

CZŁOWIEK W KULTURZE

Pismo poświęcone filozofii i kulturze

„Skoro widzimy — pisze na samym początku swej *Polityki* Arystoteles — że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda

wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym związku powstają dla tego, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najwięcej z wszystkich i najbardziej je obejmuje. Jest nią

zaw. Państwo i wspólnota państwowa. Opisując następnie sposoby tworzenia się coraz większych wspólnot i dochodząc do opisu

największej i najbardziej doskonałej, pisze: „Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty (tj. rodziny i gminy). Jest bowiem celem, do którego one zmierzają. Natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu... Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem albo nadludzka istotą... Że człowiek jest istotą stworzoną do życia

niezależnie od pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w przyrodzie. Natura bowiem, jak powiadamy, nie stworzyła człowieka jedynym z istot żyjących obdarzonym jest naturalnym rozumem. Określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jest sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń. JEDYNY MA ZDOLNOŚĆ ROZRÓŻNIANIA

10

Piotr Jaroszyński

Kultura i cywilizacja

Od Cycerona do Konecznego

Choć oba słowa — „kultura” i „cywilizacja” — wskazują na genezę łacińską, to tylko słowo „kultura” jest słowem oryginalnym, natomiast słowo „cywilizacja” jest XVIII-wiecznym neologizmem. Jako łacińskie słowo „kultura”, wraz z wieloma innymi słowami pochodzącymi z języków antycznych, zostało zasymilowane przez większość języków europejskich. Nie oznacza to jednak, że sens się nie zmieniał. Z kolei słowo „cywilizacja” daleko odbiegło od sensu swego łacińskiego rdzenia.

1

Kultura

Cultura oznacza uprawę, pochodzi od słowa *colo. -ere* — uprawiać. Pierwotny sens jest związany z uprawą roli, a więc rzymska kultura, to dzisiejsza agri-kultura. Dopiero Cyceron w *Rozmowach Tuskulańskich* wprowadza nowe, analogiczne rozumienie słowa *cultura* polemizując z poglądem Akcjusza, który pisał, że „Dobre nasiona, nawet zasiane w gorszą rolę, / Wschodzą same własną mocą”. Na to Cyce-ron odpowiada: *Nam ut agri non omnes frugiferi sunt, qui coluntur [...] sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus: ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis*

et, ut ita dicam, quae adulta fructos uberrimos ferant, Tusc. Disp II, 5. („I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia: ono wyrывa z korzeniami wady i przygotowuje dusze do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy przyniosły jak najbardziej obfite owoce”). We fragmencie tym Cynceron zwraca uwagę, że aby wydać dobre owoce dusza musi być zarówno podatna jak i odpowiednio uprawiona, nie wystarczy ani podatność, ani sama uprawa. Podatność płynie z natury, natomiast uprawa pochodzi od człowieka i to jest właśnie kultura. Agrikulturze odpowiada *animicultura* — „uprawa duszy”. Cynceron dokładniej mówi, że funkcję uprawy-kultury pełni nauka (*doctrina*) i filozofia. Pogląd ten stanie się bardziej zrozumiały, jeśli przypomnimy, że dla stoików — do których należał również Cynceron — filozofia miała charakter nie teoretyczny (jak u Greków), ale praktyczny i główną dziedziną filozofii była nie metafizyka, ale etyka. Filozofia-etyka wyplenienia wady i przysposabia do cnót, a więc wychowuje duszę do wydania dobrych owoców. I to jest kultura.

Gdybyśmy szukali wcześniejszego, greckiego odpowiednika łacińskiej „kultury”, to niewątpliwie najważniejszym słowem byłoby tu słowo *paideia*. Słowo to pochodzi od słowa *pais* — chłopiec, dziewczę, i oznacza wychowywanie chłopca lub dziewczęcia. Jak zwrócił na to uwagę Werner Jaeger, cała właściwa kultura grecka przeniknięta jest duchem *paidei*-wychowania; choć w każdej społeczności mamy do czynienia z jakimś typem przekazywania tradycji i wychowywania, to właściwie dopiero Grecy, poczynając od Homera, w pełni odkryli, że dla rozwinięcia swoiste ludzkich sprawności i osiągnięcie doskonałości potrzebne jest odpowiednie wychowywanie. Grecka kultura była wychowywaniem człowieka dla urzeczywistnienia pewnego ideału. W. Jaeger zauważa: „Przełomową rolę, jaką Grekom przypadła w powszechnej historii wychowania, niełatwo ująć w krótkich słowach. [...] przedstawić kształtowanie się greckiego ideału człowieczeństwa, grecka *paideia*, jej właściwy charakter i jej histo-

