

Janusz Dobieszewski: Mesjanizm wczoraj i dziś. Recenzja „Pragnienia Królestwa”

Jeśli gdzieś polska filozofia osiąga status odrębnego i docenianego miejsca na mapie wielkich kontynentów i krain filozoficznych, to nie odnosi się to jednak (a szkoda) do szkoły lwowsko-warszawskiej lub do warszawskiej szkoły historii idei, ale właśnie do mesjanizmu – pisze Janusz Dobieszewski w recenzji książki Tomasza Herbicha „Pragnienie Królestwa”.

Nie zdradzimy wielkiej tajemnicy, gdy powiemy, że stanowiąca ponad jedną trzecią objętości książki najobszerniejsza jej część (o dyskursie religijnym w *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego) to praca magisterska, powstała w roku 2015 Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Praca znakomita, samodzielna, koncepcyjna, taka, którą jak najśluszniej autor postanowił i postarał się udostępnić szerszemu odbiorcy. Pozostałe niepełne dwie trzecie książki to siedem studiów poświęconych Cieszkowskiemu, Bierdiajewowi i „okolicom” (Fiodorow, Tołstoj) oraz obszerna *Przedmowa* i *Zakończenie*. Powstawały te teksty wraz z magisterium, ale w przeważającej części są najwyraźniej świadectwami dalszych, już doktoranckich zamysłów autora. Ich dołączenie do części głównej książki było merytorycznie w pełni uzasadnione i naturalne, a dokonanie tego na podstawie kwestii mesjanizmu wręcz oczywiste i wymagane, ale też ilościowa nierównowaga struktury książki musiała się okazać pewnym ograniczeniem – obszerny rozdział pierwszy to skrupulatne i szczegółowe studium badawcze, natomiast rozdziały kolejne nie mogły

utrzymać się w tej metodologii i poetyce. Przy tym pasja poznawcza i analityczna autora, integralność tematyki naświetlanej w tekstach od różnych stron, prowadzić musiały i prowadziły do pewnych powtórzeń, do odwoływania się do tych samych cytatów, co wprawdzie nie zawsze musiało być wadą, ale niekiedy musiało sprawiać wrażenie pośpiechu, niedokładności czy przeoczenia.

Tyle w sprawie słabszych stron książki (może dodałbym jeszcze do tego brak indeksu nazwisk), wszystkie bowiem pozostałe jej aspekty czy elementy – waga i znaczenie podjętego tematu, szeroki „oddech” intelektualny jego ujęcia, swoboda i dojrzałość autora w poruszaniu się po polu właściwym i po tematycznych poboczach podjętej kwestii, jego sprawność analityczna i zarazem umiejętność wznoszenia się ku generaliom, wreszcie strona językowa, redakcyjna i edycyjna pracy – wszystko to jest naprawdę wysokiej próby.

Mesjanizm to na pierwszy rzut oka problem raczej archaiczny, sytuowany może w niedalekiej, ale zdecydowanie minionej, XIX-wiecznej przeszłości. Jednak nawet nie bardzo uważny obserwator współczesnej humanistyki i obiegu idei wie doskonale, że mamy dziś do czynienia z prawdziwym renesansem tematyki mesjanistycznej, i to zarówno jako w pełni żywego i inspirującego zagadnienia teoretycznego z zakresu historii idei, jak i jako ideowego oraz terminologicznego narzędzia toczenia i ujmowania sporów całkowicie aktualnych, jako wręcz polityczno-intelektualnej mody, z wszystkimi tego (pozytywnymi i negatywnymi) konsekwencjami.

