s. 74. O elementach specyficznie rozumianego romantyzmu w doktrynie socrealistycznej zob. P. Fast, *Realizm socjalistyczny w literaturze rosyjskiej...* Reinterpretacją romantyzmu jako filozofią rewolucyjną zajmował się Stefan Żółkiewski i powołany przez niego do życia Instytut Badań Literackich. Na ten temat pisze M. Kwapiszewski w książce *Od marksizmu dogmatycznego do humanistyki rozumiejącej. Badania nad romantyzmem w IBL PAN w latach 1948-989*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.

zaznacza, że „Brzozowski przestrzega [...] przed wszelką akcją rewolucyjną od dołu, przed ruchem politycznym mas ludowych, przed wszelką próbą czynnej walki z rządami zaborczymi” [LSB, 124]. Cytat ten, w swojej warstwie głębokiej i aluzyjnej stara się powiązać ze sobą polskie powstania z rewolucją bolszewicką przedstawiając obydwaj zrywy jako walkę o prawa ludu oraz próbę zniesienia ucisku. Więcej nawet. Powstanie listopadowe i styczniowa są ukazane jako zrywy skierowane przeciwko kapitalizmowi.

Jeszcze jednym zarzutem stawianym Brzozowskiemu jest „tęsknota do imperializmu” jak głosi tytuł jednego z ostatnich fragmentów tekstu. Zagadnienie imperializmu miało w teorii marksistowsko-leninowskiej niebagatelne znaczenie. Hoffman pokusił się o nadanie mu konkretnej, przemawiającej do polskiej wyobraźni formy, która jednoznacznie zdyskwalifikuje całą tradycję brzozowszczyzny. Należało przekonać czytelnika, że Brzozowski swoją osobą a także swoimi pismami sprzyjał państwu zaborczym, bratał się ze złem ucieleśnianym na zewnątrz właśnie przez nich, w społeczeństwie zaś przez Piłsudskiego i Dmowskiego. Postawę tę, przypisywaną autorowi *Głosów wśród nocy*, najlepiej oddaje poniższy fragment:

Ale to, o co pokusił się Brzozowski, było wówczas czymś w rodzaju kwadratury koła. Wymarzone przez autora „Legendy” pojednanie obu zwalczających się odłamów obozu antydemokratycznego, czy raczej stworzenie jakiegoś nowego aliażu ideologicznego, na nowej, przekreślającej istniejące przedziały i przeciwieństwa platformie, było w ówczesnej sytuacji utopią. Historycznie uwarunkowane funkcje obozu Dmowskiego i obozu Piłsudskiego były różne i sprzeczne, jak pełna sprzeczności była społeczno-polityczna pozycja kapitalizmu polskiego w trójzaborze. I właśnie dlatego każda z tych orientacji w swoim zakresie czyniła zadość najistotniejszym i najbardziej ogólnym historycznym interesom tego kapitalizmu, interesom, które, jak już wspomnieliśmy, z jednej strony pchały burżuazję do ugody z zaborcami, z drugiej rodziły w niej tendencje odśrodkowe, tendencje do zerwania związku państwowego z mocarstwami zaborczymi. I właśnie dlatego obie orientacje – jeżeli spojrzeć na nie z dostatecznej już dziś perspektywy historycznej – łącznie wyrażały całokształt ówczesnych interesów polskiego kapitalizmu [...]. Było dość powodów, żeby w każdym z zaborów istniały i prosperowały obie orientacje polskiej polityki burżuazyjnej. Było dość powodów, żeby każda z tych orientacji miała poważne oparcie w społeczeństwie, jako że obie, każda na swój sposób, występowały w charakterze ruchów ogólnonarodowych, patriotycznych. I obie wyrażały – znowu: każda na swój sposób – tendencje burżuazji polskiej do ulokowania się w systemie nowoczesnego imperializmu, do wzięcia, u boku możliwiejszych, czynnego udziału w skomplikowanej grze jego sprzecznych interesów [LSB, s. 125-126].

Ten długi cytat ilustruje, w jaki sposób – zdaniem autora przytoczonych słów – Brzozowski nie tylko czynnie angażował się w rozwój polskiego imperializmu, ale także w jaki sposób można powiązać jego osobę z obozem Dmowskiego. Okazuje się bowiem, że najważniejszym zadaniem, jakie przed sobą stawiał polski filozof było połączenie dwóch różnych kierunków ideowych. Hoffman kreśli przed czytelnikiem projekt, którego wielkim zwolennikiem i propagatorem miał być autor *Idei*, a który miał być ze swej istoty obozem antydemokratycznym. Sam przyznaje, że była to w tamtym momencie utopia, ze względu na sprzeczności występujące pomiędzy wspomnianymi kierunkami. Zaraz jednak okazuje się, że mają one cechę wspólną, a mianowicie były epifenomenami polskiego kapitalizmu. Brzozowski, chcąc rozwiązać ten problem musiał, zdaniem Hoffmana, działać na rzecz zaborców, o czym przekonuje, powołując się na rzekomo przychylny, zarówno zachodnim mocarstwom jak i Rosji¹²⁵, opinie.

Na czym jednakże polega niezwykłość i ważność tego typu dowodzenia? Po pierwsze, Brzozowski zostaje wciągnięty w rozgrywkę czysto polityczną, a jednocześnie rozbudzającą emocje Polaków. Poruszany problem dotyczy nie tylko niedalekiej przeszłości, ale także sprawy wolności i niezawisłości narodowej. Kolaboracja z zaborcami, a nawet podejrzenie o nią, była bowiem czymś, co spotykało się z powszechnym potępieniem. Chodź nie ma o tym mowy ani w tym fragmencie, ani w całym tekście, widoczne jest tu odniesienie do tzw. „sprawy Brzozowskiego” i jego rzekomej współpracy z carską Ochroną. Po drugie, przepisuje się historię wedle dominujących ocen i postaw w powojennej Polsce. Tym samym łączy się Dmowskiego i Piłsudskiego kreując ich na zdrajców¹²⁶, a jednocześnie polityków krótkowzrocznych, którzy nie byli w stanie przewidzieć rewolucji 1917 roku¹²⁷. Ustawienie ich w tym samym szeregu nie tylko ucinąło wiele niebezpiecznych dyskusji, ale także wpisywało się w dychotomiczny podział świata kreowanego w *Legendzie Stanisława Brzozowskiego*. Po trzecie wreszcie, dzięki powyższym zabiegom możliwe było nie

¹²⁵ Aprobacyjny stosunek Brzozowskiego do kultury rosyjskiej jako działający na jego niekorzyść został wykorzystany już wcześniej przez Emila Haeckera w broszurze *Rzecz o „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego* (Kraków 1909) do potwierdzenia winy w oskarżeniu o współpracę z carską tajną policją.

¹²⁶ W prasie pojawiały się teksty dotyczące Piłsudskiego i jego zerwania z socjalizmem długo przed wybuchem I wojny światowej, obalające mit lewicowej genealogii poczynąń wojennych Marszałka. Por. W. Bieńkowski, *Nad grobem legendy*, „Odrodzenie” 1947, nr 25; H. Jabłoński, *Raz jeszcze o legendzie „piłsudczyzny”*, „Odrodzenie” 1947, nr 29

¹²⁷ „Ani Dmowski ani Piłsudski nie liczyli się tylko z jedną ewentualnością: ze zwycięstwem rewolucji w Rosji, z obaleniem caratu i upadkiem rosyjskiego imperializmu” [LSB, 128].

tylko ostateczne dowiedzenie bliskości ideowej Brzozowskiego i endecji, ale także pokazanie, że działał on na szkodę Polski.

Wyciągając radykalne wnioski z tych twierdzeń Hoffman pisze, iż „ideologię, której jednym z twórców był Brzozowski, koncepcję polityczną, której był prekursorem – *Legendę Młodej Polski* spróbowano zrealizować w praktyce dopiero po maju r. 1926, jakkolwiek już przed rokiem 1914 burżuazja polska gotowała się do pójścia – w sprzyjających okolicznościach – śladem imperialistycznej burżuazji innych narodów, drogą, którą wskazywał m. in. Brzozowski” [LSB, s. 131-132]. Cytat ten czyni autora *Płomieni* odpowiedzialnym nie tylko za dużo późniejsze wydarzenia, których w żaden sposób nie mógł przewidzieć, ale także przedstawia się go jako głównego ideologa ruchu sanacyjnego. On to bowiem, podszywając się pod socjalizm, głosił tezy, do których później w praktyce politycznej miał odwoływać się Piłsudski i jego zwolennicy dokonując zamachu stanu w maju 1926 roku. Takie postawienie sprawy rozwiązuje zdaniem Hoffmana nie tylko problem brzozowszczyzny, jej pseudosocjalistycznej i profaszystowskiej proweniencji, ale także pełni rolę straszaka dla wszystkich, którym w przyszłości w jakikolwiek sposób marzyłoby się odejście od głoszonej przez Partię marksistowsko-leninowskiej ortodoksji. W ten sposób Hoffman spełnia swoją obietnicę i podejmowaną problematyką łączy historię z bieżącymi wydarzeniami politycznymi, społecznymi i kulturalnymi.

Tak dokładna analiza tekstu Hoffmana miała przede wszystkim pokazać sposób konstruowania tekstu socjofilozoficznego. *Legenda Stanisława Brzozowskiego* różni się od wcześniej interpretowanych tekstów nie tylko stawką, o którą toczy się gra, ale także relacją wobec rzeczywistości i samego nadawcy. Artykuł ma z pewnością charakter magiczny, co – jak zauważa Michał Głowiński – było jedną z cech dystynktywnych tekstów z epoki stalinizmu. Ich zadaniem było – przy pomocy słów – tworzenie nowej rzeczywistości¹²⁸. Tą nową rzeczywistością w tym konkretnym przypadku miała być historia polskiego marksizmu i tożsamości robotniczej bez Stanisława Brzozowskiego – ideologa burżuazyjnej filozofii reakcyjnej.

¹²⁸ M. Głowiński, *Nowomowa (Rekonesans)...*, s. 8-9.

3.2 Adam Schaff o Stanisławie Brzozowskim

Antymarksista, wróg socjalizmu, nacjonalista i prekursor idei faszystowskiej w Polsce – oto właściwe oblicze ideologiczne St. Brzozowskiego. Jego pseudoradykalizm, jego ostra walka na polu literatury, jego pseudomarksizm czyniły zeń tym wygodniejszą dla celów reakcji figurę [...]. Należąc już do historii, Brzozowski [...] ciągle jeszcze ciąży na mentalności naszej inteligencji: w postaci fałszywych pojęć o marksizmie, nie przewyżczonych przesądów nacjonalistycznych itd. I dlatego też rozprawa ze spuścizną brzozowszczyzny nie jest wyłącznie załatwieniem starych porachunków. Jest ona jednym z koniecznych zadań naszej walki ideologicznej, która oczyszczając grunt z pleniących się chwastów, ułatwia kiełkowanie nowego ziarna¹²⁹.

Fragment powyższy pochodzi z książki Adama Schaffa *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* i stanowi podsumowanie rozważań na temat Brzozowskiego, któremu został poświęcony osobny rozdział. Młodopolski filozof został zaliczony do tzw. nurtu prawicowego wraz z Edwardem Abramowskim i Kazimierzem Kelles-Krauzem. Wymienionej trójce Schaff poświęca więcej miejsca niż nurtowi lewicowemu w polskim marksizmie, z którego miał wyewoluować „marksizm właściwy”. Podczas gdy trzem filozofom poświęconych jest ponad sześćdziesiąt stron, lewicy marksistowskiej zaledwie cztery. Taka dysproporcja nie powinna dziwić. Dyskurs socrealistyczny dzieląc każdy obszar życia społecznego na dwa obozy, przypisując każdemu z nich określone i jednoznaczne wartości, utrzymuje spójność grupy. Wzmacniana jest ona nie poprzez pozytywne przedstawianie swoich, ale poprzez krytykę przeciwników. Nie inaczej ma się sprawa z rozważaniami Schaffa na temat Brzozowskiego. Rozdział jemu poświęcony nie dodaje do argumentacji Pawła Hoffmana elementów wpływających na zmianę oceny, a można by wręcz powiedzieć, że jest próbą jeszcze ostrzejszego (w formie) rozprawienia się z prezentowaną przez niego filozofią reakcyjną. Autor książki powołuje się na *Legendę Stanisława Brzozowskiego* przypisując jej wielką wagę w rozprawie z prawicowym nurtem w polskim marksizmie i korzysta z ustanowionego tam sposobu prowadzenia krytyki.

¹²⁹ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

Przytoczony na wstępie fragment jest dowodem na ustabilizowanie się dyskursu socjofilozoficznego. Forma oraz treść rozdziału o Brzozowskim doskonale wpisują się w ustanowiony model rozprawy z reakcją opisany na przykładzie tekstu Hoffmana. Schaff w swojej książce upomina się o ciągłą czujność, gdyż „odór” brzozowszczyzny „ciąży na mentalności naszej inteligencji”. W ten sposób wytwarza „stan permanentnego zagrożenia”¹³⁰, który legitymizuje walkę z nowymi ogniskami reakcji oraz błędne koło myślowe najlepiej wyrażone w twierdzeniu, iż siły reakcyjne wzmagają się wraz z sukcesami socjalizmu.

Wszyscy badacze socrealizmu zwracają uwagę na specyficzną konstrukcję podmiotu mówiącego w tekstach tego okresu. Zawsze przybiera on postać kolektywną wyrażaną w formie zaimka „my” odmienianego przez wszystkie przypadki. Janusz Sławiński pisze, że „ten system komunikowania wykluczał z obiegu publicznego prawdy podmiotowo zrealizowane, czyjeś, osobiste, za które bierze odpowiedzialność „ja” konkretne”¹³¹. Rozpoznanie to potwierdza fragment z książki Schaffa, w której ideologiczną walkę określa jako „naszą”. Budowa podmiotu zbiorowego z pewnością była wyrazem specyficznego dla socrealizmu (i nie tylko dla niego) sposobu wysławiania się. Używanie zaimka osobowego w liczbie mnogiej miało podkreślać i spajać społeczeństwo, a jednostka zabierająca głos była w zamyśle głosem wspólnoty. Zbyt daleko posuniętym wnioskiem wydaje mi się twierdzenie, iż każdy autor „własnowolnie i gorliwie wyzbywał się własnej indywidualności”¹³². Twierdzenie takie jest nieuprawnionym generalizowaniem. Trudno z pewnością uznać, że nikt z własnej i nieprzymuszonej woli nie pisałby w ten sposób. Podejście reprezentowane przez Sławińskiego odbiera czytelnikowi szansę na spojrzenie na tego typu wypowiedzi jako na uzewnętrznienie żywionych w danym momencie przekonań. Nie chcę przez to powiedzieć, że każdy autor z własnej woli, z niesłabnącym przez kilka lat zapalem powtarzał w kółko te same banały, ułożone wedle tego samego klucza, uznając je za jedyną możliwą prawdę. Chciałbym jednak dopuścić możliwość rozumienia takich tekstów jako świadomy wybór, zgodny z przekonaniami, nieważne jak absurdałne by nam się one w tym momencie wydawały. Ocena wystawiana *ex post*, z perspektywy historycznej, jest zawsze łatwiejsza niż próba uchwycenia sił ścierających się w danym

¹³⁰ Określenia tego używa Sławiński do opisu sytuacji krytyki literackiej, jednak z powodzeniem można je zastosować do interesującej mnie problematyki. Idem, *Krytyka nowego typu...*, s. 184.

¹³¹ J. Sławiński, *Krytyka nowego typu...*, s. 170. Zjawisko to, pojawiające się w krytyce literackiej, opisuje również Mariusz Zawodniak (*Literatura w stanie oskarżenia...*, s. 11).

¹³² Ibidem, s. 170.

momencie dziejowym. Przyjęcie mocnej tezy w wersji Sławińskiego skutkowałoby uznaniem wszystkich ludzi zabierających głos w okresie stalinowskim za cyników, koniunkturalistów bądź głupców. Użycie takich kategorii budzi mój opór, także metodologiczny. Unieważniałoby to twierdzenie, że teksty Hoffmana i Schaffa nie są wyłącznie efektem ich przebiegłości i koniunkturalizmu. Lepszą, choć i tak niezwykle mocną kategorią mogącą nazwać tego typu postawy jest „zaślepienie ideologiczne”. Wolałbym jednak w tym wypadku mówić o uleganiu określonej wizji ideologicznej. „Zaślepienie”, mające w tej zbitce charakter mocno wartościujący, określa – skądinąd inteligentnych i wykształconych ludzi – jako niespełna rozumu bądź po prostu politycznych głupców. Zaprezentowana przeze mnie perspektywa interpretacyjna ma na celu usunięcie z dyskusji wielkich kwantyfikatorów i zastąpienia ich hipotezami interpretacyjnymi, które pozwoliłyby ująć sposób wyrażania często skrajnych poglądów jako splot historycznych i biograficznych czynników. Argumentację taką niektórzy mogą uznać za wyraz relatywizmu moralnego. Chciałbym jednak zaznaczyć, że moim celem nie jest ocena, ale próba ukazania złożoności czynników wpływających na przyjęcie takiej, a nie innej postawy konkretnej jednostki. Jest to o tyle konieczne, że wraz z oceną pojawiają się emocje, a tych w badaniach nad PRL-em jest coraz więcej. Przy próbie ferowania wyrokami warto wziąć pod uwagę kontekst historyczny, doświadczenie wojenne i przedwojenne, ale także biografię autorów używających swoich piór realizacji doktryny socrealistycznej. Wtedy okaże się, że nawet tak wydawałoby się jednoznaczne postaci jak Stefan Żółkiewski, Adam Schaff czy Zofia Lissa jawią się jako dużo bardziej skomplikowane ‘zjawiska’.

3.3 Religia w służbie polityki. Przypadek Józefa Mariana Świącickiego

W 1950 roku Józef Marian Świącicki na łamach „Przeglądu Powszechnego”¹³³ publikuje artykuł *Burżujstwo a patriarchalizm*¹³⁴. Jest to niezwykle ciekawy tekst nie tylko ze względu na treść, ale również ze względu na kontekst, w którym powstał. Przeczy bowiem rozpoznaniu, jakiego dokonała Daria Mazur pisząc:

¹³³ Zob. hasło „Przegląd Powszechny” autorstwa Alojzego Leszka Gzelli, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. S. Wilk, KUL, Lublin 2012, s. 629-630

¹³⁴ w: *Jest Bóg, żyje prawda...*, s. 277-298.

Krakowskie środowisko [wydające „Tygodnik Powszechny” – PR] wyróżniało uznanie personalizmu humanistycznego za podstawę ładu społecznego, realizm w widzeniu sfery polityki oraz świadomość, że doktryna Kościoła i doktryna marksistowska są przeciwstawne¹³⁵.

Burżujstwo a patriarchalizm jest próbą obrony wartości katolickich przy użyciu marksistowskiego słownika, co – jak wynika z książki Mazur – było strategią charakteryzującą paxowskie czasopismo „Dziś i jutro”¹³⁶. Nie można wprowadzić artykułu Świąćickiego uznać za próbę wpisania się w stalinowski model kultury, ale z pewnością autor próbuje zastosować w praktyce „ideologiczną koncepcję katolicko-marksistowskiej hybrydy”¹³⁷. Z pewnymi zastrzeżeniami można więc uznać go za rodzaj katolickiej wersji dyskursu stalinowskiego rozumianego nie tyle jako gatunek czy styl, co typ dyskursu prasowego.

Warto pokrótce opisać, w jaki sposób dokonuje się połączenie katolicyzmu i marksizmu w sferze retoryki. Na wstępie swojego artykułu Świąćicki rekapitułuje elementy kampanii antysienkiewiczowskiej prowadzonej przez Brzozowskiego, ze szczególnym uwzględnieniem stosunku do *Rodziny Połanieckich*, uznawanej przez niego za wzór polski dzieciństwa. W kolejnym kroku Świąćicki próbuje bronić określonych wartości w pisarstwie Sienkiewicza, nie godząc się na zbyt łatwą krytykę autora Trylogii. Udowadnia, że nie można zawsze wierzyć Brzozowskiemu, który rodzinie Połanieckich przeciwstawiał wielce pożądaną postawę Wokulskiego-kapitalisty. Trzeci krok w tym ciągu argumentacyjnym to skupienie się na problemie rodziny, wartościach, których jest nosicielką i wreszcie jej kulturowym wyobrażeniu. Świąćicki wskazuje spadkobierców krytyki rodziny zapoczątkowanej przez Brzozowskiego w osobach Jana Nepomucena Millera, Tadeusza Boya-Żeleńskiego oraz Stanisława Stomma. Wybór tego ostatniego jest przeniesieniem problemu na pole katolicyzmu, na którym to polu pozostaniemy już do końca tekstu. W następnym kroku autor rozróżnia burżujstwo oraz ustrój patriarchalny. Ten pierwszy miałby być w jego zamyśle zbiorem cech negatywnych usytuowanych w micie polskiej rodziny, drugi zaś

¹³⁵ D. Mazur, *Realizm socpaxowski*, Bydgoszcz 2013, s. 17.

¹³⁶ Ibidem, s. 34-39. Roman Graczyk w tekście *Początki „Tygodnika Powszechnego”. Piwowarczyk – Świąćicki – Stomma – Turowicz* zamieszczonym w książce *Stulecie urodzin Jerzego Turowicza* (pod red. Joanny i Andrzeja Sulikowskich, Szczecin 2015) przedstawia Świąćickiego jako obrońcę maksymalizmu katolickiego, a więc poglądu, wedle którego Kościół ma obowiązek stanowczo zabierać głos w sprawach społecznych i politycznych.

¹³⁷ D. Mazur, *op. cit.*, s. 32.

miałby uosabiać wszystko, co w nim dobre i szlachetne. Ustrój patriarchalny bliski jest zatem chrześcijaństwu i głoszonym przez niego naukom¹³⁸. Posługując się takim podziałem i wyraźnie nacechowanymi kategoriami Świącicki uruchamia całą gamę skojarzeń związanych z krytyką burżuazji w teorii marksistowskiej. Jednocześnie ustrój patriarchalny połączony zostaje z tradycją narodową i tymi jej cechami, które utrwalone zostały przez niezaprzeczalny autorytet Mickiewicza w *Panu Tadeuszu*¹³⁹. Kolejne ogniwo argumentacji to teoria własności. Świącicki udowadnia, przy użyciu słownictwa marksistowskiego, że własność w ustroju patriarchalnym jest właśnie tym, co miał na myśli Marks pisząc o uspołecznieniu wszelkiej własności. Burżuazyjne rozumienie własności to proste zaprzeczenie tej wizji. Autor wymienia kolejno wartości, jakie niesie ze sobą broniony przez niego model, a są to „poszanowanie węzłów naturalnych, a więc w pierwszym rzędzie, węzłów krwi, węzłów rodzinnych, oraz węzłów gromadzkiej wspólnoty, tego wszystkiego, co nazywamy patriotyzmem, a co z pojęciem swojskości tak się nierozłącznie kojarzy”¹⁴⁰. W ten sposób patriotyzm ceniony w kręgach partyjnych okazuje się ni mniej ni więcej tylko synonimem ustroju patriarchalnego, który – jak zostało to już wcześniej udowodnione – jest niezwykle bliski nauczaniu Kościoła Katolickiego. Tym samym wartości chrześcijańskie obronione zostały przy użyciu słownika marksistowskiego. Połaniecczyzna zaś, krytykowana tak zaciekle przez Brzozowskiego jest niczym innym niż córką magnaterii, która odpowiadała za uciemnienie ludu, wyzysk i rozbiory Polski. Autor *Idei źle* skonstruował swojego przeciwnika myśląc, że krytykuje błędy magnaterii a w gruncie rzeczy krytykował ustrój patriarchalny.

Rekapitulacja sposobu argumentacji w tekście Świącickiego pokazuje, w jak zagmatwane relacje wchodziły ze sobą w okresie stalinowskim dyskurs katolicki i partyjny. Zabiegi retoryczne i myślowe, które musi zastosować autor tekstu, by bronić ważnych dla siebie wartości, a jednocześnie uzgodnić je z panującymi przekonaniem wymaga złożenia ofiar. Ofiarą tą jest w tym wypadku Brzozowski. Nie był on w tekście postacią kluczową, a jedynie pretekstem, by podjąć ważne dla katolików kwestie.

¹³⁸ J. M. Świącicki, *Burżujstwo a patriarchalizm*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*, s. 286.

¹³⁹ Jan Tomkowski tak pisze o roli Mickiewicza w okresie stalinowskim: „Sporo wysiłku wkładają badacze marksistowskie w ukształtowanie nowego wizerunku Mickiewicza – jest on teraz poetą rewolucyjnym, wzywającym do zburzenia starego porządku, czerpiącym inspirację z twórczości ludowej, a także przyjacielem Puszkina” za: idem, *Nauka o literaturze w Polsce (1945-1990)*, w: *Humanistyka polska w latach 1945-1990...*, s. 165. Zob. także: A. Artwińska, *Poeta w służbie polityki. O Mickiewiczu w PRL i Goethem w NRD*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

¹⁴⁰ J. M. Świącicki, *Burżujstwo...*, s. 293-294.

Powołanie się na *Legendę Stanisława Brzozowskiego* Hoffmana - choć polemiczne – czy ostateczne ukazanie Brzozowskiego jako chwalcę burżuazji jest dziesięciną złożoną władzy za możliwość obrony wartości katolickich i narodowych. Stawka, o którą toczy się gra jest wysoka. Chodzi o obronę minimalnej przestrzeni wolności, jaką uzyskały te części środowiska katolickiego, które zgodziły się na współpracę z władzą. Okazuje się po raz kolejny, że postać i dorobek intelektualny autora *Idei* stały się kartą w rozgrywce o stosunki w powojennej Polsce. Oczywiście przypadek Świąteczkiego znacznie różni się od poprzednich. Brzozowski użyty jest tu jako kozioł ofiarny, a przywiązanie do jego dziedzictwa spod znaku konwersji okazuje się niczym innym niż zabiegiem retorycznym. Czy w związku z tym można potraktować tekst *Burżujstwo a patriarchalizm* jako próbę odnowienia międzywojennego katolickiego dyskursu na temat intelektualnego dziedzictwa Brzozowskiego? Odpowiedź nie może być jednoznaczna. Z jednej strony jest to bowiem powrót do stosowanego zabiegu czytania autora *Płomieni* poprzez pryzmat jego rzekomego nawrócenia. Z drugiej, stawką nie jest już odebranie lewicy wyłączności na posługiwanie się nim jako patronem, lecz udowodnienie, że tak jak ona straciła do niego resztki zaufania, tak również katolicy muszą się do niego zdystansować. Postać, o którą dawniej toczono boje, teraz okazuje się figurą, od której należy się odciąć.

4. Podsumowanie

Jak wynika z powyższych rozważań, pierwsza powojenna dekada z pewnością należy do jednych z najciekawszych i najbardziej burzliwych okresów w dwudziestowiecznej historii Polski. Szczególnie lata 1945-1948 obfitują w wydarzenia, których nie da się zaklasyfikować wyłącznie jako okresu przygotowawczego do późniejszych lat stalinowskich. Chociaż życie polityczne z pewnością było mniej swobodną przestrzenią działań niż życie kulturalne i naukowe, to nawet na tym polu można zaobserwować swego rodzaju dynamikę. W większości obecnych opisów powojennych dziejów Polski zaznacza się mocna postawa aksjologiczna uniemożliwiająca badaczom dostrzeżenie niejednorodności i niejednoznaczności wyborów i postaw jednostek. Zastosowana przeze mnie rama interpretacyjna koncentrująca się wokół takich pojęć jak doświadczenie historyczne, narracja biograficzna czy wreszcie procesy polityczne i historyczne jest próbą obejścia dominującego dyskursu. Stosunek wybranych przeze mnie autorów do osoby i

spuścizny intelektualnej Stanisława Brzozowskiego jest potwierdzeniem założeń badawczych. Autor *Płomieni* sam będąc postacią niejednoznaczną, podlegającą często skrajnym interpretacjom, staje się probierzem niejednoznacznych postaw i wyborów dokonywanych u zarania Polski Ludowej. Każdy tekst starałem się zinterpretować jako świadectwo uwikłania jednostek w działanie różnorodnych sił, nacisków, sprzecznych wymagań czy wreszcie doświadczeń historycznych.

Zwróćmy uwagę także na inny aspekt lat 1945-1955 wyłaniający się z dokonanych analiz. Zrozumienie wielu decyzji tak osobistych jak i politycznych nie wydaje się możliwe bez sięgnięcia do historii Polski sprzed wojny, a nawet z przełomu XIX i XX wieku. Wiąże się to nie tylko z doświadczeniami jednostek, ale również z większymi procesami kulturalnymi i społecznymi. Próba legitymizacji porządku komunistycznego w Polsce, chcąc sprawiać chociażby pozory rodzimości, musiała odwoływać się do dziedzictwa lewicy. I tu po raz kolejny Brzozowski okazuje się doskonałym przykładem zależności interpretacji od politycznej atmosfery. Uznanie stałości i jednorodności interpretacji tradycji myśli polskiej dawałoby zafałszowany obraz sytuacji intelektualnej w Polsce Ludowej. Opis dyskusji wokół spuścizny autora *Legendy Młodej Polski* miał udowodnić, że za każdym razem, gdy próbuje się zająć wobec niego stanowisko, zajmuje się stanowisko będące wypadkową wielu czynników. Właśnie w tym duchu chciałbym opisać kolejne fluktuacje w dyskursie na temat Stanisława Brzozowskiego w okresach o zdecydowanie większej swobodzie intelektualnej i intensywniejszym życiu naukowym i kulturalnym.

ROZDZIAŁ DRUGI

Recepcja myśli Stanisława Brzozowskiego w latach 1956-1970

1. Tuż po przełomie

Zdecydowana większość historyków lata 1953-1956 uznaje za przełomowe w historii Polski powojennej. Okres od śmierci Stalina określany jest bądź za Iliję Erenburgiem okresem odwilży¹⁴¹, bądź czasem liberalizacji i luzowania systemu¹⁴². Jak trafnie ujmuje to Jerzy Eisler „po Październiku PRL była państwem tym samym, ale nie takim samym jak przedtem”¹⁴³. Bardzo różnie za to rozkładane są akcenty tych przemian. Często podkreśla się fakt, że największa zmiana zaszła nie tyle w sferze politycznej, co w sferze kulturalnej, społecznej oraz prywatnej. W przypadku tej ostatniej chodzi przede wszystkim o poszerzenie pola swobody osobistej oraz zmniejszenie ingerencji instytucji w przestrzeń życia codziennego obywateli¹⁴⁴. W tych sferach zdobycze polskiego października przetrwały najdłużej i były przedmiotem swoistej zazdrości w bloku państw komunistycznych¹⁴⁵.

Najważniejszym jednak zjawiskiem, będącym spuścizną polskiego Października, jest odejście od próby wdrożenia w życie projektu komunistycznego. Zmianę tę opisuje Andrzej Walicki:

Klasykzna teoria totalitaryzmu [za jaki można uznać panujący w Polsce w latach 1949-1955 komunizm stalinowski – PR] nie pozwala na oddzielenie kryteriów politycznych od socjologicznych, mówi bowiem nie tylko o politycznym systemie zewnętrznego przymusu, lecz

¹⁴¹ J. Smulski, hasło *Odwilż*, w: *Słownik Realizmu Socjalistycznego*, pod red. Z. Łapińskiego i W. Tomasika, Universitas, Kraków 2004, s. 163-167.

¹⁴² Andrzej Albert [W. Roszkowski], *Najnowsza historia Polski. Część III: 1945-1956*, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1987; J. Eisler, *Zarys dziejów politycznych Polski 1944-1989*, Polska Oficyna Wydawnicza „BGW”, Warszawa 1992; A. Paczkowski, *Pół wieku dziejów Polski*, wyd. V rozszerzone, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; P. Petryka, *Polska Ludowa – prawdy niechciane*, Kraków-Włocławek 2015; A. L. Sowa, *Historia Polityczna Polski 1944-1991*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

¹⁴³ J. Eisler, *op. cit.*, s. 75. Zob. także K. Pomian, *O Październiku*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2018, s. 506.

¹⁴⁴ Jak pisze H. Świda-Ziemba: „Lata popaździernikowe w znaczeniu socjologicznym właśnie stanowiły zgoła odmienną jakość. Zmienił się charakter życia codziennego ludzi. Ustąpił mrok, spętanie zagrożeniem, ideologiczne kajdany nałożone jednostce” cytata za: A. Walicki, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas-Polska Akademia Nauk, Kraków 2013, s. 75.

¹⁴⁵ P. Petryka, *op. cit.*, 152-153.

również, i głównie, o ustroju *społecznym* zdolnym zniewalać *od wewnątrz* ludzkie sumienia i umysły, wytwarzającym ideokratyczny lęk przed swobodą wypowiedzi, likwidującym podział na sferę publiczną i prywatną przez poddanie ich obu efektywnej i nieustannej kontroli [...]. Jeśli więc trafny jest przytoczony wyżej komentarz, to po Październiku mamy już do czynienia nie z totalitaryzmem, lecz (używając terminologii Zbigniewa Brzezińskiego) z autorytaryzmem posttotalitarnym¹⁴⁶.

Walicki cezurę roku 1956 określa jako „głęboko antykomunistyczną”, gdyż „Gomułkowska Polska uprawomocniła w gruncie rzeczy mierzenie postępu nie przybliżeniem do idealnego komunizmu, lecz ewolucją w stronę tak czy inaczej pojmowanej ‘normalności’, zasadniczo różnej od komunistycznej utopii”¹⁴⁷. Takie postawienie sprawy ma w zamierzeniu Walickiego wytrącić argument z ręki „zaślepionej fundamentalistycznym antykomunizmem prawicy”, której przedstawiciele utrzymują, iż Polska w latach 1944-1989 była esencjonalnie krajem komunistyczno-totalitarnym i niezmiennym¹⁴⁸. Zdecydowanie zgadzając się z tak postawioną tezą należy zastrzec, że antykomunistyczne nastawienie w okresie odwilży polegało przede wszystkim na zerwaniu z wynaturzeniami systemu, przejawiającymi się w sferze praktyki partyjnej i politycznej¹⁴⁹. Cechą polskiego Października i następujących po nich zmian nie było definitywne odrzucenie projektu komunistycznego, ale „powrót do źródeł”, ponowne wydobycie z pism klasyków marksizmu tego, co zostało wypaczone przez aparat partyjny. Poza wyobraźnią zdecydowanej większości Polaków, tak w kraju jak i na emigracji¹⁵⁰ leżała wiara w dramatyczny obrót spraw prowadzący do zerwania z powojennym porządkiem zadekretowanym w Jałcie. Doskonale ujmuje to Michał Głowiński pisząc:

¹⁴⁶ A. Walicki, *op. cit.*, s. 76.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 78.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 73. W moim pobieżnym przeglądzie literatury historycznej nie natknąłem się wprawdzie na tak mocne twierdzenie (Walicki z kolei nie przytacza żadnych prac na potwierdzenie swojej tezy), jestem jednak świadom, że tego typu sądy przeniknęły do powszechnej świadomości i są często podnoszonym tematem w ramach dyskusji nad PRL-em.

¹⁴⁹ Pokazuje to Dariusz Gawin analizując publicystykę odwilżową na łamach czasopisma „Po Prostu” (*Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 16-26).

¹⁵⁰ O przemianach w ramach ruchu emigracyjnego pisze Andrzej Alebrt w cytowanej książce (s. 182-188).

Każdy wszakże, kto realnie patrzył na świat, nie mógł oczekiwać otwarcia generalnego, czyli pełnego podniesienia żelaznej kurtyny, upadku porządku jałtańskiego, odrzucenia ideologii komunistycznej i pozbycia się sowieckiej dominacji. Wszystko to składało się na sferę niemożliwości [...]. Do sfery niemożliwości należało to nawet, co się zwykle określać mianem finlandyzacji. Do dziedziny możliwości należały jednak przesunięcia i ulepszenia, które czyniły życie w komunistycznym kraju bardziej znośnym, opartym w mniejszym stopniu na terrorze, w mniejszym stopniu narażonym na prześladowania i mniej zakłamanym [...]. Trzeba zaznaczyć, że punkt wyjścia był bardzo niski, odskocznię stanowił okres, w którym system komunistyczny w Polsce osiągnął swoje totalitarne apogeum¹⁵¹.

Tego „ograniczenia” perspektywy zmian nie można zrozumieć ani nawet wyjaśnić bez odwołania się do kontekstu biograficznego. Głowiński odwołuje się w tym wypadku do własnego doświadczenia związanego z zachodzącymi w Polsce przemianami¹⁵². Choć był on w okresie stalinowskim studentem i nie angażował się w żaden sposób w propagowanie obowiązującej ideologii, to w jego mniemaniu system, który znał z doświadczenia, był w Polsce zadekretowany na wiele dziesięcioleci. Skoro w jego świadectwach Październik 1956 roku miał niebagatelne znaczenie i odznaczał się czymś niezwykłym, to czego musiały w tym kontekście doświadczać osoby zaangażowane w stalinizm oraz w jakim horyzoncie poznawczym przyszło im myśleć o zachodzących zmianach? Hanna Świda-Ziomba polemizując z tezą Jana Józefa Lipskiego o tym, że od roku 1949 „wirus zaangażowania” zaczyna się rozszerzać wskazuje, że w jej środowisku takich konwersji nie było wiele, a lwią ich część miała miejsce jeszcze przez 1949 rokiem¹⁵³. Marek Wierzbicki, powołując się na badania przeprowadzone wśród członków Związku Młodzieży Polskiej, czyli jedynej organizacji grupującej młodzież w okresie stalinowskim, pisze, że „tylko 10 proc. ankietowanych wstąpiło do ZMP z powodów ideowych. Kolejne 18 proc. zrobiło to, aby zaspokoić potrzebę społecznego działania, której nie można było zrealizować gdzie indziej, a aż

¹⁵¹ M. Głowiński, *Październik 1956: wielkie otwarcie*, w: idem, *Realia, dyskursy, portery. Studia i szkice*, Universitas, Kraków 2011, s. 46-47.

¹⁵² „Byłem wtedy młodym człowiekiem, ale nie wierzyłem, że kiedykolwiek, nawet przy najdłuższym życiu, doczekam wolnej Polski i dożyję momentu, w którym nazwę państwa ‘Związek Radziecki’ poprzedzać się będzie tak wiele znaczącym i wspinałym w tym kontekście słówkiem ‘były’” (Ibidem, s. 47).

¹⁵³ H. Świda-Ziomba, *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży w świetle listów i pamiętników z lat 1945-1948*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 347. Jak wskazuje podtytuł książki, opisywane środowisko ogranicza się do młodzieży inteligenckiej. Warto byłoby przyrzeć się, jak sprawa ta przedstawia się wśród pozostałej części młodzieży. W sposób niezaspakajający, będący jednak przyczynkiem do głębszej refleksji, problem ten podejmuje Piotr Nesterowicz w książce *Każdy został Człowiekiem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.

72 proc. przyznało, iż decyzję o przystąpieniu podjęło na skutek presji administracyjnej w szkole czy zakładzie pracy lub za namową rodziców, świadomych, że będzie to warunkiem zdania matury i przyjęcia na studia”¹⁵⁴. Dane te wskazują, że ponad jedna czwarta młodzieży w mniejszym bądź większym stopniu angażowała się w jakiś sposób w system stalinowskiego komunizmu akceptując go w pełni bądź w części. Nawet tak w gruncie rzeczy niedokładna analiza, przeprowadzona już po 1956 roku¹⁵⁵ może sugerować, że dla przynajmniej co czwartego młodego człowieka rewelacje podane przez Nikitę Chruszczowa podczas tajnego posiedzenia mającego miejsce w trakcie XX zjazdu PKZR w 1956 roku, odsłaniające skalę zbrodni Stalina, musiały być szokiem. Już publikacja *Poematu dla dorosłych* Adama Ważyka na łamach „Nowej Kultury” w 1955 roku (redagowanej wtedy przez Pawła Hoffmana) wywołała spory ferment wśród ZMP-owskiej młodzieży¹⁵⁶. Treść referatu Chruszczowa, która miała pozostać tajną, która jednak dość swobodnie docierała do opinii publicznej, spowodowała nie tylko polaryzację środowiska, ale często wręcz załamanie u części młodzieży. Świda-Ziemba podaje trzy typy reakcji owej grupy na zaistniały rozdźwięk pomiędzy propagowaną ideologią, przekazem oficjalnym a ukrywanymi praktykami okresu stalinizmu. Pierwszy rodzaj polegał na „redukcji dysonansu poznawczego”¹⁵⁷ a więc na obarczeniu odpowiedzialnością za wypaczenia jednego człowieka, który zabrał ze sobą do grobu całe zło stworzonego przez siebie systemu¹⁵⁸. Drugi typ reakcji to „szok prowadzący nie tylko do destrukcji ideologii, ale własnej osobowości na tej ideologii ufundowanej”¹⁵⁹. Trzeci typ to „próba zasadniczej rekonstrukcji ideologii z zachowaniem jej podstawowych zrębów”¹⁶⁰.

Powyższe informacje, choć nie wprost, odnoszą się do zajmującego mnie problemu. Potwierdzają bowiem, że trudne, a prawie niemożliwe było myślenie o

¹⁵⁴ M. Wierzbicki, *Młodzież w PRL*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2009, s. 29. Wątpliwości i pytania, jakie nasuwają się po przeczytaniu zaprezentowanych danych dotyczą podziału środowiskowego badanej młodzieży, a także tego, czy w ramach przebywania w Związku poszczególne osoby „odchodziły” czy może „dochodziły” do akceptacji polityki stalinowskiej. Na ile funkcjonująca wówczas, obiegowa kategoria „dojrzenia ideologicznego” opisywała rzeczywiste zjawisko, na ile zaś była rodzajem zaklinania rzeczywistości? Książka Wierzbickiego na pytania te nie odpowiada.

¹⁵⁵ Mianowicie w roku 1958 i 1960 (M. Wierzbicki, *op.cit.*, s. 29). Badania dotyczą okresu sprzed 1956 roku, gdyż ZMP został rozwiązany w okresie odwilży.

¹⁵⁶ H. Świda-Ziemba, *Młodzież PRL. Portret pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 281.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 284.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 285.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 286.

systemie w oderwaniu od komunizmu oraz pojałtańskiego porządku. Zakwestionowanie stalinizmu nie polegało więc na odrzuceniu wszystkiego, co go poprzedza i co leży u jego podstaw, ale powrót do zmaconych przez Stalina źródeł. Reakcji takiej w żaden sposób nie można odczytywać jako świadectwa konformizmu. Trzeba bowiem pamiętać, że wydarzenia lat 30. XX wieku oraz okres wojny nadal kształtowały wyobraźnię społeczną. Wielu, nie tylko spośród młodzieży, szczerze wierzyło w możliwość zbudowania sprawiedliwego porządku społecznego opartego na zasadach marksizmu. Dlatego też to właśnie rewizjonizm¹⁶¹, a więc próba odnowienia i zastosowania zasad marksizmu w życiu społecznym i gospodarczym kraju, wydawały się niezwykle atrakcyjne. To, co dzisiaj nazywamy rewizjonizmem, za którego czołowych przedstawicieli uznaje się Leszka Kołakowskiego i Jacka Kuronia było szczerą wiarą w możliwość naprawy systemu jednak już nie na drodze rewolucji a ewolucji.

Nadzieję, że poprawa ta może nastąpić, dawało nie tyle życie polityczne, co pozbawione tak silnego jak w okresie stalinizmu nadzoru życie naukowe¹⁶², kulturalne¹⁶³, intelektualne oraz życie prywatne. To ostatnie nie jest przedmiotem moich zainteresowań w tej pracy, pozostawiam je więc na boku, wskazując jednak, że miało ono ogromne znaczenie w liberalizacji systemu. Świadectwem postępującego luzowania w kulturze i sztuce jest sytuacja prasy polskiej¹⁶⁴. Najbardziej znaczącym przykładem zachodzących zmian jest „Po Prostu”, które ze stalinowskiego czasopisma będącego organem ZMP przekształciło się w gazetę młodzieży inteligenckiej (choć grono odbiorców było zdecydowanie szersze) sekundujące, a niekiedy wręcz napędzające przemiany w Polsce¹⁶⁵. Również „Nowa Kultura” będąca wynikiem połączenia „Odrodzenia” i „Kuźnicy” pełniąca w latach 1950-1954 rolę pisma

¹⁶¹ Doskonali zdają sobie sprawę z wieloznaczności tego terminu warunkowanego przez sposoby jego użycia w okresie Polski Ludowej. Na potrzeby niniejszej pracy będę posługiwał się nim na określenie środowiska zaangażowanego w okresie 1949-1956 w życie kulturalne i naukowe oparte na stalinowskiej wersji marksizmu, którego przedstawiciele po Październiku próbowali zmieniać system odwołując się do jego ideowych korzeni. W dalszej części pojęcie rewizjonizmu będę jeszcze precyzował i uszczegóławiał.

¹⁶² Zob. *Humanistyka polska w latach 1945-1990*, pod red. U. Jakubowskiej i J. Myślińskiego, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2006.

¹⁶³ W nową jakość w literaturze i kulturze popaździernikowej wąpi Ludwik Flaszen. Daje temu wyraz w szkicu *Kassandra tka i na jesieni* (w: idem, *Cyrograf*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 82-93), który w zamierzeniu autora jest próbą krytyki kultury w duchu Brzozowskiego.

¹⁶⁴ O dynamice przemian prasy w latach 1950-1963 pisze Leszek Szaruga (*Czasopisma literackie, w: Literatura polska 1918-1975*, t. 3, cz. 1: 1945-1975, pod red. A. Brodzkiej i T. Bujnickiego, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 226-239).

¹⁶⁵ G. Wołowicz, hasło „Po Prostu”, w: *Słownik realizmu socjalistycznego...*, s. 200-203.

ideologicznego włączyła się w przemiany październikowe, czego najlepszym przykładem jest wspomniana już publikacja poematu *Ważyka*¹⁶⁶.

Odchodzenie od zdobyczy października następuje relatywnie szybko¹⁶⁷, jednak nie ma już mowy o powrocie do wcześniejszego modelu kontrolowania przepływu myśli czy nadzoru nad twórczością artystyczną. Raz otwarta „puszka Pandory”¹⁶⁸ nie mogła zostać ponownie zamknięta, a z owym otwarciem władza musiała sobie radzić w odmienny niż wcześniej sposób. Świadectwem trwałości zaistniałych zmian jest powrót na łamy prasy postaci i twórczości Stanisława Brzozowskiego. Ostatni raz pojawia się on w 1950 za sprawą omówionego w poprzednim rozdziale artykułu Jana Mariana Świącickiego (nie wliczając w to przedruku notatek Nałkowskiego w „Nowej Kulturze” z 1951 roku). Od tego momentu aż do roku 1956 (zgodnie z informacjami, jakie udało mi się zebrać podczas kwerendy bibliotecznej) „problem Brzozowskiego” uchodzi za rozstrzygnięty dzięki sławetnemu tekstowi Hoffmana, dekretującemu na lata interpretację myśli filozofa.

Wraz z odwrotem od stalinowskiej wersji marksizmu autor *Legendy Młodej Polski* zaczyna powracać na łamy prasy krajowej. Pierwszy tekst jemu poświęcony, autorstwa Pawła Trzebuchowskiego, ukazuje się pod koniec 1956 na łamach utworzonego w miejsce „Dziś i jutro” tygodnika „Kierunki”¹⁶⁹. Artykuł *Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*¹⁷⁰ jest – jak wskazuje już samym tytuł – próbą zwięzłego zaprezentowania życia i twórczości Brzozowskiego czytelnikowi, który bądź w ogóle nie miał wcześniej styczności z tym filozofem, bądź styczność ta była

¹⁶⁶ G. Wołowicz, hasło „*Nowa Kultura*”, w: *Słownik realizmu socjalistycznego...*, s. 144-146.

¹⁶⁷ Zdaniem Leszka Szarugi najlepiej widać to na przykładzie „*Nowej Kultury*”, na którą władza miała największy wpływ (L. Szaruga, *op. cit.*, s. 232).

¹⁶⁸ Terminu tego używam w sensie, jaki nadała mu Małgorzata Fidelis w tekście *Red State, Golden Youth. Student Culture and Political Protest in 1960s Poland*, w: *Between the Avant Garde and the Everyday: Subversive Politics in Europe, 1958-2008*, edited by Timothy Brown and Lorena Anton (Oxford and New York: Berghahn Books, 2011), s. 145-153. Wprawdzie autorka posługuje się nim jako określeniem zmian w życiu prywatnym młodzieży, to w moim przekonaniu można rozciągnąć ów termin na całość zjawisk będących wynikiem października 1956 roku.

¹⁶⁹ Tygodnik „Dziś i jutro” wydawany przez PAX został oficjalnie potępiony przez Kongregację Świętego Oficjum Kurii Rzymskiej 29 czerwca 1955 przede wszystkim za propagowanie linii Piaseckiego, pozostającego w ścisłej współpracy z PZPR. Chociaż sam Piasecki, chcąc uniknąć ekskomuniki, poddaje się ostatecznie wytycznym Rzymu, likwiduje „Dziś i jutro” a w jego miejsce tworzy „Kierunki”, to nadal propaguje ideę „komunokatołicyzmu” (Zob. A. L. Sowa, *Historia Polityczna Polski...*, s. 224-225).

¹⁷⁰ P. Trzebuchowski, *Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*, „Kierunki” 1956 nr 32/33, s. 6-7.

powierzchnowa. Trzebuchowski charakteryzuje myśli przewodnie tej filozofii, pokazuje jej rozwój, a także opisuje najważniejsze wydarzenia z życia młodopolskiego krytyka literackiego. Artykuł ten z pewnością nie jest śmiałą ani nowatorką interpretacją spuścizny Brzozowskiego. Jest raczej tekstem instruktażowym, który mógł mieć ogromne znaczenie dla czytelnika po okresie, gdy nazwisko autora *Płomieni* znalazło się na liście filozofów reakcyjnych. Należy jednak zwrócić uwagę na dwa czynniki sprawiające, że artykuł ten jest jednak czymś więcej niż tylko laurką złożoną zapomnianemu myślicielowi. Pierwszy z nich dotyczy profilu pisma, na którego łamach ukazuje się tekst. Jest to czasopismo katolików spod znaków PAXu, a więc tego odłamu, który pozostawał wierny partyjnym interpretacjom marksizmu. Publikację artykułu o Brzozowskim, który, wedle wykładni Trzebuchowskiego, łączył katolicyzm z marksizmem, można uznać za powołanie go na patrona nowej linii reprezentowanej przez czasopismo. Drugi z czynników ściśle łączy się z pierwszym. Chodzi mianowicie o wydobycie tych idei, które uzasadniają przypomnienie filozofii Brzozowskiego. Jest to przede wszystkim marksistowskie pojmowanie pracy, a także inspiracje modernizmem katolickim, w tym przede wszystkim pismami kardynała Newmana. W ten sposób dokonuje się legitymizacja linii nowego tygodnika w odmiennej rzeczywistości społeczno-politycznej, które z jednej strony próbuje bronić katolicyzmu przed „programową ateizacją”, z drugiej chce możliwie blisko pozostać przy Partii widząc w niej swego obrońcę i patrona. Wagę tego artykułu łatwo można zbagatelizować sprowadzając zawartość do wspomnienia o wybitnej jednostce z dziejów polskiej kultury. Stanowi on jednak doskonałe świadectwo szerszego zjawiska, jakim jest liberalizacja życia intelektualnego. Chociaż Trzebuchowski za wszelką cenę stara się nie naruszać pewnego ideologicznego *status quo*, to już samo sięgnięcie po postać Brzozowskiego, zdyskredytowanego przez ideologów stalinowskich, wydaje się być aktem jeżeli nie odwagi to z pewnością wyczucia sytuacji. Należy także zwrócić uwagę na fakt, że autor prowadzi zakamuflowaną polemikę z usankcjonowaną przez Hoffmana interpretacją. Dotyczy to między innymi zarzucanego autorowi *Idei* subiektywizmu, idealizmu, irracjonalizmu czy wreszcie tendencji pfaszystowskich. Tekst Trzebuchowskiego, z pozoru niewiele znaczący, okazuje się pierwszym krokiem w stronę „powrotu” (do) Brzozowskiego¹⁷¹.

¹⁷¹ „Odkąd przekreślono obłąkaną interpretację Brzozowskiego jako ‘prekursora faszyzmu polskiego’, wszyscy uspokojeni uznali go za klasyka. Bo jest na pewno jednym z największych i nielicznych klasyków naszej krytyki

Nie można uznać tekstu zamieszczonego na łamach „Kierunków” za zapowiedź wysypu prac o młodopolskim filozofie. Śledząc pojawiające się na łamach prasy artykuły łatwo zauważyć, że do 1960 roku rzadko i z pewną dozą ostrożności pisze się o Brzozowskim. Najczęściej przywołuje się go w kontekście jakiegoś szerszego problemu z dziejów polskiej kultury jak to ma miejsce w przypadku tekstu Zdzisława Najdera *Dług i skarb* z 1956 roku¹⁷². Jest to wypowiedź niezwykle znamienita i warta uwagi, gdyż w sposób stanowczy domaga się rehabilitacji dokonań przedwojennej PPS i SDKPiL, które w okresie stalinizmu zostały zdyskredytowane. Najder krytykuje politykę pamięci „okresu błędów i wypaczeń” a jego wypowiedź o Brzozowskim wymaga przytoczenia:

Jedno nazwisko w grupie „wyklętych” zasługuje na uwagę szczególną: Brzozowski. Oceniając jego wpływ, możemy bez obawy powiedzieć: był jednym z wychowawców narodu. Do niedawna książki jego wycofywane były z bibliotek. Dlaczego? Sprawa posądzenia Brzozowskiego o współpracę z Ochroną i prowokację (niewyjaśniona zresztą ostatecznie) nie ma nic do rzeczy przy ocenie jego pism. Niepoważnie wygląda zarzut, jakoby Brzozowski był prefaszystą. Sformułowania „prefaszystowskie” możemy od biedy znaleźć u bardzo wielu pisarzy – na przykład u Prusa w jego „Szkicu programu”. Rzecz w tym, że to tylko sformułowania. Ani intencje piszących, ani rola społeczna ich myśli nie była zbieżna z intencjami i rolą twórców faszyzmu. Przyznajemy zresztą: ocena Brzozowskiego jest, przy wielkiej rozpiętości jego zainteresowań, ogromie przemyśleń i zawilej strukturze jego dzieła, bardzo trudna i zawsze dyskusyjna. Nie wolno go jednak *ad limine* potępiać i skazywać na zapomnienie: był jedną z największych postaci w dziejach polskiej myśli nowoczesnej. Nie wolno między innymi dlatego, że nikt po nim nie pisał tak świetnych (choć nie we wszystkim słusznych), tak pełnych żywiołowej pasji i zacieklej inteligencji artykułów i ocen literackich – socjalistycznych przynajmniej w intencjach. Zamiast przebijać się przez nudnego i mało czytelnego Białobłockiego czyż nie lepiej sięgnąć na przykład po cudowny paszkwil ma Sienkiewicza. Paszkwil ten budzi głęboki sprzeciw – ale i uznanie. Zmusza do poddania własnej oceny Sienkiewicza, zmusza do zastanowienia nad kryteriami oceny społecznej funkcji literatury. Brzozowskiego traktuje się u nas po trosze jak upiora. Więc jeszcze raz się zastrzegam: nie pragnę stworzenia kultu tej osoby (jaki istniał w dwudziestoleciu). Potrzebny jest tylko twórczy i rzetelny stosunek do autora *Legandy Młodej Polski*: żeby, jak coś się mądrego u

literatury i w ogóle kultury [...]. Ale jeśli ma być klasykiem żywym, trzeba sprawdzić jego aktualność, przymierzyć do współczesnych kryteriów wartości oraz ocen. Słowem należy poddać to wielkie, wielotomowe dzieło Brzozowskiego analizie i przewartościowaniu. Należy poddać je ciśnieniu współczesności – jej gustów, jej wymagań, jej potrzeb, jej hierarchii. I sprawdzić, czy ciśnienie to wytrzyma” (R. Zengel, *Z prac nie publikowanych: Przed renesansem Brzozowskiego. Nad „Legandą Młodej Polski”, „Twórczość”* 1968, nr 3, s. 71).

¹⁷² Z. Najder, *Dług i skarb*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 51/52, s. 1-2.

Brzozowskiego wyczyta (a to się często zdarza), można to było śmiało przytoczyć bez obawy posądzenia o kontrrewolucję czy kryptofaszyzm”¹⁷³.

Przytoczony fragment jest bodaj pierwszą tak jednoznaczną próbą rehabilitacji postaci Stanisława Brzozowskiego po 1956 roku w kontekście politycznym i intelektualnym. Najder nie tylko podkreśla wielką rolę młodopolskiego pisarza w dziejach narodu, ale waży się wprost skrytykować stalinowską interpretację jego dorobku. Z pewnością to właśnie tę wypowiedź, a nie artykuł Trzebuchowskiego należy traktować jako otwarcie i zapowiedź rewizji poglądów Brzozowskiego i zachętę do dyskusji nad jego dziedzictwem. *Dług i skarb* w całości bowiem jest zaproszeniem do przemyślenia dziedzictwa polskiej przedwojennej lewicy niekomunistycznej, w tym jej czołowych przedstawicieli.

Na zasadniczą dyskusję o dziedzictwie Brzozowskiego trzeba będzie wprawdzie poczekać kilka lat, jednak w przestrzeni intelektualnej jego postać i dzieło zaczynają zajmować coraz większą przestrzeń. Świadectwem tego jest wznowienie *Płomieni* w 1957, które obok krótkich notek w prasie¹⁷⁴ doczekało się także pełnoprawnej recenzji pióra Jana Wyki¹⁷⁵. Autor ten nie tylko bardzo pozytywnie wypowiada się o powieści,

¹⁷³ Ibidem, s. 2.

¹⁷⁴ A. Lam, *Książki przypomniane*, „Nowiny Literackie i Wydawnicze” 1957, nr 2, s. 7; „Słowo Powszechne” nr 68, 1957; *Literatura i polityka*, „Gazeta Krakowska” 1957, nr 63. *Płomienie* doczekały się także wystawienia w Teatrze Telewizyjnym (adaptacja D. Połtórzycka, reż. M. Bogusławski). Chociaż recenzenci zgodnie krytykują poziom artystyczny przedstawienia, to samą ideę przeniesienia powieści Brzozowskiego na deski telewizyjnego teatru uważają za ważną i potrzebną (Zob. G. Lasota, *Brzozowski dla młodzieży*, „Polityka” 1959 nr 47, s. 6; A. Achmatowicz, „Płomienie”, „Ekran” 1959 nr 48, s. 14).

¹⁷⁵ J. Wyka, *Płomienie*, „Nowiny Literackie i Wydawnicze” 1957 nr 10/11, s. 6. Rok wcześniej na łamach paryskiej „Kultury” pojawia się dwuczęściowy tekst Michała Borwicza (właśc. Maksymilian Boruchowicza) pt. *Polski poprzednik Malraux*, „Kultura” (Paryż), 1956, nr 6, 7-8, w którym autor zestawia ze sobą *Płomienie* i twórczość Malraux pokazując ideowe podobieństwo obydwu autorów ujawniające się tak na kartach powieści, jak i w wypowiedziach nieliterackich. Owo podobieństwo jest zdecydowanie mniejsze w warstwie formalnej, jako że każdy podlegał wpływom innej epoki. Tekst ten był publikowany pod pierwotnym nazwiskiem już przed wojną (*Brzozowski i Malraux*, „Sygnały” 1937, nr 28). Zob. na ten temat M. Stępień, *Spór...*, s. 176-177. Wersja powojenna nieznacznie różni się od tej z 1937 roku, wprowadzone zmiany są jednakże znaczące. Można powiedzieć, że z tekstu w „Kulturze” usunięte zostały fragmenty zbyt ostentacyjnie odwołujące się do marksizmu jako filozofii, praktyki politycznej i metody krytyki literackiej. W powojennym przedruku dopisane zostały kilkunastu wtrącenia wskazujące na dystans autora tekstu do idei rewolucyjnych a także samego marksizmu. Znikają fragmenty będące polemikami z przedwojennymi tekstami i autorami. W powojennym przedruku dopisany zostaje spory fragment dotyczący podobieństw formalnych, a także odmienne zakończenie korygujące (pod wpływem historii i doświadczenia) wiele wcześniejszych poglądów. Dokładniejsze przyjrzenie się owym różnicom byłoby niezwykle ciekawym studium przypadku zmian w światopoglądzie wywołanych wojną. O podobieństwach między Malraux i Brzozowskim, a szczególnie o rewolucyjnej treści *Płomieni* pisze Krzysztof Mętrak w artykule *Przywołując tradycję* („Kultura” 1968, nr 44, s. 3, 9).

polemizuje z interpretacjami, jakimi obrosła postać i dzieła Brzozowskiego w okresie „kultu jednostki”, ale także wskazuje na niezwykle wysoką wartość edukacyjną dzieła. Choć autorowi wznowionej powieści wytacza Wyka szereg zarzutów (głównie dotyczących stylu), to wydzźwięk całości jest jednoznacznie pozytywny, a jednym z założeń recenzji jest ukazanie Brzozowskiego jako rewizjonisty i nieszablonowego myśliciela piszącego o marksizmie.

Z jeszcze większym zainteresowaniem spotkało się wznowienie w 1957 roku pierwszej części nieukończonego cyklu *Dębina* pod tytułem *Sam wśród ludzi*. W przeciwieństwie do *Płomieni* powieść ta ukazała się po wojnie po raz pierwszy. Stefan Lichański przypisuje jej ogromne znaczenie, porównując nie tylko z *Pałubą* Irzykowskiego, ale także z *Beniowskim* i *Królem Duchem* Słowackiego, w czym można doszukać się przesady i nieumotywowanej egzaltacji¹⁷⁶. Tę niezwykle wysoką ocenę wystawia recenzent powieści za nowatorskość przejawiającą się między innymi w tym, że historia nie pełni w niej funkcji tła dla wydarzeń, ale że staje się jednym z głównych bohaterów¹⁷⁷. Na plan pierwszy wysuwa się nieustannie praktykowana przez Brzozowskiego krytyka pewnego modelu polskości oraz szlachty. Według Lichańskiego elementy te przybliżają go do innych pisarzy krytykujących mit polskości takich jak Gombrowicz czy Witkacy¹⁷⁸. Jednocześnie Brzozowski wyróżnia się na tym tle, ze względu na swoistość prowadzonej krytyki oraz sposobu, w jakim tego dokonuje. Największym, i chyba jedynym, zastrzeżeniem wobec *Samego wśród ludzi* jest styl, niedociągnięcia kompozycyjne, a także miałość niektórych fragmentów¹⁷⁹. Ogromne znaczenie w dziejach powieści polskiej przypisuje *Samemu wśród ludzi* także Andrzej Kijowski, podkreślając przede wszystkim mistrzostwo w tworzeniu bohatera będącego uosobieniem wszystkiego, co w polskiej tradycji romantycznej najlepszego, ale jednocześnie najgorszego¹⁸⁰. Nowatorstwo pierwszej części *Dębiny* przejawia się także – zdaniem recenzenta - w jej podejściu do zagadnień psychologii kreowanych postaci. Jak podkreśla Kijowski

¹⁷⁶ S. Lichański, *Na miarę Fidasza*, „Orka” 1958, nr 33, s. 7. Rozszerzona wersja pod tytułem *Fundamenty eposu* została opublikowana w zbiorze tekstów tegoż autora zatytułowanym *Cienie i profile* (PIW, Warszawa 1967).

¹⁷⁷ S. Lichański, *Na miarę Fidasza*, „Orka” 1958, nr 33, s. 7.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ „Znajdujemy w tym utworze duże partie absolutnie jałowe myślowo i artystycznie, wypełnione młodopolską ‘nastrojową’ gadaniną, lub zawiłym i wątpliwym merytorycznie mędrkowaniem” (Ibidem).

¹⁸⁰ Andrzej Kijowski, *A byłaby tęga powieść*, „Przegląd Kulturalny” 1958, nr 29, s. 5.

Jest tu problematyka psychologiczna postawiona na płaszczyźnie w ogóle nie widzianej w powieści polskiej aż do dnia dzisiejszego. Problematyka samotności i strachu, ujęcie miłości jako ratunku przed samotnością i strachem, ujęcie namiętności społecznych jako ucieczki przed sobą samym [...]. Brzozowski znajduje wyraz psychologii w sposobach, które bardzo wyprzedzają stan techniki powieściowej na polskim gruncie. Umie opisać stany półhalucynacyjne w świadomości dziecka. Pojawiają się zarysy monologu wewnętrznego. W opisie psychologicznym posługuje się swobodnie abstrakcyjną formułą – widać u niego trening intelektualny, którego brakowało naszym krzepkim epikom¹⁸¹.

Wszystkie pozytywne wrażenia płynące z lektury są jednak niewystarczające, by móc nazwać *Samego wśród* ludzi arcydziełem. Są w nim bowiem „fragmenty wielkiej powieści i nie ma wielkiej powieści. Rozrasta się komentarz, nabrzmiewa problematyka filozoficzna, abstrakcja zalewa wszystko, mętnieje język, staje się ciemny, bełkotliwy, zatracą się konstrukcja, ginie bohater”¹⁸². Kijowski, podobnie jak wielu innych krytyków wskazuje, że powieści Brzozowskiego są wielkie pod względem zawartości ideowej, bardzo wiele brakuje w sferze literackiej, przez co nie mogą one zyskać miana arcydzieł literatury. W podobny sposób wypowiada się o wznowieniu recenzent „Życia i Myśli”, polemizując z tezą Lichańskiego, jakoby czytelnik miał do czynienia z arcydziełem¹⁸³. Wartość wznowionej powieści Brzozowskiego upatruje przede wszystkim w tym, że zmusza do intelektualnego wysiłku, a także w tym, iż jest ona niezwykle ważną pozycją w dziejach polskiej literatury, która niesłusznie została zapomniana i nie doczekała się wznowienia zaraz po wojnie¹⁸⁴.

Jedną z pierwszych tendencji charakterystycznych dla recepcji Brzozowskiego po 1956 roku jest publikowanie tekstów bezpośrednio dotyczących jego życia. Już w 1957 na łamach „Twórczości” ukazuje się fragment pamiętnika Walentyny Kolberg-Szalitowej, siostry żony Brzozowskiego, ze wstępem Mieczysława Sroki¹⁸⁵. Opublikowane wspomnienia dotyczą przede wszystkim sprawy o współpracę z ochroną, jednak pojawiają się w nich także zapiski dotyczące samego oskarżonego dotyczące jego stanu psychicznego i fizycznego w ostatnich latach życia. W tekście

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ W. J. K. [Wincenty Józef Kasiński], *Samotność heroiczna*, „Życie i Myśl” 1958, nr 7/8 s. 171-175.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 174. Bardzo pozytywnie o inicjatywie Wydawnictwa Literackiego wypowiada się Mieczysław Sroka nazywając nawet wydawców ‘odważnymi’, gdyż nie przestraszyli się złej sławy, jaką został obdarzony Brzozowski w czasach stalinizmu (M. Sroka, *Nota w sprawie noty*, „Twórczość” nr 6, 1958, s. 180-182).

¹⁸⁵ W. Kolberg-Szalitowa, *Pamiętnik o Brzozowskim*, „Twórczość” 1957, nr 5.

odnajdzie czytelnik jedną z najciekawszych i najpełniejszych charakterystyk Brzozowskiego. Kolberg-Szalitowa tak opisuje go po jednym ze spotkań we Włoszech:

Świat jego [Brzozowskiego – PR] wewnętrzny, ze swoją atmosferą odmienną, odsłaniał nam skarby jego ducha i bogactwo myśli przetopionych w cierpieniu życiowej tragedii. Brzozowski, dobry, łagodny, cierpliwy, wyrozumiały, wielkoduszny i hojnie się udzielający, tak bliski – jakże był daleki i niedosięgly, a przecież nie było w nim ani cienia wyniosłości, żadnej onieśmiałej pozy. Cechowała go czarująca prostota, dyskrecja i niezwykła subtelność w odczuwaniu drugiego człowieka, umiłowanie ogniska domowego i wielka, gorąca miłość do żony i dziecka [...]. Skromny, prócz książek nie miał żadnych dla siebie wymagań. Z musu biednie ubrany, miał gust wytworny, pomimo lekkiego pochylenia pleców postać wysoką, pańską – ciemnopopielate włosy, cerę biało-różową, wielkie oczy, które paliły się wiecznym płomieniem i barwą przechodziły od jasnego błękitu aż do głębokiego, ciemnego szafiru¹⁸⁶.

Publikacja pamiętnika Kolberg-Szalitowej w pierwszej połowie 1957 roku wpisuje się w tendencję „wskrzeszania” Brzozowskiego. Po prawie ośmiu latach nie tyle nawet zapomnienia, co infamii, jaka na niego spadła, wielu autorów zaczyna pracę niejako od początku, adresując swoje teksty do projektowanego czytelnika, który bądź nie miał żadnej styczności z autorem *Legandy Młodej Polski*, bądź spotkał się tylko z negatywnymi opiniami na jego temat. Śledząc kolejno ukazujące się teksty można odnieść wrażenie, że autorzy starają się nadrobić nie 8, ale 20 lat w historii intelektualnej Polski. Jest to twierdzenie zarazem słuszne i niesłuszne. Wiele tekstów ma bowiem charakter typowo propedeutyczny o czym przyjdzie mi jeszcze napisać, jednak widać, że autorzy zakładają znajomość jeśli nie tyle nawet samych dzieł młodopolskiego filozofa, to chociaż dyskusji i sporów, których stał się obiektem. Najlepszym tego świadectwem jest zapoczątkowana przez publikację pamiętnika Kolberg-Szalitowej dyskusja o procesie, jaki wytoczono Brzozowskiemu o współpracę z ochroną.

W poprzednim rozdziale pisałem o dyskusji wokół sprawy Brzozowskiego, jaka toczyła się na łamach „Nowin Literackich” w 1947, a która zakończyła się niepotwierdzoną informacją Henryka Jabłońskiego jakoby w tajnych archiwach znajdowała się teczka z nieznanymi dotychczas dokumentami z procesu. Fakt istnienia

¹⁸⁶ Ibidem, s. 49-50.

materiałów, które mogłyby jednoznacznie wykazać niewinność Brzozowskiego co jakiś czas wypływa na światło dzienne także po 1956 roku. Na zakończenie obszernego, trzyczęściowego cyklu poświęconego oskarżeniu i procesowi autora *Idei*¹⁸⁷ Mieczysław Sroka przytacza rozmowę z inżynierem Mieczysławem Pietraszkim, który miał studiować razem z Bakajem (bezpośrednio odpowiedzialnym za opublikowanie – jak się okazało później – nie do końca sprawdzonej listy tajnych współpracowników Ochrony – na której pojawiło się nazwisko Brzozowskiego) w Belgii w roku akademickim 1909/1910¹⁸⁸. Ów inżynier, jak sam utrzymuje, tłumaczył list Bakaja skierowany do Feliksa Kona – jednego z sędziów w procesie, w którym to liście wyjaśnia, że całe oskarżenie opiera się na nieporozumieniu, którego padł ofiarą. Sroka zaznacza, że rozmowa ta, choć obudziła w nim niezwykle emocje, pozostawiła niedosyt, gdyż nie było jednoznacznych dowodów potwierdzających rewelacje inżyniera¹⁸⁹. Niewinność Brzozowskiego stara się dowodzić także Kazimierz Bleszyński, powołując się na osobistą z nim znajomość¹⁹⁰. Swoją argumentację opiera nie na nowo odkrytych dokumentach, ale na argumentach psychologicznych. Przytaczając anegdoty z życia autora *Idei*, przypominając jego brak rozwagi w gospodarowaniu pieniędzmi w słynnej sprawie o sprzeniewierzenie powierzonych mu środków z samopomocy studenckiej, a nade wszystko powołując się na bezpośrednią – i jak sam twierdzi Bleszyński – bardzo dobrą znajomość z Brzozowskim stanowczo stwierdza:

A przeto, zanim wkrótce i ja już odejdę – jako jeden z ostatnich przy życiu będących świadków, którzy Brzozowskiego znali blisko i dokładnie – chcę spełnić na tym miejscu spóźniony obowiązek i słowem człowieka, który bez plamy na czci przeżył całe długie życie, ręczę, że nikt z tych wszystkich, którzy Leopolda Stanisława Brzozowskiego znali naprawdę bliżej, ani na jedną chwilę nikt z nas nie wierzył nigdy w winę rzekomego szpiegostwa jego. Trzeba było po temu tylko tak nieszczęsnych, chaotycznych stosunków, które w ówczesnej Polsce panowały, aby ta sprawa mogła być tak się na niczym ze śmiercią Brzozowskiego skończyć. Sprawa ta jest

¹⁸⁷ M. Sroka, *Sprawa Stanisława Brzozowskiego*, „Świat” 1959, nry 15-17.

¹⁸⁸ Idem, *Sprawa Stanisława Brzozowskiego. Tajny list Bakaja*, „Świat” 1959, nr 25, s. 14.

¹⁸⁹ Informacja o możliwości istnienia takiego listu wzbudza ogromne emocje i nadzieję na wyjaśnienie sprawy u redaktora „Kamenu”, który na tej podstawie postulował, by Zarząd Główny Związku Literatów Polskich dokonał ostatecznej rehabilitacji Brzozowskiego powtarzając tym samym gest Żeromskiego z dwudziestolecia międzywojennego (kaj [Kazimierz Andrzej Jaworski], *Noty*, „Kamena” 1959, nry 12 i 23).

¹⁹⁰ K. Bleszyński, *Znałem Brzozowskiego*, „Odgłosy”, 1958, nr 20 (przedruk w: „Osnowa. Almanach literacki” 1964). O samym Bleszyńskim jako członku „elity kulturalnej” przełomu XIX i XX wieku pisze Paweł Hertz (*Lektura Bleszyńskiego*, w: idem, *Ład i nieład*, PIW, Warszawa 1964, s. 147-151).

brzydka, bardzo brzydka plamą, ale nie na Brzozowskim, tylko na naiwnym Burcewie, na Bakaju i na ówczesnych stosunkach polskich¹⁹¹.

Romuald Karaś donosi z kolei o nieznanach listach Brzozowskiego, które znajdowały się wśród dokumentów po zmarłym Wacławie Salkowskim, do których z powodów prawnych nie ma dostępu¹⁹². Jego zdaniem mogą mieć one niebagatelne znaczenie nie tylko w ostatecznym rozwiązaniu sprawy Brzozowskiego, ale także mogą wiele powiedzieć o samym twórcy z okresu toczącego się przeciwko niemu procesu¹⁹³. Problem domniemanej współpracy staje się na tyle interesujący, że krótką wzmiankę publikuje nawet „Trybuna Ludu”¹⁹⁴. Zygmunt Lichniak w pełnej oburzenia nocie odwołuje się z kolei do *Pamiętników* Kolberg-Szalitowej, które w jego oczach urastają do rangi ostatecznego dowodu na niewinność Brzozowskiego¹⁹⁵. W tym emocjonalnym wystąpieniu autor daje wyraz przekonaniu, że chociaż ani winy nie udowodniono, ani nie zebrano jednoznacznie obciążających dowodów, to w powszechnej pamięci Brzozowski zapisze się jako oskarżony o współpracę z tajną carską policją¹⁹⁶. To ogromne zainteresowanie jest oznaką głębszego procesu mającego swoje źródła w przemianach popaździernikowych. Ponowne wzięcie na wokandę sprawy Brzozowskiego jest zjawiskiem, którego stawką jest nie tyle wyjaśnienie prawdziwości bądź fałszywości zarzutów stawianych autorowi *Legendy Młodej Polski* przed pół wiekiem, co próbą symbolicznej rehabilitacji w obliczu oskarżeń, jakie wysuwane były pod jego adresem przez Pawła Hoffmana czy Adama Schaffa kilka lat wcześniej. Wiara w to, że istnieje dokument mogący jednoznacznie poświadczyć niewinność oskarżonego jest zaraz podświadomym wyrazem przekonania, że zarzuty pod adresem Brzozowskiego z okresu stalinizmu są nieuzasadnione. Chociaż w przestrzeni dyskursu

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² R. Karaś, *Nieznane listy Stanisława Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1962, nr 48, s. 5. Problemem istnienia nieznanach dotąd listów Brzozowskiego ma swój ciąg dalszy. Zob. *Nota o nieznanach listach Brzozowskiego*, „Kamena” 1960, nr 1; R. Karaś, *Nieznane listy Stanisława Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1962 nr 48, s. 5; idem, *Lubelskie dokumenty kryją tajemnicę St. Brzozowskiego?*, „Sztandar Młodych”, 1960, nr 300.

¹⁹³ Dlatego też zdaniem Karasia, jako skarb narodowy, powinny zostać umieszczone w Ossolineum (R. Karaś, *...krzywda gorsza niż zbrodnia*, „Kurier Lubelski” 1961, nr 153). Pojawia się też sugestia, że w oskarżeniu o współpracę z ochroną mogła być zamieszana Narodowa Demokracja.

¹⁹⁴ Zk, *O sprawie autora „Płomieni” po pół wieku*, „Trybuna Ludu” 1959, nr 107.

¹⁹⁵ Z. Lichniak, *O żywotności cienia*, „Kierunki” 1957, nr 47, s. 3.

¹⁹⁶ Ibidem. O sprawie Brzozowskiego szeroko pisze także Roman Rosiak w tekście *Stanisław Brzozowski w oczach Wacława Nałkowskiego*, „Annales UMCS Sectio F Nauki Filozoficzne i Humanistyczne”, Lublin, v: 16: 1961 [wyd. 1964], s. 97-111. Autor szczególną uwagę poświęca stosunkowi Nałkowskiego do oskarżenia Brzozowskiego o szpiegostwo.

jasnym było, że owe interpretacje z okresu kultu jednostki podyktowane były określonymi warunkami ideowymi oraz politycznymi i w ostateczności okazały się błędne, to istniała potrzeba ponownego, symbolicznego zainscenizowania procesu, który jednoznacznie uzna niewinność Brzozowskiego zdejmując z niego tym samym najmniejszy nawet cień podejrzeń i usunie wszelkiego rodzaju wątpliwości dotyczące ideowej zawartości jego pism.

Pierwsze linijki eseju Jerzego Zawieyskiego zatytułowanego *Zofia i Stanisław*¹⁹⁷ mogłyby wskazywać, iż jest to kolejny tekst poświęcony sprawie Brzozowskiego, próbie rozwikłania jego zagadki. Zaczyna się bowiem słowami: „Dnia 15 lutego 1909 roku toczyła się w Krakowie druga z rzędu rozprawa przeciwko Stanisławowi Brzozowskiemu. Protokolant, dr Wyrostek [...] zanotował zeznania świadka Zofii Rygier Nałkowskiej”¹⁹⁸. Dość szybko okazuje się jednak, że jest to tylko zawiązanie, punkt wyjścia do snucia dużo szerszych rozważań o dwóch niezwykle ciekawych postaciach polskiego życia literackiego, które miały okazję zetknąć się ze sobą kilkukrotnie. Mowa tu o Stanisławie Brzozowskim i Zofii Nałkowskiej. Ten niezwykle esej, o bardzo kunsztownej budowie (sposób prowadzenia wątków, wyznaczenie punktów styku i przelatania opowieści), stanowi swego rodzaju portret literacki nie tyle nawet autorki *Narcyzy*, co młodopolskiego krytyka. Trudno tekst ten jednoznacznie zakwalifikować, sprowadzić do pojedynczego problemu. Myśl Zawieyskiego, pozornie chaotyczna, w rzeczywistości po mistrzowsku zaplanowana, prowadzi czytelnika przez kolejne zagadnienia pisarstwa zarówno Brzozowskiego jak i Nałkowskiej, choć to ten pierwszy jest bez wątpienia centrum organizującym opowieść. Postaci są opisywane na zasadzie kontrastu, zwierciadlanego odbicia. Podczas gdy Nałkowska przyznaje, że Brzozowski był dla niej niezwykle inspiracją, to zależność ta nie funkcjonowała w drugą stronę, o czym świadczą lekceważące wpisy w *Pamiętniku* krytyka. Najlepiej jednak opozycję, napięcie i niesymetryczność oddaje długi, ale niezwykle celny *passus* przeciwstawiający dialogiczny sposób pisania (ale także bycia) Nałkowskiej, monologiczności Brzozowskiego. Zawieyski daje jedną z najlepszych charakterystyk stylu filozofa pisząc:

¹⁹⁷ w: idem, *Korzenie*, Czytelnik, Warszawa 1969, s. 81-118.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 83.

Cała twórczość Brzozowskiego to jego wielki monolog. Cechą oryginalną stylu tego pisarza jest mowa żywa, „mówiona”, nie pisana, co determinuje wyraz literacki jego dzieł, zwłaszcza krytycznych. Słowo nie jest jedynym przekąźnikiem jego myśli; ważnym elementem jest ton, tonacja, żarliwość i namiętność, które domagają się podniesionego głosu [...]. Pisarstwo Brzozowskiego to wielki monolog dramatyczny, teatralny, przeładowany retoryką, znakami zapytania i wykrzyknikami! Ta skaza ma swoje zalety: pisanie monologu jest bezpośrednie, żywe, sugestywne i natarczywe. Atakuje czytelnika nie tylko sformułowaniem myśli i procesem poznawczym, ale tonem, głosem, ekspresją antylinearną, poza którą widzi się nawet gest autora i jego niespokojną, ruchliwą sylwetkę¹⁹⁹.

Można byłoby o eseju tym pisać jeszcze długo, podejmując kolejne wątki, opisując jego sztukę konstrukcyjną. Skupiając się na głównym zadaniu chciałbym umieścić go w panoramie recepcji Brzozowskiego po 1945 roku, co przyznam nie jest łatwe. Nie funkcjonował on bowiem zbyt intensywnie wśród literatury poświęconej autorowi *Płomieni*. Mało kto na esej ów się powołuje. Trudno jest go też zaklasyfikować do konkretnego nurtu recepcji. Nie jest to bowiem ani wspomnienie, ani szczegółowa analiza pisarstwa, ani głos w sprawie o przywrócenie Brzozowskiemu należnego miejsca w kanonie polskiej kultury. Tekst Zawieyskiego wszystkie te elementy zawiera, ale do żadnego z nich nie może zostać sprowadzony. W moim mniemaniu esej o Brzozowskim jest esejem w najlepszym tego słowa znaczeniu opartym na ciekawym koncepcie i w świetnym wykonaniu. Nie przynosi on żadnych rozstrzygnięć, nie jest stanowiskiem w sprawie ani próbą naukowego opisu. Jest raczej refleksją o wybitnym pisarzu i nie mniej wybitnej pisarce snutą bez wyraźnego, pragmatycznego celu. Może właśnie z tego względu tak trudno znaleźć dla niego miejsce w głównych nurtach interpretacyjnych?

W eseju Zawieyskiego widać pewną bliskość do wypowiedzi wspomnieniowych o młodopolskim krytyku, choć zdecydowanie sam wspomnieniem nie jest. Przywołuje za to liczne tego typu formy jak chociażby zapiski z *Dziennika* Nałkowskiej. Zbliża go to do ważnego w latach sześćdziesiątych nurtu recepcji. Zdecydowanie największą wartość mają w nim dwa artykuły córki Stanisława Brzozowskiego, Anny²⁰⁰. Są one z jednej strony przypomnieniem ważnych momentów z życia rodzinnego, jak chociażby tego o poznaniu przez Brzozowskiego swojej żony, z drugiej wzbogacają wiedzę

¹⁹⁹ Ibidem, s. 92.

²⁰⁰ A. Brzozowska, *Wspomnienie o Stanisławie Brzozowskim*, „*Twórczość*” 1963, nr 7, s. 42-51; eadem, *Wspomnienie o Antoninie i Stanisławie Brzozowskich*, „*Twórczość*” 1965, nr 1, s. 90-99.

czytelnika o mniej znane szczegóły, które ocieplają wizerunek posągowego mogłoby się zdawać filozofa, a które pisane są z perspektywy dziecka, często nierozumiejącego wydarzeń, jakie znaczą życie rodzinne podczas ostatnich lat życia ojca. Szczególnie ważne jest wspomnienie o jego śmierci²⁰¹. W relacji Anny niezwykle istotne jest podkreślenie roli swojej matki Antoniny, jaką odgrywała w życiu swego męża²⁰². Wspomnienia te są ważne nie tylko dla biografów, ale także dla samej autorki mogącej podzielić się refleksjami o swoim ojcu, którego pośmiertna recepcja była bardzo zawiła. Czytelnik z kolei ma dzięki nim możliwość spojrzenia na tę wybitną postać z odmiennej perspektywy²⁰³. Swym wspomnieniem o Brzozowskim, dzieli się także Helena Duninówna w szkicu *W Arkadii* zamieszczonym w tomie *Ci, których znałam*²⁰⁴. Wspomnienie autorki dotyczy bardzo nietypowej sytuacji, a mianowicie pogoni za nią „smutnego pana” (tak autorka wówczas określiła Brzozowskiego i tak go zapamiętała), który „twarz ma tak jak i przedtem smutną. Kosmyk włosów jeszcze niżej spada na blade czoło, usta układają się w zarys wyraźnej goryczy, choć czasem przepływa przez nie cień uśmiechu”²⁰⁵. Duninówna, po latach od tego wydarzenia, zaświadcza o rozdzwisku, jaki wywołało uświadomienie sobie, że ów smutny pan goniący ją – dla zabawy dodajmy – po parku jest tym samym człowiekiem, spod którego pióra wyszły dzieła takie jak *Sam wśród ludzi* czy *Płomienie*, mające dla niej ogromne, biograficzne i intelektualne znaczenie²⁰⁶.

Wspominałem już o propedeutycznym charakterze tekstów, które ukazywały się po 1956 roku²⁰⁷. Wielu ich autorów stara się nie tylko przypomnieć dorobek

²⁰¹ A. Brzozowska, *Wspomnienie o Stanisławie Brzozowskim*, „*Twórczość*” 1963, nr 7, s. 42-51.

²⁰² Zob. M. Urbanowski, *Anioł stróż. O Antoninie Brzozowskiej*, w: idem, *Brzozowski. Nowoczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 141-172.

²⁰³ Należy także wspomnieć o listach Brzozowskiego, które aż do momentu ukazania się ich w dwutomowym zbiorze zredagowanym przez Mieczysława Srokę w 1970 roku publikowane były w czasopiśmie literackim. Zob. S. Brzozowski, *Listy*, wstęp i oprac. Mieczysław Sroka, „*Twórczość*” 1959, nr 7, s. 63-89; S. Brzozowski, *Listy*, „*Współczesność*” 1960, nr 5, s. 4-5. Z kolei Bronisław Biliński w tekście *Stanisław Brzozowski na florenckim cmentarzu Trespiano* („*Kultura*” 1964, nr 44, s. 2) stara się poprzez opowieść o problemach związanych z pochówkiem młodopolskiego filozofa oddać tragizm, jaki towarzyszył mu także po śmierci, a który w pewien sposób stał się udziałem jego żony i córki.

²⁰⁴ H. Duninówna, *W Arkadii*, w: eadem, *Ci, których znałam*, Czytelnik, Warszawa 1957, ss. 76-79.

²⁰⁵ Ibidem, s. 77.

²⁰⁶ Ibidem, s. 78-79.

²⁰⁷ Teksty o charakterze propedeutycznym pojawiały się również później a wśród ich autorów był m.in. Paweł Trzebuchowski (*Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*, „*Za i Przeciw*” 1965, nr 37, 38). Kolejna fala tekstów przypominających Stanisławiowi Brzozowskiemu opinii publicznej związana jest z ukazaniem się w 1966 roku szóstego numeru „*Twórczości*”, w całości poświęconemu młodopolskiemu filozofowi (Z. Kosiek, *Stanisław Brzozowski*, „*Gazeta Krakowska*” 1966, nr 148; „*Życie Warszawy*” 1966, nr 171 – tu pojawia się uwaga, że po wojnie Brzozowski był niesłusznie odrzucany jako reakcjonista; R. R., *Stanisław Brzozowski*, „*Kurjer Lubelski*”

Brzozowskiego, ale także dokonać swoistej rewizji, oczyszczenia pola, na którym na nowo będzie można pisać o dziedzictwie autora *Idei*. Owo „zerowanie” nie polega wyłącznie na likwidacji niepoehlebnych czy wręcz krytycznych głosów. Piszący o Brzozowskim autorzy stawiają przed sobą zadanie wytyczenia ścieżki przyszłym interpretacjom, poskramiając z jednej strony możliwe apologetyczne zapędy będące reakcją na stalinowską krytykę, bądź możliwym (choć mało prawdopodobnym) kontynuowaniem tej linii. Właśnie taki „programowy” dla nowych odczytań Brzozowskiego charakter ma tekst Samuela Sandlera, który ukazał się na łamach „Trybuny Literackiej” w 1957 roku²⁰⁸. Zważywszy na charakter dziennika i jego odbiór jako służebny wobec polityki kulturalnej Partii, publikację tego typu z pewnością można uznać za – paradoksalnie – świadectwo zmian popaździernikowych. Celem artykułu nie jest ani streszczenie poglądów autora *Legendy Młodej Polski*, ani przedstawieniem kalendarium jego życia. Jest swego rodzaju „manifestem badawczym” mówiącym o potrzebie analiz spuścizny Brzozowskiego, jednocześnie wskazującym na mielizny i niebezpieczeństwa, które interpretator powinien omijać. Obok pochlebnych opinii na temat powieści, wyznania wiary w niewinność Brzozowskiego, bardzo krytycznie odnosi się Sandler do części idei prezentowanych w jego pracach. Pomimo tego, jak to ma miejsce w tekstach próbujących pełnić rolę swoistego otwarcia, na końcu artykułu pojawia się wiele mówiące wyznanie:

Nie o to wreszcie chodzi, że Brzozowski zawarł w swoich pismach bezlik błędnych opinii, fałszywych ocen, dezorientujących sądów. To jest na ogół wiadome. Chodzi przede wszystkim o to, aby w pełni zdać sobie sprawę, że mimo wszystko działalność krytyczno-literacka autora *Legendy Młodej Polski* jest tej miary i skali, jaką nieczęsto napotykaemy w naszym dorobku²⁰⁹.

W takim duchu utrzymana jest również rozprawa Włodzimierza Maciąga z „Twórczości”²¹⁰. Jest to artykuł zasługujący na uwagę z kilku powodów. Po pierwsze, ze

1967, nr 174). Wnioski płynące z analiz zaprezentowanych przez autorów publikujących swoje teksty w monograficznym numerze „Twórczości” wplata do swojego tekstu (przybliżającego czytelnikowi podstawowe zagadnienia i fazy filozofii Brzozowskiego); Bogdan Rogatko (*Brzozowskiego droga do niepodległości*, „Miesięcznik Literacki” 1971 nr 2, s. 40-53).

²⁰⁸ S. Sandler, *W stronę Brzozowskiego*, „Trybuna Literacka” (dodatek do „Trybuny Ludu”) 1957, nr 19, s. 3.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ W. Maciąg, *Stanisław Brzozowski*, „Twórczość” 1959 nr 11, s. 85-106.

względu na dystans, z jakim autor podchodzi do pism Brzozowskiego. Wyraża się to przede wszystkim w określaniu jego metody pisarskiej nie jako dialogu, ale jako „objawianiu” prawd czytelnikowi²¹¹. Osoba mierząca się z tekstami młodopolskiego filozofa postawiona jest w niezwykle niekomfortowej sytuacji, którą Maciąg charakteryzuje następująco:

Obcujący z pismami Brzozowskiego czytelnik poddany zostaje presji duchowej, rewizji duchowej sięgającej rzeczywiście do podstaw duchowej egzystencji. Staje przed trybunałem, który kwestionuje jego gusty, przywiązania, pojęcia w sposób pryncypialny, rozbija ukształtowany w świadomości porządek. Sukces czytelniczy Brzozowskiego jest sukcesem ideologa, który odkrywa dramat tam, gdzie dotąd widziało się gładką oczywistość, ideologa, dla którego życie stało się na nowo zadaniem do przemyślenia i rozstrzygnięcia²¹².

Fragment ten okazuje się niejednorodny w swoim przekazie. Z jednej strony ukazuje przemoc stosowaną wobec czytelnika, który zostaje poddany „presji duchowej” i „rewizji duchowej”, z drugiej jednak ten przemocowy styl ma na celu wstrząsnąć odbiorcą, by to, co do tej pory wydawało mu się oczywiste, przestało takim być. Drugim wartym podkreślenia elementem artykułu Maciąga jest próba interpretacji myśli Brzozowskiego w kategoriach filozofii życia. Wprawdzie bezpośrednio odniesienie do tradycji tej szkoły filozoficznej się nie pojawiają, to kategorie dla niej charakterystyczne są ważnym elementem rozprawy. Maciąg pisze, że „Brzozowski sprzeciwiał się zawsze poznawczemu stosunkowi do świata, życie według niego można przeżyć lub stworzyć – nigdy poznać [...]. Racjonalistyczne opanowanie życia było dla niego zabiegiem ograniczającym życie, a nawet wręcz mu zaprzeczającym”²¹³. W artykule umieszczonym w „Twórczości” kategorie życia czy przeżycia używane w stosunku do pism Brzozowskiego nie pochodzą z zewnątrz, ale są immanentną cechą filozofii młodopolskiego pisarza. Maciąg wydobywa je wskazując, że są one warunkiem koniecznym dla zrozumienia jego metody krytycznej. Nie jest ona pochodną, przyjętą przez Brzozowskiego z zewnątrz metodologią, ale wypływa z nastawienia i pojmowania świata. Tekst Maciąga stanowi ważny punkt na mapie powojennej recepcji Brzozowskiego jako próba opisu jego spuścizny w kategoriach przez samego

²¹¹ Ibidem, s. 85.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, s. 86.

Brzozowskiego wypracowanych. Sytuację interpretacyjną, w jakiej stawia się Maciąg można nazwać „wtórnym przeżywaniem”, które Wilhelm Dilthey charakteryzuje jako „każde żywe uobecnienie środowiska i zewnętrznej sytuacji [...]. Dzięki wyobraźni, która potrafi pomniejszyć bądź zintensyfikować natężenie występujących w nas zachowań, sił, uczuć, dążeń, kierunków myślenia, możemy zrekonstruować wszelkie cudze życie psychiczne”²¹⁴. Jest to więc pozycja, w której interpretator stara się wniknąć w metodę krytyczną Brzozowskiego i z tego stanowiska opisać sytuację polityczną, społeczną i kulturalną Polski, która „zmusiła” autora *Płomieni* do przyjęcia określonej postawy. Perspektywa ta pozwala na uhistoryczniony²¹⁵ opis procesów kulturalnych i społecznych w Polsce przełomu XIX i XX wieku przy jednoczesnym połączeniu ich z postawami krytycznymi przyjmowanymi przez autora *Idei*. Z tej pozycji interpretowane są inspiracje Brzozowskiego Marksem, obsesje na punkcie romantyzmu czy chociażby zwrot ku filozofii katolickiej. Systematyzacja myśli młodopolskiego krytyka zdaniem Maciąga ma sens tylko i wyłącznie wtedy, gdy ujmujemy ją na tle epoki, w silnym z nią złączeniu, a nie wobec czy poza nią²¹⁶. Omawiany tekst wart jest uwagi także ze względu na wyrażone wprost przekonanie, że Brzozowskim należy się zajmować, gdyż czasy, w których żył i tworzył są podobne do sytuacji w Polsce drugiej połowy XX wieku²¹⁷. Chociaż Maciąg nie dookreśla, na czym owa bliskość miałaby polegać to jako jeden z pierwszych po 1956 traktuje Brzozowskiego nie jako relikw przeszłości, ale jako myśliciela ważnego, współczesnego czytelnikom z roku 1959 roku. W ten sposób, do ponawianych wciąż apeli o konieczność powrotu do spuścizny autora *Płomieni*, dochodzi postulat potraktowania go jako myśliciela współczesnego, dotykającego najistotniejszych problemów kultury polskiej²¹⁸. Powrót Brzozowskiego na scenę intelektualną nie może być wystawianiem

²¹⁴ W. Dilthey, *Rozumienie i życie, w: Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przekł. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 48.

²¹⁵ Nieprawdą jest w moim przekonaniu zarzut czyniony Maciągowi przez autora noty z „Życia Literackiego”, jakoby tekst z „Twórczości” w niewielkim stopniu ukontekstował i uhistoryczniał postać i myśl Brzozowskiego (Zob. M. A. Styks [Józef Maśliński], *Brzozowski jako krytyk alienacji*, „Życie Literackie” 1959, nr 50, s. 10).

²¹⁶ W. Maciąg, *Stanisław Brzozowski...*, s. 85-86.

²¹⁷ Ibidem, s. 92.

²¹⁸ O próbach ciągłej aktualizacji dziedzictwa Brzozowskiego, w różnych momentach historycznych ciekawie pisze Maciej Urbanowski w tekście *Aktualność Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski*, Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech. Polskość w świecie, red. A. Czajka, M. Woźniewska-Działak, D. Dąbrowska, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018, s. 25-42.

mu pomnika, lecz wykorzystywaniem jego idei do wchodzenia w spór z terażniejszością²¹⁹.

Warto także przypomnieć dwuczęściowy artykuł na temat Brzozowskiego autorstwa Mieczysława Sroki, który ukazał się w 1959 roku na łamach „Współczesności”²²⁰, a który można określić mianem pogłębionego wstępu do twórczości autora *Legendy Młodej Polski*. Tekst ten jest próbą ustalenia przyczyn burzliwej recepcji jego myśli. Nie chodzi tutaj wyłącznie o zewnętrzne elementy determinujące bądź profilujące różnorodne interpretacje. Jak udowadnia Sroka, uzasadnienia dla własnych odczytań Brzozowskiego tak samo trafnie wskazać może prawica jak i lewica, powołując się na wybrane fragmenty jego pism. Próba zrozumienia recepcji nie może tym samym ograniczać się do udowadniania „nadinterpretacji” czy prób manipulacji²²¹. By móc stwierdzić, że takie zabiegi mają miejsce trzeba wpieryw ustalić czy naprawdę można Brzozowskiego zamknąć w jednej, definiującej jego twórczość formule. Jak przyznaje autor analizowanego szkicu

Brzozowski to chyba najtrudniejsza, najbardziej skomplikowana i ciekawa postać w naszej kulturze w pierwszym dziesięcioleciu naszego wieku. Klasyczny przykład ideologa-inteligenta pochodzenia szlacheckiego wyrażającego sprzeczności przelomu epok: szlachecko-mieszczańskiej, kapitalistycznej i proletariackiej²²².

Sroka stawia pytanie kim Brzozowski tak naprawdę był: krytykiem literackim, filozofem kultury a może artystą²²³. Każda z tych kategorii zastosowana do autora *Idei* jest zarazem prawomocna, ale niewyczerpująca. Podobnie sytuacja przedstawia się, gdy próbujemy wyodrębnić pole zainteresowań Brzozowskiego. Wszelkie takie usiłowania kończą się niepowodzeniem, gdyż ciągła ewolucja, zmienność zainteresowań oraz inspiracji, kompulsywna wręcz produkcja tekstów, a nade wszystko brak autorekapitulacji powodują, że za każdym razem, gdy próbuje się autora *Płomieni* objąć nawet najszerszym pojęciem czy najszerszą definicją, zawsze umyka, zostaje

²¹⁹ Podobną uwagę znajdziemy w cytowanej już nocie z „Życia Literackiego” (1959, nr 50, s. 10).

²²⁰ M. Sroka, *Nad Brzozowskim*, „Współczesność” 1959, nr 6, s. 1-2 oraz nr 7, s. 6-9.

²²¹ Problem ten podejmuje Krzysztof Pomian w tekście *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego* (w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, praca zbiorowa pod red. A. Walickiego i R. Zimanda, Kraków 1974).

²²² M. Sroka, *Nad Brzozowskim...*, nr 6, s. 2.

²²³ Ibidem.

resztką, która burzy zasadę wyróżnienia takiego, a nie innego obszaru²²⁴. Sroka zauważa, że ową niechęć do systemowości i zamkniętości mógł Brzozowski zaczerpnąć od Sorela²²⁵. Byłaby to próba uzasadniania swojego stanowiska *post factum*, poprzez tworzenie kolejnego tekstu okazującego się nie tyle zamknięciem, co nowym otwarciem. Tę specyficzną metodę późniejszy wydawca listów charakteryzuje w sposób następujący

Każda kolejna jego [Brzozowskiego – PR] praca, artykuł, szkic, rozprawa nie dają jedynie wyników przemyśleń, rezultatów poszukiwań, ale oddają sam przebieg poszukiwań, przedstawiają proces tych przemyśleń, proces dochodzenia do pewnego stanowiska. Brzozowski głośno myśli przed czytelnikiem i to bynajmniej nie w celu pokazania mu całego warsztatu swojej pracy. Jest to specyficzny monolog wewnętrzny, w którym w mniejszym stopniu chodzi o pozyskanie czytelnika, w większym zaś o przekonanie samego siebie. Jest to swoista autodydaktyka²²⁶.

Zagadnieniu stylu pisarskiego Brzozowskiego poświęca Sroka sporo miejsca. Wskazuje na charakterystyczne dla niego powtórzenia, będące próbą naśladowania stylu mówionego; na łączenie różnorodnej tematyki w jednym eseju nie będące podporządkowane logicznemu wywodowi, ale młodopolskiej manierze, która nad systematyczność i klarowność wyводу przedkładała ekspresję i emocjonalne oddziaływanie na czytelnika²²⁷. Bardziej aforystyczny niż definicyjny styl powoduje, że Brzozowski może doskonale służyć każdemu, kto chce się do jego myśli odwołać, co wcale nie oznacza dowolności interpretacyjnej²²⁸. Równie problematyczna okazuje się relacja Brzozowskiego ze swoimi mistrzami filozoficznymi. Z pewnością jego rozważań nie można traktować jako streszczenia czy prezentacji cudzych poglądów. Trzeba o nich myśleć jako o swoistym przejęciu i nadaniu wykorzystanym kategoriom własnego, często diametralnie różnego od oryginału znaczenia. Wielu czyniło z tego Brzozowskiemu zarzut, pisząc o nim nie jako o erudycie, ale o człowieku ulegającemu

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ M. Sroka, *Nad Brzozowskim...*, nr 7, s. 6.

²²⁷ Zob. M. Głowiński, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.

²²⁸ M. Sroka, *Nad Brzozowskim...*, nr 7, s. 6

intelektualnym modom. Sroka nie postrzega tego jako wady, ale jako metodę filozoficzną i pisarską.

Rozważania Sroki nie poruszają nowych tematów, nie przedstawiają niczego, czego by wcześniej o Brzozowskim nie powiedziano. W tym sensie jest to tekst popularyzatorski. Jego waga nie polega więc na odkrywaniu nowego Brzozowskiego, ale na próbie odszukania „prawdziwej” twarzy Brzozowskiego. Miało by to zdaniem Sroki zakończyć nieustanne mistyfikacje, jakich ofiarą pada młodopolski filozof²²⁹. Jak wynika z samego tekstu podstawowym problemem, jaki napotyka każdy badacz pism autora *Idei* to jego „wielotwarzowość”. Nie da się bowiem zamknąć go w żadnego rodzaju definicji. Wymyka się takim próbom. To czyni z niego obiekt, który można wykorzystać dla własnych celów, bądź jako nieustająca inspiracja kolejnych odczytań i twórczych poszukiwań. Do artykuł Sroki warto więc podejść jako do zachęty do świeżego spojrzenia na myśl Brzozowskiego, ale równocześnie jako przestrożę przed wszelkiego rodzaju nadużyciami, których padał ofiarą²³⁰.

2. Andrzej Stawar o Brzozowskim

Jednym z najważniejszych tekstów napisanych o Brzozowskim po Październiku jest esej Andrzeja Stawara (właśc. Edward Janus) pochodzący z 1960 roku²³¹. Na wagę tego tekstu składają się dwa czynniki: jeden kontekstowy, drugi tekstowy. Pierwszy z nich dotyczy biografii autora oraz wydarzeń historycznych, które spowodowały wyraźne zmiany w jego postrzeganiu filozofii młodopolskiego filozofa. Trzeba bowiem pamiętać, że Stawar był przed wojną jednym z najzagorzalszych krytyków Brzozowskiego²³² i jego wpływu na młodą polską inteligencję lewicową, a jednocześnie bardzo wpływowym krytykiem literackim o jawnie komunistycznych poglądach. Urodzony w rodzinie bezrolnych chłopów, którzy na początku wieku przenieśli się do Warszawy w poszukiwaniu pracy, dość szybko zaangażował się w działalność

²²⁹ Ibidem, s. 9.

²³⁰ Sroka odwołuje się do szeroko opisanego wcześniej tekstu Pawła Hoffmana. Zob. M. Sroka, *Nad Brzozowskim...*, nr 6, s. 2.

²³¹ A. Stawar, *O Brzozowskim*, w: idem, *O Brzozowskim i inne szkice*, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 7-112. Fragmenty tekstu ukazywały się na łamach prasy zarówno przed jak i po 1960 roku: *O Brzozowskim*, „Polityka” 1959, nr 8, s. 1, 8-9; *W matni bezdziejowości*, „Polityka” 1959 nr 11; *Etyka i ideologia*, „Polityka” 1959, nr 12; *Myśl i wzruszenie*, „Polityka” 1959, nr 13; *Brzozowski krytyk*, „Nowa Kultura” 1960 nr 48, s. 1, 11; *Brzozowski krytyk: poglądy na powieść i krytyka*, „Nowa Kultura” 1960 nr 50, s. 3,9; *Brzozowski. Fragmenty*, „Kultura i Społeczeństwo” 1961 nr 1, s. 3-23.

²³² Jego poglądy na Brzozowskiego z tego okresu omawia Stępień w książce *Spór o spuściznę...*, ss. 20-28.

Komunistycznej Partii Robotniczej Polski, do czego predestynowało go nie tylko pochodzenie, ale także podejmowanie pracy głównie w charakterze robotnika. Jak wielu jemu podobnych kształcił się we własnym zakresie. Musiał przerwać naukę i zacząć zarabiać na swoje utrzymanie nie mogąc liczyć w tym względzie na pomoc rodziny. W okresie międzywojennym działał w organach partyjnych, angażował się w życie polityczne i społeczne także jako publicysta i krytyk literacki (współpracował m.in. z „Wiadomościami Literackimi”). Zajmował się także tłumaczeniem z literatury rosyjskiej. W 1931 za swoją działalność redakcyjną (najpierw w „Dźwigni”, potem w „Miesięczniku Literackim”) został aresztowany i przebywał w więzieniu dwa miesiące. To jednak nie odstraszyło go od podejmowania dalszej pracy publicystycznej. W latach 1934-1936 współwydawał „Pod prąd”, a za swoje publikacje tam zamieszczone został oskarżony przez partię o trockizm, co spowodowało zerwanie z nią współpracy. W 1939 uczestniczył w kampanii wrześniowej, po jej upadku osiadł w Budapeszcie ciągle udzielając się społecznie i publicystycznie. W 1945 roku wrócił do kraju. Píše recenzje i zabiera głos w najważniejszych ówczesnych dyskusjach (m. in. o rodowodzie inteligencji polskiej, która toczyła się na łamach „Kuźnicy” w 1946 roku). Po odmowie złożenia samokrytyki zostaje objęty zakazem druku, a na łamy prasy powraca dopiero w 1955 roku. Umiera w 1961 roku podczas pobytu we Francji u Giedroycia, z którym omawiał możliwość wydania przedwojennych szkiców²³³.

Biografia Stawara, typowa pod wieloma względami dla marksistów kształtujących swoje poglądy przed II wojną światową, miała ogromny wpływ na aparat krytyczny, którym posługiwał się w badaniach literatury. Doskonałym jej przykładem jest artykuł o Brzozowskim, który ukazał się w „Dźwigni” w 1928 roku. Na tekst ten wielokrotnie powoływali się badacze dorobku autora *Płomieni*, zasadne więc będzie zrekonstruowanie zawartej w nim metodologii i argumentacji, co pozwoli jednocześnie wskazać na różnice dzielące go od ponad trzydzieści lat późniejszego szkicu. Swój przedwojenny artykuł rozpoczyna Stawar od wiele mówiącej konstatacji

[Brzozowski – PR] w pewnym sensie nie przestał być pisarzem współczesnym. Wpływ jego ciąży dziś bezwzględnie silniej niż kiedykolwiek – co do tego nie może być dwóch zdań. Ogromna zależność publicystyki literackiej dnia dzisiejszego przejawia się choćby w formach

²³³ Wszystkie informacje biograficzne podaję za: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny*, pod red. J. Czachowskiej i A. Szałagan, t. 7, WSiP, Warszawa 2001, ss. 449-450 (hasło opracowała Jadwiga Czachowska).

zewnątrznych: w stylu, sposobie podania myśli, zakresie poruszonych tematów itd. Trudniejszym do uchwycenia byłby wpływ polityczny Brzozowskiego, większy, niż to się może zdawać z pozoru. Oddziaływanie Brzozowskiego idzie tu w dwóch kierunkach: zarówno na pewne odłamy burżuazji i drobnomieszczaństwa, jak i na ruch robotniczy w Polsce, gdzie odgrywa dużą rolę, zwłaszcza przez kształcenie umysłów młodzieży”²³⁴.

Zacytowany fragment pełni w tekście dwojaką rolę: z jednej strony jest stwierdzeniem pewnego stanu rzeczy, z drugiej staje się punktem wyjścia krytycznych rozważań nad opisanym zjawiskiem. Stawar nie ukrywa własnego zdziwienia faktem, że pisma autora *Płomieni* są z jednej strony inspiracją dla Mariana Zdziechowskiego²³⁵, którego uznaje za przedstawiciela „obszarniczej konserwy i monarchistę”²³⁶, z drugiej zarówno dla młodych jak i doświadczonych działaczy ruchu komunistycznego²³⁷. Wpływ ten tłumaczy Stawar między innymi swoistym monopolem, jaki na pisanie o marksizmie miał wówczas Brzozowski²³⁸. Międzywojenny krytyk bardzo jasno określa, z jakiej perspektywy będzie analizował spuściznę po autorze *Legandy Młodej Polski*

Toteż rzeczą ważniejszą od analizowania poszczególnych poglądów lub też uwydatniania sprzeczności, których sam Brzozowski ani myślał się wypierać, będzie określenie pewnych cech typu społecznego, uwydatniających się w działalności pisarza. Rzuca to światło na stosunek Brzozowskiego do konkretnych zagadnień społecznych, na stosunek jego do marksizmu, który właściwie jest tu najważniejszy. To pozwoli na określenie właściwego charakteru działalności pisarza²³⁹.

Przytoczony fragment jest jasną deklaracją ze strony Stawara o wykorzystaniu narzędzi marksistowskich do analizy wpływu „rzekomego marksisty” na działaczy

²³⁴ A. Stawar, *Brzozowski*, w: idem, *Szkice literackie. Wybór*, PIW, Warszawa 1957, s. 73. O wpływie Brzozowskiego na młodzież w Dwudziestolecie pisze również Stępień (*Spór...*, s. 66).

²³⁵ W tekście Stawra pojawia się „prof. Kazimierz Zdziechowski”, co zapewne jest błędem. Kazimierz Zdziechowski był bowiem pisarzem, bratem Mariana Zdziechowskiego, profesora Uniwersytetu Wileńskiego. Za omyłką ze strony autora przemawia również to, że to Marian, a nie Kazimierz, był autorem książki o Brzozowskim.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem, s. 74-75,

²³⁸ Jak pisze Stępień, w opinii Stawara popularność Brzozowskiego jako marksisty wynika z faktu, że mało kto na poważnie zajmował się dziedzictwem Marksa w okresie międzywojennym (*Spór...*, s. 22).

²³⁹ Ibidem, s. 76.

komunistycznych okresu międzywojennego. Będzie go przy tym interesowało nie powoływanie się Brzozowskiego na swoich filozoficznych idoli, lecz „wewnętrzne prawa jego myślenia, zasady nie tylko miar, ale i ustalonych faktów”²⁴⁰. Za szczególnie przyciągającą czytelników cechę Brzozowskiego uznaje Stawar „odosobnienie, brak poczucia przynależności organizacyjnej, powodujące stan charakterystycznej depresji, wrażenia zawieszenia w pustce – związane zarazem z zastanawiającym oderwaniem się od spraw życiowych”²⁴¹, który zdaniem autora szkicu – ku jego nieskrywanemu zdziwieniu, dosięga także ówczesną lewicę polską. Stawar kolejno wymienia najważniejsze zarzuty pod adresem Brzozowskiego. Jest to oskarżenie o dogmatyzm, kaznodziejstwo, etyczny patos, uprawianie swoistego pamiętnikarstwa filozoficznego, uczynienie z badania własnej psychiki metodologii czy wreszcie oderwanie od faktów życia codziennego. Każdy z tych zarzutów jest oczywiście odpowiednio uargumentowany, jednak korpus ten nie stanowi trzonu krytyki. Głównym zarzutem jest bowiem sprzyjanie nie rewolucji społecznej, ale interesom burżuazji chcącej rewolucję proletariacką zatrzymać. To właśnie ten element wpływa na całościową ocenę autora *Idei* i oskarżenie go nie tyle nawet o bezpośrednie zagrożenie dla ruchu robotniczego, co uwiedzenie osób o poglądach rewolucyjnych konserwatywną ideologią ukrytą pod pięknymi, acz niewiele znaczącymi hasłami. W ostatnich partiach artykułu pada stwierdzenie, o ogromnym podobieństwie pomiędzy Brzozowskim i Sienkiewiczem, jednak znaczenie tego pierwszego

...leży w tym właśnie, że oddziaływał na skalę bez porównania szerszą i że działał na te grupy, na które polaniecczyzna już działać nie mogła. Dziś, gdy robota jego wydaje jaskrawe rezultaty – trzeba bardziej niż kiedykolwiek oceniać i zwalczać tę złowrogą propagandę, która niejednokrotnie dociera blisko rdzenia sił ludowych, ponieważ w formach pseudorewolucyjnych daje wyraz przesłankom propagandy faszystowskiej²⁴².

Stwierdzeniem tym kończy się tekst z 1928. Od zestawienia Brzozowskiego z Sienkiewiczem zaczyna się z kolei o ponad trzydzieści lat późniejszy tekst. Zastosowanie takiego zabiegu ma skierować uwagę czytelnika na tekst wcześniejszy i zawarte w nim tezy. Jest jednocześnie wskazaniem na ewolucję, jaką w stosunku do

²⁴⁰ Ibidem, s. 77. Określenia te są cytatem z Brzozowskiego piszącego w ten sposób o Sainte-Beuve'ie.

²⁴¹ Ibidem, s. 81.

²⁴² Ibidem, s. 117.

Brzozowskiego i jego myśli przeszedł Stawar. Tę dwoistość oddaje także sama struktura i zawartość ideowa tekstu, będącego rozszerzoną wersją eseju przedwojennego. Popaździernikowy artykuł jest jednakże dużo łagodniejszy w swojej wymowie, nie widać w nim młodzieńczej zapalczowości i rozemocjonowania, ale nade wszystko jest dużo bardziej rozbudowany argumentacyjnie i zawiera spory fragment dotyczący Brzozowskiego jako pisarza i krytyka literackiego, których to fragmentów nie było we wcześniejszej wersji. Komparatystyczne ujęcie obydwu tekstów daje świadectwo zmianie, jaka zaszła w sposobie myślenia Stawara pod wpływem wydarzeń życiowych i historycznych. Jednym z najlepszych przykładów – a zarazem świadectwem uczciwości intelektualnej autora pracy *O Gałczyńskim* – jest wycofanie się z twierdzenia, jakoby Brzozowski był prekursorem faszystów. Nie znaczy to, że przestał o nim myśleć krytycznie, jednak wobec ataku, jakiego padł ofiarą w okresie stalinizmu postanawia zweryfikować tezę, którą zakończył swój przedwojenny szkic. W pracy z 1960 roku pisze tak:

W nowszej literaturze marksistowskiej spotykało się taki pogląd, który wszystkie sprzeczności, niekonsekwencje myślowe i polityczne Brzozowskiego wyjaśniał jako wynik z góry ułożonej taktyki, aby przy pomocy przechwytywania idei czasu stworzyć system w zasadzie reakcyjny, antyrewolucyjny. W ten sposób próbowano niejednokrotnie załatwić jego złożony niewątpliwie stosunek do marksizmu. Czytając takie oświetlenie można by wnioskować, że Brzozowski był niezwykle mądrym i przenikliwym reakcjonistą, który wiedzę polityczną czasów miał, jak to się mówi, w końcach palców, posiadał z góry obmyślane ujęcie problemów wszelkiego rodzaju. Schlebając proletariatu, zagrywając ideami marksistowskimi zmierzał świadomie do sparaliżowania rozwoju klasowej ideologii mas robotniczych. Na pozór potwierdzenie tej interpretacji można by znaleźć u samego Brzozowskiego, który chętnie podkreślał celowość założeń owej pracy i jej konsekwencje w dążeniu do ostatecznych celów. W wyniku tego Brzozowski bywał oceniany przez polityków jako bardzo mądry, bardzo przenikliwy dywersant polityczny. Ten zbyt uproszczony pogląd nie znajduje uzasadnienia w rzeczywistości. Brzozowski, publicysta wielkiego talentu, nie miał linii wytkniętej w sposób tak konsekwentny, jak podawał niekiedy w swych książkach, a jego wielki wpływ wynikał nie z jakiejś wyrafinowanej dyplomacji, ale dużej plastyczności, wrażliwości na impulsy środowiska²⁴³.

²⁴³ A. Stawar, *O Brzozowskim*, w: idem, *O Brzozowskim i inne szkice*, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 19-20. Wszelkie dalsze cytaty pochodzące z tego wydania oznaczal będę jako OB z podaniem numeru strony.

Zacytowany fragment odnosi się oczywiście do kampanii, jaką wytoczyli Brzozowskiemu stalińscy z Hoffmanem i Schaffem na czele, ale nie tylko pod ich adresem kierowane są te słowa. Stanowią bowiem swego rodzaju autokrytykę. Nie można tego stwierdzić z niezachwianą pewnością, jednak z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż Stawar po wielu latach, po wydarzeniach których był uczestnikiem, świadkiem oraz ofiarą, nazywanie Brzozowskiego profaszystą uznaje za niemożliwe do utrzymania i niesprawiedliwe.

Zmiana ta nie przekreśla krytycznego stosunku Stawara do autora *Legendy Młodej Polski*. Świadectwem tego jest pozostawienie bez zmian większości zarzutów z przedwojennego szkicu. Cechą charakterystyczną artykułu z „Dźwigni” było bardzo mocne osadzenie przedmiotu krytyki w realiach społecznych, politycznych i ekonomicznych. Element ten zostaje rozwinięty i jeszcze mocniej wykorzystany w tekście późniejszym. Podobnie jak przed wojną Stawar występuje przeciwko Brzozowskiemu z pozycji działacza zaangażowanego w przedwojenny ruch komunistyczny, dla którego marksizm jest nie tyle kierunkiem filozoficznym, co konkretną wskazówką, w jaki sposób należy działać, by zmienić położenie klasy robotniczej. Marks i Engels nie są dla Stawara metafizykami, lecz twórcami teorii ekonomicznej i społecznej mającej na celu przebudowę relacji klasowych²⁴⁴. Dlatego też najważniejszym i najciekawszym elementem argumentacji jest próba szerokiego zarysowania tła społecznego, z warunkami ekonomicznymi, społecznymi i walką klasową nie tylko czasu, w którym żył i tworzył Brzozowski, ale także czasów wcześniejszych i późniejszych²⁴⁵. Zatrzymajmy się na jednym z najbardziej charakterystycznych fragmentów dających wyobrażenie o metodologii Stawara. Chodzi o ostrą krytykę Sienkiewicza przeprowadzoną przez Brzozowskiego. Większość krytyków w mniejszym bądź większym stopniu przychyliło się do opinii młodopolskiego filozofa, stawiając co najwyżej zarzuty o zbyt ostry język i zapalczywość

²⁴⁴ Można zaryzykować tezę, że dla Stawara nieprzekonująca pozostała rewizja marksizmu w duchu antropocentryzmu, za której protoplastę na polskim gruncie Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko oraz Andrzej Walicki uznawali właśnie Brzozowskiego (na ten temat w dalszej części). Stawar pozostawał wierny tej wizji marksizmu, która mocniej akcentowała walory polityczne oraz ekonomiczne niż filozoficzne i to w jej duchu dokonuje krytyki autora *Płomieni*.

²⁴⁵ Nie zgadzam się z analizą tekstu Stawara zaproponowaną przez Mieczysława Srokę we wstępie do edycji *Listów Brzozowskiego*, szczególnie zaś z przekonaniem, że studium to dąży do „określenia struktury psychicznej pisarza, do uchwycenia ‘wewnętrznych praw’ jego myślenia, dochodząc do wniosku, że właściwym triumfem myśli Brzozowskiego była introspekcja, analiza funkcjonowania własnej psychiki...” (S. Brzozowski, *Listy...*, t. 1, s. LVI).

krytyczną, którą niejednokrotnie kładziono na karb młodego wieku krytyka. A oto jak sprawę tę przedstawia Stawar:

Dla Brzozowskiego ideologia Sienkiewicza była symbolem trójlojalności. Szczególnie używał sobie na biologicznym optymizmie autora „Trylogii” przy rezygnacji politycznej. Nie była to przecie sprawa tylko temperamentu pisarskiego Sienkiewicza. Polemika dotyczyła nie tylko spraw literackich, ale pojmowania najważniejszych zagadnień bytu społecznego. Różnice wystąpią tym jaskrawiej, gdy uwzględnimy rys biograficzny obu pisarzy – wspólne punkty wyjścia. Tak Sienkiewicz jak i Brzozowski byli synami zdeklasowanych ziemian, jako młodzi ludzie obciążeni skutkami tej deklasacji. Ale warunki były odmienne i koleje ideologiczne różne. Sienkiewicz po krótkim okresie radykalizmu zaczął wyrażać te żywioły, które przyszły do siebie po klęsce z nawrotem do konserwatywnej ideologii ziemiańskiej i do niektórych idei literatury szlacheckiej. Tak to przynajmniej oceniano w potocznym rozumieniu – w istocie sprawa była bardziej skomplikowana ze względu na koneksje pozytywistyczne pisarza. Chodziło tu raczej o fuzję elementów społecznych, które odniosły korzyści z rozwoju kapitalizmu w drugiej połowie XIX wieku, co w warunkach zaborów łączyło się z rezygnacją z aktywności politycznej [OB, 11].

