

Z PROBLEMATYKI RELIGII I KULTURY W POLSKIM MODERNIZMIE

Uwagi dotyczące problematyki religii i kultury w polskim modernizmie ograniczam tylko do pewnego aspektu tego zagadnienia. Przedmiotem tego szkicu będzie swoisty dla modernizmu pogląd o niezgodności i przeciwstawności religii i kultury. W ujęciu tym zawarte zostało oryginalne i interesujące — warte odnotowania przynajmniej z historycznego punktu widzenia — określenie religii i rozwiązanie zagadnienia jej stosunku do kultury.

MODERNISTYCZNA KONCEPCJA RELIGII

W całym ruchu modernistycznym, który na przełomie wieku XIX i XX wystąpił w literaturze, sztuce — a także filozofii — przejawiało się żywe zainteresowanie religią. Religia obok sztuki (twórczości artystycznej obejmującej również twórczość literacką) stanowiła dla modernistów przedmiot fascynacji; z wielu względów porównywano te dziedziny. To zainteresowanie religią przejawiało się nie tylko w rozprawach teoretycznych, lecz także w twórczości artystycznej (literaturze, malarstwie itd.)¹. Dla uzupełnienia trzeba dodać, że zainteresowania te przybierają szczególną postać: dotyczą raczej magii, spirytyzmu, mistycyzmu, nurtów heterodoksalnych, religii Indii, niewiele natomiast zajmowały modernistów te kwestie, które na przykład występowały w oficjalnej doktrynie

¹ Już choćby pobieżny przegląd literatury modernistycznej nasuwa spostrzeżenie, że nagromadzono tu olbrzymią ilość wątków, pojęć i symboli religijnych różnego pochodzenia (np. z religii Indii) za którymi kryje się pewien pogląd na religię. W malarstwie przykładem tego może być Wyspiański. Wśród przedstawicieli literackiego modernizmu wystąpiła również dążność do teoretycznego opisu religii (S. Przybyszewski, T. Miciński i inni). Z bardziej rozbudowaną i pogłębioną koncepcją religii zbieżną z tendencją modernistyczną wystąpili: E. Abramowski, S. Brzozowski, J. Wł. Dawid.

katolicyzmu. Religijność (potrzeba związków ze światem wyższym) była objawem modernizmu, różniącym go od bardziej obojętnego dla tych spraw pozytywizmu, ale zaspokojenia tych potrzeb nie znajdowano w „urzędowej” religii.

W wielu stanowiskach, które wystąpiły w modernizmie ujawnia się pewien wspólny i swoisty pogląd na religię. Z założeń ontologicznych modernizmu — koncepcji absolutu i życia — wynikało przekonanie, że podstawę istnienia rzeczywistości stanowi jakiś bezosobowy i nieracjonalny, twórczy, aktywny element (absolut), będący pierwotnym tworzywem wszelkiego bytu². Absolut ten porównywany do energii, był utożsamiany z jakąś niewyczerpaną aktywnością promieniującą życiem. Ta druga kategoria, kategoria życia, oznaczała z kolei ogół procesów twórczych, które stwarzają rzeczywistość. Jeśli absolut rozumiano jako źródło istnienia, bytu, to życie było tworzeniem, działaniem, procesem — było więc uzewnętrznieniem twórczych możliwości absolutu. Przy tych założeniach modernizmu zanika wyobrażenie opatrności i metafizycznych gwarancji moralnych, co z kolei podważa sens tradycyjnych wyobrażeń religijnych.

Modernizm oddzielał więc religię od moralności; za daremne uznano poszukiwanie związków między religią a moralnością. Moderniści pojmowali religię jako zjawisko związane z poznaniem i twórczością. Najwięcej mówiono o jej związku ze zdolnościami poznania pozaracjonalnego. Religia miała zachowywać w kulturze pewne zdolności, dzięki którym człowiek utrzymuje kontakt z pozamaterialną istotą bytu. Ceniono więc religię, gdyż według modernistycznej epistemologii do poznania nie wystarczają zdolności dyskursywne, poszukiwano zatem innego rodzaju poznania, opierającego się na zdolnościach wyłamujących się spod kontroli rozumu (intuicji, doświadczeniu mistycznym, poznaniu transcendentalnym itp.)³. Odrzucano wyobrażenia o „autonomii rozumu”, rozszerzano pojęcie psychiki przyjmując istnienie podświadomości, poszukiwano nowych możliwości poznania przekraczających granice i niedostatki rozumu.

Religię ujmowali moderniści jako szczególny rodzaj wiedzy i metodę poznania o strukturze właściwej poznaniu irracjonalnemu. Istotą religii było dla modernistów swoiste przeżycie określane mianem „doświadcze-

² Por. S. Przybyszewski, *Confiteor*. [W:] *Wybór pism*. Wrocław 1956. Poza tym stanowisko ontologiczne Przybyszewskiego zostało zaznaczone w *De profundis* (Wstęp). *Moi współcześni. Ekspresjonizm, Słowacki i »Genesis z Ducha«, Requiem aeternam*. Zarys koncepcji metafizycznej przedstawili również: T. Miciński, J. Zuławski, A. Lange, Z. Przesmycki, C. Jellenta i inni.

