DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.003

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 35-50

Romuald Piekarski
Uniwersytet Gdański

Znaczenie doświadczenia sacrum w filozofii cywilizacji Feliksa Konecznego, Arnolda Toynbee'ego i Erica Voegelina[1]

> Trzy dary dane zostały światu; kto miał szczęście otrzymać choćby jeden z nich, zdobył to, co najcenniejsze na świecie. Kto zdobył mądrość — zdobył wszystko. Kto zdobył bogactwo — zdobył wszystko. Lecz kiedy tak się dzieje? Wtedy, g d y s ą t o d a r y n i e b i o s, a droga do nich wiedzie przez Torę. Lecz jeśli odwaga i bogactwo pochodzą od człowieka — są niczym.
>
> *Bamidbar Rabba 21*.[2]

Uwagi wstępne

Termin 'sacrum', 'świętość' — ma wiele znaczeń. Wprawdzie został wprowadzony przez Durkheima pod koniec wieku XIX, jednak święte miejsca, święty czas, święte zdarzenia czy historie święte — znane są od czasów, do jakich sięga ludzka pamięć. Udokumentował to Mircea Eliade, który w znacznym stopniu przyczynił się do rozpowszechnienia tego ekumenicznego pojęcia. Świętość — wywodzi się z jednej strony z wyjątkowych ludzkich przeżyć, i w tym sensie ma zawsze oparcie/zakorzenienie w ludzkim doświadczeniu. Z drugiej reprezentuje coś nadzwyczajnego, niekiedy wstrząsającego i, w pewnym sensie/znaczeniu, ludzi przewyższającego, potężnego, wzbudzającego grozę a także (przeciwnie) dającego oparcie, wyznaczającego granice. A czymś takim jest boskość i Bóg. Ambiwalencję doświadczenia sacrum — na przykładzie religii– sugestywnie przebadał Rudolf Otto, opisywali fenomenolodzy religii.

[1] W zbliżonym kształcie tekst ten nawiązuje do wystąpienia na konferencji pt. *Doświadczenie sacrum w różnych cywilizacjach i kulturach, w kontekście procesów sekularyzacji* (Gdańsk, 13–14 października 2017 r.).

[2] *Z mądrości Talmudu*, wyb. i opr. Sz. Datner, A. Kamińska, PIW, Warszawa 1988, s. 90.

Doświadczenie sacrum ma swój korelat teologiczny i antropologiczny: co prawda nie wszyscy uznają tezę, iż wszelka świętość pochodzi — ostatecznie — od Boga lub boskości; człowiek zaś, wyróżniony i wyniesiony ponad inne istoty, poszukuje kogoś od siebie potężniejszego, w kim stara się znajdywać oparcie, ale i ze strony którego spodziewa się wyznaczania granic i wymierzania praw swego życia i losu.

Zgadzając się z uwagami s. Zofii Zdybickiej[3], że termin sacrum, w pewnym zakresie, implikuje subiektywistyczną orientację filozofii pokartezjańskiej i pokantowskiej, chciałby zasygnalizować, że we współczesnej myśli chrześcijańskiej termin ten także uzyskał uznanie[4] i najwyraźniej rzeczona implikacja nie zachodzi z konieczności, gdyż można nadawać pojęciu *sacrum* i/lub *sanctum* znaczenie obiektywistyczne, powracając do dawniejszych tradycji metafizycznych, broniąc się przed nadmiernym sekularyzmem.

W kontekście ładu cywilizacyjnego dochodzimy do przekonania, że sacrum nie jest tylko odkryciem z zakresu etnologii, fenomenem czysto myślowym czy elementem folkloru, ale jest również uniwersalnym doświadczeniem, cywilizacyjnym powszechnikiem, a nawet czymś o wiele większym: źródłem, z którego wyłaniają się ład ludzkiej duszy i kultury, oraz całe mega-porządki cywilizacyjne. Aby móc tę tezę utrzymać, trzeba uwzględniać obok rozmaitych form doświadczenia religijnego, także jego namiastki i równoważniki: obok sacrum autentycznej wiary, także sacrum dzikie i niezinstytucjonalizowane, sacrum filozofii, czyli Absolut (można wymienić i prawo naturalne czy prawa człowieka). Gdyby wiara nie była nośnikiem i medium doświadczenia sacrum, to, co mogłoby nim być? Chyba tylko bałwochwalstwo, i czysto ludzkie kulty zastępcze: post-metafizyczne (idolatryczne) substytuty epoki postsekularnej[5]...

[3] Z.J. Zdybicka (USJK), *Bóg czy sacrum?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.

[4] Zob. np. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, WAM, Kraków 2008; por. W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] Sacrum i sztuka, red. N. Cieślińska, Znak, Kraków 1989. Por. *Jaki humanizm XXI wieku? Wywiad z prof. Stefanem Swieżawskim — historykiem filozofii*, [w:] Chrześcijaństwo i kultura w XXI wieku (red. A. Jarmusiewicz), Wydawnictwo „M", Kraków 2002, s. 130-133.

[5] Na przykład religie polityczne i herezje chrześcijaństwa w rodzaju komunizmu. Jednak należy wspomnieć, że za pewnym, dającym się w jakiejś mierze bronić rozumieniem post-sekularyzmu opowiadali się wybitni myśliciele współcześni, jak np. Paul Ricoeur (zob. *idem*, *Religia, ateizm i wiara*, przeł. H. Bortnowska, [w:] *idem*, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, przeł. S. Cichowicz; E. Bieńkowska; et al., IW Pax, Warszawa 1985, s. 31-57). Uważam za zbyt daleko posunięte ustępstwo, względem skrajnego sekularyzmu, twierdzenie, że ateizm jako taki, stanowi niejako „kamień probierczy" i ma moc oczyszczania wiary z przypadkowych naleciałości.

Na pytanie, czy w każdym człowieku zamieszkuje *homo religiosus*, brzmieć powinna — zapewne nie. Lecz możemy również zadać retoryczne pytanie: czyż istnieje człowiek — obojętnie jak ucywilizowany czy nie — całkowicie wyzbyty świadomości sacrum czy tabu, człowiek niedoświadczający misterium: tajemnicy własnej egzystencji, duchowości i rozumności?

