

Marian Golka

# Cywilizacja współczesna i globalne problemy

OFICYNA  NAUKOWA



HORYZONTY CYWILIZACJI



# Cywilizacja współczesna i globalne problemy



Marian Golka  
Cywilizacja współczesna  
i globalne problemy

OFICYNA  NAUKOWA

Warszawa



Projekt okładki i stron tytułowych  
*Ireneusz Sakowski*

Redakcja  
*Ewa Pajestka-Kojder*

© Copyright by Marian Golka, Warszawa 2012  
© Copyright for this edition by Oficyna Naukowa, Warszawa 2012

Powielanie zawartych w książce tekstów, zarówno w całości, jak i we fragmentach, bez zgody wydawcy stanowi naruszenie praw autorskich i jest karalne. Dotyczy to również tłumaczenia, wykonywania mikrofilmów i reprodukowania metodami elektronicznymi

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
ze środków na działalność upowszechniającą naukę

Książka dofinansowana przez  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

ISBN 978-83-64363-39-9

Zamówienia na książki można składać w Oficynie Naukowej

ul. Mokotowska 65/3, 00-533 Warszawa  
tel. (0-22) 622 02 41, fax (0-22) 622 02 42  
e-mail: [oficyna.naukowa@data.pl](mailto:oficyna.naukowa@data.pl)  
[www.oficyna-naukowa.com.pl](http://www.oficyna-naukowa.com.pl)

# Spis treści

<b>Wprowadzenie</b> .....	7
<b>Rozdział I. Czym są cywilizacje?</b> .....	10
Cywilizacja jako szczególna kultura .....	10
Nośniki cywilizacji .....	18
Cywilizacje w liczbie mnogiej .....	27
Dynamika i kryzysy cywilizacji .....	30
Pożytki z wiedzy o cywilizacji .....	48
<b>Rozdział II. Powstanie i cechy cywilizacji zachodniej</b> ....	52
Źródła cywilizacji europejskiej .....	52
Różnorodność cech i wartości cywilizacji zachodniej .....	66
Racjonalność jako cecha cywilizacji zachodniej .....	74
Emancypacja społeczna jako cecha cywilizacji zachodniej ...	80
Wpływ Europy na inne cywilizacje i kultury .....	87
<b>Rozdział III. Czym jest współczesność?</b> .....	95
Historiozofia i epoki .....	95
Nowożytność, nowoczesność, ponowoczesność .....	98
Konceptje współczesności .....	107
Założenia dotyczące pojmowania współczesności .....	110
Cechy i problemy cywilizacji współczesnej .....	115
<b>Rozdział IV. Globalizacja i jej dylematy</b> .....	122
Przybliżenie globalizacji .....	122
Historyczne i współczesne czynniki globalizacji .....	128
Dylematy cywilizacji globalnej .....	141
Problemy globalnej złożoności .....	161
<b>Rozdział V. Uzależnienie od techniki</b> .....	169
Określenie techniki .....	169
Niepokoje o technikę .....	178
Życie z techniką .....	187
Techniki komunikowania .....	194

Rozdział VI. <b>Informacyjne eldorado</b> .....	201
Pojmowanie społeczeństwa informacyjnego .....	201
Nierówności i niepokoje społeczeństwa informacyjnego .....	214
Zalew informacji .....	222
Perspektywy społeczeństwa informacyjnego .....	231
Rozdział VII. <b>Głód konsumpcji</b> .....	236
Cywilizacja konsumpcyjna .....	236
Krytyka konsumpcji .....	243
Spektakle konsumpcji .....	252
Rozczarowania konsumpcyjne .....	262
Rozdział VIII. <b>Wielokulturowość — migracje i relacje</b> ....	269
Przypomnienie wielokulturowości .....	269
Wędrowniki i migracje .....	276
Relacje wielokulturowe .....	286
Rozdział IX. <b>Opresje tożsamości</b> .....	301
Podglądanie tożsamości .....	301
Konstruowanie tożsamości .....	313
Doświadczanie tożsamości .....	329
Rozdział X. <b>Kłopoty z pamięcią społeczną</b> .....	338
Znaczenie pamięci .....	338
Zapominanie i zamazywanie .....	341
Niedobre pamięci i niedobre zapomnienia .....	353
Destrukcyjność poczucia czasu .....	358
Rozdział XI. <b>Zanik autorytetów i dryfowanie</b> .....	363
Pojmowanie autorytetu .....	363
Kryzys autorytetu .....	374
Autorytety a idole .....	380
Sterowani rozrywką i przyjemnością .....	387
Rozdział XII. <b>Katastrofy, kryzysy, zagrożenia</b> .....	396
Dawne lęki i jęki .....	396
Międzywojenne koncepcje katastroficzne .....	407
Współczesne niepokoje .....	426
Futurologia i prognozy w makroskali .....	441
<b>Bibliografia</b> .....	457
<b>Indeks rzeczowy</b> .....	483
<b>Indeks osób</b> .....	498



# Wprowadzenie

Jaki jest człowiek współczesny? Czy może jest „człowiekiem bez właściwości”, jak chciał go widzieć Robert Musil? A może jest „człowiekiem jednowymiarowym”, jak go nazwał Herbert Marcuse, lub — przeciwnie — „człowiekiem zwielokrotnionym”, jak go ujmował Gillio Dorfles? Wreszcie, może obserwujemy „koniec człowieka”, jak przekonywał Francis Fukuyama?

Takich czy innych prób określenia stanu człowieka współczesnego było wiele. Świadczą one o jednym: o niepewności i niejasności warunków i efektów życia we współczesnej cywilizacji. Bo i sama ta cywilizacja jest niejednoznaczna, skomplikowana, wieloaspektowa i niepewna; jest atrakcyjna, ale bywa i odpychająca; jest stworzona przez człowieka, lecz często odnosi się wrażenie, że sama pragnie nad nim zapanować, przyczyniając się do licznych problemów. Już w latach dwudziestych XX wieku José Ortega y Gasset stwierdził, że cywilizacja współczesna jest wprost przygnieciona problemami. Tak, cywilizacja współczesna jest złożonym tworem, którego wszystkich składników, wszystkich mechanizmów i wszystkich problemów nie da się do końca rozpoznać. Nie oznacza to jednak, że takich prób nie należy podejmować.

Prezentowana książka powstała właśnie z takim zamysłem. Ma być panoramicznym spojrzeniem na to, czym jest współczesna cywilizacja zachodnia, jakie są jej najważniejsze cechy i jakie główne problemy i trendy w życiu ludzkim ona ewokuje oraz jaki jest jej wpływ na cywilizację globalną. Wreszcie, książka ma przywołać najgłośniejsze niepokoje o los tej cywilizacji. Oczywiście jest więc, że tak szerokie ujęcie nie zadowoli żadnego specjalisty (z czego już teraz chcę się usprawiedliwić). Świadomość tego nie może jednak paraliżować autora — zwłaszcza gdy uznaje on potrzebę ujęć syntetycznych.

Swoją uwagę poświęcam przede wszystkim problemom społeczno-kulturowym: od rozumienia cywilizacji i współczesności począwszy poprzez takie kwestie, jak globalizacja, rozwój tech-

niki, środki komunikowania i społeczeństwo informacyjne, konsumpcjonizm, wielokulturowość, kłopoty z tożsamością i pamięcią społeczną, do zaniku autorytetów i innych niepokojów dotyczących stanu cywilizacji współczesnej. Oczywiście nie są to problemy uniwersalne, lecz są na tyle powszechne, że można je uznać za globalne — czyli odnoszące się do cywilizacji współczesnej, wyhodowanej na cywilizacji zachodnioeuropejskiej i rozpropagowanej na wielu obszarach globu. Są to także problemy wzajemnie zależne, będące w jednych aspektach czynnikami sprawczymi, w innych zaś skutkami, w jednych odrębnymi zjawiskami, w innych procesami, jednakowoż próba charakterystyki ich wzajemnego splątania, próba opisu tego węzła współzależności jest w zasadzie niemożliwa.

Mimo intelektualnych apetytów i podjęcia wielu zagadnień globalnych czy choćby przyczyniających się do globalizacji lub wynikających z niej nie udało się nawet dotknąć wielu innych, nie mniej ważnych i wpływających na oblicze współczesnego świata. Muszę więc uprzedzić, że nie podjąłem w tej książce, co z żalem stwierdzam, między innymi zagadnień demograficznych, narodowościowych, religijnych, ekologicznych, politologicznych, ideologicznych, postkolonialnych, ekonomicznych i militarnych. Mam świadomość, jak są one ważne, lecz jednocześnie mam świadomość rozlicznych ograniczeń, które towarzyszą każdej inicjatywie pisarskiej.

I jeszcze jedno: wielu aspektów współczesnego złożonego i nieco zamazanego oblicza świata nie sposób sobie ani wyobrazić, ani tym bardziej w pełni zrozumieć. Można jedynie uznać, że oddziałują one na nas jakimiś ukrytymi mechanizmami, które być może kiedyś zostaną odsłonięte i opisane.

Mówi się w tej książce o cywilizacji współczesnej, której globalne trendy i zapędy są odczuwalne, choć jej historyczne i aksjologiczne źródła są europejskie. Stąd wiele równoległych określeń w zależności od konieczności stawiania takiego czy innego akcentu: cywilizacja europejska, cywilizacja zachodnia, cywilizacja zachodnioeuropejska czy cywilizacja atlantycka.

Choć wymowa prezentowanej książki w mojej intencji ma być przede wszystkim diagnostyczna, to zapewne słyszalna też jest w niej nuta przestrogi. Wspaniała cywilizacja współczesna nie jest ani w pełni niewinna, ani całkowicie bezpieczna. Jej rozwój i trwanie mogą więc wywoływać niepokoje, troski, oba-

wy. Nie wolno ich ani pomijać, ani tym bardziej bagatelizować. Świat, zwłaszcza świat współczesny, nie lubi złowieszczych proroków ani ich jeremiad. Trzeba jednak uznać, że są one niekiedy niezbędne — choćby po to, by ten świat trwał dzięki mechanizmom samonaprawczym. A do tego potrzebne są krytyczne spojrzenia. Nasz świat nie jest tak doskonały, by pozostawić go samemu sobie, ale nie jest też aż tak zły, by nie warto było troszczyć się o niego, ulepszać go, naprawiać.

★

Praca ta powstawała przez wiele lat. Wiele moich wcześniejszych tekstów było pomyślanych właśnie jako przyszłe składniki tej książki, były one niejako jej przygotowaniem (napomykam o najważniejszych z nich w momencie rozpoczynania poszczególnych rozdziałów). Tutaj są one ujęte na nowo, skrócone bądź rozwinięte tak, by było to przydatne dla kompozycji całości.

Prezentowana książka jest bardzo obszerna, żeby jednak jeszcze bardziej jej nie powiększyć, musiałem zrezygnować z wielu przypisów, odniesień, dyskusji z innymi autorami (często nie zdołałem przywołać nawet tych, wobec których czuję się dłużnikiem, tym bardziej że literatura dotycząca podjętego tu tematu jest nader obfita). Dążyłem do przedstawienia poglądów, które stały się już trwałym składnikiem dyskursu publicznego lub które są mi bliskie i za którymi sam się opowiadam.

## Czym są cywilizacje?

### Cywilizacja jako szczególna kultura

Historycznie rzecz ujmując, jako pierwsze pojawiło się określenie „kultura”<sup>1</sup>. Cyceron używał terminu *cultura animi* na oznaczenie „uprawy duszy”, czyli nabywania poloru i ogłady dzięki wychowaniu. W starożytnej łacinie występowało słowo *civitas* (miasto, państwo) oraz *civis* (obywatel miasta), nie było jednak słowa „cywilizacja”. Pojawiło się ono dopiero w epoce nowożytnej, skądinąd poprzedzone powstaniem przymiotnika „cywilizowany”. Znajdujemy je już u Michela Montaigne’a, występowało u Kartezjusza, a w formie rzeczownikowej zostało użyte w druku prawdopodobnie pierwszy raz w 1756 roku przez Honoré G. R. Mirabeau, następnie stosowane było przez myślicieli oświeceniowych Denisa Diderota i Jeana A. Condorceta. W języku angielskim słowo *civilization* pojawia się w 1772 roku (por. Braudel 2006, s. 37–38). Później bywa stosowane coraz częściej — choćby przez dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów, na przykład Lewisa H. Morgana. W Polsce jednym z pierwszych autorów używających tego terminu był Stanisław Staszic, który w wydanym w 1819 roku *Rodzie ludzkim* pisał o „cywilizacji” jako formie uspołecznienia człowieka.

W epoce nowożytnej niemal paralelnie kształtowały się **sposoby rozumienia terminu „kultura” i terminu „cywilizacja”, które wiele łączy, ale też sporo różni — w zależności od przyjętej konwencji ich stosowania**. Tak czy inaczej, w ich rozumieniu jest wiele zamieszania spowodowanego między innymi relatywną nowością tych pojęć, stosowaniem odmiennych zna-

<sup>1</sup> W tym i następnym rozdziale wykorzystuję obszerne fragmenty mojej książki *Cywilizacja. Europa. Globalizacja* (Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999). Także w czwartym podrozdziale tego rozdziału (dot. dynamiki cywilizacji) wykorzystuję niewielkie fragmenty mojej książki *Socjologia kultury* (Scholar, Warszawa 2007).

czeń w różnych obszarach językowych oraz ogólnym chaosem terminologicznym i pojęciowym w naukach społecznych.

Jest wiele sposobów pojmowania relacji pojęciowych między cywilizacją a kulturą, a co za tym idzie, pojmowania samej cywilizacji. I tak:

A. Traktowanie cywilizacji jako synonimu kultury. Już Edward B. Taylor w 1871 roku w znanej definicji pisał: „kultura lub cywilizacja jest to...” W języku niemieckim częściej używa się terminu „kultura”, w języku francuskim zaś terminu „cywilizacja” na oznaczenie mniej więcej tego samego zakresu znaczeniowego. W innych językach jest widoczne duże zamieszanie terminologiczne i pojęciowe. Dotyczy to także języka polskiego i polskich autorów. Różnych przejawów identyfikacji tych dwóch pojęć, najczęściej nieuświadomianej przez autorów, jest sporo.

B. Traktowanie cywilizacji jako sfery „materialnej” (czy szerzej — użytkowej), kultury zaś jako tzw. sfery duchowej. Jako wyraziciela takiego poglądu najczęściej przywołuje się Alfreda Webera, który wyodrębnił „cywilizację zewnętrzną”, obejmującą technikę, technologię i wszelką wiedzę stosowaną, „cywilizację wewnętrzną”, obejmującą państwo, prawo i moralność, oraz „kulturę”, obejmującą sztukę, religię i idee. Cywilizacja, według Alfreda Webera, to racjonalizacja i intelektualizacja ludzkiego życia przyczyniająca się do rozszerzenia możliwości życiowych człowieka i sposobów zaspokajania potrzeb, które mają podłoże biologiczne. Kultura zaś miałaby się cechować niezależnością od owych życiowych i biologicznych potrzeb. Podobnie ujmują to też inni autorzy, dla których kultura to realizowanie wartości, kształtowanie rzeczywistości według obowiązujących norm, cywilizacja zaś to technika, władza, pożytek, zysk, będące pozabawionymi wartości środkami do osiągnięcia celów. Jak widać, różnice dotyczą stosunku do wartości, co jednak nie jest już zazwyczaj przez tych autorów analizowane.

