

Andrzej Flis

## CECHY KONSTYTUTYWNE KULTURY EUROPEJSKIEJ<sup>1</sup>

Od XIII wieku, kiedy chrześcijańska jedność Europy została definitywnie rozbita, łacińska i prawosławna część kontynentu pogrążyły się w swoich własnych historiach, mających **n i e w i e l e** punktów styecznych na przestrzeni kilku następujących stuleci. Ta zasadnicza odmienność losów historycznych Zachodu i Wschodu wydatnie przyczyniła się do pogłębienia wcześniej istniejących różnic kulturowych i powstania dwóch odmiennych rzeczywistości europejskich. Zasadą organizującą funkcjonowanie świata łacińskiego stała się innowacyjność i ciągła zmiana, podczas gdy świat prawosławny zdominowany został przez konserwatyzm i tradycjonalizm. Te diametralnie odmienne wzory rozwojowe doprowadziły z czasem do cywilizacyjnej marginalizacji przodującej niegdyś Europy Wschodniej i zdegradowania jej do rangi peryferyjnej strefy kulturowej.

Ekspansywna kultura łacińska, która narodziła się u schyłku Średniowiecza pomiędzy basenem Morza Śródziemnego i Atlantykiem, wykroczyła w XVII wieku poza Stary Kontynent i powołała do istnienia Stany Zjednoczone i Kanadę, Australię i Nową Zelandię – zamorskie społeczeństwa protestanckie uformowane przez europejską matrycę. Dlatego właśnie termin „cywilizacja europejska” używany jest w tej pracy jako synonim „cywilizacji Zachodu” i obejmuje swoim zasięgiem cały krąg kultury europejskiej, a nie tylko jej oryginalny pień historyczny. Tak radykalne rozciągnięcie zakresu tego pojęcia uzasadniają nie tylko dzieje kolonializmu i geo-

---

<sup>1</sup> Rozdział *Cechy konstytutywne kultury europejskiej* autorstwa Andrzeja Flisa (1953–2009) został opublikowany w książce: Andrzej Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 339–371. Ze względów edytorskich zmieniono jedynie formę zapisu bibliograficznego.

graficzna ekspansja naszej cywilizacji, ale także etymologia. Greckie imię własne „Europa” zawiera w sobie semicki rdzeń *Ereb*, który znaczy po prostu Zachód, w przeciwieństwie do „Azji” pochodzącej od słowa *Asu* oznaczającego Wschód.

Ekspansja kultury europejskiej poza jej geograficzne granice była dziełem łacińskiej części kontynentu i dlatego właśnie Wielką Brytanię łączy dużo więcej ze Stanami Zjednoczonymi czy Nową Zelandią niż Rosją lub Bałkanami, a kultura Hiszpanii bliższa jest kulturze Argentyny i Chile, aniżeli Rumunii czy też Bułgarii. Co więcej, kultura łacińskiej Europy – zwłaszcza protestancka – stała się *pars pro toto* synonimem kultury europejskiej, z uwagi na swój zdumiewający dynamizm rozwojowy i bezprecedensową ekspansywność na przestrzeni ostatnich wieków. Łacińska kultura zachodnia jest dzisiaj kulturą światową, obecną w ten lub inny sposób we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej, a proces globalizacji oznacza po prostu postępującą westernizację całej wspólnoty ludzkiej, kopiującą z lepszym lub gorszym skutkiem wytwory materialne, instytucje i kulturę normatywno-symboliczną wywodzącą się genetycznie z Europy.

## ZWIERZĘ UNIKAJĄCE GAF I *ZOON OIKONOMIKON*

Podążając za Maksem Weberem, Ernest Gellner w jednej ze swoich prac wyróżnił dwa podstawowe modele racjonalności. Pierwszy z nich to racjonalność instrumentalna, optymalne – przynajmniej w świetle wiedzy działającego podmiotu – zastosowanie dostępnych środków do realizacji założonego celu. Drugi z kolei to zgodność z regułami, spoistość, traktowanie w podobny sposób podobnych przypadków, czyli coś, co można by nazwać racjonalnością koherencyjną.

Olbrzymia część naszego życia – zauważa Gellner – schodzi nam nie tyle na dążeniu do realizacji celów (jak utrzymują badacze społeczni inspirowani modelem środek – cel), lecz po prostu na unikaniu gaf. Próbujemy się uczyć naszych ról społecznych, w miarę jak je odgrywamy, tak aby nie ściągać na siebie zbyt wielu nieprzychylnych uwag<sup>2</sup>.

Te dwa modele działania, racjonalność instrumentalna i racjonalność pojmowana jako zgodność z przyjętymi regułami, nie wykluczają się nawzajem; wręcz przeciwnie – dopełniają się. Strategia pierwsza ma ograniczone zastosowania i dotyczy może jedynie celów specyficznych, dających się zmierzyć albo skalkulować, takich jak zysk finansowy, liczba pozyskanych wyborców, wysokość zdobytego szczytu i tym podobne. W pozostałych przypadkach – a stanowią one zdecydowaną większość – ustępuje ona miejsca racjonalności negatyw-

<sup>2</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge 1985, s. 72.

nej, polegającej na unikaniu błędów. Przynależność jednostki do grupy zakłada przestrzeganie obowiązujących w niej norm. Równoległe uczestnictwo w wielu grupach – a stanowi to sytuację typową – wymaga czegoś więcej, a mianowicie zdolności do poruszania się w obrębie wielu systemów normatywnych, nadto płynnego przechodzenia z jednego systemu do innego. W tej sferze aktywności społecznej podmiot działania jawi się więc nie tyle jako *zoon oikonomikon* – orientujący się na wyizolowane cele i maksymalizujący skutki swoich poczynań – ile jako *the gaffe-avoiding animal* („zwierzę unikające gaf”).

Racjonalność negatywna polegająca na respektowaniu zobiektywizowanych wzorów myślenia i działania, racjonalność, której istotę stanowi niesprzecznosc i spójność wewnętrzna, charakterystyczna jest dla wszystkich zbiorowości ludzkich, w tym również społeczności pierwotnych, niezależnie od tego, jak bardzo odbiegają one od standardów europejskich i jak niezwykle wydają się ich instytucje.

Czary, wyrocznia i magia – pisze Edward Evans-Pritchard w monografii dotyczącej Azande – stanowią pewien system. Śmierć jest dowodem działania czarów, a magia – sposobem jej pomśzczenia. Rezultat magii mścicielskiej sprawdzany jest przez wyrocznię trucizny. Trafność wyroczni trucizny określa ostatecznie wyrocznia króla, która pozostaje poza wszelkim podejrzeniem<sup>3</sup>.

Trudno o lepszy przykład racjonalności negatywnej. Działania jednostki, wyzwolone przez śmierć krewnego, uchodzą za właściwe jedynie wówczas, gdy jednostka nie popełnia gaf, poruszając się w przestrzeni znaczeń powołanych do istnienia przez zespół odpowiednich konwencji. Racjonalność w tym sensie nie jest więc immanentną cechą działania, jak ma to miejsce w przypadku optymalizacji nakładów i skutków, lecz – odwrotnie – własnością zewnętrzną, pochodną, przenoszoną na nie przez relację zgodności z istniejącymi wzorami. Tyle stwierdzić to uznać jednak racjonalność samych wzorów. I rzeczywiście, Evans-Pritchard czyni ten krok:

Mam nadzieję – pisze on – że przekonałem czytelnika co do jednej kwestii, a mianowicie do spójności myślowej pojęć Azande. Jawią się one jako niespójne jedynie wówczas, gdy uszerogowane są na podobieństwo pozbawionych życia muzealnych przedmiotów. Kiedy jednak widzimy, jak posługuje się nimi jednostka, możemy co prawda powiedzieć, iż są one mistyczne, ale nie to, że czyniony z nich użytek jest bezkrytyczny albo pozbawiony logiki. Nie miałem najmniejszych trudności z używaniem pojęć Azande wedle tubylczych wzorów. Kiedy nauczymy się języka, wszystko inne jest banalnie proste, w krainie Azande jedno pojęcie mistyczne pociąga bowiem za sobą inne w sposób równie sensowny, jak to się dzieje w przypadku pojęć zdroworozsądkowych występujących w naszym społeczeństwie<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, s. 475.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 540.

Podobną uwagę znaleźć również można w pracy innego antropologa brytyjskiego – Godfreya Leinhardta, który pisze:

Jedność i wielorakość Bóstwa nie nastręcza żadnych trudności w kontekście języka i stylu Dinków, nie sposób jednak uniknąć problemów logicznych i semantycznych, kiedy religijne twierdzenia Dinków tłumaczymy na angielski<sup>5</sup>.

Innymi słowy, jak to ujął Ernest Gellner charakteryzując strategię unikania gaf: „rola może być dogłębnie zrozumiana wyłącznie w języku pojęć przynależnych do sztuki”<sup>6</sup>.

Cechą konstytutywną racjonalności instrumentalnej jest optymalizacja działań, stała maksymalizacja funkcji dwóch zmiennych: nakładów i skutków, kosztów i zysków. Racjonalność instrumentalna prowadzi zatem, ze swojej istoty, do *in n o w a c j i*. Inaczej jest w przypadku racjonalności koherencyjnej, znajdującą zastosowanie w sytuacjach płynnych, wieloaspektowych, kiedy każde rozwiązanie budzi wątpliwości i może być kwestionowane. Przykładem racjonalności tego typu jest małżeństwo preferencyjne określające potencjalnego partnera w kategoriach stosunków pokrewieństwa.

