

Piotr Skudrzyk¹

Sacrum w sztuce życia. Panteistyczne rozważania na bazie historiozofii Arnolda J. Toynbee'ego

Autor śledzi obecność idei Sacrum w najważniejszej ze sztuk – w sztuce życia. Inspiracją jest teoria dziejów cywilizacji Arnolda J. Toynbee'ego, w myśl której główną i newralgiczną płaszczyzną ludzkich dziejów nie jest płaszczyzna potęgi materialnej, ale głębia kultury osiągnana przez Wyższe Religie. Autor rozwija tezę Toynbee'ego o potrzebie wzniesienia się odrębnych Wyższych Religii na poziom globalnej jedności i myślenia transracjonalnego, to jest respektującego racjonalizm, choć sięgającego wyżej czy głębiej. Autor wskazuje współczesnych polskich intelektualistów idących również tą drogą.

Słowa kluczowe: sacrum, ewolucja, cywilizacja, religia, naturalizm

Sacrum in the art of living.
Pantheistic considerations based on Arnold J. Toynbee's
philosophy of history

The Author keeps track of an idea of Sacrum in the most important art – the art of living. He takes an inspiration from Arnold J. Toynbee's theory of history of civilizations. According to this theory the main plain of human history is not a plain of material power but a plain of deep culture successfully penetrated by Higher Religions. The Author develops a Toynbee's thesis that separate Higher Religions must raise themselves on a level of global unity and transrational thinking which abides rationalism but goes higher. The Author points out contemporary Polish intellectuals who proceed the same way.

Keywords: sacrum, evolution, civilization, religion, naturalism

¹ Uniwersytet Śląski w Katowicach, piotr.skudrzyk@us.edu.pl.

Artyzm i duchowość jako umiejętność życia

Sacrum jest, a zwłaszcza było istotnym motywem w sztuce – w architekturze, malarstwie, muzyce, literaturze. Ale te wszystkie dziedziny sztuki zdają się służyć jednej, niewymienionej tu dziedzinie: sztuce życia. Polskie słowo „sztuka” pochodzi od niemieckiego „Stück” (Tokarski, red., 1971: 735), które znaczy „pojedyncza rzecz danego rodzaju”. Takie znaczenie ma również w języku polskim oprócz jeszcze innych znaczeń. Te inne, już nieobecne w niemieckim „Stück”, to „niełatwa umiejętność” oraz w końcu „twórczość artystyczna spełniająca wymagania estetyki”.

Podobna jest geneza greckiego *téchnē* i łacińskiego *ars*: najpierw odnosiły się do umiejętności rzemieślniczych. Dopiero z czasem z umiejętności rzemieślniczych wyodrębnił się pewien typ umiejętności: umiejętności wytwarzania wyrobów, które wywołują specjalnie cenne wrażenia estetyczne i jednocześnie moralne. Nie mają one już funkcji użytkowej lub, jak w przypadku ambitnej architektury czy artystycznego rękodzieła, funkcja użytkowa zostaje istotnie wzbogacona o funkcję estetyczną i prestiż kulturowy.

Potraktujmy życie jako „wyrób użytkowy”: człowiek „wytwarza” swoje życie, jego warunki i charakter, żeby mógł tego życia używać, żeby w ogóle mógł istnieć i w miarę możliwości korzystać z rozmaitych przyjemności, niektórych pięknych i podniosłych. Sama postawa człowieka może uzyskać nowy, wyższy wymiar: całe życie może stać się „wyrobem estetycznym”. W tej postawie człowiek nie tyle szuka poszczególnych, izolowanych pięknych chwil w chaosie swego życia, ale jest przejęty tym, żeby jego życie jako całość było piękne. Funkcja użytkowa, oczywiście, nadal jest obecna: trzeba przeżyć, trzeba mieć pracę, trzeba urządzić mieszkanie. Ale funkcja użytkowa schodzi tu na drugi plan, w wielu momentach następuje istotne jej ograniczenie na rzecz zachowania pięknego stylu życia: człowiek poświęca komfort życia na rzecz pięknej postawy.

Bieg życia takich ludzi oraz ich postawa imponuje i budzi zachwyt. O tych ludziach można powiedzieć, że opanowali sztukę życia w najgłębszym rozumieniu tego wyrażenia. Sztuki wytwarzania artystycznych dzieł różnego rodzaju mają swoją twórczością wzbogacać życie odbiorców, czyli ich naturą jest służebność wobec najwyższej sztuki – sztuki życia. Działalność artystyczna wyrosła z działalności użytkowej, powinna pamiętać o swoim „użytkowym” charakterze – bycia użyteczną dla najszerszych wymiarów życia. Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na tę najwyższą ze sztuk.

* * *

Sacrum jest pojęciem religijnym. Oznacza wspaniałość (w tym piękno) wyższej od człowieka istoty, siły. Wspaniałość, która budzi niemy zachwyt, która owładnie

człowieka, nakazując mu zapomnieć o sobie, a z całym oddaniem służyć temu, co święte. Przeżycie intuicji Sacrum jest przeżyciem najwyższego poziomu, osiąganym chwilowo i rzadko. Sacrum znajduje się, posługując się astronomiczną metaforą, w niewyobrażalnie odległym od Ziemi Niebie.

Częściej niż świętość Najwyższej Istoty przeżywane są jej odbłaski w niektórych ziemskich sytuacjach. Na przykład dla matki świętością jest jej dziecko i troska o nie, dla żołnierza – obrona ojczyzny, dla ambitnych profesjonalistów i artystów – najlepsze wykonywanie swojego zawodu czy realizacja powołania. Jednakże przeżywanie przez ludzi świętości, tej najwyższej i tych ziemskich, tworzy tylko niewielkie przebłyski w szarości i czerni ziemskich nastrojów. Ziemia jest bardzo odległa od Nieba, świetlistość i gorącość słońca Sacrum mało ją rozświetla i ogrzewa. Po Ziemi sprawniej poruszają się ci, którzy przystosowują się do letniości i chłodu i nie wpatrują się intensywnie w blask Słońca.