Po tej ogólnej charakterystyce następuje przedstawienie sytuacji społeczno-ekonomicznej XIX wieku warunkującej zdaniem Stawara taką, a nie inną postawę. Mamy więc podkreśloną rolę klęsk powstań narodowych, które chociaż miały poważne konsekwencje w sferze ideowej i symbolicznej to „nie zatrzymały procesu przeobrażeń społeczno-gospodarczych w Polsce” [OB, 11]; uwydatniona zostaje rola bardzo dużego przyrostu naturalnego na ziemiach polskich w porównaniu do innych krajów Europy [OB, 11]. Stawar wskazuje również, że trójlojalizm miał poparcie przede wszystkim wśród posiadaczy, gdyż zabezpieczał on ich interesy ekonomiczne i klasowe [OB, 12]. Podkreśla jednocześnie, że wynikający z tego rozwój przemysłu odbijał się pozytywnie także na położeniu ogółu ludności [OB, 12]. Ważnym dla Stawara wydarzeniem jest utworzenie SDKPiL oraz PPS [OB, 12-13]. Ogromne znaczenie ma także różny charakter cenzury w różnych zaborach, co skutkowało zupełnie odmiennymi możliwościami publicystycznymi i wydawniczymi [OB, 13]. Wreszcie pisze Stawar o powstaniu nowej warstwy społecznej, jaką był „proletariat w białych kołnierzykach” odróżniający się od robotników wykształceniem, ale tak jak oni pozbawionym majątku i utrzymywaniem się głównie z pracy najemnej [OB, 13]. Dopiero zakreślenie tak szerokiej panoramy społecznej XIX wieku umożliwia zrozumienie ataku

Brzozowskiego na Sienkiewicza i jednocześnie dowodzi, że wbrew pozorom obydwie postacie bardzo dużo łączy. Zostaje tym samym podtrzymany zarzut Stawara z przedwojennego tekstu. Brak uwzględnienia czynników społecznych, politycznych i ekonomicznych sprawia jego zdaniem, że jedna z najważniejszych kampanii Młodej Polski okazuje się niczym więcej niż wydmuszką, słowną bitwą o symbole, nie dotyczącą realnych problemów kraju i ludności żyjącej pod zaborami. W tym kontekście wagi nabiera jedna z podstawowych tez tekstu Stawara, zaczerpnięta bez zmian z wcześniejszego artykułu, mówiąca o w gruncie rzeczy tradycjonalistycznym charakterze myśli autora *Płomieni*. Opinia ta najlepiej wyrażona została w poniższym fragmencie:

Brzozowski pozostał tradycjonalistą, nawet w swoim dążeniu do „naprawiania” myśli polskiej, unowocześniania jej. Podłoże społeczne myśli, wyrażającej ściśle pewne stosunki, rozumie, określa częstokroć bardzo trafnie nawet, ale w praktyce działa w myśl tradycji. Jako myśliciel stanowił zamknięcie romantyzmu polskiego – choć po części musiałoby się go rozpatrywać z punktu widzenia ironii romantycznej [OB, 43].

Opinia ta może dziwić w kontekście przyjmowanego zazwyczaj przekonania, że Brzozowski był przede wszystkim publicystą i filozofem walczącym z wszelkimi przejawami polskiego tradycjonalizmu i zaściankowości, za których wyraziciela uważny jest zazwyczaj Sienkiewicz. Dla Stawara, w świetle przyjmowanych przez niego marksistowskich założeń jest to pogląd oparty na nieporozumieniu, wynikającym z braku krytycznej i pogłębionej refleksji nad spuścizną autora *Legandy Młodej Polski*. Stanowisko to najlepiej oddaje następujący fragment: „W końcu jednak walka ta była wypędzaniem diabła przez Belzebuba. Można zauważyć, że na miejsce wygnanych starych mitów, Brzozowski w swej działalności wprowadza nowe, zdolniejsze do życia, no i uwspółcześnione. Prowadziło to właściwie do odnowienia tradycyjnej maszynarii pojęciowej” [OB, 46]. To, co wielu czytelnikom młodopolskiego filozofa jawiło się jako ostra walka ze świętościami polskiej tradycji, dla Stawara jest niczym innym niż stawianiem w miejsce jednych bożków innych. Pogląd ten w znaczący sposób odbiega od perspektyw, jakie przyjmowano w powojennej recepcji Brzozowskiego.

W swoim dowodzeniu Stawar wykazuje, że młodopolski krytyk w gruncie rzeczy nie wychodzi poza zaklęty krąg idei swojej epoki. Świadczyć ma o tym chociażby

uleganie nastrojowości. Zarzut ten jest nieustannie podnoszony w kluczowych analizach dorobku Brzozowskiego. Posługując się nim Stawar chce przekonać czytelnika, że jednym z filarów jego metody jest nie intelektualna przenikliwość, ale podleganie emocjom wywoływanym przez kolejne lektury. Jest to nieustanne obracanie się w przestrzeni nakreślonej przez własną psychikę, „prowadzenie monologu wewnętrznego, rozłożonego na tysiące stron druku” [OB, 33]. Kolejny zarzut zaczerpnięty bez zmian z przedwojennego szkicu, dotyczy obojętności Brzozowskiego wobec faktów życia społecznego, w którego przypadku „doświadczenie osobiste górowało nad społecznym” [OB, 26]. Po raz kolejny czytelnik spotyka się z tezą idącą w poprzek ogólnie przyjętym rozpoznaniom.

Wymienione lejtymotywy krytyczne Stawara to jednak za mało, by przypisać mu ważną rolę w powojennej recepcji autora *Płomieni*. To, co czyni z omawianego tekstu ważny głos w dyskusji to wykorzystanie owych punktów do szerszej analizy krytycznej najważniejszych problemów, które interesowały Brzozowskiego. Stawar w odróżnieniu od wcześniejszych (i późniejszych) głosów, stara się wyjść poza zakłęty krąg interpretacji. Chce na nowo, przy użyciu marksistowskich narzędzi, dalekich jednakże od stalinowskiej ortodoksji, pokazać, że wiele z dotychczasowych analiz dorobku młodopolskiego filozofa ulega wytworzonej przez niego samego iluzji. Tak właśnie ma się sprawa z filozofią pracy. Stawar zajmuje się nią już w tekście z „Dźwigni” a swoją interpretację powtarza bez zmian w powojennym eseju. Mimo tego, krytyka ta uzyskuje zupełnie inny charakter ze względu na odmienne warunki społeczno-polityczne. To, co w okresie przedwojennym można było postrzegać jako próbę włączenia się w polityczną walkę o prawa ludzi pracy, to w ustroju, w którym z założenia to oni stanowili część przewodnią narodu, krytyka ta nabiera bardziej teoretycznych rozważań, ale jednocześnie może być uznana za krytyczny głos dotyczący współczesności. Nie zmienia to jednak podstawowej obserwacji, że Stawar nadal nie daje się uwieść metafizycznej wizji pracy Brzozowskiego. Idzie tu śladem notatek Nałkowskiego z *Legendy Młodej Polski* a także Karola Irzykowskiego, którzy jako pierwsi krytycznie patrzyli na zagadnienie pracy u autora *Idei*. Stawar, jak na marksistę przystało, poglądy na pracę Brzozowskiego krytykuje z pozycji jednostki uwikłanej w proces dziejowy, w tym przypadku robotnika, dla którego wysiłek fizyczny nie jest wykrawaniem przestrzeni wolności w chaosie natury, ale realnym, fizycznym trudem mającym na celu zyskanie środków do przeżycia, a nieodłącznie wiążącym się ze zmęczeniem, narażeniem na

choroby, trwałą utratą zdrowia, a nawet śmiercią²⁴⁶. Oprócz tego, że Brzozowski zdaniem Stawara w swojej filozofii pracy posługuje się myśleniem teologicznym [OB, 60], to dodatkowo jego retoryka w dziwny sposób przypomina tę, stosowaną przez obszarników występujących przeciwko zniesieniu pańszczyzny²⁴⁷. Podsumowując – dla Stawara to, co dla wielu stało się największym osiągnięciem myśli Brzozowskiego, a więc jego koncepcja pracy, okazuje się w dużej mierze metafizyką pracy. Nie ma w sobie nic z realności, w mały sposób dotyka kondycji robotnika. Nie znaczy to, że krytyk odmawia tej koncepcji wszelkiej racji bytu. Rozprawia się jednak z jej mitem, który miał wpływ na ukształtowanie całego pokolenia lewicowej inteligencji.

Część eseju *O Brzozowskim* poświęcona ogólnej charakterystyce jego pisarstwa w aspekcie estetycznym została opublikowana już po II wojnie światowej. Stanowi najlepsze świadectwo ewolucji stosunku Stawara do Brzozowskiego. W okresie międzywojennym była to postawa nieprzejednana, oceniająca i w jakiś sposób niwelująca. Pamiętajmy jednak, że młody podówczas krytyk pochodzący z nizin społecznych, żyjący i tworzący w zupełnie odmiennych realiach, walczył z zagrożeniem, jakim był wzrastający wpływ nacjonalizmu na robotników²⁴⁸. Po okresie wojny i stalinizmu sytuacja przedstawia się zgoła inaczej. Dlatego też inaczej rozłożone zostają akcenty. Nadal podtrzymuje on swoje mocno krytyczne stanowisko, jednak wyraża je w zupełnie inny sposób. Oto przykład:

Pisarstwo Brzozowskiego, w którym współcześni widzieli rysy genialności, jest zjawiskiem imponująco niewykończonym. Brzozowski powtarza tu dramat kultury nierzadki w naszym piśmiennictwie [...]. Niemniej sprzeczności oraz niekonsekwencje Brzozowskiego bywają bardziej interesujące niż niejedna wykończona gładko pośredniość [OB, 88-89].

²⁴⁶ „Brzozowski propagując pracę jako taką, pracę dla pracy – zdaje się mało zwracać uwagi na człowieka, który pracuje. Zresztą życie tak czy owak jest strasznym dramatem, męką, tragedią – kwestie bytu pracownika schodzą na drugi plan wobec wielkiej pracy dla historii” (OB, 62).

²⁴⁷ „Spróbujmy przeczytać jakąkolwiek argumentację inteligentnego obszarnika z lat trzydziestych, czterdziestych ubiegłego [XIX - PR] wieku przeciwko zniesieniu pańszczyzny. Jak subtelnie, a zarazem gorąco ludzie ci potrafili mówić o dostojności pracy, o prawie człowieka do pracy i temu podobnych pięknych rzeczach. Podobnie było później, gdy chodziło o zwalczanie strajków robotniczych – padało wówczas mnóstwo pięknych słów [...]. Stawienie pracy jako takiej stało się wypraktykowanym od dawna sposobem kokietowania pracujących” (OB, 61).

²⁴⁸ O walce środowisk narodowych o robotników pisze Wiktor Marzec w książce *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego-Universitas, Łódź-Kraków 2016, s. 297-419.

Fragment ten doskonale ilustruje, w jaki sposób ewoluowało myślenie Stawara o Brzozowskim. Nie była to radykalna wolta, odejście od wcześniej przyjmowanych założeń. Mamy do czynienia z próbą ujęcia dorobku Brzozowskiego z pozytywnymi i negatywnymi jej stronami. O tyle, o ile w przypadku rozważań młodopolskiego filozofa na tematy społeczne i polityczne opinia Stawara nadal pozostaje bardzo surowa, to postawa ta ulega złagodzeniu w przypadku kompletnej oceny jego dorobku, w tym dorobku pisarskiego. W moim przekonaniu uprawnione jest powtarzane już kilkakrotnie twierdzenie, że zmiana ta była odpowiedzią na biograficzne i historyczne doświadczenia Stawara. W zupełnie nowej rzeczywistości stara się on spojrzeć na autora *Legandy Młodej Polski* okiem nie tylko krytycznym, ale i rozumiejącym (autor sam stał się obiektem ataków w okresie stalinowskim i musiał na pewien czas wycofać się z życia politycznego, zarabiając na utrzymanie tłumaczeniami książek z rosyjskiego). Zabiegiem ułatwiającym zrozumienia sytuacji twórczej Brzozowskiego są wprowadzane szerokie panoramy społeczne, polityczne i ekonomiczne.

Jednym z najważniejszych elementów rozważań Stawara nad Brzozowskim – krytykiem jest głoszony przez tego ostatniego pogląd o nierozłączności formy i etyki, rozumianej przede wszystkim jako odpowiedzialność za kształtowanie rzeczywistości i poczucie, że swoim pisarstwem ma się na nią wpływ. Stawar z pewnym uznaniem pisze o tym poglądzie Brzozowskiego: „Krytyk podkreślał zasadę i dziś nie pozbawioną swoistej aktualności, stwierdzając, iż literatura wyrasta z doświadczeń rzeczywistych, to znaczy z nieurojonych doświadczeń rzeczywistości społecznej” [OB, 100]. Omawiany szkic świadczy, że takie ujęcie było bliskie Stawarowi, zgadzało się z jego przekonaniami na temat roli sztuki w życiu społecznym. W tym jednym punkcie można z całą pewnością powiedzieć, że Brzozowski staje się mu w jakiś sposób bliski. Mowa tutaj jedynie o poglądach, bo już o stylu, w którym autor *Legandy Młodej Polski* przekazuje swoje myśli Stawar pisze jednoznacznie krytycznie:

Styl Brzozowskiego, ciemny i miejscami zawikłany, uwypuklał główne punkty dowodzenia ze znaczną dozą egzaltacji, która udzielała się w momencie czytania [...]. Prace krytyczne Brzozowskiego grzeszą dogmatyzmem, skłonnością do wtłaczania materiału literackiego w schematy nie zawsze jednolicie stosowane [OB, 104].

O Brzozowskim, pierwszy tak długi i wyczerpujący szkic, który ukazał się po 1956 roku kończy się w niezwykle charakterystyczny sposób:

Na wielu ocenach autora „*Idei*” zaciążyły gusty epoki, na sposobie wypowiedzi – stylizacja młodopolska. Niemniej prace jego wykazują dużo energii myślowej, choć użytej w sposób ekstensywny. W historii literatury pozostaje on jednym z głównych przedstawicieli naszej myśli krytycznej, a dorobek jego, przy swej nierównej wartości, i po dziś dzień ma swoje znaczenie [OB, 112].

Jeżeli przypomnimy sobie zakończenie artykułu z 1928 roku, to naszym oczom ukaże się nie tylko zupełnie inny Brzozowski, ale także zupełnie inny Stawar. W zakończeniu artykułu z „*Dźwigni*” młodopolski filozof oskarżony został o tendencje prefaszystowskie, w tekście z 1960 zaś spotyka się z uznaniem, choć nie bez zastrzeżeń, dla swoich zasług dla kultury polskiej. Postawa krytyczna Stawara zdecydowanie słabnie na rzecz postawy rozumiejącej, która wprawdzie daleka jest od zachwyty, oddaje jednak sprawiedliwość Brzozowskiemu i wpływowi jego myśli na kulturę polską. Zmianę, o której tu mowa możemy oczywiście przypisać dojrzałszej postawie i przemyśleniom, jakie poczynił autor eseju na przestrzeni trzydziestu lat. Z pewnością wpływ na zmianę perspektywy miały wydarzenia historyczne i życiowe o charakterze formacyjnym. Mamy tutaj do czynienia nie z zerwaniem, lecz reinterpretacją własnych poglądów. Porównując je do powojennych tekstów rozliczeniowych, o których pisałem w poprzednim rozdziale zauważalna jest duża różnica. Adamczewski czy Kulczycka-Saloni w obliczu nowej sytuacji społeczno-politycznej, ale także w związku z doświadczeniami wojennymi, zazwyczaj krytycznie ustosunkowywali się do własnych poglądów na myśl Brzozowskiego z okresu międzywojnia. U Stawara ruch jest odwrotny. Bezwzględnie krytyczna (by nie rzec krytykancka) linia interpretacji ulega przekształceniu na rzecz wnikliwszej, doceniającej wkład autora *Idei* w polską kulturę. Nie jest to zerwanie z wcześniejszym stanowiskiem. W tym względzie Stawar bezwzględnie trzyma się wypracowanej przez siebie metody marksistowskiej, koryguje jednak pewne założenia i oceny pod wpływem wydarzeń życiowych i historycznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wojna, lata 1945-1948 oraz konieczność zamknięcia w okresie stalinizmu wywarły ogromne wrażenie na tym nieprzeciętnym krytyku

literackim i pozostawiły po sobie ślady w tekście z 1960 roku, który można – w ograniczonym zakresie – uznać za dokument osobisty.

Rozbudowana analiza oraz wyrażone przeze mnie uznanie dla Stawara jako krytyka i czytelnika Brzozowskiego mogłoby świadczyć, że szkic spotkał się z zainteresowaniem i wzbudził żywą dyskusję. Nadzieję taką żywił między innymi Jerzy Stempowski, który na antenie Radia Wolna Europa w 1961 roku wygłosił felieton na temat zbioru prac krytycznych Stawara²⁴⁹. Niestety tak się nie stało. Głos Stempowskiego był jednym z czterech, na które natrafiłem podczas kwerendy bibliotecznej, a które odnosiły się do powojennego szkicu Stawara (pomijając liczne wzmianki). Głos ów jako jedyny dochodził spoza kraju, mógł więc wypowiedzieć to, co nie mogło zostać zwerbalizowane przez krytyków mieszkających w Polsce. Przede wszystkim w felietonie tym Stawar zostaje sportretowany jako marksista, ale marksista nieortodoksyjny, mający swoje własne zdanie i nie kryjący się z nim, w konsekwencji czego musiał przed wojną zerwać współpracę z partią, po wojnie zaś, w okresie stalinizmu, zamilknąć na kilka lat²⁵⁰. Stempowski ceni omawianego autora przede wszystkim za „trzeźwość oglądu” przy jednoczesnym ciągłym definiowaniu się jako marksista. Za zasługę poczytuje mu chociażby uznanie dla literatury awangardowej i eksperymentalnej, która nie cieszyła się popularnością u ortodoksyjnych komunistów²⁵¹. Główny esej zbioru nie staje się przedmiotem gruntownej analizy, zostaje jednak doceniona jego waga i znaczenie we współczesnych dyskusjach. Waga ta polega nie na wykazaniu ciągłej aktualności filozofii Brzozowskiego, ale na uchwyceniu realiów życia intelektualnego tamtych czasów z zaznaczeniem tła społecznego i ekonomicznego²⁵².

Słów uznania nie szczędzi także Stefan Treugutt pisząc o Stawarze – krytyku w następujący sposób:

Jakże mało w jego pisaniu erudycyjnej bufonady, retorycznego efektu, śmiałego skakania myśli... nie ma krytycznego „liryzmu” i samochwalstwa, tak pospolitego żonglowania własną osobą i własną sprawnością intelektualną. I jakże mocno obwarowana pewność swojego sądu!

²⁴⁹ J. Stempowski, *Andrzej Stawar, „O Brzozowskim i inne szkice”*, w: idem, *Felietony dla Radia Wolna Europa*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 1995, s. 7-10.

²⁵⁰ Ibidem, s. 7-8

²⁵¹ Ibidem, s. 9.

²⁵² Ibidem, s. 10.

Z niezachwianym poczuciem rozsądnej sprawdzalności formułuje Stawar myśli jasne, na ogół proste (czasem nawet upraszczające) – na ogół zapisane w sposób bardzo skondensowany, „nabity” treścią, nie zawsze łatwy do czytania. Marksistowska metoda analizy faktów kultury nabiera pod piórem Stawara cech najprostszego wykładu rzeczy skomplikowanych – tak skomplikowanych, że nawet ich prosty, rozsądkowy wykład staje się monumentalnym spiętrzeniem współzależności i odniesień²⁵³.

Opinia ta wskazuje na mocne, marksistowskie ugruntowanie metody krytycznej Stawara, a jednocześnie docenienia jej niezwyklej kunszt. Treugutt wyszukuje podobieństw pomiędzy metodą krytyczną Stawara i Brzozowskiego²⁵⁴. Więcej nawet. Autor tej krótkiej, wspomnieniowej noty²⁵⁵ wyliczając zalety twórczości zmarłego krytyka podkreśla jednocześnie zasadniczą zbieżność między obydwojma postaciami. Swoją opinię uzasadnia w sposób następujący:

Brzozowski jest dlatego przedmiotem badań, ponieważ „napisał on po swojemu ważny fragment biografii intelektualizmu polskiego”. Stawar marksista i w publicystyce i w pracach z dziedziny historii literatury – dalekich na pozór od problematyki dzisiejszej – zajmował się w gruncie rzeczy tym samym: historyczną genezą współczesności, częściami składowymi i tradycją „wszelkiego eksperymentu”, czyli naszego teraz²⁵⁶.

To zdumiewające zestawienie ma wykazać nie tylko wagę publicystycznej twórczości Stawara, jego doniosłej interpretacji myśli Brzozowskiego, ale udowodnić, iż owo zainteresowanie nie było zupełnie bezinteresowne. Wynikało bowiem bezpośrednio z doświadczeń osobistych. Pewne podobieństwo między obydwojma autorami wskazywał także Stempowski pisząc, że „Stawar sam był heretykiem i to, co było heretyckie u Brzozowskiego, musiało go szczególnie pociągać”²⁵⁷. I chociaż teza ta

²⁵³ S. Treugutt, *Skromność i upór*, „Przegląd Kulturalny” 1961, nr 33, s. 6.

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Dodać bowiem należy, że wszystkie z wymienionych tekstów pisane są tuż po śmierci Stawara, co może tłumaczyć niepodejmowanie w nich krytyki. Pisane są one jednak w tonie, który świadczy o rzeczywistym uznaniu dla jego zasług.

²⁵⁶ S. Treugutt, *op. cit.*, s. 6.

²⁵⁷ J. Stempowski, *Felietony...*, s. 9.

wymagałaby lepszego uzasadnienia, to z pewnością kryje się w niej ziarno prawdy. W końcu na przedmiot badawczy nie wybiera się rzeczy zupełnie obojętnej.

Krótką notatkę w czasopiśmie „Świat” poświęca zbiorowi szkiców Stawara Artur Międzyrzecki²⁵⁸. Nie wnosi on jednak do dyskusji nic ponad to, co już zostało wcześniej powiedziane. Jedyne, na co należy zwrócić uwagę to podnoszone przez wszystkich autorów recenzji i wspomnień silne osadzenie krytyki Stawara w realiach społeczno-politycznych epoki. I chociaż Międzyrzecki nie pisze o tym wprost, to wiadomym jest, że chodzi tu o silne zakorzenienie aparatu krytycznego w filozofii marksistowskiej.

Zdecydowanie najdłuższą recenzją zbioru szkiców jest tekst Zbigniewa Żabickiego, który ukazał się na łamach „Nowej Kultury” w 1961 roku²⁵⁹. Podobnie jak Stempowski, Treugutt oraz Międzyrzecki, Żabicki z ogromnym uznaniem wypowiada się o Stawarze, jego postawie osobistej, ale nade wszystko o metodologii, którą posługiwał się w swojej publicystyce dotyczącej zarówno spraw kultury i literatury, jak życia społeczno-politycznego. To, co różni głos Żabickiego od wcześniej omawianych to podkreślenie znaczenia przeprowadzonej krytyki dla współczesności. Owa aktualność dotyczy przede wszystkim opisywanego przez Brzozowskiego typu człowieka – inteligenta, który ma taką samą siłę oddziaływania w latach sześćdziesiątych XX wieku jak w jego początkach. Zaletą krytyki Stawara jest zdaniem Żabickiego pytanie „o rzeczywiste znaczenie Brzozowskiego w dziejach polskiego intelektualizmu. Znaczenie to widział [Stawar – PR] nie w ideach Brzozowskiego – te są przeważnie zapożyczone, pełne sprzeczności i nie układają się w żaden system – lecz w tym, że autor *Płomieni* był postacią niezwykle typową dla środowiska społecznego i atmosfery intelektualnej swego czasu”²⁶⁰. Za twierdzeniem tym kryje się przekonanie, że pomimo realnej zmiany systemowej i społecznej, jaka dokonała się po II wojnie światowej polska kultura nadal pozostaje w zaklętym kręgu tych samych idei, tych samych typów kulturalnych i osobowych, tych samych wzorców, co za czasów autora *Idei*. To – zdaniem Żabickiego – sprawia, że nie tylko sam Brzozowski jest niezwykle ważny dla myślenia o teraźniejszości, ale także krytyka przeprowadzona przez Stawara, która ze względu na swoją metodologię wydobywa i stawia w zupełnie nowym świetle problemy, które można byłoby uznać za już dawno przebrzmiałe. W recenzji Żabickiego pojawia się także zastrzeżenie, co do pewnych wątków mocno krytykowanych w eseju *O*

²⁵⁸ A. Międzyrzecki, *O Brzozowskim*, „Świat” 1961, nr 25, s. 19.

²⁵⁹ Z. Żabicki, *Brzozowski i współczesność*, „Nowa Kultura” 1961, nr 33, s. 1,9.

²⁶⁰ Ibidem, s. 21.

Brzozowskim. Dotyczy to przede wszystkim zagadnienia filozofii pracy, która zdaniem Żabickiego wymierzona była w cierpiętniczą jej wersję, tak popularną w okresie pozytywizmu i Młodej Polski, w której sam Brzozowski wyrastał. Recenzent „Nowej Kultury” pisze o tym w sposób następujący:

Nienaski i Judym musieli cierpieć z samej natury swych obowiązków społecznych i dopiero cierpienia nadawały spełnianiu tych obowiązków wysoki walor moralny. Brzozowski usiłował przekształcić ten tragizm w heroizm optymistyczny. Rozumiał, że indywidualizm młodopolski bezapelacyjnie skazany jest na wymarcie; bolał nad tym jak każdy, kto zostaje ugodzony w system wartości najbardziej mu bliskich, ale jednocześnie szukał pociechy w optymistycznej wizji przyszłości: czasów, gdy całkowicie zlikwidowana zostanie izolacja pomiędzy pracą umysłową a fizyczną, pomiędzy twórczością intelektualną a „codziennym” życiem społecznym²⁶¹.

Oczywiście można się spierać, czy polemika Żabickiego nie jest prowadzona trochę obok podstawowych zarzutów Stawara wobec Brzozowskiego, nie zmienia to jednak ogólnej kwestii, że autor artykułu z „Nowej Kultury” twórczo stara się wejść w polemikę z uznanym autorem. Jest to moim zdaniem najlepsze świadectwo ciągle żywej myśli autora *Płomieni*, która po ponad pół wieku potrafiła wzbudzać równie silne emocje, jak w okresie swojego powstawania.

Pojawienie się szkicu Stawara *O Brzozowskim* na mapie intelektualnej powojennej Polski stało się ważnym wydarzeniem. I chociaż jego recepcja rozczarowuje²⁶², to jest sygnałem, że podnoszone w opublikowanym w 1961 roku szkicu tezy, mają ogromną żywotność. Stawar przywraca młodopolskiego filozofa do sfery intelektualnych debat. Nie robi tego jednak jako jego gorliwy wyznawca, ale krytyk potrafiący dostrzec wiele pozytywnych aspektów tej myśli, nie popadając jednocześnie w nadmierny krytycyzm. Nastawienie takie wiązało się jednakże z koniecznością przebycia krętej ścieżki życia i historii, które zmieniły perspektywę postrzegania. I choć ponowne zajęcie się Brzozowskim ukazuje ewolucję w poglądach Stawara to jednocześnie jest świadectwem tego, że można nadal pozostawać przy ideałach młodości, pomimo ich zdewaluowania przez wydarzenia historyczne. To umacnianie i

²⁶¹ Ibidem, s. 1.

²⁶² Tekst ten jest uwzględniany w późniejszych pracach poświęconych Brzozowskiemu, zazwyczaj jednak są to odniesienia zdawkowe, głównie krytyczne.

przywracanie literackiej krytyki marksistowskiej w swej nieortodoksyjnej wersji zdecydowanie należy uznać za jedno z największych osiągnięć Stawara.

3. Brzozowski jako przedmiot badań naukowych – prolegomena

Wydanie zbioru szkiców Andrzeja Stawara w 1961 roku można uznać za symboliczne przełamanie oporów przed pisaniem o Brzozowskim. Nieufność wobec szczerości intencji władzy osłabła. I chociaż już wcześniej ukazywały się teksty poświęcone młodopolskiemu filozofowi, to jednak dopiero okolice 1960 roku można uznać za prawdziwie przełomowe. Zmianę tę najlepiej widać biorąc pod uwagę tematykę i charakter publikowanych artykułów. Pod koniec lat pięćdziesiątych były to głównie artykuły przypominające jego postać i twórczość, podnoszące sprawę współpracy z carską tajną policją czy wreszcie teksty odnoszące się bezpośrednio do osoby autora *Legandy Młodej Polski* w postaci publikacji jego listów oraz wspomnień. Jedynie sporadycznie słychać było głosy będące naukową analizą jego twórczości. To swoiste opóźnienie można tłumaczyć dłuższym okresem rodzenia się tekstów o charakterze akademickim. Po kilku latach banicji potrzeba było czasu, by móc w sposób rzeczowy na nowo zająć się myślą Brzozowskiego. Za swego rodzaju teksty przejściowe pomiędzy publicystyką a badaniami naukowymi można uznać artykuły Mieczysława Sroki i Jerzego Lenarczyka o związkach autora *Idei* z Makymem Gorkim²⁶³. Szkice te próbują uchwycić relacje, jakie łączyły obydwu pisarzy. Jak dowodzą na podstawie zebranych materiałów ich autorzy, współpraca zapowiadała się owocnie, a ostrzeżenie przed Brzozowskim jako tajnym współpracownikiem carskiej policji, które trafiło do Gorkiego, zakończyło tę świetnie rokującą znajomość. Najważniejszym pytaniem, jakie nasuwa się po przeczytaniu artykułów Sroki i Lenarczyka jest pytanie o powód, dla którego ta w gruncie rzeczy dość enigmatyczna i niezwykle krótka przyjaźń staje się przedmiotem zainteresowania badaczy. Powody są co najmniej dwa. Jeden z nich jest czysto naukowy: chodzi o wypełnianie białych plam na mapie wiedzy o historii intelektualnej i kulturalnej kraju i związkach polskich autorów z wybitnymi postaciami

²⁶³ M. Sroka, *Stanisław Brzozowski i Maksim Gorki*, „Twórczość” 1958, nr 2; J. Lenarczyk, *Śladami nieureczywistnionych zamierzeń. Maksim Gorki i literatura polska*, „Slavia Orientalis” 1960, rocznik IX, nr 4, s. 529-554. Związkami Brzozowskiego z literaturą rosyjską zajmuje się także Zbigniew Żakiewicz w pracy *Stanisław Brzozowski - krytyk literatury rosyjskiej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, Filozofia rosyjska, 1964, z. 3, ss. 3-32. Zob. także Z. Żakiewicz, *Brzozowski a literatura rosyjska*, „Więź” 1964 nr 10, s. 54-67.

ówczesnego świata kultury. Drugi jest zdecydowanie ważniejszy i dotyczy wielokrotnie wspomnianego już procesu przywracania Brzozowskiego polskiej kulturze. Wybranie na przedmiot badań związków autora *Płomieni* z rosyjskimi marksistami tej miary, co Łunaczarski i Gorki było próbą wykazania, że tak cenieni myśliciele do pewnego momentu darzyli Brzozowskiego zaufaniem, nawet przyjaźnią i chcieli z nim podjąć współpracę doceniając jego intelekt i krytycyzm. Opisanie tych związków miało wymiar symboliczny ze względu na sytuację geopolityczną. Próbowano pokazać zupełnie inną twarz autora *Legandy Młodej Polski*, twarz, która definitywnie nie mogła być doceniona przed 1956. Teksty te uznałem za przejściowe właśnie z tego powodu, że publicystyczny cel, jakim było przywracanie Brzozowskiego stanowiło jednocześnie próbę wykazania związków między kulturą Polski i Rosji, w historii których Brzozowski mógłby (gdyby nie podejrzenie o szpiegostwo) odgrywać niepoślednią rolę.

Tekstem osobnym jest szkic interpretacyjny Józefa Mariana Świąćickiego poświęcony mniej znanemu i niezbyt wysoko cenionemu utworowi Brzozowskiego pt. *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*²⁶⁴. W poprzednim rozdziale pisałem już o tekście tego autora z okresu stalinizmu, w którym próbował godzić ze sobą katolicyzm i marksizm, wykorzystując do tego celu – w sposób negatywny – twórczość młodopolskiego filozofa. Szkic pochodzący z 1958 roku ma inny wydźwięk, ale też inny charakter i cel. Nie jest to już próba obrony za wszelką cenę wyznawanych wartości, nawet jeżeli musiałoby się to wiązać z pójściem na ustępstwa wobec władzy. *Wielka improwizacja Stanisława Brzozowskiego* to odejście od spraw współczesności, walki klasowej i zagłębienie się w przestrzeń metafizyki i religii. Artykuł Świąćickiego jest próbą zrozumienia cierpienia i zła w kontekście boskiego planu zbawienia, który w swoich dziełach rozważali nie tylko tacy Ojcowie Kościoła jak Augustyn i Tomasz z Akwinu, ale także pisarze nowocześni jak Dostojewski i Brzozowski właśnie²⁶⁵. Zdaniem Świąćickiego ci dwaj wybitni pisarze dokonali aktualizacji jednej z największych zagadek wiary, wpisali ją w fundamentalne doświadczenie nowoczesnego człowieka wyprzedzając w ten sposób egzystencjalizm²⁶⁶.

²⁶⁴ J. M. Świąćicki, *Wielka improwizacja Stanisława Brzozowskiego*, „Znak” 1958, nr 4.

²⁶⁵ Ibidem, s. 371.

²⁶⁶ „*Teodor Dostojewski* uderza nas dzisiaj swą niespodziewaną aktualnością. Przecie kiedy czytamy ten protest prometeizmu podniesiony przeciwko Bogu z racji cierpienia ludzkiego, zwłaszcza cierpienia małych dzieci, to znajdujemy się w zbliżonym do egzystencjalizmu klimacie, który znalazł swój znamieny wyraz we współczesnej powieści” (J. M. Świąćicki, *Wielka improwizacja...*, s. 398).

Artykuł ten, choć pozostający w pewien sposób na marginesie ze względu na sposób ujęcia problematyki religijnej, wpisuje się w dużo szersze zjawisko, jakim jest próba naukowego opisu stosunku autora młodopolskiego filozofa do zagadnień religii i wiary. Już przed wojną „nawrócenie” Stanisława Brzozowskiego rodziło liczne spory i prowadziło do diametralnie różnych wniosków²⁶⁷. Nie inaczej przedstawia się sprawa po 1956 roku. Zagadka konwersji autora *Legandy Młodej Polski* staje się przedmiotem naukowych analiz próbujących wyjaśnić ją nie tylko – i nie przede wszystkim – w kategoriach psychologicznych, ale także filozoficznych, wpisując to zdarzenie w szersze ramy przemian, jakim podlegał Brzozowski w swoim krótkim życiu. Właśnie w takim kontekście problematyką tę podejmuje Janina Wojnar-Sujecka²⁶⁸. Jej tekst jest na swój sposób wyjątkowy, gdyż problematykę religijną w pismach młodopolskiego filozofa stara się opisać stosując kategorie marksistowskie. Autorka dystansuje się od prób nadania ciągłości myśli Brzozowskiego w oparciu o rozwój problematyki religijnej w jego pismach²⁶⁹. Dużo bardziej interesuje ją fascynacja autora *Idei* zjawiskiem religii w kontekście społecznym. Cała argumentacja Wojnar-Sujeckiej dąży do wykazania, że nawet w ostatniej fazie swojego życia Brzozowski nie przestaje ujmować religii właśnie w takim kontekście. Autorka doskonale zdaje sobie sprawę, że nie można mimo wszystko pominąć rzekomego nawrócenia. Można je jednak zinterpretować w inny sposób, oświetlając problem z odmiennej perspektywy. Dowodzi, że Brzozowski z początkowego rozumienia religii jako zjawiska społecznego przesuwa się na pozycje, w których religia staje się zjawiskiem psychicznym, ma wartość moralną i wolicjonalną. Jest więc zjawiskiem indywidualistycznym²⁷⁰. Jednak nawet jeżeli jest zjawiskiem indywidualnym to nadal pozostaje uwikłana w procesy społeczne. Osobisty akt wiary nie jest więc oderwaniem się od rzeczywistości, a jedynie wyrazem specyficznego z nią związku. Dlatego za każdym razem, gdy Brzozowski pisze o religii, pisze o niej w kontekście społecznym. Zdaniem Wojnar-Sujeckiej religia w filozofii Brzozowskiego jest odpowiedzią na głębszy proces społeczny. I nawet gdy przejawia się w formie mistycznej, nadal jest uzależniona od społeczeństwa²⁷¹. Myślenie takie ma

²⁶⁷ Zob. M. Stępień, *Spór...*, s. 87.

²⁶⁸ J. Wojnar-Sujecka, *Stanisław Brzozowski jako krytyk religii*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne” 1961, nr 2, s. 82-90.

²⁶⁹ Ibidem, s. 82.

²⁷⁰ Ibidem, s. 86.

²⁷¹ Problem ten poruszony jest w 7 i 8 tezie o Feuerbachu Karola Marksa (K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 7).

zdecydowanie marksistowski charakter, czego autorka nie ukrywa. Niestety nie wyciąga z tego ostatecznych konsekwencji i nie daje zadowalającego wyjaśnienia nagłego zwrotu religijnego na gruncie przyjętej przez siebie metodologii.

Inną drogę wyjaśnienia tego zagadnienia obiera Jerzy Fijaś²⁷². Punktem wyjścia jest dla niego fascynacja Brzozowskiego angielskim kardynałem Henrym Newmanem, który dokonał konwersji na katolicyzm w przekonaniu, że tylko w nim w pełni wyraża się tajemnica i znaczenie wiary. Podstawowym założeniem interpretacyjnym autora szkicu jest duchowe podobieństwo obydwu myślicieli – Newmana i Brzozowskiego, które charakteryzuje w następujący sposób:

Łączyła ich także wędrówka do poznania prawdy [...]. Newman był zawsze głęboko wierzący i nigdy nie przeżywał kryzysu wiary – widział tylko, że w kościele anglikańskim nie znajduje pełni chrześcijaństwa, dlatego też po wielu wewnętrznych walkach, przekonany ostatecznie lekturą pierwszych Ojców Kościoła przyjął katolicyzm i został księdzem – oratorianinem. Wędrówka więc jego zakończyła się u celu – osiągnął go. Brzozowski wyszedł od zupełnego agnostycyzmu i materializmu i poprzez Sorela i innych myślicieli tzw. modernizmu, dotarł do Newmana, a poprzez niego – do katolicyzmu²⁷³.

Niezależnie od tego, jak mało przekonujące wydawałoby się to uzasadnienie, jego cel jest jasny – znaleźć wspólny mianownik pozwalający wytłumaczyć nagły zwrot religijny Brzozowskiego i jego fascynację pismami angielskiego kardynała, które tłumaczy pod koniec życia. Powyższy fragment świadczy o przyjęciu przez Fijasia biograficzno-psychologicznej ścieżki wyjaśnienia. W dalszej części tekstu przywołuje jednak zewnętrzne czynniki mogące skłonić młodopolskiego filozofa do szczególnego zainteresowania modernizmem katolickim. Według niego są to: a) typowy dla szlachty powrót na łono Kościoła po szaleństwach młodości, b) barwność i piękno liturgii oraz tradycja²⁷⁴. Czytelnika może zaskoczyć ta zmiana, zważywszy na dość wątpliwą wagę zaproponowanej argumentacji opierające się raczej o powszechne przekonanie niż naukową analizę. Próba połączenia obydwu tych ścieżek mogłaby dać ciekawe rezultaty

²⁷² J. Fijaś, *Brzozowski, Newman, katolicyzm (szkic z historii myśli)*, „Nasza Przeszłość” T. 16: 1962, s. 213-236 (skróconą i popularyzatorską wersję publikuje Fijaś w 31 numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1962 roku). Warto wspomnieć, że czasopismo „Nasza Przeszłość” poświęcone jest historii Kościoła Katolickiego i kultury katolickiej w Polsce i ukazuje się do dzisiaj.

²⁷³ *Ibidem*, s. 220-221.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 228.

w kontekście biografii i filozofii Brzozowskiego, a także ówczesnego życia społecznego. Tak się jednak nie dzieje. Autor waha się pomiędzy wyborem któregoś z przedstawionych schematów interpretacyjnych. To niezdecydowanie uwidacznia się w końcowej części tekstu, gdy Fijaś pisze:

Nie wiadomo więc, czy przyjęte przez niego [Brzozowskiego – PR] poglądy doktryny katolickiej zaakceptowane były w sposób stały, czy też przejściowy. Mając przed oczyma długą drogę Brzozowskiego od filozofii marksistowskiej poprzez nietzscheanizm i pragmatyzm do filozofii Newmana i katolicyzmu, trudno, a nawet wręcz niemożliwością jest stwierdzić, czy taki byłby koniec tej drogi, gdyby pisarz żył dłużej [...]. Nie wolno przesądzać jednak sprawy – Kościół zna przecież żal doskonały. Może w ostatnich chwilach życia pisarz zapragnął naprawdę gorąco znaleźć się pomiędzy tymi, do których zaliczał się i jego duchowy przewodnik Newman – wśród wyznawców Kościoła Chrystusowego, w którym jest miejsce dla wielu. Nie wiemy co zamknął pisarz w swoim sercu, na dzień którego może świecił Bóg, ale żyjemy nadzieję, że w Jego świetle ujrzał Brzozowski pewność rzeczy niewątpliwych... Miejmy ufność, że wiara jaką wyraził w jednej z ostatnich modlitw zanotowanych na kartach swojej wielkiej spowiedzi: *Pamiętnika* otwarła mu drogę do Królestwa Wybranych”²⁷⁵.

Chociaż u Fijasia do syntezy obydwu ścieżek nie dochodzi, to próbę takiego właśnie opisu podejmuje Bohdan Cywiński w jednym ze swoich pierwszych tekstów poświęconych zagadnieniu religii u Brzozowskiego²⁷⁶. Do tego połączenia stara się dotrzeć poprzez wskazanie na związki myślenia religijnego z procesami leżącymi u podstaw narodzin społeczeństwa nowoczesnego, które na zagadnienia religijne wypracowało trzy postawy-odpowiedzi: ateistyczną, agnostyczną i afirmatywną²⁷⁷. Każdej z nich autor poświęca uwagę, jednak to postawa afirmatywna zyskuje największe uznanie i to ona staje się głównym przedmiotem dalszego zainteresowania. Cywiński podkreśla jednak, że myliłby się ten, kto pełnego wyrazu owej postawy doszukiwałby się w łonie jakiegoś zinstytucjonalizowanego Kościoła. Jego zdaniem, wszystko, co ożywcze dla wiary w wieku XIX działało się poza nim²⁷⁸. Konstatacja ta staje się punktem wyjścia dla rozważań o stosunku Brzozowskiego do religii i Kościoła

²⁷⁵ Ibidem, s. 234.

²⁷⁶ B. Cywiński, *Trud poszukiwania*, „Znak” 1962 nr 7/8, s. 1063-1088.

²⁷⁷ Ibidem, s. 1067.

²⁷⁸ Ibidem, s. 1070.

rozumianego jako instytucja społeczna. Cywiński śledząc nie tylko biografię autora *Legendy Młodej Polski*, ale także decydujące dla całej humanistyki i nauki wydarzenia z tego czasu podkreśla, że z jednej strony Brzozowski wynosi bardzo negatywny obraz religii i Kościoła Katolickiego z domu rodzinnego²⁷⁹, z drugiej, pozostaje pod wpływem ówczesnej myśli humanistycznej, która szczyła się swoim sceptycyzmem i indywidualizmem w kontrze do scjentyzmu, który pod koniec XIX wieku – przynajmniej w naukach humanistycznych – znalazł się w odwrocie. Te dwa bieguny ciągle ścierały się w Brzozowskim, a każda nowa inspiracja intelektualna zbliżała go bądź do jednego bądź do drugiego bieguna. Za pierwszy punkt zwrotny w biografii duchowej i intelektualnej uznaje Cywiński spotkanie z Marksem, które każe mu niezwykle krytycznie spojrzeć na religijność tradycyjną w kontekście szeroko rozumianego życia społecznego. To stadium znalazło wyraz w szczególnie ostrym antyklerykalizmie²⁸⁰. Drugą przełomową datą jest posądzenie Brzozowskiego o współpracę z ochroną, co podkopuje jego dotychczasową wiarę. *Legenda Młodej Polski* pochodząca właśnie z tego okresu jest wyrazem szamotania się z samym sobą, zapisem kolejnej przemiany światopoglądowej, której Brzozowski podlega. Ostatnie lata życia filozofa upływają zdaniem Cywińskiego w mocnym przekonaniu, że

całe życie człowieka i społeczności ludzkiej daje się zawrzeć w prawdach wiary i w ten sposób katolicyzm przestaje być tylko jedną z ideologii, staje się czymś szerszym, głębszym, dynamicznym, konkretnym wobec samego życia. Niesprowadzalność wiary do rzędu innych ideologii ludzkich nie oznacza jeszcze jednak uznania jej transcendencji. Pojęcia religijne mają jeszcze dla Brzozowskiego charakter zdecydowanie antropocentryczny²⁸¹.

To niezdecydowanie zdaniem Cywińskiego mija na łożu śmierci, czego oznaką miałyby być powrót na łono Kościoła w akcie przedśmiertnej spowiedzi²⁸².

Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tym wnioskiem, trzeba podkreślić oryginalność zaproponowanego ujęcia. Łączy ono bowiem próbę opisu zmian rzeczywistości społecznej od drugiej połowy XIX wieku do początków wieku XX z próbą interpretacji przeobrażeń postaw Brzozowskiego. W ujęciu Cywińskiego staje się on

²⁷⁹ Ibidem, s. 1071.

²⁸⁰ Ibidem, s. 1078.

²⁸¹ Ibidem, s. 1084.

²⁸² Ibidem, s. 1087.

wyrazicielem tendencji i przemian, które występowały w przestrzeni społecznej w rozproszeniu, u autora *Płomieni* zaś skryształizowały się i zyskały pełen wyraz. Młodopolski filozof staje się tu *figurą pars pro toto* zmian, niepokojów i trendów rodzącej się nowoczesności. Oczywiście można polemizować z takim jednak nie da się ukryć, że propozycja Cywińskiego ma niezwykle walor poznawczy. Pozwala bowiem przez pryzmat konkretnego problemu i konkretnej, wybitnej jednostki z nim się zmagającej ukazać całe spektrum niepokojów społecznych leżących u podstaw współczesności. W powojennej recepcji Brzozowskiego jest to ujęcie na tyle nowatorskie, że powoływać się na nie będą wybitni badacze, a sam Cywiński swoją teorię będzie rozwijał i konkretyzował w latach późniejszych.

Jak pokazują teksty Wojnar-Sujeckiej i Cywińskiego z początku lat sześćdziesiątych interpretacja problemu religii w biografii i pismach Brzozowskiego mogła być wyrażana w dwóch różnych, a jednak przecinających się w wielu punktach, paradygmatach: katolickim bądź marksistowskim. Obydwa artykuły można umieścić w tradycji interpretacyjnej uznającej przełom, jaki dokonał się w myśleniu autora *Legendy Młodej Polski* i zwrot ku bardziej osobistemu pojmowaniu religii i wiary. Z całą tą tradycją mocno i konsekwentnie polemizuje Leon Wudzki. W jego przekonaniu nie można znaleźć jednoznacznych dowodów, które pozwoliłyby mówić o radykalnej wolcie w myśleniu Brzozowskiego o religii. Przyznaje wprawdzie, że jakaś zmiana nastąpiła, błędne jest jednak utrzymywanie, że doprowadziła ona ostatecznie do powrotu na łono Kościoła. Wyraz temu przekonaniu daje pisząc:

Brzozowski, którego postanowiono zniszczyć na wskroś irracjonalnymi metodami, przechodzi sam, aby się ratować, na pozycje irracjonalizmu. Przechodzi na katolicyzm, ale nawyki myślowe nie pozwalają mu stać się wierzącym katolikiem²⁸³.

²⁸³ L. Wudzki, *Brzozowski katolik-ateista*, „Argumenty” 1966 nr 46, s. 3. W dwa lata późniejszym tekście Wudzki tak próbuje zinterpretować zmianę w postawie Brzozowskiego względem religii: „Człowiek ciężko zraniony moralnie i ciężko chory, który już zaczyna zatracać się między rzeczywistością a urojeniami i dla którego konsystencja otaczających go przedmiotów nie różni się od konsystencji tych ze snów i halucynacji, gubi się, szuka oparcia” (L. Wudzki, *Ewolucja czy przełom w poglądach religijnych Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1968 nr 2, s. 104).

Cytat ten wyraźnie świadczy o próbach psychologicznej eksplikacji problemu. Trudno zaprzeczyć, jakoby pod koniec życia coś w myśleniu Brzozowskiego o religii i wierze się zmieniło. Zdaniem Wudzkiego nie miało to jednak głębszego sensu, było rodzajem obrony psychologicznej i nie prowadziło do „prawdziwej” konwersji. W tym względzie przypuszcza on ostry atak na twierdzenie Cywińskiego jakoby młodopolski filozof, zdjęty śmiertelną chorobą, powrócił ostatecznie na łono Kościoła²⁸⁴. Koncepcja Wudzkiego stoi w kontrze do wcześniej wspomnianych ujęć. Zdecydowanie odrzuca zarówno tezę lokującą początki zainteresowań Brzozowskiego tematyką religijną w jego wczesnych pismach, jak i tezę o wyraźnym dążeniu w kierunku ostatecznego nawrócenia. Obydwie wydają się autorowi nie do utrzymania²⁸⁵. Swojego stanowiska broni głównie w oparciu o dość wątpliwą wartość argumenty natury psychologicznej mające udowodnić, że ktoś, kto w swojej młodości był zaciekle przeciwnikiem wszelkiej religii, nie mógł nagle dać się uwieść irracjonalnym poglądom²⁸⁶. W związku z tym wszelkie rozważania Brzozowskiego o naturze wiary i religii można tłumaczyć tylko w kontekście życia społecznego, którego religia jest częścią²⁸⁷. Wudzki stara się podtrzymać swoją linię argumentacyjną powołując się na fragmenty zaczerpnięte z *Płomieni* oraz *Teodora Dostojewskiego*. Wnioski ekstrapoluje na całość poglądów Brzozowskiego²⁸⁸, co jest zdecydowanie nieuprawnionym zabiegiem, gdyż nie bierze pod uwagę literackiego charakteru analizowanego materiału. Drugim filarem, na którym swoje dowodzenie opiera Wudzki jest żywe zainteresowanie Brzozowskiego Marksem, którego lektura musiała chronić przed wpływami religijnego irracjonalizmu²⁸⁹. Taki sposób dowodzenia budzi zasadnicze zastrzeżenia. Jeżeli dodamy do tego napastliwy ton, jakim stara się nie tyle polemizować, co ośmieszać koncepcje przeciwników ideowych (Cywińskiego, Sroki, Mencwela) to uzyskamy pełny obraz obrony Brzozowskiego przed oskarżeniem o nawróceniem.

Sposób, w jaki Wudzki dowodzi swoich racji, jego zapalczywość i nieprzebieranie w słowach mogą dziwić. Warto jednak zaznaczyć, że ten wybuch emocji, jaki da się zauważyć w tekstach z 1966 i 1968 roku ma swoje korzenie we

²⁸⁴ L. Wudzki, *Ewolucja czy przełom...*, s. 98-99. Do tego oraz innych zarzutów ustosunkowuje się Cywiński w artykule *W sprawie Brzozowskiego* („*Twórczość*” 1967 nr 5, s. 99-102).

²⁸⁵ L. Wudzki, *Brzozowski katolik-ateista...*, s. 10.

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 3.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 10.

wcześniejszych dyskusjach. W 1963 roku Wudzki na łamach warszawskiej „Kultury” publikuje artykuł *Jeszcze raz spór o Brzozowskiego*²⁹⁰. Stawia w nim dwie tezy polemizujące z dotychczasowymi interpretacjami myśli młodopolskiego filozofa. Pierwsza z nich głosi, iż nieprawdą jest jakoby obcowanie z pismami autora *Legendy Młodej Polski* powodowało masowe odchodzenie od ruchów lewicowych. Za prekursora takiej interpretacji uznaje Andrzeja Stawara i powołuje się na jego tekst z „Dźwigni” z 1928 roku²⁹¹. Zdaniem Wudzkiego nie ma on racji. Co więcej jego zdaniem było na odwrót. Powołując się na wspomnienia Jana Hempla, pisma Juliana Bruna-Bronowicza oraz wypowiedzi Marii Kamińskiej stara się udowodnić, że dla wielu przedwojennych działaczy komunistycznych spotkanie z pismami Brzozowskiego nie tylko nie odciągnęło ich od zaangażowania w ruch rewolucyjny, ale wpłynęło na zacieśnienie z nim związków²⁹². Mało tego. Autor *Płomieni* miał być w 1906 roku bliski leninizmowi i zwalczać zachowawcze koncepcje m. in. Ignacego Daszyńskiego²⁹³. Całe oskarżenie Brzozowskiego o sprzyjanie tendencjom faszystowskim i nacjonalistycznym opierało się – wedle Wudzkiego – na błędnej interpretacji wyrwanych z kontekstu cytatów²⁹⁴. Druga stawiana przez niego teza, przeczącą dotychczasowym interpretacjom materiałów źródłowych utrzymuje, że młodopolski filozof po upadku rewolucji 1905 roku nie zwraca się ku irracjonalizmowi i katolicyzmowi, lecz przeciwnie – jeszcze bardziej zacieśnia swoje stosunki z ruchami rewolucyjnymi²⁹⁵. Dopiero posądzenie o współpracę ochraną i oskarżenie Brzozowskiego o winę bez wyraźnych dowodów doprowadziło do jego zbrodzenia z drogi rewolucji. Marks nadal pozostawał dla niego ważnym twórcą, choć samego autora *Legendy Młodej Polski* trudno nazwać wiernym marksistą²⁹⁶.

W jednym z kolejnych numerów warszawskiej „Kultury” ukazuje się polemika Mieczysława Sroki z tezami Wudzkiego²⁹⁷. Chociaż zawarte są w niej konkretne zarzuty pod adresem adwersarza, to czytelnik ma nieodparte wrażenie, że w dyskusji tej chodzi o coś więcej niż jedynie rzeczową polemikę. Otóż późniejszy wydawca *Listów* opowiada

²⁹⁰ L. Wudzki, *Jeszcze raz spór o Brzozowskiego*, „Kultura” 1963, nr 3, s. 3, 11.

²⁹¹ Ibidem, s. 3. Zdaniem autora podtrzymywanie tej fałszywej koncepcji spowodowało oskarżenie Brzozowskiego o prefaszizm, nacjonalizm a nawet rasizm.

²⁹² Ibidem, s. 3.

²⁹³ Ibidem, s. 11.

²⁹⁴ Ibidem, s. 3.

²⁹⁵ Ibidem, s. 11.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ M. Sroka, *Jeszcze raz spór o Brzozowskiego*, „Kultura” 1963 nr 11, s. 4

się za ścisłą periodyzacją twórczości filozoficznej Brzozowskiego. Ta, zaproponowana przez Wudzkiego, odnosi się wprawdzie do publicystyki młodopolskiego pisarza, ale już nie do jego filozofii²⁹⁸. Najostrzej polemizuje Sroka z tezami o rewolucyjnym zaangażowaniu autora *Idei*. Jego zdaniem było ono epizodyczne i z grubsza zamyka się w latach 1904-1906. Nawet późniejsze kontakty z Gorkim i Łunaczarskim nie są wystarczającym dowodem na chęć dalszego angażowania się Brzozowskiego w idee rewolucyjne²⁹⁹. Na koniec autor polemiki bierze w obronę *Legendę Młodej Polski* potępioną przez Wudzkiego jako przejaw irracjonalizmu pisząc:

Twierdzą, że mimo wszelkich braków *Legendy*, jej rola w rozwoju polskiej postępowej świadomości kulturalnej jest równie wielka, jak innych czołowych prac Brzozowskiego z okresu poprzedniego. Twórczość Brzozowskiego i w tym okresie [...] przynosiła pierwszą w literaturze naszej wielostronną analizę związków literatury z życiem społecznym i całością kultury, akcentowała znaczenie moralnego zaangażowania twórców, broniła społecznego charakteru dzieła sztuki, formowała nowy typ krytyki literackiej, ściśle związanej ze współczesną wiedzą filozoficzną i społeczną³⁰⁰.

Odpowiedź Wudzkiego pojawia się kilka numerów później³⁰¹. Autor rozpoczyna od ubolewania nad faktem, że redakcja tekst Sroki potraktowała jako zamknięcie dyskusji, nie dając możliwości ustosunkowania się do stawianych zarzutów. Mimo tego Wudzki dostaje jednak szansę odniesienia do nich, ale jej nie wykorzystuje. Krótki artykuł jest bowiem nie rzeczową dyskusją lecz emocjonalną napaścią a głównym zarzutem stawianym adwersarzowi jest niezrozumienie tekstu. Rzeczową polemikę, a jednocześnie próbę mocniejszego ugruntowania własnych poglądów prezentuje Wudzki w artykule z 1966 roku, będącym reakcją na monograficzny numer „*Twórczości*” o Brzozowskim³⁰², szczególnie zaś na zawarty w nim artykuł Mieczysława Sroki. Wudzki po raz kolejny podnosi zagadnienie radykalizmu społecznego

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Akurat do tego przekonania Sroki można mieć wiele zastrzeżeń. Nie wiadomo bowiem jak potoczyłaby się ewolucja poglądów Brzozowskiego, gdyby nie jego oskarżenie o współpracę z tajną carską policją.

³⁰⁰ M. Sroka, *Jeszcze raz...*, s. 4.

³⁰¹ L. Wudzki, *W sprawie sporu o Brzozowskiego*, „*Kultura*” 1963, nr 16, s. 15.

³⁰² L. Wudzki, *W sprawie Brzozowskiego*, „*Współczesność*” 1966 nr 17, s. 2, 6. Szczegółową analizę wybranych artykułów z numeru 6 „*Twórczości*” z 1966 podejmuję w dalszej części rozprawy.

Brzozowskiego twierdząc, że mamy z nim do czynienia między rokiem 1903 a 1908³⁰³. Swoją tezę rozwija w oparciu o publicystykę tego czasu jak również wykłady wygłaszane przez autora *Idei*³⁰⁴. Wudzki postanawia bronić poglądu o leninowskim wydzwiku prac młodopolskiego krytyka w jego najbardziej rewolucyjnym okresie. Postawa taka miała się ujawniać przede wszystkim w stosunku do solidaryzmu narodowego, agraryzmu, spraw narodowościowych, społecznych i politycznych³⁰⁵. Nie powstrzymuje to Wudzkiego przed twierdzeniem, że Brzozowskiego nie można uznać za marksistę w sensie filozoficznym, chociaż wiele jego poglądów doskonale pasuje do leninowskiej wersji marksizmu. Tę „ułomność” składa na karb nieobecności podówczas skodyfikowanych i wzorcowych interpretacji myśli Marksa i Engelsa³⁰⁶.

Z toczącego się pomiędzy Wudzkiem, Sroką i Cywińskim sporu można wyczytać coś więcej niż tylko próbę wykazania prawdziwości bądź nieprawdziwości własnych tez badawczych. Jest to także walka o prawomocność różnych języków interpretacyjnych, które opierały się na zupełnie innych założeniach i pozostawały w różnym stosunku do historii. Stanowisko Wudzkiego można nazwać radykalno-kontynuacyjnym. Swoją siłę legitymizującą bierze jeszcze z okresu stalinowskiego. Jest to jednak legitymizacja negatywna. Hoffman oraz Schaff starali się udowodnić, że dla Brzozowskiego i jego interpretacji marksizmu nie ma miejsca w przestrzeni ideowej nowej Polski, gdyż stanowisko to było antyrewolucyjne. Wudzki z kolei chce w swoich interpretacjach wykazać, że w Polsce Ludowej musi się znaleźć miejsce dla autora *Legendy Młodej Polski* właśnie ze względu na jego (domniemany) radykalizm społeczny i leninowskie fascynacje. Stanowisko Sroki i Cywińskiego było odmienne. Obydwaj chcieli wykazać, że w przestrzeni kulturalnej i ideowej PRL-musi się znaleźć miejsce dla Brzozowskiego jako nieortodoksyjnego myśliciela, stanowiącego swego rodzaju odtrutkę na wszelkiego rodzaju radykalizmy, które odcisnęły swoje piętno na wojennej i powojennej historii

³⁰³ L. Wudzki, *W sprawie Brzozowskiego...*, s. 2. Do tezy tej (jak i do ogólnego stanowiska przyjmowanego przez Wudzkiego w artykule z 1963 roku) przychyliła się M. A. Styks [Józef Maśliński] w tekście *2/3 Brzozowskiego* („Życie Literackie” 1963, nr 27, s. 2). Głos w sporze między Wudzkiem i Sroką: M. A. Styks, *Klimat, sensacja, augury*, „Życie Literackie” 1963 nr 35. Tekst ten zawiera również odniesienie do wspomnień Anny Brzozowskiej.

³⁰⁴ L. Wudzki, *W sprawie Brzozowskiego...*, s. 2.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem. Swoją krytyczny stosunek do Brzozowskiego jako marksisty i przede wszystkim do prowadzonej przez niego krytyki Engelsa wyraża Wudzki w tekście *Labriola i Brzozowski*, („Argumenty” 1967 nr 9, s. 8, 10). Próbę obrony ortodoksyjnej wersji marksizmu w zderzeniu z „dowolnością” interpretacyjną uprawianą przez Brzozowskiego podejmuje także Władysław Loranc w artykule *Brzozowski*, („Argumenty” 1967 nr 41, s. 1, 8-9).

Polski. I chociaż walka pomiędzy dwoma ścieżkami legitymizacji obecności Brzozowskiego w kulturze polskiej odbywała się w przestrzeni symbolicznej, to miała swoje realne konsekwencje. Spór ten bowiem wpisuje się w szersze zjawisko, jakim było stopniowe, ale definitywne odchodzenie od zdobyczy października, porzucaniu języka rewizjonistycznego i marksistowskiego zakończone wydarzeniami Marca 1968 roku³⁰⁷. Służyły temu różnorodne praktyki od czysto politycznych na kulturalnych i ideowych kończąc. Są one świadectwem walki o legitymizację języków interpretacyjnych, które musiały znaleźć oparcie w przestrzeni społecznej i politycznej. Posługiwanie się językiem marksistowskim pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych zyskiwało swoje uprawomocnienie głównie poprzez działanie rewizjonistów. Jednak już w drugiej połowie dekady traci ono swoje umocowanie w tym nurcie ze względu na coraz bardziej konserwatywne zmiany w przestrzeni społecznej i politycznej, pozbawiające wszelkich złudzeń co do możliwości kontynuowania rewolucji, jeżeli nie komunistycznej, to chociażby socjalistycznej. Na tym tle wystąpienie Wudzkiego staje się próbą obrony linii interpretacyjnej, która swoje (częściowe) umocowanie miała w latach stalinowskich. Na znaczeniu zyskiwała z kolei dykcja opozycyjna, zmierzająca do wydobycia z pism Brzozowskiego elementów legitymizujących tego nowego, dopiero rodzącego się gracza społecznego, który miał odegrać niebagatelną rolę w historii. Tym samym, niewykorzystana w pełni marksistowska linia interpretacyjna³⁰⁸ zyskuje status tej gorszej, zaliczanej (nie zawsze słusznie) do dykcji władzy.

Nim ostatecznie doszło do tego przesilenia, w polskiej prasie naukowej ukazuje się cały szereg prac poświęconych różnorodnym zagadnieniom w filozofii i pisarstwie Brzozowskiego. Jednym z pierwszych tekstów dotyczących miejsca autora *Idei* na mapie kulturalnej i literackiej jest artykuł Kazimierza Wyki *Syntezy i likwidacje Młodej*

³⁰⁷ Wieloaspektowo proces ten analizują autorzy tekstów zamieszczonych w książce *Rok 1966. PRL na zakręcie*, pod red. K. Chmielewskiej, G. Wołowca i T. Żukowskiego, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2014. Szczególnie ciekawa jest teza Katarzyny Chmielewskiej głosząca, że lata sześćdziesiąte możemy nazwać „epoką pierwszego postkomunizmu, jako że projekt komunistycznej radykalnej przebudowy ‘polska droga do socjalizmu’ usunęła się w cień” (K. Chmielewska, *Ćwiczenia praktyczne z polityki historycznej. Narracje historyczne lat sześćdziesiątych w Polsce*, w: *Rok 1966...*, s. 200).

³⁰⁸ Świadomie piszę o „niewykorzystanej marksistowskiej linii interpretacyjnej” pism Brzozowskiego. W moim odczuciu wiele podjętych, bądź tylko zaznaczonych możliwości nie zyskało swojego pełnego rozwinięcia właśnie ze względu na szybkie odchodzenie od zdobyczy Października i zmierzaniu ku cezurze roku 1968. Próbę odzyskania tego sposobu czytania podejmowano jeszcze w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, ale nie miała ona większego wpływu na główny nurt wyznaczony przez przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii *Idei*.

*Polski*³⁰⁹. Autor dowodzi w nim, że Stanisława Brzozowskiego można uznać za likwidatora epoki, który zyskuje sobie jednak status „osobny”, gdyż

Nie przyjmując gotowych syntez i gotowych kompendiów na temat Młodej Polski, przeciwstawiając im nie tyle odmiennie ułożoną syntezę działających w epoce prądów artystycznych, ile filozofię kultury domagającą się całkowitej rewizji podstaw, Brzozowski równocześnie do ostatecznego krańca doprowadził właściwy epoce sposób myślenia krytycznego. Doprowadził go, kiedy przechodził do konkretnych zagadnień, do konkretnych osobowości literackich i rodzaju wniosków dobywanych z ich analizy czy ogólnych postaw³¹⁰.

Tekst Wyki będący niezwykle ciekawą próbą ujęcia Brzozowskiego na tle innych wybitnych pisarzy epoki, którzy z jednej strony fundowali, z drugiej likwidowali Młodą Polskę, rozpoczyna „literacką” linię interpretacyjną, która swój najpełniejszy wyraz i najwybitniejsze realizacje uzyska w kolejnej dekadzie³¹¹. Niemniej już w latach sześćdziesiątych zagadnienia literaturoznawcze, choć pozostające na boku głównego nurtu zainteresowań, podejmowane są przez badaczy. Często szkice te mają charakter wstępnych bądź jedynie częściowych rozpoznań. Tak jest w przypadku artykułu Jana Prokopa, który próbuje odnaleźć w kierunkach awangardowych inspiracje Brzozowskim³¹². Choć autor szkicu przytacza wypowiedzi Tadeusza Peipera ze "Zwrotnicy", w których ten wprost powołuje się na autora *Płomieni*³¹³, to większość dowodzenia opiera się wyłącznie na powinowactwach idei. A miałyby to być zdaniem Prokopa: energetyzm, kult pracy, kult zbiorowości i antyindywidualizm³¹⁴. Na

³⁰⁹ „*Twórczość*” 1960, nr 10, s. 79-91.

³¹⁰ *Ibidem*, s. 85.

³¹¹ Dla porównania warto zapoznać się z niezwykle interesującym i wartościowym studium Tomasza Burka *Spór między likwidatorami Młodej Polski*, („*Twórczość*” 1971, nr 1, s. 61-75) poświęcony przede wszystkim charakterystyce problemów krytycznych podejmowanych przez Irzykowskiego w zderzeniu z poglądami Brzozowskiego. Artykułu rekonstruuje oś sporu zogniskowaną przez Burka wokół problemu marksizmu i rewolucji, którą to różnicę między Brzozowskim a Irzykowskim opisuje w sposób następujący: „*Socjalizm Brzozowskiego ciążył ku problematyce generalnych rozstrzygnięć historiozoficznych, gdy tymczasem Irzykowski pozostawał przy tym, co było psychologicznym i mikrosocjologicznym podłożem krążenia idei, powstawania i udzielania się przeżyć socjalistycznych, ich łączenia z odmiennymi pierwiastkami kulturalnymi. Dla socjalizmu anektował on to, co jeszcze socjalistyczne w powszechnym mniemaniu nie było, pewne wysublimowane stany duchowe, szczyty artystyczne, postulaty opanowywania psychologicznego żywiołu, plany wytwarzania między ludźmi głębszych form współżycia, subtelniejszych porozumień, „stosunków ducha do ducha”*” (*Ibidem*, s. 71).

³¹² J. Prokop, *Brzozowski i „Zwrotnica”*, „*Ruch Literacki*” 1962, nr 1. O związkach futurystów i Brzozowskiego w dwudziestolecie międzywojennym pisze Stępień (*Spór...*, s. 13) oraz Helena Zaworska (*O nową sztukę*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1963, s. 201-203).

³¹³ *Ibidem*, s. 37, 38.

³¹⁴ *Ibidem*, s. 36.

poziomie hasel koincydencję tę zdecydowanie dałoby się utrzymać, jeżeli jednak głębiej przyjrzymy się formacjom awangardowym i filozofii młodopolskiego krytyka to okaże się, że często idee te są rozumiane w odmienny sposób i prowadzą do różnorodnych wniosków. Mimo tych zastrzeżeń trzeba przyznać, że taki sposób oddziaływania Brzozowskiego na polską tradycję literacką jest niezwykle inspirujący i obiecujący.

Innym ważnym zagadnieniem podejmowanym w tym okresie, a który mocno zaznaczył się w pismach autora *Płomieni* jest stosunek twórcy i dzieła do rzeczywistości społecznej. Zagadnienie to, tak ważne dla Brzozowskiego, niejednokrotnie podejmowane jest przez interpretatorów jego twórczości i konfrontowane z działalnością artystyczną, filozoficzną i publicystyczną młodopolskiego filozofa. Paweł Hertz dzieląc się swoimi wrażeniami z ponownej lektury prac Brzozowskiego pisze, że rozczytuje się w jego powieściach, „które oczywiście nie są powieściami”, szkicach krytycznych, które „oczywiście nie są szkicami krytycznymi, lecz jak gdyby pośpiesznie, gorączkowo rzucanymi na papier zarysami rozdziałów polskiej filozofii kultury”³¹⁵. Brzozowski nie jest więc twórcą odgrodzonym od życia społecznego i kulturalnego swojego czasu, ale pisarzem tworzącym zręby nowej Polski. W podobny sposób, choć z podkreśleniem roli klasy robotniczej pisze Leon Wudzki stwierdzając, że

pisarz musi, zdaniem Brzozowskiego, wyrażać światopogląd klasy robotniczej, a literatura, jeżeli rzeczywiście chce spełnić postępową rolę i przyczynić się do stworzenia ustroju, w którym człowiek zyska maksimum swobody, winna światopogląd klasy robotniczej narzucić wszystkim ludziom pracy. Świadomość i wzruszeniowość klasy robotniczej. Pisarz, aby oddać należycie nastroje i wzruszeniowość klasy robotniczej, musi nie tylko doskonale zrozumieć, o co toczy się walka, ale również wczuć się w życie tej klasy, uznać je jako swoje. Klasowy ruch robotniczy jest jedyną realną podstawą, na której się można oprzeć³¹⁶.

Brzozowski jest nowoczesny właśnie poprzez głoszoną przez siebie tezę o roli pisarza i literatury w społeczeństwie. Jan Pieszczachowicz na tym tle stara się odczytać jego twórczość powieściową. Ten obszar działalności młodopolskiego filozofa traktowany był po wojnie zazwyczaj pobieżnie, a do refleksji nad nim skłaniały

³¹⁵ P. Hertz, *Z dziennika lektury...*, „Nowa Kultura” 1962 nr 12, s. 2 (zob. przedruk wzbogacony przypisami: *Brzozowski, czyli o stanowisku względem kultury narodowej*, w: idem, *Ład i nieład*, Warszawa 1964).

³¹⁶ L. Wudzki, *Brzozowski – pisarz zaangażowany*, „Argumenty” 1966 nr 36, s. 9.

zazwyczaj kolejne wznowienia najbardziej znanych utworów. Autor dwuczęściowego tekstu opublikowanego na łamach „Życia Literackiego”³¹⁷ stara się zinterpretować przesłanie ideowe literackiej twórczości Brzozowskiego w szerszej perspektywie, przede wszystkim zaś w kontekście pojęcia alienacji zastosowanego do opisu procesu odrywania się części społeczeństwa polskiego od reszty narodu³¹⁸. W interpretacji Pieszczachowicza powieści autora *Legendy Młodej Polski* nie są jedynie ilustracją tez filozoficznych, ale są równoprawnym głosem na tle innych wypowiedzi. Brzozowski analizując na kartach swoich utworów narracyjnych szerokie procesy społeczne, nie gubi z oczu jednostki. Więcej nawet. Kreuje on swoich bohaterów w taki sposób, by przez ich pryzmat pokazać piekło nowoczesności, przez które musi przejść każdy podmiot. Stają się więc owe powieści rodzajem laboratorium doświadczalnego dla wszelkich idei, z którymi musi się zmierzyć człowiek chcący być określany mianem nowoczesnego³¹⁹. W takim ujęciu twórczość literacka Brzozowskiego to zdecydowanie coś więcej niż próba rozpisania na głosy i akcję tez filozoficznych. To pokazanie prawdziwego trudu i walki, jaka musi się stoczyć, by na ruinach starego mógł powstać nowy człowiek. Dlatego też bohaterowie tych powieści mają najczęściej rysy heroiczne, podszyte jednak pesymizmem i samotnością³²⁰. Są to zazwyczaj bojownicy wielkiej sprawy, choć nie zawsze tak jasno sformułowanej jak ma to miejsce w przypadku *Płomieni*³²¹. Heroizm bohaterów Brzozowskiego łączy się również z tym, co Zygmunt Greń nazwał „dramatem odpowiedzialności”³²². W ujęciu krytyka dotyczy on nie tylko bohaterów powieściowych, ale także w ogóle twórców, a nade wszystko samego autora *Idei*³²³. Problem ten podejmuje również Jerzy Zawieyski³²⁴ doszukując się motywacji owego „dramatu odpowiedzialności” Brzozowskiego w warunkach historycznych, które ukształtowały go jako osobowość, ale także jako umysł filozoficzny i krytyczny.

³¹⁷ J. Pieszczachowicz, *Płomienie i popioły*, „Życie Literackie” 1967, nr 7, s. 1, 12; *Płomienie i popioły (II): Głosy w ciemności*, „Życie Literackie” 1967, nr 8, s. 6, 10.

³¹⁸ J. Pieszczachowicz, *Płomienie i popioły*, „Życie Literackie” 1967, nr 7, s. 12.

³¹⁹ J. Pieszczachowicz, *Płomienie i popioły (II): Głosy w ciemności*, „Życie Literackie” 1967, nr 8, s. 6.

³²⁰ Ibidem, s. 6.

³²¹ Zob. L. Wudzki, *Śladem „Płomieni”*, „Współczesność” 1968 nr 11, s. 4.

³²² Z. Greń, *Brzozowski: dramat odpowiedzialności*, w: idem, *Rok 1900. Szkice o dramacie zapomnianym*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969. W tekście tym pada też śmiała teza o odrzuceniu Brzozowskiego już w dwudziestoleciu międzywojennym, czego świadectwem miałyby być brak „porządnego wydania swoich pism” (Ibidem, s. 308). Teza ta, w zderzeniu z faktami, wydaje się wątpliwa i trudna do utrzymania.

³²³ Ibidem, s. 313. „Brzozowski, jeden z niewielu, jeśli nie jedyny z pisarzy Młodej Polski miał do granic neurastenii rozwiniętą świadomość odpowiedzialności historycznej. Świadomość czasu, miejsca i obowiązków pisarskich” (Ibidem, s. 321-322).

³²⁴ J. Zawieyski, *Bunt kwiatu*, „Więź” 1968 nr 11/12, s. 113-126.

Sławetny bunt kwiatów przeciwko korzeniom, to w takiej interpretacji wyraz najdalej posuniętego aktu samodzielności myślowej i życiowej, to przeciwstawienie się pasywnemu stosunkowi do biegu polskiej rzeczywistości³²⁵.

Brak aktywizmu i odpowiedzialności wobec życia, pogrążanie się w zimowym śnie połaniecczyzny było powodem sławetnego wystąpienia Brzozowskiego przeciwko Sienkiewiczowi, potem zaś Miriamowi. Te dwie kampanie młodopolskie również stały się przedmiotem badań w latach sześćdziesiątych, jednakże zyskały inny wydźwięk ze względu na odmienny kontekst historyczny. Wielokrotnie przywoływany już Leon Wudzki także w tej sprawie wypowiada się na łamach „Argumentów” wpisując kampanię sienkiewiczowską w szersze spektrum działania „obozu postępu” reprezentowanego przez krąg ludzi związanych z „Głosem” Jana Władysława Dawida³²⁶. Największy nacisk kładzie jednakże Wudzki na czynniki gospodarcze i ekonomiczne, które spowodowały wystąpienie Brzozowskiego przeciwko Sienkiewiczowi, ale także zadecydowały o sukcesie tej kampanii³²⁷. Zdecydowanie najciekawszą, a jednocześnie najbardziej wnikliwą analizę tej sławetnej kampanii przedstawia Zygmunt Ziątek³²⁸. Swój artykuł rozpoczyna od bardzo ważnego założenia metodologicznego:

Odwołaniu się do sądu wielkiego krytyka nie zawsze [...] towarzyszy należyte uwzględnienie specyfiki sytuacji historycznej, w której został on sformułowany, ani pamięć o tym, że był on wyrazem postawy światopoglądowej w sytuacji tamtej uformowanej, głosem krytyka do końca zaangażowanego w jej ocenę i perspektywy jej rozwoju³²⁹.

Autor zacytowanego fragmentu próbuje uchwycić, ale także zrozumieć poprzez dokładną analizę warunków historycznych, w których kampania sienkiewiczowska była prowadzona, co tak naprawdę kierowało Brzozowskim w ataku na hołubionego i

³²⁵ Zob. M. Różycka, *Stanisław Brzozowski jako pisarz rewolucyjny*, „Komunikaty Naukowe Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (Częstochowa) 1965, nr 10, s. 8-9.

³²⁶ Wudzki miał swoistą obsesję na punkcie wykrywania tendencji leninowskich we wszelkich przejawach polskiego życia kulturalnego, intelektualnego i politycznego w początkach XX wieku. Doszukiwał się ich także w poglądach redaktorów „Głosu” i zamieszczanej na jego łamach publicystyce (L. Wudzki, *W obozie postępu. Brzozowski przeciw Sienkiewiczowi*, „Argumenty” 1968 nr 48, s. 1).

³²⁷ L. Wudzki, *W obozie postępu...*, s. 6.

³²⁸ Z. Ziątek, *Sienkiewicza i Brzozowskiego spór o tradycję*, „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 1, s. 99-110.

³²⁹ *Ibidem*, s. 99.

sławnego pisarza. A był nim stosunek do tradycji i historii. Ziątek podejmuje wysiłek zrekonstruowania wizji historii, jaką wyznawali i propagowali tak Brzozowski jak i Sienkiewicz, jednocześnie wskazując, że obydwaj prowadzili swoistą „politykę pamięci”³³⁰. Choć przyświecały im odmienne cele, to nie można bezkarnie atakować Sienkiewicza i opowiadać się za Brzozowskim bez zrozumienia głębszych powodów, które ukształtowały ich światopoglądy. Ziątek słusznie udowadnia, że konkurujące ze sobą wizje tradycji były odpowiedzią na palące problemy współczesności. Autor *Trylogii* upatrywał możliwości ich rozwiązania w specyficznym pojętej wizji narodu osadzonej w przeszłości, autor *Idei* upatrywał ich z kolei w skoku ku przyszłości, z zerwaniem z pasywnym stosunkiem do tradycji – tak w największym skrócie można przedstawić wnioski Ziątka z analizy obydwu „polityk pamięci”. Autor artykułu rekonstruując stanowiska nie tylko w pewien sposób zrehabilitował Sienkiewicza, wskazując, że jego koncepcja historii była odpowiedzią na współczesne mu problemy, ale także udowodnił, że prowadzona przez Brzozowskiego kampania miała niebagatelne znaczenie w historii polskiej kultury nie ze względu na kontrowersje, jakie budziła, ale ze względu na dwie różne koncepcje historii i przyszłości Polski, jakie doszły do głosu, a które także później miały wpłynąć na sposób kreowania świadomości społecznej.

Nieodłącznym elementem towarzyszącym dyskusjom nad statusem historii w świadomości zbiorowej Polaków była rola, jaką odgrywa inteligencja³³¹. Problem dotyczył bowiem odpowiedzialności (w pewien sposób uzurpowanej) jednej warstwy za inne, która to uzurpacja była zrośnięta z procesem alienacji. Sytuację tę charakteryzuje Małgorzata Dziewulska pisząc:

³³⁰ Ziątek nie posługuje się tym terminem, jednak doskonale oddaje on moim zdaniem zamiary autora, który o intencjach Brzozowskiego i Sienkiewicza konstruujących swoje wizje historii wyraża się w sposób następujący: „Z selekcjonowaniem historii łączy się ściśle [...] próba uczynienia funkcjonalnym dla współczesności wybranych dokonań dziejowych. Integralnym składnikiem każdej koncepcji tradycji zdaje się być dążenie do włączenia w teraźniejszość wszystkich uznanych dotychczas osiągnięć; zdaje się być próba ocalenia przeszłości dla współczesności, czy – jeśli przyjmiemy, że współczesność jest, jak to się powiada, przeszłością, tyle, że mniej odległą – dla przyszłości. Próba taka [...] skazana jest na oscylowanie między dwojakiego rodzaju mitotwórstwem: przeszłościowym i przyszłościowym” (Z. Ziątek, *Brzozowskiego i Sienkiewicza spór o tradycję...*, s. 102).

³³¹ Rolę inteligencji, jej pochodzenie oraz zadania były jednymi z najważniejszych zagadnień, jakie podejmowano w ramach dyskusji toczącej się na łamach „Kuźnicy” w 1946 roku.

W momencie, gdy społeczeństwo zatracza dotychczasową świadomość wraz z tradycją wartości znamiennej dla danego okresu kulturowego i pojawiają się wartości nowe jako potencjalny budulec dla nowej tradycji, sytuacja przedstawia się jako bezład, zwłaszcza w dziedzinie wartości i staje się podatna na swoistą hegemonię inteligencji w tej sferze. Ponieważ zaś inteligencja przestaje siebie traktować jako świadomość istniejącego poza nią typu i stara się uniezależnić od tego typu, czyli od podłoża ekonomiczno-społecznego, porządek genetyczny życie-kultura zostaje odwrócony, wartości intelektualne emancypują się i mają tendencję do redukcji innych wartości do własnego porządku. Dzieje się tak dlatego, że inteligencja odczuwa realne życie jako groźbę dla wartości intelektualnych, których jest twórcą i które nie są już w stanie wytłumaczyć rzeczywistości³³².

Brzozowski krytykując postawy inteligencji polskiej robi to w trosce o przyszłość całego narodu. Krytykując Sienkiewicza, krytykuje szkodliwe jego zdaniem złudzenie jednej warstwy rozsiewane na pozostałych członków społeczeństwa, z którymi inteligencja nie ma organicznego związku. Dziewulska pisze o metodzie tej, jako o „podkładaniu nogi kolosom rodzinnej ideologii”³³³. Wojnar-Sujecka woli z kolei rozważać podejście Brzozowskiego do inteligencji polskiej w kategoriach misji, jaką jedna klasa uzurpuje sobie względem pozostałych³³⁴. Interesuje ją tym samym przede wszystkim analiza systemowa sytuująca warstwę inteligencji pośród innych warstw społecznych. Brzozowski zaś jako filozof, który po raz pierwszy tak dobitnie dał wyraz swojemu przekonaniu – szczególnie w kontekście rewolucji 1905 roku – o bankructwie inteligencji i poszukiwaniu nowej siły przewodzącej narodowi, którą odnalazł w ruchu robotniczym.

Pogłębioną historycznie analizę roli inteligencji i warstwy robotniczej w kształtowaniu tożsamości nowoczesnego Polaka, przedstawiona przez Wojnar-Sujecką należy umieścić na tle zjawisk lat sześćdziesiątych XX wieku³³⁵. Jak często jednak bywa w takich przypadkach koincydencja wyrażanych idei z tłem społecznym, na którym są one wypowiedziane, może wydobyć sensy niezauważalne dla twórcy. Punkt przecięcia dwu różnych dyskursów wart jest interpretacji czy chociażby wskazania. Nie inaczej

³³² M. Dziewulska, *Brzozowski i antynomie intelektualizmu*, „Argumenty” 1965, nr 39, s. 5.

³³³ Ibidem, s. 4.

³³⁴ J. Wojnar-Sujecka, *Istota i misja inteligencji w refleksji Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Socjologiczne” 1967 nr 2, s. 251-279.

³³⁵ Autorka w jednej ze swoich prac podejmuje również problem współwystępowania u Brzozowskiego myślenia w kategoriach jednocześnie narodowych i socjalistycznych (J. Wojnar-Sujecka, *Idea socjalizmu w polskiej myśli społecznej na przełomie XX wieku*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 245-249).

sprawa ma się i w tym przypadku. Przywoływana już tendencja odchodzenia od zdobyczy Października i pogłębiający się konserwatyzm w szeregach PZPR nakłada się po raz kolejny na konflikt klasowy. Chociaż wydarzenia poprzedzające odwilż miały wymiar ogólnospołeczny (odwilżowe utwory literackie, narodziny rewizjonizmu, wystąpienia robotnicze w Poznaniu, zmniejszenie presji społecznej w wielu dziedzinach życia) to po wystąpieniu Gomułki na Placu Defilad będące symbolicznym momentem zjednoczenia Polaków, historycy zazwyczaj przystępują do opisów bądź to zmian politycznych bądź zmian w sferze kulturalnej i intelektualnej. Można odnieść wrażenie, że wszelkie zdobycze Października zagarnęła inteligencja ciesząca się największą swobodą, ona też stała się ikoną zaistniałych zmian i to do niej odnoszone są wszelkie zmiany. Robotnicy wkraczają ponownie na arenę około roku 1968 jako grupa, którą politycy sprawnie manipulowali i nastawiali przeciwko intelektualistom. W ten sposób przeciętny czytelnik dostaje zniekształcony obraz, gdzie pomiędzy poczuciem wspólnoty narodowej w 1956 roku a wydarzeniami marca 1968, dzieje się coś, co nie zostaje opisane ani sproblematyzowane. Artykuł Wojnar-Sujeckiej można potraktować jako symptom zachodzących zmian, które po raz kolejny objawiają się w formie antagonizmów pomiędzy różnymi warstwami społeczeństwa. Aktualizowany jest w ten sposób podział narodowy, którym zajmował się Brzozowski na początku XX wieku.

Pisząc o autorze *Idei* nie można pominąć zagadnienia jego (zmieniającego się) stosunku do romantyzmu. Problem ten był podejmowany już w okresie międzywojennym, między innymi w pracach Stanisława Adamczewskiego. Po wojnie formacja romantyczna ze swoją sztuką, filozofią cieszyła się nie mniejszym zainteresowaniem. Chodziło bowiem o ogromny kapitał symboliczny wytworzony przez inteligencję³³⁶, na którym oparta została tożsamość narodowa. W okresie stalinowskim podejmowane działania mające na celu przewartościowanie dziedzictwa romantycznego, czego najlepszym i najdonioślejszym przykładem jest spór o Mickiewicza³³⁷ będący wynikiem szerzej zakrojonych prac mających na celu reinterpretację polskiej historii literatury w duchu rewolucji społecznej, do którego to

³³⁶ Andrzej Walicki pisze, że dla Brzozowskiego geneza romantyzmu polskiego była równoznaczna genezie inteligencji polskiej (*Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969 nr 4, s. 25-52).

³³⁷ S. Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952. Zob. także A. Artwińska, *op. cit.*; M. Głowiński, *Dzieje romantyzmu w PRL-u (Najkrótszy kurs)*, w: idem, *Realia, dyskursy, portrety...*; M. Kwapiszewski, *op. cit.*

zadania został powołany w 1948 roku Instytut Badań Literackich ze Stefanem Żółkiewskim na czele.

Prace na temat pojmowania romantyzmu przez Brzozowskiego pojawiły się jednak dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych. Trudno wskazać powód, dla którego tak ważna kwestia nie została poruszona wcześniej³³⁸. Powodów można się doszukiwać w braku ataku na koncepcję romantyzmu Brzozowskiego w okresie stalinizmu. Tym samym autorzy piszący po Październiku nie odczuwali konieczności natychmiastowego odczarowania, jak to miało miejsce na innych polach. Jest to oczywiście jedynie hipoteza. Nie zmienia to faktu, że długo problem ten nie był podejmowany osobno. Jak wynika z mojej kwerendy, pierwszym artykułem w całości poświęconym stosunkowi autora *Płomieni* do tradycji romantycznej jest szkic Krzysztofa Mętraka opublikowany w 1967 roku na łamach „Współczesności”³³⁹. Romantyzm, a dokładniej – jak sam autor pisze – przesilenie romantyczne, traktowane jest przez niego w dwojaki sposób: po pierwsze jako klamra spajająca twórczość Brzozowskiego³⁴⁰, po drugie jako problem badawczy podejmowany w tekstach krytycznych autora *Legendy Młodej Polski*. W tym ostatnim wypadku Mętrak wpisuje romantyzm w szerszy kontekst głoszonej przez młodopolskiego twórcę filozofii życia. Jego romantyzm, to wedle badacza, taki pogląd na świat, w którym człowiek z roli biernego obserwatora przemienia się w twórcę kształtującego świat zewnętrzny podług woli³⁴¹. Tym samym romantyzm nie musi być utożsamiany z konkretną epoką historyczno-kulturową, lecz można go pojmować jako określoną postawę jednostki wobec świata pojawiającą się w różnych okresach³⁴². Autor szkicu opisuje więc stosunek Brzozowskiego do romantyzmu nie jako do konkretnej epoki z dziejów Polski, ale jako próbę określenia i nazwania postawy

³³⁸ W nr. 18 „Kierunków” z 1959 roku pojawia się artykuł Pawła Trzebuchowskiego *Stanisław Brzozowski wobec polskiego romantyzmu*, który zostaje rozwinięty w artykule tego samego autora pt. *Stanisław Brzozowski – krytyk polskiego romantyzmu* opublikowanym w „Życiu i Myśli” (1970, nr 10, s. 42-59). Tę drugą wersję uznaję za wiążącą i to ona będzie w dalszej części pracy cytowana. Również Michał Głowiński zauważa, że romantyzm w okresie popaździernikowym nie cieszy się wielką estymą, nabiera jednak znaczenia w latach sześćdziesiątych, szczególnie zaś w ich ostatnich latach (idem, *Dzieje romantyzmu w PRL-u...*, s. 73).

³³⁹ K. Mętrak, *Brzozowski: przesilenie romantyczne*, „Współczesność” 1967, nr 9, s. 5, 11.

³⁴⁰ „Założenie wewnętrznej koherencji pozwala nam traktować dzieło Brzozowskiego jako swoistą całość, w obrębie której dopiero dokonują się modyfikacje, transpozycje i prefiguracje, całość poddająca się strukturalizacji w stosunku do naczelných jej wątków. Za taki, powtarzający się w różnych wersjach w myśli Brzozowskiego wątek, uznajemy motyw przesilenia romantycznego [...]” (Ibidem, s. 5).

³⁴¹ Ibidem, s. 5.

³⁴² Ibidem. W podobny sposób o pojmowaniu romantyzmu u Brzozowskiego pisze Andrzej Walicki (*Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu...*, s. 33).

życiowej. W ten sposób Mętrak łączy dwa elementy, tworząc coś, co można by nazwać „filozofią podmiotu romantycznego” Brzozowskiego.

Inaczej problematykę romantyczną u autora *Płomieni* interpretuje Paweł Trzebuchowski. Na pierwszy plan wybija się u niego próba opisu ewolucji młodopolskiego filozofa w stosunku do romantycznej tradycji od początkowej afirmacji do daleko posuniętego krytycyzmu³⁴³. Jednakże również tutaj widoczne są próby ujęcia owych zmian w kontekście rozwoju całości myśli Brzozowskiego, ze szczególnym podkreśleniem roli pracy i światopoglądu religijnego³⁴⁴. Ważną pozycją w tym polu problemowym jest *Legenda Młodej Polski* i zawarta w niej krytyka romantyzmu będąca – wedle Trzebuchowskiego – „pierwszą obszerną próbą zastosowania kryteriów filozofii pracy w ocenianiu wielkiego zjawiska kulturowego”³⁴⁵. Podsumowując zaś swoje rozważania Trzebuchowski pisze:

Analiza [przeprowadzona przez Brzozowskiego – PR] ma charakter na wskroś generalny, a przede wszystkim wartościujący. Celem Brzozowskiego nie było pisanie historii romantyzmu, lecz ocena tego zjawiska z punktu widzenia jego dziejowej funkcji. Taka metoda zapewniała Brzozowskiemu zbyt dużą swobodę w ujmowaniu zagadnienia, narażając go zarazem na pewne subiektywne skrajności³⁴⁶.

Zakończenie to ukazuje nam jeszcze jeden ważny element szkicu Trzebuchowskiego. Pisząc o Brzozowskim nie tylko rekonstruuje jego rozważania na temat romantyzmu, ale prowadzi swoją własną krytykę i podkreśla swój punkt widzenia. Autor *Idei* nie jest jednak traktowany wyłącznie jako pretekst do wyrażenia własnej opinii. Szkic *Stanisław Brzozowski – krytyk polskiego romantyzmu* można potraktować jako próbę wypracowania przestrzeni do eksplikacji własnych poglądów, a jednocześnie jako pole do dalszych dyskusji ze szczególnym uwzględnieniem światopoglądu chrześcijańskiego.

Zdecydowanie najciekawszą, najpełniejszą i najbardziej dopracowaną filozoficznie koncepcję romantyzmu polskiego w myśli Brzozowskiego przedstawił w

³⁴³ P. Trzebuchowski, *Stanisław Brzozowski – krytyk polskiego romantyzmu...*

³⁴⁴ Ibidem, s. 44-46.

³⁴⁵ Ibidem, s. 54.

³⁴⁶ Ibidem, s. 59.

swoim szkicu Andrzej Walicki³⁴⁷. Jest to próba opisu zmian stosunku autora *Idei* do dziedzictwa romantycznego, a jednocześnie próba potraktowania go jako problemu światopoglądowego a nie wyłącznie historycznoliterackiego. Walicki pisze, że

w twórczości Brzozowskiego zawarta jest głęboko przemyślana całkowita koncepcja polskiego romantyzmu i programu badań nad nim; że, wreszcie, w swej własnej filozofii Brzozowski wielokrotnie nawiązywał do idei myślicieli polskich epoki romantyzmu, świadczące tym samym – wbrew poglądom pozytywistów – że istniała możliwość twórczej recepcji tych idei, że były to idee wciąż jeszcze zdolne budzić żywe zainteresowanie filozofa, a nie jedynie historyka-archiwisty³⁴⁸.

Walicki podkreśla, że romantyzm w ujęciu Brzozowskiego jest niezwykle przemyślaną koncepcją, odbiegająca od przyjętych schematów interpretacyjnych. Uwidacznia się to w wielokrotnym wskazywaniu przez młodopolskiego artystę, że najdoskonalszą formę przyjmuje romantyzm w okresie towiańszczyzny i mesjanizmu polskiego³⁴⁹, a więc w tym okresie, który zazwyczaj bywa określany jako powolna degeneracja idei romantycznej. Walicki dowodzi także, że Brzozowski opisuje polski romantyzm jako byt samoistny, a nie tylko zależny wobec tendencji zachodnioeuropejskich. Wszystkie te cechy autor artykułu charakteryzuje na szerokim tle kulturowym, ale także doskonale umiejscawia w rozwoju filozoficznym autora *Płomieni*. Ta szeroka panorama, ujęcie konkretnego zagadnienia w systemowym powiązaniu z innymi elementami bliższego i dalszego zewnątrz powoduje, że artykuł Walickiego bez trudu sytuuje się w zasięgu oddziaływania metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei, której poświęcę kolejny rozdział. Na koniec chciałbym jeszcze raz zacytować Walickiego, który kończąc swój świetny artykuł wyraża potrzebę nieustannego reinterpretowania filozofii Brzozowskiego w kontekstach współczesnych pisząc:

problemy Brzozowskiego są również problemami naszego pokolenia, a naczelnie idee-wartości, które pragnął ugruntować swym wysiłkiem myślowym – idee pracy, narodu oraz wolnej i

³⁴⁷ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu...*

³⁴⁸ Ibidem, s. 25-26.

³⁴⁹ Ibidem, s. 27

twórczej osobowości – nie mogą nie współbrzmieć z ideałem współczesnego, socjalistycznego humanizmu. Nasz stosunek do Brzozowskiego przypomina stosunek autora „Idei” do myślicieli epoki romantyzmu: odkrywamy go tak, jak on odkrywał filozofię romantyzmu polskiego, odkrycie to wzbogaca nas, ale uświadamia zarazem konieczność krytycznych przewartościowań i nowych przemyśleń, które byłyby jednocześnie wysiłkiem przewyciężenia i próbą kontynuacji³⁵⁰.

4. Podsumowanie

Lata poodwilżowe należą do jednych z najciekawszych w recepcji myśli Stanisława Brzozowskiego. Rekapitulując poczynione wcześniej uwagi należy stwierdzić, że rok 1956 należy uznać za przełomowy dla badań nad dziedzictwem intelektualnym autora *Legendy Młodej Polski*. W pierwszych latach widoczne jest sondowanie realności zmian zachodzących w przestrzeni społecznej i politycznej, a więc ostrożność w dobieraniu tematów i wątków. Dla wielu doświadczenie stalinizmu oraz obowiązująca anatema nałożona na Brzozowskiego kazały z dużą ostrożnością wypowiadać się o nim. Dlatego też pierwsze teksty Trzebuchowskiego czy Sroki odznaczają się dystansem, by w razie nagłego zwrotu w polityce kulturalnej można było wycofać się ze swoich twierdzeń bądź wykazać swoją prawowierność. Dopiero publikacja obszernego eseju Andrzeja Stawara w 1961 roku, napisanego jeszcze w 1960 roku upewnia, że zajmowanie się Brzozowskim nie ściągnie na autorów – póki co – szykan. Potwierdzało to wznawianie jego powieści przez państwowe wydawnictwa. Pierwsza połowa lat sześćdziesiątych jest próbą zdjęcia z autora *Płomieni* odium reakcjonisty i wykazanie jego wyjątkowej rangi w kulturze polskiej nie tylko na przełomie wieku XIX i XX, ale dla polskiej kultury w ogóle. Mnogość interpretacji i wątków podejmowanych w różnych językach opisu (od wspomnień na artykułach naukowych kończąc) wskazuje na niezwykle nośność myśli Brzozowskiego.

Ta popularność nie wiązała się jednak tylko z atrakcyjnością samej postaci, której legenda była podówczas niezwykle żywa między innymi za sprawą zaliczania go przez stalinizm – a więc epokę, do której ustawiano się w kontrze – do grona „filozofów wyklętych”. Niezwykła nośność idei głoszonych przez autora *Dębiny* brała się także stąd, że dzięki ogromnej liczbie przyswojonych przez niego teorii można go było czytać w bardzo różny sposób. Dlatego też nie powinny dziwić ani próby interpretacji jego

³⁵⁰ Ibidem, s. 52.

myśli w kategoriach marksistowskich ani katolickich. To, co zasługuje na zastanowienie, a co zaznaczę jedynie jako problem do pogłębionej analizy, to przesilenie, jakie miało miejsce około roku 1966³⁵¹. Do tej daty bardzo silne były tendencje do jawnego posługiwania się dyskursem marksistowskim w zastosowaniu do pism Brzozowskiego. Najlepszym tego dowodem jest esej Stawara, który w moim odczuciu ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia ciągłej obecności myśli Stanisława Brzozowskiego w kulturze polskiej. Podkreślić należy bowiem, że tak jak powojenna recepcja jego pism nie mogła nie brać pod uwagę dyskusji z dwudziestolecia międzywojennego tak poodwilżowe interpretacje nie dość, że odwoływały się do czasów przedwojennych, to jeszcze musiały ustawić się wobec stalinowskiej wykładni. Usunięcie którejkolwiek z tych ścieżek uniemożliwia zrozumienie istoty przemian w recepcji Brzozowskiego. Bez nich esej Stawara staje się niezrozumiały i nie posiada żadnej wagi. Nie bez znaczenia są tu podkreślane przeze mnie wielokrotnie kategorie doświadczenia biograficznego i historycznego. Wielu z piszących po 1956 roku pamiętało przedwojenne dyskusje, śledziło bądź brało udział w powojennych sporach oraz było świadkiem banicji Brzozowskiego. Dla tych osób wydarzenia te miały niebagatelne znaczenie i kształtowały ich sposób interpretacji. Język marksistowski, który ponownie zyskuje na atrakcyjności przez „powrót do źródeł” daje nadzieję na nowe i wartościowe odczytania, jest świadectwem przynależności do pewnej tradycji myślowej oraz staje się sygnalizacją postawy ideowej. Jest jednocześnie przejawem wolności w kraju, którego sytuacja geopolityczna jeszcze długo miała pozostać bez zmian.

Rok 1966 okazuje się przełomowy właśnie dlatego, że w jego okolicach dobiega końca pewna tradycja. Jej schyłek warunkowany jest czynnikami pokoleniowymi oraz społecznymi, które splatają się ze sobą. Na scenę recepcji Brzozowskiego wkracza bowiem pokolenie, które międzywojenne spory o młodopolskiego filozofa poznaje wyłącznie dzięki tekstowemu zapośredniczeniu. Owiane już sławą „przewyciężanie Brzozowskiego” nie miało dla nich formacyjnego znaczenia. Takie znaczenie miał dla nich jednak stalinizm i rok 1956. To one ukształtowały ich świadomość badawczą i filozoficzną. Marksizm nie był dla nich czymś równie nęcącym, co dla przedwojennych komunistów i – w jakiejś przynajmniej mierze – socjalistów. Żyli w nim, traktowali go jako coś naturalnego, coś, co stanowiło dla nich przestrzeń dalszego bądź bliższego

³⁵¹ Zob. *Rok 1966...*

życia. Bardzo często traktowali go także jako narzędzie zniewolenia intelektualnego. Niezwykle chętnie podejmowana próba rewizji podstawowych założeń i haseł marksizmu w początkowej fazie odwilży z czasem traciła na sile. Rewizjonizm przestawał być elementem formacyjnym, a coraz częściej świadczył o przynależności do określonej linii politycznej. W tym miejscu właśnie dochodzi do głosu czynnik społeczny. Odejście od próby uzdrowienia marksizmu z totalitarnych naleciałości okazywało się coraz mniej owocne wraz z coraz bardziej konserwatywną linią partii³⁵². Przykładem tego są teksty Leona Wudzkiego, który próbuje utrzymać język marksistowski w interpretacjach Brzozowskiego, jednak swoje umocowanie bierze nie tyle z tendencji rewizjonistycznych, co z predefiniowanych tez leninowskich. W takiej konfiguracji coraz więcej osób podchodzi nieufnie do takiego paradygmatu, próbując wybrać inny język bądź opisywać zjawiska bez użycia kategorii jednoznacznie kojarzących się z marksizmem. I chociaż w późniejszych latach, o czym przyjdzie mi jeszcze napisać, Marks jako filozof będzie się niejednokrotnie pojawiał przy okazji interpretacji myśli Brzozowskiego (m. in. u Walickiego i Mencwela), to traktowany on będzie jako teoretyk kultury, a nie jako teoretyk rewolucji społecznej.

³⁵² Nie chodzi tu wyłącznie o konserwatyzm polityczny, ale także społeczny mający chociażby postać wycofywania się z wielu osiągnięć zmierzających do przekształcenia stosunków genderowych. Píše o tym chociażby Agnieszka Mrozik w swoich tekstach o komunistkach: *'We Must Reconstruct Our Own Past': 1960s Polish Communist Women's Memoirs—Constructing the (Gender) History of the Polish Left*, w: *Historical Memory of Central and East European Communism*, pod red. Agnieszki Mrozik i Stanislava Holubca, Routledge, New York 2018, ss. 192-220; *Communism as a Generational Herstory: Reading Post-Stalinist Memoirs of Polish Communist Women*, „History of Communism in Europe”, nr 8/2017: The Other Half of Communism: Women's Outlook, ss. 261-284; „Traktorzystka to nie kobieta”. *Polska polityka płci w okresie Odwilży*, w: *Przełom Października '56*, pod red. Pawła Dybicza, Fundacja Oratio Recta, Warszawa 2016, s. 133-162. Zob. także: N. Jarska, *Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945-1960*, IPN, Warszawa 2015.

ROZDZIAŁ TRZECI

Renesans Stanisława Brzozowskiego – Warszawska Szkoła Historii Idei

1. Narodziny Warszawskiej Szkoły Historii Idei

W naukach humanistycznych można zaobserwować zjawisko wzmożonego zainteresowania wybranymi problemami badawczymi w określonym przedziale czasowym. Często trend taki określa się jako modę inspirowaną wpływami zewnętrznymi rozumianymi bądź jako oddziaływanie czynników historycznych zmuszających do podjęcia jakiegoś tematu bądź jako „zachodnie nowinki” (bądź obydwaj na raz). Nie inaczej przedstawia się sprawa recepcji myśli Stanisława Brzozowskiego, w ramach której można wyróżnić fale szczególnego zainteresowania wybranym obszarem problemowym jego twórczości. Mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych zaobserwować można wzmożone zainteresowanie filozofią autora *Legandy Młodej Polski*³⁵³. Można zaryzykować tezę, że trend ten pojawił się za sprawą specyficznej atmosfery filozoficznej, co było z kolei niezaprzeczalnie zasługą Warszawskiej Szkoły Historii Idei³⁵⁴ i jej oddziaływania na rozmaite dziedziny humanistyki³⁵⁵. Twierdzenie to prowadzi mnie z kolei do postawienia tezy, że to właśnie

³⁵³ Obserwację tę potwierdza Andrzej Walicki w *Słowie wstępnym* do swojej książki *Stanisław Brzozowski – drogi myśli (Prace wybrane, t. 3, Universitas 2011, s. 9; pierwodruk - 1977)*.

³⁵⁴ W pracy niniejszej nie zajmuje mnie problem istnienia bądź nieistnienia Szkoły. Zagadnieniu temu poświęcono kilka książek i wiele artykułów (m.in. R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000). Wiele trafnych spostrzeżeń znajduje się również w zapisie *Dyskusji „Warszawska szkoła historii idei – powstanie, przekształcenia, kontynuacje” zorganizowana przez redakcję „Przeglądu Humanistycznego” 17 października 2011 roku w gmachu Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, pod red. A. Kołakowskiego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013; także *Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei* (wstęp, wybór, redakcja i opracowanie A. Karalus i P. Parszutowicz we współpracy z H. Floryńską-Lalewicz, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015, ss. 13-19 oraz A. Walicki, *Leszek Kołakowski jakim go znałem i co mu zawdzięczam. Refleksje po lekturze naszej korespondencji*, w: L. Kołakowski, A. Walicki, *Listy 1957-2007*, do druku podał, komentarzem i aneksami opatrzył A. Walicki, z rękopisów przepisywał i opracował H. Citko, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018, s. 242). Na własne potrzeby uznaję, że byt o nazwie Warszawska Szkoła Historii Idei istniał pomimo wielu różniących jej przedstawicieli i braku intencjonalnego jej tworzenia (A. Walicki, *Leszek Kołakowski jakim go znałem...*, s. 242). Niejednoznaczność potwierdzają również różnorakie zapisy nazwy. Postanowiłem, że w niniejszej pracy nazwę Warszawska Szkoła Historii Idei pisać będę z wielkiej litery uznając ją za nazwę własną.

³⁵⁵ Walicki zainteresowanie to tłumaczy zbieżnością myśli Brzozowskiego na temat pracy i alienacji ze zwrotem w filozofii marksistowskiej lat sześćdziesiątych ku tym właśnie wątkom [*Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 12]. Moje rozpoznanie traktuję jako komplementarne wobec obserwacji Walickiego. Por. B. Baczek, *Wokół problemów alienacji*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965 oraz M. Kwapiszewski, *op. cit.*

w kręgach związanych z tym właśnie środowiskiem swoją najpełniejszą artykulację zyskało filozoficzne dziedzictwo Stanisława Brzozowskiego. Tworzyli je przede wszystkim Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian³⁵⁶, Andrzej Walicki oraz bezpośredni i wierny spadkobierca tego sposobu myślenia i badania – Andrzej Mencwel. Pierwszych trzech autorów chciałbym wyróżnić i opisać osobno z dwóch powodów. Po pierwsze każdy z nich przeszedł drogę od gorliwej (mniej bądź bardziej) wiary w stalinowsko-leninowską interpretację Marksa, poprzez rewizjonizm³⁵⁷ na porzuceniu bądź zupełnym zmarginalizowaniu wpływu marksizmu na swoje dzieła kończąc³⁵⁸. Po drugie, wszyscy oni wprawdzie pisali o autorze *Legendy Młodej Polski*, były to jednak prace pozostające na marginesie ich głównych zainteresowań. W moim przekonaniu Brzozowski pełnił ważną funkcję w ich rozwoju intelektualnym, pomimo niezbyt imponującej reprezentacji w dorobku naukowym. Walickiego oraz Mencwela różni od trzech wyżej wymienionych filozofów nie tylko biografia³⁵⁹, ale także ważne miejsce, jakie w ich pracy naukowej zajmuje postać i myśl Stanisława Brzozowskiego.

³⁵⁶ Włączenie Krzysztofa Pomiana do grona czołowych przedstawicieli warszawskich historyków idei (dużo młodszego od pozostałych) może budzić zastrzeżenia. Rzadko bowiem dokonuje się takiego zabiegu. W moim ujęciu jest on jednak ważną postacią w tym kręgu, a sposób, w jaki interpretuje Brzozowskiego definitywnie świadczy o niezaprzeczalnym oddziaływaniu środowiska na jego myśl, a także współtworzeniu przez niego tej formacji. Por. K. Pomian, *Rewizjonizm: nieudana próba intelektualnej modernizacji Polski*. Z prof. Krzysztofem Pomianem o roku 1956 i rewizjonizmie lat sześćdziesiątych rozmawiają Paweł Machcewicz i Wiesław Władysław, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*

³⁵⁷ O przechodzeniu z pozycji ortodoksyjnych na rewizjonistyczne przez przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei pisze Andrzej Kołakowski w artykule *Warszawska szkoła historii idei wobec stalinowskiej wersji marksizmu*, w: *Wokół dorobku Warszawskiej Szkoły Historii Idei*, red. A. Kołakowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, ss. 139-152. Z tekstem tym (a także z wieloma innymi pracami zawartymi w tym zbiorze) polemizuje Andrzej Walicki w artykule *Warszawska Szkoła Historyków Idei. Kilka sprostowań i pytań*, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 129, ss. 54-67 zarzucając Kołakowskiemu – oprócz błędów rzeczowych – wypaczenie relacji pomiędzy stalinowską wersją marksizmu a metodologią Warszawskiej Szkoły Historii Idei a także nieuzasadnione włączenie Tadeusza Krońskiego do tego kręgu. Warto wspomnieć, że istnieją dwa rozumienia rewizjonizmu: jedno sytuuje go w latach 1955-1958 i określa tym mianem wyłącznie krytykę systemu z jego wnętrza (np. K. Mojsak, *Publicystka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955-1975)*, w: *Rok 1966...*, s. 132 i nast.). Drugie rozumienie rewizjonizmu rozszerza jego zasięg i sytuuje w latach 1956-1968 nie ograniczając go jedynie do okresu krytyki stalinowskiej wersji przy jednoczesnej silnej identyfikacji z ruchem komunistycznym, ale rozumiejąc pod nim również zwrot ku antropologii marksistowskiej. W niniejszej pracy posługuję się tym drugim rozumieniem. Por. K. Pomian, *Rewizjonizm...*, s. 516, 518.

³⁵⁸ Por. K. Pomian, *Rozstanie z marksizmem...*

³⁵⁹ Andrzej Walicki nigdy nie był członkiem PZPR ani nigdy w pełni nie utożsamiał się z komunizmem, choć i on w pewnym momencie dopuszczał możliwość trafności tej wizji świata i historii (pisze o tym szeroko w swojej autobiografii *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 2010). Zob. także Andrzej Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, przeł. W. Madej, w: Ryszard Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między Historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 230 (pierwodruk angielski – 1984, pierwodruk polski – 1987). Andrzej Mencwel z racji roku urodzenia (1940) nie mógł brać udziału w dyskusjach doby stalinizmu, choć jak sam stwierdza: „kiedy marksizm ten [w wersji

O życiowych wyborach oraz rozwoju naukowym Baczki, Pomiana a szczególnie Kołakowskiego napisano już wiele. Nie będę powtarzać dobrze znanych oraz ugruntowanych analiz i rozpoznań. Zaskakujące jest jednak pomijanie roli autora *Idei* w kształtowaniu ich filozofii, światopoglądu i metodologii³⁶⁰. Teoretycznie uzasadnieniem może być marginalność prac poświęconych wyłącznie Brzozowskiemu w dorobku twórczym wymienionych autorów³⁶¹. Margines ten poszerza się znacznie, gdy weźmiemy pod uwagę także inne elementy życia naukowego i intelektualnego, które wyznaczały przestrzeń ich rozwoju. Jednym z nich jest prowadzone w roku akademickim 1964/1965 na Uniwersytecie Warszawskim przez Bronisława Baczkę seminarium o autorze *Idei*³⁶². Zazwyczaj wydarzenie to uznaje się za początek zainteresowania Brzozowskim w kręgach Warszawskiej Szkoły Historii Idei, którego wynikiem są między innymi monograficzny numer „Twórczości” z 1966 roku³⁶³ oraz konferencja zorganizowana w dniach 17-19 stycznia 1972 roku przez Instytut Badań Literackich, Instytut Filozofii i Socjologii oraz Zakład Historii Nauki i Techniki PAN³⁶⁴. Leszek Kołakowski twierdził, iż zapoznał się z pracami Brzozowskiego dopiero w połowie lat sześćdziesiątych³⁶⁵. Deklarację tę traktuję jednak z pewną dozą nieufności.

stalinowskiej – PR] narzucano, byłem uczniem szkolnym, w liceum na dodatek uprawiającym szczeniackie polemiki, co spowodowało dwukrotną relegację...” (idem, *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3-4, s. 207).

³⁶⁰ Ów brak szczególnie zaskoczył mnie w książce Szymona Wróbla, *Filozof i terytorium. Polityka Idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2016), która jest ciekawą i na swój sposób nowatorską próbą prześledzenia drogi myślowej wybranych autorów.

³⁶¹ Stanisław Borzym pisze o wrażeniu, jakie na Baczce wywarła filozofia Brzozowskiego, której wprawdzie poświęcony jest jeden tekst, ale ma on ogromne znaczenie w dorobku znawcy francuskiego Oświecenia (S. Borzym, *Baczko: sublimacja historyzmu*, w: *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 18).

³⁶² R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 84. Datę tę potwierdza Andrzej Mencwel w tekście *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu...*, s. 206.

³⁶³ „Twórczość” 1966, nr 6.

³⁶⁴ Jej pokłosiem jest książka *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, praca zbiorowa pod red. A. Walickiego i R. Zimanda, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

³⁶⁵ Ryszard Sitek na potwierdzenie tej tezy przytacza anegdotę opowiedzianą przez Jerzego Niecikowskiego – uczestnika seminariów Baczki na temat Brzozowskiego: „W czasach, kiedy to seminarium się odbywa, w 1964 roku (...) siedzę w katedrze z Baczką, a tu wchodzi Kołakowski, wyraźnie bardzo taki zadowolony. Powiada: <<wiecie co chłopcy, wymyśliłem właśnie Macha i Avenariususa jako modernistów>>. Pisał właśnie tę swoją książeczkę o pozytywizmie [...]. Na co Baczko spokojnie powiedział: <<a wiesz Leszku, był już taki, który to zrobił>>. <<Niemożliwe – mówi Kołakowski – a kto?>>. Na co pada odpowiedź - <<Brzozowski to zrobił>>. <<Ja to muszę sprawdzić>> powiedział Kołakowski” (R. Sitek, *op. cit.*, s. 84). Z anegdoty tej nie można wnioskować nic pewnego, a już na pewno nie to, że Kołakowski nie znał Brzozowskiego. Na marginesie warto dodać, że Kołakowski wcale nie uznaje interpretacji autora *Płomieni* za wyjątkowo oryginalne, czemu daje wyraz w tekście *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 43.

Więcej nawet: uważam, że wymienieni autorzy musieli, w mniejszym bądź większym stopniu, spotkać się z myślą autora *Idei* na długo przed deklarowanym zainteresowaniem jego postacią i twórczością. Przemawia za tym kilka faktów. Przede wszystkim to, że w środowisku, do którego należeli o Brzozowskim mówiło się i pisało (mało i krytycznie wprawdzie, jednak dość wyraziście)³⁶⁶. Świadectwem tego są przywoływane przeze mnie już prace Pawła Hoffmana oraz Adama Schaffa. Ten ostatni był bezpośrednim przełożonym podczas ich pracy w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych. Po drugie, Brzozowski stanowił ważny element polskiej myśli lewicowej, nawet jeżeli jego wkład był w okresie powojennym podważany i marginalizowany. Przynależność Kołakowskiego, Baczki i Pomiana do tej tradycji mocno osłabia tezę o nieznamości choćby części (niewielkiej nawet) dzieł i myśli autora *Płomieni*. Oczywiście twierdzenia te są wyłącznie hipotezami, które raczej nie doczekają się pozytywnej weryfikacji. Wiele jednak wskazuje na to, że główni przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Historii Idei byli zaznajomieni z głównymi założeniami filozofii Brzozowskiego. Nie jest to oczywiście równoznaczne z twierdzeniem, że żywo interesowali się tą myślą. Znajdowali się jednak w orbicie jej oddziaływania także ze względu na swoje zaangażowanie w zmianę polityczną³⁶⁷.

Ten utrzymany w tonie przypuszczającym passus prowadzi mnie do postawienia głównej tezy dotyczącej zainteresowania Kołakowskiego, Baczki i Pomiana

³⁶⁶ Pomian wspomina, że o Brzozowskim dużo słyszał od Kołakowskiego. Wprawdzie nie pada konkretna data, jednak z kontekstu można wywnioskować, że były to jeszcze lata pięćdziesiąte, ewentualnie początek sześćdziesiątych (K. Pomian, *Rozstanie z marksizmem...* S. 546).

³⁶⁷ Siłę tego argumentu wzmocniają liczne, rozproszone w artykułach przykłady. Leszek Kołakowski w tekście *Odpowiedzialność i historia* (w: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, przedmowa, wybór i opracowanie Z. Mentzel, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, t. 2; pierwodruk 1957) umieszcza takie oto pytanie: „Czy wizja świata w kategoriach bytu daje się uzgodnić z jego wizją w kategoriach wartości” [s. 78]. Czyż nie koresponduje ono z takim oto stwierdzeniem Brzozowskiego z *Monistycznego pojmowania dziejów*: „Nie tylko więc fakt nie wyczerpuje znaczenia wartości, lecz przeciwnie, sam czerpie z niej moc swą” [w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 307]. Podobieństw takich jest więcej. Widoczne są szczególnie w tych fragmentach, gdzie zarówno Kołakowski jak i Brzozowski krytykują utożsamienie wartości i konieczności dziejowej. Podobnie rzecz ma się ze sławnym tekstem Kołakowskiego *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* [w: idem, *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 45- 80; pierwodruk - 1959]. Zwraca na to uwagę Andrzej Walicki w tekście *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski*, w: *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński, Kraków 1995, s. 16-18. W przypisie 8 Walicki, powołując się na samego Kołakowskiego, stwierdza, że ten nieświadomie rozwija idee zawarte u Brzozowskiego. Sam Kołakowski w liście do Andrzeja Walickiego z 17 października 1985 roku pisze w ten sposób: „Co do Brzozowskiego: nie pamiętam, czy wtedy, gdy pisałem ów artykuł o prawdzie [*Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* – PR], znałem jego odpowiednie teksty; sądzę, że nie, a na pewno nie myślałem o nich...” (Leszek Kołakowski, Andrzej Walicki, *op. cit.*, s. 141).

Brzozowskim. Chociaż ten filozof przełomu XIX i XX wieku nie stał w centrum ich zainteresowań badawczych, to stał się dla nich w pewnym momencie bliski ze względu na zbieżność intelektualną, a nawet metodologiczną. Jest on ważnym punktem na mapie biograficznej i naukowej tych autorów, gdyż staje się „cichym patronem” przesilenia, a więc odchodzenia od rewizjonizmu³⁶⁸ na rzecz osobnych ścieżek badawczych, które mimo różnic w podejmowanych tematach, łączy podobieństwo metodologiczne. Dla trójki wymienionych autorów Brzozowski był przedstawicielem tradycji kontynuowanej (bądź negowanej), a jednocześnie był on przedmiotem naukowej analizy. Ta dwoistość roli, jaką odgrywa Brzozowski w pracach warszawskich historyków idei jest niezwykle istotna, gdyż umożliwia coś, co dla badań humanistycznych jest kwestią kluczową – ujrzenie w badanym przedmiocie swojego intelektualnego odbicia, a przez to dokonanie autorefleksji. Do kwestii tej przyjdzie mi jeszcze powrócić w dalszych częściach rozprawy³⁶⁹.

2. Filozofia Historii Stanisława Brzozowskiego (z metodologią w tle)

Podobieństwo pomiędzy warszawskimi historykami idei a Brzozowskim nie ograniczają się tylko do inspiracji pismami Marksa, podobieństwem ujęcia jego myśli w perspektywie radykalnego antropocentryzmu czy wreszcie (w bardzo ograniczonym zakresie i dotyczącym głównie Kołakowskiego) zbieżności dojrzewania intelektualnego.

