

*Tomasz Herbich*  
Uniwersytet Warszawski

### **Religia wobec kryzysu kultury. Porównanie poglądów Znanieckiego, Witkacego i Bierdiajewa**

Zarówno w polskiej, jak i w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej wiek dziewiętnasty został zdominowany przez systemy i światopoglądy pozytywnie wartościujące dorobek kultury nowożytnej oraz akcentujące konieczność nowej syntezy filozofii ze świadomością religijną. Spośród filozofów polskich wystarczy wymienić nazwisko Augusta Cieszkowskiego, a rosyjskich – Władimira Sołowjowa, by zdać sobie sprawę ze skali i znaczenia tego zjawiska. Choć mesjanizm jest pewną formą reakcji na nowoczesność, to jest on zarazem – co widać w przypadku obu wymienionych autorów – taką reakcją, która nie porzuca nowożytnych ideałów, lecz stara się je rozwinąć poprzez wskazanie ich religijnych podstaw. Cieszkowski i Sołowjow zawarli w swoich pismach również optymistyczną wizję procesu historycznego (choć, jak wiadomo, ten optymistyczny pogląd na dzieje uległ w ostatniej fazie twórczości Sołowjowa znacznym modyfikacjom<sup>1</sup>). Nawet jednak Nikołaj Fiodorow, którego ze względu na zdecydowaną krytykę idei postępu i wyrażane wielokrotnie przeświadczenie o konieczności odrzucenia filozoficznego dorobku XIX wieku<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Na ten temat por. m.in. G. Przebinda, *Apokalipsa Władimira Sołowjowa*, w: *idem, Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003, s. 99–112.

<sup>2</sup> Por. M. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Kęty 2012, s. 78–79.

a także wielu innych elementów kształtujących obraz nowoczesnej cywilizacji, należałoby wyłączyć ze wspomnianego grona filozofów religijnych dążących do zbliżenia świadomości religijnej i kultury nowożytnej, w pewien sposób do niego należy. Jest tak zarówno ze względu na jego bezwzględną wiarę w zdolności kreacyjne zjednoczonej ludzkości, która może nawet przezwyciężyć śmierć, jak i w technikę, mającą dostarczyć bezpośrednich narzędzi umożliwiających wskrzeszenie zmarłych przodków.

Opisana powyżej właściwość myśli filozoficzno-religijnej XIX wieku uległa zmianie na początku XX wieku. O tym, że stanowiska pozytywnie wartościujące dorobek kultury nowożytnej zaczęły wówczas tracić dominującą pozycję, świadczy już zresztą wspomniany końcowy okres twórczości Sołowjowa, zwłaszcza zaś jego *Trzy rozmowy*<sup>3</sup>. Dla myśli filozoficznej początku XX wieku charakterystyczne było przejście od pozytywnego wartościowania dorobku kultury nowożytnej i optymistycznego poglądu na dzieje do różnych odmian myślenia katastroficznego, zwracającego uwagę na występowanie w europejskiej nowożytności tendencji regresywnych<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. 2: *Trzy rozmowy 1899–1900*, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988. Na temat różnicy między wcześniejszymi fazami rozwoju twórczości Sołowjowa a fazą ostatnią por. m.in. M. Bierdiajew, *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. R. Papiński, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, Warszawa 2001, s. 229–230 i 243–244. Różne poglądy na temat stosunku *Trzech rozmów* do wcześniejszego dorobku Sołowjowa szczegółowo omawia J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 61–67. Sam Dobieszewski jest skłonny sytuować *Trzy rozmowy* „w planie raczej integralności stanowiska filozoficznego Sołowjowa niż gwałtownego zerwania” (*ibidem*, s. 67), co sprawia, że jego stanowisko różni się zarówno od interpretacji Bierdiajewa, jak i wspomnianego wcześniej Przebindy.

<sup>4</sup> Por. m.in. M. Bierdiajew, *Koniec Renesansu. Przyczynek do kryzysu współczesnej kultury*, przeł. H. Paprocki, w: *idem*, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, Warszawa 2003, s. 11–50.

Myśl ta zdecydowanie wkroczyła do filozofii religijnej dzięki takim autorom jak Nikołaj Bierdiajew<sup>5</sup>. W poniższym szkicu nie koncentruję się jednak na samej filozofii religijnej, lecz wykraczam poza jej ramy i spośród filozofów religijnych nawiązuję jedynie do poglądów wspomnianego Bierdiajewa. Moim celem jest porównanie trzech różnych rozwiązań jednego z problemów pojawiających się w rozważaniach nad kryzysem kultury sformułowanych bezpośrednio po I wojnie światowej przez Floriana Znanieckiego, Stanisława Ignacego Witkiewicza oraz rosyjskiego filozofa. Zagadnieniem tym jest diagnoza sytuacji, w której znalazła się religia. Podjęta analiza pozwoli również prześledzić trzy różne koncepcje dotyczące istoty religii i miejsca, jakie powinna ona zajmować w świecie ludzkiej kultury. Analizowane stanowiska dopiero razem – właśnie ze względu na ich odmienność – tworzą swego rodzaju panoramę duchowych poszukiwań katastrofistów okresu międzywojnia w odniesieniu do analizowanej kwestii, panoramę niepretendującą oczywiście do ujęcia całościowego (aby takie osiągnąć, należałoby uwzględnić poglądy większej grupy autorów), lecz pozwalającą rozeznaczyć się w różnych kierunkach tych poszukiwań<sup>6</sup>. Jak zostanie pokazane,

---

<sup>5</sup> Por. charakterystyczną opinię Bierdiajewa na temat poglądów Cieszkowskiego: „Cieszkowski był, rzecz jasna, wielkim optymistą, wierzył w szybkie nadejście nowej epoki, mimo że nic tego nie zapowiadało. Optymizm ten właściwy był jego czasom. My już nie możemy być takimi optymistami” (M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W. [C. Wodziński], Warszawa 1999, s. 223). Por. także mój artykuł: T. Herbich, *Mesjanizm i katastrofizm w późnych pismach Mikołaja Bierdiajewa*, w: K. Bałkowski, P. Wiatr, D. Litwin-Lewandowska (red.), *Historia, polityka, prawo – filozoficzne refleksje nad tym, co społeczne*, Lublin 2016, s. 48–62.