Przede wszystkim mesjanizm jest zagadnieniem, w świetle którego polska myśl filozoficzna czy filozoficzno-religijna sytuuje się w horyzoncie, po pierwsze, uniwersalnym, a po drugie – z miejscem oryginalnym, a nawet przodującym i wyznaczającym wzorce w tym uniwersalnym horyzoncie. Jeśli gdzieś polska filozofia osiąga status odrębnego i docenianego miejsca na mapie wielkich kontynentów i krain filozoficznych, to nie odnosi się to jednak (a szkoda) do szkoły lwowsko-warszawskiej lub do warszawskiej szkoły historii idei, ale właśnie do mesjanizmu. Jak pisał Andrzej Walicki, „Polska była krajem klasycznego XIX-wiecznego mesjanizmu, w tym sensie, w jakim Francja uważana jest za klasyczny kraj Oświecenia, a Niemcy za klasyczny kraj romantycznego konserwatyzmu”[1]. Nawet mogące współzawodniczyć z mesjanizmem polskim mesjanizmy rosyjski (syntezy Wschodo-Zachodu) czy żydowski (witalistycznego spełnienia obietnicy) – niezależnie od udanych później rozwinięć i uniwersalizowanych horyzontów – utrzymują w sobie silne zagrożenie ekskluzywizmem, partykularyzmem i konserwatyzmem, co na przykład Bierdiajew zarzucał wizjom słowianofilskim (i co Herbich odnotowuje na str. 230 i 249[2]). Mesjanizm wydaje się więc dobrą i trwałą rezerwą polskiej świadomości narodowej, i w swojej autentycznej (a nie powierzchownej i doraźnie spopularyzowanej) postaci jest niezłym gwarantem jej dojrzałości, jej szerokiego oddechu oraz antidotum na różnorakie kształty taniej narodowej megalomanii. Tak chyba należałoby odczytywać Herbicha usytuowanie swego tematu i swego badania w kontekście współczesnych polskich debat czy nawet sporów „mesjanologicznych” (w tym wypadku między Pawłem Rojkiem i Rafałem Tichym), zaświadczających o żywotności tematyki, ale też właśnie znajdujących podbudowanie (mające chronić przed osunięciem się w doraźność i łatwiznę) w klasycznej, zakorzeniającej i zobowiązującej gruntowności problematyki z czasów XIX-wiecznych.

Najważniejszą zaletą książki Herbicha wydaje mi się ukazanie i udowodnienie w praktyce badawczej szerokości i głębi intelektualnej, historycznej, także duchowo-religijnej mesjanizmu. Mieni się on różnorodnością swych zamysłów, realizacji i horyzontów, swą „wydajnością” problemową w najróżniejszych zakresach humanistyki i nauk społecznych, swą niewyczerpalną „dyspozycyjnością” komparatystyczną, i to zarówno wewnętrzną, jak i wobec różnych elementów i aspektów „otoczenia”, wreszcie swą siłą mobilizującą nie tylko w aspekcie filozofii jako wiedzy (teorii), ale i filozofii jako mądrości, co oczywiście natychmiast w analogiczny także sposób angażuje również religię i aksjologię. Pod tym względem Herbicha badania mesjanizmu znakomicie sytuują się w owym zróżnicowanym, bogatym, empatycznym (a więc wnikającym, hermeneutycznym), a zarazem zachowującym dystans (bo nie pozwalającym redukująco utopić się czy wręcz utopić w swym empatycznie zgłębianym przedmiocie) rozpoznawaniu mesjanizmu, które przyniosły swego czasu znakomite prace Andrzeja Walickiego. Dodajmy tu rzecz jeszcze jedną – mesjanizm, przynajmniej polski i rosyjski, a to one są tu obiektem analiz, ukształtowały się w bezpośrednim oddziaływaniu, przybierającym kształt także sporu i polemiki, z późnym Oświeceniem i Romantyzmem, z francuskim utopizmem, nowym objawieniem i natchnionym progresywizmem oraz z niemieckim „filozofizmem”, absolutyzmem, syntetyzmem. Należałoby więc powiedzieć, że mesjanizm obok emocjonalnych źródeł religijnych ma również mocno wymagające źródła filozoficzne, usytuowane w rejonach szczytowych wzlotów kultury europejskiej i ludzkiego intelektu. W miejscach, gdzie religijna żarliwość domaga się filozoficznego ugruntowania, uniwersalizowania, „upoważnienia”, i gdzie zarazem filozoficzna praca intelektu staje wobec nieomijalności co najmniej religijnej alternatywy czy już wręcz religijnej mobilizacji dla rozumu pracy

