

JUSTYNA MYSZKOWSKA

STANISŁAW BRZozowski JAKO FILOZOF RELIGII¹

Wieloaspektowość pojęcia religii, wyjątkowy status ontologiczny religii jako sfery nadprzyrodzonego oraz możliwość różnorodnych ujęć problemu - filozoficznych, teologicznych, religioznawczych - sprawia, że przed przystąpieniem do analizy koncepcji religii w pismach Stanisława Brzozowskiego należy określić właściwy przedmiot i charakter jego rozstrząsań. Pojawia się mianowicie pytanie: czym zajmuje się Brzozowski tworząc własną teorię religii, jaki aspekt rozważanego zagadnienia bierze pod uwagę i jaką metodę analizy zamierza obrać? Niniejsza praca stanowi próbę uchwycenia tych wątków myśli Brzozowskiego, które prowadzą do ukształtowania jego *stricte* filozoficznego ujęcia faktu religii. Celem niniejszego wywodu jest - innymi słowy - ocena wypracowanych przez Brzozowskiego poglądów z punktu widzenia kryteriów przewidzianych dla interpretacji o charakterze filozoficznym.

W twórczości autora *Idei* pojęcie religii ulega dwójakiego rodzaju ewolucji: zmiany zachodzą mianowicie w sferze wartościowania omawianego zjawiska oraz w zakresie rozwiązań metodologicznych. Brzozowski, zgodnie z tendencjami, które umacniają się po tzw. przełomie antynaturalistycznym, reprezentuje postawę badacza i twórcy zaangażowanego, dokonującego subiektywnej oceny analizowanych zagadnień. W podobny sposób odnosi się również do kwestii religii. W pierwszym okresie jego działalności, z którego pochodzą koncepcje znane pod nazwą „filozofii czynu”, oceny związane z omawianą problematyką mają charakter wyraźnie pejoratywny². Stopniowo odchodzi jednak Brzozowski od surowej krytyki, która wiąże się zresztą głównie ze sferą określonych praktyk i zachowań realizowanych

¹ Jest to wstępny fragment przygotowywanej rozprawy doktorskiej.

² Periodyzację działalności filozoficznej Brzozowskiego przyjmuję za A. Walickim (zob. *idem: Stanisław Brzozowski - drogi myśli*. Warszawa 1977, s. 182-191). Zgodnie z ustaleniami Walickiego, pierwszy okres twórczości autora *Idei*, z którego pochodzi „filozofia czynu”, przypada na lata 1901-1903. Lata 1904-1905 to etap „walki o światopogląd”. Jest to czas, w którym Brzozowski podejmuje polemikę z filozofią marksistowską. W roku 1906 autor *Kultury i życia* ustanawia zręby własnej filozofii pracy. Rok 1909 to zasadniczy zwrot w kształtowaniu jego koncepcji filozoficznych. Do twórczości Brzozowskiego przenikają wówczas idee takich myślicieli, jak Sorela, Bergsona i katolickiego myśliciela Blondela. Zaowocuje to przekształceniem „filozofii pracy” i odejściem od inspiracji marksistowskich w stronę irracjonalizmu charakterystycznego dla „filozofii życia”. Jak przyznaje Walicki, przyjęte powyżej granice czasowe mają charakter umowny. W rzeczywistości niektóre tendencje wciąż przewijają się w myśli Brzozowskiego, niekiedy powraca on do rozwiązań, które od początku towarzyszyły jego twórczości.

w obrębie religii katolickiej, nie dotyczy zaś tego, co można by nazwać istotą i sensem postawy religijnej. Krytyczny głos Brzozowskiego słabnie w miarę jak filozof przybliży się do istoty zagadnienia i coraz bardziej świadomie wiąże swoje sądy dotyczące religii z własnymi założeniami o charakterze metafizycznym.

