

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Krzysztof Gawlikowski

O CYWILIZACJI ZACHODNIEJ, CHIŃSKIEJ I DIALOGU MIĘDZYKULTUROWYM

Anna Czajka, *Kultura jako rozmowa. Problemy porozumienia międzykulturowego i międzyreligijnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2020, ss. 241.

Anna Czajka-Cunico, kierująca dynamicznie kulturoznawstwem na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i od wielu lat promująca tam dialog międzykulturowy, opublikowała kolejną książkę, tym razem autorską, poświęconą tym kwestiom.

Na uwagę zasługuje już zawarta tam interpretacja kultury, co znalazło po części odbicie w tytule. W szkicu wprowadzającym autorka podkreśla potrzebę stawiania w centrum wszystkich dociekań i badań „pojmwania kultury jako pielęgnowania *Humanum*” (s. 12). Można dodać, że takie ujęcie kultury przyjmowano w konfucjanizmie już od starożytności, a przechowywanie i przekazywanie z pokolenia na pokolenie w Chinach, a także ostrożne udostępnianie jej ludom „barbarzyńskim” traktowano tam jako podstawową funkcję państwa. Przystawanie sobie kultury przez jednostki uznawano za formowanie i rozwijanie człowieczeństwa w każdej z nich i za podstawę cywilizowanego życia społecznego, gdyż – inaczej niż w kulturach chrześcijańskich – w koncepcjach konfucjańskich nie rodzimy się ludźmi, z nieśmiertelną duszą daną nam przez Boga, lecz dopiero stajemy się ludźmi w wyniku przyswajania kultury, a w im większym stopniu ją sobie przyswajamy, tym pełniejsze staje się nasze człowieczeństwo, gdyż uznawano je tam za stopniowalne. A „uczłowieczenie” jednostek traktowano jako podstawę w pełni ludzkiego życia zbiorowego, to jest opartego na wartościach moralnych i przestrzeganiu

norm rytualno-etykietalnych. Proces przyswajania kultury był zaś – wedle wyobrażeń chińskich – złożony: za kluczowe uznawano samodoskonalenie, ale jako niezbędne traktowano także oddziaływanie społeczne, przede wszystkim krytykę i pouczanie przez otoczenie, zwłaszcza uczenie i wychowywanie przez rodziców oraz nauczycieli, jak też przez państwo. Syn Nieba – jako łącznik ludzkości z Niebem – miał przy tym szczególną rolę do wypełnienia: nie tylko kierował całym systemem edukacyjno-wychowawczym cesarstwa, sam formułował i ogłaszał pouczenia, a ponadto swoją siłą moralną stymulował te procesy w poddanych w sposób do pewnego stopnia mistyczny. W tej koncepcji państwo było w dużym stopniu gigantycznym zakładem wychowawczym, co różniło je zasadniczo od tradycji zachodnich i co wywiera wpływ na jego funkcjonowanie jeszcze współcześnie. W dalszych rozważaniach autorka eksponuje również komunikacyjną rolę i naturę kultury, co rzadko u nas jest dostrzegane, a co Czajka ujmuje w metaforze „kultura jako rozmowa”, gdyż istotnie utrwała ona i przekazuje zarówno wartości oraz normy, jak i rozmaite treści. Zarazem, inaczej niż w rzeczywistej rozmowie, w przekazie takim może uczestniczyć wiele osób, a ponadto możliwe jest kontaktowanie ponadpokoleniowe, mimo dystansu geograficznego i czasowego setek lub nawet tysięcy lat.

Bardziej kontrowersyjne jest drugie założenie tej pracy. Dotyczy ono określenia przez autorkę wspomnianego *Humanum*, czyli w pewnym przybliżeniu – jak rozumiem – ideału człowieczeństwa. Autorka pisze o nim jako o „nigdy dotąd w pełni nie ujętym i nie zrealizowanym, którego poszukiwanie i pielęgnacja stanowią o naszym trwaniu”. Dalej zaś tak je definiuje: „*Humanum* to przenikające działania jednostek i wspólnot subiektywno-intersubiektywne i dążące do uniwersalności odniesienie do Dobra jako ostatecznego celu istnienia i historii. Ku Dobru dążą wszystkie rzeczy, jest rzeczywistością, która zawiera w sobie swe własne uzasadnienie, i jest pokojem (by w najprostszy sposób sparafrazować Arystotelesa i Kanta). Ku *humanum* powinny się otwierać postępowania (inter-)dyscyplinarne, a ono powinno odsłaniać się i być odsłaniane w coraz to intensywniejszych ujęciach interpretacyjnych i twórczych. Te dwa nurty winny się coraz silniej przenikać, czyniąc z rzeczywistości ‘drzewo życia’” (s. 13). Pomijając już pewną mętność tego opisu, choć jasne ujęcie z pewnością nie jest łatwe, wydaje się on nazbyt zachodniocentryczny i związany przede wszystkim z chrześcijaństwem, poza którym rozwijało się przecież wiele cywilizacji. Z takim ujęciem natury ludzkiej wiąże się także pogłębiona interpretacja kultury jako „dobra komunikowalnego” w przeglądzie jej różnych ujęć. Autorka podkreśla, że kultura powinna być dostępna dla wszystkich, a nie dobrem ekskluzywnym i cytuje – między innymi – Rodolfa Mondolfa: „Każde osiągnięcie i każdy postęp [...] dokonane przez kogokolwiek, stanowi nowe dobro dla wszystkich i nowe zobowiązanie solidarności i braterstwa

