

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/312895419>

# Wschodnioeuropejskie kontestacje Zachodu oraz ich empiryczna weryfikacja. Prusy, Rosja, Polska . The East European dissent with the West and their empirical verification. Prussia,...

Article · January 2011

CITATIONS

9

1 author:



**Janusz Hryniewicz**

University of Warsaw

25 PUBLICATIONS 132 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



The impact of EU cohesion Policy on European identification. Policy implementation and performance. Quality of governance in public administration [View project](#)



GRINCOH: Growth – Innovation – Competitiveness: Fostering Cohesion in Central and Eastern Europe [View project](#)

You have downloaded a document from



*The Central and Eastern European Online Library*

The joined archive of hundreds of Central-, East- and South-East-European publishers, research institutes, and various content providers

**Source:** Studia Polityczne  
Political Studies

**Location:** Poland

**Author(s):** Janusz T. Hryniewicz

**Title:** Wschodnioeuropejskie kontestacje Zachodu oraz ich empiryczna weryfikacja. Prusy, Rosja. Polska  
The East European dissent with the West and their empirical verification. Prussia, Russia and Poland

**Issue:** 27/2011

**Citation style:** Janusz T. Hryniewicz. "Wschodnioeuropejskie kontestacje Zachodu oraz ich empiryczna weryfikacja. Prusy, Rosja. Polska". Studia Polityczne 27:273-303.  
<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=275095>

**JANUSZ T. HRYNIEWICZ**

Uniwersytet Warszawski

**WSCHODNIOEUROPEJSKIE  
KONTESTACJE ZACHODU  
ORAZ ICH EMPIRYCZNA WERYFIKACJA.  
PRUSY, ROSJA, POLSKA**

**The East European dissent with the West and their empirical  
verification. Prussia, Russia and Poland**

The article presents critical analyses of the West which originated in Prussia, Russia and Poland. Despite evident and manifold cultural and political variances, critical analyses of the West are focused on a relatively similar range of issues, albeit with a different distribution of accents. Prussian dissent with the West dwells primarily on the differences between civilisation and culture. Russian critical thinking features alternative visions of culture, civilisation, the manner in which society functions and the sources of the law. A Renaissance of the Euro-Asiatic perspective has been noticeable in Russia in recent years. Polish critical analyses are focused on the behavioural pathologies, the deficiency of spiritualism and the hypertrophy of civilisation over culture. The common feature of the critical appraisal discussed in the article is the belief in the West's cultural collapse when compared to Poland or Russia. Empirical verification proves that this thesis is not true.

**EUROPA WSCHODNIA WOBEC EUROPY ZACHODNIEJ**

Nieodmiennie w społeczeństwach Europy Wschodniej pytanie o „miejsce w Europie” przekłada się na pytanie o stosunek własnej kultury narodowej do kultury Zachodu. Dochodzimy w ten sposób do dość fundamentalnego pytania o ontologię Europy Wschodniej (na

wschód od Łaby) w sensie formacji ideowej i intelektualnej. Jest wiele argumentów świadczących o tym, że jest to twór niejednorodny kulturowo, religijnie, politycznie, a nawet epistemologicznie. Jednak, jak to później zobaczymy, różnice te zacierają silne, wspólne dążenie do odpowiedzi na pytanie: jak zareagować na wyzwania płynące z Zachodu dotyczące nowych technologii, lepszej organizacji, wyższego poziomu egzystencji, a także bardziej atrakcyjnego stylu życia przyciągającego wschodnioeuropejskich współrodaków i *last but not least* lepszego uzbrojenia. Dla mieszkańców i elit Europy Wschodniej problem Zachodu polega na tym, że jest tam więcej dobrych rzeczy, które wschodni Europejczycy też by chcieli mieć.

Reakcje ludzi na to, że inni mają więcej dobrych rzeczy są różne. Jedni chcą mieć to samo i zastanawiają się, co zmienić, żeby tak było; inni odwrotnie, szukają uzasadnienia, dlaczego zmian nie warto wprowadzać. Podobnie jest z elitami wschodnioeuropejskimi. Dla jednych Zachód jest wyzwaniem w tym sensie, że ma to, co własny naród chciałby mieć i skłania do postawienia pytania, jak własnemu narodowi to dać? Próby odpowiedzi nieodmiennie prowadziły i nadal prowadzą do konkluzji, że trzeba stworzyć takie warunki instytucjonalne, które sprzyjają tworzeniu przedmiotu aspiracji i w tym celu należy zmienić mniej lub bardziej dogłębnie stan rzeczy we własnym kraju.

Inna część elit wschodnioeuropejskich uznała i nadal uznaje, że nie warto i nie należy „stawać okoniem” wobec własnej kultury, dlatego że kultura niezachodnia jest bardziej wartościowa. W efekcie w Europie Wschodniej mamy do czynienia z pęknięciem ideowym. Z jednej strony mamy romantyzm, konserwatyzm, tradycjonalizm, a z drugiej modernizm, liberalizm, import kulturowy.

Spory o stosunek do Zachodu nasiliły się w Europie Wschodniej wraz z rozprzestrzenianiem się na zachodzie Europy cywilizacji przemysłowej. I tak np. w polskim piśmiennictwie już w XIX wieku można znaleźć wiele świadectw niezgody na to, co zauważono na Zachodzie i zarazem troski o to, żeby uchronić coś własnego przed wpływami Zachodu (zob. np. Jedlicki 2002). W trakcie dalszych rozważań omówiony zostanie dorobek krytycznych wobec Zachodu autorów i zarazem tych, którzy mniej lub bardziej wyraźnie wskazują na wyższość polskich lub rosyjskich wytworów materialnych bądź ideowych nad zachodnimi. Warto zauważyć, że krytyka Zachodu nie jest wschodnioeuropejską osobliwością, również na Zachodzie powstają prace o podobnym wydźwięku i zawartości (rejestr tych prac zob. np. Buruma, Margalit 2005, s. 56 i nast.).

## SPENGLER – ZACHÓD, CYWILIZACJA, UPADEK

Prymat i miano klasyka w dziedzinie współczesnych kontestacji Zachodu należy się Oswaldowi Spenglerowi. Czytelnik mógłby w tym miejscu zapytać, co ma niemiecki autor do wschodnioeuropejskich krytyków Zachodu? Jednak, jak się zaraz okaże, niemiecki nie zawsze znaczy zachodni, a może wręcz znaczyć wschodnioeuropejski. Prusy zawsze były odmienne pod względem gospodarczym i społecznym od zachodnich Niemiec (zob. np. Winkler 2007, s. 39 i nast.) i stanowiły element wschodnioeuropejskiego kompleksu gospodarczego, z właściwymi mu stosunkami politycznymi oraz kulturą gospodarczą i polityczną (zob. np. Hryniewicz 2004, s. 154–186). Spengler, podobnie jak cytowani dalej Rosjanie, był miłośnikiem owej pruskiej wschodnioeuropejskości, z którą wiązał polityczne nadzieje przeciwko zachodniej cywilizacji, której przepowiadał nieuchronny upadek, podobnie jak np. współczesny klasyk myśli rosyjskiej Aleksandr Dugin. Jeżeli uznamy Prusy za część Europy Wschodniej, to autora tak intensywnie z nimi związanego można uznać za klasyka myśli wschodnioeuropejskiej. Wspomniany Dugin w sposób niezwykle lapidarny oddaje istotę zastosowanej argumentacji, stwierdzając, że „Prusy to Rosja wewnątrz Niemiec” (Dugin 1998, s. 133). Dodajmy, trzymając się tej samej poetyki, że Spengler to unaukowniony Dostojewski wewnątrz niemieckiej myśli społecznej.

Spengler był nie tylko autorem książek, ale także działaczem politycznym z bardzo silnie wykrystalizowaną wizją celów politycznych. Zwalczał republikę weimarską i był zwolennikiem socjalizmu pruskiego jako ideału urzędzenia państwa. Źródłem inspiracji należy szukać w stanowym państwie pruskim (na podst. Kołakowski 1981, s. 77). Zdaniem Spenglera, Niemcom po 1918 roku potrzebne jest zarządzanie odgórne. Jego realizatorami powinni być socjalistyczni władcy, zaś ich dzieło ma być oparte na demokracji w pruskim tego słowa znaczeniu, scalane wolą posłuszeństwa, jednością poczucia obowiązku i świadomością zadania. Droga do takiego państwa prowadzi przez scalenie wysiłku robotników i najlepszych nosicieli pruskiego ducha państwowego (*ibidem*, s. 115–116). Był więc Spengler Prusakiem nie tylko z urodzenia, ale i z wyboru ideowego, i można sądzić, że inspiracje dla swojego głównego dzieła czerpał z kultury politycznej, gospodarczej i historii Prus.

Dzieło Spenglera o wymownym tytule *Zmierzch Zachodu* opiera się na od dawna obecnym w niemieckiej humanistyce rozróżnieniu

na kulturę właściwą Niemcom i cywilizację właściwą innym narodom Europy Zachodniej (Winkler 2007, t. 1, s. 224). Kultura to duchowość, wzniosłość, twórczość intelektualna, natomiast cywilizacja to maszyny, urzędnicy, a w dziedzinie myśli nie więcej niż rachunki i kalkulacja. Spengler za siedlisko cywilizacji uważał Anglię. Drugi tom wspomnianej książki pisał Spengler po klęsce armii niemieckiej (w 1918 roku), w której główną rolę odgrywała pruska generalicja. Wśród mocarstw zwycięskich czołową pozycję zajmowała Anglia – zdominowana przez cywilizację, być może dlatego Spengler uznał, że na Zachodzie skończył się czas kultury i nastąpiła cywilizacja – faza uwiądu i ostatecznego upadku trajektorii rozwojowej zapoczątkowanej w starożytnej Grecji. Upadek ten, zdaniem Spenglera, jest nieodwołalny.

W *Zmierzchu Zachodu* możemy przeczytać, że triumf cywilizacji dokonał się na Zachodzie w ciągu XIX wieku. Cywilizacja to dopełnienie kultury w postaci zewnętrznych, sztucznych form, jest to zarazem koniec kultury, tak jak śmierć po życiu (Spengler 2001, s. 48). Kultura to twórczość duchowa, to organiczne widzenie świata – taki jaki on jest we wszystkich postaciach. Cywilizacja zaczyna się tam, gdzie ludzie usiłują ująć świat w postać prawidłowości i tworzą obrazy rzeczywistości z natury rzeczy fragmentaryczne. Zauważmy tu wątki wspólne z cytowanym dalej Dostojewskim. Człowiek kultury doskonali się wewnętrznie, ludzie cywilizacji – dostrzegają tylko zewnętrzne możliwości (*ibidem*, s. 52).