W rozprawie z 1903 roku pt. *Filozofia czynu* autor przedstawia pełne uzasadnienie swojego ówczesnego stanowiska metodologicznego. Zauważa wtedy, iż „Wyrazy, oznaczające pewne dziedziny i czynniki kulturalnego życia - wciągnięte są przez to samo już w jego przebieg i rozwój. Treść ich zmienia się, przekształca nieustannie wraz z życiem, które ani na chwilę się nie zatrzymuje”³. Rozważając zatem zagadnienia takie, jak religia, uwzględnia Brzozowski działanie „współczynnika historycznego”, uznając tym samym relatywność wszelkich kategoryzacji i prób zdefiniowania różnych obszarów ludzkiej rzeczywistości. Odpowiedź na pytanie, czym jest religia, zamyka się, jego zdaniem, w horyzontach myślowych danej epoki i wiąże z określeniami innych dziedzin kultury, które w danym okresie historycznym zdołano wypracować. Jak zanotuje później w *Pamiętniku*, „Stosunek do Boga jest sumą i istotą wszystkich tych stosunków, stanowisk, sił, dążeń, które tworzą kulturę”⁴. Ani problem istnienia Boga, ani kwestia istnienia religii w jej wymiarze ontycznym nie stanowi na tym etapie przedmiotu refleksji Brzozowskiego. Analizę zagadnienia prowadzi na sposób strukturalistyczny: poszukując odpowiedzi na pytanie o znaczenie religii, umieszcza badaną problematykę w obrębie innych zjawisk składających się na daną rzeczywistość kulturową. Religię postrzega jako pewną „organizację życia świadomego i bezwiednego danej grupy”⁵, jako nadrzędną strukturę w organizacji społeczności, którą za Durkheimem określa mianem pierwotnej. Ujęcie zaproponowane przez Brzozowskiego ma zatem charakter funkcjonalny, nie zaś genetyczny.

Jak zauważono wyżej, w okresie „filozofii czynu” Brzozowski nie przyznaje religii odrębnego statusu ontologicznego. Na planie epistemologii wiąże się to z odejściem od arystotelesowskiego substancjalizmu i odrzuceniem klasycznej metafizyki w myśleniu filozoficznym. „Bytu - nie ma”⁶ - powiada autor *Kultury i życia*, nie ma zatem i religii, w znaczeniu, jakie pojęciu temu nadaje realistyczna ontologia.

³ S. Brzozowski: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990, s. 90.

⁴ S. Brzozowski: *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 165.

⁵ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 446.

⁶ S. Brzozowski: *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości*. W *walce o światopogląd*. Wstępem poprzedził A. Walicki, Warszawa 1973, s. 89.

Główna teza klasycznej filozofii religii, stanowiącej gałąź realistycznej filozofii bytu, wiąże się z przyjęciem za podstawę wiedzy o świecie zasady partycypacji transcendentnej, zgodnie z którą świat realny istnieje wyłącznie za sprawą więzi z rzeczywistością wobec niego wzorcową, stanowiącą dlań doskonale odniesienie i ostateczny cel rozwoju. Z podobnie zarysowanej sytuacji ontologicznej wynika status bytowy człowieka jako istnienia zorientowanego na boski Transcendens, pojmowany jako ostateczne dopełnienie i uprawomocnienie ludzkiego bytowania. Ontyczne podstawy religii wynikają więc, po pierwsze, z koniecznościowej relacji zachodzącej między Bogiem - bytem partycypowanym i światem - bytem partycypującym, po drugie zaś ze współzależności łączącej człowieka - osobowy byt przygodny, obdarzony rozumem i wolą - z osobowym Bogiem - transcendentnym wzorem i celem ludzkich dążeń.