Ta astronomiczna metafora zdaje się oddawać kondycję ludzkiej moralności i duchowości w sposób sugestywny, a jednocześnie, jak sądzę, w sposób czytelny i spełniający wymogi naukowej jasności. Metafory wydają mi się bardzo sprawnym narzędziem racjonalnej humanistyki. Chcąc opisać zjawiska ludzkiej moralności i duchowości, będę posługiwał się metaforami fizykalnymi i biologicznymi. Zjawiska niższego rodzaju są wyraźniej postrzegane i jaśniej rozumiane przez człowieka. Dopatrywanie się podobieństw struktury zjawisk niższych i wyższych jest, w moim głębokim przekonaniu, prawomocne: rzeczywistość i jej struktura jest jedna.

* * *

Działania moralne i duchowe są chlubną aktywnością i zarazem trudną sztuką. Będąc otwarci na metaforykę, możemy jaśniej zobaczyć ich naturę, porównując je z aktywnością niewątpliwie mniejszych wymiarów, które to pozwalają widzieć wyraźniej. Chodzi tu o aktywność sportową. Szczytowe osiągnięcia sportowe również są chlubną i trudną sztuką. Mamy świadomość, jak kruchą rzeczą jest ich uzyskanie, a nawet jak to czasami jest niebezpieczne: błąd skoczka narciarskiego może pociągnąć dla niego dramatyczne konsekwencje. Wysoką sprawność sportową osiąga się przez lata starań i treningów, obficie korzystając ze wsparcia trenerów i całego sztabu szkoleniowego. Z drugiej strony sportowiec nieraz musi odważnie zaznaczyć swą indywidualność wbrew naciskom środowiska rodzinnego czy nawet sportowego.

Różne cechy sztuki sportowej odnajdziemy w sztuce działania moralnego i duchowego. Wysokiej wartości działanie moralne i wzloty ducha również są kruchym rezultatem napięcia woli: nieraz dokonują się na granicy możliwości, na granicy posiadanych sił i umiejętności. Za to je podziwiamy. Mamy świadomość,

podobnie jak w przypadku aktywności sportowej, że działanie moralne nieraz stwarza niebezpieczeństwo dla tych, którzy podejmują taki wysiłek. Niebezpieczne jest ukazywanie niemoralności lub nawet tylko małości moralnej innych.

Kolejny element analogii moralności i sportu to wymóg wieloletniego treningu. Szlachetny charakter, wrażliwość na rzeczy wartościowe, siła i odwaga woli, umiejętność skutecznego realizowania dobrego celu – jasno rozumiemy, że są i mogą być tylko wynikiem długotrwałego budowania przez człowieka swojej osobowości. Treningu ducha, podobnie jak treningu ciała, człowiek również nie dokonuje sam. Fundamentalna jest kultura, w której się wychował lub zakochał. Nawet jeśli jest krnąbrnym indywidualistą, to przecież też oznacza, że jest niezamierzonym wychowankiem danej kultury, a kochankiem innej.

Działalność moralna, duchowa czy sportowa, ale i artystyczna, w ogóle wszelka aktywność, która wspina się mozolnie na wyższe poziomy swej realizacji – wszystkie one mają ze sobą wiele wspólnego: każda jest sztuką, wymaga woli, wiedzy, umiejętności, gromadzenia przez lat doświadczeń i poznania dorobku jakiegoś środowiska, każda budzi u nas jakieś uznanie. Moralność i duchowość jako wiedza i umiejętność – tak uczył nas już Sokrates. Swoje pojęcie *arete*, czyli cnoty moralnej, też wywodził z opanowania umiejętności rzemieślniczych.

Wsparcie dla użycia metafory sportowej widzę również w podejściu do filozofii współczesnego francuskiego uczonego Pierre'a Hadota, który traktuje filozofię jako ćwiczenie duchowe. O najwartościowszych postaciach filozofii starożytnej, ale także współczesnej pisze:

Mityczna postać Sokratesa to postać *filo-zofa* jako takiego – tego, który „ćwiczy się” w Mądrości. Marek Aureliusz to człowiek starożytności uprawiający ćwiczenia duchowe według ścisłej metody. Z kolei Michelet to człowiek współczesny, lecz również – wzorem Marka Aureliusza – całe życie oddający się ćwiczeniom, żeby osiągnąć „harmonię” w sobie samym (Hadot 2019: 16).

Hadot ćwiczenia duchowe „niewierzących” filozofów zrównuje w naturze i kompetencjach z takimiż ćwiczeniami najgorliwszych chrześcijan. Powołuje się na pracę Paula Rabbowa, pokazującą, jak metoda medytacji Ignacego Loyoli zakorzeniona jest w ćwiczeniach duchowych filozofii starożytnej. Przeciwwstawia się jednak ograniczonemu rozumieniu filozofii starożytnej przez Rabbowa:

Lecz mówienie w odniesieniu do ćwiczeń filozoficznych starożytności o zwykłym „ćwiczeniu moralnym” neguje wagę i znaczenie tego zjawiska. (...) Nie idzie tu [w ćwiczeniach filozoficznych starożytności] o zbiór przepisów dobrego zachowania, lecz o sposób bycia w najdonioślejszym tego słowa znaczeniu. Zatem miano ćwiczeń duchowych okazuje się najtrafniejsze (...) (Hadot 2019: 72)

Hadot definiuje sens przymiotnika „duchowy” jako odniesienie do Bytu Wyższego:

Słowo „duchowy” (...) ukazuje właściwe wymiary tych ćwiczeń; dzięki nim jednostka zostaje wzniesiona do życia Ducha obiektywnego, czyli przenosi się w wymiar Całości (...) (Hadot 2019: 20–21).

