

O wielości cywilizacji

Feliks Konieczny



Cyfrowa Biblioteka
Myśli Narodowej

Tekst zdigitalizowany i opublikowany został w ramach projektu

„Cyfrowa Biblioteka Myśli Narodowej”.

Więcej o samym projekcie oraz inne nasze publikacje możesz znaleźć na stronie cbmn.pl

Chciałbyś wspomóc rozwój naszego projektu?

Przełącz darowiznę na cele statutowe Stowarzyszenia im. Przemysła II.

Dane do przelewu:

06 1140 2004 0000 3302 7794 3035

Stowarzyszenie im. Przemysła II

ul. Szkolna 7

62-060 Stęszew

Opracowanie na podstawie Feliks Koneczny, *O wielości cywilizacyj*,
Gebethner i Wolff, Kraków 1935

Projekt dofinansowano ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Tekst znajduje się w Domenie Publicznej i może być dowolnie rozpowszechniany i powielany. Autorzy publikacji cyfrowej zrzekają się wszelkich praw autorskich związanych z digitalizacją i obróbką tekst u na zasadzie licencji [Creative Commons Zero](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



SPIS TREŚCI

Rozdział wstępny	5
Od Bacona do Majewskiego	6
Wspomnienie o Kołłątaju	26
Zawiązki wszelkiej kultury	32
Ogień.....	33
Zwierzęta domowe.....	39
Najstarsze zrzeszenia.....	48
Zawiązki tradycji.....	57
Ekonomia prehistoryczna	61
Trójprawo.....	68
Nomenklatura	69
Pięcioraki ustrój rodowy	71
Prawo familijne	79
Prawo majątkowe.....	86
Prawo rodowe a trójprawo.....	92
Zrzeszenia a metody.....	97
Metoda w quincunxie społeczeństwa.....	98
Etyka naturalna	103
Warunek współmierności	108
Co to jest cywilizacja?	113
Homo faber.....	120
Cywilizacja a rasa	124
Mieszanieństwo rasowe	125
Jakie są rasy?	131
Rzekome rasy psychiczne.....	137
Psychiczne skutki krzyżowania	143
Rzekoma hierarchia ras	147
Wyniki.....	153
Cywilizacja a język	154
Nomenklatura	155
Wielojęzyczność a zanik języków.....	156
Bogactwo a ubóstwo	162

Niejednakowa zdatność	166
Stosunek do umysłowości zbiorowej	170
Wyniki	174
Cywilizacja a religia	176
Uwagi wstępne	177
Judaizm	180
Braminizm	187
Buddyzm	190
Islam	193
Chrześcijaństwo orientalne	197
Katolicyzm	200
Zestawienie	206
Próba systematyki	210
Zastrzeżenie	211
Opanowanie czasu	214
Prawo prywatne i publiczne	219
Etyka i prawo	224
Poczucie narodowe	229
Próbny podział	234
Zmiany i syntezy	238
Zakończenie	243
Bibliografia	246

ROZDZIAŁ WSTĘPNY

OD BACONA DO MAJEWSKIEGO

Historia staje się coraz bardziej powszechną. Wydarzenia na azjatyckim Dalekim Wschodzie sprowadzają rychle, coraz rychlej następujące skutki w układzie sił w Europie; nawet afrykańskie sprawy padają coraz wydatniej na szalę polityczną i ekonomiczną; toteż studiowanie ludów i państw egzotycznych staje się coraz bardziej potrzebne dla życia publicznego nie tylko Anglii, lecz również wszystkich bez wyjątku państw europejskiego kontynentu. Studia te czynią też bardzo znaczne postępy. Dość powiedzieć, że w piśmiennictwie polskim nie brakuje autorów, od których można się wiele nauczyć o ludach innych cywilizacji.

Rozbudza się też coraz bardziej obiektywizm względem egzotyków. Maleje widocznie zastęp tych, którzy uznają jedną tylko cywilizację, tj. swoją, a ludzi odmiennie cywilizowanych uważają za niecywilizowanych. Coraz częściej można spotkać się z poglądem, iż odmienność nie stanowi zasadniczej jakiejś niższości. Staramy się wejść w ducha tych odmienności, a starorzymskie *nihil humani a me alienum puto* rozszerzyło się nadspodziewanie geograficznie.

Toteż i podręczniki dziejów powszechnych uwzględniają coraz chętniej „cały świat”; przybywa im całych rozdziałów. Zaznacza się w tym kierunku wielka i chwalebna gorliwość. Coraz też bardziej uświadamiamy sobie, że ruch ten zmierza ku nowym pojęciom o całej historii powszechniej, o jej podziałach, pobudkach, trudach, poświęceniach i złudzeniach. Na powiększonym niezmiernie tle zmienia się niejedno w perspektywie dziejowej i ten lub ów problem przybierze inne kształty.

Tym bardziej zadziwiać musi, że mając coraz więcej do czynienia z różnaitością cywilizacji, nie zadano sobie pytania: Skąd się bierze, z czego powstaje ta różnaitość? Dlaczego Japończyk i Szwed, chociaż jednakowo telefonują, inaczej myślą i działają? Dlaczego wszyscy ludzie nie należą do jednej cywilizacji? Czemu różnią się nie tylko szczeblami, ale także rodzajami rozmaitych cywilizacji?

Minęły czasy naiwności ekonomicznej szkoły dziejopisarskiej, kiedy to z rodzaju pokarmów wyprowadzono ustroje społeczne i odmienności myśli ludzkiej. Pozbyliśmy się też przesądu o wszechwładztwie warunków geograficznych, odrzuciliśmy hipotezy o formowaniu ducha ludzkiego wyłącznie przez przyrodę. Ale cóż stanęło na tym miejscu? Jak dotychczas – nic.

A nie brakowało czasom nowożytnym i najnowszym zapędów do tworzenia wielkich syntez dziejopisarskich, z rozpędem stanowczym ku całej „ludzkości”. Sprawa o przyczynę różnaitości ludzkiej stawała też niekiedy na wokandzie naukowej. Czyż godziłoby się kusić o nowe opracowanie rzeczy, a zwłaszcza nową metodą, nie zbadawszy wprawdzie sumiennie dotychczasowych zabiegów o syntezę i używanych do tego metod?

Z nowościami własnymi należy występować jak najostrożniej; im bardziej pomysł oryginalny, tym bardziej *no num prematur in annum!* Zachowałem wprawdzie tę ostrożność, ale z próbowania własnej metody chciałbym usprawiedliwić się tym, że

zachodzi tu taki wypadek, iż dotychczasowe metody zawodzą. Poprzedzę więc swoją pracę skrótem (jak najtreściwszym) szkicu z przeglądem syntez historyczofizycznych opartych na wszelkich używanych dotychczas metodach¹.

Metoda indukcyjna – dla historii najwłaściwsza – jest dziełem historyka, Bacona Werulamskiego (1561-1626), który długo opracowywał dzieje Anglii – od pojednania obu Róż do zjednoczenia królestwa za Jakuba I – lecz nie zdążył i wydał tylko historię Henryka VII (1621 r.). Nie zdążył, pochłonięty ogromem swej *Instauratio magna*, której również ledwie złomki zdołał wykończyć. Interesował się zagadnieniem syntez, jako historyk i od historii wychodząc, ogarnął obszerne rozłogi wiedzy. Metoda jego miała służyć jednakowo naukom humanistycznym i przyrodniczym.

W naukach humanistycznych nastąpił zastój, podczas gdy nauki przyrodnicze zaczęły się szybko rozwijać i skutkiem tego, zdawało się, jakoby metoda wprowadzona przez Bacona stanowiła tylko ich właściwość; co więcej, wydawało się po pewnym czasie, jakoby tylko nauki przyrodnicze stanowiły wiedzę. Wytworzyły się te dwa złudzenia i stawały się coraz grubszy, a udzieliły się umysłom do tego stopnia, iż uchodziły wreszcie za niewątpliwe fakty naukowe.

W rozkład i układ wiedzy wtargnęły dwa czynniki, najmniej do tego powołane: matematyka i literatura – oba podobne sobie w tym, że z natury swej istoty stanowią formę. Aż dziw bierze, iż pierwsze dzieło historyczne, powołujące się na Bacona, wyszło dopiero przeszło sto lat po jego śmierci!

Tymczasem zaciążył nad rozwojem historii (choć sam historią się nie parzył) wynalazca geometrii analitycznej, młodszy od Bacona o jedno pokolenie Rene Descartes (1596-1650). Posiadał w wysokim stopniu poczucie powszechności. Bieg życia nastęrczył mu wiele sposobności, by obcować z ludźmi „rozmaitego obyczaju” – z czego wysnuł wniosek następujący:

„Zważyłem, jak bardzo ten sam człowiek, z tym samym umysłem, wychowany od dzieciństwa między Francuzami lub Niemcami, staje się różnym od tego, czym byłby, gdyby zawsze żył pośród Chińczyków lub kanibalów”. Przyznaje zaś, jako „mogli znajdować się może ludzie również rozsądni pośród Persów lub Chińczyków, co wśród nas”.