Pojęcie gotowego bytu i przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej, stanowiącej źródło prawa wobec świata kultury, Brzozowski odrzuca. Cóż zatem pozostaje w centrum zainteresowań filozofa? „Życie ludzkości (...) - a nie jakieś pozaludzkie (wszystko jedno Bóg, przyroda, materia itd.) określenie”⁷ - odpowiada w liście do Salomei Perimutter z grudnia 1907 roku. W okresie „filozofii czynu” uprawia więc nie tyle filozofię religii, co niemetafizyczną (w sensie klasycznym) antropologię oraz filozofię kultury. Religię interpretuje wówczas jako pewien kulturowy wytwór człowieka. Jest to okres, w którym Brzozowski pozostaje pod wpływem Feuerbachowskiej teorii reintegracji. W rozprawie *Kultura i życie* z 1905 roku pisze, oddając treść koncepcji autora *Wykładów o istocie religii*, iż „człowiek wyrzuca poza siebie wyniki własnej swej twórczości - religię, sztukę, prawo itd., i traktuje je jako byty niezawisłe, którym on służy; w gruncie rzeczy służy jednak zawsze sobie, gdyż temu, co sam stworzył. Uznanie tego jest uświadomieniem sobie własnych bogactw, wcieleniem na nowo w człowieka tego, co wyłonił on z siebie, a zarazem jego wyzwoleniem”⁸.

Nie oznacza to jednak, że Brzozowskiemu udaje się zanegować wszelkiego rodzaju myślenie o charakterze metafizycznym, byłoby to bowiem w ostatecznym rezultacie równoznaczne z zakwestionowaniem sensowności myślenia filozoficznego. Problem ten znakomicie wydobywa Wilhelm Dilthey (na którego Brzozowski wielokrotnie się powoływał), gdy w rozprawie pt. *Podstawowe motywy świadomości metafizycznej* przydaje refleksji zmierzającej do wyjaśnienia ostatecznego sensu rzeczy znamion uniwersalności i stwierdza, że jest ona przypisana człowiekowi jako istocie gatunkowej. Świadomość

⁷ S. Brzozowski: *Listy*. Opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka. T. 1 1900-1908. Kraków 1970, s. 410.

⁸ S. Brzozowski: *Kultura i życie...*, op.cit., s. 48.

mość metafizyczna, dążenie do rozwikłania „zagadki życia i świata” na stałe towarzyszy dziejom ludzkości. Metafizyka natomiast, a zatem „wyraz metafizycznej świadomości, dostosowany do pojęć odpowiadających sytuacji nauki w danym czasie”⁹, jest tworem historycznym, operuje zmiennymi środkami wyrazu i zmieniającym się zasobem motywów oraz wyobrażeń.

Przekształcenie horyzontów metafizyki w epoce Brzozowskiego, które dokonuje się w obrębie tzw. filozofii życia, wiąże się z odejściem od poszukiwania ostatecznego fundamentu wszechrzeczy. Zasadniczym impulsem refleksji metafizycznej pozostaje jednak nieodmiennie poszukiwanie odpowiedzi na pytania o istotę i sens świata. Podążając za zdobyczami myśli naukowej, metafizyka koncentruje się wokół przeświadczenia o czasowym aspekcie ludzkiego życia jako zasadniczym wymiarze kultury. Twierdzenie, iż człowiek jest istotą historyczną, staje się nową zasadą metafizyki. Jak zauważa Brzozowski, „Od czasów Vica to przekonanie o wszech obecności historii, o jej zasadniczym metafizycznym znaczeniu, powinno być stać się podstawowym założeniem wszelkiej filozoficznej myśli”¹⁰. Historycznie uwarunkowane „życie ludzkości” nie przybiera tym samym form rzeczywistości fundamentalnej i ostatecznej, transcendentnej wobec kultury. Wszelkie fundamentalne zasady są bowiem niedostępne ludzkiemu poznaniu. Poznawcze zdolności człowieka zorientowane są na odmienne wartości: „Życie życiem się mierzy”¹¹, zatem zasadniczy punkt orientacyjny ludzkiego działania stanowi bezpośrednia rzeczywistość.

