

Felipe Fernández-Armesto

CYWILIZACJE

Kultura, ambicje i przekształcanie natury

Z języka angielskiego tłumaczyła
Maria Grabska-Ryńska



WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN
WARSZAWA 2008

ludzką cierpliwość i chęć pomocy. Bardzo ważne poprawki zostały wprowadzone za radą moich wyśmienitych redaktorów, Billa Rosena i Tanyi Stobbs. Największy dług mam wobec rektora, dra Normana Fieringa, a także Rady, akademików oraz niezrównanego personelu biblioteki Johna Cartera Browna – ze znanych mi źródeł wiedzy to jest najbliższe ideału; szczególnie w zakresie porównawczych dziejów kolonializmu, z którym to projektem tam przybyłem. Niniejsza książka jest wysnutym z niego grubym i nadmiernie spętłonym wątkiem. Przekonałem się zresztą, że cała historia jest historią kolonizacji, wszyscy bowiem trafiliśmy tu, gdzie jesteśmy, z zupełnie innego miejsca.

Providence, Rhode Island
3 maja 1998

Poprawiono w Oksfordzie i Wassenaar
czerwiec–listopad 1999

WSTĘP

Żądza cywilizowania

Cywilizacje a cywilizacja

HUBERT: Zajmuje mnie ten właśnie szczególny przypadek

MORCOL: Znam wyłącznie szczególne przypadki, drogi panie.

R. Queneau, *Le Vol d'Icare*^{*}

– Fuij! – mruknął Bob; ja też zmarszczyłem nos. Smród, który nas otoczył, nie dawał się opisać. Chwilę później przyszło mi jednak na myśl, że nasza cywilizacja też czasem brzydko pachnie. Ot, choćby odory przemysłowych miast – smog, wylot fabryk, przesycone resztkami benzyny spaliny miliona hałaśliwych aut, smród kublów na śmieci dochodzący z zaułków[...] Uśmiechnąłem się. Mieszkaniec Aleutów tam właśnie powiedziałby: „Fuij!” Pewnie wszystko zależy od tego, do czego człowiek przywykł.

T. Bank II, *Birthplace of the Winds*

– Czy nigdy nie zastanowiło pana, że cywilizacja jest cholernie niebezpieczna?

A. Christie, *Cień na szybie*, tłum. A. Bihl

Element cywilizujący

Na ciemnym, ponurym placu w centrum Providence, kilka przecznic od miejsca, gdzie pisałem te słowa, brygada robotników zainstalowała sztuczne lodowisko między ziejącymi pustką biurkami. Ojcowie miasta mieli zapewne nadzieję, że stanie się ono fontanną radości, tętniąc życiem, kolorem, elegancją i wdziękiem. Istotnie, zrobiło się nieco weselej, lecz bynajmniej nie cieplej. Mniej więcej w tym samym czasie inni optymiści zakładali trawniki w Laponii.

Czytelnik może pomyśleć, że żadne z tych przedsięwzięć nie przemawia na rzecz cywilizacji. Nawet bowiem najlepszy taniec na lodzie – skoki i piruety w takt bezpłatnej muzyczki z kabła – to w gruncie rzeczy tandeta. Trawniki skompromitowały się jako scena bezmyślnych letnich rytuałów podmiejskiej Anglii – głupich gier i wypranych z sensu rozmów. Jakaż dzicz pragnęłaby dać się powlec tym burżuazyjnym szelakiem?

* Stephen Bantu Biko (przyp. tłum.).

* Przekłady mott, przy których nie podano tłumacza, pochodzą od autorki przekładu książki.

Powinniśmy jednak docenić heroiczny wydzźwięk lodowiska w betonowej dżungli czy trawnika na wiecznej zmarzlinie. Reprezentują one straszliwą sprzeczność tworzenia i destrukcji, tkwiącą u początków cywilizowanej tradycji – chęć przekształcenia opornych środowisk w ich przeciwieństwo, ryzykowny pęd do poprawiania natury. Efekty cywilizacji są niejednoznaczne: tu możemy się zachwycić cudowną przemianą, ówdzie środowisko zostaje oszpecone lub zniszczone. Zwykle efekt plasuje się gdzieś między skrajnościami, pośród osiągnięć wymienionych przez Sofoklesa we fragmencie stanowiącym motto tej książki. Są nimi oranie ziemi, prucie fal, ujarzmianie zwierząt, zakładanie miast z duszą i budowa schronień przed kapryśną aurą.

Podobnie jak wiele terminów mających budzić aprobatę, takich jak demokracja, równość, wolność i pokój, słowo cywilizacja często jest nadużywane. Oczywiście określa ono jakiś typ społeczeństwa¹. Trudności zaczynają się piętrzyć, gdy pytamy: jaki?, domagamy się opisu, charakterystyki albo wdajemy w koślawe rozróżnienia między cywilizacją a kulturą, bądź też cywilizowanym i niecywilizowanym. W równie licznych, co niezadowolających dotychczasowych próbach dotarcia do istoty czynnika cywilizującego – owej magicznej ingrediencji zdolnej przemienić zwykłą społeczność w cywilizację – postrzegano go jako proces, system, stan, skłonność psychiczną lub genetyczną, wreszcie jako mechanizm przemian społecznych. Termin cywilizacja miał już tyle różnych znaczeń w ustach różnych ludzi, że ciężko będzie uchronić go przed dalszą dewaluacją i przywrócić mu użyteczny sens². Być może pomocne okaże się tu wyluszczenie, jak zwykle się go rozumie i jak ja proponuję go stosować.

W luźnym znaczeniu cywilizacja odnosi się do obszaru, grupy lub okresu odznaczających się w pojęciu mowy wyraźnymi wspólnymi cechami stylu życia, myślenia i odczuwania. Mówimy więc o *cywilizacji zachodniej*, *cywilizacji Chin czy islamu*, *cywilizacji żydowskiej*, *klasycznej*, *renesansowej*, a słuchacz lub czytelnik będzie z grubsza wiedział, co mamy na myśli. Takie użycie terminu cywilizacja uprawnione jest jego powszechną czytelnością, a więc wygodne; grzeszy wszakże brakiem precyzji i głębszych treści, jest też spaczony subiektywnym osądem. Słowo: kultura lub społeczeństwo spełni podobną funkcję. Wspólne cechy będą różnie postrzegane przez różnych obserwatorów, niektórzy w ogóle zaprzeczają ich istnieniu lub dojrzą inne więzi biegnące na skróś przyjętych kryteriów.

Jednym ze sposobów obejścia problemu jest trwanie na stanowisku, że z jednej strony istnieją szczególnie przejawy wyróżniające cywilizacje, takie jak wspólnota religijna, ideologiczna lub pojęcie przynależności do określonego porządku; z drugiej strony mamy wspólny system pisma lub wzajemnie zrozumiałe języki; z trzeciej pewne wyróżniki technologii, kultury rolnej lub sposobu odżywiania się; zgodność gustów artystycznych – lub też kombinacja wymienionych cech. Wszystkie takie kryteria są jednak arbitralne (co mam nadzieję udowodnić) i właściwie nie ma żadnego powodu, byśmy kwalifikowali cywilizacje właśnie na ich podstawie, gdy tymczasem inne cechy kultury, takie jak np. taniec, techniki wróżbiarskie, zwyczaje dotyczące snu lub zachowań seksualnych niekoniecznie były uważane za cywilizujące.

W kolejnej warstwie znaczeniowej słowo cywilizacja sygnalizuje proces zbiorczego wyróżnienia się ze świata uważanego mniej lub bardziej jawnie za dziki, barbarzyński lub prymitywny. W konsekwencji społeczeństwa ocenione jako takie, które osiągnęły pożądany stopień samookreślenia, nazywane są cywilizowanymi. I ta metoda jest ułomna, ponieważ barbarzyństwo, dzikość lub prymitywizm to również pojęcia mgliste, prowizoryczne i wartościujące. Łatwo jednak prześledzić, skąd się ta metoda wzięła: z XVIII-wiecznej Europy, gdzie dworność i dobre maniery, wrażliwość i gust,

rozum i subtelność uznane zostały za swoje przez elitę pragnącą wziąć rozbrat z prymitywniejszą, mniej okrzesaną czy wręcz sprośniejszą częścią charakteru ludzkiego. Postęp utożsamiano ze zwiększeniem dystansu wobec natury. Powrót do dzikości był ujmą. Remusa i Romulusa wykarmiła wilczyca, ale ich przeznaczeniem było wzniesienie Rzymu. „Szlachetny dzikus” może dać przykład bohaterstwa i cnót, lecz raz wyrwany z dziczy winien na zawsze się jej wyrzec³. W 1798 r. schwytano i doświadczalnie ucywilizowano chłopca zwanego Dzikim Dzieckiem z Aveyronu, porzuconego we wczesnym dzieciństwie w górskich lasach nad rzeką Tarn, gdzie przeżył samodzielnie wiele lat. Niestety, eksperyment trudno uznać za udany. Jego ówczesny opiekun opisuje najbardziej chyba wzruszające chwile żalostnej egzystencji chłopca – wspomnienia czasów, które spędził w samotności:

Po posiłku, nawet gdy nie jest już spragniony, można ujrzeć, jak z miną epikurejczyka nadstawiającego puchar pod wysmienity trunek napelnia szklanice czystą wodą, którą sęczy powoli, delektując się każdą kroplą. Ale tym, co dodaje wyrazistości scenie, jest jej miejsce. Pijący stoi przy oknie, z oczyma utkwionymi w sielski krajobraz, jakby w tej błogiej chwili nasze dziecię natury próbowało połączyć jedynę dwie rzeczy, które zdołało ocalić straciwszy wolność – lyk kryształowej wody oraz widok słońca i zieleni⁴.

Skoro eksperyment się nie powiódł, chłopiec znów stał się zbędny. Przygarnęła go pewna życzliwa staruszka z jednej ze skromniejszych dzielnic Paryża. A świat naukowy jeśli jeszcze o nim wspominał, to z goryczą porażki.

I wreszcie słowo cywilizacja używane jest powszechnie na oznaczenie hipotetycznego etapu, przez który społeczeństwa przechodzą w swych dziejach lub który osiągają u szczytu. Tę wykładnię potępiam *a fortiori*, gdyż zakłada ona istnienie wzorca rozwoju, ja zaś nie wierzę we wzorce, a do kwestii rozwoju odnoszę się sceptycznie. Społeczeństwa zmieniają się przez cały czas, oczywiście na różne sposoby. Nie sposób powiedzieć, że się rozwijają, ewoluują czy idą drogą postępu (choć wiele wymiernych cech może w różnych okresach osiągać coraz lepsze lub gorsze wyniki). Nie naginają się do żadnych modeli, nie dążą do ostatecznego celu swego istnienia. Historia się nie powtarza, społeczeństwa zaś nie odwzorowują się wzajemnie, choć mogą wykazywać podobieństwa, na podstawie których można je grupować. Strony tej książki pełne są przykładów teorii rozwoju społecznego formułowanych *à parti pris*, aby uprawnić niektóre wnioski, a potępić inne. Ilekroć w takiej teorii pojawia się słowo cywilizacja, dźwiga ono potężne brzemie osądu; może oznaczać kulminację albo kryzys, światłość lub mrok, postęp albo dekadencję. Zawsze jednak jest środkiem do osiągnięcia celu, wypaczonym założoną z góry chwałbą bądź krytyką.