<sup>6</sup> Istotnym punktem odniesienia dla moich analiz jest książka S. Mazurka, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wrocław 1997. W publikacji tej Mazurek koncentruje się na analizie poglądów Wasilija Rozanowa (które określa jako „próbę neopogańskiej filozofii historii”), czterech „neochrześcijan” (Nikołaja Bierdiajewa, Wiaczesława Iwanowa, Siemiona Franka oraz Mariana Zdziechowskiego), których koncepcje

różnice występujące między stanowiskami Znanieckiego, Witkacego i Bierdiajewa nie ograniczają się do zwykłej odmienności poglądów na temat istoty religii oraz jej położenia we współczesnym świecie – mają one bowiem głębsze przyczyny i wynikają z przyjmowanych przez tych trzech autorów podstawowych rozstrzygnięć filozoficznych.

### **Religia a aktywność człowieka. Poglądy Floriana Znanieckiego**

Cechą charakterystyczną poglądów przedstawionych przez Znanieckiego w *Upadku cywilizacji zachodniej*, która pozwala odróżnić je od stanowisk Witkacego i Bierdiajewa, jest wiara w wartość cywilizacji zachodniej, a w sposób szczególny – w jej nowożytną postać. Zgodnie z deklaracją pochodzącą od samego Znanieckiego wiara ta istotnie wpłynęła na powstanie jego książki. Już na pierwszej stronie *Upadku*

---

historiozoficzne jego zdaniem „można wręcz uznać za warianty jednego paradygmatu” (*ibidem*, s. 55), oraz Witkacego, którego stanowisko ma być wyjątkowe ze względu na to, że nie mieści się ani w religijnym, ani w naturalistycznym (określanym też jako historycystyczny) nurcie refleksji historiozoficznej jego czasu (por. *ibidem*, s. 169–170). W porównaniu z książką Mazurka poniższy szkic charakteryzuje z jednej strony znacznie węższy zakres tematyczny – ograniczam się bowiem do jednego, szczegółowego zagadnienia (jakim są poglądy trzech tytułowych bohaterów na temat istoty religii i jej miejsca we współczesnym świecie) – z drugiej zaś strony to, że będące punktem dojścia moich analiz szczegółowe porównanie odpowiedzi na interesującą mnie kwestię, które zostały sformułowane przez przedstawicieli trzech różnych nurtów refleksji nad kryzysem kultury, ma służyć jednemu, ściśle określönemu celowi: wykryciu horyzontu problemowego wspólnego dla analizowanych koncepcji. Ta ostatnia właściwość mojego ujęcia sprawia, że silniejszy nacisk kładę nie na to, że koncepcje Znanieckiego, Witkacego i Bierdiajewa powstają w ramach różnych nurtów refleksji historiozoficznej czy z zakresu filozofii kultury, lecz na to, że powstają one w tym samym czasie i ujęte łącznie odsłaniają horyzont problemowy właściwy dla poszukiwań duchowych czasu ich powstania – a czynią to także dzięki uwypuklanym w toku prowadzonych rozważań różnicom między nimi.

cywilizacji zachodniej został określony bezpośredni motyw powstania tego dzieła, którym było

przekonanie o wysokiej wartości kultury ludzkiej w ogóle, a cywilizacji zachodniej w szczególności, oraz poważna obawa, że cywilizacji tej zagraża w najbliższym czasie zniszczenie, o ile się nie zdobędziemy na świadomy i planowy wysiłek w celu jej zachowania<sup>7</sup>.

Na podkreślenie zasługuje przy tym fakt, że wiara w cywilizację zachodnią i kulturę nowożytną była istotnym motywem nie tylko w procesie powstania *Upadku cywilizacji zachodniej*. Wspomniany „świadomy i planowy wysiłek w celu zachowania” cywilizacji zachodniej i odpowiadającej jej kultury odgrywał istotną rolę także we wcześniejszych badaniach Znanieckiego z zakresu filozofii kultury. *Upadek cywilizacji zachodniej* jako studium z pogranicza socjologii i filozofii kultury podejmował przeświadczenie, któremu autor tego dzieła dał wyraz już w powstałej w okresie I wojny światowej *Rzeczywistości kulturowej*: „Naszą najbardziej nagłą obecnie potrzebą intelektualną jest adekwatna wiedza o świecie kultury jako podstawa racjonalnej techniki praktycznego panowania nad bezpośrednią przyszłością naszej cywilizacji”<sup>8</sup>.

Znaniecki przekonywał czytelników, że „cywilizacja zachodnia bynajmniej nie jest w przededniu śmierci naturalnej; przeciwnie, żywotniejsza jest niż kiedykolwiek”<sup>9</sup>. Autor *Upadku cywilizacji zachodniej* zajmował zatem określone, istotne dla naszych rozważań stanowisko – występował jako obrońca głównych ideałów zachodniej nowożytności. Ideał odnoszący się do religii, który zostanie przeze mnie omówiony poniżej, umieszczał on wśród innych. W grupie tej znalazły się panowanie nad przyrodą, bogactwo indywidualne

<sup>7</sup> F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, w: *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1991, s. 931.

<sup>8</sup> *Idem, Rzeczywistość kulturowa*, w: *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, *op. cit.*, s. 470.