wszystkich [...] stanowiąc w ten sposób bodziec i węzeł braterstwa i miłości między wszystkimi” (s. 14).

Takie ujęcia były obce cywilizacji konfucjańskiej. Z całą pewnością nie występowało w niej dążenie do Dobra pojmowanego w sposób absolutny, którego analizie przewijają się jako swoisty motyw przewodni tej książki. Jedynie w trzech religiach monoteistycznych mamy przeciwstawienie absolutnego Dobra i Zła, Boga i Szatana z jego pokusami. W cywilizacji konfucjańskiej wszystko jest relatywne, jak Yin i Yang, pierwiastek żeński i męski, bierny i aktywny, coś jest bardziej czy mniej dobre, dobre – bo właściwe w tej sytuacji, a będzie niedobre w innej. Zdawano też sobie sprawę, że coś bywa dobre dla jednego, a złe dla drugiego. Ani istnienie ludzkie, ani historia nie mogły zatem w chińskim ujęciu dążyć do takiego absolutu, jeśli nic absolutnego nie istnieje. Dodajmy, że absoluty są możliwe tylko przy koncepcji transcendentnego Boga, bo rzeczywistość doczesna może się ku nim tylko przybliżać. Jeśli wielka i stara cywilizacja konfucjańska, w ramach której żyje więcej ludzi, niż liczą mieszkańcy Zachodu, nie przyjmuje koncepcji człowieczeństwa opartego na Dobru, to nie powinno się chyba takiego określenia uznawać za uniwersalne.

Ponadto kulturę pojmowano ekskluzywnie, jako dobro dostępne „ludziom cywilizowanym” tworzącym szeroką społeczność podobnego typu co naród w XIX- i XX-wiecznej myśli europejskiej. Stąd Joseph R. Levenson wystąpił z koncepcją *kulturalizmu* jako specyficznego typu więzi tradycyjnie łączącej Chińczyków, o zasadniczo odmiennym charakterze niż narodowa więź z ojczyzną. W tym przypadku broni się rodzimej kultury, nie kraju, i nie ma też solidarności narodowej, a podmiotem nie jest jednostka, lecz wspólnota rodzinna i lokalna kultywująca swój lokalny wariant kultury ogólnochińskiej (czego jednostka w sposób oczywisty zapewnić sobie nie może). Brakowało tam zatem również chrześcijańskiego braterstwa i solidarności „dzieci Bożych” czy też solidarności narodowej, łatwej do formowania na chrześcijańskim gruncie wielkiej rodziny ludzkiej i ogólnego braterstwa. Wprawdzie u Konfucjusza można znaleźć wątki moralności uniwersalistycznej i miłości do drugiego człowieka, lecz w praktyce dominowało zupełnie inne podejście: podział na „swoich” – członków własnej wspólnoty, i „obcych” – członków innych wspólnot, potencjalnie wrogów, wobec których nie ma się żadnych ograniczeń moralnych ani zobowiązań solidarności. Przełamywanie takich tradycji wraz z wpajaniem w XX w. idei patriotycznych i narodowych okazało się procesem trudnym i zawikłanym. Pokazuje to, jak trudno przenosić na Chiny czy Japonię nasze miarki zachodnie.

Frederick W. Mote już przed laty stwierdził słusznie, że cywilizacja chińska różni się najbardziej fundamentalnie od zachodniej, a podstawową różnicą jest właśnie brak w niej Boga-Stwórcy, wymiaru transcendentnego oraz elementów z nimi

