

## Wstęp: słowo i pojęcie

Abstrakcyjne słowo jest jak pudełko o podwójnym dnie: wkłada się doń różne idee, by potem niepostrzeżenie wyciągnąć tę, która jest akurat potrzebna.

Alexis de Tocqueville

### 1.

Pojęcie „cywilizacja” pojawia się w dyskusjach filozoficznych, politycznych, religijnych, historycznych i w języku potocznym w najróżniejszych kontekstach. Czy potrafilibyśmy jednak określić, co właściwie znaczy?

Badanie pojęcia wymaga dwojakiego postępowania: filologicznego i filozoficznego. Pierwsze polega na podążaniu tropem leksykalnym – odnotowywaniu występowania pojęcia oraz określaniu jego znaczenia w danym kontekście. Z punktu widzenia filozofa metoda ta wydaje się mało atrakcyjna, jednak na początkowym etapie pracy nie sposób postępować inaczej. Nasuwa się oczywisty zarzut, że ilość wystąpień słowa jest tak ogromna, że zebranie ich wymagałoby ogromnej pracy filologicznej, jej rezultatem zaś byłaby taka wielość znaczeń, że wszelka próba ich uporządkowania byłaby pracą syzyfową. Potrzebne jest więc jakieś kryterium selekcji, pozwalające ograniczyć badany materiał językowy do akceptowalnych rozmiarów. Kryterium to pojawia się w momencie przejścia od filologicznego etapu prac do etapu filozoficznego. Po zgromadzeniu odpowiedniego materiału i określeniu znaczeń słowa należy przejść do badania filozoficznych warunków możliwości posługiwania się nim jako pojęciem, określenia jego roli w różnych dyskusjach. Na pierwszym etapie będziemy więc badać słowo, na drugim – pojęcie.

Z powyższych założeń, tj. z przyjęcia podwójnej metodologii, wynikają dalsze konsekwencje. Po pierwsze, skoro na etapie filologicznym istotne jest wystąpienie danego słowa w tekście, to wszystkie teksty muszą być rozpatrywane w językach oryginalnych. Przekłady będą zaś brane pod uwagę po to, by prześledzić pracę tłumacza, też bardzo istotną z punktu widzenia historii słowa i pojęcia. Przy przenoszeniu słowa z jednego języka do drugiego ujawnić się mogą nowe, interesujące znaczenia.

Po drugie, możliwa, a nawet wskazana jest praca na mikrotekstach – nie na całych książkach czy rozdziałach, tylko na pojedynczych zdaniach. Słowa występują bowiem właśnie na poziomie mikrotekstów – poszczególnych zdań. Rzecz jasna, trzeba pamiętać, że przechodząc od słowa do pojęcia, należy przekierować uwagę z mikrotekstu na makrotekst.

Po trzecie, po to samo słowo sięgają najróżniejsi użytkownicy języka: filozofowie, historycy, ekonomiści, archeolodzy, antropolodzy kulturowi, prozaicy, poeci. Autor historii słowa i pojęcia nie ogranicza się do którejkolwiek z tych grup. Traktuje różnice między użytkownikami języka (a tym samym między pojęciami stworzonymi przez nich na bazie jednego słowa) nie jako problem, ale jako przejaw bogactwa. W tej pracy każda z wymienionych grup użytkowników języka będzie reprezentowana przez przynajmniej jednego przedstawiciela. Oczywiście, zadaniem badacza jest porządkowanie znaczeń, ale nie za wszelką cenę i nie przez ich redukcję do jednej, jedynie słusznej definicji pojęcia.

Monografia słowa i pojęcia nie rości sobie praw do wymienienia wszystkich możliwych wystąpień danego pojęcia u wszystkich możliwych autorów, bo jest to po prostu niemożliwe. Inny autor, który podjąłby się tego samego zadania, zwróciłby uwagę na inne znaczące przykłady, a w rezultacie napisałby nieco odmienną historię tego samego pojęcia. Ze względu na ogrom materiału – nawet przy uwzględnieniu wstępnych kryteriów selekcji – możliwości doboru znaczących przykładów są duże, a ten typ badania cechuje się większą dozą dowolności niż np. monografia myśliciela czy szkoły filozoficznej.

Napotykać na słowo „cywilizacja” (także w wariantach: „cywilizować”, „cywilizowany”, „cywilizacyjny”), możemy zadawać sobie następujące pytania:

1. Czy w danym użyciu słowo „cywilizacja” mogłoby być zastąpione jakimś synonimem? Jeśli tak, to jakim? W jakich kontekstach słowo to jest niezastąpione?

2. Czy w danym użyciu słowo „cywilizacja” jest antonimem jakiegoś innego słowa? Jeśli tak, to jakiego?

3. Czy w danym użyciu słowo „cywilizacja” nie jest zbędne? Czy usuwając je z danego wyrażenia, tracimy jakąkolwiek porcję informacji? Inaczej mówiąc, czy słowo to nie pełni funkcji ornamentu?

Odpowiedzi na te pytania pozwolą usystematyzować użycia badanego słowa oraz podzielić te użycia na: 1) swoiste (w których nie sposób wskazać synonimu dla danego słowa), 2) alternatywne (możliwe jest wskazanie synonimu), 3) zbędne. Dwa pierwsze sposoby użycia słowa uznajemy za właściwy przedmiot naszego badania, sposób trzeci – za użycie niepożądane i nieinteresujące z filozoficznego punktu widzenia. Ciekawa jest też kwestia, czy można pokusić się o wskazanie błędnych użyci bądź nadużyć danego słowa w języku potocznym. Za błędne użycie można uznać np. takie, za którym ani nie stoi żadne ze znaczeń opisanych w historii pojęcia, ani nie można zrekonstruować nowego znaczenia dla danego użycia.

Kłopoty z uściśleniem pojęcia cywilizacji są szczególnie duże, gdy próbujemy rozpatrywać to pojęcie samo w sobie, izolowane od kontekstu. W takich przypadkach nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza ogólne lub problematyczne określenia słownikowe bądź encyklopedyczne – wieloznaczne i dyskusyjne. Z filozoficznego punktu widzenia takie podejście wydaje się nieciekawe i bezowocne. Aby ruszyć z miejsca i wykonać kolejny krok od słowa ku pojęciu, musimy zadać sobie następujące pytania: W jakich dyskusjach wykorzystywano pojęcie cywilizacji? Czemu ono służyło? Czego dotyczyły te spory, poza samym pojęciem cywilizacji? Przyjmuję więc, że słowa stają się pojęciami ze względu na użycie ich w dyskusjach i zastosowanie do wyrażenia, a niekiedy do rozstrzygnięcia pewnych problemów.

