

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

PROBLEM KULTURY JAKO CYWILIZACYJNEJ NARRACJI

RZECZ O UWIEDZENIU I INTERWENCJI KULTUROWEJ

Treść: 1. Treści kulturowe a cywilizacja; 2. Uczenie się kultury; 3. Kultura – tekst i język; 4. Dwie kultury – dwie cywilizacje; 5. Uwiedzenie kulturowe; 6. Cywilizacja – zmiana – cel.

Rola i oddziaływanie kultury, choć dziś dla wielu osób i instytucji może wydawać się banalna, jest szczególnie, to kultura bowiem ożywia cywilizację. I chociaż oba pojęcia są często traktowane jako synonimy, to jednak głębsza analiza wskazuje nie tylko na ich odmienność, ale szczególną zależność. Najgłębszy nurt cywilizacji i jej historii jest raczej kulturowy niż polityczny i ekonomiczny. W perspektywie bowiem kulturowej historia, jako przestrzeń rozwoju cywilizacji, nie jest jedynie wynikiem walki o władzę i wpływy na świecie. Historia cywilizacji jest ożywiana przez kulturę, a jej rozwój i kierunek zależy od obecnych w niej trendów i idei. Kultura i zawarte w niej symbole, znaki, pojęcia i paradygmaty nadają dynamikę cywilizacjom. Ukryty, niejako niewidoczny nurt kultury i idei, jakie niesie ona ze sobą, staje się często przyczyną wielkich wydarzeń globalnych.¹

1. Treści kulturowe a cywilizacja

Z precyzyjnym określeniem pojęć kultury i cywilizacji jest od dawna pewien deficytowy problem.

Najczęściej, nie wdając się w szczegółowe analizy, ujmuje się kulturę jako owoc i dopełnienie działalności rozumu człowieka i jego sprawności – wartości i normy, wyuczone zachowania (symbolizujące bądź nawykowe), praktyki, symbole, znaki i relacje międzyludzkie. To także język, zwyczaje, sztuka, wierzenia, sposób życia, system wychowania.

¹ Huntington rozumie przez cywilizację pewną całość kulturową. W jego ujęciu „cywilizacje są organami kulturowymi”, określonymi głównie przez język, historię, religię, instytucje społeczne, co umożliwia jednostkom dokonanie samoidentyfikacji. Stąd też podstawą zróżnicowania cywilizacyjnego są głównie założenia filozoficzne, systemy wartości, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy, i w tych to zasadniczych kategoriach przejawia się odmienność kręgów kulturowych. Zob. S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Warszawa 1997, 41, 46-48.

Wyrazem zaś cywilizacja, określa się specyficzny rozwój państwa i życia obywatelskiego, które swój pełny wyraz znajdują w zorganizowanej zbiorowości. Słowo „kultura” odnosi się zatem do życia rozumnego i moralnego, słowo „cywilizacja” zaś do życia politycznego i organizacyjnego stanowiącego metodę życia zbiorowego ludzi posiadających wspólne wartości.

Cywilizacja rozumiana w taki właśnie, dość ogólny i powszechny sposób, jest zawsze nośnikiem jakiś treści i przestrzeni powstawania określonych narracji w których żyje społeczność. Już Feliks Koneczny, krakowski przedwojenny historyk zauważył, że cywilizacje są pojemniejsze od kultur, ale zawsze pozostają bytami kulturowymi. Treścią najistotniejszą bowiem struktur cywilizacyjnych jest religia, język, obyczaje, literatura, instytucje, symbole społeczne i polityczne – czyli to co powszechnie nazywa się także słowem kultura. Każda cywilizacja zawiera szereg poszczególnych kultur różniących się między sobą, lecz nie w sposób zasadniczy. Fakt przynależności do jednej z cywilizacji przesądza bowiem o kulturowym pokrewieństwie. Cywilizacja zatem to największy zakresowo odłam ludzkich zbiorowości, o których wspólnocie decyduje metoda życia zbiorowego, swym zasięgiem kodyfikująca wszelkie przejawy życia ludzkiego, tworząc tym samym autonomiczną, samowystarczalną i nie podlegającą wpływowi innych cywilizacji całość. W tym ujęciu każda z wielu historycznie wytworzonych cywilizacji jest sumą swych odmian zwanych kulturami.²

Kulturę można zatem postrzegać jako swoiste medium – sensów, symboli, idei, założeń i paradygmatów. To sprawia, że historia cywilizacji i społeczności ludzkich staje się wspólną przestrzenią, w której toczy się nieustanny spór o znaczenie. Rozumienie idei, znaków i wartości nie jest bowiem ustalone raz na zawsze i zagwarantowane w sposób absolutny – wszystko staje się rezultatem ciągłego procesu mediacji i artykulacji. Znaczenia są jednak wyrażane zawsze w określonym kontekście historycznym i w trakcie określonego dyskursu. Współcześnie w polifonicznym i wielokulturowym świecie znaczenia ulegają zmianie wraz z kontekstami artykulacji – okazuje się, że zawsze są wytworami społecznymi.³ Dlatego metajęzykowy opis kultury jako tekstu/symbolu ujawnić może główne treści, które przenikają cywilizację i społeczeństwo. Takie kulturowe narracje to rodzaj zwartych opowieści skonstruowanych między innymi po to, by stanowić próbę wyjaśnienia sposobów funkcjonowania świata, wyboru wartości, organizacji struktur społecznych i podstaw cywilizacyjnych. Pojęcie narracji oznacza uporządkowany ciąg pojęciowy, który ma być opisem sposobu i celu makrospołecznych (cywilizacyjnych) zachowań. Narracja dostarcza struktur rozumienia i reguł odniesienia dotyczących sposobu konstrukcji świata społecznego, formułując tym samym odpowiedzi na pytanie, jak żyć.⁴ Kultura uczestnicząca w życiu i funkcjonowaniu twórców makrospołecznych nie jest tu zatem postrzegana jedynie jako katalog faktów i zjawisk, ale jako

² Por. L. GAWOR, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002, 53

³ Por. J. STOREY, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tł. J. Barański, Kraków 2003, 11; L. GROSSBERG, *Is There a Fan In the House?: The Affective Sensibility of Fandom*, w: *The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media*, London 1992, 52

⁴ Por. CH. BARKER, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005, 32

określona całość, w której dostrzec można wewnętrzną strukturę logiczną i dynamiczną siłę.