związanych. Określał to nawet jako „kosmologiczną przepaść”. Można do tego dodać następującą sugestię: jeśli chcemy sformułować jakąś tezę ogólną o człowieku, nie wystarczy zbadać, jak podchodzi się do tej kwestii w Paryżu, Berlinie, Nowym Jorku, Sydney czy Buenos Aires, jak to najczęściej robią badacze zachodni. Trzeba jeszcze sprawdzić, czy teza ta jest słuszna z perspektywy Chin, i wtedy można już darować sobie sprawdzanie perspektywy Indii, Arabii Saudyjskiej czy Nigerii. Jeśli jest ona słuszna w Chinach, z perspektywy konfucjańskiej, to są duże szanse, że jest ona rzeczywiście uniwersalna, jeśli nie – to uniwersalną być nie może. Prawdziwym nieszczęściem nauk społecznych i humanistycznych na Zachodzie – wiodącym je często na manowce – jest stałe i niemal powszechne utożsamianie zachodniej, kulturowej formy bycia człowiekiem i zachodnich kategorii naukowej analizy dostosowanych do naszego rozwoju społeczno-kulturowego – za uniwersalne. Ludzie w różnych kulturach bywają różni i tradycje kulturowe bywają rozmaite, czego my, ludzie Zachodu, zazwyczaj nie uwzględniamy. Traktowanie naszego, chrześcijańskiego liczenia lat i naszego Nowego Roku jako „uniwersalnych” jest oczywiście tyleż świadectwem arogancji, ile ignorancji. Dlaczego nie chcemy pamiętać, że Żydzi, muzułmanie czy hindusi mają swoje kalendarze, podobnie jak Chińczycy, i to one określają życie społeczne i religijne, nie zaś oficjalny kalendarz chrześcijański stosowany w sferze politycznej przez zokcydentalizowane elity.

Różnice mogą dotyczyć nawet spraw o wiele bardziej fundamentalnych. Dla naszych koncepcji religii, jej miejsca w państwie itp., kluczowy jest podział na *sacrum* i *profanum*, w Azji Wschodniej zaś nie występuje taki podział i trudno tam zatem mówić o wyodrębnionej religii. W cywilizacji zachodniej dominuje indywidualizm, a większość innych cywilizacji za podstawową przyjmuje wspólnotę, nie jednostkę. W związku z tym wartości uznawane na Zachodzie za fundamentalne, w innych cywilizacjach nie są znane albo odgrywają niepomrotnie mniejszą rolę. Warto zauważyć, że zachodnie koncepcje „wolności”, „praw człowieka” i demokracji liberalnej odnoszą się właśnie do autonomicznej jednostki i mają zabezpieczać jej interesy, w związku z tym okazują się wzorcami kulturowo ograniczonymi i mało zrozumiałymi w innych kulturach. Pragnę dodać, że naukę, prawo, demokrację i troskę o jednostkę – uznać można za fundamentalne odkrycia Zachodu o wartości ogólnoludzkiej, tylko trzeba sobie zdawać sprawę, że ich adaptacje w różnych kulturach wymagają dostosowania do ich potrzeb i warunków. Nie można także traktować przyjmowania ich form zachodnich jako norm obowiązujących powszechnie i wykorzystywać ich do walk ideologiczno-politycznych z innymi państwami i do dyskredytacji państw, które nie chcą uznawać dominacji Zachodu w sferze strategiczno-politycznej oraz podporządkowywać się mu, co stanowi – niestety – częstą praktykę i dyskredytuje często w oczach Azjatów wartości narzucane przez Zachód.

Przytoczone powyżej określenie człowieczeństwa miewa nawet szersze implikacje. W humanistyce zachodniej przedstawia się często naszą cywilizację jako „niosącą Dobro” wraz ze swoimi wartościami całemu światu, co uznaje się nawet za jej „misję moralną”, zapominając, że to w jej łonie zrodziły się również nazizm i komunizm, dwie straszliwe wojny światowe, Holokaust, a wcześniej wojny religijne i inkwizycja ze stosami. Przez kilkaset lat niosła ona także ucisk, rabunek, a niekiedy nawet ludobójstwo ludom „kolorowym” na innych kontynentach. Przypomnieć też warto, że wcześniej kolonializm uzasadniano misją „niesienia cywilizacji” ludom zacofanym, a jeszcze wcześniej podboje i próby zdobycia panowania wiązano z niesieniem chrześcijaństwa i otwieraniem „poganom” drogi do zbawienia. Charakter misji się zmieniał, ale ją samą z poczuciem wyższości i przekonaniem, że niesie się Dobro barbarzyńskim ludom – podtrzymywano przez stulecia.