Człowiek cywilizacji to człowiek czystych faktów, inteligentny powierzchownie, z nabytą sprawnością intelektualną, ale irreligijny i czujący niechęć do chłopstwa oraz do jego wyższej formy – ziemianstwa. W miejsce zrosniętego z ziemią ludu pojawia się nowy nomada, mieszkaniec wielkiego miasta, pasożyt przedkładający idee kosmopolityczne nad idee kraju rodzinnego. Kwintesencją i zarazem symbolem upadku cywilizacji są metropolie, które wchłonęły w siebie wszelką treść dziejów. Tam właśnie zapadają duchowe decyzje, a nie na całym świecie, gdzie, tak czy owak, liczy się każda wioska. Wraz z cywilizacją obszar wiejski danej kultury spada do rangi prowincji (*ibidem*, s. 49 i nast.). Stan kultury i człowiek kultury są antytezami tych określeń. W dalszej części książki Spengler omawia dość drobiazgowo różne dziedziny życia na Zachodzie i w każdej z nich diagnozuje nieuchronny upadek, nie omija nawet muzyki.

Nie sposób nie zauważyć nietzscheańskich inspiracji Spenglera, gdy pisze o duchowości, nieskrępowanej twórczości czy śmierci tego, co w ludziach piękne i dobre, jak również prefiguracji później-

szych opisów globalizacji w postaci metropolitalnych nomadów (por. np. Bauman 2000). Jednak z naszego punktu widzenia najważniejsza w dorobku Spenglera jest jego przystawalność do argumentacji używanej przez autorów wschodnioeuropejskich, a zwłaszcza spopularyzowanie normatywnego zdefiniowania cywilizacji i kultury przez połączenie cywilizacji z upadkiem lub co najmniej defektem, a kultury z życiem, duchowością, rozkwitem.

## ROSYJSKA – CAŁOŚCIOWA KONTESTACJA ZACHODU

Rosyjska antyzachodnia myśl krytyczna ma dość rozbudowany charakter i obejmuje sferę sposobu postrzegania świata, ładu instytucjonalnego, wspólnoty i osobowości. Podobną do Spenglerowskiej, i pochodząca z tego samego okresu, całościową krytykę świata zachodniego znajdujemy u Mikołaja Bierdiajewa. Jego zdaniem, na Zachodzie mamy do czynienia z upadkiem ducha i tryumfem burżuazji. Dążenia do świętości, genialności i wzloty duchowe gasną, dominuje pragnienie zorganizowania sobie wygodnego życia. Nie sposób nie zauważyć tu wyraźnego podobieństwa do idei głoszonych przez Friedricha Nietzschego. Życie jest zniewolone kultem tego co widzialne – burżuazyjny świat jest przeciwieństwem ducha absolutu. W efekcie ginie święta symbolika kultury duchowej starej Europy, zaś centrum życia przenosi się z Europy i Ameryki na peryferie (Bierdiajew 1999, s. 154–155). Wschód, czyli Rosja, zachował związki z *Biblią* i Jerozolimą. Następne zdanie jest esencjonalną ilustracją postawionej wcześniej tezy, że dla ludzi Europy Wschodniej Zachód jest wyzwaniem i problemem do rozwiązania. Bierdiajew ilustruje to przykładem Rosjan. „Nie lubimy Zachodu, tak wielkiego w swojej twórczości, od którego zawsze trzeba się uczyć” (*ibidem*, s. 120). Zachód jest indywidualistyczny, ale paradoks jego indywidualizmu polega na tym, że izoluje osoby, rodziny, grupy społeczne i pozbawia jednostkę osobowości, podporządkowując ją jednolitym normom społecznym. Antytezą są Rosjanie. Rosjan cechuje kolektywizm zakorzeniony w religijności prawosławnej, ale to wcale nie oznacza bezosobowości. Rosyjska kultura i literatura równie boleśnie przeżywała w XIX i XX wieku tragizm losu ludzkiego jak *Księga Hioba*. To właśnie Rosjanie „[...] w imię żywej osoby ludzkiej, jej radości i cierpień zawsze buntowali się przeciwko burżuazyjnej cywilizacji, przeciwko postępowi [...] przeciwko wszelkim społecznym normom i prawom” (*ibidem*, s. 121). Naród rosyjski dąży do królestwa Bożego. Skąd zatem się wziął ate-

istyczny komunizm? Stąd, że naród rosyjski cechuje biegunowość dobra i zła, dlatego królestwo antychrysta może on wziąć za królestwo Chrystusa. Jednak to nie tylko jego wina, bowiem: „Ideologia komunizmu i wojującego ateizmu została jednak zapożyczona z Zachodu. Rosyjski Wschód stracił rozum pod wpływem tych zachodnich «napojów», znośnych dla umiarkowanych temperamentów” (*ibidem*, s. 122). Kontestacja Zachodu nie oznaczała, że Bierdiajew nie dostrzegał jego pozytywnych stron. Uważał, że Rosji i Zachodowi dobrze by służyła swoista synteza kulturowa w postaci zjednoczenia prawosławia i katolicyzmu.

Podobne sądy można znaleźć w ideologiach narodników, słowianofilów albo Eurazjatów i ich współczesnych kontynuatorów. Na czym polega specyfika rosyjskiej kultury prawosławnej i co ją różni od kultury zachodniej? W celu lapidarnej, ale precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie sięgnijmy do definicji Geerta Hofstede’a, mówiącej o tym, że „kultura to zbiorowe zaprogramowanie umysłu, które odróżnia członków jednej grupy lub kategorii osób od członków innej” (Hofstede 2000, s. 375). Kultury mają moc wytwarzania właściwych sobie epistemologii kształtujących odpowiadający ludziom danej kultury sposób postrzegania świata i tworzenia wiedzy. Na gruncie kultury prawosławnej wytworzyła się specyficzna epistemologia, gdzie proces dochodzenia do prawdy polega na jedności ducha i rozumu. Jest to następstwem teologii prawosławnej, w której nie ma rozdzielenia wiary od rozumu. Zachodnia epistemologia oparta jest na kartezjańskim oddzieleniu duszy i rozumu oraz przekonaniu, że tylko rozum jest właściwym narzędziem do poznania prawdy. Dla ludzi kultury prawosławnej taki sposób poznania jawi się jako błędny w swej połowiczności. Stąd też biorą się prawosławne krytyki katolicyzmu jako religii nazbyt intelektualnej i przeracjonalizowanej.

Zachodnia scholastyka od swych narodzin zmagala się z napięciem między wiarą a rozumem (Tryczyk 2004, s. 126 i nast). Dodajmy, że ta większa racjonalność katolicyzmu jest, jak można sądzić, nie tylko dziedzictwem scholastyki, ale także późniejszych sporów z oświeceniowymi racjonalistami i ich kontynuatorami oraz koniecznością dopasowania się do ekspansji logiki kartezjańskiej w życiu publicznym i prywatnym (w Europie). I tak np. w latach trzydziestych XX wieku Józef Maria Bocheński i Jan Salamuch podjęli próbę (zdaniem komentatorów udaną) modernizacji filozofii św. Tomasza przez zastosowanie do jej analizy nowoczesnej logiki (na podst. Woleński 2003).



## KRYTYKA ZACHODNIEJ EPISTEMOLOGII

Współcześnie w Rosji dość wyraźnie daje się zauważyć opór przed ekspansją kartezjańskiego ideału kulturowego<sup>1</sup>. I tak np. Sergiej Khorużij w pracy wydanej w 2005 roku (*Ocerki sinergijnoj antropologii*) pisze o kryzysie zachodnioeuropejskich koncepcji poznawczych i przeprowadza krytyczną analizę kartezjańskich fundamentów nowoczesnej filozofii. Przedmiotem krytyki jest kartezjańskie ograniczenie procesu poznania do czynności *stricte* intelektualnych. Ułomność kartezjanizmu, zdaniem Khorużija, polega na tym, że nie dostrzega on, iż każdy człowiek ma energetyczny potencjał i wolność wyboru sposobu jego użytkowania, także w procesie poznawczym. Wybór sposobu użytkowania tego potencjału w procesie poznawczym zależy od wykształcenia, wiedzy, środowiska, a przede wszystkim od relacji człowieka z Bogiem. Tak więc kartezjański błąd polega na tym, że w poznaniu pomija się rolę duchowości i mistycznych przeżyć. Warto jednak zaznaczyć, że Khorużij, pisząc o duchowości poznania, nie absolutyzuje prawosławia, ale pisze o przeżyciach religijnych jako takich (na podst. Stockl 2007). Należy jednak zauważyć, że tego typu krytyka kartezjanizmu, pozornie dość trafna w swojej oczywistości, ociera się o banał. Podręczniki z socjologii i psychologii wiedzy pełne są przykładów, że proces poznawczy faktycznie przebiega tak, jak pisze Khorużij. W szczególności koncepcja postrzegania perspektywicznego mówi o tym, że ludzie o różnej pozycji społecznej czy wykształceniu nadają odmienne znaczenie tym samym obiektom czy procesom społecznym (np. biedni są zwolennikami egalitaryzmu, a bogaci nie). Z kolei teoria dysonansu poznawczego dowodzi, że istnieje skłonność do negowania informacji podważających posiadane poglądy. Jeżeli tak, to na czym polega powierzchowność krytyki kartezjańskiego ideału kulturowego? Powierzchowność ta jest następstwem utożsamienia postulatu (narzędzia) epistemologicznego z rzeczywistością. Dla Khorużija proces poznania prawdy jest równoznaczny z zaakceptowaniem wstępnych założeń co do tego, jak wygląda *modus* człowieka i jak wygląda jego więź z Bogiem. Kartezjanizm nie zawiera żadnych założeń wstępnych, a jedynie obowiązek

---

<sup>1</sup> Kartezjański ideał kulturowy to zespół wskazówek mówiących o tym, jak powinna być prowadzona argumentacja podczas uzgodnień, dyskusji i negocjacji. W tym celu należy wykorzystać powszechnie znane zasady logiczne, co powoduje, że każdy, niezależnie od pozycji społecznej, autorytetu i prestiżu, ma szanse dojścia do prawdy, o ile dobrze połączy logikę z argumentacją merytoryczną.

stosowania określonej metody. Natomiast to, co dla filozofów rosyjskich jest aksjomatem, na gruncie kartezjanizmu może być przedmiotem badań i wtedy ma status hipotezy.

