

Agnieszka Kowalska

WYBRANE KONCEPCJE BADAŃ CYWILIZACJI

Celem rozdziału jest zaprezentowanie wybranych koncepcji badawczych, dla których centralnym polem analizy są cywilizacje ujmowane w ich statycznej, dynamicznej i komparatystycznej perspektywie. Badania nad cywilizacjami nie stanowią przedmiotu analiz autonomicznej dyscypliny akademickiej i należy je raczej lokować w pewnej perspektywie teoretyczno-metodologicznej, rozwijanej na gruncie nauk społecznych i humanistycznych¹. Analizy cywilizacyjne podzielają założenie o pluralizmie wzorców społeczno-kulturowych² (teza pluralizmu cywilizacyjnego), a więc o istnieniu odrębnych modeli życia zbiorowego realizowanych w różnych cywilizacjach. Stąd mowa o makrokulturowych, makrohistorycznych i makros społecznych jednostkach długiego trwania³. Cele poznawcze perspektywy cywilizacyjnej zorientowane są między innymi na odkrycie specyfiki życia wspólnotowego, ujętego w swej najszerszej formie, jaką jest cywilizacja, oraz na określenie zasad ich transformacji, uwzględniających czynniki endogenne i egzogenne, w tym wza-

¹ J. Baradziej, *Ethos i cywilizacja*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997, s. 176–178; A. Kowalska, *Spór o model cywilizacji*, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąssowski, J. Goćkowski, K. M. Machowska, Pułtusk 2007, s. 15.

² J. P. Arnason, *Civilizational Analysis, History of*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001, s. 1909–1910; *Rethinking Civilizational Analysis*, red. A. S. Arjomand, E. Tiryakian, London 2004.

³ J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, [w:] *Encyclopedia of Life Support Systems. World Civilizations and Role of History in Human Development*, red. R. Holton, W. R. Nasson, Vol. 1, s. 1–35, online: <http://www.eolss.net/ebooklib/ebookcontents/E6-97-Theme Contents.pdf> [data dostępu: 28.06.2012].

jemne oddziaływanie na siebie cywilizacji. Wspólne dla badaczy cywilizacji jest przyjęcie założenia o eksploracyjnej wyjątkowości pola badawczego, które nie może być analizowane przez proste ekstrapolacje teorii socjologicznych, antropologicznych, historycznych czy politologicznych, a którego studia dają nowy ogląd rzeczywistości społeczno-kulturowej. Szczegółowe analizy cywilizacyjne ujawniają jednak odrębność podejść metodologicznych i epistemologicznych. Nie możemy mówić o jednolitej teorii cywilizacji, a raczej o wielości teorii i analogicznie o wielości programów badawczych. Nawet kwestie tak fundamentalne, jak określenie definicji cywilizacji⁴, wskazanie programu badawczego czy stworzenie list cywilizacji wyznaczających pola badawcze, nie zyskały uzgodnionej formuły. Stąd mowa o analizach cywilizacyjnych jako paradygmacie „w stanie tworzenia” (*paradigm in the making*)⁵. Różnice w konceptualizacji problemu badawczego wynikają zarówno z różnych podejść badawczych w dyscyplinach, które badacze reprezentują, jak i z oryginalności ich koncepcji.

W niniejszym rozdziale omówione zostaną koncepcje powstałe na gruncie trzech dyscyplin naukowych. W pierwszej kolejności na przykładzie propozycji Oswalda Spenglera i Feliksa Konecznego zilustrowane zostaną filozoficzne interpretacje procesów cywilizacyjnych. Następnie sięgniemy po ustalenia historyków: Arnolda Josepha Toynbee’ego, Fernanda Braudela oraz Philipa Bagby’ego. Krąg socjologicznych rozważań nad cywilizacją reprezentować będą poglądy Norberta Eliasa i Shmuela Eisenstadta. Podział taki wydaje się arbitralny ze względu na wspomniane interdyscyplinarne podejście badaczy, ale stanowi uprawnione kryterium porządkujące w ujęciu syntetyzującym.

Myślenie o cywilizacjach jako aktywnych podmiotach przemian dziejowych stanowi w pewnym sensie pokłosie ewolucyjnej i pozytywistycznej orientacji w naukach społecznych i humanistycznych. A cofając się jeszcze dalej, można wskazać na oświeceniowe początki kształtowania się filozofii kultury i świeckiej interpretacji sensu dziejów. Historiozofia oświeceniowa, czerpiąca z idei postępu, postawiła cywilizację w centrum zainteresowania historyków i filozofów, choć była to jeszcze cywilizacja w liczbie pojedynczej, antonim słów „dzikość” i „barbarzyństwo”. Dla naszych rozważań ważniejszy jest jednak moment, w którym termin „cywilizacja” funkcjonuje już w liczbie mnogiej i z kategorii oceniającej staje się jednostką opisową. Uniwersalistyczne modele postępu przestają odnosić się do roz-

⁴ Szerzej na temat definiowania terminu „cywilizacja” w: F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1–2, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab i in., Gdańsk 1976–1977; N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980; S. N. Eisenstadt, *Civilizations*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, t. 3, red. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam 2001; A. Kowalska, op. cit.; W. Pawluczuk, *Wprowadzenie do teorii cywilizacji. Cz. I Systemy teoretyczne*, Białystok 2008; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007; A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2007; *Rethinking Civilizational Analysis*, op. cit.

⁵ J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, op. cit.

woju ludzkości, ujmowanej całościowo, a zaczynają dostrzegać odrębne wspólnoty: narodowe, religijne czy cywilizacyjne właśnie. W rozwoju teorii cywilizacji nieustannie obecne są dwa nurty myślenia: z jednej strony naturalistyczno-pozytywistyczna potrzeba odkrycia porządku w sferze historii społeczno-kulturowej, z drugiej antypozytywistyczna potrzeba „oddania głosu życiu”; z jednej strony logika przyczynowości, z drugiej poetycka intuicja.

Początki naukowego zainteresowania cywilizacjami związane zostały z rozwojem historiozofii na progu XX wieku. Pytanie o sens, kierunek, cel dziejów, ich wewnętrzną organizację i potencjalne podstawy prognoz ukazało swoją doniosłość w obliczu niezrozumiałej tragedii dwóch wojen światowych. Obszerne, wszechstronne syntezy dziejowe miały udzielić odpowiedzi na postawione pytanie przez odniesienie pojedynczych wydarzeń historycznych do ogólnego planu rozwoju ludzkości. Współcześnie, za Leszkiem Kołakowskim, wypada przyznać, że potrzeba poszukiwania odpowiedzi na tego typu pytania wypływa z konstytutywnej dla umysłu człowieka potrzeby wiary w celowość świata i niezgody na przypadkowość⁶. Teza o mitotwórczej funkcji historiozofii daje się z łatwością uzasadnić w kontekście syntez dziejowych. Wojny zakwestionowały istniejący porządek świata, a syntezy miały stanowić intelektualną próbę jego przywrócenia. Autorzy syntez dziejowych oprócz założeń eksplikacyjnych motywowani byli ambicją dostarczenia odczuwającemu niestabilność czasów współczesnych społeczeństwu ideologii zdolnych wytłumaczyć i rozładować niepokój. Scedowanie odpowiedzialności za wydarzenia historyczne na logikę dziejów odpowiadało egzystencjalnej potrzebie usensownienia i legitymizowania istniejącego porządku. Wymowa ideowa większości opracowań skupiła się na religijno-etycznej wizji przyszłości, a rola badaczy zyskała moralizatorską, pedagogiczną czy wręcz profetyczną wymowę. W przypadku znacznej części syntez kryterium porządkującym dzieje ludzkie stały się cywilizacje. Termin ten i zjawisko, zgodnie z aktualnie rozpowszechnionym podejściem w naukach społecznych, rozumiany był na sposób organicystyczny. Cywilizacje rodzą się, wzrastają i zamierają. Wizje ostatniego etapu niosły ze sobą przewidywania kryzysów, wstrząsów, przesilen. Taka idea okazała się nośna dla diagnozy sytuacji bieżącej. Prekursorską rolę w nurcie syntez dziejowych pełniła publikacja *Rosja i Europa* (1871) Nikołaja Jakowlewicza Danilewskiego (1822–1885). W niej została zawarta propozycja badania dziejów poprzez badanie wyróżnionych typów historyczno-kulturowych i określenie praw rządzących ich przebiegiem. Diagnoza ukazywała cywilizację zachodnią u skraju swego biegu i rozpościerała wizję optymistycznej przyszłości cywilizacji słowiańskiej pod przewodnictwem Rosji. Kolejna praca, *Zmierzch Zachodu* (1918) autorstwa Oswalda Spenglera (1880–1936), była ważnym głosem krytyki kierunku rozwoju cywilizacji i zostanie szerzej omówiona w dalszej części rozdziału. Bardziej optymistyczną perspektywę przedstawił Nikołaj Bierdiajew (1874–1948) w publikacjach *Sens historii* (1923) i *Nowe średniowiecze* (1924). Z jednej strony mamy tutaj przedstawioną diagnozę kresu czasów współczesnych, śmierć cywilizacji, rozumianą jako utratę wrażliwości na war-

⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.

tości transcendentne, ale z drugiej strony pojawia się możliwość odrodzenia, regeneracji ludzkości poprzez ponowny zwrot ku ideom religijnym. Podobny wątek znajdziemy w pracy *Studium historii* (1934–1954) Arnolda Josepha Toynbee’ego (1889–1975). W latach trzydziestych XX wieku, oprócz omawianych poniżej koncepcji Toynbee’ego i Konecznego, powstał szereg prac tego nurtu, spośród których warto wymienić jeszcze dzieła Pitrima Sorokina (1889–1968), między innymi *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941) i *Society, Culture and Personality* (1947). W jego publikacjach znajdziemy obraz ewolucji cywilizacji, w którym poszczególnym fazom rozwojowym odpowiadają charakterystyczne orientacje mentalne (idealistyczna, ideacyjna i sensatywna). Regeneracja cywilizacji zachodniej jest możliwa, jak wnioskował autor, poprzez zaprzestanie hołdowania wartościom materialistycznym i powrót do pielęgnowania wartości duchowych. Prace pojawiające się w późniejszym okresie, na przykład badaczy amerykańskich: Alfreda Kroebera czy Philipa Bagby’ego, miały zasadniczo odmienny charakter i wyrosły na fali krytyki pierwszych syntez, która przysła wkrótce po okresie zachwyty nad nimi. Główne zarzuty, jakie im stawiano, odnosiły się do (1) aprioryczności i arbitralności budowanych modeli, podważano zatem (2) selektywność doboru materiałów faktograficznych. Niemal każda koncepcja rościła sobie pretensje do (3) uniwersalności generalizacji dziejowych, która nie utrzymywała swojej mocy obligatoryjnej podczas dodatkowej weryfikacji. Zarzutowi uniwersalizmu często towarzyszył zarzut (4) europocentryzmu. Kategorie wyłonione w trakcie analizy cywilizacji europejskiej miały służyć za punkt odniesienia dla badań pozostałych cywilizacji. Przykładem takiego zabiegu niech będzie choćby „hellenocentryzm” Toynbee’ego, „germanocentryzm” Spenglera czy predylekcja Konecznego dla cywilizacji łaćwińskiej. Ogólną wartość merytoryczną koncepcji obniżała również (5) skłonność do predykcji i moralizatorstwa, zrozumiałych na gruncie ich ideologicznych implikacji, ale podejrzanych na gruncie metodologii prowadzenia badań naukowych. Na płaszczyźnie założeń ontologicznych trudno współcześnie utrzymać zasadność (6) mechanicystycznych czy organicystycznych wizji cywilizacji i w konsekwencji (7) modeli przekształceń opartych na biologicznych analogiach. Bardziej szczegółowy charakter miały zarzuty wysuwane wobec poszczególnych koncepcji. Wspomnijmy tylko, że na przykład Braudel zarzucał Toynbee’emu bezzasadne pominięcie roli gospodarki w analizach oraz nieuprawnione ograniczenie potencjalnej liczby cywilizacji, a Spenglerowi metafizyczne, nieempiryczne podejście do badań.

Mimo wspomnianych zastrzeżeń, które wszakże wpływają ze zmiany paradygmatu naukowego, nie można syntezom dziejowym odmówić zasadniczej roli w kształtowaniu naukowej refleksji o cywilizacjach. Po raz pierwszy cywilizacje stały się przedmiotem rozległych badań, w tym badań porównawczych. Po raz pierwszy także z takim naciskiem i z taką konsekwencją broniono tezy pluralizmu cywilizacyjnego. Bez wątplenia analizy te przyczyniły się także do podniesienia poziomu samowiedzy europejskiej, jak ujmowali to Elias i Kołakowski. W ich ramach starano się udzielić odpowiedzi na pytanie o aktualną kondycję cywilizacji europejskiej oraz wyznaczenie jej *differentia specifica*.

KONCEPCJE FILOZOFICZNE

Pesymistyczną i krytyczną ocenę cywilizacji europejskiej⁷ znajdziemy właśnie w pierwszym z omawianych przykładów filozoficznej interpretacji dziejów. Koncepcja Oswalda Spenglera (1880–1936) wyrosła z intelektualnego klimatu próbującego zmierzyć się z doświadczeniem powojennym, w szczególności w odniesieniu do roli państwa niemieckiego w początkach XX wieku. Celem przedsięwzięcia stało się odkrycie sensu i porządku w dziejach świata. Zaproponowana metoda służyć miała poznaniu morfologii dziejów. Istotne stało się wskazanie i wyjaśnienie losu i kierunku dziejów, a więc dotarcie do głębszych, symbolicznych wymiarów kultury, a nie rekonstrukcja powierzchniowej warstwy faktograficznej. Nie materia, ale duch miał ujawnić prawidłowości przemian historycznych i społecznych. Stąd mowa o potrzebie poszukiwania prawd pozaintelektualnych, intuicyjnie dostępnych, wręcz metafizycznych. Wiele z pojęć i tez Spenglera nie posiada dokładnych wyjaśnień, a jako pomoc w ich zrozumieniu służyć mogą jedynie poetyckie metafory i przykłady pozbawione precyzyjnego komentarza. Podobnie jak w przypadku pozostałych prezentowanych koncepcji, także Spengler wykorzystuje cywilizacje czy „wielkie kultury” jako podmioty porządkujące dzieje powszechnie. Uznając jednak radykalną różnorodność kultur, ich odrębność i nieprzenikliwość na płaszczyźnie faktograficznej, wprowadza, między innymi, dwa typy narzędzi w ramach swej metody, pozwalające dotrzeć do sedna zjawisk kulturowych i na ich podstawie dokonywać symptomatycznych porównań. Są nimi homologie oraz analogie. Homologie to morfologiczne równoważności, a analogie to funkcjonalne równoważności⁸. Oba rodzaje równoważności pozwalają wyznaczyć tak zwane „jednoczesności”, czyli zjawiska pojawiające się w odrębnych kulturach, ale wykazujące podobny przebieg i znaczenie⁹. Pewnym specyficznym rysem propozycji Spenglera jest ujęcie relacji kultura – cywilizacja. Kultura jest tu bowiem rozumiana jako swoisty żywy organizm biologiczny. Podlegając uniwersalnym prawom przyrodniczym,

⁷ Ocena Spenglera nie była odosobnionym głosem krytyki stanu ówczesnej kultury i należy ją rozpatrywać w kontekście dzieł Jana Jakuba Rousseau, Artura Schopenhauera, Jacoba Burckhardta, Fryderyka Nietzschego czy Ortega y Gasseta.

⁸ Jako przykłady homologii Spengler podaje epopeję homerycką i germańską, nurt dionizyjski i renesans, a jako przykłady analogii nurt dionizyjski i reformację, postaci Cezara i Führera. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarysy morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 103; idem, *Natura – historia – kultura*, [w:] A. Kolakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, s. 220–221.

⁹ W przekonaniu Spenglera w wymiarze duchowym jednoczesność ilustruje buddyzm indyjski oraz grecko-rzymski stoicyzm, w wymiarze kulturowym – stare państwo egipskie oraz epoka dorycka, a w płaszczyźnie politycznej – panowanie Tutmosisa (Tutmosisa, Totmesa) III i Cezara (O. Spengler, *Natura – historia – kultura*, op. cit., s. 221). Wśród analitycznych pojęć charakterystycznych dla filozofii Spenglera pojawia się również termin „pseudomorfoza”, służący określeniu sytuacji, w której nowa kultura nie znajduje swoistych form wyrazu ze względu na ciężenie starych form.

rodzi się, wzrasta i umiera. Rozwój każdej kultury przebiega więc poprzez fazy schematu: okres wstępny, rozkwit i schyłek. Faza końcowa wyznacza moment przekształcenia się kultury w cywilizację. Pojęcia te wyznaczają zatem chronologiczny porządek przekształceń kulturowych, społecznych, politycznych.

Po raz pierwszy oba te słowa [kultura i cywilizacja – A. K.], które oznaczały dotychczas jedynie nieokreśloną różnicę natury etycznej, ujmowane są tutaj w sensie periodycznym, jako określenia ścisłej i koniecznej *kolejności organicznej*. Cywilizacja stanowi nieuniknione *przeznaczenie* każdej kultury. Osiąga się tu szczyt, z którego stają się rozwiązywalne najtrudniejsze problemy morfologii historycznej. Cywilizacje są najbardziej *zewnątrznymi* i *sztucznymi* stanami, do których zdolny jest wyższy rodzaj ludzi. Stanowią zakończenie; następują po stawaniu się, jako to, co się stało, po życiu jako śmierć, po rozwoju jako skostniałość, po wsi i duchowym dzieciństwie ujawnianym przez styl dorycki i gotyk jako duchowa zgrzybiałość i kamienny, skamieniały świat miejski. Stanowią nieodwołalny *koniec*, lecz pojawiały się z najbardziej nieubłaganą koniecznością wciąż od nowa¹⁰.