Numinotyczne uczucie religijne

> [...] jest uczuciem, którego nie da się wyprowadzić z żadnego innego uczucia, które się z żadnego innego nie rozwinie, lecz jest uczuciem jakościowo odrębnym, oryginalnym, jest uczuciem pierwotnym nie w znaczeniu czasowym, lecz zasadniczym [...].[6]

Elementem *numinosum* jest także *sanctus* — co znaczy „ponadświatowy", a to nie sprowadza się do kategorii czysto moralnej. Zatem, człowiek nie cały mieści się w tym świecie, jego udziałem jest transcendencja...

Istotne jest także pytanie: Czym, w gorszym przypadku, może być dalszy postęp sekularyzacji? Sekularyzacja to proces złożony i zróżnicowany[7]. Obok odseparowania elementów magicznych od wiary, z czym mamy do czynienia już w Starym Testamencie, a później w protestantyzmie, występuje — z nowymi przypływami — od czasów Rewolucji Francuskiej, jej wariant radykalny, nazywany sekularyzmem. Mając na względzie ową „nadmierną sekularyzację" odpowiemy na to pytanie krótko a obrazowo, cytując jednego z największych XX-wiecznych pisarzy chrześcijańskich:

> Ścinając drzewo i tnąc je na deski, nie widzimy w niej driad, ani pięknych zjawisk przyrody [...]. Gwiazdy utraciły [bowiem swą] boskość wraz z rozwojem astronomii, a w epoce nawozów sztucznych nie ma miejsc na Umierającego Boga. Niewątpliwie dla wielu proces ten jest jedynie stopniowym odkrywaniem, że prawdziwy świat jest inny niż się [wcześniej] spodziewaliśmy, a sprzeciwianie się [temu] [...] było zwyczajnym obskurantyzmem [...].

W wyniku tego jednak, zaznacza Lewis:

---

[6] *Numinosum* to coś na drodze czysto rozumowej niepoznawalnego, to moc czy siła, która oddziaływując na człowieka, wzbudza w nim jednocześnie przerażenie i lęk, aczkolwiek zarazem może pociągać go, fascynować i nawet zniewalać. Zob. na ten temat, przede wszystkim, analizy Rudolfa Otto: „*Sensus numinis*, odczucie boskości [...] *żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najba*rdziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią"; to „uczucie całkowitej zależności samego siebie zakłada uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności), *numinosum*" (R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993, s. 67 i 38).

[7] Zob. np. mój esej pt. *Odczarowanie świata a pytanie o przyszłość religii. Sekularyzacja jako problem filozoficzny*, „Teologia Polityczna" — *http://www.teologiapolityczna.pl/romuald-piekarski-odczarowanie-swiata-a-pytanie-o-przyszlosc-religii-sekularyzacja-jako-problem-filozoficzny*

> […] staniemy się niewolnikami i marionetkami tego, czemu oddaliśmy dusze. Człowiek ma moc traktować siebie samego jak „obiekt naturalny", a swoje sądy wartościujące jako surowiec, który naukową […] manipulacją można zmieniać do woli […]; jeśli człowiek zechce traktować siebie samego jak surowiec, stanie się surowcem, który […] będzie kształtowany przez zwykłe popędy, czyli przez naturę za pośrednictwem swoich nieludzkich Projektantów.[8]

Nie chodzi o to, że człowiek i świat ludzki nie mają swej autonomicznej godności i mocy twórczej, gdyż mają. Lewis w cytowanej książce posługuje się (uogólnionym) terminem *Tao*[9], najkrócej określanym jako prawo naturalne, którego ślady dostrzegamy nieomal we wszystkich kulturach i cywilizacjach tradycyjnych, tzn. długotrwających. Można zapytać: Czy uznanie prawa naturalnego, naturalnego wzorca porządku w świecie i poza widzialnym wprost kosmosem, stanowi zagrożenie dla ludzkiej wolności samostanowienia? Uznanie jego istnienia, jak uznanie wagi doświadczenia sacrum, ma doniosłe konsekwencje dla naszego orientowania się w zastanym świecie i dla własnej samowiedzy.

***

Chociaż początkowo (jeszcze w wieku XIX) badacze, antropolodzy zajmujący się doświadczeniem sacrum i jego sensem, najczęściej mieli na względzie tzw. społeczeństwa prymitywne oraz elementarne formy religijności, nieodróżniane od magii, to z czasem studiom poddane zostały dojrzałe formy wiary i kultu publicznego, np. w religiach uniwersalnych. Gdy dokonujemy przeglądu tych wszystkich dociekań, dochodzimy do wniosku, iż kto uznaje znaczenie sacrum, pośrednio zdaje się przyjmować, że jesteśmy w kondycji „nieuwidocznionej zależności", „zależności od Całości, a to znaczy również od Konstruktora, Absolutu i Twórcy […]", od boskości czy raczej od Boga, którego obecność wprawdzie doświadczamy i czcimy, lecz którego poznawczo ogarnąć nie jesteśmy w stanie[10].

Wbrew różnym odmianom epistemologii sekularno-racjonalistycznych (wbrew scjentystycznemu pozytywizmowi) bytu nie poznajemy w porcjach

[8] C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*, przeł. M. Sobolewska, Esprit, Kraków 2013, s. 84-86.

[9] Nauczanie wyznaczone przez *Tao* stanowiła norma, „której sami nauczyciele podlegali […]. Nie przycinali oni ludzi do wybranego przez siebie wzoru. Przekazywali jedynie to, co sami otrzymali; wtajemniczali młodego neofitę w misterium ludzkości przerastające zarówno jego, jak i ich samych. Byli jedynie dorosłymi ptakami, które uczą latać swoje młode" (*ibidem*, s. 75).