Bardzo blisko sedna sprawy trafił pewien młody człowiek, którym u zarania XVIII w. dramatyczne losy miotaly z krańca na kraniec francuskiego imperium. Z pochodzenia szlachcic wyzbyty dziedzictwa, wciąż tytułował się baronem de Lahontan. Zarazem pewny siebie i nieskłonny do konfrontacji, wiódł żywot wygnańca i w 1702 r. znalazł się w Paryżu – gdzie już wkrótce po raz pierwszy ukute zostanie nowoczesne pojęcie cywilizacji⁵.

Pozbawiony grosza przy duszy eks-arystokrata tęsknił za ukochaną Kanadą, do której trafił w młodości w poszukiwaniu szczęścia. Tam nauczył się cenić wrodzoną godność ludzi, których jego rodacy nazywali dzikusami (patrz s. 115). W Paryżu Lahontan stawia sobie pytanie: jakie wrażenie zrobiłby przepych tak wielkiej metropolii na Huronie przewiezionym wprost z kanadyjskiej puszczy? Pochodząc ze świata nietkniętego cywilizacją, mając umysł nieobciążony jej kanonami, Indianin podziwiał budowlę Paryża, lecz nie przechodzi mu przez myśl, że zostały one wzniesione ludzką ręką.

Widzi w nich naturalnie ukształtowane formacje skalne, w których ludzie znaleźli dla siebie schronienie. Złudzenie to zdaje się urastać do rangi toposu. Gdy w początkach XVIII w. „dzikus” z wysp St. Kilda w Zewnętrznych Hebrydach widzi łuki i filary kościoła w Glasgow, rzecze, iż są to „najpiękniejsze jaskinie, jakie w życiu oglądał”⁶. Zaskoczenie „dzikusa” jest miarą różnicy między środowiskiem przekształconym przez człowieka a ukształtowanym przez naturę. Stanowi jakby most między cywilizacją, w której adaptacje wymuszane są na przyrodzie, a odmiennym typem społeczności, gdzie zachodzą one w człowieku.

Podobne opowieści docierają do sedna pytania o istotę cywilizacji. Proponuję ją zdefiniować jako typ zależności: relację człowieka ze środowiskiem naturalnym⁷, przekształconym wskutek impulsu cywilizacyjnego tak, by zaspokajało jego potrzeby. Pod pojęciem danej cywilizacji rozumiem społeczeństwo pozostające w takiej właśnie relacji z otoczeniem. Nie chcę tu powiedzieć, że wszystkie cywilizacje są w jakimkolwiek sensie dobre, choć niektóre z nich darzę sympatią – ani złe, choć jestem świadom zagrożeń, jakie niosą. Nauka zawarta w tej książce głosi, że cywilizacje na ogół nadmiernie eksploatują swoje środowisko, często aż do samozagłady. Dla osiągnięcia założonych celów – a celem takim w pewnych środowiskach może być zwykłe utrzymanie się przy życiu – cywilizacja jest ryzykowną lub wręcz nieracjonalną strategią.

„Lepkie” środowisko

Niektórym społecznościom wystarcza środowisko, jakim obdarowała je natura. Żyją z jej darów i zamieszkują zaferowane przez nią miejsca; co najwyżej czasem budują domostwa z naturalnych materiałów, na wzór naturalnych kryjówek. Jedne grupy przemieszczają się wraz ze zmianą pór roku, inne osiedlają się dokonując w otoczeniu drobnych modyfikacji: pogłębiają lub prowizorycznie urządzają jaskinie, kłęcz kojce lub zagrody dla potrzebnych im zwierząt, dla wygody grupują w jednym miejscu rośliny, które chcą uprawiać. Jeszcze inne społeczności ośmielają się zaingerować w otoczenie, lecz tylko na tyle, by je zachować i przetrwać samemu, nie planując bynajmniej zmienić go na zawsze. Wszystkie te grupy robią jednak zasadniczy krok ku trwałej zmianie w chwili, gdy oswajają ogień, który grzeje, pozwala ugotować pożywienie, niszczy lub nawozi roślinność⁸. Nazywam takie kultury cywilizowanymi tylko w takim stopniu, w jakim świadomie zmierzają do przemodelowania swego naturalnego środowiska.

Standard cywilizacji został bowiem stworzony przez społeczeństwa innego typu – skłonne do ryzyka zbiorowiska ludzkie, które rzucając wyzwanie przyrodzie przekształcają Ziemię dla swoich celów. Korygują rzeźbę terenu i odziewają go w nową, stworzoną przez siebie szatę. Nie szcędzą sił, by narzucić własny porządek otaczającemu światu. Czasem próbują całkiem wziąć rozbrat z naturą, udając, że człowiek nie jest częścią ekosystemu, a królestwo zwierzęce nie zazębia się z ludzkim. Udowadniają, że ludzkość nie łączy się z naturą, wypleniają z siebie pierwotne odruchy, oswajają mieszkającego w nich dzikusa za pomocą wytworzonej odzieży i manier.

Szramy po tych zmaganiach widać w głębokich, ostrych liniach, którymi cywilizacje kreśliły plany swoich budowli, osad, ogrodów i pól. Historia naznaczona jest namiętnością do prostoliniowej geometrii, odciskanej na wertepach przyrody. W swej najskrajniejszej formie cywilizacja dąży do ideału podanego w proroczym końcu czasów, kiedy to każda dolina będzie wypełniona, każda góra zrównana, a to, co wyboiste, stanie się

gładkim. Reguluje świat poziomicą i pionem, uginając kształty do wzorca powstałego w mózgu geometry.

Na potrzeby tej książki zakładam, że nie istnieje coś takiego jak historia wyłącznie „ludzka”. Jest to oczywiście dyscyplina humanistyczna – za dużo w niej krwi i łez, wzruszeń i nienawiści, by mogło być inaczej. Gdyby historia była nauką ścisłą w starożytnym rozumieniu tego słowa, dziedziną rządzoną przez prawa dające przewidywalne efekty, mnie osobiście wydałaby się odstręczająca. Przedmiotem badań ludzkości jest człowiek i historykowi nieobce jest nic, co ludzkie. Aby jednak dokładnie zrozumieć człowieka, należy go postrzegać w kontekście całej przyrody. Nie możemy oderwać się od ekosystemu, gdzie jesteśmy częścią łańcucha bytów wiążącego nas z wszystkimi żywymi istotami. Nasz gatunek należy do wielkiej wspólnoty zwierząt. Budując dla siebie własne środowiska, osadzamy je w przyrodzie i mościmy tym, co nam dała natura.

Dlatego też historia jest w pewnym sensie ekohistorią. Nie implikuje to jej materializmu, albowiem wiele naszych interakcji z otoczeniem bierze początek w umyśle. Podobnie jak geometria cywilizacji, zostają one wyobrażone lub wywnioskowane, nim zaistnieją fizycznie. U podłoża wszystkich tradycyjnych kryteriów cywilizacji tkwią idee: miasto odzwierciedla ideę porządku; rolnictwo – wizję obfitości; prawa – marzenie o społeczeństwie idealnym; pismo zaś jest projekcją wyobraźni symbolicznej.

A jednak owo środowisko przyrodnicze, ściśle przylegające do cywilizacji, sprawia, iż dziejów cywilizacji nie sposób pisać wyłącznie językiem idei. Nie są one i nie mogą być ograniczone wyłącznie do historii sztuki czy myśli ludzkiej. Składają się na nie także ziemia, ziarno i żołądki. Historia cywilizacji musi obejmować epizody z dziejów techniki, najefektywniej bowiem człowiek styka się z naturą poprzez swe narzędzia. Musi traktować o jedzeniu, ponieważ relacja ze środowiskiem, które spożywa i pije, jest najcelniejszym wyznacznikiem uzależnienia odeń człowieka – a także jego niszczytelnych zdolności. (Koledzy historycy krytykowali mnie nieraz za to, że piszę o dziejach gospodarczych głównie w kategoriach pożywienia. A przecież dla większości ludzi w większości epok był i jest to czynnik o największym znaczeniu). Nasza analiza winna pokryć obszary semantyczne dwóch niemieckich terminów: *Kultur* i *Zivilization*⁹. Badacz musi więc korzystać z dokonań wielu innych dyscyplin, zwłaszcza archeologii, antropologii, geografii, historii sztuki. Musi wykraczać poza granice, w których zwykle zamykają się historycy. W dalszym ciągu tej książki częściej będzie mowa o Battamali-bie niż Bauhausie, a czytelnik dość łaskawy, by podążać wraz ze mną, więcej dowie się o Aztekach niżli o Atenach; więcej o Khmerach niż o sztuce Quattrocenta. Historia cywilizacji musi być totalna: odsiana, wyciśnięta i wymieciona z najdalszych zakątków przeszłości, a nie zgrabnie wyjęta z archiwów i bibliotek, niczym rybka z akwarium. Napisanie jej w ten sposób jest być może niemożliwe, lecz tym bardziej kuszące.

Apollo i maska: współczesne definicje i metody

Wielki historyk sztuki Kenneth Clark, który najgłośniejsze dzieło swego życia poświęcił studium cywilizacji, stwierdził w końcu, że wciąż nie wie, czym ona jest, ale potrafi ją rozpoznać. Nakreślił słynne – a według części krytyków niestawne – porównanie między afrykańską maską a Apollem Belwederskim, starożytną marmurową rzeźbą niepewnego pochodzenia i wieku, którą pokolenia krytyków sztuki wystawiały jako wyraz idealnego piękna¹⁰. „Nie ma chyba wątpliwości – stwierdził Clark – że Apollo ucieleśnia

wyższy stopień cywilizacji niż ta maska”. Wyjaśnił następnie, iż w posągu przejawia się nieodzowny składnik cywilizacji – pewność siebie, która pozwala tworzyć dla przyszłości. Maską zatem byłaby produktem świata przepelnionego lękiem; świata, w którym natura ma władzę nad człowiekiem. Powyższy wybór był podyktowany gustem i subiektywnym osądem. Clark uznał, że społecznością cywilizowaną jest ta, która ceni i tworzy trwałe dzieła sztuki i na wielką skalę inwestuje w przyszłość¹¹.