Tytułowy *Zmierzch Zachodu* proklamował zatem nastanie cywilizacji europejskiej, schyłek rozwoju kultury europejskiej, wypełnienie się jej koniecznego przeznaczenia. W toku dziejów taka transformacja stała się udziałem jeszcze siedmiu wielkich kultur: babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej, antycznej¹¹ i rosyjskiej. Echa niemieckiej metafizyki odniesionej do zjawisk kultury pobrzmiwają w „duchowej” konstytucji każdej cywilizacji. Wyrazem specyfiki kultury/cywilizacji jest ich duch dający się uchwycić poprzez charakterystyczne rozwiązania natury artystycznej, intelektualnej oraz zasady określające relację człowiek – świat. Mimo wyróżnienia przytoczonej listy ośmiu cywilizacji Spengler dostrzega jedynie trzy typy owych dusz: apollińską – uchwytną w europejskim antyku, faustyczną – w zachodnioeuropejskiej cywilizacji, a także magiczną (arabską) – obecną we wszystkich pozostałych wymienionych cywilizacjach. Człowiek apolliński zorientowany jest na konkretność, kieruje nim rzeczowość, zmysłowość, cielesność, brak samowiedzy i refleksyjności, poczucie integracji w ramach wspólnoty *polis*. Człowiek faustyczny zaś poddaje refleksji swoją relację z otoczeniem, buduje konstrukty myślowe oddalające go od rzeczywistości życia, co czyni go samotnym i tragicznie rozdartym. Rekompensatę utraconej naturalności przynosi dynamizm, aktywizm i historyczność. Odrębność tych dwóch typów duszy zilustrowana została zestawieniem przykładów zjawisk mających status symbolicznych analogii. Poniżej zamieszczono wybrane pary¹²:

¹⁰ O. Spengler, *Zadanie filozofii dziejów*, [w:] A. Kołakowski, op. cit., s. 185.

¹¹ Wprowadzenie podziału w ramach dziejów Europy i wyróżnienie cywilizacji antyku obok cywilizacji zachodnioeuropejskiej jest pewną niekonsekwencją autora koncepcji. Zestawienie historycznych, społecznych, politycznych i artystycznych wydarzeń w tych cywilizacjach ukazuje analogie w ich rozwoju, ale jednocześnie Spengler, dookreślając ducha apollińskiego, wymienia cechy przynależne bytom bezwiednym, czyli wskazuje na „niedojrzałość” kultury antycznej. Pod względem cech formalnych podział byłby zasadny, ale pod względem ewolucji bytów – nie.

¹² A. Kołakowski, op. cit., s. 103–104.

Tab. 1. Zestawienie wybranych zjawisk apollińskich i faustycznych w koncepcji O. Spenglera

Zjawiska apollińskie	Zjawiska faustyczne
rzeźby nagich ludzi mechanika statyczna zmysłowe kulty bogów Homer, Ewangelie wrogość wobec techniki wiedza praktyczna	fuga dynamika Galileusza dogmatyka protestancko-katolicka Walhalla, Zygryfd, Hamlet technika opanowuje naturę wiedza metafizyczna

Źródło: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.

Dla bardziej szczegółowego rozróżnienia istoty kultury i cywilizacji niezbędne jest przytoczenie Spenglerowskiego podziału na byty bezwiedne (*Dasein*) i czuwające (*Wachsein*). Oba szczeble bytu stanowią metafizyczne kategorie zjawisk historycznych i kulturowych. Bezwiedność przynależna jest bytom ujmowanym jako „same w sobie”, jednorodnym wewnątrznie, natomiast istnienie czuwające wiąże się z szerszą świadomością, refleksyjnością, uwikłaniem w relacje, na przykład: dzieje świata – dzieje poszczególnych kultur; religia – religia/myślenie; kultura – kultura/cywilizacja. Kultura jest bytem bezwiednym, jednak jej rozwój związany jest z ustępowaniem bezwiedności na rzecz istnienia czuwającego. Dominacja elementów czuwających oznacza nastanie cywilizacji. Innymi słowy kultura jest prosta, nieskomplikowana, spontaniczna, konkretna. Związana jest z małymi wspólnotami, niezapośredniczonymi kontaktami i bliskimi więzami. Przeciwieństwem jej jest cywilizacja – sztuczna, refleksyjna, konwencjonalna. Religia zostaje zastąpiona myśleniem, wieś – miastem, a wojna – dyplomacją. Najbardziej ewidentnym sygnałem zbliżającego się kresu kultury jest urbanizacja. Proces ten w koncepcji Spenglera nie jest świadectwem najwyższego stopnia rozkwitu kultury, jak to ujmuje większość teoretyków cywilizacji, ale dekadencją koniecznością: „Kamienny kolos metropolii kończy biografię każdej wielkiej kultury”¹³. Urbanizacja jest oceniana przede wszystkim z perspektywy jej wpływu na człowieka i jego relacje z innymi ludźmi, wykorzenia go i alienuje. Odcina od podstawowych wymiarów dotychczasowego życia: ziemi, pracy, tradycji, religii. Zanikają więzi międzyludzkie, a społeczeństwo zmienia się w anonimową masę. Rdzeniem kultury podtrzymującym integralność zbiorowości była niesformalizowana, przeżywana religia i tradycja, ugruntowane obyczajem. Cywilizacja, negując te wartości, wnosi areligijność, względnie religijność zracjonalizowaną, dyrektywy moralne i intelektualizm w każdej dziedzinie. Człowiek oddala się od swych naturalnych, instynktownych pragnień i potrzeb. Racjonalizm, stając się obligatoryjną dyrektywą funkcjonowania w cywilizacji, dostarcza nowego modelu wiedzy, nauki i nowych norm postępowania, których

¹³ O. Spengler, *Kultura i cywilizacja*, [w:] A. Kołakowski, op. cit., s. 243.

konieczna asymilacja równoznaczna jest z utratą ludzkiego jestestwa. Konsekwencją urbanizacji są uniformizacja, czyli ujednoczenie sposobów życia, oraz kosmopolityzm, jeszcze bardziej odsuwający człowieka od swego pierwotnego środowiska. Przytłaczająca technicyzacja przekształca stosunek człowieka do pracy i jej produktów. Dwoma wymiarami zmian w sferze instytucjonalno-politycznej są narodziny: „cezaryzmu”, władzy absolutnej opartej na osobistym zwierzchnictwie despoty, oraz imperializmu realizowanego poprzez wzrost roszczeń terytorialnych. W tym kontekście ekspansywna wojna zyskuje znamiona konieczności dziejowej, jest efektem transformacji kulturowej. Przypomnijmy w tym miejscu, że poniekąd rolą syntez dziejowych, szczególnie powojennych, było właśnie odnalezienie sensu czy uzasadnienia tragedii wojen światowych poprzez ulokowanie ich w szerszym planie historii powszechnej. Podsumowując, znamionami cywilizacji będą dla Spenglera: urbanizacja, zanik więzi międzyludzkich, etycyzm, intelektualizm, uniformizacja, kosmopolityzm, technicyzacja oraz dyktatura, demokracja i imperializm.

Zgoła inną ocenę stanu cywilizacji europejskiej odnajdziemy w teorii Feliksa Konecznego (1862–1949). Jako jeden z nielicznych polskich myślicieli w swoich badaniach podejmował on tematykę teorii cywilizacji i wprost pisał o potrzebie powołania nauki o cywilizacji. Tym, co służyć miało Konecznemu do odkrycia ładu w historii, analogicznego, lecz przeciwstawnego prawom przyrody, była indukcja. Tak jak odrębny jest świat materialny względem życia duchowego, tak odrębne muszą być metody dochodzenia do ich wewnętrznych mechanizmów. Ze względu na tę odmienność statusów ontologicznych niemożliwe jest na przykład wyjaśnianie zjawisk historyczno-kulturowych w kategoriach organicznych (młodość, wiek dojrzały i starczy), jak to zaproponował Oswald Spengler. Biologizm w tej postaci Koneczny umieścił obok innych (geograficznej, ekonomicznej, antropologicznej i prawniczej) prób historiograficznych, obciążonych według niego błędem aprioryzmu. Krytykując historiozofie aprioryczne oparte o dedukcyjny model myślenia, zarzucił im spekulatywny, medytacyjny i abstrakcyjny charakter, prowadzący do subiektywnych, swobodnych wniosków oderwanych od rzeczywistości. Historia, tymczasem, jako domena ducha realizować by się miała według zasad, które dają się wprost odczytać z rzeczywistości. Opowiadając się za indukcyjnym, empirycznym modelem eksplikacji, autor *O wielości cywilizacji*, jak sam wskazuje, wpisał się w tradycję wywodzącą się od Franciszka Bacona – twórcy tej „najwłaściwszej dla historii” metody, przyswojonej naukom humanistycznym przez Monteskiusza¹⁴. Nie mógł jej jednak pozostać do końca wierny, gdyż określenie praw dziejowych, rządzących rozwojem cywilizacji, było przedsięwzięciem nomotetycznym wymagającym dedukcyjnego namysłu.

Model dziejów powszechnych, utożsamianych z dziejami łaďów społeczno-kulturowych, przypisanych różnorodnym formacjom ludzkim, jest w koncepcji Konecznego elementem łączącym historiozofię (historię) i teorię cywilizacji. Teza, iż historia powszechna jest historią cywilizacji, implikuje rozumienie dziejów po-

¹⁴ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1996, s. 14.

wszechnych jako dziejów zbiorowości ludzkich o odrębnych „formułach tożsamości”, ich dorobków kulturowych oraz konfrontacji między nimi.

Kwestionując zasadność popularnej w latach trzydziestych XX wieku tendencji, przeciwstawiającej sobie termin „kultura” i „cywilizacja” ze względu na ich odniesienie do duchowych lub materialnych przejawów życia, Koneczny uznał nierozdzielność tych elementów we wszelkich płaszczyznach ludzkiej działalności. Stąd cywilizacja to „naturalne zrzeszenie największej miary [...], suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem suma tego wszystkiego, czym się taki odłam różni od innych”¹⁵. Alternatywę dla dychotomii cywilizacja – kultura stanowić by miała relacja inkluzji. Cywilizacji i kultury nie różnicuje walor jakościowy (gdyż obydwie formacje są nośnikami treści zarówno duchowych, jak i materialnych), lecz ilościowy. Cywilizacja to najrozleglejsza płaszczyzna identyfikacji kulturowej. Ostateczna definicja brzmi: „cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”¹⁶. „Metoda” to forma, zewnętrzny kształt, jaki przybierają prawno-instytucjonalne rozwiązania wynikłe z charakteru ustroju „życia zbiorowego”, czyli struktury porządku organizującego byt społeczny¹⁷. „Pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei i czynów”¹⁸. Rozwój życia gromadnościowego wyznaczają czynniki egzogenne względem człowieka (opanowanie ognia, hodowla zwierząt, troska o potomstwo) i endogenne, konstytuujące byt duchowy (język, „poczucie śmierci”, tradycja). W dalszej kolejności krystalizują się stabilne zrzeszenia ludzkie. Przejście od poligamii do monogamii, od rodu do emancypacji rodziny, od „jednoklasowości” do zróżnicowania społecznego wyznaczają początkowe etapy genezy cywilizacji. Formalnym wyrazem tego procesu jest wykształcenie się (lub nie) tak zwanego „trójprawa” – rodzinnego, spadkowego i majątkowego, których charakter i zakres stanowią podstawę orzekania o stopniu komplikacji danego układu społecznego, jego wewnętrznym zróżnicowaniu, a w konsekwencji odrębności cywilizacyjnej, bowiem „od różnaitości w trójprawie poczyna się różniczkowanie cywilizacyjnej”¹⁹. W warunkach wyższego zaawansowania organizacyjnego od cywilizacji wymaga się określenia typu relacji między prawem prywatnym a publicznym: kwestia monizmu (prywatyzacja sfery publicznej lub upublicznienie sfery prywatnej podwładnych przez władzę) bądź dualizmu prawnego. Przebieg idiomatyczności cywilizacji winien być analizowany również w aspekcie kolektywnego samookreślenia się względem „quincunxa”, czyli „pięciu kategorii bytu człowieczego”:

¹⁵ Ibidem, s. 154.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 49.

¹⁸ F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, op. cit., s. 155.

¹⁹ Ibidem, s. 95.

Z ciała i duszy składa się człowiek, a wszystko cokolwiek jest ludzkiego, musi posiadać formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwóch, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykołajenie całości. Istnieje pięć kategorii bytu człowieka. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia Dobra (moralności) i Prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną przypadają sprawy Zdrowia i Dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie Piękna, wspólne ciału i duszy. Jest to „quincunx” człowieka, obejmujący wszelkie przejawy bytu, wszelkie możliwości życia ludzkiego. Nie ma takiego faktu, ni myśli takiej, które by nie pozostawały w jakimś stosunku do którejś z tych pięciu kategorii, często równocześnie do dwóch, a nawet więcej. Należy tu każdy fakt i myśl wszelka. Nie zdoła nikt wymyślić niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia.

Znać stan danego zrzeczenia – od rodziny poczynając aż do państwa i narodu – jest to znać stan jego quincunxa²⁰.

Ustosunkowanie się do tych wartości, ocenienie ich i widoki ich wzajemnych stosunków mogą być najróżnorodniejsze. Zrozumienie tych różnic jest kluczem, który rozwiązuje zagadkę różnorodności cywilizacji²¹.

Stosunek do Dobra, Prawdy, Zdrowia, Dobrobytu i Piękna wyznacza charakter egzystencji człowieka reprodukującej wzorzec gromadnościowy i odpowiada na jego immanentne potrzeby. Koneczny uznaje jednak nierozzerwalność poszczególnych elementów quincunxa, na podobieństwo nierozzerwalności sfer duchowej i materialnej, i przyznaje pierwszeństwo tym pierwszym. Hierarchia cywilizacji opierałaby się na stopniu realizacji i swobody tworzenia wartości etycznych, intelektualnych i artystycznych. Również w wymiarze globalnym cywilizacja musi być ucieleśnieniem tych wartości, a celem naczelnym winno być zapewnienie dobra zrzeczenia. Wprowadzając kategorię celowości, Koneczny akcentuje idealistyczną dziedzinę „pragnień cywilizacyjnych”²². Każdej cywilizacji przypisany jest określony cel, ideał, do którego osiągnięcia dąży w miarę własnego doskonalenia się. Jest to wizja swobodnego *Civitas Dei*, ucieleśniającego obraz pożądanego ładu aksjonormatywnego, jej logos. „Logos to cel każdej cywilizacji i jej odmian, zwanych kulturami, cel tożsamy z racją istnienia tych wielkich organizmów demograficzno-historycznych”²³. Za logosem podąża etos, będący odwzorowaniem treści idealnych, zrelatywizowaniem ich do warunków aktualnej rzeczywistości. Ten moment rozważań Konecznego wykazuje znaczące analogie do koncepcji Shmuela Eisenstadta. Obydwa wymiary definiują cywilizacje w kwestii postępu i związanej z nim relacji norm moralnych do norm prawnych. Postępem jest dążność do realizacji logosu, możliwa jedynie w warunkach dostrojenia się norm moralnych i prawnych. Drugi cel zrzeczeń cywilizacyjnych upatrywany jest w ich trwałości i skuteczności, czego warunkiem jest zasada

²⁰ Idem, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa–Struga 1991, s. 12–13.

²¹ A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 117.

²² J. Skoczyński, op. cit., s. 55.

²³ Ibidem.

współmierności, czyli wewnętrznej koherencji elementów porządku. Spójny i stabilny ład społeczny gwarantuje jego członkom bezkolizyjne funkcjonowanie, przez co wzmacnia swą atrakcyjność. Przeciwnie – jeśli pewne idee bądź przedsięwzięcia nie są zharmonizowane z daną „metodą ustroju”, są w stosunku do niej niewspółmierne, narażają cywilizacje na dezorganizację i wewnętrzną korozję. W s p ó ł m i e r n o ś ć stanowi pierwszą z reguł historycznych proponowanych przez Konecznego, rozumianych jako prawa dziejowe. Dzięki jej zachowaniu w cywilizacjach (i kulturach) powstają przystające do siebie wartości duchowe i materialne, a także możliwa jest międzypokoleniowa transmisja treści składających się na cywilizacyjne dziedzictwo, wzmacniających tożsamość i przywiązanie. Drugie prawo dziejowe to n i e r ó w n o ś ć, charakteryzowana jako zróżnicowanie społeczne, niedostępność pewnych dóbr (ubóstwo, niesprawiedliwość). Konsekwencje nierówności mają jednak pozytywny charakter i są warunkiem postępu. Sprzyja ona rozwojowi personalizmu i aktywności społeczeństwa, generuje różnorodność. Trzecie prawo to t r w a ł o ś ć i e k s p a n s j a. Trwałość, żywotność cywilizacji zależna jest proporcjonalnie od jej ekspansji, skutecznej, o ile nie polega tylko na przestrzennej i demograficznej aneksji (ekspansja fizyczna), ale gdy towarzyszy jej przejmowanie idei przez podbijanych (ekspansja duchowa). Ze względu na żywotność najbardziej efektywna jest zatem ekspansja duchowa przeprowadzana na drodze pokojowej, nie jest ona bowiem narażona na odrzucenie. „Historia powszechna jest przede wszystkim historią ekspansji cywilizacji i walką ich pomiędzy sobą. Cywilizacje mniej żywotne bywają rugowane przez żywotniejsze”²⁴. Czwarte prawo głosi, że m i ę d z y c y w i l i z a c j a m i n i e m a s y n t e z, ale piąte prawo dopuszcza i s t n i e n i e m i e s z a n e k c y w i l i z a c y j n y c h. Syntezy nie są możliwe ze względu na niemożność uzgodnienia podstawowych charakterystyk cywilizacji (quincunx; stosunek prawa do moralności) – wypracowania nowej „metody ustroju życia zbiorowego”. Nie istnieją cywilizacje współmierne. Stąd istniejące mieszanki (mieszają się elementy poszczególnych cywilizacji) są samodestrukcyjnymi przedsięwzięciami. Brak jednolitych wzorców aksjonormatywnych powoduje, iż zaburzony zostaje wizerunek logosu. Ostatnie prawo dziejowe sprowadzone zostało do formuły: „n i ż s z o ś ć g ó r ą”. Cywilizacje „niższego” rzędu, czyli posiadające niższy stopień komplikacji urządzeń społecznych, są, jak dowodzi Koneczny, paradoksalnie bardziej atrakcyjne ze względu na obniżony poziom wymagań, mniejszy wymóg zaangażowania się. Jako prostsze organizacyjnie nie wymagają tak wielu zabiegów podtrzymujących ich funkcjonowanie, jak to ma miejsce w „wyższych” cywilizacjach. „Wyższe cywilizacje, jako bardziej skomplikowane, mają więcej sposobności, by w czym niedomagać. Nieraz cywilizacje defektowne okazywały się bardziej wytrzymałymi. Im wyższa cywilizacja, tym więcej punktów pochopnych do schorzeń. Wyższość jest bardziej narażona na sposobności upadku”²⁵.