[10] Wyraźną świadomość tego rodzaju zależności znajdujemy u św. Augustyna, czy później u Josepha de Maistre'a.

elementarnych spostrzeżeń, a bezstronność wobec danych empirycznych nierzadko oznacza zubożenie tychże danych[11]. Odnosi się to również do doświadczenia sacrum. W ślad za teoretykami cywilizacji twierdzę, że udział w jakimś doświadczeniu sacrum jest cywilizacyjnym powszechnikiem, tzn. każda cywilizacja ma własne sacrum. Swoje sacrum mają i ustroje totalitarne a także i demokracje.

„Istnieje — powiada Eliade — pewna święta, tj. »naładowana mocą«, pełna znaczenia przestrzeń", która od innych rejonów wyróżnia to, iż „posiada pewną strukturę oraz trwałość, w pozycji do niezróżnicowania i amorficzności"[12]. Sugeruje tym samym, że wspomniane „przeżycie zróżnicowania przestrzeni"[13] w jakimś sensie „świat człowieka religijnego ustanawia", porządkuje go „tworząc stałe punkty »orientacji« w człowieczej egzystencji". Eliade pisze o podstawowej „egzystencjalnej wartości" doświadczenia sacrum[14]. Autor zastrzega wszakże, że nawet i „egzystencja zdesakralizowana" wykazuje jeszcze pozostałości „religijnego wartościowania świata"[15].

***

Tytułowi teoretycy cywilizacji (Koneczny, Toynbee i Voegelin — przy wszystkich różnicach) głoszą podobne twierdzenia na temat roli sacrum w powstawaniu i trwaniu ładu cywilizacyjnego, w jego rozmaitych odmianach. Wszyscy trzej twierdzili, że w ludzkich dziejach można wykrywać ład, porządek i celowość. Mają one charakter podmiotowo-teleologiczny. Człowiek ma udział w wolności i sięga ku rzeczywistości ducha. Emanacją tego ducha są cywilizacje oraz ich dzieje. Nie ma przepaści między filozofią a teologią, wiarą i rozumem.

Koneczny, Toynbee i Voegelin w swych porównawczych badaniach nad cywilizacjami doszli do zbieżnych wniosków, które można wyrazić krótko:

[A] „Wejść z tą Boską realnością w styczność i żyć nią w harmonii — oto naczelna idea przyświecająca historycznemu istnieniu człowieka"[16]. „Dopiero duchowość typu sakralnego, jako ludzka podmiotowość odniesiona do

[11] Por. np. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 40; por. ks. Ł. Koszałka, *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie", t. XXXIV, s. 218.

[12] E. Mircea, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 17.

[13] Na „to, co szczególnie znaczące", i „to, co bez większego znaczenia".

[14] E. Mircea, *op. cit*., s. 19.

[15] *Ibidem*, s. 20.

[16] Por. *Przedmowa*, [w:] A.J. Toynbee, Studium historii. Skrót dokonany przez D. C. Somervella, przeł. i przedmową opatrzył J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 10 i n.

niewyczerpalnego Boskiego absolutu, mogła [i wciąż może] ocalić progresywność ludzkich dziejów jako całości"[17].

[B] Nie ma przepaści między historią a teologią dziejów, nauką a wiarą i sferą, gdzie to się ujawnia być może najlepiej, jest los cywilizacji — długotrwałych mega organizmów, we wnętrzu, których żyjemy.

Podobnie krytycznie oceniali dziedzictwo Oświecenia. Zsekularyzowany projekt Oświecenia miał swe zalety i osiągnięcia, lecz wizja społeczeństwa post-sekularnego jest raczej groźną utopią, tak samo jak wizja człowieka całkowicie autonomicznego. Dlatego doświadczenie sacrum może być przeobrażane, lecz próby jego wyrugowania mają złowrogie skutki: nazizm, komunizm, prześladowania chrześcijan.

Kult zbiorowości (plemienia, narodu), państwa, dobrobytu i techniki to — ich zdaniem — „pogańskie" surogaty religijności. Doświadczenie sacrum przybiera rozmaite formy: szkoły filozoficzne przeobrażają się w kulty; obok uwielbienia dla natury, rozwinęły się tzw. religie wyższe. Negacje Absolutnej Realności skutkują powstawaniem idolatrii albo gnostycznych religii politycznych.

W ich przekonaniu, które podzielam, najwyższą jednostką analizy ludzkich społeczeństw jest cywilizacja. Wedle Toynbeego,

> [G]łównym przedmiotem badań historycznych jest s p o ł e c z n o ś ć - c y - w i l i z a c j a , traktowana jako samo-tłumacząca się — zamykająca w sobie znaczący bieg dziejów — jednostka studiów historycznych.[18]

Także Voegelin posługiwał się w zbliżonym rozumieniu terminem cywilizacja, np. w cyklu *Order and History*[19]. Wymienieni autorzy przypisują ogromną wagę temu, co nazywamy tutaj doświadczeniem sacrum i oczywiście duchowemu znaczeniu religii. Wprawdzie religia pełni niezwykle ważną rolę w każdej cywilizacji, jednak — zdaniem Konecznego — cywilizacje sakralne (czy sakralizacje władzy politycznej) raczej nie reprezentują najwyższego szczebla rozwoju Ludzkości. Nieco podobnie rozumował Toynbee, gdy pisał o „groźbie cywilizacyjnego skamienienia" („fossilization"). Dość zbliżone Bergsonowskie[20] wątki i przestrogi znajdujemy u Jaspersa i u Voegelina.

---

[17] *Ibidem*, s. 11.

[18] A. Toynbee, *op. cit.*, s. 19; Toynbee modyfikuje wszakże tę tezę w trakcie pisania głównej pracy, zaznaczając, iż historie Kościołów bywają niekiedy bardziej długotrwałe od cywilizacji, między którymi mogą pośredniczyć, wpływając na ich kształt.

[19] Zob. E. Voegelin, *Świat polis*, przeł. M.J. Czarnecki, Teologia Polityczna, Warszawa 2014. Por. również *Uwagi wstępne*, do tej książki — *http://www.teologiapolityczna.pl/eric-voegelin-ludzkosc-i-historia/*

[20] Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyłko SJ, K. Skorulski SJ, Znak, Kraków 1993.