Przedstawiona koncepcja słowa i pojęcia została zainspirowana książką *Civilisation. Le mot et l'idée* [Febvre et al. 1930]. Praca ta zawiera materiały z seminarium zorganizowanego przez Fundację „Pour la science” oraz Centre internationale de synthèse, które odbyło się w dniach 20–25 maja 1929 r.: pięć referatów oraz zapis towarzyszących im dyskusji. Największe znaczenie dla badacza dziejów pojęcia „cywilizacja” ma referat pierwszy, wygłoszony przez Luciena Febvre’a: *Civilisation. Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées*. (Tekst ten został przedrukowany w zbiorze *Pour une histoire à part entière*, 1962). Założyciel szkoły Annales szczegółowo prześledził rozwój pojęcia w XVIII i pierwszych dekadach XIX w. W zakresie pierwszej fazy dziejów pojęcia „cywilizacja” (w języku francuskim), od Mirabeau (ojca) do Guizota, artykuł Febvre’a stanowi nieocenione źródło wiadomości, z którego często będą tu korzystać. Émile Tonnelat przedstawił referat na temat słowa i pojęcia *Kultur*. Trzeci był referat Marcela Maussa na temat składników i form cywilizacji. W przeciwieństwie do Febvre’a Mauss mówił raczej o „cywilizacjach” w liczbie mnogiej; odnosił się też nie tylko do słowa i pojęcia „cywilizacja”, ale również do zjawisk, których dotyczą. Kolejne referaty wygłosili: Alfredo Niceforo na temat „cywilizacji i wartości” (Czy można wyobrazić sobie obiektywną hierarchię wartości?) oraz Louis Weber na temat „cywilizacja i technika”. Nie jest przypadkiem, że pojęcie cywilizacji było tak ważne dla twórców szkoły Annales i że poświęcili mu tak wiele uwagi.

Febvre znalazł następców w badaniach nad tym pojęciem i jego historią. Najwybitniejszym z nich był Émile Benveniste, który wyniki swoich badań zawarł w pracy *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot. Hommage à Lucien Febvre* (1954). Później zagadnieniem tym zajmowali się francuscy autorzy tej miary co Jean Starobinski (*Le mot „Civilisation”, „Le Temps de la Réflexion”* 1983, t. 4) czy Raymond Aron (*Unité et pluralité des civilisations, „Commentaire”* 1998, nr 81).

Niemal równocześnie z antologią Febvre’a ukazała się w Niemczech praca Joachima Morasa na ten sam temat: *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich 1756–1830* (1930).

Dziewięć lat po książce Morasa drukiem wyszła praca Norberta Eliasa *O procesie cywilizacji* (1939, wyd. pol. pełne 2011), która dopiero po wojnie

zyskała ogromną popularność. We wstępie autor podjął próbę scharakteryzowania pojęcia „cywilizacja”:

[...] w pojęciu tym znajduje wyraz samowiedza Zachodu. Można by powiedzieć również: jego świadomość narodowa. Obejmuje ono wszystko, czym społeczeństwo zachodnie ostatnich dwóch, trzech stuleci w mniemaniu swoim góruje nad wcześniejszymi lub współczesnymi mu społeczeństwami „bardziej prymitywnymi”. Za pomocą tego pojęcia usiłuje społeczeństwo zachodnie określić, co stanowi o jego swoistości i z czego jest dumne: poziom swojej techniki, reguły swojego sposobu bycia, stan poznania naukowego, jaki osiągnęło, czy ewolucję, jaka dokonała się w jego poglądzie na świat [Elias 2011: 77].

Wątpliwości mogą budzić pojęcia „Zachód” i „społeczeństwo zachodnie”. Na jakiej podstawie i z jakiej przyczyny zróżnicowana ludność Europy Zachodniej jest postrzegana jako jednolita formacja, zwana „Zachodem” lub „społeczeństwem zachodnim”? Elias dostrzegał tę trudność, dokonał bowiem różnicowania językowego: pojęcie „cywilizacja” ma zasadniczo zbliżone znaczenia w językach francuskim i angielskim, natomiast odmienne w języku niemieckim. W znaczeniu francusko-angielskim cywilizacja jest sumą osiągnięć Zachodu albo całej ludzkości. W znaczeniu niemieckim oznacza tylko zewnętrzne aspekty działalności ludzkiej i ma mniejszą wartość niż kultura.

Do trzech języków branych pod uwagę przez Eliasę dodam w tej pracy kontekst polski. Dzięki takiemu poszerzeniu zakresu językowego pojęcie to ujawni jeszcze większe bogactwo znaczeń.

Cywilizacja zdaniem Eliasę jest procesem. Ma charakter dynamiczny, w przeciwieństwie do kultury, która oznacza zbiór wytworów działalności ludzkiej. (Podkreślanie roli procesów w historii, zwłaszcza zjawisk *longue durée*, było reakcją Eliasę na „statyczną” socjologię Talcotta Parsonsa. Zbliża także Eliasowską teorię cywilizacji do szkoły Annales). Cywilizacja jest tym, co uniwersalne, ponadnarodowe. Pojęciem tym posługują się narody, które już okrzepły w swej tożsamości i są jej pewne. Natomiast pojęcie „kultura” odsyła do swoistości i różnic, właściwych narodom dopiero kształtującym się, niepewnym swej tożsamości. Te dwie opozycje znaczeniowe wyróżnione przez Eliasę mają już charakter projektujący. Można wskazać w badanej literaturze przykłady odmiennego użycia obu pojęć. Cywilizacja może być rozumiana nie tylko procesualnie, ale i statycznie. Cywilizacje według Danilewskiego, Konecznego czy Huntingtona są trwałymi jednostkami lub typami. Z drugiej strony, kultura bywa rozważana jako proces. Ponadto cywilizacja może być rozpatrywana w aspekcie narodowym, np. „dzieje cywilizacji we Francji” Guizota czy „dzieje cywilizacji w Anglii” Buckle’a. W takich ujęciach chodzi wprawdzie o odkrywanie ogólności w wymiarze narodowym, ale jednak partykularny wymiar narodowy pozostaje na pierwszym planie. Elias zaproponował więc szczególną, a nie ogólną teorię cywilizacji. Wyodrębnił jedno z wielu znaczeń tego pojęcia.