Zmiana statusu – pisze Gellner – i co się z tym wiąże, tożsamości, którą pociąga za sobą *rite de passage*, jakim jest małżeństwo, niesie ze sobą zbyt wiele treści, aby stać się mogła przedmiotem jakiegokolwiek racjonalnej kalkulacji. Członkowie zbiorowości muszą jednak przez tę zmianę przebrnąć. Wobec braku wyraźnie określonych racji, rytuał dzięki swojej sztywności stanowi coś w rodzaju poręczy pomagającej ludziom przejść przez sytuację, w której mogliby nie wiedzieć, co począć<sup>7</sup>.

Koncepcja podwójnej racjonalności, instrumentalnej i koherencyjnej zarazem, pozwala – jak można sądzić – wyjaśnić genezę społeczeństw industrialnych, na co kilkadziesiąt lat temu zwrócił uwagę Max Weber.

Na Weberowską racjonalność – zauważa Gellner – składają się dwa elementy. Pierwszy z nich to koherencja, spójność, analogiczne traktowanie analogicznych przypadków, coś, do czego wzdycha prawdziwy biurokrata i co jest jego punktem honoru. Drugi to skuteczność, trzeźwy wybór najlepszych środków do osiągnięcia jasno wyznaczonego i jasno sformułowanego celu – słowem coś, co cechuje idealnego przedsiębiorcę<sup>8</sup>.

I rzeczywiście, racjonalizacja prawa i narodziny nowoczesnych struktur politycznych wydatnie przyspieszyły rozwój kapitalizmu.

---

<sup>5</sup> G. Leinhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961, s. 56.

<sup>6</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 73.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>8</sup> Idem, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 31.

Kształtowanie się nowoczesnego państwa opartego na prawie stanowionym i posługującego się biurokratycznym aparatem administracyjnym – pisał Max Weber – przebiegało, co prawda, niezależnie od rozwoju kapitalizmu, gdyż kapitalizm nie wyłonił się bynajmniej w krajach wzorowej biurokracji, lecz dzisiaj kapitalizm i biurokracja odnalazły się nawzajem i są ze sobą intymnie splecione<sup>9</sup>.

Racjonalna strategia myślenia i działania, która wyłoniła się w Europie, i która dała początek dzisiejszej cywilizacji technicznej, zawiera w sobie dwa nie zawsze dające się wzajemnie pogodzić elementy: uporządkowanie i skuteczność, schematyzm i maksymalizowanie skutków. Z tego właśnie powodu mogła ona organizować zarówno poczynania biurokracji, jak też indywidualnego przedsiębiorcy, finansy i właściciela sklepu. Nic podobnego nie narodziło się poza Europą. Poza Europą strategię działania wytyczała racjonalność negatywna – koherencja, spójność, regularność – zróżnicowana kulturowo na wiele sposobów i odgradzająca od siebie nawet sąsiadujące zbiorowości. Co więcej, jednostronny nacisk na koherencję i uporządkowanie rodził zawsze jednakowy skutek: usztywnienie i rytualizację życia społecznego.

Obecność rytuału – zauważa Gellner – jest dobrym wskaźnikiem granic zmienności świata, zderzania się z tym, co trwale ustanowione. Istotą rytuału stanowi bowiem sztywność – jego niewrażliwość na fakty, co czyni zeń pełną antytezę *Zweckrationalität*. Nic więc dziwnego, że purytanie, będąc „racjonalnymi narzędziami Opatrzności” urzeczywistniającymi porządek w świecie doczesnym, „minimalizowali w swoim życiu także rytuał” religijny<sup>10</sup>.

Przyczyną bezprecedensowej dynamiki Zachodu stało się stopienie w jedną całość dwóch odrębnych i pod wieloma względami przeciwstawnych strategii działania: instrumentalnej (grecka *techne*) i koherencyjnej (grecki *logos*). Połączenie to okazało się brzemienne w konsekwencje. Czysta racjonalność instrumentalna, nie poddana kontroli jakichś nadrzędnych norm, prowadzi do chaosu; nic więc dziwnego, że nie da się wskazać żadnej organizacji społecznej na niej opartej. Zgodność z normatywnymi wzorami, abstrahująca z kolei od pragmatycznych aspektów działania, z czasem obraca się w rytuał i jest to przypadek społeczności pierwotnych, Chin cesarskich, Indii i wszystkich innych zbiorowości tradycyjnych. Synteza obu tych wzorów daje rezultat emergentny: kumulatywny rozwój. Dziewiętnastowieczni ewolucjoniści utrzymywali, iż człowiek Zachodu jest racjonalny, dziki zaś – infantylny. Funkcjonalisci, z Malinowskim i Radcliffe'em-Brownem na czele, twierdzili, że obaj są racjonalni. Rzeczywistość wydaje się bardziej złożona: człowiek pierwotny stanowi racjonalny podmiot działania jako „zwierzę unikające gaf”, podczas

---

<sup>9</sup> M. Weber, *Beamtenherrschaft und politisches Führertum*, [w:] idem, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958, s. 324.

<sup>10</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 79.

gdy człowiek Zachodu jest racjonalny podwójnie, bo także jako *zoon oikonomikon*<sup>11</sup>. I z tego chociażby powodu aksjomat antropologii funkcjonalnej mówiący, iż wszystkie kultury są równe, nie ma większego sensu.

## NAUKA I DZIAŁANIE

Kultura europejska jest kulturą aktywistyczną *par excellence*, kulturą kładącą nacisk na praktyczne działanie. Ale nie tylko. Jej rysem szczególnym jest też przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, kontrastujące nad wyraz z koncepcją kosmowitalnej jedności charakterystyczną dla wielkich cywilizacji Wschodu. Obie te cechy szczególne – aktywizm i antropocentryzm – mają wspólną genezę.

I błogosławił im Bóg – mówi Księga Rodzaju o naszych pierwszych rodzicach – i rzekł do nich Bóg: rozradzajcie się, rozmnażajcie, napelniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną: panujcie nad ptactwem niebios i nad wszystkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi (Rdz 1,28).

Panowanie nad światem podniesione zatem w Biblii zostało do rangi normy moralnej i nakazu religijnego. Dzięki temu praca ludzka, pojmowana jako kontynuacja boskiego dzieła stworzenia, stała się również normą moralną i niezbywalnym obowiązkiem wierzącego. Jak uczy Talmud: „Rzekł Święty Błogosławiony do Izraela: Choćbyście znaleźli tę ziemię pełną wszelkiego dobra, nie mówcie: siądziemy i nie będziemy sadzić. Przeciwnie, pamiętajcie o sadzeniu” (Wajikra Rabba 25).

Te dwie nawzajem się wzmacniające idee judaizmu: antropocentryzm i aktywizm, ożywiały również chrześcijańską kulturę Europy, stanowiąc na przestrzeni wieków jej potężną siłę napędową, pomimo wciąż odradzających się ruchów mistycznych i millenarystycznych, pomimo franciszkanizmu i romantyzmu. „Dla wierzących – głosi jeden z podstawowych dokumentów II Soboru Watykańskiego – pewne jest, że aktywność ludzka i zbiorowa – ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starali się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie, odpowiada zamierzeniu Bożemu”<sup>12</sup>. Człowiek bowiem „stworzony na obraz

---

<sup>11</sup> Wspólnym mianownikiem obu tych rodzajów racjonalności jest sytuacja w y b o r u. W przypadku racjonalności instrumentalnej podmiot wybiera zachowania najbardziej jego zdaniem skuteczne, podczas gdy w przypadku racjonalności koherencyjnej – działania najbardziej dla niego korzystne ze zbioru działań dopuszczanych w danej sytuacji przez normy kulturowe. W pierwszym przypadku jest on ograniczony zasobem dostępnych środków, w drugim zaś – obowiązującymi normami. Ograniczony, lecz nie zniewolony. Cecha racjonalności przysługuje bowiem jedynie temu, kto może w jakiejś mierze stanąć o swoich losach.

<sup>12</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes* (Sobór Watykański II), Acta Apostolicae Sedis 58, Roma 1966, s. 1052.

Boga, otrzymał zlecenie, aby rządzić światem w sprawiedliwości i świętości”<sup>13</sup>. Tak więc, kiedy cywilizacje Wschodu niosły w sobie idee pozytywnej tożsamości człowieka z kosmosem, czy też – jak ujął to Marcel Granet – „dobrego porozumienia”<sup>14</sup>, kultura europejska kształtowała władczy stosunek do przyrody, innymi słowy: postawę dominacji i panowania. Psalmista pisze o człowieku:

Uczyliś go niewiele mniejszym od Boga,  
Chwałą i dostojenstwem uwieńczyś go.  
Dałeś mu panowanie nad dziełami rąk swoich,  
Wszystko złożyłeś pod stopy jego:  
Owce i wszelkie bydło.  
Nadto zwierzęta polne,  
Ptactwo niebieskie i ryby morskie,  
Cokolwiek ciągnie szlakami mórz.