A więc „ludzka” filozofia własną siłą penetruje obszary, które niesłusznie są traktowane jako monopol „boskiej” religii. Samą „ludzką” filozofię przez to, że jest podejmowana naturalnym, własnym wysiłkiem, już łatwiej porównać do aktywności sportowej. Sprawnym pomostem do tego jest fakt, że w obu aktywnościach używamy terminu „ćwiczenie” ze wszystkimi jego cechami. Ponieważ zrównaliśmy naturę „boskiej” religii z naturą „ludzkiej” filozofii, możemy także i aktywność religijną, z całym szacunkiem i ostrożnością, przyrównywać do uprawiania sportu. Posługując się naszą metaforą, możemy spojrzeć na religię (doktrynę i Kościół) jako podmiot podejmujący się „trenowania” ludzkich dusz, czyli systematycznej pracy nad uzyskaniem przez wiernych wyższego poziomu duchowego. Metafora ta, mam nadzieję, będzie wzmacniała nasze poczucie, że teoria Arnolda Toynbee’ego trafnie oddaje bardzo głęboką prawidłowość historii.

Historia ludzkości jest przeważnie ukazana jako dzieje polityki, oręża i technologii. Osiągnięcia kultury jawią się jako rzeczy godne najwyższego uznania, ale jednocześnie jako rzeczy w najwyższym stopniu delikatne, mające ograniczony i efemeryczny wpływ na ludzi. Wysoka kultura jawi się jako delikatny kwiat, który swą barwą i aromatem upiększa i uwzniośla ludzką egzystencję – ale z oglądania i wachania kwiatu nie sposób się wyżywić. Z tego ograniczonego rozumienia kultury mam nadzieję, pomoże nam wyjść analiza teorii angielskiego historiozofa.

Pozycja religii w procesie dziejowym według Arnolda J. Toynbee’ego

Zupełnie inną wizję roli wysokiej kultury w procesie dziejowym dał angielski filozofujący historyk Arnold J. Toynbee (1889–1975). Istotną okolicznością kształtującą jego myślenie o dziejach było cywilizacyjne „trzęsienie ziemi” w postaci I wojny światowej. Ono rozbudziło u wielu twórców (takich jak Oswald Spengler, Herbert Wells, Nikołaj Bierdiajew, Feliks Koneczny, Pitrim Sorokin) intuicję poszukiwania głębokich przyczyn wydarzeń historycznych, procesów o wielkich wymiarach czasowych i wymiarach egzystencjalnych (Skudrzyk 1992: 12–16). Swą wielką panoramę dziejów Toynbee opublikował w dwunastu tomach *A Study of History*, które ukazywały się stopniowo w latach 1934–1961.

Aby nakreślić wizję ludzkiej historii, Toynbee zaczyna od skrótowego nakreślenia wizji historii całej Rzeczywistości. Intensywnie nawiązuje do Henri Bergsona idei *élan vital*, czyli pędu życiowego. Toynbee przyjmuje, że ewolucja Wszechświata dokonuje się, pulsując następującymi po sobie fazami: statyczną i dynamiczną. Chcąc z danej postaci statycznej wznieść się wyżej do następnej statycznej, Rzeczywistość dokonuje dynamicznych przemian. W ten sposób powstawały kolejne, coraz wyższe gatunki biologiczne, na człowieku kończąc. Ewolucja podąży dalej już tylko w człowieku, przy czym nie w jego biologicznej sferze, ale społecznej i kulturowej. Jest to ewolucja społeczeństw i egzystencjalnych postaw jednostek.

Wielka panorama dziejowa umożliwia dostrzeżenie głębokich mechanizmów kształtowania się coraz wyższych postaw ludzkich, dramatyzm ich genezy, utrzymywania się i dalszej ewolucji. Wyjściową statyczną formą ludzkich społeczeństw jest forma społeczeństwa prymitywnego. Faktycznie, w tej formie ludzkie społeczeństwa bez większych zmian egzystowały przez dziesiątki tysięcy lat.

Przeobrażenie się społeczeństw prymitywnych w społeczeństwa cywilizowane było wielkim przełomem w dziejach ludzkich. Wtedy przed społeczeństwami nagle otworzyły się niewyobrażalne możliwości, ujawniły się zakryte dotąd niewyobrażalne moce tkwiące w nich samych. Tego milowego kroku naprzód społeczeństwa nie dokonały z własnej inicjatywy – zostały do niego dramatycznie zmuszone przez bieg wypadków. Zadziałał tu sformułowany przez angielskiego historyka mechanizm Wyzwania-i-Odpowiedzi.

W rejonie styku Afryki i Azji klimat gwałtownie się osuszał. Ludzie w poszukiwaniu wody zostali zmuszeni wejść w bagniste delty Nilu oraz Eufratu i Tygrysu. Śmiercionośne bagna mogły być zbawienne tylko po wykonaniu gigantycznej pracy nad regulacją występujących tam zasobów wody. Wykonanie tej pracy bądź podobnych nad innymi Wyzwaniami przyrody wymagało nowego typu zorganizowania się społeczności: narodziły się pierwsze cywilizacje. W ten sposób powstało siedem cywilizacji pierwszego pokolenia: Egipska, Sumeryjska, Minojska (Kreta), Indusu, Szang (Chiny), Majska i Andyjska.

Cywilizacja nie jest owym poszukiwanym wyższym typem społeczeństwa. Jest społeczeństwem w fazie dynamicznych przemian, których dopiero celem jest społeczeństwo na wyższym, względnie stabilnym poziomie egzystencji. Rozwój cywilizacji to wspinanie się na coraz wyższy poziom sprawności technologicznej, ekonomicznej, organizacyjnej, w tym politycznej, oraz intelektualnej i kulturowej. W procesie rozwoju przewodzi Twórcza Mniejszość, prowadząca za sobą korzystające z jej przewodnictwa Nietwórcze Masy.