Ale sama metoda kartezjańska, wymagająca w ujmowaniu wszystkich zjawisk pewnej formuły ogólnej i prostoliniowości, nie tylko nie nadawała się do rozwoju historii, lecz stała się istną kulą u nogi u kartezjańskich historyków.

Za ucznia Descartesa uważał się Nicolas Malebranche (1638— 1715), od którego datuje się w historii dedukcja abstrakcyjna, odwołująca się nie do faktów, lecz do wątku rozumowania i stosownie do kierunku własnego toku myśli apriorycznej, grupująca fakty i interpretująca je. W swym głównym dziele „De la recherche de la verite” (1674 r.)

¹ Przegląd taki stanowił przedmiot całorocznego (trzygodzinnego) wykładu na Uniwersytecie Wileńskim w r. 1926/27, jako wstęp do Nauki o cywilizacji.

upatruje Malebranche w historii działanie Opatrzności, nie dotykając bliżej zagadnienia, jakie są Jej ścieżki.

Metoda polega tu na samym zastanawianiu się, na rozumowej medytacji. Nazwę ją medytacyjną – gdyż w następnym rozwoju tego działu dedukcji sami najwybitniejsi jej przedstawiciele wprost powołali się na medytację. Potem w r. 1793 Condorcet miał uznać nauki humanistyczne za takie, *ou les decouvertessont le prix de la seule meditation* – a zdaniem Wrońskiego: *Le savoir, considere en lui meme, est a abord, purement contemplatifou speculatif*.

Po Malebranche kontynuuje medytację słynny „ostatni Ojciec Kościoła”, Jacques Benigne Bossuet (1627-1704), który w dziele „Discours sur l’histoire universelle just la i empire de Charlemagne” obmyślił tak zwany judeocentryzm jako oś historii powszechnej starożytności² – a które to dzieło uważane jest za pierwszą próbę filozoficznego traktowania dziejów. Metodę medytacyjną wprowadzili wtedy do syntezy historycznej katolicki uczeni; dopiero później miano używać jej przeciw Kościołowi.

Historykiem był Wihelm Leibnitz (1646-1716), współtwórca rachunku różniczkowego, marzący w rozległych medytacjach o tym, by z pomocą uniwersalnego „klucza logicznego” dojść do nauki uniwersalnej; autor „Monadologii” i „Systema theologicum”, tudzież specjalnych rozpraw historycznych i wydawca źródeł. On także nie powrócił do indukcji. Indukcji hołdował dopiero Gian Battisto Vico (1668-1744), przeciwnik Kartezjusza, a wielbiciel Bacona. Jego „Cinque libri de principj di una scienza nuova” (1730) mają wykryć zasadnicze prawo dziejów. Oto jego własne słowa:

„Nasz zamiar, by ułożyć... koncepcję historii idealnej wiecznej, która obejmie historię poszczególnych różnych narodów w obrębie danych epok czasu...”, „...Ta sama nauka buduje zarazem historię idealną wieczną, poprzez którą płyną w czasie historie wszystkich narodów w swoich narodzinach, postępach, zastojach, upadkach i zagładach...”, „...Nauka, która ma na celu odkryć plan idealnej historii wiecznej, na której kanwie toczą się w czasie historie wszystkich narodów...”, „...Ta nauka powinna być, że się tak wyrazimy, dowodem Opatrzności, jako faktu historycznego, gdyż będzie to historia porządków (praw), które Ona bez jakiegokolwiek współudziału i porady ludzkiej, a często przeciw ludzkim przewidywaniom, rozwinęła w tej wielkiej społeczności rodzaju ludzkiego”.

Chodzi więc o wykrycie schematu dziejów, obowiązującego raz na zawsze z woli Opatrzności wszystkie czasy i wszystkie ludy; jednakowe są w zasadzie koleje historyczne, abstrahując od zewnętrznej szaty wydarzeń. Vico upatruje wszędzie trzy okresy rozwoju: okres wyobraźni, woli i intelektu – i kolejność odpowiednich do tego rodzaju państw. Dołączona jest do dzieła „tablica chronologiczna, ułożona podług trzech epok czasu”. Tworzą one *corso*, po którego wyczerpaniu poczyna się na nowo *ricorso*. Vico jest twórcą teorii stałych nawrotów w historii, teorii wyznawanej nawet za naszych dni.

Vico obejmował wszystkie nauki humanistyczne, a każdej dobrze się zasłużył. Specjaliści wyliczają 15 wypadków, w których późniejsi uczeni narażeni byli na zarzut

² Por. Geneza judeocentryzmu w „Myśli Narodowej”, nr 1 z roku 1929.

plagiatu, popełnionego na Vico „Nowej Nauce”. Także nauka o cywilizacji tkwi *in nuce* w jego pismach.

Długi wprawdzie byłby rejestr odkryć historycznych, dokonanych przez Vica drogą studiów indukcyjnych, lecz synteza jego nie czyni zadość wymogom tej metody; generalizowanie jest u niego przedwczesne. Ustanowiwszy schemat swej „historii wieczystej”, powtarzającej się w nawrotach, naciągał do niej fakty i całe grupy faktów. Jest ojcem schematów w syntezie historycznej. Bądź co bądź obwieścił światu nowy problem naukowy: zagadnienie praw historii.

Vico pozostawał nieznaną aż mniej więcej do połowy XIX wieku. Nie znając go, wkroczył jeszcze w pierwszej połowie XV wieku na twardy grunt indukcji Monteskiusz, uchroniwszy się przy tym od pospiesznego generalizowania.

W przeciwieństwie do Vica, którego gryzła rdza przeciwności życiowych, Charles de Secondat baron de la Brede et de Montesquieu (1689-1755) mógł powiedzieć sam o sobie, że nie miał w całym życiu takiego zmartwienia, które nie dałoby się zatrzeć godziną lektury.

Spełniając wszelkie warunki swego pokolenia, był i przyrodnikiem i literatem; studiował gruczoły nerkowe, przyczyny echa i warunki przeźroczystości ciał, a dzieła literackie wydawał w mowie wiązanej i niewiązanej (sławny poemat „Temple de Gnidos” i inne). Wstawił się głośnymi „Listami Perskimi” (1721), po czym rzuca to wszystko i zabiera się do historii, ale nie za pomocą medytacji, lecz drogą mozolnych indukcyjnych badań.

Chciał dojść do tego, dlaczego jest tyle różnic w ustrojach społecznych i państwowych i od czego to zależy. Zbierał materiały przez 30 lat, a spostrzegłszy, że pewna część zamierzonego dzieła rozrasta się zbyt w stosunku do całości, wyodrębnił to i wydał osobno w r. 1734 jako „Considerations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains”, dzieło znakomite. W 14 lat potem zdążył wydać swą zasadniczą pracę „Esprit des Lois”, która w ciągu dwóch lat miała 22 wydań. Był już przepracowany. Mawiał, że posiwił nad napisaniem książki, którą można przeczytać w ciągu trzech godzin, a teraz musi wypocząć i nie będzie już mógł pracować; jakoż nie wydał odtąd żadnej znaczniejszej pracy – a w siedem lat po wyjściu pierwszego wydania, dokonał żywota, jednego z najczystszych i najpożyteczniejszych, jakie zna historia.

Gdyby w jednym zdaniu streścić dorobek Monteskiusza, mogłoby ono brzmieć: O charakterze społeczności decydują trzy grupy przejawów: społeczne, polityczne i moralne, których rozmaity stosunek wytwarza różnorodność dziejową i wynikającą stąd nieuchronną różnorodność urządzeń życia publicznego. Różnorodność ta jest prawidłowa, wynika z przyczyn dających się określić naukowo. Jakże blisko był spostrzeżenia, że chodzi tu o rozmaite metody życia zbiorowego! Często odnosi się wrażenie, jakoby brakowało w jego wywodach już tylko odpowiedniego wyrazu, by sobie uświadomił całą istotę dziejów cywilizacji.

Monteskiusz odkrył metodą właściwą dla nauk historycznych, zarzuciwszy wszelką spekulację, poszukiwanie schematu, dochodząc do pojęć ogólniejszych indukcją.

Jego olbrzymią zasługą było to, iż sprzęgał w jedną naukę prawo i historię. Jest zarazem twórcą nowoczesnej nauki o państwie; od niego pochodzi troisty podział władz i wiele innych prawd naukowych w zakresie sztuki rządzenia.