Odchodząc od klasycznej metafizyki i wypracowanego przez nią aparatu pojęciowego, Brzozowski skłania się ku metodzie dialektycznej w ocenie rzeczywistości, zgodnie z późniejszą definicją dialektyki Györgya Lukácsa. Na prekursorstwo autora *Idei* wobec rozwiązań węgierskiego myśliciela, krytyka scjentyistycznej i naturalistycznej interpretacji marksizmu, wskazywali wybitni badacze twórczości Brzozowskiego¹². Podobnie jak Lukács, Brzozowski definiuje filozoficzne poznanie jako formę praktycznego, społecznego działania. Pociąga to za sobą poważne następstwa. Autor *Filozofii czynu* stwierdza otóż nie tylko, że równoległe z przebiegiem dziejów zmieniają się zakresy pojęć, w tym pojęcia religii, ale odrzuca zarazem prymat pojęcia nad rzeczywistością. Aby zrozumieć zagadnienie religii, nie wystarczy dokonać pojęciowej reorganizacji sfery religijności. Racjonalizacja zjawiska jest tutaj zabiegiem jedynie pomocniczym. Ażeby stworzyć własną

⁹ W. Dilthey: *Podstawowe motywy świadomości metafizycznej*, w: Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 230.

¹⁰ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Warszawa 1937, s. 6.

¹¹ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 109.

¹² Por. A. Walicki, op. cit., s. 9-10; E. Sowa: *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego*. Kraków 1976, s. 11.

koncepcję filozoficzną religii, należy wyposażyć ją w energię twórczą zdolną kształtować rzeczywistość, zgodnie z zaleceniami Lukácsa, który podkreśla, iż „dla metody dialektycznej ośrodkowym problemem jest zmienianie rzeczywistości. Jeśli pominię się tę centralną funkcję teorii, to korzyści z »płynnej« pojęciowości stają się: nader problematyczne: są wtedy jedynie jakąś sprawą czysto »naukową«”¹³.

Ów sprawczy stosunek filozofii wobec rzeczywistości ma się przejawiać, zdaniem Brzozowskiego, w ściśle określonej sferze życia kulturalnego. Jest to mianowicie obszar świadomości społecznej, którą filozofia powinna analizować i kształtować. Do rozważań nad problematyką religii przystępuje Brzozowski właśnie jako organizator świadomości społeczeństwa, w którego życiu uczestniczy. Poszukuje mianowicie takiej formy mentalności, która mogłaby stanowić źródło kultury odpowiadającej istotnym potrzebom człowieka. Z tego punktu widzenia ocenia również religię i jej miejsce pośród kulturotwórczych zabiegów ludzkości. Problematykę religijną łączy z analizą takich formacji światopoglądowych, jak romantyzm, naturalizm pozytywistyczny i dekadentyzm młodopolski, w wyniku czego powstają rozległe studia pozwalające zaliczyć Brzozowskiego do wybitnych przedstawicieli tzw. metody hermeneutycznej. Interpretatorzy twórczości filozoficznej autora *Idei* podkreślali niejednokrotnie, iż jego dorobek stanowi próbę wypracowania nowych metod analizy socjologicznej w zakresie filozofii kultury. Zaznaczano przy tym, że istotny wątek myśli Brzozowskiego stanowi refleksja metasocjologiczna, czyli namysł nad istotą i znaczeniem socjologii prowadzony z punktu widzenia socjologa.