Przy takiej definicji kulturowej narracji, kultura w jakimś sensie pełni rolę jaką odgrywała mitologia, a współcześnie dla wielu ludzi pełni religia. Rolę wyjaśniającą, porządkującą i orientującą świat, dającą odpowiedzi na podstawowe światopoglądowe pytania i problemy.⁵

2. Uczenie się kultury

Takie treściowe bogactwo sprawia, że kultura nie jest czymś, co się po prostu wchłania: kultury trzeba się uczyć. Odbywa się to oczywiście dzięki kontaktom z innymi ludźmi poprzez które człowiek stopniowo staje się samoświadomą, zdolną do poznawania siebie istotą, wprowadzaną w sposoby postępowania charakterystyczne dla danej kultury i środowiska. Taka podstawowa socjalizacja obejmuje opanowanie języka, kształtowanie własnej tożsamości i poznanie funkcjonowania cywilizacji.⁶

Edukacja to zatem proces uczenia się kultury w sferze asymilacji symbolicznej. Zadanie to jednak komplikuje się kiedy istnieją odmienne narracje kulturowe. Jeden kulturowy system symbolizmu i znaczeń może zostać narzucony na system innej grupy społecznej, co Pierre Bourdieu nazywa „przemocą symboliczną”.⁷ Sytuację taką można rozumieć jako miejsce zmagania o to, co postrzega się jako prawdziwe i sensowne w zachowaniach społecznych (cywilizacyjnych). Jeśli teksty kulturowe opowiadają określone historie, są skorelowane z odpowiednią symboliką uzasadniającą zachowania i stają się narracjami stymulującymi całe cywilizacje, to walka i ekspansja cywilizacji dokonuje się jako zmaganie i ekspansja kultur.⁸

Dla badaczy przekazu kulturowego owa konfrontacja dokonuje się zawsze w symbolu/języku, ponieważ na wszystkie wytwory kultury należy spoglądać jak na teksty. Nawet jeśli coś nie jest napisane, to i tak składa się ze znaków – wizualnych, dźwiękowych czy dotykowych. Znaki zaś należy „czytać” a właściwie interpretować. Żaden znak nie ma bowiem jedyne, „naturalnego” znaczenia i zostaje dopiero odczytany i określony. Dlatego symbol ma zawsze charakter sytuacyjny i kontekstowy, powodując ciągłe przemieszczanie się jego znaczeń wraz z zmianą ich interpretacji.

⁵ Por. M. ELIADE, *Aspekty mitu*, tł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, 16; M. M. BOŻYK, "Prawda mitu a prawda religii we współczesnej kulturze", w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, tom 4 (2007), red. J. SOCHOŃ, J. GRZYBOWSKI, 256

⁶ Zob. A. GIDDENS, *Socjologia*, tł. J. Gilewicz, Poznań 1998

⁷ R. BOURDIEU, J-C. PASSERON, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tł. E. Neyman, Warszawa 2006, 331

⁸ Por. F. KONECZNY, *Prawa dziejowe. Bizantyzm niemiecki*, Londyn 1982, 225; R. PIOTROWSKI, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2007, 122.

3. Kultura – tekst i język

Dwudziestowieczny *lingwistyczny zwrot*⁹ pogłębił jeszcze to doświadczenie powodując, między innymi, zwątpienie w jednoznaczną i uniwersalistyczną interpretację znaczeń wypowiedzianych treści. To zaś z kolei zdelegalizowało siłę kryterium obiektywności poznania jako publicznej praktyki uzasadniania swoich racji.¹⁰ Tekst jawi się jako początek długiego procesu porozumienia, a każda próba jego czytania okazuje się krokiem na nigdy nie kończącej się drodze odczytywania i interpretowania.¹¹ Każda kolejna chęć językowego wyrażenia rzeczywistości otwiera się na nową interpretację. Naszą orientację w świecie, jak przekonuje Hans Georg Gadamer, ustawicznie kształtuje i podtrzymuje język.¹² Medium języka zapośrednicza nas w poznaniu świata. W tej perspektywie jesteśmy zamknięci w skończoności naszej władzy mówienia – język/tekst jest naszą jedyną ojczyzną. „Zamieszkujemy w języku” – jak powie Gadamer¹³ – dlatego przeznaczeni jesteśmy niejako na bycie „obywatelami” języka, na przyjęcie jego praw i zasad, w ramach których podejmujemy grę objaśniania świata. W tym sensie intuicja Martina Heideggera, że „język jest domostwem bycia”¹⁴ i przekonanie Gadame-

⁹ Zwrot lingwistyczny (ang. *linguistic turn*) to swoisty „przezwrot metodologiczny”, który dokonał się w ramach filozofii analitycznej. Tworząca się w nurcie analitycznym filozofia miała osiągnąć status nauki, jednak nie po to, by dostarczać „wiedzy o świecie”, tak jak nauki przyrodnicze czy społeczne. Miała natomiast dokonywać logicznej analizy języka tych nauk pod względem ścisłości opisu i wyjaśniania zjawisk. W centrum zainteresowania znalazł się szeroko rozumiany język, stąd też można mówić o narodzinach filozofii języka i paradygmatu lingwistycznego. Ulokowanie wiedzy w kontekście językowym zdecydowało o tym, że istotnym problemem (nie tylko filozoficznym) stało się to, jak mówimy o świecie, nie zaś – jak poprzednio – co o nim mówimy. Podstawowym założeniem było uznanie logiki za system prymarny wobec wszystkich innych. Dowodów na to miał dostarczyć, m.in. projekt zredukowania matematyki do logiki, którego podjęli się B. Russell i A. N. Whitehead w trzytomowym dziele *Principia mathematica*. Analizując język, docieramy do myśli, w której konceptualizuje się rzeczywistość. Jest to jedna z najważniejszych cech filozofii analitycznej: docieranie do „prawdy” poprzez analizę logiczną zdań. Jeżeli uznać, iż tradycyjna filozofia dotyczyła pojęć (a za ich pośrednictwem – rzeczy), w szczególności zaś pojęć ogólnych, jak prawda, piękno czy dobro, to przedmiotem filozofii po *linguistic turn* stają się wyrażenia językowe. Ukrytą przesłanką filozofii lingwistycznej jest zatem, zdaniem Rycharda Rorty’ego, „metodologiczny nominalizm”, ponieważ w obu jej odmianach, bez przesądzania kwestii sposobu istnienia uniwersaliów, zgodnie przyjmuje się, że „na wszystkie pytania filozofów dotyczące pojęć, bądź też istniejących poza nimi powszechników czy natur, na które nie można znaleźć odpowiedzi poprzez empiryczne badanie zachowania albo własności indywidualuów podpadających pod te pojęcia, powszechniki czy natury, można odpowiedzieć jedynie poprzez badanie użycia wyrażen językowych”. R. RORTY, „Wittgenstein i zwrot lingwistyczny”, w: *Homo Communicativus* 1(2007) nr 2, 13-28; D. PEARS, *Wittgenstein*, Warszawa 1999; W. SADY, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Wrocław 2000; H. BUCZYŃSKA, *Koło wiedzeńskie. Początek neopozytywizmu*, Warszawa 1960

¹⁰ P. DEHNEL, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, 261

¹¹ „Wzajemna zgoda ludzi co do interpretacji rzeczywistości decyduje o tym co jest prawdą, a co fałszem? Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia.” L. WITTGENSTEIN, *Dociekania filozoficzne* § 241, tł. B. Wolniwicz, Warszawa 2005

¹² Por. H. G. GADAMER, *Język i rozumienie*, tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, 10, 23

¹³ *Tamże*, 24

¹⁴ Język dla Martina Heideggera jest podstawą zadamowienia się (*Behausung*) istoty ludzkiej w świecie. Jest właściwym i jedynym miejscem, w którym dzieje się prawda bycia. „Istota człowieka zasadza się

ra, iż bytem, który może zostać zrozumiany jest język, stawia ważne pytania dla rozumienia kultury jako próby „opowiedzenia” jakiś treści.