Epistemologia kartezjańska ukształtowała się w trakcie europejskiego Oświecenia i stała się jednym z fundamentów kultury europejskiej. Zawiera ona wzory postrzegania świata, metody wyciągania wniosków z obserwacji i sposoby komunikowania ich innym ludziom. Zestaw tych wytycznych możemy określić mianem kartezjańskiego ideału kulturowego. Jest on narzędziem poznawczym złożonym z kilku aspektów. Pierwszy z nich to postulat poznawczy mówiący o tym, że obserwator powinien zająć postawę zewnętrzną wobec przedmiotu obserwacji. Powinien wyłączyć emocje i przyjąć wobec niego postawę obiektywną, zwaną inaczej neutralną. Taki sposób postępowania jest nie do przyjęcia zarówno dla Khorużija, jak i dla rosyjskich słowianofilów. Dla słowianofilów człowiek jest tak głęboko zanurzony we wspólnocie, że aż pozbawiony autonomii. I tak, np. według Aksakowa, we wspólnocie ludzie rezygnują, ze swojej wyłączności i odnajdują się na wyższym poziomie, w harmonii grupowej (na podst. Tryczyk 2004, s. 139 i 141).

Drugi aspekt kartezjańskiego ideału kulturowego to postulat metaanalizy intelektualnej. Chodzi tu o krytyczny namysł intelektu nad nim samym. Badacz dokonuje analizy uwarunkowań sytuacyjnych, etycznych i społecznych, którym podlega jako osoba ludzka, i przeprowadza analizę stanu własnych emocji z tym związanych. Czyni tak, aby przygotować swój umysł do procesu poznawczego niezakłóconego emocjami i własnymi interesami. Czy to oznacza, że „badacz kartezjański” odrzuca argumentację Kanta wyłożoną w *Krytyce czystego rozumu*? Immanuel Kant oddzielił tam rozum od intelektu. Intelekt to aparatura poznawcza i właściwa jej logika. Rozum służy do stawiania celów i poszukiwania przedmiotu badań, idei przewodnich, piękna, moralności *etc.* (Kant 2001). Badacz może, a nawet powinien, zważać na etykę, np. wtedy, gdy rozważa testowanie lekarstw na ludziach albo gdy bada skuteczność reklamy podprogowej. Nikt też nie nazwie antykartezjanistą uczonego, który odmawia uczestnictwa w badaniach nad ulepszoną wersją bomby atomowej czy klonowaniem ludzi. O co zatem chodzi w drugim aspekcie kartezjańskiego ideału kulturowego? Chodzi o to, żeby badacz dokładnie kontrolował pozaintelektualne składniki procesu poznawczego. Powinien mieć świadomość, kiedy kieruje się etyką, a kiedy intelektem i umieć uzasadnić, dlaczego tak robi. Jak widzimy, różnica między kartezjani-

zmem a opisaną tu epistemologią rosyjskich filozofów polega na tym, że w pierwszym wypadku emocje i względy etyczne na równi z intelektem uczestniczą w procesie poznania, natomiast w kartezjanizmie są kontrolowane przez intelekt, a ich rola jest precyzyjnie określona.

Trzeci aspekt kartezjańskiego ideału kulturowego wiąże się z tworzeniem wiedzy stanowiącej zaplecze dla społecznego współdziałania i jest nakazem etycznym mówiącym o tym, jak powinno się postępować, gdy dyskutuje się z innymi ludźmi o tym, do czego należy dążyć, co zrobić itp. Dobierając argumenty na rzecz dowolnego wyboru, należy wyzbyć się emocji, argumentować na podstawie zasad logiki formalnej i w celu udowodnienia własnych tez odwoływać się do potwierdzonych praw uniwersalnych znanych innym uczestnikom dyskusji.

Kartezjański ideał kulturowy ma fundamentalne znaczenie dla konstrukcji relacji społecznych, codziennego odnoszenia się ludzi do siebie i traktowania odmienności interesów czy postaw. Na gruncie kartezjanizmu mamy do czynienia z równością wobec prawdy. Polega to na tym, że każdy może dojść do prawdy, jeżeli postępuje zgodnie z powszechnie znanymi zasadami logiki formalnej. W życiu codziennym, w relacjach z innymi ludźmi prawda równa się racja. Przekładając to na konstrukcję relacji społecznych, widzimy, że każdy może mieć rację i przeforsować swój punkt widzenia, o ile w sposób widoczny przyjmie założenia zgodne z rzeczywistością i wyprowadzi z nich logicznie poprawne wnioski. Taki postulat analityczny jest wyraźnie sprzeczny nie tylko z dociekaniem cytowanego tu Khorużija, ale także wcześniejszych prominentnych rosyjskich filozofów. I tak np. dla Władimira Sołowjowa poszukiwanie prawdy ma charakter zbiorowy. Jest to współdziałanie w poszukiwaniu prawdy zewnętrznej wobec uczestników, czyli takiej, której nie znali wcześniej. Oczywiście jest, że PRAWDA to coś zupełnie innego niż przekonanie, że dany cel jest zgodny z interesem większości widzianym tu i teraz. Dla Sołowjowa ideałem jest jednomyślność, Osiąganie jednomyślności postępuje w miarę, jak ludzie dochodzą do PRAWDY, (na podst. Solovyov 1950). Zgodnie ze słowianofilskim ideałem poznawczym, zdolność dojścia do prawdy nie jest dana każdemu człowiekowi. Istnieją jednostki mające większe zasoby i umiejętności w zakresie skalania rozumu i wiary, które w naturalny sposób stają się autorytetami wspólnoty (na podst. Tryczyk 2004, s. 129). Jak widać, nie ma tu prawdy dostępnej potencjalnie wszystkim, prawda jest zawsze związana z autorytetem. Przesadnym byłoby twierdzenie, że prawda

jest pochodną autorytetu, raczej autorytet powstaje dzięki poznaniu prawdy. Jeżeli jednak brakuje powszechnie podzielanych zasad logicznych dochodzenia do prawdy, ponieważ ważniejsza jest miłość i wiara, to oczywiście jest, że muszą istnieć jakieś zewnętrzne kryteria pozwalające wykryć ludzi mających dostęp do prawdy. Mogą to być (jak to później zobaczymy u Illina) np. ludzie mili Bogu, a poznać ich można po tym, że Bóg ich obdarzył władzą nad innymi ludźmi. Wtedy bardzo łatwo o zaakceptowanie ciągu przyczynowego: władza – autorytet – prawda.

### KONCEPCJA WSPÓLNOTY

W celu omówienia problemu wspólnoty sięgnijmy do dorobku Sołowjowa. Podobnie jak cytowany wcześniej Bierdiajew, podkreślał on konieczność syntezy prawosławia i katolicyzmu. Na kilka lat przed śmiercią przeszedł na katolicyzm, ale uchodzi za filozofa na wskroś prawosławnego. Pochodził z rodziny o polskich korzeniach ze strony matki, Dostojewski unieśmiertelnił go w postaci Aloszy Karamazowa. Sołowjow inspirował także Aleksego Tołstoja, Bierdiajewa i można sądzić, że także Sołżenicyna.

Sołowjow dużo uwagi poświęcił kategorii *sobornost'* (soborowość, wspólnota, jedność), jest to kategoria wieloaspektowa. *Sobornost'* metafizyczna odwzorowuje kosmiczną walkę przeciwieństw zlewających się w jedną prawdę. Od strony religijnej *sobornost'* jest misją polegającą na dojściu do zjednoczenia się w prawdzie różnych odłamów chrześcijaństwa. Osiągnięta jedność nie będzie oparta na kompromisie, ale skłonieniu się wszystkich kościołów ku jednej nadrzędnej prawdzie. Socjologiczny aspekt *sobornosti* polega na specyficznym kolektywizmie. Jest to kolektywizm ludzi o różnych interesach czy aspiracjach, ale solidarnych, zjednoczonych i współdziałających na rzecz wspólnego celu. *Sobornost'* socjologiczna jest kategorią odmienną od klasycznych instytucji demokratycznych opartych na woli większości lub kompromisie. *Sobornost'* nie jest wspólnym szukaniem kompromisu, ani tym bardziej większościowego poparcia. Jest to współdziałanie oparte na szukaniu prawdy zewnętrznej wobec uczestników, czyli takiej, której nie znali przed podjęciem współdziałania. Oczywiście jest, że PRAWDA to coś zupełnie innego niż przekonanie, że dany cel jest zgodny z interesem większości widzianym tu i teraz. Idealem jest jednomyślność, która jest tym większa, im bardziej ludzie zbliżają się do prawdy (Solovyov 1950). Taki sposób myślenia

o współdziałaniu zbiorowym wydaje się być dość trwałym rysem rosyjskiej myśli i praktyki politycznej. Oto bowiem w 2008 roku na łamach niemieckiego „Spiegla” znajdujemy następujący opis koncepcji jednego z czołowych ideologów Kremla – Władysława Surkowa. Jego zdaniem, rosyjską kulturę polityczną cechuje prymat idealizmu nad pragmatyzmem, co, jak słusznie konkluduje niemiecki dziennikarz, oznacza, że „rosyjskie myślenie nie bierze pod uwagę stanu faktycznego. Rosja poszukuje własnej, specyficznej prawdy” (Neef 2008).

Socjologiczna interpretacja *sobornosti* jest uznawana za silny argument na rzecz wyższości etycznej kolektywizmu wschodnioeuropejskiego nad współdziałaniem opartym na dyskusji i kompromisie. Dzięki Sołowjowowi możemy łatwiej zrozumieć, co mają na myśli polscy czy rosyjscy krytycy indywidualizmu, a także dostrzec, że argumenty na rzecz kolektywizmu cechują się logicznością i spójnością oraz etyczną troską.

Można uznać, że na gruncie prezentowanych tu analiz Kantowskie rozróżnienie rozumu i intelektu oraz krytyka polegania tylko na intelekcie nabierają nowego sensu. *Sobornost'* jako kategoria metafizyczno-socjologiczna jest przez jej zwolenników używana jako narzędzie do wykazania typowego dla Zachodu błędu kulturowego polegającego na apoteozie intelektu. Prowadzić to może do uzurpacji boskości – typowej dla ludzi przesiąkniętych humanizmem europejskim (Sołżenicyn 1978), a na pewno do bezrozumności. Intelekt jest bowiem tylko narzędziem rozumu<sup>2</sup>, a rozum czerpie mądrość swą z wiary.

