

- Dzieje pojęcia
- Teorie cywilizacji
 - Biologiczna teoria c.
 - Historyczna teoria c.
 - Socjologiczna teoria c.
 - Politologiczna teoria c.
 - C. śmierci i c. miłości
 - Historyczno-filozoficzna teoria c.

CYWILIZACJA (łac. civis — obywatel, civilis — obywatelski, publiczny, państwowy) — określona forma życia zbiorowego człowieka; kultura człowieka w jej wymiarze społecznym.

Dzieje pojęcia. Termin „cywilizacja” pojawił się i upowszechnił w Oświeceniu i rozumiany był jako to, co przynosi postęp, rozwój materialny i duchowy, co pozwala człowiekowi pokonać przeciwności płynące ze strony przyrody, samego człowieka oraz ludzkich społeczności (M. A. de Condorcet). Z terminem „cywilizacja” wiązano także rozumienie bycia człowiekiem okrzyszonym, wdrożonym w obyczaje (markiz V. R. de Mirabeau), w to wszystko, czego nie doświadczają ludzie prymitywni. Rozumienie to korespondowało z wcześniejszym, renesansowym, pochodzącym od Erazma z Rotterdamu rozumieniem człowieka cywilizowanego, tj. odpowiedzialnego obywatela, posiadającego cnoty społeczne i konieczną ogładę, i miało charakter wartościujący. Dla S. Staszica c. to uspołecznienie człowieka, rodziny, narodu i innych zrzeszeń.

W czasach Oświecenia przez c. rozumiano to, co pozwala człowiekowi budować nowy porządek życia społecznego, różny od zastanego ładu ukształtowanego pod wpływem chrześcijaństwa. Podstawy c. miały tkwić w: rozumie, naturze, w tym, co ludzkie, co przynosi pożytek i jest przyjemne, co jest jasne i oczywiste. Tak pojęta c. wpisana była w kontekst myślenia utopijnego i w różne koncepcje samozbawcze ludzkości. W Oświeceniu pojawiło się odmienne rozumienie i ocena c., upatrujące w c. przyczynę upadku i zniewolenia człowieka (J. J. Rousseau), który z natury jest dobry, doskonały i zdolny do samorealizacji. C., wg Rousseau, była przyczyną zepsucia, zwyrodnienia człowieka, dlatego zasługuje na potępienie i odrzucenie, sam zaś człowiek winien powrócić do sposobu życia zgodnego z naturą.

Inne znaczenie terminu „cywilizacja” pojawiło się u J. G. Herdera i F. Guizota, dla których c. (tak jak i kultura) jest synonimem postępu moralnego i intelektualnego. Wg W. Humboldta przez c. należy rozumieć to wszystko, co ułatwia harmonijne współżycie ludzi; c. przejawia się w technice, narzędziach, prawie i obyczajowości, instytucjach. Tak pojęta c. jest uzewnętrznioną i ucieleśnioną w materii kulturą. Dla E. B. Tylora c. to całokształt kultury wytworzony przez daną społeczność od czasów pierwotnych aż do chwili obecnej. A. L. Kroeber, podobnie jak R. Merton, przez c. rozumie to, dzięki czemu człowiek i społeczność wpływa na świat przyrody i co sam człowiek zawarł w rzeczywistości materialnej.

Dla wielu naukowców i myślicieli terminy „cywilizacja” i „kultura” są ze sobą ściśle związane, gdyż nie istnieje kultura bez c., jak i c. bez kultury

(F. Koneczny, G. Simmel, Ch. Dawson, T. S. Eliot, A. Schweitzer, J. Maritain oraz J. Laloup i J. Néllis).

Czasy nowożytne, dzięki niemi. subiektywistyczno-idealistycznemu nurtowi myślenia (I. Kant), przynoszą ostre przeciwstawne rozumienia c. i kultury. C. (Zivilisation) jest tym, co jest poza człowiekiem (duchem, ludzką psychiką), a co bytuje w materii jako wytwór. Kultura (Kultur) zaś to swoista, wewnętrzna rzeczywistość duchowa człowieka — reprezentująca wartości (powinności) wytworzone przez samego człowieka — rzeczywistość odseparowana od zewnętrznego i realnego świata (G. W. Hegel, W. Windelband, H. Rickert, W. Dilthey, J. Ortega y Gasset, E. Troeltsch, B. Croce, F. Meinecke, H. Berr).

W XX w. problematykę c. poruszano w różnych dziedzinach kultury. W nauce specyficzne rozumienie c. wypracowali m.in. O. Spengler i A. Toynbee, a także F. Koneczny; w sztuce (zwł. w literaturze science fiction) — O. Wells, S. Lem, A. L. Huxley, G. Orwell; na płaszczyźnie moralnej i religijnej zagadnienie c. podejmowali papieże — Paweł VI i Jan Paweł II. Znaczący wpływ na rozumienie teorii c. w XX w. wywierali swymi publikacjami o charakterze interdyscyplinarnym: S. Huntington, P. Kennedy, F. Fukuyama, A. Toffler.

Do podejmowania problematyki c. skłaniały różnorodne racje (konflikty zbrojne, dezintegracja człowieka, społeczności i państwa; kryzysy społeczne, kulturowe i ekonomiczne, przynoszące zagrożenia dla człowieka; rewolucje społeczne, kulturowe, techniczne i naukowe; próby ostatecznego zrozumienia i ujęcia w całość dziejów człowieka, pytania o tożsamość i różnorodność kultur w kontekście prawdy o człowieku i prawdy objawionej na kartach Ewangelii). Rozważania prowadzono w obrębie różnych dyscyplin, lecz priorytet miały nauki historyczne i filozofia, nauki społeczne ze szczególnym uwzględnieniem nauk politycznych. Zagadnienia, które poruszano w ramach studiów nad c., koncentrowały się wokół pytań: Czym są c. i gdzie należy szukać racji ich istnienia? Czy mamy do czynienia z wieloma różnymi c., czy też z jedną, a jeśli istnieje wielość c., to co jest racją tej wielości i czym c. się różnią? Czy istnieją (a jeśli istnieją, to jakie) prawidłowości i prawa rozwoju dziejów? W jakiej mierze c. wpływają na człowieka i jego ludzkie życie? Czym jest c. oraz jak i dzięki czemu przebiega rozwój c.? Jak c. wpływają na siebie i czy możliwa jest trwała synteza c.? Jaką strukturę mają c. i jaki typ zrzeczeń ludzkich w nich występuje? Co stanowi kryterium oceny c.? Jaką rolę w kształtowaniu się c. pełnią warunki środowiska naturalnego, bogactwa naturalne, rasy, języki, religie, obyczaje? Jakim rodzajem poznania są dociekania nad c.?