Powoduje to, że interpretacja tekstów, także kulturowych wprowadza nas w obszar hermeneutyki, a to już zadanie nie tyle dla językowej semantyki, ile raczej dla filozofii, ponieważ teksty kultury wykraczają bardzo poza roszczenia językoznawcze. Dla funkcjonowania, odczytywania i rozumienia kulturowej warstwy cywilizacyjnej kluczowy jest jej opis i interpretacja. To od niej zależy kierunek kulturowych zmian, a w konsekwencji zmian cywilizacyjnych.¹⁵

4. Dwie kultury – dwie cywilizacje

Taki proces powstawania narracji jako zwartych treści kulturowych, konsekwencji jakie niosą one ze sobą i zagadnienia instancji, która podejmuje się interpretacji kulturowych zdarzeń, chciałbym zobrazować przez porównanie dwóch cywilizacji i stworzonych przez nie „kulturowych opowieści” – europejskiej chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecza jako cywilizacji celu i współczesnej cywilizacji w której dominuje przeświadczenie o ważności i równości wszystkich możliwych znaczeń, propozycji i wartości.

Filozoficzna refleksja nad fenomenem treści kulturowych jako miejscem rodzenia się dominacji pewnych założeń, sensów i idei, porównanie tak powstałych narracji kulturowych, może pomóc w zidentyfikowaniu uprawomocnień obowiązujących w cywilizacji. Może być także pomocne w ujawnianiu charakteru tekstów kulturowych oraz tkwiących w nich mitów i ideologii. Dzięki takiemu ujęciu można po pierwsze dostrzec, iż kultura jest miejscem gdzie rodzi się hegemonia jakiś treści i zapytać, dlaczego tak się dzieje, po drugie, że historia i kultura nie mogą być ujmowane jako oddzielne byty.¹⁶

na języku”. Zob. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, 241; *Wegmarken*, Frankfurt 1967, 191. Heidegger wyraźnie wiąże język-mowę z samym wydarzeniem się bycia. W *Liście o «humanizmie»* posługuje się słynną metaforą *domostwa bycia*. Pisze: „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje [*bewirkt*]. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dopełniają jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana.” M. HEIDEGGER, *List o „humanizmie”*, tł. J. Tischner, w: TENŻE, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1999, 271. Mowa jest więc *domem bycia*, a *człowiek jego pasterzem*. Jej istota nie znajduje się zatem w mówiącym człowieku. Jej źródło nie znajduje się w strukturze bycia *Da-sein*. U późnego Heideggera mowa się niejako „usamodzielnia”. Nie tyle więc człowiek mówi, ile „mówi” sama mowa. Ona jest myśleniem bycia. Ona pozwala rzeczom być. Nie ma rzeczy bez słowa. Słowo determinuje, u-rzeczawia rzecz. Udziela rzeczy jej „jest” i to nie tylko w sensie stanowienia jej podstawy, ale w znaczeniu umożliwiania jej bycia. Zob. C. WOŹNIAK, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 1997, 121-129.

¹⁵ Semiotyka zajmuje się sposobem, w jaki teksty wytwarzają znaczenia dzięki określone uporządkowaniu znaków i kodów kulturowych. Filozofia zaś zajmuje się metajęzykową analizą tego co „zdarza się” w kulturze ukazując, że kultura jest podstawową warstwą cywilizacyjną.

¹⁶ Bardzo wyraziście ujmuje to Koneczny mówiąc, że dzieje historii powszechnej to „nic innego, jak dzieje walk cywilizacji, prób syntez cywilizacyjnych, dzieje ekspansji i zaników, dzieje powstawania kultur i

a) Christianitas

Europejskie średniowiecze stanowi tysiącletni okres dynamicznej historii kontynentu. W Wiekach Średnich w kręgu Eurazji istniały trzy cywilizacje – bizantyjska, łańcińska, arabska. *Christianitas* to podręcznikowa nazwa średniowiecznej cywilizacji łańcińskiej.

Określenie chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecza terminem *Christianitas* ma swoje historyczne i merytoryczne uzasadnienie. Początkowo, w okresie wczesnego średniowiecza, słowo to oznaczało „wiarę chrześcijańską” lub „to, co czyni chrześcijanina”. Stopniowo jednak pojęcie to uległo terytorializacji i zaczęło oznaczać granice zakreślone przez obecność chrześcijaństwa w Europie – *fines christianitas* i nabierało sensu geograficznego. Słowo to zaczęło być używane na określenie terytorium zakreślonego granicami cywilizacji i kultury chrześcijańskiej, jako część globu, region charakteryzowany przez religię – wszystkie królestwa w których czci się Chrystusa.¹⁷

Jak określić narrację kulturową cywilizacji *Christianitas*?

Cechą średniowiecznej cywilizacji była niewątpliwie służebność czynnika doczesnego wobec czynnika duchowego. W cywilizacji średniowiecznej rzeczy „należące do Cesarza”, choć wyraźnie odróżniane od rzeczy „należących do Boga”, miały funkcję służebną w stosunku do prerogatyw duchowych. Średniowieczna współpraca obu ówczesnych wielkich przywódców Europy (Papieża i Cesarza), wyraźnie wskazuje, że kultura i cywilizacja doczesna była w swej najgłębszej istocie podporządkowana eschatologicznym tezom duchowym – szczęśliwości wiecznej.

Najwyższe uniwersalne władze, autonomiczne wobec siebie, mają współpracować ze sobą by zapewnić rodzajowi ludzkiemu pokój na ziemi i zbawienie w niebie. Pierwsza dzięki rozumowi i sprawiedliwości, druga dzięki Biblii i miłosierdziu.¹⁸

Cywilizacja ta zatem, jeśli się jej dokładnie przyjrzymy, nie jest jedynie prostym wyrażeniem koncepcji porządku teokratycznego. „Służebność” cesarza wobec papieża była zatem motywowana wspólnym zatroskaniem o dobro wspólne społeczności politycznej i realizowaniem określonego przez *Christianitas* świata wspólnych wartości.¹⁹

Z takiego rozumienia celu cywilizacji wynika w średniowiecznym świecie posługiwanie się aparatem państwowym dla dobra duchowego społeczności i dla dobra duchowej jedności ustroju społecznego. Środki doczesne są tu rozumiane jako środki widzialne i zewnętrzne, spośród których kluczową rolę w średniowieczu odgrywał przymus społeczny, przymus opinii publicznej, przymus karny i związana z tym przemoc.

wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej własnej cywilizacji lub też ulegania obcej i ciągłych wzajemnych wpływów, dobrych i złych. Zob. L. GAWOR, *O wielości cywilizacji...dz. cyt.*, 33.

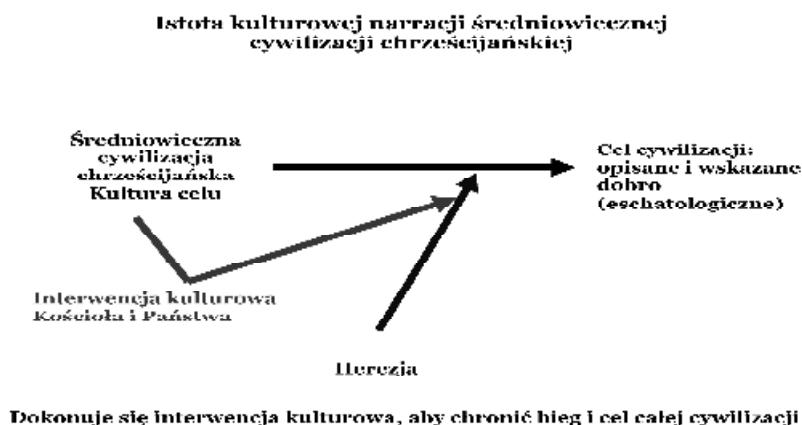
¹⁷ Por. R. BARTLETT, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, tł. G. Waługa, Poznań 2003, 377.