³ Por. Z. Kuderowicz. *O swoistości monizmu modernistycznego* [W:] „*Studia Filozoficzne*”, 1976, nr 5.

nia religijnego”, „przeżycia mistycznego” itd.⁴. Religia była zjawiskiem irracjonalnym, przekraczającym granice rozumu. Jako pewien irracjonalny sposób poznania stany religijne zawierają wiedzę, która dla dyskursywnego rozumu jest nieuchwytna, religia wypowiada się więc przy pomocy mitów, symboli itp. Pojawiły się w modernizmie liczne koncepcje doświadczenia religijnego, mistycznego opisujące te stany, które miały stanowić istotę religii⁵.

Ale możliwości poznania pozaracjonalnego tkwią tylko w doznaniach mistycznych, nie dotyczy to natomiast instytucjonalnych postaci religii, jak historyczny chrystianizm, buddyzm itd. Przyjmowano więc zwykle odróżnienie religii we właściwym znaczeniu, sprowadzającej się do doznań mistycznych i religii jako pewnego systemu wierzeń, praktyk kultowych opartych na tradycji i społecznych zobowiązaniach — czyli odróżnienie mistyki i teologii. W pierwszym wypadku występują indywidualne, osobiste przeżycia (stany mistyczna) dostępne nie wszystkim ludziom, które stanowią podstawę religii w tym drugim znaczeniu. Doświadczenia mistyczne wielkich twórców religijnych (Buddy, Chrystusa, Mahometa) okazały się atrakcyjne dla innych i dały podstawę pod wielkie systemy religijne, trwające stulecia. U podstaw teologii tkwi więc, według modernistów, pewna idea, poznanie mistyczne proroka (założyciela religii), ale z chwilą, gdy idea ta zaczyna skupiać wokół siebie ludzi, traci swą siłę pierwotną, ulega wypaczeniu, przeradza się w system dogmatów, rodzi przymus.

Koncepcje doświadczenia religijnego (mistycznego) były rozwijane bardziej szczegółowo, choć uznano, że w pewnym stopniu istota tych procesów nie mieści się w strukturze operacji intelektualnych. Dość powszechne było założenie, że stany te zachodzą przy ograniczeniu funkcji świadomości. Wskazywano znaczenie tego poznania, w stanach mistycznych miał bowiem ujawniać się nie tylko szerszy zakres osobistego doświadczenia (podświadomości), lecz także pewne treści dziedziczone w procesie ewolucji gatunku i całego życia. Szerzej także rozwijano

⁴ Występują wyraźne analogie między ujęciem religii w modernizmie literackim a stanowiskiem katolickiego modernizmu, który skłaniał się również ku irracjonalizmowi. Tam i tu łączono religię ze szczególnym irracjonalnym przeżyciem wewnętrznym („sensus religiosus”). Te założenia modernizmu w stosunku do religii wyprzedzają analogiczne ujęcia W. Jamesa.

⁵ E. Abramowski, *Źródła podświadomości i jej przejawy*, Warszawa 1914; tenże, *Modlitwa jako źródło kryptomnezji*, „Przegląd Filozoficzny” 1912; J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933; tenże, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935; T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, Warszawa 1911; J. Hempel, *Kazania polskie*, Kurytyba 1907; A. Baumfeld, *Na górze przemienienia*, Warszawa 1913. W części przybliżony pogląd na religię wysunął S. Brzozowski w *Ideach (Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego)*, Lwów 1910.

zagadnienie organizacji religijnych: sens tych uwag był krytyczny. Modernizm, jak wiadomo, łączył się z indywidualizmem, wszelkie instytucjonalne formy organizacji społecznej miały stanowić zagrożenie wolności, swobodnego przejawu indywidualności. Takie niebezpieczeństwo widziano w instytucjonalnych formach religii, które opierając się na autorytecie, przymusie, nie liczą się z wewnętrznym przekonaniem jednostek, przekreślają spontaniczny, intymny charakter przeżycia religijnego. Wtedy bowiem religia apeluje do wiary opartej na autorytecie i nakazie, nie odwołuje się więc ani do rozumu, ani do autentycznego osobistego doświadczenia religijnego. Ten właśnie aspekt wypadnie dokładniej rozważyć jeszcze przy zagadnieniu stosunku religii do kultury.

RELIGIA W KULTURZE

Modernistyczna koncepcja twórczości kulturalnej pozwala na przeciwstawienie kultury i życia. Kultura pojawia się na podłożu bardziej podstawowej i pierwotnej aktywności człowieka⁶. Również źródła religii tkwią w tej sferze wcześniejszej niż kultura. Modernizm zakładał więc prymat uczuć, woli, popędów, instynktów, czynników nieświadomych nad racjami świadomymi, rozumowymi⁷. U podłoża czynności ludzkich widziano przede wszystkim jakieś nieświadomione motywy; kultura, jak sądzono, utrzymuje się dzięki jakimś głębszym nieświadomym procesom życiowym.