Powyższe pytania odsłaniają związek c. i kultur powstałych w łonie c. z samym człowiekiem, jego życiem osobowym oraz ze spełnianiem przez niego roli w rzeczywistości życia społecznego. Z uwagi na to, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, a zatem otwartą na formy życia zbiorowego -problematyka c. ściśle wiąże się z dociekaniami antropologicznymi. Z tej też racji — biorąc za kryterium oceny naturę człowieka — możemy wyróżnić c. przyjazne człowiekowi i jego naturze, realnie wspierające życie osobowe człowieka, oraz c. antyludzkie, hamujące rozwój osobowy człowieka. Generalnie przyjmuje się pluralizm c. Dopatruje się w c. podstaw dla funkcjonowania prawa, polityki, życia publicznego, indywidualnego i rodzinnego. C. odgrywają istotną rolę również w życiu religijnym człowieka, podobnie jak religia w c.

Teorie cywilizacji.

Biologiczna teoria c. Rozgłos oraz liczne dyskusje wywołała w XX w. teoria c. O. Spenglera. Myśl Spenglera wpłynęła znacząco na działania polityczne w Niemczech w czasach nazistowskich. Spengler w dziele *Der Untergang des Abendlandes*, pod wpływem teorii F. Nietzschego i Hegla, a także gnozy, twierdził, że kultura i c. są przejawami jednego biologicznego procesu życia, który podlega kosmicznemu i uniwersalnemu prawu powstawania i giniecia, narodzin i śmierci, gwałtownych zmian ilościowych i jakościowych. Dzieje ludzkości są organicznie i strukturalnie związane, są przejawem jednego biologicznego procesu życia; ludzkość to kategoria zoologiczna. Dzieje ludzkości — czyli proces rozwoju kultur przechodzi stadia analogiczne do stadiów rozwoju organizmu, tj. młodości, dojrzałości oraz starości. Kultura jest etapem rozwoju dziejów, a c. to proces zmierzający do śmierci, to stan utraty życia, czas regresu, upadku, kalectwa i niedołęstwa w dziejach ludzkości. C. jawi się dla Spenglera jako etap końca życia, zmierzchu (Untergang) i zarazem etap dopełnienia (Vollendung).

Spengler — podobnie jak G. B. Vico w dziele *Nauka nowa* — jest przekonany o cykliczności zachodzących zmian, narodzin i śmierci. O ile jednak Vico w dziejach widział przejaw i działanie opatrności Bożej, same zaś dzieje przechodziły etapy: wyobraźni poetycko-religijnej (mitów), okres woli (bohaterów) i okres rozumu, o tyle Spengler jest przekonany o irracjonalnym, pesymistycznym i katastroficznym charakterze dokonujących się przemian (nie ma przyczyny powstania ani upadku, nie ma celu przemian). Przemiany kultury w c. dokonują się samoczynnie, powodowane wewnętrznym „nierozumnym i ślepy” instynktem. Spengler wyróżnił 8 c.: babilońską, egip., chiń., hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską oraz — rodzącą się — kulturę ros. Każda z kultur ma własne oblicze, obejmujące sztuki plastyczne, matematykę, fizykę, filozofię, muzykę i technikę.

Kultura zachodnia wkroczyła, wg Spenglera, w czas zmierzchu i dopełnienia, tym samym stając się c. Przed ludźmi Zachodu stoi zadanie dopełnienia ostatnich możliwości swej kultury. Szczególną misję mają tutaj Niemcy — „Rzymianie kultury Zachodu”, pruscy socjaliści, reprezentowani przez autorytarne państwo z kulturą faustyczną. Właśnie oni — po wyzbyciu się sentymentów, żyjąc bujnie, twardo, aktywnie, z wolą i mocą — mają dopełnić przeznaczenia kosmicznego, koniecznego prawa (śmierci). „Urodziliśmy się w tej epoce i musimy dzielnie iść do końca drogą nam wyznaczoną. Nie pozostaje nam nic innego. Jest naszym obowiązkiem wytrwać na straconej pozycji bez nadziei i bez ratunku. Wytrwać jak ów rzymski żołnierz, którego szkielet znaleziono przed bramą w Pompei, a który zginął, ponieważ podczas wybuchu Wezuwiusza zapomniano odwołać go z posterunku. Oto wielkość, to się nazywa być rasowym. Ten honorowy koniec jest jedyną rzeczą, której nie można ludziom odebrać” (O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, 78).