<sup>9</sup> *Idem, Upadek cywilizacji zachodniej...*, *op. cit.*, s. 953.

i społeczne, demokratyczny ideał narodowy, przewyciężenie cierpienia ludzkiego za pomocą polepszenia warunków życiowych, a także cechy charakterystyczne wpływające na kształt współczesnej sztuki zachodniej (jej decentralizacja i występująca w niej mnogość ideałów oraz elitaryzacja przy równoczesnym występowaniu zajęć nietwórczych, ale istotnych dla popularyzacji i uprzystępnienia sztuki) oraz odnoszący się do dziedziny wiedzy ideał poznania jako nie pewnego stanu, lecz postępu<sup>10</sup>. Tym nowożytnym ideałem miały w ocenie Znanieckiego zagrażać pewne tendencje o charakterze regresywnym, stanowiące ich zwulgaryzowaną wersję.

Trzeba przyznać, że spośród trzech bohaterów moich rozważań Znaniecki jest tym, który najmniej uwagi poświęcił religii, jego poglądy będą jednak miały dla mnie istotne znaczenie jako kontrpunkt dla stanowisk Witkacego i Bierdiajewa. Stanowisko Znanieckiego można postrzegać jako kontynuację etycznej wykładni istoty religii dokonanej przez Immanuela Kanta<sup>11</sup>. Jego poglądy można także umieścić w kontekście problemów podejmowanych przez modernistów katolickich, dotyczących przede wszystkim stosunku wiary do wiedzy oraz związku religii z moralnością (lub dogmatów z działaniem, jak choćby w poglądach Edouarda Le Roy'a)<sup>12</sup>. Autor *Upadku cywilizacji zachodniej* przekonywał, że „istotą religii nie jest wykrycie rzeczywistości ostatecznej, lecz potwierdzenie najwyższych wartości i pobudzanie do czynów zgodnych z tym potwierdzeniem”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 953–967.

<sup>11</sup> Kant uważał, że „religia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych” (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 201).

<sup>12</sup> Te dwa stanowiska w kwestii religii – Kantowskie oraz modernistyczne, reprezentowane przez wspomnianego Le Roy'a – można zresztą zbliżyć do siebie, co czynił choćby jeden z bohaterów mojego artykułu, Nikołaj Bierdiajew. Por. N. Bierdiajew, *Katolicki modernizm i kryzys współczesnego świadomości*, w: *idem, Duchowny kryzys inteligencji. Stat' i po obywatelskiej i religijnej psychologii (1907–1909 g.)*, Sankt-Petersburg 1910, s. 260.

<sup>13</sup> F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej...*, *op. cit.*, s. 963.

Z tak określonej perspektywy Znaniński patrzył na kryzys, przez który miała w jego czasach przechodzić religia, i oceniał, że nie dotyczy on „istoty religii, odnosi się jedynie do związku pomiędzy religią a wiedzą”<sup>14</sup>. Drogą wiodącą do pokonania kryzysu miało być zatem uznanie, że rozstrzygnięcie zagadnień teoretycznych nie należy do zadań religii. To przekonanie prowadziło polskiego socjologa i filozofa do sformułowania wniosku, że potrzeba religii nadal istnieje, a współczesność nie tylko nie jest jej przeciwna, lecz wręcz otworzyła przed nią nowe możliwości rozwoju:

Jeżeli tak pojmujemy zasadniczą właściwość religii, jasne się stanie od razu, że religia nie tylko nie zanika, lecz przeciwnie, że stworzyła w życiu nowoczesnym ideał z większymi możliwościami rozwoju niż jakkolwiek z tych, które panowały nad życiem religijnym w przeszłości<sup>15</sup>.

W dalszej części analizowanego fragmentu poświęconego religii Znaniński określał, jak należy rozumieć ten nowoczesny ideał religijny, w którym tkwi potencjał rozwoju większy od znanych z przeszłości. Twierdził on, że religia „potwierdza [...] nieporównaną wartość i solidarność moralną ludzi jako istot duchowych oraz ich nieograniczony postęp do wspólnego najwyższego celu – absolutu duchowego”<sup>16</sup>. Religia ma realizować się więc w

działalności, która dąży do podniesienia kulturalnego poziomu człowieka poprzez rozwijanie w nim poczucia godności ludzkiej, przez wytwarzanie w nim świadomości, że jest czynnym i odpowiedzialnym członkiem wielkiej gminy duchowej, przez budzenie w nim tęsknoty do nadzmysłowych wartości i pragnienia przodowania lub pójścia za przodownictwem ku wyższym celom<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 962.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 963.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 964.

Religia ma zatem zdaniem Znanieckiego współtworzyć świat kultury, który ludzkość buduje ponad przyrodą – rzeczywistość, która rozwija się poprzez tworzenie nowych ideałów<sup>18</sup>.

### **Religia a zanik uczuć metafizycznych. Poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza**

Zarówno ze względu na cel, jak i na objętość poniższego szkicu nie jest możliwe choćby pobieżne prześledzenie złożonych i skomplikowanych zagadnień związanych z ewolucją poglądów filozoficznych Stanisława Ignacego Witkiewicza. W związku z tym w poniższych rozważaniach, podobnie jak uczyniłem to już podczas rekonstruowania stanowiska Znanieckiego, skoncentruję się na tekście zawierającym najpełniejszy wykład poglądów historiozoficznych Witkacego – czyli na ukończonym w 1918 roku dziele *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. Tekst ten pozwoli mi prześledzić, jak Witkacy określał istotę religii oraz jej miejsce we współczesnym świecie. Za skoncentrowaniem się na *Nowych formach w malarstwie* przemawiają także istotne względy czasowe: zarówno *Upadek cywilizacji zachodniej* Znanieckiego, jak i stanowiące podstawę moich analiz w kolejnym rozdziale teksty Bierdiajewa (*Nowe Średniowiecze* oraz *Wola życia i wola tworzenia kultury*) powstały w początkowej fazie lat dwudziestych XX wieku, co oznacza, że *Nowe formy w malarstwie* są tym tekstom bliższe czasowo niż dzieła Witkacego napisane w latach trzydziestych, takie jak *Niemyte dusze*.