(Ps 8,6-9)

Ten skrajnie antropocentryczny światopogląd mobilizował z jednej strony do walki z przeciwnościami, nadawał bowiem poczynaniom człowieka charakter *m i s j i*, z drugiej jednak – kontrastując z nurtami metempsychicznymi, takimi jak orfizm czy hinduizm, nakazującymi szanować życie zwierząt na równi z życiem ludzkim – *b r u t a l i z o w a ł* stosunek człowieka do przyrody. Brutalizacja ta najdobitniej dochodzi do głosu w myśli, którą biblijny Bóg wyraża w rozmowie z Adamem i którą w bezwzględny sposób powtarza, zwracając się do Noego:

A bojaźń i lęk przed wami niechaj padnie na wszystkie zwierzęta ziemi i na ptactwo niebios, na wszystko, co się rusza na ziemi i na wszystkie ryby morskie; wszystko to oddane jest w ręce wasze (Rdz 9,2).

W tym samym czasie na Wschodzie rozwijał się światopogląd, którego istotę można wyrazić lapidarnie słowami Williama Blake’a: „For everything that lives is Holy” („Wszystko jest Święte co żyje”)<sup>15</sup>.

Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa – jakkolwiek zabrzmiało to paradoksalnie – prowadziło do desakralizacji świata. Dla Greków – zgodnie ze słowami Talesa – „wszystkie rzeczy pełne były bogów”: gaje, łąki, wody i pola. Również inne wielkie religie (taoizm, hinduizm, buddyizm czy zoroastrizm), o wierzeniach pierwotnych nie wspominając, niosły ze sobą elementy panteizmu i stosowne do nich zwyczaje.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> M. Granet, *La pensée Chinoise*, Paris 1934, s. 589.

<sup>15</sup> W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell and A Song of Liberty*, London 1911, s. 42.

je<sup>16</sup>. Judeochrześcijańska idea bóstwa: monistyczna i transcendentna zarazem – wprost przeciwnie – odzierając świat z wszelkiej boskości obracała go w sferę *profanum*. Ta zaś bez żadnych już ograniczeń poddana być mogła ludzkiej władzy. Innymi słowy, klasyczne pojęcie kosmosu, jako jednorodnej i wszechobjmującej całości, rozpadło się w myśli chrześcijańskiej na dwa odrębne i przeciwstawne człony: *civitas Dei* i *civitas terrena*, świat Boga i świat człowieka.

Nie ma innego słowa, które oddawałoby lepiej zasadnicze rysy greckiego światopoglądu od pojęcia kosmosu. *K o s m o s* oznacza bowiem „porządek” albo „ład” – porządek świata, republiki, domostwa bądź też jednostkowego życia – i jest terminem wyrażającym pozytywną ocenę przedmiotu, pochwałę, a nawet podziw. Kosmos *sensu stricto*, czyli wszechświat po prostu – jako najwyższy doskonały ład całości – uważany był w Grecji za przyczynę wszelkiego porządku szczegółowego, którego wewnętrzną zasadę stanowił rozum (*Logos*), a wymiar zewnętrzny – piękno. Nic więc dziwnego, że monizm stoicki doprowadził do całkowitego utożsamienia tego, co kosmiczne, z tym, co boskie, a Platon pisał w *Timajosie* (30b), że „świat żyje i jest obdarzony duszą oraz rozumem”<sup>17</sup>. Nic też dziwnego, iż rzymski moralista Cynceron za niedościgniony ideał etyczny uznał „naśladowanie porządku niebios pod względem trybu i stałości własnego życia”<sup>18</sup>, a greckie słowo „pobożność” (*eusebeia*) znaczy po prostu „właściwy stosunek” – właściwy stosunek pomiędzy mężem i żoną, dziećmi i rodzicami, śmiertelnikami i bogami, człowiekiem i światem.

„W charakterze starożytności – powiada Romano Guardini – tkwiło głęboko zachowane pragnienie, aby trzymać się tego, co zostało ustanowione”<sup>19</sup>. Ten zachowawczy konserwatyzm Hellenów wynikał z przekonania, iż przyroda, jako uosobienie piękna, harmonii i ładu, jest doskonała. Co więcej, wedle myśli greckiej człowiek nie zajmuje wcale wyróżnionej pozycji w świecie, gdyż istnieją – jak uczył Arystoteles, a później Cynceron – inne byty, takie jak gwiazdy, „których natura jest dużo bardziej boska aniżeli natura człowieka”<sup>20</sup>, jakże by więc on panować

<sup>16</sup> Prorok indiański Smohalla, wódz plemienia Wanapum – podobnie jak wyznający lamaizm Mongołowie czy też członkowie niektórych sekt hinduskich – nie chciał zajmować się rolnictwem. „Każecie mi uprawiać ziemię? – pytał – Mam wziąć nóż i zatopić go w łonie matki? Każecie mi kopać i usuwać kamienie! Mam więc kaleczyć jej ciało, aby dotrzeć do kości? [...] Chcicie, abym kosił trawę i sprzedawał ją jako siano i bogacił się jak Biali? Ale jakże bym śmiał obcinać włosy mojej matki?” (za: J. Mooney, *The Ghost-Dances Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology” 1896, part 2, s. 721, 724). Również afrykańscy Masajowie odrzucają uprawę ziemi jako sposób wytwarzania pożywienia, a swoją antyrolniczą postawę uzasadniają w sposób podobny jak członkowie indiańskiego plemienia Wanapum: „Ziemia jest naszą matką. Daje nam potrzebne mleko i żywi nasze trzody. Grzechem jest krajać lub drapać jej ciało” (za: B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik zachowania się*, [w:] idem, *Dziela*, t. 8, Warszawa 2000, s. 143).

<sup>17</sup> Platon, *Timajos*, 30b.

<sup>18</sup> Cynceron, *Cato Major*, XXI, 77.

<sup>19</sup> R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, s. 13.

<sup>20</sup> „Argument, że człowiek stoi najwyżej pośród wszystkich stworzeń – powiada Arystoteles – nie ma żadnego znaczenia. Istnieją bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska aniżeli



nad nimi mógł? Tradycja chrześcijańska zburzyła grecki kosmos. Rozumna przyroda Hellenów zdegradowana została do rangi grzesznej materialności, wyzutej z immanentnego sensu i autonomicznej wartości. Jej panem i władcą stał się człowiek, podobny do Boga i będący koroną wszelkiego stworzenia, tylko on bowiem potrafi nadać właściwe znaczenie wszystkiemu, co istnieje.

Ruchy gwiazd – twierdził Franciszek Bacon – służą człowiekowi do mierzenia czasu i określania położenia. Meteory pozwalają mu przewidywać pogodę, temperaturę i inne zjawiska na niebie. Wiatr dostarcza mu energii niezbędnej do żeglugi, do poruszania młynów i innych urządzeń. Rośliny i zwierzęta zaopatrują go w odzież, lekarstwa i różne narzędzia, które służą udoskonalaniu jego pracy<sup>21</sup>.

Gdyby człowiek zniknął z tego świata – konkluduje Bacon – „wszystko błędziłoby tylko w przestrzeni bez celu i przeznaczenia, a świat cały wyglądałby jak miotła, której różgi rozsypały się z powodu braku wiązania”<sup>22</sup>. Podobnie rozumował Immanuel Kant: „Bez człowieka – pisał on – cały stworzony świat byłby tylko pustynią, czymś nadaremny i pozbawionym ostatecznego celu”<sup>23</sup>. Natura bowiem – wedle pojęciowości Zachodu – nie stanowi wartości autonomicznej i ma znaczenie jedynie wówczas, kiedy interpretowana jest jako przejaw czegoś innego: teologicznie jako dzieło Boże – *ars Dei*, a praktycznie jako domena człowieka – *regnum hominis*.

Antropocentryzm i wybujały aktywizm zdominował bez reszty kulturę europejską doby Renesansu. Człowiek, argumentował Marsilio Ficino, jest ziemskim bogiem. Istocie ludzkiej – twierdził z kolei Pico della Mirandola – dane jest być „wszystkim, czym postanowi”. Człowiek bowiem, jak nauczał jeszcze inny reprezentant włoskiego Odrodzenia – Leon Battista Alberti – odznacza się *virtu*, siłą intelektualną, pozwalającą mu panować nad światem i podążać w wytyczonym przez siebie kierunku. *Virtuoso* – istota obdarzona *virtu* – dąży do racjonalnego wcielania w życie swoich zamierzeń, na wzór architekta wznoszącego gmach zgodnie z uprzednio przygotowanym planem<sup>24</sup>. Uosobienie wirtuoza stanowił artysta, uczony lub inżynier – działalność każdego z nich wyrasta bowiem z myślowej analizy rzeczywistości odwołującej się do wiedzy empirycznej ujętej w karby matematyki. Tworzą oni światy możliwe, doskonaląc zarazem samych siebie poprzez naukę, technikę, literaturę i dzieła sztuki. Był to – jak nie trudno zauważyć – grecki ideał człowieka, uzgodniony z aktywistycznym duchem chrześcijaństwa i sformułowany w nowym języku.

---

natura człowieka, jak na przykład [...] ciała niebieskie, z których składa się wszechświat” (*Etyka nikomachejska*, 1141b).

<sup>21</sup> F. Bacon, *De augmentis*, VII, II.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 441.

<sup>24</sup> L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, [w:] idem, *Opere volgari*, t. 1, Bari 1960, s. 133 i n.