Szybkie, głębokie przemiany zawierają w sobie duże ryzyko „zatarcia się” procesu rozwoju. Ryzyko to kumuluje się w sferze politycznej cywilizacji. Tam rodzi się najgroźniejsze napięcie między wewnętrznym zróżnicowaniem na lokalne państwa a potrzebą utrzymania jedności danej cywilizacji. Jedność cywilizacji

jest wymogiem fundamentalnym, gdyż to dana cywilizacja jako całość jest podmiotem dziejów. Historia cywilizowanej ludzkości to niezależne historie odrębnych cywilizacji.

Jak dotąd historia pokazuje, że krucha jedność każdej cywilizacji została rozbita przez egoizmy lokalnych państw. Następowало załamanie się rozwoju cywilizacji. Jego konsekwencją była narastająca lawina konfliktów między lokalnymi państwami – Czas Zaburzeń. Czas tych wojennych zaburzeń rugował Twórczą Mniejszość na korzyść silniejszej swą bezwzględnością Dominującej Mniejszości. Podporządkowane tej ostatniej masy to Proletariat – rzesze czujące się wykluczone z życia cywilizacji. Czas Zaburzeń jest niszczący dla wszystkich. Z hekatomb wojen w końcu wychodził jeden zwycięzca, który ustanawiał długo oczekiwany pokój – panowanie na obszarze całej cywilizacji jednego uniwersalnego państwa. Czas uniwersalnego państwa to czas sprawnej administracji, rozkwitu gospodarczego i kultury, przynajmniej na powierzchni życia cywilizacji.

Jednakże pokój uniwersalnego państwa miał płytkie korzenie – to była tylko militarna przewaga nad wyczerpanymi przeciwnikami. Powiedzenie: „Przy użyciu bagnetów można zrobić wiele, tylko nie można na nich usiąść!”, oddaje logikę tej sytuacji. Bujny rozkwit gospodarczy, sprawność polityczna i powierzchowny rozwój kultury uniwersalnego państwa tylko pozorowały dalszy rozwój cywilizacji. Powierzchnia życia społecznego uzyskała swą wielką dynamikę niestety dzięki uwolnieniu się od głębi wymagań etycznych i duchowych. Pozbawieni skrupułów przedsiębiorca i polityk odnosili spektakularne sukcesy – jednakże tylko w niezbyt długiej perspektywie. Pod powierzchnią sukcesów postępowało gnicie ducha i wewnętrznej spójności społeczeństwa.

Nagle i nieoczekiwanie potężne uniwersalne państwo zapadło w niemoc wewnętrznych konfliktów i się rozpadło. Całe życie cywilizacji, dotychczas chronione przez szkielet uniwersalnego państwa, zaczęło szybko obumierać. Następowала zapaść do na wpół prymitywnej egzystencji we wszystkich sferach: ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Następował rozpad cywilizacji, po nim okres cywilizacyjnego interregnum – cywilizacyjnego bezkrólewia.

W każdym wypadku zapaść interregnum trwała parę wieków, ale raz wyzwolony *élan vital* rodził na gruzach starej cywilizacji nową – cywilizację drugiego pokolenia. Niestety historia się powtórzyła, również druga próba ludzkiej wspinaczki ku wyższej formie społeczeństwa skończyła się upadkiem – rozpadem cywilizacji drugiego pokolenia. Opresja uniwersalnego państwa i następujący rozkład cywilizacji jest takim samym „diabelskim” Wyzwaniem dla społeczeństwa jak zmiany klimatyczne.

Po raz pierwszy rzucone Wyzwanie rozpadu cywilizacji nie spotkało się z wystarczającą Odpowiedzią. Trzeba było rozpadu cywilizacji drugiego pokolenia, aby społeczeństwo stało się zdolne do sięgnięcia głębiej do swoich duchowych

możliwości. Dopiero głębia ducha była w stanie dać pocieszenie, nadzieję i siłę w najtrudniejszych czasach. Głębia ducha to otwarcie się na Sacrum, na nieskończoną wspaniałość tkwiącą u podstaw istnienia. Dopiero rozpad cywilizacji drugiego pokolenia dał pole do rozwoju Wyższych Religii.

To zjawisko Toynbee obserwuje w przypadku każdej cywilizacji drugiego pokolenia. Rozpad Cywilizacji Helleńskiej (potomka Cywilizacji Minojskiej na Krecie) dał pole do rozwoju chrześcijaństwa. Drugim potomkiem Cywilizacji Minojskiej była Cywilizacja Starosyryjska, której historię tworzyła państwowość żydowska, następnie imperium perskie, a w końcu kalifat arabski okresu 640–969. Rozpad Cywilizacji Starosyryjskiej dał pole do rozwoju islamu. Rozpad Cywilizacji Indyjskiej (potomka Cywilizacji Indusu) dał pole do rozwoju dwóch Wyższych Religii: hinduizmu i buddyzmu mahajana. Rozpad Cywilizacji Sinickiej (Chiny 760 p.n.e. – 172 n.e.; potomek Cywilizacji Szang z II tys. p.n.e.) dał grunt dla rozprzestrzeniania się buddyzmu mahajana.

Wyższe Religie ze swoim potencjałem duchowym i przechowywanymi resztkami kulturowego dziedzictwa po obumarłych cywilizacjach drugiego pokolenia stały się osnową cywilizacji trzeciego pokolenia. Historyczne sukcesy Wyższych Religii świadczą o tym, że jedyną dziejowo skuteczną drogą do rozwiązywania najcięższych problemów jest postawa Łagodności. Postawa Gwałtowności, która kusi szybkimi sukcesami, na dłuższy dystans rodzi samobójcze dla społeczeństwa konsekwencje – wyrazistym przykładem jest los państw uniwersalnych.