Tym, co odróżnia poglądy Znanieckiego i Witkacego na temat religii, jest rola, jaką przyznają oni temu zagadnieniu w rozwijanej przez każdego z nich teorii kultury i cywilizacji. Choć Znaniecki wskazywał na ideał religijny jako na jeden z tych, który określa charakter cywilizacji zachodniej oraz zachowuje swoją żywotność, nie wyróżniał go spośród pozostałych, co więcej – kluczową rolę był skłonny przypisywać innym ideałom, takim jak panowanie nad

---

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 942–943.



przyrodą (według Znanieckiego „może najbardziej uderzający i charakterystyczny ze wszystkich nowożytnych ideałów zachodnich”<sup>19</sup>) oraz bogactwo indywidualne i społeczne (umiejscawiane przez polskiego socjologa „prawdopodobnie” „na następnym miejscu pod względem ważności społecznej”<sup>20</sup>). W odniesieniu do poglądów Witkacego trafna z kolei jest opinia jednego z badaczy, zgodnie z którą „teza wywodząca religię, sztukę i filozofię z przeżyć metafizycznych jest [...] sednem teorii kultury Witkiewicza”<sup>21</sup>.

Dla realizacji tego przedsięwzięcia – wyprowadzenia religii, sztuki i filozofii z przeżyć metafizycznych – kluczowe znaczenie ma pierwsza część *Nowych form w malarstwie*, zatytułowana *Wstęp filozoficzny*. To kilkustronicowe wprowadzenie w pierwszej części jest poświęcone zaprezentowaniu rozstrzygnięć ontologicznych, z których w kolejnej części zostają wyprowadzone zarówno poglądy estetyczne, jak i katastrofizm Witkacego. Religia, filozofia i sztuka – te trzy typy działalności ludzkiej, które nie są podporządkowane wymogom użyteczności, lecz stanowią wyraz zmagania człowieka z Tajemnicą Istnienia – wynikają z doświadczenia, które dlatego zasługuje na miano metafizycznego, że w nim dochodzi do zetknięcia z tym, co Witkacy w swojej ontologii wyprowadził z pojęcia Istnienia:

To poczucie jedności naszego „ja”, bezpośrednio dane, które nazwiemy jakością jedności i które musimy uznać za istniejące zawsze w „tle zmieszonym” innych jakości, leży u podstawy uczucia niepokoju metafizycznego, którego przejawami u wyższych Istnień Poszczególnych jest religia, filozofia i sztuka, mające wspólne źródło, ale zróżniczkowane w ciągu społecznego rozwoju<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 953.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 956.

<sup>21</sup> M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1995, s. 37.

<sup>22</sup> S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, Skierniewice 1992, s. 8–9.

Dominującą cechą katastroficznych poglądów Witkacego jest zatem ich zależność od ontologii, która tworzy osnowę rozważań. Ta zależność jest wyraźnie widoczna w poglądach dotyczących religii. W jednym z fragmentów reprezentatywnych dla zajętego przez niego stanowiska Witkacy stwierdzał, że najwyższą postacią religii jest hinduizm, i uzasadniał to przekonanie następująco:

Im wyższa jest organizacja psychiczna danego osobnika, tym bardziej osobowy Bóg rozplywa się we wszechświecie, tym bardziej osobowość jego przestaje być czymś możliwym do wyrażenia w kategoriach skończoności, staje się tylko symbolem jedności w wielości całego Istnienia. Przykład takiego pojmowania Bóstwa poza osobowymi jego symbolami mamy w religii indyjskiej, panteistycznej, tej najwyższej religii, do jakiej doszedł duch ludzki, która jest najpierwotniejszym ujęciem istoty Istnienia, tym, które w dalszych, coraz bardziej pojęciowych sformułowaniach jest coraz doskonalszym wypowiedaniem jednej jedynej Absolutnej Prawdy<sup>23</sup>.

Sens zacytowanego fragmentu można w kontekście prowadzonych przeze mnie rozważań ująć następująco: religia jest przedstawieniem jedności w wielości<sup>24</sup> za pośrednictwem symboli, a zatem jej najwyższa postać została osiągnięta wtedy, gdy oderwała się ona od zoomorfizmu i antropomorfizmu, aby posługiwać się czystymi symbolami. Nastąpiło to w hinduizmie i wraz z osiągnięciem tego stanowiska sama religia przeszła w filozofię, dla której właściwe jest posługiwanie się pojęciami.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>24</sup> Czyli przedstawianiem tego, co najważniejsze w Tajemnicy Istnienia. *Wstęp filozoficzny* zaczyna się od następującego stwierdzenia, będącego punktem wyjścia ontologii Witkacego wyrażonej w *Nowych formach w malarstwie*: „Istnienie jest jedno i tożsame jest ze sobą. Pojęcie Istnienia implikuje wielość, bez której jedno istnienie byłoby Nicością Absolutną. Wielość Istnienia Poszczególnych jest zasadniczym prawem istnienia” (*ibidem*, s. 7).

Taka koncepcja pozwalała Witkacemu dostrzec w doświadczeniu religijnym bogatszy zasób treści, niż było to u Znanieckiego. Autor *Nowych form w malarstwie* był wolny od redukcji religii do sfery etycznej, gdy wyodrębniał trzy podstawowe elementy składające się na nią: dogmatykę (którą określał jako „czystą metafizykę”), system praw etycznych i dany Kościół (organizację)<sup>25</sup>. W powstawaniu religii źródłowy charakter ma pierwsza z tych sfer, która rozstrzyga też o jej istocie, a dopiero w dalszej kolejności zostaje do niej dołączony system praw etycznych<sup>26</sup>.