Jeden z najpotężniejszych symboli renesansowego aktywizmu stanowiła postać boskiego Prometeusza, dzięki któremu – jak pisał Giovanni Boccaccio w traktacie *Genealogia Deorum* – nagi i bezbronny człowiek stał się twórcą swojej cywilizacji. Do myśli tej nawiązał również Marsilio Ficino, podkreślając, iż „sztuki człowieka same produkują to, co tworzy przyroda, dzięki czemu ludzie nie są już niewolnikami natury, lecz jej konkurentami”<sup>25</sup>. Erazm z Rotterdamu przeciwstawił greckiemu Prometeuszowi biblijnego Kaina – twórcę gospodarki rolnej, człowieka przedrzeźniającego anioła, na próżno pilnującego wrót raju, których nikt już nie szturmuje. Ludzie bowiem – jak pisał Erazm – stworzyli swój własny raj i potrafią go nieustannie doskonalić.

W okresie Renesansu – w pismach Boccaccia i Ficina, Albertiego, Erazma i innych autorów – pojawiła się wyraźna opozycja: kultura – natura, która w następnych stuleciach odcisnęła głębokie piętno na cywilizacji Zachodu. Wraz z nią na trwałe zakorzenił się w Europie przedmiotowy stosunek do przyrody, który w dobie Średniowiecza był niemożliwy tak w sensie technicznym, jak też ideologicznym. Przedmiotowemu traktowaniu natury nie sprzyjało z pewnością średniowieczne ubóstwo środków materialnych, służących nie tyle spotęgowaniu sił człowieka, ile ich uzupełnianiu i przedłużaniu, ale także poczucie organicznej tożsamości zachodzącej pomiędzy światem ludzkim i uniwersum przyrody, które przejawiało się między innymi w mierzeniu przestrzeni fizycznej za pomocą kategorii pojęciowych służących do opisu ludzkiego ciała, takich jak „stopa”, „łokieć”, „piędz” czy „palec”.

Jedną z najbardziej znanych średniowiecznych prób opisanego relacji pomiędzy człowiekiem i światem natury jest alegoryczny rysunek, ilustrujący utwory przeoryszy Hildegardy z Bingen, ukazujący kosmos w postaci koła – symbolu wieczności – trzymanego w rękach Przyrody, w które wpisana została filigranowa postać ludzka. Człowiek średniowieczny nie walczył z żywiołami, ale poddawał się im, nie wynosił się ponad naturę, lecz traktował siebie jako skromną cząstkę przyrody, którą pojmował jako nieposkromiony podmiot potężnych, budzących grozę żywiołów. Arogancka idea panowania nad światem i kształtowania go zgodnie z ludzką wolą upowszechniła się na dobre w Europie dopiero wraz z Renesansem. Człowiek, „ziarenko pyłu” – jak pisał w *Księdze życia* Marsilio Ficino – może, jeśli zechce, stać się władcą świata. Człowiek-mag, istota wyjątkowa i Bogu podobna, jest w stanie ujarzmić wszystkie siły natury, ba! – okiełznać nawet moce piekielne i niebieskie.

Dominacja aktywizmu w kulturze łacińskiej znalazła rychło swoje odbicie także w sferze nauki, której celem, począwszy od przełomu XVI i XVII wieku, stało się – jak to ujął Franciszek Bacon w *Novum Organum* – dostarczanie człowiekowi takiej wiedzy o przyrodzie, która pozwoliłaby mu zapanować nad nią i wyzyskać dla własnych celów jej siły. Ta śmiała myśl stała się z czasem elementem składowym wielu skądinąd odmiennych programów. Rozwijali ją między innymi myśliciele tak bardzo od autora *Novum Organum* odlegli – a i między sobą się różniący – jak Kar-

---

<sup>25</sup> M. Ficino, *Theologia Platónica*, XIII, 3.

teżusj i Leibniz, Wolter i Comte; niezależnie bowiem od wszelkich przeciwieństw epistemologicznych łączył ich jednolity sposób rozumienia funkcji nauki, niepodlegający zmianom od Baconowskiej *scientia activa et operativa* po Comte'owskie *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż dążenie do podporządkowania nauki racjonalności instrumentalnej, charakterystyczne dla Bacona, Kartezjusza i Comte'a, idzie w parze z czysto epistemologicznym modelem wiedzy naukowej. Nauka służyć ma panowaniu nad światem lub też – jak to ujmował drugi przywilej „Royal Society” z roku 1663 – „popieraniu postępu rodzaju ludzkiego”. To prawda. Praktyczna stosowalność nie jest jednak ani celem, ani kryterium wartości nauki. Wręcz przeciwnie. Jej istotę stanowi wyjaśnianie świata, wyjaśnianie oceniane w kategoriach epistemologicznych. Wyłonienie się europejskiego modelu nauki, który legł u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa, polegało zatem na przyjęciu *in extenso* greckiego ideału poznania i na zintegrowaniu go z aktywistyczną orientacją wobec świata. Co więcej – jakkolwiek to zabrzmia paradoksalnie – Baconowskiej *scientia activa et operativa* nic nie mogło służyć lepiej w dłuższej perspektywie czasowej aniżeli grecki ideał wiedzy bezinteresownej, wiedzy „którą – jak mawiał Arystoteles – miłuje się dla niej samej”<sup>26</sup>. Największe przeobrażenia technologii Zachodu ostatnich stu pięćdziesięciu lat nie wynikały bynajmniej z badań naukowych zorientowanych na praktyczne stosowanie, lecz odwrotnie, z uprawiania nauki ze względu na jej wartości poznawcze. Energię atomową odkryto więc nie dlatego, że próbowano skonstruować nowy typ bomby albo elektrowni, ale dzięki spekulacji na temat zjawisk zaobserwowanych w laboratoriach. Rewolucja w medycynie stała się możliwa nie dzięki postępującej kumulacji cząstkowych uogólnień bezpośredniej praktyki lekarskiej, lecz jako rezultat odkryć Pasteura, kładących podwaliny pod nową gałąź wiedzy: mikrobiologię<sup>27</sup>.

Babilończycy, Egipcjanie, Chińczycy i Arabowie, słowem: wszystkie wielkie cywilizacje, pod naporem wymogów praktycznych, zrodzonych przez ich wewnętrzną dynamikę, wytworzyły i rozwinęły nauki stosowane. Żadna z nich nie osiągnęła jednak jakościowego przełomu w tej dziedzinie porównywalnego z osiągnięciami poznawczymi Zachodu. Aby przełom taki mógł się dokonać, niezbędne było: po pierwsze, oderwanie poznania od jego bezpośrednich zastosowań i skierowanie go na zależności ogólne i uniwersalne; po drugie, osadzenie ideału nauki n o m o t e t y c z n e j w kontekście idei p o s t ę p u i aktywizmu. Ten pier-

<sup>26</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b.

<sup>27</sup> W świetle powyższych przykładów niewiele konkluzji może być mniej trafnych aniżeli następujące stwierdzenie: „Nauka jest przedłużeniem technologicznego pnia cywilizacji. Prawdziwe w znaczeniu naukowym jest to, co ma szansę zastosowania w skutecznych zabiegach technologicznych. Nie znaczy to, że kryteria, z jakich korzystamy w rozstrzyganiu pytań naukowych, odwołują się każdorazowo do efektywnych możliwości praktycznego zużytkowania uzyskanej odpowiedzi; natomiast kryteria te, w swojej postaci generalnej, są tak skonstruowane, że pozwalają z zakresu prawomocnej wiedzy odrzucać wszystko, co nie ma szans na technologiczne zastosowanie”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981, s. 11.

wszy proces dokonał się w starożytnej Grecji<sup>28</sup>, ten drugi – w nowożytnej Europie. Mówiąc ściślej, u podstaw nowoczesnej nauki zachodniej legły dwie wielkie idee: grecka wizja kosmosu rządzonego przez uniwersalne prawa natury, która dała początek nomologicznej koncepcji poznania, oraz żydowska idea panowania nad światem, która w poreformacyjnej Europie objawiła się jako *scientia activa et operativa*.

## CZAS I POSTĘP

Pojęcie postępu, czy też kumulatywnego wzrostu, stanowi jeden z najistotniejszych składników nowożytnej cywilizacji europejskiej i zarazem istotną przesłankę kulturową kapitalizmu. Pojawienie się w Europie dynamicznej i progresywnej wizji przyszłości przypisać należy oddziaływaniu tradycji judajskiej, która wypracowała pierwszą w dziejach ludzkości linearną koncepcję czasu. Koncepcja ta – genetycznie rzecz biorąc – wyłoniła się tyleż z żydowskiego pojmowania przeszłości jako niepowtarzalnej i nieodwracalnej sekwencji zdarzeń, ile z optymistycznej i mesjanijskiej orientacji ku przyszłości. Pod naporem intensywnych i dramatycznych doświadczeń narodowych, a także pod wpływem szczególnej świadomości religijnej, nakazującej dopatrywać się w nich celowej interwencji Jahwe, w łonie ludu izraelskiego narodziła się nowa wizja historii – wizja historii, która ma swój początek i kres, sens i spełnienie, i która zaczęła się od stworzenia świata, a skończy się wraz z nadejściem Mesjasza.