Nie da się obronić jednoznacznego podziału zachowań i wytworów kultury na materialne i duchowe. Przywołajmy opinie kilku polskich autorów. Nie miał już co do tego wątpliwości Stefan Czarnowski (1956, s. 16–17), gdy pisał: „Podział faktów na psychiczne i materialne jest w odniesieniu do wszystkich zjawisk społecznych, a zatem i do kultury, podziałem bezzasadnym. W rzeczywistości społecznej nie mamy nigdy do czynienia z czystym psychizmem ani z czystą materią. Wówczas nawet,

gdy na pierwszy rzut oka wydaje nam się, że badamy li tylko psychiczne treści i formy, przekonywamy się, że są one zespolone nierozdzielnie z faktami materialnymi. [...] Z drugiej jednak strony, to wszystko, co w odróżnieniu od religii, moralności, estetyki i umiejętności myślenia nazywamy potocznie «kulturą materialną», jest tym, co psychicznie przeniknięte i otoczone». Także Antonina Kłoskowska (1980, s. 73) stwierdziła, że „nawet przy najostrożniejszym użyciu rozróżnień kultury materialnej i duchowej implikacje zawarte w tych terminach prowadzą do powikłań i nieprzewidywalnych komplikacji”.

C. Traktowanie cywilizacji jako sfery obyczajowej opierającej się na mechanizmach uspołecznienia, a kultury jako sfery intelektualnej i estetycznej. Już Immanuel Kant uważał, że „ludźmi kulturalnymi” stajemy się dzięki sztuce i nauce, a „ludźmi cywilizowanymi” przez nabywanie poluru i oglądy. Można przypomnieć, że w XVIII wieku, a więc wcześniej niżeli pojęcie „cywilizacja”, funkcjonowało w stosunku do jednostek, rzadziej grup, określenie „być cywilizowanym”, czyli grzecznym, układnym, uprzejmym — oczywiście według kryteriów arystokratycznych, a następnie burżuazyjnych. Takim znaczeniem cywilizacji posługiwał się nie tylko Kant. W połowie XX wieku jego orędownikiem był Norbert Elias, który pisał wręcz o swoistym „cywilizowaniu kultury”, polegającym na zwiększaniu zdolności człowieka do racjonalnego kontrolowania samego siebie, własnych emocji i popędów — szczególnie agresji, przemocy i okrucieństwa — i poddawaniu ich regulacji oraz zinstytucjonalizowanej kontroli zwłaszcza ze strony państwa, które monopolizuje tę regulację.

D. Traktowanie cywilizacji jako zaawansowanego stadium rozwoju kultury ludzkiej. Pogląd ten, wywodzący się z tradycji oświeceniowych, traktował cywilizację jako zjawisko przeciwstawne „naturalnemu” porządkowi ludzi „pierwotnych”. Pojedynczy myśliciele (np. Jan Jakub Rousseau) widzieli w cywilizacji gorsze przeciwstawienie tego pierwotnego ładu. Większość (m.in. Adam Ferguson, Jean A. Condorcet, w Polsce — Stanisław Staszic) traktowała cywilizację jako korzystny, postępowy etap rozwoju ludzkiej kultury. To właśnie jako pierwszy Ferguson wyróżnił okresy dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji, którą wiązał nie tyle ze sferą materialną, ile z określoną organizacją społeczno-polityczną. Pogląd ten został następnie przyjęty, a nawet zaakcentowany przez ewolucjonistów (przede wszystkim

Lewisa H. Morgana). Przypomnijmy na marginesie, że Morgan, wyodrębniając okres cywilizacji, łączył go z pojawieniem się alfabetu fonetycznego i pisma. Generalnie, ewolucjoniści sądzili, że przechodzenie od okresu dzikości do barbarzyństwa i od barbarzyństwa do cywilizacji oznacza przy okazji przyspieszenie tempa ewolucji, które ma zachodzić jednak do pewnej tylko granicy, jaką są zdolności przystosowawcze. Należy dodać, że z pojmowaniem cywilizacji w kategorii postępu łączyło się jej traktowanie jako wyłącznie kultury europejskiej na pewnym etapie jej rozwoju. Takie rozumienie znajduje się na przykład w słowniku Émile'a Littré'go ukazującym się w latach 1863–1872. W XIX wieku często używano określenia „cywilizacja” w odniesieniu do Europy (zwłaszcza Zachodniej), natomiast terminu „kultura” w odniesieniu do kultur nieeuropejskich — nawet tak wielkich, jak chińska czy indyjska. To europocentryczne nastawienie w pojmowaniu cywilizacji, europejskie „zmonopolizowanie” cywilizacji, kojarzonej z rzekomo lepszym prawem, moralnością, postępem, było ideologicznym uzasadnieniem wyższości europejskiej, a przy okazji europejskiego kolonializmu, a nawet imperializmu i eksterminacji kultur nieeuropejskich i rozpowszechniania europejskiego „ideału” cywilizacyjnego.

E. Traktowanie cywilizacji jako schyłkowej czy po prostu gorszej fazy rozwoju kultury. Już w poglądach Jana Jakuba Rousseau można się dopatrzeć nader krytycznego nastawienia wobec rzekomego postępu kultury-cywilizacji, który to postęp miał się przyczynić do zniszczenia szlachetnych pierwotnych wartości i sposobów funkcjonowania człowieka. W połowie XIX wieku Mathew Arnold przeciwstawiał kulturę — którą traktował jako sferę moralnych i estetycznych wartości, intelektualną ciekawość i bezinteresowne dążenie do doskonałości — cywilizacji, którą utożsamiał z pogonią za bogactwem materialnym, potęgą polityczną, z życiem zarówno arystokratycznych „barbarzyńców”, jak i „motłochu”.

Szczególnie głośnym orędownikiem takiego poglądu stał się w latach dwudziestych XX wieku Oswald Spengler, według którego cywilizacja oznacza degenerację kultury, będąc w istocie nieuniknionym kresem jej rozwoju. Według autora *Zmierzchu Zachodu*, takie procesy zachodziły już wcześniej w różnych kulturach, jednak zjawiska cywilizacyjne obserwowane w początkach XX wieku są szczególnie groźne.

Pewne elementy tych poglądów wyrażał też Herbert Marcuse, według którego cywilizacja niszczy autentyczne wartości kultury, mimo że rozszerza społeczny dostęp do niej. Niszczenie kultury przez cywilizację, jego zdaniem, odbywa się wskutek jej podporządkowania, urynkowienia i zamiany jej autonomicznych wartości w dobra traktowane instrumentalnie. (Koncepcje te zostaną pełniej przywołane w ostatnim rozdziale.)

Wspomniane wyżej koncepcje z różnych powodów nie są przekonujące. Dlatego należy wyodrębnić jeszcze jedną, czyli uznać, że:

**F. Cywilizacja jest kulturą, tyle że kulturą specyficzną.**

Przyjmuje się tu, że cywilizacja i kultura nie są ani jednoznacznyymi synonimami, ani — tym bardziej — antynomiami. Przyjmuje się tu, że cywilizacja jest kulturą, tyle że kulturą specyficzną. W tym ujęciu najbardziej lapidarnie można zdefiniować cywilizację jako kulturę rozciągającą się na dużym obszarze geograficznym, obejmującą dużą populację i trwającą wiele wieków. To określenie będzie dalej rozwijane.

Należy podkreślić, że nie można zdefiniować cywilizacji bez definicji kultury. Nie należy jednakowoż sądzić, jak uważał Fernand Braudel, że kultura to cywilizacja, która jeszcze nie osiągnęła stadium dojrzałości czy nie zapewniła sobie możliwości rozwoju. Nie jest tak choćby z tego powodu, że wiele kultur wcale do tego nie aspiruje lub aspirować nie może (np. różne subkultury). Tak czy inaczej, cywilizacja to pewna całość tworząca wspólny mianownik dla różnych kultur składowych, cywilizacja bowiem to zawsze pewna próba uniwersalizmu.

Tak więc pojęcie cywilizacji jest nierozzerwalnie związane z pojęciem kultury, chociaż obydwa są stosunkowo niejasne. Jednakowoż mimo tej niejasności musimy używać tych pojęć, nie mamy bowiem do dyspozycji innych. Dość powiedzieć za Braudem (1971, s. 254), że cywilizacja jest „zbiorem cech i zjawisk kulturowych”. Bezsensowne są tedy, zdaniem autora, próby jakiegoś teoretycznego oddzielenia kultury od cywilizacji. Zgodzić się więc wypada z opinią Kazimierza Krzysztofka (1991, s. 18), który pisze, że „obu tych sfer rozdzielić się nie da nie niszcząc płaszczyzny podziału, że są one złączone jak syjamskie bliźnięta nawzajem się przenikając, a jednocześnie zachowując własną tożsamość”.



„Będziemy przeto oznaczali mianem «cywilizacji» po prostu największe całości dające się rozróżnić w naszym polu badań” — pisze Philip Bagby (1975, s. 233). Podobnie sądzi Samuel Huntington (1997, s. 41 i nast.), że to właśnie cywilizacje na przestrzeni dziejów stanowiły dla ludzi najszerze ramy określania własnej tożsamości, będąc „największymi jednostkami kulturowymi”, ponad którymi jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych istot. „Cywilizacje to największe «my»” — podkreśla Huntington.

Skoro cywilizacja jest też kulturą, to musi także posiadać takie jak ona zasadnicze właściwości. Cywilizacja jest tedy całością względnie zintegrowaną, zawierającą swoiste ogólne poglądy dotyczące (1) natury rzeczywistości fizycznej i społecznej (w tym charakteru struktur społecznych oraz ich zmienności); (2) sposobów, warunków i możliwości ich poznawania; (3) głównych wartości, potrzeb i celów działania człowieka; (4) sposobów i warunków komunikowania się ludzi oraz zespołów symboli (w tym pojęć) określających główne założenia cywilizacji; (5) norm, zasad i wzorów działania oraz sposobów kontroli ich przestrzegania. Temu wszystkiemu musi towarzyszyć pewna wiara, swoiste wsparcie ideologiczne tych, a nie innych poglądów i wartości. W tak pojmowanej cywilizacji znajdują się różne codzienne i namacalne treści oraz zjawiska kulturowe o różnorodnych nieraz rysach, takich jak kształty domów, typ broni, charakter dialektów, upodobania kulinarne, rozwiązania techniczne, wierzenia religijne, nawet sposoby kochania.

Owe treści i cechy kulturowe, choć w szczegółach różnorodne, są jednak w jakimś stopniu podobne, a przede wszystkim bardziej spójne kulturowo — co podkreśla wielu autorów. Cywilizacje są to „twory złożone z dóbr, symboli, złudzeń, marzeń, schematów intelektualnych. Jednym słowem, w najgłębszych warstwach życia materialnego rodzi się niesłychanie skomplikowany ład, który współtworzą niedopowiedzenia, ukryte tendencje, bezwiedne naciski gospodarek” — pisze Fernand Braudel (1992, s. 276). W innym miejscu pisze Braudel (2006, s. 43–59), że cywilizacje są przestrzeniami, społeczeństwami, gospodarkami oraz zbiorowymi mentalnościami, wreszcie „trwałościami”. Norbert Elias (1980, s. 7) także twierdzi, że „Pojęcie «cywilizacja» obejmuje nader różne fakty; stan techniki, sposób bycia, rozwój poznania naukowego, idee i praktyki religijne. Może się

ono odnosić do tego, jak się mieszka, albo do wspólnego pojęcia mężczyzny i kobiety, formy kar sądowych lub przyrządzenia strawy”<sup>2</sup>. Wszystko to przenika jakiś mniej więcej jednorodny styl, jakiś zbliżony charakter. W tym kontekście Shmuel N. Eisenstadt (2009, s. 34) pisał, że „sednem cywilizacji jest symboliczna i instytucjonalna wzajemna relacja między z jednej strony formułowaniem, propagowaniem, artykulacją i ciągłą reinterpretacją podstawowych wizji ontologicznych panujących w danym społeczeństwie, jego głównych przesłanek ideologicznych i naczelnymi symboli, z drugiej zaś definicją, strukturacją i regulacją głównych obszarów życia instytucjonalnego (wliczając w to sferę polityczną, władzę i jej rozliczalność, gospodarkę, życie rodzinne, stratyfikację społeczną i konstrukcję tożsamości zbiorowych)”. Zygmunt Bauman (1992, s. 24 i 29) pisał wręcz o swoistej „logice cywilizacji”, którą jest metaforycznie rozumiany jej „fatalistyczny cel”, cywilizacja ma bowiem swego „ ducha”, priorytety, immanentną wizję świata, koncepcję „właściwych dróg powiązania ludzkiego szczęścia z doskonałym modelem społeczeństwa”. Słowem, cywilizacja to nie tylko — jak sądził Feliks Koneczny — swoisty *logos* i *ethos*, to także charakterystyczny *telos*. Cywilizacje opierają się na nielicznych ideach zasadniczych, często wyrażających się w takiej, a nie innej wierze religijnej. Cywilizacja może stanowić pewnego rodzaju jedność „dzięki przewadze określonego rodzaju ideałów” — słusznie zauważył Florian Znaniecki (1921, s. 2).

Trzeba zastanowić się nad tym, czy cywilizacja cechuje się pełną i spójną jednością zjawisk, zdarzeń i wytworów kulturowych, czy stanowi koherentny ich system. Jeżeli uznać, że cywilizacja składa się z wytworów, które muszą tworzyć jakiś całościowy system, przejawiać jakąś wzajemną zgodność, to niejasna jest natura i „architektura” tego systemu. Cywilizacja jest bowiem zazwyczaj zbyt różnorodna, zbyt wieloaspektowa, zbyt pogmatwana historycznie, abyśmy mogli tam dostrzec jakiś ściśle jednolity styl formalny. W obszarze i w dziejach cywilizacji są repliki, wspólne nawiązania, pewne cechy podobieństwa. Zwłaszcza wtedy, gdy powstawanie cywilizacji odbywało się raczej wskutek jej immanentnego rozwoju, a mniej wskutek zapożyczeń.

<sup>2</sup>Inna rzecz, że jako badacz Norbert Elias koncentrował się na cywilizacji rozumianej jako zachowania ludzi o cechach zwyczajów i obyczajów.