Na tym nie kończą się różnice występujące między stanowiskami Witkiewicza i Znanieckiego. Równie istotny jest ich skrajnie odmienny pogląd co do możliwości wpływu religii na życie społeczne. Autor *Nowych form w malarstwie* był przekonany, że „w naszych czasach wychowawcza misja religii skończyła się definitywnie i powoli schodzi na plan drugi”<sup>27</sup>. Religia nie jest już w stanie wyznaczyć żadnych ideałów, które stałyby się następnie przedmiotem dążeń społeczeństw. Stała się ona ofiarą zaniku niepokoju metafizycznego, do którego doprowadził rozwój społeczny, co uczyniło ją zwyczajnie obojętną dla współczesnego człowieka:

W miarę tego, jak życie staje się w rozwoju społecznym coraz wygodniejsze, pewniejsze w swoich zarysach, bardziej automatyczne i mechaniczne w swoich funkcjach, coraz mniej jest miejsca w duszy ludzkiej na metafizyczny niepokój. Życie nasze staje się tak określone, człowiek jest z góry wychowywany dla spełniania pewnych cząstkowych funkcji nie pozwalających mu ujrzeć całokształtu zjawisk, tak zajmujących mu czas pracą systematycznie rozłożoną, że rozmyślanie o rzeczach ostatecznych, nie mających bezpośredniej użyteczności, przestaje być czymś istotnym w przebiegu codziennego życia<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 130.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 129–130.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 131.

Do upadku religii przyczynić miał się także rozwój nauki i filozofii dyskursywnej, przy czym

nauka szczególnie, dla pewnych ciemnych umysłów, nie rozumiejących istotnej jej wartości, przedstawia się jako ostateczne wyjaśnienie Tajemnicy Bytu, przez taką lub inną teorię lub przez ich „syntezę”<sup>29</sup>.

Tym samym rozwój nauki znacznie utrudnia pielęgnowanie poczucia tajemniczości Istnienia, bez którego religia jest niemożliwa. Witkacy przekonywał, że formy, w jakich obecnie istnieje religia, są jedynie pozostałościami jej dawnej wielkości: „Religia istnieje u pewnych indywiduów wyższych klas, istnieje i w masach, ale w postaci zautomatyzowanych obrzędów, mało już mających wspólnego z istotnym momentem metafizycznym”<sup>30</sup>. Ze współczesnej religii uszło zatem życie, nie czeka jej już żaden renesans, nie ma przed nią żadnych perspektyw nowego rozwoju.

### **Eschatologiczna istota religii. Poglądy Nikołaja Bierdiajewa**

Wydaje się, że więcej dzieli niż łączy dwa omówione dotychczas stanowiska w kwestii istoty religii i jej miejsca w rzeczywistości zdominowanej przez fenomen kryzysu kultury. W poglądach Nikołaja Bierdiajewa integralnie łączą się jednak pewne elementy koncepcji Znanickiego i Witkacego. Podczas porównywania stanowiska Rosjanina z poglądami dwóch polskich filozofów należy stwierdzić, że do Witkacego było mu z pewnością bliżej – wśród elementów zbliżających ich podejścia można wymienić między innymi krytyczny stosunek do nowożytności, odrzucenie redukcjonistycznego podejścia do religii, a także przekonanie, że do istoty religii należy poznanie rzeczywistości, tworzenie jej intelektualnych reprezentacji (czyli to, co Znanicki odrzucił jako wyraz dążeń teoretycznych w religii). Jak jednak zostanie pokazane w zakończeniu, stanowisko Witkacego,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 130–131.

jeżeli oceniać je z perspektywy Bierdiajewa, także jawi się jako redukcjonistyczne. Ze Znanieckim z kolei łączyło rosyjskiego filozofa przede wszystkim przekonanie, że religia ma moc wyznaczania kierunku działaniu ludzkiemu (pod tym względem występowała jednak między dwoma myślicielami istotna różnica – zdaniem Bierdiajewa religia nie tyle tę moc zachowała, jak uważał Znaniecki, co ją o d z y - s k i w a ł a w momencie dziejowym, w którym obaj tworzyli).

Najważniejszymi tekstami Bierdiajewa, w których poruszone zostało zagadnienie przełomu dokonującego się w kulturze, są wydane w 1924 roku *Nowe Średniowiecze* oraz napisany dziesięć lat później *Los człowieka we współczesnym świecie*. Ze względu zarówno na rozmiary dorobku Bierdiajewa, jak i ewolucję jego poglądów należy jednak zastrzec, że poniższe omówienie ogranicza się w zasadzie do dzieł napisanych przez Bierdiajewa podczas kilku pierwszych lat po zakończeniu I wojny światowej, w których najpełniejszy wyraz znalazły jego poglądy na temat kryzysu kultury (przede wszystkim do wspomnianego *Nowego Średniowiecza* oraz *Woli życia i woli tworzenia kultury*, cytowanych bezpośrednio).

Rosjanin przekonywał czytelników, że dzieje rozwijają się w sposób rytmiczny, poprzez następstwo epok reprezentujących dwa różne typy – organiczny i krytyczny<sup>31</sup>. Idea ta, dobrze znana wcześniejszemu stuleciu (wystarczy wspomnieć Saint-Simona i jego zwolenników czy Cieszkowskiego), stanowiła podstawową przesłankę historiozoficznej wizji przedstawionej w *Nowym Średniowieczu*. Szczególnie charakterystyczne dla poglądów Bierdiajewa było przekonanie o przełomowym charakterze momentu, w którym przyszło mu żyć i tworzyć – zdaniem Rosjanina kończyła się wówczas epoka nowożytna, a ludzkość wkraczała w inny etap historii, określanej przez niego jako „nowe Średniowiecze”. Charakteryzując te dwie

---

<sup>31</sup> Por. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Rozważania o losie Rosji i Europy*, przeł. H. Paprocki, w: *idem, Nowe Średniowiecze. Los..., op. cit.*, Warszawa 2003, s. 55.

epoki, filozof postęgiwał się symboliką dnia i nocy. U Bierdiajewa naddciągającą epokę symbolizuje noc, człowiek bowiem ma konfrontować się w tej epoce z samą osnową rzeczywistości:

Noc jest bardziej metafizyczna i ontologiczna niż dzień. Zaslona dnia nie jest trwała ani w przyrodzie, ani w historii, łatwo się zwiija i nie ma w niej głębi. Cały sens naszej epoki, tak bolesnej dla zewnętrznego życia poszczególnych jednostek, polega na odkryciu otchłani bytu, na staniei twarzą w twarz z przasadami życia, w ujawnieniu „fatalnego dziedzictwa losu”<sup>32</sup>.