Feliks Koneczny[21]

Według Feliksa Konecznego także w dziejach możliwe jest do wykrycia istnienie ładu[22]. Nie byłoby to możliwe, gdyby cała rzeczywistość dawała się sprowadzić jedynie do przyrody, albo gdyby ludzki „duch" tworzył jedynie „wyższe piętro porządku materialnego". W jego ocenie duch i przyroda nie są sprowadzalne do siebie, a ponadto „istnieją dwie odrębne energie", mające swe własne źródła.

O ile „energia duchowa ma charakter twórczy", to materialna go nie posiada[23]. Praca mięśni przetwarza formy energii materialnej, podobnie „czyni" cała przyroda; energia duchowa „tworzy rzeczy nowe, pomnaża przejawy ducha, wytwarzając niekiedy nowe jakości". Autor wskazuje na ciekawą różnicę pisząc, że „ciało musi ulegać każdej napotkanej sile, lecz duch wcale nie". Ta względna autonomia, ma stanowić „warunek rozwoju umysłu oraz powstawania w nim ładu". „Całe nasze człowieczeństwo rodzi się z tego, że przechodzimy obok mnóstwa sił, nietknięci przez nie, podlegając tylko niektórym"[24].

> Szczytem mechanizmu jest maszyna, lecz błąd wywołuje w mechanizmie maszyny od razu katastrofę. Maszyna jest nieomylna albo zepsuta, niemożliwa do użytku. [...] W maszynie postęp polega na uproszczeniach. [...] [Przeciwnie] w świecie ducha: postęp jest zarazem komplikacją.[25]

„Duch nie daje się zmechanizować", gdyż nie powstał z rozwoju przyrody. Stąd wniosek, że na ziemi panuje porządek dualistyczny

> [...] a człowiek składa się z ciała i duszy [...] [to w] duszy każdego z nas rozstrzyga się, jakim siłom pragniemy ulegać, a które będziemy zwalczać. Posiadamy tedy wolną wolę.[26]

Cywilizacja to, zdaniem Konecznego, metoda ustroju życia zbiorowego; obejmuje ona zarówno dorobek materialny, jak i duchowy człowieka, wypracowany w ciągu dziejów. Uważał, że cywilizacje nie muszą ulegać zagładzie, ale też nie mają zapewnionego trwania. O ich istnieniu i trwałości decyduje „współmierność" urządzeń powstających w obrębie danej cywilizacji oraz ich

[21] Myśli Feliksa Konecznego, poświęcamy tu relatywnie więcej uwagi, przez wzgląd na fakt, iż w Polsce wciąż pokutuje naganne zjawisko, wskazane w przysłowie: „cudze chwalicie, swojego nie znacie".

[22] F. Koneczny, *O ład w historii*, Michalineum, Warszawa — Struga 1992, s. 9.

[23] *Ibidem*, s. 10. Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997.

[24] F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 11.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

zgodność z naturą ludzką; ich byt opiera się na ludzkim poznaniu, postępowaniu, wytwórczości i religijności. Za zaistnienie cywilizacji nie odpowiada sama (wzięta z osobna) religia, chociaż religia pełni niezwykle ważną rolę (mogą istnieć „cywilizacje sakralne", np. żydowska, bramińska). Cywilizacje różnią się między sobą pojmowaniem czasu, rodzajem prawa (publicznego, prywatnego), stosunkiem prawa do moralności (etyki), formami zrzeszeń, jakie w nich powstają.[27]

Stosunek do Boga bywa odmienny w rozmaitych religiach: albo „osobisty" albo „gromadny", gdzie na sposób emanatystyczny istnieją ludzie i/lub instytucje „upoważniane do pośredniczenia"; „religia jest ze wszystkich spraw publicznych najbardziej publiczną". W dziejach rozwijały się różne formy życia zbiorowego w zależności od „relacji do świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego oraz stosunku człowiek — Bóg". Odróżniamy religie (jak później ideologie): lokalne, plemienne i uniwersalne.[28] Struktura religii obejmuje dogmatykę, liturgię i etykę; mamy też typologię wizerunków Boga jako Boga osobowego, Stworzyciela i Absolutu tożsamego ze wszystkim, co istnieje (panteizm); krzyżuje się z tym podziałem opozycja „kreatyzm" a „emanatyzm"; w związku z tym wyodrębniamy [emanatystyczne] tendencje uniwersalistyczne, rozkładające się na etapy: od „gnostycyzmu, przez neoplatonizm po panteizm".

Z kolei uniwersalistyczny „kreatyzm" wyłonił z siebie „cywilizacje sakralne"[29], takie jak żydowska, podczas gdy emanatyzm stworzył „kastową cywilizację bramińską". Emanatyzm, w opinii Konecznego, implikuje brak odpowiedzialności osobistej. Z kolei Islam rozpięty jest „pomiędzy kreatyzmem a emanatyzmem". „Cywilizacje sakralne" „najeżone są przepisami" i mają — wedle Konecznego — pozostawać niezdolne do wyzwalania inicja-

[27] Specyficzną formą zrzeszenia jest naród, który (we właściwym tego słowa rozumieniu) — zdaniem Konecznego — ukształtował się w pełni jedynie w cywilizacji łacińskiej, gdyż tylko ta cywilizacja wdraża człowieka do pełni życia osobowego i postrzega go jako osobę, co jest koniecznym czynnikiem do zaistnienia bytu narodowego. Jednym z prawdopodobnych powodów, dla których koncepcje Konecznego w Polsce pozostawały (i nadal pozostają) słabo znane, jest okoliczność, że naznaczono jego imię znamieniem nacjonalizmu, gdyż był promowany przez tzw. narodowców. To, zapoczątkowane przez ideologów komunistycznych, naznaczenie nie oddaje prawdy o jego myśli, choć trzeba przyznać, iż Koneczny sam również się do tego przyczynił, formułując niekiedy silne osądy (innych nacji czy całych cywilizacji), i dając wyraz własnej apologii narodu i kultury polskiej.

[28] Toynbee dokonuje podobnej typologii.