¹⁸ Zob. M. BENNIARD, *Geneza kultury europejskiej*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1995; J. BASZKIEWICZ, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998; É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1966; J. LE GOFF, *Człowiek średniowiecza*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000; J. LE GOFF, *Apogeum chrześcijaństwa*, tł. M. Żurowska, Warszawa 2003.

¹⁹ Por. A. VAUCHEZ, *Duchowość średniowiecza*, tł. H. Zaremska, Gdańsk 2004, 82.

Dlatego też w takiej narracji kulturowej – średniowiecznym modelu Świętego Imperium – heretyk był postrzegany nie tylko jako ten, który posiada i głosi odmienne poglądy, ale przede wszystkim jako ten, który zagraża doczesnej wspólnotce w jej żywotnych religijno-społecznych źródłach. Środki polityczne wykorzystane zostają do obrony przed utratą jedności duchowej, jaką w średniowieczu gwarantowała spójność jednego wyznania wiary. Stąd heretycy, których w średniowieczu nie brakowało (albigensi, katarzy, waldensi, kwietyści, millenaryści, spirytuałowie, beginki, begardzi), postrzegani byli nie tylko jako poważne zagrożenie dla ortodoksji, ale także jako zagrożenie dla całej chrześcijańskiej cywilizacji. Herezja bowiem miała w sobie siłę – jak wszystkie kulturowe idee – zmienić bieg cywilizacji, wybić narrację kulturową chrześcijańskiego średniowiecza z jej drogi, skierowując tym samym całą cywilizację na zupełnie inne tory. Dla wierzących chrześcijan – a taką społeczność tworzyła ówczesną europejską *Christianitas* – Kościół i Państwo miały obowiązek zachować i troszczyć się o jedność wiary, a tym samym o zachowanie cywilizacji łacińskiej. Stąd powszechne przyzwolenie średniowiecznej społeczności na sankcje wobec heretyków, zarówno te duchowe – klątwa czy ekskomunikowanie z Kościoła, jak i fizyczne – wykluczenie, więzienie, kary cielesne, śmierć. W realizacji tego zadania Kościół niewątpliwie potrzebował „organów władzy świeckiej” i wykorzystał je w walce przeciwko grzechowi herezji.²⁰

Taki sposób reagowania na cywilizacyjne problemy można zobrazować za pomocą następującego wykresu:



²⁰ Por. R. PÉRONOUD, *Inaczej o średniowieczu*, tł. K. Husarska, Gdańsk-Warszawa 2002, 123. Należy pamiętać, że pierwszym, który podjął problem pomocy państwa i instytucji politycznych w zachowaniu wiary i moralności chrześcijańskiej, był św. Augustyn. Praktyka ochrony Kościoła jako obowiązku moralnego władz państwowych, zrodziła się nie z tyle z pism chrześcijańskich apologetów, ile z daleko idącej troski, jaką cesarze chrześcijańscy wykazywali w sprawach religii, popierając Kościół. Augustyn był przeciwny teokratycznemu podporządkowaniu państwa instytucjom kościelnym, mimo iż dopuszczał pomoc państwa w wypadkach herezji, jednak w wymiarze ochrony moralnej społeczności *stricte* chrześcijańskiej. Sądził bowiem, że obowiązkiem władz publicznych jest obrona Kościoła i administracyjne wspieranie go w utrzymaniu jedności wiary, ponieważ herezje zagrażają porządkowi społecznemu i społecznej jedności. Szerzej zob: W. KORNATOWSKI, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, 241.

„Interwencja kulturowa” to ważny a jednocześnie najbardziej kontrowersyjny wymiar chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecza. Stawia jednak bardzo poważne pytania.

Czy w ogóle i na ile Kościół, jako depozytariusz dóbr duchowych mógł i miał prawo wykorzystywać siłę władzy politycznej dla ochrony wiary?

Omawiając cywilizację średniowieczną należy rozważyć kontrowersyjną, ale przy bliższej analizie charakterystyczną dla tego typu kultury tezę mówiącą, że władza zdecydowała się na skazanie na karę śmierci za zbrodnię herezji. Dlaczego?

Ten typ cywilizacji starał się interweniować w przypadkach zagrożenia cywilizacyjnej ciągłości, ponieważ stał na stanowisku, iż godność społeczeństwa ludzkiego winna być chroniona przed takimi zmianami w kulturze, które negowałyby szacunek i wierność wobec prawdy.

Stąd państwo, które potrafi karać tylko za zbrodnie popełnione przeciwko przyrodzonemu porządkowi społecznemu, niejako tylko za zbrodnie ciała, okazuje mniej troski o przyszłość człowieka.²¹ Takie myślenie podyktowane było troską o dobro duchowe człowieka i społeczności w czasach, w których osiągnięcie zbawienia wiecznego było priorytetem ważniejszym, niż powodzenie w życiu doczesnym. Akceptowalna była „ingerencja kulturowa” po to by chronić bieg i cele całej cywilizacji. Cywilizacja łacińska średniowiecza ożywiana była przez narrację kulturową w której dostojeństwo Kościoła jako władzy duchowej poprzez działania polityczne *Christianitas* pozwalało na „interwencję kulturową” tak aby został osiągnięty cele najważniejszy – stworzenie warunków do zdobycia cnoty chrześcijańskiej.²²

²¹ Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sum. Theol.*, II-II, q. 64, a. 7 resp; II-II, q. 11, a. 3 resp; I-II, q. 2, a. 8 resp; *Summa contra gentiles*, III, q. 48; J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy, Luter, Descartes, Rousseau*, t. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, 230; J. MARITAIN, *Humanizm integralny, Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, 111. Kołakowski krytycznie odniósł się do tej, nie ukrywajmy kontrowersyjnej, tezy Maritaina, że ci którzy karali śmiercią za herezję, okazywali większą troskę o człowieka, niż ci, co karzą tylko za przewinienia ziemskie. Zauważa, że samo to stwierdzenie otwiera pole dla wielu działań wprost sprzecznych z nauczaniem Nowego Testamentu i przykazaniem miłości bliźniego. Krytycznie również komentuje kościelne ponizienie rozumu jakie dokonuje się w wymiarze aktu wiary. Wiara bowiem wymaga uznania za prawdę tego, czego rozum dojść nie może, jak podpowiada Tomasz z Akwinu w *Summie contra gentiles* (I, 3). Dla Kołakowskiego akt wiary tak rozumiany i przeżywany jest wielką degradacją umysłu. Zob. L. KOŁAKOWSKI, "Katolicyzm i humanizm", *Po prostu*, nr 3 (1953) 355, 7