Cywilizacja obejmuje różne składniki kulturowe (podsystemy — jak można powiedzieć w innej konwencji teoretycznej), które w niej istnieją. Skoro cywilizacja składa się ze zbliżonych do siebie kultur albo jest nad nimi nadbudowana, albo jest mechanizmem ich scalania, to pewnie żadna cywilizacja nie jest całkowicie koherentna. Wewnętrzna niespójność cywilizacji może zresztą mieć różne osie podziału. Na początku XX wieku Jan L. Popławski (1995, s. 228 i nast.) pisał o istnieniu „dwóch cywilizacji” w społeczeństwach europejskich: ludowej i elitarnej, które różnią się językiem, obyczajami, prawem, sztuką, instytucjami itp. Zdaniem autora, te różnice mogą wynikać z faktu, że kultura elitarna ma swoje źródła w cywilizacji obcej. Takie wewnętrzne kulturowe podziały cywilizacji w dobie między- czy transkulturowości będą coraz powszechniejsze, choć jednocześnie coraz mniej czytelne. Mimo braku pełnej zwartości cywilizacji niełatwo o połączenie kilku cywilizacji. Połączenie (synteza) możliwa jest tylko między kulturami tej samej cywilizacji, nigdy zaś między cywilizacjami, gdyż zbyt wiele je różni — podkreśla wielu autorów i w dużym stopniu (choć nie do końca — zważywszy na współczesne zapożyczenia choćby między cywilizacją chińską i zachodnią) trzeba przyznać im rację.

Tak więc cywilizacja składa się zazwyczaj z wielu cząstkowych kultur, które mogą dać nieprzewidywalną mieszaninę zbliżonych cech. Można tu mówić o melanżu różnych włókien, o różnej kolorystyce, różnej długości, różnej wyrazistości, tyle że tworzących jednak mniej więcej jednolity splot, mający względnie jednorodny charakter.

Oczywiście antropologowie dostrzegali istnienie większych całości kulturowych także tam, gdzie cywilizacje powstać nie mogły wskutek braku pisma i miast. Dlatego w antropologii mówi się na przykład o tzw. superkulturach, obejmujących regularności kulturowe cechujące grupy plemion czy narodów, w których dostrzega się pewną liczbę wspólnych elementów (por. Bagby 1975, s. 158). Może jeszcze częściej mówi się o tzw. kręgach kulturowych — czyli „zbiorach kultur albo spokrewnionych ze sobą genetycznie i historycznie, albo wykazujących wspólnotę zasadniczych cech” (Nowicka 1991, s. 97).

Cywilizacje są więc historycznie wtórne wobec kultur: nie ma cywilizacji bez wcześniejszego istnienia kultury. Z natury rzeczy kultury powstawały i powstają bardziej spontanicznie, ży-

wiołowo, ahistorycznie, gdy zaś cywilizacje powstawały i rozszerzały się w procesie bardziej świadomym, można je było wybrać czy narzucić. Nadto, kultury są bardziej zróżnicowane, cywilizacje zaś są prostsze, a idee i wartości w nich obecne czy dla nich charakterystyczne są mniej liczne. Nadto, jednostki na co dzień tkwią zazwyczaj bardziej w swych lokalnych, regionalnych czy narodowych kulturach niżeli w treściach i wartościach cywilizacji, które są od jednostek nieco bardziej odległe. Oczywiście, cywilizacje bezpośrednio czy rykoszetem na jednostki też oddziałują, do czego jeszcze wrócimy.

Tak więc pojęcie kultury (przynajmniej w jego dystrybutywnym rozumieniu) akcentuje różnorodność świata; pojęcie cywilizacji akcentuje istnienie większych i relatywnie jednorodnych całości. Pojęcie kultury jest semantycznie szersze; pojęcie cywilizacji jest zaś empirycznie obszerniejsze, lecz węższe pod względem znaczeniowym. Kultur jest i było bez liku (nie da się nigdy stworzyć ich pełnego atlasu); cywilizacji było najwyżej kilkanaście — o czym dalej.

### **Nośniki cywilizacji**

Czy cywilizacje mogą powstawać w każdych warunkach, w każdym typie środowisk? Tak się niekiedy twierdzi (np. Fernández-Armesto 2008, s. 13), co nie jest jednak przekonujące. Bardziej zasadne jest klasyczne stanowisko Arnolda Toynbeego, który sądził, że zarówno zbyt łatwe, jak i zbyt trudne warunki („wyzwania”) nie są korzystne do powstania cywilizacji (Toynbee 2000, s. 94 i nast.). Tak więc cywilizacje powstawały na kuli ziemskiej w szerokim pasie klimatu umiarkowanego, do czego jednak potrzebnych było jeszcze wiele innych, prócz środowiskowych, uwarunkowań.

Choć różni autorzy wyodrębniają różne, często dyskusyjne czynniki, to niektóre koncepcje częściej się powtarzają. Związki cywilizacji z religią, rasą, państwem, środkami komunikowania (przede wszystkim pismem) i miastem należą do częściej przywoływanych, co nie oznacza, że relacje między tymi czynnikami a mechanizmami kształtowania cywilizacji są klarowne. Stanowią one dla cywilizacji rodzaj czynnika sprawczego czy też konstrukcji, na której w mniejszym czy większym stopniu dźwiga się ona i niesie poprzez dzieje.

Kiedyś Gustave Le Bon (1999, s. 137–138 i 143) stwierdzał jednoznacznie: „z nową ideą religijną rodzi się nowa cywilizacja”, która wyraża nie tylko pewien stan „duszy”, ale pewną wizję szczęścia. Także, jego zdaniem, z chwilą upadku religii upada cywilizacja będąca jej wyrazem. „Nie ma nic bardziej niszczącego nad pył bożków, w proch się rozpadających” — pisał. Również Émile Cioran w *Złym demiurgu* twierdził, że „cywilizację zniszczyć można tylko niszcząc jej bogów”.

**Religie są jakimś wyznacznikiem cywilizacji**, jednakże związki te nie są jednoznaczne. Według Feliksa Konecznego, nie sposób odpowiedzieć na pytanie, czy religia wytwarza cywilizację, czy odwrotnie — cywilizacja przyczynia się do powstania odrębnej religii. Koneczny twierdził, że nie ma w tej kwestii żadnej ogólnej prawidłowości i zawsze należy to rozstrzygać w każdym konkretnym przypadku. Tak więc bywają cywilizacje tworzące religię, choć nigdy nie mogą one tego uczynić w sposób sztuczny. Oczywiście, bywają też przypadki odmienne, kiedy to religia tworzy cywilizację. Dzieje się tak wtedy, kiedy religia „podciąga pod swe sakralne prawodawstwo” różne kategorie bytu: moralność, sztukę, naukę, a nawet zdrowie (Koneczny 1935, s. 240 i 272). Jednak religie nie są jednocześnie cywilizacjami — słusznie zauważa — gdyż wówczas tych ostatnich byłoby tyle, ile jest religii. Łatwo też dostrzec, że są religie uniwersalne, rozciągające się na kilka cywilizacji, i są cywilizacje obejmujące wyznawców kilku religii. Mimo że cywilizacje nie pokrywają się z religiami, jednak religie (czy szerzej — wierzenia) stanowią ważny aspekt cywilizacji, ponieważ wywierają wpływ na funkcjonowanie cywilizacji. Związek religii z cywilizacjami może być różnego stopnia, są bowiem, owszem, cywilizacje sakralne, ale są też „półsakralne” i „niesakralne”.

Również Arnold Toynbee był przekonany o silnym związku między religiami (zwłaszcza tzw. kościołami uniwersalnymi) a cywilizacjami, z których te ostatnie są dla tych pierwszych swoistymi nośnikami czy wręcz „sługami”, to religia jest bowiem celem, a cywilizacja jedynie środkiem (por. Toynbee 1991, s. 161 i nast.). Religijne podłoże cywilizacji ma, zdaniem Toynbeego, kilka aspektów. Po pierwsze, przy narodzinach cywilizacji to kapłani jako pierwsi w społecznym podziale pracy byli zwolnieni z konieczności produkcji żywności i dóbr materialnych, stając się twórczą, uprzywilejowaną mniejszością, której wartości inni mo-

gli naśladować. Nadto religia była źródłem indywidualnej oraz społecznej witalności i harmonii umożliwiającej współpracę. Nie bez znaczenia dla cywilizacji była też religijna legitymizacja pozycji władców i przywódców. Toynbee miał oczywiście na myśli przede wszystkim wielkie religie, takie jak judaizm, chrześcijaństwo, buddyzm, islam, hinduizm czy zoroastryzm. „Wierzę, że styl cywilizacji wyraża treści jej religii” — mówił. I dodawał: „o losach cywilizacji rozstrzyga jakość religii, na której się ona opiera” (Toynbee, Ikeda 1999, s. 308 i 310; Toynbee 2000, s. 543 i nast.).

Podobnie Fernand Braudel podkreślał rolę religii, która według niego znajduje się w centrum systemu kulturowego cywilizacji. Braudel uważał, że „religia jest siłą największą jako przeszłość i teraźniejszość cywilizacji” (Braudel 2006, s. 56). Jego zdaniem, cywilizacje są opanowane, pochłonięte przez to, co religijne, gdyż religijny system wierzeń stwarza mentalność członków cywilizacji, ich wrażliwość psychiczną i motywacje do działania.

Także Samuel Huntington (1997, s. 44–45) utożsamia wielkie cywilizacje z wielkimi religiami świata (nie tylko z wielkimi tzw. religiami misjonarskimi: chrześcijaństwem i islamem) bardziej niżeli z językami czy więziami etniczną. Podobnie też religie, zdaniem Huntingtona, potrafią ludzi bardziej dzielić niż inne cechy kulturowe.

Tak, często religia ukazuje etos danej cywilizacji, tworzy kodeks moralny i system wartości obowiązujący jej uczestników, formułuje normy społeczne, kształtuje mentalność i ład społeczny. Zazwyczaj też religie dostarczają odpowiedzi na podstawowe pytania, jakie stawiają sobie ludzie. Często religie wyznaczają też cele, kierunki i sposoby życia ludzi. Może więc rację miał Gustave Le Bon (1999, s. 150), gdy pisał, że „ze wszystkich czynników rozwoju cywilizacji złudzenia są bodaj czy nie najsilniejszym”.

Związek cywilizacji z podłożem religijnym chyba najbardziej widoczny jest w cywilizacji indyjskiej, gdzie różnice etniczne, językowe, a nawet rasowe są znaczne, a całość utrzymuje się dzięki podłożu religijnemu. Podobnie jest też w cywilizacji muzułmańskiej, gdzie ogromna różnorodność (w tym wypadku także polityczna) jest spojona kilkoma religijnymi zasadami islamu.

Zauważmy, że współcześnie w cywilizacji zachodniej rola religii poważnie maleje w życiu ludzi, a znaczny ich odsetek określa siebie jako „areligijnych” (z 0,2 procent w 1900 roku do blisko 21 procent w 1980 [por. Huntington 1997, s. 81]). Już Arnold Toynbee zauważał, że taką rolę quasi-religijną zaczyna spełniać „samouwielbiające się społeczeństwo” (kult Lewiatana), demokracja, komunizm, postęp, bogactwo naturalne, nacjonalizm czy racjonalizm. Lewis Mumford (1966, s. 40 i 85) pisał, że już „od XVII wieku począwszy, maszyna stała się namiastką religii, a raz uznana religia nie musi uzasadniać swej użyteczności”. W tej religii dogmatem stała się konieczność wynalazczości, a rytuałem mechaniczna rutyna. Zdaniem Mumforda, ta religia została uzupełniona przekonaniem dziewiętnastowiecznych utylitarystów, mówiących, że prawdziwym celem życia ludzkiego jest szczęście, a przynajmniej unikanie cierpienia, szukanie przyjemności i przysparzanie ogólnej sumy dobra innym ludziom. Mumford podkreśla, że w praktyce szczęście zaczęto kojarzyć ze wzrostem produkcji i z konsumpcją (do czego wrócimy).

Dawniej **próbowano kojarzyć kategorię cywilizacji z kategorią rasy**. Na przykład Gustave Le Bon (1999, s. 9 i 138) jednoznacznie twierdził, że „każda rasa posiada pewien ustrój psychiczny, równie stały jak jej anatomia”, co uznaje za konsekwencję, jeżeli nie cel istnienia wszelkich cywilizacji, wszelkich religii. Wyrazem owej „duszy rasy” miały być język, instytucje, idee, wierzenia, sztuka — czyli podstawowe składniki kultury. Feliks Koneczny (1935, s. 167 i nast. oraz 204) uważał, że pewien związek, raz większy, raz mniejszy, między cywilizacjami a rasami zachodzi. Jednakże zdecydowanie zaprzeczał, jakoby o odmienności cywilizacji stanowiła rasa. Słusznie pisał: „Żadna cywilizacja nie stanowi przynależności jakiegokolwiek rasy; ani też żadna rasa nie jest ograniczona do pewnej tylko cywilizacji, a tym mniej do pewnego jej szczebla”. Podobieństwa cywilizacyjne nie wynikają z podobieństwa biologicznego ludzi żyjących w jej obrębie. Nadto w ramach tych samych ras mogą istnieć odrębności cywilizacyjne (np. wśród Słowian). Pomieszenie czynnika rasowego z cywilizacyjnym przyczyniło się jedynie do zepchnięcia antropologii na manowce i do zabagnienia wielu zagadnień — podkreślał Koneczny.

Oczywiście, można znaleźć wiele potwierdzeń tezy o istnieniu związku między rasą a cywilizacją (np. Chiny), lecz równie wiele zaprzeczeń (np. Indie).

Dzisiaj, między innymi wskutek znaczącej ruchliwości społecznej, wielokulturowości cywilizacji i złej pogody dla samego pojęcia rasy, wcale nie łączy się ze sobą tych kategorii. Na przykład Arnold Toynbee (2000, s. 62 i nast.) jednoznacznie twierdził, że nie należy łączyć kategorii cywilizacji z kategorią rasy, gdyż nie pokrywają się one ze sobą. Także Samuel Huntington (1997, s. 45) uważał, że zdecydowanie nie należy utożsamiać cywilizacji i rasy. Zresztą, dodajmy, należy pamiętać o przestrodze Stanisława Ossowskiego (1963, s. 244): „określanie roli, jaką poszczególne rasy odegrały w dziejach kultury, jest cudownym terenem dla ludzi o bujnej fantazji”.

**Cywilizacje bywają też organizmami politycznymi**, niekiedy państwami o imperialnym charakterze. Już John Stuart Mill w 1843 roku zauważył, że istnieje korelacja między formą rządów a stanem cywilizacji (por. Szacki 1981, s. 286). Tu można wtrącić, że bywają cywilizacje składające się z jednego państwa (np. Chiny, Indie), ale też cywilizacje składające się z kilku czy nawet kilkudziesięciu państw (np. cywilizacja zachodnioeuropejska czy cywilizacja muzułmańska).