Nie stworzył swojej szkoły. Matematyczno-literacki racjonalizm ganił jego dzieło i z pierwotnej poczytności wkrótce nie pozostało nic poza uznaniem prawdziwych uczonych, których nikt nie słuchał, na których nikt nie zważał i którzy zakrzyczani przez harmider „reformatorów”, sami o sobie nawzajem nie wiedzieli. Gdyby powstała szkoła monteskiuszowska, czy byłoby możliwe, żeby historia polityczna i historia prawa chadzały osobno, jedno do Sasa, drugie do Łasa? Czy racjonalizm nie wydałby nieco mniej błędnych ogników? Ale chronologicznie najbliższy „uczeń” Monteskiusza to przecież Guizot, którego „Historia cywilizacji” wyszła w 73 lat po śmierci mistrza! Wtedy dopiero wyrosła na pracach Monteskiusza cała szkoła historyków prawa i nowoczesnych filozofów historii.

Równocześnie z pojawieniem się „Ducha Praw” studiował w Sorbonie młodzieniec wyjątkowych zdolności, Anne Robert Jacques, baron de l’Aulne Turgot (1727-1781), jakby powołany do tego, by snuć dalej wątek naukowy Monteskiusza, wprost „stworzony” dla jego ucznia. Stawał okoniem przeciw ideałowi równości, bo *la barbarie egale tous les hommes*. W jego szkicu „O postępach ducha ludzkiego” pojawia się sporo uwag, określających bardzo wyraźnie to, co później nazwano „wpływem otoczenia”. Jednakże stwierdza, że „w takich samych warunkach przyrody („klimatu”) znajdują się ludy różniące się, a w klimatach bardzo niepodobnych znajduje się często ten sam charakter i ten sam rodzaj umysłowości”. A jakże zaszczytne jest dla autora liczącego wówczas 25 lat wieku spostrzeżenie, że analogia nie stanowi dowodu! W pismach jego mnóstwo zadziwiających wprost uwag, zapowiadających tryumfy metody indukcyjnej w naukach historycznych.

Niestety, Turgot nie został historykiem, bo zabrał się do... robienia historii. Odwrócił się od pisarstwa historii, a potem historia odwróciła się od niego! A może pokoleniem następnym kierowałyby inne hasła, gdyby Turgot rozwinął i wzmocnił kierunek myślenia Monteskiusza?

Tymczasem w historiozofii gospodarowali coraz częściej matematycy, przyrodnicy i literaci. Nowe pomysły w zakresie humanistyki nigdy nie sypały się w takiej obfitości, jak w „Encyklopedii”, istnym pomniku upadku nauk humanistycznych, a doszło nawet do tezy Edmunda Burkę a (1730-1797), iż „w świecie moralnym nie ma odkryć”.

Z przyrodnika literat, Francois Marie Arouet, znany tylko pod pseudonimem Voltaire (1694—1778), z literata zrobił się historykiem – i on pierwszy użył wyrażenia: filozofia historii. W wydanej w 1675 r. „La philosophie de l’histoire” jest atoli o filozofii w sumie półtrzecia wiersza (na samym początku). Wystawić historię „filozoficznie”, znaczyło po prostu opracowywać ją według suchego rozsądku, pod warunkiem, żeby nigdy nie dawać wiary źródłom kościelnym.

Jednak to nie Voltaire zajął ostatecznie naczelne miejsce w „filozofii”, lecz Jan Jakub Rousseau (1712-1778). Nieuk w porównaniu z tamtym, ostał się właśnie przez to, że

dawał dyspensę od nauki (bo to nawet szkodzi... moralności). Być może najdowcipniejszymi miejscami u wielkiego złośliwca, jakim był Voltaire, są te, w których polemizuje z Rousseau (nie wymieniając go jednak nigdy po nazwisku), ale jednak nie wytrzymał konkurencji. Dziś, któż czytał Voltaire'a, a kto nie czytał Rousseau?

Rousseau wystąpił z twierdzeniem przeciwnym rozumowi, jakoby rozwój nauk i sztuk obniżał poziom moralności i psuł charakter. „Discours sur les sciences et les arts” (1750) zapewnił autorowi prawdziwie bajeczną karierę za to, że zaimponował nowym wyrażeniem literackim: „stan natury”. Miał z tym następnie sporo kłopotu, gdy go proszono, by wyłuszczył, co to właściwie jest i co to znaczy. Na początku rozdziału ósmego ksiąg pierwszych „Contrat social” (1762) wylicza, co rozumie przez stan natury, ale zostało to ułożone w taki sposób, iż nikomu nie przeszkodzi obmyślić własnej interpretacji na podstawie własnych słów autora, ale nie przeciw niemu, chociaż wbrew niemu! Zawód komentatora i latacza Rousseau pozostaje wciąż otwarty dla tych, którzy zechcieliby posklecać z jego pism coś jednolitego, jakiś „system”. Wmówiono mu, że jest filozofem i prawodawcą, a w końcu zrobiono z niego wielkiego polityka i kierownika nawet ludzkości.

Rousseau nie zdawał sobie nigdy sprawy z tego, co naturalne, a co sztuczne. Wszystko układało się u niego według widzimisię, jak mu się przyśniło, jak sobie uroił. Ale nauki humanistyczne upadały coraz bardziej i Rousseau brany był coraz bardziej na serio – co działa dotychczas jeszcze siłą bezwładności. Tymczasem metoda medytacyjna w historiozofii zawitała również do Niemiec. Jej pionierem był sam Immanuel Kant (1724-1804). W ogłoszonych w r. 1784 „Ideen zur allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht” wychodzi od kwestii wolnej woli, która jednak nie przeszkadza, by jej przejawy, a więc czyny ludzkie, nie miały podlegać ogólnym prawom. Kwintesencja w tym, że „można historię rodu ludzkiego uważać na ogół za spełnianie ukrytego planu natury, ażeby doprowadzić do państwowości doskonałej”. A więc schemat – toteż naciągał Kant historię gęsto i często. Tu też początek niemieckiego ubóstwienia państwa.

Tegoż roku 1784 rozpoczął Johann Gottfried v. Herder swe wydawnictwo „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”. Jest to czterotomowy zbiornik gadulstwa. Nie potrafi on niczego powiedzieć po prostu, tarza się we frazesach i tyradach. Kant wystąpił z okrutną recenzją I tomu; dalszym dał spokój. „Ideen” doprawdy z nauką niewiele mają wspólnego; jest to po prostu czcza literatura.

Z pierwszych dwu tomów wynika, że właściwą historią jest historia kultury, z której wytwarza się filozofia historii, ta zaś zajmuje się tradycją tego, co się nazywa „Bildung” i „Menschengeist”. Chodzi więc o ciągłość intelektu. Ale podziwiała się ona gdzieś w ciągu dalszym, bo czytamy taką tyradę: „O wielka matko naturo! Do jakichże drobiazgów przywiązałaś los naszego rodzaju! Wraz ze zmianą kształtu ludzkiej głowy i mózgu, z małą zmianą w budowie organizmu i nerwów, skutkiem klimatu, rasy i przyzwyczajęń, zmienia się zarazem los świata, cała suma tego, co gdziekolwiek na ziemi ludzkość czyni i cierpi”.

Istotną wartość posiada inne miejsce. Oto „Hauptgesetz” dziejów głosi, że wszystko, co na ziemi dzieć się może, zależy od warunków miejsca i okoliczności czasu,

tudzież od charakteru danego ludu, wrodzonego czy nabytego. Szkoda, że Herder musnął ledwie tej kwestii przelotem i... nie poświęcił temu więcej uwagi. Na samym końcu tomu IV cieszy się Herder, że w dziejach naszej części świata nie przeciągnęły się zbyt długo „das Rittertum und Pfaffentum”. Dziwnie mały rezultat pracy niemal 20-letniej.

Nauki humanistyczne upadały coraz bardziej. Ci, którzy czegoś poważnie się uczyli, byli inżynierami, fizykami, robiącymi sobie na amatora wycieczki do uogólnień w naukach humanistycznych. Wśród takiego stanu rzeczy miało się spełnić marzenie Voltaire'a. żeby ktoś napisał historię „*de l'esprit humain*”.

Na autora znalazł się uczony matematyk, jeden z twórców rachunku integralnego, twórca teorii komet, współpracownik Encyklopedii, żyronzysta, prezydent Zgromadzenia Prawodawczego z r. 1792, markiz Jean Antoine de Condorcet (1743- 1794). Ukrywając się przez osiem miesięcy roku 1793 przed zbirami Robespierre'a, spisuje niemal z pamięci Esguise *d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Używa w tym „szkicu” wciąż czasu przyszłego, bo tylko szkicuje, zamierzając rzecz opracować należycie w przyszłości. Nie doczekał się; uwięziony w r. 1794, został natychmiast otruty w więzieniu.