własnej. Odnotujmy w związku z tym, że jeśli w stosunku do prac Walickiego z późnych lat 50-tych, z lat 60 i 70-tych, poświęconych rosyjskiej filozofii społecznej, wysuwano (średnio przekonujący) zarzut, iż brak w nich wrażliwości metafizycznej czy religijnej, to Walickiego badaniom nad polskim mesjanizmem z lat 70-tych i 80-tych takiego zarzutu postawić się nijak nie da. Rzecz zaś w tym, że nie mamy tu już do czynienia z religijnością ludową, tradycjonalistyczną, rytualistyczną, ale z religijnością najdalej zaawansowaną, nie tyle alternatywną wobec rozumu, co mobilizującą i poszerzającą wobec rozumu, to znaczy mobilizującą i poszerzającą sam rozum. Z wrażliwością na ten wymiar religijności nie miał Walicki żadnego problemu.

Różnorodność mesjanizmu, nieostre jego ramy i niejednoznaczne odgraniczenia od choćby millenaryzmu, chiliazmu, utopii, gnozy czy profetyzmu, sprawiają, że najciekawszym i obiecującym najwięcej w porządkowaniu zagadnienia wydaje się podejście komparatystyczne oraz wszelkie próby typologii i taksonomii, z całym i nieuchronnym tu ryzykiem pośpieszności, schematyzmu i formalizmu, co wszakże charakteryzuje wszystkie próby określania i porządkowania zjawisk społecznych i duchowych – w dodatku im bardziej są one żywe, otwarte, dynamiczne, tym ryzyko to jest większe. Herbich w takiej powściągliwości czy wręcz negacji szans definicyjnych wobec mesjanizmu idzie dalej niż Walicki, który dostrzegał możliwość, wręcz niezbędną ogólną i wyjściową definiowalność mesjanizmu jako takiego (s. 20-21). Z drugiej jednak strony trafne, pomysłowe czy sugestywne wniknięcie w wewnętrzną logikę i dynamikę (a nie w zdefiniowaną istotę) takiego zjawiska jak mesjanizm przynosić musi sporą satysfakcję badawczą autorowi, a później czytelnicy jego obserwatorom czy kontynuatorom.

Autor omawianej książki właściwie w każdym tekście dokonuje jakiegoś właśnie zestawienia, porównania, kontrapunktowego zderzenia pewnej formy mesjanizmu z jego kształtem innym, a przede wszystkim udanie konceptualizującym mesjanizm jako taki oraz jego dynamikę, zaś możliwość śledzenia przynajmniej względnej trwałości takiego zestawienia (tutaj zwłaszcza: Cieszkowski-Bierdiajew – Rojek-Tichy), zaświadcza o szczególnym sukcesie danego pomysłu porównawczego.

Oczywiście podstawową i organizującą – a w dodatku przecież tytułową – opozycją, porządkującą u Herbicha kwestię mesjanizmu jest skonfrontowanie mesjanizmu Cieszkowskiego z mesjanizmem Bierdiajewa, dokonywane wszakże na wspólnej i niejako aksjomatycznej dla mesjanizmu podstawie „pragnienia Królestwa”, a więc ambicji, by religia nie tyle neutralizowała ludzkie odniesienie do doczesności, ale je potwierdzała czy wręcz intensyfikowała za sprawą ponadczasnej miary owych koniecznych ludzkich zobowiązań i oczekiwań wobec doczesności. Różne ułożenia elementów i rozkłady akcentów między wskazanymi w poprzednim zdaniu elementami postawy mesjanistycznej tworzą właśnie owo nietrudne do wyobrażenia, niemal nieskończone spektrum projektów mesjanistycznych; od ewolucyjnych, umiarkowanych, immanentystycznych, racjonalnych, odwołujących się do cnót mieszczańskich i protestanckich, po rewolucyjne, anarchistyczne, irracjonalne, objawieniowe i ludyczne[3].