²⁴ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 225.

²⁵ Idem, *O ład w historii...*, op. cit., s. 59.

Sformułowanie przez Konecznego sześciu prawd dziejowych nie miało na celu wyznaczenia drogi rozwojowej historii ludzkości, reguł procesu historycznego. Prawa dziejowe są indukcyjnie wywiedzionymi zasadami organizującymi przebieg życia zbiorowego wielkich zrzeseń w ich długim trwaniu. W naukach przyrodniczych prawa natury odkrywają sens i porządek w świecie fizycznym. Dla Konecznego tę funkcję na polu historii pełni jego propozycja.

Jak zostało powyżej ustalone, cywilizacje różnią się z uwagi na określenie się względem: trójprawa, relacji między prawem publicznym i prywatnym, kategorii *quincunx*, relacji norm moralnych i prawnych (źródła prawa) i istoty *logosu*. Dodatkowymi czynnikami, na których podstawie orzeka się o idiomatyczności „metod ustroju życia zbiorowego”, są: postawa człowieka wobec czasu, rola religii, istnienie lub nieistnienie poczucia narodowego. Stąd zbiorowości ludzkie mogą być rozmieszczone na skali wyznaczającej różny stopień opanowania czasu: od braku kategorii czasu, poprzez czasomierstwo, do pełnego opanowania czasu. „Opanowanie przestrzeni rozwija inteligencję, opanowanie zaś czasu pociąga za sobą postęp moralny”²⁶ i rozwój cnót społecznych. W kwestii statusu sakralności w życiu codziennym Koneczny przeprowadza podział między cywilizacjami na te, w których normy religijne sankcjonowane są we wszystkich sferach działań człowieka, i te, w których takich roszczeń religijnych się nie wysuwa: odpowiednio cywilizacje sakralne (żydowska i bramińska) i niesakralne (pozostałe współczesne). „Religia tworzy cywilizację natenczas tylko, gdy podciąga pod swe sakralne prawodawstwo pięć kategorii bytu, gdy rozstrzyga nie tylko co do moralności, ale też w kategoriach zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki”²⁷. Najwyższy stopień rozwoju prezentują te cywilizacje, w których wykazać można istnienie poczucia narodowego. „Warunkami dla powstania świadomości narodowej są: emancypacja rodziny i rodu, funkcjonowanie prawa publicznego i wysoki poziom ogólnego oświecenia”²⁸. Dodać należy, że naród w ujęciu Konecznego jest nośnikiem treści etycznych. Do porządkowania typów życia zbiorowego autorowi *O ład w historii* posłużyło również określenie układów cywilizacyjnych przeciwieństw. Dychotomie te przedstawiają się następująco:

- personalizm – gromadność (określa relacje między jednostką a zbiorowością);
- organizm – mechanizm (określa zasady tworzenia zrzeseń);
- rozmaitość – jednostajność (określa stopień wymaganego konformizmu);
- historyzm – „medytacyjna improwizacja” (określa stosunek do czasu);
- wolność – przemoc (reguły postępowania);
- rozwój – stagnacja (zasada działania).

²⁶ A. Hilckman, *Wschód i Zachód*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 99.

²⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 240.

²⁸ A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 136.

Stworzona przez Konecznego typologia obejmuje dwadzieścia cywilizacji Starożytności i dwie Świata Nowego. Siedemnaście cywilizacji starożytnych to: egipska, chińska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, sumeryjska, punicka, egejska, numidyjska, turańska, attycka, spartańska, hellenistyczna i rzymska. Do tego dochodzą dwie starożytne cywilizacje amerykańskie: inkaska i aztecka. Jako aktualnie istniejące badacz wymienia: bramińską, chińską, żydowską, turańską (wywodzące się jeszcze ze starożytności) oraz arabską, bizantyjską i łacińską. Cztery z nich charakteryzuje ustrój rodowy (bramińska, chińska, turańska, arabska), dwie są oparte o quincunx (żydowska, bizantyjska), a tylko w cywilizacji łacińskiej można mówić o logosie.

Koncepcja teoretyczna Feliksa Konecznego jest bodaj najpełniejszą analizą o tematyce cywilizacyjnej, jaka pojawiła się w Polsce na początku XX wieku²⁹. Niewątpliwą jej zaletą jest wszechstronność prezentowanego materiału faktograficznego oraz niezależność poglądów (na przykład definicja „cywilizacji”). Posiada jednak pewien rys, który kwestionuje jej zasadność: jest ona na wskroś stronnicza. Emocjonalna predylekcja, jaką darzył ten polski teoretyk własną cywilizację, wyraźna jest na przykład w wartościującym charakterze kryteriów typologicznych cywilizacji. Praktykowana w Europie „metoda ustroju” wyznaczała pożądany, według Konecznego, kierunek rozwojowy dla pozostałych cywilizacji. Mimo wysunięcia tezy o pluralizmie cywilizacyjnym, uznającym odmienność procesów i rozwiązań organizacyjnych życia społecznego, podkreślał, że jedynie cywilizacja łacińska może najpełniej wyrażać własnego ducha, swoją istotę. Prace Konecznego były i nadal są szeroko krytykowane zarówno z pozycji światopoglądowych, jak i merytorycznych. Zarzutom ksenofobizmu, antysemityzmu i etnocentryzmu towarzyszą listy błędów faktograficznych i logicznych³⁰.

KONCEPCJE HISTORYCZNE

Podwalin perspektywy cywilizacyjnej rozwijanej na gruncie nauk historycznych dostarczyła monumentalna synteza³¹ Arnolda Josepha Toynbee’ego (1889–1975). Co istotne, była to koncepcja zawierająca wyraźną wprost dyrektywę badań porównawczych. Komparatystyka zagwarantować miała przejście historii z poziomu

²⁹ Obok czterotomowej pracy Erazma Majewskiego *Nauka o cywilizacji* (1908–1923).

³⁰ L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002; P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia” 2008, nr 15, online: <http://www.kultura-i-historia.umcs.lublin.pl/archives/987> [data dostępu: 24.03.2012]; R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.

³¹ Oryginalne wydanie *A Study of History* obejmowało dwanaście tomów. Publikacja powstawała przez dwadzieścia lat, od 1934 do 1954 roku.

idiograficzności do nomotetyczności. Tylko prawdy, prawidłowości odkryte na drodze porównywania cywilizacji wprowadzić miały właściwy, systematyzujący układ odniesienia dla historycznej płaszczyzny faktograficznej. Przyjęta przez brytyjskiego historyka definicja terminu „cywilizacja” jako pojmowalnego pola badań historycznych³² jednoznacznie wskazywała na utożsamienie procesu historycznego z cyklem rozwojowym cywilizacji. Wydarzenia historyczne stają się zatem zrozumiałe dopiero w odniesieniu do ich roli w przeobrażeniach cywilizacyjnych. Analiza cywilizacji dostarcza właściwej płaszczyzny dla wyjaśnień partykularnych i epizodycznych faktów. Jak uzasadnia autor *Studium historii*, wiele zjawisk przekracza granice grup lokalnych i staje się udziałem szerszych społeczności. Tylko całościowe ujęcie owych zjawisk gwarantuje ich pełne i kompetentne rozpoznanie. Z drugiej strony owe zjawiska stają się konstytutywne i reprezentatywne dla owych szerszych społeczności, czyli cywilizacji. Celem ilustracji tej zasady przytoczmy przykłady zjawisk fundujących europejską wspólnotę cywilizacyjną (z brytyjskiego punktu widzenia): chrystianizacja, system feudalny, renesans, reformacja, ekspansja zamorska, wprowadzenie parlamentarnych rządów demokratycznych, system industrialny. Wymienione procesy objęły swym zasięgiem, w mniejszym lub większym stopniu, kraje cywilizacji europejskiej i aby zrozumieć ich pełny przebieg, należy przyjąć ponadnarodową optykę.

Zaprezentowany przez Toynbee’ego schemat rozwoju cywilizacji wyróżnia ich trzy generacje. Cywilizacje pierwszego pokolenia wyłoniły się poprzez mutację ze społeczności prymitywnych. Drugie pokolenie cywilizacji znamionuje powstanie tak zwanych wyższych religii. Współczesne cywilizacje reprezentują trzecią generację. Wśród nich wymienia się cywilizacje: zachodnią, chrześcijaństwa prawosławnego, muzułmańską, hinduską, dalekowschodnią (Chiny, Japonia). Pełna typologia obejmuje dwadzieścia jeden „pełnych cywilizacji”³³, trzy „poronione” oraz sześć wstrzymanych w swoim rozwoju. „Międzypokoleniowe” relacje cywilizacji sprowadzone zostały do trzech zaobserwowanych w toku dziejów typów: „potomność”, „nadpotomność”, „podpotomność”. Pierwszy przypadek odnosi się do sytuacji, gdy nowa cywilizacja rozwija się na gruncie powstałego w „rodzicielskiej” cywilizacji kościoła uniwersalnego. W drugim przypadku nowa cywilizacja rozwija się wokół religii wyznawanej przez dominującą mniejszość starej cywilizacji. Trze-

³² W oryginalnym brzmieniu: „the intelligible field of historical study”. W literaturze przedmiotu przyjęte zostały tłumaczenia „pojmowalne pole historycznych badań” (P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Katowice 1992, s. 3) lub „rozumiała jednostka badań historycznych” (A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 19).

³³ Oprócz wymienionych wyżej pięciu cywilizacji współczesnych podane zostały następujące: helleńska, syryjska, indyjska, chińska, minojska, kultura Indusu, sumeryjska, hetycka, babilońska, egipska, andyjska, meksykańska, jukatańska, Majów, kultura Shang. W pewnych miejscach rozważań cywilizacja muzułmańska dzielona jest na arabską i irańską, chrześcijańskiego prawosławia na prawosławno-bizantyjską i prawosławno-rosyjską, a dalekowschodnia na chińską i koreańsko-japońską. Zatem pełna lista cywilizacji obejmuje dwadzieścia jeden społeczności. A. J. Toynbee, *Studium historii...*, op. cit., s. 47.

ci wariant stanowi inwazja lub migracja plemion sąsiadujących, w których wyniku stara cywilizacja ulega zasadniczej transformacji³⁴. Analizując dzieje relacji cywilizacji helleńskiej i zachodnioeuropejskiej, Toynbee wymienia swoiste oznaki potomności, które w jego projekcie porównawczych badań cywilizacji miałyby być analogicznie odkrywane w pozostałych „usynowionych” cywilizacjach. Są to przede wszystkim: fakt uformowania się państwa uniwersalnego, poprzedzony okresem zaburzeń wewnętrznych (Cesarstwo Rzymskie); powstanie Kościoła (chrześcijańskiego), który stworzy religijne podwaliny nowej cywilizacji; oraz inwazje barbarzyńskie, określane niemieckim terminem *Völkerwanderung* („wędrowki ludów”). Aktywną rolę w przełomie przypisuje się siłom proletariatu wewnętrznego (mniejszość chrześcijańska) i zewnętrznego (plemiona barbarzyńskie), przeciwstawionym dominującej mniejszości helleńskiej. W przypadku „usynowienia” cywilizacji zachodnioeuropejskiej doszło także do terytorialnego przemieszczenia centrum nowej społeczności³⁵.

Rozwój poszczególnych cywilizacji daje się sprowadzić do uniwersalnego schematu, którego etapy pełnią funkcję wskaźników dla analizy komparatystycznej. Struktura dziejów ludzkości przedstawiona zostaje w niej niejako w postaci wznoszącej spirali. Z jednej strony bowiem cywilizacje powielają cykle: powstania, wzrastania, załamania, dezintegracji oraz rozkładu, z drugiej jednak strony całościowy rozwój człowieka zmierza do osiągnięcia „duchowego odrodzenia”. Scharakteryzujemy pokrótce wyróżnione fazy rozwoju cywilizacji. (1) Geneza cywilizacji przebiega odmiennie, biorąc pod uwagę jej lokalizację w ogólnym planie rozwoju dziejów. Z wymienionych dwudziestu jeden cywilizacji piętnaście to spadkobierczynie swoich poprzedniczek, a sześć (egipska, sumeryjska, minojska, chińska, andyjska, Majów) wyłoniło się na drodze mutacji ze społeczności pierwotnych³⁶. Kluczem każdej ścieżki rozwojowej staje się zastępowanie statyki dynamiką. Skostniałe w tradycji społeczności pierwotne „ożywają” dzięki twórczej zmianie. Zmianę taką może wprowadzić „wyzwanie” (*challenge*), na które społeczność musi udzielić adekwatnej „odpowiedzi” (*response*). Wyzwanie wiąże się z zaistniałymi

³⁴ P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*, op. cit., s. 5.

³⁵ W odniesieniu do pozostałych cywilizacji trzeciej generacji relacje genealogiczne przedstawiały się następująco: cywilizacja bizantyńska jest bliźniaczką zachodnioeuropejskiej, także usynowionej przez helleńską (chrześcijaństwo); cywilizacje irańska i arabska są również bliźniaczkami usynowionymi przez cywilizację syryjską (islam); cywilizacja hinduska usynowiona została przez indyjską (hinduizm); dalekowschodnia – przez chińską (buddyzm mahajana). A. J. Toynbee, *Studium historii*, op. cit., s. 29–38.

³⁶ Kryterium rozróżnienia społeczności pierwotnych od cywilizacji „wyższych” nie jest dla Toynbee'ego obecność lub brak pewnych instytucji życia społeczno-politycznego czy podział pracy, ale kierunek oddziaływania *mimesis*. W tej koncepcji *mimesis* pozostaje mechanizmem organizującym statykę i dynamikę społeczną, polegającym na naśladownictwie. W społecznościach pierwotnych naśladownictwo polega na repetycji zachowań wzorcowych, ustalonych bądź utrwalonych przez przodków. Zachowania są wpisane w tradycję i obyczaj, które nadają im charakter statyczny. Kierunek naśladownictwa w cywilizacjach ulega zmianie i zachowania społeczności powielają innowacyjne i antytradycyjne rozwiązania twórczych jednostek. Ibidem, s. 60.

warunkami środowiskowymi (bodziec nowego terenu i bodziec trudnego terenu) i/lub społecznymi (bodźce ciosów, parcia i upośledzenia)³⁷. W toku rozwoju cywilizacji obserwuje się wzrost znaczenia tych drugich i zanik pierwszych. Wyzwaniem staje się sytuacja, która utrudnia bądź wręcz uniemożliwia funkcjonowanie danej cywilizacji w formule dotychczasowej. Przykładów takich sytuacji dostarczają zmiany klimatyczne, które wymogły albo zmianę trybu życia i technik produkcji, albo migracje i konieczność dostosowania się do nowych, dotąd nieznanych warunków środowiskowych. W przypadku narodzin cywilizacji drugiego pokolenia wyzwanie pochodzi przede wszystkim ze strony społeczno-psychicznych roszczeń wyłonionych podmiotów sceny publicznej³⁸. W łonie macierzystej, rodzicielskiej cywilizacji w okresie stagnacji wyłaniają się dwie frakcje społeczne: dominująca mniejszość – orędownicy i straż starego porządku oraz proletariats (wewnętrzny i zewnętrzny), dostrzegający konieczność przebudowy (aksjologicznej i instytucjonalnej) ładu. Jeżeli roszczenia obu stron nie mogą być pogodzone, proletariats decyduje się na secesję, a realizacja nowej wizji porządku staje się fundamentem nowej cywilizacji. Oba typy wyzwań: społeczne i geograficzne nie stanowią uniwersalnych i koniecznych czynników wyzwających przemiany cywilizacyjne. Są raczej nieprzewidywalnymi i „dramatycznymi” koincydencjami, których ewentualne twórcze efekty można zaobserwować i ocenić postfaktycznie. Zestawiając momenty „wyzwań i odpowiedzi” zaobserwowane w różnych cywilizacjach, Toynbee odnotowuje prawidłowość: im większy bodziec, tym silniejsze wyzwanie (mimo że przytaczane przez autora przykłady udowadniają również odwrotność zasady). To swoiste prawo społeczne, skądinąd zdyskredytowane przez Braudela³⁹, wyjaśniałoby sukces danej cywilizacji w kategoriach efektywnego zmagania się z sytuacjami: trudnego i/lub nowego terenu geograficznego oraz skutecznej konfrontacji z proletariats zewnętrznym i wewnętrznym. Jak ujawniają dalsze analizy, pozytywna odpowiedź w zakresie wspomnianych typów wyzwań nie jest gwarantem dalszego rozwoju cywilizacji, przejścia do (2) fazy wzrastania cywilizacji. Okazuje się bowiem, że takie cywilizacje, jak: polinezyjska, eskimoska, nomadów (mimo adekwatnej odpowiedzi na wyzwanie środowiska) oraz Osmanów w prawosławnym chrześcijaństwie i Spartan w świecie hellenistycznym (mimo adekwatnej odpowiedzi na wyzwanie społeczne), zostały wstrzymane w swym rozwoju. Wysiłek radzenia sobie z przeciwnościami fizycznymi i społecznymi okazał się zbyt duży, aby

³⁷ Bodziec ciosów odnosi się do konieczności prowadzenia militarnej konfrontacji z innymi społecznościami, bodziec parcia określa sytuację przygranicznego napięcia między społecznościami, a bodziec poszkodowania odnosi się do konfrontacji z wewnętrznymi grupami pozbawionymi praw i dostępu do sfery publicznej.

³⁸ Wyzwaniom o charakterze społecznym mogą towarzyszyć wyzwania geograficzne. Dla przykładu geneza cywilizacji zachodnioeuropejskiej wiąże się zarówno z roszczeniami wewnętrznej mniejszości chrześcijańskiej, jak i włączeniem w orbitę wpływów proletariats zewnętrznego (plemion germańskich) czy zmianą warunków środowiskowych, przesunięciem centrum cywilizacji z rejonu Morza Śródziemnego na tereny północno-zachodniej Europy.