ryczny rozwój. Nie jest ona jednak tylko zespołem oderwanych pojęć, jest samą historią greckiego narodu, konkretną rzeczywistością jego dziejowych losów. Ale ta realna historia byłaby już dawno tylko zapomnianą przeszłością, gdyby geniusz grecki nie uczynił z niej wiecznotrwałego ideału, dając wyraz najwyższego napięcia swej woli życia, z jaką stawiał czoło swemu przeznaczeniu. Na najwcześniejszych stopniach rozwoju brakło mu jeszcze stosownego pojęcia na wyrażenie tej woli. Ale im świadomiej szedł po swej drodze, tym jaśniej utrwalał się w jego myśli zawsze w niej obecny cel, któremu podporządkowywał on siebie samego i całe swoje życie: celem tym było ukształtowanie doskonalszego człowieka. Idea wychowania zaczęła w oczach Greków wyrażać najpełniej sens wszelkich ludzkich wysiłków, stała się ostatecznym usprawiedliwieniem egzystencji zarówno społeczności ludzkiej, jak i jednostki. Tak na szczytach swej historycznej kariery Grecy rozumieli samych siebie¹. A zatem wychowanie człowieka ze względu na pewien ideał człowieczeństwa — oto uniwersalny sens greckiej *paidei*-kultury.

W języku greckim obok *paidei* pojawia się również słowo *trofē*, które pierwotnie oznacza karmienie i hodowlę bydła, a wtórnie karmienie i chowanie dzieci, natomiast w języku łacińskim występuje słowo *educatio*, które również dotyczyło żywienia i hodowli, ale także, etymologicznie, wyprowadzenia ze stanu niższego do stanu wyższego, czyli w przypadku dziecka wyprowadzenia do stanu doskonalszego, do stanu pełniejszego rozwoju.

Grecki i rzymski ideał kultury-wychowania został wprawdzie odziedziczony przez chrześcijaństwo, ale samo słowo *cultura* nie było jeszcze tak nośne. W średniowieczu obecny był raczej sens religijny związany z kultem (*cultura Christi*) i czcią jaka należna jest odpowiednio Bogu (*cultus laetiae*), Matce Bożej (*cultus hyperduliae*) i świętym (*cultus duliae*).²

¹ W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t.1, s.20.

² *Słownik kościelny łacińsko-polski*, A. Jougan, 1948, s.154.

W XIII w. łacińskie słowo *cultura* ma już swój odpowiednik francuski (*colture*) i oznacza albo uprawę roli, albo kult religijny³. Jednak dopiero w wieku XVI, a zwłaszcza XVII słowo „*cultura*” coraz bardziej zadomawia się w językach europejskich, staje się słowem o wielu znaczeniach i wyakcentowaniach. Przyjrzyjmy się najważniejszym.

W drugiej połowie XVII wieku o kulturze mówi się nie tylko w odniesieniu do uprawy ziemi, drzew i roślin, nie tylko w odniesieniu do moralności, ale także umysłu, Nauk i Sztuk. Kultura jest uprawą różnych dziedzin kultury⁴.

Z początkiem wieku XVIII dodatkowo mówi się o kulturze obyczajów⁵, zaś w rozkwicie wieku XVIII słowo „*kultura*” w innym niż rolnicze znaczeniu coraz bardziej zadomawia się w językach europejskich. O kulturze mówią też filozofowie: Turgot — kultura sztuk (*culture des arts*), d'Alembert — kultura piśmiennicza (*culture des lettres*), Rousseau — kultura nauk (*culture des sciences*), Condorcet — kultura umysłowa (*culture de l'esprit*).

Równocześnie pojawia się nowa myśl o kulturze jako tym, co pozwala ulepszyć poziom nie tylko pojedynczych osób, ale całych generacji. W takim sensie używa słowa Condorcet zaangażowany w oświatę publiczną czasów rewolucyjnej Francji: „Pogląd, że kultura może ulepszyć pokolenia, nie jest wcale urojony”⁶. Przekonaniu ta-

³ P. Beneton, *Histoire de mots culture et civilisation*, Paris 1975, s. 23. Gros materiału historycznego obejmującego czasy nowożytne i współczesne zacerpnałem z tej właśnie pracy.

⁴ „Nous employons le verbe cultiver en la meme maniere, et nous disons egalement `cultiver la terre, les arbres et les plantes', et `cultiver l'esprit, cultiver les Ars et les Sciences'... On purra donc sans scrupule se servir du mot *culture* en toutes manieres.” L.-A. Allemand, 1690.

⁵ „Se dit figurément de l'esprit, de moeurs, des arts et des sciences, et signifie le soin qu'on de les augmenter et de les perfectionner” (*Dictionnaire universel*, t.1, La Haye, 1727).

⁶ „Il n'est pas aussi chimérique qu'il le paraît au premier coup d'oeil de croire que la culture peut améliorer les générations elles-memes...” (*Nature et objet de de l'instruction publique*, 1791).

kiemu towarzyszy optymistyczne założenie o nieustannym postępie ludzkości. Tenże Condorcet powiada: „Nieskończona doskonałość naszego gatunku jest ogólnym prawem natury”⁷. Ten postęp dokonuje się dzięki przekazywaniu kultury z pokolenia na pokolenie.