Opozycja Cieszkowski-Bierdiajew raczej nie ilustruje wprost nakreślonego właśnie przeciwieństwa; pozwala je natomiast wzbogacić, zidentyfikować stopnie pośrednie, a także wskazać inne płaszczyzny porównań i konfrontacji. Szczególnie ważna w poglądach

Cieszkowskiego jest dla Herbicha jego „relektura chrześcijaństwa” (s. 55), czyli silne wyakcentowanie w stosunku do subiektywnej, przeżyciowej (mistycznej) strony chrześcijaństwa jego strony społeczno-politycznej. Takie podejście umożliwia „unieważnienie opozycji między nowoczesnością a chrześcijaństwem”, co – pisze Herbich – jest czynnikiem „wyróżniającym polski mesjanizm” (s. 55). W rzeczy samej, mesjanizm był próbą zbudowania alternatywy wobec oświeceniowej, zsekularyzowanej filozofii dziejów, także wyswobodzenia chrześcijaństwa z pogardliwości wobec „tego świata” i afirmatywnego włączenia go w pełnię chrześcijańskiej obietnicy oraz nadania prawdziwie uniwersalnego sensu procesowi historycznemu, nie roztapianego w „złej” nieskończoności, a tym bardziej nie relatywizowanego do jakiegoś wyróżnionego czynnika immanentnego; co więcej, mesjanizm był próbą pokazania, że kultura i instytucje ukształtowane w historii wyrastają także z chrześcijaństwa. W tym kontekście *Ojciec nasz* Cieszkowskiego to nic innego jak „próba zjednoczenia historiozofii z chrześcijaństwem” (s. 64). Taka – należy dodać – próba, która nie ratuje się natychmiast, a nawet nie odwołuje się pospiesznie do Boskiej interwencji, do objawienia rozrywającego dotychczasową ciągłość procesu i skierującego go w nowe łóżysko, ale która owe Boskie energie przenosi na dyspozycje własne (choć natchnione wyższym i zbawczym porządkiem) człowieka – na jego wychowanie (do samodzielności) oraz na czyny ekonomiczne, polityczne, kulturowe (s. 87, 91, 98).

W porównawczym wobec Cieszkowskiego ujęciu mesjanizmu w wydaniu Bierdiajewa Herbich przypisuje rosyjskiemu myślicielowi nastawienie indywidualistyczne, subiektywne, transcendentystyczne (eschatologiczne), aczkolwiek i u niego identyfikuje pewien motyw owej społecznej strony chrześcijaństwa. Zanim go przywołamy odnotujmy wszakże – skoro rosyjska przestrzeń jest strukturalnie

wpisana w badanie Herbicha – pewien inny związany z nią moment. Nie pojawił się on i nie musiał pojawić w książce, ale w refleksji nad książką warto go przypomnieć. Chodzi o Piotra Czaadajewa, o jego przełomowy dla historii intelektualnej Rosji pierwszy *List filozoficzny* i o pojawiającą się tam „socjalną stronę chrześcijaństwa”. Czaadajew pojmował chrześcijaństwo w sposób dwoisty: ma ono, po pierwsze, swoją stronę subiektywną, skierowaną ku indywidualnemu rozumowi i uczuciu, alema też, po drugie, stronę obiektywną – oddziałuje na bieg historii, realizuje się poprzez rzeczywistość społeczną. „Zupełnie nie rozumie chrześcijaństwa ten – pisał Czaadajew – kto nie widzi, że ma ono swój aspekt czysto historyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych elementów dogmatu i zawiera w sobie, można powiedzieć, całą filozofię chrześcijaństwa, gdyż unaocznia, co dało ono ludziom i co da im w przyszłości. Z tego punktu widzenia religia chrześcijańska jest nie tylko systemem moralnym ujętym w doczesne formy umysłu ludzkiego, lecz wieczną siłą boską, działającą uniwersalnie w świecie duchowym, siłą, której widzialne działanie winno nam służyć za stałą naukę”[4]. Słabość, niemal nieobecność w rosyjskim prawosławiu tego socjalnego czy historycznego aspekt chrześcijaństwa jest powodem i wyrazem rosyjskiej niedojrzałości, nieobecności Rosji w dziejach ludzkości, jej przynależności raczej tylko do geografii niż historii. W tym kontekście ascetyczne i mistyczne wzloty religijności prawosławnej są tylko cementowaniem tego fatalnego zapóźnienia cywilizacyjnego Rosji. Wprawdzie później Czaadajew łaskawiej spojrzy na ów moment mistyczno-ascetyczny, ale nie zmieni to jego przekonania, że tylko natchnione socjalno-historyczną ideą religijną otwarcie się Rosji na materialne i duchowe zdobycze Zachodu pozwoli wkroczyć Rosji na arenę dziejów, a prawosławiu w horyzont chrześcijańskiego uniwersalizmu.