Stwierdziliśmy wyżej, że religia była dla modernizmu irracjonalnym zjawiskiem. Tymczasem kultura była dla nich związana z dążeniem do zrationalizowania działalności człowieka. Powstało więc przeciwieństwo irracjonalnego — racjonalnego i przekonanie, że religia przynajmniej w części nie jest zgodna z kulturą. Trzeba więc bliżej opisać poglądy modernistów na temat stosunku religii do kultury.

Modernistyczne przekonanie, że religia jest wytworem życia, oznaczało, iż źródła zjawisk religijnych tkwią w sferze wcześniejszej od kuli-

⁶ Por. wypowiedź S. Brzozowskiego: „Sowa Minerwy latać zaczyna o zmierzchu — znaczy to: świat kultury i życia zostaje założony, stworzony bez udziału naszej świadomej woli. Myśl budzi się, gdy dzieło jest już ukończone tak dalece, że się już rozpadać zaczyna. Filozofia poznaje jakieś dokonane lub dokonywujące się przeznaczenia ludzkości, stworzone przez jej dotychczasowe życie i pracę” („Kultura i życie”. Warszawa 1973, s. 645).

⁷ Por. S. Przybyszewski, *De profundis* (wstęp). Lwów 1922. Za Przybyszewskim powtarzali tę koncepcję inni przedstawiciele literatury. W filozofii najdokładniej opracował to zagadnienie w wielu pracach E. Abramowski.

tury i głębszej niż to, co dostępne racjonalnemu myśleniu. Dla modernizmu religia była zjawiskiem przedkulturalnym. Przedstawiciele modernizmu cenili religię ze względu na to, że dociera ona do źródeł prawdziwej kulturotwórczej działalności. W ich epoce — jak twierdzili moderniści — religia pozostała niemal jedynym elementem twórczym w kulturze, gdyż oddziałującym na ludzką postawę, przeżycia i wolę. W religii zachowały się bowiem pewne pozaracjonalne „życiowe” zdolności. Uzupełniano ten pogląd twierdzeniem o postępującej od średniowiecza deformacji kulturalnej Europy. I stąd moderniści żywili kult dla średniowiecza ze względu na żywotność w nim tendencji mistycznych. Przybyszewski i Miciński wyrażali przekonanie, że odejście od ideałów średniowiecza rozpoczęło kryzys kulturalny w Europie, który trwa do ich czasów.

Funkcje religii upatrywano w pobudzaniu ludzkiej twórczości i w zachowaniu pewnych niezracjonalizowanych zdolności. Brzozowski pisał:

Religia jest metodą wydobywania siły z tych głębin twórczości, które nie ukazują się nam w żadnej z dostępnych naszej świadomości i celowej woli form działania. Gdy przestaje nam wystarczać życie, jako stworzone, musimy uciekać się do tego życia, które jest istotną, własną naszą dźwigającą nas i nasz świat twórczością. Gdy wyniki i postacie naszej działalności, takie, jak ukazują się one nam w naszej rzeczywistości społecznej, uznawanej przez naszą świadomość za jedyną i wyjątkową naszą rzeczywistość, zaprzeczają sobie wzajemnie, rozdzierając jak gdyby całą naszą naturę na dwie wrogie i niezdolne ani istnieć razem, ani przebaczyć sobie wzajemnie istoty, wyjście z tej sytuacji może istnieć jedynie w tych głębiach twórczości, które ukazują się naszej świadomości, jako zaprzeczenie wszelkiego bytu, choć są one źródłem wszelkiego bytu i jej samej. Człowiek społeczny, zracjonalizowany apeluje tu do człowieka niewyczerpanych jeszcze możliwości twórczych, do tego, co jest samą twórczością, gdyż istnieje poza granicami wszelkiej treści już stworzonej. [...] Sakramentalny system religijny jest jakby systemem działań, za pomocą których utrzymujemy na powierzchni naszej świadomości, naszej woli te właśnie nieobjęte przez nią, głębsze od niej, a więc jakby nie istniejące dla niej, gdyż przekraczające ją siły. [...] Tak staje się religia nie mniemaniem, lecz istotną i głęboką rzeczywistością dziejową, tak się zrasta z wolą głęboką i źródlistą, że póki nie przeistoczy się sama natura zbiorowego życia, nie wytworzą się nowe postacie obcowania życia stworzonego z życiem twórczym, zrzec się form głębokiej dziejowej woli, znaczy zrzec się jej samej. Problem więc dzisiejszy przybiera całkiem nową postać. Rozumiemy, że walka z nadprzyrodzonością jest tylko zubożeniem naszej przyrody twórczej do granic naszego stworzonego już i opanowanego życia⁸.