²² Oczywiście należy zaznaczyć, że właśnie w dziedzinie posługiwania się środkami doczesnymi dla dobra duchowego, czynnik ludzki dopuścił się najwięcej nadużyć i popełnił najwięcej błędów. Błędy, jakie wystąpiły w zakresie wzajemnego stosunku „królestwa bożego” i świata, najczęściej wywodziły się z przekonania, że świat już w swym doczesnym istnieniu powinien być w pełni zbawiony. Właśnie z takiego błędu rodzi się średniowieczna koncepcja *Sacrum Imperium*, będąca potem długo pokusą towarzyszącą dziejom średniowiecznej walki o władzę, w myśl zasady sformułowanej przez skrajny teokratyzm, że wszelka władza zarówno duchowa, jak i świecka, należy do papieża, który jako jedyny może jej udzielić cesarzowi. W myśl tej tezy zostaje stworzony cały aparat prawodawstwa inkwizycyjnego, stworzony w XII wieku z inspiracji duchownych a później przejęty przez władzę cywilną. Już w wieku XIV instytucja inkwizycji służy władcom, królom i cesarzom w realizacji walk politycznych i eliminowaniu przeciwników (także Żydów i Maurów) co całkowicie zmienia jej pierwotny sens. W tym czasie także liczba ofiar jest największa. Na temat historycznej oceny inkwizycji zobacz niezwykle ważną monografię: *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale*, red. Agostino Borromeo, *Studi e testi*, t. 417, Citta del Vaticano 2003; „Cahiers de Fanjeaux” nr 6 – *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*, Toulouse 1970, s. 361-378; G. RYŚ, *Inkwizycja*, Kraków 1997; H.

b) Współczesność

Współcześnie sytuacja jest inna.

Jeśli dokonało się, jak opisałem wyżej, uznanie kultury za tekst domagający się interpretacji, zaś jej uczenie się i poznanie jest rezultatem rozpatrywania językowych znaczeń, a nie docierania do samej „rzeczy”, to zarówno nauka, jak i moralność są faktami kultury, a nie natury. Oznacza to również, że poznanie winno być postrzegane jako działalność pozbawiona z góry milczących przesądzeń, co do świata. Dopóki pozostajemy na etapie wiedzy pojęciowej (a więc zdobywanej intelektem), nie mamy żadnych ani środków, ani możliwości – przekonuje cała filozofia postmodernizmu – dotarcia do czystej prawdziwej rzeczywistości. Poznanie jest operacją wewnątrz kulturową i należy je rozpatrywać raczej jako proces horyzontalny, rozgrywający się wewnątrz pewnej wspólnoty ludzkiej, nie zaś wertykalnie, jako proces odnoszący się do relacji podmiot-przedmiot.²³ Działalność naukowa i poznawcza jawi się więc jako swego rodzaju „gra kulturowa” rozgrywana wewnątrz pewnych społecznie przyjętych konwencji, reguł, sankcji, walki o uznanie, autorytet, społecznej mediacji celów i metod. Nie ma poznania akontekstowego, nieuniklanego w szersze relacje społeczne.²⁴

Wszelkie składowe kultury (poznawcze, aksjologiczne, społeczne) są historycznie zmienne. Nie istnieje przejście od kultury–tekstu–języka–interpretacji do tego, co obiektywne, naturalne, uniwersalne, stałe. Możliwe jest jedynie przechodzenie ku temu, co subiektywne, lokalne, sytuacyjne, zmienne. Nastąpiło bowiem – jak mówi prof. Andrzej Szahaj – „odklejenie się słów od świata”.²⁵

Jest to możliwe, a wręcz konieczne, przekonywał J. F. Lyotard, ponieważ dokonał się zmierzch wielkich narracji, zespołów idei i przekonań (religijnych, filozoficznych, naukowych i światopoglądowych), które dotąd napędzały historię. Ich miejsce zajmują obecnie lokalne gry językowe najlepiej wyrażające stan rozproszenia współczesnej kultury, jej pluralizm, różnorodność, polifoniczność. W epoce wielości prawd i wielości dążeń emancypacyjnych mocne idee tracą swoje uprawomocnienie i stają się składnikami opowieści peryferyjnych, lokalnych narracji i kontekstów. Historia jawi się jako przestrzeń wyłaniania się coraz to nowych kontekstów, różnic społecznych, nowych mniejszości obyczajowych czy wyznaniowych. Globalny świat i jego kultura stają się

KAMEN, *Inkwizycja hiszpańska. Rewizja historyczna*, tł. K. Bazyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006

²³ Por. A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, 20

²⁴ M. FOUCAULT, *Nadzorować i karać*, tł. T. Komendant, Warszawa 2000, 45. W radykalnym ujęciu takiego sposobu myślenia, cała literatura, cały tekst jest w czytelniku. Porzucona zostaje optyka dualistyczna, w której przedmiot (rzecz, tekst) wyznacza swoim niezależnym istnieniem jakieś prawdy, czy wręcz domaga się, relacji z podmiotem. Przystaje mieć znaczenie opozycja obiektywne-subiektywne, zewnętrzne-wewnętrzne, ponieważ obie warstwy przenikają się i zlewają, a może nigdy ich nie było, tylko tradycyjne ujęcia poznawcze sztucznie wprowadziły takie rozróżnienia? Zob. S. FISH, "Literatura w czytelniku", tł. M. B. FEDEWICZ, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicz, t. I, Kraków 1996

²⁵ A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc ... dz. cyt.*, 181

więc płynną mapą znaków i kontekstów. Nic już nie jest prawomocną opowieścią o dziejach czy ich interpretacją.²⁶

W takiej sytuacji wszystkie wielkie humanistyczne kryteria wartości, wszystkie wartości cywilizacji moralnego, estetycznego i praktycznego osądu zostają umieszczone w systemie wyobrażeń i znaków. Wszystko staje się niedecydowalne. Jest to charakterystyczny efekt dominacji kodu językowego podlegającego nieustannej reinterpretacji. Nauka, poznanie, prawda są poddane kulturowo zmiennym wzorom myślenia. Prawda jest raczej wytwarzana niż odkrywana, stanowi rezultat mediacji, zgody osiągananej jako *consensus* pomiędzy grupami, gdzie metodą jego osiągnięcia jest oczywiście demokracja. Należy więc w kwestiach spornych i problematycznych uruchomić procesy „wyne-gocjowania stanowisk”.²⁷ Wszystkie przedmioty są nie tyle odkrywane ile tworzone poprzez strategie interpretacyjne, które kultura wprawia w ruch.

Wielość prawd i przekonań zdecydowanie przeciwstawia się pretensjom wyznaczenia mocą spekulacji intelektualnej czy nawet refleksji społeczno-kulturowej, jakichś wzorców bądź wartości, które powinny obowiązywać wszystkich. Obiektywizacja prowadzić może bowiem jedynie do autorytaryzmu. Każde poznanie uwikłane jest zatem w kulturę, która przede wszystkim, oferuje przynależność (grupową, etniczną, seksualną, ideologiczną), a nie prawdę.²⁸