Kultura staje się oświatą, która w swym efekcie pozwala na osiągnięcie wyższego poziomu ludzkości — oto naczelne hasło Oświecenia, które powtarza wielu autorów⁸.

Po okresie Oświecenia, który szermował hasłami dla dobra ludzkości, przychodzi wiek XIX, w którym wśród już oświeconych ujawniają się liczne konflikty na tle narodowościowym. O pierwszeństwo walczą głównie Francuzi, Niemcy i Anglicy. Okazją do tego stały się wojny napoleońskie. Pojawia się pogląd, że naród germański ma do spełnienia specjalną misję, gdyż jego kultura zajmuje pierwsze miejsce. Kultura narodowa zajmuje teraz miejsce kultury ogólnoludzkiej, szczególną rolę odegrał tu Fichte w swych *Mowach do Narodu niemieckiego*. Kultura staje się nośnikiem idei pangermańskich, osadzonych w najgłębszym wnętrzu życia narodu niemieckiego.

W połowie wieku XIX ponownie odzywają hasła ogólnoludzkie. Renan w roku 1948 pisze: „Celem ludzkości a tym samym celem polityki jest realizacja jak najwyższej kultury, czyli najdoskonalszej religii, nauki, filozofii, sztuki, moralności, jednym słowem osiągnięcie na różne sposoby ideału, który jest w naturze człowieka. Tej wyższej kultury ludzkości...”⁹ A zatem celem polityki jest realizacja najwyższej z możliwych kultur ludzkich.

⁷ „Le perfectionnement indéfini de notre espece est... une loi générale de la nature”, *ibid.*

⁸ „Ce mot *culture* désigne comme on le voit dans cette pensée et la suivante, *l'état d'un esprit cultivé par l'instruction*”, np. Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, 1797.

⁹ „La fin de l'humanité et par conséquent le but que doit se proposer la politique, c'est de réaliser *la plus haut culture humaine possible*, c'est-à-dire la plus parfaite religion, par la science, la philosophie, l'art, la morale, en un mot par toutes les façons d'atteindre l'idéal qui sont dans la nature de l'homme. Cette *haute culture de l'humanité...*”, *Histoire de mots...*, dz.cyt., s.60.

Takie ustawienie problemu otwiera pytanie o typ edukacji, który umożliwi dojście do tak wysokiej kultury. W drugiej połowie XIX w. toczą się więc spory o miejsce kształcenia klasycznego (w oparciu o grekę i łacinę). Zwraca się uwagę na formacyjną rolę kultury klasycznej, a nie tylko specjalistyczno-crudycyjną. Kultura ogólna, jaką daje kultura klasyczna, jest podstawą dla dalszego rozwoju. Jest natomiast ciekawe, że w ruchach robotniczych i socjalistycznych z połowy XIX w. zagadnienie miejsca kultury w życiu społeczeństwa jest nieobecne¹⁰.

Do końca XIX w. ciągle obowiązuje przekonanie o jednej ludzkości, tyle że zróżnicowanej: jedne narody reprezentują wyższy poziom kultury, inne niższy (ale ciągle tej samej). Wszystkie ludy włączone są w tę samą dynamikę historii i rozwoju, a jeśli któreś narody są na wyższym stopniu, to muszą ulepszać te, co są niżej. To stanowi teoretyczne uzasadnienie dla eurocentrycznego kolonializmu. W ten sposób słowo „kultura” wciągnięte zostało w orbitę ideologiczno-imperialistyczną¹¹.

Z początkiem XX wieku obserwujemy ponowne starcie kultur narodowych: kultury niemieckiej z kulturą francuską. Szczególną rolę w wywyższaniu kultury francuskiej kosztem niemieckiej odegrał F. Nietzsche, który też stał się bardzo popularny we Francji. W *Ecce Homo* Nietzsche mówi: „Wierzę tylko w kulturę francuską, a to co jest poza nią, jest nieporozumieniem” (1888). A Jules de Gaultier twierdził, że żaden umysł nie okazał większego podziwu dla kultury francuskiej niż Nietzsche”, zaś Jacques Bainville pisał: „Nietzsche jest świadkiem prymatu politycznego i intelektualnego, którego nigdy nie posiadaliśmy w Niemczech. Krytyka kultury niemieckiej stanowi istotną część jego dzieła. Tam znaleźć można usprawiedliwienie dla wyższości nacjonalizmu francuskiego.” Termin „kultura” funkcjonuje więc w sensie narodowym i jest wyrazem walki o prymat w Europie¹².

¹⁰ Ibid., s.64.

¹¹ Ibid., s.68.

¹² Ibid., s.75-78.