³⁶⁸ Pojęcie rewizjonizmu jest na tyle niejednoznaczne i uwikłane w dziejowe spory, że wypada poświęcić mu uwagę. Leszek Kołakowski rozdział *Bernstein i rewizjonizm* z drugiego tomu *Głównych nurtów marksizmu* (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009) rozpoczyna od stwierdzenia, że „sens pojęcia ‘rewizjonizm’ nie był nigdy sprecyzowany dokładnie, a słowo to było używane w szerszym lub węższym zakresie zależnie od okoliczności” (s. 107). Zdanie to jest jasnym powiązaniem współczesnych Kołakowskiemu sporów o rewizjonizm z jego „tradycyjnym” ujęciem. W tym drugim znaczeniu rewizjonizm odnosi się do Eduarda Bernsteina i jego interpretacji marksizmu w duchu ewolucyjnym a nie rewolucyjnym. W szerszym kontekście pojęcie rewizjonizmu oznaczało wszelkie próby odejścia od partyjnej ortodoksji. W Polsce Ludowej termin ten do reformatorów systemu przyszedł z zewnątrz i nie był używany jako samoidentyfikujące określenie, raczej jako etykieta o negatywnych konotacjach z zakresu historii ruchu marksistowskiego. Jego użycie było bardzo często rodzajem rozgrywki politycznej i wewnątrzpartyjnej. Dotychczasowi ortodoksi działając w ramach PZPR nie chcieli tym samym rewidować, ale reformować system od wewnątrz i określenie takie nie do końca oddawało ich zamiary. Po 1989 roku termin ten zaczął funkcjonować jako nieoficjalne, ale rozpowszechnione określenie tendencji intelektualnych, jakie miały miejsce pomiędzy Październikiem 1956 roku a Marcem 1968 i które zrywały z leninowsko-stalinowską wersją marksizmu. W tym właśnie znaczeniu będę używać. Różne sposoby funkcjonowania pojęcia rewizjonizm, w sposób trafny i klarowny opisuje Zbigniew Jordan w artykule *Rewizjonizm w Polsce* („Kultura” [Paryż] 1961 nr 12; dokończenie artykułu zamieszczone zostało w numerze 1-2 z 1962 roku). Por. K. Pomian, *Rozstanie z marksizmem...*, s. 544.

³⁶⁹ W 1987 roku Witold Mackiewicz wprost wyraża opinię, że Brzozowski patronował marksizmowi lat sześćdziesiątych (W. Mackiewicz, „Marksizm” Brzozowskiego, „Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 2, s. 50-59).

Związki między nimi są znacznie głębsze i na pierwszy rzut oka niezauważalne. Mam tu na myśli podobieństwo metodologiczne rozumiane przede wszystkim jako podobieństwo ujęcia historii i jej procesów, ale także sposób osadzenia badanych przedmiotów w przestrzeni dziejów. Problemowi temu chciałbym teraz poświęcić uwagę³⁷⁰.

W tekście *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* Brzozowski pisze, że „wszystko, co jest określeniem, jest już klasyfikacją, zaliczeniem do jakiejś rubryki, słowem, teorią [...]. Każda [schematyzacja]³⁷¹, każda klasyfikacja dokonana być może jedynie z jakiegoś określonego punktu widzenia”³⁷². Wprawdzie cytat ten dotyczy faktów przyrodniczych, nie będzie jednak zbyt dużym nadużyciem – w kontekście całej twórczości Brzozowskiego – zastosowanie tego twierdzenia także do badań historycznych. Teoria poznania autora *Legandy Młodej Polski* opiera się bowiem na podstawowym założeniu, że wszelka wiedza – również ta dotycząca przeszłości – zakorzeniona jest nie tylko w jednostkowym doświadczeniu, ale także w świecie społecznym, do którego podmiot poznający należy i którego w jakimś sensie jest tworem³⁷³. Wszelka wiedza jest konstruktem poznawczym, ludzkim sposobem na radzenie sobie ze światem zewnętrznym, który bez udziału człowieka jest nic nie

³⁷⁰ Podobieństwo, o którym wspomniałem, dostrzega Piotr Graczyk w tekście *Materialistyczna historia idei. Warszawa-Frankfurt-Paryż*, w: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość. Tradycja. Obecność*, red. P. Grad, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 93. Autor nie analizuje problemu szerzej. Istnieją także prace, które starają się przedstawić filozofię historii Brzozowskiego (m.in. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 28-36 oraz 71-85; A. Królika, *Postawa wychowawcy a postawa klerka. Stanisława Brzozowskiego i Karola Irzykowskiego spór o światopoglądowe postawy krytyki literackiej*, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2000). Są to rozprawy, w których poglądy Brzozowskiego na badanie dziejów stanowią jeden z ważnych, jednak nie najważniejszy wątek. Z kolei o źródłach jego historiozofii pisze Ziemowit Skibiński w artykule *W sprawie źródeł historyzmu S. Brzozowskiego*, („Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-społeczne”, Seria 1, 1972, z. 90, s. 49-59).

³⁷¹ W oryginale „szematyzacja”.

³⁷² S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 292, 293. Wszystkie cytaty pochodzące z niniejszego wydania oznaczają będę jako MPD z podaniem strony. W pracy *Epigenetyczna teoria historii* pochodzącej z 1907 Brzozowski pisze z kolei wprost, że „...to, co przedstawia się oddzielnemu historykowi jako fakt, jest zawsze już w pewnej mierze wytworem jego umysłowości” (w: S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Walicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 163).

³⁷³ „Ja nasze jest zawsze wynikiem, produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem” (S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej I*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 14; wszystkie cytaty pochodzą z niniejszego wydania, z tomu pierwszego. Oznaczać je będę skrótem LMP z podaniem numeru strony). Andrzej Walicki słusznie zwraca uwagę, że zdanie to wyrwane z kontekstu stoi w sprzeczności z ideałem autokreacji Brzozowskiego. Jednak zestawione z przekonaniem, że człowiek jest twórcą historii nabiera zupełnie innego znaczenia: „Historia to samostwarzanie się ludzkości przez pracę. Być wytworem historii znaczy więc: być swoim własnym tworem” (A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 86).

znaczącym chaosem. Za taką interpretacją przemawia także inne twierdzenie Brzozowskiego zamieszczone w *Monistycznym pojmowaniu dziejów*:

Ale niemniej niewątpliwym jest, że ażeby te wszystkie pomniki przeszłości uznać za takie, trzeba przedtem uznać samą tę przeszłość. Dopóki nie istnieją dla nas dzieje i historyczny punkt widzenia, napisy klinowe są tylko bruzdami, wyżłobieniami, plamami barwnymi bawiącymi oko, bynajmniej nie zaś świadectwem epoki, gdyż przez zajęcie historycznego punktu widzenia dopiero stwarzamy samą możliwość w ogóle istnienia dla nas epoki [MPD, 335].

Cytat powyższy wskazuje na nierozzerwalny związek pomiędzy historią i poznaniem. Więcej nawet – dowodzi on historyczności samego poznania³⁷⁴. Brzozowski polemizuje w ten sposób z pozytywistycznym ujęciem historii rozumianej jako obiektywny opis faktów. Są one bowiem dla nas faktami tylko dlatego, że za takie je uznaliśmy. Uznaliśmy je zaś za fakty nie ze względu na ich pozahistoryczną czy pozaludzką naturę, ale właśnie dlatego, że w danym momencie są one w ogóle brane pod uwagę i stają się przedmiotem naukowej refleksji. Tym samym każde badanie faktów jest jednocześnie badaniem teorii uznającej te fakty³⁷⁵. Zajmowanie się historią jest badaniem wyobraźni historycznej podmiotu poznającego, a co za tym idzie wspólnoty, której jest on częścią³⁷⁶. Jeżeli dodamy do tego kolejną uwagę Brzozowskiego o tym, że „warunki współczesnego życia społecznego są tak skomplikowane i różnorodne, że samo nasze życie wewnętrzne, życie duchowe jednostek, które jest zawsze do pewnego stopnia wytworem społeczeństwa³⁷⁷, musi również stać się złożone z wielu innych różnorodnych czynników”³⁷⁸ to okaże się, że

³⁷⁴ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 77, 78.

³⁷⁵ Ibidem, s. 39-40.

³⁷⁶ Te i inne twierdzenia są niezwykle bliskie Diltheyowskiemu sposobowi postrzegania relacji między przeżywaniem a rozumieniem (Zob. W. Dilthey, *Przeżywanie i rozumienie*, w: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, ss. 204-213).

³⁷⁷ „Jedynym dostępnym człowiekowi absolutem jest społeczeństwo i jego kultura, jedyną rzeczą posiadającą absolutne znaczenie – społeczne i kulturalne wysiłki jednostki” (S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, w: idem, *Wczesne prace krytyczne*, wstępem poprzedził Andrzej Mencwel, PIW, Warszawa 1988, s. 198-199).

³⁷⁸ S. Brzozowski, *Fryderyk Henryk Amiel (1821-1881). Przyczynek do psychologii współczesnej*, w: idem, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził Ostap Ortwin*, wstęp Cezary Michalski, postłowie Agata Bielik-Robson, Warszawa 2007, s. 134. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Do ich oznaczenia w dalszej części będę używać skrótu FHA z podaniem numeru strony.

wszelkie badanie historyczne jest w gruncie rzeczy niezwykle skomplikowaną działalnością, w której pod uwagę trzeba wziąć wiele czynników i determinant. Z komplikacji tych zdał sobie sprawę Brzozowski bardzo wcześnie, czego najlepszym dowodem jest artykuł *Fryderyk Henryk Amiel (1821-1881). Przyczynek do psychologii współczesnej* z 1901 roku zamieszczony w pośmiertnym zbiorze *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskie*³⁷⁹. Autor powołuje się w nim na „zmysł historyczny”, który – zgadzając się z opinią Nietzschego – uważa za jedną z „najchlubniejszych zdobyczy XIX wieku” [FHA, s. 133]. Ów zmysł historyczny to nic innego niż „zdolność pojmowania i odtwarzania w sobie uczuć innych istot, choćby najbardziej obcych i odległych” [FHA, s. 132-133]³⁸⁰. Taka definicja każe rozumieć badanie historyczne jako próbę opisu faktów z konkretnej pozycji podmiotu owe fakty postrzegającego, w zgodzie z jego ukształtowaniem psychicznym, poprzez maksymalne wczucie się w sytuację, przy wykorzystaniu zdolności empatycznych³⁸¹. Jednakże fakt uwarunkowania życia jednostek przez ogromną liczbę niesprowadzalnych do wspólnego mianownika czynników utrudnia i komplikuje posługiwanie się „zmysłem historycznym”. Brzozowski podziela w tym wypadku obiekcje Nietzschego i w ślad za nim w metodzie tej dopatruje się ograniczeń, z których największym jest bierność poznawcza, przewaga doznawania nad tworzeniem, czego konsekwencją z kolei jest zanik zmysłu twórczego [FHA, 138-139]³⁸². Sceptycyzm i krytycyzm widoczne w rozważaniach Amiela postrzegane są przez Brzozowskiego jako składnik zmysłu historycznego [FHA, 142]. Choć same w sobie są konieczne i niezbędne dla wszelkiego rodzaju poznania – w nadmiarze prowadzą do likwidacji wszelkich złudzeń. A jak pisze sam Brzozowski „życie społeczne wymaga koniecznie pewnej ich [ilości]” [FHA, 330]. Przekonanie to wyrażone już w 1901 roku każe autorowi *Ideje* w późniejszych rozważaniach inaczej spojrzeć na badania historyczne. Nadrzędnym celem nie będzie już krytyka wszelkich złudzeń, ale analiza i doszukiwanie się w nich poznawczych walorów ludzkiego działania. Krytyka zmysłu historycznego nie prowadzi do jego całkowitego odrzucenia, ale do przekształcenia. Brzozowski pozostanie tutaj wierny podmiotowej i antropocentrycznej wizji historii czego wyrazem jest

³⁷⁹ Pierwodruk ukazywał się w „Głosie” z 1901 roku, w numerach 28-30.

³⁸⁰ Por. S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej...*, s. 178-179.

³⁸¹ Problem empatii w okresie Młodej Polski to zagadnienie złożone. Więcej na ten temat pisze Michał Głowiński w książce *Ekspresja i empatia...*

³⁸² Por. Ibidem, s. 180. Zob. także: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 17-28 oraz P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 73-92.

przywoływana już praca *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* z 1904 roku. Badanie historyczne traci jednak swój empatyczny charakter na rzecz pogłębionej analizy źródeł poznania oraz – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – społecznych procesów wytwarzania historii.

Krytykę stanowiska, z którym – w mniejszym bądź większym stopniu – identyfikował się Brzozowski w 1901 roku przeprowadza kilka lat później z pozycji wartości³⁸³. Siły i znaczenia owej kategorii nie można wyprowadzać z psychologizmu historycznego – będącego w jakimś stopniu tożsamym ze zmysłem historycznym – gdyż domeną jego zainteresowań są tylko zmieniające się, zależne od wielu czynników, poglądy i stany świadomości podmiotu [MPD, 330]. Zmienne i subiektywistyczne aspekty nie mogą być podstawą wartości, a więc czegoś, co powinno mieć charakter trwały, ale przede wszystkim obiektywnie sprawdzalny. Tu dochodzimy do zagadnienia transcendentnego uprawomocnienia historii, o którym Brzozowski pisze:

Przede wszystkim zrozumiemy dobrze i dokładniej samo zagadnienie: idzie w nim nie o postawę zajmowaną przez nas wobec przeszłości dziejowej, uznanej już za przedmiot poznania, lecz o ustanowienie samego tego przedmiotu. Nie idzie więc o metody postępowania, o stosunki myślowe i uczuciowe, wiążące nas z obiektywnie istniejącymi dziejami, lecz o założenie samo tej obiektywności [...]. Dlaczego dzieje zostają ustanowione? Gdy więc stawiamy sobie to pytanie, dziejów wcale nie ma, dopiero czyn poznającego podmiotu stwarza je przez zajęcie wobec rzeczywistości, bytu, odpowiedniej postawy. Jaką jest natura tej postawy, jakie miejsce zajmuje ona w ogólnym systemacie ustanawiającego wartości podmiotu?"[MPD, 333, 334].

Sprawy tej Brzozowski – co jest cechą charakterystyczną jego pisarstwa – nie stawia w sposób przystępny i nie jest łatwym zrozumienie intencji przytoczonego fragmentu. Wróćmy więc na chwilę do studium o Amielu z 1901 roku. Zgodnie z opisanym tam zmysłem historycznym rolą podmiotu badającego dzieje jest wczuwanie

³⁸³ O znaczeniu wartości w filozofii Brzozowskiego pisze Krzysztof Pomian w artykule *Wartości i siła: dwuznaczność Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...* Paweł Pieniążek łączy czyn i wartość w myśli Brzozowskiego pisząc: „Czyn, jako akt aktywnego odniesienia jednostki do kształtujących jej istnienie sił, poprzez które podejmuje ona i wpisuje je w porządek własnego istnienia, jest właściwym źródłem wartości [...]. Wartości zapośredniczają związek jednostki ze światem, w ich perspektywie tworzy ona go i poznaje...” (P. Pieniążek, *op. cit.*, s. 39-40). O zagadnieniu wartości u Brzozowskiego pisze także Stanisław Borzym w niepublikowanej pracy dyplomowej *Zagadnienie wartości w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, której promotorem był Bronisław Baczek. Znajduje się ona w zasobach Połączonych Bibliotek Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Wydziału Filozofii i Socjologii UW.

się w podmiot przeszłości i próbowanie odtworzenia jej taką, jaką jawiła się tej jednostce (ale nie taka, jaką była naprawdę). Postawa ta trzy lata później jest dla autora *Legendy Młodej Polski* wyrazem bierności i ospałości twórczej. Zmysł historyczny zakładał bowiem w gruncie rzeczy niekończący się łańcuch przyswajania i doznawania nowych elementów tworzących całościowy obraz jakiejś epoki. Wartość historii i zdarzeń w tym przypadku ma swoje umocowanie nie w podmiocie, ale w tym, co próbuje on zrekonstruować, a więc w czymś zewnętrznym wobec niego. W tak ujętej historiografii rola badacza ogranicza się jedynie do odbierania bodźców i możliwie wiernego ich przekazywania. W *monistycznym pojmowaniu dziejów* podmiotowi poznającemu zostaje przypisana z kolei rola czynna. To on jest źródłem wartości i to on – realizując wartość – ustanawia dzieje [MPD, 334]³⁸⁴. Wszelkie studia nad historią są więc odbiciem owych wartości, ich realizacją. Te jednak, chociaż realizują się w działaniu jednostkowym nie są subiektywne i indywidualne. Ich status jest potencjalny, przez podmiot jedynie aktualizowany³⁸⁵. Te dwie koncepcje – psychologizmu i monizmu dziejowego –, choć zdawałoby się bardzo odległe myślowo, łączy wspomniany już antropocentryzm. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku człowiek jest elementem kluczowym dla rozumienia procesu dziejowego. W przypadku psychologizmu historycznego jest to jednak rola bierna, w tym drugim zaś czynna, wartościotwórcza.

W studium o Amielu za główną zasadę metodologiczną w badaniach historycznych Brzozowski uznaje zmysł historyczny. W *Monistycznym pojmowaniu dziejów* jego miejsce zajmuje historyczny punkt widzenia, scharakteryzowany w sposób następujący:

Historyczny punkt widzenia zajmujemy względem takiej tylko treści, która uznajemy za równoznaczną, równowartościową, jednogatunkową ze stwarzaną obecnie i względem której nie

³⁸⁴ „Dla jednostki istnieje więc to tylko, co podlega wartościowaniu, co ma dla niej taką czy inną wartość, a rzeczywistość staje się przedmiotem poznania ludzkiego o tyle, o ile jednostka ocenia ją i dokonuje wartościowania. Poznanie zakłada więc wartościotwórcze działanie, jest wobec niego wtórne i mu podporządkowane. Wartość nie wywodzi się z faktu, lecz na odwrót, fakt z wartości...” (P. Pieniążek, *op. cit.*, s. 40).

³⁸⁵ P. Pieniążek, *op. cit.*, s. 56-57. Dalej badacz pisze: „...forma jest dla Brzozowskiego pewnym aksjologicznym *apriori*, które nadając istnieniu wartość, nadaje temu co jednostkowe znaczenie bezwzględne, a co teraz znaczy: powszechnie ważne, ogólnoludzkie. Jako taka stanowi zasadę uniwersalizacji istnienia jednostkowego [...]. Brzozowski próbuje zatem pogodzić jednostkowy wymiar istnienia ludzkiego z jego wymiarem uniwersalnym, a tym samym dostarczyć podstaw swojej filozofii kultury jako wspólnoty twórczych jednostek” (s. 58).

pozostajemy w stosunku twórczym. Treść, względem której zajmujemy historyczny punkt widzenia, uznana zostaje za wynik twórczości, jednocześnie jednak wyodrębniamy ją od tego, co stwarzamy w danej chwili. Historyczny punkt widzenia ustanowiony jest przez akt twórcy, dążący do samowyodrębnienia i samowyzwolenia od wszystkiego, co przedmiot aktu twórczego stanowić może. Wyodrębniać się można jednak tylko od czegoś, co istnieje, a zatem tylko od tego tylko, co jest stworzone [...]. Wobec tego tylko zajmujemy historyczne stanowisko, co za stworzone, za wytwór swobody uznajemy, a czego nie tworzymy [MPD, 337].

Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi różnica historycznego punktu widzenia w stosunku do zmysłu historycznego jest diametralna. Cechą tego ostatniego było wczucie i utożsamienie się z procesem dziejowym poprzez akt empatii. Zmysł historyczny definiuje z kolei zasada dystansu. Tylko to, co zostało wyodrębnione jako przedmiot badania można nazwać dziejami. Ten gest oddalania, wyswabdzania się z emocjonalnego podejścia do przeszłości jest jednocześnie warunkiem wstępnym uznania dziejów za twór podmiotu. Zdystansowanie się wobec przeżyć (nieważne czy dotyczących nas czy innych aktorów historii) jest równoznaczne z tworzeniem stanowiska historycznego. Dystans umożliwia więc nie tylko samo badanie historii, ale pozwala spojrzeć na nią jak na wytwór podmiotu. To właśnie postawienie się „na zewnątrz” jest ustanowieniem dziejów. W akcie tym ujawnia się moc podmiotu w procesie tworzenia historii. Na pierwszym rzut oka podejście takie jawi się jako obiektywizacja faktów, a więc zaprzeczenie głównych tez Brzozowskiego o antropocentryzmie historii i dziejowości i powrót do pozytywistycznych ujęć. Autorowi *Idei* nie chodzi jednak w tym wypadku o stawianie się obok faktów historycznych. Mówiąc o dystansie zakłada konieczność podmiotowego ich traktowania. Wydarzenia historii, aby móc się wobec nich ustanowić jako wobec obiektu badania, musiały być wcześniej elementem poznania, doświadczania bądź przeżywania jednostkowego³⁸⁶. Ustanowienie dziejowości to nie tyle obiektywizacja, co zatrzymanie procesu przeżywania historii, wydobywania elementów tego procesu na zewnątrz podmiotu i poddanie ich analizie. W ten sposób bada się nie tylko fakty, ale także wartości, które doprowadziły do wyodrębnienia się pewnych wydarzeń jako dziejów [MPD, 338].

³⁸⁶ Dużo miejsca zagadnieniu temu poświęca Brzozowski w pracy *Epigenetyczna teoria historii*, gdzie dowodzi zależności historii od podmiotu, przy jednoczesnym wskazaniu na niejednorodność samego procesu historycznego. Historia to tylko to, co udało się pojąć i zrozumieć z nieustannego potoku różnorodności doświadczeń (S. Brzozowski, *Idee...*, s. 163-165).

W założeniach poznania historycznego zapisanych na kartach *Monistycznego pojmowania dziejów* nie zanika jednak zupełnie podejście empatyczne. Usunięcie tego elementu uniemożliwiłoby zrozumienie i poznanie takich faktów, które nie dotykały nas bezpośrednio. Zrozumienie dziejów to próba nadania podmiotowego znaczenia artefaktom z przeszłości, uczynienia z nich przedmiotów znaczących. Jednak by do takiego twórczego spotkania podmiotu i przedmiotu mogło dojść musi – zdaniem Brzozowskiego – istnieć już wcześniej w owym podmiocie treść, która zostaje wyzwolona pod wpływem zetknięcia się z określonymi przedmiotami myśli [MPD, 338-339].

Opisane wyżej dwa elementy badania historycznego są dla Brzozowskiego niezbędnymi składnikami proponowanej przez niego metodologii. Zgodnie z nią najpierw fakty historyczne muszą „dotknąć” badacza bezpośrednio, muszą poruszyć odpowiednią strunę, stać się częścią przeżywanego przez podmiot świata, by następnie mogły zyskać status przedmiotów badania w procesie dystansowania się³⁸⁷. W ten sposób zachowana zostaje jednocześnie subiektywna i obiektywna strona badań historycznych. Nie tracąc nic z rzeczywistości faktów Brzozowski pokazuje, że są one w gruncie rzeczy wytworem ludzkiego poznania i przeżywania. Takie wnioski są wynikiem przewyciężenia stanowiska psychologizmu historycznego przy zachowaniu niezaprzeczalnych wartości, które niesie on ze sobą. „Celem właściwym historycznego punktu widzenia – pisze Brzozowski – jest wyzwolenie od treści, które uznajemy za stworzone, lecz których nie tworzymy” [MPD, 341]. To, co staje się treścią podmiotu badającego dzieje, co zostaje wyłonione w kontakcie z artefaktami przeszłości to wartości. Historiografia w ujęciu autora *Płomieni* jest więc ich poszukiwaniem w przeszłości i ich realizacją w przyszłości. Wartość leży u podstaw wszelkiej analizy historycznej, bo jest ona składową podmiotu analizującego, a więc najważniejszego elementu całego procesu poznania. W ten sposób Brzozowski osiąga zamierzony przez siebie cel i czyni z historiografii wyraz ludzkiej aktywności wartościotwórczej, utożsamia z nią czynną postawę wobec rzeczywistości. W *Epigenetycznej teorii historii* z 1907 roku domyka on tę koncepcję pisząc, że prawdziwe poznanie historii opierać się musi na pracy będącej najpełniejszą wyrazem ludzkiej twórczości. Dopiero z

³⁸⁷ „Z tego bowiem, że wszelka przeszłość dziejowa może być poznana o tyle tylko, o ile odnajdujemy ją w sobie jako treść własną, zdajemy sobie sprawę na drugim stopniu historycznej świadomości, tj. w momencie, gdy wyodrębniamy twórczość obecną od stworzonej przeszłości” (MPD, 339).

perspektywy człowieka pracującego może ukazać się rzeczywiste znaczenie faktów dla człowieka³⁸⁸. W ten sposób, w filozofii pracy, wyjaśnia i rozwiązuje Brzozowski problematyczne wątki swojej myśli, także te dotyczące badań historycznych i ich znaczenia w życiu społeczeństw i jednostek. Co więcej: z rozważań tych wynika, że tylko prawdziwe przeżycie faktów historycznych, prawdziwe ich przepracowanie może w pełni uświadomić i pozwolić wykorzystać twórcze zdolności człowieka. Historiografia musi być tym samym badaniem znaczenia faktów historycznych dla jednostek i społeczeństw. Wnioski z tych rozważań, przyjmujące formę wartości, muszą stać się wskazówkami, imperatywami pracy. Jest to jednocześnie próba poradzenia sobie z groźbą relatywizmu. Tylko bowiem w pracy i przez nią człowiek jest w stanie realizować wartości i rozumieć ich znaczenie w dziejach³⁸⁹.

W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski ponownie daje do zrozumienia, że historia nie toczy się na zewnątrz podmiotów, ale w podmiotach i pomiędzy nimi. Historia jest więc tworem społecznym. Jeżeli zaś jest dziełem ludzi to znaczy, że mają oni na nią wpływ. To z kolei zmusza do podjęcia czynnej postawy wobec historii. Przeszłość jest bowiem elementem terażniejszości, a próby postawienia się poza dziejami jest niczym więcej niż odmową pracy i wzięciem odpowiedzialności za własny los³⁹⁰. Brzozowski pisze wprost:

Podoba się nam to, czy też nie: jesteśmy tym, czym jesteśmy – tj. wytworami pewnej historii. Nie uda nam się wyjść poza nią [...]. Rzeczywistość nasza określona jest całkowicie przez historię, jest tą historią [...]. Kto myśli, że od historii uciekł, ten już padł jej ofiarą... [LMP, 15].

I dalej:

Idzie wciąż o to, aby zrozumieć, że zapanować nad życiem, stać się swobodnymi możemy jedynie przez zrozumienie i opanowanie tych sił, które stworzyły naszą psychikę. Idzie o całkowite

³⁸⁸ S. Brzozowski, *Epigenetyczna teoria historii...*, s. 174.

³⁸⁹ Zob. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*, s. 78-79.

³⁹⁰ W podobnym duchu pisze Bronisław Baczek: „To nie historia, nie procesy społeczne narzucają gotowe schematy myślenia, ale ten proces jest tworzony przez człowieka oraz grupę społeczną, w której człowiek jest zanurzony. W historii nie preegzystują rozwiązania poza ludzkimi indywidualnymi i zbiorowymi możliwościami, podjętymi zadaniami” (cytat za: Paweł Śpiewak, *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź” 1981, nr 5, s. 45).

przeniknięcie się tą myślą, że historia nie jest czymś, co stoi na zewnątrz nas, względem czego możemy zajmować dowolne stanowisko. Psychika związana jest z bytem jedynie i wyłącznie przez ten proces życiowy, który ją wytworzył: gdy uważa samą siebie za istnienie niezależne od tego procesu, traci możliwość zapanowania nad nim [...]. Kto chce istotnie być panem swoich losów, świadomie żyć i tworzyć swoje życie, musi sięgnąć aż do tych głębin, w których rodzą się siły, określające bieg i kierunek wielkiej dziejowej rzeki [...]. Psychika nasza, świadomość nasza są wytworem nowoczesnej europejskiej historii: tym są w istocie swojej, czym je bieg tej historii, ich udział w niej [...]. Naszej ja, jego treść, wskazuje nam jedną tylko możliwą drogę do swobody, drogę, która prowadzi poprzez zapanowanie nad procesem stanowiącym istotę nowoczesnej europejskiej historii [LMP, 17-18].

Ja każdego z nas wplecione jest w proces, który obejmuje całokształt europejskiej kultury i historii: nie będziemy wolni, nie będziemy sobą, jeżeli całej kultury tej nie opanujemy w jej korzeniach, jeżeli władać się nią nie nauczymy, jak posłusznym nam dziełem [LMP, 19].

Wizja historii wyrażona na kartach *Legandy Młodej Polski* jest uzupełnieniem, ale jednocześnie zwieńczeniem rozważań Brzozowskiego nad poznaniem przeszłości. W historiografii nie chodzi bowiem o poznanie faktów, o ich opisanie, czy przeżycie. Owszem, są to niezwykle istotne elementy poznania historycznego, jednak nie stanowią one celu. Jest nim natomiast świadomość, że badanie dziejów to nic innego jak wysiłki czynione na rzecz zrozumienia roli podmiotu w teraźniejszości, jego zakorzenia w społeczeństwie i historii oraz zrozumienia i twórczego wykorzystania uwarunkowań wpływających na jego kondycję. W ten sposób historia nie stanowi już pozaludzkiej rzeczywistości, ale właśnie najbliższą i najważniejszą dla człowieka przestrzeń życiową. Dopiero rozumienie przeszłości, roli jednostek i społeczeństw w jej rozwoju, przyjęcie historii jako swojej, a wreszcie jej oddziaływanie na teraźniejszość i przyszłość może zostać uznane za prawdziwe zadanie wszelkich badań historycznych. Hermeneutyka historii zajmuje więc u Brzozowskiego ważne miejsce i to właśnie ten element najbardziej łączy go z przedstawicielami warszawskich historyków idei.

3. Metodologia Warszawskiej Szkoły Historii Idei (ze Stanisławem Brzozowskim w tle)

Czy wobec tego, wracając do postawionej wcześniej tezy, można zaryzykować stwierdzenie, że autor *Płomieni* był prekursorem myślenia o procesie historycznym i

jego badaniu w kategoriach historii idei? Odpowiedź na to pytanie musi być przecząca, jeżeli mamy na myśli historię idei w jej wersji zaproponowanej przez Arhura O. Lovejoya. Odpowiedź nie będzie jednak już tak jednoznaczna, gdy weźmiemy pod uwagę metodologiczne założenia przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei, którzy dość krytycznie odnosili się do teorii amerykańskiego filozofa, której najpełniejszy wyraz znaleźć można we *Wprowadzeniu do Wielkiego łańcucha bytu* – dziele uznawanym za praktyczną realizację teoretycznych założeń Lovejoya³⁹¹. Trzon jego metodologii stanowiło założenie o konieczności badania historii myśli ludzkiej poprzez analizę elementarnych idei (*unit-ideas*) będących owych myśli najlepszą krystalizacją. Idee te, zdaniem Lovejoya, przejawiały się we wszystkich dziedzinach ludzkiej myśli i działalności kulturalnej, szczególnie zaś w filozofii, literaturze i sztuce. Dlatego też historia idei w jego mniemaniu powinna być dziedziną łączącą naukowców różnych dyscyplin. Żaden bowiem uczony – nawet najwybitniejszy – nie jest w stanie samodzielnie odkryć i opracować znaczeń pojawiających się w badanym obszarze³⁹². Historia idei w ujęciu Lovejoya była próbą logicznego ustrukturyzowania zależności pomiędzy różnymi wersjami jednej idei w ujęciu ahistorycznym³⁹³. W sytuacji, gdy narzędzia logicznie nie wystarczały do wykazania zależności, autor *Wielkiego łańcucha bytów* dopuszczał argumenty natury psychologicznej, a także estetycznej³⁹⁴. Do wyjaśniania kategorycznie nie dopuszczał zaś czynników wynikających z przejawów życia społecznego, co stanowiło jeden z podstawowych zarzutów wysuwanych pod adresem tak pojętej historii idei³⁹⁵. Problematiczne stało się także samo pojęcie idei elementarnych. Jak wykazywali krytycy nawet w *Wielkim łańcuchu bytów* nie mamy do czynienia z analizą jednej idei, ale ich zespołem. Stąd wniosek o niemożliwości wyróżnienia takich bytów, które w założeniach Lovejoya miały stanowić najmniejsze, strukturalne jednostki myśli poddawane badaniom w ich logicznym następstwie. W ujęciu ojca historiografii idei uznanie ich istnienia pociąga za sobą twierdzenie o

³⁹¹ Inne jego prace podnoszące problemy teoretyczne to: *Historiografia idei, Obecne stanowiska i przeszła historia* oraz *Refleksje o historii idei*. Wszystkie znajdują się w polskim wydaniu *Wielkiego łańcucha bytu. Studium historii pewnej idei* (przeł. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009). Istnieje bardzo dobre opracowanie myśli Lovejoya w języku polskim autorstwa Jerzego Cabaja (*Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1989).

³⁹² Lovejoy ilustruje tę myśl na przykładzie badań nad *Rajem utraconym* Milтона (Arthur O. Lovejoy, *Refleksje o historii idei*, w: idem, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. Artur Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009).

³⁹³ J. Cabaj, *op. cit.*, s. 110.

³⁹⁴ *Ibidem*, s. 119.

³⁹⁵ O krytyce stanowiska Lovejoya pisze przywoływany już Jerzy Cabaj w swojej książce.

implikacyjnej strukturze idei elementarnych. To z kolei prowadzi do przyjęcia twierdzenia, że każda idea, już w momencie swojego powstania, zawiera wszelkie swoje późniejsze rozwinięcia, ukryte jedynie przed wzrokiem badacza. Historia ludzkości nie wnosiłaby do nich nic, co wcześniej nie byłoby w nich zawarte³⁹⁶. Podejściu takiemu zdecydowanie sprzeciwiał się chociażby Quentin Skinner pisząc, że „każdy utwór jest tekstem historycznym i jako taki powinien być badany z uwzględnieniem możliwości szerokiego wachlarza okoliczności, w jakich został napisany”³⁹⁷. Dodalbym do tego jeszcze spostrzeżenie, że pod uwagę należy brać nie tylko okoliczności powstania, ale także okoliczności odczytania, bądź jeszcze szerzej – recepcji³⁹⁸.

Opierając się jedynie na powierzchownym opisie założeń metodologicznych Lovejoya i porównując je z tymi, które przyświecały warszawskim historykom idei³⁹⁹

³⁹⁶ J. Cabaj, *op. cit.*, s. 110.

³⁹⁷ Cytat za: J. Cabaj, *op. cit.*, s. 108.

³⁹⁸ „Naiwne to bowiem rozumienie historyczności, które ogranicza ją do genezy dzieła. Historyczność bowiem dotyczy nie tylko tego, że powstało ono w historii, lecz że w swoisty sposób w niej trwa. W tym trwaniu ujawnia się również istotny aspekt struktury dzieła, ukazują się jego główne tematy, złożona dialektyka ich mediatyzacji, stopień ich wzajemnego powiązania oraz względnej autonomiczności wobec siebie i wobec dzieła jako całości, wzajemny stosunek warstwy światopoglądowej i tworzywa językowego, treści socjologicznych i niepowtarzalnej ekspresji osobowości twórcy itd. Te elementy strukturalne ujawniają się między innymi, w procesach społecznej selekcji, w toku historycznego trwania dzieła, gdy ulega rozbięciu jego wyjściowa jedność i dokonuje się autonomizacja poszczególnych wątków, gdy spełniane przez nie funkcje inspiracyjne są różnorodne itd. Historyczność dzieła jest bowiem nieodzielna od jego współuczestnictwa w historii. Jak wszelki fakt humanistyczny, nie zawiera ono bowiem samo w sobie swego sensu. Dzieła myśli ludzkiej istnieją przez innych i dla innych. Sensy ich są współkonstituowane – zarówno przez współczesnych, jak i przez pokolenia następne, które muszą definiować się same poprzez swój stosunek do wytworów kultur epok przeszłych. To trwanie w historii przybiera, zwłaszcza w przypadku dzieł intensywnie nasyconych treściami światopoglądowymi, charakter złożonego, wewnątrznie sprzecznego procesu. Miarą doniosłości historycznej dzieła jest na pewno stopień jego rozpowszechnienia się w skali masowej, przeniknięcia jego treści do masowych form świadomości i działania – od ideologii do „szkoły filozoficznej”, od mody i manieri do stylu literackiego. Ale miarą historycznej doniosłości dzieła światopoglądowego jest również stopień jego „otwartości”, podatności na odkrywanie w nim ukrytych, jeszcze „nieprzemysłanych” horyzontów i możliwości. W tym sensie wyrażając swą epokę – dzieło wykracza poza nią. I w tym sensie sięga po wieczność, im bardziej jest historyczne – tym bardziej jest podatne na utrzymanie dialogu przez epoki następne i na przetwarzanie się w procesie historycznego trwania. I w tym sensie historyk światopoglądów w ich zmienności poszukuje tego, co niezmiennie i trwałe” (B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 725-726).

³⁹⁹ Niektórzy poddają w wątpliwość istnienie spójnej metodologii Szkoły. Zgadzając się z tym stwierdzeniem uznają jednocześnie, że łączyło ich pewne podobieństwo podstawowych założeń badawczych. Rację ma w tym wypadku Ryszard Sitek uznający, że „w przypadku ‘warszawskich historyków idei’ to, co określamy mianem ‘postawy badawczej’, w dużej mierze pokrywa się z tym, co oni sami nazywali w swych badaniach ‘światopoglądem’, traktując go jednocześnie jako jednostkę badawczą. Dotrzeć do tych metametodologicznych założeń, stanowiących nadbudowę warsztatu badawczego właściwego ‘warszawskim historykom idei’, to [...] dotrzeć przede wszystkim do aktów wartościowania stojących za wyborem podejmowanych przez nich problemów, rodzajem stawianych pytań, odsłonić treść akceptowanych przez nich poglądów na przedmiot filozofii i historii filozofii, na społeczną rolę intelektualisty, na istotę samego procesu historycznego itp.” (R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei...*, s. 108). Andrzej Walicki pisząc o seminariach prowadzonych przez Baczkę uznając je za kuźnię szkoły warszawskiej pisze, że ich uczestników interesowała: „treść światopoglądowa

można popaść w sporą konfuzję. Okazuje się bowiem, że więcej ich dzieli niż łączy. Jednak w nazwie warszawskiego środowiska – zwyczajowej i utartej, bo nigdzie oficjalnie nie usankcjonowanej – pojawia się historia idei. Cóż więc ich łączyło z podejściem prezentowanym przez Lovejoya? Zdecydowanie różnił ich pogląd na możliwość wyodrębnienia idei elementarnych, a także na możliwości separacji od czynników społecznych i czysto historycznych. Łącznikiem jest – ni mniej ni więcej – przekonanie o konieczności badania historii pojęć, a w przypadku szkoły warszawskiej, także całych prądów myślowych oraz światopoglądów. Zarówno Lovejoy jak i polscy historycy idei wierzyli, że metoda podejmująca próby wyjaśnienia rozwoju jakiejś idei ma niezwykłą moc wyjaśniającą. Dla pierwszego wyjaśnianie to ograniczało się do związków logicznych, dla drugich był to cały zespół przekonań i faktów zogniskowanych wokół jednej idei, przekonania czy pojęcia. Dla przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei były więc one rodzajem pretekstu do podjęcia szeroko zakrojonych rozważań, a jednocześnie soczewką, w której najlepiej skupiały się rozmaite tendencje interesującej ich epoki⁴⁰⁰.

Ta długa dygresja, chociaż niezbędna, bo wskazująca na pewne komplikacje i niejednoznaczności teoretyczne, oddaliła nas od głównego przedmiotu zainteresowania, a więc od wskazania podobieństw, jakie zachodzą pomiędzy wizją historii i jej badaniami u Brzozowskim oraz Kołakowskiego, Baczki i Pomiana. Od razu nasuwa się pewna wątpliwość dotycząca formy podejmowania problemu przez wymienionych autorów, a co za tym idzie, możliwości ich porównania. Brzozowski nie dość, że nie przedstawił spójnej i jednoznacznej wizji historiozofii i badań historycznych, to nie stworzył żadnego tekstu, który mógłby służyć jako rodzaj ilustracji jego tez i założeń badawczych. Warszawscy historycy idei wprawdzie również nie

badanych idei, ich uwarunkowania historyczne i antropologiczne, ich funkcja ekspresyjna, a więc to, co mówiły o ludzkim podmiocie, a nie o naturze i prawach tzw. 'rzeczywistości obiektywnej'" (A. Walicki, *Leszek Kołakowski jakim go znałem...*, s. 241). Trochę dalej zaś stwierdza, że „propagowanie 'postawy rozumiejącej' jest szczególną misją społeczną historyka idei w tym właśnie duchu formułowałem program badawczy WSHI, czyniąc to z większym naciskiem i bardziej konsekwentnie niż inni jej przedstawiciele" (Ibidem, s. 254).

⁴⁰⁰ „Ukształtowanie się swoistej wizji świata idei oraz narzędzi jego tworzenia i badania jako tak zwanej warszawskiej szkoły historii idei następowało zatem nie w postaci kopii amerykańskiej, francuskiej czy niemieckiej historii idei, ale jako swoiście polskie zjawisko wyrastające bezpośrednio z ówczesnej inspiracji marksistowskiej oraz z tradycji polskiej myśli modernistycznej przełomu XIX i XX wieku, którą tworzyli między innymi Brzozowski, Abramowski, Krzywicki, Kelles-Krauz" (A. Kołakowski, *Warszawska szkoła historii idei wobec...*, s. 151). Por. także wypowiedź Andrzeja Walickiego w *Dyskusji „Warszawska szkoła historii idei – powstanie, przekształcenia, kontynuacje”...*, s. 14. Sens uprawianej przez szkołę warszawską historii idei charakteryzuje Jerzy Szacki w szkicu *Dylematy historiografii idei* (w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 11-19). Zob. także: idem, *Sir Isaiah Berlin: historia idei a filozofia*, w: idem, *Dylematy historiografii idei...*, s. 117-131).

oddają się teoretycznym i metodologicznym rozważaniom (może poza Kołakowskim), za to piszą monumentalne dzieła z zakresu historii filozofii (potem zaś historii). Zdają sobie sprawę z tych trudności i możliwości krytyki prezentowanego podejścia, jednak żywią przekonanie, że pomiędzy Brzozowskim a warszawskimi historykami idei istnieją paralele myślowe sytuujące ich w tym samym obszarze myślenia o historii i sposobie jej badania. Kilka dalszych uwag ma jedynie szkicowy charakter oświetlający miejsca wspólne, daleko im tym samym do wyczerpania tematu. Przede wszystkim interesować mnie będzie problematyka badań historycznych, pośrednio zaś wizja jednostki oraz wspólnoty w procesie historycznym, oraz sam proces historyczny. I jeszcze jedno zastrzeżenie: zdecydowałem się potraktować rozważania Kołakowskiego, Baczk i Pomiana jako wyraz wspólnej linii, zdając sobie sprawę z ryzykowności takiego zabiegu⁴⁰¹.

Leszek Kołakowski w tekście *Historia jako sztuka piękna* będącym refleksją o książce Johana Huizingi *Jesień średniowiecza* pisze o metodzie tego badacza w sposób następujący:

...gwarancją poprawności jego [Huizingi] opisu może być tylko sam autor albo raczej nasze przeświadczenie o autentyczności jego oglądu; mamy prawo sądzić, że przez wieloletnie studia i badania udało mu się naprawdę do tego stopnia wżyć w klimat umysłowy badanego świata i uzyskać intuicję jego specyficznego „poczucia życia” na tyle trafną, że dobór ilustracji nie jest podyktowany w jego dziele nakazami jakiejś konstrukcji apriorycznej, ale faktycznymi własnościami nagromadzonego surowca empirycznych danych”⁴⁰².

Fragment ten, odnoszący się do metodologii Huizingi, na plan pierwszy wysuwa – nie wyrażoną nigdzie wprost, ale jednak obecną – kategorię empatii stosowaną do badań historycznych. Nagromadzenie materiału pełni w tym wypadku rolę wehikułu, dzięki któremu możliwe staje się oddanie atmosfery danego okresu, wczucia się w nią, a co najważniejsze, „narzucenia” jej potencjalnemu odbiorcy. W podobnym tonie o badaniu historii pisał Brzozowski w swojej rozprawie o Amielu. Również dla niego

⁴⁰¹ Andrzej Walicki w tekście *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei* stwierdza, że głównym teoretykiem grupy był Leszek Kołakowski, Bronisław Baczo zaś najważniejszym jej przedstawicielem a zarazem nauczycielem akademickim, który miał największy wpływ na kształtowanie pokoleń filozofów i historyków idei (s. 229-230)

⁴⁰² L. Kołakowski, *Historia jako sztuka piękna*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 153 (pierwodruk – 1962).

kategoria wczucia była jedną z tych, która stanowiła o wartości badania historycznego. Jednak ani Kołakowski, ani Brzozowski nie czynią z tej kategorii fundamentu metodologicznego. Ten ostatni – o czym już wspominałem – odrzucił ją jako postawę bierną wobec historii. Zarówno Kołakowskiemu jak Baczce i Pomianowi bliższa była kategoria rozumienia (w sensie Dittlheyowskim), w której jednym z ważnych elementów było wczucie się (nie tylko intelektualne, ale również emocjonalne) w badane zagadnienie⁴⁰³. Postawa taka nie była równoznaczna z identyfikacją. Doskonale świadczą o tym najważniejsze ich dzieła: *Jednostka i nieskończoność*, *Świadomość religijna i więź kościelna* czy wreszcie *Rousseau: samotność i wspólnota*. Widać w nich z jednej strony zaangażowanie w przedmiot analizy, z drugiej dystans niezbędny do prowadzenia refleksji historycznej⁴⁰⁴. Ta podwójna rola, jaką przyjmują przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Historii Idei w swoich badaniach, ma odzwierciedlać podwójną strukturę każdego analizowanego dzieła. Z jednej strony mamy bowiem przedmiot powiązany w ten czy inny sposób ze swoją epoką, w jakiś sposób od niej zależny. Z drugiej okazuje się on już usytuowany w przyszłości, gdyż nie wszystkie treści i uwikłania, w których pozostawał w czasie swoich narodzin są dla ówczesnych odbiorców widoczne. To dialektyczne ujęcie terażniejszości i przyszłości opisuje Pomian parafrazując Baczkę: „wszelka terażniejszość jest [...] niedookreślona, gdyż zawierają się w niej ukryte możliwości, które dopiero przyszłość wydobędzie na jaw, realizując je”⁴⁰⁵. Jednak to nie przyszłość sama z siebie wydobywa znaczenia tkwiące w przeszłości, ale podmioty będące aktywnymi twórcami historii. To właśnie wizja aktywnego podmiotu, świadomie tworzącego dzieje i ich interpretacje jest jednym z elementów, które najmocniej łączą Brzozowskiego z warszawskimi historykami idei. Zachodzi jednak pomiędzy nimi ważna różnica. Autor *Płomieni* w swojej koncepcji nie bierze pod uwagę elementów nieświadomych. Dla niego człowiek, o ile przyjął postawę aktywną, jest w pełni świadomym swoich czynów twórcą.

⁴⁰³ O ograniczeniu takiego stanowiska wspomina Andrzej Walicki w liście do Krystyny Pomorskiej pisząc: „...humanistyka socjologizująca i <<rozumiejąca>> nie pozwala na posiadanie własnej indywidualności intelektualnej” (cytat za: R. Sitek, *op. cit.*, s. 124).

⁴⁰⁴ Różnicę tę opisuje Walicki: „Ja wtedy [w latach 60. XX wieku – PR] mówiłem [...], że ważna jest forma socjologii rozumiejącej, że ważna jest empatia, ważne jest odtworzenie, zrozumienie od wewnątrz, dystans, że ważny jest pewien sceptycyzm, ale sceptycyzm życzliwy dla innych, a nie dekonstruktywistyczny i złośliwy. Kołakowski brutalnie to zanegował. Stwierdził, że zrozumienie drugiego człowieka jest niemożliwe, że odtworzenie przeszłości jest niemożliwe i koniec” (*Dyskusja „Warszawska szkoła historii idei – powstanie, przekształcenia, kontynuacje”...*, s. 17).

⁴⁰⁵ K. Pomian, *Baczko: badanie historyczne i filozofia*, w: idem, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957-1974*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 169.

Warszawscy historycy idei widzą tę sprawę inaczej. Wprawdzie mocno sprzeciwiają się jakiegokolwiek determinacji historycznej⁴⁰⁶, widzą podmiot jako „zanurzony po szyję w lepkiej cieczy historii”⁴⁰⁷, gdzie każde działanie – nawet czysto negatywne – jest działaniem na wskroś historycznym⁴⁰⁸ to jednak mocno akcentują niemożność w pełni świadomego uczestnictwa w procesie historycznym⁴⁰⁹. Jak w takim razie badać dzieła przeszłości skoro nigdy nie są one w pełni wyrazem racjonalnego działania podmiotów – jak chciałby je widzieć Lovejoy. Odpowiedzią na to są wyróżnione przeze mnie dwa poziomy analizy historycznej. Pierwszy z nich, będący rodzajem intelektualnego i emocjonalnego zaangażowania w badany przedmiot jest próbą odtworzenia warunków i wpływów społecznych określających możliwość zaistnienia określonej idei bądź dzieła w takiej a nie innej formie w danym okresie. W historii figura filozofa – będąca zarazem podmiotem historii i jej interpretatorem – odgrywa niezwykle ważną funkcję, którą Pomian charakteryzuje w sposób następujący:

Dzięki uwikłaniu we własny czas filozof może bowiem dotrzeć do czegoś, co jest dane tylko jemu, może przeżyć niektóre spośród możliwości swojej epoki i utrwalić to przeżycie w pojęciach, przeobrażając je przeto z okoliczności czysto indywidualnej, historycznie zlokalizowanej i przemijającej, w wydarzenie znaczące również dla innych ludzi, zdolne stanowić element ich świata, a tym samym – przedmiot możliwego przeżycia z ich strony⁴¹⁰.

Zrozumienie epoki, jej charakteru, ale także antagonizmów nią targających można osiągnąć przez maksymalne wczucie się w przedmiot analizy. To z kolei wymaga poznania nie tylko dzieł, ale także kontekstu biograficznego oraz intelektualnego

⁴⁰⁶ Najlepszym wyrazem krytyki takiego stanowiska jest praca Kołakowskiego *Historia i odpowiedzialność* [w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2]. Zob. także K. Pomian, *Baczko...*, s. 186-187.

⁴⁰⁷ Ibidem, s. 41.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Bronisław Baczko pisze: „Historyk idei i światopoglądów jest świadom tego, że w strukturze każdego analizowanego przezeń dzieła rolę nie mniej istotną od intencji i przesłanek przez autora uświadamianych odgrywają intencje i przesłanki nieuświadamiane” (idem, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 8). Por.: „...działanie nasze jest uwikłane w zależności, których w pełni nie jesteśmy świadomi, a które z kolei współdziałają w określeniu sensu i skutków naszego działania” (B. Baczko, *Kryptoproblemy i historyzm*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 376).

⁴¹⁰ K. Pomian, *Baczko...*, s. 172.

twórcy⁴¹¹. Niemożliwa jest jednak pełna identyfikacja z przedmiotem badań. Twierdzenie takie wydaje się oczywistością z psychologicznej perspektywy: nigdy nie dane nam będzie w pełni utożsamić ze świadomymi i nieświadomymi przeżyciami jakiegokolwiek różnej od nas samych jednostki. Także z metodologicznego punktu widzenia jest to niemożliwością: każdy badacz wnosi w analizowany przez siebie przedmiot własne zainteresowania, problemy, a także kwestie współczesne, które w jego odczuciu będą mogły znaleźć swój wyraz – a może i rozwiązanie – w trakcie badania historycznego⁴¹². Przekonanie to jest implikowane przez poczynione już wcześniejsze założenie o nieuświadomionych i niezaktualizowanych konfliktach, które mogą ujawnić się dopiero w przyszłości. W ten sposób każda terażniejszość wiąże się zarówno z przeszłością jak i przyszłością. Przekonanie to najlepiej oddaje wprowadzony przez Baczkę termin „kryptoproblemów”, a więc takich zagadnień, które nie są w pełni uświadamiane w toku wypowiedzi dyskursywnych, ale które krystalizują się w łańcuchu skojarzeń związanych z przedmiotem analizy⁴¹³. Badanie historii jest zatem również aktualizowaniem dawnych kryptoproblemów. Ich wykrycie i wyartykułowanie jest z konieczności związane z postawą zdystansowanego oglądu, o której pisał Brzozowski. Wzucie daje szansę uchwycenia wielości prądów i konfliktów, w jakiej powstawał i rozwijał się wybrany problem, ich grupa bądź określone dzieło. Zadaniem historyka nie jest jednak tylko opisanie tych antagonizmów. Naukowiec musi dążyć do ujednolicenia problematyki, do wykazania jej dominanty, czy wręcz ujednoznacznienia, które nigdy nie są dane historykowi na wstępie. Jak pisze Pomian

...historyk znajduje się tedy w sytuacji szczególnie odpowiedzialnej, wieloznacznej i konfliktowej, albowiem musi on niejako ująć swój przedmiot z dwóch wykluczających się punktów widzenia, musi, co więcej, wyeksponować różnice i kolizje między nimi, a zarazem scalić je w obrębie własnej perspektywy, nie identyfikując się ani z twórcą, ani z jego czytelnikiem⁴¹⁴.

⁴¹¹ „...dla historyka zaś szczególnie ważne jest to, że do tych przeżyć i odczuć może on dotrzeć poprzez badanie dzieła i biografii jego twórcy” (K. Pomian, *Baczko...*, s. 184).

⁴¹² Zob. L. Kołakowski, *Historia jako sztuka piękna...*, s. 155; idem, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 10-11.

⁴¹³ B. Baczek, *Kryptoproblemy i historyzm...*, s. 373. Autor zastrzega, że nie są to *pseudoproblemy* a więc zagadnienia urojone.

⁴¹⁴ K. Pomian, *Baczko...*s. 185.

We fragmencie tym ujęta zostaje podwójna rola historyka idei: osoby mocno zaangażowanej w przedmiot analizy, która jednocześnie potrafi zdystansować się do przedstawianego problemu, wyjść ponad wpisane w niego antagonizmy i próbować scalić je tak, by oddawały światopogląd⁴¹⁵. W tym momencie trzeba podnieść jeszcze jeden problem, który komplikuje ów obraz, a który w niepełnej formie został już przeze mnie podniesiony. Chodzi mianowicie o uwikłanie w proces historyczny nie tylko badanego przedmiotu, ale także samego badacza. Jedną z postaci tego uwikłania jest nieuchronne wprowadzenie własnej perspektywy i problematyki do opisywanego przedmiotu. Innym, dużo bardziej skomplikowanym z metodologicznego punktu widzenia, jest społeczne uwikłanie jednostki w historyczność. Baczko analizując filozofię Rousseau stwierdza, że dla człowieka pierwotnego nie istnieje historia ani postęp. Społeczeństwo idealne „zmierza do maksymalnego wyeliminowania historii, dynamiki zmian społecznych z życia tego społeczeństwa”⁴¹⁶. Dopiero wejście w Historię tworzy społeczeństwo, bo dopiero w Historii mogą ujawnić się wartości je organizujące⁴¹⁷. Paradoks polega na tym, że społeczeństwo aby zdać sobie sprawę z tego, że jest społeczeństwem musi „wynaleźć” Historię. Wejście w proces dziejowy jest jego ontologiczną podstawą. Emancypacja społeczeństwa z beczasowości jawi się z kolei jako problemem dla jednostki. Historia będąca warunkiem zaistnienia samoświadomej siebie wspólnoty „wyłania świat niejasny, nieprzejrzysty, anonimowy ‘świat pozorów’ wyalienowujący człowieka, świat, w którym człowiek ‘pozostaje w sprzeczności z samym sobą’, wobec którego nie może uzyskać jednoznacznego stosunku”⁴¹⁸. Dla Jana Jakuba Rousseau – bohatera książki Baczki – „dopiero historia stwarza dla człowieka problem z jego wolności i z jego indywidualności. Wybory moralne muszą się dokonywać w historii, są one narzucone przez historyczno-społeczny charakter ludzkiego istnienia. Zło moralne jest [...] wytworem historyczno-społecznym”⁴¹⁹. Ta antynomia jednostki, społeczeństwa i historii, która swój wyraz zyskuje w twórczości autora *Emila* wcale nie ulega osłabieniu, gdy zastosujemy ją do rozważenia uwikłania badacza w proces dziejowy. Doskonale świadomy tego był

⁴¹⁵ W podobny sposób rolę historyka definiuje A. Walicki w tekście *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 242.

⁴¹⁶ B. Baczko, *Rousseau...*, s. 702.

⁴¹⁷ Ibidem, s. 702-703

⁴¹⁸ Ibidem, s. 714. O chaosie życia codziennego, które uporządkować jest w stanie dopiero historiozofia, a tym samym nadać mu sens i wyrwać jednostkę z przypadkowości pisze Kołakowski w przywoływanym już tekście *Odpowiedzialność i historia* (w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 94).

⁴¹⁹ Ibidem, s. 715.

Brzozowski. Problem ów próbował rozwiązać wprowadzając pojęcie wartości. Zdawał sobie bowiem sprawę, że wzajemne relacje między jednostką, społeczeństwem a historią są na tyle skomplikowane, że tylko ustanowienie osobnej kategorii, będącej w pewien sposób w oddaleniu, a jednak łączącej wszystkie te zagadnienia, daje szansę uniknięcia niezliczonych aporii i rozwinięcie pozytywnej teorii.

Ten sam problem, wiedziony paralelnymi pobudkami (sprzeciw wobec deterministycznej wizji dziejów⁴²⁰) podejmuje Leszek Kołakowski. Doświadczenie stalinizmu, w którym determinizm historyczny był obowiązującym dogmatem, w którym rola jednostki ograniczała się do prawidłowego rozpoznania kierunku pochodzenia *Weltgeistu* i do włączenia się weń, zupełnie skompromitowało najbardziej radykalną wersję historiozofii heglowskiej. Kołakowski, który w pierwszym okresie swojej twórczości był jej głosicielem, starał się znaleźć alternatywną wizję historii, która nadawałaby jednostce moc sprawczą, przy jednoczesnym uznaniu podstawowych założeń o społecznym i historycznym uwarunkowaniu działania ludzkiego. W ten sposób, odchodząc od radykalnych tez historiozoficznych chciał pozostawić w mocy najcenniejsze zdobycze myśli marksistowskiej⁴²¹. Problem stawia więc w formie pytania o to „czy da się sformułować najogólniejszą zasadę regulowania wzajemnych stosunków między naszą wiedzą o koniecznościach historycznych a naszymi przekonaniem moralnymi? Między światem bytu i światem wartości? Między rzeczywistością a powinnością?”⁴²². Problem ten dotyczy nie tylko relacji pomiędzy jednostką i historią, ale także pomiędzy jednostką a społeczeństwem, oraz społeczeństwem i historią. Dla Kołakowskiego, podobnie jak pół wieku wcześniej dla Brzozowskiego, problem uczestnictwa jednostki i społeczeństwa w procesie historycznym nabiera moralnego charakteru. Dla autora *Jednostki i nieskończoności* zagadnienie to jest dodatkowo obciążone wydarzeniami dwóch wojen światowych, faszyzmu, Zagłady, a wreszcie doświadczeniem stalinizmu. Odpowiedzialność jednostki wobec historii okazuje się wstępem do badań filozoficznych, dlatego też przyjmuje się tu założenie, że uczestnictwo w procesie dziejowym jest aktem

⁴²⁰ Szczegółowe rozważania o zależności między determinizmem a odpowiedzialnością umieszcza Kołakowski w pracy *Determinizm i odpowiedzialność* (w drugim tomie *Pochwały niekonsekwencji*; pierwodruk - 1959).

Polemizuje on w nim z tezą, iż deterministyczna wizja dziejów ściąga brzemień odpowiedzialności z jednostek.

⁴²¹ O stosunku warszawskich historyków idei do problemu marksizmu pisze Jerzy Szacki w tekście *Marksizm po bardzo wielu latach* (w: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość – Tradycja – Obecność...*), s. 21-41.

⁴²² L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia...*, s. 66

moralnym⁴²³. Człowiek zawsze porusza się w obrębie wartości będących produktem historii i społeczeństwa⁴²⁴. Wszelkie działanie człowieka opiera się o pewien zasób ocen, a także o znajomość przeszłości, w której urzeczywistnienie pewnych działań rodziło pozytywne bądź negatywne skutki. Nie można tu uniknąć wpływu, jaką rzeczywistość wywiera na jednostkę⁴²⁵. Te dwie przesłanki mogą prowadzić do wniosku o powtarzalności pewnych zjawisk dziejowych, a co za tym idzie, ustabilizowaniu ich ocen. Wnioskowanie takie jest jednak formą determinizmu dziejowego. Dlatego też odpowiedzialność jednostki wobec historii lokuje nie w kategoriach bytu zastanego, ale w kategoriach powinności⁴²⁶. Historia bowiem nigdy nie może jawić się jako niepodważalne źródło ocen, tym bardziej nie może wzbudzać przekonania o znajomości praw dziejowych. Aktywność jednostki wobec historii opiera się zatem na wolności dokonywania wyborów moralnych opisywanych w kategoriach odpowiedzialności i powinności. W wizji tej działanie podmiotu nie jest zdeterminowane przez zwycięski pochod *Weltgeistu*, nie jest więc zwolniony z odpowiedzialności za swoje czyny, lecz ponosi ich konsekwencje. Kołakowski – do czego się przyznaje – wyznaje „doktrynę odpowiedzialności totalnej jednostki za własne czyny i amoralizmu procesu historycznego”⁴²⁷. Pozostaje zatem sceptyczny wobec twierdzenia, że zadaniem historyka jest rozumieć, ale nie oceniać przeszłość i jednostki w nią uwikłane. Dotyczy to szczególnie tych wydarzeń, które oddziałują na rzeczywistość badacza bezpośrednio⁴²⁸.

Spróbuję teraz, w kilku punktach, podsumować dotychczasowe rozważania czyniąc je – mam nadzieję – bardziej klarownymi. Wymienione kategorie będą ogólnymi wnioskami, z których wynikają postulaty metodologiczne. Pozwalają one umieścić Brzozowskiego i warszawskich historyków idei w tym samym polu intelektualnym. Są to kolejno:

⁴²³ Ibidem, s. 97-98.

⁴²⁴ Ibidem, s. 113.

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Ibidem, s. 100. W podobny sposób zagadnienie to ujmuje Brzozowski.

⁴²⁷ Ibidem, s. 98.

⁴²⁸ „Skoro historia obejmuje nasz życie bieżące i skoro wobec spraw tego życia bieżącego nie sposób się wyrzec postawy wartościującej, nie sposób zrezygnować z oceny – tedy program generalny uwolnienia historiografii i analizy historycznej od wszelkiego wartościowania zaczyna wydawać się chimeryczny; trudno liczyć na to, że jakkolwiek historyczna refleksja nad współczesnością zachowa w tym samym stopniu rygorystyczną powściągliwość, jaką łatwo osiągnąć w studiach nad dziejami faraonów” (L. Kołakowski, *Jak się robi historię*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 150; pierwodruk - 1960).

1. Antropocentryzm⁴²⁹, a więc przekonanie, że historia jest dziełem jednostek i społeczeństw przy jednoczesnym uznaniu, że wszelkie poznanie ograniczone jest ludzką perspektywą⁴³⁰. Wynika z tego, że badanie dziejów ograniczone jest możliwościami gatunkowymi;

2. Historyzm będący przekonaniem o nieusuwalnym ograniczeniu i uwarunkowaniu podmiotowego działania i poznania przez sytuację historyczną. Zarówno w przypadku Brzozowskiego jak i warszawskich historyków idei pogląd ten jest oznaką wpływu filozofii marksistowskiej⁴³¹;

3. Przekonanie, że społeczna praktyka jest dziełem ludzi rozumianych jako podmioty moralne⁴³². Założenie to oddaje jednostkom sprawczość, a zarazem czyni je odpowiedzialnymi za historię. Wiąże się kolejne przekonanie o

4. Etycznym charakterze historii. Nie chodzi w tym wypadku o to, że Historia sama w sobie jest moralna. Skoro jednak jest tworem podmiotów moralnych tym samym podlega wartościowaniu a wszelkie jej zagadnienia mogą zostać przetłumaczone na język aksjologii⁴³³;

⁴²⁹ „Jesteśmy poniekąd uwięzieni w świecie ludzkiej *praxis*, niezdolni przekroczyć samych siebie, osiągnąć bezstronną, ponadludzką, czystą teorię [...]. Implikuje to pewną hipotezę, wynikającą pośrednio (naszym zdaniem) z podstawowych tez materializmu historycznego – nazwijmy ją hipotezą antropocentryczną. Mówi ona, że rdzeniem każdego światopoglądu jest zawsze określona filozofia człowieka i społeczeństwa” (A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 239).

⁴³⁰ „Można powiedzieć, że w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by, nie pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy” (L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy...*, s. 78).

⁴³¹ Walicki ważność tego składnika wśród przedstawicieli formacji charakteryzuje w sposób następujący: „Podejście historyczne, wraz z jego nieuniknionym składnikiem historycznej względności, wydawało się nam bardziej wiarygodną bronią przeciw wszelkim postaciom dogmatyzmu, niż zastępowanie jednej dogmatycznej teorii inną. Inaczej mówiąc, historyczność stała się dla nas antidotum na skostniałe, zreifikowane formy myślenia dogmatycznego, czy to marksistowskiego, czy nie-marksistowskiego (idem, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 233). Zob. P. Śpiewak, *W pół drogi...*, s. 42-43, 44 oraz K. Pomian, *Rozstanie z marksizmem...*, s. 546. Andrzej Leder w tekście *Droga powrotu. Warszawska Szkoła Historyków Idei z perspektywy umiarkowanie poststrukturalistycznej* („Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 4, 2012) poddaje w wątpliwość ową niedogmatyczność pokazując, że warszawscy historycy idei zależni są od oświeceniowych kategorii racjonalności, które nie podlegają u nich uhistorycznieniu. W tym między innymi upatruje Leder związków rewizjonistów z dogmatyzmem marksistowskim, dodając, że nowy sposób myślenia zdeterminowany jest w pewien sposób przez rozkład poprzedniego, zachowując liczne jego cechy (s. 247):

„Niezakwestionowanie oświeceniowych reguł racjonalizmu jest tym, co różniło polskich rewizjonistów od ich zachodnioeuropejskich kolegów”.

⁴³² R. Sitek, *op. cit.*, s. 113.

⁴³³ „...chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi (L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 5). Kołakowski od samego początku upatrywał

5. Przyjęcie podstawowych założeń humanistyki rozumiejącej, szczególnie jej aspektu empatycznego, przy jednoczesnym uznaniu ograniczoności takiego podejścia⁴³⁴. Często pojawiają się tu elementy fenomenologiczne próbujące pod różnorodnością przejawów uchwycić „rdzeń” światopoglądu⁴³⁵;

6. Przedmiotem badania filozoficznego i historycznego nie są pojedyncze idee, ale ich zespoły przyjmujące charakter światopoglądów, które najtrafniej i najpełniej prezentuje Andrzej Walicki pisząc:

Mówiąc o światopoglądzie mamy na myśli całościową wizję świata – strukturę sensowną, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego sobie stylu. Światopogląd tak pojęty różni się zarówno od teorii filozoficznej, jak i od tzw. „światopoglądu potocznego”. Każda teoria filozoficzna jest zawsze – w tej czy innej mierze – ekspresją i konceptualizacją określonego światopoglądu, nie jest jednakże tożsama z wyrażanym światopoglądem. Jeden i ten sam światopogląd może obiektywizować się w wielu teoriach filozoficznych (różnych pod względem rozstrzygnięć teoretycznych, ale identycznych w swej treści światopoglądowej); z drugiej strony, jedna teoria filozoficzna może łączyć elementy różnych światopoglądów – spójność teoretyczna nie zawsze pokrywa się ze spójnością światopoglądową. Światopoglądy, wreszcie, mogą wyrażać się i obiektywizować nie tylko w teoriach filozoficznych, ale również [...] w dziełach teologicznych, ekonomicznych, historycznych, a także [...] w dziełach sztuki i utworach literackich; światopogląd nie musi występować w postaci skonceptualizowanej – jest on w istocie ateoretyczny i właśnie dlatego znajduje najbardziej różnorodne formy ekspresji, umożliwia porównywanie ze sobą i sprowadzanie do „wspólnego mianownika” różnych pod względem formy i pozornie heterogenicznych wytworów kultury”⁴³⁶.

7. Przekonanie o nieuchronnym współczesnianiu zagadnień historycznych często przyjmujących formę kryptoproblemów⁴³⁷.

w filozofie etyka i „ideologa wartości”. Píše o tym Dariusz Gawin w książce *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976* (Wydawnictwo Znak, Kraków 2013).

⁴³⁴ Nie zgadzam się tym samym z tezą Sitka o pełnej identyfikacji warszawskich historyków idei z humanistyką rozumiejącą czy hermeneutyką historyczną (R. Sitek, *op. cit.*, s. 124). Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 231.

⁴³⁵ *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 242.

⁴³⁶ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 8 (autor w dalszej części uszczegóławia zakres pojęciowy mówiąc m. in. o „światopoglądzie całościowym” czy „światopoglądzie społecznym”). Ze względu na fakt, że światopoglądy stają się podstawowymi jednostkami badawczymi, trafniej byłoby nazywać opisywane środowisko warszawską szkołą historii światopoglądów.

⁴³⁷ Doskonałym przykładem takiego podejścia jest książka Kołakowskiego *Świadomość religijna i więź kościelna*, odczytywana bardzo często jako głos w dyskusji o relacji dogmatyzmu i herezji, a tym przypadku między ortodoksją marksistowską a rewizjonizmem. Zob. m. in. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*s. 243 gdzie autor pisze: „...nasza wiedza o przeszłości zawsze zależy, i musi zależeć, od epoki, w

8. Skłonność do stosowania w badaniach metody „historiografii ekspresjonistycznej”, która – wedle Leszka Kołakowskiego – „organizując składniki empiryczne świata historycznego, podporządkowuje je jakiejś ośrodkowej idei nadającej sens każdemu składnikowi z osobna, a manifestującej się w systemie idealnych konstrukcji”⁴³⁸.

9. Strukturalistyczne elementy metody badawczej, które można nazwać „gramatyką kultury”⁴³⁹. Chodzi tu przede wszystkim o taki opis przedmiotu, który umożliwi wydzielenie mniejszych części znaczących i wskazywanie na ich funkcjonowanie w obrębie większych struktur⁴⁴⁰. Takie właśnie działanie a więc „dwie typowe operacje: najpierw tniemy, potem porządkujemy” Roland Barthes określa działalnością strukturalistyczną⁴⁴¹. Kołakowski – zgadzając się z podstawowymi założeniami francuskiego autora⁴⁴² – uszczegóławia i dostosowuje tę metodologię do własnych potrzeb pisząc:

Jeśli struktura jest rekonstrukcją, która z fragmentów dostarczonych przez „naturę” [...] buduje obiekt sensowny, odnoszący każdy fragment do całości, to jednak nie tylko ułożenie usensawniającego, ale sam dobór fragmentów nie jest przesądzony przez dane empiryczne. Dobór ten, w obliczu nieograniczonych zależności między rzeczami, może też być przeprowadzony na nieograniczenie wiele sposobów [...]. Sens zjawiska, które bierzemy za centrum struktury [...], może być wzbogacany nieograniczenie przez włączenie do struktury nowych rodzajów zależności i nigdy nie mamy prawa oznajmić, że w jakiejś rekonstrukcji został wyczerpany bez reszty. W tym znaczeniu struktura pozostawia zawsze miejsca i nie ma żadnego powszechnie ważnego kodeksu, który by pewne rodzaje zależności z góry wykluczał albo obkładał zakazem; żadnej *a priori* ważnej

której żyjemy, od naszego miejsca w niej i specyfiki naszej perspektywy poznawczej” oraz s. 244: „łatwo było przeprowadzić paralelę pomiędzy chrześcijanami bezwyznaniowymi, negującymi potrzebę więzi kościelnych i rewizjonistami marksistowskimi, usiłującymi wyswobodzić się z dogmatyzmu i organizacyjnej dyscypliny partii” (Zob. także: D Gawin, *Wielki zwrot...*, s. 95-101). Ciekawa jest również uwaga Kajetana Mojsaka, który pisze: „Między rokiem 1958 a początkiem lat siedemdziesiątych brak właściwie tekstów bezpośrednio odnoszących się do aktualnych problemów społeczno-politycznych, jednak eseje filozoficzne Kołakowskiego z tego okresu nie mają charakteru czysto spekulatywnego, ale rodzą się z potrzeby odpowiedzi na problemy bieżące – i tak właśnie były wówczas odbierane (K. Mojsak, *Publicystka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955-1975)*, w: *Rok 1966...*, s. 130).

⁴³⁸ L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*, s. 253.

⁴³⁹ Termin ten zapożyczyłem od Ryszarda Sitka, używam go jednak w nieco inny sposób (R. Sitek, *op. cit.*, s. 162 a także 175-179).

⁴⁴⁰ Por. A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 240.

⁴⁴¹ R. Barthes, *Działalność strukturalistyczna*, przeł. A. Tatarkiewicz, w: idem, *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błoński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 277.

⁴⁴² L. Kołakowski, *Świadomość religijna...*, s. 39.

zasady, mocą której jakiś typ związków byłby bezużyteczny dla rozumienia zjawiska czy zgoła rozumieniu jego przeszkadzał⁴⁴³.

Połączenie w badaniach synchronicznego i diachronicznego podejścia jest charakterystyczne dla działalności badawczej warszawskich historyków idei⁴⁴⁴. Również Andrzej Walicki o stosowanej przez siebie metodzie pisze w podobny sposób:

Badania, które mam na myśli, to badania historyczno-strukturalne, wyjaśniające *struktury przez struktury*, umiejscawiające badane światopoglądy w obejmującej je i determinującej globalnej strukturze życia społecznego; nie zakładają one bezpośredniego uzależnienia myślenia jednostki od sumy jej (jakże często przypadkowych) uwikłań społecznych, zakładają natomiast stosunek korelacji między ponadosobowymi strukturami myślenia i wyobraźni a strukturami społecznymi i uwarunkowanymi przez nie typami ludzkiego współżycia⁴⁴⁵.

Pierwszych osiem punktów można z grubsza potraktować jako rodzaj filozoficznego i metodologicznego credo zarówno w przypadku Brzozowskiego jak i warszawskich historyków idei. Punkt dziewiąty dotyczy wyłącznie tej ostatniej. W tym wypadku chodzi przede wszystkim o umiejętność włączania najnowszych (wówczas) i najbardziej obiecujących metodologii nauk humanistycznych do narzędzi, które wzbogacając korpus metodologiczny, dają szansę lepszemu zrozumieniu analizowanego materiału. Jest to jednak przyjęcie służące nadrzędnemu celowi, odpowiednio przystosowane do potrzeb badawczych. Zdecydowało to o tym, że w pracach warszawskich historyków idei nie ma śladu po „grzechach” strukturalizmu francuskiego. Mamy za to w pełni nowoczesną metodologię, która ustala się w trakcie pracy badawczej, a nie przed jej podjęciem⁴⁴⁶. Daje to szansę każdorazowej poprawy metodologii i przystosowania jej do wymagań analizowanego materiału⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Ibidem, s. 39.

⁴⁴⁴ R. Sitek, *op. cit.*, s. 175.

⁴⁴⁵ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, s. 10.

⁴⁴⁶ B. Baczek, *Kryptoproblemy...*, s. 373; na element ten wskazuje Andrzej Kołakowski w *Dyskusji „Warszawska szkoła historii idei – powstanie, przekształcenia, kontynuacje”...*, s. 12.

⁴⁴⁷ Kazimierz Wyka w tekście *Problem i pojęcie struktury u Stanisława Brzozowskiego* (w: idem, *Młoda Polska*, t. 2: *Szkice z problematyki epoki*, Wydawnictwo Literackie Kraków 1987 (pierwodruk „Studia Filozoficzne” 1969 nr 4, s. 3-23) próbuje udowodnić, że już u Brzozowskiego mamy do czynienia z prestrukturalizmem. Wiele

4. Leszek Kołakowski czyta Stanisława Brzozowskiego

Pierwszy rzut oka na bibliografię prac Leszka Kołakowskiego wskazuje, że jest on autorem trzech tekstów bezpośrednio poświęconych Brzozowskiemu⁴⁴⁸. W gruncie rzeczy są one jednak wariacjami na ten sam temat w pełni rozwinięty już w tekście zamieszczonym w monograficznym numerze „Twórczości” z 1966. To właśnie tam Kołakowski przeprowadza najwnikliwszą i najciekawszą analizę filozofii Brzozowskiego. Pozostałe dwa teksty są mniej lub bardziej przekształconymi wersjami pierwowzoru w zależności od czasu powstania i adresata. Nie wnoszą one zasadniczych zmian w stosunku do głównej linii argumentacyjnej, osadzają jednak przewodnią myśl w szerszym kontekście filozoficznym, biograficznym i społecznym. Zatem to tekst z monograficznego numeru „Twórczości” stanie się podstawą dalszych analiz. Decyzja ta podyktowana jest również celem badawczym. Najbardziej bowiem interesuje mnie w interpretacji Kołakowskiego jego subiektywne odczytanie młodopolskiego filozofa pozwalające uczynić z niego współczesnego sobie myśliciela.

Jednym z zadań, jakie stawia przed sobą Kołakowski jest poszukiwanie rdzenia filozofii Brzozowskiego, który dowiódłby stałości jego myśli, i jeżeli nie unieważniał, to na pewno osłabiał argument o dość przypadkowym rozwoju koncepcji autora *Płomieni* pod wpływem kolejnych lektur. Poszukiwanie myśli przewodniej w pozornym – na pierwszy rzut oka – chaosie myślowym, to jedna z cech metodologii warszawskich historyków idei. W przypadku Brzozowskiego jest to element szczególnie ważny, gdyż zwykło się jego dorobek postrzegać bądź jako zlepek różnorodnych prądów filozoficznych epoki, bądź właśnie jako spójną doktrynę tworzoną w nieustannym, dialektycznym – chciałoby się rzec – ruchu, gdzie każdy nowy element pozwala rozwiązać aporie pojawiające się na wcześniejszych etapach. Rację ma Ryszard Sitek doszukując się w metodologii Kołakowskiego rysu fenomenologicznego⁴⁴⁹. W interesującym mnie tu przypadku polega on na zawieszaniu kolejnych przesłon,

wskazuje na to, że autor pada ofiarą anachronicznego odczytania pojęcia struktury. Za zwrócenie uwagi na ten niezmiernie ważny fakt dziękuję prof. Michałowi Głowińskiemu oraz prof. Janowi Kordysowi.

⁴⁴⁸ *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6 (przedruk w: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1, Londyn 2002); *Stanisław Brzozowski – polska filozofia pracy*, „Polska” 1966, nr 1 (przedruk w: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1); *Stanisław Brzozowski – marksizm jako subiektywizm historyczny*, w: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, PWN, Warszawa 2009.

⁴⁴⁹ R. Sitek, *op. cit.*, s. 148. Owe poszukiwania nie dotyczą tylko spójności na poziomie logicznym, ale również spójności na poziomie „schematu osobowego”, gdzie ważną rolę jak intelektualne dowodzenie odgrywają charakter filozoficzny czy sposób ekspresji (L. Kołakowski, *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 39, 40. Dalsze cytaty i nawiązania pochodzą z tego wydania, a ich umiejscowienie będą oznaczać za pomocą skrótu MFSB z podaniem numeru strony).

kolejnych pozornie przypadkowych składników, w celu dotarcia do rdzenia filozofii autora *Legendy Młodej Polski*. Czytając tekst Kołakowskiego z 1966 roku nie sposób oprzeć się wrażeniu, że poszukując myśli przewodniej u Brzozowskiego, próbuje zrozumieć także swoją drogę myślową, jaką przebył od zaangażowania w stalinowski marksizm, aż do tak zwanego rewizjonizmu. W ten sposób, świadomie bądź nie, kreuje on filozofa przełomu XIX i XX wieku na protoplastę nie tylko samego rewizjonizmu, ale i wielu elementów składających się na własny światopogląd oraz stosowaną przez siebie metodologię⁴⁵⁰. Za taką interpretacją przemawiają trzy argumenty. Po pierwsze chodzi o fundament całej filozofii Brzozowskiego, którym jest antropocentryzm. To on, zdaniem Kołakowskiego, decyduje o wyjątkowości dziedzictwa krytyka i jego koncepcji filozofii pracy, będącej ewenementem na tle ówczesnie funkcjonujących wersji marksizmu i ogólnej atmosfery intelektualnej, w której dominuje podejście scjentyistyczne. Tę wyjątkowość warszawski historyk idei traktuje jako przejaw talentu i przenikliwości umysłu Brzozowskiego. Uznanie założeń antropocentrycznych może nas bowiem poprowadzić bądź w stronę akceptacji relatywizmu partykularnego bądź gatunkowego [MFSB 40-41]. Brzozowski znał zalety każdego z tych stanowisk, ale dostrzegał także ich wady. Zapoznawszy się dosyć wcześnie z pracami ewolucjonistów i empiriokrytyków, będąc pod ich wpływem, potrafił wykazać, że w obydwu tych koncepcjach człowiek zostaje sprowadzony do roli sługi dziejów, postępu, gatunku czy jeszcze innej formy pozaludzkiej siły. Taka wizja podmiotu nie mieści się z kolei w światopoglądzie autora *Legendy Młodej Polski*, który chce widzieć człowieka jako twórcę rzeczywistości, a nie jedynie jej odbiorcę i naśladowcę. Dlatego też wszelkie inspiracje kłóące się w jakikolwiek sposób z nadrzędną ideą człowieka-stwórcy musiały zostać przewyciężone. Wobec niemożności uzgodnienia biologizacyjnej interpretacji podmiotu z interpretacją antropocentryczną, ta pierwsza musi ustąpić [MFSB, 45]. To nieustanne przewyciężanie wszelkich tendencji pozytywistycznych i scjentyistycznych na rzecz kulturotwórczego podmiotu decyduje o ostatecznej spójności filozofii Brzozowskiego. Antropocentryzm to jednocześnie kategoria zajmująca uprzywilejowaną pozycję w metodologii autora *Jednostki i nieskończoności* do końca

⁴⁵⁰ Zagadnienie to – w innej jednakże postaci – stawia także Andrzej Walicki: „pisząc o Brzozowskim w 1966 roku, Kołakowski przeświadczony był, że filozoficzna myśl Brzozowskiego współbrzmi z jego własną” (*Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski...*, s. 18).

lat sześćdziesiątych⁴⁵¹. Argumentów na rzecz tej tezy nie trzeba szukać pomiędzy wierszami, gdyż na kartach tekstów wielokrotnie pojawiają się wyrażone wprost deklaracje ideowe. Owo podobieństwo w rozumieniu antropocentryzmu, ale także miejsce, jakie zajmuje wśród aksjomatów badawczych każe mi patrzeć na Brzozowskiego i Kołakowskiego jako na dwie niezwykle bliskie sobie myślowo jednostki, poruszające się w podobnym polu problemowym, które na te same pytania odpowiadają w zbliżony sposób, pomimo czasu dzielącego ich aktywność intelektualną.

Drugim z argumentów przemawiającym za zasadnością postawionej przeze mnie na wstępie tezy jest uznanie autora *Legandy Młodej Polski* za prekursora antropologicznego czytania Marksa⁴⁵². Kołakowski kwestię tę traktuje niezwykle osobiście mając w pamięci swoje zaangażowanie w leninowsko-stalinowską wersję marksizmu i późniejszy od niej odwrót w kierunku rewizjonizmu⁴⁵³. Sytuacja piszącego na początku XX wieku filozofa była zgoła inna niż ta, panująca w latach sześćdziesiątych. Jak słusznie zauważa Kołakowski „współczesne Brzozowskiemu życie filozoficzne marksizmu nie zachęcało do tego, by podjąć ideę pracy jako kategorię epistemologiczną” [MFSB, 46]. Ówczesne dominujące interpretacje filozofii autora *Kapitału* „traktowały historię ludzką jako fragment historii naturalnej ziemi” [MFSB, 47]. Genialność Brzozowskiego polegała więc na tym, że nie znając dzieł „młodego Marksa” (pozostawały one wtedy w rękopisach) odczytał jego myśl w kategoriach antropologicznych⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Zastrzeżenie to czynię pod wpływem uwag Walickiego stwierdzającego, że Kołakowski w swojej późniejszej twórczości odrzuca perspektywę antropocentryczną na rzecz poszukiwania transcendentnego oparcia człowieka i jego twórców (*Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski...*). Uważam, że dałoby się obronić tezę o antropocentryzmie jako naczelną kategorię w całej filozofii Kołakowskiego. Por. J. Niecikowski, *Człowiek kontra człowiek. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 3-4.

⁴⁵² Zagadnieniu temu dużo miejsca poświęca Andrzej Walicki w swojej książce *Stanisław Brzozowski – drogi myśli...*

⁴⁵³ Por. K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum*, w: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, PWN, Warszawa 2009, s. IX, XXIII-XXV oraz K. Pomian, *Pożegnanie Leszka Kołakowskiego*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*, s. 118-120.

⁴⁵⁴ O odkrywaniu i odczytywaniu dzieł młodego Marksa na nowo pisze Baczek w tekście *Wokół problemów alienacji* w roku 1959 (w: idem, *Człowiek i światopogląd...*, s. 420-421). Choć *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* zostały wydane jeszcze przed wojną to ich kariera przypada na późne lata czterdzieste i pięćdziesiąte (s. 422). To powojenne zainteresowanie Baczek tłumaczy określonym klimatem intelektualnym i dodaje (w duchu tworzonej przez siebie szkoły historii idei) „nie tyle dzieło jest inspiratorem problematyki, ile aktualność określonej problematyki nadaje nieraz dawno powstałym dziełom funkcję inspirującą” (s. 423). Zdanie to pasuje tak do Marksa jak i do Brzozowskiego.

Praca tedy – pisze Kołakowski – nie jest tylko, dla Brzozowskiego, sposobem zmagania się ludzkiego gatunku z bezwładem zastanych rzeczy. Nie jest w ogólności wydatkowaniem energii fizycznej na danych jakościach świata, uprzednio wykrytych dzięki obserwacji rejestrującej. Stanowi ten modus ludzkiego istnienia, względem którego wszystkie inne są wtórne, zależne, niesamodzielne, w szczególności tak zwane poznawcze odniesienie do bytu. Przedmiot jest dla człowieka korelatem pracy zamierzonej lub wykonanej, jest tedy nieuchronnie dany tylko jako cząstkowa zawartość praktycznie wyznaczonego, wartościującego stronniczego horyzontu [MFSB, 47].

Żadna bezwarunkowa rzeczywistość nie czeka na odkrywców – pisze dalej Kołakowski -, gotowa przeobrazić własną podobiznę, bez zmiany formy, w cząstkę ich pola percepcyjnego. Praca jest aktem ustanawiającym przeciw-człon praktycznie zorientowanej podmiotowości zbiorowej, przy czym tylko w takim sprzężeniu realność poza-ludzka staje się ludzką, to znaczy myślowo oswojoną realnością [MFSB, 47].

Przytoczone wyżej fragmenty jasno wskazują na antropocentryczne rozumienie pracy u Brzozowskiego. Kategoria ta przekształca się u autora *Idei* w zagadnienie nie tylko epistemologiczne, ale i moralne:

Pierwotność nieprzekraczalna sytuacji pracy nie polega przeto na tym, iż mamy zwyczajnie zawsze do czynienia z obiektami tak lub inaczej dotkniętymi ludzkim wysiłkiem, co zresztą nie jest, w znaczeniu dosłownym, prawdziwe. Pierwotność ta nie wykreśla czysto obserwacyjnego zabiegu, gdzie brak bezpośredniego sprawstwa skierowanego ku rzeczy. Polega ona na tym, iż w a r t o ś c i u j ą c a [wyróżnienie moje] się organizuje nasze spojrzenie od jego szczebli pierwiastkowych, a wartościowanie odniesione jest do sytuacji gatunku pracującego – zarówno w rozjaśnieniu zastanego świata, jak w projekcyjnym ruchu ku możliwościom jeszcze nie przeszłym w istnienie. Żadna utajona idea „niepoznawalności” nie zawiera się, wedle Brzozowskiego, w tej interpretacji [...]. Nie mamy bowiem przecucia żadnego bytu, wiecznie niedostępnego, którego zjawieniem się byłby ów relacyjny byt nasz praktyczny. Los ludzki, razem z jego wysiłkiem, cierpieniem i nadzieją, unosi na sobie ciężar wszelkiego istnienia. Atlas nie ma podpory, skoro podpira kosmos. Rzeczywistość jest zbiorem zadań, jest zadaniem również wtedy, kiedy wydaje się przedmiotem bezinteresownego dociekania [...]. Poza-historyczny byt w sobie jest nigdzie-byciem, nie może zrodzić pytania [MFSB, 49].

Praca u Brzozowskiego interpretowana jest przez Kołakowskiego nie jako mechaniczne wykonywanie czynności podporządkowania sobie bytu, jego odkrywania i coraz lepszego opisywania, lecz jako proces wartościotwórczy. Brzozowski czyta

Marksa nie tylko – na pewno nie przede wszystkim – jako filozofa porządku ekonomicznego, ale etyka⁴⁵⁵. Zagadnienia pracy są więc także zagadnieniami moralnymi, a co za tym idzie

filozofia pracy jest tedy również wezwaniem do radykalizmu krytycznego, który nie zaspokoi się konfrontacją argumentów rzeczowych w starciu polemicznym, ale musi przemawiać *ad hominem*, musi w górę każdego nurtu posuwać się ku źródłom i odszukawszy racje fałszerstwa kulturalnego, wydobyć na jaw nie tyle fałsz dowodów, ile pierwotny fałsz ludzkich form współżycia, niewolnictwo, konserwatywny opór, ucieczkę [MFSB, 48].

Z dowodzenia tego wynika coś więcej niż tylko próba pokazania przenikliwości i nowatorstwa Brzozowskiego w stosunku do jemu współczesnych filozofów marksistowskich. Jest to także odniesienie do czasów współczesnych Kołakowskiemu. Nie dokonując nadinterpretacji można by uznać Brzozowskiego za pierwszego rewizjonistę, a zarazem patrona prądów myślowych, które rozwinęły się w polskiej filozofii i sztuce po 1956 roku. Za Andrzejem Mencwalem można by proces odejścia od stalinizmu określić jako „przywracanie tego, co kulturowe, z dominacji tego, co przyrodnicze, ekonomiczne, polityczne – i to zarówno w płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej”⁴⁵⁶.

Trzecim elementem łączącym obydwu myślicieli, będącym konsekwencją przyjęcia założeń „radykalnego antropocentryzmu”⁴⁵⁷ jest kontekstualizm ludzkiej wiedzy i poznania⁴⁵⁸. To on wybija się na plan pierwszy w całej interpretacji Kołakowskiego. Już samym tytuł rozprawy *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego* jest sygnałem, co najbardziej interesuje autora studium, a zarazem co – jego zdaniem – stanowi dominantę i środek ciężkości w myśleniu autora *Głosów*

⁴⁵⁵ O uczynieniu z socjalizmu ideału etycznego lewicy i roli w propagowaniu takiego ujęcia pisze Dariusz Gawin (*Wielki zwrot...*, s. 76). Uczynienie z zagadnienia wartości i jej stosunku do historii jednej z kluczowych dla rewizjonizmu Kołakowskiego (ibidem, s. 80) daje kolejny asumpt do uznania jego powinowactwa intelektualnego z Brzozowskim.

⁴⁵⁶ A. Mencwel, *Pod koniec wieku*, w: *Kołakowski i inni...*, s. 148.

⁴⁵⁷ Dodajmy, że nie ma on wiele wspólnego z jakąkolwiek formą relatywizmu. Chociaż Brzozowski wielokrotnie zbliża się do jego granicy, to ilekroć pojawia się na horyzoncie myślowym, tylekroć wykonuje zwrot i szuka takiego elementu, który nie burząc całościowego gmachu dotychczasowej myśli uchroniłby go od tego zagrożenia.

⁴⁵⁸ Zob. B. Markiewicz, *Co to znaczy myśleć realnie, czyli o sytuacyjnym myśleniu Stanisława Brzozowskiego*, w: *Kołakowski i inni...*, ss. 69-76.

wśród nocy. Kontekstualizm najpełniejszy wyraz przyjmuje w filozofii pracy. Swoje źródło ma zaś w zanegowaniu dwóch dominant ówczesnego myślenia. Kołakowski pisze:

Jeśli w ten sposób odtworzymy sobie hipotetyczne racje poszukiwań, zatrzymanych w punkcie filozofii pracy, filozofia ta ukaże się nam jako wytwór myśli wspartej na dwóch negatywnych miejscach odniesienia: jednym jest naturalizm ewolucjonistyczny, drugim timologiczny solipsyzm „twórczego ja”. Oba są skrajnie przeciwstawnymi produktami tego samego złudzenia, w którym roimy sobie, że wolno nam potraktować podmiot rozumny lub podmiot afektywny jako wyzwolony po anielsku z korzenia kultury zastanej, oba też obezwładniają w wyniku wszelkie narzędzia, za pomocą których kultura może sama siebie zrozumieć [MFSB, 44].

Ułudą jest sądzić, iż człowiek jest w stanie wyzwolić się z pęt kultury, a także społeczności, w której wyrósł i której jest częścią a zarazem twórcą. Dla czytelnika zaznajomionego z humanistyką drugiej połowy XX wieku, twierdzenie takie wydaje się banałem. Nie było ono banałem w czasach Brzozowskiego, gdy dominowało przekonanie o pozaludzkich determinantach działań jednostkowych i zbiorowych. W interpretacji tej ważne jest nie tyle zanegowanie obiektywności wiedzy, co pokazanie miejsca, w którym jest ona zakorzeniona. Miejsce to przynależy społeczeństwu i kulturze, której jednostka jest członkiem⁴⁵⁹. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Brzozowski, dlatego swoją koncepcję twórczego podmiotu bardzo silnie wiązał właśnie z tymi aspektami ludzkiej kondycji podkreślając jednocześnie, że wszelkie próby ucieczki od nich są niczym więcej niż popadaniem w ułudę niezależności. Kołakowski nie poprzestaje jednak na takiej konstatacji. Kluczowym jest dla niego odkrycie ścieżek, którymi podążały myśli autora *Legendy Młodej Polski*, a które przywiodły go na miejsce jego filozofowania. Są to dwa główne trakty: wizja zdeterminowanego przez pozaludzkie siły podmiotu oraz wyzwolonej ze wszelkich ograniczeń społecznych jednostki twórczej. To właśnie na ich przecięciu powstaje oryginalna koncepcja

⁴⁵⁹ Stwierdzenia takiego nie można w żadnej mierze utożsamiać z jakąkolwiek postacią determinacji społecznej. Podmiot ukształtowany przez kulturę nie może zostać sprowadzony do swoich uwarunkowań. Wprawdzie czynniki te ograniczają zakres możliwości, stają się pulą możliwych wyborów, ale nadal sprawstwo i wolność w kreacji siebie i świata odgrywają kluczową rolę.

podmiotowości. Kołakowski lakonicznie, a jednocześnie niezwykle wymownie, opisuje proces wypracowania koncepcji podmiotu twórczego u Brzozowskiego:

Otóż myśl pragnąca udziału w świecie, pragnąca tedy wyryć swoje znaki na biegu rzeczy, musi utrzymać poczucie ciągłości własnej z ładem albo bezładem życia zbiorowego, poczucie przynależności do niego przynajmniej częściowej, możliwość zachowania kontaktu z niedowolnie przybranymi wartościami ludzkimi. Musi uwierzyć w możliwy sens poza-ludzkiego świata, o ile chce pracować nad tym, by wcielać sens własny jako wartość w życie zbiorowe. Filozofia pragnąca udziału w świecie musi się zgodzić na pewien rodzaj służby, choćby odrzucała utylitarne kryteria; pada też ofiarą romantycznego złudzenia, o ile próbuje afirmować siebie twórczo w ruchu odnawianej co chwila ucieczki, którą nazywamy buntem [MFSB, 44].

Cytat powyższy wprowadza jeszcze jedną kategorię – zaangażowania społecznego. Nie chodzi tu wyłącznie o publicystyczne reakcje na wydarzenia życia codziennego, ale o zakorzenienie wszelkiej myśli, czy to filozoficznej, czy artystycznej, czy jakiegokolwiek innej, w konkretnym momencie dziejowym, w przestrzeni społecznej i politycznej oraz w biografii autora. W ten sposób dochodzimy do kluczowej dla mnie kwestii, a więc pobudek, które skłoniły Kołakowskiego do poświęcenia uwagi Brzozowskiemu. Nie mają one wymiaru tylko naukowego. Są podyktowane doświadczeniem biograficznym i ukierunkowaniem ideowym. Wydobycie na plan pierwszy kontekstualizmu autora *Idei* pozwala Kołakowskiemu – w sposób zawaolowany – na snucie refleksji także o własnej postawie intelektualnej i badawczej. Jego artykuł mógłby nosić podwójny tytuł: *Miejsce filozofowania Brzozowskiego/Kołakowskiego*. Nie twierdzę, że autor *Głównych nurtów marksizmu* czytając prace filozofa przełomu XIX i XX wieku nagle odkrywa ogromne z nim powinowactwo. Twierdzę natomiast, że w swoim tekście z 1966 roku Kołakowski, interpretując filozofię Brzozowskiego, robi to kategoriami, które są dla jego metody badawczej – i wszystkich warszawskich historyków idei – w tym momencie ich działalności kluczowe. Autor *Płomieni* okazuje się więc nie tylko wybitną postacią w historii polskiej myśli, ale również intelektualnym pobratymcem Kołakowskiego. Dokonana przez niego interpretacja jest jednocześnie wyrazem jego własnych poglądów z okresu rewizjonistycznego, które pełny wyraz uzyskują właśnie w okolicach połowy lat sześćdziesiątych, by następnie ulec osłabieniu i poszukiwaniu nowych

ścieżek badawczych. W myśli Brzozowskiego dawny piewca marksizmu-leninizmu widzi odbicie własnych losów intelektualnych: zauroczenie determinizmem historycznym, późniejsze zwątpienie, a wreszcie wypracowanie koncepcji, w której antropocentryzm, kontekstualizm i niedeterministyczny historyzm odgrywają kluczową rolę. Niebezzasadne jest więc twierdzenie o potraktowaniu przez Kołakowskiego autora *Legendy Młodej Polski* jako własnego protoplastę. Ostatni akapit omawianego artykułu najlepiej uzasadnia takie podejście:

Myśl Brzozowskiego [...] przedstawia się nam jako zaczątkowe obudzenie, w dwudziestowiecznej kulturze filozoficznej, owej samowiedzy dwuznaczności, jaką filozofia inicjuje, kiedy ujawnia, że jesteśmy zniewoleni przyjąć do wiadomości relatywność ludzkiego bytu i zarazem niemożność pozytywnego uchwycenia tej relatywności, tj. niemożność efektywnego wykrycia instancji odwoławczej, która mogłaby nas usprawiedliwić, objaśnić, ubezpieczyć, wyprowadzić poza samych siebie, odnaleźć *genus proximus* człowieczeństwa, odbudować poczucie ciągłości z ładem. Stałe samo-utwierdzanie się w historyczności wszechwyczerpującej i stałe poczucie niezaspokojenia z owego monistycznego rozstrzygnięcia, przymus ponawianych prób wyjścia poza człowieczeństwo i paraliżujące poczucie bezskuteczności tych usiłowań – być może w nie uśmierzonym naprężeniu, zrodzonym przez myśl, uczeponą jednocześnie obu tych biegunów, odnajdujemy źródło zrozumienia bezpośredniego, z jakim zdolni jesteśmy do Brzozowskiego się odnieść, wykarmieni naszą współczesnością filozoficzną [MFSB, 54].

Jest jeszcze jeden element, który przemawia na rzecz tezy o niezwykle ważnej pozycji Brzozowskiego w rozwoju myśli autora *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*. Jest to świadomość niewystarczalności antropocentryzmu w zderzeniu z relatywizmem będącym dla obydwu filozofów zmorą nowoczesności. Kołakowski interpretując filozofię pracy Brzozowskiego dochodzi do problemu „nawrócenia” autora *Idei* traktując je z dużą ostrożnością. Kołakowski daleki jest (w 1966 roku) od przypisywania rozterkom Brzozowskiego na łożu śmierci znaczenia religijnego. Traktuje je raczej jako próbę osadzenia filozofii pracy na fundamencie stabilniejszym niż twórcza jednostka, czy nawet wspólnota, w których kolejno filozof Młodej Polski odnajdywał szansę na przezwycięzenie groźby relatywizmu. Zbieżność obydwu myślicieli w tym punkcie doskonale uchwycił Andrzej Walicki pisząc:

Na uwagę zasługuje fakt, że zarówno u Brzozowskiego, jak u Kołakowskiego „neomarksizm” był tylko przejściową fazą rozwoju, próbą przewyciężenia kryzysu kultury, wyrażającego się w „powszechnym relatywizmie”, w ramach radykalnego antropocentryzmu. Obaj dość szybko uświadomili sobie niewystarczalność tego stanowiska i wkroczyli na drogę przewyciężania samych podstaw filozofii antropocentrycznej przez rehabilitację „prawdy ponadludzkiej” (Brzozowski) i wiary w transcendencję⁴⁶⁰.

Nie wiemy jak rozwijałaby się myśl Brzozowskiego, gdyby nie przerwała jej przedwczesna śmierć. Zazwyczaj spekuluje się, że zainteresowanie problemami narodu i katolicyzmem w ostatniej fazie mogłoby pchnąć go w ramiona rodzącego się faszyzmu. Mogłoby równie dobrze nastąpić kolejny zwrot i otworzyć zupełnie nową, niespodziewaną perspektywę⁴⁶¹. Wiemy natomiast jak po 1968 roku rozwijała się myśl Leszka Kołakowskiego. Coraz bardziej oddalał się od inspiracji marksistowskich, przeprowadzając nawet ich krytykę, która w trzecim tomie *Głównych nurtów marksizmu* przybiera wręcz pamfletową formę. Zbliża się za to do zagadnień religijnych, nie porzucając jednakże swoich antropocentrycznych przekonań, choć są one wyraźnie słabsze i nie stanowią już dominanty. W konsekwencji jedni badacze – jak Michał Siermiński w książce *Dekada przełomu*⁴⁶² – wyrażają przekonanie o zerwaniu z rewizjonizmem i stopniowym przechodzeniu na pozycje konserwatywne, bliskie kręgom katolickim. Inni – jak Szymon Wróbel w książce *Filozof i terytorium*⁴⁶³ – doszukują się ciągłości opartej się na próbach poszukiwania odpowiedzi na pytania, które u Kołakowskiego pojawiły się już na początku jego drogi badawczej. Czy kontrowersje te nie przypominają w jakimś stopniu sporów, które toczyły się po śmierci Brzozowskiego i nie świadczą w jakiś sposób o biograficznym podobieństwie najwybitniejszych – zdaniem Jana Tokarskiego – filozofów polskich XX wieku?⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ A. Walicki, *Leszek Kołakowski a Stanisława Brzozowski...*, s. 16.

⁴⁶¹ Walicki uznaje, że podobieństwo rozwoju myśli, ale i pewnych faktów biograficznych u Brzozowskiego i Kołakowskiego mogą zachęcić do snucia spekulacji na temat tego, w którym kierunku podążałby autor *Płomieni*, gdyby nie jego przedwczesna śmierć (*Leszek Kołakowski a Stanisława Brzozowski...*, s. 22). Andrzej Walicki dodaje tu jeszcze jedno podobieństwo a mianowicie „ateistyczno-humanistyczną fazę w ich intelektualnej ewolucji” (*Leszek Kołakowski a Stanisława Brzozowski...*, s. 22). Na podobieństwa i różnice zwraca również uwagę Bronisław Łagowski (*Stanisława Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia*, w: *Kołakowski i inni...*, ss. 28-32).

⁴⁶² M. Siermiński, *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968-1980*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016, s. 81-137.

⁴⁶³ *Op. cit.*

⁴⁶⁴ J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016, s. 9.

5. Bronisława Baczki lektura Stanisława Brzozowskiego

Radykalny antropocentryzm⁴⁶⁵, a jednocześnie zmienność stosunku Brzozowskiego do filozofii Marksa stają się głównym przedmiotem artykułu Bronisława Baczki *Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*⁴⁶⁶. Chociaż drugie z wymienionych zagadnień i jego wpływ na kształtowanie się kolejnych wersji filozofii autora *Płomieni* wysuwa się na plan pierwszy to uznanie nieprzekraczalnej granicy ludzkiego poznania jako podstawowego elementu łączącego światopogląd Marksa i Brzozowskiego są warunkiem możliwości postawienia problemu badawczego. Relację filozofa epoki Młodej Polski względem autora *Kapitału* określa Baczko mianem „dialogu filozoficznego” dodając, że był on „uwikłany w zawile problemy walki ideowo-politycznej przelomu wieków i niejednokrotnie one właśnie przesłaniały kwestie filozofii” [AM, 127]. O kontekstualnym nastawieniu autora artykułu świadczy między innymi podkreślenie roli zaangażowania Brzozowskiego w toczące się za jego czasów spory. W ten sposób prowadzone przez Baczkę rozważania nie aspirują do miana uniwersalizującego opisu. Są za to zakorzenioną w faktach społecznych i prądach umysłowych interpretacją spuścizny jednego z najwybitniejszych polskich filozofów⁴⁶⁷. W konsekwencji badacz dzieła i życia Rousseau odrzuca myślenie o wpływie Marksa na autora *Idei* w kategoriach ortodoksji bądź heterodoksji. Baczko unika w ten sposób uwikłania w jałowe spory i próby udzielenia odpowiedzi na pytanie czy Brzozowski był czy nie był marksistą [AM, 128]. Warszawski historyk idei nie tylko bowiem uznaje, że „dialog Brzozowskiego z Marksem jest chyba jednym z najciekawszych przejawów obecności filozofii marksistowskiej w polskiej kulturze narodowej”, ale także stwierdza, że

⁴⁶⁵ „Jako filozof [Baczko] opowiadał się za racjonalnie i krytycznie pojętym antropocentryzmem, przejawiającym się między innymi w każdorazowym ustanawianiu sensu dziejów przez działających ludzi” (S. Borzym, *Baczko: sublimacja historyzmu...*, s. 17. O postawie badawczej Baczki pisze Krzysztof Pomian w tekstach *Baczko: Oświecenie i Rewolucja oraz Pożegnanie Bronisława Baczki* (w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*, s. 47-65; 66-67).

⁴⁶⁶ W tomie *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...* Cytaty i nawiązania pochodzą z tego wydania. Oznaczać je będę skrótem AM z podaniem numeru strony. Krótsza wersja artykułu ukazała się w numerze 3 „Tekstów” z 1972 roku oraz w zbiorowej pracy *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, red. H. Kirchner, Z. Żabicki, Ossolineum, Wrocław-Warszawa 1972, s. 107-127. Warto dodać, że Baczko nie wygłosił będącego podstawą artykułu referatu na konferencji z 1972 roku, a jedynie udostępnił uczestnikom w odbitkach (Informacja za: M. Szpakowska, *Konferencja naukowa poświęcona Stanisławowi Brzozowskiemu, „Twórczość”* 1972 nr 5, s. 132).

⁴⁶⁷ Często podkreśla się przywiązanie Baczki do konkretności, a jednocześnie jego niechęć do ujmowania problemów w sposób abstrakcyjny, by nie powiedzieć metafizyczny. Na tym przeciwstawieniu w dużej mierze opiera się interpretacja filozofii Baczki dokonana przez Szymona Wróbla w jego książce *Filozof i terytorium* (op. cit., zob. szczególnie s. 157, 159, 163). Zob. także: A. Mencwel, *Dreszcz historii, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”* 2009, nr 4, s. 296.

„stosunek do marksizmu nie był w twórczości Brzozowskiego kwestią autonomiczną. Sytuuje się on w centrum jego rozwoju intelektualnego i wszelkie próby wyizolowania tej problematyki są z góry skazane na niepowodzenie” [AM, 129]. Oprócz wspomnianego już kontekstualizmu, który odgrywa w interpretacji Baczki kluczową rolę, dochodzi także element analizy strukturalnej, której celem jest pokazanie, w jakiej relacji do siebie pozostawały najważniejsze koncepcje filozoficzne Brzozowskiego, jak wzajemnie na siebie wpływały i jak się warunkowały. Łączy się tu synchroniczny i diachroniczny sposób opisu, i chociaż skupiony wyłącznie na jednym elemencie, pozwala stworzyć inspirującą i odkrywczą interpretację a także wykazać, że „owa zmienność stosunku względem filozofii Marksa w ewolucji ideowej Brzozowskiego [...] pozwala uwyraźnić trwałość i ciągłość pewnych poszukiwań, pytań autora *Legendy* na przestrzeni całej niemal jego twórczości” [AM, 130]⁴⁶⁸.

Aspekt metodologiczny nie przesądza jednak o wyjątkowości zaproponowanej przez Baczkę interpretacji. O walorach decyduje użycie narzędzi metodologicznych. Autor studium nie ogranicza się do dość powszechnych stwierdzeń o źródłach filozofii Brzozowskiego, o jego sprzeciwie wobec wszelkich filozofii zastanego świata [AM, 133], o krytyce scjentyzmu i eudajmonizmu, o silnym komponencie osobistym i emocjonalnym [AM, 169, 170, 174]. Stanowią one jedynie punkt wyjścia do rozważań nad autonomią i suwerennością podmiotową w sferze etyki. Teza ta nie brzmi specjalnie efektownie, ma jednakże fundamentalne znaczenie dla zrozumienia rdzenia filozofii Brzozowskiego i jego stosunku do Marksa. Najpełniejszy wyraz ludzkiej mocy i twórczości dostrzegalny jest właśnie w tworzeniu świata wartości. Jest on początkiem i warunkiem wszelkiej innej ludzkiej działalności. Doskonale oddają to słowa Baczki:

Autentycznym, nieuświadomianym założeniem wszelkiej – również i naukowej – aktywności intelektualnej jest suwerenny czyn, aktywność wartościotwórcza człowieka [...]. Suwerenność ludzkiego myślenia może czerpać swą sankcję jedynie z suwerenności człowieka jako twórcy wartości [AM, 138].

Rozumienie wolności jednostki przez Brzozowskiego jako kształtowanie świata wartości sygnalizował w swojej o rok wcześniejszej pracy Leszek Kołakowski. Jednak

⁴⁶⁸ To samo stwierdzenie pojawia się na stronie 147.

to Baczko w pełni rozwija i argumentuje poczynione przez polskiego filozofa przełomu XIX i XX wieku spostrzeżenie, iż

...fakty nie są dane, nie są pierwotne wobec poznania, lecz są wytworem konstruktywnej aktywności podmiotu [...]; autonomia poznawcza podmiotu dowodzi jego autonomii moralnej i ontologicznej i wspiera się z kolei o nią. W porządku logicznym wartość jest pierwotna w stosunku do faktu [AM, 136].

Wyjaśnijmy jedną wątpliwość. Otóż przez akt wartościotwórczy Brzozowski, a za nim Kołakowski i Baczko, rozumie wszelką działalność sensotwórczą. Nie jest to jednak wyłącznie nadawanie znaczenia poszczególnym faktom. Akt wartościowania zakłada bowiem taki stosunek podmiotu wobec rzeczywistości, który eliminuje z niej element obcości, a sama rzeczywistość zaczyna jawić się jako dzieło ludzkie, a co za tym idzie, jako coś co ma wartość i za co podmiot musi – i chce – być odpowiedzialny. Tym samym aktywność twórcza podmiotu jest jednocześnie jego odpowiedzialnością wobec rzeczywistości. Baczko ujmuje to w następujący sposób:

Podmiot jest „wielkim ustawodawcą” – jego działanie jest aktywnością wartościotwórczą, a jego czynem – wartości afirmujące i potęgujące tę aktywność. Jedyną miarą, jaką można doń przykładać, jest właśnie miara samych wartości, ta zaś z kolei jest absolutna [...]. O tym zaś, czym jest wartość, może wiedzieć tylko ten, kto ją tworzy – wartość udostępnia się jedynie w toku samej aktywności wartościotwórczej [AM, 140-141].

Baczko szczegółowo opisuje proces twórczy, w wyniku którego rzeczywistość będąca początkowo dla podmiotu czystą negatywnością, realnie odczuwanym „nie-ja” staje się wartością, czymś co jest jego dziełem i za co ponosi odpowiedzialność [AM, 141]. W tym sensie każda filozofia gotowego świata, a więc relacja odkrywania a nie tworzenia powoduje, że podmiot staje się biernym odbiorcą wrażeń. Misją filozofii jest zaś „uświadomić sobie świat możliwy, do którego się należy, świat, który przez nas się staje, jest zadaniem filozoficznym człowieka”⁴⁶⁹. W tym miejscu najlepiej uwidacznia

⁴⁶⁹ S. Brzozowski, *Kultura i życie...* (cytat za: B. Baczko, *Absolut moralny...*, s. 143).

się podwójny związek Brzozowskiego z marksizmem. Po pierwsze poprzez próbę przezwyciężenia alienacji świata wobec człowieka⁴⁷⁰, po drugie poprzez uczynienie z zagadnień etycznych naczelných problemów filozofii człowieka i kultury. W nich zawiera się dominanta, a zarazem wyjątkowość myślenia Brzozowskiego o filozofii Marksa w kontekście toczących się za jego czasów dyskusji i sporów oficjalnych teoretyków. Baczeko nadaje właśnie tym elementom wartość nadrzędną w stosunku do innych wątków myśli Brzozowskiego pisząc:

Marksizm rozumie autor *Idei* jako filozofię człowieka, ale dlatego właśnie jako filozofię globalną, rozwiązującą na nowej podstawie naczelné problemy metafizyczne i teoriopoznawcze, etyczne i estetyczne. Marksizm zorganizowany jest wokół „najdumniejszej myśli, jaka kiedykolwiek bądź istniała: - ludzkość jako własne swe świadome dzieło”. Dlatego dostarcza on podstawy dla „metafizyki, jako świadomego tworzenia człowieka przez człowieka, jako świadomego uczestnictwa ludzkości w tworzeniu świata”. Marksizm jest więc postacią filozofii czynu, ale czynu skutecznego, posiadającego „konsekwencje bytowe”, jest filozofią *praxis...*” [AM, 150].

Marksizm okazuje się tym samym nie tylko teorią ekonomiczną, ale filozofią człowieka i kultury w ogóle⁴⁷¹. Należy jeszcze raz podkreślić, że interpretacja taka na początku XX wieku była czymś niezwykłym, jeżeli wręcz nie ekstrawaganckim. Jej wydobywanie przez warszawskich historyków idei nie tylko uczyniło z Brzozowskiego prekursora polskiego neomarksizmu, ale także umacniało i niejako legitymizowało nurt rewizjonistyczny.

Autor *Płomieni* był idealistą (jednak nie w sensie idealizmu filozoficznego) tak w stawianych swojej filozofii celach, jak i środkach, które do ich urzeczywistnienia powinny prowadzić. Dlatego też najdojrzała postać jego filozofii, podobnie jak interpretowany przez niego marksizm, była filozofią totalną, obejmującą całe spektrum ludzkiej działalności. Wehikułem działalności była praca, którą Brzozowski pojmował znacznie szerzej niż ówczesni teoretycy marksizmu. Jej sens filozoficzny polega na tym,

⁴⁷⁰ Baczeko, jako jeden z pierwszych polskich filozofów, poświęcił problemowi alienacji obszerne studium datowane na 1959 rok (B. Baczeko, *Wokół problemu alienacji*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy...*, ss. 419-475).

⁴⁷¹ Zdaniem Baczki to właśnie pod wpływem marksizmu Brzozowski formułuje swoją historyczno-socjologiczną fenomenologię kultury [AM, 149]. Jest to jeden z tych elementów, które najbardziej przyciągały i inspirowały warszawskich historyków idei.

„iż jest ona kolektywnym wysiłkiem, w którym dokonuje się afirmacja podmiotu jako autonomicznego, jako wyposażającego świat w wartości” [AM, 151]. Stwierdzenie Baczki jest – moim zdaniem – rozwinięciem zawartego w tytule „absolutu moralnego”. Kryje się pod nim nie tyle nawet pojedynczy człowiek, co ludzkość. I choć to temu pierwszemu przysługuje autonomia i twórczość, to jednocześnie jest ona mocno zakorzeniona we wspólnocie. Jak zauważa autor analizowanego tekstu „praca jest procesem kolektywnym i przebiegającym w historii, a zarazem podstawowym czynnikiem historiotwórczym. Sens pracy polega na „rozpływaniu bytu w historię”, przekształcaniu świata przyrody we fragmenty swoiście ludzkiego, historycznego świata [AM, 153].

Dochodzi tutaj nowy element całej konstrukcji, a więc historia. To ona jest świadectwem dotychczasowej pracy ludzkości. Brzozowski rozumie ją jako proces, jako efekt wartościotwórczej działalności podmiotu i zbiorowości. Nie ma bezpodmiotowej historii. Zawsze dotyczy ona zbiorowości. Ale to nie ona jest twórcą dziejów, ale podmiot w niej zakorzeniony. Tak oto domyka się proces, w którym podmiot w twórczym akcie ustanawia rzeczywistość jako wartość, jako przedmiot odpowiedzialności, co jednak nie stanowi wartości tylko dla niego, ale także dla zbiorowości. Dzieje twórczych jednostek, zależnych od siebie w sensie diachronicznym i synchronicznych, to nic innego jak Historia. Praca zyskuje w ten sposób wymiar heroiczny, gdyż dla Brzozowskiego „ludzie są jednocześnie autorami i aktorami swojego dramatu. Człowiek sam tworzy swoją historię” [AM, 158]. Ma ona jednak także swoją ciemną, tragiczną stronę: jest nią dotychczasowa niemożność zrealizowania absolutu moralnego. Brzozowski rozwiązania upatruje w klasie robotniczej mogącej ów absolut moralny urzeczywistnić.

Podsumujmy: dla Baczki filozofia pracy Brzozowskiego to najpełniejszy i najdojrzały wyraz jego myślenia o świecie i człowieku. Ma postać całościową, obejmującą wszelkie obszary życia, a jednocześnie absolutystyczną w znaczeniu moralnym. Zmusza bowiem jednostki, ale i całe zbiorowości, do uczynienia z wartościotwórczej działalności naczelnego sensu historii. Zyskuje przez to charakter wolności absolutnej, obdarzając podmioty absolutną autonomią i faktycznością istnienia. Właśnie to – w moim przekonaniu – rozumie Baczko pod pojęciem absolutu moralnego. Nie ma on jednak charakteru transcendentnego, lecz antropocentryczny, gdyż „człowiek jest odpowiedzialny tylko wobec siebie – nie istnieje odpowiedzialność

człowieka ani wobec Boga, ani wobec przyrody” [AM, 155]. W tym czysto ludzkim zdefiniowaniu powinności moralnej pomógł Brzozowskiemu marksizm, a szczególnie jego wątki etyczne, które dostrzegł i twórczo wykorzystał. Jego interpretacja myśli autora *Kapitału* nie była zatem recepcją, ale w pełni oryginalnym i autorskim odczytaniem, które pozwoliło mu włączyć ją w swój własny koncept myślowy. W tym sensie Brzozowski był heretykiem marksizmu. Nie mógł w pełni przyjąć leżących u jego podstaw założeń, gdyż kryło się w nich pęknięcie, aporia, która nie mogła zostać przezwyciężona w ramach istniejących w jego czasach interpretacji. Jak zauważa Baczeko

...jest też marksizm [...] paradoksalnie niekonsekwentny: z jednej strony jego koncepcja postępu i epifenomenalne rozumienie świadomości jest teorią „bezwzględnej pasywności”; z drugiej strony – z tą właśnie teorią „związane jest jak najbardziej czynne stanowisko praktyczne” [AM, 140].

Brzozowski spiera się więc z marksistami nie o szczegóły, ale o istotę rzeczy. Dlatego też, jak pokazuje Baczeko w ostatniej części rozprawy zatytułowanej *Krytyka Marksa*, autor *Płomieni* wchodzi w polemikę nawet z tymi założeniami doktryny, które wydawały się nietknięte „engelsizmem”. „U Marksa – jak pisze Baczeko – podmiotowość nie daje się zredukować do samej tylko aktywności w jej wymiarach witalnym i wartościotwórczym” [AM, 164]. Brzozowski nie mógł (bądź nie chciał) pogodzić się z taką wizją człowieka, w której jego atrybutem i faktycznością są niewystarczalność, „brak”, potrzeba, cierpienie, zmysłowość, receptywność [AM, 164]. Nie akceptował faktu, że „człowiek jest w swych stosunkach z przyrodą nie tylko siłą, ale również i potrzebą, w której ujawnia się jego radykalna niesamoistność bytowa wobec rzeczy i innych ludzi” [AM, 165]. Marksowska wizja podmiotu jako autonomicznego moralnie „nie jest tożsama z autonomią bytową. Nie jest człowiek absolutem, choć może miarę absolutu do siebie przykładać – odnajduje w sobie zawsze własne człowieczeństwo jako repertuar możliwości i wyborów, ale i jako sytuację nieprzekraczalną” [AM, 164]. Wizja ta nie przystaje do heroiczności tworzonej przez Brzozowskiego filozofii pracy jako wysiłku autokreacji ludzkości rozumianej jako „zdobycz utrzymującą się wbrew żywiołom, wbrew wrogim jej postępom” [AM, 168]. Podmiot skażony nie mógł urzeczywistnić absolutu moralnego. Dlatego autor *Płomieni* pozostaje głuchy na

najbardziej potoczne rozumienie pracy, a więc czegoś wycieńczającego, co wymaga siły czysto fizycznej i co podlega uwarunkowaniom ekonomicznym, osobniczym itd. Owa niewrażliwość na fizyczny i ekonomiczny wymiar wysiłku ludzkiego stanie się później jednym z podstawowych zarzutów wysuwanych wobec całej koncepcji. Dlatego też użyty przez Baczkę w tytule „absolut moralny” można uznać jednocześnie za punktem zejścia i rozejścia się Brzozowskiego z marksizmem.