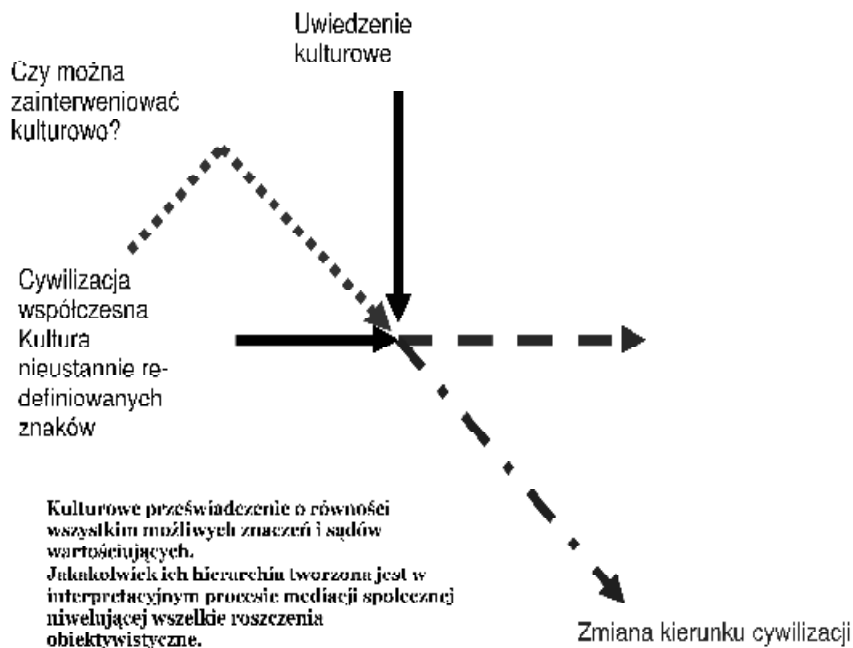
Dla cywilizacji jednak, tak opowiadana i utrzymywana narracja kulturowa ma znaczenie kluczowe, ona bowiem może spowodować jakościową zmianę życia społecznego. Jeśli bowiem istnieje wielość interpretacji i nie istnieje instancja, która w jakikolwiek sposób mogłaby zobiektywizować, sprawdzić, zrecenzować tendencje kulturowe, ryzyko „wybicia” cywilizacji z jej żywotnego nurtu jest olbrzymia. Cywilizacja bowiem ujmowana jako metoda życia zbiorowego opiera się na uzgodnionej wspólnocie społeczności w odniesieniu do tworzenia prawa i wyznawania wartości. Ciągłość tych elementów wytwarza swoisty paradygmat kulturowy tworzący podstawową więź społeczną, której zadaniem jest wzmacnianie stabilności i trwałości danej cywilizacji.²⁹

²⁶ Lyotard pisze o kryzysie narracji, który uniemożliwia uprawomocnienie współczesnej wiedzy. Nic już nie wskazuje na to, żeby można było sformułować metanakazy wspólne dla wszystkich gier językowych i żeby podlegający rewizji *consensus*, na przykład rządzący w danym momencie w naukowej wspólnocie, mógł ogarnąć całość metanakazów regulujących wszystkie krążące w społeczeństwie wypowiedzi. Z utratą tej wiary łączy się dzisiejszy schyłek narracji uprawomocnienia, niezależnie od tego, czy będą one tradycyjne, czy nowoczesne. Oznacza to, że gry językowe są heteromorficzne i wywodzą się z pragmatycznych reguł heterogenicznych. Wszyscy rozmówcy zgadzają się co do reguł lub metanakazów powszechnie obowiązujących we wszystkich grach językowych. Zob. J.-F. LYOTARD, "Kondycja postmodernistyczna", tł. A. Taborska, *Literatura na świecie*, 1988, nr 8-9, 295

²⁷ Zob. J.-F. LYOTARD, *Kondycja postmodernistyczna*, art. cyt., 296

²⁸ Por. R. SCRUTON, *Zachód i cała reszta*, tł. T. Bieroń, Poznań 2003, 75. Jeżeli zatem przyjmiemy istnienie wielu rzeczywistości kulturowych, wielu różnych gier językowych w wielu różnych kontekstach społecznych i antropologicznych, to dekonstrukcja i emancypacja znaczeń od stałości, wydaje się zrozumiała, ponieważ nie jest atakiem na znaczenie jako takie, lecz jest jedynie słuszną próbą uniemożliwienia wynoszenia jakiegos znaczenia czy jakiejś interpretacji do rangi absolutnej i obowiązującej wszystkich. Zob. A. SZAHAI, *Zniwalająca moc*, dz. cyt., 143

²⁹ Cywilizację tworzy zobiektywizowany, intersubiektywny system społeczny, stanowiący przestrzeń realizacji życia zbiorowego i każdorazowo historycznie relatywizowany. W danej cywilizacji taki system



5. Uwiedzenie kulturowe

Kultura i jej treść stanowią fundamenty i filary cywilizacji. Jednak istotną częścią kultury, jej szkieletem, jest zbiór wyznawanych i realizowanych wartości, te zaś najczęściej mają swoje zakorzenienie w religii.³⁰ To często inspirowany religijnie uniwersalizm aksjologiczny wyznacza granice cywilizacyjne i kulturowe. Dlatego zamieszanie w systemie wartości powoduje wybicie kultury z jej biegu i poważną zmianę cywilizacyjną. Wynika to z genetycznej zależności prawa od etyki, zależności niezwykle istotnej, gdyż pomiędzy etyką a prawem rozgrywa się znaczna część życia prywatnego i całe życie publiczne. Zarówno więc etyka jak i prawo dzielą wspólny obszar występowania w życiu zbiorowym.³¹ Więż owa, wytwarzająca się na podstawie autonomicznych i pierwotnych w stosunku do bytu społecznego wartości, powoduje, że społeczność (cywilizacja) spajana przez nią, przybiera postać aksjologicznie

składa się ze zjawisk kulturowych – konkretnej nauki, religii, moralności, ekonomii, systemu prawnego regulującego życie tak prywatne, jak i publiczne oraz z tradycji. L. GAWOR, *O wielości ... dz. cyt.*, 56

³⁰ Koneczny traktuje religię jako immanentny składnik każdej zbiorowości, czego dowodzi zarówno jego przekonanie o religijnych inspiracjach cywilizacyjnych, jak i często snuty przez niego refleksjach nad religiami i ich znaczeniem w życiu społecznym. Religię jako istotne społeczno-twórcze zjawisko postrzega także A. Toynbee, zobacz: A. A. TOYNBEE, *O stosunku historia do religii*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2007

³¹ Por. F. KONECZNY, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, 200.

fundowanego systemu społecznej organizacji.³² Dlatego kultura pozwalająca wybić się z pola wartości (także tych, a może szczególnie tych inspirowanych religijnie) traci to co chroni ją przed naciskami z zewnątrz – wpływem innych kultur i cywilizacji – zatracając w ten sposób rdzeń swego trwania i siły w globalnej grze cywilizacji. Koneczny w swojej refleksji nad cywilizacjami zaznaczał, że takie „zmieszane”, a więc podległe wpływom z zewnątrz cywilizacje, nie tyle mutują, ile po prostu umierają. Ich miejsce zastępują cywilizacje silniejsze.

Kto jednak jest odpowiedzialny za decyzje interpretacyjną? Kto ma prawo do opisu i recenzowania tekstów kulturowych, ich tendencji, konsekwencji i ewentualnych zagrożeń? Jeśli teksty kulturowe muszą być interpretowane, czy winna istnieć instancja (instytucja) odpowiedzialna za właściwą wykładnię tego co zdarza się w kulturze?

Czy kultura, jej ekspresja i różnego rodzaju przesłania mają być celowe, A jeśli tak, to kto miałby określać ten cel? Kto ma do tego prawo? Czy można zawłaszczać kulturę, wyznaczać jej wartości, cele, kierunki? Kto określa i ocenia (recenzuje) na czym polega autentyczny postęp i rozwój ludzkości?