Dziś ludzie uważający się za cywilizowanych cenią sobie społeczeństwa dostatecznie bogate, by zapewnić swym członkom pomysłowe rozrywki; stwarzające rzeszom ludzi warunki do współpracy dla wspólnego dobra, dysponujące technikami zapisu i przekazywania nagromadzonej wiedzy, starające się adaptować przyrodę do swych potrzeb, nie niszcząc naturalnego środowiska. Możemy posiłkować się tymi kryteriami dla rozpoznawania cywilizacji, lecz na niewiele się zdadzą przy próbach jej zdefiniowania. Stanowią dokładne odbicie rozpowszechnionych dziś ideałów; naszą wizję tego, czym powinniśmy być. Nie doszukujmy się w nich jednak recept budzących akceptację lub określających priorytety w innych kulturach i epokach. Wszystkie definicje cywilizacji są najwyraźniej skażone tego rodzaju uprzedzeniami. Wszystkie mają kształt koniugacji: „ja jestem cywilizowany – ty należysz do jakiejś tam kultury – on jest barbarzyńcą”. Domagając się wykorzenia składnika wartościującego z naszego pojęcia cywilizacji być może proszę o zbyt wiele, mam jednak nadzieję, iż można przynajmniej wyrzec się części jawnych uprzedzeń i skrzywionej perspektywy, którą Kenneth Clark nazwał osobistym poglądem.

Ktoś kiedyś powiedział, że większość książek traktuje o książkach. Nie chciałbym spłodzić kolejnej. Lecz czytelnik tej pracy, jeśli zamierza się w nią włączyć, może chcieć się dowiedzieć, w jakim stopniu godzi się ona lub kłóci z ugruntowanym zespołem poglądów na przedstawiony tu temat. Ci spośród czytelników, dla których wykład teorii będzie zbędny lub nudny, mogą opuścić następne 14 stron. Rozgrzeszam ich przyznając, iż sam uważam je za niezbyt interesujące i w gruncie rzeczy niepotrzebne. Ale ponieważ plan, który sobie wyznaczyłem, dość mocno różnił się od wcześniejszych prac z tej dziedziny, czytelnicy już zaznajomieni z literaturą przedmiotu zechcą upewnić się co do teoretycznych podstaw, nim zechcą czytać dalej. Z jednej strony niecierpliwość odziedziczona po empiryzmie każe nam podarować sobie wstępy i przejść do meritum. Z drugiej – wkroczyliśmy lub wkraczamy w świat intelektu, w którym nic nie jest ustalone raz na zawsze, a definicje wciąż zdają się nam wymykać; to świat, w którym żaden proces nigdy nie dobiega końca, nie da się pewnie uchwycić znaczeń, a granice podziałów rozmywają się i przechodzą jedne w drugie. Nie lubię być wciągany w słowne gierki; chciałbym, aby celem każdego studium było przynajmniej jedno konkretne stwierdzenie. Większość tradycyjnych definicji wszakże robi na mnie wrażenie sformułowanych zbyt mocno. Są nadmiernie sztywne, ciasne i sztuczne, nie wypływają z dowodów, lecz wydają się im narzucone. Dobrze będzie przejrzeć je po kolei, aby wiedzieć, czego się wystrzeżać. Resztę tego podrozdziału poświęcam studiom cywilizacji po pierwszej wojnie światowej. W dalszych trzech rozważam tradycyjne definicje i klasyfikacje cywilizacji oraz problemy, jakie stwarzają.

Stwierdzenie, że historia cywilizacji to zaniedbana działka, wyda się impertynencją, skoro w pewnym sensie należy do niej wszystko, co kiedykolwiek napisano. Jest jednak prawdą, że próby intelektualnego ogarnięcia tego dorobku i udostępnienia go czytelnikom zostały w ostatnich czasach prawie zaniechane. W latach międzywojennych dziedzina ta była ringiem olbrzymów, na którym ścierali się ze sobą Oswald Spengler, Arnold Joseph Toynbee, Vere Gordon Childe, Lewis Mumford i Ellsworth Hunting-

ton. Nauka o cywilizacji stała się nieomal samodzielną dyscypliną akademicką. Pierwsza wojna światowa przedstawiana była jako wojna w obronie cywilizacji; dlatego też (choć dopiero po zakończeniu konfliktu) wypadało ustalić, czym jest cywilizacja i dlaczego należy jej bronić¹².

Żadna z teorii zrodzonych w tej epoce nie zdała egzaminu. Spengler był zblakłym geniuszem katującym czytelników ponurymi przepowiedniami i akrobatyczną prozą. Miał cudowny dar stwarzania poczucia, czym jest dana cywilizacja, poprzez przypisywanie jej symbolicznych wrażeń. Na przykład cywilizację zachodnią ilustrował brzmieniem fugi Bacha w gotyckiej katedrze¹³. Rządząca jego rozumieniem metaforyka cywilizacji jako żywego organizmu, skazanego na starzenie się, śmierć i rozkład, była jednak infantylna i nieprzekonująca. Definiując cywilizację jako przeznaczenie kultury, jej fazę szczytową, „organiczno-logiczne następstwo, spełnienie i finał”, Spengler nie był pochlebcą. Kultura staje się cywilizacją dopiero gdy przekwita. „Nagle się usztywnia – pisze Spengler – martwieje, jej krew krzepnie, siły ją opuszczają i wówczas staje się cywilizacją”¹⁴. Twierdził, iż zna remedium na odwrócenie upadku, ale, jak się wyraził w miażdżącej krytyce jeden z jego licznych oponentów, „w działaniach, jakie pozostały wizjonerom przyszłości, czującym się współodpowiedzialnymi za jej przyjście, łatwo się dopatrzeć elementu czarnej rozpacz”¹⁵. Sam Spengler zaprzeczał, że jest pesymistą – lecz podobnie pociesza się każdy Jeremiasz w obawie, że jego przepowiednie są nie dość czarne.

Konkurujący z nim giganci nie spisali się lepiej. Childe nie lubił słowa cywilizacja i starał się bez niego obywać, w końcu zaś przypisał mu znaczenie trochę tylko szersze niż „życie osiadłe”. Określił cywilizację jako stan społeczeństwa będący owocem dwóch rewolucji – rolnej, w toku której człowiek zdobył kontrolę nad podażą żywności, oraz miejskiej¹⁶. Rolnictwo i urbanizacja znajdowały się już na tradycyjnej liście kryteriów cywilizacji; nieco później Childe dodał do nich równie konwencjonalne pismo¹⁷. W pracach Mumforda i Huntingtona termin cywilizacja jest bezwstydnie wręcz wartościujący i stosowany odpowiednio jako bicz lub laur. Nie znaczy to wcale, że ich prace są bezwartościowe, przeciwnie. Geniusz Huntingtona błyszczy niemal na każdej stronie jego ogromnego dzieła, lecz geniusz ten został sprowadzony na manowce przez dwie przywary. Pierwsza to przywiązanie Huntingtona do pewnych ulubionych teorii, zwłaszcza przekonanie, iż zmianami długofalowych tendencji pogodowych kieruje mechanizm zwany przezeń „pulsacją”, które każe łączyć każdą zmianę, którą uznał za cywilizującą z miejscem lub okresem o sprzyjającym klimacie¹⁸. Po wtóre preferował on ludzi sobie podobnych. Próbowal to u siebie zwalczać, niestety, z miernym skutkiem. Uznawał, iż każdy naród ma własne standardy cywilizacji, lecz odruchowo przedkładał nad wszystkie inne kanon protestanckiej północno-zachodniej Europy i Nowej Anglii, gdzie środowisko było kombinacją „optymalnych” warunków (patrz s. 34). Im dalej od Yale w jakimkolwiek kierunku, tym gorzej. Możliwe, że jest to objaw *mal de siècle*: Arnold Toynbee wątpił, czy cywilizacja jest możliwa dalej na północ od Bostonu.

Toynbee był nieznużonym orędownikiem badań porównawczych i napisał o cywilizacjach monstrualne dzieło; każdy z jego 12 tomów przewyższa objętością niniejszą książkę. Ów lewiatan skończył jednak wyrzucony na piasek. Na wstępie Toynbee zapewnia czytelników, że istnieje „rzeczywista i specyficzna różnica” między cywilizacjami a tzw. społeczeństwami pierwotnymi oraz napomyka o mutowaniu jednych w drugie¹⁹. 2/3 tomu pierwszego i następne 11 tomów nie dają odpowiedzi, na czym właściwie zasa-
dza się ta różnica. Najbliższy jej określenia jest autor w tym akapicie:

W społeczeństwach pierwotnych, jakie znamy, naśladownictwo bierze za wzór starsze pokolenie jego żyjących członków oraz zmarłych przodków, którzy [...] stoją za plecami starców umacniając ich władzę i podnosząc prestiż [...]. Zwyczajowe prawa społeczności pozostają statyczne. Tymczasem społeczeństwa w procesie cywilizacyjnym biorą za wzór twórcze osobowości, które pobudzają innych do naśladowania, są bowiem pionierami na drodze ku wspólnemu celowi ludzkich wysiłków. W społeczeństwie, gdzie mimesis jest w ten sposób skierowana ku przyszłości, zapieczony zwyczaj ulega skruszeniu, społeczeństwo zaś dynamicznie podąża szlakiem zmian i rozwoju²⁰.

Uściślmy: człowiek pierwotny nie istnieje – wszyscy jesteśmy produktami równie długiej ewolucji. Pomylenie cywilizacji z przemianą, a przemiany ze „wzrostem” nie wydaje się tu żadną miarą usprawiedliwione. Wszystkie społeczeństwa się zmieniają, a przecież wszystkie tęsknią za stabilizacją. Iluzję niezmienności kultywowano w społecznościach, które nie pozwoliłyby się wykluczyć z rzędu cywilizowanych. Oglądany z naszej perspektywy entuzjazm Toynbeego dla pionierskich przywódców wiodących cywilizację ku kolektywnym celom (książka została wydana tuż po dojściu Hitlera do władzy) rodzi nieprzyjemny dreszcz. „Zapieczenie zwyczaju” (*cake of custom*) jest pojęciem zapożyczonym przez Toynbeego od Waltera Bagehota; przykładami instytucji zapieczonych w tradycji niczym rodziny w cieście mogą być angielski system sędowniczy i konstytucja Wielkiej Brytanii. Teza, iż tylko ludzie niecywilizowani okazują szacunek starszym, pozbawia prawa do nazwania się cywilizowanym właściwie każde społeczeństwo godne tej nazwy. Jeśli bowiem istnieje coś takiego jak postęp, jego fundamentem jest właśnie tradycja. Nie było i nie ma społeczeństwa, które odniosłoby korzyść z zapomnienia nagromadzonej przez przeszłe pokolenia wiedzy.