Historyczna teoria c. Oryginalną teorię c. stworzył ang. historyk A. J. Toynbee (*A Study of History; C. on Trial*). Toynbee wyróżnił przeszło 20 różnych c.; nie są one formami życia odseparowanymi od siebie, istnieje między nimi możliwość kontaktu i rywalizacji, co jest racją rozwoju c. Europa, geograficznie pojęta, nie jest jednorodna cywilizacyjnie, co wyjaśnia liczne konflikty zbrojne pojawiające się na przestrzeni jej dziejów. C. zachodniej zagraża

c. bizantyńska, reprezentowana przez Rosję. C. powstają na skutek wzajemnego oddziaływania człowieka i środowiska naturalnego. Każda z c. — u Toynbeego „najmniejsza jednostka badań historycznych” (C. w czasie próby, 152) — jest zorganizowaną formą ludzkiego życia zbiorowego, rezultatem wyzwania (challenge), które stawia przed człowiekiem i jego społecznością środowisko naturalne. Bez pokonania tego wyzwania nie może istnieć człowiek i jego społeczność; podjęcie wyzwania wymaga twórczych rozwiązań i sprawnej organizacji życia zbiorowego, która doprowadza do zaistnienia c. Im wyzwanie jest trudniejsze, im bardziej bogate i różnorodne — tym bogatsza c. Gdy ludzkie społeczności tracą możliwość skutecznej reakcji na wyzwania ze strony środowiska lub gdy samo środowisko przestaje stawiać wyzwania, czy też zmienia się one na całkiem nowe — c. muszą upaść. C. może chylić się ku upadkowi nawet przez setki lat, jednak sama ze swej natury c. nie jest śmiertelna i może, dzięki twórczym rozwiązaniom, podnieść się z upadku. Rozwój c. nie sprowadza się tylko do ingerencji człowieka w środowisko naturalne czy do rozwoju techniki, lecz zasadniczo jest widoczny w rosnącej konsolidacji ludzkiej społeczności. Ważką rolę odgrywają tu elity społeczne, zdolne do stworzenia i podjęcia twórczych rozwiązań, do krzewienia wewnętrznej solidarności i uśmierzania społecznych konfliktów.

Socjologiczna teoria c. Problematykę c. podejmował w pracach *Trzecia fala*, *Budowa nowej c.* oraz *Szok przyszłości* A. Toffler. Choć rozważania te trudno zaliczyć do ściśle naukowych, to jednak z uwagi na ogromny wpływ, jaki wywarły, oraz suponowane tezy filozoficzne należy o nich wspomnieć. Wg Tofflera, c. powstają na skutek gwałtownych przemian — fali (wave) — obejmujących życie indywidualne, rodzinne, społeczne i państwowo-polityczne. Pierwsza fala przemian powstała wraz z upowszechnieniem się kultury agrarnej i tym samym doprowadziła do zaistnienia pierwszej c., związanej z ziemią; w tej c. ważką rolę pełni religia, tradycja oraz wielopokoleniowa rodzina. Trwa ona na Ziemi już przeszło 10000 lat.

Od XVII w. zaczęła kształtować się c. industrialna (przemysłowa), wywołana falą przemian technologicznych i naukowych, które powodują przenoszenie się życia do miast i ośrodków przemysłowych, a tym samym podjęła walkę z c. agrarną. Ujawnił się zasadniczy dla dziejów konflikt, polegający na ścieraniu się dwóch różnych c.; konflikt ten w praktyce przyjmuje postać wojen, rewolucji, buntów, kryzysów społecznych. W początkach c. industrialnej kształtuje się nowy model rodziny jako niewielkiej komórki, pojawiają się nowe idee życia społecznego, takie jak postęp, prawa jednostki, teoria umowy społecznej, idea odseparowania religii (Kościoła) od państwa oraz wybieralność władzy przez ogół ludności; towarzyszy temu masowa produkcja i konsumpcja, powszechna edukacja i informacja, prowadzące do wytworzenia nowej kultury, tzw. masowej; inne jej cechy to tania siła robocza, zaborcza polityka kolonialna i niekontrolowana eksploatacja zasobów naturalnych.

Od lat 70. XX w. pojawia się nowa fala przemian — związana z technologią komputerową — prowadząca do powstania nowej c. o charakterze globalistycznym, informatycznym. Podstawą tej formy c. jest wiedza i szybki przepływ informacji, cechą charakterystyczną jest jej mobilność, dotycząca zwł. życia gospodarczego. Eliminuje ona istnienie niepodległych i suwerennych państw naro-

dowych, które są wytworem c. agrarnej i industrialnej, a proponuje globalizację. Znosi rodzinę opartą na nierozzerwalnym małżeństwie na rzecz koniunkturalnych związków partnerskich, prowadzi do areligijności. Kulturę c. „trzeciej fali” mają ożywiać, zdaniem Tofflera, idee „świata bez granic” i „świadomości planetarnej”.

Politologiczna teoria c. Pod koniec XX w. szerokim echem odbiła się w świecie teoria konfliktów cywilizacyjnych wypracowana przez amer. politologa i socjologa S. P. Huntingtona. Dowodził on, że światowe konflikty, tak w przeszłości, jak i obecnie, mają źródło w zderzeniach oraz rywalizacji c., które faktycznie pełnią rolę podmiotów działań politycznych w świecie. Z racji różnych celów, jakie stawiają sobie c., działania polityczne mają charakter wielobiegunowy, a dzieje świata to dzieje c., obejmujących dorobek materialny i duchowy (*Zderzenie c.*, 41). Wyróżnił 7 c.: chiń., jap. (wyłonioną z chiń.), hinduską, islamską, prawosławną (mającą rodowód bizantyński i tatarski, opartą na despotyzmie biurokratycznym, której centrum jest Rosja), zachodnią (powstałą w wiekach średnich, obejmującą Europę, Ameryki Płn. i Płd.), latynoamer. (wyrosłą na gruncie cywilizacji zachodniej i kultur indiańskich) oraz, tworzącą się, afrykańską. Podstawą c. nie jest, wg Huntingtona, język, rasa czy religia, lecz szeroko pojmowana kultura. Podkreślał, iż przejmowanie techniki i technologii przez c. inne niż zachodnia nie prowadzi do ich westernizacji ani do wytworzenia jednej c. światowej; wręcz przeciwnie, wiedzie do zagrożenia c. zachodniej, gdyż między c. trwa odwieczna rywalizacja. Jesteśmy świadkami osłabiania się c. zachodniej, wynikającego ze sztucznych prób jej uniwersalizacji (uczynienia z niej c. globalnej i dominującej), co w praktyce prowadzi do utraty jej tożsamości kulturowej i siły, a także do konfliktów i starć c. Główne zagrożenie dla c. zachodniej tkwi jego zdaniem w c. islamskiej i chiń., natomiast w niedostrzeganiu różnic cywilizacyjnych i nieliczeniu się z nimi widzi główną przyczynę porażek politycznych c. zachodniej.