Badacze zgodni są co do tego, że pod koniec życia autora *Legandy Młodej Polski* zachodzi zmiana. Łączona jest ona najczęściej z coraz większym zainteresowaniem katolicyzmem. Kołakowski i Baczek nadają temu wydarzeniu charakter raczej filozoficzny niż religijny. Badacz myśli Rousseau słusznie przestrzega przed bagatelizowaniem tego zwrotu przy użyciu argumentów psychologicznych, ale jednocześnie oponuje przeciw nadawaniu mu zbyt wielkiej wagi [AM, 174]. Problem nawrócenia traktuje jako kolejny etap poszukiwań i odpowiedzi na dręczące Brzozowskiego od samego początku pytania. Intencje te doskonale oddaje poniższy cytat:

Tęsknota za spełnieniem absolutu w bycie i za prawem moralnym, które byłoby swobodnym samookreśleniem absolutu, drażyła niemal od początku światopogląd Brzozowskiego i ona właśnie przyciągała go ku Bogu. Ale ów absolut miał być zarazem dla Brzozowskiego wyrazem suwerenności moralnej człowieka, jego radykalnej autonomii i wolności. Bóg pojawia się u Brzozowskiego jako konstrukt metafizyczny [wyróżnienie moje], który miałby przezwyciężyć dychotomię wolności i bytu, autonomii człowieka i jego przynależności do świata faktyczności. Miałby złagodzić ów ascetyczny, tragiczny heroizm wartościotwórczego podmiotu działającego w obcym i wrogim mu świecie [AM, 177].

Brzozowski nigdy nie porzuca swojego maksymalistycznego programu szukania sposobu na urzeczywistnienie przez ludzkość absolutu moralnego. Skoro jednak marksizm nie dawał zadowalającej odpowiedzi, nie rozwiązywał podstawowej sprzeczności, a na dodatek sam okazywał się sprzeczny, szukał innego oparcia. A znalazł je właśnie w katolicyzmie i Bogu, które – już na łożu śmierci – wydawały się rozwiązywać problemy nierozwiązywalne na wcześniejszym etapie. Czy pokładane nadzieje miałyby szanse spełnienia? Tego nigdy się nie dowiemy, a jedyne co pozostaje to albo zawiesić osąd bądź silić się na – ryzykowną i mało obiecującą – spekulację.

W zaproponowanej przeze mnie rekonstrukcji, a zarazem interpretacji tekstu Baczki wskazałem dwa węzłowe elementy. Po pierwsze metodologiczną przynależność autora do warszawskich historyków idei widoczną w antropologicznym, kontekstualistycznym i historycystycznym⁴⁷² ujęciu problemu oraz próbie nadania spójności filozofii Brzozowskiego poprzez ukazanie go w świetle naczelnej kategorii interpretacyjnej używanej przez Baczkę, a więc „absolutu moralnego”⁴⁷³. Po drugie wreszcie, podobnie jak w przypadku Kołakowskiego, próbowałem wydobyć osobisty związek badacza Rousseau z myślą Brzozowskiego⁴⁷⁴. I nie chodzi tu tylko o zbieżność w postrzeganiu Marksa. W moim przekonaniu Baczko odnalazł w polskim filozofie podobny „nastrój filozoficzny”. Szukanie jedności i ciągłości, polemiki z dominującymi w ich czasach teoriami i myślicielami, pozostawanie na obrzeżach a zarazem w centrum – to wszystko było próbą nadania pewnej ciągłości także własnej biografii intelektualnej. W ten sposób – podobnie jak ma to miejsce u Kołakowskiego – Brzozowski stanowi dla Baczki rodzaj zwierciadła, w którym odnajduje najlepsze odbicie swoich dotychczasowych zmagania filozoficznych i biograficznych. Po 1968 podąża wprawdzie w innym kierunku, nigdy nie zapomina jednak o swoich wcześniejszych filozoficznych poszukiwaniach.

6. Krzysztofa Pomiana interpretacja Stanisława Brzozowskiego

O kilka lat późniejszy od Kołakowskiego i Baczki tekst Krzysztofa Pomiana *Wartości i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*⁴⁷⁵ jest niezwykle ważny z kilku

⁴⁷² „Bronisław Baczko bowiem był nie tylko historykiem, był również historystą, czyli zwolennikiem historyzmu, a to oznaczało nie tylko pewien sposób widzenia rzeczywistości ludzkiej, ale także pewien rodzaj uczulenia [...]. Historyzm ten oznaczał głęboko ugruntowane we wszystkich wypowiedziach Profesora przeświadczenie, że rzeczywistość ludzka jest rzeczywistością dziejów i że wszystkie jej formy – ewolucja i rewolucje, reformy i regresy, restauracje i stabilizacje – są tylko sposobami dziania się dziejów. Historyzm ten oznaczał także równie głębokie przeświadczenie o istotności jaźni w tym dzianiu się dziejów – jaźni, a więc poglądów, idei, wyobrażeń, wrażliwości i emocjonalności. Przy tym nacisku na ‘subiektywny aspekt’, albo też ‘współczynnik humanistyczny’ historii, uwalniał się też Baczko stopniowo od abstrakcyjnego jej rozumienia – idee, wyobrażenia, struktury mentalne o tyle były w historii istotne, o ile były przeżywane i praktykowane przez działających w niej ludzi (A. Mencwel, *Dreszcz historii...*, s. 298).

⁴⁷³ Ostatni akapit pracy Baczki podaje jednak w wątpliwość możliwość uzyskania nawet pozornej jednolitości: „Niepokój moralny i niezaspokojenie myśli rozsadały wszelkie formuły, których twórczość ta poszukiwała dla siebie” [AM, 178].

⁴⁷⁴ O wpływie Brzozowskiego na metodologię Baczki pisze Stanisław Borzym (*Baczko: sublimacja historyzmu...*, s. 18).

⁴⁷⁵ W tomie *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...* (przedruk w: K. Pomian, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957-1974*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004). Wszelkie cytaty pochodzą z pierwodruku i oznaczać je będę skrótem WiS z podaniem numeru strony. Pomian jest autorem jeszcze czterech tekstów

powodów. Po pierwsze wskazuje na przynależność metodologiczną do Warszawskiej Szkoły Historii Idei (sam Pomian nie lubi być do grona jej twórców zaliczany)⁴⁷⁶. Po drugie jest świadectwem wspólnoty zainteresowań badawczych z Kołakowskim i Baczką⁴⁷⁷. Po trzecie wreszcie te same kategorie i koncepcje Pomian interpretuje w sposób odmienny od wspomnianych autorów, co nie znaczy, że jest to interpretacja przeciwstawna. I choć różnice te są na ogół subtelne to świadczą o zmianach, jakie zaszły w ciągu siedmiu lat dzielących tekst Baczkę i Pomiana⁴⁷⁸. Dwa pierwsze punkty omówię skrótowo, gdyż wnioski w większości zbieżne są z tym, co było przedmiotem mojej analizy we wcześniejszych fragmentach. Dłużej zatrzymam się przy punkcie trzecim, gdyż to on decyduje o swoistości zaproponowanej przez Pomiana interpretacji, a jednocześnie jest świadectwem fundamentalnych zmian, jakie zaszły w polskiej kulturze, humanistyce i polityce po wydarzeniach roku 1968.

Pomian, podobnie jak omawiani wcześniej przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Historii Idei, stara się nadać filozofii Brzozowskiego rys spójności nie likwidując przy tym niejasności i nieścisłości będących jej ważnym składnikiem i – poniekąd – cechą charakterystyczną⁴⁷⁹. Swoje rozważania zaczyna od pytania o to, dlaczego autor *Płomieni* mógł być czytany i traktowany jako swój przez tak różne formacje intelektualne jak endecja i lewica komunistyczna [WiS, 43]. Śledząc recepcję dowodzi, iż to problematyka pracy – centralna dla zrozumienia filozofii Brzozowskiego – „była najbardziej inspirującym, a zarazem najbardziej chyba kontrowersyjnym składnikiem tej doktryny” [WiS, 46]. Analizując dzieje pojęcia (jak przystało na historyka idei) przywołuje elementy niezbędne dla zrozumienia założeń i drogi myślowej Brzozowskiego: chodzi mianowicie o wpływy, jakim podlegał oraz dyskusje, w których

poświęconych Brzozowskiemu: *Dwuznaczność radykalizmu*, „Więź” 1972 nr 4, s. 37-48; Stanisław Brzozowski, „Polish Perspective” 1972, no 9, s. 43-53 w dwóch mutacjach: francuskiej („Perspectives Polonaises” 1972, no. 7/8-9), oraz niemieckiej („Polnische Perspektiven” nr 7/8). Pierwsza z wymienionych rozpraw jest krótszą wersją artykułu z książki *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Trzy kolejne artykuły są próbą przybliżenia sylwetki polskiego filozofa przełomu wieków i jego poglądów czytelnikowi obcojęzycznemu. Jako podstawę interpretacyjną wykorzystuję zatem tekst *Wartość i siła*.

⁴⁷⁶ Dla Szymona Wróbla, w przeciwieństwie do Baczkę i Kołakowskiego, na plan pierwszy w metodologii Pomiana wysuwa się element strukturalny, toteż za naczelną zasadę jego twórczości uznaje badanie relacji części do całości, a uprawianą przez niego historię nazywa „historią układów” (Sz. Wróbel, *op. cit.*, s. 244, 246, 253).

⁴⁷⁷ Pomian potwierdza wpływ tekstu Baczkę na swoją interpretację [WiS, 44].

⁴⁷⁸ Pomian nie podaje daty ukończenia tekstu. Zakładam, że pierwotna wersja miała charakter referatu wygłoszonego podczas konferencji o Brzozowskim w 1972 roku (której pokłosiem jest tom *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*), ale ostateczną formę tekst przybrał w okolicach roku 1973.

⁴⁷⁹ Szymon Wróbel „diagnozowanie relacji między brakiem ciągłości (nonsensem), a tym, co ciągłe (sensem) uznaje – obok badania „relacji widzialnego zdarzenia i niewidzialnych mechanizmów” – za naczelną kategorię strukturyzującą proces interpretacyjny Pomiana (Sz. Wróbel, *op. cit.*, s. 293).

brał udział. Świadczy to oczywiście o sytuacyjnym podejściu, a więc uwzględnieniu warunków, w jakich żył i tworzył autor *Legendy Młodej Polski*, które odcisnęły na nim swoje piętno. Nie są to jednak elementy dominujące. Pełnią raczej rolę tła, podstawy proponowanej interpretacji. Główny trzon stanowi analiza pojęcia pracy. W kategorii tej – niczym w soczewce – Pomian pokazuje złożoność i wieloaspektowość myśli Brzozowskiego. Dotyka problematycznej relacji między wartością a ideałem, które miały stać się podstawą projektowanego przez niego gmachu etyki [WiS, 47]; analizuje relację między twórczą jednostką a światem przyrodniczym; pokazuje różnice, jakie dzielą pojęcie pracy u Brzozowskiego i marksistów. Podejmując te zagadnienia Pomian porusza się w obrębie antropocentrycznej i historycznej perspektywy, łącząc ze sobą diachroniczne i synchroniczne ujęcie. Czytelnik wielokrotnie spotka się zatem z dobrze już znanymi problemami wynikającymi z antropocentrycznego nastawienia Brzozowskiego, z jego interpretacją jednostki jako podmiotu twórczego zanurzonego w życiu społecznym, którego jest wprowadzicie wytworem, ale które jednocześnie tworzy. Wielokrotnie powtarza się również stwierdzenie, że aktywność podmiotu jest jednocześnie najlepszym wyrazem jego wolności. To z kolei prowadzi wprost do wniosku, że „skoro człowiek jest wolny, to nie ma niczego, co by było względem niego zewnętrzne i co by mogło dyktować mu postawę, jaką zajmuje on względem samego siebie i swego otoczenia” [WiS, 61]. W ostatniej fazie kształtowania się światopoglądu Brzozowskiego czyn przeradza się w pracę rozumianą jako czysta afirmacja twórczości. Wtedy też pojawiają się próby rozwiązania problemu przyrody i jej relacji z jednostką twórczą. W tekście Pomiana znajdujemy także pytanie o uprawomocnienie wartości czynu [WiS, 72]. Warszawski historyk idei wskazuje wreszcie, że umetafizycznienie pracy oddala Brzozowskiego od Marksa i pozostawia polskiego krytyka ślepych na wiele kwestii ekonomicznych i społecznych [WiS, 82-84].

Jednak to nie wymienione właśnie podobieństwa dowodzenia Pomiana z interpretacjami zaproponowanymi przez Kołakowskiego i Baczkę są kluczowe, lecz różnice. Chciałbym przyjrzeć się im bliżej. Zaproponowana przez Pomiana interpretacja wychodzi poza antropocentryzm i poszukuje w filozofii autora *Płomieni* transcendentálnych elementów tkwiących w tej myśli od początku. W analizowanym tekście mamy więc do czynienia z pierwszym krokiem, który jest zarówno wejściem w sferę transcendentálnego czytania Brzozowskiego, z drugiej jest przewyciężeniem czysto antropologicznej wersji wypracowanej w gronie warszawskich historyków idei. Jest to teza ryzykowna wzięwszy pod uwagę słowa Pomiana, iż ciągłość myśli

Brzozowskiego „zasadza się na nieustannej obecności przekonania, które określić można mianem radykalnego antropocentryzmu; polega ono na uznaniu człowieka za byt zewnętrzny względem przyrody i taki, że jego istnienie jest tożsame z tworzeniem, z urzeczywistnianiem wartości nie podlegającym jakimkolwiek determinacjom zewnętrznym” [WiS, 97]. Gdyby rzeczywiście było tak, jak deklaruje Pomian, różnice między nim a Kołakowskim i Baczką wiązałyby się co najwyżej z różnym rozłożeniem akcentu. Podczas lektury nie można nie zauważyć pęknięć wprowadzających – bardzo subtelnie i prawie niezauważalnie – pozaludzki element będący gwarancją wartościotwórczej działalności człowieka. Już w spójnym i zdecydowanie antropocentrycznym ujęciu filozofii Brzozowskiego przez Baczkę pojawia się pęknięcie dające asumpt do wyjścia z zamkniętego kręgu inspirowanych marksizmem interpretacji. W tekście *Absolut moralny i faktyczność istnienia* autor zauważa, że

Sens filozoficzny pracy polega dla Brzozowskiego na tym, iż jest ona kolektywnym wysiłkiem, w którym dokonuje się afirmacja podmiotu jako autonomicznego, jako wyposażającego świat w wartości. Człowiek jest sam w przyrodzie i zdany tylko na siebie. „Tylko pracując człowiek stwarza istotną odpowiedniość pomiędzy swoim stanem wewnętrznym a pozaludzkim otoczeniem”. **Praca jest więc samoafirmacją autonomii ludzkiej, ale zarazem tylko praca wyprowadza człowieka poza niego samego, pozwala mu ustanowić relację z pozaludzkim bytem, umożliwia mu orzekanie czegokolwiek o świecie pozaludzkim** [wyróżnienie moje]. Praca jest relacją, dzięki której człowiek jako podmiot wolny, wartościotwórczy i myślący, zakorzenia się w świecie przyrody, która nie zna norm etycznych, nie zna wolności, jest ich negacją. Ale praca jest takim wartościotwórczym działaniem ludzkim, które jest zarazem fizyczne, mięśniowe. Jest ona przełamywaniem oporu przyrody, wywalczeniem na niej ludzkiego świata [AM, 151].

Najpierw wyjaśnienie. Przywołałem cały akapit, ale to wyróżniony fragment interesuje mnie tu najbardziej. Przytoczenie go w kontekście daje czytelnikowi możliwość pobieżnej nawet weryfikacji, ale jednocześnie – gdyby zgodzić się z postawioną tezą – wskazuje na „element obcy” w strukturze. I jeszcze ważna informacja. Do wyróżnionego zdania Baczo daje przypis dosyłający czytelnika do formuł z Brzozowskiego. Nie jest to więc dokładne przytoczenie jego słów, ale interpretacja. Przechodząc do rzeczy: wyróżnione zdanie może skłonić czytelnika do uznania, że w filozofii Brzozowskiego to, co pozaludzkie nie sprowadza się wyłącznie do świata przyrody, która dodatkowo znana jest przez niego tylko o tyle, o ile się z nią

styka. Praca jest czymś, co umożliwia nawiązanie relacji z „pozaludzkim bytem, umożliwia mu orzekanie czegokolwiek o świecie pozaludzkim”. Baczko jest zbyt wybitnym filozofem, bym mógł uznać owo stwierdzenie za rodzaj przejęzyczenia, nieprecyzyjnego wysłowienia. Nie chcę również udowadniać, iż jeden element burzy jego antropocentryczną interpretację myśli autora *Płomieni*⁴⁸⁰. Jest to jednak w moim odczuciu potwierdzenie tendencji świadczącej o przekraczaniu dotychczasowego, ściśle antropocentrycznego idiomu interpretacji.

Jeszcze mocniej w przekonaniu tym utrzymują mnie liczne stwierdzenia zawarte w artykule *Pomiana* powstającego – jak autor sam przyznaje – pod silnym wpływem *Absolutu moralnego i faktyczności istnienia*. Różnica czasowa dzieląca powstanie tekstów jest tu dodatkowym, niezwykle ważnym czynnikiem. Świadczy o tym chociażby takie oto stwierdzenie:

Brzozowski, o czym trzeba stale pamiętać, pragnie znaleźć coś apodyktycznie pewnego i bezwzględnie obowiązującego. Cała jego twórczość filozoficzna jest poszukiwaniem absolutu [WiS, 50].

Nie można nie zgodzić się z tym stwierdzeniem. Problem w tym, że będzie ono nabierało innego znaczenia w zależności, co pod absolutem się rozumie. O ile u Baczki jest on postrzegany z perspektywy antropocentrycznej, to u *Pomiana* nabiera cech transcendentnych. Gdyby silić się, na jakies uogólnienie i zgrabną formułę można by stwierdzić, że Kołakowski i Baczko patrzą na całość dorobku Brzozowskiego z perspektywy jego wczesnych dokonań, gdzie człowiek jest nieprzekraczalną granicą wszelkiej myśli, *Pomian* ów punkt obserwacyjny lokuje bliżej ‘nawrócenia’ i zwrotu w przestrzeń transcendencji.

Sceptycznie nastawiony czytelnik może podważyć wyciąganie tak daleko idących wniosków słusznie argumentując, że po pierwsze, na podstawie jednego fragmentu nie można wnioskować o całości, po drugie cytat ów jest na tyle wieloznaczny, że można

⁴⁸⁰ O niechęci Baczki do wszelkiej metafizyki wspomina Stanisław Borzym (*Baczko: sublimacja historyzmu...*, s. 18).

wykorzystać go do obrony przynajmniej dwóch, diametralnie różnych interpretacji⁴⁸¹. Zgadząc się w pełni z tymi wątpliwościami nie pozostaje mi nic innego jak wskazać te momenty i punkty węzłowe wyводу Pomiana, które uprawniają mnie do postawienia tezy, o „wykroczeniu ku transcendencji”.

Autor rozprawy *Wartość i siła* odnosząc się do „indywidualizmu bezwzględnego” oraz relacji podmiotu do wspólnoty u Brzozowskiego pisze:

...nie uważał on [Brzozowski – PR] jednostki za całość samowystarczającą, utrzymywał natomiast, że każda jednostka, świadomie przeżywając siebie jako spontaniczną aktywność nawiązuje przeto kontakt z absolutem, ale nawiązuje go właśnie dzięki temu, że wykracza poza własną jednostkowość [WiS, 52].

Kołąkowski i Baczek pisząc o niewystarczalności podmiotu podkreślali – w duchu marksistowskim – organiczność jednostki ze względu na jej istotowe uzależnienie od wspólnoty. Nie była to oczywiście wizja deterministyczna, gdyż z ich interpretacji pism

⁴⁸¹ Trzeci argument sceptyka dotyczyć może problemu niewłaściwej definicji transcendentalności i transcendencji. Zarzut ten wydaje mi się na tyle poważny, że należy się do niego ustosunkować. Transcendencja nie przysparza w tym wypadku problemu, gdyż jest nią to „co wykracza poza byt [...], gdyż posiada całkowicie różną od niego naturę” (B. Owczarek, hasło: *transcendencja*, *Transcendencja*, w: *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009, s. 233). Najczęściej więc termin ten stosuje się do określenia Boga. Więcej problemów przysparza drugi termin. W cytowanym *Słowniku filozofii* pojawia się on jako *transcendentalia*, a więc „intelektualne ujęcie bytu, wyprzedzające i warunkujące wszelkie jego poznanie kategoriale” (J. Hartman, hasło: *transcendentalia*, w: *Słownik filozofii...*, s. 233) oraz jako *transcendentalizm*, *filozofia transcendentalna*. Jan Hartman wymienia trzy elementy tej ostatniej: 1. krytyka przekonania, że świat składa się z przedmiotów niezależnych od czynności poznawczych podmiotu; 2. uznanie, że „podmiot (ja, jaźń), który powołuje do istnienia sens [...] nie jest znanym nam z doświadczenia wewnętrznego psychologicznym ja, czyli empirycznym bytem psychicznym, lecz ostateczną, absolutną rzeczywistością podmiotową, która sama jest swym własnym myśleniem, ustanawiającym wszelką rzeczywistość wewnętrzną (samą siebie) i zewnętrzną w jej bycie i treści”; 3. „usiłuje ona rozpoznać bieg sensotwórczej czynności czystego ja, poznać świat w jego ostatecznych podstawach, a więc w tym, jak został ukonstytuowany przez czyste ja”. Podsumowując Hartman stwierdza, że „filozofia transcendentalna chce więc poznać ostatecznie, nieprzekraczalne i niemające już żadnej głębszej podstawy [...] uwarunkowania świata i jego poznania” (J. Hartman, hasło: *transcendentalizm*, *filozofia transcendentalna*, w: *Słownik filozofii...*, s. 234-235). Przyjmując taką definicję, filozofię czynu i filozofię pracy Brzozowskiego można by śmiało określić jako filozofie transcendentalne. Jednak ostatni etap jego myślowej drogi jest już filozofią transcendentalną zmierzająca ku transcendencji. Kołąkowski i Baczek w swoich interpretacjach podstawą filozofii autora *Płomieni* czynią marksistowsko rozumiany podmiot transcendentlany, a więc taki, który w swoich poszukiwaniach podstaw wartości nie może wyjść poza swoje społeczno-historyczne ograniczenia. Są one bowiem warunkiem możliwości zaistnienia wszelkiej podmiotowości. Tak też zdaje się sądzić Brzozowski w obydwu postaciach swojej doktryny. Baczek i Kołąkowski analizują jego dorobek właśnie z tej perspektywy. Pomian z kolei zdaje się wychodzić poza antropocentryczny dogmat (nie rezygnując z niego całkowicie) biorąc za podstawę ostatni etap twórczości Brzozowskiego, a więc jego transcendentny zwrot, który jednakże wcale nie musi być – z filozoficznego punktu widzenia – utożsamiany z nawróceniem w sensie religijnym.

Brzozowskiego wyłania się podmiot uwarunkowany wprowadzie przez swoje usytuowanie we wspólnocie, jednak poprzez swą aktywną twórczość wpływa on na nią w toku rozwoju historycznego. Mamy tu więc do czynienia z rodzajem wzajemnego warunkowania. U Pomiana owa niewystarczalność wiąże się z wyjściem podmiotu w akcie twórczym poza siebie i w konsekwencji umożliwia kontakt z absolutem. Można byłoby uznać te słowa za przekonanie, iż akt twórczy musi być skierowany ku światu pozaludzkiemu (chaosowi przyrody), któremu jednostka musi nadać sens, gdyby nie takie oto twierdzenie:

Przedmiot jest zawsze czymś już gotowym, aktualnym i statycznym, toteż podmiot ustanawia się wobec niego w pozycji widza; wartość natomiast jest czymś jeszcze-nie-gotowym, potencjalnym i dynamicznym, wymaga ona zatem od jednostki zajmowania postawy czynnej i poza nią nie daje się uchwycić [WiS, 53].

Wyraźnie mamy tu do czynienia z dualizmem sytuującym się w centrum aktu powoływania wartości do istnienia. Podmiot bowiem nie tworzy wartości z niczego, ale je aktualizuje, przekształcając potencjalność w realne istnienie. Pomian rozwija w tym miejscu kantowskie paralele, nie one mnie jednak interesują. Ciekawe jest za to podsumowanie owych rozważań:

Słowem, w trakcie urzeczywistniania wartości jednostka wykracza poza swoją jednostkowość ku człowieczeństwu rozumianemu jako to, co łączy ją z innymi jednostkami, utożsamia się niejako z całą ludzkością, teraźniejszą, przeszłą i przyszłą, określoną przez wspólnotę wartości, których realizacją, udaną lub bezowocną, jest wszelkie ludzkie działanie. Jeśli ta interpretacja myśli Brzozowskiego jest słuszna, to w żadnym wypadku nie można uważać jej za indywidualistyczną; należałoby raczej widzieć w niej postać jakiegoś zeświecczonego mistycyzmu, który wizję zjednoczenia jednostki z Bogiem w akcie czystej miłości zastępuje ideałem zjednoczenia się z ludzkością w toku spontanicznej aktywności, sterowanej jak gdyby przez przeżywane człowieczeństwa jako zadania danego jednostce wraz z jej istnieniem [WiS, 55-56].

Fragment powyższy jasno wskazuje, że interpretacja filozofii czynu i powstającego w jej obrębie problemu indywidualizmu i relacji jednostki do wspólnoty

interpretowane są nie w kategoriach ludzkich doświadczeń na poziomie „materialnego” poczucia bycia częścią wspólnoty, ale jako rodzaj jednostkowego – mistycznego wręcz – doświadczenia zespalającego podmiot z uniwersalistycznie rozumianym człowieczeństwem pełniącym rolę gwaranta tworzonych wartości, rodzajem poszukiwanego przez autora *Płomieni* absolutu⁴⁸². Podmiot tworząc wartości aktualizuje potencjalność zawartą w samej idei człowieczeństwa. Pomian filozofię czynu podsumowuje w następujący sposób:

...czyn zmienia samo istnienie jednostki, która go dokonuje, ponieważ wprowadza ją w kontakt z całościami; jest świadomym przeżywaniem tego kontaktu i sprawia przeto, iż jednostka ujmuje siebie samą jako miejsce, w którym dokonują się zadania sięgające głębiej i dalej niż jej osobowość, a wraz z tym – wykracza poza własną jednostkowość, staje się „sumieniem świata”. Toteż dopiero w czynie i dzięki niemu jednostka urzeczywistnia swą wolność i rewindykuje swoją odpowiedzialność za siebie i za świat [WiS, 63].

Tych kilka przykładów pokazuje, że interpretacja filozofii czynu przez Pomiana kładzie nacisk na elementy transcendentalnego uzasadnienia wartości zakorzenionych nie w samym tworzącym podmiocie i jego środowisku społecznym, ale w czymś transcendentnym wobec niego, czymś, co kryje się pod pojęciem człowieczeństwa. Tu znów może odezwać się sceptyk argumentując, że ta forma doktryny Brzozowskiego ma taki właśnie na poły mistyczny charakter zabarwiony silnie młodopolską manierą językową, nie może więc dziwić, iż Pomian wykorzystał bezpośrednio narzucające się kategorie. Przyjrzyjmy się zatem filozofii pracy, by udowodnić, że nawet ta na pozór czysto materialna kategoria nabiera rysu transcendentalnego.

Praca u Brzozowskiego – jak ją interpretuje Pomian – jest realizacją wartości w starciu z siłami przyrody. Człowiek musi nieustannie podejmować wysiłek ich aktualizacji w walce z niesprzyjającymi warunkami, dążąc do ich utrwalenia w przyszłości, w przeciwnym bowiem razie przyroda unicestwi je. Doskonale obrazują to następujące słowa:

⁴⁸² „Punkt widzenia wartości jest więc punktem widzenia absolutu” [WiS, 59].

Dopóki ludzkość będzie istnieć, dopóty urzeczywistniane przez nią wartości dokonywać się będzie przez składanie terażniejszości w ofierze przyszłości, w toku pracy, która może stać się bezinteresownym tworzeniem wolnym od trosk materialnych, ale zawsze pozostanie walką z żywiołem, narzucaniem mu siłą ludzkiego prawa [WiS, 79].

Zdaniem autora analizowanej rozprawy – jak mierniam – pojęcie pracy i stworzonej na jej fundamencie filozofii jest próbą ukonkretnienia sił, z którymi człowiek jako jednostka twórcza musi walczyć. Jest to jednocześnie akt definicji ludzkości, gdyż

swoistość człowieka wyznaczona jest bowiem wedle Brzozowskiego nie przez jego związek z przyrodą, ale przez zachodzące między nimi przeciwieństwo, które jest następstwem duchowego i twórczego charakteru ludzkiego istnienia [...]. Obecność potrzeb łączy się więc z tym, co w człowieku nie jest swoiście ludzkie, lecz stanowi przejaw jego przyrodniczości. Jako istota duchowa człowiek realizuje swe człowieczeństwo wtedy, gdy podporządkowuje sobie przyrodę, nie zaś wtedy, gdy jej ulega; inaczej mówiąc, praca jest jednostronnym oddziaływaniem człowieka na przyrodę, nie zaś wymianą materii pomiędzy nimi [WiS, 79-80].

Dalsze rozważania wskazują na bardzo materialny charakter pracy jako stosunku człowieka wobec otaczającej go przyrody. Mówi się o narzędziach będących przedłużeniem ludzkiego ciała, dzięki którym można toczyć walkę, afirmacji siły i pracy fizycznej będących konkretnymi formami realizacji wartości w przestrzeni materialnej czy wreszcie nauce traktowanej jako rodzaj narzędzia. Pomian słusznie pokazuje różnicę, jaka zachodzi między rozumieniem pracy u Marksa i Brzozowskiego. Przejawia się to chociażby w ślepotie na zagadnienia ekonomiczne czy klasowe u tego drugiego [WiS, 84]. Autor *Wartości i siły* wskazuje także, że u krytyka okresu Młodej Polski dochodzi do odwrócenia relacji pomiędzy człowiekiem a pracą, gdyż „człowiek żyje, aby pracować, albowiem praca jest jego jedynym powołaniem, gdyż ona tylko nadaje sens wszelkiej jego działalności [WiS, 85]. To z kolei pozwala Brzozowskiemu na krytykę dotychczasowych formacji kulturotwórczych oderwanych jego zdaniem od swoich bytowych podstaw. Ten krytyczny aspekt autora *Płomieni* Pomian określa mianem „fenomenologii nowożytnego ducha europejskiego” [WiS, 86].

Te niezwykle trafne spostrzeżenia prowadzą do wyjaśnienia tytułowej opozycji wskazując, że cała filozofia Brzozowskiego ufundowana została na swego rodzaju antagonizmie transcendentnych wartości i czysto materialnej siły, która pozwala owe wartości aktualizować. Spoza tego antagonizmu wyłania się jednak zarys całościowej koncepcji, a właściwie jej fundamenty. Najważniejsze sformułowania określające owe 'zasady pierwsze' zawarte są w poniższym fragmencie:

Tak więc praca okazuje się równocześnie źródłem poznania, warunkiem umożliwiającym samo poznanie, które nie mogłoby przecież w żaden sposób uchwycić czystego bezładu, gdyby nie został on uprzednio przetworzony przez nią w ludzki porządek, oraz jedynym kryterium prawdziwości naszej wiedzy; wiedza jest bowiem prawdziwa wtedy jedynie, gdy umożliwia dalszy postęp pracy, gdy odkrywa takie zasady działania, które okażą się skuteczne. Ale tak określona nauka ma nadal charakter nieuchronnie cząstkowy, nie orzeka o branej w całokształcie rzeczywistości, która pozostaje poza zasięgiem nauki. Toteż filozofia nie może opierać się na nauce, a wszelkie nadawanie jej tezom sensu ontologicznego jest nieprawomocne. **Kontakt z całością nawiązujemy jedynie w toku samej pracy; filozofia pretendująca do uchwycenia całości musi tedy być metafizyką, musi bowiem zajmować perspektywę ludzkości pracującej, tzn. wykraczać poza to, co już opanowane i poznane, ku temu, co jeszcze-nie-gotowe, a więc tego, co już ujęte w prawa – ku żywiołowi i bezkształtowi; poza teraźniejszość – ku przyszłości** [WiS, 89-90].

Pomian w przytoczonym fragmencie nie rekonstruuje określonej myśli Brzozowskiego, ale interpretuje jego filozofię pracy. Służą mu do tego kategorie o charakterze transcendentnym. Okazuje się bowiem, że wiedza i poznanie będące nieodłącznymi atrybutami pracy, nie mogą stanowić sensu samoistnie, ale muszą partycypować z bliżej niedookreśloną całością. W moim przekonaniu jest to to samo człowieczeństwo, o którym wspominał Pomian w trakcie analizy filozofii czynu.

Autorowi analizowanej rozprawy nie wystarcza jedynie pokazanie zachodzącego między wartością i siłą antagonizmu. Chce go rozwiązać bądź przynajmniej wskazać na jego źródła. W tym celu przywołuje kategorię woli jawiąca się „niekiedy jako należąca do porządku biologicznego, utożsamia się bowiem z wolą mocy, z dążeniem do odniesienia za wszelką cenę zwycięstwa w walce o byt, niekiedy zaś okazuje się zjawiskiem duchowym, pragnieniem tworzenia, nadania światu takiej postaci, która by

była godna człowieka” [WiS, 92]. Kategoria ta nie rozwiązuje jednak sprzeczności. Każę bowiem patrzeć na pracę jednocześnie jako na walkę z przeciwnościami, a zarazem budowaniem czegoś nowego. Więcej nawet, „idea samorealizacji człowieka utożsamionego z pracą fizyczną, idea tworzenia utożsamionego z walką odsłania tedy zawierającą się w niej dwuznaczność. Nie wiadomo już bowiem, czy człowiek jest rzeczywistym podmiotem pracy, czy też narzędziem jakiejś rwącej przed siebie ślepej siły, która zmusza go do nieustannego wykraczania poza wszystko, co już osiągnięte, do nieprzerwanego poszerzania obszaru, nad którym sprawuje rządy, choć nie jest pewne, czy czyni to we własnym imieniu” [WiS, 95].

Podsumowując: artykuł Krzysztofa Pomiana jest śledzeniem sprzeczności powstających w obrębie filozofii Brzozowskiego, a zasadzających się – by ująć to najkrócej – na opozycji pomiędzy samowystarczalnością człowieka, a potrzebą pewności, pomiędzy antropocentryzmem a poczuciem jego niewystarczalności; poszukiwaniem opoki, na której można zbudować kościół ludzkiej wspólnoty opartej o wartości realizowane w twórczej pracy. Autor rozprawy dostrzega początek owej ścieżki poszukiwań, dlatego pisze, że „wyjście z ‘filozofii pracy’ ku religijnej metafizyce było w chwili uformowania się tej filozofii jednym z możliwych kierunków ewolucji Brzozowskiego” [WiS, 97]. W zaproponowanej tu interpretacji chciałem wykazać, że Pomian próbował odkryć źródła tej myśli i ulokować dużo wcześniej niż świadomie pozostawiony ślad religijnego zwrotu w *Pamiętniku*. Ten właśnie aspekt świadczy o oryginalności ujęcia. Wykracza bowiem poza ugruntowane przez Baczkę i Kołakowskiego antropocentryczne odczytanie. Siłą rzeczy musiałem pominąć wiele wątków, pojawiających się w tej niezwykle ciekawej rozprawie i skupić się na tych jej aspektach, które z mojego punktu widzenia okazują się najważniejsze. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że analiza transcendentálnych uwikłań dotyczy dwóch kluczowych etapów filozofii Brzozowskiego, pominięcia owe wydają się usprawiedliwione.

7. Podsumowanie

Zrekonstruowane i omówione interpretacje Kołakowskiego, Baczki i Pomiana idą w odmiennych kierunkach, chociaż cel i założenia są do siebie zbliżone, a i wyniki analizy zbieżne. To właśnie podobieństwa metodologiczne decydują o ich przynależności do jednej formacji intelektualnej. Różnice zaś wynikają w moim przekonaniu z aspektów historycznych i biograficznych. Chociaż daty powstania

tekstów Kołakowskiego (1966), Baczki (1967) oraz Pomiana (1974) dzieli zaledwie kilka lat to, w perspektywie historii społecznej i biograficznej dwa pierwsze artykuły należą do innego świata niż artykuł Pomiana. Kołakowski oraz Baczko interpretują filozofię pracy w duchu tak zwanego rewizjonizmu, w czasie gdy język ów się wyczerpuje, jednak jest jeszcze na tyle żywy, by inspirować do ciekawych i nowatorskich rozważań. Rok 1974, w którym tekst Pomiana się ukazuje, zdominowany jest przez nowy idiom interpretacyjny świadczący o upadku wiary w możliwość reformy systemu i współpracy z władzą. Kołakowskiego, Baczkę oraz Pomiana, pomimo różnic, łączy metodologia wypracowana w ramach szkoły. Ujawnia się szczególnie mocno we wspomnianym już wcześniej rysie fenomenologicznym, ale także w szczegółowej analizie pojęć „w ruchu”, a więc ich opisie w ścisłym związku z czasowością. To przecięcie wektora diachronii i synchronii stanowi dla mnie jeden z najistotniejszych przejawów wspólnoty metodologicznej przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Różnice pomiędzy dwoma pierwszymi a Pomianem są wynikiem odmiennych wpływów intelektualnych, których granicą są okolice roku 1968. Tak postawiona teza każe głosić, że pisanie o Brzozowskim przed i po Marcu roku było – i musiało być – odmienne ze względu na zmianę paradygmatu w sferze ideowej przy jednoczesnym zachowaniu ogólnych wytycznych wypracowanych w ramach rewizjonistycznej metodologii badania historii intelektualnej nie zamkniętej jednakże na nowe wpływy.

Wyjazd Kołakowskiego, Baczki i Pomiana po wydarzeniach Marca 1968 roku kończy ważny etap w powojennej humanistyce polskiej. Andrzej Walicki pisze, że ich „zniknięcie z polskiej sceny intelektualnej umocniło opozycję wobec szkoły warszawskiej w polskich kręgach filozoficznych. Zrodziła się silna tendencja do rewindykacji tradycyjnego spojrzenia na historię filozofii jako dyscyplinę autonomiczną, różną od ogólnej historii idei, interesującą się teoretyczną treścią problemów filozoficznych, a nie ich „współczynnikami humanistycznym” (by użyć terminu Znanieckiego)”⁴⁸³. Patrząc na kierunki, w jakich podążała polska humanistyka

⁴⁸³ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 246.

w latach siedemdziesiątych nie można nie zgodzić się z tak postawioną tezą⁴⁸⁴. Zaczęto z dużą dozą podejrzliwości podchodzić do metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei, którą „coraz mocniej kojarzono z relatywizmem historycznym, odpowiednim do niszczenia dogmatów marksistowskich, ale zarazem do burzenia podstaw wiary w prawdę obiektywną i wartości absolutne”⁴⁸⁵. Taka ocena warszawskich historyków idei padła już w 1981 z ust Pawła Śpiewaka, który pisał:

...kuracja postalinowska miała charakter czysto negatywny. Na miejsce fanatyzmu proponowano sceptycyzm, stronniczość zastąpiono niechęcią do jakiegokolwiek programowości. Szkoła zatrzymała się w kręgu wartości oczywistych i niepodważalnych, ale warszawscy historycy odkryli na powrót zasady, które od setek lat stanowiły o roli intelektualistów. Wychodząc ze stalinizmu zatrzymali się w pół drogi. Odrzucili schematyczny sposób filozofowania, ale bronili się przed filozofowaniem samodzielny. Uznanie, że każda myśl prowadzi do samozaprzeczenia, do zdrady wartości, które ją zrodziły, powodowało lęk przed wyraźnym samookreśleniem, przed wyborem własnego stanowiska. Otwarcie na rzeczywistość, głosili prawa do krytycyzmu, żądali etyki bez kodeksu, ale był to apel równie abstrakcyjny, co wezwanie francuskich filozofów o prawo do rozumu. Występowali o prawo swobody wypowiedzi, do niezależności badań, prawo do krytycyzmu, ale sami nie udzielili mandatu do korzystania z tych praw”⁴⁸⁶.

Zmiana ta wynikała w dużej mierze ze zmiany pokoleniowej, którą trafnie opisuje nieoceniony w tej materii Andrzej Walicki stwierdzając:

Ludzie młodszy, których pokoleniowymi doświadczeniami były wydarzenia lat 1968 i 1970, byli w zupełnie innej sytuacji. Stanęli w obliczu systemu ucisku, którego przedstawiciele byli cyniczni raczej niż dogmatyczni; systemu, który do pewnego stopnia tolerował swobodę intelektualną, ale jednocześnie skutecznie blokował wszelkie próby reform politycznych bądź ekonomicznych. W takich warunkach wszelki relatywizm stał się podejrzany jako możliwy sojusznik cynicznego oportunisty, podczas gdy coraz bardziej widoczna stawała się potrzeba

⁴⁸⁴ Andrzej Walicki za szczególnie niepokojące w owym czasie uznawał rozprzestrzenianie się „antyhistorycznej i antyhumanistycznej tendencji wewnątrz szeroko pojętej historii idei, w szczególności zaś tak zwanej „strategii dehumanizacji”, zapoczątkowanej przez Foucaulta w jego *Archeologii wiedzy* (A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei...*, s. 246).

⁴⁸⁵ Ibidem, s. 247.

⁴⁸⁶ P. Śpiewak, *W pół drogi...*, s. 47. Nie zgadzam się z wieloma sformułowanymi w tekście poglądami, nie jest to jednak miejsce na prowadzenie szczegółowej polemiki.

epistemologicznej pewności, a więc absolutnych prawd i absolutnych wartości. Chodziło już nie o wolność od ucisku ideologicznego (choć niektóre formy tego ucisku wciąż nam towarzyszyły), ale raczej o swobodę wyrażania aspiracji społecznych w działaniu. Jednakże, aby działać, potrzeba wiary, albowiem tylko wiara może przenosić góry”⁴⁸⁷.

Zderzenie tych dwóch głosów wyostrza różnicę pokoleniową, a co za tym idzie, różnicę w postrzeganiu szans i możliwości. Paweł Śpiewak rozlicza środowisko osób najpierw zaangażowanych w stalinizm, potem zaś wykonujących ogromną pracę, by wydobyć się z dogmatyzmu i na nowo podjąć trud filozofowania poza narzuconymi z góry zasadami. Śpiewak zarzucając im chwiejność, chciałby od nich większego zaangażowania politycznego. Najlepiej takiego, jakie było domeną drugiej połowy lat siedemdziesiątych. Jest to zdecydowanie myślenie anachroniczne, pomijające oczywiste historyczne i biograficzne uwarunkowania. Walicki z kolei stara się zrozumieć postawę pokolenia marcowej traumy i robi to w sposób charakterystyczny dla swojego środowiska naukowego. Jest w tym dużo empatii, której brakuje Śpiewakowi. Zderzenie tych dwóch tekstów, pochodzących z różnych porządków, jeszcze dobitniej zaświadcza o zmianie pokoleniowej ujawniającej się nie tylko w metrykach, ale przede wszystkim w światopoglądzie i używanym języku opisu.

Bez specjalnej przesady można stwierdzić, że lata sześćdziesiąte były początkiem renesansu zainteresowań myślą i twórczością Brzozowskiego. To właśnie wtedy powstały najważniejsze, pozostające do dzisiaj punktami odniesienia, interpretacje jego dorobku. Był to także okres królowania tej postaci historiografii, której zwolennikiem (i poniekąd teoretykiem) był autor *Legendy Młodej Polski*. Jego filozofia zyskuje niezwykłą nośność między innymi dlatego, że jest bliska doświadczeniom i rozważaniom ludzi tej epoki, doświadczonych wojną i stalinizmem, odnajdujących w podejściu historycznym możliwość rozliczenia się z dogmatyzmem, a jednocześnie pozostanie wiernym ideałom młodości. Dzięki warszawskim historykom idei Brzozowski na nowo odżywa i zapładnia umysły kolejnych pokoleń. Właśnie ten aspekt chciałem szczególnie mocno podkreślić w przeprowadzonej analizie. Recepcja pism polskiego filozofa przełomu XIX i XX wieku odegrała także niebagatelną rolę w

⁴⁸⁷ A. Walicki, *Leszek Kołakowski...*, s. 248. Por. idem, *Warszawska Szkoła Historyków Idei. Kilka sprostowań i pytań...*

budowaniu tożsamości pokolenia badaczy, dla których Warszawska Szkoła Historii Idei stała się ważnym składnikiem biografii intelektualnej.

Zgadząc się bowiem z tezą o „zwrocie” w naukach humanistycznych w latach siedemdziesiątych, nie można zapomnieć, że wielu uczniów Baczki, Kołakowskiego czy Pomiana pozostało wiernych (w pewnym oczywiście stopniu) zaproponowanej przez nich metodologii i problematyce. Podobnie jak w latach sześćdziesiątych, także w kolejnej dekadzie mamy do czynienia z wielością idiomów interpretacyjnych, chociaż można wyróżnić kilka najważniejszych tendencji (o czym przyjdzie mi jeszcze napisać). Jeden z nich tworzą właśnie uczniowie i spadkobiercy (a także pozostali w kraju twórcy – mam tu na myśli przede wszystkim Andrzeja Walickiego) Warszawskiej Szkoły Historii Idei. To oni staną się przedmiotem moich rozważań w kolejnym rozdziale. Chciałbym udowodnić, że wpływ jednej z najważniejszych formacji polskiej humanistyki, nie ograniczał się do trzech nazwisk, ale zaowocował gronem wybitnych badaczy. Formacja złożona z uczniów i spadkobierców nie była impregnowana na zachodzące zmiany w przestrzeni intelektualnej i że również w ich pracach widać wpływ nowych tendencji, którym ulegali bądź którym się przeciwstawiali. Wysokie notowania Brzozowskiego nie mijają wraz z końcem dekady. Jego popularność utrzymuje się także w latach siedemdziesiątych z tą jednak różnicą, że o ile patronem lat sześćdziesiątych był „młody Brzozowski” ze swoim historyzmem i antropocentryzmem, to kolejna dekada upływa pod znakiem „późnego Brzozowskiego” z jego zainteresowaniem religią i poszukiwaniem wartości absolutnych.

ROZDZIAŁ CZAWATY

Wśród spadkobierców i kontynuatorów Warszawskiej Szkoły Historii Idei

1. Uwagi wstępne

Interpretacje myśli Stanisława Brzozowskiego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie ograniczają się wyłącznie do nazwisk Kołakowskiego, Baczki i Pomiana. Jednak to w dużej mierze dzięki wpływom Warszawskiej Szkoły Historii Idei możemy mówić o wzmożonym zainteresowaniu myślą autora *Płomieni*. Nie jest jednakże prawdą twierdzenie, że dopiero dzięki sile oddziaływania tej formacji na życie intelektualne i naukowe w Polsce filozofia Brzozowskiego doczekała się prób całościowej interpretacji. Jednym z pierwszych autorów publikujących po 1956 roku, który analizował filozoficzne aspekty twórczości Stanisława Brzozowskiego i uczynił je głównym przedmiotem analizy był Wojciech Roszewski⁴⁸⁸. Problematyce tej poświęcił dwa studia. Pierwsze z nich noszące tytuł *Brzozowski jako krytyk współczesnej myśli filozoficznej*⁴⁸⁹ jest systematycznie przeprowadzoną rekonstrukcją poglądów młodopolskiego filozofa skupioną wokół pięciu krytyk: pozytywizmu, romantyzmu, racjonalizmu, ekonomizmu oraz dekadentyzmu. Autor studium próbuje uporządkować i nadać ewolucji myślowej Brzozowskiego strukturę o wyraźnie teleologicznym zabarwieniu. Wybrany sposób opisu sugeruje, że przemiany w obrębie myśli młodopolskiego krytyka układały się w całość, której zwieńczeniem była filozofia pracy. Również w drugim ze swoich tekstów⁴⁹⁰ Roszewski stosuje ten sam zabieg, tym razem skupiając się na znaczeniu, jakie Brzozowski przypisuje filozofii oraz jak ją rozumie. Chodzi o możliwość zaistnienia filozofii jako takiej. Autor wskazuje na proces wyłaniania się filozofii z krytycznej refleksji nad zjawiskami kultury będących

⁴⁸⁸ W latach osiemdziesiątych autor współpracował m.in. z „Argumentami” oraz „Rzeczywistością” (B. Marzęcka, *Roszewski Wojciech*, w: *Współcześni Polscy pisarze i badacze literatury...*, t. 7, Warszawa 2001, s. 83 oraz L. M. Bartelski, *Polscy pisarze współcześni 1939-1991. Leksykon*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 354).

⁴⁸⁹ W. Roszewski, *Brzozowski jako krytyk współczesnej myśli filozoficznej*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, T. 1: *Młoda Polska*, pod red. J. Kwiatkowskiego i Z. Żabickiego, PIW, Warszawa 1965.

⁴⁹⁰ W. Roszewski, *Zadania filozofii w ujęciu Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe UMK Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1968 z. 30: *Filozofia* z. 2, s. 89-109.

najpełniejszym wyrazem wolności i twórczej siły człowieka⁴⁹¹. Na uwagę zasługuje przede wszystkim próba wskazania punktów, w których Brzozowski bliski jest marksizmowi, w których zaś oddala się od niego. Do tego celu Roszewski wykorzystuje kategorie celów i środków. O ile w przypadku tych pierwszych myślenie autora *Idei* i Marksa są zbieżne, gdyż obydwaj chcą oddać człowiekowi sprawstwo nad jego losem i historią, o tyle zupełnie różnią się one w ocenie środków, które do celu tego powinny prowadzić. Można wręcz powiedzieć, że Brzozowskiego w ogóle nie interesują sposoby realizacji celu. Określa on tylko warunki możliwości osiągnięcia celu, nie interesują go już – poza ogólnikami – konkretne działania. W tym rozdziewku Roszewski doszukuje się źródła niejednoznaczności marksizmu u Brzozowskiego i wynikających z tego nieporozumień. Autora *Samego wśród ludzi* nie interesował bowiem polityczny i ekonomiczny wymiar myśli Marksa z teorią walki klas i uspołecznieniem kapitału na czele. Dla niego ważne były antropologiczne, kreacyjne i wolnościowe aspekty tej doktryny.

2. Renesans Brzozowskiego⁴⁹².

2.1 Kamienie milowe: monograficzny numer „Twórczości” oraz książka *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*

Choć zainteresowania Brzozowskim nie można ograniczać wyłącznie do kręgu warszawskich historyków idei to trzeba stwierdzić, że to właśnie w tym środowisku powstają najważniejsze interpretacje myśli autora *Legendy Młodej Polski*. Wpływ tej formacji widoczny jest nie tylko w przestrzeni filozofii, ale także w innych naukach humanistycznych i społecznych jak historia, socjologia czy literaturoznawstwo⁴⁹³. Brzozowski nie był przecież tylko filozofem i krytykiem literackim, ale także pisarzem i publicystą. Ta wieloaspektowość jego działalności intelektualnej doskonale reprezentowana jest w monograficznym numerze „Twórczości” (nr 6) z czerwca 1966

⁴⁹¹ Roszewski jest też autorem studium na temat teorii kultury u Brzozowskiego (*W kręgu połowiczności i emancypacji*, „Nurt” 1966 nr 5, s. 12-15) łączącego koncepcję filozoficzną autora *Płomieni* z uwagami na temat kulturotwórczej działalności człowieka.

⁴⁹² „Każde głębsze zerwanie ciągłości i tradycji może prowadzić do powstania przeszłości; dzieje się tak mianowicie wtedy, gdy po takim zerwaniu następuje nowy początek. Wszelkie rewolucje, renesanse i restauracje przyjmują postać odwołania do przeszłości. Antycypując przyszłość, rekonstruuja i odkrywają przeszłość” (J. Assmann, *Kultura pamięci...*, s. 63).

⁴⁹³ Zob. M. Kwapiszewski, *op. cit.*, s. 28-35.

– tym samym, z którego pochodzi analizowany w poprzednim rozdziale artykuł Kołakowskiego. Ukazanie się czasopisma w całości poświęconego filozofowi okresu Młodej Polski było ważnym wydarzeniem o czym świadczą recenzje i głosy sprowokowane publikacją. Leonard Sobierajski publikując notę w „Tygodniku Kulturalnym”⁴⁹⁴ umieszcza ów numer „Twórczości” w kontekście roku milenijnego i związanego z nim „zamówienia społecznego pod adresem historyków, filozofów, myślicieli i pisarzy, by w ich refleksji krytycznej zarysowały się te elementy naszego historycznego procesu, które kształtowały formy narodowego bytu, decydowały o kierunku i dynamice jego rozwoju”⁴⁹⁵. Autorom recenzowanej publikacji udaje się zdaniem Sobierajskiego zdjąć z Brzozowskiego brzemię legendy i przyjrzeć się jego twórczości bez pośrednictwa towarzyszących mu mitów⁴⁹⁶. W podsumowaniu pada zaś uwaga, że

dokonane przez „Twórczość” nowe odczytanie Brzozowskiego jest próbą ambitną i potrzebną. Nie tylko ze względu na oddanie zasług twórcy, który doznał okrutnej krzywdy, ale przede wszystkim dlatego, że w jego piśmiectwie natrafiamy na myśli korespondujące ze skompilowaną rzeczywistością naszego czasu⁴⁹⁷.

Dla Sobierajskiego Brzozowski nie należy wyłącznie do przeszłości, ale jest postacią ważną także dla teraźniejszości. W poczuciu tym nie jest odosobniony. Fenomenem powrotów autora *Płomieni* i recepcji jego pism polega właśnie na nieustannym aktualizowaniu jego dorobku, odczytywaniu jako ciągle „nam współczesnego”⁴⁹⁸. Podobnego zdania jest autor noty *Brzozowski i Kongres Kultury Polskiej* zamieszczonej w „Więzi”⁴⁹⁹. Jego zdaniem wszystkie opublikowane w „Twórczości” artykuły łączy uznanie Brzozowskiego za filozofa ważnego dla polskiej

⁴⁹⁴ LS [Leonard Sobierajski], *Nowe odczytanie Brzozowskiego*, „Tygodnik Kulturalny” 1966, nr 30, s. 10.

⁴⁹⁵ Ibidem. Spory na temat roku milenijnego poddają krytycznej analizie autorzy pracy zbiorowej *Rok 1966. PRL na zakręcie...* (szczególnie w części pierwszej zatytułowanej *Języki polityczne*, s. 11-125).

⁴⁹⁶ O zauważalnej zmianie w sposobie traktowania Brzozowskiego i jego dorobku pisze Jerzy Niecikowski w recenzji książki Andrzeja Mencwela, *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej* (Czytelnik, Warszawa 1976). Wspomina tam, że jeszcze do końca lat pięćdziesiątych był on traktowany jako przeciwnik bądź sprzymierzeniec intelektualny, od lat sześćdziesiątych coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do traktowania go jako przedmiotu badań naukowych (J. Niecikowski, *Brzozowski stary i nowy*, „Kultura” 1977, nr 29, s. 3).

⁴⁹⁷ LS [Leonard Sobierajski], *Nowe odczytanie Brzozowskiego...*

⁴⁹⁸ Ibidem.

⁴⁹⁹ Z. P. [Pędziński Zbigniew], *Brzozowski i Kongres Kultury Polskiej*, „Więź” 1966, nr 9.

tożsamości lat sześćdziesiątych. Co więcej, wczytanie się w pisma autora *Idei* pomaga przemyśleć dziedzictwo pozostające do tej pory w cieniu. Autor ma na myśli przede wszystkim rolę Komunistycznej Partii Polski w kształtowaniu świadomości rodzimej lewicy.

Entuzjastycznie o monograficznym numerze „Twórczości” wypowiada się na łamach „Życia Literackiego” M. A. Styks⁵⁰⁰. Jego zdaniem waga tej publikacji nie polega na tym, że jest odpowiedzią na modę, jaka zapanowała na Brzozowskiego w kręgach intelektualistów, lecz że to właśnie na nim „jako jednym z największych patronów krytyki literackiej w Polsce, wychowało się pokolenie dziś w krytyce najczynniejsze, a więc poszerzenie, upowszechnienie znajomości prac i problematyki znakomitego pisarza staje się nie tylko spełnieniem naturalnego obowiązku wobec ciągłości kultury narodowej, lecz także i poszerzeniem ‘wspólnego języka’ pokoleń”⁵⁰¹. Jego szczególną uwagę przyciąga artykuł Kołakowskiego, chociaż krytycznie odnosi się do użytego języka pozostającego niezrozumiałym dla przeciętnego czytelnika.

Kwestię hermetyczności zamieszczonych w numerze tekstów podnosi także Krzysztof Teodor Toeplitz w felietonie *Zgubna siła sugestii*⁵⁰². To właśnie owa niezrozumiałość staje się osią krytyki. Przytaczając szereg cytatów z wybranych artykułów Toeplitz chce udowodnić, że równie mętnym i pokrętnym jak Brzozowski językiem piszą interpretatorzy jego dorobku (chlubnym wyjątkiem, o którym wspomina felietonista, jest w tym wypadku Iwaszkiewicz). Swoją opinię o publikacji wyraża w krótkim, lecz niezwykle wymownym podsumowaniu:

Na dwustu stronicach „Twórczości” nie znajdziemy więcej jak dziesięć stron tekstu, które by świadczyły o tym, że można pisać inaczej, mówić inaczej i myśleć inaczej niż Brzozowski. Tylko że obecnie zamiast jednego dużego Brzozowskiego mamy ich kilku w miniaturze⁵⁰³.

Wprawdzie felietonista nie dopatruje szkody w zajmowaniu się Brzozowskim, nie rozumie jednak intelektualnej na niego mody, czego świadectwem w jego oczach

⁵⁰⁰ M. A. Styks [Józef Maśliński], *Brzozowski diagnosta i Brzozowski pod diagnozą*, „Życie Literackie” 1966, nr 31.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² KTT [Krzysztof Teodor Toeplitz], *Zgubna siła sugestii*, „Kultura” [Warszawa] 1966, nr 30, s. 12.

⁵⁰³ KTT, *Zgubna siła sugestii...*, s. 12. Wyrażona opinia wpisuje się w prowadzone ówczesnie ataki na humanistykę i stosowany przez nią język (w dużej mierze odnosi się do tendencji strukturalistycznych).

jest uwaga Jana Kotta o konieczności wznowienia powieści autora *Legendy Młodej Polski*⁵⁰⁴. Krytyka snobistycznej mody na Brzozowskiego w połączeniu z uwypukleniem mętniactwa językowego powodują, że Teoplitz ocenia publikację negatywnie⁵⁰⁵. Z interpretacjami zamieszczonymi w redagowanym przez Jarosława Iwaszkiewicza czasopiśmie podejmowane były też polemiki. Jedną z nich – autorstwa Anny Tatariewicz – zamieszczono w numerze dwunastym „Twórczości” z 1966 roku⁵⁰⁶. Nieprzychylnie uwagi wychodzą też spod pióra Leona Wudzkiego zarzucającego autorom (szczególnie zaś Mieczysławowi Sroce) niewystarczające podkreślenie radykalizmu politycznego i społecznego młodopolskiego krytyka⁵⁰⁷.

Mimo krytycznych uwag i polemik monograficzny numer „Twórczości” poświęcony Brzozowskiemu jest istotnym wydarzeniem w powojennej recepcji jego myśli. Zbiera bowiem głosy zarówno dojrzałych jak i początkujących krytyków, a podejmowana problematyka obejmuje nie tylko filozofię autora *Plomieni*, ale także jego biografię, uprawianą przez niego krytykę literacką i kulturalną oraz wspomnienia i impresje czytelnicze. Opublikowanych zostało w nim również kilka nieznanych dotąd listów Brzozowskiego (opracowanych przez Mieczysława Srokę wraz z fragmentem wstępu do pełnego wydania, które ukazało się w 1970 roku) oraz pozostający w rękopisie rozdział *Legendy Młodej Polski* pod tytułem *Au petit bonheur de la fatalité*. W moim mniemaniu waga monograficznego numeru „Twórczości” nie wyczerpuje się w wielości podejmowanych tematów, ale w sposobie ich ujęcia i zastosowanej metodologii. U większości piszących widać (mniejsze bądź większe) zafascynowanie Warszawską Szkołą Historii Idei, chociaż bezpośrednio reprezentowana jest ona tylko przez Leszka Kołakowskiego. Właśnie ten element jest dla mnie najistotniejszy, gdyż dowodzi, że renesans Brzozowskiego w latach sześćdziesiątych zawdzięczmy głównie warszawskim historykom idei a inspiracje te jeszcze długo będą wydawać swoje owoce.

⁵⁰⁴ J. Kott, [Głos w ankiecie], „Polityka” 1966, nr 6, s. 7. Na łamach „Życia Literackiego” [1966, nr 7, s. 11] pojawia się krótka nota [autorstwa Andrzeja Stopki] będąca nawiązaniem do Kotta stwierdzająca, że wznowienia powieści Brzozowskiego po wojnie miały miejsce, jednak nie spotkały się ze szczególnym zainteresowaniem krytyki (co nie do końca jest prawdą).

⁵⁰⁵ Aleksander Bocheński poddaje krytyce uwagi Teoplitza na temat języka tekstów z monograficznego numeru „Twórczości” (*Stanisławowi Brzozowskiemu*, „Kierunki” 1966, nr 32, s. 12).

⁵⁰⁶ A. Tatariewicz, *Sprawa Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966 nr 12, s. 179-180. Krytycznie odnosi się do przypisywania Janowi Władysławowi Dawidowi przez Srokę niskich pobudek w stosunku do Brzozowskiego. Autorka nie zgadza się także z tezą Andrzeja Kijowskiego jakoby wszyscy współcześni Ulissesi musieli przejść przez marksizm i katolicyzm.

⁵⁰⁷ L. Wudzki, *W sprawie Brzozowskiego*, „Współczesność” 1966, nr 17, s. 2, 6.

W rozdziale tym przyjrę się na czym ów wpływ polegał, na ile determinował konkretną interpretację, na ile zaś stanowił jedynie punkt wyjścia. Dzięki temu możliwe będzie uchwycenie swoistości odrodzenia zainteresowania Brzozowskim w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych⁵⁰⁸, które jedni uznawali za oczekiwany powrót do źródeł polskiej nowoczesności, inni zaś – jak Toeplitz – za intelektualną, snobistyczną modę.

Trudności udowodnienia owego wpływu nastęcza już artykuł Andrzeja Wernera⁵⁰⁹. Wiele tez, ale także ogólne założenia metodologiczne z pewnością są inspirowane oddziaływaniem warszawskich historyków idei. Werner podkreśla, że głównym problemem ogniskującym całość wywodu będzie „...kwestia ‘nacjonalizmu’ Brzozowskiego – tych rzeczywistych czy pozornych przesłanek, które pozwolić miały na to, że wiele lat po śmierci powoływały się nań sanacyjne lub nawet faszystujące („Prosto z mostu”) ugrupowania”⁵¹⁰. Zaraz pada jednak istotne zastrzeżenie:

Dzieło Brzozowskiego taki bowiem ma charakter, że wplątawszy się w najdrobniejszy bodaj szczegół – nie sposób zeń wybrnąć nie odpowiadając po drodze na szereg podstawowych już pytań, nie rekonstruując go jako pewnej całości⁵¹¹.

Podsumowanie artykułu rozpoczyna się zaś od stwierdzenia, że „przedmiotem rozważań była tutaj cała twórczość Brzozowskiego”⁵¹². Czytelnik może mieć wątpliwości czy podczas lektury miał zatem do czynienia z interpretacją jednego elementu ujętego na tle całości, czy może jednak była to analiza całości z uwypukleniem wątków szczególnie interesujących Wernera. Podobnie jak Kołakowski, Baczek i Pomian wybierając jedno zagadnienie z niezwykle złożonej konstrukcji myślowej Brzozowskiego tworzyli w gruncie rzeczy całościowe interpretacje jego filozofii, tak Werner naświetla całość biorąc pod uwagę jeden wątek. To przeplatanie się części i całości to tylko jedno z wielu, nie najważniejszych jednak – oznak wpływu Warszawskiej Szkoły Historii Idei na publikującego w „Twórczości” autora. Wśród pozostałych wymienić można poszukiwanie ciągłości w myśli Brzozowskiego,

⁵⁰⁸ Por. A. Walicki, *Idee i ludzie...*, s. 120-121.

⁵⁰⁹ A. Werner, *Ja i Naród, czyli Stanisława Brzozowskiego antynomie wolności*, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 55-72.

⁵¹⁰ Ibidem, s. 56.

⁵¹¹ Ibidem, s. 56.

⁵¹² Ibidem, s. 71,

uwypuklanie antropocentrycznych i marksistowskich elementów koncepcji, podkreślanie ludzkiego sprawstwa w kształtowaniu rzeczywistości, konieczność uznania wartości za podstawowy miernik wszelkiego ludzkiego działania (przeradzające się momentami w panetyczne postrzeganie świata), ale nade wszystko relacje pomiędzy jednostką a wspólnotą, który to wątek zdominował artykuł Wenera⁵¹³.

Na wykazaniu tych zależności można by poprzestać, gdyby nie autorefleksja autora umieszczona pod koniec tekstu:

Na pewno zbyt mało miejsca poświęciłem związkowi Brzozowskiego z historią, kulturą mu współczesną i dawniejszą. Może to robić wrażenie propozycji jakiejś „immanentystycznej” metody, wydawać się może, że Brzozowski został zawieszony w próżni⁵¹⁴.

Autor trafnie rozpoznaje swoją sytuację interpretacyjną. To, co różni Wenera od metodologii warszawskich historyków idei, co stanowi o jego wyjątkowości, jest postawienie na analizę struktury, a nie historyczności. Komponenta analityczna jest niezwykle istotna w metodologii Kołakowskiego, Baczki i Pomiana. Jest ona jednak w jakiś sposób podporządkowana analizie historycznej. Poziom diachroniczny i synchroniczny są mocno ze sobą związane, jednak to ten pierwszy w ostatecznym rozrachunku dominuje. U Wenera badanie struktury myśli Brzozowskiego, relacje między częścią i całością zdecydowanie górują nad próbami historycznego śledzenia rozwoju filozofii autora *Płomieni*. Prowadzi to do postawienia tezy, iż autor artykułu *Ja i Historia* znajduje się na przecięciu dwóch wielkich prądów w intelektualnym życiu w Polsce w latach sześćdziesiątych. Z jednej strony jest to właśnie metodologia Warszawskiej Szkoły Historii Idei, która dominuje przez pewien czas w filozofii, z drugiej strukturalizm królujący w naukach o kulturze, a szczególnie literaturze. Werner będący raczej historykiem literatury niż filozofem, wchodząc na terytorium tradycyjnie przynależnym filozofom przynosi ze sobą swoje nawyki metodologiczne i wykorzystuje je w praktyce interpretacyjnej. Jak pokażę dalej nie jest to jedyny taki przypadek. Daje on jednak wyobrażenie o skomplikowanej strukturze inspiracji i wpływów w polskiej

⁵¹³ Skojarzenie z książką Baczki o Rousseau nie jest przypadkowe.

⁵¹⁴ A. Werner, *op. cit.*, s. 72.

humanistyce lat sześćdziesiątych, jednocześnie pokazuje, że różne środowiska naukowe i metodologiczne nie były na siebie zamknięte i wzajemnie się inspirowały.

Kolejny tekst pt. *Arcydzieło niedokończone* autorstwa Tomasza Burka zdaje się być jak najdalszy od wpływów Warszawskiej Szkoły Historyków Idei⁵¹⁵. Świadczyć mógłby o tym przedmiot badań, a więc powieści Brzozowskiego nie interesujące przecież najważniejszych przedstawicieli tego kręgu. Również w kwestiach metodologicznych znaleźć można więcej różnic niż podobieństw. Analiza struktury pełni u Burka rolę ważniejszą niż u Wenera. Objawia się to chociażby w sposobie ujęcia relacji pomiędzy doświadczeniem życiowym i intelektualnym Brzozowskiego a kreowanymi przez niego bohaterami, czy funkcjonalna interpretacja tych ostatnich tak w obrębie konkretnej powieści jak i całego powieściopisarstwa. Trudno doszukać się w tym wszystkim śladów analizy diachronicznej, uhistorycznionej. Maciej Urbanowski widzi miejsce Burka wśród krytyków literackich, którzy postulaty Brzozowskiego uznali jako własne i realizowali w swojej działalności⁵¹⁶. Mimo tego jest w tekście Burka kilka elementów, które moim zdaniem zainspirowane zostały działalnością warszawskich historyków idei. I nie mam tu bynajmniej na myśli rewizjonistycznego początku *Arcydzieła niedokończonego*, w którym autor rozprawia się z mitami i jego zdaniem fałszywymi przeświadczeniami na temat powieści Brzozowskiego⁵¹⁷. Pokrewieństwo to ukryte zostało pod – tego nie można autorowi odmówić – brawurową interpretacją dorobku pisarskiego autora *Płomieni*. Zaproponowane odczytania osadzone są na gruncie filozoficznych przemyśleń. Więcej nawet – Burek traktuje całą działalność Brzozowskiego jako twórczość filozoficzną⁵¹⁸. Założenie takie pozwala mu z kolei dowodzić, że gdyby chciało się ułożyć jego autoportret z różnych fragmentów dzieł jego autorstwa to mielibyśmy do czynienia nie z wieloma Brzozowskimi, ale ciągle z tą samą

⁵¹⁵ „Twórczość” 1966, nr 6, s. 73-96.

⁵¹⁶ M. Urbanowski, *Brzozowski i powojenna krytyka*, w: idem, *Od Brzozowskiego do Herberta*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2013, s. 54-56 (zob. także rozdział *Brzozowski Tomasz Burka – kilka dopowiedzeń* zamieszczony w tej samej książce). Zgadając się z rozpoznaniem Urbanowskiego postanowiłem umieścić Burka w kręgu wpływów Warszawskiej Szkoły Historii Idei sądząc, że atmosfera, w której wykrystalizował się język krytyczny Burka nie była bez znaczenia także na postrzeganie samego Brzozowskiego.

⁵¹⁷ Ibidem, s. 77-80. Szczególnie mocnej krytyce poddaje mało przychylny sądy na temat Stanisława Brzozowskiego autorstwa Juliana Krzyżanowskiego wyrażone między innymi w *Neoromantyzmie polskim* (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963, s. 314-319). Więcej nawet – Burek wytyka historykowi literatury nieznamość dzieł i błędy rzeczowe.

⁵¹⁸ W podobnym duchu wypowiada się Andrzej Werner w tekście *Brzozowski – krytyk i powieściopisarz?* („Teksty” 1972, nr 2, s. 27-40).

osobowością twórczą⁵¹⁹. Przeświadczenie to opiera się na kilku przesłankach łączących interpretacje Burka z praktyką badawczą warszawskich historyków idei. Jest to przede wszystkim powiązanie dzieła i jego twórcy mające swoje konsekwencje w sposobie transponowania doświadczenia biograficznego i historycznego na bohaterów powieściowych. Równie ważne jest zogniskowanie głównego trzonu rozważań na tragiczności ludzkiego działania i ludzkiego losu. A jest to tragiczność prometejska: chociaż bohaterzy powieści skazani są na klęskę to nieustannie podejmują trud kreacji siebie i świata⁵²⁰. W tym sensie Burek pokazuje ciemniejszą stronę filozofii czynu i pracy, dla której zabrakło miejsca w tekstach dyskursywnych, ale która jest w nich obecna i osłabia nazbyt optymistyczne wywody Brzozowskiego. Przedmiotem analizy w *Niedokończonym arcydziele* są więc praktycy urzeczywistniający filozoficzne idee w swoim życiu. Burek stara się dowieść, że powieści Brzozowskiego są traktatami filozoficznymi, rozwijającymi te wątki jego teorii, które nie mogły być wyrażone w innym języku. To z kolei prowadzi autora rozprawy do śmiałych wniosków o równorzędności wielkich pisarzy takich jak Kafka, Mann, Broch czy Woolf i Brzozowski właśnie, przy czym ten ostatni wyprzedził większość z nich swoimi pomysłami i zamierzeniami. Niestety przedwczesna śmierć nie pozwoliła w pełni ujawnić się jego geniuszowi⁵²¹. Ta dość kontrowersyjna teza, z którą śmiało można się nie zgodzić i argumenty przytaczane dla jej utrzymania uwidaczniają jeszcze jedno podobieństwo w myśleniu Burka i warszawskich historyków idei. Chodzi o uhistorycznienie rozważań. Passus osadzający Brzozowskiego na tle najwybitniejszych osiągnięć światowej prozy modernistycznej łączy opis synchroniczny z diachronicznym. Autor *Legendy Młodej Polski* nie jest zawieszony w próżni beczasowości. Nie są w niej zawieszane także jego dzieła. Są próbą odpowiedzi na problemy nowoczesnego życia. Przechodząca kolejne stadia filozofia Brzozowskiego współgra z szybkim tempem przemian cywilizacyjnych, a co za tym idzie, próbuje sprostać tempu stawianych pytań, tempem udzielanych odpowiedzi. Dynamikę tę w pełni oddają jednak dopiero powieści. I choć Burek traktuje je jako rodzaj jedności w wielości to jasnym jest, że zastosowana przez niego metoda analizy jest próbą spójnego przedstawienia filozofii Brzozowskiego tym razem rozpisanej na bohaterów książek narracyjnych. I choć nie zamierzam bronić z całą

⁵¹⁹ T. Burek, *Arcydzieło niedokończone...*, s. 77.

⁵²⁰ O roli tragizmu w estetyce Młodej Polski, w tym u Brzozowskiego pisze Bohdan Dziemidok w tekście *Teoria tragizmu w estetyce Młodej Polski* (w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890-1918*, red. S. Krzemień-Ojak, K. Rosner, PWN, Warszawa 1971).

⁵²¹ Ibidem, s. 81-82.

stanowczością tezy o niezaprzeczalnym wpływie Warszawskiej Szkoły Historii Idei na myślenie Burka, to zdecydowanie nie da się odeprzeć wrażenia o podskórnym podobieństwie założeń natury bardziej filozoficznej i światopoglądowej niż metodologicznej, prowadzących do tych samych – bądź bardzo podobnych – wniosków.

Wątpliwości co do powinowactwa nie mam już w przypadku kolejnego artykułu autorstwa Andrzeja Mencwela⁵²². Zwykło się go bowiem traktować jako jednego z najważniejszych spadkobierców Warszawskiej Szkoły Historii Idei, a zarazem jej propagatora i kontynuatora. Jego książka o Brzozowskim będzie przedmiotem szczegółowej analizy w dalszej części rozdziału. Teraz chciałbym przyjrzeć się bliżej jednej z jego naukowych pierwocin, która na długie lata wyznaczy horyzont badań i zainteresowań Mencwela. Jej zależności – co nie oznacza w żadnej mierze wtórności – od myślenia ukształtowanego w kręgu warszawskich historyków idei nie trzeba poszukiwać między wierszami. Można powiedzieć, że cały wywód Mencwela wyraźnie oparty jest o schemat rozprawy Kołakowskiego umieszczonej w tym samym numerze „Twórczości”. Młody podówczas badacz wyróżniając jedną ideę – krytykę literacką uprawianą przez Brzozowskiego – stara się ją przenalizować na tle wielości innych idei pochodzących z wnętrza tego systemu a także biografii autora *Głosów wśród nocy*. Mencwel – podobnie jak główni przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Historii Idei – rekonstruuje światopogląd Brzozowskiego ze szczególnym uwzględnieniem takich zagadnień jak samoistność i samostwarzalność podmiotu⁵²³, przewycięzanie reifikacji i alienacji podmiotu⁵²⁴, ocena ludzkich czynów i działań podług wartości, podjęcie i analiza relacji między filozofią a życiem, a przede wszystkim raz po raz uwzględniane i podkreślane antropocentryczne fundamenty całej koncepcji⁵²⁵. W interpretacji tej – podobnie jak w dwóch poprzednich – bardzo silna jest komponenta formalna ujawniająca się w sposobie opisywania funkcji filozofii i jej stosunku do świata wartości⁵²⁶. Nie zdominowała jednak całości. Równoważy ją próba uhistorycznienia rozwoju filozofii Brzozowskiego i osadzenia jej w biografii⁵²⁷. Jest jeszcze jeden ważny

⁵²² *Krytyka i utopia*, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 97-112.

⁵²³ „Filozofia Stanisława Brzozowskiego jest procesem pogłębiającego się stale i poszerzającego przeżywania jednej idei. Jest to, sumarycznie rzecz biorąc, idea samoistności człowieka” (A. Mencwel, *Krytyka i utopia...*, s. 101).

⁵²⁴ *Ibidem*, s. 103.

⁵²⁵ *Ibidem*, s. 103, 104, 108.

⁵²⁶ *Ibidem*, s. 99-100.

⁵²⁷ *Ibidem*, s. 110.

element zaproponowanej przez Mencwela interpretacji. Chodzi mianowicie o podniesienie kwestii utopijności myślenia Brzozowskiego, a właściwie charakteru proponowanej przez niego utopii. Byłby to zdaniem autora szkicu świat przekroczonej reifikacji i alienacji człowieka; świat, w którym jest on samoświadomym twórcą swojego życia i historii. Wspomniałem o tym zagadnieniu nie tylko ze względu na jego wagę w wywodach Mencwela. Jest to moim zdaniem wyraźna nic łącząca go z warszawskimi historykami idei, szczególnie zaś z Baczką, na którego seminarium Mencwel uczęszczał. Wiadomo skądinąd, że problem utopii był bliski sercu i myśli autora książki o Rousseau czego świadectwem są *Światła utopii*⁵²⁸. Bardzo silny wpływ metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei na myślenie Mencwela nie odbiera *Krytyce i utopii* znamion oryginalności i rysów indywidualnych. Udowadnia jedynie wpływ tego środowiska na zainteresowania i warsztat badawczy młodego krytyka.

Szkic *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego* autorstwa Bohdana Cywińskiego⁵²⁹ po raz kolejny poddaje w wątpliwość moje podstawowe założenie o wewnętrznym związku wszystkich zamieszczonych w szóstym numerze „Twórczości” z 1966 artykułów. Tematyka religijna nie zajmowała przecież specjalnego miejsca w tekstach przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei z lat sześćdziesiątych choć była uwzględniana jako jeden z elementów rozwoju jego myśli. Cywiński aplikuje jednakże pewne elementy metodologii warszawskiego środowiska filozoficznego skupionego wokół Kołakowskiego i Baczki do opisu interesującego go problemu. Jest to przede wszystkim uhistorycznienie rozwoju wątków religijnych poprzez odniesienie ich do biografii autora, ale także poprzez ich interpretacje w nierozzerwalnym związku z kolejnymi etapami filozoficznych refleksji. Diachronia widoczna jest także w uwzględnieniu współczesnych Brzozowskiemu poglądów na religię i wiarę. Swoją decyzję co do sposobu analizy Cywiński uzasadnia w następujący sposób:

Chcąc ująć w całej złożoności ewolucję religijną Brzozowskiego należy na wstępie dokonać krótkiego i choćby pobieżnego przeglądu współczesnej mu myśli religijnej. Pozwoli to uświadomić sobie, jakie propozycje myślowe narzuciła w tym względzie jego epoka, a w

⁵²⁸ B. Baczeko, *Lumières et l'utopie*, 1978. Wersja polska ukazała się dopiero w 2016 roku.

⁵²⁹ „Twórczość” 1966, nr 6, s. 113-128. Jest to przerobiona wersja artykułu tego samego autora pt. *Trud poszukiwania* zamieszczonego w czasopiśmie „Znak” (1962 nr 7/8, s. 1063-1088) analizowanego już wcześniej.

konsekwencji uwydatni istotny sens i znaczenie dorobku samego Brzozowskiego w tej dziedzinie⁵³⁰.

Jednak nawet w tym na wskroś diachronicznym podejściu widać wpływy myślenia synchronicznego. Przejawia się ono w nadaniu znaczenia poszczególnym elementom myśli religijnej Brzozowskiego i jej przemian w kontekście całości filozofii religijnej jego czasów. Brak jednak u Cywińskiego tak ważnych dla światopoglądu warszawskich historyków elementów jak chociażby antropocentryzm. Da się to tłumaczyć tematyką rozprawy, w moim przekonaniu problem tkwi jednak głębiej. Otóż o ile Cywiński podziela metodologię warszawskich historyków idei, o tyle nie przyjmuje ich światopoglądu wyrosłego na bazie marksizmu i radykalnego humanizmu. Różnice te dadzą o sobie znać w późniejszej jego twórczości, którą przyjdzie mi się jeszcze zająć. Bo chociaż Marks jest ważny także w rozwoju poglądów religijnych Brzozowskiego, to Cywiński nie przypisuje mu tak fundamentalnej roli jak inni interpretatorzy. W jego ujęciu wpływy te ograniczają się do krótkiego okresu, przejawiały się głównie w postaci wzmożonego antyklerykalizmu, po czym prawie zupełnie zamarły. I chociaż ich ślad widoczny jest również w późniejszych pismach autora *Płomieni* to jest to już raczej wspomnienie przeszłości niż niezbywalny rys filozofii. U Cywińskiego centralne dotąd miejsce Marksa zajmują inni myśliciele (m.in. Sorel)⁵³¹. W ten sposób autor szkicu sytuuje się jednocześnie wewnątrz jak i na zewnątrz dyskursu narzuconego przez optykę Warszawskiej Szkoły Historii Idei.

Szkic Andrzeja Kijowskiego *W labiryncie*⁵³² także dotyka zagadnień religijnych, ale robi to w diametralnie odmienny od Cywińskiego sposób. O ile ten drugi zagadnienie to potraktował w kategoriach filozoficznych, o tyle Kijowski traktuje je jako doświadczenie formacyjne. Nie jest to w gruncie rzeczy rozprawa naukowa, ale esej o roli chrześcijaństwa w życiu Brzozowskiego, o jego przemożnej sile, która miała na niego ogromny wpływ już od początków działalności pisarskiej. Nie jako idea naukowa jednakże, ale jako rodzaj doświadczenia mistycznego. Interpretacja ta idzie na przekór wszelkim dotychczasowym ujęciom, w których nawet jeżeli element mistyczny występował, to ograniczał się do ostatnich, przedśmiertnych tygodni i dni zmożonego

⁵³⁰ B. Cywiński, *Problematyka religijna...*, s. 113.

⁵³¹ *Ibidem*, s. 119-121.

⁵³² „*Twórczość*” 1966, nr 6, s. 165-170.

chorobą autora. U Kijowskiego doświadczenie religijne autora *Samego wśród ludzi* wpisane jest w szerszy kontekst. Nie jest to jednak systematyczna analiza, lecz próba uchwycenie koincydencji wątków czy idei pojawiających się u innych pisarzy religijnych żyjących i tworzących tak przed jak i po śmierci Brzozowskiego. W ten sposób powstał esej o sile doświadczenia religijnego, które nie ogranicza się do pewnego wycinka biografii, ale obejmuje całe życie i stapia się z nim w jedność. Problematyka ta wchłania i podporządkowuje sobie również inne zagadnienia jak subiektywizm, humanizm, krytykę kultury biernej i zdzieciniałej. Życie Brzozowskiego urasta pod piórem Kijowskiego do rangi żywotu świętego, Ulissesa naszych czasów, który do celu (czyli wiary) dochodzi przez odmęty cywilizacji i kultury⁵³³. Doświadczenie religijne będące wyrazem intuicji metafizycznych Brzozowskiego weszły zdaniem Kijowskiego „do języka współczesnej antropologii kulturalnej, która w terminach językoznawstwa, etnologii, strukturalnej analizy mitu, psychologii analitycznej, socjologii poszukuje jedności świata ludzkiego i uniwersalnej formuły na określenie ‘fenomenu ludzkiego’”⁵³⁴. Szkic ten, ze względu na swoją formę i styl stanowi osobny rozdział w numerze „Twórczości”, choć nie bez związku z innymi tekstami.

W podobnie osobistym tonie utrzymane jest wspomnienie redaktora naczelnego „Twórczości” – Jarosława Iwaszkiewicza⁵³⁵. Ten niespełna dwustronicowy szkic jest wspomnieniem lektur Brzozowskiego. Nie były one jednakże dla Iwaszkiewicza szkołą krytycznego myślenia, lecz „poematem, rapsodem o ojczyźnie i literaturze, o ludzkim czynie i człowieczej imaginacji”⁵³⁶. Ten króciutki tekst uzmysławia czytelnikowi nie tylko intelektualnie wywrotowy potencjał myśli Brzozowskiego, ale także hipnotyczne funkcje jego języka. W ten sposób otrzymujemy portret nie tylko tytana polskiej filozofii, ale także artystę słowa, z czym zresztą wielu zapalczywie mogłoby polemizować.

Analiza numeru „Twórczości” poświęconego w całości Brzozowskiemu miała na celu wskazanie na pierwsze ślady renesansu zainteresowania jego twórczością, do którego w dużej mierze przyczyniło się środowisko związane z Warszawską Szkołą

⁵³³ „Droga przez labirynt kultury prowadzi do odszukania utraconej jedności z ludzkością, do wyznania solidarności z nią, do jej ukochania. Dlatego ostateczną wizją Brzozowskiego jest Kościół – jako figura ludzkości pogodzonej ze swą naturą i ze swym losem...” (A. Kijowski, *W labiryncie...*, s. 168).

⁵³⁴ Ibidem, s. 169-170.

⁵³⁵ *Czytanie Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 171-172.

⁵³⁶ Ibidem, s. 172.

Historii Idei. Jak starałem się wykazać, ślady tych inspiracji zauważalne są u autorów poszczególnych szkiców pomimo dzielących ich różnic. Można mieć jednak wątpliwości czy na pewno podobieństwa, na które wskazałem, a które w moim mniemaniu decydują o jednolitości publikacji, są wynikiem wpływu środowiska naukowego skupionego wokół Kołakowskiego i Baczki. Czy owe podobieństwa nie wynikają wprost z przedmiotu, a więc z pism Brzozowskiego? Wątpliwość ta jest jak najbardziej uzasadniona. Choć początkowo poważnie zastanawiałem się nad prawomocnością takiego zarzutu to wraz z kolejnymi lekturami utwierdzałem się w przekonaniu, że moja początkowa intuicja jest słuszna. Rozstrzygającym jest tu bowiem nie to, jakie problemy były przez autorów poruszane, ale jak je analizowali. Recenzenci o 10 lat późniejszej w stosunku do monograficznego numeru „Twórczości” książki Andrzeja Mencwela właśnie w okolicach roku 1966 lokują „pokoleniową” zmianę w sposobie interpretacji dziedzictwa polskiego filozofa⁵³⁷, co dowodzi podskórnej łączności omawianych autorów a jednocześnie daje argument za uznaniem metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei jako zwornika ogólnego zjawiska, które można nazwać renesansem Brzozowskiego, a które przypada na drugą połowę lat sześćdziesiątych i lata siedemdziesiąte.

W tym sensie monograficzny numer „Twórczości” z 1966 roku jest wyjątkowy w recepcji Brzozowskiego po II wojnie światowej. Staje się bowiem impulsem do dyskusji wokół jego dziedzictwa, a jednocześnie wprowadza nowy język opisu, który wprawdzie dość szybko okaże się jednym z wielu stosowanych przy interpretacji myśli autora *Płomieni*, za to na zawsze pozostanie jednym z najbardziej rozpoznawalnych i oryginalnych. Będzie silnie oddziaływał na wszystkich piszących o Brzozowskim. I choć zdeklarowanych, a jednocześnie konsekwentnych spadkobierców i kontynuatorów (w sensie metodologicznym, ale i światopoglądowym) Warszawskiej Szkoły Historii Idei nie ma zbyt wielu⁵³⁸, to zaproponowany sposób i kategorie opisu zajmować będą poczesne miejsce w wielu pracach naukowych. Doskonałą ilustracją tego zjawiska jest książka *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*⁵³⁹ będąca rezultatem konferencji

⁵³⁷ Por. J. Niecikowski, *op. cit.*, W. Maciąg, *Brzozowski przed rewolucją*, „Nowe Książki” 1977, nr 6, s. 54-56.

⁵³⁸ O problemie przynależności jakiegoś autora do tej tradycji (w charakterze twórcy, współtwórcy czy kontynuatora) piszą autorzy wyboru tekstów zamieszczonych w książce *Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei* (wstęp, wybór, redakcja i opracowanie A. Karalus i P. Parszutowicz we współpracy z H. Floryńską-Lalewicz, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015, s. 18). Jedną z podstawowych przeszkód jest w tym wypadku brak jednolitej metodologii. Trudność ta towarzyszyła również moim rozważaniom.

⁵³⁹ Zob. recenzje: T. Luba, *Wokół Stanisława Brzozowskiego*, „Pokolenia” 1975, nr 3; M. Zaleski, *Myśl Stanisława Brzozowskiego*, „Nowy Wyraz” 1975, nr 2, s. 86-90.

zorganizowanej w 1972 roku. Pisałem już o niej przy okazji analizy szkiców Bronisława Baczki oraz Krzysztofa Pomiana. Warto spojrzeć na tę pozycję nie tylko jako na zbiór ciekawych tekstów, ale także jako na pewną całość dającą wyobrażenie o tym, co działo się wokół autora *Idei* w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku kolejnej dekady. Jest świetnym punktem wyjścia do rozważań nad wielością języków interpretacji, a jednocześnie podsumowaniem niezwykle płodnej dekady pod względem badań naukowych nad spuścizną Brzozowskiego⁵⁴⁰. Już sama konferencja, której ów tom jest wynikiem, miała istotne znaczenie. W sprawozdaniach piszą o tym m.in. Marta Wyka⁵⁴¹, Małgorzata Szpakowska⁵⁴² oraz Bohdan Urbankowski⁵⁴³. Ten ostatni zauważył coś bardzo ważnego, co rzuca światło nie tylko na referaty konferencyjne, ale także na całą dyskusję o Brzozowskim:

Różnice postaw ujawnione w referatach i w sposób bardziej ostry – w dyskusji – dotyczyły pozornie tylko niektórych problemów filozofii Brzozowskiego, w rzeczywistości kryły się za nimi różne rozumienia filozofii marksistowskiej i różne oceny polskiej tradycji kulturalnej. Dyskusja wokół Brzozowskiego była więc publicznym acz zakamuflowanym sporem o model polskiego marksizmu, polskiej filozofii w ogóle i o rolę inteligencji tworzącej i tworzonej zarazem przez te modele⁵⁴⁴.

Myśl ta trafia w sedno wszelkich prób opisu myśli Brzozowskiego. Nie chodzi bowiem o dotarcie do „prawdy” jego pism, ale poprzez pokazanie jej wielorakości i wieloznaczności – uczynienie jej współczesną i żywą tradycją, wobec której każdorazowo należy się określić. Toteż próba opisu języka interpretacji zaczerpniętego od warszawskich historyków idei nie jest wyłącznie próbą pokazania pewnych zależności i wpływów, jakie formacja ta wywarła na młodsze pokolenia badaczy, ale

⁵⁴⁰ Por. A. Mencwel, *Myśl i twórczość Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1974, nr 24, s. 21-24.

⁵⁴¹ M. Wyka, *Sesja Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1972, nr 7, s. 13.

⁵⁴² M. Szpakowska, *Konferencja naukowa poświęcona Stanisławowi Brzozowskiemu*, „Twórczość” 1972 nr 5, s. 130-135 (Zob. polemikę dotyczącą pewnych sformułowań użytych przez Szpakowską: Mencwel A., *W sprawie interpretacji*, „Twórczość” 1972, nr 9, s. 165].

⁵⁴³ B. Urbankowski, *Twórczość Stanisława Brzozowskiego tematem sesji naukowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 3, s. 236-245. Pozycja ta jest czymś więcej niż sprawozdaniem. Autor – na podstawie referatów – interpretuje najważniejsze wątki u Brzozowskiego, w szczególności zaś rozważa kwestię humanizmu, nacjonalizmu i marksizmu i ich wizji w przedstawionych na konferencji referatach.

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 236. Sprawozdanie kończy się zresztą w podobny sposób: „Myśl Brzozowskiego jest nadal odczytywana przez legendy i nadal jest pretekstem do wypowiedzania własnych poglądów i załatwiania własnych spraw” (s. 245).

także próbą pokazania, że renesans Brzozowskiego wpisuje się szersze dyskusje, które toczyły się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Mniejsza bądź większa fascynacja językiem opisu zaproponowanym przez środowisko Kołakowskiego i Baczki wiąże się najczęściej z podjęciem zagadnień marksizmu i bardzo określonej tradycji humanistycznej wraz z wypracowanym podejściem badawczym. Oczywiście bezcelowe i wielce wątpliwe jest doszukiwanie się w każdym tekście publikowanym po 1966 roku wpływu tradycji warszawskich historyków idei. Skupię się zatem na sześciu ważnych dla recepcji Brzozowskiego postaciach, które bądź bez cienia wątpliwości łączone są z tradycją warszawskiego środowiska (Walicki, Mencwel) bądź – w pewnym momencie swojej naukowej drogi – ulegały jego wpływom. Wśród tych ostatnich znajduje się Andrzej Werner, Tomasz Burek, Bronisław Łagowski oraz Stanisław Borzym. Wybranie ich jako przykładów ilustrujących obecność tradycji Warszawskiej Historii Idei może budzić liczne wątpliwości i zastrzeżenia, jednak to właśnie na przykładzie ich tekstów najlepiej można uchwycić przemiany i fluktuacje w obrębie tego idiomu interpretacyjnego.

2.2 Andrzej Werner

Analizując zawartość monograficznego numeru „Twórczości” wskazałem na wpływ środowiska Kołakowskiego i Baczki na Andrzeja Wenera. Autor ten publikuje jeszcze dwa studia poświęcone Brzozowskiemu. W obydwu przypadkach punktem wyjścia jest krytyka błędnych przekonań na jego temat. I tak w artykule *Brzozowski – krytyk i powieściopisarz?*⁵⁴⁵ autor szkicu stawia dwie tezy: negatywną i pozytywną. Pierwsza ma za zadanie obalić przekonanie o niewrażliwości autora *Płomieni* na formę sztuki, druga udowodnić, że mamy w tym wypadku do czynienia z koherencją dzieł, a więc spójnością myślową we wszystkich rodzajach i gatunkach uprawianych przez Brzozowskiego. Dla czytelnika jest to sygnał podążania za linią interpretacyjną warszawskich historyków idei. Podkreślić trzeba bowiem, że to właśnie w tym kręgu niezwykle mocno dowodzą spójności jego myśli, jej ewolucyjnych a nie skokowych zmian. Werner podejmując ten wątek wykazuje, jak powieści Brzozowskiego doskonale współgrają z jego metodą krytyczną, stając się nieodzowną jej częścią i niezbędnym uzupełnieniem. Autor szkicu trafnie wskazuje, że „każdy fragment powieści

⁵⁴⁵ „Teksty” 1972, nr 2, s. 27-40.

Brzozowskiego, każdą postać można odnieść – po dokonaniu odpowiedniego przekładu – do jego myśli dyskursywnej. Są to inaczej tylko wyrażone fragmenty tej samej refleksji nad światem kultury”⁵⁴⁶. Te same problemy podejmowane w filozoficznej i krytycznej dykcji są inaczej problematyzowane na kartach powieści. „[W powieściach - PR] – pisze Werner – ton kaznodziejski wyparty zostaje przez wyrozumiałość i choć z prawa oceny, wyboru, autor nie rezygnuje, to ów wybór nie pozostanie jedynym istotnym śladem batalii. Jeśli absolutystyczna krytyka Brzozowskiego była reakcją na kryzys relatywizmu, względności wszystkich ocen, to perspektywa powieści nie jest powrotem do punktu wyjścia, ale zniesieniem przeciwieństw, swoistą syntezą”⁵⁴⁷. Poza wykazaniem – przekonującym dodajmy – komplementarności twórczości powieściowej i dyskursywnej, poza nawiązaniem do koncepcji światopoglądów Baczki⁵⁴⁸ trudno o bezpośrednio wyrażone inspiracje tradycją Warszawskiej Szkoły Historii Idei.

Podobnie jest w przypadku drugiego z wymienionych artykułów⁵⁴⁹. Autor podejmuje się w nim wykazania ciągłości myślowej u Brzozowskiego, polemizując tym samym z przekonaniem o jej chaotyczności i niekonsekwencji, a co za tym idzie z tezą o istnieniu „wielu Brzozowskich”. Idąc w ślady Kołakowskiego i Baczki Werner próbuje ułożyć spójną opowieść o rozwoju filozoficznym Brzozowskiego. Nie rekonstrukcja dowodzenia jest tu najważniejsza, ale założenie poczynione już na wstępie szkicu, określające wewnętrzną logikę przemian. Autor eseju pisze:

Tego, że myśl Brzozowskiego podlegała licznym wahaniom, nie sposób oczywiście negować, spróbujmy wszakże, nie uprzedzając odpowiedzi, spojrzeć na jego dzieło jako na dzieło jednego człowieka, jako na pewien ruch idei napędzany nie tylko bodźcami płynącymi z zewnątrz, ale również i swoistym, wewnątrz umieszczonym ośrodkiem koordynującym, który powinien czuć nad pewną ciągłością owego ruchu⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 32.

⁵⁴⁷ Ibidem, s. 36.

⁵⁴⁸ Pojawia się ono mimochodem na stronie 32 w takim oto stwierdzeniu: „Brzozowski naszkicował model w pełni uzasadnionej filozoficznej integracji różnych dziedzin humanistyki, z uznaniem swoistości każdego języka, a jednocześnie możliwością przekładu na wspólną płaszczyznę antropologicznej refleksji, którą by można określić, nieco modernizując, jako *historię idei*, czy szerzej – *historię światopoglądów*” (rozstrzelania moje).

⁵⁴⁹ *Problem ciągłości myślowej w pismach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*, s. 221-255.

⁵⁵⁰ Ibidem, s. 222.

Przytoczony fragment jest dowodem dwóch inspiracji teoretycznych. Mamy bowiem bezpośrednio nawiązanie do tradycji metodologicznej wypracowanej w ramach historii idei (w jej warszawskiej wersji), a jednocześnie skupienie uwagi na aspekcie synchronicznym. Z pierwszego bezpośrednio wynika poszukiwanie u Brzozowskiego spójności historycznej, intelektualnej i biograficznej. Również wiele interpretacji zaczerpniętych zostało z – usankcjonowanych już w tym obszarze – rozpoznań. Z drugiego zaczerpnięty został pomysł na rozpatrywanie filozofii Brzozowskiego jako ciągu relacji, ich strukturyzacji w obrębie większej całości, jaką jest życie i rozwój jego myśli przy jednoczesnym unikaniu nadmiernego odwoływania się do kontekstu epoki czy budowania szerokich panoram myślowych. Można pokusić się o stwierdzenie, iż ta druga – analityczna tendencja dominuje w całości tekstu i to jej podporządkowane są pozostałe części wywodu. To z kolei prowadzi mnie do postawienia tezy, iż już na początku lat siedemdziesiątych język i metodologia Warszawskiej Szkoły Historii Idei jest rodzajem usankcjonowanej tradycji. Wprawdzie uznaje się jej wagę, korzysta się z wypracowanych przez nią narzędzi, jednak nie dokonuje się jej problematyzacji. Dla jej twórców była wynikiem doświadczenia biograficznego i historycznego, była tradycją przeżywaną, wewnętrzną, do której podejście można nazwać emocjonalnym. Pokolenia późniejsze, dla których okres przedwojenny, czasy okupacji oraz wydarzenia roku 1945 nie były doświadczeniem formacyjnym, przyjmują myśl warszawskich historyków idei i ich metodologię jako tradycję właśnie, jako coś zewnętrznego. Widać to chociażby na przykładzie marksizmu i lokowania go w światopoglądzie Brzozowskiego. Dla Kołakowskiego, Baczki i Pomiana był to problem naczelny nie tylko jego filozofii, ale także ich własnego światopoglądu. Toteż zajmował on poczesne miejsce w proponowanych przez nich interpretacjach, był punktem wyjścia i osią ogniskującą rozważania. Dla pokoleń późniejszych – jak choćby dla Wernera – marksizm stanowi po prostu jeden z etapów rozwoju myśli autora *Płomieni*, choć oczywiście niezwykle ważny. Nie ma jednak tej pozycji, jaką miał wśród pokolenia twórców Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Nie jest on bowiem tradycją przeżywaną, lecz nieafektywną. Z postawy takiej nie można oczywiście robić zarzutu i nie taki jest mój cel. Jest nim jednakże próba wykazania jak przełomowe dla polskiej tożsamości, nauki i kultury były okolice roku 1970. Właśnie wtedy – po raz kolejny na przestrzeni kilkudziesięciu lat – zmienia się paradygmat kulturowy a jego zmianę widać także w próbach interpretacji twórczości Stanisława

Brzozowskiego: od emocjonalnego z nią związku do czysto naukowej refleksji i dystansu badawczego.

2.3 Tomasz Burek

W przypadku każdej reguły jest jednak wyjątek. Mam na myśli Tomasza Burka, którego tekst *Arcydzieło niedokończone* opublikowany został w monograficznym numerze „Twórczości” a jego przedruk w książce *Dalej aktualne*⁵⁵¹ niewiele zmienia w poczynionych wcześniej rozpoznaniach. Zmiany, którym tekst uległ, mają na celu przede wszystkim jeszcze mocniejsze podkreślenie zaproponowanych wcześniej tez, między innymi przez odwołania do listów Brzozowskiego, których edycja przygotowana przez Mieczysława Srokę ukazała się w 1970 roku⁵⁵². Wzmacniają one historyczny i filozoficzny trzon rozprawy uwypuklając między innymi kwestię paralelności świata powieściowego i konfliktów świata nowoczesnego [DA, s. 44-46], eksponują przekonanie Brzozowskiego o terapeutycznej mocy sztuki [DA, s. 78-79], prezentują zdecydowany sprzeciw Burka wobec postrzegania Brzozowskiego jako antyromantyka [DA, s. 81], wreszcie uwypuklają znaczenie jego zamachu na polską tożsamość symbolizowaną przez dworek szlachecki [DA, s. 85]. Warto podkreślić, że chociaż w zbiorze szkiców z 1973 autorowi *Płomieni* poświęcony został tylko jeden szkic (w dodatku przedruk) to jest on niezaprzeczalnym patronem tradycji krytycznej bliskiej Burkowi, którą kontynuuje a zarazem stawia za wzór⁵⁵³. Świadczy o tym nie tylko motto otwierające książkę zaczerpnięte z Brzozowskiego, nie tylko liczne do niego odwołania⁵⁵⁴ (w indeksie nazwisk występuje najczęściej), ale także sama praktyka

⁵⁵¹ T. Burek, *Dalej aktualne*, Czytelnik, Warszawa 1973. Wszelkie odwołania do tej pozycji oznaczać będę skrótem DA z podaniem numeru strony. Na temat znaczenia tej książki w biografii krytycznej Burka zob. Jacek Kopciński, *Dramat samookreślającej się świadomości (o pisarstwie krytycznym Tomasza Burka)*, w: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Krytycy*, pod red. A. Brodzkiej-Wald i T. Żukowskiego, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN-Fundacja Akademia Humanistyczna, Warszawa 2003, s. 255-260. O związkach krytyki literackiej Burka z Brzozowskim pisze również Maciej Urbanowski w książce *Od Brzozowskiego do Herberta*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2013 (szczególnie rozdziały *Brzozowski i powojenna krytyka literacka* oraz *Brzozowski Tomasza Burka – kilka wypowiedzi*).

⁵⁵² S. Brzozowski, *Listy*, opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył Mieczysław Sroka, T. I, II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970.

⁵⁵³ O patronacie Brzozowskiego nad uprawianą przez Burka krytyką literacką pisze również Jacek Kopciński (*Dramat samookreślającej się świadomości...*) oraz Maciej Urbanowski (*Od Brzozowskiego do Herberta...*). Ten ostatni dowodzi, że nie był to tylko patronat krytyczny, ale także etyczny (s. 248-249).

⁵⁵⁴ Brzozowski stale pojawia się w pozostałych książkach Burka: *Zamiast powieści* oraz *Żadnych marzeń*. Autor *Idei* towarzyszy Burkowi od młodości czego świadectwem są zapiski z lektur pochodzące z końca lat pięćdziesiątych (T. Burek, *Odszyfrować samego siebie. Małe wypisy z dziennika lektury*, w: *Literatura-punkty*

krytyczna. Wszystkie zamieszczone w tomie teksty spaja przywiązanie do historyzmu, czego świadectwem jest chociażby niezwykle odważne malowanie szerokich panoram łączących przeszłość z terażniejszością, problematykę teoretyczną z praktyczną. Wymownym przykładem jest taki oto fragment z *Eseju o literaturze XIX wieku*:

Na gruncie historyzmu natomiast, który nie dopuszcza istnienia reguł i kanonów absolutnych, krytyka odnajduje wreszcie swoje powołanie, przestaje spełniać funkcję oficjalnego trybunału, sądzącego i skazującego bezosobowo, będzie teraz rozpoznawać, rozumieć, wyjaśniać każde twórcze dzieło, gdziekolwiek ono występuje, i w ten sposób – bardzo osobista i bardzo wrażliwa, zorientowana na różnorodność i oryginalność – stanie się najpełniejszą świadomością różnorodnej i oryginalnej epoki. Stąd jej błyskawiczny awans jako nowego gatunku literackiego. Stąd kierownicza funkcja, jaką odgrywa krytyczne myślenie w całości objawów literatury i umysłowości epoki: „krytyczna” jest bowiem prawie cała filozofia XIX wieku, pełna tendencji „krytycznej” jest powieść. Jako zdolność sądzenia istniejącego porządku rzeczy [...] krytyka była natchnieniem wielkich poetów stulecia: Byrona, Lamartine’a, Wiktora Hugo [DA, s. 22]⁵⁵⁵.

Cytat ten jest historycznoliteracką obserwacją a zarazem wyznaniem autorskim. Właśnie ów „krytyczny” rodzaj krytyki literackiej chce uprawiać Burek i do niego się przyznaje. Za jego najwybitniejszego zaś przedstawiciela na gruncie polskim uważa Brzozowskiego. Dlatego zajmuje on tak ważną rolę w jego tekstach. Burek przyjmuje jego emocjonalny, zaangażowany styl eseistyki, daleki jednakże od młodopolskiej manieri językowej. Pozostaje przy tym wierny założeniom, które wiążą go z tradycją Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Nie powinno zatem budzić zdziwienia uznanie, że aktem założycielskim krytyki u Burka jest „odkrywanie” wieku XIX; wieku, który wielu uważało za nieistotny dla tożsamości człowieka nowoczesnego [DA, s. 9-12]. Burek w formie wyznania opisuje jak przewycięzał tę opinię i jak korzeni współczesności szukał właśnie w dziewiętnastym stuleciu [DA, s. 12-16]. Tendencja do poszukiwania tradycji, w której zakorzenione jest „ja” (biograficzne, krytyczne etc.) to jeden z lejtmotywów

widzenia-światopoglądy. Prace ofiarowane Marcie Wyce, red. D. Kozicka, M. Urbanowski, Universitas, Kraków 2008, s. 357-359).

⁵⁵⁵ Idąc za podziałem dokonany przez Jacka Kopcińskiego ta definicja krytyki literackiej należy do pierwszego etapu działalności Burka, czyli do „czasu wykuwania świadomości ‘człowieka historycznego’” (J. Kopciński, *op. cit.*, s. 250). Pozostałe to „epoka kształtowania tożsamości ‘człowieka etycznego’ i przywracania mu świadomości narodowej” (Ibidem, s. 250) oraz epoka „odbudowywania kondycji ‘człowieka wiecznego’” (Ibidem, s. 250).

warszawskich historyków idei. To przecież oni badając historię, badali zarazem współczesność, pokazując ciągłość myśli na przestrzeni dziejów. Dla Burka tą żywą tradycją jest właśnie wiek XIX i również dlatego Brzozowski stanowi dla niego niezwykłą wartość. Jest on łącznikiem między stuleciami, a jednocześnie genialnym analitykiem nowoczesności. Dlatego też esej *Niedokończone arcydzieło* umieszcza wśród szkiców poświęconych odkrywaniu dziewiętnastowiecznych korzeni dwudziestego wieku, utrzymując, że Brzozowski jest ciągle aktualnym myślicielem.

Również kolejny artykuł Burka zatytułowany *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm. Wstęp do zagadnienia*⁵⁵⁶ jest przejawem tej tendencji. Podobnie jak w książce *Dalej aktualne* autor stawia tezę, że nowatorskość Brzozowskiego można dojrzeć osadzając go na tle współczesnych mu sporów o romantyzm właśnie. Analizie poddaje jednakże późniejsze interpretacje romantyzmu, głównie francuskie i angielskie. Jak się to ma do autora *Legendy Młodej Polski*? Zabieg ten ma w zamiarze Burka udowodnić, że refleksja Brzozowskiego o romantyzmie wpisują się w wielką dwudziestowieczną dyskusję, w którą, gdyby nie przedwczesna śmierć, na pewno by się włączył. Umieszczenie Brzozowskiego w szerokim kontekście nie tylko jemu współczesnych, ale i późniejszych dysput, uczynienie z niego protoplasty pewnego języka krytycznego pozwala wpisać go w ważną tradycję intelektualną. Wprawdzie recepcja dwudziestowiecznej dyskusji o romantyzmie zajmuje większą część szkicu Burka, to znajduje się w nim miejsce na ciekawe i ważne konstatacje dotyczące samego Brzozowskiego. Wśród nich najważniejsza wydaje mi się teza głosząca, iż „właśnie z narzędziami pojęciowymi materializmu historycznego przystępuje Brzozowski do analizy świadomości romantycznej i jej szczególnego przypadku: neoromantycznej literatury młodopolskiej...”⁵⁵⁷. Podobne głosy pojawiały się wcześniej, jednak żaden z nich tak mocno nie połączył materializmu historycznego z trzonem metody krytycznej Brzozowskiego. Wynika ona zdaniem Burka z konstytutywnej dla jego sposobu myślenia i pisania dialektycznej jedności⁵⁵⁸. Za

⁵⁵⁶ W: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*, s. 7-41. Jest to przedruk prawie nie zmienionej wersji artykułu pt. *Proces o romantyzm* („Odra” 1972 nr 10, s. 37-51).

⁵⁵⁷ *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm...*, s. 27.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, s. 26. Warto przytoczyć uwagę Jacka Kopcińskiego o odwoływaniu się Burka w swoich pierwocinach krytycznych do Marksa, a tym samym ponawianiu gestu rewizjonistów (J. Kopciński, *op. cit.*, s. 250-251). Więcej nawet: Burek, podobnie jak Kołakowski, Baczko i Pomian odkrywali w Brzozowskim niezatrute źródło marksizmu (s. 252). Nie zgadzam się jednakże z twierdzeniem Kopcińskiego o tym, że „...jest autor tomu *Dalej aktualne* prawdziwym mistrzem analizy duchowego dramatu człowieka XX-wieku, ale tylko wtedy, kiedy czytając arcydzieła literatury współczesnej wycisza marksistowską wykładnię procesu, który dramat ów zrodził.

twierdzeniem tym kryje się przekonanie, że marksizm był dla autora *Idei* nie tylko inspiracją filozoficzną, ale także metodologiczną. Niezwykle ciekawa jest również teza Burka, iż to właśnie irracjonalistyczna redefinicja romantyzmu przez Brzozowskiego, czego wynikiem jest epizod „witalistyczno-zoologiczny”⁵⁵⁹, prowadzi w konsekwencji do katolicyzmu, w którym odnajduje on lekarstwo na wcześniejszy patos⁵⁶⁰. Już te dwa twierdzenia dają prawo do uznania tekstu Burka za niezwykle ciekawą i oryginalną próbę spojrzenia na dziedzictwo Brzozowskiego.

Szkic *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm* jest ważny z jeszcze jednego powodu. Brak w nim komponenty analizy synchronicznej, widocznej w tekście *Niedokończone arcydzieło* opublikowanym w 1966 w „*Twórczości*”. W tym kontekście tekst o pozycji Brzozowskiego w sporach o romantyzm jest może nie tylko zwrotem, co wyraźnym sygnałem, że autorowi bliżej jest do metodologii (i poniekąd światopoglądu) warszawskich historyków idei. Nie jest to jednak „ślepe” przywiązanie, gdyż jak pisze Burek w 1988 roku we wstępie do wybranych tekstów krytycznych Brzozowskiego:

Tak się zaś sprawy ułożyły, że ci ostatni [specjaliści od Brzozowskiego – PR] byli przeważnie – z zamiłowania bądź kompetencji – historykami idei. Zajmowała ich przeto u Brzozowskiego niesłuchanie bogata i atrakcyjna problematyka filozoficzna, znamienne dla epoki przełomu wieków ideowe perypetie i metamorfozy, swego rodzaju odyseja myślicielska, wreszcie wątki narodowe oraz wymowa społeczne jego dzieł⁵⁶¹.

Chociaż w wypowiedzi tej widać uznanie dla rozpoczętej przez środowisko Kołakowskiego i Baczki linii interpretacyjnej mającej swoich kontynuatorów i naśladowców, to wyraźnie słychać nutę rozgoryczenia, że na plan dalszy zepchnięta została analiza krytycznoliterackiego dorobku autora *Legandy Młodej Polski*. Jest to zaskakująca konstatacja, bo przecież pojawiały się ważne pozycje skupiające uwagę właśnie na tym aspekcie działalności Brzozowskiego. Sam Burek napisał wstęp do tomu

Kiedy nie myśli dialektycznie”. Moim zdaniem jest wręcz odwrotnie – to właśnie dzięki marksizmowi mógł Burek opisać tragiczność nowoczesnego człowieka.

⁵⁵⁹ *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm...*, s. 30.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ T. Burek, *Dwa profile Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, wybór, opracowanie i wstęp T. Burek, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 5-6.

Współczesna powieść i krytyka wchodzącego w skład wydawanej pod redakcją Mieczysława Sroki edycji *Dzieł Brzozowskiego*. Zaczyna się on od trafnej rekonstrukcji obiegowego przekonania o niewrażliwości filozofa na dzieło sztuki jako artefakt. Charakterystyka tego przekonania, którego krytyce poświęci Burek dalszą część szkicu, jest na tyle ciekawa i trafna, że warto przytoczyć ją w całości:

Mamy na uwadze niejednokrotnie formułowany i powtarzany aż do dzisiaj pogląd, który orzeka, że Brzozowski krytykiem literackim we właściwym tego słowa sensie zasadniczo nigdy nie był, gdyż nie dostawało mu jakoby wrażliwości estetycznej, niezbędnej do rozpoznania i uznania obecności sztuki w dziełach sztuki; że nie posiadał ani zmysłu piękna, ani samej jego potrzeby, toteż w analizowanych utworach literatury pięknej notorycznie przeoczał ich arcyzm, ignorował lub lekcewał ich kształt i formę i nie miał większego zrozumienia dla zagadnień kompozycyjnych, stylistycznych, technicznych. Obojętne mu były sekrety warsztatu twórcy. W wytworach sztuki słowa – w książkach, które skądinąd stanowiły całego jego życie – zajmowała go naprawdę i wyłącznie strona ideowa, dedukcja znaczeń, czysta, wyabstrahowana treść, jej ewentualne konteksty filozoficzne i funkcje społeczne; nie potrafił natomiast, bądź też programowo nie chciał, dostrzec względnej choćby autonomii, swoistości i bezinteresowności świata fikcji literackiej. Nie doceniał więc w rezultacie także i arcysubtelnego trudu poety. Talent i mistrzostwo w sztuce nic dla niego nie znaczyły. Mierzył literaturę jakimś z gruntu jej obcymi, niestosownymi, pozaliterackimi kryteriami, czy to „wyдуманego” filozofizmu, czy „brutalnego” socjologizmu, czy moralizmu, czy utylitaryzmu narodowego; a nie znajdując owych niecierpliwie postulowanych i oczekiwanych wartości – doktrynalnych, ideologicznych, wychowawczych i temu podobnych – przywdziewał z prestidigitatorską łatwością toę bezwzględne, napastliwe prokuratora, szydził, miotał oskarżenia, potępiał, niwelował. Nie krytyk współodczuwający, lojalny i sumienny, lecz całkiem na odwrót: apodyktyczny i nieczuły na urodę i urok sztuki kaznodzieja-doktryner społeczny, zaślepiony fanatyzmem i pełen nietolerancji inkwizytor literatury⁵⁶².

Długo można rozwodzić się nad tekstem Burka, nad jego wnikliwością interpretacyjną, trafnością sformułowań udowadniających jak mylny jest zrekonstruowany na wstępie obraz Brzozowskiego-krytyka. Warto zwrócić uwagę, iż pisząc o kształtowaniu postawy krytycznej Brzozowskiego i praktyki Burek w dużej mierze pisze o sobie, o swoich przekonaniach i poglądach na krytykę. Autor *Legendy*

⁵⁶² T. Burek, *Wiedźmy historii i kształt swobody. Idee estetyczne a krytyka literacka w pismach Stanisława Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, wstępem poprzedził T. Burek, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984, s. 5-6.

Młodej Polski jest patronem tej linii, z którą Burek najbardziej się utożsamia. Obrona Brzozowskiego jest tym samym obroną i charakterystyką własnego stanowiska. Analizowany szkic dowodzi jak bardzo jego autor zinternalizował postulaty empatyczno-etycznego podejścia do krytyki literackiej⁵⁶³. Charakterystyki metody krytycznej Brzozowskiego są również charakterystykami metod Burka jak chociażby w poniższym fragmencie

Referując cudze poglądy, nierzadko dopełniał je [Brzozowski – PR] własnymi interpretacjami. Starał się od początku właściwie objaśnić nie tylko czytelnikowi, ale i samemu sobie, fenomen twórczości artystycznej, zdefiniować i wytłumaczyć, na czym polega najistotniejsza funkcja humanistyczna sztuki, kim jest artysta i czym kreowane przezeń dzieło, jakie są wreszcie podstawy i powinności krytyki⁵⁶⁴.

Tego typu (auto)charakterystyk znajdziemy w tekście bardzo dużo. Równie istotną rolę pełni rekonstrukcja estetycznych poglądów Brzozowskiego, a także zadań, jakie wyznacza krytyce literackiej. To z kolei zbliża Burka nie tylko do autora *Płomieni*, ale także do Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Interesują mnie tu dwa obszary tego podobieństwa. Po pierwsze podobieństwo metodologiczne, o którym była już po części mowa. Warto dodać jednak, że Burek przypisuje nowoczesnej krytyce następujące cechy: pluralizm i polimorficzność, rozwinięty zmysł historyczny, empatyczność⁵⁶⁵ a zarazem uznanie konieczności istnienia hierarchii, w tym hierarchii wartości⁵⁶⁶. Po drugie podobieństwo światopoglądowe. Przejawia się ono przede wszystkim w

⁵⁶³ „<<Zadaniem krytyki jest zrozumienie i odczucie artysty w jego indywidualnej, nieodjemnej, jemu tylko właściwej odrębności>>. Mówiąc dokładniej, chodzi o rodzaj empatii, w wniknięcie [...] do swoiście ukształtowanego uniwersum dzieła sztuki (niejako do jego formy wewnętrznej), następnie o syntetyczne odtworzenie, zrekonstruowanie i zrozumienie owej duchowej całości, jaka dzieło to wyłoniła z siebie i [...] w sposób niepowtarzalny zorganizowała [...]. Dlatego też fundamentalnym założeniem krytyki <<powinno być przekonanie o całkowitej równoprawności dusz i krytyk powinien być człowiekiem o nieograniczonej zdolności sympatii, a w każdym razie granice tej zdolności powinny być także granicami jego działalności krytycznej>>” (T. Burek, *Wiedźmy historii i kształt swobody...*, s. 25.)

⁵⁶⁴ Ibidem, s. 23. Na stronie 28 Burek przypisuje krytyce Brzozowskiego „głód wolności”.

⁵⁶⁵ „Chcąc być krytykiem, należy dowieść, że się rozumiało konieczność wewnętrzną zajętego przez artystę punktu widzenia. I dopiero rozumiejąc i oceniając rzeczywistą problematykę artystyczną twórcy, a nie jakąś inną, spreparowaną i podstawioną przez nas lub przeniesioną z innego czasu i odmiennego porządku kultury – krytyk znajduje wyjście z dylematu subiektywizm-obiekttywizm, unika obydwu niebezpieczeństw równocześnie [...]. Poczuwając się do intelektualnej solidarności i odpowiedzialności za rozwiązywane przez artystę zagadnienia, krytyk zdobywa i ustala swoją prawdziwą kompetencję. I w ten sposób tylko, na <<zasadzie współpracy i współmęki>>, staje się współczesnym swej epoce” (T. Burek, *Wiedźmy historii i kształt swobody...*, s. 43).

⁵⁶⁶ Ibidem, s. 38-39.

antropocentrycznej wizji rzeczywistości, łączącej Brzozowskiego, Burka i środowisko warszawskich historyków idei. U autora *Dalej aktualne* ów antropocentryzm przejawia się przede wszystkim w zadaniach stawianych krytyce i jej rozumieniu w kontekście społeczeństwa. Sztuka i krytyka wykuwają nowe pojęcia opisowe świata, egzaminują nowe wartości, które nie mogły się jeszcze urzeczywistnić w życiu⁵⁶⁷, wydobywają „byt nieuświadomiony i niegotowy” próbując nadać mu formę⁵⁶⁸. Więcej nawet: sztuka i krytyka przyczynia się do wykuwania „kształtu swobody” tak jednostek jak i społeczeństw⁵⁶⁹.

Tomasz Burek pisząc wstęp do tomu prac krytycznych Brzozowskiego nie tylko próbuje zadać kłam szerzonym opiniom o niewrażliwości autora *Idei* na wartości estetyczne, nie tylko rekonstruuje jego poglądy estetyczne i zbiera postulaty krytyczne, pisze także (jednocześnie go realizując) swój manifest krytyki literackiej. Jej patronem jest nie tylko Brzozowski, ale także środowisko warszawskich historyków idei. Widać u Burka inspiracje zaczerpnięte z dokonanych przez nich interpretacji filozofii Brzozowskiego. Autor *Zamiast powieści* transponuje ich rozpoznania na obszar krytyki literackiej. Jacek Kopciński wyróżniając u Burka trzy etapy⁵⁷⁰, koniec pierwszego z nich lokuje na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a więc w momencie powstawania omawianego szkicu. Kolejne fazy są odejściem od zaprezentowanej tu linii krytycznej. I choć różnie oceniać można dokonane w późniejszych latach zwroty, to nie ulega wątpliwości, że również one pozostają w przestrzeni oddziaływania młodopolskiego patrona. Jest to kolejny przykład na niezwykłą moc „aury Brzozowskiego” oddziałującą także na biografię osób nim się zajmujących.