Oddałem głos Brzozowskiemu, gdyż jego pogląd podzielali na ogół inni przedstawiciele modernistycznego światopoglądu. W pamiętniku pisał:

Dawid zwracał mi uwagę, że religia jest zawsze współodpowiednikiem siły życiowej. Jest to zupełnie zgodne z moimi pojęciami w tej sprawie⁹.

Rola religii polega na niedyskursywnym przekonaniu o wielkich nieujarmionych możliwościach tkwiących w życiu. Religia była antycypa-

⁸ S. Brzozowski, *Idee*, op. cit., s. 482—485.

⁹ S. Brzozowski, *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 27.

cją przyszłej twórczości kulturalnej. Dzięki tej funkcji religia była dla Brzozowskiego niezniszczalna.

Funkcję podobną do religii spełniać miała również sztuka. Dopatrywano się wspólnych podstaw w religii i sztuce. Tym elementem wspólnym miały być pewne nieuchwytnie dyskursywnie zdolności. Liczne programy artystyczne (np. Przybyszewski, Kasprowicz, Przesmycki, Miciński, Górski, Komornicka) wyznaczały sztuce ważną rolę w poznaniu i twórczości kulturalnej, przyrównując często sztukę do religii¹⁰. Podobnie też Abramowski i Dawid przyjęli, iż religia i sztuka mają pewne wspólne właściwości polegające na wzbudzaniu stanów intuicyjnych.

Jednakże pogląd na religię jako zjawisko przedkulturalne nie był powszechny. Nie podzielali go Przybyszewski i Dawid. Dla nich kultura i religia odnoszą się do zupełnie różnych rzeczywistości, odmiennych sposobów poznania i odmiennych ideałów życiowych. Kulturę rozumieli oni jako system zachowań, w których człowiek ustosunkowuje się do rzeczywistości materialnej, danej w doświadczeniu zmysłowym. Natomiast religia i niektóre inne jeszcze zjawiska (np. sztuka), oparte na niekontrolowanych racjonalnie przeżyciach, odnoszą się do rzeczywistości duchowej. Wynika z tego, że zarówno ze względu na rzeczywistość, do której się odnoszą, jak i ze względu na swe funkcje religia i kultura stanowią przeciwieństwo. Jak widać dla jednych modernistów religia była rozumiana jako czynnik kulturotwórczy, dla innych — jako przeciwieństwo kultury. Ale w każdym wypadku, nawet jeśli religię pojmowano jako czynnik kulturotwórczy, między religią i kulturą widziano wyraźną różnicę. Wiązała się z tym również różnica w pojmowaniu samej kultury.

Możemy teraz pokazać pewne konsekwencje omówionych koncepcji. Pierwsza uwaga dotyczy wpływu kultury europejskiej na religię. Moderniści wyrażali pogląd, że absolutyzacja rozumu prowadziła do rugowania tendencji irracjonalnych. W ten sposób także religia podlegała racjonalizującej presji panujących w kulturze ideałów racjonalizmu. Powstał deizm jako racjonalna postać religii, a chrystianizm przekształcił się w spekulacje teologiczne. W literaturze próby unaukowania przyniosły naturalizm.

Oddziaływanie kultury na religię polegało na przystosowaniu religii do racjonalistycznego modelu kulturalnego. Racjonalizacja katolicyzmu i protestantyzmu oraz racjonalne postacie religii (deizm) miały potwierdzać presję dominującego modelu kultury na religię. W ten sposób następuje deformacja religii. Jej głębsza, pozadyskursywna istota i twór-

¹⁰ S. Przybyszewski, *Confiteor*; J. Kasprowicz, *Poezja XIX wieku*; Z. Przesmycki, Wstęp do: *Wybór pism dramatycznych* Maurycego Maeterlincka; T. Miciński, *Do źródeł duszy polskiej*; A. Górski, *Młoda Polska*; M. Komornicka w pracy zbiorowej: W. Nałkowski, M. Komornicka, C. Jellenta, *Forpocztą*. Lwów 1895.

cza rola zostały zagubione. Taki właśnie pogląd przyjął się powszechnie w modernizmie, zgadzali się z nim również ci, którzy nie widzieli w religii przeciwieństwa kultury. Stwierdzono, że religia zamienia się w dogmatyczny system wiedzy, wytwarza teorematy i przestaje oddziaływać na życie, przestaje kształtować i tworzyć dzieje. W ten sposób religia oddziela się od życia, zatracą siłę, nie jest zdolna uczynić z ludzi „szaleńców bożych”.