W przeszłości „rozwój specjalizacji we wszystkich sferach życia, obecność ogromnych nadwyżek żywności i tworzenie się dużych skupisk ludzkich spowodowały rozwój hierarchicznej struktury społecznej, w następnym zaś etapie doprowadziły do powstania koordynującej działania administracji centralnej, którą można nazwać pierwszą organizacją państwową” — pisze Ewa Nowicka (1991, s. 279). Zadaniem tej władzy o zasięgu ponadlokalnym mogło być organizowanie dystrybucji i redystrybucji produktów, a także ochrona przed obcymi najeźdźcami próbującymi je zdobyć. A że takiej ochronie najlepiej służyło rozszerzenie strefy ochronnej i strefy wpływu, to jawi się czytelny mechanizm rozszerzania się cywilizacji dzięki instytucji państwa.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy zawsze i wszędzie cywilizacje wymagały swoistego „instrumentu ekspansji” (według określenia Carrola Quigleya [1961]), co mogło się realizować za pomocą odpowiednich organizmów politycznych — w tym imperiów mogących dokonać aneksji drobniejszych społeczności i ich kultur, scalić je, a przynajmniej narzucić wyznaczenie, język, pra-



wo, elementy systemu wartości itp. Choć dane historyczne nie są w tym względzie jednoznaczne, to większość teoretyków wyraża taki pogląd. „Wszelka cywilizacja żywotna, nie obumierająca jest zaczepną” — pisał Feliks Koneczny (1935, s. 312). Toteż, jego zdaniem, wszędzie gdzie się cywilizacje zetkną, muszą ze sobą walczyć, jeżeli zaś żyją w spokoju, są widocznie pozbawione „sił żywotnych”. Arnold Toynbee uważał, że do powstania cywilizacji niezbędne jest istnienie tzw. państwa uniwersalnego, wielkiego i relatywnie trwałego, imponującego i majestatycznego, które to państwo zaprowadza ład na obszarze cywilizacji. Niestety, uniwersalne państwo powstaje wskutek brutalnej likwidacji wszystkich potencjalnych konkurentów do pełnienia tej funkcji — dodaje autor *The Study of History*. Nie ma cywilizacji bez „silnego kośćca politycznego”, bo wymaga ona „siły, zdrowia i potęgi” — pisał też Fernand Braudel (1971, s. 297).

Trzeba jednak pamiętać, że cywilizacje mogą być znacznie trwalsze od państw, a nawet imperiów, które upadają, podczas gdy cywilizacje istnieją. Potwierdza to choćby przypadek cywilizacji indyjskiej.

Wielu badaczy dostrzega walki prowadzone między cywilizacjami. Dawno przed opublikowaniem na ten temat sławnej książki Samuela Huntingtona Feliks Koneczny (1992) podkreślał, że nie można zrozumieć historii, wiedząc jedynie, że pojedyncze narody i państwa prowadziły ze sobą wojny. Według Konecznego, zrozumieć dzieje to widzieć w nich walkę właśnie między cywilizacjami. W istocie, przejawem żywotności cywilizacji jest ich dążenie do ekspansji, a że ta ekspansja napotyka albo opór, albo ekspansję innej cywilizacji, to zachodzą między nimi starcia, konflikty, a nawet wojny. Arnold Toynbee, analizując wojny między cywilizacjami, zwracał szczególną uwagę na konflikty między Persją a Grecją (czy szerzej — cywilizacją helleńską), gdzie raz rozhuśtane „wahadło agresji” nie mogło nigdy się uspokoić na dłużej. W tym wypadku, zauważał autor, obie cywilizacje zdolne były stoczyć wyczerpującą wojnę, odeprzeć nawet najgroźniejszą agresję i wieść dalej swe życie. Niektóre cywilizacje — na przykład Azteków czy Inków — zostały wręcz unicestwione przez zewnętrznego agresora wywodzącego się z innej cywilizacji.

O losach cywilizacji decydują nieraz pojedyncze wielkie bitwy. Przykładowe głośne bitwy w wojnach między cywilizacjami

to bitwa pod Maratonem w 490 roku p.n.e., bitwa pod Tours/Poitiers w 732 roku, bitwa pod Wiedniem w 1683, bitwa pod Warszawą w 1920. Czy można wyprowadzić jakiś wniosek z obserwacji tych walk, czy można stwierdzić, które cywilizacje odnoszą w nich zwycięstwo: bardziej wszechstronne, bardziej dynamiczne, bardziej prymitywne, lepiej zaspokajające ludzkie potrzeby czy też te które lepiej odpowiadają „duchowi czasu”? Z pewnością nie da się wyciągnąć takiego jednoznacznego wniosku. Nie sposób też stwierdzić, że bitwy i wojny między cywilizacjami są częstsze niżeli w obrębie cywilizacji, nie da się bowiem zbilansować trupów i strat materialnych w tych wojnach. Można tylko pokusić się o wniosek, że konflikty między cywilizacjami mogą mieć większy ciężar, poważniejsze skutki dla dziejów świata. Dlatego, zdaniem Samuela Huntingtona, cywilizacje starają się unikać wielkich wojen między sobą.

Trzeba też wspomnieć o **środkach komunikowania**, a przede wszystkim o roli pisma w powstaniu i rozwoju cywilizacji. Było ono niezbędne, aby pewne kultury rozrosły się do wielkości cywilizacji czy też aby przejęły lub wchłonęły inne kultury, tworząc wspólną, większą i bardziej złożoną postać cywilizacyjną. Już Feliks Koneczny dostrzegał wyraźny związek języka i cywilizacji. „Język jest najsubtelniejszym i najdalej w skutkach sięgającym narzędziem cywilizacji” — podkreślał (1935, s. 233). Przede wszystkim zauważył, że na niższych szczeblach cywilizacji jest większa różnorodność języków, natomiast na wyższych jest odwrotnie: zmniejsza się liczba języków będących w użyciu. Prawdopodobnie kiedyś musiały zamierać odrębne języki grup etnicznych, aby powstała cywilizacja jako zrzeszenie ponadplemienne, ażeby wytworzyła się większa całość o wspólnym sposobie komunikowania. Im „łatwiej się zrozumieć, tym łatwiej uruchomić wpływy cywilizacyjne” — słusznie pisał Koneczny (tamże, s. 220). Podobnie sądzi wielu innych autorów. Na przykład Philip Bagby (1975, s. 256) podkreślał, że „każda cywilizacja, aby się stać w pełni dojrzałą, potrzebuje jakichś środków utrwalania ciągłości i przeciwdziałania zawodności pamięci ludzkiej”.

Najbardziej znaczące było w tym względzie pismo. „Opanowanie pisma było sposobem na opanowanie świata” — stwierdził podobno Jean Paul Sartre. Claude Lévi-Strauss w rozmowach z Georges'em Charbonnierem (1968, s. 24) tak charakteryzuje początki pisma: „gdy obserwujemy, jakie były pierwsze zastoso-

wania pisma, wydaje się pewne, że zastosowania te dotyczyły przede wszystkim aparatu władzy: są to inwentarze, katalogi, spisy, prawa i rozporządzenia". Z natury rzeczy pismo stało się więc sposobem rozszerzania i utrwalania władzy na coraz większych obszarach i w coraz dłuższej perspektywie czasu. Pokrywało się to z mechanizmami tworzenia, a przede wszystkim rozszerzania i utrwalania wszelkich treści kulturowych (religijnych, moralnych, językowych, prawnych, poznawczych), dla których pismo było nośnikiem. W efekcie pismo okazało się najważniejszym medium cywilizacji.

Dzięki pismu każda cywilizacja to „świat z historią” (Topolski 1976, s. 40 i nast.), w którym wiedza o przeszłej i aktualnej rzeczywistości wraz z wyznawanymi normami stanowi swoistą przesłankę do namysłu nad celem działania poprzedzającym samo działanie. I choć „społeczeństwa z historią” są nader zróżnicowane, to łączy je stosunkowo trafna znajomość nawet dość odległej własnej przeszłości oraz wiedza historyczna jako świadomość skumulowanego doświadczenia. „Społeczeństwa z historią” są bardziej dynamiczne, gdyż jakby „nie boją” się ryzyka zmiany. Także, o dziwo, wiedza historyczna przyczynia się do odkrywania nie tylko warunków działania, ale i nowych celów. Wiedza historyczna przyczyniała się do takiego spojrzenia na przeszłość, które pozwalało dostrzec zmienność uwarunkowań dziejowych, a także ich kumulatywność.

Już Feliks Koneczny uważał, że dla cywilizacji najważniejsze jest istnienie tradycji, którą określał jako „kość pacierzową wszelkiej cywilizacji”. W istocie, to prawdopodobnie dzięki piśmu **cywilizacje cechują się tzw. długim trwaniem**.

Pojęcie to uznawane jest za jedno z najbardziej charakterystycznych dla koncepcji Fernanda Braudela. Długie trwanie to wpisanie się jakiegoś społeczeństwa i jego kultury w ogromny „ruch historyczny” nadający mu swoistą „wewnętrzzną logikę” — niezależnie od istniejących w nim pewnych sprzeczności wewnętrznych (Braudel 1971, s. 301). Owo „długie trwanie” cywilizacji sprawia, że właściwie nie są one „śmiertelne”. W każdym razie przypadki „rozsypania się zasadniczych konstelacji cywilizacji” są znacznie rzadsze, niż się zazwyczaj sądzi — twierdził Braudel. Kiedy nam się bowiem wydaje, że cywilizacja upadła, mamy raczej do czynienia z uśpieniem. Mogą ulec zniszczeniu „kwiaty”, czyli najbardziej widoczne osiągnięcia cywilizacji, nie-

naruszone jednak pozostają ich „korzenie”. „Cywilizacje znamionuje długie, niewyczerpane trwanie, w którym bez przerwy dostosowują się do swego losu; pod względem długowieczności przewyższają więc wszelkie inne dziedziny życia zbiorowego” (tamże, s. 302). Tak więc cywilizacje „kroczą przez czas, odnoszą triumf nad ograniczonością trwania [...] pozostają władczyniami swoich obszarów [...] nieruchome w przestrzeni i czasie — lub prawie nieruchome” (Braudel 1994, s. 330). Zdaje się też przeważać zasada, twierdzi Braudel w innym miejscu (1992, s. 88), że cywilizacje „wygrywają z kulturami, wygrywają z prymitywnymi ludami, wygrywają też walkę z pustą przestrzenią”. Cywilizacja, choć trwa krócej niżeli ludzkość, trwa tak długo, że obejmuje sobą znaczny odcinek dziejów, ba, obejmuje ogromną ich historię.

Zaakcentowanie roli pisma w powstawaniu, rozwoju i trwaniu cywilizacji nie powinno przesłaniać niezwyklej roli innych technik komunikowania, które współcześnie wpływają na funkcjonowanie cywilizacji — zwłaszcza współczesnej cywilizacji globalnej (o czym dalej).

**Związek cywilizacji z miastem** wyraża się nie tylko w etymologii (*civitas* i *civis*). Cywilizacje mogły się pojawić tylko w tych kulturach, gdzie zaczęły tworzyć się miasta, a więc społeczności, które przestały zajmować się jedynie produkowaniem żywności, a tym samym przestały być zależne od kaprysów przyrody — przypomina Philip Bagby (1975, s. 230–231). Istotne jest też to, na co dawno temu zwrócił uwagę Arystoteles, pisząc o cechach miast, a mianowicie zdolność miast do lepszego zaspokojenia potrzeb, a co za tym idzie, tworzenia i różnicowania podziału pracy, specjalizacji funkcji, tworzenia instytucji itp. Tak więc rację miał Erazm Majewski (1913), który nie tylko uważał, że cechą cywilizacji jest skupienie ludzi w miastach, ale — co ważniejsze — zróżnicowanie funkcji osobników i wynikająca z niego wzajemna zależność. Jego zdaniem (jako ewolucjonista nie mógł sądzić inaczej), im wyższa cywilizacja, tym większe i bardziej wszechstronne zróżnicowanie funkcji przy ich wzajemnej zależności i zharmonizowaniu, czemu towarzyszy wchłanianie innych grup i społeczeństw. Owo zróżnicowanie funkcji można skądinąd uważać za główny ludzki sposób walki o byt, główną strategię przetrwania naszego gatunku. Drogą ku temu okazały się właśnie cywilizacje.

## Cywilizacje w liczbie mnogiej

Pojęcie cywilizacji, podobnie jak pojęcie kultury, winno być ujęte także w aspekcie dystrybutywnym. Dystrybutywne określenie cywilizacji jest trudne z tego powodu, że twory te nie mają jednoznacznie wytyczonych granic — nie zawsze więc wiadomo, gdzie się zaczynają i gdzie kończą — w wymiarze zarówno geograficznym, jak i historycznym.

Tak czy inaczej, pojmowanie cywilizacji jako jednej z najważniejszych cech ludzkości nie powinno przesłaniać istnienia różnych odrębnych cywilizacji. Jedność i mnogość „prowadzą tu ze sobą dialog, uzupełniają się i rozróżniają” — przypomina Fernand Braudel (1971, s. 306). Mechanizm ten oparty jest jednak na zasadniczej sprzeczności, sądzi autor. Świat „pchany jest” ku jedności, ale jednocześnie dąży do zróżnicowania.

Jedną z pierwszych propozycji dystrybutywnego ujęcia cywilizacji zaprezentował François Guizot w książce wydanej w 1828 roku pod tytułem *Histoire générale de la civilisation en Europe*. Jednakowoż i tutaj pojęcie to, choć odnoszone wyłącznie do Europy, traktowane było jako ideał, do którego ma zmierzać ludzkość: „Idea postępu, rozwoju, wydaje się ideą zasadniczą, jaką obejmuje termin «cywilizacja»” — pisał Guizot. Aspekt dystrybutywny wyraźnie pojawia się też u Hippolyte’a Taine’a, który dostrzegał nie tyle jedną, ogólnoludzką cywilizację, ile właśnie jej odrębne, lokalne przejawy. Trzeba też dodać, że według Taine’a cywilizacje nie mają jednej „logiki historycznej”. Cechują się natomiast swoistością budowy konkretnych ich typów, zmieniających się oczywiście wraz ze zmianami idei i wyobrażeń, które je determinują.

Kilka uwag dotyczących trudności w wyodrębnianiu i charakterystyce poszczególnych cywilizacji.

Oprócz tego, że cywilizacje istnieją długo w czasie, istnieją także na rozległej przestrzeni. Z natury rzeczy cywilizacje obejmują więc wielu ludzi, wiele wydarzeń, wiele wytworów. Ta cecha cywilizacji sprawia, że ich określanie i badanie nie jest łatwe. Jeżeli bowiem przyjąć w badaniach jako wiążący postulat dokładności opisu danej rzeczywistości, to w wypadku poznawania cywilizacji jest on w dość znaczącej sprzeczności z innymi postulatami, a przede wszystkim koniecznością uwzględnienia szerokich ram chronologicznych, przestrzennych, a także, co wy-

nika z tamtych, postulatem uwzględnienia jak największej liczby faktów oraz niepominiania żadnych elementów warunkujących ich tożsamość. Jeżeli do tego dodać, że przy charakteryzowaniu wyników takich badań należy wypowiadać opisowe zdania jednostkowe, a także zdania o charakterze wartościującym, nadto zdania nomotetyczne, to skala trudności w badaniu i interpretowaniu cywilizacji jeszcze bardziej się powiększa.