Demokracja zachodnia opiera się na samoorganizacji, w ramach której wybór celów czy kierunków współdziałania odbywa się poprzez negocjacje, dyskusje, wolę większości albo kompromis polegający na przyjęciu rozwiązania przystającego do aspiracji partnerów współdziałania. Uczestnicy *sobornosti* poszukują celu „obiektywnie” najlepszego i jedyne, tak jak jedyna jest prawda.

Zachodnie recepty na współdziałanie zbiorowe polegające na szukaniu kompromisu są, zdaniem zwolenników *sobornosti*, zdecydowanie mniej wartościowe. Ustępstwo z własnych preferencji na rzecz innych wcale nie musi być czymś dobrym i nie jest żadnym poświęceniem ani miłosierdziem. Ludzie kompromisu nie szukają najlepszych rozwiązań i nie mają szacunku ani dla siebie, ani dla prawdy.

---

<sup>2</sup> Rozróżnienie rozumu i intelektu pochodzi od Kanta i upowszechniło się dopiero w XIX wieku.

Traktują innych zdawkowo, kłócą się z nimi o drobnostki, a nie obchodzi ich wspólna PRAWDA wykraczająca poza codzienne aspiracje. Brak szacunku dla prawdy i dla innych ludzi sprawia, że godzą się na byle jakie propozycje, za nic mając dobro wspólnoty.

Warto zauważyć, że *sobornost'* w sensie substancjalnym nie jest innowacją intelektualną. Jest ona instytucją dość dobrze zakotwiczoną w kulturze narodów słowiańskich. Początki jej tkwią w pomroce dziejów barbarzyńskich, kiedy to wyroki sądowe i decyzje polityczne podejmowano na wiecach, zaś postanowienia miały charakter jednomyślny (Modzelewski 2004 s. 291 i nast.). Później podobne praktyki były widoczne w postaci rosyjskiej *obszcziny* i wymogu jednomyślności w polskich sejmach i sejmikach. Pamiętać jednak należy, że praktyk tych nie można uznać za protodemokratyczne tak długo, jak długo towarzyszą im idee mówiące o tym, że do prawdy mogą dojść tylko nieliczni umiejętnie scalający intelekt i siłę idei.

#### ŁAD INSTYTUCJONALNY I ROLA PRAWA W SPOŁECZEŃSTWIE

Rozwinięcie krytyki wspomnianej wcześniej bezosobowości przybiera postać odrzucenia „państwa prawa” jako tworu ustanowionego przez ludzi dla realizacji ich zamysłów. Podobny punkt widzenia znajdujemy w nawiązującej do *Koranu* filozofii arabskiej. Natomiast europejski prymat w tworzeniu tego typu krytycznych konstruktów intelektualnych należy do Rosjan. Na przykład Fiodor Dostojewski twierdził, że Rosję ukształtował duch, a Zachód materia i na tym polega wyższość Rosji. W *Notatkach z podziemia*, przywołuje on przykład londyńskiego Cristal Palace, żeby poddać druzgocącej krytyce zachodnie przekonania, że społeczeństwo da się ukształtować i zbudować podobnie jak ów pałac, wykorzystując w tym celu prawa naukowe. Nic bardziej złudnego, bowiem, jak argumentuje Dostojewski, naturą ludzką nie rządzą żadne prawa<sup>3</sup>.

Ideąłem jest zakotwiczenie praw indywidualnych i zbiorowych w religii, to Bóg je nadał, podobnie jak wolność. Wyraźnie to widać u Aleksandra Solżenicyna. Jego zdaniem, fundamentem dobrego społeczeństwa są trzy instytucje, które są zarazem pożądanymi ce-

<sup>3</sup> To stwierdzenie jest często używane jako aksjomat w dedukcyjnym uzasadnianiu bezsensowności demokracji. Dlaczego? Dlatego że brak praw powoduje, iż ludzie są nawzajem dla siebie nieprzewidywalni. Jeżeli tak, to się wzajemnie siebie boją i trwale porozumienie wielu ludzi jest niemożliwe. Trzeba zatem władzy odgórnjej, która chaos niezrozumienia przełoży na rozkazy.

chami osobowości. Są to wywodzące się z chrześcijaństwa: miłosierdzie, litość i poświęcenie. Prawo bezosobowe, stanowione przez ludzi, współistnieje z przekonaniem, że wolność jest dana bez granic i służy tylko satysfakcji wewnętrznej człowieka. Zabija to wspomniane wyżej instytucje i cechy osobowości oraz powoduje moralne i duchowe ubóstwo (Sołżenicyn 1978). W jednym z wywiadów Sołżenicyna znajdujemy rozwinięcie tych idei. W każdym społeczeństwie są możliwe konflikty. Jednak ich rozwiązanie na gruncie praw człowieka jest w zasadzie niemożliwe. Prawo powinno być (podporządkowane) zakotwiczone w więziach społecznych, wartościach i zasadach moralnych. Tylko wtedy jest gwarancja, że ludzie będą się kierować samopowstrzymaniem i samoograniczeniem, co gwarantuje pełne rozwiązanie wszelkich konfliktów. Obecnie w Rosji mamy do czynienia z kryzysem, ale jest on w znacznym stopniu powodowany napływem zachodnich idei (Sołżenicyn 2007). Na Wschodzie, zdaniem Sołżenicyna, ludzkie dusze są czystsze i cieplejsze. Zachód jest smutny, natomiast na Wschodzie rozwój duchowy jest niepomiaralnie bardziej intensywny na skutek doznanych cierpień. Ludzie Wschodu są twardsi i mocniejsi (Sołżenicyn 1978).

Konserwatyści rosyjscy zindywidualizowanemu Zachodowi i jego bezosobowej demokracji przeciwstawiają poświęcenie, litość i miłosierdzie. Opisane wcześniej odwoływanie się do harmonii zbiorowej, której jednostka musi się podporządkować, i przeświadczenie, że tylko pewni ludzie mogą poznać prawdę, prowadzi niektórych konserwatystów rosyjskich do tworzenia dość osobliwych kolektywistyczno-autorytarnych wizji pożądanego ładu społecznego.

Ryszard Paradowski, omawiając podobne poglądy Iwana Iljina, pokazuje, w jaki sposób prymat miłości Boga nad bezosobowym prawem prowadzi do powstania politycznej wizji chrześcijaństwa z dominującym nakazem miłości do tych, którzy są mili Bogu. Z takiej wspólnoty wykluczeni są ci, którzy silniej kochają bliźniego swego niż władzę (Paradowski 2004, s. 269). Podsumujmy zatem, że ideałem urzędzenia świata społecznego jest prymat więzi pionowych nad poziomymi i zjednoczenie ludzi w miłości do władzy.

#### EURAZJATYZM , ROZBRAT ROSJI ZE SŁOWIAŃSKOŚCIĄ I EUROPA

Dotychczasowe rosyjskie analizy krytyczne wobec Zachodu *implicit* lub *explicit* podkreślały więc Rosji z Zachodem, nawet jeże-

li Rosję traktowano jako odwrotność Zachodu. Punktem wspólnym było chrześcijańskie dziedzictwo i spór o to, kto lepiej je kulturuje. Jedną z wcześniejszych koncepcji geopolitycznych, na przykład koncepcja panslawizmu Nikołaja J. Danilewskiego, która powstała w następstwie przegranej wojny krymskiej toczonej przez Rosję z koalicją państw zachodnich (Stefaniuk 2002), zawierała wizję konfederacji Słowian (z wyłączeniem Polski). Była to jednak wizja związana z Europą, poszukującą miejsca Rosji w jej ramach (*ibidem*, s. 108). Panslawizm, mimo nazwy, to przede wszystkim pytanie o Rosję i jej rolę w świecie.

Na początku XX wieku pojawił się nurt ideowy, który w zasadzie zrywa te związki i poszukuje dziedzictwa Rosji w stepach azjatyckich. Silne argumenty na rzecz takiego kierunku poszukiwań znajdujemy u autorów koncepcji eurazjatyckich. Z analiz Paradowskiego wynika, że eurazjatyzm jest kolejnym etapem rosyjskich poszukiwań miejsca dla Rosji w świecie i wśród sąsiadów. Słowianofilstwo i panslawizm okazały się niewystarczające z racji dużej liczby nie-Słowian w Rosji i ich wyraźnej odrębności kulturowej, stąd poszukiwania jakichś nowych powszechników kulturowych i ideologicznych mogących integrować mieszkańców i jednocześnie uwypuklać związki kulturowe Rosji z jej azjatyckimi sąsiadami. Jest to dość ważne w perspektywie wzrostu znaczenia, politycznego i gospodarczego Chin (Paradowski 2001).

Najbardziej znani, współcześni przedstawiciele eurazjatyizmu to: wspomniany wcześniej Aleksandr Dugin i Lew Gumilow. Są oni kontynuatorami nurtu intelektualnego zainaugurowanego w latach dwudziestych XX wieku, m.in. przez Mikołaja S. Trubeckiego, nawiązującego do słowianofilstwa, ale tworzącego odmienną i oryginalną koncepcję nastawioną na syntezę wątków historycznych, kulturowych i przestrzennych. Trubecki twierdził, że na terenie Rosji Słowianie pod wpływem najazdów mongolskich i długoletniego współistnienia w jednym państwie z innymi ludami niesłowiańskimi stworzyli nową jakość w postaci eurazjatyizmu. Współczesny kontynuator tych analiz Gumilow stwierdza, że kwintesencją kulturową i psychologiczną (osobowościową) narodu jest *ethnos*, który w Rosji kształtuje się od około 1300 roku. *Ethnosy* zachodnioeuropejskie są starsze o około 500 lat, dlatego Rosja znajduje się obecnie w czasie historycznym, który odpowiada okresowi europejskiej Reformacji. Zdaniem Gumilowa, nie ma powodu naśladować Europy, ponieważ rosyjska psychika i wartości skłaniają do zupełnie odmiennych zachowań. Tym bardziej, że *ethnos* rosyjski ukształtowali Rusowie – lud etnicznie odmienny od Słowian. Rosjanie zajmują obszar, na którym istnieją



także inne ethnosy, np. turański. W trakcie biegu dziejów ethnos rosyjski mieszał się z azjatyckimi ethnosami tworząc superethnos, który od 1812 roku zaczął słabnąć za sprawą wpływów europejskich, a później z powodu *pierestrojki* zaczął się decentralizować i wręcz rozpadać kulturowo oraz przestrzennie. Jest to źródłem konfliktów, które będą tak długo trwałe, aż nie dokona się nowa integracja różnych dotychczasowych ethnosów w nowy superethnos eurazjatycki (Gumilow 1996).