Nowe Średniowiecze ma mieć charakter religijny, przy czym religijność, która jest cechą charakterystyczną całej epoki, rozumiana jest w tym przypadku w sposób pozbawiony znamion wartościowania, jako taki sposób odnoszenia się człowieka do rzeczywistości, w którym dochodzi do konfrontacji z „przasadami życia”. W tym sensie także komunizm, okreśłany przez Bierdiajewa wprost mianem „satanokracji”, ma posiadać wyraźny wymiar religijny. Skoro zmiana epok oznacza, że człowiek ponownie staje wobec podstawowych realności życia, to wiąże się z nią powrót zagadnień religijnych do dawnego znaczenia:

Rozkład neutralnego i zsekularyzowanego humanistycznego królestwa środka, ujawnienie we wszystkim biegunowo przeciwnych zasad jest właśnie końcem areligijnej epoki czasów nowożytnych, jest początkiem epoki religijnej, epoki nowego Średniowiecza. Nie oznacza to jednak, że w nowym Średniowieczu koniecznie ilościowo zwycięży religia prawdziwego Boga, religia Chrystusa – znaczy natomiast, że w tej epoce całe życie we wszystkich jego przejawach będzie przebiegać pod znakiem walki religijnej, będzie nacechowane manifestacją krańcowych zasad religijnych<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 64.

Dla określenia miejsca, jakie religia zajmuje w katastrofizmie Bierdiajewa, istotny jest także artykuł *Wola życia i wola tworzenia kultury*. Rosjanin stwierdzał w nim, że „w historycznym losie ludzkości można wydzielić cztery epoki, cztery stany: barbarzyństwo, kultura, cywilizacja i religijne przemienienie”<sup>34</sup>. Choć Bierdiajew określał te stany mianem epok, podział ten uchwytywał przede wszystkim podstawowe typy stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości. W artykule *Wola życia i wola tworzenia kultury* filozof omawiał wzajemne zależności między tymi typami, co czyni ten tekst szczególnie cennym dla prowadzonych rozważań.

W dokonanej przez Bierdiajewa charakterystyce kultury na plan pierwszy wysuwał się jej symbolizm, określający sposób, w jaki próbuje ona uchwycić wieczność. Ta jej cecha miała także oznaczać, że nie wynika z niej rzeczywista przemiana życia:

Kultura nie jest realizowaniem innego życia, nowego istnienia, jest realizowaniem nowych wartości. Wszystkie osiągnięcia kultury są symboliczne, a nie realistyczne. [...] Realne przemienienie jakoby nie może zostać osiągnięte w kulturze<sup>35</sup>.

Bierdiajew stwierdzał jednocześnie, że kultura ma źródła w kulcie religijnym: „Kultura jest związana z kultem, rozwija się z kultu religijnego, jest rezultatem dyferencjacji kultu, rozprzestrzeniania się jego treści w różnych kierunkach”<sup>36</sup>. Na pewnym etapie rozwoju kultura zaczyna podważać swoje podstawy, co prowadzi do tego, że przechodzi ona od stadium organicznego do krytycznego w jej rozwoju. Wzmagające się dążenie do organizacji życia prowadzi do wyłonienia się z niej cywilizacji, którą charakteryzuje pragmatyczny stosunek do rzeczywistości: „Wewnątrz kultury ujawnia się zbyt silna wola nowego «życia», dążenie do władzy i potęgi, do praktyki, do

<sup>34</sup> *Idem, Wola życia i wola tworzenia kultury*, w: *idem, Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 147.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 141.

szczęścia i przyjemności”<sup>37</sup>. Żądza życia, która była powstrzymywana w kulturze ze względu na wpisane w nią dążenie do osiągnięć duchowych (wymagających poświęceń), zaczyna dominować i określać charakter cywilizacji:

Cywilizacja w przeciwieństwie do kultury jest ze swej natury nieregulacyjna, zwycięża w niej rozum „oświeceniowy”, ale nie jest to już rozum abstrakcyjny, ale pragmatyczny. Cywilizacja w przeciwieństwie do kultury nie jest symboliczna, nie jest hierarchiczna i nie jest organiczna. Cywilizacja jest realistyczna, demokratyczna i mechaniczna. Nie pragnie symbolicznych, ale realistycznych osiągnięć życia, pragnie realnego życia, a nie osiągnięć i znaków, nie poszukuje symboli innych światów<sup>38</sup>.

Zdaniem Bierdiajewa ten sposób odnoszenia się człowieka do otaczającej go rzeczywistości, który jest reprezentowany przez cywilizację, nie wyklucza pewnej postaci praktyk religijnych. Jednak mimo tego, że każda z czterech epok ma pewną odpowiadającą jej postać religii, w cywilizacji zostaje utracone to, co rozstrzyga o istocie religii – duch wieczności:

Cywilizacja jest „burżuazyjna” ze swej natury w najgłębszym, duchowym sensie tego słowa. „Burżuazyjność” jest ucywilizowanym królestwem tego świata, cywilizacyjną wolą zorganizowania potęgi i korzystania z przyjemności życia. [...] Industrialny kapitalizm cywilizacji niszczy ducha wieczności, niszczy świętości. Współczesna cywilizacja kapitalistyczna zabijała Boga, była najbardziej bezbożną z cywilizacji. [...] Cywilizacja industrialno-kapitalistyczna nie do końca odrzuciła religię, gotowa jest uznać pragmatyczny pożytek płynący z religii i potrzebę religii<sup>39</sup>.