Raz zawłaszczany jest przez Francuzów, innym razem staje się on nosicielem treści pangermańskich. W Manifeście adresowanym do Świata Kulturalnego („*Kulturweltu*”) czytamy m.in.: Nie jest prawdą, że walka skierowana przeciwko naszemu militaryzmowi, nie jest skierowana przeciwko naszej kulturze. Bez naszego militaryzmu, nasza kultura byłaby już unicestwiona od dawna. Militaryzm powstał dla obrony naszej kultury...” List ten powstał w roku 1914 i podpisany został przez takich intelektualistów jak G.Hautmann, M. Liebermann, W.Ostwald, W. Roentingen, S. Wagner, Bohring, Haeckel, Hildebrand. W Berlinie powstała Liga Kultury („*Kulturbund*”). W 1914 roku Tomasz Mann broni kultury jako narzędzia pangermańskiego pisząc, że jest to duchowa organizacja świata, która nie wyklucza krwiożerczej dzikości; kultura jest sublimacją demoniczności, poza moralnością, rozumem i nauką¹³.

W okresie międzywojennym hrabia Keyserling głosi nowy humanizm, inspirowany wartościami orientalnymi. Oswald Spengler wysunęła bardzo nośną tezę, że kultura jest upodobniona do żywego organizmu, który przeżywa swoje dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość. Uzdrowienie dla Niemiec przypląć może tylko przez powrót do wartości autentycznie pruskich (*Untergang des Abendlandes*, 1920).

W ideologii nazistowskiej kultura jest własnością narodu ze względu na dziedziczność rasową¹⁴.

Z końcem wieku XIX słowo „kultura” pojawia się w publikacjach z zakresu antropologii (amerykańskiej), np. u Frantza Boasa (1888, 1896), a potem u jego uczniów: R. Lowie, C. Wissler, E. Sapir, A. L. Kroeber. W *Encyklopedii nauk społecznych* (1930), słowo to jako przymiotnik pojawia się w wielu związkach: ciągi kulturowe, kompleksy kulturowe, typy kulturowe, centra kulturowe, wzory kulturowe, migracje kulturowe, zbieżności kulturowe, dyfuzje kulturowe¹⁵. Ale dopiero w latach 20 zaczęto zastanawiać się nad sensem słowa.

¹³ (Neue Rundschau, nov. 1914).

¹⁴ Ibid., s. 89.

¹⁵ Ibid., 116.

Edward Sapir głosi, że kultura jest systemem zachowań o podłożu nieświadomym, a także kultura jest systemem komunikacji. To był początek szkoły antropologii psychologicznej lub psychokulturowej: Margaret Mead, Ruth Benedict. Ten ostatni mówi o wzorcach kulturowych i o charakterze psychologicznym fenomenów kulturowych. Każda kultura posiada swoją „konfigurację kulturową”. B. Malinowski uważał, że kultura jest to społeczne dziedzictwo¹⁶.

Od antropologii słowo przeszło do socjologii i psychologii.

Na tle badań etnograficznych i kulturoznawczych pojawia się tendencja do uznania wielu niewspółmiernych kultur (*contra* Oświecenie), oraz do nieoceniającego podejścia (*contra* Starożytność i Zachód).

Wśród XX-wiecznych poglądów na temat kultury warto wymienić kilka bardziej znaczących.

Kultura jest: globalną funkcją życia osobowego (E. Mounier), kreacją przez nas samych naszej ludzkości, czyli kultura jest autokreacją (J. Lacroix), kultura to całość poznań nabytych, które pozwalają umysłowi rozwijanie swego zmysłu krytycznego, smaku, osądu (Słownik Micro Roberta), kultura to całość wiedzy z zakresu literatury, historii, filozofii, nauki, sztuki i wszystkiego, co formuje elitę społeczną narodu (Słownik Akademii Francuskiej), kultura to ciągle ewoluująca świadomość, jaką człowiek ma o sobie i o świecie, w którym pracuje i walczy (J. P. Sartre), kultura to sposób wzbogacania i uszlachetniania człowieka (H. Massis), kultura jest tym, co geniusz ludzki dodaje do natury, aby ją zmodyfikować, wzbogacić i pomnożyć owoce (Słownik Akademii Francuskiej), kultura to całość wartości duchowych, wytworów ducha, które patronują społeczności ludzkiej (Grand Larousse), pojęcie kultury zawiera sens normatywny i jest synonimem humanizmu; nie mówi się o kulturze barbarzyńskiej, np. antropofagów (J. Didier), kultura to wyraz narodu, jego preferencji, zakazów, modeli (F. Fanon), kultura jako system wspólnego kodu umożliwia przypisywanie i wyrażanie tego samego znaczenia tym

¹⁶ Ibid., s. 118.

samym słowem, zachowaniom, dziełom (P. Bourdieu), kultura jest całością obejmującą poznanie, wiarę, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje i wszystkie zdolności człowieka jako członka społeczności (E. Tylor), — system symboliczny, w którym należy wymienić język, reguły matrymonialne, stosunki ekonomiczne, sztuka, nauka, religia; język jest warunkiem kultury (C. Levi-Strauss), kultura jest intelektualizacją natury (M. A. Krapiec).