Współczesny eurazjatyzm często manifestuje się jako kategoria geopolityczna, głównie za sprawą publicystyki Dugina. Ów wykładowca elitarnych akademii rosyjskich (wojskowych i dyplomatycznych) głosi, że podstawowym celem każdej cywilizacji, w tym także rosyjskiej, jest zachowanie historycznego dorobku społeczno-kulturowego. Globalizacja, której przewodzą Stany Zjednoczone, jest śmiertelnym zagrożeniem dla eurazjatyckiej Rosji i innych cywilizacji (Shlapentokh 2007). Z tego względu Rosja powinna sprzyjać konsolidacji Europy wokół Niemiec, które zrationalizują swoją politykę w ten sposób, że wrócą do swych antyliberalnych tradycji, przyjmą postawę antyamerykańską i podejmą bliską współpracę z Rosją (Bartczak 2005).

## KONTESTACJA ZACHODU W POLSCE

Podobnie do rosyjskich dziewiętnastowiecznych ruchów intelektualnych, w Polsce także zmagano się z wyzwaniem Zachodu z podobnie defensywnym nastawieniem. Jeżeli dostrzegano pożytki wynikające z kapitalistycznego rozwoju gospodarczego, to krytykowano indywidualizm jako niezgodny z tradycjami szlacheckimi i wskazywano na konieczność podporządkowania interesu jednostkowego interesowi zbiorowemu (Jedlicki 2002, s. 411). Wcześniej, w czasach Hotelu Lambert, Joachim Lelewel i Adam Jerzy Czartoryski zauważali konieczność postępu cywilizacyjnego, ale jednocześnie uznawali za niezbędne przeciwstawianie się zachodnim praktykom, głosząc moralną wyższość Polski nad Zachodem, podobnie jak większość opinii krajowej (Kizwalter 1999, s. 234). Jest oczywiste, że opisywane tu wschodnioeuropejskie (polska i rosyjska) formacje intelektualne są zróżnicowane i niekiedy bywają postrzegane jako radykalnie odmienne. Na przykład w drugiej połowie XIX wieku na Ukrainie i w Rosji miano za złe Zachodowi rozejście się wiary i rozumu, jezu-

icko-żydowski polonizm oraz korupcję<sup>4</sup> (Beauvois 2000, s. 48). Różnice w polskim i rosyjskim rozłożeniu akcentów krytycznych są widoczne, niemniej jednak sprawiają wrażenie sporów w obrębie dość wyraźnie jednorodnego prądu intelektualnego – kontestacji zachodnich idei.

Współcześnie w Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej należących do Unii Europejskiej kontestacja Zachodu nie jest tak silnie wyeksponowana, jak w Rosji czy Serbii, ale nadal dość popularna. Nie ma tak całościowego charakteru jak w Rosji, z jej głębią intelektualną i spójnością oraz intensywnością emocjonalną. Polską kontestację Zachodu dość często cechuje ambiwalencja polegająca na tym, że podkreśla się związki z Zachodem, jednocześnie dążąc do jego fundamentalnej krytyki. Można sądzić, że większość polskich krytyków Zachodu zaakceptowałaby argumenty Sołowjowa i Bierdiajewa, że Wschód i Zachód mogą sobie wzajemnie wiele dać. „Konieczne jest wzajemne dopełnienie i wzbogacenie” (Bierdiajew 1999, s. 122).

Polskie analizy krytyczne Zachodu koncentrują się głównie na problemie duchowości, rodziny, cywilizacji i instytucji prawnych. I tak np. defektem współczesnego prawodawstwa jest jego podporządkowanie zasadzie legalności „[...] a nie racji pochodzenia, powołania przez Boga, zrodzenia przez rodziców. Tak np. można utracić prawo do własnego majątku, do majątku własnych rodziców, jeżeli tylko na to znajdą się paragrafy. Powstała zupełnie nowa jakość. Właściwie jest to jedno z zagrożeń, o którym coraz częściej się mówi: legalizm przed etyką w tworzeniu wspólnoty” (Stefanek 2004).

Analiza cywilizacji zachodniej prowadzi niekiedy do wniosku, że społeczeństwa, które kiedyś wznosiły się wyżej dzięki chrześcijaństwu i kulturze łacińskiej, obecnie znajdują się w stanie bessy duchowej, moralnej i humanistycznej (Bartnik 2007).

Regres Zachodu można datować od czasów rewolucji we Francji, kiedy to rozpoczęła się ekspansja nowożytnej demokracji opartej na liberalnej koncepcji indywidualizmu, czyli uznaniu jednostki za absolutny punkt odniesienia refleksji nad porządkiem społecznym (Stawrowski 2008, s. 50). Towarzyszy temu odchodzenie od korzeni chrześcijańskich. Współcześnie Zachód doświadcza wewnętrznego rozdwojenia. „Ta jego część, która pozostaje wierna chrześcijańskim korzeniom, niewiele różni się od świata muzułmańskiego w [...] po-

<sup>4</sup> Służyło to podbudowie więzi między Ukrainą i Rosją opartych na prawosławiu.

szanowaniu rodziny, trosce o dzieci i stosunku do ludzi potrzebujących pomocy” (*ibidem*, s. 173). Druga część to zlaicyzowana cywilizacja Hunów, która systematycznie likwiduje pozostałości dawnego ładu. Wyróżnikiem cywilizacji Hunów jest nacisk na wolność od religii i ideał człowieka wolnego od wyższych wartości. Prowadzi to do zanikania etycznego elementu wspólnotowego. W efekcie mamy atomizację społeczną i pustoszenie sfery publicznej (*ibidem*, s. 165–172). Wyraźnymi oznakami końca Zachodu były decyzje parlamentu brytyjskiego (2001 rok) dopuszczające klonowanie ludzkich zarodków oraz parlamentu holenderskiego legalizujące eutanazję i adopcję dzieci przez pary homoseksualne (*ibidem*, s. 157). Podobnie jak wspomniani wcześniej zwolennicy *sobornosti*, Stawrowski zarzuca demokracji, że nie jest wspólnotą etyczną o wyraźnych kryteriach odróżniania dobra i zła oraz rzeczy mniej i bardziej wartościowych. Antywartości mają taki sam status jak wartości, a wybiera większość (*ibidem*, s. 74–75).

Podobny rodzaj argumentacji znajdujemy w książce *Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej* (Siewierski 2009). Zawarto w niej udokumentowaną obfitym materiałem historycznym argumentację, że ekspansja Zachodu w zakresie instytucji gospodarczych, prawnych oraz nauki jest w dużej mierze oparta na elementach kulturowych wprowadzonych już w Średniowieczu przez chrześcijaństwo. I tak np. ekspansja nauki europejskiej w okresie Oświecenia była nie tyle rewolucją, ile raczej kontynuacją rozwoju scholastyki, który doprowadził do rezygnacji z wiary na rzecz prawdy. „Doktryna chrześcijańska wyposażona w pewne założenia i wyobrażenia narzucała obraz świata poddanego człowiekowi, który należało poznać i dostosować do ludzkich potrzeb. Kościół swym zbawiennym wpływem kierował tym procesem i zakreślał granice autonomii nauki i władzy nad przyrodą, tracąc kontrolę po jakimś czasie” (*ibidem*, s. 248). Obecnie na Zachodzie mamy do czynienia z imponującym rozwojem cywilizacji, ale i z rozpadem kulturowym polegającym na tym, że Zachód jest nieodporny na zagrożenie swoich, „zapłodnionych duchem chrześcijańskim” wartości (*ibidem*, s. 259). Głównym źródłem rozpadu zachodniej kultury jest przerost indywidualizmu. Jednostka nie występuje tu w sieci zobowiązań wobec szerszych grup wspólnotowych, ale jest skoncentrowana na coraz bardziej zawężanej karierze zawodowej i sukcesie finansowym (*ibidem*, s. 260). Następstwami są: komercjalizacja życia, samotność (frustracja, wycofanie, atrofia zrzeczeń), hedonizm, depopulacja, kulturowy infantylizm, ry-

zyko utraty tożsamości, życie według poradnika, refutacja chrześcijaństwa i tradycji, rozrost państwa ponad jednostką i jurydyzacja zachowań (*ibidem*, s. 260–270).

Współczesny kryzys cywilizacji Zachodu przejawia się w pojmowaniu wartości życia, małżeństwa i rodziny oraz roli kobiet (Nowak 2001, s. 37). Ułomne rozumienie tych kategorii prowadzi do upowszechnienia takich zjawisk, jak: aborcja, eutanazja, rewolucja seksualna, pornografia, handel żywym towarem, narkotyki, przestępczość młodzieży, mafijność międzynarodowa, miłość homoseksualna i inne perwersje (*ibidem*, s. 38). Zachód Europy jest martwy z dwu powodów. Pierwszy, to rozdźwięk między kulturą a Ewangelią powodujący apostazję, ateizm, relatywizm moralny i materialistyczny konsumpcjonizm. Drugim powodem tej martwoty jest prymat rynku prowadzący do systematycznego niszczenia rodzin (Lepa 2001, s. 14 i nast.).

Jednak nie wszystkie analizy krytyczne mają tak całościowy i normatywny charakter. Weźmy np. przystąpienie Polski do UE i czynniki integrujące Europę. Zdaniem Kazimierza Synowczyka, integracja Polski z Europą jest zjawiskiem pozytywnym, podobnie jak integracja Europy współczesnej będąca kontynuacją dziedzictwa Cesarstwa Rzymskiego i cywilizacji łacińskiej. Zintegrowana Europa jest projektem łączącym ludzi opartym na trzech rodzajach braterstwa: ideologicznym, ekonomicznym i narodowym. I tu pojawiają niebezpieczeństwa. Braterstwo ideologiczne dość łatwo wyradza się w sekularyzację i ateizm. Braterstwo ekonomiczne nie zniweluje nierówności między ludźmi. Braterstwo narodowe także może się okazać zawodne i może się przeobrazić w radykalny nacjonalizm czy faszyzm. Wszystko to może prowadzić do napięć i wojen a w konsekwencji do niepowodzenia projektu zjednoczeniowego (Synowczyk 2001, s. 62 i nast.). Żeby temu zaradzić należy te trzy rodzaje braterstwa uzupełnić braterstwem św. Franciszka niosącego prawdę o stworzeniu, odkupieniu, pocieszeniu i zbawieniu. Przybliży to Europejczyków do braterstwa i życzliwości (*ibidem*, s. 67–72).