Ten motyw krytyki religii pozytywnej spotkać można często także przed okresem modernizmu w stanowisku romantyzmu. Lecz w modernizmie znajdujemy szczególne jego uzasadnienie. Idzie tu bowiem o to, że religia pozytywna ruguje doświadczenie mistyczne. Religia zostaje sprowadzona do wiary w dogmatyczny system też wyrażonych w postaci pojęciowej. Tymczasem religia była według modernistów żywiołem irracjonalnym i dzięki temu stawała się podstawą twórczości, działania. Paradoxem takiego spojrzenia na religię było uznanie nacisku ideałów kulturalnych i społecznych za przyczynę deformacji religii i utratę jej dziejowego znaczenia. Wychodząc od takich założeń moderniści widzieli ideał postawy religijnej w działalności św. Franciszka z Asyżu, który nie szukał teoretycznego uzasadnienia religii, lecz był przede wszystkim działaczem¹¹. Intelktualizacja religii deformuje jej istotny charakter — taki pogląd głosili Przybyszewski, Miciński, Abramowski, Dawid¹². Głoszono potrzebę nowej religii, lub potrzebę odrodzenia religii, aby znieść w niej przerosty intelektualizacji. Mag Litwor w powieści Micińskiego wiele razy powtarza przekonanie, że należy przeobrazić dotychczasowe wierzenia, bo zakryły one światłość¹³. Podobnie S. Witkiewicz przyjął stanowisko, że religia odeszła od tego, co stanowi jej podstawę, czyli od autentycznego doświadczenia religijnego i utraciłszy związek z życiem utraciła siłę twórczą¹⁴. Przeobrażenie religii, przywrócenie jej znaczenia miało spełnić ważne cele moralne, społeczne i kulturalne.

Nacisk kultury na religię widziano również w instytucjonalizacji religii, czyli oparciu jej na instytucji Kościoła i hierarchii kościelnej. Rezultatem tego było zunifikowanie religii, co prowadziło według modernistów do nietolerancji religijnej. Pejoratywna ocena instytucjonalizacji religii wiązała się z modernistycznym indywidualizmem. Dla tegoż powo-

¹¹ Wiele uwag poświęcali moderniści właśnie tej postaci. Interesowali się nim np. J. Kasprowicz, L. Staff, S. Witkiewicz, J. Hempel, T. Miciński.

¹² Por. S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, t. I, Warszawa 1926, s. 64 i nast.; T. Miciński, *Walka o Chrystusa...*, op. cit., s. 11—12; S. Brzozowski, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*. [W:] *Idee*; E. Abramowski, *Życie i słowo*. [W:] *Pisma*, t. I, Warszawa 1924, s. 396—399; J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania...*, op. cit., s. 94 i nast.

¹³ T. Miciński, *Nietota*. Warszawa 1910, s. 111 i nast.

¹⁴ S. Witkiewicz, *Chrześcijaństwo i katechizm*. Warszawa 1961, s. 16.

du odrzucano ideały społeczne pozytywizmu, a solidaryzowano się z anarchizmem. Ów indywidualizm modernistyczny znajdował podbudowę w teorii epistemologicznej głoszącej, że doświadczenie religijne ma charakter indywidualny i osobisty. W związku z tym jeśli kościół miał dla modernistów jakieś znaczenie, to ta rola nie mogła polegać na ustalaniu i przekazywaniu doktryny religijnej. A jeśli Kościół spełnia taką właśnie rolę, to stosuje przymus, przekreśla prawa jednostki, łamie wolność przekonań, opierając się na autorytecie i lekceważąc moralne przekonanie jednostki.

Możemy zakończyć tę prezentację wskazując, że według modernistów religia autentyczna była w sprzeczności z ideałami i wzorami kultury, jeśli ta przybiera racjonalną postać. Religia ma bowiem zgoła inne podstawy i cele. Bardziej skrajni przedstawiciele tego kierunku twierdzili, że ponieważ u podstaw religii leży doświadczenie mistyczne stanowi ona antytezę racjonalistycznej kultury¹⁵. Ale mimo owej niezgodności istoty religii i kultury nieuniknione jest ich oddziaływanie i przenikanie wzajemne. Zracjonalizowana kultura wywiera presję na religię i w ten sposób powoduje powstanie „religii pozytywnej”. Pewne elementy religii zachowują jednak swój autentyczny wyraz i przeciwstawiając się presji kultury, funkcjonują poza nią.

RELIGIA POZA KULTURĄ

Zajmiemy się teraz tymi poglądami, w których akcentuje się przeciwieństwo między religią i kulturą. Na pewną odmiennosc religii i kultury wskazaliśmy już wcześniej, omawiając sposób, w jaki religia przystosowuje się do racjonalistycznego modelu kultury. Niektóre jej elementy mogły być przyjęte przez kulturę, choć towarzyszy temu deformacja, lecz w pewnych aspektach religia miała być zgoła przeciwna istniejącemu modelowi kultury.

Przeciwieństwo między nimi ukazywano wówczas, kiedy rozpatrywano kulturę jako zespół celowych urządzeń służących przystosowaniu człowieka do naturalnego środowiska, a religię jako doznania rzeczywistości duchowej. Takie rozumienie kultury i religii spotykamy przede wszystkim u Dawida. Jest to określenie kultury jako zorganizowanego życia społecznego w celu przystosowania ludzkości do przyrodniczego otoczenia. Dawid przyjął istnienie dwóch przeciwnych instynktów: „instynktu zmysłowego” odnoszącego się do świata materialnego i „instyn-

¹⁵ Zwłaszcza J. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania i Psychologia religii*

ktu transcendentnego” dotyczącego rzeczywistości duchowej. Odnoszą się one do odmiennych rzeczywistości, mają różne objawy i funkcje, a każdy z tych instynktów ujawniał się przez wyłączenie lub osłabienie drugiego.