Odnosnie do Cywilizacji Zachodniej Toynbee formułuje hipotezę, że jej rozwój też już uległ załamaniu, co nastąpiło w ostatniej kwadrze XV w. Wtedy definitywnie skruszała jedność cywilizacji, która przeżywała swoje najlepsze chwile w XII i XIII w., kiedy państwa europejskie skutecznie jednoczyła idea Res Publica Christiana z papieżem jako duchowym przywódcą na czele. Konsekwencją załamania pod koniec XV w. było nastanie Czasu Zaburzeń, czyli lawiny krwawych konfliktów wstrząsających całą cywilizacją. Lawina ta zaczęła się od wojen religijnych XVI w.

Tragiczne wydarzenia Czasu Zaburzeń zmierzają do finału w postaci uniwersalnego państwa. Były już dwie próby jego ustanowienia: militarna ekspansja Napoleona i ambicje panowania nad światem hitlerowskiej III Rzeszy. Obie próby skończyły się fiaskiem. Cywilizację Zachodnią wciąż czeka perspektywa uniwersalnego państwa, a potem rozkład i zapaść w barbarzyństwo. Toynbee zaznacza, że jest to hipoteza, że być może los Cywilizacji Zachodniej wciąż jeszcze spoczywa w rękach tworzących ją ludzi.

Barbarzyństwo II wojny światowej radykalizowało stanowisko Toynbee'ego. Nie cywilizacje są podmiotami dążącymi do statycznej postaci społeczeństwa wyższego gatunku, ale właśnie Wyższe Religie – to znaczy społeczności zorganizowane w kościoły i przepełnione duchem religijnym. Wyższe Religie przestają

pełnić drugoplanową rolę łącznika między kolejnymi pokoleniami cywilizacji, to cywilizacje pełnią drugoplanową rolę akuszerki Wyższych Religii. Obecnie na arenie historii znajdują się cztery Wyższe Religie: hinduizm, islam, buddyzm mahajana i chrześcijaństwo. Dziejowym zadaniem stojącym przed tymi religiami jest, by „różnorodność religii mogła przejść w harmonię, w której manifestowałaby się jedność Religii” (Toynbee 1963 7B: 444; tł. cyt. P. Skudrzyk).

Znaczenie religii, kultury, tego, co subtelne i duchowe stopniowo w ludzkich dziejach jest coraz większe. Toynbee określa ten proces mianem eteryfikacji, od greckiego terminu *aither* – „górne, czyste powietrze, mieszkanie bogów”. Na początku ludzkich dziejów najważniejsze było po prostu fizyczne przetrwanie. Kiedy ludzkość zabezpieczyła sobie przetrwanie, punkt ciężkości przeniósł się wyżej, na pole organizacji politycznej. Na tym poziomie nie głód był największym niebezpieczeństwem, ale polityczne zaburzenia w postaci wojen i przemocy rewolucyjnej. Obecnie o powodzeniu marszu ludzkości nie będą decydować właściwe zasady organizowania władzy politycznej, ale głębia kultury: przy tak wielkiej komplikacji struktur dzisiejszych i przyszłych społeczeństw żadne schematy budowania struktur politycznych nie wystarczą, nie upilnują biegu spraw – niezbędną będzie głęboka kultura.

W głębię kultury ludzkość od wieków wprowadzają Wyższe Religie. Jednakże i one muszą doskonalić i oczyszczać swoje wnętrza. Współcześnie problemem jest ich intelektualne zapóźnienie, które jest uwydatniane przez postęp nowożytnej zachodniej nauki. Szczególnym wyrazem tego zapóźnienia jest prowincjonalizm Wyższych Religii (Toynbee 1963 7B: 433), polegający na przypisywaniu sobie przez każdą monopolu na prawdę. Toynbee kreśli znaczenie Wyższych Religii, deklarując się jako „ekswierzący”, który jednak „powrócił do wiary, że Człowiek nie jest najwyższą duchową istotą we Wszechświecie”. Przy czym zaznacza, że „nie powrócił do tej wiary w żadnej z tradycyjnych form” (Toynbee 1964: 98; tł. cyt. P. Skudrzyk).

Tę nietradycyjną formę wiary opisuje pojęcie transracjonalizmu. Transracjonalizm konsekwentnie przyjmuje dorobek racjonalizmu, do którego należy m.in. odrzucenie pretensji tradycyjnych religii do nadnaturalnych powiązań z „najwyższą duchową istotą we Wszechświecie”. Jednakże transracjonalizm nie ogranicza się do racjonalizmu: z rozważą sięga wyżej, gdzie myśl już nie jest zdolna zachować precyzji i jasności myśli racjonalnej. Sam Toynbee nie używa dla określenia swego światopoglądu pojęcia panteizmu (powstałego z połączenia greckich słów: *pan* – „wszystko” i *theos* – „bóg”), czyli utożsamienia świata materialnego z bytem boskim. Jednakże wielu komentatorów Toynbee’ego klasyfikuje jako panteistę – sędzę, że słusznie (Skudrzyk 1992: 64).

Naturalistyczna droga do Sacrum

Toynbee pokazuje swoją historiozoficzną wersję panteistycznej drogi do Sacrum. Ta droga nie prowadzi do Nieba, lecz do Ziemi urzeczywistniającej ideały „Nieba”. O „niebiańskich” możliwościach Ziemi dobrze świadczy ta cząstka, jaką ludziom już udało się zrealizować poprzez tysiące wspaniałych dzieł sztuki, naukowe i technologiczne osiągnięcia, a także w milionach pięknych czynów i postaw. Jednakże ta cząstka wobec pełni „niebiańskich” możliwości ludzi jest jak kropla w kosmicznej przestrzeni, patrząc na obecne rozmiary zła, życiowego uśpienia, codziennej złośliwości, zorganizowanej nienawiści i kłamstwa w polityce, ekonomicznych nierówności, militarnego wyścigu zbrojeń.