Przejdźmy teraz do duchowości. Idealem urządzenia życia biurowego jest społeczeństwo, w którym istnieje wyraźny prymat systemu wartości chrześcijańskich nad ekonomicznymi i politycznymi (Lepa 2001, s. 14 i nast.), czyli prymat duchowości religijnej nad wszelką inną. Duchowość religijna jest to „forma duchowego życia opartego na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej” (Kłoczowski 2004, s. 115). W Zachodniej Europie mamy do czynienia z emancypacją

ludzi od ducha. Ludzkie JA rozpada się na wiele różnych dziedzin, którym ludzie fałszywie przypisują status duchowości. Jest to jednak duchowość rozproszona, swoista antyduchowość będąca przeróbką i parafrazą duchowości. Na tle tej rozproszonej antyduchowości duchowość chrześcijańska jawi się ludziom Zachodu jako obręcz i ograniczenie (Zawadzki 2004, s. 160).

Współcześnie na Zachodzie mamy do czynienia z nową formacją kulturową, tzw. indywidualizmem postmodernistycznym. Indywidualizm postmodernistyczny odnosi się do ludzi, którzy odłączyli się od Boga i stali się zależni od własnych emocji. Poznawanie świata odbywa się poprzez percepcję własnych emocji. Jest to zarazem indywidualizm psychotyczny, polegający na tym, że człowiek wynosi się ponad wszystko, absolutyzuje własne myśli, plany i poglądy. Wiąże się z tym radykalny relatywizm i ubóstwienie samorealizacji (Haffend 2004, s. 233–235).

Opisane wcześniej przejawy kryzysów cywilizacyjnych i duchowych Europy Zachodniej skłaniają do określenia krytykowanego stanu rzeczy mianem cywilizacji śmierci. Cywilizacji śmierci należy przeciwstawić cywilizację miłości. Termin cywilizacja miłości zawiera priorytety, którymi powinni się kierować ludzie we wszystkich przejawach życia: 1) prymat osoby nad rzeczą, 2) prymat etyki nad techniką, 3) więcej być nad więcej mieć (Nowak 2001, s. 39). Innym terminem charakteryzującym ideał urządzenia świata jest, podobnie jak u Solżenicyna, cywilizacja miłosierdzia oparta na religii (*ibidem*, s. 42).

Europa Wschodnia, zdaniem większości cytowanych tu autorów, jest wolna od tych przypadłości i dlatego Zachód powinien się otworzyć na „duchowe wartości środkowo-wschodniej części europejskiego kontynentu” (Urbański, 2001, s. 107). Według niemieckiego teologa dość dużą rolę ma do odegrania nasz kraj z racji silnej duchowości. Polska jako wielokrotna ofiara przemocy zachowała swoją tożsamość, język, religię i wiarę mimo braku własnego państwa. I w tym tkwi jej siła oraz legitymacja do propagowania szacunku do życia, godności i przeciwstawiania się relatywizmowi (Haffend 2004, s. 235–236).

Patrząc syntetycznie na wschodnioeuropejską kontestację Zachodu, zauważymy swoiste kontinuum: z jednej strony mamy do czynienia z tradycjonalizmem rosyjskim<sup>5</sup> ostentacyjnie antyzachodnim,

---

<sup>5</sup> Termin tradycjonalizm rosyjski dla określenia omawianych dalej koncepcji zaczerpnąłem z pracy Jarosława Bratkiewicza *Zapełnienia modernizacji*, szkic III, *Tradycja a tradycjonalizm, wiek złoty a wiek utopii* (Bratkiewicz 2007).

a z drugiej strony z panslawizmem czeskim czy konserwatyzyzmem polskim, rozdartymi między zachodnimi aspiracjami i identyfikacją z Zachodem a obawą przed jego wpływami. Dość celnie wyraził to Aleksandr Dugin, współczesny rosyjski klasyk eurazjatyizmu, a przy tym doskonały znawca historii Polski, stwierdzając, że trudność Polski polega na tym, że etnicznie jest na wschodzie (słowiańskość), a religijnie i kulturowo na Zachodzie (Dugin 1998, s. 132).

Niezależnie od adekwatności tej diagnozy dość wyraźna jest ambiwalencja polskich krytyków Zachodu, którzy głoszą odrębność wobec Wschodu, z jednoczesną niezgodą na obecny sposób urzędowania Zachodu. Krytyka bezosobowego prawa, apoteoza wspólnoty opartej na więzi religijnej czy niezgoda na zachodnie wartości i wzory kulturowe są prawie identyczne jak u autorów rosyjskich. Koncepcje polskie nie mają jednak rozmachu intelektualnego równego rosyjskim. Jest tak dlatego, że obszar poszukiwań jest ściśle ograniczony. Z jednej strony jest do dbałość o nieprzekroczenie linii kulturowej odgradzającej od Wschodu, z drugiej, mimo krytyki, nacisk na przynależność do Zachodu. Mimo werbalnej antyświęceniowości polscy krytycy Zachodu starają się raczej zbyt daleko nie odchodzić od kartezyjańskiego ideału kulturowego. Stąd też trudno tu o podobne rosyjskiemu rozwinięcie myśli na kształt trajektorii lotu orła stępowego, z jej wzlotami, zapętleniami, sprzecznościami, ale i poezją (szerzej na ten temat wraz z licznymi przykładami sformułowań, zob. Bratkiewicz 2007, s. 239–362). Relatywnie większa dbałość polskich krytyków Zachodu o logikę nie zabezpiecza jednak całkowicie przed restytucją mesjanizmu z Polską w roli krzewicielki pożądanых wartości. Dość łatwo też w Polsce i innych krajach Europy Wschodniej o szerzenie dość osobliwego przekonania, że jest się lepszym Zachodem niż on sam.

## EMPIRYCZNA WERYFIKACJA KONTESTACJI ZACHODU

Empiryczną weryfikację opisanych wcześniej tez kontestatorskich utrudnia nieoznaczoność pojęcia Zachodu. Z perspektywy wschodnioeuropejskiej jeszcze dwadzieścia kilka lat temu Zachodem było wszystko to, co znajduje się za Łabą i jest niekomunistyczne. Jednak dla części elit hiszpańskich, portugalskich, włoskich czy fińskich przynależność ich krajów do Zachodu była dość problematyczna. W Niemczech dopiero po 1945 roku tamtejsza elita polityczna skupiona wokół Konrada Adenauera podjęła trud ugruntowania

poczucia przynależności do Zachodu (Winkler 2007), które obecnie zdaje się doznawać pewnego uszczerbku. Jak widać pojęcie Zachodu jest symbolem, do którego dość trudno jest dopasować obszary na mapie Europy. Spróbujmy obejść te trudności, sięgając do zawartości cytowanych wcześniej prac. Jak pamiętamy polskie i rosyjskie kontestacje Zachodu koncentrowały się wokół problemu zaniku całościowej duchowości (powiązana z *sacrum* duchowość staje się dodatkiem do innych orientacji życiowych zamiast je integrować), wybujałego indywidualizmu, eutanazji i roli kobiet, dodajmy do tego zracjonalizowanie kultury, które rosyjscy autorzy w relatywnie największym stopniu przypisywali protestantyzmowi. Co zatem w Europie jest Zachodem? Z racji desakralizacji – Francja, indywidualizmu – Wielka Brytania, roli kobiet i zarazem protestantyzmu – państwa skandynawskie (Dania i Szwecja), stosunku do śmierci – Holandia. Ponadto we wszystkich tych krajach mamy do czynienia z wyraźnie mniejszymi wskaźnikami nasycenia duchowością w opisywanym tu znaczeniu, co wyraża się w o wiele mniejszym deklarowaniu wyznania religijnego i „uznania ważności religijnego uświęcenia narodzin, małżeństwa i śmierci” (Marody 2002, s. 147). W ten sposób otrzymaliśmy model Zachodu złożony z pięciu krajów: Danii, Francji, Holandii, Szwecji i Wielkiej Brytanii. Model ten będziemy porównywać z modelem Wschodu złożonym z dwu krajów: Polski i Rosji. Najważniejsze kategorie analityczne to kultura i cywilizacja rozumiane identycznie jak w cytowanych wcześniej pracach. Kultura to duchowość nieodcinająca się od *sacrum*, a cywilizacja to urządzenia i umiejętność ich obsługi.

Weryfikować będziemy hipotezę mówiącą o rozpadzie kultury Zachodu na tle kultury Wschodu (Polska, Rosja). Została ona wprowadzona z zawartości cytowanych wcześniej prac, które *expressis verbis* lub *implicite* kreślą negatywny obraz Zachodu, odwołując się do zjawisk kulturowych. Na czym oparto dobór wskaźników rozpadu kulturowego? Z naciskiem należy podkreślić, że nie było tak, że autor tego artykułu przeczytał wiele opracowań o rozpadzie kultury i na podstawie swojej wiedzy dobrał wskaźniki, żeby to sprawdzić. Wszystkie użyte dalej kategorie analityczne i wskaźniki oraz związki między nimi były stosowane przez autorów cytowanych wcześniej prac dla poparcia tezy o regresie Zachodu. W efekcie analizy zawartości diagnoz kontestatorskich można zaproponować następujący ciąg oczekiwanych zdarzeń, który poddany zostanie weryfikacji.

ZACHÓD (zanik całościowej duchowości – wybujały indywidualizm – rola kobiet) = rozpad kultury → frustracja, patologie społeczne, samobójstwa, samotność, wycofanie w życie prywatne, rozpad rodzin, niski poziom urodzeń i samounicestwienie przez depopulację.

WSCHÓD Polska i Rosja (sakralna duchowość – mniejszy indywidualizm – inna rola kobiet) = nie następuje rozpad kultury → wyraźnie mniej lub brak opisanych wyżej negatywnych następstw.

Rozpocznijmy od patologii. Jednym z najbardziej spektakularnych jej odmian są zabójstwa.

TABELA 1

Zabójstwa na 100 tys. ludności (dane dla lat 2007–2008)

Polska 2008	Rosja 2008	Dania 2007	Francja 2008	Holandia 2007	Wielka Brytania 2008	Szwecja 2008
1,2	14,2	1,4	1,4	1,0	1,2	1,0

Źródło: UNODOC 2003–2008.

W dwu krajach Zachodu wskaźnik zabójstw jest większy niż w Polsce. Natomiast w Rosji jest o wiele większy niż we wszystkich pozostałych państwach łącznie. Jak widać, dość trudno uznać kontestatorski opis za trafny, ale też nie można go jednoznacznie odrzucić.