Krytyka socjologii, jaką uprawia Brzozowski, dokonuje się w dużej mierze pod wpływem rozwiązań w zakresie metodologii nauk humanistycznych wypracowanych przez Wilhelma Diltheya. Odrzuciwszy naturalistyczny model socjologii staje się Brzozowski nie tylko rzecznikiem socjologii humanistycznej, ale, w szerszym znaczeniu, współtwórcą tzw. humanistyki rozumiejącej. Jakkolwiek teza Brzozowskiego, iż „poza każdym pojęciem, każdym systematem pojęć - odszukujemy tę grupę, która ją [pracę filozoficzną] wytworzyła”¹⁴ wywodzi się wyraźnie z inspiracji marksistowskiej, to inne założenia autora *Idei*, formułowane w okresie prowadzonej przezeń apologetycznej interpretacji marksizmu, nie pozwalają zaliczyć Brzozowskiego do zwolenników Marksowskiej idei „podmiotu zbiorowego” jako twórcy dziejów. Koncepcja „człowieka społecznego” zostaje bowiem u niego podporządkowana szerszej kategorii „człowieka historycznego” jako twórcy kultury. Stąd analiza socjologiczna stanowi zaledwie jeden z moty-

¹³ G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Przełożył i wstępem poprzedził M. J. Siemek. Przekład przejrzał K. Ślęczka. Warszawa 1988, s. 71-72.

¹⁴ S. Brzozowski: *Listy...*, op. cit., s. 410.

wów uprawianej przezeń rozległej analizy historycznej, dążącej do tego, by omawiany problem odnosić do złożonego kontekstu zjawisk kulturowych. Dlatego, zdaniem Brzozowskiego, poza pojęciem religii obowiązującym w danym czasie doszukiwać się należy nie tylko stosunków społecznych i ekonomicznych oraz przemian cywilizacyjnych dokonujących się w danej epoce, ale również bogatego dziedzictwa sztuki oraz tradycji filozoficznej i literackiej, która wyrasta tyleż ze społecznego podłoża, co niepowtarzalnych niepokojów jednostki.

W studium poświęconym twórczości Wyspiańskiego, pomieszczonym w *Legendzie Młodej Polski*, stwierdza Brzozowski, iż „Myśli i czyny jednostek wpadają w życie zbiorowości, zostają objęte, zużyte przez wielki dziejowy proces (...). Cała nowoczesna myśl dąży w tym kierunku przekroczenia logiki indywidualnej, racjonalizmu na rzecz życia wielkich dziejowych całości”¹⁵. Ostateczną rzeczywistością jest zatem dla człowieka świat pewnej kultury tworzonej przez daną zbiorowość w określonym momencie historycznym. Jednak u szczytu tak zorganizowanej „dziejowej całości” znajduje się zawsze myśl wybitnej jednostki, twórcy kultury, człowieka, który wyraża niepokoje i palące problemy swojego czasu. Dlatego też rozważając istotę i znaczenie religii Brzozowski ujmuje rozpatrywane zagadnienie zarówno w kategoriach wyobrażeń i dążeń społecznych, jak też indywidualnych poszukiwań jednostek, które w życiu społecznym świadomie uczestniczą. Stąd obszerne studia poświęcone religijności Pascala, Amiela, katolicyzmowi Norwida, Wyspiańskiego, Kasprowicza i Baudelaire’a. Stąd skłonność Brzozowskiego do analizy wybitnych dzieł sztuki i twórczości filozoficznej danego okresu i poszukiwania w nich głębokiego świadectwa analizowanych zjawisk kulturowych.

Jak zauważono wcześniej, analiza prowadzona przez Brzozowskiego zmierza zawsze ku temu, by stanowisko myślowe danego twórcy rozpatrywać jako przejaw życia intelektualnego pewnej formacji światopoglądowej. Doszukując się istoty danego światopoglądu, zwraca Brzozowski uwagę na trzy jego zasadnicze struktury. Zgodnie z terminologią wypracowaną przez Diltheya można je określić jako, po pierwsze, obraz świata, który stanowi fundament danego stanowiska myślowego, następnie doświadczenie życia, czyli wiedzę o świecie, rozumianą jako rezultat działań podejmowanych przez człowieka, oraz określony ideał życia, który stanowić ma ostateczny cel ludzkich dążeń. Biorąc pod uwagę trzy wymienione elementy, rozpatruje Brzozowski obecność kategorii religijnych w wybranych deklaracjach światopoglądowych charakterystycznych dla danego okresu historycznego, światopogląd zaś, „którego źródło tkwi w określonego rodzaju

¹⁵ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*, op. cit., s. 373-374.

doświadczeniu, opartym na wydarzeniu religijnym¹⁶, określa mianem religijnego. Za wybitnego reprezentanta podobnej opcji światopoglądowej uznaje Johna Henry'ego Newmana. Lektura pism kardynała stanowi przełomowy moment w procesie kształtowania się filozofii religii Stanisława Brzozowskiego.