2.4 Bronisław Łagowski

Badaczem, którego przynależność do kręgu inspiracji Warszawską Szkołą Historii Idei może budzić wiele kontrowersji jest Bronisław Łagowski. Nie został on bowiem umieszczony w kręgu oddziaływania tej tradycji w żadnym znanym mi opracowaniu. Również prezentowany w jego pracach synkretyzm może budzić liczne zastrzeżenia i wątpliwości co do zaliczenia jego prac o filozofie Młodej Polski do tego

⁵⁶⁷ Ibidem, s. 38.

⁵⁶⁸ Ibidem, s. 40.

⁵⁶⁹ Ibidem, s. 46.

⁵⁷⁰ Zob. przypis 555.

właśnie kręgu wpływu. Nie jest wszakże moim celem dowodzenie tożsamości metodologii Łagowskiego z założeniami warszawskich historyków idei. Po raz kolejny chciałbym wskazać jak szerokie pole oddziaływania miała ta tradycja i w jaki sposób zapładniała umysły badaczy. Argumentem przemawiającym za zaliczeniem Łagowskiego do grona badaczy korzystających z osiągnięć Warszawskiej Szkoły Historii Idei jest początek jego kariery naukowej. Studia na Uniwersytecie Warszawskim ukończył w 1961 po czym obronił doktorat poświęcony Brzozowskiemu na Uniwersytecie Jagiellońskim. Habilitował się zaś w Polskiej Akademii Nauk. Łagowski musiał zetknąć się tym samym z Kołakowskim, Baczką, Pomianem oraz Walickim i rozwijaną przez nich metodologią badań. Jakiej jej elementy można odnaleźć w jego pracach poświęconych autorowi *Płomieni*, które przemawiałyby na rzecz tej tezy?

Przede wszystkim mam tu na myśli przeciwstawienie się takiej historii idei, która próbuje wyrwać z kontekstu poszczególne elementy i badać je jako jednostki autonomiczne⁵⁷¹. To negatywne określenie bliskie jest krytycznej postawie warszawskiej szkoły historii idei wobec tradycji historii idei Lovejoya, o czym dość obszernie pisałem. Tym samym jedną z podstawowych cech wszelkich interpretacji dorobku autora *Legandy Młodej Polski* dokonywanych przez Łagowskiego jest kontekstualizm i historyzm. W każdej ze swoich prac wybiera określoną ideę, by przyrzeć się jej dokładniej w szerszym otoczeniu⁵⁷². Jednak nie jest to podejście czysto analityczne. Nie ma w jego pracach próby dotarcia do „sensu” idei. Jest za to wskazanie jak funkcjonowała u Brzozowskiego w określonym momencie i pod wpływem jakich czynników się kształtowała⁵⁷³. Zaskakujące są jednak konfiguracje, w jakich rozpatruje je Łagowski. Tworzy on liczne, zdawałoby się nieoczywiste, powiązania, które okazują się ważnymi tropami interpretacyjnymi. I choć podejście analityczne – jak w

⁵⁷¹ „Luciem Goldmann nawiązując do pascalskiej intuicji zwraca uwagę w swej książce *Le Dieu caché* na nieprawomocność stosowanego przez wielu historyków zabiegu autonomizowania poszczególnych idei będących elementami określonych dzieł i porównywania ich z analogicznymi myślami izolowanymi od innych kontekstów, by stwierdzić następnie ewentualne pokrewieństwa między poglądami różnych myślicieli” (B. Łagowski, *Historia wyobcowania a odpowiedzialność osobowa (O filozofii Stanisława Brzozowskiego)*, „Studia Filozoficzne” 1971 nr 3, s. 93.)

⁵⁷² B. Łagowski, *Historia wyobcowania...*; idem, *Etyczna interpretacja sztuki u Stanisława Brzozowskiego*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890-1918*, pod red. S. Krzemienia-Ojaka i K. Rosner, PWN, Warszawa 1972, s. 107-131; idem, *Marksizm jako filozofia czynu. Stanisława Brzozowskiego interpretacja marksizmu*, „Człowiek i Światopogląd” 1971 nr 11, s. 46-74; idem, *Czy Brzozowski był marksistą?*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 1, s. 194-199; idem, *Legenda Młodej Polski*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986 (tekst napisany w 1973 roku).

⁵⁷³ B. Łagowski, *Historia wyobcowania...*, s. 96.

przypadku każdego filozofa – jest niezbywalną cechą warsztatową to nie staje się ono dominujące. Pełni raczej funkcję wspomagającą dla syntetycznych i historycznych ujęć. W pierwszym akcie oczyszcza pole ze zbędnych elementów (m. in. nieporozumień narosłych w trakcie dziesięcioleci recepcji myśli Brzozowskiego), by w kolejnym kroku wskazać niedostrzegane dotąd wpływy i koincydencje.

Równie ważne są podobieństwa światopoglądowe. Łagowskiego interesują przede wszystkim te elementy, które pozwalają ująć twórczość Brzozowskiego jako radykalnie antropologiczną perspektywę poznawczą i ontologiczną. Dotyczy to zarówno zagadnień estetycznych jak i marksizmu. W geście tym ujawnia się stanowisko badacza, któremu bliskie są kategorie antropologicznie zorientowanego marksizmu przede wszystkim zaś kategorie odpowiedzialności człowieka za świat⁵⁷⁴. Owo nastawienie zdeterminowało odczytanie estetyki Brzozowskiego, której Łagowski nadaje miano etycznej⁵⁷⁵ wpisując tym samym sztukę i jej problemy teoretyczne w centrum antropologicznych i społecznych zagadnień. Nie trzeba chyba dodawać, że to nastawienie badawcze zdominowało analizę marksizmu u Brzozowskiego⁵⁷⁶.

Mimo tych podobieństw Łagowski zachowuje pewien dystans wobec samej metodologii zaczerpniętej z historii idei. Traktuje on ją raczej jako jedno z narzędzi użytecznych podczas analizy wybranego zagadnienia. Z tego względu należy potraktować go jako badacza osobnego, czerpiącego wprawdzie z osiągnięć warszawskiej szkoły, jednak nie podporządkowanej mu bezapelacyjnie. Dostrzegalny jest także dystans wobec elementów nazbyt analitycznych, zorientowanych na problem struktury, które znaczą podejście Kołakowskiego, Baczki i Pomiana. We wstępie do książki *Co jest lepsze niż prawda?* zbierającej jego eseje z lat 1973-1981 publikowane m. in. na łamach „Tygodnika Powszechnego” pod pseudonimem Jan Demboróg, bardzo mocno przeciwstawia się wpływom zachodniej Nowej Lewicy, prądom kontrkulturowym, ale także właśnie strukturalizmowi, który postrzega jako „antyhumanistyczny”⁵⁷⁷. Byłbym jednak sceptyczny co do wyciągania z tej opinii zbyt pochopnych wniosków dotyczących całego strukturalizmu. Atak Łagowskiego postrzegalbym w kategoriach przeciwstawienia się pewnym tylko tendencjom

⁵⁷⁴ Ibidem, s. 94.

⁵⁷⁵ B. Łagowski, *Etyczna interpretacja sztuki u Stanisława Brzozowskiego...*

⁵⁷⁶ B. Łagowski, *Marksizm jako filozofia czynu. Stanisława Brzozowskiego interpretacja marksizmu...*; B.

Łagowski, *Czy Brzozowski był marksistą?...*

⁵⁷⁷ B. Łagowski, *Co jest lepsze od prawdy?...*s. 5-6.

strukturalistycznym i odróżniłbym je od działalności strukturalnej rozumianej raczej jako techniczna zasada prowadzenia badań naukowych niż postulat światopoglądowy. Metodologia warszawskich historyków idei naznaczona jest bowiem wyraźnym rysem analitycznym, dalekim jednak od światopoglądowych następstw, przeciwko którym większość z jej reprezentantów się zwracała. Próbując zatem umieścić prace Łagowskiego poświęcone Brzozowskiemu w polu wpływu metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei należy zdać sobie sprawę z równie mocnych powiązań i zależności, co różnic. I choć zapewne wielu mogłoby polemizować z takim ujęciem, to wydaje się, że należy rozpatrywać teksty autora *Liberalnej kontrrewolucji* w szerokiej panoramie, której centralnym punktem jest ta właśnie tradycja, centralna dla badań filozoficznych do końca lat sześćdziesiątych.

2.5 Stanisław Borzym

Nie da się ukryć, że w przypadku omawianych wyżej autorów i ich przynależności do tradycji Warszawskiej Szkoły Historii Idei proponowane przeze mnie interpretacje mogą wydawać się arbitralne, motywowane nie tylko kwestiami czysto formalnymi, ale także pozatekstowymi, w tym biograficznymi. Jest tak również w przypadku ostatniego z badaczy, którego chciałbym, mimo wielu wątpliwości, zaliczyć do tego właśnie kręgu wpływów. Mam tu na myśli Stanisława Borzyna. Oprócz pracy magisterskiej *Zagadnienie wartości w filozofii Stanisława Brzozowskiego* obronionej w 1966 roku na Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem Bronisława Baczki⁵⁷⁸ jest on autorem dwóch rozpraw poświęconych Brzozowskiemu, które ukazały się jeszcze przed 1989 rokiem⁵⁷⁹. Mam tu na myśli artykuł *Brzozowski a Przybyszewski: koneksje ideowe*⁵⁸⁰ oraz studium *Transformacje idei Bergsonowskich: Sorel i Brzozowski*⁵⁸¹. Wnioski z nich wyciągnięte nie dają moim zdaniem wystarczających podstaw do zaliczenia autora w poczet kontynuatorów tradycji Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Cechą charakterystyczną obydwu tekstów jest po pierwsze ich komparatystyczność, po drugie analityczne i synchroniczne ujęcie

⁵⁷⁸ Do pracy tej nie udało mi się dotrzeć.

⁵⁷⁹ Po 1989 roku Borzym publikuje artykuł *Pojęcie „życia” u Stanisława Brzozowskiego*, w: idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993 a w książce *Filozofia polska 1900-1950* (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991) Brzozowski jest jedną z najważniejszych postaci.

⁵⁸⁰ W: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*

⁵⁸¹ „Archiwum Historii Filozofii” 1979, t. 25, s. 247-273; również jako rozdział książki *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.

zagadnień. Brakuje w nich podstawowych, w przyjętej przeze mnie taksonomii, kategorii jak historyzm i radykalny antropocentryzm tak w wymiarze metodologicznym jak treściowym. Obydwa teksty cechuje z kolei pogłębiona analiza kategoriałna i semantyczna, której celem jest wykazanie różnic bądź podobieństw pomiędzy Brzozowskim a Przybyszewskim oraz Brzozowskim a Bergsonem i Sorelem. Wnikliwe badania ukazują często delikatne semantyczne przesunięcia pozwalające obalić wiele mitów, uzasadnić karkołomne niekiedy powinowactwa a przede wszystkim – po raz kolejny – spojrzeć na Brzozowskiego jako na niezwykle przenikliwego filozofa świadomie budującego swój system. Najciekawsze efekty ten sposób czytania daje w drugim z przytoczonych tekstów. Borzym przekonująco udowadnia, że Brzozowski czytał Bergsona w dużej mierze przez pryzmat Sorela. Kontakt z autorem *Ewolucji twórczej* był więc w jakiś sposób zapośredniczony i sprofilowany. Dlatego też większość tekstu zajmuje analiza powinowactw i interpretacji Bergsona przez Sorela. Te zaś służą do udowodnienia podstawowej tezy.

Nie jest oczywiście tak, że Borzym pomija zupełnie kwestie diachroniczne. Siłą rzeczy jest on zmuszony do analizy pojęć w ruchu. Łączenie synchronicznej i diachronicznej analizy nie daje jednak wystarczających podstaw do upatrywania tu wpływów warszawskich historyków idei. Bo chociaż pole badań jest niezwykle szerokie, to złożone jest ono przede wszystkim z terminów i ich związków semantycznych, genetycznych oraz transformacji, jakim ulegały. Także samo komparatystyczne ujęcie, pokazywanie zależności i wpływów to za mało, by móc na tej podstawie dokonać jakiejś ostatecznej klasyfikacji. Włączenie Stanisława Borzyna w krąg oddziaływania Warszawskiej Szkoły Historii Idei uzasadnione jest więc głównie poprzez wzięcie pod uwagę czynników pozatekstowych. Z pewnością autor ten kształtował swoją postawę intelektualną w kręgu Baczki, Kołakowskiego, Pomiana i Walickiego, którzy w okresie jego studiów święcili największe triumfy. Sam pisze:

Z tzw. warszawską szkołą historii idei miałem początkowo kontakt przez prof. Baczkę, u którego pisałem prace magisterską *O pojęciu wartości u Stanisława Brzozowskiego*. Baczko zaprosił mnie do udziału w jego seminarium, gdzie poznałem krąg zaprzyjaźnionych ze sobą badaczy. Gdy dostałem się na studium doktoranckie w IFiS PAN, Baczko został już zmuszony do emigracji. Współpracowałem wtedy z Andrzejem Walickim i Barbarą Skargą. Od każdego z nich dwojga czegoś się nauczyłem. W moim przekonaniu tzw. „szkoła” nie była szkołą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Głębokiej dyskusji o sprawach światopoglądowych, a także filozofii,

nigdy w niej nie było, bo nie było wtedy m.in. swobody wypowiedzi. Krąg odegrał wielką rolę w odchodzeniu od prymitywnego marksizmu i przywracaniu prawdziwej historii badaniom. Składał się jednak z osób o rozmaitych indywidualnościach, które porem poszły różnymi drogami⁵⁸².

Stanisław Borzym jest zatem doskonałym przykładem badacza, który pomimo silnego związku ze środowiskiem Warszawskiej Szkoły Historii Idei nie dokonuje pełnego utożsamienia z rozwijaną tam metodologią. Stanowi wprawdzie ważny punkt na mapie rozwoju intelektualnego, nie daje jednak wystarczających podstaw do uznania autora za spadkobiercę bądź kontynuatora tej tradycji. Borzym jest też doskonałym przykładem wyczerpania się pewnego języka interpretacji i poszukiwania nowych form analizy.

3. „Klasyki renesansu” Brzozowskiego

Zazaczyłem na początku rozdziału, że jedynie w przypadku dwóch badaczy nie można mieć wątpliwości co do ich silnych związków z metodologią Warszawskiej Szkoły Historii Idei, a także samym środowiskiem, którego byli częścią (jak w przypadku Andrzeja Walickiego) bądź czuli z nim silny związek intelektualny, biograficzny i towarzyski (jak w przypadku Andrzeja Mencwela). Nie da się jednak przeprowadzić w tych dwóch przypadkach prostej linii wpływu czy zależności. Relacje pomiędzy środowiskiem, metodologią i światopoglądem Warszawskiej Szkoły Historii Idei a wspomnianymi autorami są skomplikowane i niejednoznaczne. I nie chodzi tu wyłącznie o dystans czasowy, jaki dzieli wybitne prace Walickiego i Mencwela o Brzozowskim od okresu działalności Baczki i Kołakowskiego z uwzględnieniem zerwania (z przyczyn politycznych), jakie miało miejsce w 1968 roku.

Czytelnikowi należy się jeszcze wyjaśnienie. Obydwie omówione dalej rozprawy ukazały się długo po przełomie, za jaki przyjmuję okolice 1970 roku, a więc już po zmianie języków opisu myśli Stanisława Brzozowskiego, które staną się przedmiotem opisu w kolejnym rozdziale. Jakże zatem argumenty kazały mi omówić obydwie tomy

⁵⁸² *Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei*, wstęp, wybór, redakcja i opracowanie A. Karalus i P. Parszutowicz we współpracy z H. Floryńską-Lalewicz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2015, s. 7. Włączenie artykułu Borzyma *Transformacje idei Bergsonowskich: Sorel i Brzozowski* do tomu jest kolejnym argumentem uzasadniającym moją decyzję.

właśnie w tym miejscu? Jest to przede wszystkim bezapelacyjna przynależność do metodologicznego i światopoglądowego kręgu warszawskiej szkoły. Tam mają one swoje źródło. Wprawdzie w obydwu książkach widać już pewne elementy wynikające ze zmiany paradygmatu, to całościowo są one zdecydowanie najpełniejszymi realizacjami założeń Warszawskiej Szkoły Historii Idei w odniesieniu do myśli Stanisława Brzozowskiego i to dlatego należy zająć się w tym miejscu.

3.1 U źródeł myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego – Andrzej Mencwel

Głównym zadaniem w niniejszym fragmencie jest opis skomplikowanych relacji Andrzeja Mencwela z warszawskimi historykami idei czego najlepszym przykładem są prace z lat siedemdziesiątych poświęcone Stanisławowi Brzozowskiemu, a dokładniej jego *opus magnum* w tym temacie, a więc monografia z 1976 roku zatytułowana *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*⁵⁸³. Jest ona punktem szczytowym dotychczasowych prac badacza w tym zakresie⁵⁸⁴, a jednocześnie jest najbardziej oryginalną interpretacją Brzozowskiego w całym jego dorobku.

W przypadku Andrzeja Mencwela najlepiej zacząć od końca, a więc od podsumowania. Twierdzą bowiem, że główne założenie pracy, a więc połączenie twórczości i życiorysu w procesie wyjaśniania kształtowania myśli krytycznej autora *Płomieni*, choć w swoich podstawowych założeniach ufundowane na metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei, zostało przez Mencwela udoskonalone i wykorzystane jako narzędzie do nowego (i nowatorskiego) odczytania dzieł Brzozowskiego. Ta podstawowa oś interpretacyjna była oczywiście podnoszona we wszystkich recenzjach, żadna z nich nie doszukuje się jednakże związku z warszawskimi historykami idei⁵⁸⁵. Element ten uchodzi uwadze recenzentów ze względu na swoją

⁵⁸³ Czytelnik, Warszawa 1976. Dalej jako KMK z podaniem numeru strony.

⁵⁸⁴ Fragmenty książki, w prawie nie zmienionej postaci, ukazywały się wcześniej na łamach czasopism: *Białe ściany polskiego domu*, „*Twórczość*” 1974 nr 2, s. 59-77; „*I smutek tego wszystkiego...*” [Wystąpienie S. Brzozowskiego przeciwko H. Sienkiewiczowi], „*Kultura*” 1974, nr 36, s. 3, 6; *Skoro niebo milczy... Brzozowski contra Sienkiewicz*, „*Kultura*” 1974 nr 39, s. 3-4; *Mowa dorosłych ludzi*, „*Nowy Wyraz*” 1976, nr 5, s. 22-34.

⁵⁸⁵ J. Niecikowski, *Brzozowski stary i nowy...*; A. Myszowski, *Wstęp do syntezy*, „*Miesięcznik Literacki*” 1978, nr 7, s. 133-134; C. Rowiński, *Nowa książka o Brzozowskim*, „*Przegląd Humanistyczny*” 1977, nr 7/8, s. 179-185; S. Czerniak, *Brzozowski – przypadek niemożliwy*, „*Literatura*” 1977, nr 10, s. 12; W. Maciąg, *Brzozowski przed rewolucją*, „*Nowe Książki*” 1977, nr 6, s. 54-56; W. Sadowska, *W socjologicznej perspektywie*, „*Kontrasty*” 1978, nr 5, s. 42-43; L. Wudzki, *Zmarnowany trud*, „*Twórczość*” 1979, nr 9, s. 137-141; T. Drewnowski, *Brzozowski:*

złożoność. Nie jest bowiem tak, że Mencwel przejął jakiś gotowy schemat i zaaplikował go do zebranego materiału. Zastosowana metodologia została dogłębnie przemyślana. Jest to zbyt misterna konstrukcja, by można było ją potraktować jako proste zastosowanie metod psychologicznych i socjologicznych do badania twórczości krytycznej. Na jakich filarach opiera się zatem wypracowana przez Mencwela metoda? Większość z jej elementów zostało zaczerpniętych z intelektualnego dziedzictwa Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Na pierwszym miejscu, jako ramę grupującą wszelkie inne elementy, nadającą strukturę, umieściłbym szeroko rozumianą humanistykę rozumiejącą ze szczególnym uwzględnieniem kwestii empatii oraz kontekstualizm. Jerzy Niecikowski słusznie stwierdza, że mamy tu do czynienia z analizą z wnętrza myśli Brzozowskiego⁵⁸⁶. Poszerzyłbym tę obserwację i dodał, że Mencwel mówi nie tylko z wnętrza tej myśli, ale także stawia się w roli obrońcy i przyjaciela Brzozowskiego – osoby, która zadała sobie realny trud odtworzenia psychicznych i intelektualnych bodźców kierujących tą postacią, w jakiś sposób warunkującą jej twórczość i wybory życiowe⁵⁸⁷. Dowodów potwierdzających owo twierdzenie można znaleźć aż nadto. Zastanówmy się chociażby nad niezwykle drobiazgowością, z jaką Mencwel odtwarza fakty z życia Brzozowskiego, śledzi koleje losu, rekonstruuje kolejne lektury, inspiracje myślowe a wreszcie twórczość. Można oczywiście poprzestać na stwierdzeniu, że w zabiegach tych autor monografii objawia się jako wnikliwy i skrupulatny historyk, czasami socjolog. Jednak zebrany materiał nie służy mu wyłącznie do celów faktograficznych czy kronikarskich⁵⁸⁸. Jest za to wehikułem, dzięki któremu możliwe staje się zbliżenie do Brzozowskiego, wczucie się w jego sytuację. Kluczową rolę pełni tu również analiza sylwetki psychologicznej autora *Legendy Młodej Polski*, do której wprawdzie nie można dotrzeć bezpośrednio, ale którą można w przybliżeniu zrekonstruować na podstawie tekstów, a przede wszystkim listów. Bez wydania tych ostatnich niemożliwa byłaby metodologia zastosowana przez Mencwela. W ten sposób na powrót zostaje połączone życie i dzieło, których związkowi przeczyć może „tylko ostra doktrynalna ślepota” [KMK, 17]. Te dwa elementy łączą się

Dzieje odstępcy, „Polityka” 1977, nr 11, s. 8; J. J. Pluta, *Czytania Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1978, z. 3, s. 223-228.

⁵⁸⁶ J. Niecikowski, *Brzozowski stary i nowy...*

⁵⁸⁷ Warto dodać, że pisanie Mencwela o Brzozowskim ma również charakter osobisty.

⁵⁸⁸ Stanowią one jednak ważny element, gdyż pozwalają uporać się z licznymi mitami, legendami a często po prostu plotkami narosłymi wokół Brzozowskiego, w szczególności zaś wokół jego młodzieńczej biografii, do analizy której materiał jest wyjątkowo ubogi.

ze sobą dzięki zastosowaniu pojęcia osobowości⁵⁸⁹, które zyskuje u autora monografii taką samą rangę jak u warszawskich historyków idei miał marksizm i światopogląd⁵⁹⁰. Dopiero na tak przygotowanym gruncie zasadności nabierają bardzo szczegółowe interpretacje. Bez tego warunku wstępne twierdzenie, że *Płomienie* są motywowane biograficznie, że są komentarzem do osobistych doświadczeń byłoby wyłącznie płaskim psychologizmem. Dzięki stworzeniu mocnego gruntu metodologicznego „wysiłek teoretyczny” można potraktować jako

...sposób zrozumienia biografii jako faktu historyczno-społecznego [...]. Twórczość Brzozowskiego nie daje się zrozumieć w oderwaniu od jego biografii – co nie znaczy oczywiście, że jedynie biografia jest w stanie ją wyjaśnić. Sposób problematyzowania własnego życia, leżący, żeby tak powiedzieć, na powierzchni jego twórczości, wynikał z tego, że własne życie przedstawiało się Brzozowskiemu jako problem [KMK, 54-55]⁵⁹¹.

Ogólne rozważania metodologiczne są sankcją dla analizy szczegółowych przypadków i uprawomocniają m. in. twierdzenie, że „całokształt krytyki Brzozowskiego można ostatecznie odczytywać jako rozliczenie z domem rodzinnym, a dom rodzinny odtwarzać jako empiryczne potwierdzenie tej krytyki” [KMK, 56]. Wpływ środowiska rodzinnego na twórczość autora *Płomieni* jest kluczowym zagadnieniem dla rozważań Mencwela. Czyniąc z niego punkt wyjścia nie tylko mocno wiąże biografię i twórczość, ale także wykazuje zasadność i celowość przyjętych założeń metodologicznych. W ten sposób przekonująco udowadnia wpływ doświadczeń rodzinnych Brzozowskiego na konstrukcję postaci w powieściach, ale nie tylko. Jak pisze Mencwel: „...każdą wypowiedź Brzozowskiego, skądkolwiek by pochodziła, można odnosić tyleż do jego własnej rodziny, co wypowiedź o własnej rodzinie do zagadnienia rodziny w ogóle” [KMK, 81]. W ten sposób rozważanie problemów rodzinnych staje się jednocześnie próbą rozwiązania problemów ogólnoludzkich.

⁵⁸⁹ „Ponieważ myśleć znaczyło tu nie tyle być sobą, lecz być w ogóle, wypowiedzieć się nie było warunkiem istnienia, lecz istnieniem samym, mózg nie był aspektem osobowości, lecz osobowością. Paradoks Brzozowskiego jest paradoksem osobowości istniejącej jedynie jako umysłowość” [KMK, 125].

⁵⁹⁰ Wprawdzie wprowadzanie pojęć i ich definicji z zakresu socjologii i antropologii do rozważań może razić swoją sztucznością, to ich funkcjonalizacji dokonuje Mencwel w sposób mistrzowski.

⁵⁹¹ „...twórczość Brzozowskiego uczestniczy w ‘sprawie’, tak jak ‘sprawa’ uczestniczy w twórczości. Krytyk zatem odczytując sens dzieła musi także odczytywać sens biografii, odczytując sens biografii musi go odczytywać ze względu na sens dzieła”.

Jednostkowe doświadczenia życiowe są asumptem do narodzin Brzozowskiego jako krytyka kultury⁵⁹². I tak na przykład rodzinne doświadczenie deklaszacji przeżyte jednocześnie jako kryzys stanu szlacheckiego przetransponowane zostaje w ogólne refleksje na temat polskiej szlachty i polskiej kultury, stając się zarazem podstawą myśli filozoficznej. Dalszy rozwój autora *Legendy Młodej Polski* również opisywany jest przy użyciu tych samych zabiegów wyjaśniających. Jego najważniejsze wystąpienia z początku XX wieku, a więc kampania sienkiewiczowska i miriamowska, a także zaangażowanie w sprawy rewolucji 1905 roku są splecione z wydarzeniami życiowymi i na odwrót: zaangażowanie publicystyczne, przemiany w obrębie własnej filozofii każą zwrócić się ku jego biografii. Ujawnia się tu jedna z najważniejszych przesłanek całej działalności krytycznej Brzozowskiego. Mowa o jedności przeżycia, a więc weryfikowaniu głoszonych idei przez życie codzienne, praktyczne.

Powyższe rozważania odnoszą się w gruncie rzeczy do jednej cechy konstrukcji metodologicznej Mencwela: do humanistyki rozumiejącej z jej empatycznym podejściem i próbą związania (na powrót) życia i twórczości. Model ten nie może obyć się bez innych kategorii interpretacyjnych, które wprawdzie nie wybijają się na pierwszy plan jak miało to miejsce w przypadku warszawskich historyków idei, jednak stanowią ważny element konstrukcji. Mam tu na myśli m. in. uhistorycznienie rozważań. Jest ono poniekąd implikowane przez empatyczny i hermeneutyczny model lektury, jednak nie ogranicza się do niego. Próba usytuowania całości filozofii Brzozowskiego w kontekście społecznych, politycznych oraz myślowych prądów i wydarzeń epoki nosi znamię konsekwentnego historyzmu. Z prowadzonych analiz jasno wynika, że twórczość autora *Płomieni* nie ma charakteru samorodka, ale mocno wpisana jest w klimat epoki i problemy, które stawiała przed jednostkami i zbiorowościami⁵⁹³. Analiza odpowiedzi, jakich udzielał Brzozowski, rozwiązań jakie

⁵⁹² „Autobiografizm tej twórczości nie polega bowiem na tym zwyczajnie, że czerpie ona fakty z własnego życia czy życia swych najbliższych, lecz że proces krystalizacji jej idei przewodnich jest nierozłącznie spleciony z procesem krystalizowania własnej osobowości i rozumienia jej sytuacji społecznej” [KMK, 76].

⁵⁹³ W *Nocie* podejmującej problem romantyzmu polskiego Mencwel w sposób następujący pisze o metodzie Brzozowskiego: „...jest to zawsze perspektywa historycznego rozumienia tego zjawiska [romantyzmu – PR], dopiero historycznie sytuacyjne jego wyjaśnienie pozwala uniwersalizować zdobyte w nim doświadczenie” [KMK, 419]. Przytoczony fragment dotyczy oczywiście stanowiska Brzozowskiego i jego sposobu ujmowania romantyzmu, nie będzie jednak nadużyciem stwierdzenie, że – podobnie jak ma to miejsce w innych przypadkach – Mencwel stosuje tę metodę do samego Brzozowskiego. W moim przekonaniu *Nota o romantyzmie* jest jednym z tych fragmentów, w których najlepiej widać wpływ Warszawskiej Szkoły Historii Idei na warsztat metodologiczny Mencwela i na prezentowane przez niego rozumienie romantyzmu. Nie można oczywiście zapomnieć o istotnej roli literackich badań nad romantyzmem prowadzonych w Instytucie Badań Literackich m.in. przez Marię Janion.

proponował, prowadzona jest z pozycji kontekstualistycznych. Mencwel nie wymaga udzielania odpowiedzi czy wskazywania rozwiązań wykraczających poza horyzont doświadczenia młodopolskiego krytyka. Autor monografii lokuje analizowany materiał w bardzo określonej siatce pojęć, wpływów, prądów myślowych. W ten sposób unika pokusy żądania od myśli Brzozowskiego niemożliwego, odsuwa od swoich rozważań widmo anachronizmu.

Zwróćmy uwagę na jeszcze dwa elementy konstrukcji metodologicznej Mencwela nawiązujące wprawdzie do tradycji Warszawskiej Szkoły Historii Idei, pozostające jednakże w cieniu innych. Mam na myśli etycyzm i związany z nim subiektywizm. Badacz oczywiście poświęca im miejsce w trakcie analizy filozofii Brzozowskiego, wskazuje ich rolę w kształtowaniu całości myśli, nie czyni z nich jednak własnych kategorii metodologicznych. Podobnie jest z marksizmem. Staje się on przedmiotem zainteresowań jako element filozofii Brzozowskiego, jednakże nie jako element metodologii. Niezwykle ważną w środowisku warszawskich historyków idei kategorię światopoglądu⁵⁹⁴ zastępują pojęcia osobowości i wzoru kultury.

Różnice te w żadnym wypadku nie mogą być postrzegane jako zarzuty pod adresem pracy Mencwela. Wyliczenie „odstępstw” od wyróżnionych w innym miejscu elementów składających się na metodologię Warszawskiej Szkoły Historii Idei miało na celu podkreślenie dwóch ważnych zjawisk. Po pierwsze – o czym pisałem już wielokrotnie – twórcze wykorzystywanie tradycji, po drugie przystosowywanie jej do „ducha czasu”. Bez tych zmian i aktualizacji byłaby książka Mencwela świadectwem epigonizmu. Tak jednak nie jest. Wprawdzie autor monografii o Brzozowskim zaciągnął dług u Kołakowskiego i Baczki, spłacił go jednak z nawiązką, tworząc użyteczne narzędzie metodologiczne pozwalające w sposób ciekawy zaprezentować myśl oraz biografię autora *Dębiny*. Jest też Mencwel dzieckiem historii. Lata siedemdziesiąte zamknęły dostęp do źródeł, z których czerpali swoją oryginalność warszawscy historycy idei. Dlatego są oni traktowani jako tradycja nieafektywna, nieprzeżywana, bo nie kształtująca świadomości i nie wyrastająca z doświadczeń biograficznych tak ważnych dla wcześniejszych odczytań. Wehikuł, jakim był w latach

⁵⁹⁴ U Mencwela pojawia się oczywiście pojęcie „światopoglądu” („Światopogląd zaś jest całościowy i absolutny – oznacza to, że jego twierdzenia obejmują całokształt rzeczywistości oraz dotyczą nie tylko tego całokształtu, ale i reguł światopoglądu samego. Światopogląd, nawet będąc tylko konstrukcją teoretyczną, jest więc zawsze konstrukcją teoretyczną i praktyczną zarazem...” [KMK, 244]) nie stanowi jednak wehikułu teoretycznego, nie ma tej samej rangi co u Baczki i Kołakowskiego.

sześćdziesiątych na nowo odkrywany marksizm przestał działać. „Pokolenie marcowej traumy” nie chciało go już naprawiać. W ich oczach stracił użyteczność. Postanowiono go rozebrać, a z elementów, które nadawały się jeszcze do użytku zbudować coś nowego. Tak właśnie powstała metodologia zastosowana w monografii Mencwela o Brzozowskim⁵⁹⁵.

Niezwykle ważne w interpretacji zaproponowanej przez Mencwela jest myślenie w kategoriach części i całości dotyczące zarówno całych rozdziałów jak i poszczególnych przypadków. I tak na jednym z poziomów Mencwel wydobywa myślenie strukturami u samego Brzozowskiego pisząc:

I tak przyjmujemy, że „zróznicowanie społeczne”, w języku Brzozowskiego będące metaforą o intuicyjnie uchwytnym znaczeniu, nie oznacza jakichkolwiek przemian społecznych, lecz takie, które nazywamy strukturalnymi. Zmieniają one nie tylko miejsca grup społecznych, ale również rozbijają grupy stare i tworzą nowe. Przekształcają więc całą strukturę społeczną [KMK, 156]⁵⁹⁶.

Inny poziom to budowanie mniejszych struktur wyjaśniających w obrębie jednego rozdziału. I tak w rozdziale pierwszym kreśląc mapę wzorów kultury i wartości posługuje się siatką czterech pojęć zogniskowanych w relacje dwuczłonowe (patriotyzm-socjalizm, polityka-kultura), które wiążą się ze sobą nie tylko poziomo, ale i pionowo. W siatce tej znajduje się jednak miejsce puste zarezerwowane dla Brzozowskiego⁵⁹⁷. Kolejnym przykładem jest wyróżnienie i opis nurtów w literaturze rosyjskiej znanej autorowi *Płomieni*, które nie tylko zespalają się w jego działalności pisarskiej i krytycznej, ale wychodzą poza ich wyjściowe ograniczenia. Rozdzielone na wstępie elementy zyskujące w ten sposób przejrzystość, zostają na powrót złączone

⁵⁹⁵ Na fakt, iż każde pokolenie czyta Brzozowskiego w odmienny sposób, a jednocześnie, że w latach siedemdziesiątych krystalizuje się zupełnie nowe podejście do problemu zwracają uwagę w swoich recenzjach monografii Mencwela Stanisław Czerniak oraz Jerzy Niecikowski (Zob. S. Czerniak, *Brzozowski – przypadek niemożliwy...*; J. Niecikowski, *Brzozowski stary i nowy...*).

⁵⁹⁶ Z przypisywaniem nadmiernego znaczenia pojęciu „struktury” u Brzozowskiego polemizuje Michał Głowiński w książce *Ekspresja i empatia...* (s. 268, przypis 3).

⁵⁹⁷ „Jedno miejsce na tej mapie pozostaje dotąd puste. Jest to miejsce, w którym socjalizm zostaje skojarzony przede wszystkim z kulturą przeciwstawioną polityce i zmierza do ukształtowania nowego wzoru patriotyzmu. To miejsce winno być zarezerwowane dla tego swoistego wzoru problematyki ideowej przełomu wieków, który uformowany został w pismach i działalności Brzozowskiego” [KMK, 37].

uzyskując naddatek różnicując całość wyjściową od całości pierwotnej. Myślenie w kategoriach części i całości jest u Mencwela sposobem łączenia faktów, wydarzeń i myśli, ich porządkowania i nadawania sensu w taki sposób, by jako całość zyskiwały zupełnie nowe znaczenie.

Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej jest dość zgodnie uznawane przez recenzentów za książkę bardzo udaną⁵⁹⁸. Oczywiście pojawiają się zarzuty pod adresem konkretnych rozstrzygnięć (szczególnie w warstwie socjologicznej i filozoficznej analizy), jednak sam sposób interpretacji życia i twórczości autora *Legendy Młodej Polski* budzi uznanie i podziw. Rodzi to przekonanie, że jest to tylko pierwsza część większej całości, na którą recenzenci – jak sami piszą – z niecierpliwością oczekują⁵⁹⁹. Chociaż najczęściej trafnie oceniają wpływy, inspiracje czy zastosowaną metodologię⁶⁰⁰, o tyle w tym przypadku ulegają złudzeniu. Książka Mencwela nie jest bowiem ani pierwszym tomem, ani wstępem do dalszych rozważań. Jest zamkniętą i spójną całością, a dość arbitralna – na pierwszy rzut oka – data zakończenia rozważań jest dobrze umotywowana. Monografia ta nie jest bowiem monografią filozofii Brzozowskiego, ale – na co wskazuje tytuł – monografią kształtowania się jego postawy krytycznej. Zakończenie tego procesu lokuje autor w okolicach roku 1907, który staje się tym samym naturalnym końcem prowadzonych rozważań⁶⁰¹. Większości recenzentów – poza Jerzym Niecikowskim – ucieka fakt, że

⁵⁹⁸ Wyjątkiem jest recenzja Leona Wudzkiego (*Zmarnowany trud...*), który zarzuca Mencwelowi mijanie się z prawdą w ocenie biografii Brzozowskiego, krytykuje zastosowaną metodologię będącą w jego oczach podjęciem oszczerczego sposobu pisania o autorze *Plomieni*, w którym swego czasu przodował Emil Haecker. Jest to także ponowne forsowanie głoszonej przez Wudzkiego tezy o rewolucyjnej (Leninowskiej) postawie Brzozowskiego w latach 1904-1906. Gdyby autor recenzji poprzestał na wyrażeniu wątpliwości co do interpretacji faktów życia Brzozowskiego, tekst ten można byłoby uznać za ciekawy głos, wart uwzględnienia bądź weryfikacji zawartych w nim tez. Brany w całości jest świadectwem braku zrozumienia metodologii Mencwela, przez co stawiane zarzuty okazują się najzwyczajniej chybione.

⁵⁹⁹ W pewnym sensie wydana w 2014 książka *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX* była pierwotnie pomyślana jako uzupełnienie rozprawy z 1976 roku, ale – jak pisze Mencwel – „redagowanie stało się przepisywaniem, a przepisywanie okazało się pisaniem na nowo...”. Mamy zatem do czynienia z zupełnie nowym dziełem korzystającym z wcześniejszych tekstów (A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 665).

⁶⁰⁰ Stanisław Czerniak na przykład dostrzega i podnosi wątki marksistowskie (S. Czerniak, *Brzozowski – przypadek niemożliwy...*), Jerzy Niecikowski wskazuje na elementy strukturalistycznej analizy (J. Niecikowski, *Brzozowski stary i nowy...*) a Wanda Sadowska umieszcza książkę Mencwela w kręgu inspiracji amerykańską antropologią kulturową (W. Sadowska, *W socjologicznej perspektywie...*).

⁶⁰¹ Za próbę sprostania oczekiwaniom o dalszy ciąg żywionym przez krytyków można potraktować kilka późniejszych artykułów Mencwela m. in. będący fragmentem przedmowy do zapowiadanego wznowienia *Legendy Młodej Polski* artykuł opublikowany w „Polityce” z 1986 roku (A. Mencwel, *Między kanonizacją a ekskomuniką*, „Polityka” 1986, nr 15, s. 6-7). Jedynie Janusz J. Pluta uznaje zasadność zakończenia rozważań o Brzozowskim właśnie na 1907 roku (J. J. Pluta, *Czytania Brzozowskiego...*, s. 217, 224).

Mencwel traktuje postawę krytyczną Brzozowskiego nie tylko jako przedmiot badań, ale także jako swoje dziedzictwo. Dzieje się to oczywiście na poziomie zawartości ideowej, ale również w formie. Być może drobny, ale jednak znaczący jest tu pewien szczegół. Otóż spis treści książki Mencwela naśladuje oryginalne wydanie *Legendy Młodej Polski*.

W latach siedemdziesiątych ukazują się jeszcze dwa obszernie teksty Mencwela poświęcone Brzozowskiemu: *Inteligencja i rewolucja. Rewolucja 1905-1907 a myśl krytyczna Stanisława Brzozowskiego*⁶⁰² oraz *Kultura i praca. Wprowadzenie do myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego*⁶⁰³. Obydwa stwarzają ciekawy kontekst dla monografii. Pierwszy z nich opublikowany w 1971 roku za przedmiot analizy bierze „krytyczny” moment kształtowania się filozofii pracy autora *Legendy Młodej Polski* a więc lata 1905-1907 – czas najbardziej wzmożonej działalności publicystycznej, ale – jak dowodzi Mencwel – także lekturowej i filozoficznej. Podziw wzbudza wnikliwa analiza tego okresu, który ma niebagatelne znaczenie dla dojrzałej postaci filozofii pracy. Artykuł zwraca uwagę także ze względu na tendencje metodologiczne rozwinięte i udoskonalone w późniejszej monografii. Mam tu na myśli przede wszystkim bardzo skrupulatne odtwarzanie faktów biograficznych i łączenie ich z twórczością. Nie mniejszą rolę odgrywa historyzm. Autorowi tekstu *Inteligencja i proletariat* daleko jeszcze jednak to postawy empatycznej, która wybija się na plan pierwszy w późniejszej o kilka lat książce.

Drugi z przywołanych artykułów (opublikowany w 1977 roku, a więc już po ukazaniu się monografii) jest jednym z najbardziej filozoficznych tekstów Mencwela poświęconych młodopolskiemu krytykowi. Nie znajdziemy w tym tekście prawie żadnych śladów metodologii użytej w monografii. Stan ten tłumaczyć można by było jako wynik przystosowania się do na poły encyklopedycznej formy publikacji, w której artykuł został umieszczony, gdyby nie fakt, że – oprócz biograficznej części pierwszej – wykracza on daleko poza kompetencje przeciętnego czytelnika szukającego omówienia filozoficznych poglądów Brzozowskiego. Żadne kontrfaktyczne struktury nie wyjaśnia

⁶⁰² W: *Literatura polska wobec rewolucji*, pod red. M. Janion, PIW, Warszawa 1971, ss. 319-369 (artykuł ten ukazał się wcześniej w dwóch numerach „Miesięcznika literackiego” (nr 2 i 5) z 1971 bez zmian).

⁶⁰³ W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, pod red. B. Skargi, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, ss. 298-377 (ostatni rozdział rozprawy ukazał się jako osobny artykuł pt. *Socjologia kultury i filozofia w myśli Stanisława Brzozowskiego* w „Studiach Filozoficznych” w 1973 roku (nr 2, s. 113-126). Rolę popularyzatorską pełni także artykuł *Filozofia pracy – filozofia praktyki [S. Brzozowski]*, „Polska” 1977, nr 11, s. 18-19, 26-27 oraz w mutacjach amerck.: „Poland” no 1, ang.: „Poland” 1977 no 11, fr.: „La Pologne” no 11, niem.: „Polen” nr 11.

zapewne różnicy między metodologią zastosowaną w książce i artykule, pozwalają jednak zobaczyć tę pierwszą jako wyjątkowy i oryginalny wkład do wiedzy o Brzozowskim będący do dzisiaj niedoścignionym wzorem dla badaczy. Na marginesie należy dodać jeszcze, że obydwie przywołane właśnie artykuły są w pewnej mierze – raz antycypowaną, raz *ex post* – odpowiedzią na potrzeby „dalszej części” monografii wysuwaną pod adresem autora przez niektórych z recenzentów.

Podsumujmy: gdyby z bibliografii Andrzeja Mencwela poświęconej Brzozowskiemu wymazać wszystkie pozycje i pozostawić tylko książkę o kształtowaniu myśli krytycznej autora *Płomieni* nadal uchodziłby za jednego z najciekawszych i najbardziej zasłużonych badaczy tej postaci. O wyjątkowości monografii z 1976 roku decyduje bowiem metodologia, a dokładniej całościowe spojrzenie na Brzozowskiego, świat i kulturę, w której kształtowała się jego filozofia i połączenie ich z niespotykaną dbałością o fakty oraz empatyczne traktowanie bohatera pracy. Są to jednocześnie cechy umożliwiające odnalezienie linii wpływu i inspiracji pomiędzy Warszawską Szkołą Historii Idei oraz Mencwelem, czyniąc z tego ostatniego spadkobiercę i kontynuatora tej tradycji. Dodajmy, że jest to specyficzny rodzaj kontynuacji. Mencwel wielokrotnie wspomina o uwikłanym w spory ideologiczne czytaniu Brzozowskiego, co jego zdaniem powoduje zubażanie tej myśli. W tym kontekście umieszcza między innymi Andrzeja Stawara, z którym się nie zgadza. Jednocześnie sam siebie umieszcza w zupełnie innej tradycji – tradycji naukowej, a więc zdystansowanej do przedmiotu badań. Brzozowski nie jawi się w tej optyce jako postać ideologicznego sporu, ale obiektywnego badania. Pisząc o Mencwelu jako o kontynuatorze tradycji warszawskich historyków idei, piszę o nim jako o kontynuatorze tradycji nieafektywnej, „unaukowionej”. Nie należy stwierdzeń tych odczytywać w sensie negatywnym. Ich użycie ma uzmysłwić, że Mencwel odcięty jest od źródeł, z których wypływał światopogląd i metoda badawcza warszawskich historyków idei. W takim ujęciu prawdziwym jest z kolei twierdzenie, że Brzozowski podlegał ideologicznym interpretacjom do przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ale tylko przy zastrzeżeniu, że ideologiczność wynikała przede wszystkim z traktowania autora *Legendy Młodej Polski* jako symbol prądów filozoficznych i historii pierwszej połowy XX wieku, które – w mniejszym bądź większym stopniu – kształtowały życie polskiej inteligencji aż do końca lat sześćdziesiątych. Następną dekadą to zupełnie nowy rozdział historii, nowe otwarcie, które swoich źródeł nie upatruje w marksizmie

rozumianym rewolucyjnie, jako tradycji mogącej zmienić rzeczywistość społeczną i polityczną świata⁶⁰⁴, ale jako prąd z historii filozofii, kultury i myśli społecznej.

3.2 Brzozowski w kanonie polskich filozofów. Monografia Andrzeja Walickiego

Relacja Andrzeja Walickiego z Warszawską Szkołą Historii Idei wydaje się być mniej problematyczna niż w przypadku Andrzeja Mencwela⁶⁰⁵. Jest tak przede wszystkim dlatego, że zarówno sam autor jak i badacze jego dorobku zazwyczaj lokują go wśród twórców metodologii tejże Szkoły. Nie jest to jednak przynależność bezproblemowa. Walickiego od Kołakowskiego, Baczki i Pomiana różni stosunek do marksizmu i stalinizmu⁶⁰⁶. Chociaż dla nich wszystkich lata 1948-1956 były niezwykle ważne pod względem biograficznym oraz intelektualnym i stały się punktem odniesieniem dla światopoglądu i przyjmowanej w badaniach metodologii, to dla

⁶⁰⁴ Moje intuicje i spostrzeżenia potwierdza sam Mencwel w artykule *Nie będzie sporu o Brzozowskiego* („Kultura” 1974, nr 23, s. 6), który jest odpowiedzią na krytyczny wobec Brzozowskiego artykuł Jana Zbigniewa Stojewskiego *Wygasty wulkan* („Kultura” 1974, nr 19, s. 1,6) inspirowany wydaniem tomu *Kultura i życie* wchodzącego w skład nowej edycji *Dzieł*. Mencwel pisze tam: „Artykuł *Wygasty wulkan* jest próbą ożywienia takiej płaszczyzny sporu o Brzozowskiego, jaka narodziła się jeszcze za jego życia i z niewielkimi tylko zmianami trwała do lat sześćdziesiątych [...]. Co powiedziawszy trzeba zarysować kształt tej innej płaszczyzny, na której dokonuje się dziś recepcja Brzozowskiego. Niezależnie od różnych, niekiedy przeciwstawnych stanowisk a właściwie dzięki nim – recepcja żywa i twórcza. Sądzi się tutaj zatem, że Brzozowski jest jednym z najwybitniejszych pisarzy polskich naszego wieku oraz, być może, najwybitniejszym jak dotąd, myślicielem swego czasu”. Mencwel udowadnia anachroniczność podejścia Stojewskiego posługując się zazwyczaj słuszną i dobrze dobraną argumentacją, ale także rekapitułuje stan badań nad Brzozowskim. Ze Stojewskim polemizuje także Elżbieta Morawiec w tekście *Anty-Hamilton, czyli o narcyzmie*, („Życie Literackie” 1974, nr 20, s. 11).

⁶⁰⁵ Jak się okazuje związki owe nie są tak jednoznaczne jakby mogło się na pierwszy rzut oka wydawać. Np. Jan Skoczyński w tekście *Andrzej Walicki jako badacz filozofii polskiej* (w: *Wokół Andrzeja Walickiego*, pod red. J. Dobieszewskiego, J. Skoczyńskiego i M. Bohuna, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2009) zastosowanie przez Walickiego metodologii z kręgu historii idei lokuje w okolicach roku... 1982. Wśród wcześniejszych wpływów wymienia zaś przede wszystkim marksizm i „historyczną socjologię” (ss. 18-21). Nie odwołuje się jednocześnie do warszawskiej odmiany historii idei, za to mocno podkreśla związek z Isaiahem Berlinem. Podobnie postępuje Leszek Augustyn w tekście *Historia idei a <<philosophia perennis>>*, (w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*). Janusz Dobieszewski na pierwszym miejscu wśród cech metodologii Walickiego umieszcza empatię (*Empatia, dystans i ani trochę уныліця*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*, s. 35-39), ale znów bez wspomnienia o związkach z Warszawską Szkołą Historii Idei. Za to w orbicie tej właśnie tradycji umieszcza Walickiego Marek Styczyński (*Idealizm historyczny Andrzeja Walickiego*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*, s. 125-127). Tekst Ryszarda Sitka *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei* (w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*, s. 76-96) najpełniej opisuje relację między autorem *Konserwatywnej utopii* a środowiskiem i metodologią Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Do szkoły warszawskiej zalicza Walickiego także Andrzej Mencwel (*Laudacja Andrzeja Walickiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki 2010, nr 4, s. 17, 19) oraz Ryszard Panasiuk (*Marksizm: przetestowany historycznie ideał wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki 2010, nr 4, s. 48).

⁶⁰⁶ Pisałem o tym w poprzednim rozdziale. Jest to powód, dla którego jego twórczości nie włączyłem do korpusu prac o Brzozowskim pisanych przez warszawskich historyków idei.

Kołakowskiego i Baczki stalinizm był nim w sensie negatywnym jako dla osób zaangażowanych w system, dla Walickiego był nim ze względu na „miażdżenie”⁶⁰⁷ przez ów system. Mimo tej zasadniczej biograficznej różnicy łączył ich światopogląd oraz wypracowana metodologia⁶⁰⁸.

Dwa powody każą mi pisać o Walickim w oderwaniu od reszty warszawskiego środowiska historyków idei. Pierwszym z nich jest fakt, iż tylko on pozostał w Polsce po 1968, tylko on w miarę konsekwentnie trzymał się sformułowanych na początku swojej drogi badawczej zasad metodologicznych, a wreszcie to właśnie on w dużej mierze przyczynił się do poszerzenia wiedzy o środowisku naukowym i towarzyskim⁶⁰⁹, które zostało określone mianem Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Tym samym jest Walicki nie tylko jego współtwórcą, ale także kontynuatorem i ambasadorem w Polsce i poza jej granicami. Drugi powód bezpośrednio wiąże się z głównym przedmiotem zainteresowania. Otóż autor *Konserwatywnej utopii* poświęcił Stanisławowi Brzozowskiemu sporą część swojej pracy badawczej i wielokrotnie wypowiadał się o wielkim wpływie, jaki miał na niego Brzozowski⁶¹⁰. Dowodem są nie tylko wypowiedzi, ale również teksty jemu poświęcone. Przede wszystkim zaś książka pt. *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*⁶¹¹. Wprawdzie nie jest to pierwsza praca Walickiego o autorze *Płomieni* jednak to ona stanowi najdojrzalszy i najspójniejszy opis jego filozofii. Dlatego też to właśnie na monografii skupię swoją uwagę, a ewentualne

⁶⁰⁷ A. Walicki, *Warszawska Szkoła Historyków Idei. Kilka sprostowań i pytań...*, s. 57. Zob. także: A. Walicki, *Idee i ludzie...*, s. 31-50.

⁶⁰⁸ A. Walicki, *Idee i ludzie...*, s. 91-99. Walicki nie jest w tym wypadku konsekwentny, gdyż w rozmowie na temat Warszawskiej Szkoły Historii Idei mówi: „Wydaje mi się więc, że nie było między nami aż takiej bliskości w sensie metodologicznym. Chociaż z drugiej strony intencją mieliśmy wspólną. Wszyscyśmy uciekali w historię od doktryny i wszyscyśmy chcieli ocalić z marksizmu to, co mogło być do ocalenia, to znaczy uhistorycznienie procesu poznawczego” (*Dyskusja „Warszawska szkoła historii idei...*, s. 17). O warsztacie metodologicznym Walickiego trafnie pisze Andrzej Mencwel w recenzji *Konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa (Filozofia historii filozofii, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 4, pierwodruk: „Kultura i Społeczeństwo” 1965, nr 2).*

⁶⁰⁹ Zob. L. Kołakowski, A. Walicki, *Listy...*, s. 239.

⁶¹⁰ *Dyskusja „Warszawska szkoła historii idei...*, s. 18. Zob. także A. Walicki, *Idee i ludzie...*, s. 120-123. Andrzej Mencwel z kolei nazywa Brzozowskiego „partnerem refleksji Andrzeja Walickiego” (A. Mencwel, *Od historii idei do ideowego projektu (Andrzeja Walickiego historyczna teoria narodu)*, w: A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm. Prace wybrane*, t. 1, Universitas, Kraków 2009, s. IX).

⁶¹¹ W części tej korzystam z pierwszego wydania (PWN, Warszawa 1977). I chociaż miała ona swoje wznowienie to sięgam w tym wypadku po egzemplarz nieopatrzony dodatkowymi komentarzami. Wszystkie odwołania do tej pozycji oznaczam skrótem DM z podaniem numeru strony.

rozbieżności w stosunku do innych opublikowanych tekstów wskażę na końcu, unikając w ten sposób niepotrzebnych powtórzeń⁶¹².

Zacznijmy od porównania. Ukazanie się na rynku książek Mencwela i Walickiego dzieli zaledwie kilka miesięcy. Sytuacja zaiste niezwykła, jednocześnie nadzwyczaj niekorzystna. W przypadkach takich nie da się bowiem uniknąć porównywania. Zazwyczaj na niekorzyść któregoś z autorów. Wziąwszy pod uwagę, że książki te są wynikiem – a w pewnym sensie także zwieńczeniem – renesansu Brzozowskiego mającego miejsce od połowy lat sześćdziesiątych, łatwo można zostać oskarżonym o wtórność. A jednak ani Mencwelowi, ani Walickiemu zarzutu takiego postawić nie sposób. Choć obierają ten sam przedmiot badań, to sposób podejścia do niego jest inny. Odmiennie rozłożone są również akcenty interpretacyjne. Różni ich także metodologia, choć zaliczyłem obydwu autorów do spadkobierców i kontynuatorów tradycji Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Pamiętajmy jednak, że nie jest to metodologia jednolita, a biorąc pod uwagę każdego autora z tego kręgu, trudno oczekiwać takich samych praktycznych realizacji. To, co najbardziej różni Walickiego i Mencwela to realizacja postulatów humanistyki rozumiejącej/empatycznej. Drugi z wymienionych autorów buduje nic emocjonalnego porozumienia z przedmiotem badań wykorzystując do tego biografie. Pierwszy z kolei rozumie postulaty humanistyki rozumiejącej raczej jako rozwinięty historyzm i kontekstualizm, a więc jako próbę uchwycenie myśli w jej rozwoju, w odniesieniu do warunków możliwości jej powstania i dalszych przekształceń. Dlatego też Mencwel pisze o Brzozowskim w bardziej osobisty sposób, Walicki zachowuje dystans. Te dwie realizacje oparte są jednak na tych samych przesłankach – dokładniej na analizie faktów (biograficznych czy tekstowych), wzięciu pod uwagę złożoności problemu, uwzględnieniu szerokiego kontekstu, a wreszcie przyjęciu podstawowych założeń historyzmu⁶¹³. Skupmy się jednak na tym, co stanowi o wyjątkowości książki Walickiego.

⁶¹² W postaci znacznie rozszerzonej, jako rozdział trzeci książki, został włączony tekst *Inteligencja i proletariat – Stanisław Brzozowski wobec rewolucji 1905-1907* (pierwodruk: „Z Pola Walki” 1975, nr 4, s. 3-38). Również pierwsza część artykułu *Poznanie i czyn (Stanisław Brzozowski – Fryderyk Nietzsche)* ze „Studiów Filozoficznych” (1973, nr 4, s. 79-103) stała się częścią monografii. Z kolei przedmowa do tomu *Kultura i życie (A. Walicki, Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904-1907, w: S. Brzozowski, Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd, PIW, Warszawa 1973)* napisana w 1972 stała się punktem wyjścia dla dwóch pierwszych rozdziałów książki. Już po jej wydaniu ukazuje się artykuł o charakterze encyklopedycznym (*Stanisław Brzozowski, w: Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918, red. A. Walicki, PWN 1983, s. 465-478*).

⁶¹³ Dlatego też można pokusić się o stwierdzenie, że książki te wzajemnie się uzupełniają.

Słowo wstępne to nie tylko rekapitulacja stanu badań nad dziedzictwem Brzozowskiego ze szczególnym uwzględnieniem jego powojennego renesansu. To jednocześnie bardzo wyraźne samookreślenie się Walickiego jako badacza, definicja zajmowanej pozycji, a także – nieraz zakamuflowane – deklaracje metodologiczne. Jasno wyłożone są cele: „Praca niniejsza jest próbą całościowej monografii myśli Brzozowskiego – zarówno jego myśli filozoficznej jak ideologii społeczno-politycznej. Nie jest natomiast syntetycznym opracowaniem ‘życia i twórczości’ pisarza, nie zawiera bowiem jego biografii, a jego twórczość literacką i krytycznoliteracką omawia tylko w tym zakresie, w jakim jest to niezbędne dla właściwego zrozumienia jego światopoglądu” [DM, s. 13-14]. Drugi cel, mniej wprawdzie eksponowany, ale równie ważny sformułowany został następująco: „Badania nad Brzozowskim – jednym z pionierów i najbardziej konsekwentnych przedstawicieli tej orientacji intelektualnej [marksizmu – PR] – służą realizacji tego zadania [analizy początków marksizmu – PR] i w tym sensie torują drogę lepszemu zrozumieniu naszej współczesności” [DM, s. 11]. Książka nie jest tym samym „bezinteresowną”, niezaangażowaną w spory monografią o jednym z wielu polskich filozofów. Jest podjęciem dyskusji nad znaczeniem tradycji marksistowskiej (pewnej wersji) i jej wpływu na charakter wieku dwudziestego. Zdaniem Walickiego obserwowane od połowy lat sześćdziesiątych wzmożenie zainteresowania Brzozowskim ma swoje źródło „w intelektualnej sytuacji współczesnego marksizmu. Faktem jest, iż myśl Brzozowskiego koncentruje się wokół tych zagadnień, które uważamy dziś za najbardziej istotne dla właściwego zrozumienia marksizmu: wokół zagadnienia praktyki oraz zagadnienia reifikacji i alienacji” [DM, s. 9]. Fragment ten jest jednoznacznym nawiązaniem do zapoczątkowanej przez Kołakowskiego i Baczkę tradycji intelektualnej, do której zalicza się również Walicki. W *Słowie wstępnym* pojawiają się także kategorie metodologiczne wprost odsyłające do Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Mowa tu przede wszystkim o antropocentryzmie, kontekstualizmie, historyzmie a wreszcie niezwykle istotnej kategorii wartości.

Ważnym elementem konstrukcyjnym książki jest jej dedukcyjny charakter zarówno w skali makro jak i mikro. Dwa pierwsze rozdziały są bowiem próbą ogólnego ujęcia filozofii Brzozowskiego, kolejne zaś dotyczą problemów szczegółowych, które jednak zawsze lokowane są w szerokiej perspektywie. Można przez to odnieść wrażenie pewnej redundantności. Jest to jednak tylko złudzenie. Walicki powtarzając pewne wątki, robi to w odmiennym kontekście, a przez to nadaje im inne znaczenie, wyostrza niedostrzegalny na pierwszy rzut oka sens. Podobnie w przypadku konkretnych

rozdziałów. Najczęściej ich początek stanowi szerokie zakreślenie spektrum badawczego, po czym autor przechodzi do bardzo szczegółowych analiz, nieraz skupiających się na semantyce pojedynczych pojęć. Ta ogromna precyzja ma oczywiście swój nadrzędny cel. Jednak to nie rekonstrukcja interpretacji poszczególnych zagadnień, ale teoretyczne, metodologiczne i konstrukcyjne zagadnienia leżące u podstaw monografii Walickiego o Brzozowskim są przedmiotem mojej refleksji. Ujmując rzecz inaczej – nie zajmuje mnie tu fascynująca panorama rozwoju filozofii autora *Płomieni* na tle epoki, ale warunki, które umożliwiły Walickiemu nowe podejście do rozważanego wcześniej przez wielu różnych badaczy i badaczki tematu.

Zacznijmy od podstawowej i najbardziej rzucającej się w oczy konstatacji: książka Walickiego jest monografią filozofii Brzozowskiego a jednocześnie sama jest pozycją filozoficzną⁶¹⁴. Książkę wyróżnia sposób uprawiania filozofii, założenia, które są jej fundamentem, a także punkty wyjścia. Po pierwsze jest to polemika, jeżeli wręcz nie próba ostatecznej rozprawy, z mitem eklektyzmu autora *Idei*. Kwestia ta była już poruszana przez wielu autorów, ale w przypadku Walickiego nabiera ona wyjątkowego znaczenia. Chodzi przecież o fundamentalną rzecz: czy myśl Brzozowskiego można uznać za wyraz rozwijającego się pod wpływem kolejnych lektur i doświadczeń światopoglądu czy jednak jest to przypadkowy zbiór inspiracji. Podejście Walickiego w tej kwestii nie budzi żadnych wątpliwości czego najlepszym wyrazem jest stwierdzenie, że „czerpanie inspiracji z różnych, często heterogenicznych źródeł nie musi podważać fundamentalnej jedności i konsekwencji światopoglądowej” [DM, s. 56-57]⁶¹⁵. Badacz nie może jednak poprzestać na samych deklaracjach. Musi ową tezę sfalsyfikować do czego konieczna jest odpowiednia metodologia. Walicki miał ułatwione zadanie, gdyż przed nim z problemem tym mierzył się Kołakowski i Baczeko. Żaden z nich nie podjął się kompleksowej analizy, jednak narzędzia przez nich wypracowane nadawały się do tego zadania doskonale. Walicki rozbudował je i twórczo wykorzystał.

Pośród owych narzędzi poczesne miejsce zajmuje humanistyka rozumiejąca oraz hermeneutyka. Przyjęcie płynących z nich założeń ma swoje konsekwencje praktyczne: Walicki ujmuje rozwój filozofii Brzozowskiego jako proces rozciągnięty w

⁶¹⁴ Witold Mackiewicz zauważa w swojej recenzji, że książka Walickiego znajdowała się na półce z pozycjami z zakresu literatury (W. Mackiewicz, *Stanisław Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 2, s. 193).

⁶¹⁵ „Myśl autora *Idej* (co do tego istnieje bodajże powszechna zgoda) znajdowała się w ustawicznym, nieprzerwanym ruchu, w ruchu tym wszakże (wbrew autorom zarzucającym Brzozowskiemu eklektyzm) istniała wyraźna ciągłość i konsekwencja” [DM, s. 180].

czasie, silnie sprzężony z prądami epoki. Fascynująca, chorobliwa wręcz rzecz by można tendencja autora *Płomieni* do pochłaniania książek nie jest oznaką jego słabości. Świadczy natomiast o jego silnym związku z epoką. W konsekwencji Walicki kreśli szerokie panoramy prądów filozoficznych przełomu XIX i XX wieku, lokuje w nich Brzozowskiego wykorzystując tropy, jakie ten pozostawił po sobie. To ukontekstowanie ma swoje zastosowanie niezależnie od fazy rozwoju filozofii autora *Legandy Młodej Polski*. Doskonale wyjaśnia zarówno przejście od fascynacji indywidualizmem do filozofii czynu, jak i przekształcenia w obrębie filozofii pracy. Kontekstowość dotyczy nie tylko całych prądów jak empiriokrytycyzm, scjentyzm czy marksizm, ale także bardziej szczegółowych zagadnień jak chociażby kwestie związków Brzozowskiego z rosyjskim neomarksizmem czy uwzględnianie zmian w obrębie samych pojęć. Ukontekstowanie ma tę jeszcze zaletę, że pozwala lepiej wytłumaczyć zmiany wewnątrzsystemowe. To, co na pierwszy rzut oka wydaje się niekonsekwencją jak stosunek do Rosji [DM, s. 225-226], zmieniające się zarzuty stawiane Sienkiewiczowi czy chociażby stosunek do Polski, kwestii narodu i patriotyzmu dzięki kontekstowemu czytaniu dowodzi, iż zmiany te były wynikiem przewartościowań wewnątrz myśli Brzozowskiego, a nie zajmowanie nowych pozycji. To, co wydawało się sprzecznością, w ujęciu Walickiego okazuje się sprzecznością pozorną. Dzięki temu podejściu rozwój filozofii Brzozowskiego przestaje jawić się jako ciąg zaskakujących zwrotów, a zaczyna ukazywać swoją wewnętrzną logikę, która od samego początku do końca ma swoje źródło w zmaganiach z różnorodnie rozumianym modernizmem.

Silny rys kontekstualistyczny i historycyistyczny u wielu może rodzić poczucie, że w gruncie rzeczy Brzozowski nie był oryginalny, że był wypadkową epoki, w której tworzył. Walicki będąc wierny i konsekwentny swoim założeniom także we wnioskach pokazuje, że takie postawienie sprawy nie oddaje prawdziwych zasług młodopolskiego krytyka. Autor *Konserwatywnej utopii* twierdzi bowiem (i słusznie), że Brzozowski zasługuje na miano jednego z pierwszych rewizjonistów naturalistycznych tendencji w marksizmie. Walicki uwydatnia sposób, w jaki Brzozowski czytał Marska nawet bez znajomości tekstów pozostających wówczas jeszcze w rękopisach [DM, s. 78]. Nie utrzymuje jednak, że taka postawa wzięła się znikąd. Wręcz przeciwnie – wskazuje, że jest paralelna wobec rodzimych interpretacji marksizmu (Abramowskiego⁶¹⁶, Kelles-

⁶¹⁶ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 21-55. Walicki analizując w artykule dwa stanowiska pokazuje różne warianty polemiki z marksizmem

Krauzy) oraz rosyjskiego neomarksizmu z Łunaczarskim na czele⁶¹⁷. Podtrzymanie takiego poglądu nie przekreśla jednak wyjątkowości filozofii Brzozowskiego, ale pokazuje warunki możliwości zaistnienia owej koncepcji. Jest to punkt największej tożsamości metodologii Walickiego z postulatami historyzmu rozwijanymi w polu Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Dodajmy jeszcze, że sam autor wielokrotnie podnosi zagadnienia teorii historii, historyzmu czy historiozofii, ale wskazuje również na pojawienie się tego zagadnienia u Brzozowskiego w postaci tezy o zapośredniczeniu wszelkiego poznania przez historię [DM, s. 95]. W ten sposób historyzm w książce Walickiego jest nie tylko pewną ramą teoretyczną, ale także przedmiotem analizy.

Wziąwszy pod uwagę, jak wielkie znaczenie w monografii o Brzozowskim ma właśnie ów rys, zadziwia niezwykle skąpe osadzenie prowadzonych rozważań w biografii filozofia Młodej Polski⁶¹⁸. W pewnym sensie myśl zostaje oderwana od życia. Walicki naturalnie zdaje sobie sprawę jak ważne są życiowe zawirowania i ich wpływ na koncepcje filozoficzne. Nie traktuje ich jednak jako mocnych uzasadnień teoretycznych. Jest w tym wypadku bez porównania bardziej powściągliwy niż Mencwel. Podejście takie tłumaczy przede wszystkim przedmiot badania. Przejście z poziomu abstrakcji do poziomu twardego życia wymagałoby licznych komentarzy, obostrzeń i wyjaśnień a to z kolei rozbijałoby tok rozumowania. Mimo tego autor nie prowadzi swoich rozważań w oderwaniu od faktów biograficznych, ma je zawsze na uwadze, choć nie zawsze wysuwają się one na plan pierwszy. Tam, gdzie to konieczne, stają się ważnym elementem dowodzenia jak chociażby w próbie kompleksowego zarysowania procesu odchodzenia autora *Płomieni* od ruchu socjalistycznego [DM, s. 246-247] czy wykazaniu, że wydarzenia roku 1905 pozwoliły rozwiązać wiele problemów teoretycznych [DM, s. 76]. O tym, że Walicki nie lekceważy znaczenia biografii w kształtowaniu koncepcji filozoficznych przekonuje rozdział poświęcony zmaganiom Brzozowskiego z polskością. Analiza taka byłaby zupełnie niewiarygodna

naturalistycznym, które w wielu miejscach znacznie się od siebie różnią. Przyglądając się poglądom obydwu filozofów w kontekście dyskusji przełomu XIX i XX wieku wskazuje na ich ówczesne znaczenie, a nie na współczesne odczytania.

⁶¹⁷ „Zbliżenie Brzozowskiego do rosyjskich ‘neomarksistów’ było jedynie epizodem, ale paralele i izomorfizmy między jego myślą a ich koncepcjami mają znaczenie istotne. Świadczą one o tym, że jego ‘filozofia pracy’ nie była czymś zupełnie odosobnionym w ówczesnej – szeroko rozumianej – myśli marksistowskiej, że można ją zaklasyfikować jako szczególną – szczególnie skrajną i wyrazistą – odmianę zjawiska bardziej ogólnego, a zarazem ściśle związanego z sytuacją intelektualną określonej epoki, zwykle nazywanej u nas epoką modernizmu” [DM, s. 133]. Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksści” początku XX wieku*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*

⁶¹⁸ Zauważają to również recenzenci np. Mieczysław Sroka (*Nobilitacja Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1977, nr 17, s. 48).

bez wzięcia pod uwagę tak istotnego w tym zakresie faktu jak dorastanie autora *Płomieni* w rodzinie szlacheckiej wysadzonej z siodła, która na własnej skórze przekonała się o bankructwie tradycyjnie zdefiniowanej polskości.

W pracach Kołakowskiego, Baczki i Pomiana pisanych w latach sześćdziesiątych antropocentryzm jest jedną z naczelných kategorii interpretacyjnych. Był to swego rodzaju dogmat, punkt wyjścia a często również punkt dojścia. U Walickiego problem ten przedstawia się inaczej. Pod wpływem ogólnej zmiany intelektualnej w okolicach roku 1970, odejścia od tendencji inspirowanych rewizjonistycznym marksizmem, także on przeddefiniowuje i osłabia antropocentryzm: zarówno jako przedmiot zainteresowań badawczych jak i składnik własnej metodologii. W pierwszym wypadku chodzi o udowodnienie, że Brzozowski oddala się w pewnym momencie od swoich mocnych przekonań o praktycznym, czysto ludzkim sposobie tworzenia prawdy [DM, s. 73-74]. Wraz z coraz większym zainteresowaniem sprawami religijnymi, silnie antropocentryczna postawa ulega ograniczeniu [DM, s. 390]. Antropocentryzm skorelowany z zagadnieniem indywidualizmu, historyzmu czy socjologizmu u Brzozowskiego nie stanowi tak ważnego problemu badawczego jak u innych członków warszawskiej szkoły. Walicki nie rezygnuje jednak z tego podejścia. Szczególnie widoczne jest to w sposobie ujęcia przewartościowania filozofii pracy u autora *Płomieni* pod wpływem większego zainteresowania zagadnieniami religii i modernizmu katolickiego. Kluczową dla Walickiego sprawą jest udowodnienie, że Brzozowski nie przechodzi ostatecznie na stronę transcendencji, ale że do końca życia pozostaje po ludzkiej stronie religii, akcentując immanentny jej charakter⁶¹⁹. Przyznać trzeba, że jest to jeden z najbardziej frapujących rozdziałów książki⁶²⁰. Jego lektura zmusza do zastanowienia się czemu służą zabiegi udowadniania, że Brzozowski nigdy nie przekracza cienkiej linii pomiędzy religią rozumianą jako ważny czynnik życia społeczeństw i jednostek, a czysto mistycznym jej ujęciem. Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o bronienie spójności filozofii autora *Idei* i obrona przed zarzutem o ucieczkę

⁶¹⁹ „Akceptując ‘prawdę pozaludzką’ miał Brzozowski na myśli prawdę nie ograniczoną ludzkim subiektywizmem gatunkowym, niesprowadzalną do ludzkiego wymiaru; kwestionując pozaludzki charakter boskiej prawdy chciał przeciwstawić się pogładowi, że istnieje ona poza człowiekiem, na zewnątrz człowieka, Mówiąc inaczej: akceptował transcendencję, ale przeciwstawiał się umieszczeniu jej w „innym świecie”, tworzeniu przepaści między człowiekiem a Bogiem [...]. Przekonany był jednak [Brzozowski – PR], że to co nadludzkie, nie jest zewnętrzne wobec człowieka i obce mu, że w samym człowieku – w tym, co najbardziej, najswoiściej ludzkie – tkwi immanentny pierwiastek boski” [DM, s. 403-404].

⁶²⁰ Podobnego zdania jest Jan Demboróg [pseudonim Bronisława Łagowskiego] czego wyraz daje w recenzji *Brzozowski – kontrowersyjna wielkość* („Tygodnik Powszechny” 1977, nr 26, s.1).

w transcendencję. W moim przekonaniu Walicki broni w tym miejscu także własnego światopoglądu, który silnie wiąże ze światopoglądem Brzozowskiego⁶²¹. W tym krytycznym dla całości koncepcji punkcie podejście antropocentryczne – ważny składnik metodologiczny rozprawy Walickiego – musi wykazać maksimum swojej przydatności i operatywności. Śledząc poszczególne kroki interpretacyjne podejmowane w rozdziale o religii można przekonać się o żelaznej wręcz konsekwencji trzymania się wyłącznie porządku czysto ludzkiego. Wszelkie przytaczane argumenty mają uzasadnić podstawową tezę: Brzozowski nigdy nie przekroczył (przynajmniej w sferze dyskursywnej, a tylko do takiej mamy dostęp) cienkiej granicy między filozofią pracy zorientowaną na człowieka a filozofią religii skierowaną ku transcendencji [DM, s. 393]. I chociaż możliwość taka pojawiła się na horyzoncie to – zdaniem Walickiego – pozostała ona wyłącznie możliwością, nigdy nie zrealizowaną⁶²². Autor monografii dochodzi do tego wniosku po bardzo dokładnej analizie. Podtrzymuje tym samym przekonanie, że zainteresowanie Brzozowskiego tematem religii nie pojawia się dopiero po 1905 roku, ale towarzyszy mu od początków kształtowania światopoglądu. Przekształcenia w tej materii biorą się najczęściej z przekształceń w obrębie całości koncepcji. I tak na przykład ocena Kościoła w życiu jednostek i społeczeństw różni się w zależności od głównego nurtu zmian myśli [DM, s. 377-378]. Także problem indywidualizmu, pod znakiem którego upływa pierwszy okres twórczości związany jest z młodzieńczym kryzysem wiary. Z kolei najbardziej krytyczny wobec religii okres u Brzozowskiego zbiega się z czasem kryzysu filozofii czynu i pierwszą fazą kształtowania się filozofii pracy pod wpływem ponownego odkrycia marksizmu i wydarzeń 1905 roku. Także ponowny zwrot ku religii łączy się z ogólniejszymi zmianami i konkretnymi wydarzeniami biograficznymi jak chociażby zbliżeniem do Łunaczarskiego i jego kręgu [DM, s. 367-368] oraz nieoczekiwanym oskarżeniem o współpracę z tajną carską policją [DM, s. 373]. Najważniejsze jest jednak twierdzenie, że wprawdzie ostatni etap rozwoju Brzozowskiego narusza integralność jego filozofii, jednak owo naruszenie nie jest oderwane od wcześniejszych faz. W religii, a w szczególności w modernizmie katolickim, dostrzega nie tylko pokrewieństwo pewnych idei (np. historyzm u Newmana [DM, s. 398]), ale upatruje w nich możliwości rozwiązania problemów

⁶²¹ O autoreferencyjnych elementach pracy wspomina również w swojej recenzji Małgorzata Szpakowska (*Brzozowski i my*, „*Twórczość*” 1978, nr 2, s. 118).

⁶²² „Tak oto zarysowała się możliwość przekształcenia filozofii Brzozowskiego w filozofię religijną. Była to jednak tylko możliwość, błędem jest mniemanie, że możliwość ta stała się rzeczywistością. Ostatnim słowem filozoficznej ewolucji Brzozowskiego był nie katolicyzm, lecz jedynie pokusa katolicyzmu” [DM, s. 406].

teoretycznych nie mogących znaleźć rozwikłania na gruncie wcześniejszych koncepcji. Ten niezwykle fascynujący obraz, który zarysowuje Walicki pozwala uchronić Brzozowskiego przez zarzutem nagłego zwrotu i skoku w transcendencję. Żadne analizy, wnioski i dowodzenia nie wychodzą bowiem poza horyzont czysto ludzkiego poznania i doświadczenia⁶²³.

Niezwykłość książki Walickiego opiera się zatem na sposobie opracowania przedmiotu dzięki swoistej metodologii. Można w pracy tej odnaleźć również nowatorskie interpretacje, zmuszające do przewartościowań i odejścia od dotychczasowych sposobów ujmowania poszczególnych zagadnień. Jest tak chociażby w przypadku oskarżania Brzozowskiego o myślowe związki z endecją. Walicki podejmuje ten wątek i dowodzi, że – pomimo ostrej kampanii antyendeckiej w okresie rewolucji 1905 roku – do zbliżenia autora *Płomieni* z ruchami nacjonalistycznymi wprawdzie dochodzi, nie na poziomie politycznym czy ideowym jednak, ale na poziomie pewnych postulatów teoretycznych [DM, s. 454]. Nie może więc być mowy o pełnej identyfikacji, chociaż część głoszonych idei jest zbieżna. Niezwykle ciekawe jest również podejście do problemu empatii. Walicki powtarza ugruntowane rozpoznania o zafascynowaniu tym zagadnieniem w pierwszym okresie kształtowania się światopoglądu Brzozowskiego, dodaje do tego jednak dwie ciekawe uwagi: o tym, że empatyczność jest spuścizną po romantycznym uniwersalizmie (wskazując tym samym na rodzime korzenie owej kategorii [DM, s. 321]) oraz że dzięki empatyczności możliwe było w pewnym momencie połączenie indywidualizmu, historyzmu i socjologizmu [DM, s. 279] tak ważne dla zrozumienia całości światopoglądu autora *Płomieni*⁶²⁴. Przy całym szacunku i uznaniu dla analizowanego przedmiotu Walicki nie przemilcza zarzutów kierowanych pod adresem Brzozowskiego, części z nich przyznaje rację, choć zazwyczaj osłabia ich radykalne ostrze.

⁶²³ Kazimierz Wóycicki w recenzji książki Walickiego dał się zwieść niezwykle sugestywnej interpretacji zaproponowanej przez autora. Autor recenzji krytykuje Brzozowskiego za radykalny antropocentryzm, który odciska się również na jego postrzeganiu religii. Nie dostrzega jednak, że takie odczytanie to w dużej mierze zasługa samego Walickiego, z którą to interpretacją wielu autorów mogłoby się nie zgodzić (K. Wóycicki, *Gorączka Brzozowskiego*, „Więź” 1980 nr 7/8, s. 246-253 (szczególnie ss. 251-253)).

⁶²⁴ O problemie empatii w młodopolskim dyskursie literackim pisze Michał Głowiński. W jego pracy pojawia się zarzut skierowany pod adresem Walickiego o niedostrzeganiu językowych wartości tekstów Brzozowskiego, a przez to uleganie złudzeniu „czystości” filozoficznego dyskursu bez uwzględnienia stylu epoki (*Ekspresja i empatia...*, s. 188-192).

Książka *Stanisław Brzozowski – drogi myśli* odbiła się szerokim echem czego tylko pośrednim świadectwem są recenzje ukazujące się na łamach prasy specjalistycznej oraz kulturalnej⁶²⁵. Ich autorzy zgodnie uznają rangę monografii, która do dzisiaj jest najpełniejszym i najwnikliwszym opisem filozofii Brzozowskiego, lekturą obowiązkową nie tylko dla osób zajmujących się tym autorem, ale także dla wszystkich badaczy kultury i filozofii polskiej początku XX wieku⁶²⁶. Za kluczowe zostaje uznane dowiedzenie ciągłości myśli autora, jego prekursorstwo w antropologicznym czytaniu Marksa, ale nade wszystko podział na fazy z uwzględnieniem dwóch wersji filozofii pracy. Większość recenzentów kieruje pod adresem Walickiego zarzut nie uwzględnienia prac krytycznych i literackich Brzozowskiego. Andrzej Werner próbuje wręcz dowieść, że brak uwzględnienia tych elementów osłabia całe dowodzenie Walickiego, stawia je w rzędzie analiz historycznych bez współczesnych łączników, a nawet zarzuca „niedośsytuacyjność”⁶²⁷. Zarzut ten, choć wychodzi z interesujących przesłanek, prowadzi autora do zbyt radykalnych wniosków. Werner jest wyrazicielem – raczej nieświadomie – tendencji upowszechniających się od lat siedemdziesiątych. Mam tu na myśli uczynienie z Brzozowskiego przedmiotu obiektywnej, naukowej analizy i wyrwanie go z pola ideologicznych interpretacji, a jednocześnie odejście piszących o nim autorów od żywego zaangażowania w marksizm, który był fundamentalny dla metodologii i światopoglądu Warszawskiej Szkoły Historii Idei jeszcze dekadę wcześniej. Dlatego też, chociaż Walicki wyraźnie nawiązuje do tej tradycji, staje się ona dla niego raczej skrzynką z narzędziami badawczymi niż realnie przeżywanym nurtem filozofii.

Podsumujmy: książka Andrzeja Walickiego, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli* jest najbardziej kompleksowym i najwnikliwszym rozwinięciem wątków filozoficznych i ideologicznych autora *Płomieni*. Jednocześnie jest wyrazem postawy

⁶²⁵ M. Sroka, *Nobilitacja Brzozowskiego...*, M. Szpakowska, *Brzozowski i my...*, Jan Demboróg, *Brzozowski – kontrowersyjna wielkość...*, Witold Mackiewicz, *Stanisław Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii...*, Jan Sochoń, *Brzozowski na podium*, „Kontrasty” 1978 nr 5, s. 43-44; Andrzej Werner, *Gra szklanych paciorków*, „Kultura” 1978, nr 42, s. 5; Kazimierz Wóycicki, *Gorączka Brzozowskiego...*

⁶²⁶ Jest to również jedyna książka przystosowana przez autora na potrzeby czytelnika zachodniego, przetłumaczona na angielski, próbująca wpisać Brzozowskiego w nurt światowej filozofii (A. Walicki, *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of "Western Marxism"*, Clarendon Press, Oxford 1989). Wcześniej, w języku angielskim, opublikowany został fragment monografii (A. Walicki, *A new interpretation of Marxism*, tł. z polskiego Aleksandra Rodzińska, „Dialectic and Humanism” 1980, no. 2, s.91-102). Na temat celów i znaczenia książki anglojęzycznej zob. L. Kołakowski, A. Walicki, *Listy...*, s. 286-287 oraz A. Walicki, *Z doświadczeń pracy nad monografią „Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of Western Marxism”*, w: *Stanisław Brzozowski, Colloquia Biblioteki Polskiej we Włoszech...*, s. 53-65.

⁶²⁷ Andrzej Werner, *Gra szklanych paciorków...*, s. 5.

metodologicznej wiążącej Walickiego z metodologią Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Wprawdzie w artykułach pisanych przez Walickiego od 1969 aż do wydania monografii, czyli do roku 1977, mocno zaznacza się podejście historycystyczne i kontekstualistyczne, to dopiero książka w pełni wskazuje na sieć powiązań i przynależności ideowych oraz metodologicznych. Choć Walicki zaliczany jest do twórców metodologii Warszawskiej Szkoły Historii Idei to jego pozycja jest w jakiś sposób osobna, wynikająca zarówno z biografii jak i przekształceń w obrębie metodologii i światopoglądu. Najważniejszą różnicą jest jednak stosunek do Brzozowskiego. Dla Kołakowskiego, Baczyńskiego i Pomiana był on ważnym punktem odniesienia w pewnym momencie ich drogi naukowej. Dla Walickiego na zawsze pozostał partnerem a prace jemu poświęcone zajmują ważną część dorobku naukowego. O osobnym miejscu w dziejach Szkoły i jej tradycji decyduje również stosunek Walickiego do marksizmu, który jeszcze w latach sześćdziesiątych był tradycją żywą, określającą światopogląd warszawskich historyków idei, pod koniec lat siedemdziesiątych stając się głównie przedmiotem naukowej analizy. Podobnie ma się sprawa z podejściem do Brzozowskiego. Przestaje on być już ideologiem, staje się za to filozofem⁶²⁸. Można uznać Walickiego za doskonałego łącznika pomiędzy atmosferą naukową tych dwóch dekad a jednocześnie za przykład zachodzących w tym okresie przemian i przewartościowań w kulturze i naukach humanistycznych.

4. Podsumowanie

Warszawskiej Szkoły Historii Idei nie należy łączyć jedynie z określoną metodologią, lecz należy ją postrzegać jako dominujące w latach sześćdziesiątych środowisko naukowe w humanistyce. Kolejne dziesięciolecia Polski Ludowej to powolne wyczerpywanie się zaproponowanego przez nie języka i poszukiwanie przez badaczy nowych przestrzeni analizy i ekspresji. Wyczerpanie się dominującej w latach sześćdziesiątych postawy metodologicznej, która pozwoliła na nowe odczytanie Brzozowskiego i przywrócenie rangi jego filozofii, kończy jednocześnie jego renesans dopełniający się w książkach Walickiego i Mencwela. Żeby jednak w pełni uzmysłowić sobie rangę owego wzmożonego zainteresowania Brzozowskim i jego myślą należy spojrzeć również na inne języki interpretacji dorobku autora *Legendy Młodej Polski* i

⁶²⁸ K. Wóycicki, *Gorączka Brzozowskiego...*, s. 247.

wskazać jak powoli, ale systematycznie, zmieniały się punkty ciężkości i jak wpisywały się w ogólne zmiany polityczne, społeczne kulturalne oraz światopoglądowe. Problemom tym poświęcony będzie kolejny rozdział rozprawy.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Po renesansie. Recepcja myśli Stanisława Brzozowskiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych

1. Uwagi wstępne

Rozdział ten, obejmujący swoim zasięgiem dwie ostatnie dekady istnienia Polski Ludowej, rozpocznę od postawienia następującej tezy: otóż twierdzę, że mniej więcej od początku lat siedemdziesiątych (punktem zwrotnym są tu wydarzenia roku 1968, o czym niżej) mamy do czynienia ze zmianą paradygmatu w polskiej humanistyce⁶²⁹. Zmiana, o której mowa opisana zostanie na przykładzie recepcji myśli Brzozowskiego po raz kolejny traktowanego jako przypadek symptomatyczny dla większej struktury. W przeciwieństwie do poprzednich rozdziałów ta część będzie miała kompozycję mozaikową, wymuszoną przez materiał poddany analizie. O ile do lat siedemdziesiątych można w miarę wyczerpująco omówić ukazujące się prace kusząc się nawet o stwierdzenie o wyczerpaniu dostępnego materiału, to w świetle ogromu piśmiennictwa poświęconego autorowi *Płomieni* w dwóch ostatnich dekadach PRL-u o wyczerpaniu takim nie może być mowy. Rozdział ten będzie w związku z tym przedstawieniem kilku najważniejszych pól recepcji Brzozowskiego. Mają one bardzo niejednorodny charakter, gdyż obok tekstów naukowych (filozoficznych, literaturoznawczych) mamy do czynienia z piśmiennictwem publicystycznym, recenzjami czy krótkimi notatkami informacyjnymi. Uwzględnienie wszystkich pozycji pozyskanych w trakcie kwerendy zaburzałoby klarowność wyводу toteż ograniczę się do omówienia najważniejszych z nich.

Na paradygmatyczną zmianę w badaniach nad dziedzictwem autora *Płomieni* składa się kilka pomniejszych zjawisk. Ujmując rzecz w skrócie, dwie ostatnie dekady istnienia Polski Ludowej wprowadzają nową problematykę spuścizny po Stanisławie

⁶²⁹ Jan Tomkowski w odniesieniu do nauk o literaturze twierdzi, że „wydarzenia 1968 roku, jakkolwiek rozpoczęły się od epizodu niejako polonistycznego (zawieszenie inscenizacji *Dziadów* Adama Mickiewicza w Teatrze Narodowym w inscenizacji Kazimierza Dejmka), nie stanowią zasadniczej cenzury w rozwoju nauki o literaturze (idem, *Nauka o literaturze w Polsce (1945-1990)*, w: *Humanistyka polska w latach 1945-1990...*, s. 172). Ze stanowiskiem tym mogę zgodzić się tylko częściowo. Wydarzenia Marcowe „oszczędziły” w jakiś sposób literaturoznawstwo w sensie instytucjonalnym, jednak „trauma Marca” stała się składową częścią całej humanistyki, w tym nauki o literaturze.

Brzozowskim. Przede wszystkim – poza małymi wyjątkami – możemy mówić o odejściu od prób jej politycznego (czy jeśli kto woli – ideologicznego) czytania. Od lat siedemdziesiątych twórczość autora *Legendy Młodej Polski* przestaje budzić emocje związane z ideą lewicowej rewolucji⁶³⁰, przestaje być obiektem żywych sporów toczących się w łonie marksizmu i kością niezgody w dyskursie intelektualnym. Zjawisko to w dużej mierze wiąże się z unaukowieniem badań twórczości Brzozowskiego. Staje się ona przedmiotem wnikliwych studiów umacniających pozycję Brzozowskiego w panteonie polskich filozofów i twórców. Jednocześnie dokonuje się neutralizacja potencjału rewolucyjnego, zatrzymanie jego myśli w miejscu, uśmiercanie jej naturalnej żywiołowości, postulatyzacji i performatywności⁶³¹.

2. Marzec '68 – koniec i początek

Próba nakreślenia tła społeczno-politycznego dwóch ostatnich dekad PRL-u siłą rzeczy musi być podporządkowana nadrzędnemu celowi. Z tej perspektywy ważne są nie tyle konkretne wydarzenia z całym ich skomplikowanym zapleczem ideowym i politycznym, ile procesy społeczne oddziałujące na życie naukowe i kulturalne. Datą o symbolicznym znaczeniu jest tu oczywiście rok 1968, w którym z jednej strony znajdują (tragiczne) rozwiązanie problemy dające o sobie znać przez całą dekadę, z drugiej zaczynają kielkować nowe tendencje definiujące kształt dwóch ostatnich dziesięcioleci istnienia Polski Ludowej. To właśnie w latach sześćdziesiątych daje o sobie znać konflikt pokoleń, który Paweł Petryka celnie portretuje pisząc:

był to okres wielkiego konfliktu pokoleniowego. Polska klasa rządząca, wywodząca się z opozycyjnej grupy socjalistów II RP i kształtująca się podczas sanacyjnej dyktatury, a później okupacji hitlerowskiej, nie do końca rozumiała oczekiwania młodego pokolenia Polaków. Jej koronnym argumentem było stałe przyrównywanie obecnej stopy życiowej obywateli z sytuacją w II RP. Jeśli ten nieco archaiczny argument jakoś przekonywał osoby starsze, dla których

⁶³⁰ O upadku idei rewolucyjnych pod koniec lat 60. piszą autorzy tekstów zamieszczonych w książce *Rok 1966. PRL na zakręcie...*

⁶³¹ W kategoriach performatywności (w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał zwrot performatywny w naukach humanistycznych) krytykę Stanisława Brzozowskiego opisuje Dorota Kozicka i pojmuje ją jako „działanie równocześnie samozwrotne i ‘ustanawiające rzeczywistość’, wywołujące ‘działanie’ czytelnika” („*Umysł w stanie nieustannego tworzenia*”. O krytyce Stanisława Brzozowskiego jako akcie performatywnym, w: *Stanisław Brzozowski – (ko)reperytycje*, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, t. 1, Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 128).

wspomnienia tamtejszej Polski kojarzyły się najczęściej z sytuacją bezrobotnego i kolejkami po jakąkolwiek zapomogę, to zupełnie nie trafiał do ludzi młodych, coraz lepiej wykształconych z dużymi aspiracjami i ambicjami⁶³².

Konflikt ten nie dotyczył wyłącznie spraw materialnych, ale przejawiał się również w postawach ideowych. Przykładem jest grupa tzw. komandosów⁶³³ (działająca mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych) – młodych ludzi definiujących siebie jako osoby lewicowe, swoimi działaniami doprowadzające do wściekłości starsze pokolenie komunistów, przywiązanych do uznawanych aksjomatów, odpornych na wszelkie próby ich rekontekstualizacji czy rewizji. Niektórzy grupie tych młodych „aktywistów” przypisywali wręcz dążenie do puczu. W tym duchu portretuje ich między innymi Andrzej Werblan twierdząc, że „różnice między partią, a tą rewizjonistyczną grupą polegały już nie tylko na rozbieżnościach poglądów ideologicznych, ale wręcz na tym, że grupa ta szykowała się do walki o władzę, gotowa była pchać młodzież do rozruchów i spowodowania przelewu krwi”⁶³⁴. Rewizjonizm był więc postrzegany przede wszystkim jako element rozgrywki politycznej⁶³⁵. Przekonanie to było na tyle silne, że na przykład Stefan Amsterdamski w 1981 roku uznaje termin ‘rewizjonizm’ za nieprzydatny do opisu dyskursu naukowego i sporów światopoglądowych⁶³⁶. Inaczej z kolei sprawę tę widzi ponad piętnaście lat młodszy Adam Michnik:

dość przypomnieć wybitne książki takich autorów jak Leszek Kołakowski, Oskar Lange, Edward Lipiński, Maria Hirszowicz, Włodzimierz Brus, Krzysztof Pomian, Bronisław Baczko czy Witold Kula. Literackim wyrazem szeroko pojmowanego rewizjonizmu były utwory Kazimierza Brandysa, Adama Ważyka, Wiktora Woroszyńskiego czy Jacka Bocheńskiego. Wszystkie te książki – abstrahując nawet od ich wartości naukowej czy artystycznej –

⁶³² P. Petryka, *op. cit.*, s. 186-187.

⁶³³ Zob. A. Friszke, *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski i komandosi*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010; szczególnie s. 457-467.

⁶³⁴ Cyt. za: J. Eisler, *Marzec 1968. Geneza. Przebieg. Konsekwencje*, PWN, Warszawa 1991, s. 399.

⁶³⁵ P. Osęka, *Marzec '68*, Wydawnictwo Znak, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Kraków 2008, s. 23. O znaczeniu pojęcia ‘rewizjonizm’ w nowomowie pisze Michał Głowiński w książce *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966-1971* (Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991, s. 9, 102, 218).

⁶³⁶ „...co bardziej krewcy polemicy zaliczali często do rewizjonistów autorów, którzy interpretacją doktryny Karola Marksa nigdy się nie zajmowali i nigdy do miana marksistów nie pretendowali. [...] Toteż termin rewizjonizm był przede wszystkim etykietą polityczną, do analizy zaś jakichkolwiek rzeczywistych sporów filozoficznych jest zgoła nieprzydatny, oznaczać może bowiem cokolwiek, co wymaga aktualnie politycznego potępienia” (cytat za: P. Osęka, *op. cit.*, s. 40).

upowszechniały idee atakowane przez oficjalną propagandę, broniły prawdy i humanizmu. Pojawienie się każdej z tych książek na rynku stawało się rychło faktem politycznym⁶³⁷.

Te dwa zgoła odmienne stanowiska dotyczące tego samego problemu wyrażone kilkanaście lat po wydarzeniach Marca mogą służyć za ilustrację napięcia, jakie było udziałem różnych pokoleń aktywnych w latach sześćdziesiątych, szczególnie w kwestiach światopoglądowych i strategiach działania. W tym kontekście stłumienie studenckich protestów oraz kampanię antysemitką prowadzoną przez władze i bliskie jej ośrodki można traktować jako doświadczenie pokoleniowe⁶³⁸, kształtujące świadomość osób aktywnie działających w polu nauki, kultury i polityki (głównie w charakterze nielegalnej opozycji) przez ostatnie dwa dziesięciolecia Polski Ludowej. I chociaż studenckim protestom przyświecały ideały i hasła lewicowe⁶³⁹ (podobnie zresztą jak wystąpieniom robotniczym) to – jak słusznie zauważa Jerzy Eisler – Marzec'68 można określić jako kres myślenia ideologicznego⁶⁴⁰ a jednocześnie czas powszechnej w kręgach inteligencji niewiary w możliwość reformy systemu⁶⁴¹. Doświadczenie to miało niebagatelne znaczenie w procesie kształtowania się opozycji demokratycznej⁶⁴². Świadomość końca pewnego ideału doskonale oddaje następująca wypowiedź Adama Michnika:

Dla mnie rok 1968 był rokiem wielkiego zwrotu w świadomości historycznej. Poczulem, że żyję w kraju podbitym, a nie w państwie zdeformowanego socjalizmu, jak myślałem wcześniej. [...] Rok 1968 to były *Dziady* mojego pokolenia. Więzienie na Rakowieckiej stało się dla mnie kontynuacją celi Konrada, a filomaci okazali się moimi starszymi kolegami⁶⁴³.

W przytoczonej wypowiedzi Michnika na plan pierwszy wysuwa się kwestia rozczarowania socjalizmem. Cytat ten wprowadza dodatkowy element

⁶³⁷ Cytat za: P. Osęka, *op. cit.*, s. 40.

⁶³⁸ Zob. J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 441.

⁶³⁹ *Ibidem*, s. 100.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, s. 440.

⁶⁴¹ *Ibidem*, s. 426. W kontekście tym często przywoływana jest data wkroczenia sił Układu Warszawskiego na teren Czechosłowacji w sierpniu 1968 roku. Por. K. Pomian, *Rewizjonizm...*, s. 520.

⁶⁴² *Ibidem*, s. 443.

⁶⁴³ Cytat za: P. Osęka, *op. cit.*, s. 156.

charakterystyczny dla przemian zachodzących w okolicach Marca: wzmożenie dyskursu narodowego i patriotycznego⁶⁴⁴. Kwestia ta najczęściej łączona jest z aktywnością Mieczysława Moczara i skupionych wokół Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBOWiD) tzw. partyzantów. Środowisko to często obarczane jest odpowiedzialnością za unarodowienie komunizmu⁶⁴⁵ a co za tym idzie, wprowadzenie do języka oficjalnej propagandy najbardziej nacjonalistycznych pierwiastków w kulturze polskiej⁶⁴⁶ w tym antysemityzmu. Warto jednakże podkreślić, że asumpt ku temu zwrotowi dały już przygotowania do obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego, które rozpoczęły wypieranie symboliki marksistowskiej na rzecz symboliki narodowej⁶⁴⁷ a jednocześnie były wyrazem konfliktu o naród toczony pomiędzy Partią a Kościołem przyjmujący momentami postać licytacji na to, kto jest bardziej polski⁶⁴⁸. To właśnie ów spór o prawowitego spadkobiercę tradycji narodu polskiego uruchamia a zarazem zaostrza etniczne i nacjonalistyczne mity⁶⁴⁹, reaktywuje najgorsze tradycje II RP⁶⁵⁰. W ten sposób – jak pisze Michał Czaja – „Marzec na zawsze pogrzebał w obu zwalczających się obozach [Partii i opozycji – PR] język marksizmu”⁶⁵¹. Dotyczy to nie

⁶⁴⁴ O wzmożeniu pierwiastka narodowego wśród Komandosów pisze Jerzy Eisler w książce *Marzec 1968...*, s. 184.

⁶⁴⁵ Ibidem, s. 28. J. Eisler, *Zarys dziejów politycznych Polski 1944-1989...*, s. 94.

⁶⁴⁶ P. Osęka, *op. cit.*, s. 31.

⁶⁴⁷ Ibidem, s. 86-89. Unarodowienie komunizmu jest zagadnieniem skomplikowanym i sięgającym już Października 1956 roku, kiedy to – jak trafnie zauważa Bartłomiej Starnawski – ceną, jaką trzeba było zapłacić za wyjście z „narracji progresywistycznej, a więc rewolucyjnej i internacjonalistycznej [...], wyjścia prowadzącego do udomowienia pod polskimi strzechami socjalizmu, było wejście w narrację patchworkową, etnocentryczno-socjalistyczną...” (idem, *Stare wino w nowych dzbanach, czyli o tak zwanej polskiej drodze do socjalizmu jako „pustym znaczącym”*, w: *Rok 1966...*, s. 92). Tym samym należy postrzegać lata 1966-1968 jako apogeum dyskursu rodzącego się dużo wcześniej. Zob. M. Czaja, *Od marksizmu do nacjonalizmu – legitymizacja opozycji w latach 1956-1968. Wokół postaci Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego*, w: *Rok 1966...*

⁶⁴⁸ T. Żukowski, *Ustanowienie nacjonalistycznego pola dyskursu społecznego. Spór między partią a Kościołem w roku 1966*, w: *rok 1966...*, s. 11-38. Autor zwraca uwagę na bardzo ważną kwestię: otóż dyskurs patriotyczny wśród komunistów nie jest wymysłem lat sześćdziesiątych, ale pełnił niezwykle ważną funkcję także w okresie tuż powojennym. Żukowski trafnie wskazuje, że były to jednak dwie różne definicje narodu, osadzone w innym kontekście historycznym i politycznym, oraz w innym polu dyskursywnym (s. 11-16). Autor polemizuje tym samym z tezami Marcina Zaremby z książki *Komunizm, legitymacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001.

⁶⁴⁹ B. Starnawski, *op. cit.*, s. 96.

⁶⁵⁰ Grzegorz Wołowicz w tekście *‘Barwy walki’ i polska droga do socjalizmu* (w: *Rok 1966...*, s. 39-68) przekonująco dowodzi, że wzmożenie nacjonalistyczne w okresie Marca’68 nie jest problemem wewnętrznym komunistów (jak chciałoby wielu historyków z Marcinem Zarembą na czele), ale wpisuje się szeroką pojętą historię Polski, toteż odwołanie się w tym miejscu do tradycji nacjonalistycznej Polski międzywojennej jest – w moim przekonaniu – jak najbardziej uzasadnione. Por. Ibidem, s. 44. Zob. także G. Wołowicz, *Czerwone i brunatne. O nacjonalistycznym uprawomocnieniu komunizmu w Polsce raz jeszcze*, w: *Komunizm. Idee i praktyki w Polsce 1944-1989*, red. K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2018, s. 139-182.

⁶⁵¹ M. Czaja, *op. cit.*, s. 164.

tylko samej Partii, ale ogółu społeczeństwa. Odradzający się nacjonalizm i antysemityzm mógł mieć tak duży zasięg gdyż rezonował z ich pokładami w szerokich masach⁶⁵². Gdyby sprawa dotyczyła wyłącznie struktur partyjnych i ograniczała się do jej ośrodków, była rozgrywką przewidzianą wyłącznie na potrzeby walk wewnętrznych, zapewne wydarzenia marcowe miałyby zdecydowanie mniejszy zasięg⁶⁵³. Cała sprawa musiałaby napotkać bowiem mur w postaci substancji narodowej, która – jak chciałoby wielu historyków – była zdecydowanie wroga PZPR jako ciała obcemu. Tak się jednak nie stało. W tym sensie należy obchody Millenium oraz wydarzenia Marca postrzegać nie jako monolog Partii, ale jako grę wielu aktorów rozgrywających się na różnych poziomach⁶⁵⁴.

Jakie jest zatem znaczenie Marca 1968 dla polskiej historii? Doskonale ukazują to Katarzyna Chmielewska i Tomasz Żukowski pisząc:

Trauma doznało zatem nie społeczeństwo, ale lewicowa opozycja albo szerzej [...] lewicowa i krytyczna polska inteligencja. Na czym właściwie owa trauma polega? Jak już stwierdziliśmy, lata sześćdziesiąte sprawiły, że lewica uznała siłę nacjonalistycznej legitymizacji. Rewolucyjny podmiot jej projektów społecznych (wykluczeni poprzedniego systemu, klasy emancypowane) okazał się zdecydowanie niechętny językowi krytycznemu, odzegał się od rewolucji, okazał się konserwatywny. Lewicowa inteligencja sama siebie rozpoznała jako formację zawieszoną w społecznej pustce. Szukając gruntu, znalazła go w kodzie wspólnym społeczeństwa – w nacjonalizmie – i powoli przeszła na mniej lub bardziej narodowe pozycje, co doprowadziło do supremacji estetyki narodowo-romantycznej w życiu społecznym i kulturowym lat osiemdziesiątych. Jakkolwiek zmiany te widać z perspektywy czasu zupełnie wyraźnie i najintensywniej dokonywały się one właśnie wówczas, nie znalazły jednak żadnej

⁶⁵² „Aktualizowane w latach sześćdziesiątych nacjonalistyczne wzorce i matryce, gloryfikujące między innymi wartości takie jak ‘zasłużona polska rodzina’, były socjotechnicznie skuteczne właśnie dlatego, że odwoływały się do trwale obecnych w kulturze polskiej esencjalistycznych modeli tożsamościowych” (A. Artwińska, *„Zasłużona rodzina polska” albo marcowe gry w genealogie*, w: *Rok 1966...*, s. 364-365). W kwestii „zasłużonej rodziny polskiej” zob. M. Głowiński, *Marcowe gadanie...*, s. 221-222).

⁶⁵³ Historycy zazwyczaj próbują złagodzić to – powiedzmy szczerze – obrzydliwe zachowanie polskiego społeczeństwa powołując się na działanie komórek partyjnych w zakładach pracy zmuszających do udziału w wiecach poparcia, jakie miały wtedy miejsce, zwykły strach czy obojętność obywateli. Podaje się tutaj również argument niesienia pomocy przez mieszkańców stolicy protestującym studentom Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej. Nie kwestionując tych budujących skądinąd postaw, patrząc jednak na nie z perspektywy całego kraju oraz dwa lata późniejszych wystąpień robotniczych można powątpiewać w szczerzy sprzeciw mas wobec nacjonalistycznego i antysemickiego dyskursu lat 1966-1968. Nie bez winy pozostaje Kościół odświeżający stereotyp Polaka-katolika z okazji obchodów tysiąclecia chrztu (Por. K. Chmielewska, T. Żukowski, *Trauma Marca. Epilog*, w: *Rok 1966...*).

⁶⁵⁴ K. Chmielewska, T. Żukowski, *Trauma Marca. Epilog*, w: *Rok 1966...*, s. 380-381.

bezpośredniej reprezentacji, nie zostały wypowiedziane, skonceptualizowane ani przedstawione. Powtórzmy raz jeszcze: szoku doznał nie naród i nie społeczeństwo, ale rewizjoniści czy też lewicowa inteligencja właśnie, czego konsekwencją było ustanowienie narodowo-konserwatywnego ładu jako prawomocnego sposobu życia polityczno-społeczno-kulturowego. Rywalizacja Kościoła i partii o narodową legitymizację, wyścig, którego eskalację było widać już z okazji obchodów milenijnych, zakończył się ustanowieniem nowego konsensusu, który akceptowali wszyscy aktorzy: partia, Kościół i opozycja, a przede wszystkim społeczeństwo (w znacznej mierze, ale nie bezalternatywnie). Lata sześćdziesiąte nie tyle ustanowiły nową władzę symboliczną (narodową), ile nadały jej hegemonię. Projekt lewicowy przegrał⁶⁵⁵.

Ten fragment wprowadza kluczowy dla zrozumienia recepcji Stanisława Brzozowskiego aspekt. Wydarzenia Marca są traumą dla lewicowej inteligencji, także tej, dla której autor *Płomieni* był ważny ze względu na swój nieortodoksyjny marksizm. Rok 1968 wyznacza schyłek pewnego języka interpretacji i rodzenie się nowych. Fundamentalne dla badanego problemu jest również to, że inteligencja odczuła, że jej lewicowy projekt zawisł w społecznej próżni, dlatego postanowiła bądź szukać porozumienia i oparcia w „ludzie”, dla którego katolickie i narodowe wartości miały kluczowe znaczenie, bądź wycofać się na „bezpieczne”, naukowe pozycje. Te dwie tendencje mają swoje odzwierciedlenie w interpretacjach spuścizny Brzozowskiego w ostatnich dwudziestu latach Polski Ludowej.

Konsekwencje marcowej traumy są dobrze widoczne w polu humanistyki. Z jednej strony są to szeroko rozumiane zmiany instytucjonalne: wyrzucenie z uczelni wybitnych badaczy (m. in. Kołakowskiego, Pomiana, Baczki, Baumana by ograniczyć się tylko do najbardziej znanych nazwisk), relegowanie z uniwersytetów oraz dodatkowy pobór do wojska niepokornych studentów, próby ograniczenia autonomii uczelniom⁶⁵⁶, rozwiązywanie wydziałów i ponowny nabór wedle odpowiednio zdefiniowanych kryteriów⁶⁵⁷ czy wreszcie budowanie zaplecza politycznego poprzez powoływanie tzw. „marcowych docentów”. Zmianie uległa również polityka wobec uniwersytetów, której nowe cele najlepiej oddaje wypowiedź Mariana Dobrosielskiego twierdzącego, że w UW „nie ma i być nie może powrotu do sytuacji sprzed 8 marca, nie

⁶⁵⁵ Ibidem, s. 392.

⁶⁵⁶ P. Osęka, *op. cit.*, s. 288

⁶⁵⁷ Ibidem.

ma i być nie może miejsca na propagowanie rewizjonizmu, nihilizmu narodowego, nacjonalizmu czy też konsumpcyjnych drobnomieszczańskich postaw życiowych”⁶⁵⁸. Z drugiej strony mamy do czynienia ze zmianami paradygmatycznymi: powiększeniem świadomości metodologicznej i większe zainteresowanie problemami teoretycznymi⁶⁵⁹. Zmiany te obejmują oczywiście więcej zjawisk i poziomów, jednak nawet pobieżne spojrzenie każe nam uznać je za zmiany będące wynikiem Marca⁶⁶⁰.

Czytając liczne opracowania dotyczące historii politycznej Polski w latach 1945-1989 uderza zmiana lokowania punktu ciężkości po wydarzeniach 1968 roku. Pomijając oczywiście stały repertuar nazwisk i faktów związanych z obozem władzy, można dostrzec, że do Marca na główną siłę opozycyjną kreowana jest inteligencja, reszta społeczeństwa pozostaje zaś na uboczu zainteresowania, zajmując więcej miejsca tylko w tych sytuacjach, gdy cele obydwu podmiotów zbliżają się do siebie (jak w roku 1956). Od lat siedemdziesiątych role odwracają się: to wystąpienia robotnicze (ujmowane jako *pars pro toto* niezadowolenia całego społeczeństwa), inteligencja zaś pełni rolę drugorzędną (narodziny KOR-u). Powstanie podziemnych wydawnictw, intensywne życie naukowe i intelektualne grają drugie skrzypce wobec protestów roku 1976, powstania Solidarności, potem wprowadzenia stanu wojennego. Dopiero obrady

⁶⁵⁸ Cytat za J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 421.

⁶⁵⁹ D. Degen, P. Hübner, *Polityka naukowa władz Polski Ludowej w zakresie humanistyki (1945-1990)*, w: *Humanistyka polska w latach 1945-1990...*, s. 28

⁶⁶⁰ Ibidem, s. 29-30. Autorzy artykułu wstępnego do całej książki zdecydowanie bardziej dowartościowują przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, który ich zdaniem doprowadził do „renesansu humanistycznych wartości, takich jak wolność i godność osoby ludzkiej, pluralizm idei, swoboda wyznania wiary, autentyzm przekonań i działań” (ibidem, s. 30). W moim przekonaniu twierdzenie to jest mocno wątpliwe, a jego wydzźwięk zdecydowanie ideologiczny. Nie opisuje on bowiem faktycznego stanu rzeczy, próbuje za to dowartościować okres Solidarności i w dużej mierze zmitologizowanego powszechnego oporu społeczeństwa w ostatniej dekadzie PRL-u. Akceptując takie rozpoznanie musielibyśmy uznać, że cała nauka pomiędzy rokiem 1945 a 1980 była zideologizowana, antyhumanistyczna i zniewolona, co nie tylko przeczy faktom, ale obraża lwią część środowiska naukowego. Antykomunistyczne nastawienie autorów widoczne jest także w takim oto fragmencie: „Tak jak wydarzenia marcowe 1968, wydarzenia Grudnia 1970, tak i wydarzenia Sierpnia 1980 roku wpłynęły na formułowania założeń i realiów polityki wobec nauki, w tym wobec nauk humanistycznych. Do tego prowadziły nie tylko cechy totalnego systemu, ale i założony instrumentalizm” (Ibidem, s. 37). Ujmowanie polityki władz wobec nauki w całym okresie PRL-u jako zinstrumentalizowanego i totalitarnego jest nie tyle uproszczeniem, co nieprawdą. Po raz kolejny autorzy posługują się ideologiczną kliszą, której przeczą fakty. Wątpliwych miejsc w tak ważnym, bo wprowadzającym do całego tomu tekście jest więcej. Nie czas i miejsce na ich analizę. Wspomnę jeszcze tylko o w pełni aprobatywnym uznaniu wprowadzonego do dyskursu nauk humanistycznych pojęcia „narodu” właśnie w roku 1968 jako niekwestionowanej wartości (ibidem, s. 27). Tu znów pojawiają się co najmniej dwie wątpliwości: po pierwsze pojęcie narodu wcale nie weszło do dyskursu naukowego w 1968 roku, ale dużo wcześniej (świadczą o tym chociażby książki Andrzeja Walickiego). Po drugie dowartościowanie tej kategorii jako świadectwa pozytywnych zmian w nauce po 1968 razi brakiem ujęcia kontekstualnego i pogłębionej analizy semantycznej w kontekście wydarzeń marcowych.

Okrągłego Stołu i przemiany ustrojowe każą ponownie skupiać się na inteligencji⁶⁶¹. Ciekawa poznawczo byłaby próba zbadania powodów tych zmian w opisie i interpretacji dziejów Polski Ludowej, nie leży to jednak w zakresie moich kompetencji ani celów pracy. Obserwacja ta zarysowuje jednak sytuację społeczną i komunikacyjną, w której kolejni badacze będą zajmować się twórczością Brzozowskiego. W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się zmiana języków interpretacji i pola zainteresowań badawczych.

Na zmianę tę ma wpływ jeszcze jeden bardzo ważny czynnik, a mianowicie zbliżenie Kościoła i lewicowej inteligencji. Choć jeszcze w 1966 roku środowisko komandosów nie widziało potrzeby współpracy z katolikami to po Marcu sytuacja ta zmienia się radykalnie. Pod powierzchnią początkowych deklaracji niechęci i nieufności obydwu stron wobec siebie badacze obserwują zmiany przygotowujące pole dla późniejszego dialogu⁶⁶². Chodzi tutaj mianowicie o obchody Milenium zdominowane przez walkę dwóch ośrodków: Kościoła i Partii. Ta ostatnia uruchamiając język nacjonalistyczny zraziła do siebie lewicową inteligencję. Szykany stosowane wobec Kościoła kazały jej przedstawicielom sympatyzować (jeżeli jeszcze nie stanąć) właśnie z nim a nie władzą⁶⁶³. Symbolicznym gestem w drugą stronę stała się interpelacja przedstawicieli koła „Znaku” w Sejmie, którzy w bardzo mocnych słowach potępiłi działania władz w Marcu 1968, jednoznacznie stając po stronie represjonowanych⁶⁶⁴. Wydarzenie to można uznać za początek wielkiej przemiany, jaka dokonuje się w polskim życiu społecznym, naukowym⁶⁶⁵ i kulturalnym dotykając

⁶⁶¹ O przemianach w dyskursie o inteligencji w Polsce Ludowej bardzo interesująco pisze Anna Zawadzka w artykule *Zanikanie komunizmu w PRL-u. Przypadek dyskursu o inteligencji*, w: *Komunizm. Idee i praktyki w Polsce...*, s. 285-318.

⁶⁶² J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 123; T. Żukowski, *Ustanowienie nacjonalistycznego pola dyskursu społecznego...* Początki tworzenia szerokiej platformy porozumienia społecznego dla przedstawicieli lewicy i katolików Eisler lokuje już na początku lat sześćdziesiątych w okresie działania Klubu Poszukiwania Sprzeczności (J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 92-93, 185). M. Shore, *Szukając sensu po marksizmie: Leszek Kołakowski i Komandosi*, w: eadem, *Nowoczesność jako źródło cierpienia*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 195-196.

⁶⁶³ W 1981 roku Michnik podsumowuje zmiany, jakie zaszły w relacjach pomiędzy lewicą a Kościołem po 1968 roku: „Przekroczenie kredowych kół dzielących Polaka-katolika od Polaka-radykała [kategorie zaczerpnięte z książki Bohdana Cywińskiego *Rodowody niepokornych*, które omawiam w dalszej części – PR] to, jak mi się wydaje, jedna z najcenniejszych wartości pomarcowego dziedzictwa. Chrześcijaństwo jako system transcendentnych wartości i Kościół katolicki jako wartości tych opoka i depozytariusz w świetle totalnej dyktatury zaczęły jawić się różnym ludziom – często od Kościoła odległym, by nie rzec wrogim – w nowym świetle” (cytat za: J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 337).

⁶⁶⁴ J. Eisler, *Marzec 1968...*, s. 230-231.

⁶⁶⁵ Bronisław Łagowski z lekkim przekąsem pisze, iż w latach 1973-1981 zauważył narastające tendencje irracjonalistyczne (B. Łagowski, *Przedmowa*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie,

nie tylko inteligencji, ale wszystkich warstw społecznych⁶⁶⁶. Zbliżenie lewicy laickiej i środowisk katolickich stało się faktem⁶⁶⁷, a konsekwencje owego zbliżenia odcisnęły swoje piętno na ostatnich dekadach istnienia Polski Ludowej od utworzenia KOR-u poczynając, poprzez Solidarność, na obradach Okrągłego Stołu kończąc. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte są zatem okresem, w którym dominuje aktywność szeroko pojętej warstwy ludowej, inteligencja zaś spełnia rolę tłumacza a nie prawodawcy. Towarzyszy, a nie przewodzi ruchom społecznym. Jej życie coraz bardziej ogranicza się do murów uczelni, instytucji badawczych i kulturalnych oraz – co zrozumiałe samo przez się – do wielkiego ruchu wydawnictw podziemnych, które, także poprzez specyficzny rodzaj dystrybucji, trafiały raczej do kręgów inteligenckich niż robotniczych (nie bez wyjątków oczywiście).

3. Dyskurs religijny w interpretacjach myśli Stanisława Brzozowskiego

3.1 Rodowody niepokornych Bohdana Cywińskiego

Próby opisu zmian w polu interpretacyjnym myśli Stanisława Brzozowskiego warto rozpocząć od jednego z najbardziej charakterystycznych i najbardziej wyrazistych procesów: oderwania od ściśle zdefiniowanego w kategoriach marksistowskich społecznego i politycznego tła, który to opis był głównym nurtem rozważań w poprzednich dekadach i przeniesienie rozważań na pole wartości uniwersalnych, zdefiniowanych w duchu religijnym. Proces ten nie dotyczy wyłącznie Brzozowskiego, ale dużej części polskiego dyskursu humanistycznego i politycznego, w tym przede wszystkim opozycyjnego⁶⁶⁸. Konieczne jest zatem bliższe przyjrzenie się jednej z najważniejszych książek tamtego czasu (nie bez przesady nazywanej przełomową i założycielską), mającą ogromny wpływ na inteligencję, szczególnie

Kraków 1986). Z kolei Degen i Hübner we wstępie do książki *Humanistyka polska w tych latach* sytuują odrodzenie katolickiej nauki społecznej (s. 27).

⁶⁶⁶ Jerzy Eisler zauważa, że od lat siedemdziesiątych w deklaracjach robotników – w przeciwieństwie do dekad wcześniejszych – odwołania do tradycji chrześcijańskiej wypierają odwołania do socjalizmu (idem, *Zarys dziejów...*, s. 176).

⁶⁶⁷ J. Eisler, *Zarys dziejów...*, s. 129.