[29] Drobiazgowo regulujące wszystkie sfery życia, łącznie z życiem codziennym; ta metoda życia zbiorowego „rozpływa się w drobiazgach, a pomija rzeczy ważne" (F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997, s. 49); np. hinduizm i prawosławie nawoływały do „niesprzeciwiania się złu", poniżając obecne życie jako „karę" w perspektywie metempsychozy; towarzyszył temu „ideał bierności".

tywy, pozostawiając mało miejsca na „wolną wolę". Według Mahometa każdy krok ludzki stanowi wyraz woli boskiej, co zakłada bezpośrednią interwencję/ingerencję Boga (w ludzkim życiu); byłaby to „determinacja z góry", implikująca fatalizm.

Terminem „gromadność" oznacza Koneczny np. przypadek społeczeństw kastowych, gdzie kasta stanowi pośrednik w relacji do Boga[30]; co ciekawe nawet Hindus katolickiego wyznania może uczestniczyć w cywilizacji bramińskiej przez to pośrednictwo, pociągające za sobą własnych osobistych bożków z własnej i dla własnej kasty. Inny przykład emanatyzmu cywilizacyjnego to Chiny, gdzie nieznoszący żadnego sprzeciwu „cesarz reprezentuje Niebiosa"[31].

Koneczny uważa cywilizację łacińską, z jej znaczeniem narodów, katolicyzmem oraz etyką ewangeliczną za stojącą najwyżej. Odnotowuje wszakże jej osłabienie i zagrożenia, które mają wypływać głównie z powodu „mieszanek cywilizacyjnych"[32], do jakich w Europie dochodzi, czyli procesów globalizacyjnych, z ich kolejnymi falami sekularyzacji. Cywilizacja łacińska zasadza się na personalistycznej wizji człowieka, na obecności nauki jako wolnego

[30] F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 52.

[31] Ten modlił się raz w roku, a osobista modlitwa poddanego uważana była za rodzaj obrazy; skąd wniosek Konecznego, że Chińczycy są/byli w ogóle a-religijni.

[32] Koneczny już we wczesnej książce *Polska między Wschodem a Zachodem* ([1927], ONION, Lublin 1996) stanowczo opierał się popularnemu do dziś poglądowi, że można pogodzić Wschód z Zachodem i że to jest misją Polski. Już wtedy uznał, że dzieje Polski negatywnie zweryfikowały możliwość stapiania się odmiennych cywilizacji, np. turańskiej (Rosja) i łacińskiej (Polska). Tę popularną w części inteligencji polskiej opinię o rzekomej misji Polaków zwalcza, nie za to, że nieumiejętnie była ona prowadzona, lecz sam zamysł uznaje za szkodliwy, albowiem tego rodzaju usiłowania wiodły do upadku. Jego zdaniem sprawiały, że Polska „zrobiła ze siebie karykaturę cywilizacyjną" (*ibidem*, s. 2). Koneczny podkreślał wtedy i później, że cywilizacje stabilne cechuje wewnętrzna jednorodność. I nie chodzi o jednorodność etniczną, lecz kulturową i cywilizacyjną, dającą się opisywać przy użyciu jego koncepcji „aksjologicznego pięciomianu". Zauważmy, że przed napisaniem swego najbardziej znanego dzieła *O wielości cywilizacyj* dochodził już do rozpoznania różnic cywilizacyjnych istotnie wpływających na dzieje Polski.

Co dotyczy pojęcia „mieszanek cywilizacyjnych", to — według Konecznego — są one nietrwałe. „Każda cywilizacja póki jest żywotną, dąży do ekspansji, toteż gdziekolwiek zetkną się z sobą dwie cywilizacje żywotne, walczyć muszą ze sobą. Wszelka cywilizacja [...] jest zaczepna. Walka trwa, póki jedna z walczących cywilizacji nie zostanie unicestwiona" (F. Koneczny, *O ład w historii*, s. 48-49). Pozostające w konflikcie np. dwie cywilizacje, prowadzą do „wymieszania", które oznacza, że ta bardziej „słabnąca przyjmuje coraz więcej składników cywilizacji o mocniejszym naporze. Jest to wprowadzanie ciała obcego we własny organizm, z czego muszą nastąpić schorzenia. Ani społeczeństwo nie może być urządzane równocześnie według rozmaitych struktur społecznych ani państwo zaprowadzić u siebie rozmaitych państwowości. Gdy zabraknie współmierności, upaść musi wszelkie zrzeszenie. Musi zachodzić jednolitość metody zrzeszenia" (*ibidem*, s. 49).

i doniosłego kulturowo typu poznania oraz na istnieniu prawa naturalnego, będącego wyrazem dobra i słuszności. Cywilizacja ta, wedle naszego autora, powstała w wyniku ewangelizacyjnej misji Kościoła katolickiego, który niosąc człowiekowi Ewangelię, jednocześnie przyniósł skarb racjonalnego poznania (naukę zrodzoną w kulturze greckiej) i ład dobra (prawo z tradycji rzymskiej). Nasz autor podkreślał, że w formowaniu się cywilizacji Zachodu nie do przecenienia jest rola Kościoła katolickiego, który we wszystkich swych działaniach postrzegał człowieka właśnie jako osobę[33].

Eric Voegelin

Żeby prześledzić historię genezy ładu cywilizacyjnego Voegelin studiował i porównywał dzieje cywilizacji: od wczesnych cywilizacji Bilskiego Wschodu, Egiptu, losów umowy z Bogiem ludu Izraela, przez antyczną Grecję i Rzym, cywilizację średniowiecza i współczesne perypetie Wschodu i Zachodu. W ich wyniku dochodził do odmiennej wizji porządku historii od Kanta, Hegla, Woltera, Comte'a, i inni przedstawicieli Oświecenia. W odróżnieniu od nich dostrzegał narastające „odbóstwienie władzy" (co w pewnym stopniu można oceniać pozytywnie), ale i re-deifikację człowieka i społeczeństwa bez sacrum i Boga, społeczeństwa post-sekularnego, w którym autointerpretacja (*kosmion*) doczesna i duchowa przybiera rozmaite regresywne odmiany neopogaństwa, politeizmu i materialistycznego *mono-poli-ateizmu*.