Swego rodzaju oddźwiękiem całej tej sprawy związanej z Czaadajewem jest w książce Herbicha niezwykle interesujący wątek mesjanizmu Bierdiajewa, przedstawiony w efektownym rozdziale *Męstwo bycia*. O pewnym wątku publicystyki wojennej Bierdiajewa. Mesjanizm Bierdiajewa nie ukształtował się tu jeszcze w tę postać, która jest przez Herbicha konfrontowana z mesjanizmem Cieszkowskiego i mocno przeniknięta jest właściwym dla Cieszkowskiego (i Czaadajewa) aspektem socjalnym i cywilizacyjnym. Oto więc w obliczu wybuchu i w okresie I wojny światowej – objaśnia Herbich – „Bierdiajew odegrał w dziejach rosyjskiej kultury umysłowej rolę podobną do tej, która w polskiej myśli jest trwale związana ze Stanisławem Brzozowskim, nawołującym do przyjęcia dojrzałego, dziejowego sposobu istnienia, zdolnego do stawiania sobie wyzwań kulturalnych i czynnego tworzenia rzeczywistości” (s. 245). Bierdiajew występuje tu jawnie z „klasycznych” pozycji mesjanistycznych i jest to w dodatku mesjanizm wyrazisty, nawet radykalny, nie budzący wątpliwości, w przeciwieństwie do subtelniejszego, wyrafinowanego, wręcz zawołanego mesjanizmu okresu porewolucyjnej emigracji. Choć i ten mesjanizm okresu I wojny jest w istocie najwyższej próby. Pozbawiony jest zdarzającego się innym ówczesnym myślicielom rosyjskim nacjonalistycznego emocjonalizmu i entuzjazmu, łatwo narzucającego się wówczas ekskluzywizmu religijnego i historiozoficznego. Misja Rosji ma tu charakter krytycznego samorozliczenia, wzięcia na siebie męskiej odpowiedzialności za swą sytuację w historii, odcięcia się od słowianofilskiego retrospektywizmu i partykularyzmu na rzecz perspektywy uniwersalistycznej i przyszłościowej (s. 247-248); chodzi wręcz o wyrwanie się z kobiecości, bierności i sofiologiczności duszy rosyjskiej na rzecz męskiej, męskiej i samodzielnej aktywności ducha Rosji (s. 250). Świetnie współgra to z samokrytycznym podejściem Czaadajewa, a także z uniwersalistycznym

wymiarem rosyjskich aktów samowyrzeczenia, opiewanych przez Sołowjowa w podobnie mężnej, podmiotowej i mesjanistycznej intencji co wezwania Bierdiajewa z *Męstwa bycia*.