Żydzi – jak twierdzi Abraham Heschel – są „budowniczymi czasu”. I rzeczywiście. W judajskiej wizji świata czas dominuje nad przestrzenią w przeciwieństwie do wszystkich innych wielkich cywilizacji (babilońskiej, chińskiej, hinduskiej, andyjskiej, egipskiej czy greckiej), opierających się niezmiennie na cyklicznym pojmowaniu historii. W cywilizacjach tych – jak zauważa Bettina Baumer – „nikt nie obawia się straty czasu właśnie dlatego, że «czas stracony» jest odzyskiwany”<sup>29</sup>. Co więcej, cykliczne nawroty wykluczają wszelką rzeczywistą nowość. Przyszłość jest z góry określonym, zamkniętym scenariuszem, teraźniejszość – powtórzeniem

<sup>28</sup> Grecy jako pierwsi wykroczyli poza – tak czy inaczej pojmowany – opis otaczającej ich rzeczywistości i sformułowali pytania: „dlaczego”, dążąc do wyjaśnienia podstawowych prawidłowości rządzących światem. Wymagało to od nich nie tylko konstrukcji praw ogólnych, ale też złożonych systemów dedukcyjnych, w których obrębie można było prawa te objaśniać i budować. Dedukcyjną naturę nauki greckiej widać szczególnie wyraźnie na przykładzie matematyki. Tym, co ją różni od starszej matematyki egipskiej, jest bowiem systematyzacja wiadomości, a także rozwój abstrakcyjnych twierdzeń i ich dowodów. Inaczej mówiąc, matematyka grecka była wiedzą teoretyczną *sensu stricto*, podczas gdy matematyka egipska miała od początku do końca charakter użytkowy i służyła administracji państwowej do prowadzenia prac inżynierskich i odtwarzania poletek rolniczych zalewanych cyklicznie przez Nil.

<sup>29</sup> B. Baumer, *Empiryczne pojmowanie czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 147.

tego, co było, a wszelki czas – czasem przeszłym. Zbawienie – konsekwentnie rzecz biorąc – mogło być pomyślane w koncepcji cyklicznej wyłącznie jako ucieczka od świata czasu, utożsamianego zwykle z niepokonanym losem. Inaczej jest w tradycji judajskiej, w której czas posiada sens i kierunek i – w związku z tym – niekwestionowaną wartość. Czas Żydów jest ontologicznie konstruktywny: istota bytu tkwi w istnieniu, a zbawienie osiągnąć można tylko przez działania przyczyniające się do realizacji moralnego celu historii.

W tradycji hinduskiej czas utożsamiany jest z niepokonanym losem, który wszystko zwycięża i popycha byty ku zagładzie. Mahabharata porównuje go do oceanu, gdzie nikt nie może dostrzec ani brzegu, ani wyspy mogącej ofiarować schronienie. Czas stanowi więc w Indiach potężną siłę, której nikt i nic nie potrafi się oprzeć i dlatego też identyfikowany jest zwykle ze śmiercią lub zniszczeniem. Dlatego też człowiek, który pragnie uratować siebie i osiągnąć prawdziwy byt, musi wydostać się spod władzy czasu, musi uciec od niego nie tyle biegnąc ku przyszłości, gdyż ta go zawsze wyprzedzi, ile urzeczywistniając swoje istnienie poza czasem. Podobny, negatywny światopogląd dominował również w starożytnym Egipcie, gdzie symbolem czasu był *ouroboros* – wąż pożerający swój własny ogon albo ucieleśnienie zła kosmicznego: Apopis – wąż połykający godziny i umierający cyklicznie po każdym kęsie stawy.

W Grecji świadomość historyczna zaczęła się rozwijać w V wieku p.n.e. i – podobnie jak w Indiach – przybrała postać koncepcji „wiecznego powrotu”. Wedle myśli antycznej rzeczywistość staje się, rozpada i ponownie odzyskuje swą pierwotną formę, a wszystko to dokonuje się w trakcie niezmiennych cykli, podczas których nie tylko nic nie ginie i nic nie powstaje, lecz nadto powtarzają się te same sytuacje. Tak więc, według pitagorejczyków, stoików czy też platoników, suma bytu jest zawsze stała, a każde wydarzenie – uniwersalne, w tym sensie przynajmniej, że powtarza się za każdym obrotem koła historii.

W porównaniu z religiami Indii i Egiptu, Grecji oraz innych wielkich cywilizacji rolniczych, tradycja żydowska oznacza radykalny przełom w pojmowaniu historii. Zgodnie z filozofią Hindusów i Greków istnienie w czasie jest oczywistą oznaką niedoskonałości, wedle judaizmu – na odwrót – czas stanowi realność pozytywną pochodzącą od Boga. Dla Greków wieczność była nieobecnością czasu, dla Żydów zaś – nieskończonym trwaniem. Oskar Cullmann po dokładnej analizie języka Nowego Testamentu doszedł do wniosku, iż wieczność jawi się ewangelistom jako atrybut Boga, a to, co nazywamy czasem – jako cząstka nieskończonego Boskiego trwania<sup>30</sup>. Co więcej, w Piśmie Świętym obecna jest też w załączkowej postaci teoria postępu, która w swej liniowej i progresywnej wersji pojawi się w Europie XVI wieku i zatriumfuje ostatecznie w XIX stuleciu dzięki wielkiej popularności teorii ewolucjonistycznych. Pismo Święte przenika bowiem na wskroś idea, że historia świata rozwija się w następujących po sobie fazach, których realizacja wiąże się

---

<sup>30</sup> O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1953, s. 44 i n.

z kolejnymi przymierzami Boga z człowiekiem (Noem, Abrahamem, Mojżeszem) i oznacza spełnianie kolejnych obietnic, a tym samym kumulatywne pomnażanie dobra w kosmosie.

W religii żydowskiej czas ma początek i koniec, a każde wystąpienie Jahwe w historii stanowi fragment szerszego scenariusza. Chrześcijaństwo posunęło się jeszcze dalej w usensownieniu historii poprzez koncepcję Wcielenia – koncepcję Syna Bożego osadzonego w historycznych realiach Palestyny i Cesarstwa Rzymskiego. Tak więc, dzięki idei Boga-Człowieka, czas stał się nie tylko unikatowym i ukierunkowanym ciągiem zdarzeń, lecz nadto ciągiem zdarzeń esencjalnie u s t r u k t u r a l i z o w a n y m. Narodziny Chrystusa – podstawowe i najbardziej niezwykle wydarzenie w historii – podzieliło czas ziemski na dwie odrębne, jakościowo odmienne części: zamknięty okres grzechu pierworodnego i otwarty ku przyszłości czas Odkupienia. Od VI wieku, kiedy Dionysius Exiguus wprowadził obowiązujący do dziś sposób datowania, czas historyczny uznany więc został nie tylko za niepowtarzalny i nieodwracalny (co dokonało się już na gruncie judaizmu), lecz także – za esencjalnie zróżnicowany.

W średniowiecznej Europie współlistniały obok siebie dwie konkurencyjne koncepcje czasu: grecka – cykliczna oraz żydowska – linearna. Ta pierwsza przedstawiana była między innymi za pomocą motywu koła fortuny, który czy to w wersji realistycznej, czy też stylizowanej stanowił nieodłączny element dekoracyjny gotyckich katedr. W tym samym okresie toruje sobie jednak drogę linearne, żydowskie pojmowanie czasu. Dochodzi ono do głosu nie tylko w koncepcjach historiozoficznych św. Augustyna, Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego czy Tomasza z Akwinu, ale też w kronikach średniowiecznych, zaczynających się zwykle od stworzenia świata i wypędzenia z Raju. Równoległe do tych procesów w myśli chrześcijańskiej zaznacza się pozytywna orientacja ku przyszłości i – co się z tym wiąże – zmienia się funkcja historii jako dyscypliny wiedzy, która – według słów św. Augustyna – służyć ma tyleż „przepowiedaniu przyszłości”, ile „oświeceniom przeszłości”. Idee św. Augustyna określiły na wieki zasady europejskiej historiozofii. Zgodnie z nimi wydarzenia historyczne wymagały nie tyle interpretacji przyczynowo-skutkowej, ile włączenia w rozległy schemat powszechnej odysei ludzkości, zaczynającej się od Adama i Ewy i kończącej się wraz z powtórным nadejściem Zbawiciela. W ten oto sposób sens historii utożsamiony został z wolą Bożą, a fakty historyczne nabrały wartości religijnej. „Żydzi – jak zauważa Joseph Needham – to pierwsi ludzie Zachodu, którzy nadali czasowi wartość; pierwsi, którzy dostrzegli teofanię, epifanię w czasowym zapisie wydarzeń”<sup>31</sup>.

Wedle myśli żydowskiej i chrześcijańskiej zarazem, świat jest, co prawda, dziełem Boga, ale też obszarem ścierania się dobra i zła. Zwycięstwo dobra jest z góry przesądzone, historia bowiem zakończyć się musi *happy endem* – Sądem Ostatecznym i ustanowieniem Królestwa Bożego na ziemi. Optymistyczny scenariusz przy-

---

<sup>31</sup> J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984, s. 323.

szłości nie zwalnia jednak nikogo z obowiązku przeciwstawiania się złu i opowiedzenia po stronie dobra. Co więcej, człowiek może osiągnąć zbawienie jedynie wówczas, kiedy przyczynia się do realizacji moralnego celu historii. Ten sposób myślenia obecny był zawsze nie tylko w Kościele, ale też w apokaliptycznych koncepcjach pierwszych chrześcijan i średniowiecznych ruchach millenarystycznych. Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo czy to w wersji biurokratycznej, czy też apokaliptyczno-millenarystycznej nie rodziło nigdy квиetyzmu, w przeciwieństwie do tradycji hinduskiej, lecz – wręcz odwrotnie – mobilizowało do działania. Chrześcijaństwu obca też była postawa pasywna, tak bardzo charakterystyczna dla taoizmu i konfucjanizmu. Jego ideał stanowiło aktywne uczestnictwo w świecie i nieustanne ulepszanie go.