Teza, iż cywilizacje ukierunkowane są ku przyszłości, ma jednakże dużą siłę oddziaływania i jej wpływ był niezaskutecznie wielki. Legła u podstaw wygłoszonej przez pewnego antropologa o historycznym zacięciu poetycznej charakterystyki cywilizacji jako „kultywacji naszych ostatecznych celów”, samoświadomego przemodelowania społeczeństwa nakierowanego na przyszłość, a nie przeszłość²¹. To ona, jak sądzę, zainspirowała wysuniętą przez Clarka definicję cywilizacji jako społeczeństwa dostatecznie pewnego siebie, by budować dla przyszłości. Współgrała również z pesymizmem Spenglera i apokaliptycznymi nastrojami współczesności. Pożywką dla tego, co Paul Valery nazwał „kryzysem ducha”, stało się mniemanie, że cywilizacje – skoro przypominają organizmy żywe – są śmiertelne²². Bynajmniej nieodosobniony w swych poglądach komentator tej tezy stwierdza, iż „cywilizacja świadoma swej śmiertelności nie może być cywilizacją w pełnym znaczeniu tego słowa”²³. Przeczucie końca, dobrowolne poddanie się pesymizmowi przybierało na sile w miarę jak wiek XX mnożył coraz to nowe nieszczęścia, ale już okres międzywojenny żył w jego głębokim cieniu.

Przyszłość zdawała się wówczas spoczywać w rękach nowych barbarzyńców, odrzucających cywilizację *in toto* – komunistów i nazistów depczących wartości ludzkie w pędzie do unicestwienia całych ras i klas. Michaił Tuchaczewski, najzdolniejszy generał Armii Czerwonej, groził, że upije świat, „by pogrążył się w chaosie, z którego nie wyrzy zanim nie obrócimy cywilizacji w perzynę”. Chciał, by Moskwa stała się światowym centrum barbarzyństwa. Jego postępowy program obejmuje spalenie wszystkich książek, „abyśmy mogli się kąpać w strumieniu ożywej niewiedzy”²⁴. Rozbrat z cywilizacją na przeciwnym, prawym krańcu był mniej obcesowy, lecz utajona w nim dzikość nie mniej przerażająca i tak samo głupia. Podobnie jak Tuchaczewski marzył o powrocie do „naszych słowiańskich bogów”, tak naziści snuli fantazje na tle starożytnego etnicznego pogaństwa i przekształcili określaną jako *Heimchutz* ochronę czysto niemieckiej tradycji narodowej w mistyczne poszukiwanie Graala²⁵. Futuryzm w sztuce

i literaturze połączył oba ekstrema. Gloryfikowano wojnę, chaos i destrukcję, tradycję odsądzano od czci, przeciwstawiając jej estetykę maszyny, moralność przypadku i składniowy belkot²⁶. Mniej więcej w tym samym czasie – w każdym razie po ukazaniu się pracy Margaret Mead o dojrzewaniu płciowym na Samoa – pojawiło się nowe potencjalne zagrożenie dla cywilizacji: romantyczny prymitywizm. Obraz namalowany przez Mead, w większej mierze zmyślony niż oparty na rzetelnych badaniach w terenie, przedstawia wyzwoloną seksualnie społeczność wolną od zahamowań i niezaspokojonych pragnień, które psycholodzy wykryli w cywilizacji. Na sielankowej wyspie gołe nie-dorostki mogą hulać do woli bez obawy przed karą²⁷.

II wojna światowa nie usunęła tych zagrożeń, ale podważyła wartość cywilizacji jako przedmiotu badań. Po koszarach holocaustu i Hiroszimy zapał do systematycznych studiów nad cywilizacją przygasł. Od czasu do czasu jakiś krytyk donosił o błędach i wypaczeniach przedwojennych gigantów. We wczesnej młodości czytałem skrócone wydanie pierwszych sześciu tomów Toynbeego, lecz nim ukończyłem szkołę, zapoznałem się z ich bezlitosną krytyką pióra Pietera Geyla²⁸, po której poprzysiągłem sobie nigdy już do Toynbeego nie wracać. (Postanowienia tego dotrzymałem prawie do ukończenia niniejszej książki, gdy odkryłem, że to, co pisał Toynbee, wcale nie jest takie głupie). Philip Bagby, lepszy w podważaniu cudzych definicji niż w formułowaniu własnych, też się nie popisał – koniec końców zrównał cywilizację z urbanizacją, co tylko przenosi problem definicji na inny, równie problematyczny grunt²⁹. Tymczasem wyznawcy i epigoni Toynbeego, przekonani, iż mogą dorzucić własne cegiełki do spadku po nim, urządzali kongresy i stworzyli nawet coś na kształt ruchu, którego dokonania okazały się jednak skromne³⁰. W tym samym okresie socjologowie, widzieli w cywilizacji potencjalnie użyteczną kategorię, na podstawie której mogli klasyfikować społeczeństwa. Napominali więc historyków, by ci wzięli się wreszcie za określenie cech cywilizacji. Jednocześnie płodzili skomplikowane schematy „etapów”, „faz” i „cykli”, które zawdzięczały więcej socjologicznej żyłce niż realiom cywilizacji, które są jak wiemy skomplikowane, trudno uchwytnie i trzeba je najpierw rozszyfrować i opisać, nim podda się je klasyfikacji³¹. W czasie zimnej wojny na rynku amerykańskim pojawiło się wiele analiz cywilizacji zachodniej; przejrzałem tylko niektóre, lecz chyba nie skłamię, jeśli powiem, że ich autorzy czuli się w obowiązku nie mówić nic nowego. Najciekawsze opracowania z tych czasów wyszły spod pióra Kennetha Clarka i Norberta Eliasa.

Clark, który pisał dla telewizji, dał się zauroczyć pojęciu cywilizacji być może dlatego, że wymyka się ono definicji³². Elias błyskotliwie uchylił się od przymusu traktowania cywilizacji jako przedmiotu historii powszechnej. Wykazał – z genialnym wyczuciem dostrzegając rzecz oczywistą, na którą nikt dotąd nie wpadł – że jest to tautologiczne pojęcie ukute przez Zachód, „wyrażające egocentryzm Zachodu [...] wszystko, w czym zachodnie społeczeństwo ostatnich 200 lub 300 lat przypisuje sobie wyższość nad społeczeństwami dawniejszymi lub współczesnymi, lecz prymitywniejszymi”³³. Opowiedział dzieje cywilizacji w kategoriach oglady – przemiany standardów zachowania w społeczeństwie zachodnim pod wpływem mieszczańskich i arystokratycznych cnót, które doszły do głosu w czasach nam bliskich; „zmianę w kontroli popędów i w postępowaniu”³⁴, czyli to, co XVIII w. nazywał „okrzesywaniem” człowieka³⁵. To ważka i pouczająca praca, lecz właściwie nie jest to historia cywilizacji, a jeśli tak, to tylko w drobnej części. Choć „cywilizacja” jest istotnie terminem ukutym przez Zachód, w takim rozumieniu, jakie proponuję, da się on przyrównać lub przełożyć na pojęcia uniwersalne.

W czasach zimnej wojny jeszcze dwie grupy pozostały wierne idei, że cywilizacja jest warta studiów – archeolodzy i historycy epok starożytnych (którzy bez natrętnego

teoretyzowania zawłaszczyli ten termin dla społeczeństw będących przedmiotem ich badań³⁶) oraz paru ocalałych wyznawców postępu. Pośród tych drugich najbardziej wpływowym i powszechnie podziwianym był Fernand Braudel. Śmiało szermował słowem cywilizacja, zachęcając uczniów i badaczy, by nie bali się myśleć szerszymi kategoriami. Najcenniejsze definicje sformułował w przeznaczony do użytku szkolnego pracy z 1963 r. Czasem używał terminu cywilizacja jako synonimu kultury, czasem dla określenia społeczeństwa zespolonego w jego opinii wspólną tożsamością lub ideologią³⁷. Postawił też znak równości między „prawdziwą cywilizacją” a „oryginalną kulturą”, pod którym to pojęciem rozumiał kulturę innowacyjną lub odróżniającą się od innych³⁸. Zdawał sobie sprawę, że przynajmniej niektóre cywilizacje da się klasyfikować według ich środowiska, i zaproponował jedną taką kategorię – „córy mórz”, które nazwał thalassokracjami. Wymienione przez niego przykłady – Fenicja, Grecja, Rzym i „zespół prężnych cywilizacji nordyckiej Europy, skupionych wokół Bałtyku i Morza Północnego, a także Atlantyku i jego wybrzeży”³⁹ – omówione zostały w części siódmej. Termin thalassokracja nie jest zbyt przydatny, ponieważ władzę w większości tych społeczeństw sprawowali wojownicy i właściciele ziemscy; wszystkie jednak kwalifikują się do umieszczenia pod wspólnym szyldem z powodu dominującej obecności morza.

Tymczasem nieznużony nauczyciel i postępowiec, sir Jack Plumb, ostatni angielski wig, rozpoczął wydawanie olbrzymiego zbioru prac mających się złożyć na *Dzieje społeczności ludzkich*. Przekonanie Plumba, że historia tych społeczności jest progresywna, narzuciło pojęcie „cywilizowania” jako temat przewodni i słowo „cywilizacja” ciągle pojawiało się w tytułach książek serii. Kilka lat wcześniej pewne błyskotliwe dzieło zainaugurowało inną podobną serię pod nazwą *Historia cywilizacji*. Tu obyło się bez teoretyzowania ani nawet uzasadniania. John Parry, redaktor serii i autor pierwszego tomu, objął katedrę „Historii Oceanicznej” i skoncentrował się na problematyce rozpowszechniania europejskich wpływów kulturowych drogą morską⁴⁰. Wszystkie wydane przez Parry’ego książki były dobre, część zasłużyła stała się klasyką, ale żadna z nich nie rewiduje badań nad cywilizacją. Są to historie, historie ludzkie, nie sposób jednak wyluskać z nich czegokolwiek, co usprawiedliwiałoby słowo cywilizacja w tytule.

Inny uczyony, Joseph Needham, który podobnie jak Plumb reprezentował ciekawą kombinację postępowych skłonności i konserwatywnych nawyków, podtrzymał tradycję badań porównawczych w duchu Toynbeego w monumentalnym dziele *Nauka i cywilizacja w Chinach*⁴¹. Jak wielu geniuszy dał się zwieść nadmiernej inteligencji. Wyznawał dziwaczną, mgliście mistyczną mieszaninę ideologii anglikańskiego Wysokiego Kościoła (*High Church*) i naiwnego maoizmu. Formułował irracjonalne hipotezy – np. że cywilizacja Mezoameryki jest dziełem nieudokumentowanych chińskich odkrywców⁴². A jednak do dziś nie ma sobie równych w tym, co najbardziej zachwyca u historyka: erudycji, ambicji, wrażliwości, wierności dowodom, śmiałości argumentacji, obiektywnej ciekawości, szerokich horyzontach – a także mistrzostwie nieomyłnej nawigacji po wielkim oceanie danych. Śmierć przerwała jego pracę nad książką, ale już pierwsze tomy tego dzieła zmieniły mój sposób patrzenia na świat. Wyobrażam sobie, że gdy za 10 tys. lat Kosmiczni Kustosze z krańców Galaktyki będą obiektywnie oceniać nasze dzieje, większość powierzchni wystawy zajmą Chiny, a cywilizacja zachodnia zostanie upchnięta w jakiejś gablotce w kącie.