Nie miejsce tu na rekonstrukcję Eliasowskiej teorii procesu cywilizowania. Chodzi jedynie o naświetlenie tego, jak Elias zaprezentował dzieje pojęcia cywilizacji, nie zaś o to, jak sam się tym pojęciem posługiwał. W epoce, o której pisał, nie występowało pojęcie „cywilizacja”, a jedynie *civilitas/civilité*. Praca niemieckiego socjologa nie jest więc, ściśle rzecz biorąc, historią pojęcia „cywilizacja”, tylko prehistorią. Elias pokazał, w jaki sposób pojęcie *civilitas* w XVI w. (co najmniej od Erazma z Rotterdamu) wypierało średniowieczne pojęcie *courtoisie*, a następnie w XVIII w. samo zostało wyparte właśnie przez pojęcie „cywilizacja”. Narracja Eliasa kończy się w momencie, w którym słowo i pojęcie „cywilizacja” dopiero wchodzi do języków europejskich. Elias tłumaczył zastąpienie *civilité* przez *civilisation* tym, że to pierwsze odegrało już swoją rolę. Procesy wychowywania i dyscyplinowania, uwewnętrzniania zakazów społecznych, zastępowania przymusu zewnętrznego wewnętrznym, rozwoju samokontroli i „obliczania na długą metę”, wytwarzania uczuć wstydu i zakłopotania, usuwania „za kulisy” zachowań fizjologicznych itd. dobiegły końca. Skoro cel został osiągnięty, zmieniła się wrażliwość zachodnich Europejczyków. Nie należało już mówić o „tych sprawach” tak jak dawniej, nawet w celach wychowawczych. Właśnie tę zmianę wrażliwości sygnalizuje, zdaniem Eliasa, zastąpienie pojęcia *civilité* przez bardziej oględne pojęcie *civilisation*. To drugie stanowi jakby meta-pojęcie w stosunku do pierwszego. Pojęcie „cywilizacja” miało służyć refleksji nad *civilité*. Postaram się pokazać w tej książce, że był to tylko jeden z czynników rozpowszechnienia się słowa i pojęcia „cywilizacja” od połowy XVIII w. Na proces ten złożyło się więcej przyczyn.

Kolejnym klasykiem mającym znaczący wkład w rozwój pojęcia „cywilizacja” był Fernand Braudel. Swą koncepcję przedstawił w pierwszej części *Gramatyki cywilizacji* (1963). Po pierwsze, jako uczeń i kontynuator Febvre’a, pojmował „cywilizację” jako słowo i pojęcie. Wskazywał na pochodzenie *civilisation* od *civitas*, *civilité*, pokrewieństwo z *polité* oraz antynomiczność względem barbarzyństwa. Zwracał uwagę na różnice znaczeniowe wynikające z użycia tego pojęcia w liczbie pojedynczej lub mnogiej. Sygnalizował skomplikowane relacje między pojęciami „cywilizacja” i „kultura”. Śladem autorów angielskojęzycznych (a wbrew autorom niemieckojęzycznym) posługiwał się pojęciem kultury w znaczeniu używanym w antropologii („kultury pierwotne”) lub archeologii, przeciwstawionym rozległej i zaawansowanej cywilizacji. Ciekawsze jest to, w jaki sposób wykorzystał tę ideę do zbudowania swej „gramatyki cywilizacji” (*grammaire des civilisations* – „cywilizacje” w liczbie mnogiej). U Braudela nie ma mowy o tworzeniu jakiegś mniej lub bardziej apriorycznej „nauki o cywilizacji” (bądź „cywilizacjach”). Cywilizacje są przedmiotami idealnymi, o których mówią nauki o człowieku takie jak: geografia („cywilizacje są przestrzeniami” – zwróćmy uwagę na uznanie geografii za naukę humanistyczną), socjologia („cywilizacje są społeczeństwami”), ekonomia („cywilizacje są gospodarkami”), psychologia zbiorowości („cywilizacje są mentalnościami zbiorowymi”), także religioznawstwo (choć Braudel nie mówi wprost „cywilizacje są religiami”), a także historia („cywilizacje są trwałością”). Szczególnie

interesujący dla Braudela, jako historyka, jest oczywiście ostatni przypadek. Cywilizacje (jako przedmioty badań) to przypadki „długiego trwania” (*longue durée*) jednostki tele-historii przeciwstawione „historii wydarzeniowej”. Pojęcie cywilizacji ściśle wiązało się z Braudelowskim programem badań historycznych nad procesami sekularnymi (wielowiekowymi). Cywilizacje to przedmioty badań interdyscyplinarnych – postulowanie przez Braudela tożsamości idealnego przedmiotu badań różnych nauk jest pewnego rodzaju wyrazem ideału jedności nauk (przynajmniej humanistycznych), zachętą do przewyżczania „umysłowego podziału pracy”. W nawiązaniu do pewnych wątków, które pojawiają się w niniejszej pracy, nie od rzeczy będzie dodać, że dla Braudela historyk ma trzy zadania: 1) **nauczanie historii poprzez opowiadanie o przeszłości** (Braudel *expressis verbis* stwierdza, że badanie przeszłości jest zadaniem pomocniczym względem nauczania o niej; Braudelowski historyk powinien być w pierwszym rzędzie nauczycielem, a dopiero potem badaczem), 2) **rozumienie terażniejszości**, 3) **prognozowanie przyszłości**. Idea cywilizacji jest jednym z narzędzi intelektualnych, mających służyć ścisłemu powiązaniu tych wzajemnie warunkujących się zadań. Stąd w jego „gramatyce cywilizacji” nie pojawiają się cywilizacje starożytne (lub szerzej: martwe), np. staroegipska, babilońska, aztecka. Jest w niej miejsce tylko dla cywilizacji żywych, terażniejszych, kultury dawne zaś pojawiają się tylko, jeśli pewne ich elementy wciąż pozostają żywe, pomimo upływu stuleci. Na tym właśnie polega *longue durée*.