C. śmierci i c. miłości. Mając na uwadze konieczność ochrony człowieka i jego społeczności, w obliczu różnorodnych zagrożeń papież Paweł VI i Jan Paweł II w swym nauczaniu zaapelowali o tworzenie c. miłości, wbrew szerzącej się c. śmierci. Obraz dwóch typów przeciwstawnych c., rywalizujących ze sobą — c. śmierci i c. miłości — zapadł głęboko w kulturę i choć został ukształtowany w kontekście wiary, stał się inspiracją oraz przedmiotem badań filozoficznych.

C. śmierci, inaczej nazywana c. materialistyczną lub utylitarystyczną (czy c. konsumpcjonizmu), jest najogólniej mówiąc — c. rzeczy (a nie c. osób), c., w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak rzeczy. Człowiek w takiej c. jest faktycznie niewolnikiem swoich słabości bądź narzędziem wykorzystywanym wbrew swojej naturze i przyrodzonej godności. C. ta, wyrastając z fałszywego rozumienia człowieka i świata, zagraża człowiekowi, jego życiu, integralności i rozwojowi. Zamykając człowieka w świecie rzeczy i redukując go do dóbr skończonych, c. śmierci preferuje: technikę kosztem dobra moralnego, rzeczy, a nie na osoby ludzkie, „mieć” przed „być”, czego skutkiem jest zniewolenie człowieka. Zachowując pozory sprawiedliwości, zabija ludzką przyjaźń, życzliwość i miłość, które są naturalnymi sposobami relacji między ludźmi, a bez których nie ma ludzkiego, przyjaznego człowiekowi społeczeństwa. C. śmierci

przejawia się w pogwałceniu niezbywalnych, naturalnych praw ludzkich: w zabójstwach, ludobójstwie, spędzaniu płodu ludzkiego, eutanazji, samobójstwach, torturach, niewolnictwie, wszelkiej niesprawiedliwości i gwałtach (Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 3, 6, 59, 86, 91). C. śmierci to „kultura śmierci”, niosąca człowiekowi zagładę poprzez destrukcję i zwyrodnienie życia intelektualnego, wolitywnego, uczuciowego i religijnego, a także w ostateczności — ruinę życia materialnego. Jan Paweł II podkreśla, że za powstaniem takiego stanu rzeczy stoi zwł. odrzucenie przez człowieka prawdy, brak odniesienia do rzeczywistości; za tym idą fałszywe działania twórcze i moralne, ostatecznie prowadzące do agnostycyzmu i nihilizmu. „Dlaczego »blask prawdy« jest tak ważny — zapytuje i wyjaśnia papież. — Ważny jest przez kontrast, gdyż rozwój współczesnej cywilizacji pozostaje związany z postępowaniem naukowo-technicznym w sposób często jednostronny, w czysto pozytywistycznym rozumieniu rozwoju. Owocem pozytywizmu poznawczego jest agnostycyzm, a w dziedzinie działania i moralności — utylitaryzm. Utylitaryzm to cywilizacja skutku, użycia — cywilizacja »rzeczy«, a nie »osób«, cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia” (*List do Rodzin*, 13).

C. miłości to taka forma życia zbiorowego, w której istnieje prymat osoby nad rzeczą, prymat etyki (postępowania moralnego) nad techniką, prymat bycia nad posiadaniem oraz prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością.

O ile w c. śmierci człowiek występuje w roli rzeczy i żyje dla rzeczy oraz w świecie rzeczy, o tyle w c. miłości człowiek żyje życiem osoby, a sama c. służy pełnemu rozwojowi człowieka, pojętego jako byt osobowy, a więc rozumny i wolny. C. miłości tworzona przez ludzi napełnionych miłością, wiarą i nadzieją, ożywionych prawdą Ewangelii, budowana w pokoju, którego udziela człowiekowi prawdziwa miłość, oparta na sprawiedliwym i miłosiernym ładzie, staje się dla człowieka naturalną niszą rozwoju, umożliwiającą osiągnięcie przez niego ostatecznego celu życia. C. miłości tworzą wszyscy ludzie dobrej woli przez trud swej pracy, w której człowiek pełni rolę podmiotu, a nie narzędzia-niewolnika. C. miłości wyrasta z personalizmu, z respektowania dobra osoby ludzkiej, dzięki czemu wiedzie ona do czynów moralnie dobrych, nieskażonych egoizmem i indywidualizmem, przepełnionych duchem prawdy i odpowiedzialności. Stoi ona także za rozgrywką się w prawdzie ludzką wolnością i nierozłącznie związaną z nią odpowiedzialnością. Spełnieniem c. miłości i zarazem jej najgłębszym wyrazem jest miłość, wyrażona w dobrowolnym darze siebie dla dobra drugiej osoby (tamże, 14).

Historyczno-filozoficzna teoria c. Zagadnienia cywilizacyjne stanowiły przedmiot studiów także pol. uczonych, m.in.: J. L. Popławskiego, E. Majewskiego, F. Znanieckiego, M. Pawlikowskiego, J. K. Kochanowskiego, oraz F. Konecznego, którego osiągnięcia w tej dziedzinie są uznawane w świecie (A. Toynbee, A. Hilckman).