Toynbee pokazuje nam, że Niebo to my, że Kosmiczna Ewolucja ma w planach nas przekształcić w gatunek mocno osadzony w duchowości. Jednocześnie angielski filozof pozwala nam uzmysłwić sobie, jaka „kosmiczna” odległość dzieli nas od realizacji „niebiańskich” ideałów. Rozpad cywilizacji pierwszego pokolenia nie wystarczył do zbudowania mocnych fundamentów duchowych – 1500 lat życia tych cywilizacji nie wystarczyło. Rozpad cywilizacji drugiego pokolenia dał pewne załączki duchowości w postaci Wyższych Religii, ale dziś okazuje się, że to stanowczo za mało – następne 3500 lat nie dały jeszcze oczekiwanego wyniku. Gdzieś za 1000 lat ma nastąpić tragiczny rozpad cywilizacji trzeciego pokolenia, do której my należymy. Ten rozpad będzie kolejną lekcją dla ludzkości. Być może także i ona nie wystarczy do zbliżenia się do niebiańskiego ideału.

Może tych lekcji będzie potrzeba więcej – ewolucja, sportowy trener ludzkiej duchowości, ma czas, co dowiodła przez ostatnie 4 mld lat rozwoju organizmów bilogicznych. Każda lekcja trwa około 4000 lat. Ewolucja, choć powolna, jak widzimy z jej dotychczasowych dokonań, jest skuteczna. A więc społeczeństwo ludzkie o mocnych, „niebiańskich” fundamentach duchowych z dużym prawdopodobieństwem powstanie – być może za 600 tys. lat. To mniej niż 1 mln, czyli w skali Ewolucji, w porównaniu z 4 mld, to bardzo szybko, prawie że błyskawicznie. W naszej, żyjących dziś skali to nigdy...

Czy panteizm Toynbee'ego daje otuchę i nadzieję, jak dawały ją i dalej dają tradycyjne religie? Czy też wszelkiej otuchy i nadziei nas pozbawia? Popatrzmy na to od strony praktyczno-psychologicznej. „Pozbawia” – ciśnie się na usta. Ale poddajmy to głębszemu namysłowi.

Sacrum to Prawda. Prawda obowiązuje człowieka tak samo jak chylenie czoła przed świętością. Dążenie do Prawdy jest świętym obowiązkiem człowieka. W jaki sposób tradycyjne religie ten obowiązek realizowały i dziś realizują? Na pewno możemy powiedzieć, że zbliżyły i zbliżają człowieka do głębi prawdy o naturze Świata i metafizycznych horyzontach życia człowieka. Ta głębia to przede wszystkim wielkie emocje, jakich uczy chrześcijaństwo. Emocje są ważną częścią

postrzegania Prawdy, są postrzeganiem wartości. Tradycyjne religie realizowały obowiązek Prawdy szczerze, tak jak potrafiły, tak jak pozwalała im na to poziom kultury w czasie, w którym powstały i się rozwijały.

Emocjonalności starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa towarzyszyła szczupłość i słabość składnika racjonalnego. Podatność na fantastyczne opowieści o cudach, diabłach, aniołach, czarownicach i szybkim końcu świata była bardzo duża. Z tej w istocie dziecięcej, bajkowej mentalności kultura europejska zaczęła wyrastać w XVIII w. Wyzwolona z okowów wiary racjonalna myśl oświecenia poddała gruntownej krytyce bajkowe opowieści, którymi przepelniony jest Stary Testament, które nadal konstruują fundament przesłania Nowego Testamentu, choć o wiele dyskretniej. Obecnie w XXI stuleciu myśl naukowa w kulturze zachodniej pogłębiła się i rozpowszechniła. Współcześni intelektualiści tym bardziej wypominają chrześcijaństwu trwanie w nieprawdziwej bajce i igranie z podstawami logiki.

Koncentrując się na kulturze polskiej ostatnich lat, przytoczę trzy głosy. Jan Hartman z całą dobitnością pisze:

Może najtrudniej zrozumieć niekatolikom, że chrześcijanie oddają cześć boską człowiekowi (Jezusowi), twierdząc jednocześnie, że Bóg jest jeden i niecielesny. (...) chrześcijanie wierzą, że Jezus umarł na krzyżu dla odkupienia win ludzkich wobec Boga (...) i że dla wybaczenia ludziom grzechów sam (bo Jezus jest Nim samym [swym Ojcem] – Synem w jedności z Ojcem) musi siebie przebłagać (...) (Hartman 2011: 163).

Jerzy Kochan w jeszcze mocniejszy sposób opisuje intelektualne i społeczne winy współczesnego polskiego katolicyzmu:

Bezwstyd, z jakim religia neglżuje w Polsce swoje najbardziej odrażające cechy: obskurantyzm, zakłamanie, intelektualną nędzę, bezgraniczną pychę, pogardę wobec prawdy, poczucie kompletnej bezkarności, a nawet coś na kształt misji upowszechniania swego dyletantyzmu i zadufania jako bezpośrednich form manifestowania się uniwersalnej boskości (...) (Kochan 2015: 9–10).

Ton wypowiedzi Kochana może zostać odebrany jako napastliwy i zniechęcający do lektury, sugerujący agresywne zaślepienie, czyli ferowanie niesprawiedliwych ocen, nieproporcjonalnych do ewentualnych win. Nawet jeżeli uznamy, że oceny Kochana nie są starannie wyważone, całkowite odrzucenie jego głosu nie przysłużyłoby się naszej drodze do Prawdy. Bardzo surowe oceny budzą i mobilizują uwagę, uwrażliwiają, podnoszą kryteria moralnych wymagań. Czytelnik, który potrafi mocniej trzymać się azymutu na Prawdę, będzie umiał skorygować przesadzone sądy i rozpoznać, co rzeczywiście można w sobie poprawić.