Od niego datuje się ślepą wiarę w „postęp”, a równość – podawaną przez Rousseau niejako w stanie dzikim – on ujął w system i program. Naciąga do swej doktryny historię; dziś ciekawi nas tylko rozdział ostatni, opisujący, co będzie w okresie po rewolucji francuskiej: była to wtedy swego czasu „historia przyszłości”: zniesiona będzie nierówność pomiędzy narodami, a ta cywilizacja, jaką mają Francuzi i Anglosasi – cywilizacja jedyna – obejmie wszystkie ludy kuli ziemskiej. Ci nowi uczniowie naszej cywilizacji będą czynić postępy szybsze od nas, nie muszą już nabywać doświadczenia, bo przejmą je od nas gotowe, choćby z naszych książek. Narody silniejsze same wprowadzą poszanowanie praw słabszych. Oto przykład „systematycznych medytacji”.

Z polskich uczonych „encyklopedystów” Stanisław Staszic (1755-1826) był przyrodnikiem, uprawniającym humanistykę medytacyjnie. Zabrał się od razu do historii całej ludzkości. „Ród ludzki”, poemat o pojemności 17 000 wierszy (pisane od r. 1794, wydane 1819), zaopatrzone jest w „noty”, stanowiące dzieło niemniej obszerne, a podające aparat i metodę.

Nie uwielbia rewolucji, tylko ją usprawiedliwia i toleruje, a woli monarchię konstytucyjną, i zrzeczenia narodów do wieczystego pokoju spodziewa się od Aleksandra I, konstytucyjnego króla polskiego. Umysłem filozoficznym Staszic nie był; idzie w rozumowaniach za popularnym w swoim czasie Józefem de Gerando (1772-1842).

Staszic używa w „Rodzie ludzkim” wyrażenia „cywilizacja”, przez co rozumie uspołecznienie się, od rodziny aż do narodów i zrzeczenia ich. Pierwszą cywilizacją w tym znaczeniu była Liga Achajska, drugą Cesarstwo Rzymskie, trzecia zapowiadała się w wiekach nowych od Karola W. do Karola V, i później do dni Staszicowych, kiedy wydawała się bliską urzeczywistnienia; i będzie się pracować po raz czwarty około wytworzenia cywilizacji europejskiej, co „nastąpi przez największy na tej ziemi naród Słowian”. Tak będzie Europa „uspołeczniona”, usunąwszy Żydów, a nie dając „uspołecznic się” Anglii, którą musi się pozostawić poza rzeszą.

„Cywilizacja” nabiera tu znaczenia bądź co bądź politycznego, państwowego. Nie tuszył Staszic, że nie tak bardzo dalekim był od Kanta, którego wielce lekcewał.

I tak nie wymedytowano dla syntezy historycznej metodą medytacyjną nic a nic. Niemcy spodziewali się to poprawić. Medytacje historiozoficzne miały być poprzedzone ścisłym myśleniem filozoficznym. Historiozofię wcielono w Niemczech do filozofii jako dział porządnie wykończonego systemu filozoficznego. Dla historii znowu korzyści z tego nic a nic, lecz trudno pominąć tyle sławnych imion – więc się i temu przyjrzymy. Równocześnie z drukiem *Esquisse Condorceta* wydał Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) zasadnicze dzieło: „Grundlage und Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre”, od którego wywodzi się niemiecki schemat troistości, który pozostał już cechą zasadniczą niemieckiej medytacji, od którego nie uchyliła się ani niemiecka dzisiejsza antropozofia. Przechodzi więc wszystko w myśli niemieckiej przez trzy okresy: teza, antyteza, synteza. Trychotomię tę zatrzymał Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), lecz z wyjątkiem historii, gdzie przyjął podział poczwórny: świat wschodni, Hellada, Rzym, czasy nowożytny. Jego „Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte” opierają się na założeniu następującym: „Jedyną myślą, jaką filozofia wprowadza (do badań historycznych), jest prosta myśl rozumu, że rozum panuje nad światem, że przeto i w historii działa się rozumnie... Mądrość Boża, tj. rozum, jest jedna i ta sama zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych, a winno się nie uważać Boga za zbyt słabego, by mądrości swej nie miał stosować w rzeczach wielkich”, tj. w historii. „Historia powszechna jest w ogóle przejawianiem się ducha w czasie, podobnie jak idea przejawia się w przestrzeni, jako przyroda”. Z tego powodu wnioski takie: „Duch germański jest duchem nowego świata”. Trzy epoki świata germańskiego (do Karola W. – do Karola V – od reformacji do dni Hegla) „można rozróżniać jako państwa Ojca, Syna i Ducha”... „Historia powszechna jest... prawdziwą *theodiceą*, usprawiedliwieniem Boga w historii... Co się stało i dzieje dzień w dzień, nie tylko nie jest bez Boga, lecz w istocie samej jest dziełem jego samego”. Ale *theodicea* musi być antykatolicka, gdyż „żadny rozumny ustrój państwowy nie jest możliwy z religią katolicką”.

Utworzył też Hegel (nie znając Vica), własną teorię nawrotów historycznych. Czasy Karola W. stanowią nawrót czasów państwa perskiego, świata greckiemu odpowiada czas przed Karolem V; okres wielkich odkryć geograficznych jest nawrotem czasów Peryklesa, Sokrates wznowiony w Lutrze itd.

Ustalił też Hegel ubóstwienie państwa, a skoro na pierwszym miejscu był duch germański, jako przejaw mądrości Bożej w historii, a katolicyzm został od tego wykluczony – a zatem państwo pruskie jest wykwitem tej mądrości Bożej...

Z polskich heglistów najwybitniejszy August Cieszkowski (1814—1894) wyraził się o nim: „Czyż sama metoda Hegla nie była pragnieniem całych stuleci?”. Obmyślił, że heglizm nie potrzebuje robić dla historii wyjątku z trychotomii. W młodzieńczej swej pracy „Prolegomena zur Historiosophie” (1838) dowodzi późniejszy autor „Ojczy Nasz”, że „u Hegla filozofia historii do własnego jego systemu nie dorosła”, gdyż „całokształt dziejów bezwarunkowo i absolutnie trychotomii spekulatywnej podlegać musi”. Okresem

tetycznym jest cała starożytność, antytetycznym – „świat chrześcijańsko-germański” i znajdujemy się dopiero na progu okresu syntetycznego (okres słowiański).

Cieszkowski, nie wyzwoliwszy się nigdy z heglizmu, pozostał w niestosownej dla siebie szkole. Z dalszej jego biografii można przytoczyć niemało danych na świadectwo, jako umysłowością swą wrodzoną był bliższym bez porównania Monteskiusza i Turgota (stał się znakomitym później ekonomistą), niż Hegla czy Micheleta.

Karl Ludwig Michelet (1801-1893), bezpośredni profesor Cieszkowskiego, dostarczył nam ciekawego przykładu dzieła historycznego – pragmatycznego, ale heglistycznego. W latach 1859 i 1860 wydał dwutomową „Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten z podtytułem „Der Entwicklungsgang der Weltgeschichte in heiden Halbkugeln”. Jest to apoteoza Fryderyka II jako „króla filozoficznego”, który „postawił na czele toku dziejów myśl”, a co „przyjęło się już jako tako na obu półkulach”. A w Ameryce zanoszą się na wytworzenie z mieszaniny ras białej, czarnej, czerwonej i żółtej (w Alasce) idealnej rasy przyszłości.

Po austriacko-katolickiej stronie niemieckiej spekulacji syntezy dziejowej także nic nie zyskała. Friedrich v. Schlegel (1772— 1829) w swej „Philosophie der Geschichte in 18 Vorlesungen gehalten zu Wien i. J. 1828” – poszukuje „przywrócenia utraconego boskiego podobieństwa w człowieku”, gdyż „wykazać tok tego przywracania historycznie w rozmaitych okresach świata – stanowi cel filozofii historii”. Przytyk robiąc do heglizmu, zastrzega się, że filozofia ta „musi wyłaniać się z rzeczywistych wydarzeń historycznych”. Uległ i on trychotomii; stanowią ją u niego słowa: słowo, siła, światło – co „polega całkowicie na doświadczeniu historycznym i oparte jest o rzeczywistość”. W całym tym dziele jest Schlegel raczej teologiem-dyletantem, niż historiozofem. A zresztą i u niego „chrześcijaństwo w swej zasadniczej właściwej istocie zgadzało się na ogół dobrze ze zwyczajami i urządzeniami ludów germańskich”.

Filozofia niemiecka zrobiła z historii istną rozrywkę spekulatywną.

Stosunek religii do wiedzy pozyskał specjalistę. Był nim Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling (1775-1854), twórca „transcendentalnego idealizmu”. Uczniem jego był Józef Gołuchowski, autor głośnej w swym czasie rozprawy „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen” (1822), która atoli treścią swą stanowiąc świetną kartę w historii nauki o państwie, do historiozofii zgoła nie należy³.