## 2.

Słowo „cywilizacja” wywodzi się od łacińskiego rzeczownika *civis* – ‘obywatel’ i przymiotnika *civilis*. Łacińska *civilitas* oznaczała miejski tryb życia i była przeciwstawiana *rusticitas*. Różne warianty tego słowa są obecne w językach, ale nie zostały zaczerpnięte z łaciny. „Cywilizacja” nie jest słowem pochodzenia łacińskiego, tylko francusko-angielskiego; jest słowem nowożytnym. W ślad za francuską *la civilisation* i angielską *the civilization* pojawiły się inne wersje językowe: w niemieckim – *die Zivilisation*, w hiszpańskim – *civilización*, w polskim – „cywilizacja”, w rosyjskim – *цивилизация*; słowo to można odnaleźć nawet w węgierskim – *civilizáció*, i fińskim – *sivilisaatio*. Jak widać, zakres występowania tego słowa jest wyznaczony nie przez przynależność języka do tej czy innej rodziny językowej, ale przez znajdowanie się w kręgu oddziaływań języków francuskiego i angielskiego.

Próżno szukać słowa „cywilizacja” w języku chińskim. Chińskimi odpowiednikami są: 文明 (*wénmíng*) oraz 文化 (*wénhuà*). Najważniejszy tu znak: 文 (*wén*), oznacza ‘pismo, literaturę’; w języku chińskim zwraca się więc uwagę na piśmiennictwo jako główny czynnik cywilizacyjny. Drugie z wymienionych słów oznacza także edukację, przekazywanie umiejętności (sztuki!) pisania i czytania oraz znajomości tradycji literackiej. „Cywilizacja materialna” to 物质文明 (*wùzhì wénmíng*), w przeciwieństwie do „wartości duchowych” – 精神文明 (*jīngshén wénmíng*); to drugie, podobnie jak w językach europejskich, wiąże duchowość z religijnością. „Cywilizowane społeczeństwo” to 文明社会

(*wénmíng shèhuì*), „cywilizowane zachowanie” – 文明行为 (*wénmíng xíngwéi*), a „historia cywilizacji zachodniej” to 西方文明史 (*xīfāng wénmíng shǐ*). Przez „cywilizację” można też tłumaczyć zwroty: 开化 (*kāihuà*) – ‘stawać się cywilizowanym, cywilizować się’, dosłownie: ‘stawać się otwartym, otwierać się’, oraz 教化 (*jiàohuà*) – dosłownie: ‘nauczać, przekazywać wiedzę bądź naukę’<sup>1</sup>.

Marek M. Dziekan dokonał przeglądu słów z języków arabskiego, perskiego i tureckiego, mogących być odpowiednikami „cywilizacji” bądź „kultury” [Dziekan 2007: 9–11]. Arabska *sakafa* odpowiada kulturze. W słowniku Al-Firuzabadiego (przełom XIV i XV w.) czasownik *sakufa* oznacza ‘stać się inteligentnym, rozumnym, przenikliwym’; z rdzeniem tym wiąże się także znaczenie ostrzenia miecza. W słowniku *Al-Mundżid* z początków XX w. *sakafa* to ‘wiedza z zakresu rozmaitych nauk, sztuk i literatury’. Z kolei słowo *hadara* jest uznawane za odpowiednik europejskiej cywilizacji. Słowem *al-hadar* określano ludność osiadłą (‘osiedlenie się w osiedlu’ – Al-Firuzabadi), której przeciwieństwem byli *al-badu* – Beduini, koczownicy (*al-badijja* – ‘pustynia, półpustynia, step’). Dziekan wskazał na podobieństwo tego pojęcia z łacińskim *civilis*, również odnoszącym się do miejskiego trybu życia. Trzeba tylko dodać pewną różnicę: arabska *al-hadar* jest przeciwieństwem życia koczowniczego, pasterskiego, łacińska *civilis* zaś jest przeciwieństwem życia wiejskiego, rolniczego. Synonimami *al-hadara* są: *at-tamaddun* i *madanijja*, również określające miejski tryb życia (miejskość). Arabska *madanijja* przyjęła się w perskim jako *madanijet* i w tureckim jako *medeniyet* – oba te słowa są tłumaczone w słownikach jako „cywilizacja”. *At-tamaddun* przyjęło się w perskim jako *tamaddon*, gdzie ma synonimiczne znaczenie ‘kultura/cywilizacja’. Kultura jako wiedza i obycie jest w perskim wyrażana także przez pojęcie *farhang*. Po turecku „kultura” to *kültür*, a „cywilizacja” – *uygarlık*. Dziekan zaproponował też, by termin *al-umran*, jedno z kluczowych pojęć Ibn Chalduna w *Mukadimmie*, tłumaczyć jako „cywilizacja ogólnoludzka”, co odpowiadałoby innym znaczeniom tego pojęcia w językach zachodnioeuropejskich [zob. Bielawski 1999: *passim*]<sup>2</sup>. Zakończył

<sup>1</sup> Wszystkie przykłady pochodzą z *Pocket Chinese Dictionary*, Oxford University Press 1999.

<sup>2</sup> *Al-umran* to działalność materialna i duchowa zorganizowanej społeczności ludzkiej, przejawiająca się w tworzeniu różnych rzemiosł i sztuk, rozwoju nauk i powstawaniu instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych. Tak jak pojęcia poprzednio wymienione przez Dziekana, *al-umran* jest jednoznacznie utożsamiana z życiem miejskim, przeciwstawionym życiu koczownicemu. Człowiek jest stworzeniem wyposażonym w potrzeby, z których dwie najważniejsze to zdobywanie żywności i zapewnienie sobie bezpieczeństwa. Żadnej z nich człowiek nie jest w stanie zaspokoić samodzielnie, dlatego jest skazany na życie społeczne. W przypadku produkcji dóbr niezbędnych, np. żywności, produkt osiągnany w wyniku współpracy grupy ludzi zaspokaja potrzeby o wiele większej liczby ludzi, aniżeli oni sami (tj. producenci). Uzyskiwane dzięki kooperacji i podziałowi pracy nadwyżki czasu i siły roboczej są wykorzystywane do wytwarzania szeroko rozumianych dóbr „luksusowych”, tj. niekoniecznie potrzebnych do życia. Następuje zróżnicowanie rzemiosł, nauk i sztuk. Dlatego tylko w *al-umran* człowiek realizuje pełnię swoich możliwości. W dalszej perspektywie „luksusowy” tryb życia prowadzi jednak do drożyzny, załamania gospodarki i zepsucia obyczajów. Wprowadzając ideę historyczno-kulturowych cykli rozwojowych, Ibn Chaldun o wiele wieków wyprzedził pomysły historiozofów europejskich.

wywód konkluzją: „Ogólnie można stwierdzić, że żaden z tych języków nie wprowadza jednoznacznej i ostrej granicy między kulturą a cywilizacją. Terminy te są traktowane wymiennie także w tytułach monografii z tego zakresu” [Dziekan 2007: 11].