Bardziej wyważoną krytykę tradycyjnej religijności prezentuje Konrad Waloszczyk. Kontynuuje on nurt „niedosłownej interpretacji wierzeń religijnych”. Interpretacja ta odrzuca z wierzeń archaiczną warstwę naiwnych wyobrażeń, jednocześnie wydobywając głębokie intuicje, półświadomie tam zawarte. Centralną sprawą w przypadku uwalniania chrześcijaństwa od naiwnych wyobrażeń jest kwestia rozumienia postaci Jezusa. Dosłowne rozumienie boskości Jezusa jest nie tylko sprzeczne z rozumem, w istocie okazuje się ciężkim grzechem w rozumieniu samego chrześcijaństwa. Waloszczyk wspomaga się w tym momencie słowami Paula Tillicha, protestanckiego teologa interpretującego chrześcijaństwo bardzo odważnie i „postępowo”:

[Traktowanie literalne tego, co ma sens symboliczny] jest bałwochwalczą deformacją, która cechuje wszystkie religie i która czyni boskość przedmiotem pośród przedmiotów, tak by człowiek, jako podmiot, mógł nią władać poznawczo i praktycznie (Tillich 1956, [cyt. za:] Waloszczyk 2012: 85).

A więc traktowanie literalne, dosłowne boskości Jezusa jest bałwochwalczą deformacją. Wyższa religijność polega na ujęciu boskości jako czegoś ponad wszelkie konkretne, empiryczne przedmioty. Bogiem nie może być góra, drzewo, krowa ani żaden przedmiot postrzegalny. Jezus był „przedmiotem pośród przedmiotów”, czyli konkretnym człowiekiem. Sprowadzanie boskości do empirycznego konkretnu daje posiadającym ten konkretny w swojej tradycji pretensje do monopolu na boskość. Jest to intelektualna zapaść w bałwochwalstwo, kulturowy i nieraz polityczny imperializm.

W miejsce dosłownego rozumienia boskości Jezusa Waloszczyk proponuje rozumienie metaforyczne, polegające na uznaniu:

że był on tylko człowiekiem, nie Bogiem, ale że poprzez jego słowa, czyny i cierpienie Bóg uobecnił się ludziom (...) głównie w obrębie kultury Zachodu (...). Jednak ludzie innych ośrodków cywilizacyjnych mają własne źródła inspiracji moralnej i duchowej (Waloszczyk 2012: 116).

Stwierdzenie „Bóg uobecnił się ludziom” nie należy tu rozumieć jako działanie naiwnie pojmowanego osobowego Boga. Należy je rozumieć jako działanie transcendentnego fundamentu Rzeczywistości dokonujące się poprzez prawa przyrody i psychiki. Jezus był jednym z wielu ludzi, którzy głęboko odczytywali w sobie prawdy moralne i egzystencjalne. W tym sensie jego słowa i czyny były „boskie”, tak jak czasami z zachwytem mówi się o wspaniałym artyście, że jego dzieła są „boskie”. Taką „boskość” Jezusa uznaje metaforyczna interpretacja tradycji chrześcijańskiej.

W przekonaniu ludzi przejętych naturalistycznym widzeniem Rzeczywistości metaforyczna interpretacja prawd religijnych realizuje „święty” postulat dążenia

do Prawdy. Waloszczyk zdecydowanie zaznacza, że fundamentalna krytyka dosłownego rozumienia prawd religijnych

nie ma być destrukcyjna, lecz wynosząca interpretację dosłowną na wyższy poziom zrozumienia i społecznej żywotności. (...) W paradygmacie niedosłownym zanegowana jest bezpośredniość i dosłowność treści Objawienia, ale istnieniu Boga i możliwości doświadczenia religijnego się nie przeczy. Uznaje się transcendentny wymiar ludzkiego ducha (...). Treści Objawienia chrześcijańskiego zachowują ważność jako duchowy i moralny kod zachodniej cywilizacji. (...) [Paradygmat religijności niedosłownej zawiera] dwa okna otwarte znacznie szerzej niż w interpretacji dosłownej: jedno na Transcendencję, drugie na coś, co można wstępnie nazwać duchowością globalną (Waloszczyk 2012: 265–267).

Paradygmaty dosłowny i niedosłowny są bardzo rozbieżne i zawierają w sobie groźny potencjał wzajemnej niechęci i ciężkich oskarżeń. Paradygmat niedosłowny może zarzucać dosłownemu intelektualny archaizm, infantylnizm i bajkowość, które są czymś niezrozumiałym i dziwacznym z punktu widzenia, jego zdaniem, poważnej kultury XXI w. Paradygmat dosłowny może zarzucać niedosłownemu zarozumiałe, bluźniercze i szalone zaprzeczanie boskości Jezusa-Boga. Oba paradygmaty dysponują wielkimi wewnętrznymi mocami: paradygmat niedosłowny mocą poczucia pewności, że jest na wyższym poziomie kultury, bliższym Prawdzie; paradygmat dosłowny zaś dysponuje mocą wiekowej, masowej tradycji i osiągniętej głębi czci postaci Jezusa-Boga.

Waloszczyk respektuje moce tych dwóch paradygmatów, dochodząc do wniosku, że te oba „zdają się mieć za sobą na tyle poważne racje, że nie powinny się zwalczać czy ignorować, lecz pozostawać w relacji konstruktywnego dialogu” (Waloszczyk 2012: 10). Faktycznie, otwarty konflikt tych dwóch paradygmatów zatruwałby całość społeczną, a nawet groził przerodzeniem się w konflikt polityczny dwóch wrogich i pogardzających sobą nawzajem stron.