⁶⁶⁸ Zjawisko to można opisać ukutym przez Tadeusza Nyczka stwierdzeniem o ucieczce spod sztandaru PZPR i wpadnięciu pod skrzydła arcybiskupie (*Krytyk samozastosoany czyli powrót Burka*, „Arka” 1987, nr 20, s. 116).

młodsza, dla której wydarzenia Marca okazały się doświadczeniem pokoleniowym⁶⁶⁹. Mowa tu oczywiście o *Rodowodach niepokornych* Bohdana Cywińskiego⁶⁷⁰. Gdyby brać pod uwagę wyłącznie kwestie wąsko pojętej recepcji Brzozowskiego można byłoby pozycję tę opisać w kilku zdaniach. Autorowi *Płomieni* poświęcony jest bowiem jeden rozdział a zawarte w nim rozważania nie wnoszą nic nowego do wiedzy o nim samym ani o jego filozofii, krytyce literackiej i pisarstwie przez niego uprawianym. *Rodowody niepokornych* mają jednak ogromne znaczenie dla tematu mojej pracy nie wyłącznie poprzez bezpośrednią charakterystykę Brzozowskiego, ale także poprzez kontekst, w jakim został umieszczony oraz rolę, jaką w całości dowodzenia Cywińskiego zajmuje. Nadrzędnym bowiem celem, jaki stawia sobie autor wydanej po raz pierwszy w 1971 roku książki jest poszukiwanie źródeł mentalności współczesnej mu inteligencji i jej rodowodu. Owych korzeni doszukuje się w latach osiemdziesiątych XIX wieku, w postawie inteligencji polskiej, która po prawie dwudziestu latach od powstania styczniowego i następującym po jego klęsce marazmie, zaczyna coraz śmiej występować jako siła dążąca do zmiany polskiego społeczeństwa i jego świadomości⁶⁷¹. Czytelnik otrzymuje zatem szeroką panoramę ponad trzydziestu ostatnich lat historii Polski pod zaborami (w przypadku niepokornych katolików poszerzoną o lata międzywojenne), a dokładniej historię jednej warstwy społecznej – inteligencji. Jest ona jednak nie tylko przedmiotem refleksji, ale również założonym odbiorcą. *Rodowody niepokornych* to bowiem książka o korzeniach światopoglądowych rodzącej się opozycji demokratycznej lat siedemdziesiątych. Czytając o postawach i wyborach przywoływanych postaci projektowany czytelnik ma w nich odnaleźć swoje korzenie, ale także zalecenia do dalszego działania. Książka Cywińskiego jest rodzajem

⁶⁶⁹ W takich kategoriach przedstawia ją Andrzej Friszke w książkach: *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997 (s. 122) oraz *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, „Aneks”, Londyn 1994 (s. 292). O powodzeniu i sile oddziaływania książki Cywińskiego świadczy też bezpośrednia recepcja. Udało mi się dotrzeć do ponad 30 tekstów recenzyjnych z lat 1971-1972.

⁶⁷⁰ Posługuję się wydaniem z 1996 roku (Świat Książki, Warszawa) porównując je z wydaniem pierwszym. Wszelkie cytaty oznaczam będę skrótem RN z podaniem numeru strony. Pozycję tę należałoby przeczytać na nowo, z dużą dozą krytycyzmu i dystansem. Wprawdzie próby takie były podejmowane zaraz po jej wydaniu, przeszły jednak raczej niezauważone.

⁶⁷¹ W licznych recenzjach pojawia się bardzo zasadna uwaga, że Cywiński nie portretuje całej inteligencji, ale niewielki jej wycinek, do tego ujmowany w bardzo zawężonej perspektywie geograficznej. Zob. m. in. M. Żywczyński, *Dialog „Niepokornych”?*, „Kierunki” 1972, nr 26, s. 4, 6-7; M. Czerwiński, *Rzecz o popowstaniowym odrodzeniu*, „Odra” 1972, nr 2, s. 108-110; J. D. [Jan Dobraczyński], *Dialog – ale z kim?*, „Kierunki” 1972, nr 17, s. 8-9; J. Jedlicki, *Historia a świat wartości*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 3, s. 655-660; W. Mysłek, *Pokusy „julianizmu”*, „Prawo i Życie” 1972, nr 6, s. 5 (podkreślić należy aktywny udział ostatniego autora udział w kampanii antysemitkiej 1968 roku).

aktualizacji. Sprzyja temu kontekst polityczny: Polska końca XIX i początku XX wieku będąca pod zaborami carskiej Rosji oraz Polska na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych są często ze sobą zestawiane i porównywane, a rządy komunistyczne wielu uznaje za ponowną rosyjską okupację. Oczywiście z wielu względów (głównie cenzuralnych) nie mówi się tu o owym podobieństwie wprost, jednak dla czytelnika aluzje są nazbyt jasne, a eufemizmy czytelne⁶⁷². *Rodowody niepokornych* nie są w konsekwencji książką historyczną (na pewno nie przede wszystkim), ale ubraną w formę eseju historycznego o nieakademickim charakterze polityką pamięci. Jej celem jest wykreowanie szerokiej platformy porozumienia pomiędzy *niepokornymi* wywodzącymi swój etos bądź z wartości lewicowych bądź ewangelicznych⁶⁷³. Owo porozumienie powinno mieć oparcie w historii i budowaniu wspólnej pamięci. Nie bez przesady należałoby zalecić prefiguracyjną lekturę *Rodowodów niepokornych* wzorem Biblii, gdzie wydarzenia Starego Testamentu czyta się w kontekście misji zbawienia ludzkości przez Chrystusa. Ten tryb kazałby odczytywać postawy i wybory inteligencji działającej w okresie rozbiorów w kontekście współczesnej Cywińskemu rzeczywistości społeczno-politycznej. Więcej nawet, lata siedemdziesiąte należałoby odczytywać jako dopełnienie, ostateczne zasypanie przepaści pomiędzy inteligentem-radykałem a katolikiem⁶⁷⁴. Autor *Rodowodów*

⁶⁷² Por. D. Gawin, *Wielki zwrot...*, s. 236.

⁶⁷³ Por. „Jednak różnica mentalności i formacji ideowo-moralnych łączy w społeczeństwie bruzdy nie tylko najgłębsze, ale i najtrwalsze. Tak trwałe, że widoczne i w epoce, w której obie strony dawnego konfliktu przeszły długą i znamioną ewolucję, a istotne granice ideowe przebiegają zupełnie inaczej. Przekroczenie dawnej bruzdy nie jest łatwe i od obu stron wymaga trudnej, bo krytycznej i uczciwej rewizji własnego rodowodu ideowego, własnej mentalności i wrośniętego w nią kodeksu moralności społecznej. Dokonanie tego wysiłku jest jednak niezbędnym warunkiem przyszłości skierowanej ku integracji ideowej społeczeństwa, dla którego rozważany przez nas dawny konflikt radykalnego inteligenta z Polakiem-katolikiem powinien stanowić pouczającą swym dramatyzmem lekcję historii” [RN, s. 332-333]. O nieaktualności tych różnic pisze autor także na stronie 539: „Uświadomienie sobie istnienia tej tradycji ideowo-moralnej, uznanie jej rzeczywistych wartości etycznych, szacunek dla pamięci ludzi, którzy im dawali świadectwo, musi znaleźć miejsce w całości naszej refleksji nad naszymi – współczesnymi i chrześcijańskimi – postawami służby i naszą etyką działania społecznego. Wyrazi się w tym istotny i potrzebny krok w uczciwym dialogu między wierzącymi i niewierzącymi w Polsce. Krok zmierzający ku zasypaniu odziedziczonych po ubiegłym [XIX – PR] stuleciu, a dziś już tak bardzo nieaktualnych i mylących rowów granicznych między znacznym i cennym odłamem polskiej niepokornej inteligencji a Kościołem”.

⁶⁷⁴ Zob. m. in.: W. Wieczorek, *Niepokorni i inni. Glosy do książki Bohdana Cywińskiego, „Więź”*, 1971, nr 9, s. 70; A. Stor, *O rehabilitację elity*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 38, s. 3; K. Koźniewski, *Rodowody niepokornych katechumenów*, „Polityka” 1971, nr 50, s. 6; S. Cichowicz, *Wybór wzoru*, „Znak” 1972, nr 216 (6), s. 771-772; S. Tyrowicz, *Ewangeliczni niepokorni*, „Znak” 1972, nr 216 (6), s. 774. W PAXowskiej prasie ową współpracę pojmowano w szczególny sposób czego najlepszym dowodem jest taki oto cytat: „Od dawna już różnice światopoglądowe nie łączyły w jedno narodziły się. Inspiracje odmiennych światopoglądów prowadzą od ćwierć wieku rzesze ich wyznawców do współdziałania w budowie Polski socjalistycznej. Wspólny cel, wspólny program, wspólne umiłowanie Ojczyzny okazały swą wielką integrującą siłę” (J. D., *op. cit.*, „Kierunki” 1972, nr 17, s. 9).

niepokornych rysuje obraz owego inteligenta⁶⁷⁵, który dzięki sprzymierzeniu się z odwieczną, chrześcijańską substancją polskiego społeczeństwa (za sprawą otwartego katolicyzmu) na powrót zaczyna rozumieć „zwykłych ludzi” [RN, 189-190]⁶⁷⁶. To ponowne zjednoczenie jest odpowiedzią na Marzec’68 kiedy to – jak sugeruje między wierszami Cywiński – inteligent o lewicowym rodowodzie zdaje sobie wreszcie sprawę jak daleko odszedł od rzeczywistych problemów ludu. Ponowne spotkanie z robotnikiem, nie tym wyimaginowanym, z doktryny komunistycznej, ale rzeczywistym pracownikiem wielkich zakładów ma zreformować jego założenia programowe [RN, s. 190]⁶⁷⁷.

Z dzisiejszej perspektywy *Rodowody niepokornych* grzeszą licznymi uproszczeniami, a język opisu skupiony na etosie z pominięciem politycznych i ideologicznych komponent zdecydowanie razi⁶⁷⁸. Siła tej książki niemożliwa jest jednak do zrozumienia bez wzięcia pod uwagę warunków społecznych i politycznych, w jakich powstawała i została wydana⁶⁷⁹. Marzec 1968 roku oraz najazd wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację były (szczególnie dla lewicowej) inteligencji wielką traumą. Ostatecznie umarła wiara w możliwość zreformowania systemu powołując się na nową interpretację źródeł, które ową władzę legitymizowały, co próbowali w latach sześćdziesiątych robić rewizjoniści. Rozczarowanie marcowego pokolenia inteligencji było tak wielkie, że propozycja Cywińskiego – być może nawet budząca krytycyzm i wątpliwości – stawała się jedyną w tamtym czasie propozycją możliwej do przyjęcia walki ze skompromitowanym systemem. Proponowany dialog, pozornie traktujący na równi hasła lewicy i otwartego katolicyzmu jest w gruncie rzeczy przedefiniowaniem pola dyskursu. Warto przyjrzeć się, w jaki sposób dokonuje się owa zmiana.

⁶⁷⁵ Dodajmy, że obraz inteligenta malowanego przez Cywińskiego ma więcej wspólnego z mitem niż rzeczywistością [RN, s. 230, 232].

⁶⁷⁶ „W interpretacji Cywińskiego wpływy radykałów i dechrystianizacja inteligencji polskiej przeszkadzały tej warstwie prawdziwie służyć społeczeństwu, które trwało przy Kościele” (E. Sajdak-Michnowska, J. Godlewski *Propozycja niepokornych*, „Miesięcznik Literacki” 1972, nr 10, s. 146).

⁶⁷⁷ Wedle tego schematu zaproponowanego przez autora odrzucenie przez lewicę religii, bliskiej przecież zwyktemu człowiekowi, oderwało ją w gruncie rzeczy od jej naturalnego podłoża [RN, s. 521].

⁶⁷⁸ Wady książki dostrzegali recenzenci publikujący w prasie związanej z ośrodkami ówczesnej władzy. Mimo tego nie doczekała się jak dotąd wyczerpującej, krytycznej analizy. Panuje wokół niej aura niezwykłości, paraliżującej wszelkie próby polemiki. Jest to między innymi przypadek Dariusza Gawina, który wspomina o kilku wątpliwych miejscach, mimo tego pozostawia je bez komentarza (poza jednym wypadkiem: niewystarczającym zdaniem autora *Wielkiego zwrotu* uwzględnieniem wagi myśli Dmowskiego). Podobną tendencję można zauważyć u Anny Morawskiej (*Nad „Rodowodami niepokornych”*, „Znak” 1971, nr 10, s. 1392-1402).

⁶⁷⁹ Andrzej Friszke słusznie zauważa, że trafiła ona na swój czas i odpowiadała na pytania dręczące pomarcową inteligencję (idem, *Opozycja polityczna...*, s. 292).

Zacznijmy od przytoczenia bardzo wymownego fragmentu pochodzącego ze *Wstępu*:

By to osiągnąć [porozumienie między inteligentem-radykałem a chrześcijaninem – PR], kontynuator laickiej tradycji etycznej musi porzucić stary mit o antyhumanistycznym chrześcijaństwie i dokonać bezstronnego wysiłku spojrzenia na Ewangelię, w której odnajdzie wszystkie wartości drogie jego poczuciu godności ludzkiej. Chrześcijanin zaś, który chce iść w świat współczesny z intencją współbudowania wspólnego dobra, musi uświadomić sobie, że żyjący poza Kościołem towarzysz jego trudu nie tkwi w próżni etycznej, ale tak samo jak i on – nieporadnie – usiłuje wcielić w życie swój kodeks moralny, w którym także odbijają się poszukiwane przez nas wszystkich – i przez nas wszystkich zdradzane – odwieczne Dobro i odwieczna Prawda [RN, s. 13; rozstrzelenie moje].

Powyższy fragment dowodzi chęci stworzenia platformy porozumienia narodowego pomiędzy odległymi od siebie nurtami. Platformą tą ma być język wartości, a nie działania politycznego. Wszystkie wybory zatem powinny być odczytywane jako działanie etyczne a nie ideologiczne [RN, s. 9]. Czytelnikom zazwyczaj ucieka końcówka przytoczonego fragmentu, a więc stwierdzenie, że ów kodeks moralny powinien być zbudowany na „odwiecznym Dobru i odwiecznej Prawdzie”. Określenia te pochodzą z języka religijnego [wzmocnione przez użycie wielkich liter] i obce są lewicowemu sposobowi pojmowania świata wartości⁶⁸⁰. Przypomnijmy chociażby założenia Warszawskiej Szkoły Historii Idei, dla której poszukiwanie odwiecznych wartości i prawd znajdujących się poza oddziaływaniem społecznym i historycznym klóci się z przyjmowanymi przez nich aksjomatami epistemologicznymi oraz etycznymi⁶⁸¹. Stwierdzenie Cywińskiego jest przykładem przejmowania języka lewicowego przez dyskurs chrześcijański. Porozumienie jest tu pozorne. Na poziomie deklaracji uznaje się równoważność etyki chrześcijańskiej i laickiej, jednak na poziomie semantycznym dokonuje się translacja pojęć tej drugiej na znaczenia charakterystyczne dla pierwszej. Dzieje się to zazwyczaj niepostrzeżenie, umyka świadomości czytelnika. Wszak autor zapewnia, że wartości takie jak wolność i sprawiedliwość są wspólne dla obydwu grup. Czy aby na pewno pod pojęciami

⁶⁸⁰ Por. E. Sajdak-Michnowska, J. Godlewski, *Propozycja niepokornych...*, s. 147.

⁶⁸¹ Obiekcje wobec tego fragmentu wyraża także Ewa Morawska (*O „Rodowodach niepokornych”*, *Znak* 1972, nr 216 (6), s. 779-780).

„wolność” i „sprawiedliwość” kryje się ta sama treść dla katolika i radykała?⁶⁸² Śmiem wątpić. Niepostrzeżenie dokonuje się więc proces translacji rewolucyjnych w gruncie rzeczy haseł lewicy na pojęcia „uniwersalne”⁶⁸³. Jednak również samo pojęcie uniwersalności budzi liczne zastrzeżenia i z łatwością można nim manipulować. Wszystko to każe mi postawić tezę, że budowana przez Cywińskiego w *Rodowodach niepokornych* platforma porozumienia na bazie etyki uprzywilejowuje w gruncie rzeczy chrześcijański kodeks moralny. Zarzut ten godzi w centralne założenie budowanego w książce dialogu⁶⁸⁴. Nie znaczy to jednocześnie, że przypisuję jej autorowi wyrachowanie i nieczyste zamiary. Nie kwestionuję jego chęci rzeczywistego zbliżenia do siebie tych dwóch grup. Czas, w którym książka powstawała i była czytana zmuszał wręcz do szukania nowych rozwiązań, stare bowiem straciły swój powab i legitymizację. Cywiński wskazał pewną możliwość z entuzjazmem przyjętą przez rzesze osieroconej lewicy. Skoro strategia ta wykazywała swoją skuteczność, nie poddawano jej w wątpliwość. W tym sensie była to pozycja niezwykle ważna w swoim czasie.

To, co nazwałbym chrystianizacją socjalizmu i wyrastającego z niego etosu rozpoczyna się od gremialnie zaakceptowanego przez odbiorców przeniesienia wszelkich wyborów politycznych w przestrzeń wyborów moralnych⁶⁸⁵. Choć posunięcie takie jest w jakiejś mierze uzasadnione to jednocześnie niesie ono ze sobą niebezpieczeństwo: odcina lewicę od jej korzeni. Wszelka etyka socjalistyczna zasadza

⁶⁸² Podobnie jest chociażby z pojęciem „godności ludzkiej” pojawiającym się u Cywińskiego wielokrotnie, które jednak nigdy nie zostaje dookreślone. Autor milcząco przyjmuje, że czytelnik wyczuwa prawidłową treść pojęcia zgodnie z intencjami autora. Por. J. Wilhelmi, *Bajka o historii*, „Kultura” 1972, nr 9, s. 3; idem, *I znów bajka o historii*, „Kultura” 1972, nr 11, s. 3.

⁶⁸³ „Najwyższą próbą wyższości moralnej jest dla Cywińskiego postawa otwarta i ponadnarodowy uniwersalizm. Ceni ten uniwersalizm u radykalnych inteligentów, u Róży Luksemburg, czci w polityce Kościoła, w samej naturze katolicyzmu. Uniwersalizm ten jest dyskretnie, ale systematycznie sugerowanym miejscem spotkania radykalnej lewicy i autentycznego, otwartego katolicyzmu oraz czymś w rodzaju ich braterstwa w *ethosie*. W *ethosie*, bo przy spotkaniu dwóch uniwersalistycznych światopoglądów z reguły trudno o braterstwo” (S. Pełczyński, *Dialog czy nawrócenie?*, „Nowe Drogi” 1972, nr 2, s. 94).

⁶⁸⁴ Zdaniem Sajdak-Michnowskiej i Godlewskiego program Cywińskiego nie ma charakteru dialogowego, ale jest ofensywą katolicyzmu (*op. cit.*, s. 150). Od zamiarów takich odżegnuje się sam Cywiński (idem, *Czytelnikom „Rodowodów niepokornych”*, „Znak” 1972, nr 6, s. 817).

⁶⁸⁵ „Dokonane przez nas analizy wskazują, że sedno niepokorności, jej zasadnicza wartość leży nie w płaszczyźnie ideologicznej, ale w płaszczyźnie moralnej” [RN, s. 531; zob. także s. 216]. Dystans to tego zabiegu wyraża m. in. J. Targalski (*Rec. Bohdan Cywiński, ‘Rodowody niepokornych’*, Warszawa 1971, „Z Pola Walki” 1972, nr 3, s. 272-280 oraz tegoż *Niepokornie o niepokornych*, „Pokolenia” 1973, nr 1, ss. 119-127), M. Wrzeszcz *Niepokorni katechumeni i pokorni recenzenci*, „Życie i Myśl” 1972, nr 6, s. 29-38) czy Stefan Pełczyński (*Dialog czy nawrócenie?...*). Głosy te należy postrzegać jako reakcję władzy politycznej na książkę Cywińskiego. Była ona z natury rzeczy niechętna ze względu na postulowane przez Cywińskiego połączenie sił lewicy laickiej i otwartego katolicyzmu przeciwko autorytaryzmowi Polski Ludowej. Nie zmienia to jednak faktu, że pewne uwagi recenzentów są trafne.

się na przekonaniu, że moralność oraz stosunki społeczne i ekonomiczne są ze sobą ściśle powiązane a walka musi mieć wymiar realny, a nie jedynie symboliczny⁶⁸⁶. Ich eliminacja i posługiwanie się zbyt szeroką kategorią niesprawiedliwości społecznej powoduje, że etos radykalnego inteligenta (by posłużyć się terminem Cywińskiego) odcięty zostaje od swoich źródeł, ztraca swoją tożsamość, a co za tym idzie, łatwiej poddaje się reinterpretacji, nawet tam, gdzie wydawałoby się to niemożliwe:

Mit nadchodzącej rewolucji sprzyjał także poczuciu solidarności z robotniczą Międzynarodówką. Akcentowania przynależności do tej socjalistycznej centrali nie wolno interpretować jedynie czy przede wszystkim w kategoriach taktyki politycznej. Podłoże tego akcesu jest o wiele głębsze, kryje się u podstaw psychospołecznych każdej postawy buntu, jest odpowiedzią na potrzebę jak najbardziej uniwersalistycznie pojmowanej solidarności. Dlatego nieodmiennie przyciąga wszystkich rewolucjonistów treść hasła: *Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!* Taktyka jest w nim sprawą niewątpliwie wtórną, siła jego tkwi w wezwaniu do mistycznej łączności, do braterstwa walczących o ten sam cel. Świeżo odkryty proletariacki internacjonalizm był najpełniejszą formą uniwersalizmu, możliwą do osiągnięcia przez ideologię opierającą się na doktrynie walki klasowej [RN, s. 185-186; rozstrzelenia moje].

Na pierwszy rzut jest to cytaty ze wszech miar aprobatywny, wskazujący, że przynależność do Międzynarodówki nie musiała oznaczać narodowej zdrady (bo to w gruncie rzeczy kryje się pod stwierdzeniem „taktyka polityczna”). Uznaje zatem raczej dużej grupy pomijanych dotychczas osób. Legitymizacja ta nie odbywa się jednak bezkosztowo. Przynależność do Międzynarodówki usprawiedliwia się tylko wówczas, gdy osadzi się ją w polu nie politycznym, ale etycznym, gdzie królują uniwersalne wartości i mistyczne więzi. Dalej czytamy:

Analizowany przez nas w poprzednich szkicach ethos inteligenta-radykała w swej pozytywnej postaci wydaje się niezbyt odległy od autentycznych wskazań etyki chrześcijańskiej, a w wielu swych postulatach wykazuje nawet zastanawiającą obiektywną zbieżność z niedocenianymi częstokroć przez ówczesne polskie sumienie katolickie normami Ewangelii. Niemniej jednak w subiektywnym odczuciu jego wyrazicieli i wyznawców formułowany był nie tylko w

⁶⁸⁶ Oderwanie to wyłapują recenzenci książki m. in. cytowany już Janusz Wilhelmi. Cywiński broni swojego stanowiska na polu teoretycznym. Podawane przez niego uzasadnienia wydają się mało przekonujące (idem, *Czytelnikom „Rodowodów niepokornych”...*, s. 818-825).

oderwaniu, ale częstokroć wbrew temu, co uważali oni za treść etyki katolickiej. Kryterium postaw moralnych wskazuje zatem raczej na areligijność formacji inteligenta-radykała.

Poczucie przynależności do Kościoła było przez tę mentalność co najmniej kwestionowane, a nieraz wręcz negowane. Negacja ta jednak nie była na ogół manifestacyjnie deklarowana: wyrażała się najczęściej w chłodnej obojętności, rzadziej natomiast w istotnej wrogości wobec religii i Kościoła [RN, s. 244].

W cytacie tym mamy do czynienia z dwoma mechanizmami translacyjnymi: pierwszym z nich jest przeświadczenie, że gdyby dokładniej przyjrzeć się etosowi inteligenta-radykała to w gruncie rzeczy jest on bardzo bliski prawd ewangelicznych będących podstawą etosu chrześcijanina. Twierdzenie to pojawia się w wielu różnych konstelacjach: przekonaniu, że w socjalizmie istnieje pierwiastek chrześcijański [RN, s. 490]⁶⁸⁷, a więc że w konsekwencji inteligent-radykał nie mógł pozostać obojętny na głoszone przez nią wartości [RN, s. 520-521] czy w przekonaniu, że wprawdzie zarówno kodeksy etyczne inteligenta-radykała i chrześcijanina mają swoje wady i zalety [RN, s. 525-526] jednak to ten ostatni jako historyczny gwarant prawd uniwersalnych zawiera w sobie etykę lewicową [RN, 525, 522-523]. Drugi z owych mechanizmów to odebranie prawa do subiektywnego definiowania własnych postaw. Cywiński wprost pisze, że chociaż radykałowi było nie po drodze z Kościołem, to z rzadka owa niechęć miała charakter stanowczych wystąpień. Najczęstsza postawa to obojętność. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego obojętność nie mogłaby być w subiektywnym odczuciu wyrazem sprzeciwu (dodajmy, że opisywany przez Cywińskiego bierny opór Polaka i katolika był postrzegany w gruncie rzeczy jako „aktywny” sprzeciw wobec władzy zaborczej [RN, s. 311, 319]). Tym samym to Kościół i etyka chrześcijańska są punktami odniesienia dla lewicy, nigdy zaś na odwrót⁶⁸⁸. Dialog jest tu jedynie pozorowany.

A gdzie w tym wszystkim miejsce dla Brzozowskiego? Pytanie to należy traktować tyleż metaforycznie, co dosłownie. Rozdział o autorze *Płomieni* umieszczony jest w ostatniej części książki noszącej tytuł *Spotkania wbrew schematom* pomiędzy opowieści o rodzinie Kornilowiczów, ze szczególnym uwzględnieniem postaci Władysława Kornilowicza, który wbrew rodzinnym tradycjom postanawia wstąpić do seminarium, a rozważaniami o wpływie tomizmu i franciszkanizmu na wykształcenie się katolicyzmu otwartego. Sąsiedztwo to narzuca ramy, w których należy czytać myśl

⁶⁸⁷ Por. S. Tyrowicz, *Ewangeliczni niepokorni...*, s. 775, 777.

⁶⁸⁸ Nieświadome i niecelowe powielanie tego przekonania widoczne jest m. in. w recenzji Urszuli Dobrzyckiej (*Rogate dusze*, „Teksty” 1972, nr 3, ss. 164-168).

Brzozowskiego. Umieszczenie go wśród inteligentów-radykałów podkreślałoby lewicowy rys jego filozofii. Zestawianie go z narodzinami otwartego katolicyzmu przerzuca punkt ciężkości na zagadnienia religijne. W takim przekonaniu utwierdza czytelnika treść rozdziału. Powiedzmy wprost: w warstwie interpretacyjnej nie wnosi on nic, czego o Brzozowskim nie napisano by już wcześniej również przez samego Cywińskiego. Jest więc mowa o silnym powiązaniu biografii i myśli autora *Legendy Młodej Polski*; jest postulat napisania obszernej jego biografii [RN, s. 440]; jest barwna opowieść o życiu [RN, s. 440-447] umieszczonym w szerokim spektrum zachodzących na przełomie wieków zmian [RN, s. 472]; podkreślona została niezwykła odwaga szukania własnych dróg myślowych [RN, s. 478], a co za tym idzie niemożność zaliczenia do żadnej z istniejących wówczas opcji ideowych [RN, s. 451]; jest wreszcie przywołanie koronnego zarzutu o bełkotliwości języka i przypadkowości lektur Brzozowskiego, które Cywiński stara się przewyciężyć szukając punktu węzłowego jego myśli [RN, s. 447-448]. Także próby charakterystyki rozwoju filozoficznego nie przynoszą czytelnikowi żadnych nowych rozpoznań [RN, s. 451-456]. Istota zabiegu, jakiemu podlega autor *Legendy Młodej Polski* to oderwanie go od lewicowych kategorii, które określały trzon interpretacji dorobku od lat sześćdziesiątych i przeniesienie w obszar chrześcijańskich ram interpretacyjnych. Jednak i tutaj nie mamy do czynienia z nowymi odkryciami. Większość z nich została już wypowiedziana bądź przez samego Cywińskiego bądź innych autorów. To, co diametralnie zmienia sposób lektury to kontekst. Ten sam model lektury nabiera w *Rodowodach niepokornych* zupełnie innego znaczenia, niż miało to miejsce wcześniej. I nie chodzi mi w tym momencie o śledzenie zainteresowania Brzozowskiego religią począwszy od jej zanegowania z perspektywy radykalnego scjentyzmu aż do przyjęcia sakramentów na łożu śmierci [RN, s. 458-469]. Kwestią podstawową są ramy, w jakich zjawiska te są rozpatrywane. W tym ujęciu mamy do czynienia z bardzo szeroko rozumianym etycyzmem Brzozowskiego [RN, s. 450, 453]. Również ten problem był dobrze rozpoznany, ale właśnie u Cywińskiego zyskuje jednoznacznie moralny i religijny charakter. Pozwala tym samym dowieść, że nawet lewicowe postulaty okazują się ni mniej ni więcej tylko przejawem uniwersalnych wartości:

W odróżnieniu natomiast od większości swych rówieśników – pisze Cywiński – Brzozowski już wkrótce po tym pierwotnym zasadniczym odrzuceniu chrześcijańskiej wizji rzeczywistości przyswoił sobie cechę umysłowości sprzyjającą refleksji religijnej lub do religii zbliżonej. Stała

się nią przejęta z rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej skłonność do wartościowania faktów i teorii przede wszystkim w aspekcie etycznym i tendencja poszukiwania etycznego ideału humanistycznego w ideologiach społecznych [RN, s. 459].

Powyższy fragment pozwala wysnuć wniosek, że wszelkie myślenie w kategoriach etycznych musi być ściśle powiązane z myśleniem religijnym. Inne niż moralnych inspiracji nie wchodzi w grę. Brzozowski ze względu na swoją biografię i rozwój myślowy jest doskonałym argumentem na rzecz tezy, że to właśnie na religijnie zdefiniowanym gruncie wartości uniwersalnych mogą spotkać się ze sobą radykał i katolik, co ostatecznie przypieczętowało cytat kończący rozdział jemu poświęcony:

...jest możliwe połączenie w autentycznej postawie i poglądach wartości rdzennie zakorzenionych w etyce niepokornych z wartościami, które kryje z dawna odrzucone już chrześcijaństwo. Wielu polskich radykałów trwających na starym łądzie pozytywizmu odrzuci jeszcze to świadectwo [Brzozowskiego – PR], które ma w sobie coś z dawnych opowiadań żeglarzy o nowej drodze do Indii. Ale ta nieufność nie zahamuje zmiany, jakże istotnej dla mentalności niepokornego inteligenta: coraz wyraźniej powracającej myśli, że i ten kontynent – chrześcijaństwo – choć odległy i trudno dostępny, leży w jego świetle i że tam również mógłby on kiedyś zamieszkać [RN, s. 478-479].

Fragment powyższy ma coś z proroctwa, które właśnie się spełnia. Wybór dokonany przez Brzozowskiego w jego czasach nie był potwierdzeniem ogólnej tendencji, ale raczej przypadkiem indywidualnym [RN, s. 487-488]. Lewicowa inteligencja drugiej połowy XX wieku powinna wziąć go za przykład i rozumieć jako ideał realizowalny w nowych historycznych i społecznych warunkach⁶⁸⁹. Po Marcu'68

⁶⁸⁹ Doskonale oddaje to następujący cytat z jednej z recenzji książki Cywińskiego: „Przeszliśmy bowiem od czasów 'Odrodzenia' i 'Lasek' przedwojennych długą i skomplikowaną, dramatyczną drogę. Posiada ona już swoje własne, zamknięte okresy: radykalizacji poglądów całej nieomal młodszej generacji inteligencji pod wpływem marksizmu oraz przemian ustrojowych. Dodać do tego trzeba z jednej strony ateistyczny charakter państwa i skutki materialistycznej, laickiej oświaty oddziałującej na umysły, jak i przemiany cywilizacyjne również działające w kierunku zeświecczenia społeczeństwa. W tym samym okresie rozwijał się ruch umysłowy katolicki w rozmiarach nie przeczuwanych przez jego prekursorów z okresu dwudziestolecia. W tym samym też czasie dokonują się głębokie przemiany Kościoła powszechnego i wyrastają nowe generacje księży, których związki z inteligencją są ścisłe i liczne. Kwestia narodowa kształtuje się w odmienionym kontekście historycznym i politycznym. *Summa summarum* tworzą się nowe warunki formowania „postaw społeczno-etycznych”, których genealogię starał się odtworzyć Cywiński. Inne, a przecież mające związek z przeszłością” (M. Skwarnicki, *Niepokorny chrześcijanin*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 37, s. 4).

w pełni objawia się genialność autora *Płomieni*, który powinien być przykładem tego, jak godzić lewicowe i chrześcijańskie ideały na gruncie działania etycznego. Do tego potrzebne jest jeszcze odrzucenie wizji religii usankcjonowanej przez postać Polaka-katolika i dostrzeżenie, że istnieje katolicyzm otwarty, z którego przedstawicielami możliwy jest dialog i porozumienie⁶⁹⁰. O konieczności odrzucenia chrześcijaństwa pozornego wiedział Brzozowski, i wiedzieć powinien o tym również polski inteligent lat siedemdziesiątych⁶⁹¹. I jeszcze jedna paralela na koniec: Cywiński jest zdania, że „cały jego [Brzozowskiego – PR] dorobek ideologiczny daje się pojąć tylko w kategoriach wielkiej rewizji filozoficznej i historycznej” rozpoczynającej się w 1905 roku [RN, s. 476]. Ten właśnie punkt jest kluczowy dla zrozumienia roli tej postaci w historii polskiej lewicy. Autor *Rodowodów niepokornych* ma bowiem nadzieję (o której nie mówi nigdzie wprost), że równie wielką rolę w historii odegra rok 1968 i umożliwi stworzenie szerokiej platformy porozumienia dla wszystkich, którym bliskie są takie wartości uniwersalne jak godność ludzka czy wolność obce (jak się okazało) komunistycznej władzy.

Budowanie przez Cywińskiego w *Rodowodach niepokornych* platformy porozumienia pomiędzy radykalną inteligencją a otwartym katolicyzmem sprowadzone zostaje do poszukiwania wspólnego *ethosu* opartego na wartościach uniwersalnych, które to wartości mają zabarwienie chrześcijańskie. W konstrukcji tej będącej intelektualną podbudową politycznych i społecznych działań opozycji od lat siedemdziesiątych (choć sam Cywiński odrywa *ethos* od politycznego i ideologicznego zakorzenienia) znamienne rolę odgrywa Brzozowski. Jest on symbolem powiązania idei przyświecających lewicy z ideami bliskimi katolikom na gruncie własnego, panetycznego programu. Przypadek *Rodowodów niepokornych* to nie jedyna próba uczynienia z krytyka literackiego okresu Młodej Polski myśliciela godzącego sprzeczne ze sobą tendencje. Cywiński w tekście *Narodowe i ludzkie w myśli Stanisława Brzozowskiego*⁶⁹² próbuje udowodnić, iż autor *Legandy Młodej*

⁶⁹⁰ W recenzjach pojawiają się próby obrony postawy Polaka-katolika. Por. m. in. W. Wieczorek, *op. cit.*; Andrzej Popielski (*I nie wódź nas na pokuszenie...*, „Argumenty” 1972, nr 13, s. 10-11) mocno krytykuje brak wskazania na hierarchiczne związki w Kościele katolickim i zależność struktur od papieża, co zaburza prawidłową ocenę działalności Kościoła instytucjonalnego w Polsce w okresie opisywanym przez Cywińskiego.

⁶⁹¹ Zdaniem Dariusza Gawina krytyka katolicyzmu pozornego, której dokonuje Cywiński prowadzona jest w duchu Brzozowskiego (idem, *Wielki zwrot...*, s. 241).

⁶⁹² w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*, ss. 257-276; pierwotna wersja artykułu zatytułowana *Narodowe i ludzkie w myśli Brzozowskiego* ukazała się w „Więzi” (1972, nr 4, s. 48-61).

Polski łączył ze sobą idee ogólnoludzkie i narodowe, a więc to, co uniwersalne z tym, co partykularne na gruncie wartości właśnie. Schemat dowodzenia w artykule bardzo przypomina ten zaprezentowany w książce. Polem, na którym antynomia narodowego i ludzkiego może zostać przewyciężona to badania nad mentalnością, a więc sferą bardzo bliską krytycznemu namysłowi Brzozowskiego⁶⁹³, przeniesioną na grunt „polskiego aktywizmu dziejowego” i działalności „etyczno-społecznej” z uwzględnieniem niezbywalnych, katolickich wartości⁶⁹⁴. Brzozowski interpretowany przez Cywińskiego staje się figurą dialogu między skrajnymi wartościami, a tym samym niezwykle poręcznym przykładem porozumienia ponad podziałami, orędownikiem nowego sposobu myślenia i działania. Próba wyjścia przez Cywińskiego poza kategorie polityczne, dzięki budowie uniwersalistycznego *ethosu* inteligencji jest wyjściem pozornym. W moim przekonaniu projekt ten cały czas tkwi w polu polityczności, uzbrojony zaś w kategorie zaczerpnięte z chrześcijaństwa przeformułowuje owe pole, łącząc w jeden podmiot dwie, rozdzielnie dotychczas postrzegane dykcje, krytyczne wobec polityki władz Polski Ludowej. Otrzymujemy w ten sposób nowy program działania politycznego leżący u podstaw opozycji lat siedemdziesiątych, ale także nową (choć nie nowatorską) próbę czytania Brzozowskiego bardziej przez jego wybory i przemiany niż analizy treściowe jego dorobku.

3.2 Myśl Brzozowskiego w kręgu katolicyzmu otwartego

Od połowy lat siedemdziesiątych w prasie bliskiej idei katolicyzmu otwartego dorobek Brzozowskiego zaczyna być czytany w perspektywie ostatnich lat a nawet miesięcy jego życia. Punkt ciężkości zostaje przeniesiony na *Pamiętnik* wyznaczając tym samym kierunek ideowy powstających interpretacji. Tendencja ta, chociaż spotykana we wcześniejszych dekadach, w latach siedemdziesiątych nabiera szczególnego znaczenia. Daleka jest od rozważań Walickiego zachowującego dystans wobec „nagłego” nawrócenia, powstrzymującego się od ostatecznych rozstrzygnięć, pozostawiającego pewne kwestie w stanie niedopowiedzenia⁶⁹⁵. W prasie katolicyzmu

⁶⁹³ „W całości swych sądów o kulturze polskiej Brzozowski jest przede wszystkim badaczem, historykiem i krytykiem mentalności społecznej Polaków” (Ibidem, s. 265)

⁶⁹⁴ Ibidem, s. 272.

⁶⁹⁵ Katarzyna Nadana-Sokołowska upatruje w tym „strach przed utratą Brzozowskiego dla myśli lewicowej” (eadem, *Problem religii w polskich dziennikach intymnych: Stanisław Brzozowski, Karol Ludwik Koniński, Henryk Elzenberg*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 61-62 przyp. 8).

otwartego⁶⁹⁶ taka postawa dystansu jest rzadkością. Zajmuje ją Jerzy Wocial, który analizując *Idee*, traktowane jako zapis drogi intelektualnej Brzozowskiego, stara się nie narzucać odbiorcy odczytania teleologicznego⁶⁹⁷. Uważny czytelnik znajdzie wprawdzie wiele momentów, które próbują kierować całość rozważań w stronę poszukiwań metafizycznych, nie wyczuwa się jednak próby narzucenia takiej właśnie perspektywy jako ostatecznej i niepodważalnej. Podobnie postępuje Paweł Hertz nadając przemianie poglądów religijnych Brzozowskiego niezwykle ważne miejsce w rozwoju jego intelektualnej biografii. Nie przyznaje jednak *explicite* owej tematyce naczelnego miejsca w całości poglądów, wystrzegając się jakichkolwiek mocnych twierdzeń⁶⁹⁸. Większość tekstów wyraźnie dąży jednak do interpretacji w duchu teleologicznym, uznając nawrócenie Brzozowskiego na łożu śmierci jeżeli nie za fakt to przynajmniej za bardzo prawdopodobne zdarzenie. W zabiegach tych widać nawiązanie do katolickich interpretacji myśli autora *Płomieni* z dwudziestolecia międzywojennego⁶⁹⁹.

Należy w tym miejscu poczynić ważne zastrzeżenia. Po pierwsze, absurdalnym byłoby czynienie zarzutu prasie katolickiej, że czyta Brzozowskiego kładąc szczególny nacisk na problemy wiary i religii. Po drugie, liczba tekstów, które można włączyć w ten nurt jest skąpa, wszelkie wnioski należy traktować zatem raczej jako rozpoznania i hipotezy niż mocne tezy. Mimo niewielkiej ilości źródeł można z całą pewnością stwierdzić jedno – Brzozowski nabiera dla katolicyzmu otwartego powabu właśnie od połowy lat siedemdziesiątych. Wcześniej na łamach prasy tego nurtu autor *Legendy Młodej Polski* raczej nie pojawiał się w tym kontekście. Można zatem przyjąć, że ostatnie dwie dekady istnienia Polski Ludowej dają asumpt do rozważań utrzymanych w duchu katolicyzmu otwartego. Jan Andrzej Kłoczowski w artykule poprzedzającym publikację fragmentu kazań Henry’ego Newmana w tłumaczeniu Brzozowskiego pisze,

⁶⁹⁶ Będę posługiwał się tym terminem na określenie takich czasopism jak „Tygodnik Powszechny”, „Więź” czy „Znak” w celu odróżnienia ich od prasy katolickiej spod znaku PAX-u.

⁶⁹⁷ J. Wocial, *Brzozowskiego „Idee”: afirmacja człowieka i tęsknoty ostateczne*, „Więź” 1983 nr 6, s. 93-105.

⁶⁹⁸ P. Hertz, *Brzozowski („Z dziennika lektury”)*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 39, s. 8.

⁶⁹⁹ Zob. M. Stępień, *Spór o spuściznę...*, rozdział *W opinii kręgów katolickich*. Linia interpretacyjna nadająca nawróceniu Brzozowskiego głęboko religijny sens reprezentowana jest również dzisiaj. Zob. m.in. M. Urbanowski, *Droga do Rzymu: Newman Stanisława Brzozowskiego*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska i P. Rodak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 364-376 (przedruk w: idem, *Brzozowski. Nowoczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017); idem, *Śmierć radykała*, w: idem, *Brzozowski. Nowoczesność...*, szczególnie s. 200-205; Jan Maciejewski, *Brzozowski i inni święci*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*, ss. 417-424.

iż w pewnych okresach w kulturze europejskiej pojawia się moda na katolicyzm⁷⁰⁰. Jednym z tych okresów był przełom XIX i XX wieku, gdy w Europie szerzy się modernizm katolicki, w którego polu oddziaływania pozostaje autor *Idei*. Reformy Soboru Watykańskiego II pozwalają odświeżyć ducha tamtego czasu, a w konsekwencji aktualizują problem nawrócenia Brzozowskiego ukazując go jako problem niezwykle aktualny⁷⁰¹. Dlatego też Kłoczowski może napisać takie oto zakończenie swojego artykułu:

Newman stał się dla Brzozowskiego katalizatorem wewnętrznej przygody, początkiem żarliwych poszukiwań. Biografowie notują jak to się zakończyło. Dla nas jednakże ważne jest co innego: w myśli chrześcijańskiej drzemią potężne i twórcze moce. Potrafi je rozbudzić żywa myśl człowieka, który z całym nieuprzedzonym i inteligentnym wysiłkiem podejmie trud jej poznania. Ważne jest także, że konieczny jest taki jej wyraz, by umożliwić „szukającym” odkrycie wszystkich tych bogactw. Newman dał taki właśnie wyraz swej wierze i pisma jego spełniły swój skutek. Dla ilu z naszego pokolenia przygoda i droga, jaką przeszedł Brzozowski, będzie wyzwaniem?⁷⁰²

Duch reformatorski, ożywiający na nowo doświadczenie wiary natchnie Brzozowskiego pod koniec życia, otwierając tym samym nową perspektywę dla własnej filozofii, której nie będzie jednak w stanie rozwinąć. W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku nawrócenie autora *Legendy Młodej Polski* często opisywane było w kategoriach powrotu grzesznika na łono Kościoła⁷⁰³. Obok tych uproszczonych interpretacji pojawiały się pogłębione analizy pochodzące z kręgu osób związanych z

⁷⁰⁰ J. A. Kłoczowski, *Brzozowski tłumaczy Newmana*, „W Drodze” 1975, nr 1., s. 48. Związki intelektualne (i duchowe) między Brzozowskim a Newmanem stają się przedmiotem zainteresowania współcześnie, będąc jednym z najchętniej podejmowanych tematów. Zob. m. in. E. Kącka, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski-tekst-metoda*, Universitas, Kraków 2017, r. III: „Logika konkretnego życia”. *Lektura Newmana jako autoformacja*. Autorka relację między Brzozowskim a Newmanem rozpatruje nie poprzez kwestię wpływu angielskiego biskupa na nawrócenie autora *Legendy Młodej Polski*, ale poprzez podobne podejście do problemu podmiotowości, jej kształtowania i związku ze światem („nowego modelu negocjowania podmiotowości” – jak niezwykle trafnie ujmuje to autorka, *ibidem*, s. 317).

⁷⁰¹ Kwestię tę podejmuje również Jacek Woźniakowski przy okazji recenzji dwutomowego wydania *Listów Brzozowskiego (Nasza operetkowa lekkomyślność*, „Tygodnik Powszechny” nr 37, s. 1-2). Także dla niego wyjątkowość myśli religijnej autora *Idei* ujawnia się dopiero po Soborze Watykańskim II, a wydana korespondencja pozwala w nowy sposób spojrzeć na związki filozofa z modernizmem katolickim. Autor recenzji ubolewa jednocześnie nad małym zainteresowaniem problemami duchowości w polskich badaniach.

⁷⁰² *Ibidem*, s. 50.

⁷⁰³ M. Stępień, *Spór o....*, s. 79.

pismem „Verbum” (Stefan Kołaczkowski, Rafał Blüth, siostra Teresa Landy)⁷⁰⁴. Te ostatnie uznać można za źródłowe dla lat siedemdziesiątych, nawiązujące do tej samej wizji katolicyzmu i Kościoła jako instytucji. Takie ujęcie potwierdza recenzja wydanych w 1970 roku *Listów* Brzozowskiego autorstwa Krzysztofa Dybciaka. Dwutomowa edycja jest tu jedynie pretekstem do przedstawienia związków filozofa Młodej Polski z katolicyzmem. Co więcej autor bez wahania wciąga Brzozowskiego w obszar katolicyzmu otwartego przypisując mu miano prekursora takiej wizji⁷⁰⁵. Ten dyskusyjny skądinąd gest wpisuje się w próby legitymizacji Kościoła posoborowego jako spadkobiercy idei niepokornych, które straciły oparcie pośród swoich naturalnych sprzymierzeńców. Dowodem na to ma być – wedle Dybciaka – próba przewyciężenia opozycji między chrześcijańskim humanizmem a marksowską krytyką procesów alienacyjnych nie polegającą na próbie ich pogodzenia, ale przewyciężenia, co – jak można się domyślić – stało się udziałem Brzozowskiego⁷⁰⁶.

Duch reform posoborowych pozwalał zestawiać Brzozowskiego z innymi nieortodoksyjnymi myślicielami katolickimi szukając podobieństw i paraleli. Robi tak Jacek Zychowicz porównując jego myśl z filozofią Simone Weil⁷⁰⁷. Autor doszukuje się wprawdzie podobieństw osobowościowych i egzystencjalnych⁷⁰⁸, jednak to wyjątkowy sposób reinterpretowania marksizmu oraz drogi dochodzenia do nieortodoksyjnej świadomości religijnej, poza ramami instytucjonalnymi Kościoła, decydują o zbieżności tych dwóch – tak różnych przecież – postaci. U autora rozprawy widoczna jest tendencja do przedstawiania filozofii Brzozowskiego w perspektywie teleologicznej. Píše on bowiem:

Człowiek w aktywizmie historycznym Brzozowskiego jest bytem przypadkowym i absolutnym zarazem – skok w katolicyzm miał tę sprzeczność rozwiązać. Bóg katolicyzmu był dla autora *Idei* gwarancją, że proces pracy, w którym jego utopijna wspólnota humanizuje świat pozaludzki, zakorzeniony jest w głębszej rzeczywistości i nie przerwie go jakaś eksplozja Wezuwiusza na skalę kosmiczną...⁷⁰⁹

⁷⁰⁴ Ibidem, s. 82-88.

⁷⁰⁵ K. Dybciak, *Głos wśród nocy*, „Znak” 1971 nr 4, s. 487-492.

⁷⁰⁶ W tym celu Dybciak powołuje się na opinię Emmanuela Mouniera (ibidem, s. 492).

⁷⁰⁷ J. Zychowicz, *Historia i metafizyka. Antynomie Stanisława Brzozowskiego i Simone Weil*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 11-12, s. 171-184.

⁷⁰⁸ Ibidem, s. 171.

⁷⁰⁹ Ibidem, s. 178.

Fragment ten nie dostarcza nowego, fundamentalnego rozpoznania. Charakterystyczne jest za to jednoznaczne i niezwykle mocne dookreślenie: kwestia nawrócenia, nawet jeżeli jest próbą szukania przez Brzozowskiego fundamentu dla filozofii pracy, jest kwestią katolicyzmu i katolickiego Boga. To dookreślenie jest o tyle ważne, że ogranicza możliwość zbyt szerokiego rozumienia nurtu reformatorskiego w łonie Kościoła. Co równie ważne, Zychowicz osadza refleksję religijną w kontekście poglądów na historię, co pozwala w ostatecznym rozrachunku przedstawić konflikt wiary i materialistycznej historiozofii jako problem o fundamentalnym, uniwersalnym znaczeniu⁷¹⁰.

Mniej wartościowo poznawczym, jednak bardzo ciekawym jest zestawienie przez Bronisława Mamońa poglądów religijnych Brzozowskiego i Karola Ludwika Konińskiego⁷¹¹. Pomimo różnicy pokoleniowej łączy ich podobieństwo lektur religijnych. Ponadto autor *Płomieni* był dla Konińskiego inspiracją nie tylko w sposobie myślenia o religii, Kościele jako niezwykle istotnej formacji kulturowej, ale także o patriotyzmie:

W Brzozowskim znalazł Koniński spełnienie swoich tęsknot patriotycznych, snutych na ławie szkolnej, kiedy nie było jeszcze Polski niepodległej. Brzozowski przyczynił się do tego, że pojęcie Polska stało się dla Konińskiego najpiękniejszym pojęciem w jego słowniku [...]. Brzozowski nauczył Konińskiego traktować sprawę narodu jako rzeczy wielkiej wagi⁷¹².

Brzozowski jawi się w ten sposób jako nieortodoksyjny myśliciel religijny, reformator polskiego katolicyzmu, a zarazem patriota. Takie ujęcie problemu od razu nasuwa na myśl związek katolicyzmu i polskości jako części prawicowej ideologii (nie

⁷¹⁰ Ibidem, s. 183. Na końcu tekstu autor podaje przykład Kołakowskiego, który podobnie jak Brzozowski miał problem z połączeniem wiary w absolut z antropocentrycznie pojmowaną wiedzą: „Autorowi *Pamiętnika* Bóg, wartość transcendentna, której poszukiwał, przedstawiał się ciągle jako fakt kulturowy tylko. Świadomość, która doprowadzała Brzozowskiego do rozpacz, Kołakowski przyjmuje, nie podejmując daremnej próby dokonania „skoku”. Według Kołakowskiego, człowiek europejskiej kultury znajduje się w sytuacji paradoksalnej: ratując się przed groźbą nihilizmu musi projektować wartości, do których istoty należy status absolutny, zachowując jednocześnie pełną świadomość, że są one wyłącznie jego własnymi projektami” (s. 184).

⁷¹¹ B. Mamoń, *Scheda po Brzozowskim*, „W Drodze” 1975, nr 2, s. 71-81. Bronisław Mamoń jest autorem monograficznej książki o Konińskim (*Karol Ludwik Koniński*, „Znak”, Kraków 1970).

⁷¹² Ibidem, s. 75.

zawsze endeckiej), wedle której tylko wierny Kościołowi katolik może być jednocześnie prawdziwym Polakiem. Wnioski takie szłyby jednak za daleko w odniesieniu do zgromadzonego przeze mnie materiału. Wprawdzie Koniński publikował w latach dwudziestych i trzydziestych na łamach prawniczej prasy, nie identyfikował się z nią jednak w pełni. Tym samym uznanie takiego połączenia i doszukiwanie się jego źródeł w lekturze pism Brzozowskiego jest tropem, który należy zawiesić (ale nie przekreślić). Jedno z pewnością nie ulega wątpliwości – twórca filozofii pracy, jego rozważania na temat katolicyzmu i Kościoła zapisane na kartach *Pamiętnika* w latach siedemdziesiątych na nowo zyskują uznanie i stają się źródłem inspiracji, a także ważnym argumentem na rzecz szerzenia idei Kościoła otwartego.

3.3 Myśl Brzozowskiego w kręgu PAX-u

Historycy zwykli rozdzielać dwie odmiany katolicyzmu funkcjonujące w okresie PRL-u, zogniskowane wokół dwóch ośrodków: „Tygodnika Powszechnego” oraz Stowarzyszenia PAX. Pierwszy z nich kojarzony był z katolicyzmem niezależnym, traktującym z dystansem – jeżeli nie wrogo – władze Polski Ludowej oraz głoszone i rozpowszechniane idee, a co za tym idzie krytykujący (w miarę możliwości) rządy komunistów w imię uniwersalnych i ponadczasowych wartości chrześcijańskich. Drugi nurt akceptował przewodnią rolę PZPR oraz szukał płaszczyzny porozumienia pomiędzy doktryną katolicką a obowiązującą ideologią państwową. Chociaż obydwa ośrodki za swoje źródło uznawały doktrynę i teologię katolicką, to ich realizacja i stosunek wobec ustroju Polski powojennej były odmienne tak instytucjonalnie, jak i ideowo.

Rozdźwięk ten widoczny jest także w sposobie interpretacji myśli Brzozowskiego. I chociaż siłą rzeczy w obydwu przypadkach nacisk położony jest na refleksje dotyczące religii oraz proces zbliżania się na łożu śmierci autora *Płomieni* do Kościoła, to akcenty zostają rozłożone inaczej. Dla katolicyzmu otwartego nawrócenie⁷¹³ Brzozowskiego było argumentem na rzecz tezy o możliwości pogodzenia wiary i rozumu, radykalizmu społecznego i Kościoła, lewicowej niepokory i religijnego

⁷¹³ Paweł Trzebuchowski twierdzi nawet, że uznawanie Brzozowskiego za konwertytę jest nieporozumieniem (idem, *Złoty róg odnaleziony. Nad „Pismami” Brzozowskiego*, „Życie i Myśl” 1974, nr 12, s. 49). Nie jest to jednak reguła. W omówieniu dwutomowego wydania *Listów* recenzent „Kierunków” właśnie problem religijności Brzozowskiego czyni jednym z głównych i najważniejszych zagadnień opublikowanej przez Srokę korespondencji (Zob. Obserwator [Józef Szczypka], *Via Cinque*, 30 kwietnia 1911, „Kierunki” 1971, nr 7, s. 12).

zawierzenia Opatrzności, Marksa i Boga. Środowisko PAX-u problemu tego nie miało (przynajmniej nie w tej postaci), gdyż u jego podstaw leżała koniczność uznania świeckiej władzy PZPR, a co za tym idzie – komunizmu jako obowiązującej ideologii państwowej. Paweł Trzebuchowski – uczeń Wincentego Lutosławskiego, autor wielu artykułów poświęconych Brzozowskiemu, publikowanych na łamach prasy paxowskiej od 1956 roku⁷¹⁴, w 1971 roku w Instytucie Wydawniczym PAX wydaje opartą na nich książkę pt. *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*⁷¹⁵. Swoją uwagę poświęca przede wszystkim zagadnieniom *stricte* filozoficznym, podkreśla jednocześnie, że w wielu rozpoznaniach autor *Legendy Młodej Polski* bliski jest dwudziestowiecznej myśli katolickiej, co ma niebagatelny wpływ na kształtowanie jego własnych poglądów⁷¹⁶. Trzebuchowski zwraca także uwagę na religijny charakter polskiego romantyzmu, któremu ulega Brzozowski⁷¹⁷. Kwestia nawrócenia nie staje się tu jednak przedmiotem zainteresowania, nie stanowi punktu węzłowego ani w rozpatrywaniu filozofii pracy Brzozowskiego⁷¹⁸, ani jego biografii. Można odnieść wrażenie, że przypisywany przez innych momentowi nawrócenia ładunek metafizyczny Trzebuchowski próbuje znaleźć w prawie każdej myśli Brzozowskiego chociażby poprzez sytuowanie jej w przestrzeni wartości, które (mniej lub bardziej) są w tym wypadku rozumiane jako wartości religijne, a więc zakorzenione w pozaludzkiem porządku⁷¹⁹. Równie ważnym aspektem

⁷¹⁴ Większość z nich została omówiona we wcześniejszych rozdziałach pracy.

⁷¹⁵ Do książki, z mniejszymi bądź większymi przekształceniami, zostały włączone następujące, wcześniej publikowane, artykuły: *Stanisław Brzozowski postać i twórczość*, „Kierunki” 1956 nr 32/33; *Stanisław Brzozowski wobec polskiego romantyzmu*, „Kierunki” 1959, nr 18; *Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*, „Za i Przeciw” 1965, nr 37, 38; *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, „Kierunki” 1966 nr 18; *Rozum i praca w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, „Życie i Myśl” 1967, nr 1; *Stanisław Brzozowski – krytyk polskiego romantyzmu*, „Życie i Myśl” 1970 nr 10.

⁷¹⁶ P. Trzebuchowski, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971, s. 35, 129. Warto zaznaczyć, że książka ta, obok rozważań autora, zawiera również aneks, na który składają się wybrane fragmenty z dzieł Brzozowskiego mniej bądź bardziej związane z jego koncepcją pracy.

⁷¹⁷ Szczególnie istotna jest tu postać Chrystusa (pełniąca rolę figury swobody duchowej), o której Trzebuchowski pisze: „Sens romantyzmu polskiego wtedy tylko uwidoczni nam się w całej pełni, gdy zrozumiemy, jaką rolę odegrał w nim Chrystus” (Ibidem, s. 59). O Chrystocentryzmie polskiego romantyzmu pisze również w tekście *Złoty róg odnaleziony...* (s. 47). Nie pojawiają się w tym kontekście nawiązania do poematu Brzozowskiego *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej* gdzie niezwykle istotną rolę odgrywa postać Chrystusa. O figurze Chrystusa u Brzozowskiego pisze Wojciech Gutowski w tekście *Chrystus Stanisława Brzozowskiego* (w: *Stanisław Brzozowski. Powroty*, red. D. Trzeźniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego, Radom 2013, s. 7-35).

⁷¹⁸ Wyjątek stanowi uzasadnienie moralnej postawy jednostki wobec zbiorowości porządkiem boskim traktowanym w tym przypadku jako źródło wszelkich stosunków międzyludzkich (Ibidem, s. 146).

⁷¹⁹ Moje wątpliwości budzi sformułowane przez Witolda Mackiewicza twierdzenie, że „Paweł Trzebuchowski stara się dowieść, że cała w zasadzie twórczość Brzozowskiego była niejako naceLOWANA na katolicyzm, ku niemu wiodła i tylko ku katolicyzmowi Brzozowskiego mogła doprowadzić” (idem, *Spółeczne konsekwencje filozofii „pracy” Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 2, s. 130). W interpretacji zaproponowanej przez Trzebuchowskiego widoczna jest komponenta religijna, nie jest ona jednak aż tak

książki Trzebuchowskiego jest sytuowanie autora *Legendy Młodej Polski* w kontekście dwudziestowiecznych sporów o filozofię religii i jej znaczenie w nowoczesnym świecie. Problem ten nie uchodzi uwadze recenzentów, a często staje się pretekstem do snucia własnych refleksji. Józef Dudkiewicz na przykład zestawia filozofię pracy Brzozowskiego z dwudziestowieczną teologią pracy⁷²⁰, a Aleksy Bornus wskazuje na związki Trzebuchowskiego (i zaproponowanej przez niego interpretacji) z odradzającą się filozofią tomistyczną⁷²¹. Brzozowski jest tym samym wiązany nie tylko modernistyczną myślą katolicką, ale również tą najbardziej klasyczną, odkrywaną wówczas na nowo⁷²².

Pod koniec ostatniej dekady istnienia Polski Ludowej, w 1986 roku na łamach „Kierunków” pojawia się interesujący pod pewnymi względami tekst Tadeusza Sołtana opublikowany z okazji 75 rocznicy śmierci Brzozowskiego⁷²³. Tekst ten na nowo próbuje przybliżyć sylwetkę autora *Płomieni*, rozwiązać nieporozumienia narosłe wokół jego osoby i poglądów, wreszcie stara się pogłębić wybrane wątki. Autor zwraca uwagę na dwa, jego zdaniem niezwykle ważne, problemy: patriotyzm i katolicyzm. W przypadku tego pierwszego najważniejsze jest wskazanie, że sposób, w jaki rozumiał go Brzozowski nie miał nic wspólnego z tendencjami nacjonalistycznymi czy

dominująca jak sugeruje Mackiewicz, traktując książkę Trzebuchowskiego jak okazję do rozprawy z bardzo uogólnioną wersją religijnej interpretacji Brzozowskiego. Poglądy Trzebuchowskiego na kwestię nawrócenia są dość jednoznaczne: „Katolicyzm Brzozowskiego był zatem efektem jego sytuacji życiowej, jego zaś intelektualizm katolicki – teoretyczną rekompensatą człowieka osaczonego przeciwnościami losu, dla którego jedyną wówczas szansą wydało się być zamknięcie w sobie i tam poszukiwanie kontaktu z Bogiem. Bowiem w sytuacji utraty tego, co ludzkie, człowiekowi zrezygnowanemu pozostaje sięgnąć desperacko po tę ostatnią szansę. I wówczas, leżącemu krzyżem, nie jest potrzebny intelekt...” (Ibidem, ss. 133). Deprecjacja religijnej interpretacji filozofii pracy Brzozowskiego zderzona jest z bronionym przez Mackiewicza ujęciem marksistowskim. Ma jednak rację Mackiewicz pisząc, że trudno uznać książkę Trzebuchowskiego za rzetelne studium o filozofii pracy Brzozowskiego: „...autor [Trzebuchowski – PR] oprowadza czytelnika po peryferiach właściwego tematu, dokonuje deklaracyjnych konfrontacji różnych prądów myślowych z jakąś filozofią pracy, której prezentację pozostawił na sam koniec. Widać tu wyraźnie nadzieję autora, że czytelnicy wiedzą, na czym polega filozofia pracy S. Brzozowskiego” (Ibidem, s. 129).

⁷²⁰ J. Dudkiewicz, *Studium o Brzozowskim*, „Kierunki” 1971, nr 50, s. 8. O rozważaniach o pracy z punktu widzenia teologii, które o pół wieku wyprzedził Brzozowski pisze Zdzisław Umiński, *Wieczny polemista*, „Kierunki” 1977, nr 21, s. 8.

⁷²¹ „Trzebuchowski jest tomistą, filozofia tomistyczna jest też dla niego podstawą i układem odniesienia w interpretacji i ocenie twórczości filozoficznej autora *Głosew wśród nocy*” (A. Bornus, *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, „Więź” 1972, nr 9, s. 127).

⁷²² Bardzo ostro - z profesjonalnej perspektywy – o książce Trzebuchowskiego wypowiada się Tomasz Burek (*Nieporozumienia z Brzozowskim*, „Teksty” 1972, nr 3, s. 184-187) stwierdzając, że jej autor w interpretacji filozofii Brzozowskiego mija się z prawdą, a w dodatku świadomie pomija elementy dla niej fundamentalne (m.in. fascynację marksizmem). Lista zarzutów Burka jest długa i dotyczy zarówno zagadnień szczegółowych jak i ogólnych wniosków.

⁷²³ T. Sołtan, *O Brzozowskim trochę inaczej*, „Kierunki” 1986, nr 17, s. 10.

szowinistycznymi, z którymi próbowano go zestawiać. Był ich zaprzeczeniem. Wprawdzie kultura zawsze jest narodowa i nie da się od tego wymiaru uciec, ale przez ową partykularność włączana jest w szersze spektrum europejskie. Od trudnego, wymagającego, nastawionego na aktywne działania wobec problemów nowoczesności patriotyzmu przechodzi Sołtan do problemu katolicyzmu u Brzozowskiego. Podobnie jak inni związani z PAX-em publicyści odcina się od przekonania o konwersji na łożu śmierci⁷²⁴. Musiałoby się to łączyć bowiem z rodzajem nagłego olśnienia, iluminacji, które w tym przypadku nie mają miejsca⁷²⁵. Podejście Brzozowskiego do katolicyzmu to pewien proces rozpoczynający się od uznania go za ważny składnik życia kulturalnego narodu, konieczności poszanowania go jako wyrazu postaw prostych ludzi (co nie znosiło obowiązku pogłębiania w nich zrozumienia dla prawd teologicznych), a w końcu dostrzeżenie w nim opoki dla wartości uniwersalnych, źródła umocowania indywidualności. Katolicyzm Brzozowskiego ma w ujęciu Sołtana również wydźwięk doświadczenia religijnego, dającego o sobie znać na kartach *Pamiętnika*. Autor artykułu stara się tym samym pokazać wieloaspektowość myślenia Brzozowskiego o katolicyzmie, nie tylko jako o kulturowej formacji, ale także doświadczeniu religijnym. Sołtan wpisuje się w ten sposób w model pisania o katolicyzmie u autora *Idei* charakterystyczny dla prasy paxowskiej, jednocześnie poszerzając go o nowy, duchowy wymiar. Wcześniejsze analizy podkreślały bowiem intelektualne powinowactwa, pozostawiając w cieniu doświadczenie duchowe.

Różnorodność interpretacyjna, z jaką mamy do czynienia w przypadku podejmowania problematyki religijnej u Brzozowskiego w kręgach katolickich, pomimo swojego często naukowego charakteru, nie wykracza poza światopogląd religijny. Jest więc to za każdym razem czytaniem z wnętrza. „Perspektywę zewnętrzną”

⁷²⁴ Ibidem.

⁷²⁵ Widać tu pewne podobieństwo do postsekularnej interpretacji nawrócenia Brzozowskiego zaproponowanej przez Agatę Bielik-Robson w artykule *Inne nawrócenie. O specyficznym katolicyzmie Stanisława Brzozowskiego*, w: *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 161-180. Artykuł ten w zmienionej lekko wersji, zatytułowany *Inne nawrócenie. Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty* ukazał się w książce *Stanisław Brzozowski. (Ko)reperytycje*, red. T. Mizerkiewicz, A. Skrendo, K. Uniłowski, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 243-264 oraz jako *Inne nawrócenie. Osobisty katolicyzm Stanisława Brzozowskiego w świetle analizy postsekularnej* umieszczony został w tomie *Stanisław Brzozowski. Powroty...*, s. 37-49.

przyjmuje Roman Padoł analizując poglądy religijne Brzozowskiego w kontekście filozofii religii polskiego modernizmu⁷²⁶. Poszerzenie perspektywy umożliwia kontekstowe odczytania i zderzenie poglądów autora *Płomieni* z ogólnymi tendencjami tamtego czasu, przy jednoczesnym porzuceniu prób teleologicznej interpretacji. W takim ujęciu Brzozowski jawi się przede wszystkim jako filozof religii. Odrzucona zostaje, także przez przyjęcie naukowej perspektywy, wszelka refleksja nad psychicznymi uwarunkowaniami przeżywania katolicyzmu. Na plan pierwszy wysuwają kwestie ontologiczne, epistemologiczne oraz kulturowe rozpatrywane nie tylko w kontekście rozwoju światopoglądu Brzozowskiego, ale także poprzez zderzenie go z innymi ujęciami m. in. Stanisława Przybyszewskiego, Tadeusza Micińskiego, Edwarda Abramowskiego czy Jana Władysława Dawida. Przez ów kontekst autor *Idei* traci na wyjątkowości i niepowtarzalności, jednocześnie zyskując miano pełnoprawnego filozofa religii.

Padoł analizuje poglądy religijne Brzozowskiego dwutorowo: z perspektywy wewnętrznego rozwoju światopoglądu oraz z perspektywy zewnętrznej, włączającej go w szersze prądy światowe. W tym pierwszym przypadku pole zostało już dość dobrze opisane, autor książki odwołuje się w związku z tym do znanych rozpoznań⁷²⁷. Zdecydowanie więcej miejsca przypada rozważaniom dotyczącym poznawczej funkcji religii. Przede wszystkim Brzozowski zaprzecza intelektualistycznie rozumianej epistemologii religii⁷²⁸. Wiąże się to z szerszą krytyką racjonalistycznych tendencji⁷²⁹ i coraz większym wpływem tendencji irracjonalistycznych⁷³⁰, ale także z początkowym

⁷²⁶ R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982. Autor częściową włączył do książki wcześniejsze publikacje: *Stanisław Brzozowski wobec filozoficznych założeń modernizmu*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filologiczne II, pod red. J. Szymda, Kraków 1975, z. 57, s. 35-49; *Kultura i życie. Z problematyki kultury u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie Prace Filozoficzne” 1981, z. 3, s.109-120; *Zagadnienie tradycji i historii u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie Prace Filozoficzne” 1985, z. 4, s. 99-112.

⁷²⁷ Mam tu na myśli ciągłość ewolucji ideowej Brzozowskiego, a jednocześnie zmienność jego poglądów na znaczenie religii w życiu społecznym (od przekonania o religii jako zagrożeniu dla twórczych sił jednostki po uznanie jej za jedyne gwarant indywidualności podmiotu; *Ibidem*, s. 57, 136, 142) a także wskazanie na związki pomiędzy rozwojem własnego projektu filozoficznego i zainteresowania kwestiami religii i Kościoła Katolickiego ze szczególnym uwzględnieniem tkwiącego w nich uniwersalizmu (s. 200). Jednocześnie pewne elementy fazy krytycznego podejścia pozostają bez zmian jak choćby odrzucenie ideału chrześcijańskiej pokory kłócącej się z podstawowym założeniem o aktywnej roli podmiotu w świecie (s. 196) oraz podkreślany rozbrat między świadomością społeczną a doświadczeniem religijnym (s. 194).

⁷²⁸ R. Padoł, *op. cit.*, s. 136-137.

⁷²⁹ *Ibidem*, s. 157-158.

⁷³⁰ *Ibidem*, s. 138.

przekonaniem o kontemplacyjnym charakterze religii i aktywnej funkcji poznania⁷³¹. Nie przeczy to jednak gnoseologicznemu charakterowi tej pierwszej. Modernizm rozszerza pojęcie poznania i wyprowadza je z czysto intelektualistycznego kontekstu i wzbogaca o irracjonalne komponenty. W ten sposób religia zyskuje wymiar epistemologiczny także jako wyraz sił życiowych⁷³² wyprowadza jednostkę poza czysto racjonalne nastawienie⁷³³. Taka reinterpretacja religii w duchu modernistycznych tendencji, a także jako łącznik między tym co świadome i nieświadome⁷³⁴ sprawia, że Brzozowski przestaje ją postrzegać jako ograniczenie mocy twórczych jednostki, a zaczyna upatrywać w niej siłę aktywizującą⁷³⁵, ugruntowującą poczucie wolności i rozszerzające poczucie istnienia⁷³⁶, gwarantującą wyjątkowość podmiotu a zarazem wpisującą go w uniwersalny, kulturowy wymiar w postaci tradycji, na straży której stoi Kościół. Skupienie się na filozofii religii pozwala Padołowi rozszerzyć kontekst i uwypuklić te elementy, które nie mogły wybrzmieć w interpretacjach prowadzonych z wnętrza światopoglądu katolickiego, nadając całości bardziej filozoficzny – a zarazem naukowy – charakter.

Książka Padoła wskazuje, że także poza kręgami związanymi z nauką Kościoła katolickiego filozofia religii Brzozowskiego okazywała się wdzięcznym i inspirującym tematem, nie wymagającym ograniczenia się do wewnątrzkatolickiej perspektywy. Zmiana w podejściu do tego tematu w ostatnich dwóch dekadach PRL-u jest jednak znacząca. Problem nawrócenia autora *Pamiętnika* staje się bowiem punktem centralnym wielu interpretacji ukazując go tym samym bądź jako konwertytę bądź przedstawiciela nowoczesnego podejścia do kwestii religii (protoplastę postsekularyzmu). Ujęcie takie było niezwykle rzadkie w poprzednich dekadach, gdzie problematyka religijna rozważana była w kontekście antropocentrycznego ujęcia całości dorobku Brzozowskiego, a samo nawrócenie bywało wpisywane konsekwentnie w czysto ludzki horyzont doświadczenia. Analizy powstające w lata siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wychodzą poza niego, otwierają się na transcendencję wynikającą z faktu nawrócenia, sytuują tym samym Brzozowskiego w zupełnie nowym kontekście. To metafizyczne ożywienie współgra z obserwowanym wówczas w społeczeństwie

⁷³¹ Ibidem, s. 137.

⁷³² Ibidem, s. 139-140; „Religia powstaje żywiotowo, nie jest przypadkowym tworem intelektualnym, lecz ma źródła w życiu” (s. 141).

⁷³³ Ibidem, s. 144.

⁷³⁴ Ibidem, s. 142-143

⁷³⁵ Ibidem, s. 144.

⁷³⁶ Ibidem, s. 143.

religijnym wzmożeniem i propagowaniem idei katolicyzmu otwartego, który – idąc za propozycją Cywińskiego – miałby być platformą spotkania dla wierzących i tzw. laickiej lewicy cierpiącej na syndrom osierocenia po wydarzeniach 1968 roku. Również wydanie korespondencji Brzozowskiego odgrywa w tym procesie rolę niebagatelną. Jak pokazuje historia, propozycja ta została przyjęta bez większego krytycyzmu w kręgach środowiska komandosów, nadając kwestiom religii jedno z pierwszorzędnych miejsc w dyskursie naukowym i publicystycznym. Postać Brzozowskiego oraz jego myśl patronują w ten sposób kolejnemu pokoleniu „niepokornych”, tym razem w innym kostiumie ideologicznym.

4. Wokół reedycji (i edycji) pism Brzozowskiego

4.1 Twórczość literacka Stanisława Brzozowskiego

Na początku warto przypomnieć w skrócie historię wznowień powieści Stanisława Brzozowskiego po wojnie, które dla porządku – choć pisałem o nich wcześniej – przywołam. Jako pierwsze, już w 1946 roku, wznowienia doczekały się *Płomienie*, wydane w dwóch tomach (drugi tom w 1947 roku) przez Spółdzielnię Wydawniczą „Czytelnik”, opracowane i przygotowane do druku przez Piotra Grzegorzczaka⁷³⁷. Nie zawiera ono ani przedmowy, ani posłowie ani nawet komentarza edytorskiego. Niemniej jednak wydanie to wzbudziło zainteresowanie, o czym pisałem w rozdziale pierwszym. W 1950 roku wychodzi czeski przekład powieści z przedmową Ericha Sojki, który to przekład – ze względu na kwestie ideologiczne – nie miał w kraju dobrej prasy. W 1956 roku Wydawnictwo Literackie wznawia *Płomienie* tym razem wyposażone w notę edytorską, notę biograficzną a także przypisy, w skład których wchodzi fragment objaśniający czytelnikowi kontekst przedstawionych w powieści wydarzeń⁷³⁸. Ostatnie przed 1989 rokiem wznowienie najpopularniejszej z powieści Brzozowskiego ma miejsce w 1983 (Warszawa, Iskry)⁷³⁹ z przedmową Andrzeja

⁷³⁷ Pierwszy tom wydania dostępny jest w serwisie Polona pod adresem <https://polona.pl/item/plomienie-z-papierow-po-michale-kaniowskim-t-1,NTA4NjEzOTk/>

⁷³⁸ W pewnym sensie jest to coś więcej niż przedstawienie działań samej Narodnej Woli, której działacze są bohaterami powieści Brzozowskiego. Teresa Podoska – redaktorka – w posłowie opisała dzieje ruchów rewolucyjnych w Rosji poczynając od lat czterdziestych XIX wieku, wskazując tym samym korzenie inicjatyw z lat siedemdziesiątych, a także ich następstwa (zob. ss. 475-488).

⁷³⁹ Wydanie opiera się na wersji z 1946 roku.

Mencwela⁷⁴⁰. Przedstawiony zostaje w niej kontekst powstania powieści, zagadnienia gatunkowe, problematyka utworu, ze szczególnym uwzględnieniem krytyki określonego wzoru polskości. Mencwel uprzedza jednocześnie czytelnika, że tekst jest nierówny: obok fragmentów świetnych, dużo jest mielizn i fragmentów słabych, co nie przeczy faktowi, że jest to chyba najbardziej zasłużona w „kształtowaniu postaw kilku pokoleń lewicowej inteligencji polskiej”⁷⁴¹ książka, jednocześnie najczęściej chyba dyskutowana w dwudziestoleciu międzywojennym i tuż po wojnie, wpływająca na światopoglądy wielu działaczy lewicowych⁷⁴². To, co szczególnie dla mnie istotne, to zaobserwowane przez autora przedmowy słabnięcie napięcia towarzyszącego lekturze *Płomieni*, które – jak sam twierdzi – dało się wyczuć jeszcze wśród czytelników lat sześćdziesiątych⁷⁴³. Potwierdza to moją tezę o ważnej zmianie w podejściu do dzieł Brzozowskiego poczynając od lat siedemdziesiątych o czym będzie mowa dalej.

Drugą powieścią Brzozowskiego wznowioną w okresie PRL-u był *Sam wśród ludzi* – pierwsza część zaplanowanej, acz nie zrealizowanej całości pt. *Dębina*. Po raz pierwszy po wojnie książka ukazuje się w 1957 w Wydawnictwie Literackim. Zaopatrzona została w przypisy i krótką notę wydawcy opisującą koleje powstawania dzieła oraz objaśnienia edytorskie. Następne wydanie ma miejsce w 1979 roku w serii Biblioteki Narodowej (I 228) w opracowaniu Marty Wyki⁷⁴⁴. W okresie istnienia Polski Ludowej nie ukazuje się żadna inna powieść: ani skonfiskowane i pozostające w rękopisie *Pod ciężarem Boga*, ani wydawane w odcinkach na łamach „Głosu” *Wirry*, ani ostatnia, niedokończona *Książka o starej kobiecie*⁷⁴⁵.

⁷⁴⁰ W ramach przeprowadzonej przeze mnie kwerendy dotarłem do jednego artykułu recenzyjnego autorstwa Andrzeja Nowakowskiego (*Schody na Parnas*, „Nowe Książki” 1984, nr 3, s. 113-116). Artykuł – poza merytorycznymi spostrzeżeniami – traktuje wznowienia *Płomieni* jako pretekst do ponownego zapytania o niewinność Brzozowskiego w sprawie domniemanej współpracy z ochroną.

⁷⁴¹ S. Brzozowski, *Płomienie*, Iskry, Warszawa 1983, s. 8-9.

⁷⁴² Ibidem, s. 9. Por. Z. Jaroński, *Literatura i nowe społeczeństwo. Idee lewicy literackiej dwudziestolecia międzywojennego*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1983, s. 19.

⁷⁴³ Ibidem.

⁷⁴⁴ Dotarłem do dwóch recenzji wydania: M. Stala, Rec. *Stanisław Brzozowski, „Sam wśród ludzi”*, „Ruch Literacki” 1979, nr 6, s. 482-484 oraz J. Gondowicz, <<Epos – nasza>> *nie Norwida*, „Nowe Książki” 1980, nr 1, s. 52-54. Obydwe są bardzo pozytywne, z tym że pierwsza – autorstwa Stali – za punkt centralny bierze opracowanie przygotowane przez Martę Wykę (oceniane wysoko), druga z kolei traktuje omawiane wydanie jako punkt wyjścia do przedstawienia poglądów autora na myśl Brzozowskiego i jego powieści.

⁷⁴⁵ Wszystkie one ukazały się nakładem Wydawnictwa Literackiego w serii *Dzieła Brzozowskiego* w 2011 i 2012 roku.

Nie można zapomnieć również o odnalezieniu przez Marię Prussak i opublikowaniu na łamach „Dialogu” sztuki Brzozowskiego zatytułowanej *Mocarz*⁷⁴⁶. Edytorka zaopatruje wydanie w bardzo rzetelną notę pokazującą kontekst powstania sztuki, dzieje recepcji i realizacji teatralnych oraz informuje o odnalezieniu podstawy dla tego wydania (nie był to rękopis, ale scenariusz reżyserki, stąd pewne różnice w stosunku do oryginału, o których wiadomo dzięki rzetelnym recenzjom)⁷⁴⁷. Odnalezionej sztuce szkic poświęca Marta Piwińska próbując wpisać to niezwykle, do tej pory apokryficzne, dzieło w kontekst biografii autor i epoki, a także w kontekst znanej i opracowanej działalności pisarskiej i intelektualnej Brzozowskiego⁷⁴⁸.

Tyle fakty. Czy na ich podstawie można wyciągnąć jakieś wnioski? Tak, pod warunkiem jednakże, że uwzględnimy jeszcze jeden element – teoretyczne i historycznoliterackie prace poświęcone powieściowej twórczości Brzozowskiego. Z pracami w pełnym tego słowa znaczeniu spotykamy się w latach siedemdziesiątych. To one wskazują na zmianę w podejściu do dziedzictwa autora *Legandy Młodej Polski*. Wcześniej bowiem wznowieniom książek narracyjnych Brzozowskiego towarzyszyły przede wszystkim recenzje oraz okazjonalne eseje (z rozbudowanymi niejednokrotnie analizami formalnymi), w przypadku *Płomieni* mocno zabarwione emocjonalnie. O takim podejściu do tych pozycji jeszcze w latach sześćdziesiątych wspomina Andrzej Mencwel w przywoływanej przedmowie do wydania z 1983 roku. W kolejnej dekadzie – jak zaznacza – postawa taka wyraźnie słabnie. Skłania mnie to do postawienia tezy, komplementarnej w stosunku do tej przedstawionej w poprzednim rozdziale – iż od lat siedemdziesiątych spuścizna po Stanisławie Brzozowskim przestaje być tradycją żywą a staje się tradycją nieafektywną. Co rozumiem przez takie przeciwstawienie? Przede wszystkim zmianę kontekstu, w jakim dzieła te są czytane, ale także zmianę pokoleniową wśród samych czytających, wnoszących do lektury inne doświadczenie i inne kategorie interpretacyjne niż wcześniejsze pokolenia. Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wygasza, bądź – jeżeli wolno tak powiedzieć – delegitymizuje dotychczasowy kontekst, w którym umieszczano myśl Brzozowskiego. Chodzi tu – upraszczając sprawę – o problematykę marksistowską i idącą za nią krytykę społeczną,

⁷⁴⁶ S. Brzozowski, *Mocarz*, „Dialog” 1976, nr 2, s. 26-48. Dramat został wydany jako osobna książka w 2008 roku ze wstępem Michała Sutowskiego i ilustracjami Pawła Althamera przez Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

⁷⁴⁷ M. Prussak, *Krótką historią „Mocarza”*, „Dialog” 1976, nr 2, s. 74-77.

⁷⁴⁸ M. Piwińska, *Brzozowski młody i młodopolski*, „Dialog” 1976, nr 2, s. 78-86. Tekst ten został przedrukowany w książkowym wydaniu *Mocarza* z 2008 roku podobnie jak komentarz edytorski Marii Prussak.

ale także spory o przynależność ideową autora *Płomieni*, które były paliwem jeszcze dla przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei (związane przecież mocno z próbą powrotu do źródeł⁷⁴⁹). W to miejsce wkraczają zupełnie nowe konteksty, nowe przestrzenie interpretacji. Nie chodzi tu jednak o jakieś dramatyczne zerwanie ciągłości, o porzucenie problemów pojawiających się w dotychczasowych badaniach nad Brzozowskim i przerwienie się na nowe, dotąd nieznanne. Zmiana, o której mowa ma subtelny wymiar i nie znajduję w tym momencie dla niej lepszego określenia niż właśnie tradycja nieafektywna (używany przeze mnie już wcześniej). Termin ten ma za zadanie podkreślić zerwanie pewnej więzi, która do tej pory definiowała związki między Brzozowskim a jego czytelnikami (mniej badaczami). Były to związki ideologiczne, intelektualne i emocjonalne, które Maciej Urbanowski nazywa tradycją „żywozną”⁷⁵⁰. Od lat siedemdziesiątych autor *Idei* traci znaczenie jako ideolog, staje się za to doskonałym materiałem badawczym dla historyków literatury, kultury i filozofii. „Uśmiercenie Brzozowskiego” nie oznacza przekreślenia ważności (i ważkości) jego dorobku intelektualnego dla badaczy. Zerwanie, o którym mowa, umożliwia wpisanie Brzozowskiego w szersze tło, pozwala dostrzec problemy, które do tej pory uchodziły uwadze badaczy.

Pojawienie się pełnoprawnych historycznych i teoretycznoliterackich rozpraw poświęconych powieściom Brzozowskiego jest tylko jednym z przejawów dominacji tradycji nieafektywnej⁷⁵¹. Zatrzymajmy się nad nimi, są bowiem niezwykle ważnym

⁷⁴⁹ O ważkości tej kwestii wśród przedstawicieli szkoły niech świadczy wypowiedź Andrzeja Walickiego zawarta w liście do Leszka Kołakowskiego z dnia 8 czerwca 1976: „Praca o Brzozowskim [*Stanisław Brzozowski – drogi myśli* – PR] to z kolei próba przyczynienia się do ‘desowietyzacji’ samego marksizmu (przez ukazanie możliwości marksizmu ‘otwartego’, głębiej pojętego, praz przez historyczną relatywizację ‘marksizmów’” (L. Kołakowski, A. Walicki, *Listy 1957-2007...*, s. 50).

⁷⁵⁰ „O ‘żywoźności’ danej tradycji krytycznej (krytyka) mówiłaby nam tak czy owak jej recepcja, liczona także głosami sprzeciwu. Ważne zapewne są tutaj przywołania nazwiska danego krytyka, składane mu wyrazy uznania, ale też gesty nawiązywania do jego myśli, które mogą mieć charakter epigońskiej, bezmyślnej repetycji, ale też kontynuacji, a nawet refutacji. Tradycja ‘żywoźna’ kształtuje nasze sposoby czytania literatury, w tym nasz język krytyczny, w tym i takie „drobiazgi”, jak tytuły recenzji czy esejów albo decyzje o wyborze samych gatunków krytycznych. Zresztą ze względu na liczbę cytowań Brzozowski z pewnością był zresztą jedną z najbardziej ‘żywych’ tradycji powojennej krytyki [...]. Z całą też pewnością Brzozowski współdecydował też o karierze wielu powojennych gatunków krytycznych: polskiego eseju, w tym zwłaszcza portretu, a dalej pamfletu oraz dziennika lektur” (M. Urbanowski, *Brzozowski i powojenna krytyka literacka*, w: idem, *Od Brzozowskiego do Herberta...*, s. 52). Ujęcie to nie jest tożsame z moim rozumieniem, ale można je potraktować jako komplementarne. Podobnie o kwestii tej wypowiada się Michał Sprusiński („*Dziennik myśli*” *Stanisława Brzozowskiego*, „*Twórczość*” 1970, nr 11, s. 99).

⁷⁵¹ Jak w przypadku każdego tego rodzaju uogólnienia, także w tym wypadku musimy potraktować je jako mocno umowne. Przykładem, który burzy tę opozycję jest działalność krytycznoliteracka Tomasza Burka, o której pisałem w poprzednim rozdziale. Chociaż zajmuje się on powieściami Brzozowskiego, chociaż publikuje

elementem badań nad spuścizną autora *Książki o starej kobiecie*. Wpisany w ich naturę dystans pozwala badaczom w zupełnie nowy sposób spojrzeć na całość dorobku narracyjnego Brzozowskiego. Do tej pory to *Płomienie* były najbardziej znaną jego powieścią, choć jak twierdzi wielu badaczy, wcale nie najlepszą pod względem artystycznym. Było tak ze względu na zawartość ideową wzbudzającą „duchowe poruszenie” wśród kolejnych pokoleń czytelników. Wygaszenie emocjonalnej więzi między zawartością treściową powieści Brzozowskiego a czytelnikiem pozwala spojrzeć na całość jego twórczości w zupełnie nowy sposób, budując nowe relacje i nowe hierarchie. Doskonałym tego przykładem jest książka Marty Wyki *Brzozowski i jego powieści*⁷⁵².

Wyjątkowość zaproponowanego ujęcia polega na opisanu powieści Brzozowskiego w kategoriach historii literatury. Zazwyczaj opis taki nie jest niczym zaskakującym, traktuje się go jako coś naturalnego, oczywistego w odniesieniu do badań epok dawno zamkniętych. W tym konkretnym przypadku ma on jednak swoją wagę i znaczenie, wynikającą z dotychczasowego sposobu recepcji, dalekiego od niezaangażowanego, zdystansowanego spojrzenia. Ciekawym przykładem podejścia zaangażowanego jest tekst Karela Krejčiči zatytułowany *Stanisław Brzozowski*⁷⁵³. Czeski sławista skupia się przede wszystkim na powieściach, bardzo wnikliwie analizując ich związki z kulturą epoki, ale także z psychologią ich twórcy. Wszystko to powoduje, że mamy do czynienia ze świetną, ale jednak mocno nacechowaną emocjonalnie interpretacją. Wyka w przeciwieństwie do Krejčičiego wpisuje się swoją książką w tradycję nieafektywną, a więc zdystansowaną i niezaangażowaną emocjonalnie. Opisuje wszystkie powieści Brzozowskiego, łącznie ze skonfiskowanym rękopisem *Pod*

swoje teksty głównie po 1968, to Brzozowski jest dla niego zdecydowanie tradycją „żywością” w rozumieniu, jakie nadaje jej Maciej Urbanowski (zob. poprzedni przypis). Twórczość Burka łączy wiele elementów, które w zaproponowanej przeze mnie klasyfikacji, przypisane zostały do przeciwstawnych grup.

⁷⁵² Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981 (dalej w tekście jako BP z podaniem numeru strony). Wyka publikowała wcześniej prace na temat powieści Brzozowskiego (*W kręgu „Płomieni”*, „Miesięcznik Literacki” 1972, nr 11, s. 48-58; *Pierwsze powieści Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1973, z. 5, 291-300; „*Sam wśród ludzi*” Brzozowskiego. *Propozycje interpretacyjne*, „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 2, s. 3-17; *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli...*, s. 311-329, *Brzozowskiego powieść nienapisana*, „Ruch Literacki” 1979, z. 3, ss. 157-168). Poprzedziła również obszernym wstępem wydanie *Samego wśród ludzi* w serii Biblioteki Narodowej, jednak to książka stanowi najpełniejsze opracowanie i do niej będą się odwoływać w dalszej części.

⁷⁵³ Pochodzi on z książki *Polská literatura ve vírech revoluce* tegoż po raz pierwszy wydanej w 1934 roku. Polski przekład autorstwa Haliny Kuligowskiej opracowany został w oparciu o wydanie drugie z 1948 roku (Karel Krejčič, *Stanisław Brzozowski*, przeł. H. Kuligowska, w: idem, *Wybrane studia slawistyczne. Kultura-Literatura-Folklor*, PWN, Warszawa 1972).

ciężarem Boga, umieszczając je w szerokiej perspektywie historycznej, ale nade wszystko – i to jest dla mnie najważniejsze – pośród prądów intelektualnych i literackich epoki⁷⁵⁴. To z kolei daje szansę na bardziej „obiektywną” ocenę działalności narracyjnej twórczości autora *Głosów wśród nocy*. Autorka trafnie rozpoznaje pole dotychczasowych interpretacji pisząc:

Fabularna twórczość Brzozowskiego poddawana była na ogół przez krytykę zabiegom porównawczym: zestawiano mianowicie fabuły z dyskursem filozoficznym, fikcję powieściową z rzeczywistością myślową autora *Idei*. Postępowanie takie prowadziło do konkluzji, iż Brzozowski pisał jedno wielkie *Dzieło*, nie znające granic gatunkowych, zaś żywiące się przede wszystkim sokami filozoficznej gleby. Sądom tym nie można odmówić racji [BP, 9]⁷⁵⁵.

Uznając zatem odczytanie takie za zasadne autorka próbuje wprowadzić własny punkt widzenia stwierdzając:

Ale w momencie, gdy Brzozowski zaczyna tworzyć w sobie świadomość powieściopisarza, gdy respektuje odmienne, indywidualne prawa, jakimi rządzi się świat powieści, nici łączące jego myślenie filozoficzne z „fabularnym” stają się trudniejsze do wyśledzenia. Brzozowski dla każdego rodzaju swojej pisarskiej aktywności budował teoretyczne uzasadnienie. Bez nich nie potrafił po prostu odpowiedzialnie funkcjonować. Podobnie postępował więc, gdy powieść stała się przedmiotem jego praktycznego zainteresowania [BP, 9].

Gest oddzielenia powieści od reszty działalności pisarskiej Brzozowskiego jest zabiegiem nadającym tym pierwszym znaczenie, wyjątkowość, a co za tym idzie, ustanawiającym je jako osobny przedmiot refleksji z charakterystyczną dla niego metodologią⁷⁵⁶. Wyka nie rezygnuje z filozoficznej refleksji nad zawartością treściową

⁷⁵⁴ Ten sam element podkreśla Bogdan Rogatko w recenzji książki Wyki (*Od Przybyszewskiego do Kafki, czyli Brzozowskiego powieści o pracy*, „Życie Literackie” 1981, nr 40, s. 15, 17).

⁷⁵⁵ Por. „Utwory beletrystyczne Brzozowskiego to integralna część jego twórczości w ogóle. Są one odwrotną stroną jego systemu myślowego. Z prac filozoficznych i krytycznych dowiadujemy się, kim Brzozowski chciał być, z jego powieści – kim był w rzeczywistości. Tylko połączenie tych dwu tak różnych obrazów ukazuje nam całego człowieka i wyjaśnia kryzys ideowy, który najwyraźniej przejawiał się w ostatnich latach pisarza” (K. Krejči, *op. cit.*, s. 536-537).

⁷⁵⁶ Problematyka ujęcia powieści jako oddzielnych od reszty dyskursu Brzozowskiego jest szczególnie wyeksponowana w recenzji książki Wyki autorstwa Małgorzaty Szpakowskiej (*Powieść jako powieść*, „Twórczość” 1982, nr 1).

powieści, nadaje jej jednakże odmienny sens: nierozzerwalnie splata z rozważaniami na temat formy narracyjnej. Nie ma w tym wypadku mowy o podporządkowaniu jednego wymiaru drugiemu. Wyka traktuje je jako nierozdzielne wykazując tym samym, że wybór określonego typu narracji miał dla Brzozowskiego bardzo silne motywacje teoretyczne, a jednocześnie uzupełniał dyskurs filozoficzny. *Pod ciężarem Boga* oraz *Wiry* to nie wyraz niewyrobień pisarskiego, ale przede wszystkim próba twórczej dyskusji z mistrzem młodości – Przybyszewskim tak na gruncie założeń światopoglądowych jak i w warstwie strukturalnej. Więcej nawet, bo jak pisze autorka „każda właściwie z jego [Brzozowskiego – PR] powieści [...] jest sondowaniem możliwości gatunku. Jest próbą środków i zmaganiem się z określoną tradycją [BP, 193]. Wybór określonej narracji ma więc swoje głębokie umocowanie, jest także świadectwem uwikłania Brzozowskiego w prądy literackie epoki (i w zmagania z nimi):

Monologi wewnętrzne Czyńskiego, bohatera *Pod ciężarem Boga*, zbudowane bardzo podobnie jak „kolisko monologów rozpaczy” z *Próchna* (tak je nazwał Brzozowski), są najważniejszym źródłem wiedzy psychologicznej o tej postaci. Intymne wyznanie, tak charakterystyczne dla większości bohaterów modernistycznej prozy, pełni istotną funkcję światopoglądową, i najprawdopodobniej autor akceptuje ten właśnie typ wypowiedzi. Styl przypisany Czyńskiemu nie jest więc maską ani konwencją, nie jest również pastiszem, lecz kalką obowiązujących w epoce rodzajów narracji [BP, 193]⁷⁵⁷.

Takiemu samemu sposobowi analizy poddawane są pozostałe powieści Brzozowskiego: *Płomienie*, *Sam wśród ludzi*, *Książka o starej kobiecie*. Użycie różnorodnych modeli konstrukcji narracji (poetyka dokumentu w *Płomieniach*, model powieści rozwojowej w *Samym wśród ludzi*, poetyka punktów widzenia w *Książce o starej kobiecie*) mają bardzo konkretną motywację gatunkową, ale i filozoficzną. Brzozowski za każdym razem testował, która z dostępnych form w sposób najlepszy odpowiadała będzie danej treści i fazie rozwoju, w której powstawała⁷⁵⁸. Pogląd taki

⁷⁵⁷ Marta Piwińska analizując dramat Brzozowskiego pt. *Mocarz* pisze, że zlepił go „z wielu stylów i technik [...]”. Zręczność Brzozowskiego świadczy, jak niesłusznie pomawiano go o głuchotę na literaturę w literaturze. Tak dobrze znał „kuchnię” literacką swej epoki, że mógł, mając dwadzieścia trzy lata, dokonać pastiszu wszystkich panujących stylów” (M. Piwińska, *Brzozowski młody...*, s. 83).

⁷⁵⁸ Próbę podobnej lektury podejmuje Maria Jolanta Olszewska w tekście „*Książka o starej kobiecie*”. *Próba analizy. Szkic*, w: *Stanisław Brzozowski. Powroty...*, ss. 159-185.

kłóci się z fałszywym, ale jednak ciągle żywym wówczas poglądem, o niewielkiej wadze, jaką autor przywiązywał do formy swoich wypowiedzi, ale także z opinią o jego niewrażliwości na problemy estetyczne sztuki w ogóle⁷⁵⁹.

Książka Wyki zawiera bardzo dużo ciekawych propozycji interpretacyjnych, o których nie będę tu pisał. Chciałbym jednak podkreślić jeszcze na czym – w moim przekonaniu – opiera się niezwykłość analizowanej pozycji. Jako pierwsza traktuje ona powieści autora *Idei* jako pełnowartościowe dzieła literackie, w związku z tym przeprowadzone zostaje gruntowne badanie genologiczne z uwzględnieniem wpływów, tradycji różnych gatunków i polemik z nimi, a także związki z problemami natury światopoglądowej. Autorka w swoich analizach – idąc w ślady Brzozowskiego – potraktowała te dwa elementy jako nierozłączne, wzajemnie na siebie wpływające i warunkujące⁷⁶⁰. Oprócz zastosowania tej zasady w praktyce znajdzie czytelnik w książce najciekawsze (i chyba do tej pory najpełniejsze i najbardziej klarowne) omówienie poglądów Brzozowskiego na teorię powieści⁷⁶¹ będące jednocześnie dowodem na wyjątkowość tego umysłu w polskiej kulturze. Dzięki Wyce otrzymujemy nie tylko niezwykły portret powieści Brzozowskiego, ich autora, ale także epoki i prądów na nie oddziałujących. To najlepsze w okresie PRL-u i do dziś klasyczne studium⁷⁶² mogło jednak powstać tylko dzięki zerwaniu emocjonalnych więzi i wpisania tak Brzozowskiego jak i jego dzieł w przestrzeń historycznoliteracką. Paradoksalnie uśmiercenie ideologicznej warstwy tekstów umożliwiła narodziny Brzozowskiego dla badań historycznoliterackich.

Książka Wyki nie jest jedyną pozycją o twórczości narracyjnej autora *Idei* opublikowaną w latach siedemdziesiątych. Kilka lat wcześniej ukazuje się bowiem

⁷⁵⁹ Pogląd taki – w złagodzonej formie – pojawia się w wartościowym studium Bogusławy Kaczyńskiej zatytułowanym *Etyczna estetyka Stanisława Brzozowskiego* („Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio I: Philosophia-Sociologia”, vol. 1: 1976, s. 314). Obok trafnych i interesujących interpretacji dotyczących problematyki estetycznej czytelnik może się w nim spotkać również z powielanymi stereotypowymi ocenami dorobku Brzozowskiego.

⁷⁶⁰ Rys ten widoczny jest także w działalności Marty Wyki wykraczającej poza 1989 (Zob. ciekawa rozważania dotyczące roli komentarza poetyckiego w dziełach Brzozowskiego zamieszczone w tekście „Poznawać dusze twórcze...”, w: S. Brzozowski, *Komentarze poetyckie*, wybór i wstęp M. Wyka, oprac. tekstu M. Urbanowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001). Autorka powraca również do podejmowanych już wcześniej problemów rozwijając je, jak to ma miejsce w szkicu *Obraz i doświadczenie kresów w powieści Brzozowskiego „Sam wśród ludzi”*, w: eadem, *Światopoglądy młodopolskie*, Universitas, Kraków 1996.

⁷⁶¹ Por. J. Hertl, *Między poetyką a polityką: teoria powieści Stanisława Brzozowskiego*, w: Stanisław Brzozowski. Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech..., s. 43-52.

⁷⁶² Żadna praca po 1989 roku nie może się obejść bez odniesienia (pozytywnego bądź krytycznego) do książki Wyki.

ciekawe studium Jerzego Z. Maciejewskiego zatytułowane *W kłębowisku przeciwieństw. Obraz idei w prozie narracyjnej Stanisława Brzozowskiego*⁷⁶³. Jej autor – co sugeruje już zresztą sam tytuł – pozostaje pod wyraźnym wpływem filozoficznych badań nad spuścizną autora *Głosów wśród nocy*. Choć w *Słowie wstępnym* pada ze strony autora wyraźna deklaracja o zainteresowaniu zarówno sferą ideową jak i formalną analizowanego materiału⁷⁶⁴ to jednak ten pierwszy komponent zdecydowanie przeważa nad drugim. Lektura książki Maciejewskiego zaświadcza, że znajduje się on pod przemożnym wpływem jeszcze żywej w tym czasie fascynacji odkrytym na nowo Brzozowskim-filozofem. Powieści – pomimo prób ich separacji od reszty prac – zlewają się z nimi w jedno wielkie Dzieło, o płynnych, nie do końca jasnych granicach gatunkowych i artystycznych. Nie można rozpoznania tego traktować jako zarzutu pod adresem autora, lecz jako wskaźnik pewnej szerszej tendencji, pewnego nurtu interpretacyjnego, w który się wpisuje. Książka skupia się wyłącznie na materiale powieściowym, w nim zaś uwaga zwrócona jest na warstwę ideową. Maciejewski analizuje oczywiście zabiegi konstrukcyjne i artystyczne stosowane przez Brzozowskiego. W całości dowodzenia pełnią jednak rolę drugorzędą. Mają charakter luźnych uwag (w większości trafnych), czasami przeradzają się w dłuższe analizy, nie zostaje jednak sprobematyzowany ich związek z ideową twórczością, a więc nie zyskują pełnego, formalnego uzasadnienia. Praca Maciejewskiego pozostaje pod dużym wpływem sposobu pisania o Brzozowskim z lat sześćdziesiątych. Wprawdzie autor próbuje poddać pod rozwałkę formalne aspekty, to nadal pełnią one rolę służebną wobec naczelnej – filozoficznej linii interpretacyjnej. Powieści nie stają się zatem samoistnym, wydzielonym z reszty pisarstwa obszarem podlegającym pełnej teoretyczno- i historycznoliterackiej analizie. Nie zyskują tym samym autonomii, pozostając elementem wielkiego dzieła Brzozowskiego.

Podobną tendencję można zaobserwować u Marka Grygorowicza, autora dwóch prac poświęconych Brzozowskiemu – powieściopisarzowi wydanych w 1972⁷⁶⁵ i 1973⁷⁶⁶ roku. W obydwu tekstach powieści traktowane są jako część większej całości, bez

⁷⁶³ PWN, Warszawa-Poznań, 1974.

⁷⁶⁴ Ibidem, s. 5.

⁷⁶⁵ *Samotność i wspólnota. Antynomie myśli w „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” Seria I, z. 90, Łódź 1972, s. 29-47.

⁷⁶⁶ *Rola krytyki w kształtowaniu koncepcji powieściopisarstwa Stanisława Brzozowskiego*, „Litteraria” t. 5: 1973, s. 97-136.

uwzględniania problemów gatunkowych za to z licznymi związkami z ogólnymi tendencjami i nurtami myśli Brzozowskiego, z całym jego światopoglądem. Świadczy o tym chociażby taki fragment: „[powieści Brzozowskiego są – PR]” próbą rozładowania podstawowego napięcia egzystencjalnego naszego myśliciela, napięcia między sytuacją egzystencjalną jednostki samotnej i obiektywnym, kultywowanym przez nią ideałem społecznym”⁷⁶⁷. Stwierdzenie powyższe jasno wskazuje na sposób, w jaki autor podchodzi do badanego materiału. Zderzenie dyskursu krytycznoliterackiego i powieściowego autora *Głosów wśród nocy* w tekście Grygorowicza z 1973 jest raczej próbą zarysowania teorii powieści Brzozowskiego niż badaniem swoistości formy tworzonych przez niego narracji. Artykuł z 1972 bezpośrednio traktujący o *Płomieniach* posiada wprawdzie obszerny fragment dotyczący formy powieści, nie zostają jednak z tego faktu wyciągnięte wnioski o wzajemnym ich warunkowaniu. Tu również, podobnie jak w przypadku Maciejewskiego, możemy śmiało mówić o fascynacji Brzozowskim – filozofem, który część swoich rozważań postanowił wyrazić w formie narracyjnej, będącej podporządkowanej naczelnej zasadzie „krystalizacji idei”.

Na zasadzie przypisu warto wspomnieć, że analiza narracyjnej twórczości autora *Idei* nie ogranicza się wyłącznie do prac poświęconych mu bezpośrednio. Jego powieści są przedmiotem interpretacji w wielu książkach nie tylko historycznoliterackich, ale również z zakresu teorii. Nie mam możliwości odwołania do nich wszystkich (jest to zbiór przekraczający wyznaczone ramy pracy)⁷⁶⁸, chciałbym jednak wspomnieć o *Powieści młodopolskiej* autorstwa Michała Głowińskiego, wydanej po raz pierwszy w 1969⁷⁶⁹. Brzozowski zajmuje w niej marginalne stanowisko (co nie znaczy, że autor nie przypisuje mu wagi), jednak jest to stanowisko warte wzmianki. Otóż Głowiński postawił sobie za cel strukturalną analizę przemiany gatunku powieściowego w okresie Młodej Polski. Praca skoncentrowana jest na elementach formalnych, próbuje w kategoriach poetyki historycznej opisać krystalizację gatunku na przełomie XIX i XX wieku w kontekście wcześniej ukształtowanych poetyk. Autor tego niezwykle cennego opracowania najwięcej uwagi poświęca nie *Płomieniom* czy *Samemu wśród ludzi*, ale

⁷⁶⁷ Ibidem, s. 126.

⁷⁶⁸ Np. w książce Zbigniewa Jarosińskiego *Literatura i nowe społeczeństwo. Idee lewicy literackiej Dwudziestolecia Międzywojennego* (Czytelnik, Warszawa 1983) Brzozowski pojawia się jako tło. Podobnie zresztą jak w pracy Mariana Stępnia *Polska lewica literacka* (PWN, Warszawa 1985), w której Brzozowski powinien jednak zajmować zdecydowanie więcej miejsca.

⁷⁶⁹ Posługuję się wydaniem drugim opublikowanym w ramach *Prac wybranych*, t. 1, Universitas, Kraków 1997.

nieukończonych *Książce o starej kobiecie* mającej – ze względu na przyjętą perspektywę – dużo większe znaczenie niż uprzednio wymienione pozycje. Wiele rozpoznanych przez Głowińskiego zostaje włączonych do późniejszych książek o powieściopisarstwie Brzozowskiego będąc podbudową ich szerszej, formalnej analizy. Nie bez znaczenia jest tu dostrzeżony przez autora zwrot ku analizie języka Brzozowskiego⁷⁷⁰. Pomimo tej ważnej dla zrozumienia dziejów gatunku na przełomie wieków pracy, pomimo próby zespolenia formalnego i ideowego czytania powieści zaproponowanego przez Martę Wykę, autor *Płomieni* dla większości interpretatorów pozostawał przede wszystkim filozofem wyrażającym swoje poglądy w różnych gatunkach i rodzajach literackich.

4.2 Listy Brzozowskiego – nowe otwarcie

Gdyby należało wskazać najważniejsze pozycje, które wywarły wpływ na badania myśli i biografii Brzozowskiego na jednym z pierwszych miejsc musiałaby się znaleźć edycja listów przygotowana przez Mieczysława Srokę (1929-2016), wydana w 1970 roku⁷⁷¹. Było to zarówno wydarzenie naukowe jak i kulturalne, o czym świadczy ilość zamieszczonych w prasie recenzji⁷⁷². Jednak to nie ich liczba jest oznaką rangi omawianej pozycji, ale – podkreślana przez wszystkich prawie recenzentów – waga dla badań naukowych. Większość zamieszonej w dwóch tomach korespondencji Brzozowskiego nie była wcześniej publikowana, choć przygotowana do wydania trwały już przed wojną (Maria Stokowa zebrała 700 listów, z których okres ten przetrwała jedynie niewielka część w formie oryginałów bądź odpisów, toteż Sroka musiał na nowo

⁷⁷⁰ M. Głowiński, *Ekspresja i empatia...*, s. 270.

⁷⁷¹ S. Brzozowski, *Listy*, opracował, przedmową komentarzem i aneksami opatrzył Mieczysław Sroka, t. 1-2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970.

⁷⁷² M. Sprusiński, „*Dziennik myśli*” Stanisława Brzozowskiego, „*Twórczość*” 1970, nr 11, s. 98-104; A. Werner, *Brzozowski w świetle listów*, „*Polityka*” 1970, nr 48, s. 6-7; J. Iwaszkiewicz, *Listy Brzozowskiego*, „*Życie Warszawy*” 1970, nr 225 s. 5; M. Sprusiński, *Księga zwierzeń Stanisława Brzozowskiego*, „*Nowe Książki*” 1970, nr 24, s. 1516-1518; J. A. Szcz. (Jan Alfred Szczepański), *Listy Stanisława Brzozowskiego*, „*Trybuna Ludu*” 1970, nr 250 s. 6; J. Woźniakowski, *Nasza operetkowa lekkomyślność*, „*Tygodnik Powszechny*” nr 37, s. 1-2; Dedal (A. Kijowski), *Nasz Doktor Faustus*, „*Twórczość*” 1971, nr 1, s. 131-134; B. Mamoń, *Obcy wśród swoich*, „*Tygodnik Powszechny*” 1971, nr 4, s. 1-3; W. J. Tkaczuk, *Książka międzypoki*, „*Tygodnik Kulturalny*” 1971, nr 14, s. 12; B. Cywiński, *Autoportret niezamierzony. Nad „Listami” Stanisława Brzozowskiego*, „*Więź*” 1971, nr 3, s. 68-77; M. Sprusiński, *Listy heroiczne*, „*Poglądy*”, 1971, nr 4, s. 12; M. Szybist, *Listy nieznanego*, „*Miesięcznik Literacki*” 1971, nr 8, s. 49-54; T. Weiss, *Dramatyczne listy Stanisława Brzozowskiego*, „*Ruch Literacki*” 1971, z. 3, s. 159-168; K. Dybciak, *Głos wśród nocy*, „*Znak*” 1971, nr 4, s. 487-492; E. Sowa, *Filozoficzna zawartość listów Stanisława Brzozowskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1971, nr 3, s. 109-118; W. Mackiewicz, *O korespondencji Stanisława Brzozowskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 1971, nr 3, s. 119-126; J. Tynecki, *Dziennik myśli (o „Listach” Stanisława Brzozowskiego)*, „*Kultura*” 1971, nr 50, s. 3, 5; Obserwator (Józef Szczypka), *Via Cinque*, 30 kwietnia 1911, „*Kierunki*” 1971, nr 7, s. 12.

podjąć trud zebrania zachowanego materiału). Nieznane dotąd listy autora *Idei* będące z jednej strony zapisem przeżyć oraz zmagania z ciągłym brakiem pieniędzy i chorobą, z drugiej dziennikiem myśli i lektur, pozwoliły potwierdzić bądź obalić wiele z dotychczasowych hipotez, wypełnić wiele luk w pracach naukowych i publicystycznych. Śmiało można twierdzić, że bez tego dwutomowego wydania późniejsze prace takich badaczy jak Walicki, Mencwel, Marta Wyka czy Burek musiałyby się posiłkować wieloma przypuszczeniami osłabiając tym samym moc zawartych w nich tez. Dzięki listom możliwe było dokładniejsze datowanie kolejnych fascynacji filozoficznych i literackich Brzozowskiego, planów pisarskich a przede wszystkim umożliwiły śledzenie zmian w jego światopoglądzie osłabiając tezę o ich skokowości, świadcząc zaś na rzecz teorii o ich stopniowym rozwoju. Gdybyśmy mieli wskazać najważniejsze zagadnienia, które dzięki listom zyskały nowe oświetlenie byłyby to: (w sposób naturalny) życie prywatne autora, jego zmagania z chorobą i ciągłym brakiem pieniędzy oraz zwrot w stronę katolicyzmu badany do tej pory prawie wyłącznie na podstawie zapisów z *Pamiętnika*. Listy dają także wgląd w warsztat pracy Brzozowskiego: recenzenci podkreślają zadziwiającą ilość lektur (nawet 3 dziennie), snute kilka miesięcy przed śmiercią rozległe projekty pisarskie, śmiałość (i trafność) wielu przemyśleń i intuicji. Zazwyczaj pomija się przy tym inny wymiar tych listów: świadectwo zniechęcenia, apatii, niemocy twórczej (szczególnie w czasie pobytu w Nervi w 1906 roku), nierealizowalnych planów, licznych złościwości kierowanych pod adresem nieprzychylnych mu ludzi, niesprawiedliwych ocen, ale także zachwyty nad pięknem zwiedzanych miast, troski o żonę i córkę, rozmyślań o trudzie życia codziennego. Pomija się w ten sposób także inną twarz Brzozowskiego – tę bardziej ludzką, nie sprowadzoną wyłącznie do kłopotów materialnych i zdrowotnych, nie zawsze wyrażoną wprost, często ukrytą na marginesie, ledwie napomkniętą, zaszyfrowaną między wierszami. Ten aspekt nie budzi większego zainteresowania wśród recenzentów, a także wśród badaczy, skupiających się przede wszystkim na ich intelektualnej zawartości.

Edycja listów Brzozowskiego jest ważnym wydarzeniem także ze względu na bezpośredni wkład edytora w wyjaśnienie wielu nieporozumień i wątpliwości. Korespondencja zaopatrzona jest w niezwykle szczegółowe, bogate w konteksty przypisy zajmujące lwią część wydania, w obszerny wstęp, w którym Sroka stara się (po raz pierwszy chyba z taką precyzją) prześledzić kolejne fazy zmian w światopoglądzie autora *Płomieni*, ale nade wszystko w szczegółowe kalendarium oraz dwa niezmiernie

ważne aneksy: *Przebieg sądu obywatelskiego nad Stanisławem Brzozowskim* oraz ...*Sprawa toczy się dalej* mające na celu ostateczne zamknięcie przywoływanej przy różnych okazjach sprawy współpracy Brzozowskiego z carską tajną policją. Dla wielu było to nie zamknięcie, ale zachęta do ponowienia dyskusji. Świadczy o tym liczba zabranych w tej sprawie głosów, ale także wyraźna polaryzacja stanowisk⁷⁷³. Sroka po dokładnym zbadaniu akt sprawy, różnych poszlak, dyskusji, ciągle nowych informacji stwierdza, że Brzozowski „znalazł się na liście tajnych współpracowników ochrony po złożeniu zeznań w więzieniu w 1898 roku. Jego kontakty z ochroną trwały do 1901 roku”⁷⁷⁴. Główne zaś oskarżenie, a więc zarzut współpracy z tajną policją po 1905 roku, w świetle wszystkich dostępnych materiałów i niewielkiej szansy na pojawienie się nowych, należy rozstrzygnąć na korzyść Brzozowskiego. Wydawca *Listów*, jak sam pisze w artykule z 1973 roku będącym polemiką z Leonem Wudzkim⁷⁷⁵, przewidywał, że podjęta przez niego próba podsumowania i zamknięcia sprawy wzbudzi dyskusje. I nie pomylił się. Zabierane na łamach prasy głosy można zaliczyć do trzech obozów: zwolenników tezy o winie autora *Płomieni*, badaczy uznających wnioski Sroki za słuszne i ostateczne oraz na bezwzględnych obrońców Brzozowskiego przed oskarżeniem o najmniejsze choćby przewiny.

Za koryfeusza pierwszej grupy uznać można Leona Baumgartena, który na łamach „Przeglądu Historycznego” próbuje wykazać, na podstawie rzekomo nowych dowodów, że Brzozowski współpracował z ochroną do 1905 a nawet do 1906 roku⁷⁷⁶, ośmielając liczne osoby do wypowiedzenia się w tej sprawie i wyrażenia – niejako przy okazji – własnego, negatywnego nastawienia do autora *Idei*, czyniąc z tezy postawionej

⁷⁷³ Publikacja *Listów* oraz dyskusja nad nimi zbiega się w czasie z premierą spektaklu *Sprawa Stanisława Brzozowskiego* w reżyserii Tadeusza Malaka, oparta na scenariuszu autorstwa Malaka właśnie oraz Ireneusza Kasprzysia. Premiera miała miejsce 25 marca 1972 roku na Scenie Kameralnej Teatru Starego w Krakowie. Odbiór spektaklu był raczej negatywny, dyskusje wokół niego bezpośrednio wiązały się z problematyką oskarżenia, a autorzy zabierający głos często nawiązywali do wydanych przez Srokę *Listów*. Zob. K. Wyka, *Stanisław Brzozowski i jego sprawa*, „Życie Literackie” 1972, nr 13, s. 1, 4 (Polem. W. Czapliński, „Sprawy Brzozowskiego” ciąg dalszy, „Życie Literackie” 1972, nr 18, s. 13, odpowiedź: K. Wyka, *Rzekome rewelacje*, „Życie Literackie” 1972, nr 18, s. 13); B. Mamoń, „Stanisław Brzozowski i jego sprawa”, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 20, s. 6; E. Morawiec, *Sprawa Brzozowskiego*, „Teatr” 1972, nr 11, s. 9-10 (Polem. I. Kasprzysiak, T. Malak, [list w sprawie recenzji spektaklu „Sprawa SB” pióra Elżbiety Morawiec], „Teatr” 1972, nr 15, s. 26, odpowiedź: E. Morawiec, „Teatr” 1972, nr 20, s. 26); M[aria] Wyka, *Brzozowski w teatrze*, „Dialog” 1972, nr 9, s. 145-148.

⁷⁷⁴ M. Sroka, ...*Sprawa toczy się dalej*, w: S. Brzozowski, *Listy...*, t. 2, s. 845.

⁷⁷⁵ M. Sroka, *Czy cel uświęca środki, czyli czy tak można rehabilitować Stanisława Brzozowskiego*, „Kultura” 1973, nr 12, s. 6

⁷⁷⁶ L. Baumgarten, *Na marginesie „Listów” Stanisława Brzozowskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1971, z. 4, s. 683-702.

przez Baumgartena punkt wyjścia⁷⁷⁷. Ogłoszone przez niego rewelacje nie spotkały się jednak z powszechną akceptacją. Bardzo rzeczowo argumenty te odpiera Halina Kiepuska – przedstawicielka grupy drugiej – wytykając liczne błędy w dowodach Baumgartena, podtrzymując zaś i umacniając wnioski Sroki⁷⁷⁸. Trzecia grupa, zwalczająca dwie poprzednie, składa się w istocie z jednej osoby, a mianowicie z Leona Wudzkiego. Ten aktywny w latach sześćdziesiątych autor również teraz zabiera głos. A jest to głos szczególny – broni bowiem Brzozowskiego przed zarzutem o jakiegokolwiek związku z carską tajną policją. Odrzuca nie tylko mocne stanowisko Baumgartena, ale także najlepiej udowodnione i umotywowane stanowisko Sroki. Halina Kiepuska słusznie zauważa, że w wypowiedziach Wudzkiego element emocjonalny bierze górę nad rzeczową dyskusją⁷⁷⁹, co widoczne jest we wszystkich jego wypowiedziach publikowanych na przestrzeni kilku lat w różnych czasopiśmie⁷⁸⁰. Zacięcie broni dobrego imienia Brzozowskiego, ale także podtrzymuje swoje wcześniejsze stwierdzenia o bliskości autora *Płomieni* i leninizmu około 1905 roku oraz popadnięciu w irracjonalizm pod koniec życia na skutek niesprawiedliwego oskarżenia o współpracę z ochroną. Na liczne zarzuty kierowane przez Wudzkiego pod swoim adresem postanawia odpowiedzieć Mieczysław Sroka w ostrym i stanowczym głosie

⁷⁷⁷ G. Kosińska, *Tajemnica Brzozowskiego*, „*Twórczość*” 1971, nr 2, s. 162-164; Z. Górecki, *Stanisław Brzozowski i jego adwokaci*, „*Pobrzeże*” 1971, nr 29, s. 25 (Polem. R. Marszałek, *W sprawie Brzozowskiego i jego adwokatów*, „*Pobrzeże*” 1971, nr 32, s. 18, odpowiedź: Z. Górecki, *W sprawie Brzozowskiego i jego adwokatów*, „*Pobrzeże*” 1971, nr 32, s. 19, 21, głos polemiczny R. Marszałek, *Duch kapitana Jeremiejewa czyli Śmierć Myśli Niepodległej*, „*Współczesność*” 1971, nr 24 s. 5.); A. i A. Gorenio, *Dzieło czy człowiek?*, „*Pobrzeże*” 1972, nr 35, s. 27 (Polem. Z. Górecki, [odpowiedź na głos Anny i Andrzeja Gorenio w dyskusji o Brzozowskim], „*Pobrzeże*” 1972, nr 35, s. 27, 30, 31); R. Kiełkowski, *Wróćmy do Brzozowskiego*, „*Kierunki*” 1974, nr 7, s. 6-7 (autor tego ostatniego artykułu uznaje Brzozowskiego za współpracownika ochrony, pomimo tego nie neguje i nie podważa wagi jego dzieł, oddzielając biografię od twórczości).

⁷⁷⁸ H. Kiepuska, *O Brzozowskim i jego „Listach”*, „*Kwartalnik Historyczny*” 1973, nr 3, s. 651-663; L. Tyborowski, *W sprawie „Listów” Stanisława Brzozowskiego*, „*Kwartalnik Historyczny*” 1975, nr 1, s. 240-242 (Odpowiedź: H. Kiepuska, ten sam numer, s. 241-242).

⁷⁷⁹ H. Kiepuska, *op. cit.*, s. 602.