Analizę c. Koneczny oparł na badaniach historycznych, a naukę o c. uważał za zwieńczenie filozoficznych i historycznych dociekań nad ludzkimi dziejami. Koneczny dał spójny wykład zagadnień związanych z c., zawierający generalne rozstrzygnięcia, dotyczące spraw społecznych Polski, Europy i świata. C., wg Konecznego, to metoda ustroju życia zbiorowego. Na c. składa się zarówno dorobek materialny, jak i duchowy, które wzajemnie się przenikając, stanowią

nierozłączną całość. W dziejach istniało wiele c., obecnie pozostało 7 żywotnych: łac., bizantyńska, żydowska, arab., turańska (moskiewsko-kozacka), bramińska i chiń. W obrębie każdej z nich może powstać kilka odmian, będą one jednak miały wspólny cywilizacyjny kościec; odmiany te nazywa kulturami. Nie ma, wg Konecznego, jednej c. europejskiej, lecz na terenie geograficznie pojętej Europy istnieją i ciągle ze sobą rywalizują takie c., jak: łac., bizantyńska, żydowska i moskiewsko-kozacka, dlatego nie można mówić o jednej wizji, jednym rozumieniu polityki europejskiej, a tym bardziej o jej faktycznym funkcjonowaniu. Wszystkie c., póki są żywotne, rywalizują ze sobą, co przejawia się także w formie walki między państwami, przybierającej różnorodne formy, łącznie z wojną; w tej rywalizacji chodzi o zachowanie i rozszerzenie swojego dziedzictwa cywilizacyjnego, w postaci dorobku materialnego, moralnego i intelektualnego. Ekspansywność c. i ich rywalizacja wydaje się mieć uzasadnienie w naturalnym powiększaniu się ludzkich społeczności i w naturalnej dla człowieka dążności do zachowania i pomnażania dorobku, z którym człowiek się utożsamia i dzięki któremu może żyć. Istnieją jednak także c. (np. turańska), które nie mogą się rozwijać inaczej, niż przez podbój i zniewolenie innych. W takich c. cała polityka i aparat sprawowania władzy będą podporządkowane wojnie i grabieży, a czas pokoju i brak wojen będzie dla nich czynnikiem destrukcyjnym. Między c., podobnie jak między religiami, nie mogą powstać trwałe syntezy. Żadna z c. ze swej natury nie jest śmiertelna, nie ma też zapewnionego trwania; byt c. zależy od tego, czy podoła wyzwaniom niesionym przez życie, zachowując jednorodność i współmierność swoich składników. C., wg Konecznego, nie zależą ani od rasy, ani od języka, ani od religii, choć mają one ogromne znaczenie.

Istnieją c. budujące swoje struktury na zasadach religijnych i kierujące się nimi w swych działaniach społecznych. Tego typu c. Koneczny nazywa sakralnymi; obecnie jest to c. żydowska i bramińska. Działania społeczne w tych c. abstrahują od dobra człowieka, ponieważ religia jest w nich czynnikiem apriorycznym, modelującym rzeczywistość życia społecznego wbrew naturalnym inklinacjom człowieka, a religijność to nie osobowy, a więc i moralny kontakt człowieka z Bogiem, lecz raczej wypełnianie prawa (c. żydowska) bądź obowiązków nakazanych przez święte księgi i tradycję (c. bramińska). Sakralizacja odciska piętno także na sprawujących władzę, którzy — będąc najczęściej „z namaszczenia boskiego” — są często postrzegani jako wcielenie bądź narzędzie bóstwa. Jako tacy stają się wszechwładni, zwolnieni z wszelkich zasad postępowania moralnego, toteż w c. sakralnych ludzie wchodzący w skład społeczności traktowani są na ogół jak środki, narzędzia.

By zrozumieć, czym jest dana c., należy, wg Konecznego, zapoznać się, jak odnosi się ona do pięciu dziedzin wartości, pięciu kategorii bytu ludzkiego występujących wszędzie i u wszystkich w każdym czasie. Te kategorie Koneczny (*O wielości c.*, 133–139) nazwie quincunx: moralność, umownie nazywana dobrem; wiedza (poznanie), nazywana prawdą; dziedzina zdrowia i spraw z nim związanych; dziedzina majątku, dobrobytu; dziedzina proporcji, ładu, harmonii, zw. pięknem. Quincunx, choć obecny we wszystkich organizacjach społecznych, w życiu indywidualnym i publicznym nie jest jednakowy. Zrzeszenia ludzkie nim się właśnie różnią, gdyż na wiele sposobów realizowana jest w nich moralność, wiedza, zdrowie, majątek oraz piękno. Czasem nacisk płynący ze strony quincunx jest tak silny, że uniemożliwia zaistnienie np. rodziny jako suwerenne-

go podmiotu, wyemancypowanego z rodu; ma to miejsce np. w c. chiń. Oprócz quincunx każda c. ma swoje trójprawo, tj. zespół norm kierujących życiem indywidualnym i zbiorowym. Składają się nań normy prawa rodzinnego (głównie małżeńskiego), majątkowego (kto i co posiada) i prawa spadkowego (kto, co, jak i po kim dziedziczy). Istotne jest również to, czy istnieje w c. monizm czy dualizm prawa. Monizm prawny i dominacja jednego typu prawa pociąga za sobą doniosłe konsekwencje w działaniach społecznych, tam bowiem, gdzie on występuje, człowiek jest skazany na despotyzm i zniewolenie bądź to za sprawą władcy, który wszystko posiada i wszystkim rządzi (c. turańska), bądź za sprawą państwa, które nad wszystkim trzyma pieczę (c. bizantyńska). We wszystkich c., z wyjątkiem łac., prawo kierujące ludzkimi poczynaniami nie musi być zgodne z prawem moralnym. Co więcej, prawo może być niemoralne i nierozumne, nie liczące się z realnie istniejącymi stosunkami ludzkimi, a nawet może rościć pretensje do podporządkowania sobie dziedziny moralności. Nie zmienia to faktu, że prawo ma w każdej c. jakieś uzasadnienie, jakąś podstawę, ale nie w każdej jest nią moralność.