Żydowskie pojmowanie czasu jako czegoś, co wiedzie człowieka do Boga i co służy jego zbawieniu, upowszechniło się na dobre w Europie dzięki Reformacji. Protestancki powrót do Biblii przyczynił się jednak nie tylko do przezwyciężenia cyklicznego, fatalistycznego pojmowania czasu, lecz także do powstania purytańskiej etyki pracy, stwarzając tym samym potężny bodziec rozwoju kapitalizmu. Protestanci kaznodzieje nie tylko uznali pracę ludzką za źródło godności człowieka, ale wynieśli ją też do rangi najwyższej cnoty. Źródła tej postawy należy szukać w Starym Testamencie, przedstawiającym Boga-Stworzyciela już to w roli ogrodnika sadzącego drzewa (Rdz 2,8), już to w roli pasterza (Iz 40,11; Jr 31,10), a zatem – krótko mówiąc – jako podmiot pracujący. *Creatio ex nihilo* koegzystuje w Biblii z ideą kosmosu zrodzonego z fizycznego trudu. Ręce Boga uczyniły świat, powiada psalmista, a niebo jest „dziełem palców” (Ps 8,4) Jahwe.

Jego jest morze i on je uczynił,  
I suchy łąd Jego ręce ukształtowały.

(Ps 95,5)

Jeśli świat stanowi wytwór rąk Bożych, to praca ludzka jawi się nie tylko jako kontynuacja boskiego dzieła stworzenia, lecz nadto jako coś, co przybliży człowieka do Boga, jako coś, co przekształca go w istotę „bogopodobną”. Ten starotestamentowy punkt widzenia kontrastuje wyraźnie z tradycją antyczną. W Grecji i Rzymie praca fizyczna traktowana była jako zło konieczne i stanowiła domenę niewolników oraz niższych warstw społecznych. Ten punkt widzenia kontrastuje również – i to bardzo wyraźnie – z mentalnością Wschodu, zgodnie z którą wszelka doskonałość, nie mówiąc już o zjednoczeniu z tym, co boskie, osiągnięta być może jedynie poprzez kontemplację i porzucenie zewnętrznego świata.

Protestancka afirmacja pracy pociągnęła za sobą radykalne przewartościowanie innych form aktywności, z separacją zakonną włącznie. Życie ludzkie – jak nauczali purytanie – jest niezwykle krótkie i cenne zarazem; należy więc każdą jego część wykorzystać ku chwale Bożej i do własnego zbawienia. Trwonienie czasu na czczą gadaninę, rozrywki, sen ponad potrzebę, a nawet na pobożne rozmyślenia,

stanowi ciężki grzech; czas bowiem nie jest własnością człowieka, lecz Boga<sup>32</sup>. „Szanuj czas – pisał teolog protestancki Richard Baxter – i z każdym dniem dokładaj coraz więcej starań, abyś go nie tracił; pilnuj czasu bardziej aniżeli złota i srebra swego”<sup>33</sup>. John Bunyan pouczał wiernych, iż na Sądzie Ostatecznym „nie zapytają ich, czy wierzyli, ale czy pracowali”<sup>34</sup>, a Kalwin<sup>35</sup> i pietyści niemieccy mawiali: „człowiek pracuje nie po to, żeby żyć, ale żyje po to, żeby pracować”.

Protestantyzm był religią czynu opartą na afirmacji świata<sup>36</sup>. Cechował go wrogi stosunek do monastycyzmu, mistycyzmu i kontemplacji<sup>37</sup>, a także silny nacisk na moralny obowiązek nieustannego ulepszania zastanej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że Reformacja znakomicie przyspieszyła rozkwit gospodarki kapitalistycznej, na co zwrócił uwagę (na pięćdziesiąt lat przed Maksem Weberem) Karol Marks, myśliciel, który – delikatnie mówiąc – nie grzeszył sympatią do religii. „Protestantyzm – pisał Marks – już poprzez to, że prawie wszystkie tradycyjne dni świąteczne zamienił w dni robocze, odegrał wielką rolę w rozwoju kapitału”<sup>38</sup>.

Życie wypełnione pracą, ściśle zaplanowane, odznaczające się metodycznym wykorzystaniem czasu, stało się w świetle etyki protestanckiej najwyższym ideałem moralnym<sup>39</sup>. „Każdej rzeczy przydziel właściwe miejsce – nauczał Benjamin Franklin w *Radach dla młodego kupca* – każdej sprawie wyznacz właściwą dla niej chwilę”<sup>40</sup>. I dalej: „Pamiętaj, że czas to pieniądz. Ten, kto może zarobić dziesięć szylingów dziennie swoją pracą, a idzie sobie na pół dnia na spacer albo przez pół

<sup>32</sup> Jedną z konsekwencji tego przekonania był średniowieczny zakaz Kościoła udzielania oprocentowanych pożyczek, zgodnie z formułą: „Tempus donum Dei est, inde vendi, non potest” („Czas jest darem Boga, nie można go zatem sprzedawać”).

<sup>33</sup> Za: M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1976, s. 261.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 230.

<sup>35</sup> „Kalwińska koncepcja «wzewania» – pisze Ernst Troeltsch – podniosła prozaiczną pracę zawodową do rangi powinności religijnej, tak iż ze zwykłego sposobu zaspokajania potrzeb materialnych przekształciła się ona w cel sam w sobie. [...] Stąd wyrósł ideał pracy dla pracy, który ukształtował założenia intelektualne i moralne, leżące u podstaw nowożytnego mieszczańskiego stylu życia”. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931, s. 609–610.

<sup>36</sup> Cały gmach światopoglądu protestanckiego opierał się na biblijnym fundamencie radosnej afirmacji dzieła stworzenia. Po ostatnim dniu swojej pracy – jak mówi Księga Genезis – „spojrzał Bóg na wszystko, co uczynił i było to bardzo dobre” (Rdz 1,31). Nic więc dziwnego, że byt w tradycji żydowskiej utożsamiany jest z dobrem i pięknem, a hebrajskie *tow* Septuaginta oddaje greckim *kalón*.

<sup>37</sup> Lutrowi – jak można sądzić – bliski był pogląd François Rabelais’go wyłożony w *Gargantui i Pantagruelu*, iż „mnisi przypominają małpy”, gdyż nie czynią niczego pożytecznego.

<sup>38</sup> K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 321.

<sup>39</sup> Protestantka afirmacja czasu miała solidne podstawy biblijne. Praca człowieka przez sześć dni w tygodniu – argumentowali przywódcy Reformacji – naśladuje boski akt kreacji. Co więcej, według Pisma Świętego (Am 9,13; Iz 66,21-22; Kpł 26,5) praca jest również przewidziana na czas pobytu w raju.

<sup>40</sup> B. Franklin, *The Life of Benjamin Franklin Written by Himself*, t. 1, ed. J. Bigelow, Philadelphia 1893, s. 236, [za:] M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 84–85.



dnia siedzi beczynnie, ten, choćby wydał tylko sześć pensów w czasie swojej beczynności czy rozrywki, nie powinien tego uważać za jedyny swój wydatek; naprawdę bowiem wydał, a raczej wyrzucił pięć jeszcze szylingów<sup>41</sup>. W ten sposób – dzięki etyce protestanckiej – czas stał się w kulturze Zachodu przedmiotem podwójnie cenionym: w porządku *sacrum* jako wytwór Boga i w porządku *profanum* jako środek pomnażania dóbr. W ten sposób zaistniał on jako wartość autoteliczna na płaszczyźnie religii i środek do celu w porządku interesów, czyli jako kategoria racjonalności koherencyjnej i instrumentalnej zarazem.

Kulturowe przesłanki absolutyzacji czasu pojawiły się w Europie na dwa wieki przed Reformacją, wraz z wynalezieniem mechanicznego zegara i postępującym rozkładem światopoglądu średniowiecznego, protestantyzm jednak spotęgował i upowszechnił w skali masowej rodzącą się z wolna nową mentalność chrześcijańskich elit. Jednym z jej znakomitych reprezentantów był dominikanin z Pizy Domenico Cavalca (zm. 1342), który w traktacie *Disciplina degli Spirituali* poświęcił dwa rozdziały „traceniu czasu i obowiązкови baczenia nań”, porównując zmarnowany czas z nieroztropnie straconym ewangelicznym talentem. Próżniak, który nie liczy czasu i nie mierzy go – nauczał Cavalca – podobny jest do zwierzęcia i nie zasługuje na miano człowieka, a jego rodak i wirtuoz Renesansu Leon Battista Alberti głosił kategoryczny nakaz: „nie trać nigdy nawet godziny czasu” („mai perdere una ora di tempo<sup>42</sup>”).