Kolejny problem to samotność i wycofanie w prywatność oraz niechęć do współdziałania z innymi ludźmi. W niektórych krajach Europy Zachodniej wskaźnik aktywnego uczestnictwa w organizacjach dobrowolnych obniżył się na przełomie wieków (Wielka Brytania, Niemcy), ale w innych (Austria, Irlandia, Belgia) wyraźnie wzrósł. Na tym tle aktywna działalność w stowarzyszeniach dobrowolnych da się opisać następująco (w proc. ludności): Polska – nieco ponad 10 proc., Rosja – nieco poniżej 10 proc., Dania – około 35 proc., Holandia – nieco poniżej 50 proc., Francja – około 25 proc., Szwecja – około 55 proc., Wielka Brytania – około 35 proc. (Bartkowski, Jasińska-Kania 2002, s. 75). Wyraźnie widać, że jest zupełnie odwrotnie niż diagnozowano i że różnice są dość drastyczne. Symptomy rozpadu kulturowego Zachodu są niewidoczne.

Omówmy teraz problem frustracji. Frustracja powoduje pogorszenie stanu psychicznego jednostki i niesie z sobą liczne utrudnienia życiowe. Przytoczone dalej wskaźniki są syntetycznymi następstwami



szerokiego spektrum bodźców doświadczanych w trakcie życia w danym kraju. Jedne z nich wynikają z uczestnictwa w cywilizacji, inne z uczestnictwa w kulturze. Na Zachodzie poziom cywilizacji jest wyższy. Zatem udział w cywilizacji przysparza relatywnie mniej cierpień. Jeżeli tak, to ewentualny gorszy stan psychiczny mieszkańców Zachodu byłby w głównej mierze następstwem stanu kultury. Teza o rozpadzie kultury nabrałaby bardzo dużej wiarygodności.

TABELA 2

Stan psychiczny mieszkańców badanych krajów  
mierzony brakiem odczuwania symptomów depresyjnych  
i utrudnień życiowych (w proc.)

Bardzo rzadko lub nigdy nie doświadczam /nie odczuwam	Polska	Dania	Francja	Holandia	Wielka Brytania	Szwecja
„Zdołowania” i braku nadziei	75	87	85	83	81	90
Stanów depresyjnych	61	83	72	78	75	80
Napięcia psychicznego	51	66	47	53	57	65
W ciągu ostatnich 4 tygodni twój stan emocjonalny był powodem, że wykonanie pracy lub innej społecznej aktywności było mniejsze od zamierzeń	nigdy 42	nigdy 68	nigdy 68	nigdy 69	nigdy 67	nigdy 66
Stan emocjonalny powodował mniejszą staranność w pracy lub innej aktywności	nigdy 47	nigdy 70	nigdy 71	nigdy 71	nigdy 70	nigdy 71

Źródło: *Mental Well-being*, 2006, s. 11, 14, 20, 21.

Jak widać, poziom napięć psychicznych i ich negatywnych następstw jest w Polsce *per saldo* wyraźnie wyższy niż w krajach Zachodu, czyli jest odwrotnie, niż wynikało z zapisanych wyżej oczekiwań. Brak argumentów na rzecz rozpadu kulturowego.

Zanik duchowości i rozpad kultury jest powodem utraty sensu życia i braku społecznego oparcia, w efekcie pojawia się pesymizm, rozpacz i brak nadziei. Zatem, w rozpadających się kulturach powinniśmy obserwować relatywnie wysoki wskaźnik samobójstw, na tle

kultur nierozpadających się. Samobójstwa mogą być także następstwem indywidualnych trudności ekonomicznych (bieda, bezrobocie itp.), czyli czynników cywilizacyjnych. Należy oczekiwać, że tam, gdzie kultura duchowa jest dość dobrze zintegrowana (Polska, Rosja), pomaga ona znosić niedostatki bytu, dostarcza pocieszenia i oparcia.

TABELA 3  
Współczynniki samobójstw na 100 tys. ludności  
(dane dla lat 2006 lub 2007)

Polska 2006	Rosja 2006	Dania 2006	Francja 2006	Holandia 2007	Wielka Brytania 2007	Szwecja 2006
15,2	30,1	11,9	17,0	8,3	6,4	12,2

Źródło: WHO 2009.

Najwięcej samobójstw jest w Rosji. Tylko we Francji jest więcej niż w Polsce. W Holandii i Wielkiej Brytanii współczynniki są prawie lub ponad dwa razy niższe niż w Polsce. Także i w tym obszarze hipotezę rozpadu kultury Zachodu należy odrzucić.

Zobaczmy teraz, jak wygląda problematyka rodzinna oraz skłonność do posiadania dzieci i ewentualna depopulacja. Stosowne wskaźniki dotyczą zjawisk przypisywanych rozpadaniu się kultury Zachodu, takich jak: kryzys rodziny, pesymizm, frustracja i brak nadziei.

Tylko w wypadku rozpadu małżeństw diagnozy kontestatorskie okazały się adekwatne, z wyjątkiem Rosji. Analiza wskaźników urodzeń pokazuje, że jest dokładnie odwrotnie niż oczekiwaliśmy. Tam, gdzie urodzeń powinno być mniej (Zachód), jest więcej niż na Wschodzie. Zawarte w tabeli 4 informacje o urodzeniach nie kwestionują znanych też o starzeniu się Europy. Pokazują one, że w badanych krajach Europy Wschodniej nie widać przesłanek, które by uprawdopodobniały tezę, że mają one coś do zaoferowania, co mogłoby temu zaradzić. Ostatni wiersz tabeli zawiera informacje będące syntezą urodzeń, migracji i zgonów. Pokazuje on, że badane kraje wschodnioeuropejskie bardziej powinny się obawiać depopulacji niż Zachód oraz że atrybuty Zachodu są bardziej atrakcyjne dla reszty świata (imigracja) niż atrybuty wschodnioeuropejskości. Użyte wskaźniki nie potwierdzają hipotezy o rozpadzie kultury Zachodu. Co więcej, odwrotna hipoteza wydaje się bardziej stosowna. Jednak nie taki jest kierunek naszych poszukiwań.

TABELA 4  
Rozwody, urodzenia i wzrost populacji w badanych krajach

Wskaźniki	Polska	Rosja	Dania	Francja	Holandia	Wielka Brytania	Szwecja
Rozwody na 1000 ludności, rok 2006	1,9	4,5	2,6	2,3	1,9	bd. dla 2006	2,2
Urodzenia na 1000 ludności, rok 2006	9,8	10,4	12,0	13,0	11,3	12,4	11,7
Liczba dzieci na 1 kobietę, rok 2008	1,39	bd.	1,89	2,00	1,77	1,84	1,91
Przeciętny roczny wzrost populacji w latach 2005–2010 w proc. (urodzenia, zgony, migracje)	-0,1	-0,4	0,2	0,5	0,4	0,5	0,5

Źródło: Rozwody i urodzenia na 1000 ludności (*Demographic Yearbook 2006*), liczba dzieci na kobietę (*Eurostat 2008*), przeciętny roczny wzrost populacji (UNSD 2010).

Zastanówmy się teraz, czy rezultaty badań dotyczące stanu psychicznego i dzietności są finalnym rozstrzygnięciem dyskusji o rozpadzie kultury Zachodu. Niekoniecznie. Załóżmy, że polscy i rosyjscy autorzy przecenili znaczenie czynników antropologiczno-kulturowych i stanu osobowości dla decyzji prokreacyjnych. Niech zilustruje to przykład Francji.

Na początku lat dziewięćdziesiątych wskaźnik urodzeń był tu jednym z najniższych w Europie, ostatnio tendencja się odwróciła. W 2006 roku na statystyczną Francuzkę przypadało dwoje dzieci, a np. na Polkę 1,23. „Mitem jest natomiast opinia, że najliczniejsze są rodziny imigrantów. Tylko 20 proc. dzisiejszego wyżu demograficznego stanowią dzieci tych, dla których Francja stała się nową ojczyzną” (Napiórkowska 2007). Jedną z przyczyn tych zmian jest wieloletnia polityka rodzinna, np. ośrodki opieki nad dziećmi, przywileje podatkowe, przepisy prawa pracy oraz różnego typu zasiłki, np. za urodzenie dziecka 885 euro. Drugi czynnik to powszechna akceptacja nowego modelu rodziny i jego umocowanie prawne (*ibi-*

dem). Jak widać, chodzi przede wszystkim o pieniądze i organizacje ich wydawania, a także regulacje wiążące wkład państwa, samorządów i pracodawców w politykę pronatalną, czyli o czynniki wyłącznie cywilizacyjne.

Podobne prawidłowości możemy odnieść do stanu psychicznego. Gorszy stan psychiczny ludności w Polsce i Rosji może być następstwem niższego poziomu cywilizacyjnego. Znaczenie czynników cywilizacyjnych dla stanu psychicznego potwierdzają badania Petra Bohnke zrealizowane na narodowych próbach Eurobarometru (Bohnke 2005). W obliczu tych prawidłowości można by wysunąć argument, że zły stan cywilizacji daje mocne symptomy neurotyczne, ale silna kultura je osłabia. W Polsce i Rosji symptomy neurotyczne są silniejsze niż na Zachodzie, ale ich poziom jest niższy, niż mógłby być wtedy, gdyby nie było silnej kultury. Na Zachodzie natomiast, silna cywilizacja daje bardzo dużo pozytywnych bodźców, które „przykrywają” te negatywne płynące z rozpadającej się kultury. Prowadziłoby to do postawienia wniosku, że kultura zachodnia się rozpada, ale dla ludzi nic złego stąd nie wynika. Co więcej, ich komfort psychiczny jest wyraźnie większy niż tam, gdzie kultura się nie rozpada. Jednak wnioski takie są w wyraźnej sprzeczności z zawartością nauk o kulturze. Rozpad kultury nieuchronnie powoduje napięcia psychiczne, lęki itp.

Na podstawie przyjętych założeń teoretycznych i rezultatów badań empirycznych rysują się następujące możliwości interpretacyjne:

- Stwierdzony tu relatywnie mniej korzystny stan rzeczy w Polsce i Rosji może być następstwem napływu z Zachodu produktów rozpadającej się kultury. W Polsce i Rosji symptomy neurotyczne są silniejsze niż na Zachodzie, ale ich poziom jest niższy, niż mógłby być wtedy, gdyby nie było silnej zintegrowanej kultury duchowej. Zachód i Wschód kulturowo się rozpadają, ale Wschód wolniej. Jest to możliwe, ale trudne do udowodnienia. Pomiar stanu Zachodu nie może stanowić punktu odniesienia dla pomiaru Wschodu i odwrotnie, ponieważ oba obiekty się zmieniają wobec siebie.