Quincunx i trójprawo, wraz z innymi normami prawnymi, odsłaniają funkcjonującą w danej c. koncepcję człowieka. Obraz człowieka w każdej c. jest inny; tym można tłumaczyć wielość c. i różnorodność jej struktur, a także istnienie różnych typów działań społecznych oraz różnorodność państw i celów, jakie stawia sobie państwo. Koncepcja człowieka bywa bardziej lub mniej adekwatna do rzeczywistości. Stąd wypływa wniosek, że nie ma c. równych; istnieją c. lepsze i gorsze, tzn. lepiej lub gorzej służące realizacji ludzkich potencjalności. Wielość c. na terenie jednego państwa jest czynnikiem rozrywającym i osłabiającym państwo, świadczy o tym choćby historia państwa Aleksandra Wielkiego czy Rzymu, a współcześnie Rosji, Jugosławii oraz Indii. Wielocywilizacyjne państwo może istnieć tylko pod warunkiem, że jego podstawą jest aparat fizycznego przymusu, trzymający twardą ręką wszystko i wszystkich, np. silna armia lub struktury biurokratyczne.

Jedne c. budują swe struktury, kierując się prymatem sił fizycznych, inne prymatem duchowym, co powoduje, że zrzeszenie powstaje bądź na mocy siły, bądź na mocy dobrowolnych decyzji jego członków. C. preferujące siłowe rozwiązania są zmuszone do niszczenia wszelkich przejawów życia osobowego człowieka w życiu zbiorowym (wolność, twórczość, odpowiedzialność), co powoduje zamieranie w społeczności życia duchowego. W tego typu c. osoby sprawujące władzę będą zawsze dążyć do podporządkowania sobie wszystkiego, w tym również religii, gdyż siła będzie rozstrzygać o wszystkim, skoro jest najważniejsza. Nic prócz siły nie może powstrzymać mechanizmów działania takiej c.; odmiennie jest w c. nastawionych na prymat i rozwój sił duchowych w człowieku.

Jedne c. rządzą życie zbiorowe na wzór organizmu, ceniąc i rozwijając wszelkie przejawy życia, jego bogactwo i różnorodność; nie stawiają przeszkód indywidualności, w przekonaniu, że właśnie w tym tkwi siła i przyszłość społeczności i samej c. W tego typu c. nie ma miejsca na biurokrację i onnipotencję państwa. Inne c. dążą w każdej dziedzinie życia do budowy mechanizmów sterowanych odgórnie przez władzę, a co za tym idzie — do onnipotencji władzy, państwa i prawa. Wszystkim formom międzyludzkich kontaktów narzucany

jest jedyny model, wg którego ma się toczyć życie. W tego typu c. różnorodność i wielość form ludzkich zachowań będą traktowane jak największe zagrożenie.

Jedne c. preferują otwartość na realnie istniejącą rzeczywistość z jej różnorodnością form i przejawów, cenią i twórczo rozwijają tradycję, pielęgnują świadomość historyczną w przekonaniu, że są one nieocenionym skarbem dla współczesnych i przyszłych pokoleń. Inne c. cechuje wszechwładny aprioryzm w rozwiązywaniu wszelkich spraw, co w praktyce kończy się modelowaniem życia (nie tylko człowieka) przez wcześniej przyjęte zasady, bez oglądania się na skutki podejmowanych działań; teoretycznym uzasadnieniem tego typu c. jest przekonanie, że człowiek to jedynie element większej całości, rzecz i przedmiot, który można dowolnie kształtować.

Nie w każdej c. doszło do wyemancypowania rodziny z rodu, a co za tym idzie, do możliwości uzyskania dojrzałości przez członków rodu za życia swych ojców. Nie każde zrzeszenie może wytworzyć z siebie społeczeństwo, tj. społeczność przypominającą żywy organizm, zdolną do życia dla celów ponadbiologicznych, zróżnicowaną, mogącą prowadzić samodzielną walkę o byt, posiadającą autonomię względem państwa, autonomię, której wyrazem jest prawo publiczne i samorządy regulujące dziedziny życia zbiorowego. Istnieją c., które nie pozwalają na wytworzenie społeczeństwa i narodu — są c. (np. turańska, bizantyńska, chiń.), w których dziedzina działań społecznych jest zastrzeżona jedynie dla władzy i państwa, sama zaś społeczność i jej członkowie nie mogą podejmować jakichkolwiek działań, o ile nie zezwoli na to władza państwowa. Jak wskazuje doświadczenie historyczne, ze znanych c. tylko c. łac. umożliwia wolność działań społecznych, a zarazem służy rozwojowi i trwaniu państwa, które powołane jest dla ochrony społeczeństwa, a ściślej — osób żyjących w społeczności. W c. łac. życie polityczne kierowane jest prawem opartym na dobru i słuszności, wypływającym z moralności i zgodnym z nią. C. łac. opiera życie społeczne na monogamicznym nierozzerwalnym małżeństwie, na poszanowaniu ludzkiej pracy fizycznej, niesie sprawiedliwość, zamiast — obecnej w innych c. — zemsty, a także niezawisłość religii i Kościoła od władzy świeckiej.

Konieczny zauważa, podobnie jak M. Pawlikowski (*Dwa światy*), że c. mogą budować swe struktury, w tym życie polityczne, na zasadach emanacjonizmu bądź kreacjonizmu. Pojęcia te, choć zasadniczo związane z systemami religijno-filozoficznymi, mają kapitalne znaczenie dla całej c., a zwł. dla spraw politycznych i samego państwa. Emanacjonizm zazwyczaj stanowi podstawę roszczeń do sakralizacji i omnipotencji władzy, która ma prawo do wszystkiego, gdyż jest boskiego pochodzenia. Tak „uświęcona” władza polityczna będzie uprawiała politykę powodowaną kaprysem pomazańców, którzy poddanych traktować będą jak trzodę, a całe kraje jak prywatny folwark. Emanacjonizm jest czynnikiem działającym paraliżująco na dziedzinę działań społecznych, dlatego że niesie ze sobą nieodłącznie przekonanie o tym, iż do praźródła bytu pojętego jako cel ludzkiego życia można dotrzeć jedynie bezpośrednio, odrzucając wszystko, co materialne, co w jakikolwiek sposób zapośredniczałoby drogę człowieka do celu życia. Świat materialny jest uważany w c. o podstawach emanacjonistycznych za zły, z tego powodu tracą rację bytu wszelkie działania człowieka, które z natury muszą wiązać się z materią. Działań człowieka niezwiązanych z materią nie ma, stąd wszelkie ludzkie czyny, w tym także polityka, są drugorzędne

bądź z gruntu złe, bowiem nie mogą prowadzić do celu życia. Emanacjonizm stoi na stanowisku, że najlepiej byłoby, gdyby takich działań nie było w ogóle.