Obecnie badanie cywilizacji znów znalazło się w sferze akademickich zainteresowań, po części dlatego, że wraz z końcem zimnej wojny studium „bloków” straciło rację

bytu i wolne moce przerobowe można wykorzystać gdzie indziej. Zawdzięczamy to również ostrzeżeniom Samuela Huntingtona, iż miejsce różnic ideologicznych u źródeł przyszłych konfliktów zastąpiły różnice cywilizacyjne. Jego apel o budowę wielocywilizacyjnej globalnej wspólnoty⁴³ dotarł do uszu świata, który zaczął już przywykać do marksistowskiej definicji mniej lub bardziej utożsamiającej cywilizację z ideologią, jako sferę zdominowaną przez przeważającą „kosmologię” czy też model porządku świata. Model ów, rzecz jasna, wdrażany jest w interesie klas panujących⁴⁴. Huntington, z pewnością wbrew swojej woli, wpisywał się w tę tradycję, spoiwem cywilizacji czyniąc religię⁴⁵. Nie udało mu się niestety spełnić oczekiwań na definicję lub systematykę cywilizacji odpowiednią do wagi, jaką im przypisał. Na jego mapie świata Szwecja należy do tej samej cywilizacji co Hiszpania, ale np. Grecja już nie. Duży obszar przyznał *cywilizacji buddyjskiej*, sam nie będąc pewien, czy coś takiego rzeczywiście istnieje⁴⁶. Wyrwał jednak z letargu innych uczonych, dopingując ich do poprawiania jego definicji i podziałów.

Jakże kusi, by skapitulować, uznać, że cywilizacja nie musi być przedmiotem studiów teoretycznych. Wystarczyłoby potraktować ją pragmatycznie jako roboczą nazwę „największych odłamów ludzkości”⁴⁷, a zatem bardzo dużych jednostek, na jakie dzielimy społeczeństwa, gdy próbujemy pisać historię świata. Każda teoria budując tego typu podziały sprowadza je zarazem do absurdu. Czy jest to wystarczający powód, by skreślić sam termin? A może zrezygnować z prób wbudowania go w spójny system teoretyczny? Niektórym historykom udało się napisać porównawcze analizy cywilizacji bez zbędnej troski o to, czy ich klasyfikacje są spójne lub choćby logiczne. Przyjęli *a priori*, że można znacząco mówić o islamie, Zachodzie lub Chinach⁴⁸ albo ograniczyć się do minimalistycznej definicji, którą sformułowałem wcześniej, mianowicie iż cywilizacją jest zbiór grup za takową się uważających⁴⁹.

Efektom takiego podejścia jest zrównanie cywilizacji z innymi klasami społeczeństw; a jeśli się zapomina, że ich granice i konfiguracje wciąż się zmieniają, jeśli usiłuje się pokryć nimi cały świat, wynikają z tego nieporozumienia, jak choćby „cywilizacja prawosławna” Huntingtona, łącząca Rosję z Gruzją, lub będąca także jego dzieckiem cywilizacja „okołochińska” obejmująca Koreę (lecz nie Japonię) i Wietnam (ale nie Laos). Podobnie „cywilizacja syryjska” Toynbeego jeszcze mniej zasadnie wrzuca Ormian i Arabów do tego samego worka.

Używane w praktyce do określania wielkich zespołów społeczeństw słowo cywilizacja jest również definiowane w tym sensie przez myślicieli przekonanych, że tworzą teorię. Wyrażona stosownie górnolotnym językiem, ta wizja cywilizacji może istotnie wyglądać lub brzmieć jak teoria naukowa. Durkheim i Mauss np. zaproponowali taką definicję: cywilizacje to „złożone i solidarne systemy, które nie będąc ograniczone do konkretnych organizmów politycznych, dają się jednakże zlokalizować w czasie i przestrzeni [...] i które charakteryzuje specyficzny sposób życia”⁵⁰. A.L. Kroeber ukuł termin „całości kulturowe” i próbował dodać mu powagi nadmieniając, że są one naturalnymi systemami przypominającymi formy żywe i różniącymi się między sobą stylem (obejmującym wszystko od gastronomii i długości spódnic po sztukę monumentalną i gusta literackie)⁵¹. Kiedy czytamy, że cywilizacje to „rzeczywiste przyczynowo-celowe całości, nietożsame z państwem, narodem czy jakąkolwiek inną grupą społeczną”⁵², staje się oczywiste, że próba teoretycznego ujęcia problemu zawiodła. Wracamy do lekko zmodyfikowanej wersji instynktu, w którym pokładał wiarę Kenneth Clark. Potrafimy rozpoznać cywilizację, lecz nie – orzec, czym jest⁵³.

Szukanie pokrewieństw i ambicje jedności

Problem zdefiniowania „jakiejs” cywilizacji, który nie dał się pokonać mimo tylu wysiłków, jest prosty w porównaniu z problemem zdefiniowania cywilizacji *sensu largo*. Można jednak uznać, że pierwsze pojęcie wypływa z drugiego: wolno określić konkretny fenomen mianem cywilizacji tylko wtedy, gdy najpierw ustalono, po czym się poznaje cywilizację w ogóle. To pierwsze łatwo zweryfikować empirycznie. Cywilizacje istnieją, jest ich nawet dość sporo – nawet jeśli nie zawsze panuje zgoda co do tego, czy dana społeczność zasługuje na tę nazwę. Choć wyda się to niepoważne, część uczonych zadała sobie trud ich policzenia: Toynbee naliczył w sumie 21 cywilizacji⁵⁴, Carrol Quigley „dwa tuziny”⁵⁵, według Samuela Huntingtona świat dzisiejszy podzielony jest między „siedem lub osiem” a może dziewięć cywilizacji⁵⁶. Termin cywilizacja nieodniesiony do konkretnego to powszechnik, którego związek z rzeczywistością można podważyć. W nieco innym ujęciu oznacza opisany przeze mnie wcześniej „element cywilizujący”, cechę wspólną wszystkim cywilizacjom godnym tego miana.

Wszystkie społeczeństwa, które nazywam cywilizacjami, w istocie mają ze sobą coś wspólnego – chęć systematycznego przekształcania przyrody. Nie znaczy to natomiast, że istnieją jakiegokolwiek granice dla mogących wystąpić różnic. Tytułując tę książkę *Cywilizacje* – w liczbie mnogiej – odrzuciłem tezę, jakoby cywilizacja była niepodzielna.

Teza taka wysuwana jest w dwóch kontekstach: po pierwsze, gdy słowem cywilizacja nazywa się całość ludzkich społeczeństw, nie zaś cechę lub własność wspólną wszystkim lub niektórym. Po drugie, kiedy określa się tym mianem stan, do którego wiedzie postęp. Nie ma przekonujących dowodów na to, że wszystkie społeczeństwa wykazują jakieś wspólne tendencje; co najwyżej, że wszystkie mają społeczny charakter. Postęp ku historycznemu klimaksowi – czy byłoby nim społeczeństwo bezklasowe, wiek Ducha Świętego, Tysiącletnia Rzesza, liberalna demokracja czy jakiegokolwiek inny „koniec dziejów” – jest iluzoryczny. Nie ma więc chyba sensu zatrzymywanie się nad tą tezą zarówno dla jej potępienia, jak doprecyzowania. W niniejszej pracy historia licznych cywilizacji traktowana jest jako domena analizy porównawczej i naznaczona nieciągłościami. W interwałach staram się unaocznic czytelnikowi te nieciągłości, nagle zmieniając scenery.

Mimo to czytelnika może nękać poczucie, że cywilizacje stapiają się ze sobą i rację mają ci, którzy wierzą w ich ostateczną jedność. Obok historii ich zetknięć z przyrodą na stronach tej książki pojawia się i dochodzi do głosu, stopniowo stając się dominującym wątkiem opowieści, inna historia – dzieje kontaktów jednych cywilizacji z innymi. Historia świata traktuje o wzajemnych stosunkach narodów. Jej najbardziej reprezentatywne dla poszczególnych środowisk epizody odzwierciedlają potężne relacje międzykulturowe: migracje, handel, wzajemne wpływy, pielgrzymki, misje, wojny, tworzenie imperiów, ruchy społeczne o szerokim zasięgu, transfery technologii, gatunków biologicznych i pojęć. Niektóre środowiska omówione w tej książce – pustynie, stepy, oceany – pełnią nie tyle rolę podłoża cywilizacji, ile raczej łączących je autostrad.

Sprawy tych nie można pomijać, cywilizacje bowiem żywią się wzajemnie. Być może dlatego, że przeciwstawienie się naturze wymaga pewnej arogancji, cywilizacje zwykle odnoszą się z pogardą do większości sąsiadów. Dla starożytnych Greków i starożytnych Chińczyków reszta świata zamieszkała była przez niewiele wartych barbarzyńców. W starożytnym Egipcie mieszkańcy innych krain nie byli traktowani jak istoty w pełni ludzkie. W moim odczuciu jest to coś więcej niż tylko przykład rozpowszechnio-

nej w społeczeństwach niechęci do postrzegania obcych jako równych sobie. Powiada się, że w większości systemów lingwistycznych nazwa istoty ludzkiej oznacza osobę mówiącą tym samym językiem⁵⁷. Może jednak precyzyjniejsze będzie stwierdzenie, że kategorie, według których samookreślają się grupy, są nieelastyczne. Nie oznacza to, że obcy niegodny jest miana znamionującego szacunek lub nawet cześć. Prawdziwa pogarda to raczej przywara cywilizacji niż trend powszechny.

Samookreślanie się grup cywilizowanych ma dość szczególny charakter, jest bowiem selektywne. Członkowie cywilizacji mają wspólne poczucie, że ich osiągnięcia wyróżniają je spośród innych ludów. Nawet jeśli dzieli je trwała wrogość – jak Rzym i Persję w starożytności albo średniowieczne chrześcijaństwo i islam – cywilizacje mają tendencję do nawiązywania stosunków nacechowanych wzajemnym uznaniem, a czasami wręcz solidarnością. Choć nieraz z sąsiadami łączy ich bliskie pokrewieństwo, wołać patrzeć dalej, czasem ku krańcom świata, w nadziei znalezienia innych cywilizacji. Prawie tak samo kosmici z popularnych powieści science fiction przetrząsają wszechświat w poszukiwaniu podobnych sobie inteligentnych form życia. Choć od tej reguły są wyjątki (patrz s. 191–225), można zaryzykować tezę, że cywilizacji trudno jest zachować wysoki poziom kultury materialnej bez kontaktu z innymi – chyba że jest bardzo duża.