Inny natomiast autor, z Polski pochodzący, zajmuje wysokie miejsce w metodzie spekulatywnej, którą za pomocą języka francuskiego chciał zamienić z niemieckiej na europejską – bezskutecznie: Józef Maria Hoene-Wroński (1778—1853). Historiozoficzna strona jego prac pozbawiona jest jakiegokolwiek wartości, a najsłabsze ze wszystkiego, co po Wrońskim zostało, jest dzieło „Philosophie absolue de l'histoire” – dedykowane Mikołajowi I i Napoleonowi III, bo zdaniem autora tych dwóch wybrała Opatrzność do wcielenia jego „idei mesjanicznej”. W dziele tym, które nosi jeszcze drugi tytuł

³ Obszerniej w „Uwadze o Józefie Gołuchowskim” w Księdze Pamiątkowej Uniwersytetu Wileńskiego, 1929.

„Historiosophie, ou science de l'histoire” – spotyka nas całkowity zawód, bo historiozofii nie ma tam niemal nic. Książka składa się z licznych drobnych rozprawek i artykułów, poświęconych propagandzie systemu Wrońskiego, który nazywał on mesjanizmem; ma bowiem wykazać, jako tylko w tej filozofii zbawienie Europy. O jakimś przeglądzie dziejów nie ma tu mowy, chyba że zechce kto brać poważnie tablice, przypominające mechanicznie Vica. Tak np. na s. 196-200 *Type de la loi du progrès, règle de la philosophie*, która to tabela genetyczna filozofii historii znajduje się na s. 201-224. Ni ta, ni tamta, nie mają atoli nic wspólnego z historią.

W części drugiej na s. 23 znajduje się *Tableau genétique de la formation progressive des gouvernements dans les différentes périodes historiques (d'après la loi de création)*. Jest to prawdziwie arcydzieło „naciągania”. Np. na s. 24 *preparation philodopique – Melchisedech? – Préparation sociale = Abraham? Prawa moralne są „alegoryzowane” u ras prymitywnych południa przez Chama, na północy przez Jafeta. Reforma socjalna: Likurg i Aleksander W. Reforma filozoficzna: Luter; socjalna: Gustaw Adolf i Fryderyk W. Ależ gdyby ciągnął supełki, jakie nazwisko gdzie umieścić, nie mogłoby wypaść... zabawniej. – Na s. 11—138 części II jest tabela polityki według filozofii absolutnej.*

Historyk dostrzega pewien ciekawy szczegół co do genezy książki. W części II na s. 70 jest mowa o domniemanym traktacie trzech państw zaborczych, podpisanym 20 maja 1852. A zatem arkusz ten drukowany był po maju 1852, a książka wyszła jeszcze tegoż roku. Drukowany na s. 40 adres do kongresu monarchów w Warszawie sprawia wrażenie, jak gdyby książka ułożona naprędce była właśnie z powodu tego zapowiedzianego kongresu...

Tu należy także „*Developpement progressif et but final de l'humanité*”, typowy pomysł urojeń. Ludzkość przechodzi przez siedem okresów, w siódmym będzie ujawniony absolut. Ale on, Wroński, posiadał tajemnicę absolutu, chociaż jest zaledwie dopiero początek okresu piątego. Czy godzi się absolut ujawnić i o ile – oto zagadnienie jego życia!

W rozdziale drugim części drugiej „*Developpement*” mamy przegląd postępu wszystkich nauk, a w trzecim przegląd dziejów filozofii aż do roku 1818. Z nauk humanistycznych wymienił: filozofię, prawo, estetykę, pedagogię, gramatykę, ekonomię polityczną i na tym koniec. Historii nie ma tu wcale; autor zaś – matematyk z zawodu – pisał właśnie syntezę dziejów ludzkości ze stanowiska pochodzenia ku odkrytemu przez siebie tak przedwcześnie absolutowi. W siódmym okresie nastanie autogenia, tj. wytworzenie w człowieku przymiotów takich, iż sprawią jakby wtórne stworzenie człowieka przez siebie samego. Depozytariusze świętej tajemnicy absolutu będą uznani prawodawcami ludzkości, stanowiąc Radę Świętą, której uznaniu i władzy poddane będą wszelkie sprawy Ziemi.

Spekulatywna filozofia niemal kończy się na Wrońskim. Filozofia stała się „pozytywną”, przez co wszelako nie wyleczyła się wcale z urojeń. I pozytywiści stosowali również medytacje!

Historiozofia pozytywistów zaczyna się od tęgiego fizyka i inżyniera, jakim był Claude Henri comte de Saint Simon (1760- 1825). Rzucił w świat projekty polityczno-społeczne, nauczał sztuki rządzenia, reformował ludzkość; systematycznie uczył się przy tym tylko fizyki i fizjologii.

Jego zdaniem celem społeczeństwa nie może być wolność, lecz czynność. Nie palił się do konstytucji; więcej obiecywał sobie od „świętego przymierza”, upatrując w nim (jak nasz Staszic) wstęp do zrzeszenia europejskiego w wiecznym pokoju. W rozwoju ducha ludzkiego widzi kierunek stały, zmierzający od teologii poprzez metafizykę coraz bardziej ku nauce „pozytywnej”, tj. opartej o matematykę lub laboratorium. Od niego pochodzi „prawo trzech stanów”, jako wszelkie przejawy życia duchowego muszą przechodzić przez stan teologiczny, metafizyczny i pozytywny. Twierdził, że skutkiem tej prawidłowej kolejności można w dziedzinie politycznej przewidywać wcale niegorzej, niż w zakresie przyrodniczym, wnioskując z przeszłości o przyszłości.

St. Simon założył własne prywatne seminarium naukowe, w którym młodzi adepci wykonywali wskazane przez niego prace, lub swoje pod jego kierunkiem. Pośród członków tego seminarium odznaczał się Isidore Marie Augustę Francois Comte (1798-1857). Ten posunął dalej dzieło „pozytywizmu”, a nabył takiej sławy, iż zapomniano o pierwotnym odkrywcy nowej teorii, a pamiętano St. Simonowi tylko mniej udane drugorzędne sprawy, zwłaszcza że ucierpiał on wiele przez niefortunnych swych uczniów, którzy doprowadzili niektóre punkty jego nauk do komizmu absurdalnego i przekreślili je na wielce rewolucyjne – gdy tymczasem Comte, któremu można by zarzucić jeszcze więcej błędów i dziwactw, miał szczęście mieć takiego ucznia, jak Littré (prawdziwy twórca pozytywizmu filozoficznego) i długi szereg wybitnych uczonych⁴.

Dogmatem Comte’a jest wiara we wszechmoc nauki, władnej urządzić dowolnie społeczeństwa, co ujął w ścisłym system. Szlakiem Condorceta (którego zowie swym ojcem duchowym) ułożył także historię przyszłości – ażeby do jej wymogów dostosować teraźniejszość, zmieniając, reformując tak, jak tego wymaga zbliżenie się ku tej przyszłości.

Dziwne zaiste umysłu kołowanie!

W wykładach kursu filozofii pozytywnej (1826, 1829) były 52 wykłady matematyczno-przyrodnicze, a 15 przyrodniczo-humanistycznych. Od r. 1830 ogłaszał drukiem „Cours de la philosophie positive”, wydawszy w ciągu lat 12 sześć grubych tomów. Rozszerzał teraz coraz bardziej część humanistyczną, tak, iż rozrosła się niemal do połowy całego wydawnictwa.

Wielkie to dzieło może służyć za klasyczny przykład do skostnienia młodości⁵. Autor w młodeńskich latach dał już z siebie wszystko, a potem tylko przeżuwał samego

⁴ Br Barth, najlepszy obecnie znawca St. Simona, w obszernym o nim rozdziale zajmuje się szczegółowo stosunkiem jego a Comte’a. Barth przestudiował 40-tomowe wydanie pism Simona i jego bezpośrednich uczniów.

⁵ Chorobę tę opisałem w rozprawie „Oświata a dobrobyt w Galicji” (Biblioteka Warszawska 1903).

siebie, dorabiał stylistykę i rezonerię. Comte bowiem przestał uczyć się, zaniechał poważnej lektury, rozporządzał przeto materiałem stosunkowo coraz mniejszym, a luki uzupełniał według swojej medytacji.