W dobie Renesansu możliwe już było myślenie w kategoriach godzin, dzięki wynalezionemu w XIV wieku zegarowi, który umieszczony na wieży ratuszowej wybijał nawet kwadranse. Kilkaset lat później wynalazek ów pozwolił ludziom dostrzegać minuty i sekundy – jednostki czasu znane wcześniej jedynie astronomom i fizykom. Co więcej, zegar mechaniczny rzutując minuty i sekundy na płaszczyznę geometryczną przekształcił czas w jednostkę topograficzną, czyli zbiór odcinków umieszczonych na obwodzie okrągłej tarczy. W ten sposób czas – przedtem jedynie liczony – stał się również zbiorem jakości wizualnych („widocznych gołym okiem<sup>42</sup>”), co – mówiąc językiem Bergsona – było skutkiem „wtargnięcia idei przestrzeni w obszar czystej świadomości<sup>43</sup>”. Geometryzacja czasu doprowadziła siłą rzeczy do jego *h o m o g e n i z a c j i*. Egzystencja ludzka składa się bowiem z wielości różnych interwałów, z których każdy ma swoją odmienną, specyficzną wartość, podczas gdy na tarczy zegara wszystkie godziny i minuty są jednakowe. Zegar mechaniczny oderwał więc czas od człowieka i uczynił z niego realność abstrakcyjną i autonomiczną, zewnętrzną i samoistną.

<sup>41</sup> B. Franklin, op. cit., s. 232–233, [za:] M. Ossowska, op. cit., s. 86.

<sup>42</sup> W Średniowieczu występowała odwrotna relacja pomiędzy czasem i przestrzenią: jednostki czasu służyły do określania dystansu i powierzchni. Tak więc, jedna wioska znajdowała się w odległości kilkunastu pacierzy od innej, a dwa miasta dzieliło od siebie kilka tygodni podróży. Miarą ziemi uprawnej był natomiast *journal* albo *morgen*, czyli powierzchnia, którą można było zaorać w ciągu jednego dnia.

<sup>43</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1920, s. 75.

Ludzie Renesansu zanurzeni byli w „czasie miejskich monad”. Michel de Montaigne w swojej *Podróży do Włoch* opisuje bałagan i wielki zamęt powodowany różnicami czasu pomiędzy poszczególnymi miastami Italii. Ten stan rzeczy zmienił się radykalnie w XIX wieku po rewolucji przemysłowej, kiedy rozkłady jazdy pociągów narzuciły Europie ujednoczone godziny i powołały do istnienia strefy czasowe. W ten sposób, wystandaryzowany, homogeniczny czas zachodni ogarnął świat cały i stał się realnością globalną, co w 1873 roku znalazło swoje literackie odbicie w popularnej powieści Juliusza Verne’a *W 80 dni dookoła świata*.

## KRYZYS RACJONALNOŚCI EUROPEJSKIEJ

Tak nauka, jak i cywilizacja europejska swoje powstanie i rozkwit zawdzięczają unikatowej interakcji dwóch sprzecznych ze sobą składników: racjonalności koherencyjnej i racjonalności instrumentalnej. Przez stulecia znajdowały się one w stanie równowagi. Dzięki temu aktywizm judaizmu, nauki nowożytnej i racjonalności instrumentalnej nie pozwalał pogрузić się Europie w kwietyzmie i kosmowitalnym poczuciu jedności ze światem, podczas gdy zachowawczy charakter tradycji greckiej z jej epistemologicznym modelem poznania, sakralizacją przyrody i racjonalnością koherencyjną chronił Zachód przed autodestrukcją. Ten subtelny stan równowagi uległ w dziewiętnastym wieku zachwianiu w wyniku procesów rozwoju, które kilkaset lat wcześniej wyzwolił. Od tego czasu oblicze Europy w coraz większym stopniu było kształtowane przez pierwiastek aktywistyczny, nieznajdujący już dostatecznie silnej normatywnej przeciwwagi. Pragmatyzm i technologia, postęp i wiara w nieograniczone możliwości nauki stały się z czasem głównym składnikiem kultury Zachodu. Negatywne konsekwencje takiego stanu rzeczy nie dały na siebie długo czekać. Rychło też dostrzeżono dwuznaczną rolę, jaką w ich zaistnieniu odegrała nauka.

Warto uświadomić sobie – pisze Czesław Miłosz – że nauka nie tylko przyczynia się do doskonalenia coraz bardziej śmiertelnych środków prowadzenia wojny. Przenika ona też samą tkankę życia zbiorowego, powodując w niej przemiany, z których zasięgu nie zdajemy sobie jeszcze jasno sprawy. Zanieczyszczenie umysłu przez obrazy – pochodne nauki – znajduje analogie w zanieczyszczeniu środowiska naturalnego przez, z teje nauki wziętą, technikę. I tak *the survival of the fittest*, w swojej zwulgaryzowanej postaci, dał asumpt do brutalnego naturalizmu w literaturze, ale wytworzył też pewien ogólny klimat, w którym powstać mógł pomysł bezwzględnej likwidacji milionów ludzkich istnień dla celów rzekomej higieny społecznej. Zarazem nauka dostarczyła również technicznych możliwości ludobójstwa, tak jak dostarczyła trochę wcześniej narzędzi rzezi podczas wojny w okopach 1914–1918 roku<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, Paryż 1983, s. 43–44.

Nauka wyjaławia symboliczną sferę kultury, gdyż – jak sugeruje poeta – schematyzuje i uniformizuje obrazy, za pomocą których myślimy. Co gorsza, stopieniu ulega też ludzka wrażliwość moralna z tego powodu, iż aksjologia właściwa nauce wypiera inne, dotychczas z nią współistniejące systemy norm i wartości: religijne, tradycyjne, artystyczne, mityczne. Kultura europejska – jak przepowiedział ponad pięćdziesiąt lat temu Stanisław Ossowski – staje się coraz bardziej kulturą opartą na nauce<sup>45</sup>. W procesie tym kryje się wielkie niebezpieczeństwo. Jeśli bowiem wszystkie pozanaukowe normatywne układy odniesienia tracą na znaczeniu, wówczas nie będzie już żadnych przeszkód, aby to, co możliwe z punktu widzenia nauki, uznać za godziwe i dopuszczalne w praktyce.

Konsekwencje scjentyzmu – bezdyskusyjnej akceptacji nauki zarówno jako poznawczego kontaktu z rzeczywistością, jak też instytucji społecznej – prowadzą ostatecznie do utożsamienia tego, co możliwe z tym, co właściwe. Scjentyzm jednak – co warto podkreślić – w paradoksalny sposób rozwija świadomość negatywnych konsekwencji nowożytnego ideału nauki. Kładąc bowiem nacisk na praktyczne funkcje wiedzy naukowej i w nich widząc ich niekwestionowaną wartość, powoduje, iż dysonans poznawczy, wprowadzony przez ewidencję empiryczną, staje się jeszcze bardziej dotkliwy. Zagrożenia, jakie niesie za sobą współczesna technologia, są więc tym bardziej alarmujące, im większe były oczekiwania wzbudzone przez scjentyistów. Największy jednak cios ideologii scjentyzmu zadał fakt, iż nauka nowożytna, która miała być błogosławieństwem ludzkości, stała się w XX wieku realnym niebezpieczeństwem nie tylko dla „boskich sztuk wyobraźni”, przed czym przestrzegał William Blake, lecz także dla samej biologicznej egzystencji człowieka.

Nie ma żadnego powodu – pisze Ernest Gellner – aby zakładać, że skuteczna nauka zwiększa szansę przetrwania gatunku, który ją posiada. Samozagłada ludzkości, w wyniku wojny nuklearnej lub innej, czy też klęski ekologicznej, jest całkowicie możliwa i być może prawdopodobna w wieku postnaukowym, podczas gdy poprzednio rodzaj ludzki nie posiadał zdolności zniszczenia samego siebie i – dzięki rozproszeniu – mógł być absolutnie pewny braku takiego zagrożenia ze strony jakiegokolwiek siły zewnętrznej. Gdyby więc prawda miała być tożsama z tym, co zwiększa prawdopodobieństwo przetrwania, wówczas nauka zachodnia z pewnością byłaby nieprawdziwa<sup>46</sup>.

Wiedza naukowa stała się zagrożeniem dla ludzkości – trudno o lepszy przykład ukazujący kryzys racjonalności europejskiej. Rozwój nauki, który dokonał się na Zachodzie w ciągu ostatnich wieków i który był przyczyną jego dynamicznego rozwoju cywilizacyjnego, doprowadził do niezwyklego spotęgowania ludzkich zdolności przekształcania świata, słowem: do bezprecedensowego rozszerzenia sfery racjonalności instrumentalnej. Temu wzrostowi możliwości technicznych nie towarzyszył jednak równoległy rozwój ograniczeń normatywnych.

<sup>45</sup> S. Ossowski, *Dziela*, t. 4, *O nauce*, Warszawa 1967, s. 99–101.

<sup>46</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, op. cit., s. 92.

Wręcz przeciwnie, w miarę jak rosła doniosłość racjonalności instrumentalnej, malało znaczenie racjonalności koherencyjnej. To stopniowe załamywanie się równowagi pomiędzy normatywnymi i pragmatycznymi członami kultury europejskiej w pewnym sensie zakodowane było już w samej naturze ich połączenia. Ideał podmiotowości i aktywizmu, antropocentryzmu i desakralizacja przyrody, wreszcie: linearna koncepcja czasu i optymistyczna wizja przyszłości, te aksjologiczno-symboliczne filary kultury europejskiej prowadziły w oczywisty sposób zarówno do działań innowacyjnych, jak i do stałej kumulacji innowacji. Innowacyjność z kolei, kiedy występuje jako konstytutywny składnik systemu, nie tylko rozszerza pole zastosowań racjonalności instrumentalnej, ale też rozkłada stopniowo tradycyjne instytucje, wartości i wzory kulturowe. Nic więc dziwnego, że dominującym motywem rozwoju dwudziestowiecznej Europy była – i nadal jest – postępująca racjonalizacja i technicyzacja życia, przy równoczesnej atrofii autotelicznych wartości kulturowych.