2

Cywilizacja

Rdzeń słowa „cywilizacja” jest łaciński (*civis, civilis*), ale jako takie słowo to w łacinie nie występowało. Pochodzi z XVIII w. jako jeden z wielu neologizmów wówczas tworzonych (*civilisation*). Słowo pojawia się po raz pierwszy u markiza de Mirabeau w *L'ami des hommes ou traité de la population*, w którym autor pisze, że religia jest pierwszą sprężyną cywilizacji.

Civis — to obywatel rzymski, *civilis* — obywatelski, państwowy, cywilizowany to taki, który umie być odpowiedzialnym obywatelem państwa. Natomiast sens słowa *cywilizacja* kształtuje się pod wpływem dziełka Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium*, czyli sztuka formowania młodego człowieka (1530). Cywilizowany to posiadający cnoty społecznego współzycia, jak ogląda, uprzejmość, słodycz, delikatność, etc.

Pojawia się przeciwstawienie stanu dzikiego stanowi cywilizowanemu, jak etapu początkowego etapowi końcowemu. Gdy J.J. Rousseau przeciwstawiał dobrego dzikusa — człowiekowi cywilizowanemu, to w Oświeceniu panuje pogląd, iż rozwój cywilizacyjny jest procesem immanentnym rozwoju ludzkości, z wykluczeniem spekulacji teologicznych. Misja niesienia cywilizacji na krańce Ziemi to nowa „Ewangelia Rozumu”. Cywilizowanie dzikich leży u podłoża kolonializmu. Ludzkość włączona jest w proces jednej cywilizacji, w której spełnić się ma depozyt człowieczeństwa (immanentyzm).

W pierwszej połowie XIX w. uznaje się wielość cywilizacji, są różne cywilizacje, np. francuska, angielska, europejska (pluralizm cywilizacyjny).

Cywilizacja oznacza ulepszanie, jest związana z postępem i doskonaleniem.

Pojawia się też połączenie cywilizacji z rewolucją, stąd V. Hugo powie: „Paryż jest stolicą cywilizacji, bo jest stolicą rewolucji”.

Ideologia cywilizacji oparta była na następującym schemacie: a) marsz cywilizacyjny; b) ideał — szczęśliwa ludzkość, doskonały człowiek, c) narzędziem — Rozum i Nauka (postęp nauki). Natomiast kolonializm oparty był na doktrynie propagującej jedną cywilizację, w której lud będący na wyższym etapie ulepsza lud niższy. Najwyżej cywilizacyjnie stoi Zachód.

Walki między ówczesnymi potęgami imperialnymi takimi jak Francja, Niemcy czy Anglia posiadała ten podtekst sporu o prymat w cywilizowaniu podbijanych ludów.

Nasz Adam Mickiewicz bardzo przytomnie w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego* charakteryzował zmiany, jakim ulegało słowo „cywilizacja”:

„Wyraz cywilizacja znaczyl obywatelstwo, od słowa łacińskiego civis, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą, jak Scevola i Kurcjusz, i Decjusz, a poświęcenie się takie nazywano obywatelstwem. Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska, która każe poświęcać się nie tylko za Ojczyznę swą, ale za wszystkich ludzi; wszakże była cnotą.

Ale potem, w bałwochwalczym pomieszaniu języków, nazwano cywilizacją modne i wykwintne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra i szerokie drogi.

Toć nie tylko chrześcijanin, ale poganin rzymski, gdyby powstał z grobu i obaczył ludzi, których teraz nazywają cywilizowanymi, tedy

obruszyliby się gniewem i zapytałby, jakim prawem nazywają siebie tytułem, który pochodzi od słowa civis, obywatel” (182-196).

W XIX wieku Niemcy przejmują od Francuzów słowo „kultura”, które wskazuje na umysł oświecony, dobrze ułożony, w uporządkowanym społeczeństwie. Niemieckie słowo „Kultur” obejmuje postęp materialny, moralny i intelektualny (Herder, Kant, Schiller, Goethe). Natomiast to samo u Francuzów zaczyna obejmować słowo „civilisation”¹⁷.

Na tym tle spór Niemców z Francuzami to spór między „Kultur” i „Civilisation”, z tym że u Niemców jest jeszcze słowo „Bildung”, najwęższe, które oznacza takie wewnętrzne wychowanie i ułożenie człowieka.

Pojawia się łączenie cywilizacji z postępem nauk matematycznych. Z tego tytułu postęp cywilizacji łączy się z postępem technologicznym (idea jeszcze oświeceniowa), a stąd cywilizacja posiada wymiar materialny, zaś kultura — duchowy.