Historyka obchodzą tomy IV, V, VI. W przedmowie do tomu IV stwierdza autor, jako oparty jest na „pierwszych natchnieniach młodości”, wzmożonym „długim szeregiem metodycznych medytacji”. A celem autora jest dostarczyć pewników naukowych dla życia politycznego, zrobić naukę ścisłą z całej dziedziny obserwacji społecznych. Przeczył możliwości postępu nieograniczonego, gdyż ograniczają go rasa i warunki geograficzne. Zresztą „pochód cywilizacji nie odbywa się, mówiąc ściśle, po linii prostej, lecz szeregiem wahań nierównych i zmiennych”. W każdym okresie inny jaki zasadniczy warunek postępu rozwija się lepiej od innych i nadaje mu cechę; każdemu zaś z trzech owych stanów intelektualnych towarzyszy pewien typ bytu: wojskowy przy porządku teologicznym, po czym następuje okres przejściowy „zupełnie podobny do stanu metafizycznego w rozwoju intelektualnym”, mianowicie „faza socjalna, w której rozmaite zawody prawników opanowały we wszystkim widownię polityczną” – po czym przechodzi się do bytu przemysłowego. A zatem kolejna hegemonia wojowników, prawników, przemysłowców.

W tomie V oświadcza, jako historia Chin, Indii itp. to tylko „jałowa erudycja” i „radykalna konfuzja”; dopiero bowiem zbadawszy to, co dotyczy „wyboru ludzkości”, można wdać się z korzyścią w sprawy cywilizacji „mniej lub więcej opóźnionych”. Używa liczby mnogiej, ale uważa, jako zachodzą różnice tylko ilościowe, wyższych i niższych szczebli cywilizacyjnych, a zatem zasadniczo byłaby tylko jedna cywilizacja z różnymi szczeblami, zależnymi od lokalnych „okoliczności”. Zapatrywanie to przetrwało aż niemal do naszych czasów.

W tomie VI (1842) rozpisuje się głównie o „ludzkości”, uważając, że idea ta jest szczytem w rozwoju intelektu i moralności, że działała więcej dla rozwoju moralności, niż idea Boga. W przedmowie do tomu VI znać psychozę, w którą wpadł już powtórnie.

Sławę swą niemalejąca zawdzięcza temu, że przyjął się wyraz „socjologia”, skutkiem czego wygląda na założyciela tej nauki. A wyraz ten zrodził się całkiem przygodnie, podczas korekt, czego dowodem przypisek na s. 185 tomu IV, gdzie pojawia się po raz pierwszy.

W zagadnieniach historiozoficznych zachodzi u niego całkowita dowolność, brak metody, chaos typowo medytacyjnego rojenia, nie opartego o studia zawodowe. Dopiero potem powstała „metoda pozytywna”, polegająca na aplikowaniu metod z nauk przyrodniczych do humaniorów, a pochodząca głównie od Littrego.

Wspólną cechą całej, nader rozległej szkoły stała się teoria ewolucjonizmu i bałwochwalcza wiara, że co głoszą pozytywiści współcześni, jest już na pewno i raz na zawsze ostatnim wyrazem nauki, a dalszy postęp możliwy tylko z pomocą nowych odkryć przyrodniczych. Grzmi „tryumf” u Józefa Supińskiego (1804-1890) w przedmowie do „Myśli ogólnej fizjologii powszechnej” (1860).

Dla niego świat duchowy jest tylko częścią przyrody, a więc zachodzi tożsamość praw przyrody i ducha, a wszystko, co tyczy się umysłu czy zmysłów, ma wspólną „fizjologię”; na tym oparty założeniu, dąży do „umiejętności powszechnej, wiedzy opierającej się na wszystkich szczegółowych umiejętnościach”, tj. poszukuje „sił” zasadniczych. Znajduje ich dwie: siłę rzutu i przyciągania. W dziedzinie „rzutu” najwyższe miejsce ma wiedza. W stosunkach społecznych decyduje zasada „zamiany”, przy czym gwałt bywa czynnikiem nieraz nieuchronnym. Cenił ogromnie Piotra W. i Fryderyka II; radował się, że Rosja, gromadząc i kupując stopniowo słowiańskie szczepy, jedne chroni od zagłady, drugim przygotowuje przyszłość nową.

Równocześnie z takim rozkrzewianiem się medytacji „pozytywistycznych” zrobiła jednak indukcja krok naprzód, gdy Francois Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) zamienił „filozofię historii” na „historię cywilizacji”, do której wnioski snuł ze studiów indukcyjnych, specjalnych. Historyk zawodowy, stał na czele dwóch wielkich wydawnictw źródeł, napisał szereg świetnych prac konstrukcyjnych, aż zabrał się do historii cywilizacji, czego ostateczny jego dorobek naukowy stanowi „Histoire generale de la civilisation en Europe depuis la chute de l’empire romain jusq a la revolution francaise” (1828), On pierwszy zbierał starannie momenty, stanowiące o rozwoju „człowieka wewnętrznego”. Układ, tudzież interpretacja faktów, ujmowanych grupami, niepodobne są w niczym do przeglądów i poglądów w jakiegokolwiek z dotychczasowych syntez medytacyjnych. Praca, licząca z górą sto lat wieku, należy wciąż jeszcze do tych, których nie wolno nie znać, pomimo jej przestarzałości; a na większą pochwałę uczony liczyć nie może.

Na dalszy rozwój historii pozytywistycznej oddziaływał też nie tyle Comte, co Guizot; choć pozytywiści zżymali się na niego, dzieło jego zmuszało już raz na zawsze do pracy indukcyjnej w badaniu dziejów. Bez Guizota, wielkiego odkrywcy nowych tematów, nie byłoby Buckie a (1821-1862). Rozgłośna jego i pełna erudycji „History of civilisation in England” (1857- 1861), której zdążył napisać ledwie niecały wstęp, oświadcza się za determinizmem dziejowym i nieruchomością praw moralnych, które to doktryny bardzo długo się utrzymywały; niedawno dopiero wyemancypowano się od tego. Szkoła Buckle’a była nader liczną, chociaż nie wydała prac wybitnie twórczych.

Zasługa pozytywistów w tym, że wprowadzili do historii nowe punkty obserwacyjne. Im więcej takich punktów, tym lepiej dla wszechstronnego ujęcia przedmiotu. Ale też może być punktów tych więcej przy tej samej metodzie i ten sam autor może zmieniać swe punkty obserwacyjne. Nowy punkt widzenia rzeczy nie stanowi jeszcze nowej metody! Odkrywcy takich punktów (np. Buckie, Taine) błędzili, mniemając, jako powiodło im się odkryć jakiś wszechstronny punkt obserwacyjny, starczący na zawsze i na wszystko, nie wymagający już uzupełniania z innych punktów widzenia – gdy tymczasem żaden taki sposób pracy naukowej wszechstronnym być nie może. Wszechstronność wymaga właśnie, żeby uwzględniać wszystkie znane punkty widzenia.

W dwa lata po śmierci Buckle’a wychodzi jedno z naczelnych dzieł pozytywizmu francuskiego, Hipolita Tainea (1828-1893): „Histoire de la litterature anglaise”, po czym nastąpił szereg pism z historii sztuki, a w końcu „Les origines de la France contempo-

raine”, którego to dzieła każdy tom oczekiwany był z napięciem w całej Europie. Taine wyjaśnia wszelki fakt rasą działaczy (pochodzenie, geologia, okoliczności dziedziczne), urządzeniami współczesnymi (stosunki prywatne i publiczne, wychowanie, walka o byt itd.), tudzież środowiskiem, *milieu*. Celował Taine drobiazgową dokładnością i sumiennością, a jednak najnowszy historyk rewolucji francuskiej, Aulard, uważa, jako podawane u Taine’a wyniki pozostają nader często w sprzeczności z prawdą historyczną.

Buckie i Taine popadli w jednostronność pomimo metody indukcyjnej, ale nie sposób ignorować ich punktów obserwacyjnych. Pogłębiona znajomość źródeł, wydoskonalana coraz bardziej metoda, wiodą często do wyników odmiennych właśnie poprzez uwzględnione ich punkty widzenia (np. ekonomiczny, genealogiczny, środowiskowy) – ale samo wskazanie takiej różnorodności możliwej obserwacji stanowi wzbogacenie metody historycznej.

Przerażliwe natomiast spustoszenie nastąpiło skądinąd. Pozytywizm strząsnął medytacje spekulatywne, ale wyłoniły się z niego nowe odmiany historiozofii, wcale nie dziejowo-pisarskiej. Zaczyna się historiozofia antropologów. Pragnie się ona wywodzić od Kanta, lecz niesłusznie, bo jego „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*”, wykładana przez lat 30, a wydana drukiem na rok przed zgonem, była właściwie psychologią, nauką, mającą dociec, co człowiek, „jako istota o własnej woli, sam z siebie robi lub zrobić może i powinien”. Historiozofia antropologiczna pochodzi od Józefa Artura Gobineau (1816-1882), który w głównym swym dziele „*Essai sur l’inegalite des races humaines*” (1853-1855) obmyślił teorię hierarchii ras. Cywilizacja skazana jest na upadek, gdy mieszają się rasy. Gdyby rasa najwyższa, tj. długogłowych blondynów, osiadła była na biegunie, tam byłoby centrum cywilizacyjne. Jeszcze dalej zapędził się Vacher de Lapouge, twierdząc, jako Francja upadła dlatego, ponieważ tam dorwali się do rządów krótkogłowcy. Ażeby ocalić wysoki poziom cywilizacji, nieźle byłoby wytępić rasy „niższe”. Uważał nawet za pożądane zaprowadzenie kast.