Pytania te wydają się współcześnie w gestii nierozstrzygalnego sporu – kto ma prawo objawiać cel i wartość kultury wskazując jednocześnie na jej konsekwencje? Kto może, ma takie prawo i wedle jakich kryteriów ocenić „stawkę kulturową” o jaka toczy się cywilizacyjna gra?

Dlaczego te pytania wydają mi się tak istotne? Bo umożliwiają refleksję nad tym co zapala i gasi cywilizacje? Koneczny uważa, że cywilizacje nie giną ze starości. On sam to, co może prowadzić do procesu obumierania czy ginięcia, nazywa „odkryciem” i „zaniechaniem”. Owe *odkrycia* i *zaniechania* polegają na zanegowaniu pewnych istniejących w kulturze i cywilizacji norm i przekonań. To zawsze zaczyna się od „kulturowych ruchów dysydenckich”.³³ W świecie kultury obowiązuje bowiem zasada lęku przed próżnią – albo cywilizacja jest jednoznaczna (np. łacińska), albo jest zmieszana. Zmieszanie jest jednak nie do utrzymania, ponieważ jakieś tendencje kulturowe albo biorą górę, albo cywilizacja się rozpada (umiera).

Dlatego tak ważna jest obserwacja mniejszościowych (dysydenckich) zmian kulturowych. Pod wpływem „uwiedzenia” normy cywilizacyjne i kulturowe zostają najpierw zmienione, by w końcu zniknąć z praktyki społecznej. Powodem może być rodzaj cywilizacyjnej apatii (braku reakcji), zubożenia na to co przekracza doczesny horyzont witalnych potrzeb człowieka. Skutkuje to brakiem refleksji nad dziejowymi konsekwencjami kulturowych zmian. Platon już wiele wieków temu zdiagnozował taką postawę – to rodzaj choroby duszy – ślepotą na wartości.³⁴ Sam Koneczny określa przejawy tego jako apatię, albo hiperaktywność. Apatyk nie jest w stanie dokonać racjonalnych wyborów moralnych (aksjologicznych) i wciąż deli-

³² Por. A. HILCKMAN, "Felix Koneczny a porównawcza wiedza o cywilizacjach", w: *Kierunki*, nr 19 (1958); F. KONECZNY, *O ład w historii*, Londyn 1977

³³ F. KONECZNY, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., 212; R. PIOTROWSKI, *Problem filozoficzny ...dz. cyt.*, 119

³⁴ Zob. PLATON, *Gorgiasz* 483a – 484c

beruje bez końca, albo reaguje szybko, pod wpływem impulsu zgodnie z chwilową zachcianką.³⁵

Zmiana kulturowa (uwiedzenie) zawsze zaczyna się od etyki i religii. Apatia najlepiej widoczna jest w systemie edukacyjnym, w którym wartości przestają pełnić funkcję międzypokoleniowej ciągłości kulturowej. Przestaje realizować się cele wykraczające poza jedno pokolenie, poza jedną generację. Cywilizacyjny dynamizm, jako system aksjologiczno-normatywnej organizacji zrzeseń ludzkich, polega bowiem na ustosunkowaniu się do obszaru wartości moralnych. One to ostatecznie kształtują wewnętrzną tożsamość danej cywilizacji i wpływają na kierunek jej rozwoju. Obojętność wobec obowiązywalności kluczowych wartości skutkuje nieuświadomieniem sobie cywilizacyjnych konsekwencji zmian, na które tymczasowo, niejako „tu i teraz”, godzi się dana generacja ludzi. Z pola widzenia znika przeszłość, a przez porzucenie dalekosiężnych celów znika też przyszłość. W ten sposób „zapaści aksjologicznej” towarzyszy „zapaść czasowa”.³⁶

Cywilizacja wystawiona na ryzyko zmiany kulturowej narracji, uwiedziona przez „kulturowych dysydentów”, nie obroniona przez instytucje cywilizacyjne, sama siebie skazuje na wymarcie. Następuje inercja aksjologiczna, a w konsekwencji demograficzna i przestrzenna.³⁷ Następuje rozpad określonego paradygmatu kulturowego, pociągający za sobą rozprzężenie struktury społecznej – cywilizacja obumiera.³⁸

6. Cywilizacja – zmiana – cel

Czy jednak można coś zrobić, aby do tego nie doszło?

Feliks Koneczny formułuje kontrowersyjną, i wydaje się, że dziś zaskakującą, tezę o prawie dziejowym powodującym stopniowy rozkład każdej cywilizacji, jako konsekwencji kryzysu kultury zachodnioeuropejskiej. To rodzaj specyficznej diagnozy zmian przejawiających się w sferze moralnej, politycznej i ekonomicznej a następujących w wyniku zagubienia cywilizacyjnej tożsamości. Równoległe koncepcja Konecznego ukazuje reguły zapewniające cywilizacjom funkcjonalność i historyczną trwałość. Głównie chodzi tu o spełnienie warunku współmierności wartości, który zapewnia

³⁵ Por. F. KONECZNY, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., 292; TENŻE, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. I, 185; R. PIOTROWSKI, *Problem filozoficzny ...dz. cyt.*, 129

³⁶ Por. F. KONECZNY, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., 44

³⁷ R. PIOTROWSKI, *Problem filozoficzny ...dz. cyt.*, 130

³⁸ Można dostrzec podobieństwo tego co o umieraniu cywilizacji mówi Koneczny i Toynbee. Zdaniem bowiem Toynbeego cywilizacja ginie, gdy następuje dezintegracja społeczna powodująca utratę spójności społecznej oraz jednolitego i harmonijnego poczucia tożsamości kulturowej. Cywilizacje, które nie są w stanie sprostać kolejnemu „wyzwaniu” wytwarzają wyodrębnioną „rządzącą mniejszość”, która przeciwstawia się „wewnętrznemu proletariatu”. Zjawisko to jest bezpośrednim symptomem upadku cywilizacji. W obu więc przypadkach Koneczny i Toynbee poszukują źródeł śmierci cywilizacji w czynnikach natury duchowej – w rozbiu danego paradygmatu kulturowego. Obaj również przyczyn zaniku jednolitości kultury doszukują się poza obrębem cywilizacji: albo w trudności „wyzwania”, albo we wpływie cywilizacji ościennych. Zob. F. KONECZNY, *O ład w historii*, dz. cyt., 16; A. ROGALSKI, *Dramat naszego czasu*, Warszawa 1959, 37-38; L. GAWOR, *O wielości ...dz. cyt.*, 176

spójną i harmonijną jedność cywilizacyjną. W planie szczegółowym, dotyczącym cywilizacji łańskiejskiej, remedium na stan kryzysowy sam krakowski historyk upatrywał w renesansie katolicyzmu a zwłaszcza katolickiej etyki w każdej dziedzinie życia społecznego.³⁹