Również w XIX wieku panuje ciągle pogląd, że różnica między Zachodem i Wschodem, to różnica cywilizacji (E. Barrault, 1835).

Wśród wielu stanowisk XX wieku warto jeszcze kilka wymienić. I tak O. Spengler, autor głośnej książki *Untergang des Abendlandes* (1920), uważał, że cywilizacja to schyłkowa i nietwórcza faza zamykająca rozwój wszelkich kultur.

Philp Bagby twierdził, że cywilizacja to większa i bardziej złożona kultura. Cywilizacja to Superkultura (np. zachodnioeuropejska), a subcywilizacja to kultura francuska¹⁸.

Arnold J. Toynbee w zbiorze esejów pisał: „Mówiąc o cywilizacji mam na myśli najmniejszą jednostkę badań historycznych, do jakiej

¹⁷ Ibid., s.37.

¹⁸ Ph. Bagby, *Historia i kultura*, s. 234.

dociera się próbując zrozumieć historię własnego kraju¹⁹. Cywilizację więc to podlegające opracowaniu pole historyczne.

3

Koneczny o cywilizacji i kulturze

Koneczny podchodzi do cywilizacji z punktu widzenia sposobu organizowania się ludzi w różnego rodzaju społeczności. Najmniejszą społecznością cywilizacyjną jest ród, następnie plemię, lud, naród aż do cywilizacji²⁰. Z punktu widzenia istoty cywilizacji trwałość, zasięg, doniosłość dziejowa jakiejś społeczności nie ma znaczenia²¹. A ponieważ w różnoraki sposób mogą się układać stosunki między ludźmi, stąd też płynie wielość cywilizacji.

Ta definicja cywilizacji jako „metody ustroju życia zbiorowego”²² zawiera w swej genezie sens słowa łacińskiego *civis*, *civilis*, a więc pojęcie obywatelstwa, które jest pojęciem *stricte* społecznym. Niemniej jednak Konecznego pojęcie cywilizacji jest znacznie szersze, ponieważ obejmuje wszelkie stosunki społeczne, a nie tylko obywatelskie, byle były zorganizowane wedle jakiejś określonej metody. Równocześnie określenie takie daje możliwość analogicznej aplikacji do różnych zrzeszeń, mniejszych i większych, historycznie mniej lub bardziej doniosłych. Określenie takie nie jest eurocentryczne, a więc nie wyklucza innych cywilizacji pozaeuropejskich jako cywilizacji odrębnych. Nie jest to również określenie wartościujące, a więc takie,

¹⁹ Arnold J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1991, s.152.

²⁰ F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, w: „Kultura i Cywilizacja”, Lublin 1936, s.125; por. *Prawa dziejowe*, dz.cyt., s.37.

²¹ „Nie ma zrzeszenia bez cywilizacji, lecz może ta cywilizacja być pozbawiona znaczenia historycznego i obejmować zrzeszenia nieliczne. Ilość cywilizacji jest nieograniczona. Wiele z nich ginie, nie zdolawszy się nie rozrosnąć, ni wykształcić. Do wiadomości uczonych dochodzi zaledwie część cywilizacji. Ileż ich zginęło, nie pozostawiwszy po sobie śladów!”, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, t.1, s.34-36.

²² *Prawa...dz.cyt.*, s.35.

które z góry preferowałoby jeden typ cywilizacji, w imię którego można byłoby np. dokonywać podbojów kolonialnych (Oświecenie). Jest to określenia na tyle szerokie, że pozwala objąć wielkie zrzeszenia społeczne, ponadnarodowe i ponadreligijne, a które zachowują istotne cechy wspólne.

Koneczny, jak wiadomo, wyróżnia 18 wielkich cywilizacji, z których 15 powstało w czasach antycznych, natomiast 3 w średniowieczu. Do antycznych należą: chińska, egipska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, turańska, fenicka (punicka), numidyjska, spartańska, attycka, hellenistyczna, rzymska, natomiast w średniowieczu powstały cywilizacje: bizantyńska, łacińska, arabska²³. Sam Koneczny szczegółowo opracował cywilizację