Rozszerzył ramy antropologii na etnografię i psychologię zbiorową uczony Bastian Adolf (1826-1905). Syntezę mozolnych prac całego długiego jego życia stanowić miało dzieło „*Der Voelkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*” (1881). Od niego wywodzi się teza, jako intelekt ludzki, charakter i uczucia wszędzie są jednakowe, a zarazem także pierwiastki kulturalne te same, wobec czego – jak mniemał – byłyby też przejawy kultury wszędzie jednakie, gdyby nie różnorodność warunków bytu; upodobnianie więc tych warunków musi upodobnić ludy także pod względem duchowym, według zasadniczo wspólnego *Voelkergedanke*.

Bastian, dziś zapomniany, pierwszy począł z antropologii wywodzić całe *Weltanschauung*. Naśladowców znalazł tuziny. Typowym był profesor medycyny w Wiedniu Karol Rokitsky, który prezydując zjazdowi antropologów w r. 1870, wypowiedział te słowa: „Zbadanie, na czym polega istota cywilizacji nowoczesnej, dziejów jej i zasad, zrozumienie przyczyn nierównomierności w postępie oraz powodów miejscowego zastoju – wszystko to są przyrodniczo-antropologiczne zadania”.

Nasz Ludwik Krzywicki był też mocno przekonany, jako antropologia musi stać się kierowniczką życia społecznego.

„Procesem przyrodniczym” była cała historia dla Ludwika Gumplowicza („Rassenkampf”, 1883). Człowiek w istocie swej niezmienny, a zatem treść zasadnicza procesów historycznych! zawsze ta sama, a właściwie nie ma ni postępu, ni upadku, tylko rozmaite formy zjawisk na tle wieczystej walki ras; nawet rozmaite grupy społeczne powstają z rozmaitego pochodzenia rasowego.

Kwestia hierarchii ras zajęła dominujące stanowisko w nauce niemieckiej, gdzie rozstrzygnięto ostatecznie, jako przodownictwo cywilizacyjne przywiązane jest w imię rasowości do Prus. Historiografia antropologiczna skończyła się apoteozą Prusaka, pełną istnych wybryków naukowych, w których biorą udział nawet poważani skądinąd badacze, jak np. Fritz Lenz i A. Ploetz. Głoszą poglądy, z których wniosek nieuchronny, że albo cały świat cywilizowany podda się Prusom, albo koniec mu!. Z rozgłośnego ciężkiego dzieła Oswalda Spenglera „Der Untergang des Abendlandes” dowiadujemy się, że wprawdzie cywilizacja nasza musi runąć, jak każda inna, ale przedtem musi jeszcze nastać długi okres imperialistycznej hegemonii Prus nad całym światem. Inni uczeni niemieccy wykazywali, jako wszyscy wielcy ludzie renesansu, uważani dotychczas za Włochów, byli Niemcami; w ogóle nie można być wielkim, nie będąc choćby trochę Niemcem; sam Chrystus Pan był Niemcem z pochodzenia. Sprawiedliwość każe jednak przyznać, że nie brak w Niemczech uczonych, nawołujących te spaczony głowy do porządku.

I tak zakończyła swój rozmach historiografia antropologiczna. Słusznie Henri Berr pisze w swej „Synthese en histoire”:

„Antropologiczna interpretacja historii, niebezpieczniejsza od wszystkich innych, winna być poddana ścisłej krytyce” – a w przedmowie do znakomitego dzieła Pittarda „Les races et l’histoire” występuje z twierdzeniem, jako „bez porównania bardziej wytwarza historia rasę, niż rasa historię”.

Najpoważniejsi z dzisiejszych antropologów ograniczają swą naukę do zakresu somatyczno-antropologicznego. Jacques de Morgan w dziele „Les premieres civilisations” (1909), stwierdzając, jako cała etnografia przedhistoryczna znajduje się w okresie *des tatonnements*, wyraża się o antropologii: „powinna poprzestać na swej roli zoologicznej i nie przypisywać sobie znaczenia, którego mieć nie może. Najlepsze zaś określenie antropologii podał Czekanowski: nauka ta „bada człowieka jako biologiczne podłoże zjawisk społecznych. W takiej antropologii ograniczeniu można przystać na pogląd tegoż uczonego, jako wykształcenie antropologiczne pozwala na „obiektywną kontrolę częstokroć bardzo daleko idących sądów o zjawiskach społecznych”⁶.

Śladami antropologii popędziła do syntezy historycznej socjologia. Upodobała sobie schematyzowanie biologiczne historii. Wysnuł ten schemat w pełni Paul Lilienfeld (1829-1903). Według niego zwycięstwo w walkach historii przypada z reguły czynnikom

⁶ Ma też Czekanowski nader szczęśliwą rękę do antropologii jako nauki stosowanej; o wiele bardziej od Pittarda, nie mówiąc już o uczonych niemieckich. Np. takie spostrzeżenie: Im większe gospodarstwa chłopskie, tym wyższy wzrost popisowych, chociaż ich tym mniej pochodzi z właścicieli gruntów.

niższego rzędu. Wręcz przeciwnie pisał Friedrich Ratzel (1844-1904) w swej epokowej „Anthropogeographie”.

Jego zdaniem duch ludzki może przeprowadzać zamiary swe nawet wbrew wszelkim warunkom geograficznym.

Potem wysunęły się na pierwszy plan wątpliwości dotyczące stosunku przedmiotów socjologii do nauk przyrodniczych. Lacombe w ogłoszonym w r. 1894 dziele *De rhistoire consideree comme science* twierdzi, że to wszystko, co w działalności człowieka jest ogólnego, podpada pod prawa przyrody, a więc winno być traktowane przyrodniczo. Sprzeciwiło się natomiast wprowadzeniu metod przyrodniczych do badań historycznych trzech wybitniejszych uczonych niemieckich: Friedrich Gotl w dziele „Die Grenzen der Geschichte” (1904), Heinrich Rickert: „Geschichtsphilosophie” (drugie wyd. 1907) i W. Dilthey w głównym swym dziele: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften” (1910). Oryginalne zajął stanowisko Paul Barth w poważnej, niesłychanie mozolnej pracy: „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1. Teil. Grundlegung und kritische Uebersicht” (wyd. drugie 1915).

Nie sądzi, iż historyk miałby zarzekać się metod przyrodniczych, z których i tak robi się często użytek, lecz nie należy przenosić pojęć przyrodniczych w nauki historyczne. Tymczasem schematyzowano dalej, poszukując dróg do syntezy.

Doszło to do szczytu w szkole katolickiej, którą utworzył Frederic Le Play (1806-1882), mianowicie u jego ucznia, Henryka de Tourville. Ten w słynnej swej „La nomenclature o u classification des faits sociaux” ułożył 25 *grandes classes de faits qui composent tout lordre dune societó*, podzielone na systematyczne poddziały na dużej tabeli – łudząc się, że z pomocą numerów i znaków tej tabeli wytworzy się z czasem symboliczny język naukowy do wszystkich czynników historycznych i socjologicznych. Tourville budzi czasem jeszcze zachwyt tu i ówdzie (także w Polsce) – ale w pomyśle jego tkwi ten błąd zasadniczy, że klasyfikacja czynników społecznych nie może być sprawą skończoną, bo nie byłoby historii, gdyby nie ich zmienność.

Z tejże szkoły Le Playa wyszedł Edmond Demolins, któremu zawdzięczamy wykrycie nowego punktu obserwacyjnego. Wywodził z wielkim talentem, że rozstrzygający wpływ na dany lud wywiera droga, jaką przodkowie jego odbyli wędrówkę do późniejszych siedzib stałych. Jest to teoria „szlaków dziejowych”. Oczywiście, że trzeba i to uwzględniać, tam mianowicie, gdzie... odbywała się wędrówka tego rodzaju; ale ani mowy, żeby to miało rozwiązywać tok dziejów!

Trzeba by grubej księgi, żeby wyliczyć wszystkie nowe punkty obserwacyjne socjologów i wynikające stąd często zasługi wobec nauk historycznych. Spory ich rejestr zebrał i ułożył bardzo ciekawie Paul Barth w cytowanym już dziele. Uważa on socjologię za to samo, co tak zwana filozofia historii.