⁷⁸⁰ L. Wudzki, *Czas zamknąć sprawę Brzozowskiego*, „*Twórczość*” 1972, nr 5, s. 56-71 (Odpowiedź: K. Kramer, *Słusznie! Zakończyć „Sprawę Brzozowskiego”*, „*Twórczość*” 1972, nr 9, s. 164); L. Wudzki, *Czas skończyć sprawę Brzozowskiego*, „*Kultura*” 1972, nr 29, s. 3, 5; L. Wudzki, *Jeszcze w sprawie Brzozowskiego*, „*Kultura*” 1972, nr 36, s. 4-5; L. Wudzki, *Brzozowski w perspektywie czasu. Idee i ludzie*, „*Argumenty*” 1974, nr 5, s. 4-5; L. Wudzki, *Akta ochrony przemówiły*, „*Argumenty*” 1975, nr 8, s. 1, 10-14; L. Wudzki, *Sprawa Stanisława Brzozowskiego – reasumpcja*, „*Argumenty*” 1976, nr 48, s. 10-11.

polemicznym⁷⁸¹, który notabene równie mocno zostaje skontrowany przez Wudzkiego⁷⁸².

Czytelnik słusznie może zadać pytanie o istotność tejże dyskusji dla recepcji myśli Brzozowskiego. Wszak odnosi się ona nie do spuścizny intelektualnej, ale biograficznej pisarza. Lejtmotywem oskarżenia, przewijającym się we wszystkich wypowiedziach i dyskusjach poczynawszy od 1908 roku, jest zbieżność dzieła i twórczości u autora, który innych mierzył taką właśnie miarą. Uznanie Brzozowskiego za winnego bądź niewinnego było – często utajonym, nieświadomym – warunkiem pozytywnej bądź negatywnej oceny całości jego dorobku. Co ciekawe, postawa taka dotyczy prawie wyłącznie osób urodzonych na początku wieku, a więc tych, dla których dwudziestolecie międzywojenne – czas zacieklej sporów o Brzozowskiego – było okresem formacji duchowej i intelektualnej. Dlatego też dwa skrajne stanowiska zajmuje Baumgarten urodzony w 1902 oraz Wudzki urodzony w 1903. Osobom młodszym bliższe jest stanowisko Sroki. Najczęściej jednak w ogóle nie zabierają głosu. Ta tocząca się na początku lat siedemdziesiątych dyskusja o winie bądź niewinności Brzozowskiego była ostatnią przed 1989⁷⁸³. Oczywiście w pracach poświęconych autorowi *Legandy Młodej Polski*, pisanych przez młodszych autorów, nadal jest to problem, o którym nie można nie wspomnieć, ale nie decyduje on o postrzeganiu całości dzieła.

4.3 „Przywracanie” Brzozowskiego – *Dzieła*, wznowienia, reprinty

W przypadku recepcji myśli Brzozowskiego zadziwia fakt, że pomimo wielości głosów i dyskusji nad jego spuścizną, pisma krytyczne i filozoficzne nie doczekały się po wojnie wznowień. Wiele z nich miało status białych kruków toteż raz po raz zgłaszany był postulat wznowienia najważniejszych z nich⁷⁸⁴. Warto przyjrzeć się w

⁷⁸¹ M. Sroka, *Czy cel uświęca środki...*, „Kultura” 1973, nr 12, s. 6-7.

⁷⁸² L. Wudzki, *Czy Brzozowski wymaga rehabilitacji?*, „Kultura” 1973, nr 13, s. 7. Wcześniej tych dwóch autorów stało się w jeszcze jednej polemice: L. Wudzki, *Nowa legenda*, „Polityka” 1971, nr 5, s. 7 i M. Sroka, *Wahadło w ruchu*, „Polityka” 1971, nr 6, s. 6-7.

⁷⁸³ Najprawdopodobniej ostatnią do dzisiaj, gdyż nie natknąłem się do tej pory na teksty skupiające się wyłącznie na tej kwestii. Nie prowadziłem jednak w tej sprawie szczegółowej kwerendy toteż nie mogę tego dowiedzieć z pełną stanowczością.

⁷⁸⁴ „Całkowity brak książek krytycznych Brzozowskiego w naturalnym obiegu czytelnicy, przy równoczesnej tak żywej obecności jego idei w rozmaitych porządkach współczesności, stwarzał określone potrzeby i oczekiwania” (J. Pawłowski, *Brzozowski spłycony*, „Literatura” 1972, nr 15, s. 20). Marta Piwińska jest z kolei przekonana, że ponowne wydanie często niedostępnych prac Brzozowskiego pozwoliłoby na bardziej

dużym skrócie inicjatywom przywracającym te pisma czytelnikom, mając jednocześnie w pamięci, że renesans Brzozowskiego przypada na lata sześćdziesiąte, inicjatywy wydawnicze zaś podejmowane są dopiero od wczesnych lat siedemdziesiątych, a więc w okresie coraz silniejszej dominacji tradycji nieafektywnej⁷⁸⁵, co w pewnej mierze zakrawa na paradoks.

Cykl wznowień rozpoczyna wydanie *Współczesnej powieści i krytyki literackiej* w opracowaniu i z przedmową Jana Zygmunta Jakubowskiego w znanej serii Państwowego Instytutu Wydawniczego „Biblioteka Krytyki Współczesnej”⁷⁸⁶. Pod adresem wydania, szczególnie zaś pod adresem Jakubowskiego, padają liczne zarzuty. Najcięższe z nich wysuwa Tomasz Burek. Nie chodzi w tym wypadku jedynie o wątpliwą jakością wstęp, spływający myśl krytyczną Brzozowskiego, oparty głównie na szeregu cytatów i serii rażących pomyłek, ale także o jawne błędy edytorskie widoczne już w tytule wydania⁷⁸⁷. Pomimo tych jawnych uchybień – nie dostrzeganych przez niektórych recenzentów⁷⁸⁸, przez innych świadomie pomijanych jako rzecz nie warta uwagi⁷⁸⁹ – sama inicjatywa oceniana jest raczej pozytywnie a główną uwagę poświęca się projektowi krytycznemu Brzozowskiego⁷⁹⁰. Wyjątkiem jest Józef Szczypka nie tylko krytykujący wznowienie tych dwóch ważnych tekstów, ale wyrażający wątpliwość co do samego sensu powrotu do autora *Płomieni*⁷⁹¹.

poznawcze, a mniej emocjonalne podejście do jego dziedzictwa (M. Piwińska, *Brzozowski młody i młodopolski...*, s. 78).

⁷⁸⁵ Włodzimierz Pawłowski recenzując reprint *Pamiętnika* wyraża przekonanie potwierdzające moje intuicje: „Wprawdzie coś z zagadki w nim [Brzozowskim – PR] i w jego twórczości jeszcze pozostało, ale generalnie funkcjonować zaczął jako postać z odległej epoki, postać ciekawa i warta poznania, lecz nie aż tak dalece, by w nią się wżynać, zadawać sobie trud odróżniania myśli od sytuacji myśli” (*„Literatura”* 1985, nr 6, s. 55-56).

⁷⁸⁶ Stanisław Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka literacka*, opr. i wstęp J. Z. Jakubowski, PIW, Warszawa 1971. Fragment wstępu Jakubowskiego ukazał się w *„Kulturze”* (1970, nr 33, s. 1,3) pod tytułem *O Stanisławie Brzozowskim*.

⁷⁸⁷ T. Burek, *Nieporozumienia z Brzozowskim*, „Teksty” 1972, nr 3, s. 184-191 [Przedruk jako *Brzozowski i profesor Jakubowski*, w: T. Burek, *Żadnych marzeń*, Polonia, Londyn 1987, s. 120-123]. Recenzja Burka jest swego rodzaju pamfletem na Jakubowskiego rozpoczynającym się od ironicznego zestawienia cech pisarskich Brzozowskiego i Jakubowskiego. Zob. także J. Pawłowski, *Brzozowski spłycony...* oraz tegoż artykuł *Krytyka jako filozofia praktyki (o Stanisławie Brzozowskim)*, „Tygodnik Kulturalny” 1971, nr 51, s. 4, 8.

⁷⁸⁸ Beata Sowińska, (*Spotkanie z Brzozowskim*, „Życie Warszawy” 1972, nr 30, s. 3) chwali wstęp Jakubowskiego. Podobnie wypowiada się Andrzej Gronczewski – pracownik polonistyki na Uniwersytecie Warszawskim – w tekście *Faustyczny pracownik*, „Kultura” 1972, nr 16, s. 3,7.

⁷⁸⁹ W. Maciąg, *Długo oczekiwane wznowienie*, „Nowe Książki” 1972, nr 6, s. 41-42. Odnotowuje on wprawdzie, że wstęp Jakubowskiego poprzedza wydanie prac krytycznych Brzozowskiego, jednak nie poświęca mu w ogóle uwagi, zapewne w myśl zasady, że nie warto o nim nawet dyskutować.

⁷⁹⁰ J. Duk, *Brzozowski o krytyce i literaturze*, „Profile. Rzeszowski Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 1972, nr 7, s. 35-36; B. Rogatko, *Granice milczenia...*, „Życie Literackie” 1972, nr 24, s. 4.

⁷⁹¹ J. Szczypka, *Wściekły Brzozowski*, „Kierunki” 1972, nr 26, s. 12.

Na szczęście dla czytelników już dwa lata później, a więc w 1973, Wydawnictwo Literackie w porozumieniu z Państwowym Instytutem Wydawniczym powraca do idei wydania dzieł wszystkich Brzozowskiego (pod redakcją Mieczysława Sroki, a po jego śmierci Andrzeja Mencwela) przerwanej wybuchem wojny a kontynuowanej do dzisiaj⁷⁹². Jako pierwszy ukazuje się tom *Kultura i życie* ze wstępem Andrzeja Walickiego⁷⁹³ i – jak można się było spodziewać – został przyjęty bardzo pozytywnie⁷⁹⁴, rozbudzając nadzieję na rychłe pojawienie się kolejnych tomów. Niestety w tym wypadku trzeba było sporo cierpliwości⁷⁹⁵. *Współczesna powieść i krytyka* ze wstępem Tomasza Burka ukazuje się dopiero w 1984 roku⁷⁹⁶, a trzeci tom – *Wczesne prace krytyczne* z przedmową Andrzeja Mencwela – wychodzi w 1988 roku⁷⁹⁷. Pomimo niewielu recenzji kolejne tomy *Dzieł* stały się wydaniem kanonicznymi, a jednocześnie jedynymi powojennymi, z którymi miał do czynienia zarówno profesjonalny badacz jak i zainteresowany myślą Brzozowskiego czytelnik.

W ostatniej dekadzie PRL-u wychodzą reprinty dwóch niezwykle ważnych książek Brzozowskiego. W 1983 w Wydawnictwie Literackim ukazuje się przedruk *Legendy Młodej Polski* (wydanie z 1910 roku)⁷⁹⁸ a dwa lata później *Pamiętnik* (wydanie z 1913 roku)⁷⁹⁹. Obydwie pozycje spotkały się z żywym zainteresowaniem recenzentów prasowych. Pierwsza z nich „zmusiła” po raz kolejny do zmierzenia się z intelektualną zawartością pracy, jednak zestaw podejmowanych tematów nie wnosi niczego nowego

⁷⁹² Ostatni, wydany w 2012 roku tom, zawiera trzy powieści Brzozowskiego: *Pod ciężarem Boga*, *Wiry*, *Płomienie*. Zgodnie z informacjami podanymi przez wydawcę w przygotowaniu znajdują się kolejne tomy.

⁷⁹³ S. Brzozowski, *Kultura i życie...*

⁷⁹⁴ Kallimach (Jacek Syski), *Po długiej nieobecności*, „Literatura” 1974, nr 22, s. 10; A. Komorowski, *Stanisław Brzozowski – teoretyk kultury*, „Nowe Książki” 1974, nr 12, s. 6-7; J.A.K (Jan Andrzej Kłoczowski), *Legenda Brzozowskiego?* „W Drodze” 1974, nr 5, s. 98-100.

⁷⁹⁵ Zabrakło jej Włodzimierzowi Pawłowskiemu, który przy okazji recenzji reprintu *Pamiętnika* (W. Pawłowski, *Kwiat zbuntowany przeciw korzeniom*, „Literatura” 1980, s. 51/52, s. 21) upomina się o kolejne tomy *Dzieł*, zarzucając nawet Sroce celowe wstrzymywanie edycji, co prowokuje odpowiedź Wydawnictwa Literackiego w tej kwestii i wyjaśnienie zaistniałych opóźnień (*Wydawnictwo Literackie w sprawie „Dzieł Stanisława Brzozowskiego”*, „Literatura 1981”, nr 11, s. 15).

⁷⁹⁶ S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka...* (Rec. A. Fabianowski, „Nowe Książki” 1985, nr 2, s. 28-31; A. Niewiadowski, *Heroiczna utopia Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1985, nr 33, s. 10).

⁷⁹⁷ S. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne...* (Rec. M. Strzyżewski, *Brzozowski współczesny?*, „Twórczość” 1989, nr 3, s. 119-122; D. Ulicka, „Nowe Książki” 1990, nr 6, s. 39-39). Kolejne tomy ukazują się już po 1989 (*Idee* w 1990, dwutomowe wydanie *Legendy Młodej Polski* w 2001 roku).

⁷⁹⁸ Zob. B. Łagowski, *Brzozowski spowiada*, „Zdanie” 1984, nr 2, s. 8.

⁷⁹⁹ Zdzisław Pietrasik z okazji wydania reprintu a także ukazania się rok wcześniej *Współczesnej powieści i krytyki* publikuje artykuł będący przypomnieniem sylwetki Brzozowskiego i głównych założeń jego pisarstwa, (*Stwarzanie własnego świata. Stanisława Brzozowskiego sąd nad literaturą*, „Polityka” 1985, nr 16, s. 9). Por. artykuł Jana Koprowskiego z okazji sześćdziesiątej rocznicy wydania *Pamiętnika* (*Dramat pisarza*, „Literatura” 1973, nr 42, s. 6).

do wiedzy o Brzozowskim. Mamy więc poruszony problem stosunku inteligencji do narodu, a także tożsamości tej pierwszej⁸⁰⁰; wydobyta i podkreślona zostaje opozycja kultury biernej i kultury czynnej (z próbą odniesienia tej dychotomii do czasów współczesnych)⁸⁰¹; mamy także próbę opisu specyfiki postawy krytycznej Brzozowskiego⁸⁰².

Helena Zaworka uznaje reprint *Pamiętnika* za ważne wydarzenie a jego zmagania z polskością stanowią główną oś zmuszającą do zadania pytania o aktualność zawartych w książce myśli⁸⁰³. Włodzimierz Pawłowski jednoznacznie uznaje *Pamiętnik* za współczesny, a jego autora za buntownika⁸⁰⁴. Przekraczanie granicy między dokumentem intymnym a dziennikiem intelektualnym podkreśla z kolei Jerzy Łukosz⁸⁰⁵. Z chóru pochwalnego wyłamuje się jedynie Jan Marx zarzucając Brzozowskiemu histeryczność, a recenzję traktuje jako szansę wypowiedzenia negatywnych opinii nie tylko o samej postaci, ale także twórczości⁸⁰⁶. I w tym wypadku zestaw poruszanych tematów oraz reprezentowanych postaw jest zbieżny z głoszonymi od dziesięcioleci sądami.

Na koniec warto kilka słów poświęcić trzem książeczkom będącym wyborem z prac Brzozowskiego skierowanym do szerokiego grona czytelników, mających zdecydowanie popularyzatorski charakter. Pierwsza z nich – budzącą chyba największe zdziwienie – to zbiór aforyzmów⁸⁰⁷. Jak przyznaje Andrzej Mencwel – autor wyboru i słowa wstępnego – „Brzozowski nie uprawiał aforystyki”⁸⁰⁸. Dlaczego zatem zbiór taki powstał? Odpowiedź czytelnik znajduje na stronie 5 (w przypisie):

Zamiar pierwotny tego wyboru polegał na tym, aby pisarza wielomównego przedstawić jako pisarza lapidarnego, nie wychodząc poza zdania proste lub pojedynczo złożone. Trzeba było jednak w niektórych przypadkach, ze względu na zbyt dotkliwe straty, od stanowczego

⁸⁰⁰ B. Łagowski, *Brzozowski spowiada...*, s. 8.

⁸⁰¹ W. Pawłowski, *Kwiat zbuntowany przeciw korzeniom...*; Z. Kaczyński, *Stanisław Brzozowski i jego niezgoda na „Polskę dzieciństwa”*, „Warmia i Mazury” 1984, nr 19, s. 8-9.

⁸⁰² S. Cichowicz, *Dziąło i gołębnik*, „Nowe Książki” 1984, nr 4, s. 8-9.

⁸⁰³ H. Zaworka, [recenzja *Pamiętnika* Stanisława Brzozowskiego], „Twórczość” 1985, nr 12, s. 99-105.

⁸⁰⁴ W. Pawłowski, *op. cit.*

⁸⁰⁵ J. Łukosz, *Sprawy życia i śmierci*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1985, nr 7/8, s. 227-229. Zob. także: Kamen, *Wobec losu: „Listy” i „Pamiętnik” Stanisława Brzozowskiego*, „Lewitacja” 1988, nr 1, s. 16-19 oraz M. Pieczara, *Brzozowski*, „Radar” 1985, nr 50, s. 16.

⁸⁰⁶ J. Marx, *Zapiski wśród umierania*, „Kultura” 1985, nr 2, s. 9.

⁸⁰⁷ S. Brzozowski, *Aforyzmy*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, PIW, Warszawa 1979.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, s. 5.

traktowania tego zamiaru, z czym wiąże się jedna uwaga edytorska: wtedy kiedy wybieram ze zdania pierwotnie złożonego tylko jego człon, traktuję go tutaj jako samodzielłą całość⁸⁰⁹.

Zasadność takiego potraktowania myśli Brzozowskiego usprawiedliwia Mencwel podobnymi praktykami spotykanymi na łamach czasopism zarówno przed jak i po wojnie⁸¹⁰, a celem nadrzędnym miało być „sprawdzenie pewnej intencji rozumienia Brzozowskiego, tej mianowicie, czy w aforystyce – chociaż nie była ona przez autora *Idei* uprawiana świadomie – myśl jego mimowolnie nie przybrała kształtu najbardziej wyraźnego?”⁸¹¹. Te jak i kolejne argumenty na rzecz obrony wyboru nie wydają się przekonujące. Trzeba zgodzić się zatem z Kazimierzem Orzechowskim i uznać, że wydanie aforyzmów Brzozowskiego jest nie tylko nadużyciem semantycznym, ale również nie sprawdza się jako próba przedstawienia myśli autora *Płomieni*⁸¹². Wyrwanie zdań z kontekstu zawsze wpływa negatywnie na całościową ocenę dorobku, a w tym konkretnym przypadku, ze względu na specyfikę pisarstwa Brzozowskiego, jest to szczególnie niebezpieczna praktyka. Recenzent ma pretensje do Mencwela, że zgodził się podjąć tego karkołomnego zadania, z góry skazanego na klęskę. Jednocześnie krytykuje całą serię wydawniczą, w której podobnych jak Brzozowski przypadków jest więcej⁸¹³.

Udany jest za to wybór publicystyki również dokonany Andrzeja Mencwela zatytuowany *Opętane zegary*⁸¹⁴. Będzie to jedyny tak obszerny zbiór zaangażowanych politycznie i społecznie tekstów Brzozowskiego aż do roku 2011⁸¹⁵. Wybrane teksty oświetlają mniej znaną twarz autora *Płomieni*, o którego zaangażowaniu w rewolucję 1905 roku chętnie i dużo się mówiło, niezwykle trudno było jednak dotrzeć do pierwodruków artykułów rozsianych po różnych czasopismach z początku wieku. Krótki, ale instruktywny dla niewtajemniczonego czytelnika wstęp Mencwela wprowadza w problematykę rewolucji w światopoglądzie Brzozowskiego oraz

⁸⁰⁹ Ibidem, s. 5.

⁸¹⁰ Ibidem, s. 6.

⁸¹¹ Ibidem, s. 7.

⁸¹² K. Orzechowski, *Prawem serii*, „Nowe Książki” 1980, nr 12, s. 83-85.

⁸¹³ Ibidem.

⁸¹⁴ S. Brzozowski, *Opętane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905-1907*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, pozycja wydana staraniem Kolegium Otryckiego i Wydziału Propagandy Rady Naczelnej ZSP, Warszawa 1986.

⁸¹⁵ Wtedy bowiem ukazuje się nakładem Wydawnictwa Krytyki Politycznej tom Brzozowskiego zatytułowany *Pisma polityczne. Wybór nad którą czuwał Andrzej Mencwel*.

bezpośrednich z nią związków. Podobnie popularyzatorski charakter ma przygotowany przez Tomasza Burka zbiór tekstów zatytułowany *Humor i prawo* mający na celu – jak głosi informacja zamieszczona na okładce – „pokazać najbardziej atrakcyjne wątki myślowe, a jednocześnie zwrócić uwagę czytelnika na godną podziwu różnorodność środków stylistycznych, jakimi Brzozowski się posługiwał”⁸¹⁶. Pomimo swoich popularyzatorskich ambicji obydwie pozycje nie spotkały się ze szczególnym zainteresowaniem recenzentów⁸¹⁷. Były świadomą próbą przybliżenia myśli autora *Idei* szerokiemu gronu odbiorców, dla których naukowe opracowania mogły wydać się nazbyt hermetyczne i mało pociągające⁸¹⁸. Trudno jednak dociec czy Brzozowski rzeczywiście dotarł pod strzechy (śmiałem w to wątpić). Rok 1989 skierował uwagę tak czytelników, badaczy jak i wydawców na zupełnie inne pola zainteresowań. Trudne do wytłumaczenia pozostaje jednak tak późne zainteresowanie wydawców przywracaniem tekstów źródłowych. Jak widzieliśmy nie był to jednak problem nie do pokonania dla licznej rzeszy badawczy chcących czytać Brzozowskiego na nowo⁸¹⁹. Czy gdyby jego prace teoretyczne wznowiono wcześniej mielibyśmy do czynienia z powszechniejszym zainteresowaniem? Jak zawsze w przypadku twierdzeń kontrfaktycznych warunkowych są to kwestie nierozstrzygalne.

5. Poza tradycją Warszawskiej Szkoły Historii Idei. O filozoficznych i historycznoliterackich interpretacjach Brzozowskiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych

W obszarze filozoficznych rozważań o Brzozowskim w od lat siedemdziesiątych niezwykle zainteresowaniem cieszy się problematyka pracy. Zagadnieniu temu poświęconych zostało kilka książek i sporo artykułów. O rozprawie Pawła Trzembuchowskiego była mowa wcześniej. Nie przynosi ona istotnych rozpoznań

⁸¹⁶ S. Brzozowski, *Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, wybór, oprac. i wstęp T. Burek, Czytelnik, Warszawa 1988.

⁸¹⁷ Z przeprowadzonej przeze mnie kwerendy wynika, że *Opętane zegary* nie doczekały się żadnej recenzji w czasopiśmie uwzględnionym w *Bibliografii Zawartości Czasopism*. W przypadku *Humoru i prawa* natknąłem się wyłącznie na recenzję Danuty Ulickiej („Nowe Książki” 1990 nr 6, s. 37-39).

⁸¹⁸ Warto wspomnieć, że na łamach podziemnej prasy ukazał się fragment jednego z esejów Brzozowskiego z tomu *Idee* z dość osobliwym komentarzem. Zob. Stanisław Brzozowski, *Powstawanie prawa* [fragm.], „NTO” 1981, nr 3, s. 10-15 oraz Włodzimierz Wypych, *Glosa do Brzozowskiego*, ibidem, s. 15-17.

⁸¹⁹ Andrzej Fabianowski w swojej recenzji drugiego tomu *Dzieł* (*op. cit.*, s. 28) protestuje przeciwko pogładowi jakoby wzmożenie zainteresowania Brzozowskim było kwestią ostatnich lat. Jego zdaniem Brzozowski zawsze był obecny w polskiej historii literatury, kultury i filozofii z czym należy się zgodzić.

problemowych ani metodologicznych. Zdecydowanie inaczej ma się sprawa z książką Ewy Sowy *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego*⁸²⁰, która – nie wiedząc czemu – przeszła bez większego echa⁸²¹. Być może w jakiś sposób zaważyła na tym nietypowa jak na badania nad Brzozowskim metodologia, mianowicie fenomenologia. Praca doktorska, na której oparty jest tekst książki, powstawała pod auspicjami Romana Ingardena, widoczny jest zatem jego wpływ na całość koncepcji⁸²². Dość nietypowa jest sama historia powstania pracy. Jak pisze autorka, Brzozowski miał być krótkim przystankiem w szerzej zakrojonych badaniach nad przemianami marksizmu europejskiego⁸²³, jak się jednak okazało, na tyle zainspirował on autorkę, że ostatecznie poświęciła mu rozprawę doktorską⁸²⁴. Najważniejszym z mojego punktu widzenia aspektem jest przyjęta metodologia. Sowa już na wstępie podkreśla, że swoje rozważania opiera przede wszystkim na dwóch pozycjach: *Legendzie Młodej Polski* oraz *Ideach*, sporadycznie zaś odwołuje się do innych rozpraw umieszczonych w tomie *Kultura i życie*. Ograniczenie takie jest następstwem pierwotnego zamierzenia: badaczka opisuje trzy rozumienia pracy przez Brzozowskiego: jako wytwórczości materialnej (praca mięśniowa), jako „systemu różnorodnych, wzajemnie warunkujących się oraz uzupełniających form aktywności społecznej”⁸²⁵ oraz jako różnorodne formy ludzkiego wysiłku prowadzące do osiągnięcia zamierzonych rezultatów⁸²⁶. W każdym przypadku skupia się na znaczeniu owych aspektów, nie wychodząc poza myśl autora *Płomieni*. W wyniku takiego założenia czytelnik otrzymuje niezwykle szczegółową analizę fenomenologiczną⁸²⁷ (i semantyczną) problemu pracy,

⁸²⁰ Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976. Fragment książki pod tytułem *Teoria twórczości w pismach Stanisława Brzozowskiego* ukazał się wcześniej w „Studiach Filozoficznych” (1975, nr 6, s. 59-75).

⁸²¹ Autor jedynej recenzji, do której udało mi się dotrzeć, przyczynę tego stanu rzeczy upatruje w niefortunnym momencie publikacji, nie wynikającym z zaniedbań autorki. W tym samym mniej więcej czasie ukazują się bowiem dwie niezmiernie ważne książki o Brzozowskim autorstwa Andrzeja Walickiego i Andrzeja Mencwela (Cz. Głombik, *Stanisław Brzozowski w kręgu marksistowskiej inspiracji filozoficznej*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 9, s. 127-136).

⁸²² E. Sowa, *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego...*, s. 12.

⁸²³ Zob. E. Sowa, *Stanisław Brzozowski a myśl filozoficzna marksizmu*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*

⁸²⁴ E. Sowa, *Pojęcie pracy...*, s. 7.

⁸²⁵ Ibidem, s. 74.

⁸²⁶ Ibidem, s. 150.

⁸²⁷ Fenomenologiczną metodologię (w połączeniu z partyjną wykładnią marksizmu) stosuje także Jan Szewczyk w książce *Filozofia pracy* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971). Brzozowski pojawia się tam wprawdzie jako ważna inspiracja jednak z nazwiska wymieniony jest zaledwie dwa razy: w bibliografii końcowej oraz jako autor motta rozdziału *Dialektyka przebiegu ludzkiej pracy*. Andrzej Walicki o autorze książki pisze tak: „...uważał się za ‘brzozowszczyka’ i proponował twórcze rozwijanie przez filozofów narodowego odchylenia w partii” (A. Walicki, *Leszek Kołakowski jakim go znałem i co mu zawdzięczam. Refleksje po lekturze naszej korespondencji*, w: L.

zakres stosowalności tego pojęcia u autora *Idei* oraz niezwykle kompetentne i szczegółowe analizy pozwalające uporządkować problematykę pracy u Brzozowskiego w wielu jej wymiarach, rozsianych na kartach różnych prac. Jednak ze względu na dość hermetyczny język, niezrozumiały dla osób nie tylko nie znających pism Brzozowskiego, ale także bez głębszego przygotowania filozoficznego, książka ma zdecydowanie ograniczone pole oddziaływania. Wybór metodologii dokonany przez autorkę ma też swoje wady wpływające na ograniczoną stosowalność wyników. Mam tu na myśli patronujące całości synchroniczność i ahistoryzm⁸²⁸. Sowa nie tylko nie bierze pod uwagę licznych inspiracji, którym ulegał Brzozowski w trakcie budowania swojego światopoglądu (choć znajdują się tu odwołania do najważniejszych postaci a więc Marksa, Sorela i Labrioli), ale pomija proces stopniowego dochodzenia autora *Idei* do najdojrzałszej wersji swojej koncepcji i przekształceń w jej obrębie⁸²⁹. Badaniu podlega więc nie rozwój, ale konkretna, zatrzymana w rozwoju wersja światopoglądu pracy, co – jak wiemy – jest pewnym uproszczeniem, gdyż Brzozowski do samego końca życia filozofię tę rozwijał. Książka Sowy jest tym samym niezwykle ciekawym i owocnym eksperymentem metodologicznym, świadczącym o podatności Brzozowskiego na różnorodne interpretacje, z drugiej widoczne są ograniczenia uzyskanych w ten sposób wyników.

Odpowiednio potraktowany ahistoryzm może przynieść bardzo ciekawe i inspirujące analizy. Przypadek taki stanowi książka Andrzeja Chmieleckiego *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego*⁸³⁰. Jest to niezwykle interesująca pozycja, której główną zasługą jest włączenie teorii poznania Brzozowskiego w nurt „twardej”, epistemologii⁸³¹. Autor *Idei* zaliczany jest bezsprzecznie do grona filozofów⁸³² jednakże jego rozważania i wnioski lokuje się daleko od akademickiej wersji epistemologii. Jak

Kołąkowski, A. Walicki, *Listy...*, s. 246). Informację tę przytaczam jako trafne rozpoznanie intencji książki Szewczyka.

⁸²⁸ W podobny sposób o pracy tej Andrzej Walicki (idem, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, PWN, Warszawa 1977, s. 153).

⁸²⁹ Jest to główny zarzut, który w swojej recenzji stawia autorce Czesław Głombik (idem, *Stanisław Brzozowski w kręgu marksistowskiej inspiracji filozoficznej...*).

⁸³⁰ PWN, Warszawa 1985. Wcześniej Chmielecki publikuje artykuł *Stanisława Brzozowskiego koncepcja obiektywności wiedzy*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 11/12, s. 15-26 będący skrótem przedstawiением najważniejszych tez zawartych w publikacji książkowej.

⁸³¹ Dużo później, bo w 2018 roku zagadnieniom ontologicznym poświęca artykuł Anna Dziedzic (*Ontologia Stanisława Brzozowskiego*, w: *Idea i światopogląd. Z badań nad historią filozofii polskiej i jej okolicami. Tom dedykowany prof. Stanisławowi Pierogowi*, red. T. Herbich, W. Rymkiewicz, A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018, s. 201-2015).

⁸³² Por. J. Gośliński, *Stanisław Brzozowski*, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 32-39).

udowadnia Chmielecki jest to podejście niesprawiedliwe. Wprawdzie język Brzozowskiego jest jak najdalszy od wymaganej przez naukowe kryteria uprawiania filozofii klarowności, to precyzji nie brakuje głoszonym przez niego ideom. Podjęty przez autora książki trud translacji wywodów Brzozowskiego na język akademickiej epistemologii daje niezwykle ciekawe rezultaty. Nie wdając się w szczegóły, ani tym bardziej w próby streszczania książki Chmieleckiego i prowadzonego przez niego skomplikowanego wyvodu należy stwierdzić, że dzięki zaprezentowanym analizom swoje uzasadnienie znajduje wiele tez, które do tej pory były głoszone wyłącznie intuicyjnie. Logiczna analiza nielogicznych na pierwszy rzut oka sformułowań stosowanych przez Brzozowskiego pokazuje, że jego system poznania był bardzo dobrze i gruntownie przemyślany i chociaż często wyrażany w młodopolskiej manierze, po odpowiednich przeróbkach ukazuje swoją filozoficzną doniosłość. Autor omawianej książki wpisuje się jednocześnie w spór trwający kilka dziesiątków lat o wtórności/nowatorskości oraz spójności/chaotyczności systemu Brzozowskiego. W zakończeniu pracy dobitnie podkreśla, że rozwój myśli autora *Kultury i życia* „był kontynuacją, którą zwyczajowo nazywa się dialektyczną, że był on wewnętrznym ruchem myśli przewyższającą swą własną ograniczoność i jednostronność”⁸³³. Dodać należy, że założony na wstępie ahistoryzm wynika z przekonania, że w ten sposób możliwe będzie uzyskanie esencji teorii poznania Brzozowskiego. Jednak w rozdziale trzecim i w zakończeniu autor zderza uzyskany model z historycznością rozwoju poglądów młodopolskiego filozofa udowadniając w ten sposób, że zastosowana przez niego metodologia okazała się trafna, bo nawet w zderzeniu z kolejnymi etapami, zmianami i nowymi inspiracjami zachowuje tożsamość (pytanie o to, na ile taka autofalsyfikacja jest w tym wypadku wiarygodna pozostawiam na boku). Należy zatem uznać książkę Chmieleckiego za ważną pozycję na mapie recepcji Brzozowskiego⁸³⁴. Przeciwwstawiając się bowiem dominującym, historycznym tendencjom udowadnia w praktyce, że ahistoryczne, ściśle naukowe, analityczne podejście będące obce warszawskim historykom idei, może przynieść ciekawe efekty, komplementarne wobec

⁸³³ A. Chmielecki, *Teoria wiedzy...*, s. 169. O istotności metody dialektycznej w analizach Brzozowskiego pisze również Cezary Rowiński (*Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1975, s. 224).

⁸³⁴ Zaskakuje brak recenzji książki Chmieleckiego wśród przejranych przeze mnie materiałów. Na pracę powołują się jednak późniejsi badacze, co świadczy, że oddziaływała ona w polu badań nad Brzozowskim. Ostatnio powoływał się na nią Tomasz Sobieraj w szkicu *Czy sprzeciw wobec „władzy daltonizmu naturalistycznego”? W kręgu zagadnień metafizycznych i metaepistemologicznych* (w: idem, *Stanisław Brzozowski. Przybliżenia*, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2016, ss. 49-79).

ich tez. Okazuje się zatem, że tradycja żywa i tradycja nieafektywna nie funkcjonują jako przeciwieństwa, ale jako uzupełniające się ujęcia, u podstaw których tkwi wprawdzie inne doświadczenie nie skutkujące jednak konfliktem wyników i analiz. Różne języki opisu nie muszą wszak oznaczać przeciwstawnych twierdzeń.

Obok prób całościowego opisu filozofii pracy autorzy licznych rozpraw stawiają sobie znacznie skromniejsze cele. Doskonałym przykładem takiego ograniczonego podejścia i jego wartości dla zrozumienia światopoglądu pracy Brzozowskiego jest tekst Kazimierza Wyki *Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego*⁸³⁵. Ten opublikowany po czterdziestu latach fragment pracy magisterskiej wybitnego historyka literatury, pomimo widocznych oznak czasu powstawania, nie stracił na swojej wartości. Przedmiot zainteresowania określa sam tytuł. I chociaż mamy tu do czynienia z dość klasyczną kompozycją komparatystyczną (osobne omówienie wybranych zagadnień filozofii Brzozowskiego i Sorela, a następnie wyciągnięcie wniosków), to problematyzacja zagadnienia budzi uznanie. Mówiąc w skrócie: Wyka próbuje opisać moment (nie tyle czasowy, ile intelektualny), który sprawia, że Sorel staje się dla autora *Płomieni* ważnym i inspirującym filozofem. Skoro, jak trafnie dowodzi autor rozprawy, wiele z koncepcji Brzozowskiego, do złudzenia przypominających te formułowane przez Francuza, powstała jeszcze przed zetknięciem się z jego pismami (pierwsze wzmianki o tym spotkaniu pochodzą z listów pisanych do Salomei Perlmutter i Buberów w 1906 roku), to co sprawiło, że autor *Płomieni* zaczął pałać niezwykłą miłością właśnie do jego pism? Analizując wybrane wątki filozofii u obydwu autorów Wyka dochodzi do wniosku, że

Sorel, wnosząc powiązanie metafizyki pracy z rzeczywistością społeczną, uzupełniał brakujące części myśli Brzozowskiego, a tym samym umacniał go w tych intuicjach etyczno-filozoficznych o istocie pracy, do jakich Brzozowski doszedł niezależnie od tego, i umożliwił mu spokojną pracę nad dalszym pogłębieniem tych intuicji⁸³⁶.

Konstatacja ta jest niezwykle ważna dla zrozumienia więzi łączącej Brzozowskiego i Sorela, a napisana na długo przed wydaniem filozoficznej monografii

⁸³⁵ „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 3, s. 75-109. Posługuję się przedrukiem tekstu zamieszczonym w drugim tomie studiów Kazimierza Wyki pt. *Młoda Polska* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987).

⁸³⁶ Ibidem, s. 309.

Brzozowskiego autorstwa Andrzeja Walickiego, w której ma ona swoje rozwinięcie. Także sam proces dochodzenia do głównej tezy zawarty w omawianym tekście pozwala lepiej zrozumieć specyfikę obydwu myślicieli, których tak samo dużo dzieliło jak łączyło. Nie tylko zatem wnioski są tu ważne, ale również dojrzały proces dowodzenia wzięwszy pod uwagę wiek piszącego (Wyka miał wówczas 22 lata, a wydrukowany tekst – jak sam zaznacza – nie uległ modyfikacji).

Komparatystyczne podejście do problemu pracy u Brzozowskiego wybiera także Władysław Kaniowski⁸³⁷ chociaż sposób zestawienia go z filozofią Fryderyka Nietzschego wydaje się nie do końca uzasadniony. Brzozowski w sposób pozytywny inspirował się autorem *Zaratustry* we wczesnym okresie, kiedy krystalizują się zręby filozofii czynu⁸³⁸. W przypadku gdy mówimy o filozofii pracy sprawa się komplikuje, ponieważ Nietzsche zdecydowanie nie może się stać w tym wypadku inspiracją. Tematem jest jednakże moment przewyższania przez Brzozowskiego filozofii czynu toteż ujęcie zaproponowane przez autora znajduje swoje wytłumaczenie. Tekst Kaniowskiego nie jest jednak oryginalny w sposobie podejmowania problematyki, gdyż wcześniej podnoszona była przez tak wybitnych uczonych jak przywołany już Kazimierz Wyka⁸³⁹. Warto wspomnieć jednakże o tym tekście ze względu na ciekawe ujęcie problemu relacji czynu i pracy. Autor artykułu komplikuje ją poprzez wprowadzenie pojęcia twórczości. Zarówno praca jak i czyn mogą być bądź twórcze bądź nie. Sama praca nie wiąże się od razu z twórczością. Może ona być wyłącznie wydatkowaniem energii jak to ma miejsce w przypadku pracy robotników przy taśmie montażowej⁸⁴⁰. Nietzsche skupia się wprawdzie na twórczym akcie czynu, nie może jednak pokonać granicy dzielącej czyn i pracę. Robi to Brzozowski przy intelektualnym wsparciu Marksa i pojmując pracę właśnie jako twórczy czyn. Przy takim ujęciu należy pamiętać, że Brzozowski przez pracę rozumie przede wszystkim pracę fizyczną. Gdyby nie to dopowiedzenie nic nie stałoby na przeszkodzie, by uznać ją za rodzaj czynu. Element czysto materialny, wysiłek mięśniowy, przynależność do klasy robotniczej jako nowej

⁸³⁷ *Homo creator. F. Nietzsche – K. Marks – St. Brzozowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Łódzkiej. Nauki społeczno-ekonomiczne” 1977, z. 4, s. 27-42.

⁸³⁸ Zob. W. Mackiewicz, *Stanisław Brzozowski: filozoficzne uzasadnienie twórczości*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 8, s. 53-68.

⁸³⁹ *Stanisława Brzozowskiego dyskusja o Fryderyku Nietzsche*, w: idem, *Młoda Polska*, t. 2... Zob. także T. Weiss, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1980-1914*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Kraków 1961, s. 71-79.

⁸⁴⁰ W. Kaniowski, *Homo creator...*, s. 28.

klasy twórczej to wyznaczniki decydujące o rozejściu się dróg Brzozowskiego i Nietzschego.

Metodę porównawczą wykorzystuje również Damian Kalbarczyk w rozbudowanej rozprawie zatytułowanej *Trzy koncepcje twórczości: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski*⁸⁴¹. Można by mu poświęcić wiele miejsca, chciałbym się jednak ograniczyć do kilku ogólnych konstatacji oceniających całość przede wszystkim pod względem analizy filozofii pracy Brzozowskiego i zestawienia jej z problematyką podejmowaną przez Edwarda Abramowskiego⁸⁴² i Wincentego Lutosławskiego. Jednym z podstawowych problemów jest sposób ujęcia pracy u autora *Idei*. Mam tu na myśli nie tyle kwestie merytoryczne, co sposób problematyzacji. Kalbarczyk skupia się przede wszystkim na metafizycznych i metafizologicznych założeniach Brzozowskiego, nie biorąc pod uwagę bardziej konkretnych analiz. Umyka mu w ten sposób wartość tej koncepcji próbującej (pomimo wielu uchybień) opisać rzeczywistość człowieka pracującego. Takie podejście odbija się w języku. Kalbarczyk ulega manierze młodopolskiej dykcji⁸⁴³ przez co wiele z jego twierdzeń ma nazbyt ogólny charakter. Jest to widoczne szczególnie w zderzeniu z fragmentami poświęconymi dwóm pozostałym filozofom. Moje zastrzeżenia budzi też pole, na którym zostają porównane te trzy koncepcje. Wprawdzie autor tekstu na samym początku opisuje zasadność ujęcia komparatystycznego biorąc pod uwagę kategorię twórczości u wymienionych filozofów, jednak w trakcie lektury odnosi się wrażenie, że pomija się wiele istotnych różnic decydujących o swoistości każdej z tych propozycji. Trzeba jednak oddać autorowi sprawiedliwość i stwierdzić, że tekst jest ciekawą (choć domagającą się uzupełnień i rozwinięć) próbą uchwycenia różnorodności stanowisk w polskiej filozofii początku XX wieku⁸⁴⁴.

Obok tekstów analitycznych, nakierowanych na zagadnienia szczegółowe, pojawiają się także publikacje o bardziej syntetycznym i popularyzatorskim

⁸⁴¹ „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 23: 1977, s. 315-350.

⁸⁴² Porównaniu Brzozowskiego i Abramowskiego obszerny tekst poświęcił Andrzej Walicki (*Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski [Poglądy Filozoficzne]*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 21-55).

⁸⁴³ Dodajmy, że jest to częsta przypadłość osób piszących o Brzozowskim. Trzeba wielkiego wysiłku i dystansu, by wyzwolić się ze sposobu opisu, jakim posługiwał się autor *Płomieni*. Maniera ta towarzyszy zresztą piśmiennictwu poświęconemu Brzozowskiemu do dzisiaj.

⁸⁴⁴ Podobny cel przyświeca Jarosławowi Lindenbergowi porównującemu wizje przyszłego społeczeństwa socjalistycznego w myśli Brzozowskiego i Bolesława Limanowskiego (*Bolesław Limanowski i Stanisław Brzozowski – dwa modele społeczeństwa przyszłości*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu w Białymstoku Nauki Społeczne” 1987, t. 10, s. 27-43).

charakterze⁸⁴⁵ często towarzyszące publikacjom pism samego Brzozowskiego. Takim przypadkiem jest tekst Jarosława Lindenberga pt. *Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego* zamieszczonym w monograficznym numerze „Colloquia Communia” poświęconym zagadnieniu pracy, tuż po artykule Brzozowskiego pt. *Epigenetyczna teoria historii*⁸⁴⁶. Nie jest to tekst udany. Autor zamiast przełożyć specyficzny i zawyły język autora *Idei* na bardziej zrozumiały, przystający do współczesnych konwencji językowych, daje się uwieść manierze Brzozowskiego. Przez to nie tylko wiele aspektów jest dla przeciętnego czytelnika (założonego adresata), nie obcującego na co dzień z młodopolskim stylem, niezrozumiała, ale dodatkowo pojawiają się kilka wątpliwych twierdzeń jak choćby to, o uznawaniu przez Brzozowskiego za pracę wyłącznie pracy fizycznej⁸⁴⁷.

Podobnie popularyzatorski charakter, skierowany tym razem do studentów, ma artykuł Franciszka Bąka zatytułowany *W walce o światopogląd (w 60. rocznicę śmierci Stanisława Brzozowskiego)*⁸⁴⁸. Nie odbiega on w formie i treści od jemu podobnych tekstów i nie warto byłoby o nim wspominać gdyby nie jego druga część poświęcona bezpośrednio filozofii pracy⁸⁴⁹. Pojawia się tam dwutorowość myślenia: z jednej strony prowadzona jest obrona marksistowskiego charakteru filozofii Brzozowskiego, z drugiej zarzuca się autorowi *Legendy Młodej Polski* skupienie na przemianie moralnej i kulturalnej robotników bez wzięcia pod uwagę konieczności

⁸⁴⁵ Jest to tendencja utrzymująca się przez cały PRL, nawet w tych okresach, kiedy wydaje się, że postać Brzozowskiego jest na tyle znana, że nie wymaga popularyzatorskiego omówienia. Zob. tekst Czesława Głombika *Brzozowski czytany dziś*, („Edukacja Polityczna” 1985, vol. 6-7, s. 145-159) i polemika z nim autorstwa Witolda Mackiewicza (*Brzozowski czytany wczoraj*, „Edukacja Filozoficzna” 1987, vol. 2, s. 167-171) oraz późniejsza dyskusja (Cz. Głombik, *Wokół „klasyczości” Brzozowskiego* oraz W. Mackiewicz, *W jednej ręce chleb, a w drugiej kamień*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 5, s. 199-215); M. Gumkowski, *Zadanie do spełnienia*, „Student” 1972, nr 8, s. 7; B. Krzywobłocka, *Płomienie z „Popiołów”*, „Płomienie” 1978, nr 6, s. 46; T. Daszkiewicz, *Polscy humaniści XX wieku. Stanisław Brzozowski*, „Wektory” 1985, nr 3, s. 56; B. Rogatko, *Stanisław Brzozowski idea Polski młodej*, „Ruch Literacki” 1981, z. 3, s. 219-229; B. Klukowski, *...Myśleć z związku z Polską*, „Literatura” 1986, nr 5, s. 51-52.

⁸⁴⁶ „Colloquia Communia” 1985, nr 1. Warto wspomnieć, że spora część numeru poświęcona jest prezentacji filozofii pracy Jana Szewczyka, o którym była już mowa kilka przypisów wcześniej.

⁸⁴⁷ „Praca – centralna kategoria w poglądach Brzozowskiego z lat 1906-1908 ma zakres znaczeniowy bardzo wąski. Oznacza fizyczne, techniczne przekształcanie otoczenia przyrodniczego; nie odnosi się natomiast do żadnych form działalności duchowej człowieka, jak na przykład nauka czy sztuka” (J. Lindenberg, *Koncepcja pracy...*, s. 30). Nie jest to stwierdzenie zupełnie nieprawdziwe, jednak daleko mu do oddania prawdziwych intencji Brzozowskiego. Przekonująco pisze o tym w swojej książce Ewa Sowa pokazując, że twórczość naukowa i artystyczna także jest dla Brzozowskiego pracą, ale żeby na to miano zasłużyć, muszą spełnić pewne dodatkowe kryteria, których praca fizyczna nie potrzebuje.

⁸⁴⁸ „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne” 1972, z. 12, s. 71-87.

⁸⁴⁹ F. Bąk, *Filozofia czynu Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej Nauki Społeczne” 1972, z. 14, s. 57-75.

rewolucyjnego przekształcenia środków produkcji⁸⁵⁰. Pomimo uznania klasy robotniczej za Prometeusza ludzkości, Brzozowski „nie rozumiał ich [robotników – PR] istoty, rzeczywistych dążeń i celu walki [...] był po prostu za bardzo oddalony od realnego ruchu robotniczego [...] oraz ich partii by właściwie i dogłębnie zrozumieć prawdziwą istotę i rzeczywiste potrzeby klasy robotniczej”⁸⁵¹. Zatrzymując się na poziomie etyczno-moralnym rewolucji Brzozowski nie może stać się ideologiem ruchu robotniczego pomimo tego, że kilka jego uwag ma iście leninowski sens, o czym w sposób następujący pisze Bąk:

Są w jego [Brzozowskiego – PR] refleksjach i rozważaniach punkty nie różniące się w zasadzie od wniosków i propozycji leninowskich. Należą do nich w pierwszej kolejności: wręcz leninowska idea hegemonii proletariatu w rewolucyjnych przekształceniach społecznych, propozycja rozwiązania sprawy agrarnej, w nawiązaniu do ówczesnych konkretnych warunków polskich, w oparciu o reformę rolną i nacjonalizację ziemi, ścisłe łączenie kwestii odzyskania niepodległości z ogólnorosyjską rewolucją w latach rewolucji, nie różniące się w zasadzie od leninowskiego stanowiska w kwestii narodowej (w okresie rewolucji 1905 r.) oraz uzależnieni sprawy niepodległości Polski od socjalistycznych przeobrażeń społecznych⁸⁵².

Jest to drugi, obok Leona Wudzkiego, znany mi autor publikujący w okresie Polski Ludowej tak mocno akcentujący u autora *Płomieni* wątki leninowskie. Omawiany artykuł nie ma jednakże znamion ideologicznej krucjaty, jak miało to miejsce w przypadku Hoffmana czy Schaffa. Należy go czytać jako próbę wskrzeszenia języka krytyki marksistowskiej, która to próba nie jest odosobniona, o czym świadczy książka Witolda Mackiewicza pt. *Brzozowski*⁸⁵³. Zaliczyć ją można do nurtu prac

⁸⁵⁰ W bardzo podobnym duchu o filozofii pracy Brzozowskiego pisze Jacek Tittenbrun w artykule *Stanisława Brzozowskiego koncepcja wyzwolenia pracy*, („Studia Filozoficzne” 1988, nr 11, s. 97-108). Autor docenia antypozytywistyczne i kulturalistyczne stanowisko Brzozowskiego, jego chęć przemiany społeczeństwa poprzez pracę, zarzuca mu jednak, że zaproponowana rewolucja ma w gruncie rzeczy charakter metafizyczny, nie biorący pod uwagę warunków pracy, a także konieczności przekształcenia własności i środków produkcji. Krytyka ta jest krytyką z pozycji marksistowskich. Brzozowski jest tu wprawdzie uznawany za spadkobiercę Marksa, ale w ograniczonym zakresie. Brak autorowi *Idei* równowagi pomiędzy kulturalistycznym a ekonomicznym ujęciem problemu rewolucji. W tym sensie zmiana zaproponowana przez Brzozowskiego jest połowiczna, nie gwarantuje prawdziwego zwycięstwa rewolucji.

⁸⁵¹ F. Bąk, *Filozofia czynu...*, s. 66.

⁸⁵² *Ibidem*, s. 71-72.

⁸⁵³ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979. Fragment książki został też przetłumaczony na język angielski: *The philosophy of Stanisław Brzozowski: its origin and influence*, tł. A. Rodzińska, „Dialectics and Humanism” 1980, no. 2, s. 103-113.

popularyzujących wiedzę o Stanisławie Brzozowskim (wydana została zresztą w znanej serii popularnonaukowej „Myśli i Ludzie”). Jej podstawowym celem jest przybliżenie sylwetki i myśli autora *Płomieni* nie tylko poprzez naukowe opracowanie, ale także poprzez wybór tekstów⁸⁵⁴. Całość zaczyna się od stwierdzenia, że „Stanisław Brzozowski jako autor jest szerszemu ogółowi prawie nie znany”⁸⁵⁵, a więc przybliżenie jego sylwetki jest uzasadnione⁸⁵⁶. W opracowaniu Mackiewicza widać jednak szersze niż tylko sprawozdawcze ambicje. Czytelnik otrzymuje podstawowe dane na temat życia i twórczości Brzozowskiego, jednak osoba zapoznana z myślą młodopolskiego filozofa od razu spostrzeże specyficzne sprofilowanie całości. Po pierwsze Mackiewicz analizuje wyłącznie poglądy filozoficzne (co w pewnym stopniu podyktowane było założeniami serii), po drugie skupia się na filozofii pracy Brzozowskiego, po trzecie wreszcie przykłada ją do przyjętej przez siebie wizji marksizmu służącej mu za miernik⁸⁵⁷. Metodę taką stosował Mackiewicz w swoich wcześniejszych artykułach, gdzie porównywał kolejne koncepcje Brzozowskiego z „poprawną” interpretacją Marksa⁸⁵⁸. Również w książce z 1979 czytelnik spotka się z podobnym ujęciem tematu. Już w pierwszym rozdziale Mackiewicz stawia sprawę jasno: autor *Anty-Engelsa* nigdy marksistą nie był, a jedynie inspirował się Marksem i korzystał z jego dorobku⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ Mackiewicz wybrał teksty z trzech okresów pisarstwa Brzozowskiego i są to teksty w moim odczuciu reprezentatywne.

⁸⁵⁵ W. Mackiewicz, *Brzozowski...*, s. 13. Powtarza w ten sposób twierdzenie ze swojego tekstu sprzed dekady: idem, *Stanisław Brzozowski a filozofia proletariatu*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 11, s. 25-26.

⁸⁵⁶ Takie rozpoczęcie ma retoryczny zabieg, bo trudno bez najmniejszego nawet wahania zgodzić się z twierdzeniem, że Brzozowski pod koniec lat siedemdziesiątych jest szerszemu czytelnikowi prawie zupełnie nieznan. Jeżeli Mackiewicz ma na myśli przeciętnego Polaka to zdanie to ma sens. Nie wydaje mi się jednak by był on aż takim utopistą żywiącym nadzieję, iż Brzozowski trafi pod strzechy. Inaczej sądzi Kazimierz Rosiński, jeden z recenzentów książki, zgadzając się z zaprezentowaną przez Mackiewicza konstatacją o nieobecności Brzozowskiego w polskiej świadomości (K. Rosiński, *Trudny charakter*, „Kontrasty” 1984, nr 1, s. 36).

⁸⁵⁷ Por. K. Rosiński, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁵⁸ W. Mackiewicz, *Stanisław Brzozowski a filozofia proletariatu...*; idem, *Społeczne konsekwencje filozofii „pracy” Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 2, s. 127-146; idem, *Stanisław Brzozowski: filozoficzne uzasadnienie twórczości*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 8, s. 53-68; idem, *Synteza pozytywizmu i romantyki jako droga realizacji autonomii narodowej. Filozofia „twórczości” Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 57-68. Mackiewicz jest także autorem krótkiego wstępu do bloku tekstów zamieszczonych w czasopiśmie „Dialectic and Humanism” z 1980 (nr 2) pt. *Introductory note. Stanisław Brzozowski: between Romanticism and Marxism* (s. 77-79). W skład numeru oprócz tłumaczonego fragmentu książki Mackiewicza wchodzi także: fragmenty książki Andrzeja Walickiego (*A new interpretation of Marxism*, s. 91-102), fragment *Kultury i życia Brzozowskiego* (*The paths and tasks of modern philosophy*, s. 79-90) oraz artykuł Bohdana Urbankowskiego *In response to the challenge of the age* (s. 115-136).

⁸⁵⁹ W sposób bardzo ostry sprawę tę stawia w tekście „*Marksizm Brzozowskiego* („Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 2, s. 50-59) stwierdzając, że pojęcie pracy ma u Brzozowskiego wymiar metafizyczny, a cały światopogląd pracy jest wyrazem idealizmu (s. 54). Równie radykalnie oceni *Płomienie* uznając je nie za wynik inspiracji Marksem i ruchem rewolucyjnym, ale filozofią Nietzschego (s. 56-58). W podobnym tonie pisze Antoni

Dlatego też wskazywanie Brzozowskiego jako prekursora Lukácsa i Gramsciego jest w jakimś stopniu uprawnione, ale tylko wtedy, gdy zaznaczy się wyraźne różnice w ich podejściu do samego marksizmu pojętego jako filozofia polityczna, ekonomiczna i rewolucyjna. Cały wywód Mackiewicza ma zatem na celu udowodnienie, że marksizm Brzozowskiego jest w pewnym sensie jednostronny, skupiający się głównie na moralnych i kulturowych aspektach⁸⁶⁰, nie biorąc pod uwagę ekonomicznych i politycznych wątków⁸⁶¹. Mackiewicz sprawiedliwie oddaje ogromne zasługi Brzozowskiego dla polskiej filozofii i kultury, także dla popularyzacji antropologicznej wersji marksizmu. Jego krytyka jest wymierzona w przeświadczenie, że to autor *Płomieni* był wyrazicielem prawdziwego ducha marksizmu. Dla Mackiewicza jest to błędne i szkodliwe przekonanie, redukuje bowiem marksizm do jego kulturowego i aksjologicznego charakteru. Są to bezsprzecznie ważne elementy, jednak nie można filozofii Marksa ograniczać tylko do nich. Zapomina się wtedy, że była to filozofia rewolucyjna, chcąca wpływać stosunki społeczne nie tylko poprzez zmianę świadomości klasowej, ale także przez zmianę stosunków produkcji i władzy, a także poprzez konkretne działania polityczne i ekonomiczne. Bez uwzględnienia tych ostatnich marksizm jest kulawy i traci swój wywrotowy charakter. Mackiewicz zdaje sobie oczywiście sprawę, że marksizm Brzozowskiego był także odpowiedzią na skrajny determinizm i scjentyzm II Międzynarodówki. Pozostał on jednak do końca w negatywnym stosunku, nie mogąc się od niego wyzwolić. Dlatego też Mackiewicz nie zalicza filozofii pracy Brzozowskiego do myśli przyszłości, która mogłaby się stać wskazówką do praktycznych działań politycznych. Daje temu wyraz w jednym z przywoływanych już artykułów pisząc:

Filozofia „pracy” S.[tanisława] Brzozowskiego stanowi przykład myśli, która, wychylając się ku przyszłości, nie mogła oderwać się od starego systemu pojęć i wartości. Wytwórcza, przedmiotowa filozofia „pracy” wywodzi się i jest kontynuatorką pozytywistycznych tendencji w ujmowaniu człowieka i ludzkiej aktywności, tendencji, które odeszły – czy odchodzą – w

Kamiński w tekście *Kultura cząstkowa – kultura całościowa (uwagi o filozofii kultury Stanisława Brzozowskiego)*, „Myśl Marksistowska” 1986, nr 6, s. 76-85.

⁸⁶⁰ W. Mackiewicz, *Stanisław Brzozowski a filozofia proletariatu...*, s. 27.

⁸⁶¹ Przekonaniu temu pozostaje wierny także wiele lat później, pisząc w 2008 roku tekst, w którym podkreśla jak ważna była dla Brzozowskiego wolna praca, zapominając jednocześnie, że jest ona warunkowana nie tylko przez wolę podmiotu, ale także wiele innych czynników jak chociażby polityka czy ekonomia (W. Mackiewicz, *Dzisiejsza wartość myśli Brzozowskiego*, w: *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008).

przeszość wraz z organizacją społeczną, zbudowaną na podstawach opartych na eksploatacji jednych przez drugich.⁸⁶²

Dystans do filozofii pracy Brzozowskiego wynikający z wyżej wymienionych powodów wyraża Mackiewicz nie tylko wprost, ale również poprzez konsekwentne umieszczanie słowa 'praca' w cudzysłowie. Jest ona bowiem dla niego kategorią po pierwsze historycznie zmienną, po drugie polityczną, po trzecie wreszcie konkretną. U autora *Idei praca* – pomimo określania jej jako fizycznego mierzenia się robotnika z przyrodą – ma charakter metafizyczny, jest terminem oznaczającym cechę gatunkową człowieka, a nie konkretną rzeczywistość człowieka⁸⁶³.

Jeszcze raz należy podkreślić, że pomimo zarzutów, jakie stawia Mackiewicz Brzozowskiemu nie jest to w żadnym wypadku bezpodstawna, zacierzwiona w swym dogmatyzmie krytyka⁸⁶⁴. Omawiana książka jak i wszystkie teksty Mackiewicza poświęcone autorowi *Idei* wpisują się w nurt interpretacji próbujący dowieść, że stosowanie terminu marksista w stosunku do Brzozowskiego powinno być obwarowane licznymi zastrzeżeniami. Jest on bowiem wyrazicielem pewnej idei antropologicznej zawartej w pismach Marska. Pomija jednakże równie ważny ekonomiczny oraz polityczny charakter doktryny. Bez specjalnej przesady można uznać głos Mackiewicza za próbę polemiki z linią interpretacyjną usankcjonowaną przez Warszawską Szkołę Historii *Idei* skupioną przede wszystkim wokół problematyki antropologicznej w marksizmie Brzozowskiego.

W tej perspektywie należy także czytać *Zarys polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej 1878-1939* Seweryna Działowskiego⁸⁶⁵. Książka ukazała się wprawdzie

⁸⁶² W. Mackiewicz, *Spoleczne konsekwencje filozofii „pracy” Stanisława Brzozowskiego...*, s. 146.

⁸⁶³ Wielokrotnie pada pod adresem Brzozowskiego zarzut, że swoją teorię pracy i proletariatu budował w oderwaniu od faktów i danych empirycznych.

⁸⁶⁴ Podobnie zdają się myśleć recenzenci książki chwaliący wywód Mackiewicza także dlatego, że pokazuje mocne i słabe strony światopoglądu pracy Brzozowskiego (A. Borowa, *Filozofia nie przychodzi o zmierzchu*, „Argumenty” 1980, nr 35, s. 7; S. Rainko, *Przypadek Brzozowskiego*, „Literatura” 1979, nr 24, s. 12; S. Pieróg, *Krytyk >>filozofii bytowych<<*, „Nowe Książki” 1979, nr 14, s. 31-32). Bardziej krytycznie do tej pozycji odnosi się Zbigniew Mikołajko. Nie chodzi mu jednak o samą treść, ale o pewną ogólną tendencję. Jego zdaniem zbyt dużo powstaje opracowań filozofii Brzozowskiego, za mało zaś trudu wkłada się w ponowne wydanie jego prawie niedostępnych pism (Z. Mikołajko, *Brzozowski ad usum delphini*, „Nowy Wyraz” 1980, nr 3, s. 132-133).

⁸⁶⁵ PWN, Warszawa 1973. Działowski publikuje wcześniej tekst *Publicystyka społeczna Ludwika Krzywickiego, Juliana Marchlewskiego i Stanisława Brzozowskiego*, („Nurt” 1972, nr 1, s. 39-43) będący mało oryginalnym porównaniem wymienionych w tytule myślicieli.

w 1973, jednak przedstawiona w niej interpretacja Brzozowskiego doskonale współgra z tym, co pisze o nim Mackiewicz i inni autorzy w latach osiemdziesiątych. Brzozowski zajmuje w niej marginalne miejsce, co świadczy o tym, że nie został on przez Dziamskiego zaliczony do grona głównych polskich marksistów początku XX wieku. Więcej miejsca poświęca mu się jedynie we fragmencie zatytułowanym *Marksizm modernistyczny*⁸⁶⁶ będącym charakterystyką skrajnie antropologicznej jego wersji stanowiącej – nietrafioną zdaniem Dziamskiego – odpowiedź na marksizm scjentystyczny⁸⁶⁷. Poza tym rozdziałem Brzozowski pojawia się „przy okazji”. Nie znaczy to oczywiście, że dorobek filozoficzny autora *Płomieni* oceniany jest negatywnie. Dziamski odmawia mu jednak reprezentowania marksizmu, gdyż:

socjalizm nie był dla Brzozowskiego ruchem społeczno-politycznym, lecz przede wszystkim kulturowym, ideologicznym, moralnym. Obca była mu problematyka rzeczywistych, społeczno-materialnych interesów i walk klasowych⁸⁶⁸.

Brzozowski pomimo powoływania się na marksistowskie kategorie pozostaje w ujęciu Dziamskiego idealistą i jedynie interpretatorem dzieła Marksa, a nie jego kontynuatorem⁸⁶⁹. Ocena musi zatem wypaść negatywnie, gdyż obrane kategorie opisu są jednocześnie miarą, do której przykłada się poglądy poszczególnych autorów. Książkę Dziamskiego śmiało można wpisać w nurt teleologicznych rozważań o polskim marksizmie, w którym rozwój tej filozofii oceniany jest podług przyjętych wcześniej, uznanych za wzorcowe, kryteriów. Chociaż narzuca się w tym wypadku porównanie do książki Adama Schaffa *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* z 1950 roku, to w przypadku Dziamskiego nie mamy do czynienia z dyskredytacją poglądów nieprzystających do założonej wizji marksizmu, a jedynie wyłączenie ich z tego zbioru⁸⁷⁰. Można zatem powiedzieć, że mamy tu do czynienia z ustanawianiem kanonu

⁸⁶⁶ Ibidem, s. 273-286.

⁸⁶⁷ Ibidem, s. 276-277.

⁸⁶⁸ Ibidem, s. 285.

⁸⁶⁹ Ibidem, s. 286.

⁸⁷⁰ Recenzenci książki (A. Komorowski, *Zarys historii filozofii marksistowskiej w Polsce*, „Nowe Książki” 1974, nr 1, s. 51-52; E. Modzelewski, „Argumenty” 1974, nr 8, s. 14-15; J. Szmyd, *Filozofia polska – perspektywa badań*, „Argumenty” 1974, nr 33, s. 3, 13; idem, „Euhemer” 1974, nr 4, s. 143-146; B. Sztumska, „Ruch Filozoficzny” 1975 nr 1, s. 27-29) nie czynią z takiego podejścia zarzutu, przyjmując zaproponowany przez niego model i uznają omawianą pozycję za prekursorską. Trochę więcej dystansu wykazuje Teresa Luba (*W kręgu polskiej*

polskiego marksizmu z jasnym i czytelnym podziałem na centrum i peryferia, bez prób dyskredytacji i odcięcia tych ostatnich. Pojawiają się wprawdzie studia próbujące włączać Brzozowskiego w kanon marksizmu, są to jednak głosy odosobnione. Jednym z nich jest artykuł Włodzimierza Kaczocha *Filozoficzno-ideologiczne problemy kultury w poglądach Stanisława Brzozowskiego*⁸⁷¹ będący próbą wykazania, że filozofia kultury Brzozowskiego wypływa tak z myśli kantowskiej jak i marksistowskiej, a zatem zasadne jest sytuowanie go w kontekście myśli inspirowanej dziełami Marksa. Tekst nie egzaminuje Brzozowskiego z wierności marksizmowi, ale pokazuje twórcze jego wykorzystanie. Pozostaje zatem w zgodzie z linią interpretacji rozpoczętą w połowie lat sześćdziesiątych, kiedy odchodzono od prób budowania kanonu socjalistycznego przez negację.

W tym miejscu należy się czytelnikowi wyjaśnienie. Otóż poza książką Mackiewicza przywoływane przeze mnie teksty „egzaminujące” Brzozowskiego z marksizmu nie odegrały żadnej roli w późniejszych badaniach nad jego myślą. Przywołanie ich miało na celu wskazanie, że w szerokim polu dyskusji pojawiły się również głosy próbujące ponownie zastosować kategorie marksistowskie do analizy dzieł autora *Legandy Młodej Polski*. To, że były to najczęściej teksty słabej jakości nie powinno odwieść od wyraźnego podkreślenia stojącej za nimi racji, a więc próby zrównoważenia bezkrytycznego zachwycania się Brzozowskim jako odkrywcą młodego Marksa. W głosach tych wyraźnie brzmi obawa, że sprowadzenie dziedzictwa autora *Kapitału* wyłącznie do kwestii antropologicznych fałszuje całościowy obraz. Nie jest moim celem pokazywanie równoważności tych głosów (z punktu widzenia procesu recepcji) z wpływem Kołakowskiego, Baczki czy Walickiego na badania nad Brzozowskim. W tej perspektywie problem ten nie podlega dyskusji. Warto jest jednak wprowadzić w pole dyskusji głosy zapomniane, by wskazać różnorodność owego pola. Nie kryje się za tym próba relatywizacji, ale wskazania na wielość głoszonych racji płynących z różnych stron naukowego spektrum. Na pewno mają one swoje zakorzenienie w napięciach społecznych znaczących przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych są to jednak kwestie, które muszę w tym momencie pozostawić na boku.

myśli marksistowskiej, „Pokolenia” 1974, nr 2, s. 135-137) zwracając uwagę na pewne niedociągnięcia metodologiczne i błędy rzeczowe.

⁸⁷¹ „Przegląd Humanistyczny” 1981, nr 5, s. 111-128.

Ważne miejsce w krytycznym dyskursie o filozofii Brzozowskiego zajmuje książka Cezarego Rowińskiego *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki* wydana w 1975⁸⁷², a więc jeszcze przed ukazaniem się kanonicznych prac Walickiego i Mencwela. Pisząc o podejściu krytycznym mam tu na myśli analizę pokazującą zarówno słabe jak i mocne strony koncepcji Brzozowskiego⁸⁷³. Ujęcia takiego nie zapowiada tytuł rozprawy, po którym można byłoby spodziewać się raczej studium przypadku. Autorowi przyświeca jednak inny cel. Wybierając *Legendę Młodej Polski* traktuje ją niczym soczewkę, w której ogniskują się najważniejsze dla Brzozowskiego problemy będące punktem wyjścia szerszych i bardziej kompleksowych analiz⁸⁷⁴. Zdaniem Rowińskiego całość myśli autora *Idei* ograniczyć można do kilku, kilkunastu motywów pojawiających się w różnych konstelacjach⁸⁷⁵. Skupiając się zatem na jednej pozycji w bogatym dorobku można opisać je wspólnie⁸⁷⁶. Nie mamy tu zatem do czynienia z zamknięciem się w obrębie jednej pozycji, ale raczej z potraktowaniem jej niczym przewodnika po chaosie myśli, lektur i koncepcji. Zadanie to będzie jednak wedle Rowińskiego niemożliwe, jeżeli na samym wstępie nie uściślimy, że Brzozowski nie był ani filozofem ani teoretykiem kultury, ani nawet krytykiem literackim, a ideologiem, gdyż

⁸⁷² Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa 1975. Autor publikuje wcześniej artykuły na łamach prasy, które w rozbudowanej i lekko zmienionej formie wchodziły w skład książki. Są to: *Stanisław Brzozowski wobec romantyzmu*, „Przegląd Humanistyczny” 1974, nr 5, s. 55-75; *Stanisław Brzozowski wobec europejskich wspólnot narodowych*, „Miesięcznik Literacki” 1974, nr 6, s. 37-45; *Stanisław Brzozowski w kręgu myśli Sorela i Proudhona*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 2, s. 113-124. Artykuł zatytułowany *Brzozowski i Meredith*, („Przegląd Humanistyczny” 1975, nr 6, s. 1-11) jest z kolei tekstem będącym rozwinięciem podjętego w książce wątku.

⁸⁷³ Opinii takiej nie podziela Andrzej Romanowski w recenzji książki (*Brzozowski podsumowany*, „Nowy Wyrz” 1976, nr 3, s. 118-119). Jego zdaniem umieszczone w zakończeniu sądy niwelują próbę obiektywnej oceny z wcześniejszych części (Ibidem, s. 119)

⁸⁷⁴ „Pragnąłbym ukazać rozliczne i głębokie powiązania *Legendy Młodej Polski* z epoką, która ją zrodziła [...]. Będę starał się analizować *Legendę Młodej Polski* na możliwie szerokim tle kultury i myśli przełomu XIX i XX w. oraz tych nurtów tradycji, które były w niej żywe oraz znaczące, i jednocześnie unikać popularyzatorskich streszczeń...” (C. Rowiński, *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki...*, s. 7). Podejście takie nie podoba się Mieczysławowi Dąbrowskiemu, który wyciąganie poszczególnych wątków i pokazywanie ich źródła uznaje za wadę współczesnej humanistyki (*Legenda do „Legendy...”*, „Twórczość” 1976, nr 2, s. 129). Odmiennego zdania jest Sergiusz Sterna-Wachowiak (*Homo faber i literatura czynu*, „Miesięcznik Literacki” 1976, nr 5, s. 138).

⁸⁷⁵ C. Rowiński, *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki...*, s. 5.

⁸⁷⁶ Takie podejście nie przekonuje Andrzeja Romanowskiego krytykującego brak umieszczenia *Legendy* pośród innych prac Brzozowskiego (A. Romanowski, *op. cit.*, s. 118).

Nie spójność logiczną systemu, nie beznamiętną ocenę dzieła literackiego miał Brzozowski na uwadze, lecz myśli, które mogłyby stanowić dobry budulec do wzniesienia podstaw jego ideologii oraz społeczną przydatność i skuteczność wzorów i postaw osobowych czerpanych z literatury⁸⁷⁷.

Rowiński dodaje jeszcze, że „ideologa *Legendy* jest nie tyle ideologią inteligencji polskiej, co ideologią dla polskiej inteligencji”⁸⁷⁸. Brzozowski jest zatem postrzegany nie tyle jako wyraziciel postawy pewnej grupy, ale jako autor programu dla niej. Przy tym wszystkim

Brzozowski stanowi rzadki typ czytelnika, który przystępując do lektury, niejako z góry wie, czego ma szukać w książce. Szuka on w książkach potwierdzeń swych przemyśleń, szuka wreszcie drogowskazów dla swej błądzącej po omacku myśli [...]. Wykazuje zadziwiająca głuchotę na te wszystkie tony dźwięczące w dziełach, które nie korespondują z jego myślą czy z jego nastawieniem psychicznym⁸⁷⁹.

Tak mocno zdefiniowane stanowisko analityczne może budzić obawy co do wartości dalszych rozważań. Trzeba jednak przyznać, że Rowiński wykazuje pogłębioną świadomość krytyczną. Czytelnik nie ma więc do czynienia z uproszczoną, jednowymiarową sylwetką autora *Płomieni*, ale z jego rozbudowanym portretem intelektualnym. Badaczowi daleko jest zarówno do apologetyki jak i do zwykłego krytykanctwa. Pomaga mu w tym przyjęcie postawy historyka, a więc uznanie, że problematykę zawartą w *Legendzie* należy czytać kontekstowo, w polu problemowym zarysowanym przez epokę. Jest zatem wrogiem wszelkich prób „uwspółcześniania” czemu daje wyraz pod koniec książki pisząc:

Gdy odczytujemy dziś ideologiczną myśl Brzozowskiego, gdy próbujemy ją zrozumieć jako jedno z najważniejszych ogniw w łańcuchu rozwojowym polskiej myśli nowoczesnej, wszystkie stanowiska badawcze wydają się uprawnione; wszystkie z wyjątkiem jednego – przydawania

⁸⁷⁷ C. Rowiński, *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki...*, s. 9. Z ujęciem takim zgadza się Bogdan Rogatko (*Ideologia Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1975, nr 19, s. 14).

⁸⁷⁸ Ibidem, s. 11. Por. P. Myszkowski, *Legenda Młodej Polski*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 13, s. 5.

⁸⁷⁹ Ibidem, s. 14.

ideologii Brzozowskiego waloru aktualnego, przypisywania tej myśli *en bloc* wartości wychowawczych dla współczesnego społeczeństwa polskiego, szukania w niej klucza do naszych, dzisiejszych problemów⁸⁸⁰.

Rowiński jest zdania, że wiele nieporozumień wokół myśli Brzozowskiego jest wynikiem właśnie takiego podejścia, które było charakterystyczne zarówno dla okresu międzywojennego jak i powojennych dyskusji. Jest to zatem głos w pełni, powiedziałbym nawet że skrajnie, realizujący tendencje charakterystyczne dla tradycji nieafektywnej⁸⁸¹. Dopiero pozycja dystansu wobec wszelkich narzucanych przez dyskurs ideologiczny autora *Idei* pozwala obiektywnie ocenić jego zasługi a także ograniczenia. Rowiński nie proponuje zatem zupełnie nowych odczytań czy nowych interpretacji, a jedynie inny sposób patrzenia na materiał. Przyznaje on Brzozowskiemu należną pozycję w historii polskiej kultury: ani nazbyt wybitną, ani nazbyt lekceważoną. Okazuje się zatem, że autor *Legendy* wprawdzie dostrzegł ograniczenia pewnego modelu marksizmu, ale jednocześnie był ślepy na inne, równie ważne elementy; potrafił celnie opisać ducha romantycznego, ale nie potrafił sam się wobec niego zdystansować; pomijał wątki dla siebie niewygodne, mogące burzyć skrętnie budowany światopogląd⁸⁸². Rowińskiemu obca jest zarówno tendencja likwidatorska jak i apologetyczna⁸⁸³. Portret Brzozowskiego, jaki wyłania się z jego książki to obraz wybitnego myśliciela, niezmiernie ważnego w polskiej kulturze, który jednak miał swoje liczne ograniczenia. Dlatego też czytelnik obcuje z jego pismami musi mieć na względzie, że obok wniosków genialnych, innowacyjnych, spotka wśród nich również wiele tez wątpliwych bądź wręcz fałszywych. Rowiński uczula czytelnika

⁸⁸⁰ Ibidem, s. 231.

⁸⁸¹ „Praca Rowińskiego jest udaną próbą spojrzenia na światopogląd Brzozowskiego i jego wielokierunkowe konsekwencje bez ideologicznych uprzedzeń i emocjonalnego zafascynowania urokiem pism jednego z najwybitniejszych krytyków polskich i najbardziej niepospolitych ludzi w historii naszej kultury, spod którego niełatwo się wyzwolić” (B. Rogatko, *Ideologia Brzozowskiego...*, s. 14). W artykule jest też mowa o innych niedociągnięciach warsztatu krytycznego autora *Idei* a także lekceważeniu polskiej tradycji i kultury wobec innych kultur. Odmiennego zdania jest Stanisław Tomala uznający *Legendę Młodej Polski* za doskonałą rozprawę z polskością (idem, *Nad „Legendą”*, „Literatura” 1978, nr 23, s. 4). Ta rozbieżność głosów pokazuje, jak diametralnie odmienne emocje i konkluzje budzi piśmiennictwo Brzozowskiego ponad sześćdziesiąt lat po jego śmierci i jak jest ono uzależnione od wielu czynników (także pokoleniowych).

⁸⁸² Wacław Kubacki bardzo krytycznie odnosi się do sposobu lektury uprawianej przez Brzozowskiego sugerując nawet, że wiele informacji czerpie z drugiej ręki (idem, *Trzy razy „Legenda Młodej Polski”*, „Życie Literackie” 1978, nr 24, s. 7).

⁸⁸³ Zdaniem Andrzeja Romanowskiego Rowiński w swojej książce przychylił się jednak do tendencji likwidatorskiej, z czym śmiało można się zgodzić (A. Romanowski, *op. cit.*, s. 119).

pism Brzozowskiego, że należy mieć do prezentowanych przez niego idei bardzo ograniczone zaufanie, a już na pewno nie powinny być one traktowane jako wskazówki rozwiązywania współczesnych problemów. Próbując zatem określić rolę książki Rowińskiego w polu recepcji twórczości autora *Płomieni* należałoby ją potraktować jako jedną z ważniejszych pozycji krytycznie analizującą jego postać i myśl (bez prób dezawuowania), a dzięki przyjętej pozycji badawczej jako jedną z pierwszych i najważniejszych realizacji tradycji nieafektywnej.

Sergiusz Sterna-Wachowiak w recenzji książki Rowińskiego zwraca uwagę na brak pogłębionej analizy językowej⁸⁸⁴. Również w moim odczuciu pominięcie tak ważnej dla młodopolskiego sposobu myślenia kwestii jak język wypowiedzi (a zakładam, że sposób, w jaki wyraża się określone myśli nie pozostaje bez wpływu na nie same) skutkuje niepełnością całościowego obrazu. Analiza terminów krytycznych używanych w *Legendzie* pozwala bowiem dostrzec ich wieloznaczność i niedookreśloność. Problematykę tę podejmuje Marta Wyka w studium *O niektórych terminach krytycznych „Legendy Młodej Polski”*⁸⁸⁵ udowadniając, że skupienie się właśnie na warstwie językowej, pojęciowej może nam wiele powiedzieć o kontekstach filozoficznych najbardziej znanej pracy Brzozowskiego, o jego światopoglądzie, ale także o jego silnych związkach (ujawniających się nie tylko w sposobie budowania dyskursu) z Młodą Polską⁸⁸⁶. Wprawdzie twierdzenie, że autor *Płomieni* jest silnie powiązany z epoką, pomimo że uznaje się go za jednego z jej likwidatorów, nie jest nowe, to jednak przeprowadzona przez Wykę analiza twierdzeniu temu dodaje słuszności.

Inne teksty rozproszone w prasie specjalistycznej, często publikowane w wydawnictwach uniwersyteckich a przez to nie oddziałujące w szerszym zakresie,

⁸⁸⁴ S. Sterna-Wachowiak, *op. cit.*, s. 138.

⁸⁸⁵ W: *Prace ofiarowane Henrykowi Markiewiczowi*, pod red. T. Weissa, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 235-251.

⁸⁸⁶ Klasyczną pracą poświęconą problemowi relacji między językiem wypowiedzi a zawartością ideową jest rozdział książki Ryszarda Nycza *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie* (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013) zatytułowany *Wywoływanie świata. Zadania krytyki i sztuki w piśmarstwie filozoficznym Stanisława Brzozowskiego*

poruszają znane już problemy jak filozofia kultury⁸⁸⁷, stosunek do historii i tradycji⁸⁸⁸, status polskiej inteligencji⁸⁸⁹, niejednoznaczność kategorii życia. Ten ostatni problem w ciekawy sposób analizuje Krzysztof Kwiecień pisząc: „można zatem rozpatrywać ‘życie’ [u Brzozowskiego – PR] w dwóch kategoriach: tego, co irracjonalne, pierwotne, „źródłiskowe”, biologiczne, i tego, co ludzkie, sensowne, tworzące sens wszelkiej rzeczywistości, jaka może być dana człowiekowi w psychicznej treści”⁸⁹⁰. W ciekawy, acz nie niedyskusyjny sposób do problemu autokreacji w koncepcji człowieka u Stanisława Brzozowskiego podchodzi Mirosława Chudy⁸⁹¹. Kategorią naczelną staje się dość niejednoznaczne pojęcie duszy⁸⁹² będące w ujęciu autorki centralnym punktem problematyki antropologii autora *Legandy Młodej Polski*. Choć artykuł jest rzetelny i cenny poznawczo, to jednak autorka nie potrafi wyzwolić się z religijnych naleciałości używanej przez siebie kategorii. Trudno stwierdzić, na ile jest to zamierzone, ale odczytanie takie ukierunkowuje całą analizę ku antropologii chrześcijańskiej, co znacznie zawęży ujęcie proponowane przez Brzozowskiego.

Ważnym dla recepcji autora *Płomieni* w PRL-u wydarzeniem było wydanie książki Mariana Stępnia *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918-1939*. Praca ta jest cenną pozycją zbierającą i podsumowującą najważniejsze dyskusje Dwudziestolecia. Wziąwszy pod uwagę, że dotychczas wielokrotnie powoływałem się na nią, a kwestie metodologiczne omówiłem w rozdziale wstępnym, w tym miejscu chciałbym skupić się na jej recepcji i znaczeniu dla dalszych badań. Przede wszystkim, o czym była już mowa, systematyzuje pewien zamknięty okres w recepcji Brzozowskiego, niezwykle istotny dla zrozumienia tego, co działo się po II wojnie światowej. Rzetelność przeprowadzonej kwerendy i jej użyteczność jest podkreślana

⁸⁸⁷ R. Padoł, *Kultura i życie. Z problematyki kultury u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie Prace Filozoficzne” 1981, z. 3, s.109-120. Tekst w ciekawy sposób ujmuje filozofię kultury wplatając ją w różne etapy myśli Brzozowskiego.

⁸⁸⁸ Z. Milewski, *Historyczny charakter człowieka i poznanie przeszłości w ujęciu Stanisława Brzozowskiego*, „Historyka”, t. 14: 1984, s. 103-114 (ważną rolę odgrywa powiązanie problemu historyczności z filozofią pracy); R. Padoł, *Zagadnienie tradycji i historii u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie Prace Filozoficzne” 1985, z. 4, s. 99-112.

⁸⁸⁹ Cz. Gryko, *Kłopoty z samym sobą czyli Stanisław Brzozowski o inteligencji*, „Myśl Marksistowska” 1987, nr 5, s. 24-40.

⁸⁹⁰ K. Kwiecień, *Kategoria „życia” w myśli filozoficznej Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 3, s. 135-144. Zob. idem, *O podstawach kultury i doświadczenia tajemnicy „życia” w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3, s. 87-95.

⁸⁹¹ Eadem, *Rola autokreacji w Stanisława Brzozowskiego koncepcji człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, z. 2, s. 195-220.

⁸⁹² O niejednoznaczności tego terminu pisze Marta Wyka w pracy *O niektórych terminach krytycznych...*

przez wszystkich recenzentów⁸⁹³. Do dzisiaj książka ta jest cennym źródłem materiałowym. Niestety, nie spełniała ona wielu pokładanych w niej oczekiwań⁸⁹⁴. Najpełniej daje temu wyraz Andrzej Mencwel celnie punktując braki książki Stępnia⁸⁹⁵. Obok wielu wątpliwych streszczeń poglądów, mylnych opinii, wybitnemu znawcy problematyki przeszkadza przede wszystkim brak interpretacji zaistniałych faktów, czemu daje wyraz pisząc: „...należy jednak pamiętać, że interpretacja recepcji, o czym z reguły zapominają u nas historycy literatury, jest zadaniem bardziej złożonym niż interpretacja poszczególnego utworu”⁸⁹⁶. Stępień opisując poszczególne głosy, szeregując je w określone bloki ideologiczne, zapomina, że same z siebie nic nam nie mówią. Rola badacza nie może zatem ograniczać się wyłącznie do streszczenia poszczególnych opinii. Należy umieścić je w szerszym kontekście historii kultury. W ujęciu Mencwela Stępień nie wywiązuje się z tego zadania, toteż kończąc lekturę książki „zdajemy sobie lepiej sprawę, że recepcja Brzozowskiego stanowi mozaikę bogatą i wielobarwną, wielopłaszczyznową i wielopiętrową, oszałamiającą intensywnością i zadziwiającą niekiedy prostactwem, ale niestety w ogóle nie zdajemy sobie sprawy z tego, na czym polegały jej mechanizmy”⁸⁹⁷. Wyrażony w tych słowach sąd jest w moim przekonaniu najważniejszym zarzutem pod adresem książki. Spełnia ona bowiem rolę przewodnika po recepcji Brzozowskiego w międzywojniu, jednocześnie w ogóle nie wyjaśnia nam jej mechanizmów. Dlatego też w późniejszych rozprawach książka Stępnia jest przywoływana jako źródło, ale nie stanowi w żadnej mierze punktu odniesienia, nie podejmuje się z nią dyskusji. Można śmiało powiedzieć, że choć pisana jest z pozycji historyka literatury/kultury/filozofii nie spełnia swojej roli jako książka historyczna.

Będąc przy problematyce historycznej nie można zapomnieć o niezwykle ciekawym i ważnym aspekcie recepcji, jakim jest wpisanie Brzozowskiego w problematykę historycznoliteracką. I choć klasyfikacja taka zdaje się być ze wszech miar oczywista, to zważywszy, że od połowy lat sześćdziesiątych dominuje głównie

⁸⁹³ J. Speina, [Rec. Stępień Marian, *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918-1939*], „Ruch Literacki” 1977, z. 3, s. 238-240; A. Mencwel, *Niestety, nie...*, „Nowe Książki” 1977, nr 4, s. 20-22; K. Koźniewski, *Ogromny krępujący cień*, „Literatura” 1977, nr 9, s. 4-5; D. Nałęcz, *Legenda Brzozowskiego*, „Kultura” 1977, nr 4, s. 13.

⁸⁹⁴ A. Mencwel, *Niestety, nie...*; Bogdan Rogatko docenia wprawdzie książkę, ale przyznaje, że wolałby „recepcję myśli Brzozowskiego napisaną z większym wewnętrznym zaangażowaniem” (idem, *Stanisław Brzozowski – dawniej i dziś*, „Życie Literackie” 1977, nr 24, s. 3).

⁸⁹⁵ Pozostali recenzenci też zauważają niedostatki, jednak ostateczna ocena jest zdecydowanie pozytywna.

⁸⁹⁶ A. Mencwel, *Niestety, nie...*, s. 22.

⁸⁹⁷ Ibidem, s. 21. Podobnie uważa Jerzy Speina (*op. cit.*, s. 239.).

zainteresowanie autorem *Idei* jako filozofem (ideologiem), recepcja literaturoznawcza tym bardziej wymaga uwagi. Szczególnie, że w okresie międzywojennym refleksja taka nie była zazwyczaj podejmowana. Można powiedzieć zatem, że lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte były dekadami, w których wiedza historycznoliteracka na temat Młodej Polski na tyle się ustabilizowała, że można było zacząć wpisywać Brzozowskiego w wypracowaną siatkę pojęciową, rozpatrywać go w odniesieniu do ukształtowanego już języka opisu. Wyróżnić można tu trzy obszary problemowe: dziedzictwo Brzozowskiego a literatura i kultura romantyczna, związki Brzozowskiego z kulturą i literaturą rosyjską, wreszcie Brzozowski postrzegany jako „fakt” z epoki historycznoliterackiej.

Jedną z ciekawszych pozycji podejmujących problem związków Brzozowskiego z romantyzmem jest książka Marty Piwińskiej *Legenda romantyczna i szydery*⁸⁹⁸. Autor *Płomieni* nie jest w niej głównym bohaterem, ale stanowi jeden z filarów koncepcji, na których oparta jest rozprawa. Piwińska dowodzi, iż tradycja romantyczna jest nieustannie tradycją żywą, z którą nie uporali się ani pozytywiści, ani młodopolanie, ani kolejne pokolenia. Żyje i kształtuje światopogląd i kulturę do dzisiaj. Badaczka próbuje wprowadzić zrozumieć i odtworzyć fenomen owej legendy, jednak – jak sama zresztą przyznaje – nie jest to możliwe. Rekonstrukcja mitu romantycznego (dodajmy, że niezwykle ciekawa) to jednak tylko część pracy. Większość stanowi bowiem opis zmagania kolejnych pokoleń z romantycznym dziedzictwem. W gronie szyderców niebagatelną rolę pełni oczywiście Brzozowski. Piwińska nie stara się na nowo opisywać jego zmagania z romantyzmem, pragnie pokazać, jak krytyka światopoglądu romantycznego wpisuje się w szerszy kontekst prób rewizji romantyzmu. Największą zasługą autorki jest zestawienie krytycznej postawy Brzozowskiego ze stanowiskiem wobec romantyzmu Boya i Irzykowskiego. Takie ujęcie wydobywa ciekawe podobieństwa, różnice, ale również napięcia. Bo choć o zderzeniu Brzozowskiego z Irzykowskim opowiadają pozostawione przez nich materiały, to już konflikty między Brzozowskim a Boyem są jedynie domysłem i przypuszczeniem, bo do ich spotkania dojść nie mogło. Są to rozważania na tyle ciekawe, że nawet ich czysto hipotetyczna forma pokazuje jak w różnorodny sposób próbowano mierzyć się z legendą romantyczną nie tylko przed pierwszą wojną światową, w dwudziestoleciu międzywojennym, ale także podczas drugiej wojny i po niej. I choć w tym ostatnim

⁸⁹⁸ PIW, Warszawa 1973. Marek Kwapiszewski pisze, że jest to „jedna z bardziej interesujących prób spojrzenia na pośmiertne życie romantyzmu w Polsce...” (*op. cit.*, s. 191 i nast.)

przypadku Brzozowski funkcjonuje raczej na zasadzie będącej w tle tradycji, to jego dziedzictwo nieustannie prześwituje przez kolejne wypowiedzi krytyczne (jak choćby w przypadku Trzebińskiego). Gwoli ścisłości. Powyższy opis mógłby świadczyć, że Piwińska bezpośrednio zestawia ze sobą poglądy poszczególnych szyderców. I choć takie zestawienia rzeczywiście istnieją to najwięcej dzieje się na poziomie sugestii, niejasnych nawiązań i paraleli. Nie wszystkie koincydencje są wypowiedziane wprost. Takie potraktowanie problemu, przy jednoczesnym niezwykle sugestywnym stylu autorki, angażuje czytelnika wymagając przywołania zakorzenionych wzorów kultury i łączenia ich w niejednoznaczny sposób. To z kolei daje asumpt do zadawania istotnych pytań wobec Brzozowskiego, ale przede wszystkim każe zastanowić się nad jego aktualnością. Skoro bowiem, jak zdaje się twierdzić Piwińska, tradycja romantyczna jest aktualna w latach siedemdziesiątych, to należy spodziewać się, że również krytyka Brzozowskiego jest w pewnej mierze współczesna. Czy cała – na to trzeba odpowiedzieć sobie samemu. *Legenda romantyczna i szydercy* to najciekawsza w ostatnich dekadach XX wieku próba ujęcia stosunku autora *Płomieni* do tradycji romantycznej, gdzie głównym przedmiotem zainteresowania staje się literatura, a nie – jak w okresie powstawania pracy – filozofia i światopogląd⁸⁹⁹. W prasie specjalistycznej pojawiają się wprawdzie pojedyncze artykuły na niezłym poziomie, nie wnoszą one jednak wiele do już istniejącej wiedzy⁹⁰⁰. Wyjątkiem jest tekst Czesława Dutki będący próbą opisu funkcjonowania figury Kordiana-buntownika w literaturze kolejnych dziesięcioleci⁹⁰¹ oraz artykuł Janusza Pawłowskiego systematyzujący rozumienia pojęcia romantyzmu u Brzozowskiego⁹⁰². Z przeprowadzonej przez autora analizy wynika, że mamy w tym wypadku do czynienia nie z jednym, ale z wieloma romantyzmami⁹⁰³.

⁸⁹⁹ Nie oznacza to jednak wyrugowania problematyki stosunku Brzozowskiego do filozofii romantycznej.

Przykładem jest tekst Marii Woźniak *Romantyzm jako „struktura duchowa* („Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28, s. 219-242).

⁹⁰⁰ J. Kaczyński, *Stanisław Brzozowski o Norwidzie*, „Poezja” 1983, nr 4/5, s. 216-219; K. Stępiak, *Brzozowski – Romantyzm – Wizja formy*, w: *Dziedzictwo romantyczne w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski*, red. E. Łoch, Lublin 1988, s. 271-291.

⁹⁰¹ Czesław P. Dutka, *Romantyzm jako poetyka: koridianizm. Brzozowski – Żeromski – Strug i inni*, w: *Dziedzictwo romantyczne w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski*, red. E. Łoch, Lublin 1988, s. 293-306.

⁹⁰² J. Pawłowski, *Romantyzmy Stanisława Brzozowskiego*, „Teksty” 1972, nr 5, s. 88-100.

⁹⁰³ Uwagi Pawłowskiego o kilka lat poprzedzają książkę Walickiego, która stabilizuje siatkę pojęciową w tym zakresie.

Drugim niezwykle ważnym obszarem problemowym są związki Brzozowskiego z literaturą rosyjską⁹⁰⁴. Nie można w tym wypadku powiedzieć, że jest to tematyka nowa. Zagadnienie to zawsze pozostawało w spektrum zainteresowań badaczy młodopolskiego krytyka. Do końca lat siedemdziesiątych nie powstała jednak na ten temat żadna monografia. W roku 1980 pojawia się praca Ludwika Jazukiewicz-Osełkowskiej zatytułowana *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego. Studium porównawcze*⁹⁰⁵ mogąca zaspokoić przynajmniej w części ów niedosyt. Tak się jednak nie stało. Świadczy o tym niezaistnienie owej pozycji w badaniach nad Brzozowskim. Faktu tego nie można zrzucić na karb niszowości pozycji wydanej wszakże w Państwowym Wydawnictwie Naukowym w nakładzie ponad trzech tysięcy egzemplarzy⁹⁰⁶, ani braku recenzji (dodajmy bardzo pozytywnych) będących ważnym składnikiem obiegu naukowego⁹⁰⁷. Przyczyn należy upatrywać zatem nie w czynnikach zewnętrznych, ale w samej książce. Jako, że wszystkie recenzje były bardzo pochlebne, a jednocześnie nie natknąłem się na otwarcie krytyczne głosy kierowane pod adresem tej pozycji dalsze uwagi będą miały rodzaj hipotetycznych zarzutów wysuwanych z pozycji ówczesnego czytelnika, mające uzasadnić ową zadziwiającą wobec tak ważnego tematu dla badań nad Brzozowskim nieistotność. Książka w perspektywie czysto faktograficznej wydaje się być pozycją rzetelną, choć momentami nazbyt ogólnikową, nie wnikającą w sedno konkretnych zagadnień. Problematiczne są za to trzy podstawowe w moim mniemaniu kwestie. Po pierwsze jest to obraz Brzozowskiego wyłaniający się z całości pracy. Czytelnik nie zaznajomiony z twórczością autora *Płomieni* na podstawie pracy Jazukiewicz-Osełkowskiej mógłby odnieść wrażenie, że jedynym jego mistrzem był Dostojewski. W tle wprawdzie pojawiają się nazwiska Kanta, Nietzschego, Marksa czy Sorela, ale na ich

⁹⁰⁴ Związki Brzozowskiego z innymi literaturami (włoską czy angielską) nie są w tych latach równie silnie prezentowane. W prasie pojawiają się pojedyncze teksty poświęcone tej problematyce np. W. Chwalewik, *Brzozowski o Conradzie*, „Poezja” 1973 nr 4, s. 8-11. Por. H. Barycz, *Pogłosy florencko-włoskie w korespondencji Stanisława Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1974, z. 2, s. 73-79.

⁹⁰⁵ PWN, Warszawa 1980. Autorka opublikowała dwa artykuły poświęcone związkom Brzozowskiego i Dostojewskiego: *Koneksje Stanisława Brzozowskiego z Dostojewskim*, w: *Spotkania literackie. Z dziejów powiązań polsko-rosyjskich w dobie romantyzmu i neoromantyzmu*, pod red. B. Galstera, J. Kamionkowej, przy współudziale A. Piorunowej, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1973 oraz *Świat zachwiany Fiodora Dostojewskiego i Stanisława Brzozowskiego. Przyczynek do analizy porównawczej „Biesów” i „Płomieni”*, „Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 5, s. 126-144.

⁹⁰⁶ Dla porównania nakład monograficznej książki Andrzeja Walickiego również wydanej przez PWN wynosił niecałe dwa tysiące egzemplarzy.

⁹⁰⁷ J. Kądziela, *Dostojewski w twórczości Brzozowskiego i Żeromskiego*, „Nowe Książki” 1980, nr 23, s. 33-35; J. Borsukiewicz, „Przegląd Rusycystyczny” 1981, z. 2, s. 96-98; F. Sielicki, „Slavia Orientalia” 1981, nr 2, s. 236-238; T. Poźniak, „Język Rosyjski” 1981, nr 2, s. 119-121. Recenzentami są rusycyści, ale już nie specjaliści od Brzozowskiego.

podstawie nie można wnioskować, że odegrali oni jakąkolwiek rolę w rozwoju Brzozowskiego. Niezaprzeczalna jest oczywiście rola Dostojewskiego w kształtowaniu światopoglądu polskiego filozofa, jednak w omawianej książce ma ona charakter absolutny. Nie można oczywiście czynić autorce zarzutu z tego, że nie opisała wpływu innych postaci na Brzozowskiego. Można jednak domagać się odpowiedniej perspektywy i oceny wpływu, jaki miał Dostojewski na autora *Płomieni*, nie przekreślając jednakże pozostałych inspiracji. Po drugie, z omawianej monografii czytelnik może odnieść wrażenie, iż wielki rosyjski pisarz był nieomal marksistą. Sugeruje to z jednej strony analizowana problematyka jego utworów z naciskiem na empatię wobec krzywdy wynikającej z patologii systemu kapitalistycznego, specyficzny język (wielokrotne odwoływanie się do myślenia dialektycznego, podkreślanie problematyki internacjonalizmu), jak również bagatelizowanie powszechnie znanego faktu o konserwatywnym, by nie rzec reakcyjnym, światopoglądzie Dostojewskiego, jego uwielbieniu dla cara i prawosławia. Nawet u osoby nie obeznaney w tematyce taka perspektywa wywołuje liczne wątpliwości. Po trzecie wreszcie, i jest to w moim odczuciu zarzut najcięższy, autorka monografii dopuszcza się licznych nadużyć w interpretacji dzieł Brzozowskiego. Odwołam się tylko do jednego przykładu, a mianowicie do interpretacji rapsodu *Teodor Dostojewski. Z mroków duszy rosyjskiej*. Z analizy dokonanej przez Jazukiewicz-Osełkowską wynika, że jest to utwór wybitny, co raczej nie znajduje potwierdzenia w innych analizach tego dzieła, nielicznych zresztą⁹⁰⁸. Najbardziej razi jednak brak wyczucia formy i konwencji dzieła. Otóż autorka rapsod Brzozowskiego odczytuje, zapewne sugerując się tytułem, jako wyrażone w języku poetyckim poglądy Dostojewskiego. Odczytanie takie jest w moim odczuciu nieporozumieniem i nie ma dla niego uzasadnienia w tekście. Jest to raczej utwór będący wyrazem poglądów Brzozowskiego, opartym na pewnych wątkach zaczerpniętych z Dostojewskiego, ale także kultury i literatury rosyjskiej⁹⁰⁹. Ten podstawowy błąd interpretacyjny pociąga za sobą liczne nieporozumienia, których nie będę dokładnie omawiał. Nie jest to jednak wypadek przy pracy. Z podobną sytuacją

⁹⁰⁸ Por. M. Wyka, *Zapomniany rapsod o Rosji*, w: S. Brzozowski, *Komentarze poetyckie...*, s. 20-28; G. Borkowska, *Towiański – Brzozowski – Miłosz. Wspólna nić?*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego...*, s. 58-70 (szczególnie 63-67); H. Bieder, *Stanisław Brzozowski jako krytyk literatury rosyjskiej*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, „Pamiętnik Literacki” LXIV, 1973, z. 2, s. 121-122.

⁹⁰⁹ „Poemat ten należy ujmować w kontekście polskiego modernizmu i rosyjskiego symbolizmu. Znajdują w nim odbicie żywe zainteresowania młodopolskiej generacji problemami etycznymi i religijnymi, a także ówczesne głosy ostrzegające przed niebezpieczeństwem rosyjskiego bizantyzmu, przejawy walki z polskim i rosyjskim mesjanizmem, kwestie natury socjalnej i rozmaite idee rosyjskiej krytyki symbolicznej” (H. Bieder, *op. cit.*, s. 121-122). Zob. także M. Wyka, *Zapomniany rapsod o Rosji...*

mamy bowiem do czynienia przy omawianiu konstrukcji *Płomieni*. W moim przekonaniu niezastąpienie książki Jazukiewicz-Osełkowskiej wśród badaczy Brzozowskiego wynika między innymi z omówionych tu przyczyn. Pierwszą próbę monograficznego ujęcia związków autora *Idei* z literaturą rosyjską należy zatem uznać za nieudaną.

Problematyka tych relacji poruszana jest za to owocnie w wielu rozproszonych na łamach prasy i w książkach zbiorowych artykułach. Najczęściej są to prace komparatystyczne. Warto wspomnieć artykuł Hermana Biedera opisujący i rozpoznający podstawowe koneksje intelektualne i twórcze pomiędzy Brzozowskim a literaturą i myślą rosyjską⁹¹⁰. Częściej jednak mamy do czynienia z bardziej nakierowaną na konkretny przedmiot analizą. Tak jest w przypadku kolejnego artykułu Biedera o *Płomieniach*⁹¹¹, tekstu Elżbiety Bazeli-Drzewieckiej o stosunku Brzozowskiego do Lwa Tołstoja⁹¹² czy szkicu Anny Góralskiej⁹¹³. Oryginalne podejście do tematu prezentuje Anna Rażny wskazując, w jaki sposób oceny literatury rosyjskiej Marcelego Blütha związane były z poglądami estetycznymi autora *Idei*⁹¹⁴.

Ciekawą, a przede wszystkim oryginalną w podejmowanej problematyce jest monografia Marii Prusak poświęcona krytyce teatralnej Stanisława Brzozowskiego i jego poglądom na teatr⁹¹⁵. Autorka zwraca uwagę na wiele bardzo ważnych, pomijanych w recepcji elementów. Rzeczą najbardziej oczywistą jest nieuwzględnianie bądź niedoceniające krytyki teatralnej autora *Idei* w dotychczasowych opracowaniach czego świadectwem jest brak chociażby jednego osobnego studium na ten temat. W tym względzie monografia Prusak spełnia niezwykle ważną rolę w procesie recepcji Brzozowskiego. Dowodząc wyjściowej tezy, jaką jest przekonanie o niezwykle istotnej

⁹¹⁰ H. Bieder, *op. cit.* Jest to fragment większej dysertacji napisanej pod kierunkiem prof. G. Wytrzensa w Wiedniu 1969 roku. Związki Brzozowskiego z literaturą i kulturą rosyjską charakteryzuje również Anna Górka w krótkim szkicu *Koncepcja literatury rosyjskiej w pismach S. Brzozowskiego*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych. Łódzkie Towarzystwo Naukowe”, 1970, r. XXIV, 6, s. 1-6.

⁹¹¹ H. Bieder, „*Płomień*” Stanisława Brzozowskiego a literatura rosyjska, tł. z niem. M. Chylińska, M.J. Włodarek, „*Slavia Orientalis*” 1977, nr 2, s. 211-222.

⁹¹² E. Bazela-Drzewiecka, *Stanisław Brzozowski a Lew Tołstoj*, w: *Spotkania literackie. Z dziejów powiązań polsko-rosyjskich w dobie romantyzmu i neoromantyzmu...*

⁹¹³ A. Góralska, *Stanisław Brzozowski o Aleksandrze Hercenie*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego*”, Seria 1, 1971, z. 80, s. 113-117.

⁹¹⁴ A. Rażny, *Rafał Blüth jako rusycysta a estetyka Stanisława Brzozowskiego*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczno-literackie*” 1974, z. 29, s. 119-132.

⁹¹⁵ M. Prusak, *Krytyka teatralna Stanisława Brzozowskiego*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1987.

roli krytyki teatralnej w kształtowaniu światopoglądu młodopolskiego krytyka⁹¹⁶, autorka wskazuje na kilka kluczowych elementów uzasadniających takie twierdzenie. Po pierwsze: „stały kontakt z teatrem w pierwszych latach pracy literackiej Brzozowskiego ukształtował niektóre cechy jego twórczości, wpłynął na tematykę i styl jego artykułów”⁹¹⁷. Po drugie: „pojęciami właściwymi sztuce teatru posługiwał się Brzozowski także w okresie, kiedy nie miał już z nią bezpośredniego kontaktu – odbiorca literatury długo jeszcze był dla niego czytelnikiem lub widzem”⁹¹⁸. Te założenia, dodatkowo sproblematyzowane we *Wstępie*, stają się punktem wyjścia do bardzo szczegółowych rozważań zajmujących resztę pracy. Książka Marii Prussak nie stanowi przełomu w podstawowych rozpoznaniach. Nie taki zresztą jest jej cel. Autorka próbuje raczej pomijać do tej pory w badaniach materiał wpisać w dobrze ugruntowane twierdzenia, dodatkowo je wzmacniając. Podejmuje zatem problematykę empatii w ocenie dzieła sztuki, wskazuje jak ważne była dla Brzozowskiego komponenta społeczna w ocenie utworu, wreszcie – podobnie jak wielu innych badaczy – dowodzi, że przemiany w światopoglądzie młodopolskiego krytyka nie zachodzą skokowo, ale są wynikiem kolejnych przemyśleń i praktyki. I choć rozpoznanie to dotyczy poglądów na teatr to równie dobrze potwierdzają tę obserwację w odniesieniu do całej twórczości Brzozowskiego.

Praca Marii Prussak spełnia niezwykle ważną funkcję historycznoliteracką. Rozważania o krytyce teatralnej autora *Legendy Młodej Polski* bardzo mocno osadzone są w realiach teatralnych tamtego czasu⁹¹⁹. Czytelnik uzyskuje w ten sposób dostęp do naprawdę fascynującego obrazu warszawskiego środowiska teatralnego ze wszystkimi jego słabościami, a jednocześnie pokazuje, że wybitność i osobność Brzozowskiego wyrastała ze zderzenia z ówczesnymi tendencjami i postawami. Wiele niezrozumiałych dla dzisiejszego czytelnika faktów, jak chociażby pomijanie formalnej strony recenzowanego spektaklu, nie jest wyłącznie cechą charakterystyczną Brzozowskiego, ale jest dużo szerszym sposobem uprawiania dawnej krytyki teatralnej. Kontekstualne

⁹¹⁶ Ibidem, s. 6.

⁹¹⁷ Ibidem.

⁹¹⁸ Ibidem, s. 7.

⁹¹⁹ Jan Zieliński w entuzjastycznej recenzji książki wyraża nawet przekonanie, że autorka napisze w przyszłości świetną pracę poświęconą historii teatru polskiego w okresie Młodej Polski (J. Zieliński, *Rozrzutność*, „*Twórczość*” 1988, nr 9, s. 137). Recenzję pracy Prussak pisze także Maria Staszak („*Ruch Literacki*” 1989, z. 4/5, s. 416-419). Z kolei Zygmunt Greń nie szczędząc słów uznania wykorzystuje książkę do snucia własnych refleksji na temat Brzozowskiego, jego krytyki teatralnej, ale również teatru współczesnego (Z. Greń, *Brzozowski*, „*Życie Literackie*” 1987, nr 33, s. 7; idem, *Brzozowscy spoza rampy*, „*Życie Literackie*” 1987, nr 34, s. 7).

ujęcie jest w tym względzie niezwykle owocne, gdyż nie tylko rzuca światło na autora *Idei*, ale także pozwala z ustanowionej przez niego perspektywy spojrzeć na tamten okres. Książka Marii Prussak pełni jeszcze jedną ważną rolę w badaniach nad Brzozowskim. Otóż jako aneks do pracy autorka zamieściła przygotowaną przez siebie bibliografię prac dramatycznych (zrealizowanych bądź nie) autora *Mocarza* oraz jego prac poświęconych teatrowi (nie tylko recenzji, często także uwag pobocznych rozsianych po jego dziele)⁹²⁰. Można bez specjalnej przesady powiedzieć, że monografia ta do dzisiaj jest najlepszym opracowaniem tego tematu⁹²¹.

Na sam koniec należy wspomnieć o pracach ściśle historycznoliterackich ujmujących osobę i twórczość Brzozowskiego na tle Młodej Polski, a szerzej, modernizmu polskiego⁹²². Nie jest oczywiście tak, że dopiero w latach siedemdziesiątych zainteresowano się Brzozowskim jako przedstawicielem swojej epoki. Prace takie wychodziły już w drugiej połowie poprzedniej dekady. Warto jednak odnotować, że to właśnie w latach siedemdziesiątych mamy do czynienia ze wzrostem syntez literatury przełomu wieków, w których autor *Idei* nie stanowi siłą rzeczy centrum, ale pełni niezwykle ważną rolę. Książka Kazimierza Wyki *Modernizm polski*⁹²³ mająca dzisiaj status kanonicznej jest pierwszym przychodzącym na myśl przykładem. Z ogólnych omówień warto wspomnieć również pracę Jana Prokopa *Z przemian w literaturze polskiej lat 1905-1917*⁹²⁴. Wprawdzie Brzozowski wspomniany jest w niej zaledwie kilkukrotnie, jednak czytelnik znający pisma tego krytyka jest w stanie osadzić go na tle przemian ciekawie opisanych przez autora rozprawy. Obok książek syntetycznych ukazują się również prace problemowe. I tak na przykład Wojciech Głowala badając młodopolską wyobraźnię metakrytyczną⁹²⁵ i motywy nią rządzące wielokrotnie przywołuje prace Brzozowskiego i pokazuje ich niezwykłą dojrzałość na tle innych rozpraw epoki o podobnej tematyce. O roli Brzozowskiego w

⁹²⁰ Maria Prussak bibliografię tę opublikowała kilka lat wcześniej (*Stanisław Brzozowski i teatr. Przegląd bibliograficzny*, „Pamiętnik Teatralny” 1977, z. 2, s. 212-236).

⁹²¹ Ostatnio zagadnieniu temu większe studium poświęcił Tomasz Sobieraj (*O sztuce aktorskiej i teatrze*, w: idem, *Stanisław Brzozowski. Przybliżenia...*).

⁹²² Wpływ romantyzmu na kształtowanie się modernizmu polskiego i rolę Brzozowskiego w tym procesie opisuje Tomasz Weiss w książce *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, PIW, Warszawa 1974, s. 164-183.

⁹²³ Korzystałem z dwutomowego wydania *Młoda Polska*, w którym wspomniana książka oznaczone jest jako tom pierwszy (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987; pierwsze wydanie miało miejsce w 1958 roku).

⁹²⁴ Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

⁹²⁵ *Młodopolska wyobraźnia metakrytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1985.

krytyce literackiej Młodej Polski pisze także Maria Podraza-Kwiatkowska we wstępie do tomu Biblioteki Narodowej (I 212) *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*⁹²⁶. Pod koniec lat osiemdziesiątych pojawiają się również ważne i cenne prace Henryka Markiewicza⁹²⁷, a przygotowany przez niego wstęp do wydanych w serii Biblioteki Narodowej dwóch tomów *Esejów i studiów o literaturze*⁹²⁸ potwierdził kanoniczny charakter prac Brzozowskiego poświęconych literaturze. Staje się on tym samym klasykiem nie tylko filozofii polskiej, ale również polskiej krytyki literackiej oraz – szerzej – wiedzy o kulturze i literaturze. Nie powinna zatem dziwić chęć zestawienia jego poglądów z innymi wybitnymi autorami epoki⁹²⁹.

Podsumowując recepcję myśli Brzozowskiego w dwóch ostatnich dekadach Polski Ludowej można śmiało powiedzieć, iż jego dziedzictwo spotkało się z dużym zainteresowaniem. I choć z pewnością na bogactwo to wpływ miała działalność środowiska Warszawskiej Szkoły Historii Idei, to nie determinowało ono sposobu interpretacji. Świadczą o tym różnorodne metodologie stosowane jak również dobór analizowanych tematów. Wprawdzie większość toczących się wówczas dyskusji miała charakter przyczynkarski, toczyło się w drugorzędnych czasopiśmie i nie przetrwało próby czasu (jak chociażby próba powrotu do marksistowskiego ujęcia⁹³⁰) to fakt, iż większość klasycznych dzisiaj pozycji powstało właśnie w tym okresie wiele mówi o jego znaczeniu dla zrozumienia działalności filozoficznej, krytycznej i pisarskiej Stanisława Brzozowskiego w dziejach filozofii, literatury i kultury polskiej.

⁹²⁶ Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1973. Problematykę tę podejmuje również Hanna Filipkowska w książce *Koncepcje mitu i jego związków z literaturą w krytyce literackiej Młodej Polski*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1988, s. 79-82 oraz 155-164.

⁹²⁷ Stanisław Brzozowski wobec literatury polskiej w latach 1905-1909, „Polonistyka” 1986, nr 2, s. 83-100; idem, O pisarstwie krytycznym Stanisława Brzozowskiego, „Ruch Literacki” 1986, z. 2, s. 105-116; *Wczesna krytyka literacka Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 101-116.

⁹²⁸ S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, t. 1 i 2, wybór, wstęp i opracowanie H. Markiewicz, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1990. W skład przedmowy, w formie prawie niezmienionej, weszły dwa z wymienionych w poprzednim przypisie artykułów.

⁹²⁹ K. Krasuski, *Najwyższe sprawdziany. Troczyński o Irzykowskim i Brzozowskim*, „Nurt” 1978, nr 4, s. 32-33; J. Jakóbczyk, *Wokół sporu: Brzozowski – Irzykowski*, „Ruch Literacki” 1985, z. 3, s. 213-227; J. Zychowicz, *Trzy figury myśli z „głębokiej współczesności”: Brzozowski, Zdziechowski, Witkacy*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 8, s. 72-89.

⁹³⁰ Można wnioskować z tego, że w ostatnich dwóch dekadach PRL-u Brzozowski nie był dla przedstawicieli władzy na polu kultury i literatury partnerem do dyskusji. Nie miał już bowiem takiego znaczenia co jeszcze w latach sześćdziesiątych, a i sam marksizm w środowisku partyjnym nie cieszył się popularnością, poza kilkoma kliszami językowymi.

ZAKOŃCZENIE

Powinienem w tym miejscu, zgodnie z jego przeznaczeniem w tego typu rozprawach, skrótowo zrekapitulować dotychczasowe rozważania i przedstawić ogólne wnioski dotyczące recepcji myśli Stanisława Brzozowskiego w Polsce w latach 1945-1989. Wolałbym jednak miejsce to przeznaczyć na omówienie zagadnień, które z wielu powodów nie weszły do głównej części pracy. Mam tu na myśli kilka obszarów recepcji: artystycznej, drugoobiegowej a wreszcie recepcji prac poświęconych autorowi *Idei* z okresu międzywojennego.

W moich analizach wielokrotnie przywoływałem interpretacje Brzozowskiego z Dwudziestolecia pokazując ich paralelność wobec odczytań pojawiających się po 1945 roku. Warto zadać pytanie ogólnej natury o stosunek autorów piszących o młodopolskim krytyku po wojnie do przedwojennych interpretacji. Powszechnie wiadomo o negatywnym stosunku władz PRL-u do zagadnień społecznych i politycznych okresu Polski międzywojennej, szczególnie zaś do sanacji. Czy jednak ta polityczna niechęć miała przełożenie na ocenę naukowych opracowań? Trudno udzielić jednoznacznej, nie budzącej wątpliwości odpowiedzi. Pewne jest że lata 1945-1956 charakteryzowały się krytycznym podejściem do dziedzictwa Brzozowskiego. Dotyczyło to bardziej recepcji w kołach politycznych i kulturalnych niż naukowych. Działo się tak dlatego, że oprócz książki Bogdana Suchodolskiego zatytułowanej *Stanisław Brzozowski: rozwój ideologii* wydanej w 1933 roku, kilku prac Kazimierza Wyki, Stanisława Adamczewskiego i Stefana Kołaczkowskiego nie mamy do czynienia z innymi podobnymi wydawnictwami. Większość akademickich analiz to artykuły rozproszone, czasami pokaźnych rozmiarów, jednak nie mającymi aż takiego zakresu oddziaływania jak książka monograficzna. Sporo w tym czasie ukazuje się prac publicystycznych bądź popularnonaukowych, które spełniają inne cele i zadania. Dlatego też nawet Paweł Hoffman w swoim tekście nie wskazuje konkretnych, fałszywych odczytań, ale krytykuje atmosferę, jaka towarzyszyła recepcji Brzozowskiego w latach przedwojennych. Podobnie zresztą postępuje Andrzej Stawar. Dopiero rozwój akademickiej recepcji zaczyna wydobywać z niebytu rozproszone prace naukowe powstałe przed wojną. Kolejni autorzy przywołują prace z lat dwudziestych i trzydziestych rzadko jednak w celach polemicznych, bardziej w celu uprawomocnienia jakiegoś podejścia bądź po prostu przywrócenia pamięci ważnego w ich odczuciu

artykułu. Jedyne wspomniana już książka Suchodolskiego stanowi ciągły punkt odniesienia jako prekursorska dla powojennych badań, nie pozbawiona jednak licznych wad. Widać to podczas lektury monografii Brzozowskiego pióra Walickiego, dla której praca Suchodolskiego jest naturalnym kontekstem⁹³¹. Poza niewielkimi wyjątkami nie mamy do czynienia z akademicką krytyką międzywojennych odczytań Brzozowskiego.

Nie można jednak zapomnieć o ukazujących się po wojnie przedrukach prac najwybitniejszych międzywojennych autorów piszących o Brzozowskim. Część z nich była publikowana wcześniej, część zaś ukazywała się po raz pierwszy. Ten drugi przypadek dotyczy omawianego w rozdziale pierwszym krytycznego eseju Ludwika Frydego, jedyne (wedle mojej najlepszej wiedzy) artykułu międzywojennego opublikowanego przed 1956 rokiem. Po Październiku wznowione zostają przedwojenne artykuły Kazimierza Wyki⁹³², Stanisława Baczyńskiego⁹³³ i Stefana Kołaczковского⁹³⁴, przy czym szkic tego ostatniego ukazał się w takiej postaci po raz pierwszy⁹³⁵. Teksty te nie stały się przedmiotem mojej analizy, gdyż należą w całości do okresu międzywojnia, w okresie Polski Ludowej nie uzyskały zaś swojego drugiego życia. Były pracami klasycznymi, przywoływanymi wprawdzie, nie budzącymi jednak sporów. Stały się dziedzictwem poprzedniej epoki, z którą jeżeli polemizowano, to raczej jako całością. Być może należałoby się temu zagadnieniu przyjrzeć bliżej, dokładniej skonfrontować ze sobą teksty i sposoby cytowania autorów przedwojennych piszących o Brzozowskim. Nie sądzę jednak, by znacząco wpłynęły one na ogólny obraz zarysowanego przeze mnie odbioru.

⁹³¹ Na marginesie warto przywołać tekst Suchodolskiego zatytułowany *Brzozowski dziś* zamieszczony w pokonferencyjnej książce *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...* Autor przedwojennej monografii traktuje swój artykuł jako ponowną próbę przemyślenia dziedzictwa młodopolskiego krytyka, podejmując zarazem kwestię jego istotności we współczesnym świecie: „Czy budując dziś – świecie tak innym niż tamten [Brzozowskiego – PR] – wielki program modernizacji polskiego życia, możemy nawiązać do myśli Brzozowskiego, czy też widzieć musimy jego program już tylko w [...] historycznych perspektywach... (B. Suchodolski, *Brzozowski dziś*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*, s. 116). Warto podkreślić, że tekst ten ma komponentę rozliczeniową, co zbliża go do artykułów pisanych tuż po wojnie.

⁹³² Zamieszczone w tomie *Stara szuflada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967.

⁹³³ S. Baczyński, *Sumienie intelektu polskiego (Stanisław Brzozowski)*, w: idem, *Pisma krytyczne*, wybór i wstęp A. Kijowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1963, s. 40-76.

⁹³⁴ S. Kołaczkowski, *Stanisław Brzozowski*, w: idem, *Portrety i zarysy literackie*, oprac. S. Pigoń, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 167-231.

⁹³⁵ Ibidem, nota zamieszczona na s. 167.