W książce pojawiają się inne problemy związane z opisem cywilizacji zachodniej traktowanej jako uniwersalna. Na przykład autorka do opisu *humanum* włącza pokój. Powołuje się przy tym na Arystotelesa i Kanta, którzy są oczywiście kluczowi dla myśli zachodniej, ale na pewno nie są reprezentatywni dla myśli chińskiej czy indyjskiej. Przyznać można, że istotnie pokój jest w naszej cywilizacji pewnym ideałem, lecz w polityce państw, w naszej historii i w życiu codziennym aż do dzisiaj był mało praktykowany. Wręcz przeciwnie: cywilizację zachodnią można opisywać jako cywilizację opartą na gloryfikacji wojny, walki, kłótni i sporu, jak też wojowników czy bojowników, co znajduje odbicie w naszych wartościach, systemach polityczno-społecznych, ideologii, gospodarce, obyczajach i mentalności. Dość przypomnieć rolę wojen w zachodniej historii, czynienie z walk, a nawet zabijania – widowiska, ideał demokracji jako nieustannych walk i sporów między stronnictwami, przewodu sądowego jako sporu między stronami czy wolnego rynku jako nieustannej konkurencji firm. Nawet naszą wizję ewolucji gatunków Karol Darwin oparł na ich walce o przetrwanie. W naszych wizjach historii ważną rolę też odgrywały walki klas, ras, narodów, państw czy ideologii. Natomiast cywilizacja konfucjańska rzeczywiście opiera się na gloryfikacji pokoju, harmonii, zgody i konsensu. Deborah Tannen, analizując zachodnie media i ich funkcjonowanie, mówi o „cywilizacji kłótni”, stawiając Amerykanom jako wzór właśnie cywilizację konfucjańską, nie zdając sobie chyba w pełni sprawy, jak normy konsensu i zgody, jak też szacunku dla wszelkich władz ograniczają stosowanie zachodnich wzorów demokratycznych. Eric Weiner twierdzi nawet, opierając się na analizach historyczno-cywilizacyjnych, że to właśnie owe walki i spory zdecydowały o rozwoju Zachodu i wyprzedzeniu przezeń innych cywilizacji, podczas gdy dbałość o zgodę i konsens przesądziły o zacofaniu Wschodu. Trudno zatem mówić o dążeniu do pokoju i zgody w kulturze Zachodu. Dopiero po II wojnie światowej dążenia takie zaczęły wpływać na politykę wewnętrzną i zagraniczną państw, chociaż

w ograniczonym zakresie. Warto przypomnieć, że pod wpływem Zachodu w cywilizacji konfucjańskiej także doszło do gloryfikacji wojen i wojowników, co dopiero pod koniec XX w. zaczęło ustępować wraz z renesansem tradycyjnych wartości.

O idealizacji Zachodu w tej książce przesądziła w istocie – jak się zdaje – jej erudycyjność. Ponieważ opiera się ona na ogromnej literaturze zachodniej i stara się jej koncepcje referować, siłą rzeczy odbicie w tej pracy znajdują dominujące w tej literaturze trendy. Niekiedy chciałoby się określić wręcz tę erudycyjność jako nadmierną, by częściej móc poczytać to, co sama autorka myśli na dany temat. Można jednak także uznać erudycyjność za dodatkowy walor tej pracy, gdyż w ten sposób książka dość dobrze ukazuje również stan europejskiej, i szerzej zachodniej, humanistyki, z jej ograniczeniami i stereotypami.

Zakres treściowy tej publikacji jest oczywiście o wiele obszerniejszy i nie sposób go tu omówić w pełni. Autorka, jak stwierdza w przedmowie, przedstawia w poszczególnych rozdziałach tematykę, którą się zajmowała w ostatnich latach, przygotowując studia naukowe lub referaty na konferencjach. W części pierwszej przedstawia ona kwestie, które uznaje za podstawowe i ich ujęcia w literaturze światowej, w praktyce głównie zachodniej, gdyż to ona wciąż dominuje w świecie naukowym. Zaczyna od „dziedziców Abrahama”, czyli od omówienia trzech religii monoteistycznych, czyli, chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, oraz ich relacji wzajemnych. W rozdziale 2. przedstawia szerzej sprawy dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem, włączając poezję (którą będzie szczegółowo omawiać w rozdziale 5.). Następnie przechodzi do problemów tłumaczeń świętych ksiąg religii monoteistycznych. W rozdziale 6. omawia rolę obrazu w kulturze i w przekazie międzykulturowym. Kolejny rozdział poświęciła problemowi granic naturalnych i kulturowych, nacjonalistycznego zamykania się i dialogu międzykulturowego. Część druga poświęcona jest kwestiom bardziej praktycznym, przede wszystkim nauce i edukacji oraz kwestiom instytucjonalnym, w tym studiom włoskim w Polsce i projektowi Biblioteki Kultury polskiej we Włoszech oraz postępowi wiedzy o Chinach.

W sumie czytelnik polski otrzymał bardzo wartościowy przegląd badań w sferze kultury i głównych tendencji w raczkującym wciąż dialogu międzykulturowym oraz międzyreligijnym. Można ubolewać, że rozwija się on tak powoli, ale także cieszyć, że jednak postępuje, a cywilizacja zachodnia coraz bardziej otwiera się na inne kultury.

(Bibliograficzne dane przywoływanych tutaj autorów są podane w zamieszczonym w tym tomie studium K. Gawlikowskiego).