Tę wycieczkę na odległe obszary językowe zrobiłem po to, by wyrobić sobie najogólniejsze wyobrażenie, jakie odpowiedniki słowa i pojęcia „cywilizacja” można odnaleźć poza kręgiem języków europejskich. Dalsze dociekania ograniczą się już do głównych języków Starego Kontynentu.

Wśród języków europejskich również występuje spore zróżnicowanie. Francuska *la civilisation* nie znaczy tego samego co niemiecka *die Zivilisation*. Dodatkowo sprawę komplikuje splot znaczeniowy: „cywilizacja” i „kultura”. Można rzec, że są to pojęcia sąsiadujące ze sobą, ale też od dawna prowadzące spór o granice. Ich współzależności różnie wyglądają w różnych językach. Klasyycznym przykładem jest niemiecko-francuski spór o wyższość *la civilisation* nad *la culture* (zdaniem Francuzów) bądź *die Kultur* nad *die Zivilisation* (zdaniem Niemców). Sporowi temu przyjrzyć się w dalszych częściach pracy. Dla zilustrowania tego zamieszczenia językowego spójrzmy na kilka przykładów. Praca Sigmunda Freuda, w niemieckim oryginale nosząca tytuł *Das Unbehagen in der Kultur*, w języku polskim funkcjonuje pt. *Kultura jako źródło cierpienia*, ale już w wydaniach angielskich nosi tytuł *Civilization and its Discontents*, a we francuskich – *Malaise dans la Civilisation*. Nie mniej słynna praca Samuela Huntingtona *Clash of Civilizations*, w Polsce wydana pod tytułem *Zderzenie cywilizacji*, funkcjonuje w języku niemieckim jako *Kampf der Kulturen*. Fundamentalna dla antropologii kulturowej praca Edwarda B. Tylora *Primitive Culture* została przetłumaczona na polski jako *Cywilizacja pierwotna* (patrz rozdział *Cywilizacja jako ewolucja kultury*).

Skoro padło już nazwisko autora *Zderzenia cywilizacji*, to przypomnieć należy, że o cywilizacji pisało dwóch Huntingtonów. Pierwszym z nich był Ellsworth Huntington, autor m.in. *Civilization and Climate* (1915) oraz *Main-springs of Civilization* (1945), geograf, badacz zmian klimatycznych, a także geografii ekonomicznej, badacz związków między klimatem a gospodarką. Jego koncepcja ma zwolenników do dziś – znanym jej przedstawicielem jest Felipe Fernández-Armesto, autor m.in. książki *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury* (2001, wyd. pol. 2008). Fernández-Armesto definiuje cywilizację jako sposób odgradzania się człowieka od przyrody i przetwarzania jej na własny sposób, a typologię cywilizacji opiera na typologii środowisk przyrodniczych, w których funkcjonują społeczeństwa (cywilizacje stepowe, leśne, oceaniczne itd.). W tym ujęciu dziełem cywilizacji jest np. lodowisko w betonowym blokowisku lub ogród w stylu angielskim w Laponii. Takim podejściem do cywilizacji nie będę zajmować się w tej pracy, choćby dlatego, że wykracza ono poza ramy czasowe niniejszych badań. Należy jednak odnotować, że nawet przy takim podejściu do problematyki cywilizacyjnej autor nie może pominąć aspektu historii słowa i pojęcia „cywilizacja”. Poświęca on tej kwestii wstęp pt. *Żądza cywilizowania. Cywilizacje a cywilizacja* [Fernández-Armesto 2008: 17–36].



Kolejnym testem językowym może być porównanie artykułów *Zivilisation*, *Civilisation* i *Civilization* w trzech wielkich encyklopediach: niemieckim Brockhausie [Brockhaus 2006: 653–657], francuskim Larousse [Grand Larousse 1960: 164–165] i angielskiej Britannice [The New Encyclopaedia Britannica 1974: 657–660]. Można odnieść wrażenie, że to teksty dotyczące trzech różnych tematów. Artykuł niemiecki jest zdominowany przez Eliaszowską koncepcję procesu cywilizacji. Niemiecka „cywilizacja” to przede wszystkim długookresowa tendencja w dziejach, dotycząca kwestii obyczajowo-moralnych. W historii tego pojęcia znaczące role odegrali renesansowi autorzy piszący o poprawie obyczajów (Erazm z Rotterdamu, Castiglione) oraz filozofowie oświeceniowi (Rousseau, Ferguson, Condorcet, Herder). Szczególnie miejsce zajmuje słynny cytat z Kanta oraz koncepcja Wilhelma von Humboldta (patrz rozdział *Die Zivilisation – narodziny pojęcia w języku niemieckim*). W pewnym okresie kultury niemieckiej istotne znacznie miała opozycja: „cywilizacja”–„kultura”. Głębsza, duchowa kultura była przeciwstawiana materialistycznej cywilizacji zachodniej. Ta krytyka cywilizacji z punktu widzenia kultury była zdaniem autora artykułu antynowoczesna, antydemokratyczna, antyfrancuska i w ogóle prowadziła do apologii barbarzyństwa i do nazizmu. Wzorcowym krytykiem cywilizacji jest Houston Stewart Chamberlain (!), ale do tej tradycji zaliczeni zostali także m.in. Wagner, Nietzsche, Spengler. Ponadto pojęcie „cywilizowanie” (podnoszenie innych na swój, wyższy poziom cywilizacji) służyło przeciwstawieniu cywilizowanych Europejczyków niecywilizowanej reszcie świata i było wykorzystywane do usprawiedliwiania kolonializmu. Z kontekstem „Europa a reszta świata” wiąże się zarówno znaczenie pojęcia „cywilizacja” w antropologii (jako przykład podana jest definicja Tylora: „kultura, czyli cywilizacja”), jak i koncepcja „zderzenia cywilizacji” Huntingtona. Pozytywnie oceniono natomiast możliwość wykorzystania omawianego pojęcia w pisaniu historii wielkich grup i obszarów przez A.J. Toynbeego i historyków ze szkoły Annales.