²³ Liczba cywilizacji uznawanych za wielkie jest płynna. Arnold J. Toynbee mówi o 19 cywilizacjach, z których dziś istnieje tylko 5 (chrześcijaństwo zachodnie, prawosławne, islam, hinduizm, chińska) (*Cywilizacja w czasie próby*, s.107). Podział cywilizacji: egipska, andyjska, helleńska, zachodnia, japońska, rosyjska, minojska, hetycka, sinicka, dalekowschodnia, sumerska, babilonicka, indyjska. Hindu, majańska, jukatecka, meksykańska, syriacka, irańska, arabska, ortodoksyjna (21) oraz „kosmos zachodniego średniowiecznego państwa”. Ponadto trzy cywilizacje „poronne”: chrześcijańska Dalekiego Wschodu, Chrześcijańska Dalekiego Zachodu, skandynawska. Pięć cywilizacji „zatrzymanych”: Eskimosi, Polinezyjczycy, nomadowie, Osmanie, Spartanie (za Babgym, który zarzuca Toynbee’mu bezład, s.250n). Philip Bagby z kolei mówi o 8 wielkich (pierwszego stopnia) cywilizacjach: egipska, babilońska, chińska, indyjska, klasyczna, peruwiańska, środkowoamerykańska i zachodnioeuropejska (*Kultura i historia*, s.234); są też cywilizacje II stopnia, na obszarze wpływów egipsko-babilońskich: hetycka, mitannejska, syrofenicka, egejska (kreteńsko-mykeńska), a na wschód od Babilonu — cywilizacja doliny Indusu. Na obszarze między Indiami i Chinami: birmańska, cejlońska, syjamska, khmerska, kambodżańska, malajo-indonezyjska, annamicka, tybetańska. Nepalska zależna od indyjskiej, a koreańska i japońska — peryferyjna wobec chińskiej. Cywilizacja egipska i babilońska zdominowane zostały przez cywilizację klasyczną, która zasymilowała cywilizację etruską, iberyjską i celtycką. W I tysiącleciu cywilizacje bliskowschodnie oddziaływały na państwa germańskie Europy Zachodniej, a w naszym tysiącleciu od-

bizantyjską i żydowską, na pozostałe, szczególnie zaś na łacińską zabrakło mu już czasu²⁴.

Pojęcie cywilizacji, jakim operuje Koneczny, można porównać do pojęcia rodzaju w przyrodzie. Faktycznie istnieją tylko poszczególne zwierzęta w określonych gatunkach, sam rodzaj jest abstraktem. Istnieją więc zwierzęta (rodzaj) jako lwy, wilki, zające (gatunki). Koneczny uważa, że tym, na co dzielą się cywilizacje, są kultury²⁵. W ramach jednej cywilizacji istnieć może wiele kultur, np. w ramach cywilizacji łacińskiej jest kultura polska, francuska, włoska. Nie ma natomiast jakiegś ponad cywilizacji w postaci ludzkości²⁶.

Kultura jako odmiana cywilizacji jest również (tak jak sama cywilizacja) pojęciem socjologicznym, ponieważ dotyczy sposobu organizowania się różnych typów społeczności. Ale w takim razie Konecznego pojęcie kultury odbiega od rozumienia klasycznego, w którym podstawowym odniesieniem był człowiek jako z natury niewykończony i spotencjalizowany (natura), a który dzięki odpowiednim zabiegom (kultura) dochodzi do pełni natury. Oczywiście, nie ma człowieka w jakimś stanie przedspołecznym czy pozaspołecznym, niemniej jednak podstawowym podmiotem kultury nie jest społeczeństwo, lecz konkretny człowiek. Przed socjologią kultury musi być filozofia kultury. Dlatego wszelkie określenia kultury jako faktu społecznego muszą

działają na cywilizację rosyjską i indomuzułmańską. W ostatnich dwustu latach cywilizacje I i II rzędu stały się peryferijne wobec cywilizacji zachodnioeuropejskiej (niekompletna lista, s.240n).

²⁴ Badania te zaowocowały dwutomową *Cywilizacją żydowską* (Londyn 1974) i trzynomową *Cywilizacją bizantyjską* (Londyn 1973). Charakterystykę cywilizacji łacińskiej można zrekonstruować na podstawie takich dzieł jak: *Prawa dziejowe czy Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*.

²⁵ „W rzeczywistości fizycznej istnieją tedy właściwie tylko kultury; one tylko są rzeczywistością realną w życiu [...]. Kultury istnieją namacalnie, a cywilizacja jest pojęciem z systematyki, abstraktem łączącym kultury współmierne”, *Prawa dziejowe*, dz.cyt., s.36.

²⁶ „Czy istnieje coś ponadcywilizowanego, coś, co je wszystkie mogło łączyć w „ludzkości”? Stanowczo nic takiego nie istnieje”, *ibid.*

być wtórne wobec kultury, której podmiotem jest człowiek. Czy w takim razie Koneczny aspektu tego nie dostrzegał? Wydaje się, że moment ten jest obecny, ale w sposób nie do końca zadowalający. Pojawia się przy ustalaniu zasad, na których opierają się różne formy społecznego zrzeszania się.