To wszystko jest w istocie karkołomnym zadaniem dla historyka, a niewykonalnym dla socjologa. Z cywilizacji dawnych epok pozostały ślady nie dość, że nieliczne, to jeszcze niepewne, niereprezentatywne, chaotyczne. Czyżby więc refleksją nad cywilizacjami mogli zajmować się jedynie historiozoofowie, którym łatwo przychodzi formułowanie szerokich konstrukcji myślowych?

Historykom bardzo trudno przychodzi systematyczne, rzetelne (oparte na klarownych kryteriach) i trafne określenie tożsamości danej cywilizacji. Cywilizacje są po prostu tworamizbyt rozległymi w przestrzeni i zbyt długotrwałymi, aby taki zamiar mógł się powieść. Wszystkie takie historyczne „portrety cywilizacji”, nawet te najsumienniejsze (np. sporządzone przez Feliksa Konecznego czy Arnolda Toynbeego), rażą pewną sztucznością, co nie przeszkadza niektórym autorom w podejmowaniu takich prób.

**Samo zestawienie istniejących w przeszłości i trwających aktualnie cywilizacji**, choć nieporównywalnie mniej licznych niżeli kultury, nasuwa spore trudności, co przejawia się w odmiennych propozycjach. I tak Feliks Koneczny (1935, s. 281) wyodrębnił siedem cywilizacji: żydowską, bramińską, chińską, turańską, arabską, bizantyjską i łacińską. Arnold Toynbee (2000, s. 48 i 222) wymieniał łącznie dwadzieścia sześć cywilizacji (z których pięć, to tzw. cywilizacje wstrzymane w rozwoju). Fernand Braudel (1992, s. 54) uważał, że od około 1500 roku do dzisiaj istniało trzynaście cywilizacji: cywilizacja Azteków, cywilizacja Inków i Majów, cywilizacja koreańska, chińska, indochińska, malajska, indyjska, islamska, europejska śródziemnomorsko-łacińska, europejska grecko-turecka, europejska nordycka, europejska rosyjsko-lapońska. Philip Bagby (1975, s. 234 i nast.) wymienia — i ten zestaw wydaje się najbardziej przekonujący — dziewięć cywilizacji: egipską, babilońską (poprzedzona ona była subcywilizacją sumeryjską, asyryjską i innymi), chiń-

ską, indyjską, klasyczną (Grecja i Rzym), peruwiańską (Inkowie), środkowoamerykańską (Aztekowie, Toltekowie i Majowie), bliskowschodnią (islam) i zachodnioeuropejską. Cechą charakterystyczną większości cywilizacji, zauważa Bagby, jest ich relatywne sąsiedztwo w przestrzeni i czasie, a nawet pewne głębsze powiązania, które uprawniają do określenia ich mianem „bliźniactwa cywilizacyjnego”. Samuel Huntington (1997, s. 41 i 49) — podobnie jak Bagby — wymienia cywilizację sumeryjską, egipską, chińską, indyjską, klasyczną, środkowoamerykańską, muzułmańską, chrześcijańską. Współcześnie, zdaniem tego autora, istnieje cywilizacja chińska, japońska, hinduistyczna, islamska, prawosławna, zachodnia, latynoamerykańska (choć charakter i odrębność tej ostatniej nie są wyraźne).

Jedni badacze (np. Fernand Braudel) dostrzegają różne relacje między cywilizacjami oparte na zapożyczeniach, na konfliktach i wojnach, ale także na współpracy. Inni (np. Samuel Huntington) twierdzą, że czas i przestrzeń przez tysiące lat oddzielały cywilizacje, dlatego kontakty między nimi albo w ogóle nie istniały, albo były ograniczone czy sporadyczne, a każda z nich uważała siebie za „pępek świata”, swoją zaś historię za centralny wątek dziejów ludzkości. Większość interakcji kulturowych, gospodarczych i militarnych, zdaniem Huntingtona, zachodziła tylko w obrębie poszczególnych cywilizacji — do czasu ekspansji cywilizacji zachodniej i ery globalizacji.

Prawda jest bardziej złożona: cywilizacje są tworami funkcjonującymi oddzielnie, lecz izolacja między nimi była i jest względna. Nadto w miarę zbliżania się do współczesności różnorodne relacje między cywilizacjami pogłębiały się.

Biorąc pod uwagę wcześniej wymienione zestawy cywilizacji i pewną niezgodność w ich liczbie i charakterze, trzeba uznać, że nie mamy do czynienia ze strukturami jednorodnymi i wygodnymi do określenia, a także do ich uporządkowania. Oto kilka przywołań wskazujących na ową różnorodność cech poszczególnych cywilizacji: Już Erazm Majewski (1913) pisał o cywilizacjach „wysokich” oraz „niskich” czy „niedojrzałych”. Feliks Koneczny (1935) stwierdzał, że cywilizacje mogą być pełne i niepełne, jednostronne, wielostronne i wszechstronne, jednolite i mieszane, oryginalne i naśladownicze. Arnold Toynbee (2000) wyodrębnił cywilizacje rodzicielskie, cywilizacje potomne (*affiliation*) i podpotomne (*supraaffiliation*); wspominał też

w jednym z ostatnich tomów *The Study of History* o cywilizacjach w pełni rozwiniętych (których miało być trzynaście) i cywilizacjach satelickich (których miało być piętnaście). Philip Bagby (1975) wspominał o „cywilizacjach peryferyjnych” lub „cywilizacjach drugiego rzędu” (np. japońskiej, afrykańskiej). Także Samuel Huntington (1997) dostrzegał różne typy cywilizacji i ich składników państwowych: ośrodki cywilizacji (najsilniejsze politycznie i jednocześnie stanowiące centrum kulturowe), „członków cywilizacji”, kraje na rozdrożu (inaczej — kraje rozdarte, np. Sri Lanka, Bośnia i Hercegowina, cechujące się swoistą „kulturową schizofrenią”), kraje „kolebiące się” (np. Liban, Kuwejt czy Turcja) i kraje osamotnione cywilizacyjnie (np. Etiopia).

Świat cywilizacji, świat kultur wielkich i małych jest nader złożony i nie należy mieć złudzeń, że uda się tu wprowadzić jakieś jednoznaczne i wygodne typologie. Jest to tym trudniejsze, że na peryferiach każdej cywilizacji jest wiele kultur, które są pośrednio ulokowane między różnymi cywilizacjami (np. nepalska), będąc tylko częściowo przez nie zasymilowane. Nadto kultury, a w pewnym stopniu też cywilizacje, nieustannie się zmieniają, co przyczynia się również do zmiany relacji między nimi. Jak słusznie zauważył Philip Bagby (1975, s. 242), pewne cywilizacje, kiedyś pierwszoplanowe (np. babilońska czy egipska), stały się następnie cywilizacjami drugiego rzędu wobec cywilizacji klasycznej, która na pewien czas osiągnęła status pierwszoplanowej, by po kilku wiekach niemal zupełnie zaniknąć. Z pewnością wzajemne relacje między cywilizacjami będą zmieniać się także w przyszłości.

### **Dynamika i kryzysy cywilizacji**

Pojmowanie „stałości” (bezruchu) i „zmienności” (ruchu) — czyli statyki i dynamiki — jest jednym z najstarszych zagadnień filozoficznych. Jak się niekiedy podkreśla, jest to też jedno z zagadnień najważniejszych. Relacja trwałości i zmienności zajmowała umysły filozofów Wschodu i Zachodu. Nie miejsce tu, by rozważać głębiej i szerzej te filozoficzne kwestie. Przyjmijmy więc dość często postulowane założenie, że statyka i dynamika to dwa aspekty tego samego zjawiska, wzajemnie się dopełniające. Nie sposób tedy kategorycznie stwierdzić, który z nich dominuje



w świecie — zarówno fizycznym, jak i społecznym. Tutaj akcentujemy dynamikę, jak bowiem słusznie zauważył Piotr Sztompka (2005, s. 25), „z ontologicznego punktu widzenia społeczeństwo w bezruchu nie istnieje i istnieć nie może”. Ruch, zmienność, dynamika są tym, co w świecie społecznym jest dostrzegalne bez cienia wątpliwości.

Zmiany następują pod wpływem różnych, nie zawsze łatwych do określenia czynników. Zasadniczo wyodrębnia się dwa źródła zmian społeczno-kulturowych: (1) endogenne, czyli wewnętrzne dla danego społeczeństwa i jego kultury; oraz (2) egzogenne, czyli zewnętrzne wobec danego społeczeństwa i jego kultury — a więc związane z mechanizmami dyfuzji, zwłaszcza dyfuzji techniki i środków komunikowania. To rozróżnienie nie ma pełnego zastosowania współcześnie, gdy mniej lub bardziej wyraźnie, w wyniku procesów globalizacyjnych powstaje pewna światowa sieć współzależności i — przynajmniej w pewnym stopniu — tworzy się coś na kształt społeczeństwa światowego. W tej sytuacji trudno byłoby uznać, że istnieją jakieś czynniki czysto wewnętrzne dla danego społeczeństwa, a także jednoznacznie zewnętrzne, skoro wszystko toczy się niejako wewnątrz tego światowego systemu.

Szukając wyraźniejszych uwarunkowań zmian — zwłaszcza zmian obserwowanych w społeczeństwach cywilizacji zachodniej — trzeba przywołać szereg innych, bardziej uchwytnych czynników. I tak, **zmianom społeczno-kulturowym sprzyjało i sprzyja** wiele różnych uwarunkowań, takich jak zmieniające się warunki życia, zmieniające się potrzeby społeczne, władza państwowa przejawiająca ambicje reformatorskie, zmieniające się pokolenia, swoiście wymuszające nowe rozwiązania i stawiające nowe problemy, zmiany gospodarcze (co jak wiadomo, akcentował Karol Marks), wpływ zasobów opanowanej i wykorzystywanej energii (co podkreślał Leslie A. White), wpływ technik i technologii (co akcentował m.in. Lewis Mumford), sposoby i środki komunikowania (co wyróżniał Marshall McLuhan).

Należy też zwrócić uwagę na kilka ogólnych mechanizmów zmian społeczno-kulturowych, które szczególnie wyraźne były w cywilizacji zachodniej, a które także oddziaływały na dynamikę innych cywilizacji: (1) przechodzenie od społeczności wiejskich do społeczeństw miejskich (i — co ważniejsze — przechodzenie od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych); (2) moder-

nizacja społeczna; (3) moda; (4) kontestacja społeczna i ruchy społeczne.

**Przechodzenie od społeczności wiejskich do społeczeństw miejskich** samo w sobie było długim i żmudnym procesem, który był warunkowany wieloma okolicznościami. Było wiele czynników miastotwórczych: kult religijny, obozy wojskowe, punkty zmiany środków transportu (np. z wodnego na lądowy), czynniki gospodarcze (produkcja i handel). Przyjmujemy tutaj w pewnym uproszczeniu, że głównym jego motorem było stopniowe wypracowanie pewnych nadwyżek żywności, umożliwiających powstanie zawodów niejako „zwolnionych” z tego zadania i mogących zaspokajać nowe i coraz to bardziej rozwijające się potrzeby ludzi. To z kolei sprzyjało powstawaniu nowych form osadniczych i nowych stosunków społecznych w nich się przejawiających, a także nowej mentalności.

Skutkiem tego było przechodzenie od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych, który to proces wyraźniej ujawnił się w Oświeceniu oraz rewolucji przemysłowej zainicjowanej w końcu XVIII i trwającej przez cały wiek XIX (a w wielu krajach nawet przez znaczną część XX). W tym procesie wytworzył się nowy typ osobowości, który upowszechnił się w społeczeństwach nowoczesnych (o czym wspominaliśmy w jednym z wcześniejszych rozdziałów). Choć przechodzenie od społeczeństw wiejskich do miejskich było od dawna nader istotnym czynnikiem zmian społeczno-kulturowych, to dopiero powstanie i upowszechnienie tego nowego rodzaju osobowości stało się niezwykle istotnym impulsem wszelkich zmian. W efekcie upowszechnienia tego rodzaju osobowości nastąpiły duże zmiany społeczno-kulturowe niemal we wszystkich aspektach życia.

Dodajmy, że proces ten trzeba widzieć dwojako. Po pierwsze, jako spontaniczne przeobrażenia zachodzące w kilku kulturach cywilizacji zachodniej. Po drugie, jako kierowaną odgórnie modernizację realizowaną w niektórych krajach spoza tej cywilizacji — czyli tzw. modernizację naśladowczą.

Jest wiele teoretycznych ujęć modernizacji (np. Neil Smelser, Daniel Lerner, Samuel Eisenstadt czy — w Polsce — Marek S. Szczepański i Piotr Sztompka). Przyjmujemy tutaj, że **modernizacja jest to proces** zmian polegających na przyjęciu wytworzonych wcześniej (i zazwyczaj gdzie indziej) — na podstawie racjonalnych założeń — innowacji politycznych, gospodarczych,

organizacyjnych technicznych i kulturowych. Modernizacja naśladowcza polega zazwyczaj na przenoszeniu rozwiązań powstałych w obrębie cywilizacji zachodniej na inne obszary kulturowe lub na kraje tej cywilizacji, które przed podjęciem modernizacji uważane były za zacofane. Proste skojarzenia językowe podpowiadają, że modernizacja to po prostu unowocześnienie. Inna rzecz, że trudno o jednoznaczne kryteria tego unowocześnienia — nawet w linearnej koncepcji rozwoju.

Tak czy inaczej, niezależnie od ocen tych procesów i niezależnie od wielu kłopotów towarzyszących modernizacji, niezależnie od wielu potknięć organizacyjnych, gospodarczych i politycznych, można dostrzec sporo przykładów modernizacji, które poświadczają zaistnienie zasadniczych i głębokich zmian w relatywnie krótkim czasie (np. reformy Piotra I w Rosji w XVIII w., Meiji w Japonii na przełomie XIX i XX w., Kemala Atatürka w Turcji w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. czy Habiba Burgiby w Tunezji w latach sześćdziesiątych XX w.). Doprowadziły one do przeobrażeń politycznych (np. pojawienie się władzy legalnej i świecko legitymizowanej), gospodarczych (np. zanik autarkii na rzecz powiązania ze światem), a przede wszystkim społeczno-kulturowych (np. przewaga sfery świeckiej nad sakralną, przewaga więzów rzeczowych, duża rola statusów osiągniętych i osobowościowych (m.in. indywidualizm, orientacja na teraźniejszość i przyszłość, obecność postaw innowacyjnych, skłonność do kalkulacji). Niekiedy zwraca się uwagę na to, że modernizacja w tzw. krajach trzeciego świata wynikała z obserwacji potęgi cywilizacji zachodniej i uznania, że jedyną drogą, by jej sprostać, jest naśladowanie niektórych jej składników, co może być traktowane jako swoista społeczna i polityczna antropofagia tych wybranych obcych elementów kulturowych.