Człowiek doświadcza świata przy udziale ontologicznej wyobraźni, tj. pewnego rodzaju samoświadomości. W swym wnętrzu odnajduje się i sam siebie przedstawia w otoczeniu pewnego kształtu Całości. Mamy tu zatem wymiar doświadczenia metafizycznego, tworzącego ład ludzkiej duszy w korelacji z obrazem ładu kosmicznego. Człowiek pozostaje zależny od Całości, nawet i wtedy, gdy odwraca się od poszukiwania istotowej wiedzy o niej. Człowiek przez swój niezwykły aparat duchowo-intelektualny, „dostraja się do swego otoczenia", zakorzenia się w świecie. Samo tylko ludzkie istnienie, obejmuje odniesienia do boskiej podstawy. Normalnym tego wyrazem jest „jakaś forma teizmu, wiary i kultu religijnego".

[33] Feliks Koneczny wydał dwie monografie poświęcone pojedynczym cywilizacjom: Żydowskiej oraz Bizantyjskiej. Może zaskakiwać, że tej, którą cenił najwyżej — Łacińskiej nie poświecił osobnej książki. Jednak o niej właśnie najwięcej pisał nieomal we wszystkich swych dziełach, zestawiając ją z innymi. Zob. uwagi zawarte w „Przedmowie" Jędrzeja Giertycha do tomu F. Konecznego, *Cywilizacja Bizantyjska* (Wyd. Towarzystwa im. R. Dmowskiego, Londyn 1973, s. 7-14). Por. analizy Jana Skoczyńskiego, w jego monografii: *Koneczny. Teoria cywilizacji*, IFiS PAN, Warszawa 2003.

Wspomniana zależność nie oznacza z konieczności determinizmu i zaprzeczenia wolnej woli człowieka. Ludzie odgrywają czy przynajmniej mogą odgrywać „w partnerstwie ze społeczeństwem, światem i nade wszystko Stwórcą" swe twórcze role.

Voegelin rozpoznawał w chrześcijaństwie i u jego największych myślicieli (jak św. Augustyn) pogłębione rozpoznanie kondycji człowieka. Jest to kondycja *in-between*, bycia pomiędzy: „pomiędzy światem i tym, co ponad-światowe, między materią a duchem, światem zwierzęcym i Bogiem"[34]. Owo rozpoznanie przyniosło również akceptację tejże *conditio Humana*. Stosunkowo prostą pochodną tego była chrześcijańska wizja porządku ziemskiego oraz prawa naturalnego. Stosownie do ładu wewnętrznego ludzkiej duszy, społeczeństwo wyłania z siebie swe reprezentacje egzystencjalne we władzach: politycznej i duchownej. Na ich czele stają przedstawiciele egzystencjalni i transcendentalni: cesarz i papież. Po jednej stronie więc państwo i jego instytucje, po drugiej Kościół i władze duchowne.

Ludzkie możliwości poznawcze są rozlegle i szerokie, łącznie z poznaniem symbolicznym przez sztukę i przez wiarę. Jednakże pełna prawda o tym, co Istnieje sytuuje się poza zasięgiem ludzkiego poznania i doświadczenia. Ludziom nowoczesnym niełatwo się pogodzić z tym faktem, toteż nie jest zaskakujące, że ludzie tak łatwo popadają w idolatrie. Idolatrie zazwyczaj wzmagają pragnienia wewnątrzświatowe i wiodą do pościgu za ekstatycznym odczuciem sensu „tu i teraz", będącym namiastką zbawienia i usprawiedliwienia.

W zależności od tego, czy wraz z nowożytnym rozwojem nauk kwestionowano *cognitio fidei*, czy je zachowano lub na nowo zinterpretowano, rozmaicie przedstawiała się kwestia stosunku obu władz. Stałym niebezpieczeństwem był g n o s t y c y z m , przecenianie możliwości ludzkiego poznania. Stąd pochodziły „tendencje do »przebóstwienia człowieka«, zapoznania sensu transcendencji, idole samozbawienia". Pośrednio wiodło to następnie do idei autonomii ludzkiej jednostki oraz doskonałości państwa i ludzkiej wspólnoty. Voegelin nazywa to: „immanentyzacją eschatonu"[35].

Tymczasem stałym atrybutem chrześcijaństwa jest n i e p e w n o ś ć z b a w i e n i a . Ograniczona „energia przemieniająca chrześcijan" słabła w społeczeństwach zindustrializowanego Zachodu; przygoda z chrześcijaństwem okazuje się wymagająca, letnia wiara bywa gorsza od gorliwego niedowiarstwa. Stąd współczesna Europa jest w znacznej mierze zsekularyzowana.

[34] Zob. na temat tego podstawowego pojęcia uwagi Pawła Śpiewaka, w jego przedmowie pt. *Voegelina poszukiwanie Boga*, [w:] E. Voegelin, Od Oświecenia do rewolucji, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. VIII-IX.

[35] *https://en.wikipedia.org/wiki/Immanentize_the_eschaton*

Arnold Toynbee

Toynbee twierdził, że w historii istnieją rzeczywiste regularności rozwoju cywilizacyjnego, które trzeba badać. Ideowo sympatyzował z wieloma przeciwnikami scjentyzmu, a także uznawał realne istnienie transcendencji, czyli wyższego wymiaru realności, o którym mówią wszystkie główne religie świata. Wedle Toynbee'ego istnieją rozmaite kulty i kultów namiastki, nawiązujące do takiego czy innego doświadczenia sacrum. Tak może mieć i ma miejsce absolutyzowanie ludzkiej podmiotowości i/lub ubóstwienie tzw. wspólnot parafialnych *vs*. ekumenicznych — parafialne tzn. lokalne (jak plemię, lud czy naród); ekumeniczne natomiast implikują kult państwa dobrobytu i techniki, co zostaje przedstawione, jako „surogat religijności"[36]. Fałszywy mesjanizm narodowy i jego kult *ego*, oznacza — u Toynbee — „negację dobra w Bogu".