³⁹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 280.

dodatkowo stymulować rozwój w innych aspektach życia⁴⁰. Przeszkodą w rozwoju wymienionych społeczności okazała się także kastowość (kuriozalnie obejmująca także klasy zwierząt, na przykład psich pomocników u Eskimosów czy bydło wśród nomadów) oraz specjalizacja, rozumiana jako wyłonienie ujednoczonego i niezróżnicowanego typu pracy. Na czym zatem miałyby polegać wzrost cywilizacji? Na artykulacji jej swoistej siły życiowej (*élan vital*), jak ją za Henri Bergsonem określa Toynbee⁴¹:

Cywilizacje wzrastają, zdawałoby się, dzięki takiemu *élan*, który niesie je od wyzwania poprzez odpowiedź do dalszego wyzwania; wzrastanie to ma aspekt tak zewnętrzny, jak i wewnętrzny. W makrokosmosie wzrastanie objawia się jako stopniowe opanowywanie zewnętrznego środowiska, w mikrokosmosie jako coraz większe samookreślenie się czy samoartykulacja. W obu tych manifestacjach mamy ewentualne kryterium rozwoju samego *élan*⁴².

Opanowanie środowiska zewnętrznego oznaczałoby, z jednej strony, opanowanie środowiska ludzkiego, a zatem kojarzone byłoby z militarnymi działaniami ekspansjonistycznymi, z drugiej zaś strony oznaczałoby opanowanie środowiska fizycznego, *ergo* byłoby kojarzone z rozwojem techniki. Historyczne przykłady szerokich kontekstów związanych z sukcesami militarnymi i postępem technologicznym wykazują jednak, zdaniem Toynbee'ego, ich brak symptomatyczności. Mogą one być charakterystyczne dla epoki rozwoju cywilizacji, ale mogą zarazem towarzyszyć jej fazie schyłkowej. Dlatego autor proponuje skupienie się na śledzeniu procesów autonomizacji i artykulacji owej mniej empirycznie dostępnej sfery siły życiowej cywilizacji. Aby uczynić ją mniej efemeryczną, zaproponowana procedura badawcza sugeruje odwołanie się do idei głoszonych przez twórcze jednostki i mniejszości. Ich niekonwencjonalne propozycje stają u podstaw procesów dynamizowania się cywilizacji i w konsekwencji skutkują jej wzrostem. Niestety przyjęta propozycja nie została w sposób satysfakcjonujący rozwinięta, bowiem przytoczone przez autora historyczne ilustracje (św. Paweł, św. Benedykt, św. Grzegorz Wielki, Budda, Mahomet, Machiavelli, Dante, w innym miejscu Jezus oraz Ateny

⁴⁰ Taka konkluzja prowadzić musi do weryfikacji prawidłowości: im większy bodziec, tym bardziej skuteczna odpowiedź. A. Toynbee, *Studium historii*, op. cit., s. 175.

⁴¹ Co ciekawe, Toynbee krytykuje, nie widząc narzucającego się podobieństwa, „duchowe” i „organicystyczne” stanowisko Spenglera. Przytoczone poniżej słowa tego drugiego, szczególnie pierwsza część fragmentu, mogłyby stanowić parafrazę poglądów brytyjskiego historyka po dokonaniu chronologicznego przesunięcia z fazy genezy do wzrostu. „Kultura rodzi się w chwili, gdy jakaś wielka dusza budzi się z prądu duchowego stanu wiecznie dziecięcej ludzkości, odłączając się jako kształt od bezkształtnego, jako coś ograniczonego i przemijającego od bezgranicznego i trwającego. Rozkwita na glebie dającego się ściśle odgraniczyć krajobrazu, z którym pozostaje związana na sposób rośliny. Kultura umiera, gdy owa dusza urzeczywistni już ogół swych wewnętrznych możliwości w postaci narodów, języków, dogmatów, sztuk, państw, nauk, powracając tym samym do stanu praduchowości”. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, op. cit., s. 100.

⁴² A. Toynbee, *Studium historii*, op. cit., s. 177.

w procesie wzrastania społeczności helleńskiej, Włochy i Anglia w procesie wzrastania społeczności zachodniej) służą raczej jako przykłady ruchu: „wycofania i powrotu”, jak się ma wydawać, niezbędnego w twórczej transformacji. Innymi słowy działalność twórczych jednostek i mniejszości towarzyszy czasowe wycofanie się z życia społecznego, które może przybrać postać okresowej anachorezy lub przymusowej marginalizacji społecznej. Ale oprócz wykazanej analogii historycznej nie wiemy, jaką rolę pełni ów schemat wycofania i powrotu w mechanizmie zmiany społecznej. Bez wątplenia trudno sprzeczać się z faktem oddziaływania twórczych jednostek, takich postaci jak Jezus czy Budda, na transformacje cywilizacyjne, ale zaproponowana zasada *mimesis* nie wyjaśnia zagadnień bardziej szczegółowych, na przykład: Kogo się naśladuje? Jakie okoliczności skłaniają do naśladowania? Jak dochodzi do przekształcenia społeczeństwa na bazie naśladownictwa? Toynbee’emu wystarczy przekonanie, że dojrzałe społeczeństwo rozpoznaje idee warte naśladowania, podąża za nimi, a w konsekwencji stają się one obowiązujące w nowej wspólnoty. Nie wiemy także, jak działalność owych indywidualności kształtuje tożsamość cywilizacji. Wydaje się, że kwestią zasadniczą jest bardziej dynamizowanie, wprowadzanie nowych rozwiązań świadczących o żywotności cywilizacji niż jakiś konkretny kierunek zmian. Ten ostatni określony jest bowiem przez nieuniknione następstwo faz biograficznych cywilizacji. Po okresie wzrostu nadchodzi (3) czas załamania cywilizacji. Charakterystycznym, choć nadal efemerycznym wskaźnikiem w tym okresie stanie się utrata twórczej siły. Zanik sił żywotnych równoznaczny jest z utratą spontaniczności i elastyczności rozwiązań oraz rutynizacją czy powierzchownością i automatycznością *mimesis*, a zatem sytuacją, kiedy nowy program aksjologiczny podlega recepcji tylko na poziomie deklaratywnym i realizowanym, a nie jest przedmiotem internalizacji. Jednym z przykładów takiej sytuacji jest zjawisko dysharmonii sfer instytucjonalnej i ideologicznej. Kiedy nowe poglądy, racje społeczne dochodzą do głosu, napotykają opór ze strony dotychczasowej struktury społecznej, wówczas możliwe staje się rozwiązanie na jednej z trzech dróg: synchronizacja obu członów, rewolucja, wynaturzenie. Innym typem sytuacji, sprowadzającej załamanie, jest *nemesis*, rozumiana tutaj jako przywiązanie do idei, twórców, instytucji, hamujące dalszy rozwój. Nowe rozwiązania okazują się bowiem płodne tylko przez pewien czas i ukazują swoją nieadekwatność w konfrontacji z nowymi wyzwaniami. Trwanie w stanie stagnacji może być także związane z poczuciem „upojenia zwycięstwem”, sukcesem militarnym lub ideologicznym. W obu wariantach efekt związany jest z działaniami mającymi zapewnić *status quo*, a nie podjęciem dalszego wysiłku przekształceń. Załamanie cywilizacji może skutkować jej petryfikacją i czasowym zahamowaniem dalszego rozwoju lub przejściem w (4) stan dezintegracji. Dezintegracja przynosi wewnętrzny podział: schizmę wertykalną (podział na wspólnoty lokalne) oraz schizmę horyzontalną (podział na klasy), w konsekwencji scena publiczna podzielona zostaje na trzy frakcje: dominującą mniejszość, proletariat wewnętrzny i proletariat zewnętrzny. Załamana zostaje solidarność i harmonia w wyrażaniu siły żywotnej cywilizacji, ale na poziomie instytucjonalnym i normatywnym dochodzi do standa-

ryzacji. Okres załamania przynosi cały szereg postaw, których wybór przez wyłonięone podmioty życia społecznego orientuje dalszą drogę rozwoju cywilizacji. Wymieńmy kilka z nich⁴³. „Archaizm” i „futuryzm” to próby zaprowadzenia utopijnych porządków opartych, odpowiednio, bądź na odniesieniu do wzorców minionych, bądź na wymyślonych wzorcach idealnych. „Przeobrażenie” i „odłączenie się” to próby zaprowadzenia na ziemi porządku pozaziemskiego, urzeczywistniania doktryn duchowych. Przykładów programowego wycofania się z życia dostarczać mają idee stoików, buddystów, a przykładu przeobrażenia – chrześcijańskie idee zaprowadzenia *Civitas Dei* na ziemi. Jedyną alternatywą dla zaprowadzenia nowego ziemskiego porządku w imię nieziemskich praw i aspiracji jest przeobrażenie. Jest to zdaniem Toynbee’ego jedyna droga dalszego rozwoju cywilizacji w ramach nowego jakościowo społeczeństwa. Palingeneza – powtórne narodziny – niesie za sobą uwznioślające pierwiastki natury duchowej. Proces nasycenia nimi cywilizacji (eteryalizacja) to kierunek i cel dalszego jej rozwoju. Dojmującym uczuciem człowieka okresu dezintegracji jest poczucie bezładu. Przejawia się ono w negatywnej ocenie obyczajów, sztuki, wykształcaniu się jednego, wspólnego języka i synkretyzmie religijnym. Wulgaryzacja obyczajów i symplifikacja sztuki są często wymienianymi elementami diagnozy kryzysu cywilizacji; pozostałe z wymienionych cech wymagają dodatkowego komentarza. Pojawienie się *lingua franca* wiązało się ze zdobyciem politycznej lub militarnej przewagi którejś z frakcji społecznych. Wspólny język był warunkiem komunikacji i nośnikiem standaryzacji, ale jednocześnie oddzielał akty doświadczania rzeczywistości od aktów ich werbalizowania. Z naturalnego środka wyrażania myśli język stał się powierzchownym narzędziem kooperacji. Na gruncie religii zewnętrzną manifestacją wewnętrznego poczucia bezładu było mieszanie się wyznań, kultów lub obrzędów. Tego rodzaju sytuacje były obecne na innych etapach rozwoju cywilizacji. Zasadnicza różnica w ich obecnym pojawieniu się polega na dogłębnej konwergencji różnych systemów myślowych, a nie powierzchownej substytucji imion, historii, dzieł. Ostatecznym przejawem standaryzacji i kresem okresu załamania cywilizacji jest (5) powstanie państwa uniwersalnego⁴⁴ i (6) kościoła uniwersalnego oraz (7) nastanie epoki heroicznej. Państwo uniwersalne jest agonialnym tchnieniem cywilizacji, choć potoczne wyobrażenia o kresie cywilizacji podsuwają zgoła inne od przytoczonych poniżej obrazy. Okres państwa uniwersalnego przynosi pokój i poczucie bezpieczeństwa mieszkańcom, stabilność ekonomiczną i polityczną oraz poczucie dumy z imperialnej potęgi państwa. Jedność i efektywność funkcjonowania instytucji społecznych zapewniają – między innymi – stworzone: środki łączności (drogi, poczta), organi-

⁴³ Poza wymienionymi w dalszej części tekstu postawami towarzyszącymi okresowi dezintegracji wyróżnione są następujące pary: „niepohamowanie” i samokontrola, absencja i męczeństwo, poczucie dryfowania i poczucie grzechu. Ibidem, s. 384–396.

⁴⁴ Przykładowo, następujące cywilizacje ukształtowały państwa uniwersalne: cywilizacja helłeńska – Cesarstwo Rzymskie, cywilizacja andyjska – państwo Inków, cywilizacja chińska – cesarstwo dynastii Qin oraz Han, cywilizacja syryjska – imperium Achemenidów, cywilizacja hinduska – imperium Wielkich Mogolów itd. Ibidem, s. 329.

zacja administracyjna (podział na prowincje, powstanie miast stołecznych), oficjalne systemy komunikacji (język, pismo), systemy prawne, systemy miernicze (kalendarze, jednostki miar i wag), system monetarny, armie, obywatelstwo. Wszystkie wymienione czynniki walczyły przyczyniły się do ujednoczenia i standaryzacji sposobów funkcjonowania w aspekcie administracyjnym, politycznym i społecznym w obrębie cywilizacji. Państwo może trwać mimo toczonych na swoich obrzeżach walk z napierającym proletariatem zewnętrznym. Czas interregnum, czyli faza przejściowa między pokoleniami cywilizacji, to okres różnie realizowanych relacji (wojennych, handlowych) upadającego państwa i plemion barbarzyńskich. Rola państwa uniwersalnego na planie ogólnego rozwoju cywilizacji sprowadzona jednak została do funkcji poczwarki, ogniwa pośredniczącego w powołaniu do życia kościołów uniwersalnych, a w dalszej perspektywie do urzeczywistnienia nowego społeczeństwa.

[...] *raison d'être* Kościołów uniwersalnych jest utrzymywanie przy życiu gatunku społeczności znanego pod nazwą cywilizacji dzięki przechowywaniu cennego zarodka życia podczas niebezpiecznego interregnum, między rozpadem jednego śmiertelnego przedstawiciela tego gatunku a narodzinami innego. Kościół byłby więc częścią reprodukcyjnego systemu cywilizacji, pełniącą funkcję jaja, larwy i poczwarki pomiędzy motylem a motylem⁴⁵.

Poprzez kościoły uniwersalne dochodziło do „usynawiania” cywilizacji. Proces ten został przedstawiony przy pomocy trzech faz: „poczęcia”, „ciąży” i „porodu”. W pierwszej fazie „Kościół wchłania w siebie energie, których państwo nie umie już wyzwolić ani wykorzystać, i stwarza nowe kanały, dzięki którym mogą one znaleźć ujście”⁴⁶. Druga faza to okres poszerzania pola działania przez kościół i zaangażowania wybitnych osobowości. Faza porodu skutkuje przeszczepieniem treści i metod funkcjonowania do sfery świeckiej. Przykładowo, w kontekście rozwoju cywilizacji zachodnioeuropejskiej wskazuje się na monastyczne korzenie kształtowania gospodarki, papieskie korzenie legitymizacji systemu politycznego, kulturowe, naukowe i artystyczne inicjatywy duchowieństwa chrześcijańskiego. W tym momencie rozważań Toynbee proponuje zmianę optyki i przyznanie, że powstawanie i rozwój cywilizacji nie jest procesem autonomicznym, ale stanowi epifenomen rozwoju wyższych religii. Cywilizacje rodzą się, wzrastają i załamują po to, żeby „na swoich kołach nieść rydwan religii” – jak można sparafrazować tę tezę. Teoria cywilizacji okazuje się historią religii i futurologią, jak zaraz zobaczymy. Toynbee bowiem stara się odpowiedzieć na pytanie o cel pojawienia się cywilizacji trzeciego pokolenia, czyli aktualnych bohaterów dziejowych. Cywilizacje pierwszego pokolenia powstały, aby mogły się zrodzić rudymenty wyobrażeń religijnych, drugiego pokolenia – aby mogły wyłonić się religie wyższego rzędu, a trzeciego – aby mogło powstać nowe społeczeństwo *Civitas Dei*, zjednoczone wspólnie

⁴⁵ Ibidem, s. 548.

⁴⁶ Ibidem, s. 549.

podzielaną religią. *Mimesis* zostaje przeniesiona na Boga. Ulotne wzorce przodków i wybitnych jednostek zostają zastąpione religijnie zdefiniowanym kodeksem aksjonormatywnym. Cztery główne współczesne religie w oparciu o chrześcijańską doktrynę miłości bliźniego powinny w przyszłości stworzyć jedną, wspólną płaszczyznę duchowego zjednoczenia. Proces ten ułatwia homogenizacja społeczeństwa na płaszczyźnie polityczno-gospodarczej, równoznaczna z westernizacją.

Zaproponowany przez Toynbee'ego program badań porównawczych sugeruje badanie relacji między cywilizacjami w kategoriach zaproponowanej swoistej genealogii oraz odkrywania prawidłowości w ich biograficznych przekształceniach, a także wyszukiwanie podobieństw i różnic, głównie tych pierwszych. Uzupełnieniem badań jest analiza swoistych spotkań cywilizacji w przestrzeni i czasie. Na podstawie przeprowadzonych analiz w pierwszym zakresie możemy wysnuć dwa wnioski. Pierwszy wiąże się z wyznaczeniem dwóch terenów geograficznych, które jednocześnie stanowiły pole oddziaływania różnych cywilizacji, a zarazem stały się kolebkami wyższych religii⁴⁷. Drugi wniosek, powstały na zakończenie prowadzonej analizy spotkań cywilizacji zachodniej (w okresie średniowiecznym i nowożytnym) i cywilizacji helleńskiej, stwierdza efektywność jedynie tych interakcji, które przebiegały na drodze pokojowej wymiany idei. Wśród spotkań w czasie dają się wyróżnić dwa typy interakcji. Pierwszym są omawiane powyżej relacje usynowienia. Drugi typ obejmuje, określone mianem „renesansów”, spotkania cywilizacji z „duchem” innej cywilizacji, która odeszła w przeszłość. Wśród przykładów pojawiających się w tym aspekcie można przywołać: próby skodyfikowania prawa w świecie chrześcijaństwa zachodniego i prawosławnego, nawiązujące do prawa rzymskiego; rewitalizację nurtów filozoficznych (konfucjanizm na Dalekim Wschodzie); styl klasycystyczny w sztuce europejskiej. Współczesna autorowi (do 1954 roku) mapa cywilizacyjna przedstawia pięć cywilizacji zorganizowanych wokół czterech religii wyższych (chrześcijaństwo, islam, hinduizm i buddyzm), ale efekty dotychczasowych spotkań cywilizacyjnych ujawniają dominację i rosnące wpływy tylko cywilizacji zachodniej, która już stoi na progu stworzenia państwa realnie uniwersalnego. Dalsze rozważania, jak wspomniano powyżej, przenoszą historiozofię na plan teologii. Toynbee rozpościera bowiem wizję ogólnoludzkiej wspólnoty sakralnej, jaka wyłonić się może po upadku cywilizacji aktualnej generacji. Wydaje

⁴⁷ Toynbee zauważa mianowicie, że „Syria była widownią spotkań – w kolejnych okresach – cywilizacji sumeryjskiej z egipską; cywilizacji egipskiej, hetyckiej i minojskiej; cywilizacji syryjskiej, babilońskiej, egipskiej i helleńskiej; cywilizacji syryjskiej, chrześcijaństwa prawosławnego i chrześcijaństwa zachodniego; oraz – w finalnej turze kontaktów – cywilizacji arabskiej, irańskiej i zachodniej. Basen Oksusu i Jaksartesu był podobnie widownią spotkań – w kolejnych okresach – cywilizacji syryjskiej z indyjską; cywilizacji syryjskiej, indyjskiej, helleńskiej i chińskiej; oraz cywilizacji syryjskiej z dalekowschodnią. W wyniku tych spotkań każdy z owych dwu szczególnie «numenonośnych» (religiorodnych) regionów był włączany do państw uniwersalnych kilku odmiennych cywilizacji; te wyjątkowo aktywne związki wzajemne między cywilizacjami na tych dwóch obszarach tłumaczą fenomen niezwyklej koncentracji w ich obrębie miejsc narodzin wyższych religii”. Ibidem, s. 600.

się, że nie będzie to już społeczeństwo zmagające się z geograficznymi i społecznymi przeciwnościami. Celem i zadaniem tej wspólnoty będzie odkrywanie prawdy o Bogu, urzeczywistnianie religijnych cnót na ziemi.