W encyklopedycznych artykułach francuskim i angielskim nie ma wzmianki o Kancie, Eliasie czy nazizmie. W haśle z *Grand Larousse’a* przykłady użycia to cytaty z Anatola France’a, Gautiera i Balzaca. Dużą część artykułu poświęcono pisarzom osiemnastowiecznym: pojęcie upowszechniło się, gdy encyklopedyści, Rousseau, a także późniejsi autorzy posłużyli się nim do przyswojenia etnograficznych informacji o ludach pozaeuropejskich. Zaczęto też mówić o cywilizacjach w odniesieniu do minionych, historycznych formacji kulturowych, przez co pojęcie to weszło także do języka historyków i historyków. Połączenie kontekstów etnograficznego i historycznego pozwoliło tworzyć modele procesów historycznych, w szczególności kryzysów i upadku cywilizacji (słynne słowa Paula Valéry’ego wypowiedziane tuż po wybuchu pierwszej wojny światowej: „My, cywilizacje, już wiemy, że jesteście śmiertelne”). Kwestia śmiertelności cywilizacji wypełnia resztę artykułu.

Z kolei hasło w *Britannice* nosi tytuł *Civilization and Cultural Evolution* i w większości dotyczy ewolucjonizmu kulturowego. Punktem wyjścia jest

koncepcja Tylora („kultura, czyli cywilizacja”). Jako prekursorzy Tylora wskazani zostali myśliciele, którzy próbowali opisać ewolucję społeczeństw od dzikości po stan obecny: Hobbes, Herder, Turgot, a przede wszystkim Rousseau. Trójstopniowy charakter tego procesu postulował Comte, ale w naukowy sposób koncepcja ta została przedstawiona dopiero przez Lewisa H. Morgana i Edwarda B. Tylora. Następuje omówienie koncepcji Darwina, Spencera, Marksa, Webera, Durkheima i innych. Wyróżnione są następujące zagadnienia: linearność historii, teorie telicznego (celowego) postępu, teorie wzrostu społeczeństw masowych, dyfuzjonizm, teorie cykli historycznych (Spengler i Toynbee), teoria rewolucji miejskiej jako początku cywilizacji (Vere Gordon Childe).

Te trzy artykuły encyklopedyczne: niemiecki, francuski i angielski, można porównać z hasłem *Cywilizacja* w tomie 6 Wielkiej encyklopedii powszechnej PWN, autorstwa Jerzego Szackiego [Szacki 2002b]. Socjolog wyróżnił kilka znaczeń, w których występuje to pojęcie:

- jako kierunek postępu ludzkości (Guizot, Ferguson);
- jako synonim kultury (Tylor, Freud, Elias, Toynbee);
- jako szczególna kategoria zjawisk kulturowych (superjednostka);
- jako przeciwieństwo kultury (Kant, Spengler, Thomas Mann);
- jako wyodrębniona część ludzkości (Toynbee, Koneczny);
- jako kategoria analizy historycznej (od *Essai sur les moeurs* Woltera, przez Guizota, po szkołę Annales).

Splot pojęć „cywilizacja” i „kultura” wydaje się nie do rozwikłania, dlatego sensowne jest łączne rozpatrywanie obu terminów. Tak uczynił Władysław Tatarkiewicz w eseju *Cywilizacja i kultura*. Dokonawszy przeglądu autorów (głównie dziewiętnastowiecznych), którzy posługiwali się tymi terminami, dał wyraz swoistej bezradności: „kto pisze o kulturze i cywilizacji, jest wolny: może je interpretować i jedną od drugiej odróżniać, jak chce, byle wyzyskując dwa wyrazy, jakie ma do rozporządzenia, uwydatnił istotne różnice desygnatów” [Tatarkiewicz 1978: 76]. I zaraz potem skorzystał z tej dowolności, podając swoją definicję:

Niech **cywilizacja** oznacza to wszystko, **co ludzkość stworzyła**, dodała do natury dla ułatwienia i ulepszenia życia, i co wielu ludziom jest wspólne, a **kultura** – **te przeżycia i czynności poszczególnych ludzi**, którzy wydali cywilizację i z cywilizacji korzystają. Cywilizacja czyni, że **świat** dzisiejszy jest różny od pierwotnego, a kultura, że **ludzie** dzisiejsi są od pierwotnych różni [Tatarkiewicz 1978: 76].

Jest to definicja projektująca, koncepcja zaś – arbitralna, ale te same cechy mają wszelkie definicje i koncepcje cywilizacji. Zdaniem Tatarkiewicza cywilizacja sprawia, że ludzie są ludźmi, kultura zaś – że człowiek jest człowiekiem. Zwróćmy uwagę, że w tej koncepcji opozycja cywilizacja–kultura nie równa się opozycji materialne–duchowe, lecz krzyżuje się z nią, co stanowi zaletę tej propozycji. Następnie Tatarkiewicz wylicza składniki cywilizacji: 1) rze-

czy („pola zasiane, lasy zasadzone, drogi przeprowadzone, kopalnie wykute” itd., aż do: „szkoły do uczenia, teatry dla rozrywki”); 2) czynności („wykłady w szkołach, przedstawienia w teatrach, praca w fabrykach”); 3) organizacje („ministerstwa, sztaby wojsk, kierownictwo fabryk, programy szkół, dyrekcje hoteli”), w tym także urząd, prawo, moralność, wiara, wiedza, smak artystyczny; 4) ideologię, która wydała te instytucje, czynności, wytwory, organizacje. Następnie Tatarkiewicz szukał przykładów użycia językowych, w których zakresy obu omawianych pojęć nie pokrywają się ze sobą; sytuacji, w których te pojęcia nie są synonimicznie, lecz okazują się częściowo rozłączne i niezależne względem siebie. Wskazał, że istnieje – i słusznie, że istnieje – ministerstwo kultury, natomiast nie ma – i słusznie, że nie ma – ministerstwa cywilizacji. Gdyby bowiem istniało, musiałoby być właściwie ministerstwem wszystkiego albo prawie wszystkiego; musiałoby zajmować się i lotnictwem, i budowaniem autostrad, i wszelkimi innymi składnikami szeroko określonej cywilizacji. Istnieją też domy kultury, ale nie ma domów cywilizacji, bo jakie sekcje zainteresowań miałyby być prowadzone w tego typu placówkach? Z tych przykładów można wnioskować, że pojęcie kultury jest (przynajmniej pod pewnymi względami) bardziej wyspecjalizowane od pojęcia cywilizacji. Specjalizacja ta umożliwia tworzenie instytucji mających w nazwie kulturę, natomiast szerszy zakres pojęcia „cywilizacja” uniemożliwia tworzenie wyspecjalizowanych placówek, które zajmowałyby się cywilizacją.