Życie w naturalnym środowisku opiera się według Dawida na funkcjach zmysłowych organizmu, z których rozwija się poznanie intelektualne. Organizm musi funkcje zmysłowe rozwijać, aby dostosować się do otoczenia i utrzymać nieustannie zagrożone istnienie — służą temu nauka i kultura w ogóle. Religia natomiast, w jej autentycznej postaci, ciężąc ku rzeczywistości duchowej, zmierza do ograniczenia świadomości racjonalnej i zniesienia absolutyzacji naturalnych funkcji życia. Powstaje więc pytanie: jak kultura, która związana jest z przystosowaniem społeczeństwa do środowiska materialnego, zachowuje się wobec religii?

Potrzeba dostosowania do środowiska naturalnego wymaga rozwinięcia i utrwalenia określonych zdolności. Temu służy dominacja intelektu i rozwój funkcji organizmu¹⁶. Kultura, instytucjonalne formy organizacji społeczeństwa zmierzają według Dawida do realizacji optymalnych sposobów organizacji i działań społecznych w środowisku przyrodniczym. Służą utrwaleniu naturalnego istnienia człowieka. Przeciwnie religia. Instynkt transcendentny, który wywołuje doznania religijne, objawia się według Dawida zanikiem siły życiowej, obojętnością dla tego świata, świadomością bezwartościowości życia zmysłowego i ostatecznie przejawia się jako pragnienie śmierci. Dawid powoływał się na wypowiedzi mistyków, którzy często śmierć nazywali odrodzeniem, narodzeniem (*dies natalis*). Instynkt transcendentny przysłania, zagłusza życie zmysłowe, staje w sprzeczności z naturalnym istnieniem. Pełny rozwój naturalnych funkcji organizmu ludzkiego zmierza do utrzymania najlepszej równowagi ze środowiskiem naturalnym. Instynkt transcendentny wprowadziłby tu zamieszanie, byłby szkodliwy dla optymalnego rozwoju życia w warunkach środowiska naturalnego, zostaje więc zahamowany i wyłączony. I vice versa. Zanik naturalnych funkcji i potrzeb życiowych miał odsłaniać pozazmysłowe drogi poznania a ich rozwój znosi instynkt zmysłowy. Pojawia się wtedy, twierdził Dawid, intuicja nastawiona na rzeczywistość duchową. W pewnym aspekcie religia i kultura okazują się więc zasadniczo przeciwne. Już nie tylko pewne objawy religii i kultury, jak to przedstawiliśmy w poprzedniej części, zawierają cechy odmienne, lecz pojawia się najgłębsze i najistotniejsze przeciwieństwo rzeczywistości, do których się one odnoszą i instynktów, które je tworzą.

Według Dawida niepodobna włączyć tego aspektu religii, który obja-

¹⁶ Por. też: S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, op. cit., t. I, s. 289 i nast.; tenże, *De profundis* (Wstęp), op. cit., *Ekspresjonizm, Słowacki i „Genesis z Ducha”*. Poznań 1918, s. 126 i n.

wia się w tendencjach mistycznych, do kultury, jako że pozostają one w zasadniczym przeciwieństwie. Kultura eliminuje — twierdził Dawid — tendencje mistyczne. Tę samą rolę spełnia również, według niego — dobór naturalny eliminując ludzi, którzy mogą mieć bardziej rozwinięte skłonności mistyczne. Następnie dopełnia tego kultura związana z „materialnym” sposobem życia.

Kultura wytworzyła jednak pewną postać religii, ale mistyczne składniki zostały z niej wyparte. Te mistyczne elementy nie mogły być zasymlowane przez kulturę, funkcjonują więc poza nią. Religie zorganizowane przez społeczeństwa, zinstytucjonalizowane, uformowane kulturalnie spełniały, jak twierdził Dawid, tę samą co i kultura rolę w rugowaniu stanów doświadczenia mistycznego. Jeśli zgadzamy się często z tym, że istnieje w religii paradoks, to dla Dawida polegał on na połączeniu przeciwnych elementów. Pisał:

Religie nie mogły uprawdnie zaprzeczać zasadniczo poznaniu mistycznemu, gdyż one z tego źródła same wypływały, były jego płodem. W religiach skonsolidowało się to, co z mistycznego poznania mogło być życiowo użyteczne, w postaci wiary w istotę rządzącą, Opatrzność, życie przyszłe z jego nagrodami i karami, sankcją praw, władzy ziemskiej i moralności. Ale przyjąwszy to, nadały temu formę możliwie nieszkodliwą dla życiowo praktycznych celów. Z chwilą, kiedy religie w osobach swoich założycieli zaczerpnęły doświadczeń u źródła mistycznego poznania, wnet przybierały postać ziemską, intelektualną, usiłowały zahamować samo źródło w interesie życia. Swojemu doświadczeniu pierwotnemu nadawały postać dogmatu, poznanie mistyczne opierały na objawieniu, autorytecie, wreszcie na rozumie, racjonalistycznym uzasadnieniu Boga i dogmatów, natomiast broniły dostępu wiernym do źródła, gdyż słusznie rozumiały, że czerpanie z niego bez granic przez wszystkich zahamowałoby i paraliżowało siły praktyczno-życiowe. Źródła te uznawały religie za przywilej proroków, wybranych, albo odwrotnie, za narzędzie, studnię diabła¹⁷.

Kościół katolicki począwszy od średniowiecza wypiera mistycyzm w imię nieuświadomionych często celów praktyczno-życiowych. Przytoczmy znów pogląd Dawida:

Najkonsekwentniej w tym kierunku poszedł kościół katolicki: zabronił czytania pisma, prześladował i palił wszystkich, u których życie mistyczne właśnie się ujawniało: kacerzy, heretyków, którzy czerpiąc bezpośrednio ze źródła mistycznego, tworzyć chcieli religie indywidualne, palił czarownice, u których siły mistyczne w innej postaci się objawiały, wreszcie skazał na celibat masę ludzi, którzy objawiali właśnie powołanie szczególne w kierunku religijno-mistycznego życia. W ten sposób zahamował źródło, ale dokonał przez szereg wieków doboru sztucznego, wyniszczył siły mistyczne, ostatecznie sam się pozbawił materiału ludzkiego. Księża dzisiejsi pochodzą już z ludności w znacznej mierze wyjąłowanej z sił mistycznych, z powołania religijnego. Nadto, o ile mistycy zjawiali się w kościele, prześladował on nieprawowiernych, jak np. Eckhardta, nałożył więzy na mistycyzm hiszpański¹⁸.

¹⁷ J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, op. cit..., s. 94—95.

¹⁸ *Tamże*, s. 95.

Można będzie zakończyć w tym miejscu uwagi nad stanowiskiem Dawida. Jego zdaniem w miarę rozwoju kultury materialnej zahamowane zostały tendencje mistyczne, zahamowane one zostały nawet w religii, która przecież z nich bierze początek. I tylko Wschód (Indie i Chiny) zachował jeszcze „siły mistyczne”.

*W rezultacie życie potoczyło się łożyskiem przeważnie wyżyłobionym w doświadczeniu zmysłowym i oparło się na rozumowaniu, intelekcie. Zanikła wrażliwość i potrzeba mistyczna. Tym się tłumaczy oporność uczonych dla zjawisk mistycznych. Jest faktem, że pewne objawy, w różnych czasach stwierdzone, głośnie, ulegają zapomnieniu, ludzie przestają o nich myśleć. Tak i jednostka przestaje myśleć o rzeczy nadprzyrodzonej, która ją spotkała*¹⁹.

Podobny pogląd, lecz wyrażony w bardziej radykalny sposób, znajdziemy u Przybyszewskiego. A wraz z nim przybliżone przekonania żywili i wyrażali inni przedstawiciele modernizmu — Miciński, Przesmycki, Abramowski, Kasprowicz, Tetmajer, jeśli uwzględnimy tylko najważniejszych przedstawicieli tego kierunku²⁰. Wiemy już jaką postawę zajął Przybyszewski wobec średniowiecza. Przesłanką kultu dla średniowiecza było nasilenie w tym okresie mistycyzmu. Ale rozwój tych skłonności i rozwój kultury, w której „duch” przewyciężał materię, jak twierdził Przybyszewski, został załamany przez akcje kościoła katolickiego. Prześladowania heretyków, mistyków i czarownic wyniszczyły ludzi posiadających szczególne usposobienie mistyczne²¹. Wychodząc z takich przesłanek Przybyszewski krytykował Nietzschego za to, że miał w ślad za Burckhardtem uznać Renesans jako najwyższy ideał kulturalny. Tymczasem Renesans zdaniem Przybyszewskiego oznaczał cofnięcie się, załamanie przewagi ducha nad materią i ograniczenie zdolności mistycznych. Dalszy rozwój kultury już tylko pogłębia ten proces.

Wydaje się uprawnionym twierdzenie, iż w kwestii stosunku religii i kultury moderniści w zasadzie przekonani byli o ich odmienności. Co prawda, nie zawsze wyrażano pogląd, że religia w pewnym aspekcie jest przeciwna kulturze, ale świadomość odmienności tych zjawisk była dość powszechna. Podkreślano tę odmienność określając religię jako wynik głębokich sił życiowych (np. Dawid i Brzozowski). Moderniści nie wyrzekli się przekonania, że religia jest tworem człowieka, wręcz przeciw-

¹⁹ *Tamże*, s. 96.