Zgodnie z uwagami poczynionymi na wstępie niniejszego artykułu, początkowa faza działalności autora *Idei*, zwana okresem „filozofii czynu”, wiąże się z odejściem od klasycznego modelu metafizyki zbudowanego wokół arystotelesowskiego pojęcia substancji. Na planie antropologii oznacza to odrzucenie istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec ludzkiej kultury, zaś na gruncie aksjologii - tezę o relatywnym charakterze wartości, których twórcą i prawodawcą staje się człowiek, aktywny podmiot rzeczywistości kulturowej. W okresie „filozofii czynu” refleksja Brzozowskiego odnosząca się do zagadnienia religii rozwija się w kontekście sporu między idealizmem i dogmatyzmem rozumianymi po fichteańsku. Klasyczna filozofia religii, zakładająca „realne (niezależnie od ludzkiej świadomości) istnienie osobowego Transcendensu i realną, niezależną od ludzkich aktów, relację bytowej partycypacji między światem i Bogiem¹⁷, jest z tego punktu widzenia filozofią dogmatyczną. Na planie epistemologii odpowiada zatem podstawowym założeniom naturalizmu i każdej innej postaci materializmu filozoficznego. Zdaniem Brzozowskiego natomiast, „Fałszywa jest wszelka koncepcja świata, która ukazuje jakieś prawa jako konsekwencję samej istoty świata; żadnych praw sam przez się człowiek nie ma¹⁸.

Pojawia się w związku z tym pytanie, czy możliwe jest uzasadnienie racji religii po odrzuceniu zasad klasycznej metafizyki? Brzozowski przygotowuje grunt pod dyskusję wokół tego zagadnienia w roku 1910 na łamach rozprawy *Bergson i Sorel*. Wyraża wówczas przekonanie, iż „Musimy nauczyć się myśleć o prawdzie nie posługując się bytowymi kategoriami, musimy stworzyć sobie całkowitą nową metodę myślenia w najszerszym i najogólniejszym znaczeniu tego wyrazu¹⁹. Zasadniczą kategorią tej nowej, współtworzonej przez autora *Idei* metody myślenia filozoficznego staje się zagadnienie pracy. Krystalizowanie się „filozofii pracy” Brzozowskiego wiąże się z istotnymi przekształceniami w obrębie jego filozofii religii.

Jak powiedziano wcześniej, uznanie religii za wyraz pewnej doświadczonej przez człowieka realności, za synonim pewnej relacji przedmiotowej oznacza zgodę na istnienie takiego jej korelatu, który określa się mianem

¹⁶ Por. W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa 1987, s. 63.

¹⁷ Ks. J. Moskal: *Zofia Józefa Zdybicka USJK*, w: W. Mackiewicz (red.): *Polska filozofia powojenna*, t. 2. Warszawa 2001, s. 488-489.

¹⁸ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 285.