Podobną ideę wyniesienia religijności na wyższy poziom prezentują inni autorzy. Jadwiga Sebesta i Eugeniusz Szymik kontrastują obecną kulturę światopoglądową Zachodu z wyzwaniem współczesności, bardzo ciepło odnosząc się do religii:

Wyjątkowe osiągnięcia ekonomiczne państw rozwiniętych ścierają się z destabilizacją na poziomie myśli rozbieżnej z jakąkolwiek spójną wizją człowieka oraz wizją jego źródeł duchowych. Sytuacja ta stanowi jednak szansę podjęcia na nowo podstawowych tematów kultury duchowej z zamiarem wyłonienia uniwersalnych, niezdevaluowanych idei wywodzących się z najczystszych źródeł religii. (...) Nowy rozdział cywilizacyjny wymaga odwołania się do idei wypływających z religii, jednak bez konfesyjnego niewolnictwa, w taki sposób, by to co ważne, wspólne, nieskalane w dorobku duchowym ludzkości na nowo fundowało myśl budującą ład ponad podziałami (...) (Sebesta, Szymik 2018: 399).

Podsumowanie: gdzie jest źródło wartości i piękna?

Dążenie do Prawdy obowiązuje, jest ona bowiem jakąś świętością; dążenie do przyjaznych relacji z ludźmi także obowiązuje, ponieważ oni też są jakąś świętością. Jeżeli te dwa dążenia w konkretnych okolicznościach są rozbieżne, obowiązuje szukanie najsensowniejszego kompromisu. Na tym bodajże polega sztuka życia.

Żadne z dążeń nie może być całkowicie porzucone – groziłoby to katastrofą. Katastrofalne jest całkowite odwrócenie się od Prawdy, choćby ono dawało świetne relacje z ludźmi; katastrofalne jest całkowite odwrócenie się od ludzi, choćbyśmy byli bliżej Prawdy. Żywi ludzie zawsze są depozytariuszami transcendentnej Prawdy, mimo że są tymi depozytariuszami w sposób ułomny, a czasami nawet bardzo. Należy ludzi szanować za ich transcendentną naturę, bez względu na to, na ile sobie zdają z tego sprawę. Transcendentna natura oznacza zdolność jakiegoś cząstkowego uświadamiania sobie transcendentnej Prawdy o istnieniu. W tym kompromisie między Prawdą a jej depozytariuszami pierwszorzędne znaczenie z natury rzeczy ma Prawda, drugorzędne zaś mają jej depozytariusze. Oddanie Prawdzie i jej depozytariuszom jest świętym obowiązkiem i jednocześnie jest jedynym sposobem na uczynienie swego życia pięknym.

Czy naturalizm uduchowiony, taki jak Toynbee'ego i Waloszczyka, jest w stanie „dodać ducha” człowiekowi w jego zmaganiach z życiem? Czy sama Natura może być ostatecznym duchowym oparciem, Natura, której opór i ciężkość człowiek czuje na sobie? Czy może dać pewność i spokój życiu, w którym wszystko jest niepewne i generujące niepokój? Przyjęcie postawy panteisty wydaje się niebotycznie trudne. Czy nie jest to projekt zbyt subtelny, wymagający zbyt dużo od człowieka, a dający rezultaty zbyt delikatne? Czy to nie świadczy o błędności tego projektu?

Jak tylko nieco uważniej spojrzymy, zobaczymy, że nie jest to projekt ani zbyt subtelny, ani zbyt delikatny. W historii i współcześnie większość ludzi w praktyce kieruje się tym projektem, to znaczy poszukuje szczęścia za życia tu, na Ziemi, mimo wszelkich trudności. Przeniesienie punktu ciężkości swego życia na osiągnięcie szczęścia po śmierci cechuje tylko niewielką liczbę radykałów religijnych, z których spora część jest poważnym problemem dla społeczeństwa i psychologów.

Eschatologia niesie pociechę człowiekowi, który przez całe życie zмага się z niesprawiedliwością i cierpieniem. Jeżeli rzeczywiście daje ona ludziom ukojenie, to spełnia funkcję pozytywną. Jeżeli zaś jawi się komuś innemu jako bajdurzenie, to lepiej będzie poszukiwanie własnej, bardziej złożonej teorii, która utrzyma się w naturalistycznej wizji Rzeczywistości. Rozwój i wspinanie się wyżej nakazuje i wymaga poszukiwań. Logika nakazuje poszukiwać szczęścia i piękna tam, gdzie ono jest. Logika wartości mówi, że znajdowanie ich nie jest rzeczą łatwą.

Ewentualne wątpliwości może pomóc nam rozwiewać Hermann Hesse (1877–1962), niemiecki pisarz i poeta uhonorowany Nagrodą Nobla w 1946 r., subtelny i szlachetny człowiek z pokolenia, które doświadczyło okrucieństw I i II wojny światowej (Hesse 2016: 286; tł. cyt. J. Sebesta):

Nie ma innych powinności życia
Istnieje jedynie powinność bycia szczęśliwym
I tylko po to jesteśmy na Świecie

Literatura

- Hadot P., 2019, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, W. Klenczon, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Hartman J., 2011, *Mój dziwny kraj i jego dziwna religia* [w:] J. Hartman (red.). *Zebra Hartmana*, Łódź: Fundacja Industrial.
- Hesse H., 2016, *Es gibt keine Pflicht des Lebens* [w:] M. Heintz (Hrsg.), *Selbstwertgefühl heilen für alleingeborene Zwillinge und Hochsensible: Wohlstand und Wohlbefinden mit der Kraft der Quantenwelle*, Hamburg: Acabus Verlag.
- Kochan J., 2015, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sebesta J., Szymik E., 2018, *Elementy światopoglądu religijnego a antykryzysowa inicjatywa dla Europy w świecie post-humanistycznym*, „Transformacje”, t. 1/2, z. 96/97.
- Skudrzyk P., 1992, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.
- Tokarski J., red., 1971, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tillich P., 1956, *Existential Analyses and Religious Symbols* [w:] H.A. Basilius (ed.), *Contemporary Problems in Religion*, Detroit: Wayne State University Press.
- Toynbee A.J., 1962 (t. 1–6), 1963 (t. 7–10), 1964 (t. 12), 1967 (t. 11, Atlas map), *A Study of History*, London–New York–Toronto: Oxford University Press.
- Waloszczyk K., 2012, *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.