Taką samą strategię – wspólnego omawiania obu pojęć, ze względu na niemożność rozdzielenia ich historii i rozwoju znaczeń – przyjął Jörg Fisch, autor stustronicowego artykułu *Zivilisation, Kultur* w siódmym tomie monumentalnego leksykonu historii idei *Geschichtliche Grundbegriffe* pod redakcją Ottona Brunnera, Wernera Conzega i Reinharta Kosellecka [Fisch 1997]. Fisch zwrócił uwagę na to, że problematyka kulturowo-cywilizacyjna była poruszana już od antyku, ale same te pojęcia nie były znane starożytnym. Z pojęć greckich najbliższa im jest *paideia*. Znamienne, że Grecy nie ukuli pojęcia „cywilizacja”, ale stworzyli pojęcie jej przeciwieństwa: *barbaros*. Łacińskie źródła „cywilizacji” to oczywiście *civilis* (odpowiednik greckiego *politikos*), *civitas* i *civilitas*. Fisch śledzi ich występowanie od późnego antyku, przez średniowiecze (*De Monarchia* Dantego, pisma Wycliffa), po wczesną nowożytność (m.in. Erazm, Bodin, Luter, Kalwin). Za właściwy moment narodzin pojęć „cywilizacja” i „kultura” przyjmuje (za Eliasem, Febvre’em, Morasem) połowę XVIII w. Pojęcie „cywilizacja” kształtuje się wówczas wspólnie z pojęciami takimi jak „historia” i „postęp”; tworzą one wspólny pakiet zagadnień. „Cywilizacja” jest więc początkowo postrzegana jako proces, ruch, zmienność i właśnie do wyrażenia tego ruchu, tej dynamiki potrzebne było nowe pojęcie. Wkrótce autorzy zaczynają stawiać pytanie: Czy jest to proces powszechny (problem historii uniwersalnej), czy też proces różnicowania, wielości (problematyka historii partykularnych i kultur narodowych)? Wiek XIX to okres różnicowania znaczeń tych dwóch pojęć, przebiegającego odmiennie w różnych językach (angielskim, francuskim, niemieckim), na

tle narastających nacjonalizmów; to okres coraz mocniejszego podkreślania odrębności kultur narodowych, z konfliktami zbrojnymi w tle. Kulminacja tego procesu przypada na rok 1914, kiedy to pojęcie „cywilizacja”, najpierw po obu stronach Renu, a potem niemal wszędzie tam, gdzie było w użyciu, zostało zdegradowane do roli narzędzia polityczno-propagandowego. Na zakończenie swego artykułu Fisch wskazuje na próby odbudowy tego pojęcia w latach późniejszych, zwłaszcza po roku 1945. Omawia m.in. wysunięty przez Toynbeego projekt uniwersalistycznego przewyciężenia partykularyzmów cywilizacyjnych (nazbyt chyba optymistyczny).

Fisch śledzi rozwój pary pojęć „cywilizacja” i „kultura” w trzech językach: francuskim, angielskim, niemieckim, z odniesieniami do języka włoskiego. Większość omówionych przezeń autorów zostanie przedstawionych szerzej w tej książce, natomiast w tym miejscu wymienię tylko te źródła do historii tytułowego pojęcia, które nie pojawią się dalej. Z francuskich oświeceniowych użyc tego pojęcia Fisch wymienia więc (oprócz Mirabeau-ojca, Woltera i Condorceta): *L'antiquité dévoilée par ses usages* Boulangera (1766) i *Théorie des lois civiles* Lingueta (1767). Przytacza słowa Napoleona Bonaparte'go wypowiedziane do żołnierzy przed wyprawą do Egiptu (1798): *Vous allez entreprendre une conquête dont les effets sur la civilisation et le commerce du monde sont incalculable* („Podjęliście się podboju, którego skutki dla cywilizacji i handlu światowego są nieobliczalne”). Rozwój pojęcia w XIX w. śledzi m.in. na przykładach *Des nations polies et des nations civilisées* Bonalda (1810) oraz *L'avenir de la science* Renana (1848). Z autorów niemieckich (oprócz Kanta, Herdera i W. von Humboldta) przywołuje m.in. *Darstellung der Altertums-Wissenschaft* Friedricha Augusta Wolfa (1807) oraz krótki, ale znamieny szkic *Über Barbarei und Kultur* Pestalozziego (1815). Przytacza definicję cywilizacji ze słownika Brockhousa, wydanie z 1833 r.: *Civilisation heisst die auf geselligen Verkehr beruhende höhere Ausbildung den Menschen und Völker, die man heutzutage auch oft durch den Namen Gesittung bezeichnen will* („Cywilizacją nazywa się wyższy poziom wykształcenia ludzi i narodów w stosunkach towarzyskich, który w dzisiejszych czasach określa się często także mianem ogłady”) [Fisch 1997: 737]. Erudycyjne bogactwo artykułu Jörga Fische sprawia, że jest to doskonały punkt wyjścia dla dalszych badań piśmiennictwa związanego z problematyką kulturalno-cywilizacyjną, zwłaszcza z okresu 1750–1914.

Spośród współczesnych filozofów posługujących się pojęciem „cywilizacja” nie sposób pominąć (zwłaszcza w kontekście historii idei) Leszka Kołakowskiego. W pierwszej kolejności nasuwa się tu wykład *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, wygłoszony w Castel Gandolfo w 1985 r. [Kołakowski 1990: 195–204]. Cywilizacja jest w nim właściwie utożsamiona z nowoczesnością. (Tytuł tego wykładu równie dobrze mógłby brzmieć *Nowoczesność na ławie oskarżonych*). Istotę cywilizacji nowoczesnej Kołakowski upatruje w preferowaniu nowości, zmienności względem tego, co stałe, zastane (lub, co gorsza, „ponadczasowe”), a więc w idei postępu. O związkach idei cywilizacji z ideą postępu była już pokrótce mowa, a szerzej zostaną one omówione w kolej-

nych rozdziałach. Ze względu na tematykę niniejszej książki większe znaczenie ma jednak wykład *Szukanie barbarzyńcy*, wygłoszony w Collège de France w 1980 r. [Kołakowski 1990: 7–36]. Kołakowski podjął się w nim obrony pojęć „cywilizacja” i „barbarzyństwo”, mocno nadwreżonych uwikłaniem w europocentryzm i dziedzictwo kolonializmu. Przedstawiona przez filozofa krytyka tych pojęć (a raczej rekonstrukcja rozróżnienia, które wprowadzają) polega na argumentacji, że przekonanie o wyższości cywilizacji (w domyśle: naszej) nad barbarzyństwem (w domyśle: Innego – narodu, plemienia, wyznania itd.) jest ideologią dominacji, prowadzącą do aktów barbarzyństwa. Cywilizacja obraca się wówczas w swoje przeciwieństwo. Kołakowski twierdzi, że jest to wniosek uzasadniony, ale zbyt daleko idący.