W związku z Sołowjowem chciałbym tu poczynić jeszcze jedną uwagę. Herbich objaśnia na początku swej książki, że XIX-wieczny mesjanizm – co jest jego osiągnięciem – polegał na połączeniu „pragnienia Królestwa” z ideologią narodową (s. 26), na – co już odnotowaliśmy – „unieważnieniu opozycji między nowoczesnością a chrześcijaństwem” (s. 55, 79). Odnosiłoby się to do Cieszkowskiego, ale już nie do „emigracyjnego” Bierdiajewa, którego mesjanizm właśnie „traci cechy nowoczesnego światopoglądu narodowego i staje się konstytutywnym składnikiem chrześcijańskiego eschatologizmu” (s. 26). Przy czym projekt Bierdiajewa – podkreśla Herbich – nie znosi bynajmniej aktualności koncepcji XIX-wiecznych, które znajdują kontynuację po dzień dzisiejszy i są może nawet traktowane jako właściwsza postać mesjanizmu niż „ekstrawagancje” Bierdiajewa (okupione w dodatku horyzontem indywidualistycznym, subiektywistycznym i tylko względnie afirmatywnym wobec doczesności). Ale istnieje jeszcze jedno rozwiązanie tego zagadnienia, wykraczające wprawdzie poza literę książkę Herbicha, ale mieszczące się w jej duchu i możliwościach rozwinięć interpretacyjnych. Herbich przywołuje w pewnym miejscu Sołowjowa jako autora *Duchowych podstaw życia* (s. 83) i zarzuca mu (w zestawieniu z Cieszkowskim) ujęcie indywidualistyczne, subiektywne, a nie historyczne i społeczne (s. 85), a więc ujęcie właściwe pre-Bierdiajewowskie. Ale znajdujemy u Sołowjowa również inne rozwiązanie tej sprawy i to bardziej dla jego filozofii reprezentatywne. Zarysy tego rozwiązania dostrzec można w licznych tekstach rosyjskiego filozofa z lat 80-tych i 90-tych, ale jego rozwinięcie i formułę – by tak rzec – oficjalną znajdujemy w późnym (z roku 1897) i świetnym *Uzasadnieniu dobra*. Jest to zaś rozwiązanie

społeczne, wspólnotowe, historyczne, afirmatywne wobec doczesności, natomiast tym, z czym ma się tu łączyć chrześcijaństwo jest nie ideologia narodowa, ale idea liberalna, i to w swym nowoczesnym (nie wąsko ekonomicznym, ale włączającym w zakres liberalizmu opiekuńczość państwa[5]) kształcie. Możliwość zapewne narzekać na pragmatyczne, doraźne, instrumentalne aspekty, z którymi zazwyczaj wiąże się ideę liberalną, jednak w odniesieniu do Sołowjowa nie byłoby to słuszne; „interesy” chrześcijaństwa są tu wszechstronnie zabezpieczone, a mesjańskie pragnienie czy wręcz jakiś stopień spełnienia Królestwa jest tu samym sensem religijnego wizjonerstwa i społeczno-historycznej skrupulatności Sołowjowa. Oczywiście nietrudno dostrzec oczami wyobraźni wyrządzenie się idei liberalnej w zsekularyzowany utilitaryzm, w doraźność procedur oraz w wyalienowaną sprawność ekonomiczną, ale z drugiej strony nieobecne wydają się tu za to zagrożenia (uproszczenia, instrumentalizacje) związane z „ideologią narodową”, a także z Cieszkowskiego „eschatologią względną” (s. 156, 175) oraz niebezpiecznie wąskim i jednostronnie immanentystycznym sprowadzeniem religijności do „więzi” (s. 93).

I jeszcze jedna ważna oraz inspirująca filozoficznie kwestia związana z analizami i ustaleniami Herbicha. Pisze on, że niezależnie od tego jak ocenimy zagadnienie integralności lub zmienności stanowiska filozoficznego Bierdiajewa, to niewątpliwie w odniesieniu do sprawy mesjanizmu nie sposób nie dostrzec ważnych, ciekawych, a i subtelnych tu przemian. Niejako pierwotny i klasyczny tu mesjanizm związany z I wojną światową i wzywający (co już odnotowaliśmy) Rosję do wybicia się na historyczne męstwo i podmiotowość, przybiera następnie postać „negatywizmu” wobec historii i świata doczesnego i prowadzi do coraz silniejszych motywów subiektywistycznych, katastroficznych i eschatologicznych, w świetle których nawet