Dzieło Toynbee'ego bez wątpienia stanowi pionierską i już klasyczną koncepcję badań odwołującą się do zjawiska cywilizacji. Współcześnie trudno zgodzić się czytelnikowi z przyjętą perspektywą i sposobem dowodzenia, odsyłającym równie często do faktów historycznych, jak i wątków biblijnych i mitologicznych. Trudno także odnieść się do proroczych wizji autora, przewidujących nastanie uniwersalnej wspólnoty religijnej zorientowanej na realizację duchowych ideałów. Niemniej lektura *Studium historii* do dziś stanowi źródło inspiracji, zachwyca szerokim spojrzeniem i erudycją, intryguje poprzez ukazanie analogii między z pozoru radykalnie odmiennymi sytuacjami i ostatecznie stanowi wyzwanie, na które badacz cywilizacji powinien udzielić adekwatnej odpowiedzi.

Odmienne od Toynbee'ego ujmowano cywilizację w kręgach reprezentantów historii totalnej, związanych z Lucienem Febvre'em i czasopismem „*Annales*”. W tym nurcie powstała najpełniejsza konceptualizacja nowoczesnych badań historycznych nad cywilizacją autorstwa Fernanda Braudela. Historia totalna w swoich założeniach opierała się na wieloaspektowych rekonstrukcjach życia społecznego. Stąd badania historyczne włączały perspektywę socjologiczną, geograficzną, ekonomiczną, demograficzną czy nawet psychologiczną. Wskazane płaszczyzny rozpatrywane są jako dynamiczne siły, wzajemnie zależne, kształtujące obraz analizowanej rzeczywistości historyczno-społecznej. Przebieg historii powszechnej nie jest odczytywany jako efekt oddziaływania jakichś arbitralnie przyjętych dziejowych determinant, ale jako wszechstronny i faktograficzny opis zmian w wybranym momencie dziejów – zmian nieutożsamianych z jakąś kierunkową ewolucją ujawniającą ciągłość dziejów. Zmiany społeczne w swoim historycznym przebiegu ujawniają bowiem zarówno kontynuacje, jak i dyskontynuacje, przerwy, załamania, powroty. Rzeczywistość społeczno-historyczna wykazuje polirytmiczność trendów zmian i ich wielokierunkowość, uniemożliwiając próby wpisania jej w aprioryczne historiozofie. Przyjęcie takiego punktu widzenia określiło linię polemiki, a raczej krytyki propozycji Spenglera i Toynbee'ego. Braudel dystansował się od prób tworzenia uniwersalistycznych, w większości europocentrycznych schematów rozwojowych cywilizacji i za bezzasadne uważał zabiegi wykazujące podobieństwa cywilizacji w zakresie spełniania warunków danego modelu ewolucji. Był także zwolennikiem używania terminu „cywilizacja” w liczbie mnogiej. Dostrzegał pewne tendencje unifikacyjne widoczne w rozwoju wszystkich cywilizacji, na przykład udomowienie zwierząt, industrializację itd., wierzył jednak, że podstawowe cechy każdej cywilizacji są niemal „wiecznotrwałe” i niepoddające się modyfikacjom. Zamiast uznać tryumf cywilizacji w liczbie pojedynczej lub mnogiej, właściwszą optykę dawałaby analiza ich wzajemnych oddziaływań, dialogu przez nie nawiązanego.

Wyróżniając trzy czasy historyczne i odpowiadające im „piętra” rzeczywistości społecznej oraz odrębne rytmy zmienności, Braudel wskazał, że cywilizacja należy

do kategorii długiego trwania⁴⁸. To ruchy sekularne i multisekularne budują tożsamość cywilizacji, a zatem wydarzenia, czynniki, trendy najdłużej oddziałujące na daną społeczność. Cywilizacja staje się przedmiotem badań historyka zainteresowanego odkryciem zjawisk najbardziej rozciągniętych w czasie. Braudel w swojej koncepcji badań cywilizacji wykorzystał interdyscyplinarne podejście historii totalnej oraz antropologiczno-socjologiczne ustalenia Marcela Maussa odnoszące się do analiz obszarów kulturowych/cywilizacyjnych. Jak sam wskazywał, jedyną dobrą definicję terminu „cywilizacja” znalazł właśnie w pracach Maussa i na jej podstawie dokonał własnych operacjonalizacji. Punktem wyjścia staje się zatem stwierdzenie, że cywilizacja jest pewnym obszarem kulturowym, przestrzenią, w której dają się wyróżnić pewne wspólne rysy⁴⁹. Cechy charakterystyczne mogą przejawiać się na różnorodnych płaszczyznach życia społecznego: od podzielanych wierzeń i postaw, poprzez techniki produkcji, aż po gusty i preferencje w sferze działań codziennych i rutynowych. Cechy te muszą charakteryzować się jednak regularnością, powszechnością oraz ciągłością w pewnych ramach społeczno-geograficznych. „Pierwszymi oznakami spójności kulturowej [są] regularne zgrupowanie lub częstotliwość pewnych rysów oraz wszechobecność ich na określonym obszarze. Jeżeli do tej spójności w przestrzeni dochodzi trwałość w czasie, całą «sumę» repertuaru obdarzam mianem cywilizacji czy kultury. Owa «suma» stanowi «formę» cywilizacji”⁵⁰. Choć wydaje się, że terminy „cywilizacja” i „kultura” są tu ujęte synonimicznie, linię demarkacyjną między nimi wyznacza geografia i historia. Cywilizacje byłyby zatem rozciągnięte na większym obszarze, a ich „rysy” ujawniałyby długie trwanie. Wśród „rysów” cywilizacyjnych w innym miejscu Braudel dodaje rozwój miast i podział pracy⁵¹. Przyjęta terminologia nie jest precyzyjna, a podział jest niejednoznaczny i dodatkowo komplikuje się w kontekście użycia sformułowań „społeczeństwo” czy „naród”. Przeczytać możemy na przykład następujące stwierdzenie: „państwa, ludy, narody zmierzają do posiadania własnej cywilizacji [...] istnieje obecnie cywilizacja francuska, niemiecka, włoska, angielska, każda o odrębnym kolorycie i odmiennych sprzecznościach wewnętrznych”⁵², te z kolei można dzielić dalej na przykład na irlandzką, katalońską itp. Do katalogu cech cywilizacji można zatem dołączyć ich wewnętrzne zróżnicowanie. W konsekwencji badania nie miałyby się skupiać tylko na *major civilizations*, ale na związkach mię-

⁴⁸ Pierwszy poziom czasu stanowi historia wydarzeniowa. Przykładem epizodyczności jej trwania mogą być: wystawa malarska, sztuka teatralna, popularność koncepcji filozoficznej. Drugi poziom stanowią ruchy koniunkturalne, trwające dłużej i wolniej podlegające zmianom, na przykład żywotność paradygmatów naukowych, oddziaływanie odkryć naukowych. Trzeci poziom przeobrażeń strukturalnych dotyczy treści najmniej podatnych na zmiany. Będą to zjawiska długiego trwania, czyli właśnie cywilizacje strukturyzowane przez cztery kardynalne „skrępowania”: stałe roszczenia przestrzeni, rozwój społeczny, konieczności ekonomiczne i psychiki zbiorowe.

⁴⁹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 291.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Idem, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 51.

⁵² Idem, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 290; por. idem, *Gramatyka cywilizacji*, op. cit., s. 46.

dzy ich cechami i cechami coraz to bardziej ograniczonych obszarów kulturowych, wyróżnionych w ramach tych pierwszych. Nie wykazując przywiązania do tradycyjnie przyjętych podziałów cywilizacyjnych, przedmiotem swojej pierwszej obszernej analizy Braudel uczynił rejon Morza Śródziemnego⁵³. Mimo różnorodności kulturowej, językowej i religijnej płaszczyzna życia codziennego dostarcza przykładów jedności metod pracy, wzorów zachowania, struktury rodziny. Morze, wino i oliwki w sposób faktyczny i symboliczny wyrażają wspólne prawidłowości życia rejonu. Po raz pierwszy istotne miejsce w historii zyskuje zwykły człowiek, jego menu, sposób jedzenia, ubierania, mieszkania.

Zdecydowanie jednoznaczne stanowisko zajmuje Braudel w odniesieniu do niemieckiej tradycji przypisania sfery duchowej kulturze, a sfery materialnej cywilizacji. Widząc nierozzerwalność obu wymiarów, stanowczo odrzuca taki podział. Bardziej od budowania list cywilizacji zajmowało Braudela określanie efektów oddziaływania czterech podstawowych płaszczyzn na kształtowanie się każdej cywilizacji. Były nimi przestrzeń, społeczeństwo, gospodarka oraz mentalność. Nauka o cywilizacji czy raczej historia długiego trwania winna zatem operować perspektywą interdyscyplinarną uwzględniającą dorobek geografii, socjologii, ekonomii oraz psychologii społecznej. Warunki środowiskowe stanowią podstawowe ramy kształtowania się więzi społecznych i ekonomicznych. Ułatwiają lub utrudniają kontakty, decydują o charakterze podejmowanej pracy, mogą określać także symboliczne uniwersum społeczności. Geografia nie jest jednak ani jedynym, ani fundamentalnym uwarunkowaniem rozwoju cywilizacji, tak jak to zostało zarysowane w modelu *challenge and response* Toynbee'ego. Dowolny obszar dostarcza wyzwań, a człowiek stara się im sprostać na różne sposoby, dając odpowiedź. Nie jest to jednak równoznaczne z powołaniem każdorazowo do życia cywilizacji⁵⁴. Każda cywilizacja ma swoje społeczeństwo, choć nie każde społeczeństwo ma cywilizację. Przywołując ustalenia Philipa Bagby'ego i Claude'a Levi-Straussa, Braudel wskazuje na dwie podstawowe cechy społeczeństw cywilizacyjnych, a mianowicie urbanizację oraz hierarchiczną, złożoną i dynamiczną strukturę wewnętrzną. Do wspomnianego powyżej kryterium geograficzno-historycznego dochodzi zatem element jakościowy. Trzecia, ekonomiczna perspektywa nakazuje uwzględniać aspekt gospodarczy, technologiczny oraz demograficzny każdej cywilizacji. Warunki materialne znajdują swoje odzwierciedlenie w podziałach społecznych. Tylko dobrze prosperująca gospodarka może zapewnić nadwyżki pozwalające na rozwój działalności pozaprodukcyjnej. Liczba ludności może sprzyjać rozwojowi gospodarczemu lub go hamować. Fluktuacje demograficzne czy kryzysy gospodarcze znajdują swe odzwierciedlenie w działaniach i nastrojach ludzkich. Najbardziej fundamentalnym wymiarem każdej cywilizacji staje się jednak mentalne wyposażenie jej członków. Ono zasadniczo różnicuje cywilizacje i ujawnia na przestrzeni historii swoją ciągłość

⁵³ F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski...*, op. cit.

⁵⁴ A. J. Grabski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, [w:] *Rozmyślania o cywilizacji*, op. cit., s. 67–68.

i niezmiennosc. Terminem „mentalność” Braudel określa psychikę zbiorową, świadomość, narzędzia umysłowe, które sprowadza do pewnych naczelných idei, wyobrażeń, wierzeń, wartości, postaw uświadomionych i nieświadomionych. Stanowią one odziedziczone i przekazywane wzorce myślenia i działania. Najtrwalszym wymiarem tego psychicznego wyposażenia są religie utrwalające zasady moralne, kształtujące wyobrażenia o życiu i śmierci, o trwaniu doczesnym i pośmiertnym, o roli człowieka. Nawet zlaicyzowana i zracjonalizowana cywilizacja europejska za swe fundamenty musi uznać przesłanie chrześcijaństwa. Cztery wymienione płaszczyzny określają rodzaje wewnętrznych sił, które współtworzą rzeczywistość cywilizacyjną. Pełny ogląd cywilizacji musi wszakże uwzględnić jej relacje z innymi aktorami tej sceny. Braudel, ponownie nawiązując do ustaleń Maussa, wprowadza do analizy cywilizacji trzy rodzaje możliwych interakcji międzycywilizacyjnych, istotnych dla budowania ich tożsamości. Są to swoiste typy „gier”: ustalanie granic, zapożyczenia i odmowy zapożyczeń. Granice cywilizacji nie są restrykcyjnymi liniami demarkacyjnymi, ale zawsze stanowią płynny pas współoddziaływania różnych obszarów kulturowych. W obliczu nowo pojawiających się treści obcych cywilizacja każdorazowo daje wyraz swej ortodoksyjności – przywiązaniu do pewnej części swojego wyposażenia mentalnego lub jego braku. Odmowa wskazywać może na te atrybuty, które stanowią rdzeń cywilizacji, na cechy niedające się pogodzić z „nowinką”. Dlatego w przekonaniu Braudela jakiegokolwiek próby narzucenia innej cywilizacji, szczególnie przemocą, skazane są w większości przypadków na porażkę. Zapozyczenie, które częściej wiąże się z adaptacją modyfikacji, wskazuje, z jednej strony, na obszary mniej newralgiczne, z drugiej zaś ukazuje stopień żywotności i przemysłowości cywilizacji. W przeciwieństwie do Koniecznego Braudel jako pozytywne dla funkcjonowania każdej cywilizacji oceniał wymianę i zapożyczenia międzykulturowe. Obszary kulturowe wytyczają swoje centra i peryferie, a niejednokrotnie owe graniczne pasy stanowią rezerwuar „rdzennych” treści kulturowych, podczas gdy centrum staje się terenem kosmopolitycznego synkretyzmu. Braudel żywił głębokie przekonanie, iż mimo dyfuzji, nawet tej na skalę globalną, cywilizacje nie „umierają”, a jedynie „usypiają”. Choć ich żywotność, czy raczej atrakcyjność kulturowa, technologiczna itp., przeminęła, to, co stanowi o ich specyfice, trwale tkwi w zbiorowej świadomości ich społeczności. Historia powszechna, historia cywilizacji nie jest rejestrem przeżytków i martwych artefaktów, jest próbą zrozumienia teraźniejszości przez odkrycie trwałych tendencji obecnych zarówno w przeszłości, jak i teraz.

Podsumowując koncepcję badań cywilizacji Braudela, można zatem wskazać na trzy, zdaniem autorki tego rozdziału, najważniejsze dyrektywy prowadzonych analiz, a mianowicie uwzględnienie: 1. trzech rytmów historycznych (wydarzeniowy, koniunkturalny i strukturalny); 2. czterech powiązanych ze sobą płaszczyzn badania obszarów kulturowych (geograficzny, społeczny, ekonomiczny, psychologiczny); 3. trzech typów „gier” (wyznaczanie granic, zapożyczeń, odmowy). Jednak najważniejszym wkładem mistrza nowej historii, który mógłby znaleźć zastosowanie w badaniach cywilizacji, było wskazanie na rejony wymykające się tradycyjnym

podziałom cywilizacyjnym, a przejawiające swoistą wspólną praktyk codziennych – praktyk ujednoczonych przez klimat, a dalej – przez typ produkcji, rodzaj menu, preferowane style architektoniczne. Być może większą inspirację przyniesie lektura *Kultury materialnej, gospodarki i kapitalizmu XV–XVIII wieku* niż *Gramatyki cywilizacji*⁵⁵. Kultura materialna jawi się jako: „Świat czynności niezmiennych, ruchów i gestów powtarzanych po przodkach, świat zjawisk tak starych, tak powszednich, tak niezmiennych, że wydają się niedostrzegalne, faktycznie pozahistoryczne, a w każdym razie pozostające często poza kręgiem zainteresowań historyka”⁵⁶. Być może podziały zakreślone przez dominujący typ uprawy (kontynent czterech zbóż, kontynent ryżu, kontynent kukurydzy), uprawy i hodowli (Europa oliwy i Europa masła), preferowane napoje (Europa wina i wódki) itp. wniosą nowe perspektywy do komparatystycznych analiz cywilizacji.

Kolejną propozycję zorientowania badań historycznych na badania cywilizacji przedstawił Amerykanin Philip Bagby, uczeń Alfreda L. Kroebera. Zapewne pod wpływem swojego nauczyciela upatrywał on w tradycji antropologicznej szansę na odnowienie czy ożywienie historii jako dyscypliny naukowej. Dyrektywa badań empirycznych, a zarazem holistyczne ujęcie kultury, wydawały się autorowi *Kultury i historii* szczególnie atrakcyjne w kontekście programu badań historycznych, akcentujących rolę komparatystycznej analizy cywilizacyjnej. Jeżeli ująć historię jako badanie dziejów, gdzie dzieje określone są jako „zdarzenia związane z uczestnictwem lub losem wielkiej liczby ludzi”⁵⁷, a kulturę jako pewien wzór zachowań ludzkich, wówczas historia jawi się jako *par excellence* nauka o kulturze, nauka o procesie zmiany kulturowej. Faktograficzne zapisy zjawisk jednostkowych miano by zastąpić analizami zagregowanych działań grupowych. Wyjaśnianie dziejów sprowadzałoby się zaś do rozumienia kultury poprzez poszukiwanie powtarzalności wzorów zachowania zarówno w synchronicznej, jak i diachronicznej perspektywie, występujących w ramach jednej kultury bądź kilku (przenikanie, zapożyczanie, narzucanie wzorców). Najwyższą płaszczyzną, na której ujawnia się tendencja do repetycji określonych, upowszechnionych i przewidywalnych, zachowań, okazuje się cywilizacja, forma większej i bardziej złożonej kultury. W konsekwencji nowy projekt badań historycznych formułuje postulat badania cywilizacji.