Czy życzliwe zainteresowanie i tolerancja względem innych cywilizacji są możliwe tylko wtedy, kiedyśmy uprzednio przestali brać naszą własną na serio? Innymi słowy: do jakiego stopnia możemy afirmować naszą wyłączną przynależność do jednej cywilizacji bez jednoczesnej ochoty niszczenia innych? Gdyby prawdą było, że barbarzyństwa można się wyrzec tylko razem z własną kulturą, należałoby powiedzieć, że tylko te cywilizacje są zdolne do niebarbarzyństwa, które popadają w ruinę: mało pocieszająca konkluzja.

Nie myślę, żeby ta konkluzja była prawdziwa [Kołakowski 1990: 11–12].

Zaproponowane rozwiązanie jest typowe dla Kołakowskiego: niekonsekwencja, a dokładniej – sceptycyzm niekonsekwentny i uniwersalizm niekonsekwentny, tzn. zatrzymanie się w tolerancji dla innych cywilizacji przed granicą, poza którą różnice między cywilizacją a barbarzyństwem zacierają się. Rozróżnienie tych dwóch pojęć może więc i powinno mieć sens dla filozofa. Należy dodać, że Kołakowski posługuje się tylko jednym z aspektów pojęcia barbarzyństwa. W jego wywodzie oznacza ono bezmyślne, bezsensowne niszczenie wytworów kultury i cywilizacji, niezrozumiałych i bezwartościowych z punktu widzenia barbarzyńcy (barbarzyństwo jako wandalizm, Wandalowie jako pierwowzór wizerunku barbarzyńcy). W kolejnych rozdziałach tej książki pokażę, że „barbarzyństwo” obejmuje dużo szerszy zakres znaczeń i to niekoniecznie negatywnych.

Wciąż aktualną użyteczność pojęcia „cywilizacja” we współczesnych naukach historycznych doskonale ukazuje Jan Kieniewicz we *Wprowadzeniu do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*. Cztery części tej książki odpowiadają semestrom wykładów wygłaszanych w Instytucie Orientalistyki UW od 2000 r. Część pierwsza zawiera zarys historii pojęcia, liczne definicje cywilizacji, opis głównych zagadnień i kontekstów, w których pojęcie to występuje (m.in. geneza cywilizacji, ośrodki koncentracji, stosunki międzycywilizacyjne i międzykulturowe, zasady recepcji i bariery ochronne, ekspansja wewnętrzna i zewnętrzna). Pojęciami postawionymi obok cywilizacji i wykorzystywanymi niejako w jednym zestawie do interpretacji zjawisk historycznych są u Kieniewicza „systemy” (zwłaszcza pojmowanie społeczeństw jako systemów – to wszak fundament socjologii) oraz „światy”

(światy-gospodarki i światy-imperia – za Braudem i Wallersteinem). Pierwsze z tych pojęć jest węższe, drugie – szersze od pojęcia „cywilizacja”. Kieniewicz pokazuje, że pojęcie cywilizacji, które pojawiło się w XVIII w. wraz z nowoczesną refleksją nad dziejami i historią (tj. nad tym, jak przebiegają procesy dziejowe oraz jak można i należy je opisywać), nie zesta- rzało się i ciągle doskonale nadaje się do interpretacji najnowszych zjawisk historycznych takich jak: relacje między euroatlantyckim Zachodem a azja- tyckim Wschodem w epoce kolonializmu, dekolonizacja, świata postkolo- nialny („świat podzielony”). Zaletą tej książki jest też to, że właściwie nie ma w niej podziału na część teoretyczną i praktyczną, tj. pojęciową (historia idei) i stosowaną (historia *sensu stricto*, zorientowaną na makroprocesy dłu- giego trwania i największe jednostki opisu historycznego). Oba te ujęcia są stale obecne, choć w różnych proporcjach. Autor, wzięwszy pod uwagę kilka- dziesiąt definicji i teorii cywilizacji, przyjmuje następujące rozumienie tego pojęcia:

[...] cywilizacjami nazywam takie zbiory systemów społecznych, które ukształtowały się w konsekwencji pojawienia się i trwania przekonania i woli ludzi tworzących te systemy, o ich przynależności do wspólnoty szerszej niż wytworzona przez właściwą im więź grupową/społeczną/narodową/państwową (plemię, lud, naród, państwo), a więc do wspólnoty przekraczającej krąg wytwar- zany przez ich własną kulturę. Przyjmując rzeczywiste istnienie tego rodzaju większych całości, rozumiem, że są one wyobrażeniowe, ale uznaję możliwość ich opisu i nazwania także wtedy, gdy nie zostało to wyrażone w ten sposób przez ludzi tworzących ową całość [Kieniewicz 2003: 37].

O tym, w jaki sposób pojęcie to funkcjonuje współcześnie w języku potocznym, świadczyć mogą kolumny zatytułowane „Cywilizacja” w wyso- konakładowych tygodnikach. Tylko jeden tygodnik wytworzył jednak własną cywilizację, która zresztą doczekała się monografii. Chodzi o *Cywilizację „Przekroju”* Justyny Jaworskiej. Z punktu widzenia badacza historii tego poję- cia szczególnie ważny jest początek rozdziału III [Jaworska 2008: 61–71]. Autorka posługuje się tytułowym pojęciem w znaczeniach sproblematyzowa- nych głównie przez Eliasa i Jedlickiego, a za najważniejsze obszary skojarze- niowe związane z cywilizacją uznaje: miasto i pismo. Te nazwiska i motywy będą się stale przewijać także w tej pracy.

Powyższe przykłady pokazują, że pisząc o *the civilization*, *la civilisation*, *die Zivilisation*, cywilizacji itd., piszemy nie o jednym słowie, ale o kilku różnych (choć podobnych) słowach, funkcjonujących w różnych językach (i choćby z tego powodu każde z nich ma nieco inne znaczenie). Rozważając obiekty tak podobne do siebie, jak odpowiadające sobie słowa z różnych języ- ków, trzeba zwrócić szczególną uwagę na różnice między nimi, choć rzecz jasna różnice te nie powinny przesłonić części wspólnej zakresów znaczenio- wych tych słów.