Nasz autor wprowadza pojęcie *quincunxa*, czyli „układu pięciu punktów” (tak jak w kostce do gry)²⁷. Skąd je czerpie? Wydawałoby się, że tu jest właściwa okazja do wkroczenia z filozofią człowieka. Tymczasem Koneczny odwołuje się do... katechizmu. Oczywiście, sam katechizm pełni doniosłą rolę kształcącą, niemniej jednak przy szczegółowych analizach trzeba sięgnąć po lepsze źródło, tym bardziej że i sam katechizm nie jest dziełem źródłowym. Koneczny pisze: „Najogólniejszym i najwszechstronniejszym zgeneralizowaniem jest podział katechizmowy, jako człowiek składa się z ciała i duszy. Wracam tedy do tego „komunалу”, bo cała wiedza ludzka nie dostarczy tu rusztowania lepszego i trafniejszego. Wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku, wszystko posiada stronę zewnętrzną i wewnętrzną (formę i treść). Na stronę wewnętrzną, duchową, składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej); na stronę zaś cielesną, zewnętrzną, przypadną sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy, stanowiące wspaniałą pomost od zewnątrz na wewnątrz. Istnieje tedy pięć kategorii bytu ludzkiego. Jest to *quincunx* człowieczy, obejmujący wszelkie przejawy życia, wszelkie jego możliwości. Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejsz z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch nawet więcej; należy tu każdy fakt i każdy pogląd”²⁸.

Kwestia złożenia człowieka z duszy i z ciała jest niewątpliwie katechizmowa, ale wcześniej jest to kwestia *stricte* filozoficzna. Wiadomo, że na

²⁷ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1974, t. IV, s. 430.

²⁸ *Różne typy...*, art. cyt., s. 122-123.

ten temat były różne poglądy: czym są te zasady i w jakiej pozostają do siebie relacji. Inaczej problem ten ujmował Platon, inaczej Arystoteles, a inaczej jeszcze św. Tomasz z Akwinu; dla Platona ciało i dusza były odrębnymi substancjami, dla Arystotelesa dusza i ciało miały się to siebie jak akt do możliwości, przy czym status indywidualnej ludzkiej duszy nie był do końca określony, dla Tomasza natomiast dusza ludzka była niematerialnym podmiotem, któremu w pierwszym rzędzie przysługuje istnienie. Powiedzenie więc, że człowiek składa się z duszy i z ciała jest zbyt ogólnikowe i niedoprecyzowane. Takim jest też, niestety, sam *quincunx*. Albowiem prawda, dobro i piękno należą do tzw. pojęć transcendentalnych, wybitnie analogicznych. W związku z czym ani dobro nie ogranicza się tylko do moralności i do strony duchowej, bo obejmuje wszelki byt na ile może być przedmiotem analogicznie pojętej miłości, ani też prawda nie jest tylko własnością poznania, bo jest pierwotnie własnością bytu, ani też piękno nie musi być wspólne ciału i duszy, bo jest piękno cielesne i piękno czysto duchowe. Wydaje się, że Koneczny posiadając dobre intuicje zadowolili się jednak zbyt uproszczonym schematem katechizmowym obejmującym z jednej strony podział człowieka na duszę i ciało, z drugiej podział dóbr na wewnętrzne i zewnętrzne, choć zdrowie zaliczane było do dóbr wewnętrznych, cielesnych, a dobrobyt do dóbr zewnętrznych materialnych. Przesadny w związku z tym był optymizm, że *quincunx* obejmuje wszelkie przejawy życia ludzkiego.

Jeżeli bowiem w klasycznej koncepcji kultury wyróżniamy jako jej dziedziny: *theoria*, *praxis*, *poiesis*, *religio*, to do *theoria* odnieść można prawdę, do *praxis* moralność, ale już nie jest wyeksponowana dziedzina twórczości jak twórczości (*poiesis*), a także religii jako skierowanej ku Bogu (Bóg to nie tylko prawda nadprzyrodzona, bo również dobro i piękno, a jeśli piękno ma być wspólne duszy i ciału, to nie odnosi się do Boga).

Quincunx Konecznego nie jest więc dopracowany, jest nazbyt powierzchowny. Ale ponieważ cała teoria cywilizacji i kultury mimo wszystko jest bardzo interesująca w warstwie historycznej i socjologicznej, to z pewnością rozwijając myśl Konecznego należałoby podjąć próbę

osadzenia jego koncepcji cywilizacji i kultury właśnie w klasycznej koncepcji kultury. W grę wchodzi tu koncepcja człowieka jako osoby, pojęcie kultury jako intelektualizacji natury (M. A. Krąpiec) lub jako racjonalnego dopełnienia braków natury²⁹; trzeba też wziąć pod uwagę tzw. transcendentalia osobowe oraz 4 sfery życia osobowego. Próba taka niewątpliwie zostanie podjęta i z pewnością umocni koncepcję Konecznego.

²⁹ „I to właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym decydującym o „kulturowości” kultury. Intelektualizacja zastanej rzeczywistości, przyswojenie jej sobie w ludzki sposób, ubogaca człowieka o zinterioryzowane treści, co pozwala mu operować treściami poznawczymi i w następstwie „wyjść z siebie” w aktach działania i twórczości. Ale bez aktu pierwszego, bez poznania nie jest możliwe żadne osobowe „zareagowanie” kulturowe.” M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s.15-16.