W miarę jak cywilizacja Zachodu staje się coraz bardziej zorientowana na działania innowacyjne, w coraz mniejszym stopniu zdolna jest przechowywać tradycyjne europejskie wartości i wzory zachowań. Ten wciąż pogłębiający się brak równowagi pomiędzy porządkiem instrumentalnym i porządkiem normatywnym jest przejawem fundamentalnego kryzysu, który oznacza *de facto* wyczerpanie się dotychczasowego kierunku rozwoju. Dalsze rozszerzanie się sfery racjonalności instrumentalnej, przy postępującej erozji autotelicznych wartości kulturowych, grozi w najlepszym wypadku anarchizacją życia społecznego, w najgorszym zaś – degeneracją cywilizacji lub jej autodestrukcją.

Na nic jednak zdadzą się lamenty moralistów i hasła powrotu do tradycyjnych wartości europejskich wysuwane przez autorytety religijne, intelektualistów katolickich i konserwatystów. Po pierwsze, „w linearnej historii” Zachodu – w przeciwieństwie do „homeostaticznej historii” Wschodu – nie ma miejsca dla jakkolwiek pojętej rekonstrukcji *status quo ante*. Po drugie, to właśnie owe wartości tradycyjne, a zwłaszcza antropocentryzm oraz idea panowania nad światem, doprowadziły Europę – po kilku wiekach bezprecedensowego rozkwitu – do głębokiego kryzysu. Jeśli więc cokolwiek jest w stanie kryzys ów przetrzymać, to z pewnością nie wartości tradycyjne, lecz wartości nowe, upowszechniające się stopniowo jako integralny składnik świadomości kryzysu: pacyfizm i ekologizm, odrzucenie antropocentryzmu i wiary w postęp, dążenie do harmonii z otoczeniem i poczucie kosmicznej jedności człowieka ze światem. Pytanie o to, czy wartości te zakorzenia się w kulturze Zachodu dostatecznie głęboko, aby zaistnieć jako skuteczna przeciwwaga dla ekspansywnej racjonalności instrumentalnej – to nie tylko doniosły problem z dziedziny futurologii, lecz przede wszystkim „być albo nie być” dla cywilizacyjnego dziedzictwa Europy.

We współczesnej literaturze naukowej dominuje tendencja do traktowania teorii postępu jako intelektualnej wizji historii doszczętnie skompromitowanej przez wojny i totalitaryzmy XX wieku i – co się z tym wiąże – stale tracącej na znaczeniu w kulturze Zachodu. Jest to przekonanie z gruntu fałszywe, płynące z po-

chopnej absolutyzacji filozoficznej krytyki tego pojęcia, stanowiącego nadal – pomimo wielu rozczarowań – niewzruszony fundament cywilizacji europejskiej. Ponad czterdzieści lat temu Hugh Trevor-Roper pisał: „Pojęcie postępu było wielkim odkryciem XVIII wieku. Zmieniliśmy być może jego treść, ale na pewno nie porzuciliśmy go. Nadawało ono – i nadal nadaje – znaczenie różnym programom politycznym i naszemu rozumieniu historii”<sup>47</sup>. Francuski filozof Pierre-André Taguieff na pytanie dziennikarza: „Kto w 2001 roku wierzy jeszcze w postęp?” udzielił takiej oto odpowiedzi:

Nikt... i wszyscy! Dla wielu myślicieli dzisiejszych klasyczna koncepcja postępu – pojmowanego jako powszechny marsz człowieka ku doskonałości – jest bezsensowna. Można jednak odnieść wrażenie, że ta negatywna postawa nie ma żadnego wpływu na zachowanie polityków oraz menadżerów. [...] Tak więc, teoria postępu intelektualnie unicestwiona egzystuje nadal, zdobywając coraz to nowe obszary kultury i życia społecznego. Dominującym rysem polityki ostatnich trzydziestu lat jest stała ekspansja idei postępu. Cała planeta dąży do przyjęcia wartości Zachodu, skupionych wokół jądra, jakim jest nadzieja na zdrowe i nieustannie przedłużane życie. [...] Ta koncepcja – która stała się dzisiejszą religią – przekształciła się w rzeczywistość i działa sama przez się. Postęp funkcjonuje obecnie jako popularny mit, kwestionowany jedynie przez garstkę myślicieli<sup>48</sup>.

Postęp w opanowywaniu przyrody i pomnażaniu sił wytwórczych człowieka, który wydatnie poszerzył sferę wolności zarówno jednostek, jak też całych społeczeństw ludzkich, pojmowany był w nowożytnej Europie jako proces jednoznacznie pozytywny. Wynikało to z przekonania, że człowiek – „korona wszelkiego stworzenia” – realizując tkwiące w nim potencje, dochodzi stopniowo do ustroju społecznego zgodnego ze swoją naturą, która jest dobra i rozumna, dzięki czemu stanowić może etyczne podstawy życia zbiorowego. Wiara w rozum i ład moralny generowany automatycznie przez ludzką naturę – uwolnioną z krępujących ją przesądów i przypadkowych ograniczeń – złamała się bezpowrotnie w wyniku traumatycznych doświadczeń XX wieku. Załamał się tym samym światopogląd antropocentryczny, który stanowił przez stulecia fundament cywilizacji Zachodu i spajał ze sobą wszystkie wielkie europejskie orientacje ideowe: chrześcijaństwo, humanizm renesansowy, racjonalizm Oświecenia i ruchy socjalistyczne. Dzisiaj, na początku trzeciego milenium, świat zachodni bardziej niż czegokolwiek innego potrzebuje zasadniczej zmiany światopoglądu i zastąpienia perspektywy antropocentrycznej – która stanowiła przez wieki źródło jego wielkości i siły – perspektywą kosmocentryczną, tak bardzo charakterystyczną dla wielkich kultur Wschodu. Oznacza to odrzucenie *t r a d y c y j n e g o* systemu wartości wyrastającego z religii chrześcijańskiej i dalekosiężne, „bolesne” zmiany zachodniej wrażliwości moralnej i symbolicznej.

<sup>47</sup> H. Trevor-Roper, („New Statesman” 21.12.1962).

<sup>48</sup> P.-A. Taguieff, („Le Nouvel Observateur” 17–23.06.2001).

Dążenie do przezwyciężenia obecnego kryzysu racjonalności europejskiej przez rewitalizację tradycyjnych wartości chrześcijańskich – jakże powszechne w kręgach katolickich w ostatnich dekadach XX wieku – przypomina próbę gaszenia pożaru przy użyciu benzyny. W perspektywie długiego trwania cywilizacja Zachodu może znaleźć szansę swojej kontynuacji jedynie za cenę drastycznych przekształceń strukturalnych, prowadzących do rozpadu jej obecnej tożsamości; jedynie za cenę przyjęcia i asymilacji złożonych systemów normatywnych i symbolicznych, wytworzonych przez wielkie cywilizacje Wschodu. Ten kierunek ewolucji jest najzupełniej możliwy. Istotą kultury europejskiej stanowi bowiem jej unikatowa plastyczność i podatność na zmiany, jej – jak to ujął Leszek Kołakowski – zdolność do stałego kwestionowania samej siebie<sup>49</sup>. I jeśli cokolwiek może stanowić dzisiaj podstawę optymizmu, to właśnie owa zdolność do głębokich przemian strukturalnych – będąca źródłem witalności naszej cywilizacji – a nie hasła tradycjonalistów zapatrzonych w przeszłość, która bezpowrotnie minęła.

## BIBLIOGRAFIA

1. L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, [w:] idem, *Opere volgari*, t. 1, Bari 1960.
2. *The Autobiography of Benjamin Franklin and Selections from his Writings*, New York 1944.
3. B. Baumer, *Empiryczne pojmowanie czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
4. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1920.
5. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel–Paris 1953.
6. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
7. B. Franklin, *The Life of Benjamin Franklin Written by Himself*, ed. J. Bigelow, t. 1, Philadelphia 1893.
8. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.
9. E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge 1985.
10. M. Granet, *La pensée Chinoise*, Paris 1934.
11. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950.
12. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1964.
13. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony? i 27 innych kazań*, Londyn 1983.
14. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981.
15. G. Leinhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.
16. B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik zachowania się*, [w:] idem, *Dziela*, t. 8, Warszawa 2000.
17. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 23, Warszawa 1968.
18. Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, Paryż 1983.
19. J. Mooney, *The Ghost-Dances Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology” 1896, cz. 2.
20. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa 1984.
21. S. Ossowski, *O nauce*, [w:] idem, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1967.

---

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony? i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 14–15.

- 
22. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes*, Sobór Watykański II, [w:] *Acta Apostolicae Sedis* 58, Roma 1966.
  23. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931.
  24. M. Weber, *Beamtenherrschaft und politisches Führertum*, [w:] idem, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1958.
  25. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1976.