Kreacjonizm będzie zawsze tamą dla tego typu poglądów i wypływających z nich praktyk, gdyż ukazuje transcendentny względem świata cel życia człowieka, cel, do którego można zdążać za pośrednictwem pracy, twórczości, poznania i doskonalenia moralnego, słowem, za sprawą aktualizacji ludzkich potencjalności. Cały byt-rzeczywistość w c., której podstawę stanowi kreacjonizm, będzie postrzegany jako dobry i racjonalny, godny tego, by w nim żył i działał człowiek. Życie i działania społeczne człowieka — polityka, państwo — nie stanowią tu wyjątku. Wg Konecznego ze wszystkich istniejących c. jedynie c. łac. jest wolna od wpływów emanacjonistycznych, a przez to tylko w niej polityka i państwo mogą faktycznie służyć człowiekowi.

C. łac. zawdzięcza swoje istnienie kulturotwórczej i wychowawczej działalności Kościoła katolickiego. Jest to c. wolna od wpływów emanacjonistycznych, jest personalistyczna (rozumie człowieka jako podmiot i zarazem cel działań społecznych, dobro zaś człowieka jest tu miarą i kryterium działań), licząca się z naturą człowieka, której celem jest wszechstronny rozwój osoby ludzkiej, a więc i wolność, bo bez niej nie ma rozwoju osobowego. Personalizm podkreśla indywidualną odpowiedzialność człowieka, podczas gdy w c. pozbawionych personalizmu preferuje się gromadność. Przykładem afirmacji ludzkiej wolności przez c. łac. jest fakt, że nikt prócz konkretnego człowieka nie może ponosić odpowiedzialności za realizację i osiągnięcie celu życia człowieka. Personalizm domaga się poszanowania człowieka ze strony struktur życia zbiorowego, w tym także przez państwo, które dla człowieka jawi się jako byt od niego mniej doskonały, bo nieposiadający podmiotowego charakteru bytowania. Tylko c. łac. w pełni szanuje ludzkie zdrowie i życie, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i publicznej.

Funkcjonowanie c. łac. oparte jest na poszanowaniu własności osobistej, prywatnej, która ostatecznie zawsze pozostanie jedną z zewnętrznych podstaw wolności człowieka. Jako jedyna z istniejących, c. łac. zachowała dualizm prawa publicznego i prywatnego, przez co ugruntowała prymat narodu nad państwem, rodziny nad społecznością i prymat człowieka nad wszystkimi zrzeszeniami, które istnieją dla niego i jego rozwoju. W takiej c. polityka zawsze musi być moralna i nie ma schizofrenicznego podziału na moralność w życiu publicznym, a inną w życiu prywatnym. Nie ma w tej c. miejsca na onnipotencję państwa i prawa, na aprioryzm, nie ma centralizmu, który prowadzi do zmechanizowania życia i do jednostajności tak wrogiej personalizmowi i, tym samym, wolności.

C. łac. jest aposterioryczna, otwarta na doświadczenie rzeczywistości — czego dowodem jest istnienie nauki — a z drugiej strony cechuje ją historyzm, bez którego nie utworzy się naród, nie będzie tradycji i bogactwa duchowego.

Kościół, postrzegając człowieka jako osobę spowodował też, że małżeństwo monogamiczne i także rodzina są podstawą życia zbiorowego, podczas gdy w innych c. dominuje poligamia, ród albo rodzina nie będąca, z założenia, nierozdzielalną; za sprawą dożywotniej monogamii została potwierdzona równość w godności kobiety i mężczyzny, nieobecna faktycznie nigdzie indziej, zostały dane podstawy do uzyskania dojrzałości dzieci za życia ojców, jak i podstawy dla funkcjonowania własności prywatnej.

W c. łac., w odróżnieniu od innych, nie ma czynników apriorycznych, które zmuszałyby do modelowania życia człowieka wbrew jego naturze i naturalnym inklinacjom. Jedynym postulatem, który niesie ona zarówno dla jednostki, jak i dla wszystkich ludzkich zbiorowości, jest czynienie dobra i niepodjęcie takich działań indywidualnych, publicznych ani państwowych, które byłyby niemoralne. Jest to naczelną zasadą c. łac., nieznaną w żadnej innej c.

C. łac. jest c. aposterioryczną, liczącą się z istniejącą rzeczywistością, czerpiącą z niej swe doświadczenia, zmierzającą do wytworzenia struktur analogicznych do organizmów, tj. zdolnych do samodzielnego życia, kierujących się własnymi prawami, w odróżnieniu od innych c., wytwarzających mechanizmy, które nie liczą się ani z różnorodnością przejawów życia człowieka, ani z prawem do wolnego kierowania sobą przez człowieka, gdyż zmierzają do podporządkowania sobie człowieka. Ów aposterioryczny charakter c. łac. przejawia się i jest możliwy dzięki obecności w niej prawa, zasadniczo rozumianego jako porządek dobra i słuszności, prawa publicznego i prywatnego, którego źródłem jest odczytanie porządku moralnego spraw ludzkich.