**Rola mody** w animowaniu różnych zmian społeczno-kulturowych jest zazwyczaj lekceważona, na co dzień bowiem odnosi się ją jedynie do zmian w ubiorze czy wyglądzie zewnętrznym. Tymczasem należy dostrzegać bardziej uniwersalne działanie tego mechanizmu. Oprócz ubioru, oddziałuje ona na sposób urządzania wnętrz mieszkalnych (w tym wygląd mebli, urządzeń kuchennych czy łazienkowych), język (pojawianie się nowych zwrotów językowych), obyczaje (sposoby pozdrawiania się), a nawet na sztukę. Choćby w sztukach plastycznych XX wieku znaczną „odpowiedzialność” za pojawianie się, a przede wszystkim upo-

wszechnianie takich kierunków, jak kubizm, fowizm, wczesne abstrakcje, nadrealizm, popart, op-art, nowa figuracja, hiperrealizm, konceptualizm, nowa ekspresja, instalacje, ponosił mechanizm mody. Podobnie było (a jeszcze bardziej jest obecnie) w muzyce, gdzie poszczególne style (czy wykonawcy) są wręcz lansowane zgodnie z modą i często, mając jednosezonowy charakter, przemijają niemal bezpowrotnie. Skoro mówimy o kulturze, to trzeba też dostrzec swoiste mody na całe wielkie systemy społeczno-kulturowe. Takie „mody geograficzne” od przełomu XIX i XX wieku przez cały wiek XX obejmowały kolejno Skandynawię, Japonię, Indie, Amerykę Południową, ostatnio Chiny, kiedy to wytwory kulturowe tych obszarów (literatura, sztuki plastyczne, film) budziły powszechne zainteresowanie na niemal całym świecie.

Modą zajmowało wielu teoretyków, w tym Edward Sapir, Roland Barthes, René König, a przede wszystkim Georg Simmel. Przyjmuje się tutaj, że moda jest to mało przewidywalny w przebiegu i skutkach mechanizm przemian aktów naśladowania i indywidualizowania, upodabniania i odmienności, konformizmu i nonkonformizmu, kontynuacji i nowatorstwa i na tej drodze symbolicznego łączenia się z jednymi ludźmi, a odróżniania czy wręcz izolacji wobec innych. Tę definicję należy uzupełnić przez przywołanie następujących jej cech: (1) jest ona odbiciem szerszych zjawisk i procesów społecznych — czyli gry między ogólnością a jednostkowością, uspołecznieniem a indywidualizacją, stałością a zmiennością; (2) jest ona swoistą „nieznaną potęgą” (jak to określił René König) — potęgą o nieokreślonym, nieprzewidywalnym przebiegu i dialektycznym charakterze, co sprawia, że mimo przejawów świadomego lansowania moda bywa zjawiskiem zaskakującym; (3) jest ona orężem walki o prestiż, o powodzenie pośród ludzi, o akceptację ze strony otoczenia społecznego (inna rzecz, że nie wiadomo do końca, czy w modzie zawsze naśladuje się „lepszycy” i bardziej „uprzywilejowanych”, czy też raczej ten kierunek jest tylko ogólnym schematem); (4) dlatego ludzie niepewni swego statusu, walczący o uznanie jakiejś grupy odniesienia są szczególnie podatni na uleganie modzie i przejawiają większe niż inni pragnienia sprośnienia jej wymaganiom.

Pojawia się problem historyczności mody. Choć zauważyliśmy przed chwilą akcenty kładzione na to, że jest to mechanizm

powszechny, to jednak nie należy przyjmować, że jest on absolutnie uniwersalny (zapewne ludzie żyjący w społeczeństwach pierwotnych nie stosowali się do wymogów jakiejkolwiek mody). W miarę zbliżania się do współczesności jej rola zdaje się rosnać — z wyraźnym impulsem w czasach Odrodzenia i następnie Oświecenia. Wszystkie uwarunkowania społeczno-polityczno-gospodarcze, które wytworzyły się w nowoczesności, bardzo sprzyjały oddziaływaniu mody i upowszechnieniu tego mechanizmu zmian.

Kolejny mechanizm sprzyjający zmianom społeczno-kulturowym to **kontestacja społeczna, a w tym ruchy społeczne**. Należy przy tym zauważyć, że wzajemne relacje pojęciowe odnośnie do zakresu pojęcia kontestacji i pojęcia ruchów społecznych nie są jednoznacznie. Przyjmujemy, że kontestacja jest szerszym pojęciem, ruchy zaś społeczne są pewnym przejawem kontestacji.

Kontestacja społeczna (w nawiązaniu do klasycznej definicji Georges'a Balandiera) polega na tym, że społeczeństwo (lub znaczące jego części — klasy, warstwy, kategorie) kwestionuje samo siebie w pewnych ważnych dla jego funkcjonowania aspektach. Tak rozumiana kontestacja jest relatywnie częstym zjawiskiem w dziejach, a jej dobitne przykłady to wczesne chrześcijaństwo, protestantyzm, romantyzm, dekadentyzm z przełomu XIX i XX wieku, ruch beatników, kontrkultura z przełomu lat 60. i 70. XX wieku oraz wiele ruchów społecznych — począwszy od dziewiętnastowiecznych ruchów robotniczych, potem feministycznych po współczesne ruchy ekologiczne.

Zasadnicze cechy kontestacji społecznej to: (1) zakwestionowanie istniejącego porządku społecznego w istotnych jego aspektach, albowiem protesty dotyczące spraw mało ważnych z systemowego, ogólnospołecznego punktu widzenia (np. takie jak postawy artystyczne, sposób ubierania się czy zakłócenia w ruchu drogowym), choć mogą być nader częste, nie są zaliczane do kontestacji; (2) propozycja zmiany, zarysowanie wizji nowego ładu, kontestacja bowiem to działania naprawcze wobec systemu społeczno-kulturowego, a nie tylko destrukcyjne, tak więc towarzyszy jej pewien program (inna rzecz, że często mający w danych warunkach utopijny charakter); (3) publiczna tego manifestacja w buntach, jawnych protestach — słowem, ruchach społecznych (do czego za moment nawiążemy); (4) masowość zjawiska, incydentalne bowiem i jednostkowe próby sprzeciwu, a także bunt

nielicznych, a przy tym mało znaczących społecznie i politycznie grup nie są zaliczane do kontestacji.

Kontestacja nie tylko zmienia system społeczno-kulturowy, ale w jakiś sposób go „konserwuje”, jest w niej bowiem obecny wzajemny związek buntu i propozycji ładu, która przynajmniej częściowo nawiązuje do dawnych jego przejawów.

Przyjęliśmy, że przejawem kontestacji mogą być ruchy społeczne. Tymi ostatnimi zajmowało się wielu badaczy (m.in. Immanuel Wallerstein, Charles Tilly, Alain Touraine oraz — w Polsce — Paweł Kuczyński czy Piotr Sztompka). Ruch społeczny jest zazwyczaj definiowany jako niezinstytucjonalizowane (lub mało zinstytucjonalizowane), luźno zorganizowane działania zbiorowe, będące swoistym przejawem podmiotowości, dążące do wprowadzenia zmiany w społeczeństwie. Do zasadniczych cech ruchów społecznych możemy zaliczyć to, że: (1) wyłaniają się one „oddolnie”; (2) są w nich skumulowane pewne relatywnie rozproszone działania; (3) są one spontaniczne.

Nie wnikamy w tym momencie w przyczyny i motywacje pojawiania się ruchów społecznych, których jest wiele (np. strukturalne niedostosowanie poszczególnych elementów systemu społeczno-kulturowego, reakcja na możliwości polityczne, protest przeciw dominacji politycznej, gospodarczej, społecznej czy kulturowej). Istotne jest natomiast to, że we wszystkich przejawach ruchów społecznych w tej formie życia społecznego zawsze chodzi o zmianę — obojętnie, czy odnoszącą się do polityki i ideologii, czy do gospodarki, prawa lub ekologii i obyczajowości. Jest wiele warunków sukcesu — czyli skutecznego wprowadzenia zmian. Do tych warunków należy zaliczyć zdolność koordynacji wcześniej rozproszonych działań, konsekwencję oraz swoiste „wpasowanie” w możliwości adaptacyjnego całego systemu. Gdy brak tego ostatniego warunku, ruch społeczny może w ostateczności doprowadzić do rewolucyjnej zmiany systemu, a przynajmniej do jego transformacji.

Jeszcze raz podkreślmy, że wszystkie omówione czynniki przeobrażeń — przechodzenie od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych, moda, kontestacja społeczna oraz modernizacja — w różnym stopniu łączą w sobie źródła wewnętrzne i zewnętrzne zmian.

Historycy kultury oraz antropologowie obserwują niezwykle różnorodne efekty przeobrażeń społeczno-kulturowych. Ta róż-

norodność sprawia, że nie jest łatwo je określić, przedstawić ich typy czy kategorie. Czasem pozornie podobne zmiany co do przebiegu mają jednak inny efekt końcowy; innym razem skutek na jednym etapie zmian jest zupełnie odmienny od skutku na dalszym etapie. Zazwyczaj zmiany polegają na tym, że nie mają jednego wyraźnego finału, są bowiem procesem, który ciągle trwa, tyle że w różnym tempie i przebiegu. I jeszcze jedna istotna sprawa: to, co na jednym etapie interpretujemy jako skutek, na innym będzie przyczyną dalszych zmian. Proces życia społeczno-kulturowego jest takim nieustannym splotem zależności przyczynowo-skutkowych. Tak czy inaczej, należy spróbować określić przynajmniej zasadnicze ogólne skutki zmian społeczno-kulturowych, które polegają na: (1) powstawaniu lub przybywaniu czegoś nowego; (2) zmianie relacji między tym, co powstało nowego, a tym, co pozostało starego — na przykład zmianie powiązań, zmianie hierarchii; (3) zaniku bądź rozpadzie czegoś, co istniało przedtem.

Zwróćmy uwagę na ten ostatni skutek. Otóż w wyniku wielu czynników zmian często zachodziły i zachodzą **procesy akulturacji oraz kryzysy, a nawet rozpady kultur**. Przede wszystkim pojawia się pytanie, czy można mówić o pełnym upadku jakiejś kultury lub cywilizacji — tak jak widział to na przykład w swych katastroficznych wizjach Oswald Spengler. Na to pytanie niełatwo odpowiedzieć z braku jednoznacznych materiałów historycznych i jednoznacznych kryteriów ewentualnego zupełnego upadku.

Było oczywiście bardzo wiele kultur (a także kilka większych cywilizacji), które całkowicie i bezpowrotnie zniknęły lub zostały unicestwione. Zniknęły kultury ludów eskimoskich (Ammasulitów, Ihalmiutów i wielu innych); zniknęło wiele kultur w Afryce subsaharyjskiej, w Ameryce Południowej czy w Australii i na wyspach Oceanii — co dokumentują opisy antropologów (szczególnie wymowne są w *Smutku tropików* Claude'a Lévi-Straussa); zniknęła Kartagina i Angkor; przepadły cywilizacje prekolumbijskie. Zanikające lub podbijane społeczności nie potrafiły znaleźć środków zaradczych, nie potrafiły funkcjonować na co dzień, gdyż ich umiejętności przetrwania albo były w zaniku, albo przestały być adekwatne do uwarunkowań sytuacyjnych. Zazwyczaj towarzyszy temu szybkie demograficzne pomniejszanie się populacji oraz brak chęci i brak koncepcji do

przeciwstawienia się tym tendencjom. Często też związane są z tym inne zjawiska: zaburzenia ładu życia zbiorowego, dezorganizacja społeczna i anomia, pogarszanie standardów życia, zanik twórczości, a przynajmniej jej ograniczanie, destrukcja idei i wartości. Generalnie, można zgodzić się z Arnoldem Toynbeem (1991, s. 13), że „upadek oznacza utratę kontroli” — utratę kontroli nad swymi działaniami, nad losem, nad przyszłością.

Klasycznym przejawem upadku cywilizacji był starożytny Rzym, którego koleje zmierzchu były analizowane przynajmniej od XVIII wieku (Edward Gibbon) i są analizowane do dzisiaj (Peter Heather). Choćby na tym przykładzie widać, jak niejednoznaczne są kryteria i cezury upadku. Przypomnijmy, że pierwsza próba najazdu na Italię pod wodzą Alaryka powiodła się już w 401 roku; liczniejsza grupa plemion barbarzyńskich przekroczyła granice Rzymu (na Renie) prawdopodobnie w 406 roku, by wkrótce rozlać się po różnych jego obszarach; pierwsze złupienie Rzymu (przez Alaryka) nastąpiło w roku 410; kolejne (dokonane przez Odoakera) w 476, kiedy też zdetronizowano ostatniego cesarza zachodniorzymskiego; w roku 500 z wielkiej potęgi Rzymu w zasadzie nic już nie pozostało (por. Heather 2010, s. 198–361). Nie jest to jednak pełna prawda — o czym za chwilę.

Zbigniew Herbert w *Labiryntcie nad morzem* słusznie zauważa, że łatwiej zrozumieć i racjonalnie wytłumaczyć fenomen rozwoju jakiejś cywilizacji niż jej upadek, który jawi się jako coś bardzo niejasnego i tajemniczego. Jeszcze po upływie wieków budzi zastanowienie i smutną, nostalgiczną refleksję: „Patrząc na starożytne pomniki widziałem tylko, jak po wielu stuleciach rozsypały się w bezkształtne gruzy” — pisał Johann W. Goethe w *Podróży włoskiej* w 1787 roku. „Pod naszymi stopami w korycie potoku, wśród pól, wokół wszystkich pni, widniały [...] słupy kolumn, rzeźbione kapitele, architrawy, woluty, gzymsy, piedestały, rozrzucone i zdające się jeszcze drgać członki posągów upadłych twarzą ku ziemi” — zauważył Alphonse de Lamartine w *Podróży na wschód* w 1833 roku. „Trzeba przewędrować Rzym w blasku księżyca, budzi się wówczas umarłych; wychodzą ze swoich strzaskanych grobowców i zaczynają zaludniać i przemierzać wszystkie ruiny [...] których gigantyczne filary, łuki i szczątki strzelają ku niebu spośród bujnych zarośli. [...] Teraz wymarłe ruiny zalega cisza, którą przerywa tylko żałobny głos sowy krążącej wokół potrzaskanych łuków kamiennych”



— napisał Ferdynand Gregorovius w *Wędrowkach po Włoszech* w 1853 roku<sup>3</sup>.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, dlaczego upadła cywilizacja starożytnego Rzymu. Historycy od dawna (por. Topolski 1976, s. 174 i nast.) zastanawiali się nad przyczynami tego upadku, wysuwając takie przypuszczenia, jak: nadmierny wzrost tej cywilizacji, jej wewnętrzne nadmierne zróżnicowanie, seria niekorzystnych przypadków, zmniejszanie się liczby ludności, niewydajny ustrój niewolniczy, problemy gospodarcze, nadejście chrześcijaństwa, brak koncepcji rozwiązywania pojawiających się problemów, degeneracja klas wyższych, prężność ludów barbarzyńskich, podbój itp.