Niezwykle ciekawa, jednak również wybiegająca poza ramy mojej pracy, jest artystyczna recepcja dzieł i biografii autora *Legendy Młodej Polski*. Analiza tego pola wymagałaby ode mnie użycia innych narzędzi niż do tekstów dyskursywnych, dlatego też nie włączyłem jej do rozprawy. Nie można jednak nie odnotować jej istnienia. Najważniejszą realizacją w tym zakresie jest książka Władysława Terleckiego *Zwierzęta zostały opłacone*⁹³⁶ i oparty na niej film *W biały dzień* w reżyserii Edwarda Żebrowskiego z 1980 roku. Fabuła obydwu oparta została na biografii Brzozowskiego. Sprawa oskarżenia o współpracę z carską tajną policją stała się także inspiracją dla przywoływanego już spektaklu wystawionego w Krakowie zatytułowanego *Sprawa Stanisława Brzozowskiego*, który nie spotkał się jednak z przychylną oceną recenzentów. W okresie Polski Ludowej Brzozowski doczekał się także realizacji dramatu własnego autorstwa. Mowa o wyreżyserowanym przez Izabellę Cywińską w 1978 na deskach poznańskiego Teatru Nowego *Milczeniu*⁹³⁷. Podczas kwerendy natknąłem się również na jeden wiersz poświęcony autorowi *Legendy Młodej Polski* autorstwa Andrzeja Szmidta⁹³⁸. Oprócz książki Terleckiego i filmu Żebrowskiego reszta artystycznych realizacji opartych na życiu (mniej twórczości) Brzozowskiego nie zyskała rozgłosu i należy dzisiaj wyłącznie do mało znanej historii kulturalnej Polski okresu powojennego. Być może bliższe spojrzenie także i w tym wypadku przyniosłoby ciekawe wnioski, póki co jednak problem ten czeka na swojego badacza lub badaczkę.

Opisane powyżej obszary funkcjonowania Brzozowskiego w Polsce w latach 1945-1989 uzupełniają całościowy obraz cyrkulacji jego idei w tym czasie⁹³⁹. Jak starałem się pokazać w rozprawie była to recepcja niezwykle żywa, wieloaspektowa i silnie związana z przemianami politycznymi, społecznymi, kulturalnymi i naukowymi. Wahala się ona od totalnego potępienia (w okresie stalinowskim) do fascynacji czego owocem było zainteresowanie, z jakim spotykał się od lat sześćdziesiątych. Właśnie wtedy stał się przedmiotem analiz środowiska Warszawskiej Szkoły Historii Idei jako wyraziciel bliskich rewizjonistom ideałów. Interpretacje jego filozofii w tym kręgu uczyniły z niego klasyka. Nie można było już wypchnąć go z kanonu jak próbował to zrobić Paweł Hoffman. Ostatnie dwie dekady PRL-u to czas rzetelnych, akademickich

⁹³⁶ Czytelnik, Warszawa 1980.

⁹³⁷ Zob. recenzję spektaklu: M. Sienkiewicz, *Dramat milczenia*, „Życie Literackie” 1978, nr 8, s. 6, 16-17.

⁹³⁸ A. Szmidt, *Stanisław Brzozowski*, „Więź” 1982, nr 8, s. 44.

⁹³⁹ Dodać należy, że Brzozowski nie miał swojej drugoobiegowej recepcji. Nie pojawiały się osobne teksty, a jedynie wymieniające go przy okazji. Swoją kwerendę oparłem na książce J. Kandziory, Z. Szymańskiej i K. Tokarzówny, *Bez cenzury : 1976-1989 : literatura, ruch wydawniczy, teatr : bibliografia*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1999.

badania nie tylko nad jego pozycjami filozoficznymi, ale także krytycznymi i artystycznymi. Różnorodność wypowiedzi, zakres tematyczny, wielość przyjmowanych w trakcie analiz metodologii, wreszcie ponowne, trwające do dziś wydawanie jego dzieł dowodzi, że był on ważną dla polskiej kultury i sztuki postacią. Zmaganie się z dziedzictwem Brzozowskiego było bowiem zmaganiem się z polskością. Nie tylko z nią jednak. Ze względu na różnorodność interpretacji w okresie międzywojennym zmuszał również do stawiania pytań o rolę polskiej inteligencji oraz tożsamości polskiej lewicy. Uwielbiany bądź bez pardonowo dezawuowany zawsze sprawiał problem, nie pozostawiał obojętnym. Jednocześnie w każdej kolejnej interpretacji był aktualizowany i nawet nieświadomie wpisywany w nurty najważniejszych przemian Polski powojennej. Kończąc mogę bez najmniejszego wahania stwierdzić, że autor *Idei* wychodzi z Polski Ludowej jako niezaprzeczalny autorytet, o ugruntowanej pozycji w historii polskiej kultury, literatury i filozofii. Czy i jak dziedzictwo to wykorzystwała kolejna epoka to temat na inną pracę.

ANEKS

Marta Wyka trafnie zauważa, że wydana w Paryżu w 1962 roku książka Czesława Miłosza o Stanisławie Brzozowskim zatytułowana *Człowiek wśród skorpionów* w Polsce przez wiele lat „była trudno dostępna i źle obecna”⁹⁴⁰. Wynika to z dość oczywistego faktu, a mianowicie cenzuralnego zapisu na autora *Trzech zim*. Wiązało się to z niemożnością pisania o Miłoszu wprost, choć istniał w tym względzie pewien wybieg, a mianowicie możliwość pisania omownego, bez wymieniania nazwiska. Pomimo tych utrudnień książki późniejszego noblisty trafiały do Polski i były czytane czego świadectwem (jednym z wielu) jest zwrot „człowiek wśród skorpionów” na określenie Brzozowskiego użyty przez Bogdana Rogatkę w jednym z artykułów⁹⁴¹. Pierwsze oficjalne polskie wydanie miało miejsce w 1982 roku, a więc już po przyznaniu Miłoszowi Literackiego Nobla, czego władze Polski Ludowej zignorować nie mogły⁹⁴². Jego twórczość, już oficjalnie, weszła do głównego nurtu polskiego obiegu książkowego, a co za tym idzie, akademickiego. Jedną z pierwszych oficjalnych publikacji naukowych w całości poświęconą laureatowi Nobla jest zbiorowa praca *Poznawanie Miłosza*⁹⁴³ zawierająca najważniejsze teksty na temat twórczości autora *Doliny Issy*.

Wróćmy jednak do *Człowieka wśród skorpionów*. Krajowe wydanie książki spotkało się z żywym zainteresowaniem recenzentów. Są to jednak dosyć specyficzne omówienia. Ich autorzy doskonale zdają sobie sprawę, że wydanie eseju Miłosza o Brzozowskim po dwudziestu latach to zupełnie inne wydarzenie niż jej wydanie na początku lat sześćdziesiątych we Francji. Małgorzata Szpakowska pisze o tym wprost: o ile w 1962 roku można było ją uznać za prekursorską, o tyle na początku lat

⁹⁴⁰ M. Wyka, *Obecność Brzozowskiego. „Człowiek wśród skorpionów” Miłosza na nowo odczytany*, w: eadem, *Czytanie Brzozowskiego*, Universitas, Kraków 2012, s. 381. Zob. także P. J. Drozdowski, *Stanisław Brzozowski w świetle dwu analiz*, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 7/8, s. 29.

⁹⁴¹ B. Rogatko, *Brzozowskiego droga do niepodległości*, „Miesięcznik Literacki” 1971 nr 2, s. 48. Michał Głowiński w prywatnej rozmowie stwierdził, że z pewnością czytał tę książkę na długo przed pierwszym krajowym wydaniem, które miało miejsce w 1982 roku. Możliwe, że znany był chociażby fragment pierwszej części książki zatytułowany *Co robić z Brzozowskim?* zamieszczony w 4 numerze „Kultury” (Paryż) z 1961 roku.

⁹⁴² Ciekawie o reakcji władz Polski Ludowej na przyznanie Miłoszowi Nagrody Nobla opisuje Wojciech Karpiński w książce *Książki zbójcekie*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2009, s. 163-168.

⁹⁴³ *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

osiemdziesiątych widocznie się zestarzała⁹⁴⁴. Od razu dodaje jednak, że „pozostała żywa, nawet fascynująca, tam, gdzie stanowi opowieść o pewnym fenomenie intelektualno-społecznym, o pewnej formacji umysłowej wyrastającej ponad otoczenie”⁹⁴⁵. Recenzenci są zgodni w jeszcze jednej kwestii: książka o Miłosza jest tak naprawdę książką o samym jej autorze i nie dotyczy to tylko kwestii światopoglądowych, ale także wyraźnych paraleli biograficznych. Doskonale ujmuje to Danuta Ulicka pisząc:

Zaskakująco zbieżne są np. problemy, jakie wydobywa z pism filozofa, z tymi, które przewijają się również przez jego twórczość. Wszak tragiczny wybór Brzozowskiego: być człowiekiem, czy być Polakiem – stanowił także wybór Miłosza, a postawa wewnętrznej emigracji, decyzja życia na obczyźnie intelektualnej – stanowi ich wspólną własność [...]. W tym sensie dywagacje o Brzozowskim są w istocie zakamuflowanym dziennikiem samego Miłosza, bez znajomości którego nie może być mowy o rzetelnym, niefałszywym odczytaniu jego twórczości⁹⁴⁶.

Autor *Ziemi Ulro* odnajduje w kolejach losu i myśli Brzozowskiego samego siebie, podobieństwo do swoich wyborów życiowych i intelektualnych a także przewiduje dalsze paralele jak chociażby zwrot ku problematyce religijnej⁹⁴⁷. Paralelność ta została opisana w pracach Marty Wyki⁹⁴⁸ oraz wielu innych badaczy

⁹⁴⁴ M. Szpakowska, *Jak zostaje się un ecrivain maudit*, „Twórczość” 1982, nr 5, s. 131. Podkreślają to także inni recenzenci: M. Ratajczak, *Tyle tu książek niebytych, opóźnionych, przeproszonych, wyproszonych...*, „Odra” 1982, nr 12, s. 96-98; D. Ulicka, *Sprawa nie tylko Brzozowskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1982, nr 12, s. 144-146; W. Rydzewski, *Brzozowski&Miłosz. Paradoksy kultury i życia*, „Zdanie” 1983, nr 2, s. 9-13; B. Sierszuła, „Tygodnik Demokratyczny” 1982, nr 28, s. 19.

⁹⁴⁵ M. Szpakowska, *Jak zostaje się un ecrivain maudit...*, s. 131.

⁹⁴⁶ D. Ulicka, *Sprawa nie tylko Brzozowskiego...*, s. 146.

⁹⁴⁷ „Miłosz przechodził pewną ewolucję; w okresie silnych wpływów Brzozowskiego oraz Krońskiego (w tle zaś Hegla) skłaniał się do duchowego, idealistycznego immanentyzmu (wywodzącego się z klasycznej filozofii niemieckiej), z czasem jednak, wyzwalając się z heglowskiej wizji konieczności dziejowej (oraz z fatalizmu charakterystycznego dla historiozofii Witkiewicza), powrócił do wiary w istnienie siły transcendentnej wobec świata; zbliżył się w ten sposób do teizmu i chrześcijaństwa. Podobną drogę – mając za przewodnika Brzozowskiego z ostatniego okresu życia – przebył Czapski” (J. Breczko, *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 436).

⁹⁴⁸ M. Wyka, *Miłosz i Brzozowski*, w: *Poznanie Miłosza...*, s. 548-563; eadem, *Obecność Brzozowskiego...*; eadem, *‘Bulion z gwoździ’ czyli Miłosz i Brzozowski (krótka historii pewnego wpływu)*, w: eadem, *Miłosz i rówieśnicy*, Univesitas, Kraków 2013, s. 53-102.

zajmujących się twórczością Miłosza⁹⁴⁹. Sam Miłosz porusza tę kwestię w wypowiedzi z roku 1999, gdzie stwierdza:

Kiedy ogłosiłem *Człowieka wśród skorpionów*, niektórzy powiedzieli: Miłosz pisze o sobie, o swojej „sprawie”. Rzeczywiście, nadając ten tytuł, utożsamiałem się z florenckim samotnikiem miotającym się wśród jadowitych podejrzeń. To, co sam przeżyłem, było tak straszne, że dotychczas nie pojmuję, skąd wzięła się moja wytrzymałość, żeby to przetrwać. A zarazem pamięć o tym zmieniała pracę szkolara w dzieło współczesne⁹⁵⁰.

Badacze rozszerzają pole interpretacji wychodząc poza wprost sformułowane przez autora powody napisania książki. Obok wyżej zacytowanego, wypowiedzianego wprost, była to również konieczność rozliczenia się Miłosza ze swoim intelektualnym długiem zaciągniętym u Brzozowskiego w okresie młodości, w latach dwudziestych, a także niepochlebnej opinii wypowiedzianej w trakcie wojny, która przez wiele kolejnych lat będzie prześladować noblistę⁹⁵¹. Jednak i na ten temat powstała bogata literatura⁹⁵², włączając w to wypowiedzi samego Miłosza wyraźnie naznaczone „traumą nierozważnych i pochopnych sądów” i chęcią rehabilitacji siebie i dawnego obiektu ataku⁹⁵³.

Sprawą poruszaną zarówno w recenzjach *Człowieka wśród skorpionów* jak i w pracach naukowych jej poświęconych jest pytanie o to czy książka ta była katalizatorem renesansu badań nad autorem *Idei* czy mamy tu do czynienia jedynie z pewną koincydencją⁹⁵⁴. Skłaniałbym się ku tezie, że mamy do czynienia raczej ze zbieżnością niż bezpośrednim wpływem. Przemawia za tym kilka argumentów. Po pierwsze książka Miłosza, nawet jeżeli docierała do Polski to zapewne w niewielu egzemplarzach, z dużym trudem, a więc możliwości jej lektury były ograniczone, a co za tym idzie

⁹⁴⁹ Warto przywołać tu pracę Sylwii Panek *Miłosz wobec Brzozowskiego. O „Człowieku wśród skorpionów...” i nie tylko*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2012, nr 20; dostęp online: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pspsl/issue/view/190>

⁹⁵⁰ Cz. Miłosz, *Przypis po latach*, w: idem, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 32.

⁹⁵¹ Zob. W. Pogonowski, *Ważne ogniwo*, „Tygodnik Polski” 1983, nr 5, s. 11.

⁹⁵² Zob. m. in. M. Wyka, *‘Bulion z gwoździ’ czyli Miłosz i Brzozowski (krótka historii pewnego wpływu)...*, A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 96-97, 145-146, 153, 596.

⁹⁵³ Mam tu na myśli hasło *Brzozowski* w: idem, *Abecadło*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010 oraz rozdział w *Historii literatury polskiej* (Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 590-600; pierwsze wydanie po angielsku ukazało się w 1969 roku).

⁹⁵⁴ Pytanie to zadaje sobie zresztą sam Miłosz (*Przypis po latach...*, s. 27).

również recepcja natykała się na ograniczenia. Po drugie, jak pokazują moje badania, odrodzenie zainteresowania Brzozowskim ma miejsce już pod koniec lat pięćdziesiątych i choć nie można mówić tu jeszcze o renesansie, to zdecydowanie są to jaskółki (pamiętajmy, że esej Stawara wydany w formie książkowej w 1961 roku ukazywał się wcześniej we fragmentach na łamach prasy). Po trzecie, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych krystalizuje się środowisko Warszawskiej Szkoły Historii Idei z mocno rewizjonistycznym nastawieniem do ortodoksji marksistowskiej przygotowujące podwaliny pod o kilka lat późniejszy renesans Brzozowskiego. Wymienione argumenty nie przeczą oczywiście temu, że Baczek miał w ręku książkę Miłosza przed rozpoczęciem seminarium w roku 1964⁹⁵⁵ i w jakimś stopniu inspirował się nią. Zbyt mało jest jednak danych, by z całą pewnością stwierdzić, że to właśnie *Człowiek wśród skorpionów* skierował późniejsze prace filozoficzne na tor nieortodoksyjnego czytania Marksa przez Brzozowskiego⁹⁵⁶. Teza o koincydencji ma jeszcze jedną przewagę nad tezą o bezpośrednim wpływie. Otóż nie tylko Miłosz postanawia rozliczyć się ze swoją przeszłością. Dotyczy to większości intelektualistów z Kołakowskim i Baczką na czele, którzy z tematem swojego uwikłania w leninowsko-stalinowską interpretację Marksa mierzą się jeszcze przed Październikiem 1956 roku. Ze względu na fakt, że Brzozowski nigdy nie był przedmiotem ich szczególnego zainteresowania, przywracanie mu zasłużonego miejsca w polskiej refleksji filozoficznej nie jawi się jako zadanie priorytetowe, w przeciwieństwie do Miłosza. To, co można o *Człowieku wśród skorpionów* powiedzieć z całą pewnością, to to, że książka ta była w porządku chronologicznym jedną z najwcześniejszych i najważniejszych prób odczytania Brzozowskiego na nowo. Ze względu jednak na sytuację polityczną oraz status Miłosza w kraju, niezwykle trudno określić wpływ jego eseju biograficznego na krajową recepcję autora *Legendy Młodej Polski* przed rokiem 1982.

Równie nieobecny (może nawet bardziej) w polskim obiegu oficjalnym, choć z innych powodów, był Józef Czapski⁹⁵⁷. Także w jego biografii Stanisław Brzozowski pełnił bardzo ważną rolę. Moment zetknięcia się nim, wielokrotnie opisywany i

⁹⁵⁵ Informację tę potwierdził Andrzej Mencwel.

⁹⁵⁶ Motyw ten Miłosz wyraźnie podkreśla w artykule poświęconym Stanisławowi Brzozowskiemu w swojej *Historii Literatury Polskiej*.

⁹⁵⁷ M. Żarczyńska, *Wielki nieznan: o obecności Józefa Czapskiego w powojennej prasie polskiej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Filologiczne” 1995, z. 1, s. 147-163.

interpretowany, najpełniejszą formę zyskał w eseju *O Stanisławie Brzozowskim*, w którym autor wymownie opisuje owo zetknięcie:

Kraków! Nikogo tam jeszcze nie znałem, moja ignorancja spraw polskich dziś mnie samemu zdaje się prawie niewiarygodna. Z pobytu wówczas w Krakowie nie zachowałem wspomnień ani Wawelu, ani Kopca Kościuszki, ani Panny Marii, ale pamiętaj dokładnie ciemny salonik-poczekalnię jakiegoś dentysty, gdzie na stole, pod brzydką secesyjną lampą, wśród brudnych, sto razy przeglądanych pism ilustrowanych odkryłem *Legendę Młodej Polski*. Otworzyłem ją w środku pierwszego rozdziału: „Nasze ja i historia”. Odczytuję ten rozdział dzisiaj. Cóż było w nim wówczas tak rewelacyjnego, że miałem wprost fizyczne wrażenie, że odkrywam coś dla mnie najważniejszego? Zrozumiałem nagle całym sobą, już od pierwszych stron tej książki, że nie jestem sam, że jestem związany z całym światem, z historią, że nie ma samotności, że moje najtajniejsze myśli i przeżycia nie są moją tylko własnością, że mają odpowiedniki w świecie, bo nie są wytworem wyłącznie tylko mojej myśli, ale całego procesu historycznego, który moją świadomość wyłobił (być określa świadomość?), że należą do historii, chcę tego czy nie chcę, że jestem nie tylko potrzebny, ale że nikt za mnie tego co zrobić muszę nie zrobi, i zrobić nie może. Potem już, idąc w głąb tej książki odkrywałem z upojeniem to, czego nigdy Rosja dać mi nie mogła, że droga moja do idei ludzkości, która mnie na Wschodzie urzekła, prowadzi przez Polskę, że jej rozwoju nie tylko nie muszę, ale nie mam prawa lekceważyć⁹⁵⁸.

Z powyższej wypowiedzi jasno wynika jak wielkim intelektualnym doświadczeniem dla Czapskiego było spotkanie z pismami Brzozowskiego. Było ono otwarciem na Polskę, na historię i rolę jednostki w procesie dziejowym⁹⁵⁹. Było to doświadczenie na tyle istotne, że pierwsze lata po owym odkryciu charakteryzował Czapskiego swego rodzaju neofityzm, czego świadectwem jest chociażby wypowiedź z „Wiadomości Literackich”, w której autor postuluje powołanie Towarzystwa im. Stanisława Brzozowskiego⁹⁶⁰. Współtwórca, a jednocześnie przedstawiciel grupy

⁹⁵⁸ J. Czapski, *O Stanisławie Brzozowskim*, w: idem, *Patrząc*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 279-280.

⁹⁵⁹ Czapski wielokrotnie powraca do owego wspomnienia, za każdym razem akcentując inną problematykę. Zob. J. Czapski, „*Tamten brzeg*” i *własne wspomnienia*, w: idem, *Tumult i widma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 289-290 ; idem, „*Kosę zapleść*”, w: idem, *Czytając*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1990, s. 420-421; idem, *Świat w moich oczach*, rozmowy przeprowadził Piotr Kłoczowski, Apostolicum. Wydawnictwo Księży Pallotynów, Żąbki-Paris 2001, s. 16-17.

⁹⁶⁰ Od razu wyznacza mu 5 celów: „1. Zbadanie archiwów ochrony moskiewskiej, 2. Wydanie dzieł wszystkich Brzozowskiego, 3. Wydanie jego korespondencji prywatnej, 4. Wydanie prac krytycznych i filozoficznych, związanych z osobą czy z filozofią Brzozowskiego, 5. Organizowanie zebrań, odczytów o filozofii Brzozowskiego” (J. Czapski, *O towarzystwo im. Stanisława Brzozowskiego*, „Wiadomości Literackie” 1928, nr 28, s. 1).

kapistów znany jest przede wszystkim z cytowanego już eseju z 1963⁹⁶¹. Jak sam przyznaje, powstał on pod wpływem lektury książki Miłosza⁹⁶². Inaczej jednak rozkłada w nim akcenty. Oprócz komponenty historycznej i autobiograficznej uwaga Czapskiego skupiona jest na roli *Pamiętnika* we własnej biografii, a także na zagadnieniu katolicyzmu. Osobiste zapiski autora *Płomieni* są chyba najbardziej cenioną przez Czapskiego książką w dorobku młodopolskiego krytyka. Pisze bowiem, że tylko ona spośród innych prac autora *Legandy Młodej Polski* stale towarzyszyła mu w latach dwudziestych oraz później⁹⁶³:

Tej książki [*Pamiętnika* – PR] nie można przeczytać tylko, trzeba z nią współżyć. Zginęła tu młodopolska patetyczność, młodzieńcze kaznodziejstwo, jest nieustanny rachunek nad sobą, bezwzględny, i śmiertelny wysiłek, by nic nie uronić z tego, co jeszcze wyrazić chce czy musi⁹⁶⁴.

O wielkiej wadze *Pamiętnika* świadczył też fakt, że tylko on spośród całej polskiej literatury dokumentu osobistego zasługiwał – zdaniem Czapskiego – na miano dziennika intymnego⁹⁶⁵. Na tym nie skończyła się rola tej książki. Stanowiła też dla autora eseju o Brzozowskim swoistego rodzaju przewodnik po doświadczeniu religijnym:

Bo właśnie katolicyzm nie istnieje w Brzozowskim jako wiara. Podziwia katolicyzm jako zjawisko, twór historyczny, ale weń nie wierzy. Pamiętnik, ostatnie świadectwo myśli Brzozowskiego, daje nam jakby w błyskawicznym skrócie już nie miesiące ale dni, ostatni i wciąż jeszcze pełen wahań stosunek Brzozowskiego do wiary i do katolicyzmu⁹⁶⁶.

⁹⁶¹ W 1945 roku Czapski pisze krótki szkic *Brzozowski*, po raz pierwszy opublikowany w tomie *Swoboda tajemna* (Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991), zawierającym problemy rozwinięte prawie dwadzieścia lat później.

⁹⁶² „Zachęcony Człowiekiem wśród skorpionów, chciałbym spróbować poprzez własne wspomnienia dotrzeć do istoty wpływu Brzozowskiego na młodzież początku XX wieku i paru zestawieniami tekstów i faktów podszycić to, co Miłosz napisał o stosunku Brzozowskiego do katolicyzmu” (J. Czapski, *O Brzozowskim...*, s. 274).

⁹⁶³ Ibidem, s. 283. Ciekawym świadectwem tej niezwykłej roli jest list Czapskiego adresowany do więzionego Adama Michnika z sugestią zagłębienia się w lekturę *Pamiętnika* jako swego rodzaju przewodnika duchowego na trudne czasy (Adam Michnik, *Czytając*, w: *Czapski i krytycy. Antologia tekstów*, wybór i opracowanie M. Kitowska-Łysiak, M. Ujma, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 465).

⁹⁶⁴ Ibidem.

⁹⁶⁵ Zob. D. Mazur, *Między Wschodem a Zachodem. Horyzonty aksjologiczne literatury europejskiej w lekturze Józefa Czapskiego*, Universitas, Kraków 2004, s. 27.

⁹⁶⁶ J. Czapski, *O Stanisławie Brzozowskim...*, s. 287.

Poprzez myśl Brzozowskiego Czapski mierzy się z zagadnieniami katolicyzmu nie ograniczonym jednak do polskiego, ludowego i narodowego wydania, ale postrzeganego jako religia uniwersalistyczna⁹⁶⁷. Trafnie podobieństwo ujęcia tego problemu u Brzozowskiego i Czapskiego opisuje Janusz Marciniak:

Ich [Brzozowskiego i Czapskiego – PR] postawa religijna jest jednakowo otwarta i obaj nie są wolni od wątpliwości wiary. Ich doświadczenie religijne ma jednak charakter doświadczenia źródłowego [...]. Dla obu katolicyzm jest sprzężeniem zwrotnym między ideałem człowieka i ideałem ludzkości⁹⁶⁸.

Takich podobieństw świadczących o niezwykle mocnym oddziaływaniu myśli Brzozowskiego na Czapskiego jest więcej⁹⁶⁹. Czy możemy jednak mówić o krajowej recepcji rozpoznać poczynionych przez mieszkającego na emigracji artystę? Podobnie jak w przypadku Miłosza nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Na pewno tekst, opublikowany pierwotnie na łamach „Kultury” paryskiej⁹⁷⁰ znany był krajowym czytelnikom mającym dostęp do literatury emigracyjnej. Nie miał on jednak szerokiego oddziaływania, za co odpowiedzialna była cenzura. Dopiero pierwszy oficjalnie wydany wybór szkiców Czapskiego w Polsce w 1983 roku uruchamia ową recepcję. Omówienia tomu jednak bądź zupełnie pomijają ów szkic nie pasujący do reszty⁹⁷¹, bądź poświęcając mu skrótowe uwagi⁹⁷². Ma to oczywiście swoje uzasadnienie, wszak Czapski był – i nadal pozostaje – przede wszystkim malarzem. Dziwić może jednak

⁹⁶⁷ J. Brezcko, *Poglądy historyozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej...*, s. 50.

⁹⁶⁸ J. Marciniak, *Czapski i Brzozowski*, „Czas Kultury” 1996, nr 1, s. 51.

⁹⁶⁹ Zob. np. M. Żarczyńska, *Historia, kultura, religia. Pisarstwo Józefa Czapskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001. Autorka zwraca uwagę, że Czapski w jednym punkcie oddala się od swojego mistrza. Chodzi o stosunek do Sienkiewicza. Wprawdzie w pierwszym okresie fascynacji poglądy Czapskiego z Brzozowskim są zbieżne, to w miarę upływu lat autor *Na nieludzkiej ziemi* odchodzi od tak jednoznacznego osądu (s. 23).

⁹⁷⁰ Nr 1-2 1963.

⁹⁷¹ Większość wydanych esejów poświęcona była bowiem malarstwu, a zaczerpnięta została z tomu *Oko* (Instytut Literacki, Paryż 1960), uzupełniona szkicami rozproszonymi. Informację podają za: J. Zieliński, *Józef Czapski. Krótki przewodnik po długim życiu*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1997, s. 53.

⁹⁷² N. Cieślińska, *Et in Arcadia ego. Panu Józefowi Czapskiemu*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 12, s. 458-461; W. Lipowicz, *Artysta i czas*, „W Drodze” 1983, nr 5, s. 94-100; W. Pawłowski, *Inny oddech*, „Więź” 1983, nr 7, s. 149-152; A. Osęka, *Patrzenie i pamięć*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 7/8, s. 213-217; S. Rodziński, *Pisane z paletą w rękę*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 23, s. 5; J. Guze, *Pisma Józefa Czapskiego*, „Twórczość” 1984, nr 4, s. 108-113.

brak próby zrozumienia, dlatego w tomie poświęconym malarstwu znajduje się tekst tak wyraźnie odbiegający od reszty. Jego publikacja – w moim przekonaniu – podyktowana było wagą, jaką w życiu Czapskiego odegrał Brzozowski. Warto zwrócić uwagę, że esej ten został umieszczony w dwóch innych zbiorach wydanych już w latach dziewięćdziesiątych⁹⁷³.

Podsumowując można powiedzieć, że wpływ interpretacji Brzozowskiego dokonywanych przez Miłosza i Czapskiego na polską recepcję był mocno ograniczony. Twierdzenie takie nie umniejsza oczywiście rangi ich wypowiedzi. Podkreśla za to odrębność krajowego i emigracyjnego obiegu. Z obserwacji tej płynie ważny wniosek o różnorodności i stosunkowej swobodzie w pisaniu o Brzozowskim w Polsce Ludowej (z przerwą na okres stalinowski). Należy bowiem stwierdzić z całą stanowczością, że to właśnie krajowa recepcja rozwinęła się najpełniej, to w jej ramach powstawały najważniejsze i klasyczne do dzisiaj prace nie tylko paralelne wobec wypowiedzi Miłosza i Czapskiego, ale znacznie je rozszerzające. Potwierdza się także moje przekonanie o niezwykłej wadze Brzozowskiego w polskiej historii intelektualnej. W tym samym bowiem mniej więcej czasie ze swoim dziedzictwem i jego fundamentami, rozliczają się zarówno pisarze emigracyjni jak i autorzy tworzący w kraju, wykorzystując do tego myśl autora *Płomieni*.

⁹⁷³ Mam tu na myśli *Tumult i widma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997 oraz *Swobodę tajemną*, Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991.

STRESZCZENIE

Praca poświęcona jest analizie interpretacji, jakim poddawana była myśl Stanisława Brzozowskiego w Polsce w latach 1945-1989. Jest to próba przyjrzenia się temu, w jaki sposób warunki społeczne, polityczne, kulturalne i naukowe wpływały na sposób czytania autora *Legendy Młodej Polski*. Tym samym rozprawa niniejsza ma nie jednego, ale dwóch bohaterów: Stanisława Brzozowskiego i Polską Rzeczpospolitą Ludową, przy czym interpretacje pierwszego z nich rozpatrywane są w ścisłym związku ze zmianami w historii drugiej. W pięciu rozdziałach opisane i scharakteryzowane zostały najważniejsze tendencje interpretacyjne badanego okresu.

W rozdziale pierwszym analizie poddane zostało pierwsze dziesięciolecie istnienia Polski Ludowej, a więc lata 1945-1955. Dekada ta rozpada się na dwa podokresy: pierwszy, zamykający się w latach 1945-1948 oraz drugi datowany od mniej więcej 1948 do 1955 roku. W pierwszym, tużpowojennym okresie, interpretacje myśli Stanisława Brzozowskiego ogniskują się wokół problemu rozliczania się z dziedzictwem Dwudziestolecia. Analiza tekstów takich autorów jak Stanisław Adamczewski, Janina Kulczycka-Saloni czy Kazimierz Koźniewski są potraktowane nie tylko jako rozrachunek z własną biografią intelektualną, długim myślowym zaciągnięciem u autora *Legendy Młodej Polski*, ale także jako wypowiedź przedstawicieli pokolenia naznaczonego doświadczeniem wojny. Naczelnym pytaniem, jakie wyłania się z kart analizowanych tekstów jest pytanie o to czy Brzozowski, do którego w Polsce międzywojennej przyznawali się zarówno komuniści jak i narodowcy, może być uznany za patrona powojennej lewicy i nowej Polski. Ważną kategorią analityczną jest doświadczenie historyczne warunkujące sposób lektury. Jako część owych dyskusji potraktowana zostaje wymiana zdań zamieszczonych na łamach „Nowin Literackich” mająca za temat oskarżenie autora *Płomieni* o współpracy z carską tajną policją. Większość części drugiej zajmuje dokładna analiza tekstu Pawła Hoffmana zatytułowanego *Legenda Stanisława Brzozowskiego* z 1947 roku będący symbolicznym zamknięciem dyskusji aż do roku 1955 i usankcjonowaniem młodopolskiego krytyka jako autora reakcyjnego.

Rozdział drugi jest analizą prób powrotu do Brzozowskiego po okresie stalinowskiego milczenia. Autor rozprawy pokazuje, z jaką nieufnością z początku traktowano obietnice władzy dotyczące większej wolności w życiu kulturalnym i naukowym, co wiązało się z dość ostrożnym pisaniem o Brzozowskim tuż po 1956 roku. Mniej więcej do 1960 roku były to prace popularyzatorskie, przypominające sylwetkę autora *Płomieni* i jego filozofii. Centralnym punktem rozdziału jest analiza tekstu wydanego w 1961 roku Andrzeja Stawara zatytułowanego *O Brzozowskim*. Esej ten traktowany jest jako ważne wydarzenie z kilku powodów. Po pierwsze

jego publikacja pokazuje, że klimat panujący wokół Brzozowskiego się zmienił i można było o nim swobodnie pisać, bez konieczności oskarżania o reakcjonizm. Po drugie jest to ważny głos autora, który przed wojną bardzo krytycznie odnosi się do dziedzictwa młodopolskiego krytyka, w 1961 roku zaś, po brutalnym wyrugowaniu go z dyskursu kulturalnego i naukowego, łagodzi swoją wcześniejszą ocenę. Chociaż Stawar pozostaje wierny większości swoich przedwojennych ocen, to stara się w mniej napastliwy sposób pisać o Brzozowskim, doceniając pewne aspekty jego myśli. W dalszej części analizy poddawane są różnorodne przejawy świadczące o powrocie Brzozowskiego, a są to: wznowienie powieści *Płomienie i Sam wśród ludzi*, dyskusje prasowe związane z ich wydaniem, kolejna fala polemik związanych z oskarżeniem o współpracę z ochroną, ukazywanie się tekstów wspomnieniowych osób znających Brzozowskiego bezpośrednio (m.in. jego córki Anny). W rozdziale tym opisuję również pierwsze naukowe próby analizy filozofii krytyka.

Rozdziały trzeci i czwarty poświęcone są analizie interpretacji, jakie powstawały w ramach środowiska Warszawskiej Szkoły Historii Idei, jej kontynuatorów i spadkobierców. Podstawową tezę części pierwszej, w której omawiane są prace Leszka Kołakowskiego, Krzysztofa Pomiana i Bronisława Baczki jest przekonanie, iż Stanisław Brzozowski staje się bliski tym autorom pod koniec lat sześćdziesiątych ze względu na podobieństwo intelektualne i tradycje myślowe. Więcej, to w Brzozowskim w pewnym momencie najlepiej ujawniają się najważniejsze problemy, z jakimi próbowali poradzić sobie tzw. rewizjoniści. Interpretacje trzech wymienionych filozofów można nazwać renesansem Brzozowskiego. Druga część rozdziału jest próbą określenia, jak wielką siłę oddziaływania miało środowisko Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Poprzez analizę tekstów pojawiających się w szóstym numerze „*Twórczości*” z 1966 oraz w książce *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego* próbuję pokazać jej wpływ nie tylko na pokolenie najmłodszych badaczy. Zajmując się bliżej kilkoma krytykami (m.in. Tomaszem Burkiem) staram się odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ miała ta formacja na polską humanistykę i oczywiście na czytanie Brzozowskiego. Osobne miejsce w zajmują dwie książki: Andrzeja Mencwela *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej* i Andrzeja Walickiego *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Obydwie prace ukazały się wprawdzie w drugiej połowie lat siedemdziesiątych są jednak pisane w duchu podejścia badawczego warszawskich historyków idei. Nie mogło być inaczej skoro Andrzej Walicki należał do jednego z najważniejszych przedstawicieli formacji, a omówiony został osobno ze względu na biograficzne i intelektualne różnice w stosunku do analizowanych wcześniej autorów. Andrzej Mencwel z kolei od lat studenckich pozostawał w tym kręgu wpływów i do dzisiaj posługuje się wieloma narzędziami wypracowanymi w ramach Szkoły. Obydwie książki traktuje jako najwybitniejsze realizacje założeń metodologicznych Warszawskiej Szkoły Historii Idei w analizie myśli Stanisława Brzozowskiego.

Rozdział piąty rozpoczyna autor od przedstawienia zmiany w nauce i kulturze, jaka miała miejsce po wydarzeniach 1968 roku. Główna teza rozdziału głosi, iż to niezwykle ważne wydarzenie w powojennej historii Polski miało również wpływ na sposoby lektury Brzozowskiego. Autorzy odchodzą od nacechowanego emocjonalnie języka, skłaniają się za to ku naukowym rozważaniom. Powodem jest nie tylko doświadczenie traumy marca, ale również zmiana pokoleniowa, jaka zachodzi wśród badaczy młodopolskiego filozofa. Autor analizuje kolejne pola interpretacyjne: religijne (ze szczególnym uwzględnieniem książki Bohdana Cywińskiego *Rodowody niepokornych*), historycznoliterackie, teoretycznoliterackie oraz filozoficzne, nie mieszczące się w tradycji Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Analizie poddane zostają również dyskusje wokół wznowień dzieł Brzozowskiego, reprintów, wydania *Listów* w opracowaniu Mieczysława Sroki oraz ponowna dyskusja wokół domniemanej współpracy z ochroną. Autor stara się w miarę możliwości szczegółowo scharakteryzować owe pola interpretacyjne pokazując ich słabe i mocne strony, jednocześnie próbując z tych różnych fragmentów ułożyć obraz dyskursów obecnych w ostatnich dwóch dekadach Polski Ludowej w polu interpretacji myśli Brzozowskiego.

W Aneksie autor podejmuje ważny problem funkcjonowania myśli autora *Legendy Młodej Polski* w środowisku emigracyjnym. Uwagę poświęca tylko dwóm osobom: Czesławowi Miłoszowi i Józefowi Czapkiemu. Pytanie, jakie pada w tej części dotyczy tego czy i jak prace tych autorów wpłynęły na krajowe odczytania Brzozowskiego. Autor rozprawy bierze pod uwagę nie tylko fakt pojawienia się takich interpretacji, ale także bada, na ile miały one możliwość zaistnienia w kraju zwarzywszy na działanie cenzury.

SUMMARY

This work is dedicated to the analysis of interpretations to which Stanisław Brzozowski's thought was subject, in years 1945-1989 in Poland. It is an attempt to examine how social, political, cultural and scientific circumstances impacted the way of reading the author of *The Legend of Young Poland*. Thereby, this dissertation has not one, but two protagonists: Stanisław Brzozowski and Polish People's Republic, wherein interpretations of the first are considered in close connection with changes to the latter. In five chapters of this dissertation, the most important interpretation tendencies of the discussed period were described and characterised.

In Chapter one the first decade of existence of Polish People's Republic, therefore years 1945-1955, was analysed. This decade is divided into two periods: the first, years 1945-1948, and the second dated between approximately 1948 and 1955. In the first, immediate post-war period, interpretation of Stanisław Brzozowski's thought focused around the problem of settling the legacy of twenty years of the inter-war period. The text analysis of such authors as Stanisław Adamczewski, Janina Kulczycka-Saloni or Kazimierz Koźniewski are treated not only as reckoning with own intellectual biography, a thinking debt, incurred to the author of *The Legend of Young Poland*, but also as a statement of representatives of the generation impacted by the experience of war. The main inquiry, that emerges from pages of analysed texts is the question as to whether Brzozowski, whom in inter-war Poland professed both communists and nationalists, can be recognised as a patron of post-war left and new Poland. The important analytical category here is historic experience, that determines the way of reading. An exchange of opinions published on the pages of "Literary News" and orbiting around accusing the author of *The Flames*'s of cooperation with Tsar's secret police is viewed as part of that discussion. In the second section, a text of Paweł Hoffman *The Legend of Stanisław Brzozowski* from 1947, being a symbolic end of the discussion until 1955 and sanctioning the Young Poland critic as a reactionary author, is a subject of thorough analysis.

The Chapter two analyses attempts at returning to Brzozowski after the period of Stalinist silence. The author of the dissertation demonstrates the mistrust with which the promises by the authorities on greater freedoms in cultural and scholarly lives, was treated, what then resulted in quite cautious writing about Brzozowski right after 1956. Approximately until 1960, those were popularising works, that reminded the profile of the author of *The Flames* and his philosophy. The central point of the chapter is the analysis of a text published in 1961 by Andrzej Stawar, entitled *On Brzozowski*. This essay is treated as an important event for several reasons. First of all, its publication shows that the atmosphere around Brzozowski

had changed and it was again possible to freely write about him, without the necessity to accuse him of reaction. Secondly, it is an important voice of the author who, before war, very critically referred to the legacy of the Young Poland critic, whereas in 1961, after his brutal elimination from cultural and scientific discourse, lessened his former judgement. Although Stawar remained faithful to the majority of his pre-war opinions, he tried to write about Brzozowski in a less aggressive manner, appreciating certain aspects of his thought. In the subsequent part, subjected to analysis are various symptoms indicating Brzozowski's return, and these are: revival of the novel *The Flames* and *Alone Among Men*, press discussions on their publication, another wave of arguments related to the accusation of cooperation with the Okhrana, publications of memoir texts by people who knew Brzozowski directly (i. a. his daughter Anna). In this chapter I also describe the first scholarly attempts at analysing the critic's philosophy.

Chapter three and four are dedicated to the analysis of interpretations, that emerged within the environment of the Warsaw School of the History of Ideas, its successors and heirs. The fundamental thesis of the first part, in which are discussed works of Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian and Bronisław Baczko, is a conviction that Stanisław Brzozowski became close to these authors in late 1960s, due to their intellectual similarity and traditions of thought. Moreover, in Brzozowski himself manifest at one point the most important problems, that the so-called revisionists faced. Interpretations of the three mentioned philosophers could be described as the renaissance of Brzozowski. The second part of the chapter is an attempt at determining how big of an impact the environment of the Warsaw School of the History of Ideas had. Through the analysis of texts published in the sixth number of "Creation" from 1966 and in the book *Around the Thought of Stanisław Brzozowski* I try to demonstrate its impact not only on the generation of the youngest scholars. By closely examining a few critics (i.a. Tomasz Burek) I try to answer the question as to what influence this formation had on Polish humanities and certainly, on reading Brzozowski. A separate place in this chapter is occupied by two books: *Stanisław Brzozowski. Shaping of the Critical Thought* by Andrzej Mencwel and *Stanisław Brzozowski – Routes of the Thought* by Andrzej Walicki. Both works were published in 1970s, yet were written in the spirit of scholarly approach of Warsaw's historians of ideas. It could not be any other way, since Andrzej Walicki was one of the most important representatives of the formation, but was discussed separately, due to biographical and intellectual differences in approach towards the formerly analysed authors. Andrzej Mencwel, on the other hand, has remained in this circle of influence since his studies and until today has used multiple tools he had worked out within the School. Both books are treated as the most extraordinary implementation of methodological premises of the Warsaw School of the History of Ideas in analysing of Stanisław Brzozowski's thought.

The author commences Chapter five by discussing a change to science and culture that took place after the events of 1968. The main premise of the chapter is that this uniquely important event of the post-war history of Poland also impacted the way of reading Brzozowski. Authors leave the emotional language behind and lean towards academic discourse. The reason for this is not only the experience of trauma related to March 1968, but also a generational shift, that happened among researchers of the Young Poland philosopher. The author analyses further interpretation fields: religious (especially considering a book by Bohdan Cywiński, entitled *Lineages of the Rebels*), historical-literary, theoretical-literary and philosophical, which do not belong in the tradition of the Warsaw School of the History of Ideas. Discussions about the revival of Brzozowski's works, reprints, publication of *Letters* edited by Mieczysław Sroka and a renewed discussion on the alleged cooperation with the Okhrana, are also subject of analysis. The author tries, where possible, to specifically characterise those fields of interpretation, by demonstrating their strengths and weaknesses, simultaneously attempting at composing, out of those various fragments, a picture of discourses present in the last two decades of the People's Republic of Poland in the field of interpretation of Brzozowski's thought.

In the Appendix the author engages with the important problem of functioning of the thought of *The Legend of Young Poland's* author in the immigration environment. He pays attention to only two people: Czesław Miłosz and Józef Czapski. The question, that is posed in this part, pertains to if and how works of these authors influenced the domestic readings of Brzozowski. Not only does the author of the dissertation take into account the fact of emergence of such interpretations, but also examines to what extent they could exist altogether in the country, given then censorship.

BIBLIOGRAFIA

I. Przywoływane wydania prac Stanisława Brzozowskiego:

- Aforyzmy*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, PIW, Warszawa 1979
- Epigenetyczna teoria historii*, w: idem, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Walicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990
- Eseje i studia o literaturze*, t. 1 i 2, wybór, wstęp i opracowanie H. Markiewicz, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1990 (BN I 258)
- Fryderyk Henryk Amiel (1821-1881). Przyczynek do psychologii współczesnej*, w: idem, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził Ostap Ortwin*, wstęp Cezary Michalski, posłowie Agata Bielik-Robson, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007
- Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, wybór, oprac. i wstęp T. Burek, Czytelnik, Warszawa 1988
- Jerzy Sorel*, w: idem, *Kultura i życie*, wstęp A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973
- Komentarze poetyckie*, wybór i wstęp M. Wyka, oprac. tekstu M. Urbanowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001
- Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973
- Legenda Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1983
- Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1 i 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997
- Listy*, wstęp i oprac. Mieczysław Sroka, „*Twórczość*” 1959, nr 7
- Listy*, „*Współczesność*” 1960, nr 5
- Listy*, opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka, T. 1 i 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970
- Mocarz*, „*Dialog*” 1976, nr 2
- Mocarz*, wstęp M. Sutowski, ilustracje P. Althamer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008
- Monistyczne pojmowanie dziejów*, w: idem, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, PIInstytutW, Warszawa 1973
- Opętane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905-1907*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, Kolegium Otryckiego i Wydziału Propagandy Rady Naczelnej ZSP, Warszawa 1986
- Pamiętnik*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1985
- Pisma polityczne. Wybór*, wybór i opracowanie M. Sutowski, konsultacja naukowa A. Mencwel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011
- Plameny. Ze zápisků Michala Kaniovského. Historický román o dvou částech*, přel. Helena Teigová, verše přel. Jaroslav Závada, předml. naps. Erik Sojka, Československý Spisovatel, Praha 1950
- Plomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim*, Spółdzielnia Księgarska „Czytelnik”, Kraków 1946
- Plomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim*, teksty i przypisy oprac. Teresa Podoska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956
- Plomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim*, słowo wstępne A. Mencwel, Iskry, Warszawa 1983
- Pod ciężarem Boga. Wiry. Plomienie*, posłowie M. Wyka, Wydawnictwo Literackie 2012

Powstawanie prawa [fragm.], „NTO” 1981, nr 3

Sam wśród ludzi, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1957

Sam wśród ludzi, oprac. M. Wyka, Zakład Narodowy im. Ossoliński, Wrocław-Kraków 1979, (BN I 228)

The pats and tasks of modern philosophy, “Dialectic and Humanism” 1980, no. 2

Wczesne prace krytyczne, wstęp A. Mencwel, PIW, Warszawa 1988

Współczesna powieść i krytyka literacka, opr. i wstęp J. Z. Jakubowski, PIW, Warszawa 1971

Współczesna powieść i krytyka. Współczesna powieść polska. Współczesna krytyka literacka w Polsce. Stanisław Wyspiański. Artykuły literackie, wstęp T. Burek, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984

Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia, w: idem, *Wczesne prace krytyczne*, wstępem poprzedził Andrzej Mencwel, PIW, Warszawa 1988

II. Prace o Stanisławowie Brzozowski wydane w latach 1945-1989

„Twórczość” 1966, nr 6

Adamczewski S., *Patronat Brzozowskiego?*, "Nauka i Sztuka" 1946, nr 4

Baczko B., *Absolut moralny i faktyczność istnienia. (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974

Baczyński S., *Sumienie intelektu polskiego (Stanisław Brzozowski)*, w: idem, *Pisma krytyczne*, wybór i wstęp A. Kijowski, PIW, Warszawa 1963

Barycz H., *Pogłosy florencko-włoskie w korespondencji Stanisława Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1974, z. 2

Baumgarten L., *Na marginesie „Listów” Stanisława Brzozowskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1971, z. 4

Bazela-Drzewiecka E., *Stanisław Brzozowski a Lew Tołstoj*, w: *Spotkania literackie. Z dziejów powiązań polsko-rosyjskich w dobie romantyzmu i neoromantyzmu*, red. B. Galster, J. Kamionkova, przy współudziale A. Piorunowej, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1973

Bąk F., *Filozofia czynu Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne” 1972, z. 14

Bąk F., *W walce o światopogląd (w 60. rocznicę śmierci Stanisława Brzozowskiego)*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Nauki Społeczne” 1972, z. 12

Bieder H., „*Płomienie*” Stanisława Brzozowskiego a literatura rosyjska, tł. z niem. M. Chylińska, M.J. Włodarek, „Slavia Orientalis” 1977, nr 2

Bieder H., *Stanisław Brzozowski jako krytyk literatury rosyjskiej*, przeł. K. Krzemieniowa, „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 2

Biliński B., *Stanisław Brzozowski na florenckim cmentarzu Trespiano*, „Kultura” 1964, nr 44

Błęszyński K., *Znałem Brzozowskiego*, „Odgłosy”, 1958, nr 20

Bocheński A., *Stanisławowi Brzozowskiemu*, „Kierunki” 1966, nr 32

Bornus A., *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, „Więź” 1972, nr 9

Borowa A., *Filozofia nie przychodzi o zmierzchu*, „Argumenty” 1980, nr 35

- Borwicz M., *Polski poprzednik Malraux*, „Kultura” (Paryż), 1956, nr 6
- Borzym S., *Brzozowski a Przybyszewski: koneksje ideowe*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Borzym S., *Transformacje idei Bergsonowskich: Sorel i Brzozowski*, „Archiwum Historii Filozofii” 1979, t. 25
- Brzozowska A., *Wspomnienie o Antoninie i Stanisławie Brzozowskich*, „Twórczość” 1965, nr 1
- Brzozowska A., *Wspomnienie o Stanisławie Brzozowskim*, „Twórczość” 1963, nr 7
- Buberowa W., *W sprawie Brzozowskiego*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 19
- Burek T., *1905, nie 1918*, w: idem, *Dalej aktualne*, Czytelnik, Warszawa 1973
- Burek T., *Arcydzieło niedokończone*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Burek T., *Arcydzieło niedokończone*, w: idem, *Dalej aktualne...*
- Burek T., *Brzozowski i profesor Jakubowski*, w: idem, *Żadnych marzeń*, Polonia, Londyn 1987
- Burek T., *Dramat wielkiej krytyki*, w: idem: *Dalej aktualne...*
- Burek T., *Dwa profile Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Humor i prawo. Wybrane studia krytyczne*, wybór, opracowanie i wstęp T. Burek, Czytelnik, Warszawa 1988
- Burek T., *Miejsce Brzozowskiego w dwudziestowiecznym sporze o romantyzm. Wstęp do zagadnienia*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Burek T., *Nieporozumienia z Brzozowskim*, „Teksty” 1972, nr 3
- Burek T., *Spór między likwidatorami Młodej Polski*, „Twórczość” 1971, nr 1
- Burek T., *Wiedźmy historii i kształt swobody. Idee estetyczne a krytyka literacka w pismach Stanisława Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka*, wstępem poprzedził T. Burek, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984
- Chmielecki A., *Stanisława Brzozowskiego koncepcja obiektywności wiedzy*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 11/12
- Chmielecki A., *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego*, PWN, Warszawa 1985
- Chudy M., *Rola autokreacji w Stanisława Brzozowskiego koncepcji człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, z. 2
- Chwalewik W., *Brzozowski o Conradzie*, „Poezja” 1973 nr 4
- Cichowicz S., *Działo i gołębnik*, „Nowe Książki” 1984, nr 4
- Cywiński B., *Narodowe i ludzkie w myśli Stanisława Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Cywiński B., *Autoportret niezamierzony. Nad „Listami” Stanisława Brzozowskiego*, „Więź” 1971, nr 3
- Cywiński B., *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Cywiński B., *Rodowody niepokornych*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1971
- Cywiński B., *Trud poszukiwania*, „Znak” 1962, nr 7/8
- Czapliński W., *„Sprawy Brzozowskiego” ciąg dalszy*, „Życie Literackie” 1972, nr 18
- Czapski J., *O Stanisławie Brzozowskim*, w: idem, *Patrząc*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983
- Czerniak S., *Brzozowski – przypadek niemożliwy*, „Literatura” 1977, nr 10
- Daszkiewicz T., *Polscy humaniści XX wieku. Stanisław Brzozowski*, „Wektory” 1985, nr 3

- Dąbrowski M., *Legenda do „Legendy...”*, „Twórczość” 1976, nr 2
- Dedal (A. Kijowski), *Nasz Doktor Faustus*, „Twórczość” 1971, nr 1
- Drewnowski T., *Brzozowski: Dzieje odstępcy*, „Polityka” 1977, nr 11
- Drozdowski P.J., *Stanisław Brzozowski w świetle dwu analiz*, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 7/8
- Dudkiewicz J., *Studium o Brzozowskim*, „Kierunki” 1971, nr 50
- Duk J., *Brzozowski o krytyce i literaturze*, „Profile. Rzeszowski Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 1972, nr 7
- Duninówna H., *W Arkadii*, w: eadem, *Ci, których znalazłam*, Czytelnik, Warszawa 1957
- Dutka Cz.P., *Romantyzm jako poetyka: koridianizm. Brzozowski – Żeromski – Strug i inni*, w: *Dziedzictwo romantyczne w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski*, red. E. Łoch, Lublin 1988
- Dybczak K., *Głos wśród nocy*, „Znak” 1971 nr 4
- Dziamski S., *Publicystyka społeczna Ludwika Krzywickiego, Juliana Marchlewskiego i Stanisława Brzozowskiego*, „Nurt” 1972, nr 1
- Dziamski S., *Zarys polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej 1878-1939*, PWN, Warszawa 1973
- Dziewulska M., *Brzozowski i antynomie intelektualizmu*, „Argumenty” 1965, nr 39
- eł, *Przeszarżowany atak „Nowej Kultury”*, „Głos Ludu. Pismo ludu pracującego na Śląsku” 1950, nr 46
- eł, *Stanisław Brzozowski wśród Czechów*, „Głos Ludu. Pismo ludu pracującego na Śląsku” 1950, nr 46
- Fabianowski A., [Rec. S. Brzozowski, *Współczesna powieść i krytyka...*], „Nowe Książki” 1985, nr 2
- Fijaś J., *Brzozowski, Newman, katolicyzm (szkic z historii myśli)*, „Nasza Przeszłość” 1962, t. 16
- Fryde L., *Brzozowski jako wychowawca (z powodu wydania „Legendy Młodej Polski”)*, w: idem, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1966 [pierwsze wydanie 1938]
- Fryde L., *Stanisław Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej*, wstęp R. Matuszewski, „Wiedza i Życie” 1947, nr 7-8
- Głombik Cz., *Brzozowski czytany dziś*, „Edukacja Polityczna” 1985, vol. 6-7
- Głombik Cz., *Stanisław Brzozowski w kręgu marksistowskiej inspiracji filozoficznej*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 9
- Głombik Cz., *Wokół „klasyczości” Brzozowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 5
- Gondowicz J., <<Epos – nasza>> *nie Norwida*, „Nowe Książki” 1980, nr 1
- Goreniewie A. i A., *Dzieło czy człowiek?*, „Pobrzeże” 1972, nr 35
- Goślicki J., *Stanisław Brzozowski*, w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971
- Górska A., *Stanisław Brzozowski o Aleksandrze Hercenie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, Seria 1, 1971, z. 80
- Górecki Z., *Stanisław Brzozowski i jego adwokaci*, „Pobrzeże” 1971, nr 29
- Górecki Z., *W sprawie Brzozowskiego i jego adwokatów*, „Pobrzeże” 1971, nr 32
- Górska A., *Koncepcja literatury rosyjskiej w pismach S. Brzozowskiego*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych. Łódzkie Towarzystwo Naukowe” 1970, r. XXIV, 6
- Greń Z., *Brzozowscy spoza rampy*, „Życie Literackie” 1987, nr 34
- Greń Z., *Brzozowski*, „Życie Literackie” 1987, nr 33

- Greń Z., *Brzozowski: dramat odpowiedzialności*, w: idem, *Rok 1900. Szkice o dramacie zapomnianym*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969
- Gronczewski A., *Faustyczny pracownik*, „Kultura” 1972, nr 16
- Grygorowicz M., *Rola krytyki w kształtowaniu koncepcji powieściopisarstwa Stanisława Brzozowskiego*, „Litteraria” 1973, t. 5
- Grygorowicz M., *Samotność i wspólnota. Antynomie myśli w „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1972, Seria I, z. 90
- Gryko Cz., *Kłopoty z samym sobą czyli Stanisław Brzozowski o inteligencji*, „Myśl Marksistowska” 1987, nr 5
- Gumkowski M., *Zadanie do spełnienia*, „Student” 1972, nr 8
- Herling-Grudziński G., *Nota o Brzozowskim*, w: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i redakcja M. Urbanowski, Kraków 2012
- Herling-Grudziński G., *Sprawa Stanisława Brzozowskiego*, „Na Szlaku Kresowej” 1945, nr 6
- Hertz P., *Brzozowski („Z dziennika lektury”)*, „Tygodnik Powszechny” 1975, nr 39
- Hertz P., *Brzozowski, czyli o stanowisku względem kultury narodowej*, w: idem, *Ład i nieład*, Warszawa 1964
- Hertz P., *Z dziennika lektury...*, „Nowa Kultura” 1962, nr 12
- Hoffman P., *Legenda Stanisława Brzozowskiego*, „Nowe Drogi” 1947, nr 2
- Iwaszkiewicz J., *Czytanie Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Iwaszkiewicz J., *Listy Brzozowskiego*, „Życie Warszawy” 1970, nr 225
- J. A. Szcz. (Jan Alfred Szczepański), *Listy Stanisława Brzozowskiego*, „Trybuna Ludu” 1970, nr 250
- J. Kott, *[Głos w ankiecie]*, „Polityka” 1966, nr 6
- J.A.K (Jan Andrzej Kłoczowski), *Legenda Brzozowskiego? „W Drodze”* 1974, nr 5
- Jabłoński H., *Jeszcze o Brzozowskim*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 22
- Jakóbczyk J., *Wokół sporu: Brzozowski – Irzykowski*, „Ruch Literacki” 1985, z. 3
- Jakubowski J.Z., *O Stanisławie Brzozowskim*, „Kultura” 1970, nr 33
- Jan Demboróg [Bronisław Łąkowski], *Brzozowski – kontrowersyjna wielkość*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 26
- Jazukiewicz-Osełkowska L., *Fiodor Dostojewski w twórczości Stanisława Brzozowskiego i Stefana Żeromskiego. Studium porównawcze*, PWN, Warszawa 1980
- Jazukiewicz-Osełkowska L., *Koneksje Stanisława Brzozowskiego z Dostojewskim*, w: *Spotkania literackie. Z dziejów powiązań polsko-rosyjskich...*
- Jazukiewicz-Osełkowska L., *Świat zachwiany Fiodora Dostojewskiego i Stanisława Brzozowskiego. Przyczynek do analizy porównawczej „Biesów” i „Płomieni”*, „Człowiek i Światopogląd” 1981, nr 5
- Kaczoch W., *Filozoficzno-ideologiczne problemy kultury w poglądach Stanisława Brzozowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1981, nr 5
- Kaczyńska B., *Etyczna estetyka Stanisława Brzozowskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Sectio I: Philosophia-Sociologia” 1976, vol. 1
- Kaczyński J., *Stanisław Brzozowski o Norwidzie*, „Poezja” 1983, nr 4/5

- Kaczyński Z., *Stanisław Brzozowski i jego niezgoda na „Polskę dzieciinniałą”*, „Warmia i Mazury” 1984, nr 19
- kaj [Kazimierz Andrzej Jaworski], *Noty*, „Kamena” 1959, nry 12 i 23
- Kalbarczyk D., *Trzy koncepcje twórczości: Abramowski, Brzozowski, Lutosławski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1977, t. 23
- Kallimach [Jacek Syski], *Po długiej nieobecności*, „Literatura” 1974, nr 22
- Kamen, *Wobec losu: „Listy” i „Pamiętnik” Stanisława Brzozowskiego*, „Lewitacja” 1988, nr 1
- Kamiński A., *Kultura cząstkowa – kultura całościowa (uwagi o filozofii kultury Stanisława Brzozowskiego)*, „Myśl Marksistowska” 1986, nr 6
- Kaniowski W., *Homo creator. F. Nietzsche – K. Marks – St. Brzozowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Łódzkiej. Nauki społeczno-ekonomiczne” 1977, z. 4
- Karaś R., „...krzywda gorsza niż zbrodnia”, „Kurier Lubelski” 1961, nr 153
- Karaś R., *Lubelskie dokumenty kryją tajemnicę St. Brzozowskiego?*, „Sztandar Młodych” 1960, nr 300
- Karaś R., *Nieznane listy Stanisława Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1962, nr 48
- Kasprzysiak I., Malak T., [list w sprawie recenzji spektaklu „Sprawa Stanisława Brzozowskiego” pióra Elżbiety Morawiec], „Teatr” 1972, nr 15
- Kądziała J., *Dostojewski w twórczości Brzozowskiego i Żeromskiego*, „Nowe Książki” 1980, nr 23
- Kiełkowski R., *Wróćmy do Brzozowskiego*, „Kierunki” 1974, nr 7
- Kiepuska H., *O Brzozowskim i jego „Listach”*, „Kwartalnik Historyczny” 1973, nr 3
- Kijowski A., *A byłaby tęga powieść*, „Przegląd Kulturalny” 1958, nr 29
- Kijowski A., *W labiryncie*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Klukowski B., *...Myśleć w związku z Polską*, „Literatura” 1986, nr 5
- Kłoczowski J.A., *Brzozowski tłumaczy Newmana*, „W Drodze” 1975, nr 1
- Kolberg-Szalitowa W., *Pamiętnik o Brzozowskim*, „Twórczość” 1957, nr 5
- Kołaczkowski S., *Stanisław Brzozowski*, w: idem, *Portrety i zarysy literackie*, oprac. S. Pigoń, PIW, Warszawa 1968
- Kołąkowski L., *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Kołąkowski L., *Stanisław Brzozowski – polska filozofia pracy*, „Polska” 1966, nr 1
- Komorowski A., *Stanisław Brzozowski – teoretyk kultury*, „Nowe Książki” 1974, nr 12
- Koprowski J., *Dramat pisarza*, „Literatura” 1973, nr 42
- Kosiek Z., *Stanisław Brzozowski*, „Gazeta Krakowska” 1966, nr 148
- Kosińska G., *Tajemnica Brzozowskiego*, „Twórczość” 1971, nr 2
- Koźniewski K., *„Płomienie” Brzozowskiego*, „Twórczość” 1948, z. 4
- Koźniewski K., *Ogromny krępujący cień*, „Literatura” 1977, nr 9
- Kramer K., *Słusznie! Zakończyć „Sprawę Brzozowskiego”*, „Twórczość” 1972, nr 9
- Krasuski K., *Najwyższe sprawdziany. Troczyński o Irzykowskim i Brzozowskim*, „Nurt” 1978, nr 4
- Krejči K., *Stanisław Brzozowski*, przeł. H. Kuligowska, w: idem, *Wybrane studia slawistyczne. Kultura-Literatura-Folklor*, PWN, Warszawa 1972

- Krzywobłocka B., *Płomienie z „Popiołów”*, „Płomienie” 1978, nr 6
- KTT [Krzysztof Teodor Topelitz], *Zgubna siła sugestii*, „Kultura” 1966, nr 30
- Kubacki W., *Trzy razy „Legenda Młodej Polski”*, „Życie Literackie” 1978, nr 24
- Kulczycka-Saloni J., *O „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego. Nowa recenzja bardzo starej powieści*, „Kuźnica” 1948, nr 32
- Kwiecień K., *Kategoria „życia” w myśli filozoficznej Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 3
- Kwiecień K., *O podstawach kultury i doświadczenia tajemnicy „życia” w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 3
- Lam A., *Książki przypomniane*, „Nowiny Literackie i Wydawnicze” 1957, nr 2
- Latawiec Cz., *Ideologia Brzozowskiego a chwila obecna*, „Zdroje Sztuki, Literatury i Nauki” 1945, nr 1
- Lenarczyk J., *Śladami nieurzeczywistnionych zamierzeń. Maksim Gorki i literatura polska*, „Slavia Orientalis” 1960, rocznik IX, nr 4
- Lichański S., *Fundamenty eposu*, w: idem, *Cienie i profile*, PIW, Warszawa 1967
- Lichański S., *Na miarę Fidiasza*, „Orka” 1958, nr 33
- Lichniak Z., *O żywotności cienia*, „Kierunki” 1957, nr 47
- Lindenberg J., *Bolesław Limanowski i Stanisław Brzozowski – dwa modele społeczeństwa przyszłości*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu w Białymstoku Nauki Społeczne” 1987, t. 10
- Lindenberg J., *Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego*, „Colloquia Communia” 1985, nr 1
- Literatura i polityka*, „Gazeta Krakowska” 1957, nr 63
- LS [Leonard Sobierajski], *Nowe odczytanie Brzozowskiego*, „Tygodnik Kulturalny” 1966, nr 30
- Luba T., *Wokół Stanisława Brzozowskiego*, „Pokolenia” 1975, nr 3
- Lukrec H., *W dziesięciolecie zamknięcia „Epoki”*, „Prasa Polska” 1949, nr 5
- Łagowski B., *Brzozowski spowiada*, „Zdanie” 1984, nr 2
- Łagowski B., *Czy Brzozowski był marksistą?*, „Człowiek i Światopoglądy” 1972, nr 1
- Łagowski B., *Etyczna interpretacja sztuki u Stanisława Brzozowskiego*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890-1918*, red. S. Krzemienia-Ojaka i K. Rosner, PWN, Warszawa 1972
- Łagowski B., *Historia wyobcowania a odpowiedzialność osobowa (O filozofii Stanisława Brzozowskiego)*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3
- Łagowski B., *Legenda Młodej Polski*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986
- Łagowski B., *Marksizm jako filozofia czynu. Stanisława Brzozowskiego interpretacja marksizmu*, „Człowiek i Światopoglądy” 1971, nr 11
- Łukosz J., *Sprawy życia i śmierci*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1985, nr 7/8
- M. A. Styks [Józef Maśliński], *2/3 Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1963, nr 27
- M. A. Styks [Józef Maśliński], *Brzozowski diagnosta i Brzozowski pod diagnozą*, „Życie Literackie” 1966, nr 31
- M. A. Styks [Józef Maśliński], *Brzozowski jako krytyk alienacji*, „Życie Literackie” 1959, nr 50

- M. A. Styks [Józef Maśliński], *Klimat, sensacja, augurzy*, „Życie Literackie” 1963, nr 35
- Maciąg W., *Brzozowski przed rewolucją*, „Nowe Książki” 1977, nr 6
- Maciąg W., *Długo oczekiwane wznowienie*, „Nowe Książki” 1972, nr 6
- Maciąg W., *Stanisław Brzozowski*, „Twórczość” 1959, nr 11
- Mackiewicz W., „*Marksizm*” Brzozowskiego („Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 2
- Mackiewicz W., *Brzozowski czytany wczoraj*, „Edukacja Filozoficzna” 1987, vol. 2
- Mackiewicz W., *Brzozowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979
- Mackiewicz W., *Introductory note. Stanisław Brzozowski: between Romanticism and Marxism* „Dialectic and Humanism” 1980, no. 2
- Mackiewicz W., „*Marksizm*” Brzozowskiego, „Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 2
- Mackiewicz W., *O korespondencji Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3
- Mackiewicz W., *Społeczne konsekwencje filozofii „pracy” Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 2
- Mackiewicz W., *Stanisław Brzozowski a filozofia proletariatu*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 11
- Mackiewicz W., *Stanisław Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 2
- Mackiewicz W., *Stanisław Brzozowski: filozoficzne uzasadnienie twórczości*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 8
- Mackiewicz W., *Synteza pozytywizmu i romantyki jako droga realizacji autonomii narodowej. Filozofia „twórczości” Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5
- Mackiewicz W., *W jednej ręce chleb, a w drugiej kamień*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 5
- Mamoń B., „*Stanisław Brzozowski i jego sprawa*”, „Tygodnik Powszechny” 1972, nr 20
- Mamoń B., *Obcy wśród swoich*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 4
- Mamoń B., *Scheda po Brzozowskim*, „W Drodze” 1975, nr 2
- Markiewicz H., *O pisarstwie krytycznym Stanisława Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1986, z. 2
- Markiewicz H., *Stanisław Brzozowski wobec literatury polskiej w latach 1905-1909*, „Polonistyka” 1986, nr 2
- Markiewicz H., *Wczesna krytyka literacka Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3
- Marszałek R., *Duch kapitana Jeremiejewa czyli śmierć Myśli Niepodległej*, „Współczesność” 1971, nr 24
- Marszałek R., *W sprawie Brzozowskiego i jego adwokatów*, „Pobrzeże” 1971, nr 32
- Marx J., *Zapiski wśród umierania*, „Kultura” 1985, nr 2
- Matuszewski R., *Wstęp*, w: L. Fryde, *Stanisław Brzozowski jako ideolog...*
- Mciejewski J.Z., *W kłębowisku przeciwieństw. Obraz idei w prozie narracyjnej Stanisława Brzozowskiego*, PWN, Warszawa-Poznań, 1974
- Mencwel A., „*I smutek tego wszystkiego...*” [Wystąpienie S. Brzozowskiego przeciwko H. Sienkiewiczowi], „Kultura” 1974, nr 36

- Mencwel A., *Białe ściany polskiego domu*, „Twórczość” 1974, nr 2
- Mencwel A., *Filozofia pracy – filozofia praktyki [S. Brzozowski]*, „Polska” 1977, nr 11
- Mencwel A., *Inteligencja i rewolucja. Rewolucja 1905-1907 a myśl krytyczna Stanisława Brzozowskiego*, w: *Literatura polska wobec rewolucji*, red. M. Janion, PIW, Warszawa 1971
- Mencwel A., *Krytyka i utopia*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Mencwel A., *Kultura i praca. Wprowadzenie do myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, pod red. B. Skargi, Książka i Wiedza, Warszawa 1977
- Mencwel A., *Między kanonizacją a ekskomuniką*, „Polityka” 1986, nr 15
- Mencwel A., *Mowa dorosłych ludzi*, „Nowy Wyraz” 1976, nr 5
- Mencwel A., *Myśl i twórczość Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1974, nr 24
- Mencwel A., *Nie będzie sporu o Brzozowskiego*, „Kultura” [Warszawa] 1974, nr 23
- Mencwel A., *Niestety, nie...*, „Nowe Książki” 1977, nr 4
- Mencwel A., *Skoro niebo milczy... Brzozowski contra Sienkiewicz*, „Kultura” 1974, nr 39
- Mencwel A., *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Czytelnik, Warszawa 1976
- Mętrak K., *Brzozowski: przesilenie romantyczne*, „Współczesność” 1967, nr 9
- Mętrak K., *Przywołując tradycję*, „Kultura” 1968, nr 44
- Międzyrzecki A., *O Brzozowskim*, „Świat” 1961, nr 25
- Mikołajko Z., *Brzozowski ad usum delphini*, „Nowy Wyraz” 1980, nr 3
- Milewski Z., *Historyczny charakter człowieka i poznanie przeszłości w ujęciu Stanisława Brzozowskiego*, „Historyka” 1984, t. 14
- Morawiec E., *Anty-Hamilton, czyli o narcyzmie*, „Życie Literackie” 1974, nr 20
- Morawiec E., *Sprawa Brzozowskiego*, „Teatr” 1972, nr 11
- Myszkowski A., *Wstęp do syntezy*, „Miesięcznik Literacki” 1978, nr 7
- Myszkowski P., *Legenda Młodej Polski*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 13
- Najder Z., *Dług i skarb*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 51/52
- Nalęcz D., *Legenda Brzozowskiego*, „Kultura” 1977, nr 4
- Nałkowski W., *Krytyka "Legendy Młodej Polski". Notatki*, „Kuźnica” 1945, nr 1
- Niecikowski J., *Brzozowski stary i nowy*, „Kultura” 1977, nr 29
- Niewiadowski A., *Heroiczna utopia Brzozowskiego*, „Życie Literackie” 1985, nr 33
- Nota o nieznanym liście Brzozowskiego*, „Kamena” 1960, nr 1
- Nowakowski A., *Schody na Parnas*, „Nowe Książki” 1984, nr 3
- Obserwator [Józef Szczypka], *Via Cinque, 30 kwietnia 1911*, „Kierunki” 1971, nr 7
- Orzechowski K., *Prawem serii*, „Nowe Książki” 1980, nr 12
- Padoł R., *Kultura i życie. Z problematyki kultury u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie Prace Filozoficzne” 1981, z. 3
- Padoł R., *Stanisław Brzozowski wobec filozoficznych założeń modernizmu*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Prace Filologiczne II” 1975, z. 57

- Padół R., *Zagadnienie tradycji i historii u Stanisława Brzozowskiego*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie Prace Filozoficzne” 1985, z. 4
- Pawłowski J., *Brzozowski spłycony*, „Literatura” 1972, nr 15
- Pawłowski J., *Krytyka jako filozofia praktyki (o Stanisławie Brzozowskim)*, „Tygodnik Kulturalny” 1971, nr 51
- Pawłowski J., *Romantyzmy Stanisława Brzozowskiego*, „Teksty” 1972, nr 5
- Pawłowski W., *Kwiat zbuntowany przeciw korzeniom*, „Literatura” 1980, s. 51/52
- pho, *Czyja to zasługa*, „Nowa Kultura” 1950, nr 3
- Pieczara M., *Brzozowski*, „Radar” 1985, nr 50
- Pieróg S., *Krytyk >>filozofii bytowych<<*, „Nowe Książki” 1979, nr 14
- Pieszczachowicz J., *Płomienie i popioły*, „Życie Literackie” 1967, nr 7
- Pieszczachowicz J., *Płomienie i popioły (II): Głosy w ciemności*, „Życie Literackie” 1967, nr 8
- Pietrasik Z., *Stwarzanie własnego świata. Stanisława Brzozowskiego sąd nad literaturą*, „Polityka” 1985, nr 16
- Piwińska M., *Brzozowski młody i młodopolski*, „Dialog” 1976, nr 2
- Piwińska M., *Legenda romantyczna i szydery*, PIW, Warszawa 1973
- Pluta J.J., *Czytania Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1978, z. 3
- Pomian K., *Dwuznaczność radykalizmu*, „Więź” 1972, nr 4
- Pomian K., *Stanisław Brzozowski*, „Perspectives Polonaises” 1972, no. 7/8-9 [wydane także w po angielsku: *Stanisław Brzozowski*, „Polish Perspective” 1972, no. 9 oraz niemiecku: *Stanisław Brzozowski*, „Polnische Perspektiven” 1972 nr 7/8]
- Pomian K., *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Prokop J., *Brzozowski i „Zwrotnica”*, „Ruch Literacki” 1962, nr 1
- Prussak M., *Krótką historia „Mocarza”*, „Dialog” 1976, nr 2
- Prussak M., *Krytyka teatralna Stanisława Brzozowskiego*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1987
- Prussak M., *Stanisław Brzozowski i teatr. Przegląd bibliograficzny*, „Pamiętnik Teatralny” 1977, z. 2
- R. R., *Stanisław Brzozowski*, „Kurjer Lubelski” 1967, nr 174
- Rainko S., *Przypadek Brzozowskiego*, „Literatura” 1979, nr 24
- Raźny A., *Rafał Blüth jako rusycysta a estetyka Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczno-literackie” 1974, z. 29
- Rogatko B., *Brzozowskiego droga do niepodległości*, „Miesięcznik Literacki” 1971 nr 2
- Rogatko B., *Granice milczenia...*, „Życie Literackie” 1972, nr 24
- Rogatko B., *Ideologia Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1975, nr 19
- Rogatko B., *Od Przybyszewskiego do Kafki, czyli Brzozowskiego powieści o pracy*, „Życie Literackie” 1981, nr 40
- Rogatko B., *Stanisław Brzozowski – dawniej i dziś*, „Życie Literackie” 1977, nr 24

- Rogatko B., *Stanisław Brzozowski idea Polski młodej*, „Ruch Literacki” 1981, z. 3
- Romanowski A., *Brzozowski podsumowany*, „Nowy Wyraz” 1976, nr 3
- Rosiak R., *Stanisław Brzozowski w oczach Waclawa Nałkowskiego*, „Annales UMCS Sectio F Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” 1961, vol. 16 [wyd. 1964]
- Rosiński K., *Trudny charakter*, „Kontrasty” 1984, nr 1
- Roszewski W., *Brzozowski jako krytyk współczesnej myśli filozoficznej*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, T. 1: *Młoda Polska*, pod red. J. Kwiatkowskiego i Z. Żabickiego, PIW, Warszawa 1965
- Roszewski W., *W kręgu połowiczności i emancypacji*, „Nurt” 1966, nr 5
- Roszewski W., *Zadania filozofii w ujęciu Stanisława Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe UMK Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1968, z. 30: Filozofia z. 2
- Rowiński C., *Nowa książka o Brzozowskim*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 7/8
- Rowiński C., *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki*, Zakład Narodowy Im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1975
- Różycka M., *Stanisław Brzozowski jako pisarz rewolucyjny*, „Komunikaty Naukowe Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (Częstochowa)” 1965, nr 10
- Rydzewski W., *Brzozowski&Miłosz. Paradoksy kultury i życia*, „Zdanie” 1983, nr 2
- Sadowska W., *W socjologicznej perspektywie*, „Kontrasty” 1978, nr 5
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950
- Sienkiewicz M., *Dramat milczenia*, „Życie Literackie” 1978, nr 8
- Skibiński Z., *W sprawie źródeł historyzmu S. Brzozowskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-społeczne”, Seria 1, 1972, z. 90
- Słojewski J.Z., *Wygasty wulkan*, „Kultura” 1974, nr 19
- Sochoń J., *Brzozowski na podium*, „Kontrasty” 1978, nr 5
- Sołtan T., *O Brzozowskim trochę inaczej*, „Kierunki” 1986, nr 17
- Sowa E., *Filozoficzna zawartość listów Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3
- Sowa E., *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976
- Sowa E., *Stanisław Brzozowski a myśl filozoficzna marksizmu*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Sowa E., *Teoria twórczości w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 6
- Sowińska B., *Spotkanie z Brzozowskim*, „Życie Warszawy” 1972, nr 30
- Sprusiński M., *„Dziennik myśli” Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1970, nr 11
- Sprusiński M., *Księga zwierzeń Stanisława Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1970, nr 24
- Sprusiński M., *Listy heroiczne*, „Poglądy” 1971, nr 4
- Sroka M., *...Sprawa toczy się dalej*, w: S. Brzozowski, *Listy*, t. 2...
- Sroka M., *Czy cel uświęca środki, czyli czy tak można rehabilitować Stanisława Brzozowskiego*, „Kultura” 1973, nr 12
- Sroka M., *Jeszcze raz spór o Brzozowskiego*, „Kultura” 1963, nr 11

- Sroka M., *Nad Brzozowskim*, „Współczesność” 1959, nry 6-7
- Sroka M., *Nobilitacja Brzozowskiego*, „Nowe Książki” 1977, nr 17
- Sroka M., *Nota w sprawie noty*, „Twórczość” 1958, nr 6
- Sroka M., *Sprawa Stanisława Brzozowskiego*, „Świat” 1959, nry 15-17
- Sroka M., *Sprawa Stanisława Brzozowskiego. Tajny list Bakaja*, „Świat” 1959, nr 25
- Sroka M., *Stanisław Brzozowski i Maksim Gorki*, „Twórczość” 1958, nr 2
- Sroka M., *Wahadło w ruchu*, „Polityka” 1971, nr 6
- Stawar A., *Brzozowski krytyk*, „Nowa Kultura” 1960, nr 48
- Stawar A., *Brzozowski krytyk: poglądy na powieść i krytyka*, „Nowa Kultura” 1960, nr 50
- Stawar A., *Brzozowski*, w: idem, *Szkice literackie. Wybór*, PIW, Warszawa 1957
- Stawar A., *Brzozowski. Fragmenty*, „Kultura i Społeczeństwo” 1961, nr 1
- Stawar A., *Etyka i ideologia*, „Polityka” 1959, nr 12
- Stawar A., *Myśl i wzruszenie*, „Polityka” 1959, nr 13
- Stawar A., *O Brzozowskim*, „Polityka” 1959, nr 8
- Stawar A., *O Brzozowskim*, w: idem, *O Brzozowskim i inne szkice*, Czytelnik, Warszawa 1961
- Stawar A., *W matni bezdziejowości*, „Polityka” 1959, nr 11
- Sterna-Wachowiak S., *Homo faber i literatura czynu*, „Miesięcznik Literacki” 1976, nr 5
- Stępień M., *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918-1939*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976
- Stępiak K., *Brzozowski – Romantyzm – Wizja formy*, w: *Dziedzictwo romantyczne w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski*, red. E. Łoch, Lublin 1988
- Strzyżewski M., *Brzozowski współczesny?*, „Twórczość” 1989, nr 3
- Szczypka J., *Wściekły Brzozowski*, „Kierunki” 1972, nr 26
- Szmidt A., *Stanisław Brzozowski*, „Więź” 1982, nr 8
- Szpakowska M., *Brzozowski i my*, „Twórczość” 1978, nr 2
- Szpakowska M., *Konferencja naukowa poświęcona Stanisławowi Brzozowskiemu*, „Twórczość” 1972 nr 5
- Szpakowska M., *Powieść jako powieść*, „Twórczość” 1982, nr 1
- Szybist M., *Listy nieznanego*, „Miesięcznik Literacki” 1971, nr 8
- Świdarska A., *Verba volant, scripta manent*, „Nowiny Literackie” 1947, nr 36
- Święcicki J. M., *Wielka improwizacja Stanisława Brzozowskiego*, „Znak” 1958, nr 4
- Święcicki J.M., *Burżujstwo a patriarchalizm*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*
- Tatarkiewicz A., *Sprawa Brzozowskiego*, „Twórczość” 1966, nr 12
- Tittenbrun J., *Stanisława Brzozowskiego koncepcja wyzwolenia pracy*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 11
- Tkaczuk W.J., *Książka międzyepoki*, „Tygodnik Kulturalny” 1971, nr 14
- Tomala S., *Nad „Legendą”*, „Literatura” 1978, nr 23

- Trzebiński A., *Korzenie i kwiaty myśli współczesnej*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*
- Trzebuchowski P., *Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*, „Kierunki” 1956, nr 32/33
- Trzebuchowski P., *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, „Kierunki” 1966, nr 18
- Trzebuchowski P., *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971
- Trzebuchowski P., *Rozum i praca w filozofii Stanisława Brzozowskiego*, „Życie i Myśl” 1967, nr 1
- Trzebuchowski P., *Stanisław Brzozowski – krytyk polskiego romantyzmu*, „Życie i Myśl” 1970, nr 10
- Trzebuchowski P., *Stanisław Brzozowski wobec polskiego romantyzmu*, „Kierunki” 1959, nr 18
- Trzebuchowski P., *Stanisław Brzozowski. Postać i twórczość*, „Za i Przeciw” 1965, nr 37, 38
- Trzebuchowski P., *Złoty róg odnaleziony. Nad „Pismami” Brzozowskiego*, „Życie i Myśl” 1974, nr 12
- Tyborowski L., *W sprawie „Listów” Stanisława Brzozowskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1975, nr 1
- Tynecki J., *Dziennik myśli (o „Listach” Stanisława Brzozowskiego)*, „Kultura” 1971, nr 50
- Ulicka D., *Sprawa nie tylko Brzozowskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1982, nr 12
- Umiński Z., *Wieczny polemista*, „Kierunki” 1977, nr 21
- Urbankowski B., *In response to the challenge of the age*, „Dialectic and Humanism” 1980, no. 2
- Urbankowski B., *Twórczość Stanisława Brzozowskiego tematem sesji naukowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 3
- W. J. K. [Wincenty Józef Kasiński], *Samotność heroiczna*, „Życie i Myśl” 1958, nr 7/8
- Walicki A., *A new interpretation of Marxism*, tł. z polskiego Aleksandra Rodzińska, „Dialectic and Humanism” 1980, no. 2
- Walicki A., *Inteligencja i proletariat – Stanisław Brzozowski wobec rewolucji 1905-1907*, „Z Pola Walki” 1975, nr 4
- Walicki A., *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904-1907*, w: S. Brzozowski, *Kultura i życie...*
- Walicki A., *Poznanie i czyn (Stanisław Brzozowski – Fryderyk Nietzsche)*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of "Western Marxism"*, Clarendon Press, Oxford 1989
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski [Poglądy Filozoficzne]*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski i rosyjscy „neomarksiści” początku XX wieku*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983
- Weiss T., *Dramatyczne listy Stanisława Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 1971, z. 3
- Werner A., *Brzozowski – krytyk i powieściopisarz?*, „Teksty” 1972, nr 2
- Werner A., *Brzozowski w świetle listów*, „Polityka” 1970, nr 48
- Werner A., *Gra szklanych paciorków*, „Kultura” 1978, nr 42

- Werner A., *Ja i Naród, czyli Stanisława Brzozowskiego antynomie wolności*, „Twórczość” 1966, nr 6
- Werner A., *Problem ciągłości myślowej w pismach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego...*
- Wocial J., *Brzozowskiego „Idee”: afirmacja człowieka i tęsknoty ostateczne*, „Więź” 1983, nr 6
- Wojnar-Sujecka J., *Istota i misja inteligencji w refleksji Stanisława Brzozowskiego*, „Studia Socjologiczne” 1967 nr 2
- Wojnar-Sujecka J., *Stanisław Brzozowski jako krytyk religii*, „Euhemer Zeszyty Filozoficzne” 1961, nr 2
- Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974
- Woźniak M., *Romantyzm jako „struktura duchowa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28
- Woźniakowski J., *Nasza operetkowa lekkomyślność*, „Tygodnik Powszechny” 1970, nr 37
- Wóycicki K., *Gorączka Brzozowskiego*, „Więź” 1980, nr 7/8
- Wudzki L., *Akta ochrony przemówiły*, „Argumenty” 1975, nr 8
- Wudzki L., *Brzozowski – pisarz zaangażowany*, „Argumenty” 1966 nr 36
- Wudzki L., *Brzozowski katolik-ateista*, „Argumenty” 1966 nr 46
- Wudzki L., *Brzozowski w perspektywie czasu. Idee i ludzie*, „Argumenty” 1974, nr 5
- Wudzki L., *Czas skończyć sprawę Brzozowskiego*, „Kultura” 1972, nr 29
- Wudzki L., *Czas zamknąć sprawę Brzozowskiego*, „Twórczość” 1972, nr 5
- Wudzki L., *Czy Brzozowski wymaga rehabilitacji?*, „Kultura” 1973, nr 13
- Wudzki L., *Ewolucja czy przełom w poglądach religijnych Stanisława Brzozowskiego*, „Twórczość” 1968, nr 2
- Wudzki L., *Jeszcze raz spór o Brzozowskiego*, „Kultura” 1963, nr 3
- Wudzki L., *Jeszcze w sprawie Brzozowskiego*, „Kultura” 1972, nr 36
- Wudzki L., *Nowa legenda*, „Polityka” 1971, nr 5
- Wudzki L., *Sprawa Stanisława Brzozowskiego – reasumpcja*, „Argumenty” 1976, nr 48
- Wudzki L., *Śladem „Płomieni”*, „Współczesność” 1968, nr 11
- Wudzki L., *W obozie postępu. Brzozowski przeciw Sienkiewiczowi*, „Argumenty” 1968, nr 48
- Wudzki L., *W sprawie Brzozowskiego*, „Współczesność” 1966, nr 17
- Wudzki L., *W sprawie sporu o Brzozowskiego*, „Kultura” 1963, nr 16
- Wudzki L., *Zmarnowany trud*, „Twórczość” 1979, nr 9
- Wydawnictwo Literackie w sprawie „Dzieł Stanisława Brzozowskiego”*, „Literatura” 1981, nr 11
- Wyka J., *Płomienie*, „Nowiny Literackie i Wydawnicze” 1957, nr 10/11
- Wyka K., *Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 3

- Wyka K., *Problem i pojęcie struktury u Stanisława Brzozowskiego*, w: idem, *Młoda Polska*, t. 2: *Szkice z problematyki epoki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987
- Wyka K., *Rzekome rewelacje*, „*Życie Literackie*” 1972, nr 18
- Wyka K., *Stanisław Brzozowski i jego sprawa*, „*Życie Literackie*” 1972, nr 13
- Wyka K., *Stanisława Brzozowskiego dyskusja o Fryderyku Nietzsche*, w: idem, *Młoda Polska*, t. 2... [pierwodruk 1936]
- Wyka K., *Syntezy i likwidacje Młodej Polski*, „*Twórczość*” 1960, nr 10
- Wyka M., *„Sam wśród ludzi” Brzozowskiego. Propozycje interpretacyjne*, „*Pamiętnik Literacki*” 1972, z. 2
- Wyka M., *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli...*
- Wyka M., *Brzozowski i jego powieści*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981
- Wyka M., *Brzozowskiego powieść nienapisana*, „*Ruch Literacki*” 1979, z. 3
- Wyka M., *O niektórych terminach krytycznych „Legendy Młodej Polski”*, w: *Prace ofiarowane Henrykowi Markiewiczowi*, red. T. Weiss, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984
- Wyka M., *Pierwsze powieści Brzozowskiego*, „*Ruch Literacki*” 1973, z. 5
- Wyka M., *W kręgu „Płomieni”*, „*Miesięcznik Literacki*” 1972, nr 11
- Wyka M[aria], *Brzozowski w teatrze*, „*Dialog*” 1972, nr 9
- Wyka Marta, *Sesja Brzozowskiego*, „*Życie Literackie*” 1972, nr 7
- Wypych W., *Glosa do Brzozowskiego*, „*NTO*” 1981, nr 3
- Wyszomirski J., *Quid iuris? quid Poloniae?*, „*Nowiny Literackie*” 1947, nr 33
- Z. P. [Pędziński Zbigniew], *Brzozowski i Kongres Kultury Polskiej*, „*Więź*” 1966, nr 9
- Zahorska S., *Myśli o Brzozowskim*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*
- Zaleski M., *Myśl Stanisława Brzozowskiego*, „*Nowy Wyraz*” 1975, nr 2
- Zawieyski J., *Bunt kwiatu*, „*Więź*” 1968, nr 11/12
- Zawieyski J., *Zofia i Stanisław*, w: idem, *Korzenie*, Czytelnik, Warszawa 1969
- Zengel R., *Z prac nie publikowanych: Przed renesansem Brzozowskiego. Nad „Legenda Młodej Polski”*, „*Twórczość*” 1968, nr 3
- Ziątek Z., *Sienkiewicza i Brzozowskiego spór o tradycję*, „*Przegląd Humanistyczny*” 1969, nr 1
- Zieliński J., *Rozrzutność*, „*Twórczość*” 1988, nr 9
- zk, *O sprawie autora „Płomieni” po pół wieku*, „*Trybuna Ludu*” 1959, nr 107
- Zychowicz J., *Historia i metafizyka. Antynomie Stanisława Brzozowskiego i Simone Weil*, „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 11-12
- Zychowicz J., *Trzy figury myśli z „głębokiej współczesności”: Brzozowski, Zdziechowski, Witkacy*, „*Miesięcznik Literacki*” 1988, nr 8
- Żabicki Z., *Brzozowski i współczesność*, „*Nowa Kultura*” 1961, nr 33
- Żakiewicz Z., *Brzozowski a literatura rosyjska*, „*Więź*” 1964, nr 10
- Żakiewicz Z., *Stanisław Brzozowski - krytyk literatury rosyjskiej*, „*Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu*”, *Filozofia rosyjska*, 1964, z. 3

III. Wybrane prace o Stanisławie Brzozowskim wydane po 1989 roku

- Bielik-Robson A., *Inne nawórcenie. O specyficznym katolicyzmie Stanisława Brzozowskiego*, w: *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011
- Borkowska G., *Towiański – Brzozowski – Miłosz. Wspólna nic?*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska i P. Rodak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012
- Borzym S., *Pojęcie „życia” u Stanisława Brzozowskiego*, w: idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993
- Czapski J., *Brzozowski, Swoboda tajemna*, Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991
- Dziedzic A., *Ontologia Stanisława Brzozowskiego*, w: *Idea i światopogląd. Z badań nad historią filozofii polskiej i jej okolicami. Tom dedykowany prof. Stanisławowi Pierogowi*, red. T. Herbich, W. Rymkiewicz, A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018
- Fiołek K., *Kłopotliwa obecność Stanisława Brzozowskiego w kilku przygodach ideologicznych inteligencji polskiej*, „Ruch Literacki” 2005, z. 4-5
- Głowiński M., *Wielka parataksa. O budowie dyskursu w „Legendzie Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego*, w: idem, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997
- Gutowski W., *Chrystus Stanisława Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski. Powroty*, red. D. Trzeźniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego, Radom 2013
- Hertl J., *Między poetyką a polityką: teoria powieści Stanisława Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski. Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech. Polskość w świecie*, red. A. Czajka, M. Woźniewska-Działak, D. Dąbrowska, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018
- Kącka E., *„Logika konkretnego życia”. Lektura Newmana jako autoformacja*, w: eadem, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski-tekst-metoda*, Universitas, Kraków 2017
- Kołąkowski L., *Stanisław Brzozowski – marksizm jako subiektywizm historyczny*, w: L. Kołąkowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, PWN, Warszawa 2009
- Kozicka D., *„Umysł w stanie nieustannego tworzenia”. O krytyce Stanisława Brzozowskiego jako akcie performatywnym*, w: *Stanisław Brzozowski – (ko)repetycje*, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, t. 1, Uniwersytet Śląski, Katowice 2012
- Kozicka D., *Brzozowskianism: The Trouble with the “Great” Brzozowski and His Followers*, w: *Stanisław Brzozowski and the Migration of Ideas. Transnational Perspectives on the Intellectual Field in Twentieth-Century Poland and Beyond*, ed. by J. Hertl and M. Świdorski with assistance by D. Kozicka, transcript Verlag, Bielefeld 2019
- Królica A., *Postawa wychowawcy a postawa klerka. Stanisława Brzozowskiego i Karola Irzykowskiego spór o światopoglądowe postawy krytyki literackiej*, Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2000
- Łagowski B., *Stanisława Brzozowski i Leszek Kołąkowski jako mistrzowie myślenia*, w: *Kołąkowski i inni*, red. J. Skoczylński, Kraków 1995
- Maciejewski J., *Brzozowski i inni święci*, w: *Jest Bóg, żyje prawda...*
- Mackiewicz W., *Dzisiejsza wartość myśli Brzozowskiego*, w: *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008
- Marciniak J., *Czapski i Brzozowski*, „Czas Kultury” 1996, nr 1

Markiewicz B., *Co to znaczy myśleć realnie, czyli o sytuacyjnym myśleniu Stanisława Brzozowskiego*, w: *Kolakowski i inni...*

Mencwel A., *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014

Miłosz Cz., *Przypis po latach*, w: idem, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011

Nadana-Sokołowska K., *Problem religii w polskich dziennikach intymnych: Stanisław Brzozowski, Karol Ludwik Koniński, Henryk Elzenberg*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012

Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013

Olszewska M.J., „*Książka o starej kobiecie*”. *Próba analizy. Szkic*, w: *Stanisław Brzozowski. Powroty...*

Panek S., *Miłosz wobec Brzozowskiego. O „Człowieku wśród skorpionów...” i nie tylko*, „*Poznańskie Studia Polonistyczne*” 2012, nr 20

Pieniążek P., *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004

Sobieraj T., *Stanisław Brzozowski. Przybliżenia*, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2016

Urbanowski M., *Aktualność Brzozowskiego*, w: *Stanisław Brzozowski*, Colloquia Biblioteki Kultury Polskiej we Włoszech...

Urbanowski M., *Brzozowski i powojenna krytyka*, w: idem, *Od Brzozowskiego do Herberta*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2013

Urbanowski M., *Brzozowski Tomasz Burka – kilka wypowiedzi*, w: idem, *Od Brzozowskiego do Herberta...*

Urbanowski M., *Brzozowski. Nowoczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017

Urbanowski M., *Droga do Rzymu: Newman Stanisława Brzozowskiego*, w: *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego...*

Urbanowski M., *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1997

Walicki A., *Leszek Kolakowski a Stanisław Brzozowski*, w: *Kolakowski i inni...*

Walicki A., *Z doświadczeń pracy nad monografią „Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of Western Marxism”*, w: *Stanisław Brzozowski*, Colloquia Biblioteki Polskiej we Włoszech...

Wyka M., *‘Bulion z gwoździ’ czyli Miłosz i Brzozowski (krótka historii pewnego wpływu)*, w: eadem, *Miłosz i rówieśnicy*, Universitas, Kraków 2013

Wyka M., „*Poznawać dusze twórcze...*”, w: S. Brzozowski, *Komentarze poetyckie...*

Wyka M., *Obecność Brzozowskiego. „Człowiek wśród skorpionów” Miłosza na nowo odczytany*, w: eadem, *Czytanie Brzozowskiego*, Universitas, Kraków 2012

Wyka M., *Obraz i doświadczenie kresów w powieści Brzozowskiego „Sam wśród ludzi”*, w: eadem, *Światopoglądy młodopolskie*, Universitas, Kraków 1996

Wyka M., *Zapomniany rapsod o Rosji*, w: S. Brzozowski, *Komentarze poetyckie...*

IV. Bibliografia prac pomocniczych

Albert Andrzej [W. Roszkowski], *Najnowsza historia Polski. Część III: 1945-1956*, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1987

Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei, wstęp, wybór, redakcja i opracowanie A. Karalus i P. Parszutowicz we współpracy z H. Floryńską-Lalewicz, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015

Artwińska A., „Zasłużona rodzina polska” albo marcowe gry w genealogie, w: *Rok 1966. PRL na zakręcie*, red. K. Chmielewska, G. Wołowicz i T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2014

Artwińska A., *Poeta w służbie polityki. O Mickiewiczu w PRL i Goethem w NRD*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009

Assman J., *Kultura pamięci*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009

Augustyn L., *Historia idei a <<philosophia perennis>>*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego*, red. J. Dobieszewski, J. Skoczyński i M. Bohun, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2009

Baczko B., *Kryptoproblemy i historyzm*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965

Baczko B., *Lumières et l'utopie*, 1978

Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964

Baczko B., *Wokół problemów alienacji*, w: idem, *Człowiek i światopoglądy...*

Bartelski L.M., *Polscy pisarze współcześni 1939-1991. Leksykon*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995

Barthes R., *Działalność strukturalistyczna*, przeł. A. Tatarkiewicz, w: idem, *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błoński, PIW, Warszawa 1970

Bąbiak G.P., *Doświadczenia totalitarne polskich twórców kultury po 1945 roku (na podstawie dzienników Iwaszkiewicza, Nałkowskiej, Szczepańskiego, Lechonia)*, w: *Doświadczenie i dziedzictwo totalitaryzmu na obszarze kultur środkowoeuropejskich*, red. J. Goszczyńska, J. Królak, R. Kulmiński, Warszawa 2011

Bieńkowski W., *Nad grobem legendy*, „Odrodzenie” 1947, nr 25

Borzym S., *Baczko: sublimacja historyzmu*, w: *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992

Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991

Breczko J., *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010

Burek T., *Odszyfrować samego siebie. Małe wypisy z dziennika lektury*, w: *Literatura-punkty widzenia-światopoglądy. Prace ofiarowane Marcie Wyce*, red. D. Kozicka, M. Urbanowski, Universitas, Kraków 2008

Cabaj J., *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1989

Chmielewska K., Żukowski T., *Trauma Marca. Epilog*, w: *Rok 1966...*

Cichowicz S., *Wybór wzoru*, „Znak” 1972, nr 216

- Cieślińska N., *Et in Arcadia ego. Panu Józefowi Czapskiemu*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 12
- Cywiński B., *Czytelnikom „Rodowodów niepokornych”*, „Znak” 1972, nr 6
- Czaja M., *Od marksizmu do nacjonalizmu – legitymizacja opozycji w latach 1956-1968. Wokół postaci Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego*, w: *Rok 1966...*
- Czapski J., „*Kosę zapleść*”, w: idem, *Czytając*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1990
- Czapski J., *Świat w moich oczach*, rozmowy przeprowadził Piotr Kłoczowski, Apostolicum. Wydawnictwo Księży Pallotynów, Ząbki-Paris 2001
- Czapski J., „*Tamten brzeg*” i własne wspomnienia, w: idem, *Tumult i widma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997
- Czerwiński M., *Rzecz o popowstaniowym odrodzeniu*, „Odra” 1972, nr 2
- Degen D., Hübner P., *Polityka naukowa władz Polski Ludowej w zakresie humanistyki (1940-1956)*, w: *Humanistyka polska w latach 1945-1990*, red. U. Jakubowska i J. Myśliński, Warszawa 2008
- Dilthey W., *Przeżywanie i rozumienie*, w: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987
- Dilthey W., *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przekł. G. Sowiński, Kraków 1993
- Dobieszewski J., *Empatia, dystans i ani trochę унИиця*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*
- Dobrzycka U., *Rogate dusze*, „Teksty” 1972, nr 3
- Dyskusja „Warszawska szkoła historii idei – powstanie, przekształcenia, kontynuacje” zorganizowana przez redakcję „Przeglądu Humanistycznego” 17 października 2011 roku w gmachu Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, red. A. Kołakowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013
- Dziemidok B., *Teoria tragizmu w estetyce Młodej Polski*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890-1918*, red. S. Krzemień-Ojak, K. Rosner, PWN, Warszawa 1971
- Eisler J., *Czterdzieści pięć lat, które wstrząsnęły Polską. Historia polityczna PRL*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2018
- Eisler J., *Marzec 1968. Geneza. Przebieg. Konsekwencje*, PWN, Warszawa 1991
- Eisler J., *Zarys dziejów politycznych Polski 1944-1989*, Polska Oficyna Wydawnicza „BGW”, Warszawa 1992
- Fast P., *Realizm socjalistyczny w literaturze rosyjskiej. Doktryna, poetyka, konteksty*, Kraków 2003
- Fidelis M., *Red State, Golden Youth. Student Culture and Political Protest in 1960s Poland*, w: *Between the Avant Garde and the Everyday: Subversive Politics in Europe, 1958-2008*, ed. T. Brown, L. Anton, Oxford and New York: Berghahn Books, 2011
- Fijałkowska B., *Polityka i twórcy (1948-1959)*, Warszawa 1985
- Fik M., *Kultura polska po Jalcie. Kronika lat 1944-1981*, Polonia, Londyn 1989
- Filipkowska H., *Koncepcje mitu i jego związków z literaturą w krytyce literackiej Młodej Polski*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1988
- Flaszen L., *Kassandra lka i na jesieni*, w: idem, *Cyrograf*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974

- Franaszek A., *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011
- Friszke A., *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski i komandosi*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010
- Friszke A., *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997
- Friszke A., *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, „Aneks”, Londyn 1994
- Gawin D. *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013
- Głowala W., *Młodopolska wyobraźnia metakrytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1985
- Głowiński M., *Dzieje romantyzmu w PRL-u (Najkrótszy kurs)*, w: idem, *Realia, dyskursy, portery. Studia i szkice*, Universitas, Kraków 2011
- Głowiński M., *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997
- Głowiński M., *Język marksizmu-leninizmu w komunikacji społecznej...*, w: idem, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991
- Głowiński M., *Literatura wobec nowomowy. Uwagi wstępne*, w: idem, *Nowomowa po polsku...*
- Głowiński M., *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966-1971*, Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991
- Głowiński M., *Narracja, nowomowa, forma totalitarna*, w: idem, *Rytuał i demagogia...*
- Głowiński M., *„Nie puszczać przeszłości na żywioł”. „Krótki kurs WKP(b)” jako opowiadanie mityczne*, w: idem, *Rytuał i demagogia. Trzydzieści szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992
- Głowiński M., *Nowomowa (Rekonesans)*, w: idem, *Nowomowa po polsku...*
- Głowiński M., *Nowomowa – rekonesansu ciąg dalszy*, w: : idem, *Nowomowa po polsku...*
- Głowiński M., *Pani Mayenowa – próba portretu*, w: idem, *Rozmaitości interpretacyjne. Trzydzieści szkiców*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2014
- Głowiński M., *Październik 1956: wielkie otwarcie*, w: idem, *Realia, dyskursy, portery...*
- Głowiński M., *Powieść młodopolska*, Prace wybrane, t. 1, Universitas, Kraków 1997
- Gosk H. *W kręgu „Kuznicy”*, PWN, Warszawa 1985
- Graczyk P., *Materialistyczna historia idei. Warszawa-Frankfurt-Paryż*, w: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość. Tradycja. Obecność*, red. P. Grad, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014
- Graczyk R., *Początki „Tygodnika Powszechnego”. Piwowarczyk – Święcicki – Stomma – Turowicz*, w: *Stulecie urodzin Jerzego Turowicza*, red. J. i A. Sulikowscy, Szczecin 2015
- Guze J., *Pisma Józefa Czapskiego*, „Twórczość” 1984, nr 4
- Gzella A.L., hasło „Przegląd Powszechny”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. S. Wilk, KUL, Lublin 2012
- Haecker E., *Rzecz o „Płomieniach” Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1909
- Hertz P., *Lektura Bleszyńskiego*, w: idem, *Ład i nieład*, PIW, Warszawa 1964

- Humanistyka polska w latach 1945-1990*, red. U. Jakubowska i J. Myśliński, Warszawa 2008
- J. D. [Jan Dobraczyński], *Dialog – ale z kim?*, „Kierunki” 1972, nr 17
- Jabłoński H., *Raz jeszcze o legendzie „pilsudczyzny”*, „Odrodzenie” 1947, nr 29
- Janicka E., *Sztuka czy naród. Monografia pisarska Andrzeja Trzebińskiego*, Universitas, Kraków 2006
- Jarosiński Z., *Literatura i nowe społeczeństwo. Idee lewicy literackiej Dwudziestolecia Międzywojennego*, Czytelnik, Warszawa 1983
- Jarosiński Z., *Nadwiślański socrealizm*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1999
- Jarska N., *Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945-1960*, IPN, Warszawa 2015
- Jedlicki J., *Historia a świat wartości*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 3
- Jordan Z., *Rewizjonizm w Polsce* „Kultura” [Paryż] 1961 nr 12 oraz 1962 nr 1-2
- K. Chmielewska, *Ćwiczenia praktyczne z polityki historycznej. Narracje historyczne lat sześćdziesiątych w Polsce*, w: Rok 1966...
- Kandziora J., Szymańska Z., Tokarzówna K., *Bez cenzury : 1976-1989: literatura, ruch wydawniczy, teatr: bibliografia*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1999
- Karcz A., *Refleksja nad literaturą w polskim piśmiennictwie emigracyjnym. Tymon Terlecki, Czesław Miłosz, Gustaw Herling-Grudziński*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017
- Karpiński W., *Książki zbójckie*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2009
- Kersten K., *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, „Krağ”, Warszawa 1985
- Kołąkowski A., *Warszawska szkoła historii idei wobec stalinowskiej wersji marksizmu*, w: *Wokół dorobku Warszawskiej Szkoły Historii Idei*, red. A. Kołąkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013
- Kołąkowski L., *Determinizm i odpowiedzialność*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, przedmowa, wybór i opracowanie Z. Mentzel, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1-3, PWN, Warszawa 2009
- Kołąkowski L., *Historia i odpowiedzialność*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2
- Kołąkowski L., *Historia jako sztuka piękna*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3
- Kołąkowski L., *Jak się robi historię*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958
- Kołąkowski L., *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: idem, *Kultura i fetysze. Eseje*, PWN, Warszawa 2009
- Kołąkowski L., *Odpowiedzialność i historia*, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965
- Kołąkowski L., Walicki A., *Listy 1957-2007*, do druku podał, komentarzem i aneksami opatrzył A. Walicki, z rękopisów przepisywał i opracował H. Citko, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018

- Komorowski A., *Zarys historii filozofii marksistowskiej w Polsce*, „Nowe Książki” 1974, nr 1
- Kopciński J., *Dramat samookreślającej się świadomości (o pisarstwie krytycznym Tomasza Burka)*, w: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Krytycy*, red. A. Brodza-Wald i T. Żukowski, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN-Fundacja Akademia Humanistyczna, Warszawa 2003
- Koziołek R., *Dobrze się myśli literaturą*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016
- Koźniewski K., *Rodowody niepokornych katechumenów*, „Polityka” 1971, nr 50
- Koźniewski K., *By nie zawołać w próżnię*, w: idem, *Historia co tydzień. Szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych 1944-1950*, Czytelnik, Warszawa 1977
- Koźniewski K., *Wściekli, czerwoni encyklopedyści*, w: idem, *Historia co tydzień...*
- Kwapiszewski M., *Od marksizmu dogmatycznego do humanistyki rozumiejącej. Badania nad romantyzmem w IBL PAN w latach 1948-989*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016
- Leder A., *Droga powrotu. Warszawska Szkoła Historyków Idei z perspektywy umiarkowanej poststrukturalistycznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 4
- Lenin W. I., *Co robić? Palące zagadnienia naszego ruchu*, Warszawa 1948
- Lenin W.I., *Państwo a rewolucja*, Książka i Wiedza, Warszawa 1980
- Leszczyński A., *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1948-1980*, wstęp Z. Bauman, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013
- Lipowicz W., *Artysta i czas*, „W Drodze” 1983, nr 5
- Lovejoy A.O., *Refleksje o historii idei*, w: idem, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009
- Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009
- Luba T., *W kręgu polskiej myśli marksistowskiej*, „Pokolenia” 1974, nr 2
- Łagowski B., *Przedmowa*, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?...*
- Łapiński Z., *Jak współżyć z socrealizmem*, w: idem, *Jak współżyć z socrealizmem. Szkice nie na temat*, Sussex 1988
- Łoski M., *Historia filozofii rosyjskiej*, tł. H. Paprocki, Kęty 2000
- Malczewska-Pawelec D., Pawelec T., *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich*, Universitas, Kraków 2011
- Mamoń B., *Karol Ludwik Koniński*, „Znak”, Kraków 1970
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961
- Marzec W., *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego-Universitas, Łódź-Kraków 2016
- Mazur D., *Między Wschodem a Zachodem. Horyzonty aksjologiczne literatury europejskiej w lekturze Józefa Czapskiego*, Universitas, Kraków 2004
- Mazur D., *Realizm socpaxowski*, Bydgoszcz 2013
- Mencwel A., *Dreszcz historii*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4

- Mencwel A., *Etos lewicy. Eseje o narodzinach kulturalizmu polskiego*, PIW, Warszawa 1990
- Mencwel A., *Filozofia historii filozofii*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 4
- Mencwel A., *Laudacja Andrzeja Walickiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 4
- Mencwel A., *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3-4
- Mencwel A., *Od historii idei do ideowego projektu (Andrzeja Walickiego historyczna teoria narodu)*, w: A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm. Prace wybrane*, t. 1, Universitas, Kraków 2009
- Michnik A., *Czytając*, w: *Czapski i krytycy. Antologia tekstów*, wybór i opracowanie M. Kitowska-Lysiak, M. Ujma, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996
- Miłosz Cz., *Abecadło*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010
- Miłosz Cz., *Historia literatury polskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016
- Mojsak K., *Publicystka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955-1975)*, w: *Rok 1966...*
- Morawska A., *Nad „Rodowodami niepokornych”*, „Znak” 1971, nr 10
- Morawska E., *O „Rodowodach niepokornych”*, „Znak” 1972, nr 216
- Mrozik A., *‘We Must Reconstruct Our Own Past’: 1960s Polish Communist Women’s Memoirs—Constructing the (Gender) History of the Polish Left*, w: *Historical Memory of Central and East European Communism*, red. A. Mrozik i S. Holubec, Routledge, New York 2018
- Mrozik A., *„Traktorzystka to nie kobieta”. Polska polityka płci w okresie Odwilży*, w: *Przełom Października '56*, red. P. Dybicz, Fundacja Oratio Recta, Warszawa 2016
- Mrozik A., *Communism as a Generational Herstory: Reading Post-Stalinist Memoirs of Polish Communist Women*, „History of Communism in Europe”, nr 8/2017: *The Other Half of Communism: Women’s Outlook*
- Mysiek W., *Pokusy „julianizmu”*, „Prawo i Życie” 1972, nr 6
- Nesterowicz P., *Każdy został Człowiekiem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016
- Niecikowski J., *Człowiek kontra człowiek. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, nr 3-4
- Nyczek T., *Krytyk samozastosoany czyli powrót Burka*, „Arka” 1987, nr 20
- Oseka A., *Patrzenie i pamięć*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 7/8
- Oseka P., *Marzec’68*, Wydawnictwo Znak, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Kraków 2008
- Paczkowski A., *Pół wieku dziejów Polski*, wyd. V rozszerzone, PWN, Warszawa 2007
- Padoł R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982
- Panasiuk R., *Marksizm: przetestowany historycznie ideał wolności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 4
- Pawłowski W., *Inny oddech*, „Więź” 1983, nr 7
- Pelczyński S., *Dialog czy nawrócenie?*, „Nowe Drogi” 1972, nr 2

- Petryka P., *Polska Ludowa – prawdy niechciane*, Kraków-Wrocław 2015
- Piwińska M., *Legenda romantyczna i szydery*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973
- Podraza-Kwiatkowska M., *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1973 (BN I 212)
- Pogonowski W., *Ważne ogniwo*, „Tygodnik Polski” 1983, nr 5
- Pomian K., *Baczko: badanie historyczne i filozofia*, w: idem, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957-1974*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004
- Pomian K., *Baczko: Oświecenie i Rewolucja*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2018
- Pomian K., *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum*, w: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, PWN, Warszawa 2009
- Pomian K., *O Październiku*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*
- Pomian K., *Pożegnanie Bronisława Baczki*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*
- Pomian K., *Pożegnanie Leszka Kołakowskiego*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*
- Pomian K., *Rewizjonizm: nieudana próba intelektualnej modernizacji Polski. Z prof. Krzysztofem Pomianem o roku 1956 i rewizjonizmie lat sześćdziesiątych rozmawiają Paweł Machcewicz i Wiesław Władysław*, w: idem, *Wśród mistrzów i przyjaciół...*
- Popielski A., *I nie wódz nas na pokuszenie...*, „Argumenty” 1972, nr 13
- Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- Presja i ekspresja. Zjazd szczeciński i socrealizm*, red. D. Dąbrowska i P. Michałowski, Szczecin 2002
- Prokop J., *Z przemian w literaturze polskiej lat 1905-1917*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970
- Ratajczak M., *Tyle tu książek niebyłych, opóźnionych, przeproszonych, wyproszonych...*, „Odra” 1982, nr 12
- Rodziński S., *Pisane z paletą w rękę*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 23
- Rok 1966. PRL na zakręcie*, red. K. Chmielewska, G. Wołowicz i T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2014
- Sajdak-Michnowska E., Godlewski J., *Propozycja niepokornych*, „Miesięcznik Literacki” 1972, nr 10
- Shore M., *Szukając sensu po marksizmie: Leszek Kołakowski i Komandosi*, w: eadem, *Nowoczesność jako źródło cierpień*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012
- Siedlecka J., *Kryptonim „Liryka”. Bezpieka wobec literatów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009
- Siermiński M., *Dekada przelomu. Polska lewica opozycyjna 1968-1980*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016
- Sitek R., *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*
- Sitek R., *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000

- Skoczyński J., *Andrzej Walicki jako badacz filozofii polskiej*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*
- Skwarnicki M., *Niepokorny chrześcijanin*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 37
- Sławiński J., *Krytyka nowego typu*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 3: *Teksty i teksty*, Universitas, Kraków 2000
- Słownik Badaczy Literatury Polskiej*, red. J. Starnawski, t. II, Łódź 1998
- Słownik badaczy literatury polskiej*, red. J. Starnawski, t. VI, Łódź 2003
- Słownik biograficzny działaczy polskiego ruchu robotniczego*, red. F. Tych, t. 2, Warszawa 1987
- Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009
- Słownik Realizmu Socjalistycznego*, red. Z. Łapiński i W. Tomasik, Universitas, Kraków 2004
- Socrealizmy i modernizacje*, red. A. Sumorok, T. Załuski, Akademia Sztuk Pięknych im. Władysława Strzemińskiego w Łodzi, Łódź 2018
- Sowa A.L., *Historia Polityczna Polski 1944-1991*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011
- Starnawski B., *Stare wino w nowych dzbanach, czyli o tak zwanej polskiej drodze do socjalizmu jako „pustym znaczącym”*, w: *Rok 1966...*
- Stempowski J., *Andrzej Stawar, „O Brzozowskim i inne szkice”*, w: idem, *Felietony dla Radia Wolna Europa*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 1995
- Stępień M., *Polska lewica literacka*, PWN, Warszawa 1985
- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, tł. i posł. B. Żyłko, Gdańsk 2008
- Stor A., *O rehabilitację elity*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 38
- Styczyński M., *Idealizm historyczny Andrzeja Walickiego*, w: *Wokół Andrzeja Walickiego...*
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991
- Szacki J., *Sir Isaiah Berlin: historia idei a filozofia*, w: idem, *Dylematy historiografii idei...*
- Szaruga L., *Czasopisma literackie*, w: *Literatura polska 1918-1975*, red. A. Brodzka, T. Bujnicki, t. 3 cz. 1: 1945-1975, Warszawa 1996
- Szewczyk J., *Filozofia pracy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1971
- Szmyd J., *Filozofia polska – perspektywa badań*, „Argumenty” 1974, nr 33
- Szpakowska M., *Jak zostaje się un ecrivain maudit*, „Twórczość” 1982, nr 5
- Śpiewak P., *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź” 1981, nr 5
- Świda-Ziemba H., *Młodość PRL. Portret pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011
- Świda-Ziemba H., *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży w świetle listów i pamiętników z lat 1945-1948*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003
- Targalski J., *Niepokornie o niepokornych*, „Pokolenia” 1973, nr 1
- Terlecki W., *Zwierzęta zostały opłacone*, Czytelnik, Warszawa 1980

- Tokarski J., *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016
- Tomasik W., *Słowo o socrealizmie. Szkice*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1991
- Tomasik W., *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999
- Tomkowski J., *Nauka o literaturze w Polsce (1945-1990)*, w: *Humanistyka polska w latach 1945-1990...*
- Traverso E., *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014
- Treugutt S., *Skromność i upór*, „Przegląd Kulturalny” 1961, nr 33
- Tyrowicz S., *Ewangeliczni niepokorni*, „Znak” 1972, nr 216
- Walicki A., *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 2010
- Walicki A., *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, przeł. W. Madej, w: Ryszard Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei...*
- Walicki A., *Leszek Kołakowski jakim go znałem i co mu zawdzięczam. Refleksje po lekturze naszej korespondencji*, w: L. Kołakowski, A. Walicki, *Listy 1957-2007...*
- Walicki A., *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas-Polska Akademia Nauk, Kraków 2013
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964
- Walicki A., *Warszawska Szkoła Historyków Idei. Kilka sprostowań i pytań*, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 129
- Walkusz J. hasło *Modernizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. S. Wilk, E. Ziemiann, R. Sawa i in., t. XII, KUL, Lublin 2008, s. 1492-1495
- Weiss T., *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1980-1914*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Kraków 1961
- Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, PIW, Warszawa 1974
- Wieczorek W., *Niepokorni i inni. Głosy do książki Bohdana Cywińskiego*, „Więź” 1971, nr 9
- Wierzbicki M., *Młodzież w PRL*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2009
- Wilhelmi J., *Bajka o historii*, „Kultura” 1972, nr 9
- Wilhelmi J., *I znów bajka o historii*, „Kultura” 1972, nr 11
- Wojnar-Sujecka J., *Idea socjalizmu w polskiej myśli społecznej na przełomie XX wieku*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Książka i Wiedza, Warszawa 1977
- Wołowicz G., *‘Barwy walki’ i polska droga do socjalizmu*, w: *Rok 1966...*
- Wołowicz G., *Czerwone i brunatne. O nacjonalistycznym uprawomocnieniu komunizmu w Polsce raz jeszcze*, w: *Komunizm. Idee i praktyki w Polsce 1944-1989*, red. K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2018
- Wróbel Sz., *Filozof i terytorium. Polityka Idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2016

- Wrzeszcz M., *Niepokorni katechumeni i pokorni recenzenci*, „Życie i Myśl” 1972, nr 6
- Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, wybór, opracowanie i wstęp H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1986
- Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, pod red. J. Czachowskiej i A. Szałagan, t. VII, WSiP, Warszawa 2001
- Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, oprac. zesp. Pod red. A. Czachowskiej i A. Szałagan, t. IX, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Warszawa 2004
- Wyka K., *Stara szuflada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967
- Zaremba M., *Komunizm, legitymacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001
- Zaremba M., *Wielka trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012
- Zawadzka A., *Zanikanie komunizmu w PRL-u. Przypadek dyskursu o inteligencji*, w: *Komunizm. Idee i praktyki w Polsce...*
- Zaworska H., *O nową sztukę*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1963
- Zieliński J., *Józef Czapski. Krótki przewodnik po długim życiu*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1997
- Żarczyńska M., *Historia, kultura, religia. Pisarstwo Józefa Czapskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001
- Żarczyńska M., *Wielki nieznan: o obecności Józefa Czapskiego w powojennej prasie polskiej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie. Prace Filologiczne” 1995, z. 1
- Żółkiewski S., *Spór o Mickiewicza*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952
- Żukowski T., *Ustanowienie nacjonalistycznego pola dyskursu społecznego. Spór między partią a Kościołem w roku 1966*, w: *rok 1966...*
- Żywczyński M., *Dialog „Niepokornych”?*, „Kierunki” 1972, nr 26