Procedura badawcza uwzględnić powinna pozakulturowe czynniki wpływające na zmianę danej kultury, czyli: 1. czynniki ludzkie, wynikające z biologicznej i psychicznej konstytucji człowieka, na przykład różnice płciowe, cykl życia, a także ze

⁵⁵ Projekt badania gospodarczo-historycznego w oparciu o pojęcie „gospodarka-świat” jest współcześnie rozwijany na gruncie socjologii między innymi przez Immanuela Wallersteina. Por. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004; idem, *Nowoczesny system-świat*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania i in., tłum. A. Ostolski, Warszawa 2006; idem, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

⁵⁶ B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 10.

⁵⁷ P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975.

społecznych i ekonomicznych aspektów jego działalności; oraz 2. czynniki pozaludzkie, na przykład różnice środowiska naturalnego. Bagby uwzględniła rolę wyjaśnień przywołujących czynniki religijny oraz wpływ działań jednostek, jednak dyskredytuje je w toku dalszej analizy. Te pierwsze określa jako oddziaływanie bytów niewidzialnych i dzieli je na uniwersalne (na przykład „psychika grupy”, „dusza narodu”) i lokalne (na przykład bóstwa). Wydaje się, że aspekt ten traktuje lekceważąco, sprowadzając oddziaływanie do uwzględnienia realnie weryfikowalnej ingerencji „sił wyższych”, całkowicie pomijając rolę wyobrażeń religijnych jako autonomicznej sfery motywacji ludzkich działań. Działania jednostek zaś wyklucza ze względu na przyjęty model analizy. Stanowią one dla niego jedynie realizację ogólnego wzorca i jako takie nie stanowią przyczyny regularności jego występowania.

Regularność zachowań wewnętrznych (idee i wartości) i zewnętrznych, z wyłączeniem zachowań dziedziczonych biologicznie, stanowiły dla Bagby’ego podstawowy wyznacznik formacji kulturowych⁵⁸. Regularności kulturowe mogą mieć zmienny i nieciągły charakter, to znaczy mogą występować z różnym interwałem czasowym i obejmować w różnym stopniu poszczególnych członków składających się na daną wspólnotę. Idiomaticzny dla danej kultury wydaje się zatem podzielany wzorzec myślenia i działania, podkreślany także w definicjach terminu „kultura” reprezentantów antropologicznej szkoły kultury i osobowości⁵⁹. Do analizy wprowadzone zostają także pojęcia „subkultura” i „superkultura”/„kultura wyższego rzędu” na określenie kolejnych poziomów przynależności społeczno-kulturowej. Zespoły idei i wartości, rozumiane jako przyjęte „sposoby klasyfikowania, wiązania i oceny danych naszego doświadczenia, a więc jako procesy percepcji”⁶⁰, stanowią charakterystyczny dla danej kultury styl/etos, czyli najbardziej rozpoznawalną płaszczyznę różnicującą poszczególne kultury. Zasięg oddziaływania zinstytucjonalizowanych form wyrażania owych idei i wartości (religia, sztuka, organizacja polityczna, gospodarcza, społeczna), wraz z obszarem występowania danego języka, wyznacza granice danej kultury. Aby wytyczyć granice cywilizacji i wyraźnie odróżnić je od kultur prymitywnych, należy uwzględnić dodatkowy element – istnienie życia miejskiego⁶¹. Cywilizacje byłyby zatem kulturą miast, w której działał-

⁵⁸ Ibidem, s. 136, 164.

⁵⁹ Bagby w swoich rozważaniach posługuje się także terminami „rys kultury” i „zespół kulturowy”, bezpośrednio nawiązując do ustaleń między innymi Ralpa Lintona czy Ruth Benedict.

⁶⁰ Idem, *Kultura i historia*, op. cit., s. 164.

⁶¹ Rozpatrywane, choć wykluczane ze względu na brak precyzji, są takie elementy, jak: liczebność, stopień złożoności, piśmienność. Wskazanie urbanizacji kultury jako kryterium istnienia cywilizacji nie jest oryginalnym wkładem Bagby’ego do rozwoju teorii cywilizacji. Podobne propozycje możemy znaleźć na przykład u Roberta Redfielda, na którego ustalenia powołuje się Bagby, ale również u Spenglera i Braudela. Dalsze rozważania Bagby’ego wskazują jednak, że urbanizacja nie jest warunkiem wystarczającym do wskazania listy cywilizacji. Wprowadza bowiem pojęcie „cywilizacji peryferyjnych” lub „cywilizacji drugiego rzędu” na określenie kultur miejskich, wtórnych, mało oryginalnych, „które od jakiejś pobliskiej cywilizacji naczelnej zapożyczyły te lub inne jej elementy, zwłaszcza style sztuki oraz technologie, ale nie przejęły całego zestawu podstawowych instytucji i dlatego nie mogą być uznane za jej część składową”, na przy-

ność większości członków społeczeństwa nie sprowadza się do produkcji żywności. Urbanizacja staje się zatem kryterium demarkacyjnym między kulturą a cywilizacją. Autor zastrzega, że każdą kulturę, która w toku swojego rozwoju wykształciła życie miejskie, należy klasyfikować jako cywilizację, także w odniesieniu do jej wcześniejszych faz. Mamy zatem do czynienia z bardziej procesualnym niż opisowym rozumieniem cywilizacji⁶². Lista cywilizacji spełniających podane przez niego warunki obejmuje następujące cywilizacje: egipską, babilońską, chińską, indyjską, klasyczną, peruwiańską, środkowoamerykańską, zachodnioeuropejską oraz bliskowschodnią⁶³. Czasoprzestrzenne ramy tak wyznaczonej mapy cywilizacji ukazują Bagby'emu pierwszą zasadę organizującą „życie” cywilizacji, a mianowicie swoiste „bliźniactwo”. Sąsiedztwo geograficzne i współwystępowanie w czasie ustanawia trzy pary cywilizacji: egipską i babilońską, chińską i indyjską oraz peruwiańską i środkowoamerykańską. Cywilizacje klasyczna, bliskowschodnia i zachodnioeuropejska, jeśli uznać ich korzenie w parze egipsko-babilońskiej, wykazują zaś swoją sekwencyjność w czasie oraz „regularną przemienność Wschodu i Zachodu”⁶⁴. Niestety autor koncepcji nie analizuje dogłębniej swoich spostrzeżeń wypływających z pobieżnego porównania chronologiczno-geograficznych ram występowania cywilizacji. Akcentując rolę wyjaśniania kultury w jej własnych ramach, deprecjonuje rolę wyjaśnień zależności międzycywilizacyjnych, których istnienie wszak wykazują jego trzy zasady ładu cywilizacyjnego. Podobnie deprecjonuje zasadność dogłębnych analiz zależności między cywilizacjami naczelnymi i peryferyjnymi, sprowadzając ich relacje do określenia pozycji dawcy i biorcy w procesie asymilacyjnym. Jego zdaniem, pozorną prawidłowością wydaje się obserwacja powstawania wielkich religii w kręgach cywilizacji peryferyjnych. Analizując relację cywilizacji i religii, Bagby, jako jeden z nielicznych teoretyków cywilizacji, kwestionuje fundamentalny charakter religii jako sfery kształtującej idee i wartości obowiązujące w danej cywilizacji. Jako dowód niezależności cywilizacji i religii przytacza wielką schizmę ujawniającą różnice cywilizacyjne między Wschodem a Zachodem (1054) mimo podzielanej religii⁶⁵. Krytykuje również łączne klasyfikowanie cywilizacji klasycznej i zachodnioeuropejskiej, wskazując na znaczące rozbieżności w stylach architektonicznych, sztuce i ustroju politycznym.

kład koreańska i japońska jako peryferyjne względem chińskiej. Podobnie jak większość teoretyków cywilizacji, Bagby bardziej szczegółowo rozważa status cywilizacji japońskiej i rosyjskiej. Ta pierwsza raz jest zakwalifikowana jako właśnie cywilizacja peryferyjna, w innym miejscu – jako naczelna. Na przykładzie rosyjskiej cywilizacji dowodzi jej peryferyjności względem cywilizacji najpierw bliskowschodniej, następnie zachodnioeuropejskiej, a w ostateczności wykazuje jej wczesne stadium rozwoju jako cywilizacji naczelnej. Idem, *Kultura i historia*, op. cit., s. 228–229, 231, 240, 244; R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941.

⁶² Z drugiej strony Bagby wskazuje, że przejście kultury do etapu cywilizacji ma charakter skokowy. Łączy się z radykalną zmianą instytucjonalną i aksjonormatywną, czyli ze zmianą samej kultury.

⁶³ P. Bagby, *Kultura i historia*, op. cit., s. 234–237.

⁶⁴ Ibidem, s. 240.

⁶⁵ Ibidem, s. 246.

Ustosunkowując się do klasycznych teorii cywilizacji, Bagby zauważa podobieństwo własnej propozycji listy cywilizacji do projektu Spenglera, jednak zarzuca niemieckiemu filozofowi brak empirycznych podstaw metody badawczej. Zdaniem Spenglera dostęp do idei i wartości danej cywilizacji ma charakter intuicyjny i jest wyrazem „wycucia historycznego”, tymczasem wedle Bagby’ego jest to sfera empirycznie weryfikowalna, dostępna poprzez analizę form bezpośrednio obserwowalnych (instytucje, opinie, oceny)⁶⁶. Lista cywilizacji stworzona przez Toynbee’ego wydała się Bagby’emu „bezludną mieszaniną nieporównywalnych konstruktów”⁶⁷, co było konsekwencją, zdaniem amerykańskiego historyka, przyjęcia mało precyzyjnej definicji „cywilizacji”. Określenie „pojmowalne pole badań historycznych” nie konotuje właściwego jej przedmiotu, nie wskazuje, czy są nim osoby, zdarzenia czy społeczeństwa. Dobór i wyróżnienie poszczególnych cywilizacji nie jest zatem efektem weryfikowalnej klasyfikacji, ale nieudolną próbą dowodzenia istnienia arbitralnie przyjętego schematu „genealogicznego” cywilizacji⁶⁸. Niechęć Bagby’ego do ujęć kontekstualnych wyraża się także w podważeniu zasadności uwzględnienia wzajemnego oddziaływania społeczeństw⁶⁹. Trywializując koncepcję Toynbee’ego, zauważa, że takie podejście sprowadza projekt badania cywilizacji do analizy jednej, powszechnej cywilizacji.

Celem badawczym, wypływającym z przyjętej definicji terminu „cywilizacja”, staje się poszukiwanie powtarzalności wzorów zachowań w cywilizacjach naczelnym i peryferyjnym (choć tutaj metody różnią się w zależności od poziomu wewnętrznego skomplikowania kategorii cywilizacji). Odnotowane powinny być zarówno podobieństwa, jak i różnice we wzorach, upodabniające jedne cywilizacje do drugich, a wyraźnie odróżniające je od innych. A zatem jednym z pierwszych zadań wydaje się stworzenie swoistego katalogu cech wspólnych dla wszystkich lub większości cywilizacji naczelnym. Przykładową cechą wspólną jest stworzenie metody utrwalania wiedzy. Cecha taka w dalszej analizie zyskuje walor wskaźnika idiomatyczności, jeżeli rozpatrywane są różne techniki zapisu, jakie wykształciły się w różnych cywilizacjach, i może być rozpatrywana jako korelat innych właściwości danego społeczeństwa. Regularności występowania rysów czy całych zespołów kulturowych mogą i powinny być śledzone w diachronicznej i synchronicznej perspektywie. Za płaszczyznę porównań mogą także służyć poszczególne aspekty kultury, takie jak: polityka, gospodarka, religia, nauka, struktura społeczna, a przede wszystkim sposoby myślenia i odczuwania, czyli idee i wartości. Dalsze możliwości pokazuje porównywanie faz rozwoju wybranych dziedzin kultury w różnych cywilizacjach lub analiza relacji poszczególnych dziedzin wpływająca na rozwój cywilizacji (Weberowska analiza relacji religii i ekonomii). Porównawcza analiza cywilizacji może także skupić się na badaniach wzajemnych relacji i oddziaływania między

⁶⁶ Ibidem, s. 238.

⁶⁷ Ibidem, s. 248.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, s. 249.

cywilizacjami, w tym procesów dyfuzji rysów, zespołów i konfiguracji kulturowych. Szczególną wartość niosą za sobą studia nad dominującymi wartościami i ideami. One, zdaniem badacza, stanowią rdzeń cywilizacji i klucz do badań dziejów. Pomocniczo propozycje gromadzące materiał empiryczny i faktograficzny należałoby ująć, jak dowodzi Bagby, w teoretyczny model⁷⁰ prezentujący zależności czy procesy cywilizacyjne, aczkolwiek większą wartość przyznaje podejściu deskryptywnemu. Jako przykład, wykorzystujący swoje propozycje badawcze, Bagby przedstawia analizę podobieństw między cywilizacją klasyczną i zachodnioeuropejską⁷¹. Wnioski z niej wypływające sprowadzić można do odkrycia dwóch prawidłowości: po pierwsze, rozwój cywilizacji byłby tożsamy z rozwojem racjonalizacji, po drugie, rozwój obejmuje fazy określone jako „wiek wiary” i „wiek rozumu” oraz prognozowany, za przykładem cywilizacji grecko-rzymskiej, wiek wystandaryzowanej kultury masowej. Zadając sobie pytanie, czy owe fazy występują w innych cywilizacjach, czyli czy ich występowanie może być uogólnione do zasad uniwersalnych, odpowiada twierdząco w odniesieniu do cywilizacji chińskiej, indyjskiej i bliskowschodniej. Tym samym stwierdza, że wzór trójfazowej „racjonalizacji” stanowi cechę upodabniającą rozwój większości cywilizacji. Wyśmiewając poprzednio Toynbee’ego za poszukiwania kandydatów na cywilizacyjnych rodziców lub potomków⁷², sam „ugania się” za poszukiwaniem racjonalizacji, by ostatecznie uznać zasadnicze zróżnicowanie pola badawczego i nieadekwatność metod badań cywilizacji współczesnych i starożytnych. Analiza polityki, rozumianej jako zasada integracji, w różnych cywilizacjach przyniosła rozczarującą prawidłowość – ustroje polityczne ulegają różnicowaniu i scalaniu. Tendencja do unifikacji politycznej „dojrzałych” cywilizacji wykazana została na przykładzie siedmiu z dziewięciu naczelnych cywilizacji.

Projekt porównawczych badań cywilizacji zaproponowany przez Bagby’ego jest spójną i konsekwentnie rozwijaną propozycją. Nie oznacza to jednak, że jest to do końca udana próba. Pomysł badania cywilizacji współczesnych przy pomocy statystycznej metody reprezentacyjnej, w której dobór próby miałby dostarczyć przypadków dostatecznie licznych i zróżnicowanych, aby wysnuwać uogólnienia, wydaje się kuriozalny i niemożliwy do zastosowania w kontekście cywilizacji starożytnych⁷³. Mimo krytyki koncepcji idealistycznych echa naiwnych poszukiwań Spenglerowskiego „ducha” pobrzmiewają w deklaracji badawczej poszukującej

⁷⁰ Jako kolejne antropologiczne źródło inspiracji do rozwijania swojej koncepcji Bagby uznał rozważania Levi-Straussa nad modelem struktury społecznej. Ibidem, s. 276; por. C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, t. 1, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 247–258.

⁷¹ Podobieństwa w rozwoju wskazanych cywilizacji upatruje między innymi w: genezie związanej ze zderzeniem kultur barbarzyńskich ze starszą, zrujnowaną cywilizacją; stworzeniu monarchii; drugiej fali inwazji; intensywnym rozwoju i komplikacji kultury; rozwoju indywidualizmu i racjonalności oraz ostatecznie dominacji silniejszej cywilizacji, odpowiednio Rzymu i Ameryki. P. Bagby, *Kultura i historia*, op. cit., s. 281, 287.

⁷² Ibidem, s. 249.

⁷³ Ibidem, s. 273.

„całościowej artykulacji wielkich kultur”⁷⁴. Bagby nie uwolnił się również od rozpowszechnionej wśród badaczy cywilizacji tendencji do predykcji. Zastanawiając się nad dalszym losem cywilizacji zachodnioeuropejskiej, przypuszcza, że podobnie jak rzymska tradycja zdominowała grecką, tak amerykańska, być może w postaci kultury popularnej, zdominuje europejską. Uznaje także za prawdopodobne nastanie ery religii po okresie panowania racjonalizmu.