W konsekwencji historia cywilizacji zawiera w sobie także dzieje nawiązywania przez nie wzajemnych relacji. Wszystkie cywilizacje, które przetrwały do dziś dnia, są ze sobą w bliskim kontakcie. Często słyszymy, że łączą się w globalną wioskę. Kwestię, czy globalna cywilizacja jest możliwa, rozważam na końcu książki; gdyby wszakże istniała taka perspektywa, to dodamy kolejną cywilizację do kolekcji, lecz pozostałe wcale się nie zleją w homogeniczną jedność.

Proces a postęp

W istniejącej tradycji najatrakcyjniejsze i najbardziej ważne definicje cywilizacji są zarazem najbardziej idiosynkratyczne. Dla Oskara Wilde’a cywilizacja była „tym, czego nie cierpi klasa średnia”; dla Alfreda Northa Whiteheada „społeczeństwem eksponującym cechy Prawdy, piękna, przygody, sztuki, pokoju”⁵⁸. Ortega y Gasset definiuje ją jako „odkładanie użycia siły do momentu, gdy inne środki zawiodą”⁵⁹. Dla R.G. Collingwooda, jednego z nielicznych zasługujących na to miano profesorów metafizyki w XX w., nie jest to nawet typ społeczeństwa, a raczej poprzedzające go nastawienie; proces mentalny zbliżający do idealnego stosunku społecznego, jakim jest „okazywany szacunek”. W praktyce oznacza to stopniową rezygnację z przemocy, rozwój nauki i rosnącą życzliwość dla obcych. W napisanym w czasie wojny eseju, którego głównym celem było wykazanie, że Niemcy są niecywilizowane, Collingwood z pewnym wahaniem rozciągnął użycie terminu „cywilizacja” na społeczeństwa o różnym stopniu zaawansowania w nich tego procesu⁶⁰. Toynbee, zapewne w chwili słabości, określił ten proces podobnie jako „postęp ku świętości”⁶¹. W jawnym manifestie „klasy rekreacyjnej” Clive Bell nazwał cywilizację „rozsądkiem osłodzonym poczuciem wartości [i] poczuciem wartości wyostrzonym przez Rozum”⁶². Krytycy cywilizacji wyrażają część prawdy, gdy potępiają ją jako swoistą tyranję narzucającą naturalnej dobroci męki konformizmu. Tego rodzaju aforystyka może krzepić lub stymulować, lecz nie pomaga w wyodrębnieniu przedmiotu badań.

Proces jest pojęciem potencjalnie użytecznym. Zwolennicy wiązania znaczeń z etymologią powiedzą, że jeśli mamy zachować poprawność językową, cywilizacja musi

być procesem, ponieważ romanizmy z końcówką *-acja* oznaczają procesy⁶³. Jednakże każdy proces wymieniony dotąd w tym kontekście skażony jest implikacją postępu. Godzien przypomnienia, a zarazem niepokojący jest tu wkład Freuda. Wolał on postrzegać cywilizację jako akumulację osadu kulturowego – zbiorowego efektu jednostkowych sublimacji i represji. Nazwał ją „procesem w służbie Erosa, którego celem jest łączenie jednostek ludzkich, a następnie ich rodzin, ras, narodów i państw w jedną wielką wspólnotę, zjednoczoną ludzkość”⁶⁴. Freud pragnął wyzwolić ludzkość spod niszczącego wpływu poczucia winy, które wiązał z cywilizacyjnym spleenem. Nie najszcześniejszym produktem tej inicjatywy stało się „społeczeństwo dobrego samopoczucia”, wspólny cel polityki i psychoterapii współczesnego Zachodu. To, że nie nadaje się ono na punkt wyjścia do pisania historii cywilizacji, nie jest jeszcze najgorsze. Jawi się tu gotowa recepta na moralną inercję. Nie możemy być z siebie zadowoleni, jeśli mamy stać się lepsi.

Jeszcze bardziej zgubny jest postęp w ujęciu niektórych socjobiologów – określany jako zdobycz ludzkości, którą szczególnie szybka ewolucja mózgu wyniosła ponad inne gatunki. („Osiągnięcie pewnego poziomu intelektualnego i edukacyjnego [...] niestająca, żywa, ewoluująca emanacja mózgu”⁶⁵ – jak wyraża to jeden z luminarzy tej dyscypliny). Dając się zwieść pozorom można to uznać za apel o uprzywilejowanie wśród definiujących cech cywilizacji pewnych szczególnych jej przejawów jak pismo lub państwowość („ludzki symbolizm utrwalony na wysokim abstrakcyjnym poziomie znaczeniowym” w żargonie tego samego autora). Ale nawet najmniej precyzyjna nowomowa nie jest w stanie całkiem zatuszować poczucia, o co naprawdę chodzi. „Występujące w dziejach cywilizacji – pisze tenże autor – nie tylko przedstawiają inteligencję jako siłę, lecz ta wielopłaszczyznowa inteligencja o mnogich ludzkich obliczach wypełnia sobą liczne starożytne i głęboko zakorzenione symboliczne walencje lub formy”⁶⁶. Jest to wyjątkowo niechlujne rozumowanie, zalane pełnymi wiadrami metafor, które zapewne nie wzbudzi szacunku, lecz niektórych może otumanić. Sens zaś tej wypowiedzi sprowadza się w sumie do usprawiedliwienia tyranii, gdzie tempo ewolucji jest wymuszone, a społeczeństwa, które nie osiągnęły wymaganego stopnia „symbolizmu” – np. niepiśmienne lub pozbawione organizacji państwowych – degradowane są do subkategorii nieinteligentnych i niedorozwiniętych.

Wyznawcy postępu mają zwyczaj umieszczać cywilizację u jego kresu. Jak twierdzi Toynbee, cywilizacja jest zawsze „ostateczna”⁶⁷. Najczęściej traktuje się ją jako stan osiągnięty przez społeczeństwa wyrastające z prymitywizmu, fazę obowiązującego wzorca sprowokowaną naturalnym rozrostem ludzkiego mózgu albo nagromadzeniem zdobywczy technologicznych. Siłą napędową tego procesu może też być ewolucja społeczna, zdeterminowana z kolei gospodarką i środkami produkcji albo demografią i potrzebami konsumpcji. Sekwencja może przedstawiać się następująco: łowiectwo, pasterstwo, rolnictwo, cywilizacja. Albo: rody, plemiona, klany totemiczne, społeczności „złożone”. Jeszcze inna prowadzi przez hierarchie plemienne i klanowe do państw; kolejna od zabobonu i magii do religii; kolejna od obozowisk przez osady i wioski do miast. Żadna z tych sekwencji nie jest naprawdę powszechna, choć niektóre istotnie opisują pewne fazy rozwoju pewnych społeczeństw. Mimo to pęd do opisywania przeszłości jako progresywnej wciąż jest zdumiewająco silny. Nawet Lewis Mumford, który odnosił się do cywilizacji dość szyderczo, lokował ją w pewnym progresywnym schemacie, gdzie „rozproszone osady” ewoluowały w miasta i państwa, ulotny zwyczaj w prawo pisane, „wioskowe rytuały” w dramat, praktyki magiczne w religię „zbudo-

waną na kosmicznym micie otwierającym rozległe perspektywy czasu, przestrzeni i władzy”⁶⁸.

Język ewolucji ponosi ciężką odpowiedzialność za narzucenie ludziom mylnego poglądu, że cywilizacja jest najwyższą formą organizacji życia tylko dlatego, że pojawia się w późnych epokach dziejów. Społeczeństwa nie ewoluują, a po prostu się zmieniają. Jeśli obowiązującym kryterium jest „przetrwanie najsilniejszych”, to społeczności niecywilizowane, które w pewnych warunkach radziły sobie lepiej od cywilizowanych rywali (patrz s. 50–52, 68–69), należałoby w tym kontekście uznać za będące na wyższym stopniu ewolucji.

Kryteria cywilizacji

Kiedy już oznaczono słupkami pewien zasięg i przyporządkowano go danej cywilizacji, obserwatorzy zaczynają zauważać lub wymyślać cechy, jakimi różni się ona od reszty. Prawie każdy teoretyk sporządził listę kryteriów, które musi spełniać społeczeństwo, by można je było nazwać cywilizacją. Wszystkie takie listy są bezużyteczne.

Każda z charakterystyk używanych tradycyjnie do zidentyfikowania cywilizacji rodzi problemy trudne, jeśli nie niemożliwe do rozwiązania. Często mówi się np., że społeczności koczownicze nie mogą być cywilizowane. „Cywilizacja rozpoczyna się po okrzepnięciu rolnictwa i określonych form życia osiadłego”⁶⁹. A jednak Scytowie i ich następcy na stepach Azji stworzyli piękne i nieprzemijające dzieła sztuki, wzniesli imponujące trwałe budowle – początkowo grobowe, później również dla celów administracyjnych, a nawet handlowych – i stworzyli systemy polityczne i ekonomiczne o znacznie większej skali niż ich tradycyjnie osiedli sąsiedzi (patrz s. 95–99).

Miasta często są uważane za nieodzowny składnik cywilizowanego życia, ale nikt dotąd nie przedstawił zadowalającej recepty na odróżnienie miasta od innych form organizacji przestrzeni życiowej. Niektórym potężnym stanowiskom archeologicznym, które odwiedziły na kartach tej książki – jak Wielkie Zimbabwe czy Uxmal – część komentatorów odmówiła statusu miasta, chociaż były gęsto zaludnione i pyszniły się wspaniałą zabudową. Ludy średniowiecznego Meksyku i Jawy czy południowo-wschodniej Europy epoki brązu wołały żyć w relatywnie małych społecznościach i domostwach zbudowanych ze skromnych materiałów, co nie przeszkodziło im w zgromadzeniu bajecznych bogactw, stworzeniu cudownych dzieł sztuki, prowadzeniu w większości przypadków pisanych kronik (lub ich odpowiedników w innej formie), a na Jawie również wzniesieniu monumentalnych budowli (patrz s. 199, 266, 277).