W ujęciu Feliksa Konecznego w Europie istnieje pewien rodzaj cywilizacyjnej wspólnoty wartości, praw i sposobu kształtowania społecznych zachowań wypracowywany w przeciągu wieków, a wiążący całą historię tego kontynentu (cywilizacja attycka, hellenistyczna, starorzymska i cywilizacja łańskiejska czyli chrześcijańsko-klasyczna).⁴⁰ Dla krakowskiego profesora ta ostatnia forma aktywności cywilizacyjnej jest najważniejsza w historii i choć on sam wprost tego nie mówi, to wydaje się, iż uważa tę formę cywilizacyjną za najwyższą z możliwych do zrealizowania przez człowieka. Wynika zatem z tego, że dalszy rozwój cywilizacyjny musi następować w ramach tak zdefiniowanej kulturowej narracji. Przypomnijmy jednak, że jedną z jej ważnych cech jest rodzaj „interwencji kulturowej”, która następuje wtedy, gdy żywotne cele cywilizacji (czyli w istocie ona sama) są zagrożone. Owa interwencja powinna opierać się na przedstawieniu kluczowej roli *Logosu* w świecie Zachodu. Ten rodzaj cywilizacyjnej dynamiki wskazuje bowiem bardzo mocno (przynajmniej takie są tradycje kultury europejskiej sięgające greckiego racjonalizmu) na istotę refleksji, charakteryzującej się przekonaniem, iż prawda oznacza coś więcej niż wiedza – celem poznania prawdy jest poznanie dobra. Taki jest sens wciąż aktualnego pytania Sokratesa – jakie dobro czyni nas prawdziwymi? To prawda sprawia, iż stajemy się dobrzy, a dobro które czynimy jest prawdziwe.⁴¹

Współcześnie obecny stan wielocywilizacyjny niewątpliwie cechuje osłabienie dominacji Zachodu. Wynika to z wielobiegowości kultury globalnej, wielości oddziaływań, konkurencji cywilizacyjnej i rywalizacji narracji kulturowych. Być może formą równoważenia płynności i ruchu kultur jest przypomnienie roli *Logosu* jako zasadnego pytania o rację podejmowanych działań społecznych, a w konsekwencji kulturowych. Tu także widzę szczególne miejsce dla refleksji filozoficznej. Ten sposób myślenia, który narodził się w Grecji na wybrzeżach Jonii, to rodzaj odwagi, a jednocześnie prawa, do pytania o rozumne i sprawdzalne źródła społecznych meta-nakazów czy interpretacji, czytania kulturowych tekstów i pytania o ich uzasadnienie. Jeśli tego zabraknie, misja filozoficznej refleksji i nauki zostaje zawieszona bądź sprowadzona do nierozstrzygalnego sporu o efekt dominacji kodu językowego podlegającego nieustannej reinterpretacji. Najważniejsze prawdy i wartości staną się nieuchwytnie i niedecydowalne.

³⁹ Koneczińska nauka o cywilizacji jest typową dla początku dwudziestego stulecia filozofią kultury, z dwiema swoistymi tezami – kryptochrześcijańskim charakterem i historiozoficzną wizją. Patrząc zatem z punktu widzenia współczesnych rozważań nad kulturą, śmiało można refleksję Konecznego nad cywilizacją potraktować jako próbę sformułowania teorii kultury globalnej. Kultura taka, czyli w jego nomenklaturze – cywilizacja – staje się przedmiotem badań historycznych ze względu na holistyczny sposób ujmowania wszelkich zjawisk życia ludzkiego, wraz ze wskazaniem na ich cele i zagrożenia. Por. L. Gawor, *O wielości ... dz. cyt.*, 30-31, 55

⁴⁰ Zob. F. KONECZNY, *Polskie Logos a Ethos ... dz. cyt.*, t. I, 9; TENŻE, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, 292, TENŻE, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., 175

⁴¹ BENEDYKT XVI, "Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy", *Osservatore Romano*, nr 3 (2008), 14, 16

Taki namysł wydaje się istotny, ponieważ „zabawa kulturą” czy „manipulowanie” przy kulturze, jest bardzo ryzykowne. Pozornie tylko wydaje się, iż w dzisiejszym wielokulturowym i wieloetnicznym społeczeństwie europejskim nie ma żadnej głównej narracji, która zdominowałaby rozwój cywilizacyjny Europy. Stawka kulturowa jest zatem bardzo wysoka. Zmiany w narracji kulturowej mogą doprowadzić do zmiany cywilizacji. A te zaś są już w zasadzie nieodwracalne. Trzeba by bowiem zmienić całą cywilizację, co oczywiście jest możliwe, ale nie takie proste.

Jakąś próbą uniknięcia takiego cywilizacyjnego ryzyka jest niewątpliwie powrót do (obecnego już przecież wcześniej w myśli europejskiej) rozumienia kultury nie jedynie jako zbioru symboli, wierzeń i idei, ale jako swoistej opowieści, która uczy nas poznania prawdy, dobra, piękna, stanowiąc jednocześnie obraz celów, wartości i wizji świata, jakimi przeniknięte są codzienne praktyki ludzkie. W takiej perspektywie kultura Zachodu zawsze była i jest niepowtarzalna i uniwersalistyczna. Tym bardziej wydaje się to zasadne dziś, gdy uczestniczymy w debacie o przyszłości i kształcie Unii Europejskiej. Unia jako struktura makrosocjalna bazuje na doświadczeniach i źródłach europejskiej tożsamości, i o ile jest precyzyjnie zdefiniowania ekonomicznie i administracyjnie, o tyle staje wobec takich problemów i wyzwań, które zmuszają ją coraz bardziej do podejmowania rozstrzygnięć i decyzji aksjologicznych.

PROBLEM OF CULTURE AS CIVILIZATION NARRATIVE

Summary

The deepest trend of civilization and its history is more cultural than political and economical one. History, as the space of civilization's development, is not only the result of struggle for power and control in the world, but it is vivified by culture. History's development and its direction depends on trends and ideas present in it. Culture and symbols, signs, notions and paradigms it contains give dynamics to civilizations. Hidden, invisible stream of culture and ideas it brings along often cause great global events. Therefore religion, language, morals, literature, institutions, social and political symbols are the most important contents of civilization structure – that is what we generally call “culture”. Every civilization contains a number of different cultures but the differences are not fundamental. The culture therefore can be seen as a specific environment of meanings, symbols, ideas, assumptions and paradigms. That is why history of civilization and human communities becomes common space where continuous dispute about the meaning is going on.

Cultural narratives are animated by civilizations as a kind of coherent stories created, among other things, to try to explain the ways the world functions and values are being chosen. This process of formation of narratives as a coherent cultural contents can be illustrated by comparison of two civilizations and “cultural stories” created by them: that is European Christian civilization of Middle Ages as the goal-directed civilization and modern civilization in which conviction about importance and equality of all possible meanings, propositions and values dominates. Medieval culture tried to intervene when civilization continuity was threatened, because of the conviction that the

dignity of human society must be protected against any cultural changes resulting in denial of respect and fidelity to the truth. We can ask whether modern culture, its expression and messages are to be goal-directed? And if so, whose task is it to define this goal? Who determines and evaluates the authenticity of progress and development of mankind? These questions seem to be of extreme importance because they make possible philosophical reflection on what is decisive for permanence of our culture and civilization. Analysis might be helpful in pointing out reasonable sources of social meta-orders and interpretations, reading of culture texts and searching for reasons.

Słowa kluczowe: kultura, cywilizacja narratywna, historia kultury, filozofia kultury.

Keywords: culture, civilization narrative, history of culture, philosophy of culture.