Kult zbiorowości (plemienia, narodu), państwa, dobrobytu i techniki to pogańskie surogaty religijności. Doświadczenie sacrum przybiera rozmaite formy: szkoły filozoficzne przeobrażają się w kulty; obok uwielbienia dla natury, rozwinęły się tzw. religie wyższe. Negacje Absolutnej Realności skutkują powstawaniem idolatrii albo gnostycznych religii politycznych.

Dziedzictwo założycieli religii wyższych oraz szkół filozoficznych podtrzymywane jest po ich śmierci. Może ono także być przekształcane oraz poddawane „ubóstwieniu", np. przez kapłanów i hierarchów Kościoła. Inna możliwość to podniesienie do rangi najwyższego autorytetu Pisma Świętego, co miało miejsce w protestantyzmie czy świętej księgi w sikhizmie, gdzie przyjmuje się, iż „punkt szczytowy już wystąpił"[37].

Z filozofii tylko konfucjanizm i buddyzm hinajana uzyskały podwójny status filozofii i religii. Toteż utrzymują one swą żywotność jako odmiana wiary. Miała miejsce i ma nadal rywalizacja o wyłączny przywilej bycia „odbiorcą i nosicielem unikatowego i finalnego objawienia". Oznacza to zdegradowanie innych wyznań do statusu „wiar fałszywych", gdy pretendują one do tego samego wyróżnienia. Z filozofii tylko dwie utrzymują się nadal jako religie: konfucjanizm i buddyzm hinajana. Epikureizm, stoicyzm oraz legistyczna i moistyczna szkoła chińskiej filozofii już wygasły, a hinajana zapewne by nie przetrwała, gdyby nie podjęła starań w kierunku przeobrażenia się — na wzór Mahajana — z filozofii w religię.

[36] A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 7.

[37] *Ibidem*, s. 118.

Zdaniem Toynbee'ego proces sekularyzacji w Europie był spowodowany przez „odrodzenie się hellenizmu na Zachodzie"[38]. Powstały uniwersytety i nastąpił rozwój swobody myślenia. Doszło do bezprecedensowego rozwoju nauk przyrodniczych: mechaniki i matematyki, ale również doszło do rozpowszechnienia się „jałowych sporów" oraz usiłowania stworzenia „ziemskiego Raju".

Wprowadzając u siebie elementy zsekularyzowanej Cywilizacji Zachodu, „świat nie-zachodni" skazywał się na uwikłanie w podobny kryzys duchowy i „duchową pustkę"[39]. Toynbee wyciągnął stąd wniosek, że „cywilizacje mogą istnieć bez sacrum, ale nie bezkarnie", czyli, że pociąga to za sobą pewnego typu patologię. Rodzi rozmaite „kulty zastępcze", „widma greckorzymskie", „ubóstwienie wspólnot parafialnych" (czyli także nacjonalizm). Obok tego następuje przenoszenie lojalności ku Imperium ekumenicznemu[40]. Główną przyczyną dezintegracji Cywilizacji Chrześcijańskiego Zachodu miała być „Idolatria". Łacińskie dziedzictwo jest rugowane, co prowadzi najpierw do rządów Napoleona, a później Hitlera[41]. Ludzie marzą o „rządzie światowym", „republice uczonych", władztwie świeckiej Prawdy i Rozumu, wraz z tzw. religią Ludzkości[42]. Te ostatnie wątki zostały rozwinięte w oryginalnej syntezie, jaką dostrzegamy w późniejszych publikacjach Erica Voegelina.

Odrębną kwestią jest stosunek tych trzech historiozofów do poszczególnych cywilizacji, religii i wyznań czy Kościołów. Wypracowali oni własne kryteria osądzania ich szczebli czy poziomów. Koneczny doceniał, w pewnym zakresie, osiągnięcia cywilizacji sakralnych, lecz nie stawiał ich ponad inne, najwyżej szacując nie-sakralną cywilizację łacińską. Judaizm ma cechować daleko posunięta zmienność w czasie. Co do cywilizacji żydowskiej, to „podkreślał duże znaczenie uczonych w piśmie". Według niego obywa się ona bez świątyń i bez duchownych, co pochwałą — w ustach Konecznego — raczej nie jest. W islamie natomiast brakować ma (jakoby) metafizyki oraz wyraźnego pojęcia sacrum w ogóle. Cywilizacja islamska więc — w jego opinii — jest „mało wyrafinowana duchowo"[43]. Z kolei braminizmowi zarzuca nieetyczność, buddyzmowi (a także obu opartych nań cywilizacjom) zawinioną

[38] *Ibidem*, s. 150.

[39] *Ibidem*, s. 179.

[40] *Ibidem*, s. 188.

[41] *Ibidem*, s. 192-193.

[42] *Ibidem*, s. 191.

[43] Zob. J. Szczepanowski, *Paradygmat cywilizacyjny jako zasadniczy element koncepcji historiozoficznych F. Konecznego i O. Spenglera*, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Warszawa 2013, s. 130.

stagnację, osobliwą nie-równowagę w zakresie „pięciomianu”[44]. Voegelin natomiast wiele ważniejszą rolę w ewolucji kolejnych cywilizacji przypisywał religii Izraela. A znowuż Toynbee sugerował znaczne podobieństwo, pod pewnym istotnym względem pomiędzy buddyzmem mahajana oraz chrześcijaństwem. Na uwagę zasługiwałoby zestawienie ich ocen doświadczenia sacrum w poszczególnych odmianach chrześcijaństwa.

Wedle Toynbeego, religia jako taka odgrywa wyjątkową rolę w życiu cywilizacji ludzkich.