Część badaczy wciąż poszukujących definicji twierdzi stanowczo, że o miejskim typie społeczności decyduje gospodarka – zwykle odejście od produkcji żywności na rzecz wytwórczości lub handlu. To na nic, ponieważ w większości społeczeństw i większości epok skupiska klasyfikowane jako miasta były częścią środowiska wiejskiego i byt większości ich mieszkańców zależał w całości od uprawy roli. Odmówienie miana cywilizacji społeczeństwom ściśle rolniczym oznacza unieważnienie sporej części opublikowanych na ten temat prac. Nie byłoby to może złe, ale tak radykalne cięcie musi być zasadne (jak dotąd nikt nie sformułował dlań usprawiedliwienia). Miasto to nie pojęcie ekonomiczne, a stan umysłu. W Santillana del Mar do ulic przylegają zagrody dla bydła, lecz mieszczańską dumę wyczuwa się w każdej zwieńczonej attyką fasadzie. Rzeczywiste odpowiedniki opisanego przez Sinclaira Lewisa miasteczka Gopher Prairie na amerykańskim Środkowym Zachodzie w początku XX w. miały własne propagandowe

klaki, mające przekonywać o „miejskości” tych nędznych małych osad. Każda metropolia dawnego pogranicza istniała najpierw w wyobraźni założycieli i na gryzmołonych gdzie popadło planach, których rozmach mógł wówczas budzić co najwyżej śmiech. Dopiero z biegiem czasu miasta te stały się wielkie, samowystarczalne lub wyspecjalizowane gospodarczo. Supozycja, że miasto musi być „post-agrarne”, to gorzej niż błąd – to grzech pychy. Dumni z miast naszego dzisiejszego uprzemysłowionego świata upieramy się, że ten standard jest uniwersalny.

Innym podkreślanym kryterium definiowania cywilizacji jest pismo. Tymczasem wiele społeczeństw mogących się poszczycić wspaniałymi osiągnięciami przekazywało wspomnienia i utrwalalo dane innymi sposobami – jak zasupłane sznurki, karbowane patyki, mapy z trzciny, tkaniny, gesty. Różnicę między pismem a innymi formami symbolicznej ekspresji łatwiej jest wytknąć niż szczegółowo ją uzasadnić⁷⁰. Pierwotne wersje dwóch dzieł, które po Biblii wywarły największy wpływ na literaturę Zachodu – *Iliady* i *Odysei* – powstały przypuszczalnie bez użycia pisma i – jak większość starożytnej wiedzy wszystkich społeczeństw – przechowane w pamięci, zostały przekazane z ust do ust. W epice niemal każdej literatury brzmią echa tradycji ustnej. Chińskie powieści jeszcze niedawno punktowane były typowymi dla ludowej gawędy streszczeniami, każdy zaś rozdział kończył się żartobliwą namową, by słuchacz wrzucił do miseczki kolejnego miedziaka. W dalszym ciągu tej książki zobaczymy, że wiele społeczeństw powierzało ustnej pamięci sprawy o trwałej wartości, a więc godne przechowania, systemy pisma zaś wymyśliły po to, by notować blahostki – okólniki podatkowe czy zapiski kupieckie.

Niektóre inne kryteria – podział pracy, ukształtowany przez gospodarkę system klasowy, istnienie państwa lub instytucji parapaństwowych, organy tworzenia i egzekwowania praw – przeniesione ze środowisk społecznych ich autorów – są tak jawnie stronnicze, że trudno traktować je poważnie. Zresztą większość społeczeństw w rozmaitych proporcjach może się nimi cieszyć lub na nie uskarżać. Zjawiska te nie mają jednak same w sobie nic szczególnie cywilizowanego⁷¹. Inne wysuwane dezyderaty bywają zbyt niekonkretne, aby mieć jakąś wartość praktyczną, okazują się zbyt selektywne albo oparte na założonej z góry i niedostatecznie dowiedzionej tezie o powszechnej „ewolucji” bądź „rozwoju” społeczeństw w ogóle. Wydawca opublikowanych w 1978 r. pod tytułem *Pochodzenie cywilizacji* prac Wolfsona spekuluje na temat przydatności irygacji, technologii, presji populacyjnych, „ewoluujących struktur społecznych”, pojęcia własności, ideologii i handlu⁷² w roli pewnych wskaźników. Ostatecznie na liście wybranych kryteriów pozostały tylko istnienie miast, religia i pismo. W efekcie wykładu dają pewne pojęcie o narodzinach życia miejskiego, religii i pisma, ale nie o pochodzeniu cywilizacji.

Proponując traktowanie cywilizacji jako zależności między człowiekiem a przyrodą, nie formuję nowej listy kryteriów i nie piętrzę nowych przeszkód w miejscu obalonych. Raczej poszerzam skalę, na której plasują się społeczeństwa w zależności od stopnia, w jakim przekształciły swoje naturalne środowisko. Niektóre z cywilizacji uznanych tu za przykładowe są znane czytelnikom analiz porównawczych. Nie wynika to z przyjęcia takiej czy innej klasyfikacji; ma wyłącznie umożliwić czytelnikom zestawienie mniej zbadanych czy nawet zaskakujących przykładów z tym, co już znają. Chciałem również wykazać, że wiele społeczeństw nieobecnych na uznanej liście cywilizacji w rzeczywistości spełnia tradycyjne kryteria i posiada cechy uważane powszechnie za definiujące lub przynajmniej wyróżniające cywilizację.

Powrót do natury, czyli szyk ekosystemów

Istnieją cztery główne powody, dla których uszeregowałem cywilizacje według zajmowanych przez nie środowisk.

Po pierwsze, jest to perspektywa inna od dotychczasowych. Nawet jeśli eksperyment się nie powiedzie, warto go przeprowadzić, albowiem każdy nowy punkt widzenia wzbogaca obraz. Historię podgląda się z gęstych zarośli; im częściej zmieniasz miejsce, z którego prowadzisz obserwację, tym więcej widzisz.

Po drugie, środowisko – aczkolwiek poszatkowane całkowicie nieraz subiektywnymi granicami – jest rzeczywiste i obiektywne. Deszcz i piasek, upał i chłód, las i lód dostępne są naszym zmysłom i przyrządom pomiarowym, gdy tymczasem ocena stopnia rozwoju da w efekcie ranking obciążony sympatiami oceniającego. Kryteria okażą się więc wyssane z palca. Fazy, etapy, wzorce i typy stosowane do podzielenia ogółu cywilizacji na grupy poddające się obróbce, konstruowane są przez akademików, podczas gdy środowisko narzuca przyroda.

Po trzecie metoda, którą wybrałem, usankcjonowana jest tradycją. Termin cywilizacja ukuty został w Europie XVIII w., epoce ludzkich starań o zdystansowanie się od natury. W pierwszym rzędzie chodziło o oglądanie człowieka, wyplenienie zeń dzikości dzięki rytuałom społecznym, kanonowi dobrych manier i politycznego zachowania. Kolejny etap wykraczał poza populację ludzką – miał na celu udomowienie zwierząt, naukową hodowlę gatunków ze względu na ich urodę lub użyteczność, regulację parków i ogrodów i ogólnie przekształcenie środowiska fizycznego w odpowiednią ramę dla wszechwładnej *politesse*. Słowo to, mieszczące w szerokim wachlarzu znaczeń zarówno dworność, jak oglądę, mniej kojarzy się nam dziś z polorem, bardziej z polityką w sensie celowego działania. Trudne do przekształcenia dzikie krajobrazy były odkrywane, badane, mierzone, a czasem wymyślane od nowa przez łasych na uroki pejzażu estetów, którzy zmieniali ich proporcje i wyglądali nieregularności. Pewien holenderski pisarz w 1797 r. definiuje cywilizację właśnie jako reformowanie przyrody⁷³. Jedną z zasług Toynbeego jest to, że nie odcina się od tej tradycji. W 1919 r., na długo zanim został prorokiem ekologii i rzecznikiem ochrony biosfery, Toynbee sformułował definicję cywilizacji jako stadium „procesu, w ciągu którego jednostki ludzkie w coraz mniejszym stopniu ulegają wpływom swego środowiska [...] i coraz bardziej przystosowują środowisko do swojej woli. Można, jak sądzę, wyróżnić punkt, w którym dominującą pozycję w tej relacji przejmuje człowiek”⁷⁴. Na szczęście odszedł od tej definicji lub o niej zapomniał, albowiem taki próg nie istnieje, procesy adaptowania środowiska są ciągłe i kumulatywne. Niemniej jednak Toynbee był pionierem ekologii historycznej, który w swoich opisach cywilizacji nigdy nie pomijał środowiska. Jego doktryna „wyzwania i reakcji” – według której wyzwania stawiane przez środowisko prowokują reakcje cywilizujące – jest potężnym narzędziem umożliwiającym nadanie cywilizacji wymiernych cech.

I nareszcie sam akt „ekologicznego” uszeregowania cywilizacji ujawnia pewne prawdy: że żaden linearny lub progresywny model nie jest uniwersalnym kluczem do ich dziejów; że nie bywają ani całkowicie zdeterminowane, ani obojętne na jego wpływ; że każde środowisko nadające się do zamieszkania może stać się podłożem cywilizacji; że różnorodność przyrodnicza jest zaletą; że cywilizacje rodzą się w określonych środowiskach, ale też podbijają, kolonizują lub przemierzają inne; w końcu zaś, że wspaniałymi cywilizatorami w rozmaitych warunkach okazali się ludzie najprzeróżniejszego

pochodzenia. Żadna część świata nie jest pod tym względem wyjątkowo uprzywilejowana, żadna populacja ludzka nie dzierży monopolu na stworzenie cywilizacji.

W całym królestwie zwierzęcym człowiek jest jedynym gatunkiem (jeśli nie liczyć zamieszkujących nasze wnętrza i towarzyszących nam wszędzie pasożytów) zdolnym do przeżycia na całej niemal planecie. W języku ekologów gatunek ludzki ma szerokie granice tolerancji⁷⁵. Na lądzie i morzu, na ponurych skrajach czap lodowych i w wysokich górach – trudno wyobrazić sobie środowisko, w którym ludzkość nie umiałaby stworzyć społeczności. Dawniej sądzono, że kolebką cywilizacji mogą być tylko szczególne środowiska, nie nazbyt wrogie jak pustynia czy łądolód, gdzie nie da się zgromadzić dostatecznej nadwyżki dóbr i wolnego czasu – ale też nie nazbyt przyjazne jak owocujące i pełne zwierząt ciepłe lasy, w których zdobycie żywności nie wymaga wysiłku ani kooperacji. Rzeczywiście zapis dotychczasowych ludzkich dokonań wykazuje, że niektóre ekosystemy dają się zaadaptować do cywilizowanego życia łatwiej niż inne. Tam gdzie pozyskiwalne zasoby występują obficie, wokół drożnych szlaków komunikacyjnych, cywilizacje na ogół rodzą się wcześniej i trwają dłużej. Nie zmienia to faktu, że człowiek ma zdumiewającą zdolność do prowadzenia cywilizowanego życia w najbardziej nawet niegościnnych miejscach. W dzisiejszych czasach najdroższe działki świata mieszczą się na pustyniach. Wizjonerzy zapowiadają kolonizację dna mórz i miasta unoszące się w przestrzeni kosmicznej. Wszędzie tam, gdzie człowiek jest zdolny przetrwać, może się wykluczyć cywilizacja. Podróżnik odwiedzający maleńkie wyspy – lub czytelnik poznający je dzięki tej książce – zobaczy zdumiewające przypadki cywilizacji stworzonych w ubogich, niezbyt bezpiecznych, peryferyjnych lub odosobnionych miejscach. W górach budzą podziw przedsięwzięcia cywilizacyjne podjęte na jałowych glebach i w rozrzedzonej atmosferze. Lasy deszczowe – uważane zwykle za nieprzyjazne środowisko – kryją niektóre z najbardziej spektakularnych, monumentalnych i pracowitych zespołów architektonicznych, jakie zna historia.