- Zachód się nie rozpada, ale Wschód tak. Jak wynika z analiz Jedlickiego (2002) oraz Kizwaltera (1999) Polska i Rosja (zob. np. Bierdiajew 1999) były w XIX wieku poddane dość silnej presji kulturowej ze strony Zachodu, podobnie jak obecnie związanej z ekspansją kapitalizmu. Polska kultura się nie rozpadła, nie rozpada się i teraz. Nieco inaczej jest w Rosji, gdzie za rozpad kulturowy (dla większości cytowanych tu rosyjskich autorów) może uchodzić rewo-

lucja bolszewicka. Jeżeli tak, to odejście od bolszewizmu jest co najmniej zahamowaniem rozpadu i być może rozwojem.

- Jeżeli Wschód się nie rozpada, to mimo że Zachód odszedł od wspólnych ze Wschodem (Polska, Rosja) korzeni, kulturowych, to jednak na zastosowanym tu dość dużym poziomie ogólności obie kultury są nadal do siebie dość podobne. Oczywiście, jeżeli przejdziemy na niższy poziom analizy, np. kultura prawna, polityczna, gospodarcza, wnioski będą odmienne. Jeżeli Wschód i Zachód są kulturowo podobne, to kultura *per saldo* jest *constans*, a stan psychiczny różnicują czynniki cywilizacyjne.

- Jeżeli stan psychiczny jest korelatem stanu kultury, a rozwój cywilizacyjny prowadzi do poprawy stanu psychicznego, to rozwój cywilizacyjny jest zarazem czynnikiem poprawiającym stan kultury. Jeżeli tak jest, to rozpad kulturowy bardziej zagraża grupom zaniebującym rozwój cywilizacyjny, niż tym, które o niego dbają.

Tak czy inaczej, pogląd mówiący o tym, że na tle Polski i Rosji Zachód jest w stanie rozpadu kulturowego, jest raczej niewiarygodny.

## WNIOSKI

Mimo falsyfikacji hipotezy o rozpadzie kultury Zachodu błędem byłoby sugerowanie, że problem został rozstrzygnięty. Składa się na to kilka powodów. Empiryczna weryfikacja tez kontestatorskich wobec Zachodu została przeprowadzona z wykorzystaniem kilku syntetycznych kategorii analitycznych, które są pochodną szerokiego spektrum zjawisk i doznań pozwalających na dość trafne wnioskowanie o stanie cywilizacji i kultury (urodzenia, stan psychiczny, samoorganizacja). Dla celów weryfikacyjnych dokonano modelowego odtworzenia kategorii i związków między nimi w taki sposób, aby zachować ich naukowy charakter i nie odrywać od teoretycznego kontekstu. Z tego względu pominięto kategorie postulatywne. I tak np. nie szukano empirycznych odpowiedników rosyjskiego miłosierdzia, litości i poświecenia, jak również nie porównano *sobornosti* z samorządem, a także nie dyskutowano nad bezosobowością i jej przeciwieństwami.

Opisane tu idee kontestatorskie dość często opierają się na aksjomatach silnie zakotwiczonych w systemach wartości. Z tego względu ich weryfikacja może polegać albo na wykazaniu, że aksjomaty zostały źle wyprowadzone z wartości, albo na przedłożeniu innych, odmiennych aksjomatów pochodzących od jakichś innych wartości.

Są to jednak zabiegi nie dające się zawrzeć w ramach krótkiego opracowania. Nie sposób wreszcie nie wspomnieć, że znaczna część zawartości opisanych wcześniej tez kontestatorskich może być trafna, ale nie poddawać się empirycznej analizie. Nie można definitywnie odrzucić tezy, że Europa Wschodnia ma coś takiego, czego nie ma Zachodnia i że jest to lepsze dla ludzi. Jednak, żeby to znaleźć, należałoby posłużyć się jakimiś innymi wskaźnikami. Podobnie rzecz się ma z problemem rozpadu (regresu, kryzysu, upadku), argumentów należałoby szukać opierając się na innych wskaźnikach i odmiennych założeniach teoretycznych niż te, którymi operowali cytowani wcześniej autorzy.

## BIBLIOGRAFIA

- Bartkowski J., Jasińska-Kania A., 2002, *Organizacje dobrowolne a rozwój społeczeństwa obywatelskiego*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Bartczak W., 2005, *Rosja patrzy wstecz*, „Gazeta Wyborcza”, 13–15 sierpnia.
- Bartnik C., 2007, *Problem nikczemnienia społeczeństw*, „Nasz Dziennik”, 10–11 marca.
- Bauman Z., 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, wyd. II, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Beauvois D., 2000, *Spory historyków (Francja, Rosja, Polska) wokół Ukrainy–Rusi*, w: J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Bierdajew M., 1999, *Głoszę wolność*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Bohnke P., 2005, *First European Quality, of Life Survey: Life Satisfaction, Happiness, and Sense of Belonging*, Office for Official Publication of European Communities, Luxembourg (<http://www.eurofound.europa.eu/pubdocs/2005/91/en/1/ef0591en.pdf>).
- Bratkiewicz J., 2007, *Zapętlenia modernizacji. Szkice o samopostrzeganiu i autoidentyfikacji w interakcjach tradycji i nowoczesności (przypadek Rosji i nie tylko)*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.
- Buruma I., Margalit A., 2005, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Universitas, Kraków.
- Demographic Yearbook 2006*, United Nations Statistics Division (<http://unstats.un.org>).
- Dugin A., 1998, *Czekam na Iwana Groźnego. Rozmowa z Aleksandrem Duginem*, rozm. G. Górny, „Frona”, nr 11/12.

- Eurostat 2008 (<http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tsdde220&plugin=1>).
- Gumilow (Gumilev) L., 1996, *Od Rusi do Rosji: szkice z historii etnicznej*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa
- Haffend J., 2004, *Wschodnie płuco a budowa Europy ducha*, w: *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Hampden-Turner C., A. Trompenaars, 1998, *Siedem kultur kapitalizmu*, przeł. D. Gostyńska, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa.
- Hofstede G., 2000, *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Hryniewicz J.T., 2004, *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Jedlicki J., 2002, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, wyd. II, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Kant I., 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, wyd. II, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kizwalter T., 1999, *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Naukowe Temper, Warszawa.
- Kłoczowski J., 2004, *Duchowe dziedzictwo Polski przedrozbiorowej oraz Rzeczypospolitej wielu narodów*, w: *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kołakowski A., 1981, *Spengler*, seria Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Lepa A., 2001, *Przywrócić Europie duszę*, w: S. Urbański, M. Szymuła (red.), *Duchowość Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Marody M., 2002, *Przemiany religijności Polaków*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Mental Well-being 2006, Special Eurobarometer, 248 Mental Well-being, Fieldwork: December 2005 – January 2006, European Commission, Publication, May.
- Modzelewski K., 2004, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa.
- Napiórkowska A., 2007, *Dlaczego Francja ma tyle dzieci*, „Gazeta Wyborcza”, 30 października.
- Neef Ch., 2008, *Russia's Dangerous Double Act*, „Spiegel on Line”, March 2008 (<http://www.fco.cat/files/imatges/Butlleti%20128/DerSpiegel2.pdf>).
- Nowak S., 2001, *Posłannictwo św. Faustyny Kowalskiej dla Europy wobec kryzysu cywilizacji*, w: S. Urbański, M. Szymuła (red.), *Ducho-*

- wość *Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Paradowski R., 2001, *Rosyjska myśl polityczna wobec upadku imperium*, w: K. Gawlikowski, R. Paradowski (red.), *Rosja – Chiny. Dwa modele transformacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Paradowski R., 2004, *Metafizyczne dylematy Iwana Iljina*, w: W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Shlapentokh D., 2007, *Dugin Eurasianism: A Window on the Minds of the Russian Elite or an Intellectual Play?*, „Studies in East European Thought”, vol. 59, September.
- Siewierski J., 2009, *Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa.
- Solovyov V.S., 1950, *A Solovyov Anthology*, SCM Press, London.
- Sołżenicyn A., 1978, *A World Split Apart*, wykład wygłoszony 18 czerwca na Uniwersytecie Harvarda (<http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/harvard1978.html>).
- Sołżenicyn A., 2007, *Solzhenitsyn Exclusive*, „Moscow News”, nr 18 (<http://english.mn.ru/english/issue.php?2006-16-1>).
- Spengler O., 2001, *Zmierzch Zachodu: zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, przeł. i przedm. opatrzył J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Stawrowski Z., 2008, *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków.
- Stefanek S., 2004, *Co wniesie w Zjednoczoną Europę duchowość polskiej rodziny?*, referat wygłoszony przez biskupa łomżyńskiego Stanisława Stefanka podczas pobytu w Dortmundzie (<http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=677>).
- Stefaniuk T., 2002, *Europa a świat słowiański – ujęcie panslawistyczne*, „Annales Universitas Mariae Curie Skłodowska”, sectio I, vol. XXVII, nr 6.
- Stock, K., 2007, *A New Anthropology: Sergey S. Khoruzij's Search for an Alternative to the Cartesian Subject in Ocerki Sinergijnoj Antropologii*, „Studies in East European Thought”, vol. 59, nr 3, September.
- Suicide WHO 2011 (<http://www.who.int/topics/suicide/en/>).
- Synowczyk K., 2001, *Dar braterstwa franciszkańskiego dla duchowości jednoczącej się Europy*, w: S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Tryczyk M., 2004, *Paradygmat duchowej integralności a idea słowiańskiej wspólnoty w myśli filozoficzno-społecznej słowianofilów*, „Sofia”, nr 4.



- UNODOC 2003–2008, United Nations Office for Drugs and Crime, Homicide Statistics, Criminal Justice Sources, *Latest Available Year 2003–2008* (www.unodoc.org).
- UNSD 2010, United Nations Statistics Division, Social Indicators (<http://unstats.un.org>).
- Urbański St., 2001, *Duchowość integrująca Europę*, w: S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość Europy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- WHO 2009, World Health Organization, Mental Health, Suicide Prevention, *Country Reports and Charts Available, Last Update 2009* (www.who.int/mental\_health).
- Winkler H.A., 2007, *Długa droga na zachód*, t. 1, *Dzieje Niemiec 1806–1933*, przeł. V. Grotowicz, M. Kopij i W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Woleński J., 2003, Polish Attempts to Modernize Tomism by Logic (Bocheński and Salamucha), „Studies in East European Thought”, vol. 45, December.
- Zawadzki M., 2004, *Wartości duchowe w kulturze postmoderny*, w: *Europa w wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.