²⁰ Tylko Brzozowski miał nieco inny pogląd na to zagadnienie, lecz w jego wypadku przy ocenie katolicyzmu wystąpił już nieco inny motyw dotyczący kwestii więzi społecznych (por. *Pamiętnik, Idee* oraz zbiór jego listów).

²¹ Por. S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, op. cit., t. I, s. 64; *Synagoga szatana; De profundis* (Wstęp).

nie, podkreślali to z naciskiem²². Ale zarazem twierdzili, że nie wszystkie funkcje i czynności człowieka są jednorodne. Według stanowisk najskrajniejszych odmienność religii i kultury dotyczyła ich pochodzenia i funkcji. Wszyscy natomiast zgadzali się, że odmienność dotyczy poznawczego aspektu religii. Odrzucając przypuszczenie, że religia jest dziełem rozumu i dyskursywnej świadomości upatrywali jej źródła w szczególnym rodzaju intuicji. Twierdzili zarazem, że religia nie poddaje się analizie logicznej, jest dla rozumu tajemnicą lub niedorzecznością²³. To przeciwieństwo mogłoby zaniknąć, gdyby kultura spełniła ideał niektórych modernistów, gdyby zapanowały w niej postawy irracjonalne. Ale w obecnej sytuacji religia miała w ich oczach dwojakie oblicze. Z jednej strony jako religia pozytywna jest elementem kultury, jest do jej ideałów przystosowana, lecz zarazem jako pozaintelektualne przeżycie jest sprzeczna z funkcjami kultury prowadzącymi do opanowania środowiska naturalnego.

Stanowisko modernizmu wobec religii przypomina romantyczną krytykę religii urzędowej. Tam i tu oceniano jako wypaczenie, instytucjonalną postać religii: odejście od autentycznego objawienia lub — w modernizmie — od autentycznego doświadczenia religijnego, dogmatyzację, despotyzm, nietolerancję itd. Ale moderniści ujęli tę kwestię w bardziej ogólnym kontekście stosunku religii i kultury. Jedni (jak Dawid) doszli do przeciwstawienia religii i kultury ze względu na ich funkcje i cele. Stawiali oni doznania religijne poza kulturą, której rozwój — wraz z opanowaniem przyrody — niszczy postawy mistyczne. Inni natomiast widzieli w przeżyciu religijnym źródło twórczości kulturalnej i uważali religię za element kultury. Nie były to poglądy całkowicie wykluczające się. Łączyło je wspólne wyobrażenie na temat tego, czym religia jest i czym być powinna. Jest więc religia w swej najgłębszej istocie doświadczeniem mistycznym, które utraciło na ogół we współczesnej kulturze swą siłę wyrazu i zdolność ekspansji. Żywiono zarazem nadzieję, że religia może mieć wpływ na przeobrażenie kultury, aby jej rozwój zmierzał do rozwinięcia pozaintelektualnych zdolności poznania samej istoty rzeczywistości.

²² W tej kwestii E. Abramowski pisał, że podstaw religii nie można poszukiwać poza człowiekiem — por. E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu* [W:] *Pisma*, t. II, op. cit., s. 131 i nast. S. Brzozowski wyraził pogląd, że w religii ukrywają się zapoznane elementy świata ludzkiego. Por. S. Brzozowski, *Filozofia Fryderyka Nietzschego*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, z. 4.

²³ Takie określenie religii, wiary religijnej występowało często. Por. klasyczną formułę Tertuliana *credo, quia absurdum* lub *certum est, quia impossibile est*.

Roman Padol

SOME PROBLEMS OF RELIGION AND CULTURE IN POLISH MODERNISM

The subject of the paper consists in the interpretation of religion in the conceptions of Polish Modernism as well as the relations between religion and culture. An irrational interpretation of religious substances which were regarded as a kind of mystical experience and irrational sensation was characteristic of this current. Religion is then, on the one hand, an element of culture (religion in culture). But, on the other hand, though religion is interpreted as a phenomenon of psychical reality or irrational experience, it cannot be completely reduced to the phenomena of culture which means a complex of purposeful, rational, adaptable attitudes, substances, products and behaviour. On that head religion is thus beyond culture.

Роман Падол

К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИИ В ПОЛЬСКОМ МОДЕРНИЗМЕ

Эта статья относится к проблеме интерпретации религии в концепциях польского модернизма, в которых рассматривается отношение между религией и культурой. Для того течения была характерна традиционная интерпретация содержания религии как иррациональных переживаний и ощущений, именуемых религиозным опытом, мистическим переживанием. Религия, с одной стороны, является элементом культуры (религия в культуре), но с другой стороны её интерпретируют как ощущения душевной деятельности, как иррациональные переживания и их содержание. Религию невозможно сравнить с явлением культуры, которая представляет комплекс целесообразных, рациональных, приспособленческих отношений человека, содержания результатов деятельности. При таком понимании религия находится вне культуры.