Do tego momentu koncepcja Bierdiajewa wydaje się pokrewna omówionym poglądom Witkacego. Istotna różnica między ich stanowiskami pojawia się wtedy, gdy w rozważaniach rosyjskiego filozofa dochodzi do głosu przekonanie, że cywilizacja może ujawnić swoją

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 145.



niemoc i wyczerpać własne siły rozwojowe. Cywilizacja, tak jak wcześniej kultura, podważa własne podstawy. U jej szczytu, gdy coraz bardziej wypiera ona kulturę, dochodzi do rozkładu form wypracowanych przez tę ostatnią, w wyniku czego rodzi się nowe barbarzyństwo, które zarazem wyznacza początek końca epoki cywilizacji:

W cywilizacjach zanika energia duchowa, gaśnie duch będący źródłem kultury. Wtedy zaczyna się panowanie nad duszami ludzkimi nie sił przyrody, sił barbarzyńskich w szlachetnym sensie tego słowa, a magicznego królestwa maszyn i mechaniki, zastępujących autentyczny byt<sup>40</sup>.

Zdaniem Bierdiajewa oprócz cywilizacji istnieje jeszcze jedna droga umożliwiająca przekroczenie ograniczeń kultury, polegających na pozostawaniu w sferze symboli i na braku możliwości przejścia w życie. Wiedzie ona przez religię. Według Rosjanina idea religijnego przemienienia życia jest ściśle związana z nastawieniem eschatologicznym, które uważał on za centralne dla świadomości religijnej. Wiąże się z tym charakterystyczna dla jego stanowiska krytyka różnych nieeschatologicznych formuł, które chrześcijaństwo przyjmowało w historii:

Chrześcijaństwo nie we wszystkich okresach swego losu historycznego było religijnym przemienieniem. W kulturze chrześcijaństwo było przede wszystkim symboliczne, dawało jedynie podobieństwa, znaki i obrazy przemienienia życia; w cywilizacji chrześcijaństwo stało się przede wszystkim pragmatyczne, przekształciło się w środek rozwijania procesów życia, w technikę dyscypliny duchowej. [...] Jednak wola czynienia cudu przemienienia życia, przemienienia nie mechaniczno-technicznego, a organicznie-duchowego, powinna się pojawić i określić inną drogę od gasnącej kultury do „życia”, inną od drogi wypróbowanej przez cywilizację. Religia nie może być częścią życia, zapędzoną w odległy kąt. Powinna sięgać ontologicznie-realnego przemienienia życia, które jedynie symbolicznie osiąga kultura i które jedynie technicznie osiąga cywilizacja<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 148.

Oczekiwania Bierdiajewa różniły się zatem zarówno od przewidywań Witkacego, jak i pragnień Znanieckiego: o ile od stanowiska Witkacego odróżniało Rosjanina przekonanie o możliwości – lub wręcz pewności – odrodzenia religii, o tyle zestawienie jego koncepcji z opiniami Znanieckiego nie pozostawia wątpliwości, że nie jest możliwe pogodzenie ich poglądów na temat religii, a zatem także przekonań co do roli, którą religia zgodnie z jej istotą powinna odgrywać w społeczeństwie przyszłości.

### Zakończenie

Podsumowaniu przeprowadzonych analiz służy zamieszczona poniżej tabela porównująca opinie Znanieckiego, Witkacego i Bierdiajewa w odniesieniu do kilku wybranych, omówionych powyżej zagadnień.

	Florian Znaniecki	Stanisław Ignacy Witkiewicz	Nikołaj Bierdiajew
Rozwój historii	Niezdeterminowany postęp, który zakłada możliwość upadku	Regres po początkowym okresie wzrostu	Rytmiczne następstwo epok, zmierzające do eschatologicznego kresu
Charakter momentu historycznego	Ujawnienie się destrukcyjnych tendencji	Efekt postępującego procesu społecznienia	Przełom, okres zmiany epok
Ocena nowożytności	Pozytywna	Negatywna	Negatywna
Istota religii	Potwierdzenie najwyższych wartości i pobudzenie do czynów zgodnych z nimi	Jeden z trzech wyrazów zmagania człowieka z Tajemnicą Istnienia, posługujący się symbolami	Motywowane eschatologicznie ukierunkowanie ducha ludzkiego ku wieczności oraz przemianie życia

	Florian Znaniecki	Stanisław Ignacy Witkiewicz	Nikołaj Bierdiajew
Najwyższa postać religii	Zbliżona do Kantowskiej religii w obrębie samego rozumu	Hinduizm	Chrześcijaństwo rozumiane eschatologicznie
Stosunek nowożytności do religii	Zgodny z jej istotą	Antyreligijny	Antyreligijny
Główna przyczyna kryzysu religii	Chęć rozstrzygnięcia zagadnień teoretycznych przez religię	Proces uspołecznienia i postęp nauki	Koncentracja cywilizacji na organizacji życia doczesnego
Możliwość odrodzenia lub dalszego rozwoju religii	Tak	Nie	Tak
Stosunek religii do filozofii	Odrębność	Wcześniejszy etap	Ścisły związek

Znaniecki był przekonany, że w rozwoju historycznym można zaobserwować pewien postęp, dokonujący się poprzez wyznaczanie coraz wyższych ideałów, jednak nie ma on charakteru koniecznego, gdyż jest zależny od twórczych działań człowieka – możliwe jest zatem także wystąpienie regresu, i to takiego, który może doprowadzić aż do „nawrotu gatunku ludzkiego do stanu zwierzęcości”<sup>42</sup>. Witkacy uważał, że po początkowym okresie wzrostu jesteśmy skazani na nieodwracalny regres. W gruncie rzeczy autor *Nowych form w malarstwie* zgadzał się ze zwolennikami teorii postępu w tym, że następujące zmiany oraz wzrost dobrobytu mają charakter nieodwracalny, był jednak przekonany, że dwie wartości – zaspokojenie potrzeb materialnych i wyższa kultura duchowa – wchodzi z sobą w nieuchronny konflikt. Prowadziło go to do sformułowania odwróconej

<sup>42</sup> F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej...*, op. cit., s. 1105.

teorii postępu, czyli teorii regresu. Bierdiajew z kolei postrzegał historię jako proces rytmicznego następstwa epok, zmierzający jednak do eschatologicznego kresu.