> W przeciwieństwie do nauki — pisze — religia oferuje ludziom mapę tajemniczego świata, w którym przebudziliśmy się do świadomości i w którym musimy przejść przez nasze życie. Jakkolwiek mapa ta jest hipoteczna, nie możemy się bez niej obejść. Jest to konieczność życiowa. Ma ona o wiele większe znaczenie praktyczne niż większość sprawdzonych i potwierdzonych naukowych badań. Nauka jest również koniecznością życiową, lecz nauka niezbędna dla życia ma charakter elementarny. Naukowa obserwacja i rozumowanie były konieczne nawet dla wytwarzania najwcześniejszych narzędzi paleolitycznych. Ogromny późniejszy postęp nauki był zbędny z punktu widzenia przetrwania, a w istocie może zakończyć się samozniszczeniem ludzkości. Nauka i religia nie muszą i nie powinny popadać w konflikt. Są one dwoma uzupełniającymi się sposobami umysłowego pojmowania wszechświata, pozwalającymi nam sobie w nim radzić [wyróżnienie — R.P.].[45]

Toynbee z jednej strony przewidywał stopniowe powstawanie religii i cywilizacji uniwersalnej, z drugiej podkreślał odrębność cywilizacyjną:

> Wydaje mi się — twierdził — że zjednoczenie wyższych religii już zaczyna się dokonywać. Przybiera ono postać wzajemnej świadomości, że każda z tych religii zawiera charakterystyczne dla niej i wyjątkowe wizje ostatecznej rzeczywistości i że wszystkie one są dla ludzkości cenne. Ponieważ istnieją różne warianty naszej wspólnej ludzkiej natury, jest rzeczą korzystną,

[44] „Pięciomian” — *quincunx*, został krótko opisany przez Konecznego w niewielkiej rozmiarami pracy *O ład w historii* (Michalineum, Warszawa — Struga 1991). Czytamy tam m.in.: „Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzna i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykolejenie całości. Istniej pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzna przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciału ni duszy. Jest to *quincunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego” (*ibidem*, s. 12-13).

[45] A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 36.

aby istniała więcej niż jedna wizja ostatecznej rzeczywistości, pomagająca zdobyć odrobinę zrozumienia.[46]

Jeszcze jedna ciekawa kwestia, to diagnoza tych myślicieli odnośnie współczesnego stanu cywilizacji Zachodu oraz przyszłości religii. W przeciwieństwie do prognoz Floriana Znanieckiego, Ortegi y Gasseta czy Oswalda Spenglera, Koneczny mało się tym zajmował i w zasadzie poddawał ten stan krytyce przez wzgląd na osłabienie oraz mieszanie się cywilizacji łacińskiej z innymi, z nią niewspółmiernymi. Nie trzeba dodawać, że na to, co obecnie nazywamy globalizacją miał pogląd zdecydowanie krytyczny. W jednym jeszcze trzej filozofowie są w zasadzie zgodni: dalej postępująca sekularyzacja cywilizacji Europy jest zjawiskiem niepokojącym i przynosi poważne schorzenia, w dalszej zaś perspektywie może oznaczać to katastrofę i jej upadek.

Na koniec zacytuję kilka wyimków z świętych tekstów, reprezentujących różne cywilizacje i odmiany duchowości, które wszakże zdają się mówić o czymś podobnym, dając wyraz pewnym doświadczeniom sacrum:

> Czynu, który służy ofierze, darowi i ascezie,
> zaniechać nie należy.
> Należy go spełniać.
> Ofiara, dar i asceza
> służą bowiem oczyszczeniu mędrców.
> Należy więc spełniać te uczynki,
> bez przywiązania jednak i bez nadziei na ich owoc.
> Ten, kto zaniechał czynu,
> kto znajduje się w stanie *sattwy*[47],
> kto mądry jest i kto przeciął wątpliwości,
> nie pragnie łatwego zadania
> ani nie ucieka przed trudnym.[48]

Mistrz powiedział: Wolałbym już więcej nie mówić.

Tsy-kung rzekł na to: Jeśli ty, Mistrzu, mówić nie będziesz, cóż my, twoi uczniowie, zapiszemy dla przeszłych pokoleń?

Mistrz powiedział: Czyż Niebo coś mówi?

---

[46] *Ibidem*, s. 295.

[47] Sattwa lub guna sattwy — guna dobroci. Efektem jej wpływu jest rozwijanie cechy dobroci, także osiągnięcie mądrości.

[48] *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, przeł. J. Sachse, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 166-167.

A jednak cztery pory roku następują we właściwej kolejności i wszelakie rodzą stworzenia.[49]

Sprawiedliwy jest Pan we wszystkich drogach swoich: a święty we wszystkich sprawach swoich. Blisko jest Pan wszystkim, którzy go wzywają: wszystkim, którzy go wzywają w prawdzie.[50]

Rouald Piekarski

The Importance of the Experience of the Sacred in the Philosophy of Civilization of F. Koneczny, A. Toynbee and E. Voegelin

Abstract

The experience of the sacral, broadly speaking, is virtually present in all the known civilizations. No doubt, it entails some acts of worship, less or more ritualized and recognized in an elaborated form. It occurs not only where people pray to the only Creator and the personal God, but also in the Far East civilizations such as: Taoism, Buddhism or Hinduism, which worship Buddha, Tao, or many gods or a mimicry of them, sometimes bereft of personal features.

Despite the process of secularization which has been ongoing for centuries and neo-pagan movements as well as new guises of atheism, the experience of the sacral is crucial in the major theories of civilization. That is the case with Bronislaw Malinowski, Felix Koneczny, Arnold Toynbee and Eric Voegelin. In my article, I have been trying to focus on a comparison of certain similarities and differences in how the theorists of civilization recognize the role of religion, the religion and the sacred, the life of the civilization of the ancients and modern. Relatively little, and understandably enough, has been said about the processes described as secularization, which undoubtedly deserve closer and wider attention. However, even in such a brief outline of the renewed power of the experience of the sacral facing a shift towards the idolatry (e.g. in the worship of the state, man or humanity) or a sheer replacement of religion by it, a drama of contemporary choices becomes visible. Even a sketch of the problem allows grasping the challenges of the future generations of humanity.

Keywords: experience of sacrum, theory of civilization, secularization, postsecular theories, religions, Arnold Toynbee, Feliks Koneczny, Eric Voegelin.

[49] *Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M. Künstler i Z. Tłumski, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 174.

[50] Psalm CXLIV, *Biblia*, t. 2, przekład Ks. D. Jakuba Wujka, Wydawnictwo com. Sp. z.o.o., Inowrocław, b.d.w., s. 376.