najswobodniejsza twórczość osuwać się musi w historii w obiektywację, a więc w reifikującą, schematyzującą i zniewalającą alienację (s. 223). Stawia to pod znakiem zapytania samą mesjanistyczną kwalifikację tych nowych poglądów Bierdiajewa, jednak Herbich słusznie wyjaśnia, że Bierdiajew i teraz jak najdalszy będzie od jakiegoś dualizmu, powierzchownego transcendentyzmu czy wręcz kwietyzmu, sytuującego zbawienie wyłącznie w drugim świecie, a zmianę w jego poglądach właściwiej będzie określić nie tyle – jak chcą niektórzy – jako przejście od mesjanizmu od eschatologizmu (s. 225), ale jako eschatologizację mesjanizmu (s. 227), której rezultatem byłby „mesjanizm katastroficzny” (s. 241, 284) czy eschatologiczny (s. 299), a nawet pesymistyczny (s. 304), w którym wszakże eschatologizm jest nie wezwaniem do drugiego świata, ale do sposobu postrzegania i oceny świata tego (w horyzoncie wieczności, a nie „złej” nieskończoności – s. 241). Mesjanizm ma tu łączyć „wezwanie do czynu, twórczość przemieniającej rzeczywistość i rozumianej jako obowiązek religijny z przeświadczeniem, że historia pozostaje pod władzą obiektywacji, która sprawia, że w jej granicach wezwanie to nie może zostać zrealizowane” (s. 241), w żaden sposób zarazem nie dyskredytując tego wezwania; potęga obiektywacji nie likwiduje obowiązku twórczości. Zaś pod tym generalnym dachem mesjanizmu kryłaby się w poglądach Bierdiajewa subtelniejsza i głębsza opozycja, określająca wcześniejsze i późniejsze stanowisko Bierdiajewa – opozycja „ontologizmu” i „fenomenologii doświadczenia religijnego” (s. 210, 223, 273). Przy czym Herbich sygnalizuje tu, że ta Bierdiajewowska fenomenologia przeżycia religijnego nie odwołuje się do fenomenologii Huesserla (s. 210), zbyt zapewne esencjalistycznej i racjonalistycznej, ale – jak zazwyczaj się wskazuje – do filozofii egzystencjalnej i do filozofii dialogu, co – w świetle badania Herbicha – okopywało Bierdiajewa w kręgu subiektywności indywidualnej, ale co – odnotujmy na marginesie – nie musiało być bynajmniej jedynym i adekwatnym tu wyborem, gdyż właśnie fenomenologia Husserlowska ewoluowała w stronę

dynamicznego, otwartego, a w dodatku interpersonalnego ujmowania podmiotowości, a interesującym i ważnym impulsem „w stronę Husserla” z kręgu rosyjskiej filozofii religijnej (raczej wprawdzie nie rozwiniętym) była *Filozofia teoretyczna*, ostatnie i nieukończone dzieło Włodzimierza Sołowjowa.

Rozliczne inne zalety i inspiracje płynące z książki Tomasz Herbicha musimy odłożyć na inne okazje oraz pozostawić satysfakcjom własnym czytelników.

[1] A. Walicki, *Między filozofią, religią a polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 34.

[2] Por. także A. Walicki, Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski, w: *Między reforma a rewolucją*, red. W. Rydzewski i A. Ochotnicka, Kraków 2004, s. 18.

[3] Taki mniej więcej charakter miało przeciwstawienie sobie przez Walickiego mesjanizmu Cieszkowskiego i mesjanizmu Mickiewicza, gdzie „umiarkowany” charakter projektu mesjanistycznego Cieszkowskiego stawiał na porządku dnia nawet samą mesjanistyczną kwalifikację tego projektu (A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 85-89).

[4] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna* (1825-1861), red. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 109.

[5] Czego znakomite studium dał A. Walicki w *Filozofii prawa rosyjskiego liberalizmu* (Warszawa 1995).