KONCEPCJE SOCJOLOGICZNE

Cywilizacja jako przedmiot analiz socjologicznych pojawiała się niezwykle rzadko, co nie znaczy, że w ogóle zniknęła z pola zainteresowań socjologów. Brat Maksa Webera, Alfred, bodaj jako pierwszy socjolog zerwał z długoletnią tradycją posługiwania się wartościującym ujęciem terminu „cywilizacja”. Literatura przedmiotu wyróżnia trzy generacje socjologów uwzględniających w swoich pracach analizę cywilizacyjną. Do pierwszej generacji zalicza się Émile’a Durkheima, Marcela Maussa i Maksa Webera, do drugiej – Pitirima Sorokina, Norberta Eliasa i Benjamina Nelsona, a trzecią stanowią Samuel Huntington i Shmuel Eisenstadt⁷⁵. Durkheim i Mauss zauważyli, że pewne zjawiska społeczne, jak na przykład język, technologia, estetyka, mają swoisty współczynnik rozszerzalności – rozprzestrzeniają się poza granice polityczne i okresy historyczne przekraczające życie jakiejś społeczności i stanowią podstawę funkcjonowania wspólnych wzorców dla zbiorowości ponadnarodowych. W tym ujęciu cywilizacje definiowane są jako swoiste „moralne milieu obejmujące pewną liczbę narodów”⁷⁶ czy społeczności, są „rodzinami społeczeństw”, systemami społecznymi wyższego rzędu⁷⁷. Tak określona specyficzna forma życia społecznego charakteryzowana jest poprzez atrybuty: historyczne (długie trwanie), demograficzne (duże rozmiary i wewnętrzna złożoność), geograficzne (przekraczanie granic terytorialnych pojedynczych całości społecznych), kulturowe (podzielane wzorce), polityczne (wewnętrzne zróżnicowanie organizacyjne). Aby określić specyfikę danej cywilizacji, należy odwołać się do, jak to określił Mauss, jej formy, na którą składają się specyficzne idee, praktyki i produkty. W ich kontekście można zadać pytanie o drogi interakcji z innymi cywilizacjami oraz o procesy recepcji i odrzucenia. Porównawcza analiza cywilizacji obejmowałaby zatem nie tylko rekonstrukcję form specyficznych, ale także interakcje między wyróżnionymi obszarami. O ile Weber, Durkheim i Mauss reprezentowali plurali-

⁷⁴ Ibidem, s. 262.

⁷⁵ *Rethinking Civilizational Analysis*, op. cit., s. 2.

⁷⁶ É. Durkheim, M. Mauss, *Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, red. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1913], s. 153.

⁷⁷ M. Mauss, *Civilizations, Their Elements and Forms*, [w:] *Techniques, Technology and Civilization*, red. M. Mauss, N. Schlanger, New York, Oxford 2006 [1929/1930], s. 62.

styczne podejście do cywilizacji, akcentujące ich heterogeniczność i antyeurocentryczność, Elias powrócił do tradycji ujmowania cywilizacji w liczbie pojedynczej. Swoje główne tezy dotyczące interesującego nas tematu zaprezentował w publikacji *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (1980). Cywilizacja jest w niej uznawana za synonim europejskości, za „samowiedzę Zachodu”, kwintesencję kategorii, wartości i celów, wokół których krystalizuje się tożsamość społeczności ponadnarodowej:

Obejmuje ono [pojęcie „cywilizacja” – A. K.] wszystko, czemu społeczeństwo zachodnie ostatnich dwóch, trzech stuleci w mniemaniu swoim góruje nad wcześniejszymi lub współczesnymi mu społeczeństwami „bardziej prymitywnymi”. Za pomocą tego pojęcia usiłuje społeczeństwo zachodnie określić, co stanowi o jego swoistości i z czego jest dumne: poziom swojej techniki, reguły swojego sposobu bycia, stan poznania naukowego, jaki osiągnęło, lub ewolucję, jaka dokonała się w jego poglądzie na świat, i wiele innych rzeczy⁷⁸.

W tej perspektywie cywilizacja jest ujmowana procesualnie, jako kumulatywny i kierunkowy proces zmian lub efekt przeobrażeń. Stąd mowa raczej o procesie cywilizacyjnym dokonującym się swoiście w Europie niż o cywilizacji jako takiej. Charakter procesu dziejowego wyznaczają nie arbitralne prawa historiozoficzne, ale zazębiające się działania jednostek. Nieplanowane, nie zawsze racjonalne i nie zawsze uświadomione działania wspierają się nawzajem lub ścierają, tworząc nowy porządek, który oddziałuje zwrotnie na członków społeczności pod postacią utrwalonego habitusu. Cywilizowanie oznacza nie tylko transformację zachowań, ale zmianę psychiczną, mentalną jednostek. Zmiana ta w wymiarze jednostkowym i społecznym obejmuje przekształcenie przymusów zewnętrznych w wewnętrzne, głęboką internalizację zasad ogłady towarzyskiej, samokontrolę popędów i emocji oraz scedowanie środków stosowania przemocy na wyłonione organa, z czym wiąże się także specjalizacja podziału pracy i władzy. Człowiek w coraz większym stopniu stara się kontrolować swoje zachowania, ograniczać wyrażanie własnych emocji. Postawa osobistego i emocjonalnego zaangażowania zmienia się w postawę neutralną, chłodnej i zdystansowanej analizy sytuacji, kalkulację spodziewanych efektów⁷⁹. Najważniejszym ośrodkiem sankcjonującym zachowania człowieka kulturalnego staje się wstyd. Każda sfera życia poddaje się upowszechnionym i podzielanym regulacjom, od intymności alkowy i toalety, poprzez sytuacje biesiadne, aż po subtelności etykiety dworskiej i rycerskiej. Ograniczanie przemocy, agresji w życiu społecznym czyni zachowania bardziej zorientowanymi na kooperację i przewidywalność interakcji – cechy niezbędne w coraz bardziej różnicujących się i komplikujących społecznościach. Bezpieczeństwo publiczne zagwarantowane jest poprzez wyrzeczenie się swobody w wymierzaniu kar na rzecz zinstytucjonalizowanego

⁷⁸ N. Elias Norbert, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, op. cit., s. 7.

⁷⁹ Z. Mach, *Rozwój cywilizacji w koncepcji Norberta Eliasa*, [w:] *Rozmyślania o cywilizacji*, op. cit., s. 94.

monopolu przemocy. Samo stosowanie przemocy fizycznej zostaje z czasem zastąpione innego rodzaju formami nacisku, na przykład ekonomicznymi. Coraz mniejszy zakres działań podlega swobodnemu wyborowi i ekspresji. Nie jest to tylko efekt poszerzenia sfery publicznej, ale przede wszystkim rezultat przyjęcia drugiej natury, natury „cywilizowanej”. Przejawem jej jest także racjonalizacja, tutaj rozumiana jako nawykowa antycypacja rezultatów zachowania, uwzględniająca potencjalne reakcje innych. Propozycja Eliasa, choć nie jest klasyczną teorią cywilizacji, ale historyczno-socjologiczną analizą zmienności postaw Europejczyków, jest godną uwagi próbą zerwania z apriorycznymi, historiozoficznymi modelami eksplikacji cywilizacyjnie zdefiniowanych procesów dziejowych. Mimo krytyki koncepcji ze strony antropologów wysuwających zarzuty europocentryzmu, nieuzasadnionego uniwersalizmu modelu zmiany społecznej⁸⁰, warto zwrócić uwagę, szczególnie z punktu widzenia współczesnej socjologii historycznej, na istotny wkład Eliasa w rozwój tego nurtu. Odnosząc się do zaproponowanego modelu badawczego, można przyjąć następujące dyrektywy dla analiz cywilizacji: 1. cywilizacja jest dynamicznym procesem, 2. którego zmienność jest obserwowalna w długiej perspektywie czasowej, 3. efekty procesu są wynikiem ścierania się wielości sił wewnętrznych (w tym ludzkiej kreatywności i uwarunkowań zastanych), 4. stąd powinny być opisywane w kategoriach zależności i cząstkowych, przejściowych stanów (zaprzeczenie wyjaśnień monokauzalnych).

Wśród współcześnie rozwijanych teorii cywilizacji wyjątkowe miejsce zajmuje propozycja Shmuela N. Eisenstadta. W pewnej mierze stanowi ona rozwinięcie koncepcji religii światowych Maksa Webera i Epoki Osi (czasu osiowego) Karla Jaspersa i zarazem wprowadza cywilizacyjny wymiar do socjologicznych rozważań nad dynamiką społeczną i nowoczesnością. Specyficzne ujęcie cywilizacji jako relacji między podzielaną w danej grupie ontologiczną (lub kosmologiczną) wizją porządku a jej realnym i aktualnym wcieleniem skłoniło izraelskiego socjologa do przyjęcia typologicznego rozróżnienia na cywilizacje osiowe (aksjalne) i nieosiowe, które warunkuje i wyjaśnia różnorodność modeli wewnętrznej dynamiki tych formacji. Innymi słowy cywilizacje stanowią wypadkową interakcji między symbolicznym i instytucjonalnym porządkiem, między wyobrażonym i rzeczywistym łańcem społecznym⁸¹. Rdzeniem cywilizacji jest wzajemna relacja między sferą symboliczną i instytucjonalną danej zbiorowości, między ontologiczną i ideologiczną wizją a organizacją życia politycznego, ekonomicznego, rodzinnego, społecznego, wyłonionymi autorytetami i zbiorowymi tożsamościami⁸². Są zatem areną starcia kulturowo sformułowanych znaczeń, struktury społecznej i ludzkiej sprawczości. Zmiana cywilizacyjna, rozpatrywana jako wariant zmiany społecznej, wynika z ciągłego wzajemnego oddziaływania wskazanych trzech płaszczyzn. Koncepcja

⁸⁰ Ibidem, s. 95

⁸¹ S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 34.

⁸² Idem, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Vol. 1, Boston–Leiden 2003, s. 34.

Eisenstadta, czerpiąc z tradycji Weberowskiej i współczesnej socjologii, jako pierwsza tak silnie zaznaczyła aktywną i autonomiczną rolę człowieka w przeobrażeniach procesu cywilizacyjnego⁸³. Pełna czy właściwa artykulacja tożsamości cywilizacyjnych nastąpiła w Epoce Osi. Nazwa ta odnosi się do okresu między 500 rokiem p.n.e. a I wiekiem naszej ery, kiedy w łonie wielu cywilizacji powstały nowe wizje ontologiczne sprzyjające narastaniu rozziwu między porządkiem transcendentnym i ziemskim. Elementem wyobrażeń o życiu ziemskim stał się niedościgniony, lepszy, ważniejszy, istotniejszy wzorzec życia transcendentalnego, a elementem porządku instytucjonalnego – ponawiane próby rekonstrukcji czy wdrożenia owego wzorca⁸⁴. Rewolucyjna transformacja objęła judaizm, chrześcijaństwo, starożytną Grecję, irański zoroastryzm, cesarstwo chińskie, hinduizm, buddyzm, a w późniejszym okresie islam⁸⁵. Japonia rozpatrywana jest jako przykład cywilizacji nieosiowej. Decydującą rolę w upowszechnianiu nowych modeli ładu kulturowo-społecznego, odpowiadającego określonym koncepcjom metafizycznym, i w konsekwencji ich hegemonicznej instytucjonalizacji odgrywały elity intelektualne⁸⁶. Wraz z ich wykształceniem się pojawił się nowy model społeczeństwa hierarchicznego, w którym kryteria stratyfikacji wyróżniały cechy osiąganego (nie przypisane), związane z posiadaną wiedzą lub możliwościami kontrolowania zasobów. Cywilizacje osiowe powołują swoje społeczne centra, służące „jako główne niezależne i symbolicznie odrębne ucieleśnienia transcendentalnych wizji, jako główne ogni-

⁸³ Na temat rutynizacji charyzmy jako szczególnego przykładu procesu zmiany cywilizacyjnej/kulturowej, wyzwolonego przez twórcze jednostki zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 181 i n.; P. Szompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 242 i n.; A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 136 i n.

⁸⁴ Zaskakująco mało miejsca poświęcił Eisenstadt analizie wyobrażeń relacji świata doczesnego i transcendentalnego w cywilizacjach, jak określał „pogańskich” (przedosiowych, nieosiowych), choć wydaje się, że właśnie społeczności niepiśmienne uczyniły ze swoich mitów jedyny wyobrażony i możliwy do urzeczywistnienia ład społeczny. Czy sakralizacja życia codziennego poprzez rytualne wtargnięcie w świat wyższy nie jest świadectwem „parcia w stronę transcendencji”? Zdaniem autora relacja ta nosiła znamiona homologii, symbolicznych i instytucjonalnych odpowiedniości świata doczesnego i transcendentalnego. Nie istniało zatem przekonanie o ich zasadniczej rozłączności, a wręcz przeciwnie, istniało przekonanie o jej realizacji, a nie konieczności jej doświadczenia. Wydaje się, że w przełomie osiowym akcent pada po pierwsze na rozwinięcie krytycznej analizy funkcjonującego porządku świeckiego, po drugie – na dostrzeżenie zasadniczego rozziwu między porządkiem świeckim i świętym. Ponadto, zasadniczą rolę odegrało wyobrażenie o drogach zbawienia, rozwijanych na gruncie pewnych religii. Tylko w religiach kojarzących zbawienie z przemianą osobowości i zachowania możliwe stało się myślenie o stworzeniu społeczeństwa według moralnego, transcendentalnego wzorca. Por. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, op. cit., s. 122–124.

⁸⁵ Ibidem, s. 36.

⁸⁶ Eisenstadt podkreśla specyfikę nowej elity w cywilizacjach osiowych. Jako nosiciele czy promotorów nowego ładu społeczno-kulturowego wymienia proroków i kapłanów Izraela, żydowskich mędrców, greckich filozofów i sofistów, chińskich literatów, hinduskich braminów, buddyjskich mnichów i islamskich ulemów. Ibidem, s. 77.

ska charyzmatycznego wymiaru kondycji ludzkiej”⁸⁷, penetrujące swymi wpływami peryferia. Władza, do tej pory reprezentowana przez króla-boga, skupiała funkcje polityczne i religijne. Od teraz jest ona władzą świeckiego króla spełniającego powinności względem religii i pod tym kątem może być kwestionowana i kontestowana. Nowa tożsamość zbiorowa, różna od religijnych, politycznych i etnicznych, krystalizowała się wokół symboli promowanej wizji i jej instytucjonalnych ram. Proces ten przebiegał w toku ścierania się cywilizacyjnych programów kulturowych i lokalnych, nigdy nie osiągając stanu doskonale zunifikowanej formacji. Dodatkowo, tożsamości lokalne: regionalne, polityczne, religijne, etniczne, różnorodnie reagujące na całość czy część projektu centrum, stały się elementem wewnętrznego zróżnicowania cywilizacyjnego, a tym samym czynnikiem wewnętrznej dynamiki. Twórczość kulturowa zorientowana była na uzgadnianie relacji między sferą świętą i świecką. Program przeobrażeń w imię zaprowadzenia nowego porządku obejmował także metamorfozę „światowo-ludzkiej osobowości”. Autonomizacja kręgów elit, ich wewnętrzny pluralizm oraz wyłanianie się grup prezentujących heretyckie, zreinterpretowane wizje służyły multiplikowaniu alternatywnych wizji ładu i alternatywnych sposobów ich urzeczywistnienia. Podstawowym mechanizmem trwale dynamizującym cywilizację osiową stało się zatem nieusuwalne starcie heterogenicznych ośrodków reprezentujących różne wizje porządku⁸⁸. Kierunek rozwoju cywilizacji osiowych wyznacza zatem tendencja do wewnętrznego różnicowania, a także tendencja do powoływania nowych podmiotów władzy politycznej i wernakularyzacja⁸⁹. W toku historii cywilizacji osiowej podlegały przekształceniom związanym z ekspansjami, ale przede wszystkim z opisanym powyżej mechanizmem zmian endogennych. Przełomowym efektem zmian o takim charakterze stały się narodziny nowoczesności, na gruncie koncepcji Eisenstadta rozumianej jako nowa forma cywilizacji. Początki tej formacji wiążą się z dziejami cywilizacji europejsko-chrześcijańskiej, a w głównej mierze z reformacją i rewolucjami społeczno-politycznymi XVII wieku. Dwoma głównymi wyznacznikami nowoczesności stało się zakwestionowanie wizji transcendentnych i ich uprawomocnienia oraz daleko posunięta autonomizacja człowieka, rozumiana jako wyzwolenie sprawstwa podmiotowego spod symbolicznych i instytucjonalnych konwencji:

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Zdaniem Eisenstadta tendencje do wewnętrznego różnicowania stanowiły cechę każdej cywilizacji osiowej. Nie były domeną tylko cywilizacji europejskiej. Jako przykłady rozwoju herezji i tendencji schizmatycznych w łonie cywilizacji osiowych przywoływane są: heterodoksyne judaizmu z okresu Drugiej Świątyni i wygnania, spór ikonoklastyczny w cesarstwie bizantyjskim, podział islamu na szytów i sunnitów, reakcja protestancka w chrześcijaństwie. Ibidem, s. 80.

⁸⁹ Wernakularyzacja – wprowadzenie określonego idiomu do komunikacji publicznej. Eisenstadt ma w tym miejscu na myśli nobilitację języków, tożsamości lokalnych i wzrost znaczenia politycznej władzy regionalnej czy narodowej w cywilizacyjnej ekumenie.

Radykalna innowacja owego kulturowego programu w momencie jego powstania w Europie polegała, po pierwsze, na „naturalizacji” człowieka, społeczeństwa i przyrody, po drugie, na upowszechnieniu autonomii i potencjalnej supremacji rozumu w badaniu i nawet kształtowaniu świata, po trzecie zaś, na nacisku na autonomię Człowieka, jego rozumu i/lub woli. Co za tym idzie, sednem tego kulturowego programu był nacisk na rosnącą autonomię Człowieka (jego lub jej, lecz przynajmniej w tym programie bez wątplenia „jego”), emancypację z oków tradycyjnej władzy politycznej i kulturowej i nieustanne poszerzanie obszaru osobistej i instytucjonalnej wolności i aktywności, godnych człowieka. Autonomia tego rodzaju obejmowała dwa wymiary: po pierwsze – refleksyjność i eksplorację, po drugie – czynne konstruowanie i opanowywanie natury (wliczając w to ewentualnie naturę człowieka), a także społeczeństwa⁹⁰.