¹⁹ *Ibidem*, s. 256.

boskiego Transcendensu. W ujęciu klasycznym, wypracowanym na gruncie realistycznej filozofii bytu, ów transcendentny podmiot jest „źródłem istnienia świata (przyczyną sprawczą), tym, który świat zaplanował (przyczyną wzorcą) i tym, który przede wszystkim świat chciał (umiłował przyczyną celową)”²⁰. Jedynie w takim klasycznym ujęciu problemu mowa jest o religii jako takiej. W wersji proponowanej przez Brzozowskiego zjawisko traci ów ontologiczny ciężar i występuje jako pewna forma świadomości społecznej obok takich jej postaci, jak sztuka, nauka czy filozofia. Sam Brzozowski zaś odnosi się do omawianego zagadnienia już to z pozycji socjologa, antropologa kultury, już to ze stanowiska reformatora zastanej rzeczywistości. W tym sensie jest on krytykiem pewnych zachowań o charakterze religijnym, nie zaś religii samej. Wypracowanie bowiem zwartej koncepcji tego zagadnienia wymaga systematycznej i konsekwentnej refleksji nad problemem transcendentnego wymiaru ludzkiego świata. Mówi się w odniesieniu do Brzozowskiego, iż nie zdołał spójnie uzasadnić istnienia rzeczywistości ponadludzkiej²¹. Można by tok owego rozumowania odwrócić: w równej mierze nie udało mu się istnienia tego wymiaru rzeczywistości zanegować. Podobna negacja musiałaby się bowiem wiązać z dogłębną analizą samego faktu religijnego, w jego przejawach dostępnych badaczowi w postaci empirycznej. Zalicza się zaś do nich takie zjawiska, udokumentowane w licznych przekazach, jak przeżycia religijne, doświadczenie egzystencjalnej niewystarczalności osoby ludzkiej czy rozmaite akty i stany religijne²². Występowania owych zjawisk Brzozowski jest świadom, co więcej, zalicza je do sfery religijności „prawdziwej”, dogłębnej, której przejawy dostrzega m. in. w twórczości Pascala. Choć, jak wyjawia na kartach *Pamiętnika*, sam nigdy nie doznał obecności Boga, to nie kwestionuje prawdziwości zapisów tych, którzy zdolni są do podobnych przeżyć. Możliwość autentycznego przeżycia religijnego rozważa zwłaszcza po lekturze pism Williama Jamesa, przede wszystkim zaś - po zaznajomieniu się z twórczością Newmana.

Problem istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec świata kultury pojawia się w twórczości Brzozowskiego w różnych odniesieniach. Jak wspomniano wcześniej, w początkowym okresie swojej działalności autor *Idei* odrzuca istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości niedostępnej poznaniu, decydującej o kształcie i wartości dorobku kulturowego człowieka. Zarazem jednak, już w okresie „filozofii czynu”, rzeczywistość kulturową postrzega jako pewną strukturę o ustalonej hierarchii, której centrum stanowi ludzka działalność znajdująca uzasadnienie w obszarze świadomości społecznej,

²⁰ Z. J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977, s. 304.

²¹ Por. A. Walicki: *Stanisław Brzozowski - drogi myśli*, op. cit., s. 385-408.

²² Por. Z. J. Zdybicka: *Człowiek i religia...*, op. cit., *passim*.

wyznaczonym przez takie dziedziny myśli, jak sztuka, nauka czy filozofia. „Jeżeli zadaniem idei względem życia jest uświadomienie jego potrzeb i usiłowanie nadania mu kierunku, to przede wszystkim takim sumieniem uświadamiającym i nadającym mu prawa jest filozofia”²³ - napisze w 1903 roku. O istocie tworzenia i odbioru sztuki wygłosi zaś sąd następujący: „Człowiek odczuwający dzieło sztuki znajduje w nim ten świat, za którym tęskni, a którego ani w życiu znaleźć, ani z siebie wyłonić nie umiał (...). Sztuka to życie wybiegające poza normy i karby danego społeczeństwa, poza granice, jakie narzuca ono możliwościom psychicznym w swych pojęciach o świecie dla wszystkich otworzone”²⁴. Za istotę sztuki, a także filozofii uznaje zatem skłonność do transgresji i formowania życiowego procesu z pozycji rzeczywistości nadrzędnej, choć organicznie zrosniętej z jego przebiegiem. Daleko jeszcze wówczas Brzozowskiemu do uznania, iż aktywność kulturowa człowieka domaga się sankcji płynących ze strony jakiejś rzeczywistości wyższej o znamionach Absolutu. Bowiem ani sztuka, ani filozofia, ani tym bardziej religia nie stanowią, jego zdaniem, względem działalności ludzkiej takich absolutnych układów odniesienia. Pełnią one funkcję określonych ideologii, „cała «ideologia» zaś jest tylko jedną z form oddziaływania życia na samo siebie (,,)”²⁵.