Generalnie można powiedzieć, że katastrofa następuje wtedy, kiedy nie ma już żadnych odpowiedzi na najważniejsze pytania i żadnych rozwiązań głębokich i bolesnych problemów. Kres przychodzi też wtedy, kiedy nie ma już ciągłości pokoleń żyjących w miarę bezpiecznie i stabilnie. Można pokusić się o przypuszczenie, że zupełne zniszczenie całych systemów społeczno-kulturowych jest powolne, dlatego że oddzielnie może toczyć się proces zaniku ich aspektów kulturowych przy fizycznym przetrwaniu zbiorowości ludzi, którzy owe cechy przejawiali, i odwrotnie — mogą zniknąć ludzie przy jakimś przetrwaniu pewnych ich cech kulturowych (architektury, sztuki — zazwyczaj w postaci ruin czy fragmentów), tyle że przejętych przez innych użytkowników lub pozostawionych samym sobie. Ponadto, nie musi być pełnej katastrofy jakiejś formacji kulturowej czy cywilizacyjnej, by miliony ludzi zginęły, by doznawały dramatów, krzywd, upokorzeń. I odwrotnie — formacja kulturowa może upadać, a ludzie i tak mają poczucie, że żyją względnie normalnie<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>I tak można by mnożyć podobne opisy — aż do opisów ruin zbombardowanej Warszawy: „leżą zwaly gruzu na ziemi i stoi nad nimi puste powietrze. [...] Miasto, nad którym zamknęły się dzieje — jedno z wielu umarłych miast historii” — pisała Zofia Nałkowska w *Dziennikach czasu wojny* w 1944 r.

<sup>4</sup>Upadek jakiejś cywilizacji (jeżeli faktycznie następuje) może wywoływać różne nastroje: przerażenia, nostalgii, a nawet swoistej satysfakcji połączonej z radością. Tę ostatnią wyrażał w swoich esejach Émile Cioran (np. 2006, s. 112), gdy pisał: „Jak można nie kochać jesiennej mądrości rozmiękłych, psujących się cywilizacji”. I w innym miejscu (tamże, s. 163): „Jak można oprzeć się powabom wielkich zmierzchów? Urok agonii unoszący się nad cywilizacją, która dotknęła

Choć zdarzyły się przypadki całkowitego upadku (o czym wspomniałem wyżej), to zdarzały się także sytuacje przeciwnie: starożytny Egipt w III wieku p.n.e. stał się helleński, by na początku naszej ery stać się romańskim, a następnie częściowo chrześcijańskim, a od VII wieku elementem cywilizacji islamskiej. Doskonale też wiadomo, że z cywilizacji rzymskiej po jej upadku w V wieku tak wiele przetrwało: język łaciński, prawo, architektura, liczne wzory funkcjonowania instytucji — wszystko to, co weszło później do cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Można tu pokusić się o przypuszczenie, że prawdopodobnie im większy i silniejszy był dany system, tym trudniej upadał. Niewykluczone, że duże systemy lepiej się bronią; także w dużych układach jest więcej elementów, które potrafią się odradzać. I nie ma specjalnego znaczenia, czy taki wielki układ jest strukturą sieciową (cywilizacja zachodnia, cywilizacja muzułmańska) czy strukturą hierarchiczną (cywilizacja chińska lub — w dużym stopniu — indyjska).

Wydaje się jednak, że częściej **przejawia się raczej ciągly mniejszy lub większy kryzys**, a nie całkowite zniszczenie dotychczasowej zbiorowości i jej kultury, a tym bardziej dużej cywilizacji; przejawia się raczej stopniowe przechodzenie jednej kultury w inną przez szereg pośrednich zmian — raz wyraźniejszych i bardziej bolesnych, innym razem łagodniejszych i możliwych do zaakceptowania. Skojarzenia, jakie wywołuje słowo „kryzys”, są rozliczne: walka, przełom, rozstrzygnięcie, przesilenie, zwrot itp. Istotne jest to, że kryzysy nie są jeszcze, a przynajmniej nie muszą być katastrofami, choć towarzyszy im poczucie, że dotychczasowy stan rzeczy nie może dłużej trwać. Kryzys to stan, kiedy system może sterować ku przyszłości, starając się rozwiązać aktualne problemy, ale może też trwać w przeszłości, jakby uznając, że tylko w ten sposób problemy rozwiążą się niejako samoistnie<sup>5</sup>.

Rozważania na temat kryzysu są trudne z wielu powodów — między innymi wskutek konieczności odniesienia do jakiegoś

już wszystkich możliwych problemów i wszystkie w cudowny sposób zafałszowała, jest bardziej pociągający niż nieskalana ignorancja, w której się ta cywilizacja poczęła”.

<sup>5</sup>Można wtrącić, że podobno chiński piktogram oznaczający kryzys to połączenie dwóch znaków: „niebezpieczeństwo” i „szansa”.

tła. Mówienie o kryzysie to wszak porównanie stanu aktualnego (który jawi się jako niezadowolający czy wręcz niebezpieczny) z przeszłością. Problem polega właśnie na tym odniesieniu: do jakiej daty sięgamy? do jakiego stanu rzeczy z przeszłości odnosiemy stan aktualny? Ponadto tak naprawdę przeszłości nie znamy, a jedynie mniej lub bardziej prawdopodobnie ją rekonstruujemy, często wyobrażamy, mistyfikujemy czy mitologizujemy. Między innymi z tego powodu można uznać, że dzieje to nieustanny szereg następujących po sobie kryzysów, z których jedne są bardziej odczuwalne, inne mniej, jedne są bardziej niepokojące, inne mniej niebezpieczne.

Kryzysy przejawiają się w gospodarce, w polityce, w kulturze; są kryzysy przyrodnicze i psychiczne; wreszcie, można mówić o kryzysach w medycynie czy sporcie. Warto jednak zastanowić się nad tym, czym jest kryzys rozumiany ogólnie. Są co prawda autorzy, którzy bagatelizują konieczność zdefiniowania tego pojęcia. Na przykład Jerzy Jedlicki (2000, s. 20) uznaje „postulat, iż to jest kryzysem, co się komu widzi”. W istocie, spotyka się bardzo wiele sposobów jego rozumienia: wszak dla jednych będzie kryzysem totalna apokalipsa, dla drugich zaś niemożność kupienia codziennej gazety, brak ciepłej wody w kranie czy początki łysienia. Chyba jednak warto się zastanowić, czy nie da się określić kryzysu nieco bardziej użytecznie.

Można uznać, że kryzys to powracające co jakiś czas (choć o nieznannej częstotliwości i nieznanym rytmie) odczuwanie problemów ekonomicznych, demograficznych, politycznych czy społecznych, które mogą przyczynić się zarówno do pełnej katastrofy, jak i do ożywienia czy rekonstrukcji systemu. Tak więc kryzysy to okresy, gdy „odbywają się akty zarówno detronizacji, jak i koronacji” (Motycka 1996, s. 320). Zawsze jednak kryzysom towarzyszy poczucie, że coś musi ulec zmianie, albowiem dotychczasowa, a tym bardziej aktualna sytuacja nie może dalej trwać. Towarzyszyć temu może poczucie dyskomfortu, niedopasowania i rozprężenia. Ogólnie rzecz biorąc, rację miał Florian Znaniecki (1974, s. 68), gdy pisał, że kryzysy to takie zmiany w strukturze systemu, które zmuszają do jego przebudowy. Kryzysy, jego zdaniem, to po prostu specyficzne sposoby zmian kulturowych. René Thom (1990, s. 31) zauważa, że kryzys to stan, w którym osłabione są mechanizmy regulacji systemu, co grozi jego dalszemu trwaniu. W każdym systemie przejawia się wiele

napięć i konfliktów. O kryzysie można mówić wtedy, gdy jest ich bardzo wiele lub gdy ich skala jest bardzo duża i na dodatek nie wiadomo, jak zostaną one rozwiązane.

Czy kryzys zawsze jest jawny, czy może też być utajony? Oczywiście kryzys może być mało widoczny wtedy, kiedy odczuwany jest tylko przez nielicznych (proroków, polityków, intelektualistów czy artystów). Pewnie jednak należy ogólnie uznać, że kryzys to niebezpieczny stan rzeczy, który nie zawsze dość dobitnie dociera do świadomości szerszych zbiorowości — przynajmniej we wczesnej jego fazie. Katastrofa to sytuacja, co do której nie ma już wątpliwości: jest całkowicie jawna i powszechnie uświadamiana.

Kolejna sprawa to morfologia kryzysów. Są oczywiście kryzysy periodyczne — pewnie rzadziej regularne, a częściej nieregularne i nieprzewidywalne; są też kryzysy pełzające (np. zimna wojna) lub permanentne (przypuszczalnie życie codzienne wielu rodzin ma taki charakter). Kryzysy mogą być długotrwałe i powolne, mogą przejawiać się jako seria mniejszych czy większych zaburzeń, mogą być też krótkotrwałe i epizodyczne, co pewnie jednak przejawia się stosunkowo rzadko. Także przebieg kryzysów nie musi być liniowy. Przeciwnie, częściej jest nieregularny, są w nich obecne przerwy i zwroty, silniejsze i słabsze niepokoje, rozpacze i nadzieje.

Różne są czynniki i mechanizmy kryzysu: zmiany środowiskowe, dyfuzja kultury, niedostosowanie aksjologiczne czy instytucjonalne, zabór czy podbój, nadmierne wewnętrzne współzawodnictwo. Jared Diamond (2010), który poddał analizie wiele historycznych przypadków destrukcji społeczeństw (od dawnych mieszkańców Wyspy Wielkanocnej poprzez Majów do współczesnej Ruandy i Haiti), wyraźnie podkreśla współobecność wielu powiązanych ze sobą czynników kryzysu, gdzie nawet trudno wyodrębnić jeden pierwszoplanowy. Złożona natura kryzysów utrudnia znajdowanie winnych. Do kryzysu zazwyczaj doprowadza wiele czynników, często drobnych i z początku niezauważalnych. Skoro bardzo trudno generalizować „naturę” kryzysu, każdy przypadek winien być rozpatrywany oddzielnie.

Niełatwo badać kryzysy (a nawet można mieć wątpliwości, czy w ogóle da się je badać). Dlatego też trudno określić, kiedy kryzys się zaczyna i kiedy kończy oraz jak przebiega. Kryzysy zazwyczaj cechują się przebiegiem o zmiennej dynamice i nie

zawsze określonych rezultatach. Ponadto, jedne mają charakter skoncentrowany (gdy dotyczą jednego zagrożenia lub jednego obszaru geograficznego), a inne bardziej rozległy (zarówno co do ilości problemów, jak i co do zakresu przestrzennego).

„Kryzys rodzi się na rozstajach, gdzie zaangażowanie walczy ze skłonnością do bezwładu, ucieczki, dezercji” (Ricoeur 1990, s. 50). Kryzys to zawsze niepewność, z troską o dzień dzisiejszy i o przyszłość. Wyjście z kryzysu, jego pokonanie, jest zapewne możliwe przy spełnieniu wielu warunków — w tym psychicznych (takich jak poczucie nadziei, aktywności, przemyślności itp.). Kryzysy przejawiają się w świadomości w różny sposób i jest to bez wątpienia inna świadomość niż ta w okresach stabilizacji czy spokojnego i pewnego rozwoju (por. Motyka 1996, s. 332). Stany świadomości kryzysowej mogą wyrażać się poczuciem niepokoju, stresów, bezsilności, braku sensu, rozterek, wątpliwości, nihilizmu czy pesymizmu<sup>6</sup>; ale mogą też przejawiać się poczuciem nadziei, poszukiwań nowych celów i środków, energii. Gdy przeważają te drugie elementy świadomości kryzysowej, wówczas sytuacja negatywna może przeobrazić się w twórcze, pozytywne ożywienie. Nadzieja na wyjście z kryzysu może także zależeć od optymizmu wyrażającego się ogólną wiarą w postęp (daje się zauważyć, że od pewnego czasu ta wiara jest w zaniku [por. np. Sorel 1912; Lacroix 1966; Krasnodębski 1991; Gray 2005; Nisbet 2009; Alexander 2009] — do czego trzeba będzie wrócić w ostatnim rozdziale).

Oczywiście te cechy świadomości wcale nie muszą się przejawiać w konkretnych okolicznościach kryzysowych (czego symbolem jest „orkiestra” grająca do końca na pokładzie tonącego Titanica<sup>7</sup>). Ważne są też, a może i ważniejsze, obiektywne okoliczności: wektor sił zewnętrznych, charakter wyzwań środowiskowych, kondycja społeczeństwa, a przede wszystkim znalezienie sposobów naprawy. Jak zauważył Leszek Kołakowski (1990, s. 209), „możemy się pocieszać myślą, że cywilizacje potrafią się w końcu ze swoimi kłopotami uporać mobilizując mechanizmy

<sup>6</sup>Marian Zdziechowski (1993, s. 471 i 477) twierdził, co prawda, że nawet „pesymizm zawiera w sobie pierwiastek moralności heroicznej, tj. tej, co każe walczyć, choćby nie było nadziei zwycięstwa. [...] Apatia bezsilna i tępa nie jest wcale nieuniknionym następstwem pesymizmu”.

<sup>7</sup>Podobno ostatnim utworem granym przed zatonięciem był utwór pt. *Być bliżej Ciebie, Boże, chcę*.

naprawcze albo wytwarzając przeciwnością." Potrzebni są do tego odpowiedni ludzie potrafiący właściwie dobrać cele i środki do nich prowadzące.

Wychodzenie z kryzysu nie jest łatwe — choćby dlatego, że zazwyczaj konkuruje ze sobą wiele jego diagnoz i rywalizuje wiele koncepcji zażegnania go. Może pojawiać się wiele twórczych, innowacyjnych propozycji, ale może też być dostrzegalna skłonność bardziej konserwatywna — poszukiwanie rzekomo sprawdzonych rozwiązań z przeszłości i swoiste cofanie się. I nie zawsze rozwiązaniem jest oczekiwanie na charyzmatyczną postać, choć oczywiście zdarzało się, że takie osoby potrafiły wyprowadzić z kryzysu.

Wyjście z kryzysu czy jego rozwiązanie może być mniej lub bardziej trwałe: od chwilowego zażegnania sytuacji i zamaskowania problemów po długotrwałą poprawę mechanizmów samoregulujących.

Czy kryzysy są nieuchronne? Czy są stale powtarzającym się przejawem dynamiki cywilizacji? Można tak uznać, gdyż taka jest chyba natura zmian, które rzadko mają charakter liniowy. I jeszcze jedno: natura kryzysu i jego powszechność każą go widzieć jako zjawisko zarówno negatywne, jak i pozytywne.