Ekspansja nowoczesności, wsparta uniwersalistycznymi roszczeniami postępu technologicznego oraz programów gospodarczych i politycznych, okazała się czynnikiem zarówno różnicującym, jak i dynamizującym. Treści programu nowoczesności w konfrontacji z lokalnymi warunkami cywilizacji pozaeuropejskich ulegały licznym modyfikacjom i adaptacjom, stąd mowa o nowoczesnościach zwielokrotnionych, trwających w procesie ciągłych przeobrażeń, a nie o homogenizującym produkcie finalnym. Nowoczesność przyniosła także nową formułę tworzenia tożsamości zbiorowych i wytyczania granic zbiorowości. Konstrukcja tożsamości nie była już traktowana jako „coś danego i narzuconego przez jakąś transcendentálną wizję lub zwierchność, bądź przez odwieczny zwyczaj”⁹¹. Stała się procesem negocjowanym i kwestionowanym przez aktorów sceny społecznej: polityków, intelektualistów, ideologów. Powołane do życia ruchy społeczne o charakterze narodowym czy narodowo-etnicznym stały się odpowiedzialne za radykalne przekształcenie formuły przynależności zbiorowej, w której na pierwszym miejscu pojawiła się płaszczyzna narodowa. U podstaw tworzenia nowoczesnego państwa narodowego stała ideologia nacjonalistyczna promująca integralność polityczno-kulturową i geograficzną, operująca symboliczną wizją identyfikacji z powołanym centrum i zbiorowością. Tożsamości etniczne, regionalne czy religijne stały się wtórne względem narodowych i ograniczone do sfery prywatnej. Relacje między tymi poziomami przynależności pozostawały elastyczne i otwarte na negocjacje, stając się źródłem konfliktów, ale i pozytywnych regulacji obywatelskich w utrwalaniu związku państwo – naród. Eisenstadt w tym aspekcie wysuwa uogólnienie wskazujące na korelację między formułą relacji państwo – naród a ustrojem politycznym czy kierunkiem rozwoju politycznego państw: im bardziej pluralistyczny i otwarty model tożsamości zbiorowej, im bardziej jest ona dopasowana do tożsamości „pierwotnych”, tym mniej narażone jest państwo na konflikty wewnętrzne. Powołana tożsamość narodowa silnie akcentowała rolę granic zbiorowości, jednak nie niwelowała całkowicie poczucia przynależności pojmowanego w szerszych, między innymi cywilizacyjnych kategoriach. Pewnym wariantem rozwoju nowoczesnej państwo-

⁹⁰ Ibidem, s. 49.

⁹¹ Ibidem, s. 93.

wości staje się dla Eisenstadta tworzenie rewolucyjnych państw terytorialnych, czyli na przykład państw komunistycznych. Nowoczesność jawiła się nie tylko przez pryzmat politycznych rozwiązań, ale także jako program rozwoju społeczeństwa w wymiarze edukacji i obyczajów realizowany w nowym instytucjonalnym porządku.

Za główny czas formatywny nowoczesności uznany zostaje okres od wieku XIX aż do lat siedemdziesiątych XX wieku⁹². Współczesne przemiany rzeczywistości społeczno-politycznej, głównie związane z konsekwencjami globalizacji, wnoszą istotne zmiany do obrazu nowoczesności pojmowanej, przypomnijmy, jako formacja cywilizacyjna. Główne przemiany wiążą się z utratą roli państw narodowych na rzecz globalnych procesów gospodarczych oraz przemian w zakresie definiowania przynależności i powinności indywidualnych i zbiorowych. Globalizacja nie sprzyja kształtowaniu jedynie tożsamości ponadnarodowych, ale równie skutecznie służy artykulacji tożsamości partykularnych, „wyciszonych” w nowoczesności. Rozbudzeniu aspiracji regionalnych, etnicznych towarzyszyły nowe ruchy społeczne (na rzecz emancypacji kobiet, ekologiczne) i religijne (fundamentalizmy) – tworzące wspólnie nowe, pluralistyczne alternatywy projektów tożsamościowych. Niesione przez nie wizje nowego porządku włączane były w porządek instytucjonalny państw narodowych, a także w porządek międzynarodowy. Zdaniem Eisenstadta ten stan rzeczy jest efektem rozwoju zwielokrotnionej nowoczesności, procesem ustosunkowania się do nowoczesności lokalnych podmiotów ładu społecznego (już nie tylko państwa narodowe), dodatkowo różnicującego się poprzez kwestionowanie i modyfikowanie zachodniego wzorca nowoczesności.

Problematyka porównawczych badań cywilizacji związana byłaby z analizą różnorodności rozwoju cywilizacji osiowych, z alternatywnymi wizjami porządku i alternatywnymi drogami ich instytucjonalizacji. Stąd jako dwa podstawowe obszary rozpatrywania różnic cywilizacyjnych Eisenstadt podaje: orientację kulturową, idee, wizje cywilizacji oraz sfery życia społecznego, w ramach których dochodzi do instytucjonalizacji wizji⁹³. W odniesieniu do pierwszego zestawu należy określić następujące elementy wizji: sfera definiowania napięcia między realnością transcendentną a ziemską (świecka w konfucjanizmie, religijna w religiach monoteistycznych, hinduizmie, buddyzmie); wyobrażenia porządku transcendentalnego i możliwość jego ingerencji (religie monoteistyczne versus hinduizm, buddyzm); możliwe formy zbawienia (wewnątrzświatowe, pozaświatowe, mieszane). W tym kontekście należałoby także rozpatrywać dostępność „objawienia” czy wiedzy o ładzie transcendentnym dla danej zbiorowości lub częściej jedynie dla wyłonionej grupy pośredników, specjalistów i dysponentów. Bardziej istotne dla określenia charakteru i dynamiki cywilizacji jest wskazanie dostępności zbawienia: czy jest dostępne ogółowi zbiorowości, czy wybranej grupie, czy jest związane z atrybutami społecznymi. W drugim zestawie kryteriów porównawczych, związanych ze spo-

⁹² Idem, *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, J. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 2, Warszawa 2006, s. 764.

⁹³ Idem, *Utopia i nowoczesność*, op. cit., s. 140.

łecznymi formami utrwalania i wdrażania wizji, wymienione zostają warunki: gospodarcze, polityczno-ekologiczne oraz historyczne. Zatem analiza porównawcza, rozumiana jako porównanie prób wdrożenia ładu transcendentanego, winna być rozpatrywana z uwzględnieniem wymienionych warunków uznanych za fundamentalne dla określenia czynników różnicujących historie powszechne. Inny model analizy porównawczej odnosi się do współczesności, kiedy rozpatrujemy nowoczesność jako odrębną cywilizację. W tym kontekście różnorodne warianty wdrażania i modyfikowania pierwotnie europejskiego programu nowoczesności stają się zasadniczą płaszczyzną porównawczą. W podstawowym zarysie nowoczesność niosła za sobą postawę kwestionującą transcendentną prawomocność funkcjonujących wzorców aksjonormatywnych i instytucjonalnych oraz przekonanie o możliwości aktywnego oddziaływania człowieka na rzeczywistość, czego głównym przejawem było przemodelowanie ośrodków władzy, uwzględniające roszczenia peryferii i ruchów protestu. Sceny polityczna, instytucjonalna i symboliczna stały się polifoniczną areną wizji promowanych przez różnorodne podmioty życia społecznego. Tożsamość zbiorowa i indywidualna owych podmiotów stała się problematyzowana, stała się przedmiotem zaangażowanej konstrukcji i rekonstrukcji, uwolnionej od narzuconych, transcendentnych uprawomocnień. U podstaw ekspansji cywilizacji osiowych leżały uniwersalistyczne roszczenia religii, u podstaw ekspansji nowoczesności leżały roszczenia interesów gospodarczych, mających je zabezpieczyć racji politycznych i umożliwiających ich realizację osiągnięć technologicznych. Nowoczesna ekspansja była totalna i globalna. Po raz pierwszy tak radykalnie naruszono granice tradycyjnych cywilizacji, tworząc ogólnoswiatowe ramy instytucjonalne i symboliczne. Mimo wspólnych cech programu nowoczesności jego realizacja przebiegała według odmiennych scenariuszy. Uwarunkowania odmienności nowoczesności zwielokrotnionych, a zarazem kryteria badań porównawczych, tkwią w: wewnętrznej dynamice sfer życia społecznego; dynamice relacji sfery symbolicznej i instytucjonalnej; konfrontacji ośrodków politycznych; zmienności w układach dominacji międzynarodowej; sprawczości i kontestacji aktorów społecznych, a zatem w samej naturze nowoczesności. Nowoczesność, choć stała się udziałem większości społeczeństw, nie przyniosła wzorca ujednocającego, a wręcz wpisała permanentną dyferencjację w obraz współczesnych cywilizacji. Cywilizacje w dobie globalizacji nadal pozostają przewodnikami po różnorodności i głównymi aktorami historii powszechnej czy, jak wolałby ująć Eisenstadt, historii powszechnych w liczbie mnogiej. Nieuniknione staje się już rozpatrywanie cywilizacji w kontekście wzajemnych oddziaływań.

Istotność badań cywilizacji w dobie pluralizmu kulturowego i wielobiegunowości geopolitycznej akcentowała kontrowersyjna publikacja Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji* (1996)⁹⁴. Choć jej wkład w rozwój teorii cywilizacji wydaje się nikły, to jednak rola w popularyzacji czy rewitalizacji analiz cywilizacyjnych

⁹⁴ Pierwotnie tezy książki zaprezentowane zostały w artykule: S. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, No. 3 (72), s. 22–49.

była niepodważalna⁹⁵. Cywilizacje w jego propozycji stają się najważniejszymi podmiotami układów politycznych wyłonionych po upadku komunizmu. Obecnie kształtujące się stosunki międzynarodowe nie mają przesłanek ideologicznych, ekonomicznych czy politycznych, ale bazują na kulturowej identyfikacji. Wspólnoty definiują się na podstawie podzielanego języka, tradycji, systemu wartości, a przede wszystkim religii odpowiadających określonym kręgom cywilizacyjnym. Potencjalne i prognozowane konflikty rozgrywać się będą na podłożu zróżnicowania kulturowego, jak prognozował amerykański politolog. Ład geopolityczny przestaje opierać się na polaryzacji: cywilizacja europejska w centrum i pozostałe cywilizacje peryferyjne. Dominacja ujednoczonych modeli gospodarczych i politycznych jest złudnym kresem historii, bowiem heterogeniczność społeczna i kulturowa wyznacza alternatywne wzorce rozwoju polityczno-ekonomicznego, w czym Huntington zgadza się z Eisenstadtem. Rozprzestrzeniająca się modernizacja nie świadczy o westernizacji i nie jest dowodem na rozwój cywilizacji uniwersalnej. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że cywilizacje dopiero teraz nabywają swojej tożsamości i świadomości swojej odrębności. Teza pluralizmu cywilizacyjnego, nawet w obliczu globalizacji, zyskała kolejnego zwolennika. Interpretacje Huntingtona po jedynastym wrześnie zyskały potwierdzenie w oczach szerokiego grona czytelników, lecz krytyka środowiska naukowego była bezwzględna⁹⁶. Po raz kolejny teorii cywilizacji zarzucono aprioryczność modelu i selektywny dobór materiału weryfikacyjnego. Przeprowadzona analiza akcentowała jeden wymiar relacji międzykulturowych. Przyjmując optykę: spójność cywilizacji – konflikty międzycywilizacyjne, autor pominął wydarzenia historii najnowszej, dowodzące istnienia konfliktów wewnątrzcywilizacyjnych i współpracy międzycywilizacyjnej⁹⁷. Edward W. Said zarzucił Huntingtonowi nieuprawnione upraszczanie relacji międzycywilizacyjnych i pomijanie roli wewnętrznego zróżnicowania cywilizacji⁹⁸. Prognozowanie konfliktów na podłożu konfesyjnym i pomijanie przykładów i dowodów na istnienie tradycji współdziałania między cywilizacjami ocenione zostało jako „podpalanie lontu”. Godzi się w tym miejscu bronić Huntingtona, bowiem w wielu miejscach podkreślał on wagę współpracy i porozumienia między cywilizacjami. Sam przytoczył słowa Braudela, które po latach nie straciły na aktualności:

⁹⁵ W samym czasopiśmie „Comparative Civilizations Review”, redagowanym przez członków International Society for the Comparative Study of Civilizations, możemy znaleźć kilkadziesiąt artykułów nawiązujących do koncepcji Huntingtona, między innymi: H. Ben-Yehud, *The „Cash of Civilizations” Thesis: Findings from International Crises, 1918–1994*, „Comparative Civilizations Review” 2003, No. 49, s. 28–42; L. Farhat-Holzman, *Can Religion Mitigate the Clash of Civilizations?*, „Comparative Civilizations Review” 2011, No. 65, s. 159–169. Zasadność predykcji Huntingtona była również rozważana podczas konferencji zorganizowanej przez ISCS w czerwcu 2012 roku w Darlington (Washington).

⁹⁶ *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Warszawa 2006, online: Portal Spraw Zagranicznych, http://pszc.pl/images/stories/strefa/pszc_pl_zderzenie_cywilizacji.pdf, [data dostępu: 09.02.2012].

⁹⁷ P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.

⁹⁸ E. W. Said, *The Clash of Ignorance*, „The Nation” 2001, October, s. 11–13.

Dla każdego zatem, kto zmierza do zrozumienia świata współczesnego, a tym bardziej dla każdego, kto pragnie włączyć się do niego swymi działaniami, bardzo „rentownym” zadaniem jest umieć rozróżnić na mapie świata istniejące dziś cywilizacje, określać ich granice, wyznaczać ich ośrodki i peryferie, prowincje i powietrze, jakim się w nich oddycha, szczególnie i ogólne „formy”, jakie w nich żyją i łączą się. Jeżeli się to pominię, ileż klęsk czy błędów w perspektywie!⁹⁹

Wystąpienie Huntingtona nie tylko przywróciło pytania stawiane przez teorię cywilizacji o przyczyny dominacji, rozkwitu i upadku cywilizacji¹⁰⁰, relacje między-cywilizacyjne, ale postawiło nowe pytanie o status cywilizacji w zglobalizowanym świecie.

BIBLIOGRAFIA

1. J. P. Arnason, *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, [w:] *Encyclopedia of Life Support Systems. World Civilizations and Role of History in Human Development*, eds. R. Holton, W. R. Nasson, Vol. 1, [online], <http://www.eolss.net/ebooklib/ebook-contents/E6-97-ThemeContents.pdf> [dostęp: 28.06.2012].
2. J. P. Arnason, *Civilizational Analysis, History of*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001, 1909-1915.
3. J. P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden 2003.
4. P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975.
5. J. Bardziej, *Ethos i cywilizacja*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
6. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
7. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
8. F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1–2, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab i in., Gdańsk 1976–1977.
9. K. J. Brozi, *Powstanie i upadek wielkich cywilizacji. Antropologia historii wobec współczesności*, Lublin 1995.
10. S. Bukowska, *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Koniecznego*, Katowice 2007.
11. E. Durkheim, M. Mauss, *Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, eds. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1913].

⁹⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 40; F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 303.

¹⁰⁰ Aktualnie taka problematyka jest rozwijana między innymi przez Nialla Fergusona w publikacji *Civilization: The West and the Rest* (2011). Autor wskazuje w niej na sześć „zabójczych aplikacji” (*killer applications*) cywilizacji europejskiej, które zdecydowały o jej dominacji na świecie. Są to: rywalizacja, nauka, demokracja, medycyna, konsumpcjonizm i etyka pracy. Cechy te jednak przestały być ekskluzywnie europejskie, stają się udziałem pozostałych cywilizacji i probierzem ich rozwoju.

12. S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Vol. 1, Boston, Leiden 2003.
13. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009.
14. S. N. Eisenstadt, *Civilizations*, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, t. 3, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, Amsterdam 2001.
15. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
16. *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000.
17. N. Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, London 2011.
18. A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001.
19. L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.
20. B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.
21. A. F. Grabski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, [w:] *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
22. A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga, 1991.
23. A. Hilckman, *Wschód i Zachód*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991.
24. T. E. Huff, *Rethinking Civilizational Analysis. Review*, „The Canadian Journal of Sociology” 2006, Vol. 31, No. 3.
25. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Warszawa 1998.
26. D. Jabłoński, L. Ostasz, *Mapa wzorców kulturowych*, Olsztyn 2006.
27. R. Kapuściński, *Ten Imy*, Kraków 2006.
28. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.
29. A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007.
30. A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.
31. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
32. F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991.
33. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 1996.
34. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
35. J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Katowice 2003.
36. A. Kowalska, *Spór o model cywilizacji*, [w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąsowski, J. Goćkowski, K. Machowska, Pułtusk 2007.
37. A. Kowalska, *Teoria cywilizacji oraz wizja cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa w ujęciu Arnolda Toynbee’ego*, „Estetyka i Krytyka. Przez kultury i cywilizacje. Pamięci Profesora Andrzeja Flisa” 2011, nr 4 (23).
38. A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1989.
39. *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. E. Harrison, S. P. Huntington, tłum. S. Dymczyk, Poznań 2003.
40. M. Mauss, *Civilizational Forms*, [w:] *Classical Readings in Culture and Civilization*, eds. J. F. Rundell, S. Mennell, London 1998 [1929/1930].
41. M. Mauss, *Civilizations, Their Elements and Forms*, [w:] *Techniques, Technology and Civilization*, eds. M. Mauss, N. Schlanger, New York, Oxford 2006 [1929/1930].
42. P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia” 2009, nr 15, [online], <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/987> [dostęp: 24.03.2012].

43. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2007.
44. W. Pawluczuk, *Wprowadzenie do teorii cywilizacji. Cz. I: Systemy teoretyczne*, Białystok 2008.
45. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2003.
46. A. Piskozub, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Gdańsk 1996.
47. *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. J. Gąsowski, J. Goćkowski, K. Machowska, Pułtusk 2007.
48. *Rethinking Civilizational Analysis*, eds. A. S. Arjomand, E. Tiryakian, London 2004.
49. *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
50. E. W. Said, *The Clash of Ignorance*, „The Nation” 2001, October.
51. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Katowice 1992.
52. O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, Warszawa 1990.
53. O. Spengler, *Wybór pism*, [w:] A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.
54. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarysy morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
55. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007.
56. P. Szompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
57. A. Toffler, H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1996.
58. A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
59. I. Wallerstein, *Nowoczesny system-świat*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania i in., tłum. A. Ostolski, Warszawa 2006.
60. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, tłum. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.
61. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tysza, Warszawa 2004.
62. *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Kraków 2005.
63. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
64. *Wojna cywilizacji?*, „Znak” 2002, nr (1) 560.
65. *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Swieżak, Warszawa 2006, [online], http://psz.pl/images/stories/strefa/psz.pl_zderzenie_cywilizacji.pdf [dostęp: 09.02.2012].
66. F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001.