Przy bliższym przyjrzeniu się niektóre z uznanych za korzystne środowisk okazują się wcale nie tak sprzyjające jak się powszechnie sądzi. Żyzne doliny rzeczne, które przyjęło się uważać za kolebki cywilizacji, okazują się ciężkimi do zagospodarowania terenami stawiającymi przed człowiekiem wielkie wymagania i wymagającymi odeń heroicznego trudu. Można by pomyśleć, że wybrzeże morskie o łagodnym klimacie jest wymarzone miejsce do zbudowania cywilizacji, lecz w praktyce nieraz długie i żmudne starania unicestwiane bywały przez pogodę, katastrofy naturalne i najazdy. Pozorna wyższość ekosystemów Europy i Ameryki Północnej, która tak fascynowała Ellswortha Huntingtona, wynika li tylko z faktu, że cywilizacje obecnie zajmujące te regiony nie dotarły jeszcze do kresu istnienia. Nic w tym dziwnego, w końcu zaczęliśmy dość późno. Nie ma też przesłanek do mniemania, że przetrwają dłużej niż cywilizacje kwitnące ongiś na obszarach pogardzanych współcześnie jako zbyt wilgotne lub gorące. Czy późna obecność jest lepszym wyznacznikiem sprzyjających warunków niż wczesny start?

Dwa słowa pociechy

Czytelnik może odnieść wrażenie, że zanadto narzekam, lecz pragnąłbym uniknąć nieporozumień. Ellsworth Huntington, ten wzorcowy produkt Yale, uznał w latach 40., że można wnioskować o „wrodzonej niższości”, kiedy „ludy pewnego typu konsekwentnie nie wykorzystują szans i wynalazków, do których mają nieograniczony dostęp”. Na

dowód przytoczył niechęć australijskich aborygenów do polowania z bronią palną, opory Buszmenów przed jazdą konną i kulturowy konserwatyzm Indian z Ekwadoru⁷⁶. (Dla innego badacza mógłby to równie dobrze być dowód poważnej dyskryminacji).

Uczony ów był człowiekiem oświeconym, bardzo samokrytycznym wobec własnych uprzedzeń. Osobiście wątpił, by „zacofanie cywilizacyjne musiało oznaczać dziedziczny brak zdolności umysłowych”. Destrujemy w nim jednak powszechną wadę potencjalnych semantyków cywilizacji: tak bardzo lubił własny kraj i własne czasy, że według nich osądzał resztę świata i jego dzieje. Był więc w takim samym stopniu barbarzyńcą, jak Britannicus w *Cezarze i Kleopatrze* Shawa, przekonany, że prawa jego wyspy są prawami natury. Huntington naszkicował mapę rozkładu cywilizacji na świecie, opierając się na wskaźniku liczby pojazdów mechanicznych w przeliczeniu na głowę mieszkańca⁷⁷. Wykazał wagę „wrodzonych zdolności”, porównując Nową Fundlandię z Islandią. Przy podobnym klimacie znacznie wyższy poziom zamożności, wykształcenia i wynalazczości Islandczyków musi wynikać z doskonalszej selekcji, jakiej podlegał ten naród. Tylko jeden jednak Nowofundlandczyk został uznany za godnego notki w *Encyclopaedia Britannica*⁷⁸. Huntington włożył w to porównanie podziwu godny wysiłek, jest ono jednak fałszywe. Nierówne bogactwo i poziom oświaty tych dwóch społeczeństw jest efektem różnych doświadczeń dziejowych i nie da się dopasować do wspólnego wzorca.

Jak się przekonamy dalej, wymierne fakty wskazują, iż niektórzy Afrykanie odnieśli spore sukcesy w cywilizowaniu pewnych ekosystemów, niektórzy przedkolumbijscy Amerykanie – innych, niektórzy Europejczycy i Azjaci – w jeszcze innych. Cywilizacje tak imponujące w swym kontekście, że trudno je sklasyfikować jakościowo, były dziełem ludzi o każdym odcieniu skóry i kultur tak różnych, że w ogóle nie poddają się uogólnieniom. Dlatego impertynencją jest stwierdzenie, iż ludzie jakiegoś typu lub pochodzenia mieliby przejawiać brak zdolności cywilizacyjnych. Dotyczy to teorii opartych na rzekomych niedogodnościach środowiska, jak też rzekomej nierówności ras lub kultur. Uogólnienia takie są godne krwiożerczego ogra albo kulturowego narcyza podziwiającego tylko własne odbicie. Decyzje podejmowane przez niektóre grupy ludzkie na niekorzyść cywilizacji mogą być w danym kontekście nie mniej racjonalne niż decyzje podejmowane przez innych na jej korzyść.

Uznanie tego nie jest promowaniem bezmyślnego relatywizmu, którego w ogóle nie stać na uogólnienia. Niektórzy są bardziej cywilizowani od innych. Można rozmieścić ich na skali nie popełniając przy tym grzechu wartościowania. Społeczeństwo jest tym bardziej cywilizowane, im więcej wysiłku kosztowało je okiełznanie krnąbrnej natury. Bardziej cywilizowany nie oznacza koniecznie lepszy. W wymiernych aspektach mierzonych np. trwałością stylu życia, poziomem wyżywienia, standardami zdrowotnymi albo długowiecznością badanych populacji – czasem znaczy to gorszy. Jeśli wskażę potęgiam tu niektóre cywilizacje za niszczenie przyrody lub twierdzą, że same skazały się na porażkę, mam nadzieję, że nikt z czytelników nie uzna tego za zarzut wobec cywilizacji jako strategii dla społeczności ludzkich.

Nasz świat jest poletkiem doświadczalnym. Ta mała, nieważna plamka w olbrzymim kosmosie jest zbyt odporna, aby zginąć przez nas, ale i tak kiedyś w końcu zginie. Wynajmujemy ją na krótki okres, mamy jednak dość czasu (w co ufał Norbert Elias), aby „wycofać się ze ślepych uliczek i nauczyć się czynić swe współzycie miłszym, bardziej treściwym i wartościowym”⁷⁹. Powinniśmy wykorzystać ten czas do maksimum. Być może efektywniejsze okazałoby się coś na kształt kosmicznej orgii – śmiałe popuszczenie cugli w pędzie do cywilizowania – niż roztropna i zachowawcza ekstrapolacja

przeszłych dziejów. Osobiście wolałbym żyć forsownie i krótko niż pleśnieć bez końca w błogiej inercji, wolę więc cywilizację, która zmienia świat, składając nawet w ofierze samą siebie, niż społeczeństwo skromne i umiarkowane. Tak samo poszedłbym pewnie na wojnę lub został dysydem zamiast poddać się bez słowa, pragnę więc być członkiem społeczeństwa zdolnego rzucić wyzwanie naturze, nie zaś takiego, które potulnie jednoczy się z nią w statycznej równowadze. Oszałamiającą ambicję cenię wyżej niż skromne osiągnięcia. Jeśli zanadto wsłuchujesz się w kosmiczną harmonię, nie usłyszysz pieśni kierowanych do Boga przez kochanka i barda.

Często – i słusznie – mówi się, że społeczeństwa nie są bytami organicznymi i błędem jest tworzenie analogii między życiem społeczności a poszczególnych istot. Jednak pod pewnym względem społeczeństwa są podobne do jednostek ludzkich. W obu mieszają się wady i zalety – dotyczy to nawet największych świętych i najbardziej poprawnych politycznie stowarzyszeń. Każdej szczytnej intencji odpowiada niedoskonałe dzieło; każde tworzy pewien standard, na podstawie którego oceniane jest to drugie. Cywilizacje w porównaniu z innymi typami społeczności nie mają monopolu na cnotę. Ale prawdziwy pluralista będzie delektował się urozmaiceniem, jakie wnoszą w nasze życie. Szczery kulturowy relatywizm, gotów szanować wizję siebie stworzoną przez każde społeczeństwo, nie zdoła ich potępić.

Powszechne fałszowanie historii to pułapka, z której nie potrafimy się wyrwać. System zakłada, że długofalowe trendy będą trwałe bez końca. Ponieważ w udokumentowanych dotąd dziejach cywilizacja była jednym z wielu typów społeczności, skłonni jesteśmy sądzić, że zawsze tak będzie. Najgłośniejszą przeczą temu proroctwa wygłaszane przez wizjonerów apokalipsy, którzy wieszczą różne drogi powrotu do barbarzyństwa – poprzez wyczerpanie światowych zasobów, które zmieni cywilizację w nazbyt kosztowny luksus, degradację mas w pozbawionych korzeni miastach, gwarantowaną obu stronom zagładę w wojnach cywilizacyjnych, masowe migracje, które zaludnią cywilizowany świat hordami głodnych nędzarzy, albo też rewolucje kulturalne, które wyróżnią elity, zdelegalizują tradycję i zniszczą wszelkie przejawy dobrego smaku (patrz s. 378–381).

Strasznym proroctwom dolega dziś to samo, co zamykało usta Kasandrze i Jeremiaszowi: może i są prawdziwe, ale tak wyświechtane, że budzą tylko śmiech. Nie zmierzam lekceważyć scenariuszy kreślonych przez proroków, myślę jednak, że czeka nas coś odwrotnego – zamiast być świadkami zagłady cywilizacji, na pewien czas zostaniemy na nią skazani. Mieszkamy w laboratorium wraz z innymi narodami żyjącymi na wszelkie możliwe sposoby w granicach określonych przez samą planetę. Na arktycznych pustkowiach, w dżunglach i na pustyniach ci, którzy dotąd opierali się pokusom cywilizacji, wykazali się nadzwyczajną pomysłowością, by nie wchodzić innym w drogę i nie zmieniać nawyków. Zmiany zachodziły więc powoli, a ingerencji było niewiele. Wątpię, czy ten opór potrwa jeszcze długo. Szlachetni dzicy coraz częściej wyciągają ręce po paciorki, ustępując przed naporem drwali, misjonarzy i prawników.

CZĘŚĆ I

Ziemia jałowa

Pustynia, tundra, lód