Pojawia się pytanie o kształt zmian w dziejach cywilizacji: czy można określić ogólny ich przebieg i czy ów przebieg przejawia jakieś prawidłowości oraz czy można kierunek tych zmian wartościować: rozwój, postęp, degradacja, katastrofa, niezmiennność, kryzys, trwanie? Należy chyba stwierdzić, że raczej nie „obowiązuje” żaden ogólny schemat zmian cywilizacyjnych. Bogactwo przeobrażeń społeczno-kulturowych jest tak duże, dokonuje się w tak różnych warunkach i przy oddziaływaniu tak różnych czynników, że takie czy inne schematy zmian, podobnie jak mechanizmy trwania, są mało przekonujące. Tak więc przyjmowanie jednoznacznego założenia, że ogólny schemat zmian to właśnie albo rozwój i postęp, albo degradacja, albo niezmiennność, albo cykliczność, wydaje się całkowicie chybione. W dziejach bywały różne sytuacje, a wykluczyć trzeba jedynie cykliczność, która realnie nigdy się nie przejawiała, choć oczywiście takie koncepcje się pojawiały (np. Polibiusza, Ibn Chalduna czy Giambattisty Vica). Generalnie należy przyznać, że takie kategorie, jak postęp, kryzys, upadek, cykl, trwanie itp., to jedynie pojęcia mające pomóc w sformułowaniu narracji historycznej

odnoszącej się do dłuższych procesów dziejowych (por. Topolski 1996). Natomiast charakter tej narracji zależy też od wielu innych okoliczności — oprócz materiału historycznego i wspomnianych kategorii pomocniczych — także od wyobraźni. A wyobraźnię inspirują różne teorie. W odniesieniu do podjętego tu problemu może najlepiej inspiruje ją teoria chaosu.

Podstawowe wnioski, jakie wypływają z ustaleń i analiz prowadzonych w teorii chaosu, są proste (por. Golka 2010, s. 404):

- zachowanie każdego układu może przejść z uporządkowanego w chaotyczne;
- zachowanie każdego układu może przejść z chaotycznego w uporządkowane;
- między zachowaniem uporządkowanym a chaotycznym istnieją różnice, ale nie zawsze istnieją wyraźne granice.

Chaos ani nie jest więc nieograniczony, ani nie wykazuje całkowicie dowolnych form. Z różnych możliwych dróg przebiegu zjawisk historia wybiera tylko kilka, które mieszczą się w pewnej puli możliwości (w tzw. atraktorze). Przebiegi zjawisk społecznych — choć trudne do przewidzenia i określenia — mają jednak ograniczoną liczbę wariantów. Trudno na przykład przypuścić, że w wyniku rewolucji pokonanym pozostawi się sprawowanie władzy.

Tak więc nie ma porządku w pełni „uporządkowanego”, tak jak nie ma chaosu całkowicie „chaotycznego”. Inaczej mówiąc, w labiryncie chaosu mogą występować szczeliny ładu, tak jak na pustyniach porządku mogą pojawiać się zawirowania chaosu. Możemy obserwować „chaotyczną harmonię”, czyli współgranie różnych rytmów, oraz „dysonanse porządku”, a więc konflikt tych samych rytmów. Porządek i chaos są jednocześnie zamazane i szczegółowe, mające jakąś wyraźną strukturę i rozmyte, zdeterminowane i nieprzewidywalne. „Porządek” i „chaos” odrębnie istnieją tylko jako terminy będące dziś w istocie archiwalnymi pomnikami dawnych pojęć świadczących o tęsknocie człowieka do jasności, symetrii i klarownego obrazu świata.

Teoria chaosu niejako zniosła dawną dwubiegunową opozycję, ale wprowadziła nową sytuację: stan pośredni. Mimo że ten może także wielu ludziom wydawać się niepokojący, jednak teoria chaosu ukazuje nowy aspekt funkcjonowania świata, nadto rozgrywa się na scenie, która może być wypełniona przykładami, jakie każdy znajduje wokół siebie. Przebiegi zdarzeń zależą wszak

nie tylko od determinujących czynników wyrazistych, ale też od licznych drobnych okoliczności, które mogą sprawić, że spokojny, równoważony i przewidywalny przebieg liniowy przerodzi się (zgodnie z osławionym „efektem motyla”) w przebieg chaotyczny, nieprzewidywalny, wręcz kaskadowy. Rozróżnienie procesów liniowych i kaskadowych zależy jednak od skali, w której je rozpatrujemy. Ta z kolei ma złożony, a przy tym fraktalny charakter: można się do nich przybliżać z „mikroskopem” przed oczami, lecz można też na nie patrzeć z oddali przez swoisty „teleskop”. Wojny i rewolucje jako typowe historyczne procesy kaskadowe są, jasna rzecz, dostrzegalne i odczuwalne bez cienia wątpliwości i to przez wszystkich; drobne turbulencje lokalne, nie mówią już o jednostkowych czy lokalnych kryzysach, zazwyczaj nikogo na zewnątrz nie obchodzą i nie są — tym samym — zauważalne. I taka jest też natura zmian cywilizacyjnych, w których nierzadko obecne są kryzysy, rzadziej katastrofy, częściej trwanie z mniejszymi lub większymi potencjalnymi lub realnymi zagrożeniami — wszystko to nie zawsze łatwo rozróżnić, a jeszcze trudniej przewidzieć przebieg. Łatwo zauważyć, że narracja wynikająca z teorii chaosu mówi, że przebieg zjawisk jest mało przewidywalny, a ludzie nie bardzo potrafią nad nimi zapanować.

Na koniec należy wspomnieć, że są też **czynniki, które zmianom nie służą albo które wręcz je hamują**: (1) relatywna trwałość pewnych cech i potrzeb biologicznych człowieka i tym samym pewnych wzorów zachowań, pewnych idei, co sprawia, że kultura mimo zmian ma pewną tendencję do zachowania swoistego „umiaru” w procesie swoich przeobrażeń, ponieważ przynajmniej częściowo jest ona odpowiedzią na te stałe potrzeby; (2) pragnienie bezpieczeństwa, poczucia stabilności u wielu osób (a w tym pewien „automatyzm życia”), które — niezależnie od pragnienia nowych doświadczeń — powoduje, że znaczna część ludzi (zwłaszcza starszych) przeciwstawia się gwałtownym zmianom albo ich unika; (3) immanentne cechy systemów społeczno-kulturowych, a przede wszystkim pewna ich bezwładność, która sprawia, że wiele nowych rozwiązań czy propozycji z trudem wpasowuje się w dany system albo są z niego szybko usuwane; (4) powierzchowność wielu zmian w kulturze (np. wynikających z mody), które nie zmieniają jej „istoty”, jej charakteru, ale są jedynie niewiele znaczącym ornamentem



czy dodatkiem; (5) wyczerpywanie się swoistej „energii społecznej” w pewnych sytuacjach (np. niechęć do podejmowania dodatkowego wysiłku w sytuacji zaspokojenia potrzeb, osiągnięcia równowagi w środowisku), czyli to, co Arnold Toynbee nazwał „dryfowaniem społeczeństw”.

Rację miał Leszek Kołakowski (1990, s. 197), gdy pisał, że „każde społeczeństwo [...] potrzebuje zarówno sił zachowawczych, jak i sprzyjających zmianie i wątpić należy, czy jakakolwiek teoria mogłaby wykuć dobre narzędzia, za pomocą których moglibyśmy mierzyć względną siłę tych przeciwstawnych energii”. Zdaje się jednak, że im bardziej zbliżamy się do współczesności oraz do zmian zaistniałych wskutek oddziaływania cywilizacji zachodnioeuropejskiej — choćby na innych kontynentach — tym wpływ czynników hamujących zmiany jest mniejszy. I generalnie, patrząc na ludzkie dzieje w ogólności oraz na dzieje poszczególnych kultur, widzimy, że ten wpływ hamujący zmiany czy przeciwdziałający im nie miał większego powodzenia. Zmiany społeczno-kulturowe są faktem niezaprzeczalnym.

Prawdopodobnie jednak działanie owych czynników hamujących sprawiło, że zmiany zazwyczaj nie przyjmowały karkołomnego przebiegu. Używając pojęcia zaczerpniętego z teorii chaosu, zmiany dokonywały się w ramach tzw. atraktora — czyli nie przekraczały pewnej skali odmienności w porównaniu ze stanami wcześniejszymi. Pięknie i wymownie określił to C. W. Ceram (1958, s. 339) w swojej znanej książce popularyzującej odkrycia archeologiczne: „Gdy wnika się głębiej w historię rodu ludzkiego, owiewa nas nieraz tchnienie wieczności. Widzimy bowiem, że w ciągu pięciu tysięcy lat dziejów ludzkich mało co zginęło, że to co było — choćby z dobrego stało się złe, a z prawdziwego fałszywe — nadal działa, nawet wtedy, gdy już nie żyje w naszej świadomości. W takiej chwili chwyta nas nagle zatrwające uczucie, świadomość tego, co znaczy być człowiekiem, być kropką w strumieniu niezliczonych pokoleń, których myślenie i sposób odczuwania nosimy w sobie jako niezbywalne dziedzictwo, przeważnie nie zdając sobie sprawy z wielkości tego dziedzictwa (które my jedni spośród ssaków dźwigamy z sobą) i nie umiając we właściwy sposób spożytkować otrzymanych w pułciźnie darów serca i umysłu”.

Próbując **podsumować** zagadnienia związane ze zmianami społeczno-kulturowymi, należy stwierdzić, że: (1) zmiany życia

społeczno-kulturowego są powszechnym zjawiskiem w życiu jednostek, grup, małych kultur i wielkich cywilizacji — choć wywołane są różnymi czynnikami, przebiegają z różnym stopniem nasilenia i przynoszą różne skutki; (2) zmiany są procesem, dzięki któremu zmienia się porządek we wszystkich aspektach — czyli wąsko kulturowym (w sferze kultury symbolicznej), *stricte* społecznym (czyli w formach organizacji życia społecznego), gospodarczym, politycznym, choć poszczególne zmieniające się aspekty mogą być do siebie niedopasowane; (3) nie zmienia się społeczeństwo bez zmian w kulturze i nie zmienia się kultura bez zmian w społeczeństwie, te dwa aspekty są bowiem zawsze ściśle ze sobą splecione; (4) w zmianach społeczno-kulturowych zawsze mamy połączenie „dawności” i „teraźniejszości” („dawność trwa wyłącznie jako teraźniejszość, teraźniejszość zaś jest przekształconą, zaktualizowaną dawnością oraz rodzącą się przyszłością” — jak pisał w swoim czasie Stefan Czarnowski [1956, s. 12]); (5) zawsze też mamy połączenie „swojskości” i „obcości”, po pewnym bowiem czasie trudno rozróżnić, co w kulturze własne, a co obce; (6) zmiany społeczno-kulturowe — zwłaszcza przebiegające na szerokim obszarze cywilizacji — są problemem trudnym do opanowania pod względem zarówno teoretycznym (pełne ich wyjaśnienie), jak i empirycznym (zbadanie konkretnych ich przejawów w konkretnym miejscu i czasie) oraz praktycznym (np. zapobieżenie dezorganizacji społecznej, zapobieżenie lękom społecznym powstałym wskutek nadmiernej intensyfikacji zmian). Słowem, zmiany to zazwyczaj procesy bez algorytmów — procesy nieokreślone i mało przewidywalne.

### Pożytki z wiedzy o cywilizacji

Większość dotychczasowych teoretycznych koncepcji cywilizacji ma ogromne ambicje poznawcze, usiłuje uchwycić wszystkie aspekty i wszystkie meandry dziejów, posługując się jednocześnie licznymi pojęciami nader spekulatywnymi czy choćby metaforycznymi. Samo w sobie nie jest to złe; niekorzystny jest tylko nadmiar takich pojęć i niekiedy ich zupełna nieczytelność. Dla przykładu Arnold Toynbee używał między innymi takich określeń, jak „Ludzkie Ciało Społeczne”, „Pasywny Archaizm” czy „Aktywny Futuryzm” (jako określenie postaw), „schizma wertrykalna” czy „schizma horyzontalna” (jako spo-

soby działań]. Pitirim Sorokin pisał w odniesieniu do cywilizacji o sekwencjach: „kryzys–*katharsis*, charyzma–zmartwychwstanie”; pisał też o tzw. supersystemach: „ideacionalnym”, „idealistycznym” i „sensytywnym”. Oswald Spengler pisał między innymi o „istnieniu bezwiednym” i „istnieniu czuwającym”. Shmuel N. Eisenstadt pisał o „cywilizacjach osiowych”. Józef Bańka pisze o cywilizacji „diatymicznej”, „diafronicznej” i „eutyfronicznej”, o „kodonach kultury”, „recentywidzie”, „człowieku jedno- i wielopojawieniowym” itd. Może tylko Fernand Braudel unikał takiego języka i takich konstrukcji pojęciowych.

Większość teoretyków usiłowała w strukturach i dziejach różnych cywilizacji dopatrzeć się ukrytych czy jawnych homologii, często naginając interpretację czy rangę poszczególnych faktów historycznych tylko po to, aby pasowały do schematu. Odnosi się też wrażenie, że te prace są mieszaniną profesjonalnej wiedzy i amatorskiej gorliwości, która nie zawsze dobrze przyczynia się do formułowania uzasadnionych wniosków. Wszystko to dzisiaj bardzo razi. A jednocześnie można tych teoretyków podziwiać za ambicję, a nawet odwagę ujęć tych makrostruktur społecznego świata, jakimi są cywilizacje, za próby ich zinventaryzowania, opisu i interpretacji. Trzeba też uznać, że rozpoczęte przez nich badanie cywilizacji, podobnie jak badanie oddziaływania cywilizacji, przynosi wiele korzyści.

Oprócz korzyści w badaniach historycznych w perspektywie „długiego trwania” (w skali setek, a nawet tysięcy lat) i w szerszym wymiarze geograficznym oraz populacyjnym (skala kontynentów czy choćby subkontynentów) **kategoria cywilizacji może też odgrywać rolę w socjologii i antropologii**. Stanowi ona bowiem — jako się rzekło — swoisty nadsystem łączący różne kultury w różnych relacjach i różne społeczeństwa. Przy przyjęciu założenia o istnieniu czy choćby powstawaniu cywilizacji globalnej kategoria ta tworzy swoistą superstrukturę, będąc najbardziej pojemnym układem dostrzegania ludzi i życia społecznego, co wydaje się coraz bardziej konieczne. Już Arnold Toynbee (np. 1991, s. 152) zauważał, że cywilizacja jest tą kategorią, do której trzeba dotrzeć, aby zrozumieć historię i cechy religii, narodów, ustrojów, instytucji.

Mimo że cywilizacja (a raczej jej wartości i wzory) jest bardziej odległa od jednostki niżeli kultura lokalna czy regionalna, kultura zawodowa czy subkultura, w których jednostka na co