Zasadniczym impulsem twórczości Brzozowskiego jest zatem chęć powiązania dwóch sfer rzeczywistości, z których najważniejsza to „życie”, któremu „myśl” nadaje kierunek. Trudno jednak określić autora *Idei* jako filozofa „życia”; tym, co prawdziwie wyznacza cel jego poszukiwań, jest wielokrotnie powyżej przywoływane pytanie o źródło praw, które rządzić mają światem kultury. Jest zatem Brzozowski raczej filozofem „form życia”, badaczem ostatecznych sprawdzianów i norm życiowego procesu. Metafizyczne poszukiwania prowadzą go nieuchronnie w stronę rozważań nad problematyką religijną. W okresie filozofii pracy ponownie spotyka się z zagadnieniem religii na gruncie wyznaczonym przez pytania natury ontologicznej. Zasadniczy zwrot, który dokonuje się wówczas w myśli Brzozowskiego, polega na odejściu od dotychczasowej, zdecydowanej negacji istnienia Boga. Pod wpływem myślicieli z kręgu katolickich modernistów Brzozowski zaczyna szukać uzasadnień koncepcji transcendentnego wymiaru kultury.

Jeśli jednak realistyczna filozofia bytu próbuje umotywić istnienie boskiego Transcendensu na gruncie realistycznej ontologii, to Brzozowski usiłuje osadzić tę problematykę w sferze rzeczywistości, która wspiera się na odmiennych fundamentach. Jest to, najogólniej biorąc, rzeczywistość ru-

²³ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 97.

²⁴ S. Brzozowski: *Eseje i studia o literaturze*. Wybór, wstęp i opracowanie H. Markiewicz. Wrocław 1990, t. 1, s. 115.

²⁵ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 97.

chu i zmiany jako podstawowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Za wyraz niepokojów człowieka, który w rzeczywistości tej uczestniczy świadomie, uznaje Brzozowski twórczość kardynała Newmana. Zdaniem autora *Idei*, myślenie o religii w kategoriach realistycznej ontologii ma charakter anachroniczny i nie odpowiada prawdziwym doświadczeniom współczesnego człowieka. Skoro jednak zręby klasycznej metafizyki uległy przekształceniu, sam zaś fakt religii trwa w niezmienionej postaci jako relacja człowiek - Bóg, oznacza to, iż religia jest wyrazem jakiejś głębszej zasady, która dopiero ukrywa się poza taką relacją. Za ową fundamentalną zasadę ludzkiego istnienia uznaje Brzozowski pracę. Religia - dowodzi - o tyle jest religią, nie zaś zabobnem bądź źródłem dewocyjnych praktyk, o ile wiąże się z usankcjonowaniem i uświęceniem ludzkiej aktywności.

Jeśli w początkowej fazie swojej twórczości Brzozowski wykazywał zgubny wpływ religii na kondycję moralną oraz intelektualną społeczeństwa, to w okresie filozofii pracy stopniowo uznaje jej wartość próbując przy tym przywrócić relacji religijnej jej wymiar zapoznany, jakim jest dynamiczny aspekt działalności człowieka. Przeniesienie wymienionej problematyki na grunt „filozofii pracy” prowadzi zatem do rehabilitacji zjawiska religii, a zarazem do wykształcenia takiej jego koncepcji, którą uznać należy za ściśle filozoficzną.