Trzej autorzy, których poglądy poddałem analizie w powyższym szkicu, różnie ujmowali także charakter momentu historycznego, w którym powstały ich dzieła. Znanięcki stwierdzał zaistnienie tendencji zagrażających cywilizacji zachodniej. Witkacy uważał, że postępujący zanik uczuć metafizycznych jest efektem długotrwałego procesu uspołecznienia. Z kolei rosyjski filozof przekonywał czytelników, że są oni świadkami zmiany epok – definitywnego końca Renesansu i początku nowego Średniowiecza.

Jednym z czynników, który istotnie różnił trzech filozofów, był ich stosunek do nowożytności. Podczas gdy Znanięcki ocenił ją pozytywnie, Witkacy i Bierdiajew byli zgodni w negatywnych opiniach, choć ich stanowiska nie były tożsame, ponieważ Rosjanin uznawał zarazem pozytywny wkład Renesansu – przyznawał, że był on epoką, w której ujawniły się ogromne siły ludzkie, krytykował jednak to, że siły te były oderwane od transcendencji, co doprowadziło do autonegacji Renesansu<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> W *Światopoglądzie Dostojewskiego* (książce napisanej, podobnie jak *Nowe Średniowiecze*, w tym okresie twórczości Bierdiajewa, który nastąpił bezpośrednio po rewolucji październikowej) rozważania na temat charakteru trzech epok – średniowiecznej, nowożytnej i nowej, nadchodzącej – oraz relacji występujących między nimi znajdują interesujące rozwinięcie we fragmencie porównującym stosunek Dantego, Shakespeare’a i Dostojewskiego do człowieka. Fragment ten dobrze ilustruje złożoność ocen Bierdiajewa na temat dorobku czasów nowożytnych, współwystępowanie w nim elementów ocenianych przez Rosjanina negatywnie i pozytywnie, co widoczne jest w tym, jak ujmuje on antropologiczny wymiar twórczości Shakespeare’a w zestawieniu z dziełami Dantego i Dostojewskiego. Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2013, s. 26–28.

Każdy z filozofów inaczej ujmował istotę religii. Znaniecki ograniczał ją do sfery praktyki, twierdząc, że powinna ona przede wszystkim potwierdzać najwyższe wartości i pobudzać do zgodnych z nimi czynów. Witkacy uważał, że religia ma charakter symboliczny i jest jedną z trzech dziedzin aktywności ludzkiej będących wyrazem zmagania człowieka z Tajemnicą Istnienia. Bierdiajew z kolei skrytykowałby zapewne stanowisko autora *Nowych form w malarstwie* jako wyraz niedostatecznego uchwycenia istoty religii – ograniczenia jej do sfery symboli, co według Rosjanina charakteryzuje kulturę. Religię postrzegał on jako umotywowane eschatologicznie ukierunkowanie integralnego ducha ludzkiego ku wieczności oraz przemianie życia.

To, który z istniejących systemów wierzeń filozofowie wskazywali jako najwyższą postać religii, zależało od przyjmowanych przez nich założeń. Choć Znaniecki nie dokonywał takiego wskazania, jego poglądy pozwalają na sformułowanie wniosku, że najbliższy jego stanowisku byłby sposób rozumienia religii zaprezentowany w *Religii w obrębie samego rozumu* Immanuela Kanta; jego stanowisko jest bliskie także koncepcjom niektórych autorów modernistycznych, takich jak Maurice Blondel czy Edouard Le Roy. Witkacy za najwyższą postać religii uznawał posługujący się czystymi symbolami hinduzim. Bierdiajew uprzywilejowywał chrześcijaństwo, w którym szczególną rolę przypisywał wymiarowi eschatologicznemu<sup>44</sup>.

Znaniecki był przekonany, że nowożytność wyznaczyła religii właściwe miejsce, zgodne z jej istotą. Witkacy i Bierdiajew twierdzili z kolei, że nowożytność ze względu na swój charakter jest antyreligijna. Wszyscy trzej autorzy dostrzegali przy tym pewien kryzys religijności, choć autor *Upadku cywilizacji zachodniej* i Rosjanin przekonywali zarazem, że przezwycięzenie go jest możliwe. Według polskiego socjologa ten kryzys został wywołany przez chęć religijnego

<sup>44</sup> Por. *idem, Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 275–276: „Moje rozumienie chrześcijaństwa zawsze było eschatologiczne, a każde inne rozumienie wydawało mi się skażone i dostosowane do przeciętnego człowieka”.

rozstrzygnięcia zagadnień teoretycznych, do czego religia nie jest uprawniona. Autor *Nowych form w malarstwie* był przekonany, że na pogarszanie się sytuacji religii wpłynął postęp społecznienia oraz nauki. Bierdiajew dowodził, że zmniejszony wpływ religii w epoce nowożytnej był związany z właściwą cywilizacji jako jednemu z typów stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości koncentracją na zagadnieniach związanych z organizacją doczesnego życia.

Trzech autorów, których poglądy zostały powyżej omówione, różnił także sposób, w jaki ujmowali relacje występujące między religią a filozofią. Znaniecki odróżniał od siebie te dwie dziedziny, Witkacy był przekonany, że filozofia rozwinęła się po tym, gdy religia osiągnęła swoją szczytową postać, a Bierdiajew dostrzegał między nimi ścisły związek.