W Kościele katolickim upatruje Koneczny czynnik państwowotwórczy, choć w żadnej mierze nie sakralizujący państwa i polityki. Państwo, podobnie jak jednostka, nie jest zwolnione z realizacji dobra moralnego. Niezawisłość Kościoła od władzy świeckiej jest w c. łac. jeszcze jednym wzmocnieniem człowieka, wypływającym z przekonania o wyższości życia duchowego nad sferą biologiczną i materialną oraz z przekonania, że życie ludzkie nie kończy się na doczesnej, biologiczno-zmysłowej egzystencji, i nie może być sprowadzone jedynie do niej, lecz spełnia się w Stwórcy bytu, Który jest Prawdą, Dobrem, Pięknem i zarazem Celem życia człowieka.

Bibliografia: H. J. Baudrillart, *Études de philosophie morale et d'économie politique*, I–II, P 1858; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I–II, Mn 1919–1922, 1995¹²; F. Koneczny, *Polskie logos a ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski*, I–II, Pz 1921, Wwa 1996; A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, Mn 1925; J. Maritain, *Religion et culture*, P 1930, 1991 (*Religia i kultura*, Pz 1937); B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wl 1933; J. Toynbee, *A Study of History*, I–XII, Lo 1934–1961; F. Koneczny, *Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej?*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro*, Lw 1935; tenże, *O wielości c.*, Kr 1935, 1996; tenże, *Kultura i c.*, Lb 1937; tenże, *Rozwój moralności*, Lb 1938, Komorów 1997; J. Maritain, *L'Église catholique et les c.*, w: tenże, *Questions de conscience*, P 1938², 7–50; J. Toynbee, *C. on Trial*, Lo 1948 (*C. w czasie próby*, Wwa 1988, 1991²); A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Ch 1952 (*Istota kultury*, Wwa 1973, 1989²); M. Pawlikowski, *Dwa światy*, Lo 1952; Arystoteles, *Polityka*, Wr 1953; J. Laloup, J. Néllis, *Culture et c.*, P 1955, Tou 1957²; A. Toynbee, *Preface*, w: F. Koneczny, *On the Plurality of C.*, Lo 1962, VII–VIII; G. Vico, *Nauka nowa*, Wwa 1966; A. Toffler, *Future Shock*, NY 1970 (*Szok przyszłości*, Wwa 1974); F. Koneczny, *C. bizantyńska*, Lo 1973, Komorów 1998; R. Mauer, *Kultur*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Mn 1973, III 823–832; F. Koneczny, *C. żydowska*, Lo 1974, Wwa 1997; tenże, *O ład w historii*, Lo 1977, Wwa 1991²; A. Toffler, *The Third Wave*, NY 1980 (*Trzecia fala*, Wwa 1986, 1997²); *Szkice z historii socjologii polskiej*, Wwa 1983; Erazm z Rotterdamu, *De pueris instituendis*, w: tenże, *The Collected Works of Erasmus*, Tor 1985, XXVI 292–678; J. Barlik, *Czy kres c. łacińskiej? O historiozofii Feliksa Konecznego (1862–1949)*, *Chrześcijanin w świecie* 158–159 (1986), 150–162; A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lb 1989, 237–246; L. Gawor, *Etyka a c. O wpływie moralności na rozwój c. według Feliksa Konecznego*, w: *Studia z historii etyki polskiej 1900–1939*, Lb 1990, 131–157; Z. Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej*, Kr 1990; O. Spengler, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, Wwa 1990; A. Hilckman, *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o c.*, w: F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Wwa 1991², 110–149; tenże, *Induktywna filozofia historii*, w: tamże, 150–156; tenże, *Rozwój c. według prof. Konecznego*, w: tamże, 77–87; tenże, *Wschód i Zachód*, w: tamże, 88–109; Krapiec Dz XV; J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa*

Konecznego, Kr 1991; F. Znaniecki, *Upadek c. zachodniej*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Wwa 1991, II 929–1113; F. Fukuyama, *The End of History*, NY 1992 (*Koniec historii*, Pz 1996); *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznaną, mało znaną i znaną*, Lb 1992; Krapiec Dz XVII; M. A. Krapiec, „C. miłości” spełnieniem osoby, w: Krapiec Dz XXIII 549–576; Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Pz 1994; M. A. Krapiec, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, CzK 3 (1994), 5–109; A. Toffler, H. Toffler, *Creating a New C.*, Atlanta 1994 (*Budowa nowej c.*, Pz 1996); K. J. Brozi, *Ludzie i kryzys c.*, Lb 1995; L. Gawor, *Dwie teorie c.: naturalistyczna Erazma Majewskiego i kulturowa Feliksa Konecznego*, w: *Natura a kultura*, Lb 1995, 21–30; P. Jaroszyński, *C. łacińska wobec naporu emanatyzmu*, CzK 6–7 (1995), 101–115; F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lb 1995; *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, Wwa 1995; K. J. Brozi, *Powstanie i upadek wielkich c.*, Lb 1996; S. P. Huntington, *The Clash of C. and the Remaking of World Order*, NY 1996 (*Zderzenie c. i nowy kształt ładu światowego*, Wwa 1997, 2000²); Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kr 1996, 2000², 839–987; tenże, *Laborem exercens*, w: tamże, 141–213; F. Koneczny, *Kościół a c.*, Lb 1996; tenże, *O c. łacińską*, Lb 1996, Gliwice 1999²; tenże, *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów*, Komorów 1997; tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997; *Rozmyślenia o c.*, Kr 1997; P. Jaroszyński, *Kultura i c. Od Cycerona do Konecznego*, CzK 10 (1998), 13–29; M. A. Krapiec, *Państwo jako rozumny ład dobra*, tamże, 5–12; P. Skrzydlewski, *Polityka i jej determinanty cywilizacyjne w świetle nauki o c. Feliksa Konecznego*, tamże, 59–78; tenże, *Rodzina w c. łacińskiej a wolność człowieka. Na kanwie poglądów Feliksa Konecznego*, CzK 11 (1998), 203–233; A. Bokiej, *C. łacińska*, Legnica 2000.

Paweł Skrzydlewski