Najszersze granice socjologii zakresił Amerykanin Franklin H. Giddings („The principles of sociology”, 1896), mieszcząc w niej i filozofię historii, i ekonomię polityczną, a nawet „filozofię porównawczą”. A więc zachłanna niemniej od antropologii! Ale pisze o

tym Erazm Majewski w tych słowach: „Socjologia syntetyzująca, filozoficzna, stała się polem harców dla umysłów najuboższych i dla ambicji najmniej usprawiedliwionych”.

Dotkliwy cios historiografii socjologizującej zadał największy z historyków niemieckich tego pokolenia, Eduard Meyer (ur. 1855) w rozprawie „Zur Theorie und Methodik der Geeschichte Geschichtsphilosophische Untersuchungen” (1902). Zwraca uwagę, jako historia nie ma do czynienia bezpośrednio z grupami ni ludzi, ni faktów, lecz z każdym faktem z osobna i za każdym razem, przy każdym fakcie z ludźmi specjalnie zgrupowanymi – w przeciwieństwie do Bartha, twierdzącego, jakoby historia zajmowała się tylko zrzeszeniami. Według Meyera fakt staje się historycznym przez skuteczność swych następstw, a doniosłość historyczna proporcjonalna jest do wielkości kręgu tych następstw.

Z polskich socjologów uprawia historyczny punkt widzenia Florian Znaniecki we „Wstępie do socjologii” (1922). Uznaje potrzebę „rewizji założeń filozoficznych, którymi posługują się nauki humanistyczne w ogóle”. Patrzy też z największym sceptycyzmem na dotychczasowe prace socjologów. Socjologia winna wyrzec się roszczeń do stanowiska jakiejś nauki uniwersalnej, a stać się „nauką specjalną, podobnie jak językoznawstwo lub ekonomia”. Ma badać pewne typy zrzeszeń i niektóre dziedziny przejawów życia. Obciążwszy wielce socjologię, przyznaje jej jeszcze jako właściwe jej domeny psychologię zjawisk społecznych, etykę „naukową”, kryminologię, teorię wychowania, tudzież teorię polityki. W rezultacie jest socjologia centralną nauką humanistyczną, chociaż nie podstawową.

A zatem poszukiwanie syntezy historycznej z pomocą socjologii zawiodło także. Została na placu teoria nawrotów historycznych, wydając coraz nowe kombinacje, coraz nowe pomysły kolejności okresów, tudzież ich cech.

Karl Lamprecht, autor głośnej „Deutsche Geschichte”, wydał trzy rozprawy metodologiczne: „Was ist Culturgeschichte?” (1896), „Kulturhistorische Methode” (1900) i „Zur universal- geschichtlichen Methodenhildung” (1909). Wierzy w niewzruszone prawidła życia tak ekonomicznego, jako też duchowego, dopatrując się między nimi równoległości.

Wszędzie występują stale kolejno okresy, które zowie animizmem, symbolizmem, typizmem, konwencjonalizmem, indywidualizmem i subiektywizmem. Ale są to wymysły, do których naciąga wydarzenia historyczne nie gorzej od Wrońskiego! Obmyślił też sześć okresów ekonomicznych, które mają następować koniecznie w pewnym następstwie, jak gdyby nie bywało w historii kataklizmów, przewrotów, stagnacji itp. Historię określił jako *die Wissenschaft von den seelischen Veraenderungen der menschlichen Gemeinschaften*, rozróżniając *seelische Gebundenheit*, stan ducha skrępowanego w wiekach średnich od wolności ducha... po reformacji.

Jeszcze krok, a pojawi się wznowiona i wydoskonalona z teorii nawrotów i wejdzie w nią doskonale apoteoza Prusaka!

Dokonał tego Oswald Spengler, autor dwutomowego dzieła „Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte” (1917). Nie popełni się

przesady, mówiąc, że nie ma takiej rzeczy na niebie i ziemi, o której nie byłoby mowy w tej książce.

Wyrazów „kultura” i „cywilizacja” używa Spengler na oznaczenie rozmaitych faz tego samego procesu: dopóki kwitnie i rozwija się, jest kulturą; wyczerpując się, gdy przestaje być twórczą, zamienia się w cywilizację, której towarzyszy zawsze cezaryzm. Jest to nieuchronny „Schicksal” dziejów.

Kultury i cywilizację mają przebieg homologiczny. „Jako homologię organów określa biologia równowartość morfologiczną w przeciwieństwie do analogii organów, która odnosi się do równowartości funkcji... Wprowadzam i to pojęcie do metody historycznej”. Z prawa homologii wynika nieunikniona kolejność faktów homologiczna. Takie fakty są w danej kolejności równoczesne (*gleichzeitig*), tj. zajmują to samo kolejne miejsce – co odróżnić należy od współczesności.

Przykłady równoczesności homologicznej: plastyka grecka i północna muzyka instrumentalna, piramidy IV dynastii i katedry gotyckie, buddyzm hinduski i stoicyzm rzymski, wyprawy Alexandra i Napoleona, okres Peryklesa i rejencja kardynała Fleury, czasy Plotina i Dantego, prąd dionizyjski i renesans, monofizytyzm i purytanizm, itd.

Szczególne zachodzi zaś podobieństwo w rozwoju kultury antycznej i meksykańskiej. Kultur nam bliższych zna Spengler tylko trzy: antyczną, arabską i faustowską. Arabska zaczyna się od Dioklecjana, który był pierwszym kalifem. Mieści się w niej nie tylko całe tzw. prawo rzymskie, ale i Nowy Testament i Miszna, Talmud, Koran i odrodzenie mazdaizmu, całe Bizancjum i cały islam. Gotyk wyrósł z ducha arabskiego, a także dogmat o zmartwychwstaniu. Tzw. klasycyzm niewiele ma z nami wspólnego; w istocie rzeczy jest nam bardziej obcy niż bożki meksykańskie i budownictwo hinduskie.

Faustowska kultura to po prostu pruska. „Nie ma takiej nacji, która by stała na koturnie wiekami całymi. Więcej od innych prusko-niemiecka, która miała potężne chwile lat 1813, 1870 i 1914. „W dziejach pruskich znaczą się okresy po 345 lat. Henryk Lew, Luther i Bismarck, to jedna linia dziejowa i w sam raz co 345 lat następują po sobie Legnano, Wormacja, Sadowa.

Właśnie obecnie wkroczyliśmy już w zamienianie się kultury zachodnio-europejskiej w cywilizację. Przed zgonem kultury faustowskiej wytworzy się jej cywilizacja z imperializmem.

Cezaryzm wytworzy się w Prusach, które obejmą hegemonię świata. Cały świat przejmie się ideą pruską. Teraz dopiero poczyna się na dobre wielka przyszłość Prus. Wyniki chwilowe wojny powszechnej nie mają w tym nic do rzeczy. Hegemonia świata nie może być odjęta Prusom, ojczyźnie kultury faustowskiej, gdyż wszelka kultura przywiązana jest do pewnego terytorium, *pflanzenhaft gebunden*.

A chrześcijaństwo... ma jeszcze przed sobą trzeci swój szczebel, a to na podwalinach ewangelii św. Jana; będzie to chrześcijaństwo Dostojewskiego, któremu przypadnie najbliższe tysiąclecie.

Kwintesencję dzieła stanowią *Tafeln zur vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte*, umieszczone na s. 74 sq., na których zobrazowano ową równoczesność homologiczną w historii powszechnej całej.

Jakżeż to przypomina Vica i Wrońskiego!⁷.

Pięć razy (dotychczas) odżyła teoria nawrotów: Vico, Hegel, Wroński, Lamprecht, Spengler – przyczepiając się do rozmaitych metod. Skądżeż to odradzanie się starego błędu w nowych szatach? Musi być jakiś wspólny podkład, jakiś wspólny błąd fundamentalny.

Jest nim stanowisko biologiczne wobec historii. Jeżeli się przyjmie, że ludy, narody, państwa, cywilizacje mają swą młodość, wiek dojrzały i starość na kształt życia osobnika ludzkiego, w takim razie również na podobieństwo osobnika wszelka cywilizacja upaść i skończyć się musi, po prostu dlatego, że się starzeje. Wobec tego narzuca się umysłowi obmyślenie schematu biologicznego dla wszelkiej cywilizacji wspólnego – i stąd teorie nawrotów. Jakoś nie spostrzeżono, że trzy najstarsze cywilizacje – żydowska, bramińska, chińska – istnieją wciąż!

Biologiczne pojmowanie dziejów nie stanowi właściwości samych tylko „nawrotowców”, lecz jest wielce rozpowszechnione, spopularyzowane wśród ogółu inteligencji.

Sprzyja temu monizm. Śmierć należy do praw przyrody; skoro tedy wszystko jest przyrodą, śmierć jest koniecznością dla wszystkiego. Przyroda wzniesła atoli nowe żywoty na gruzach śmierci poprzednich, toteż na ruinie dawnej cywilizacji powstanie nowa. Nie dowolnie oczywiście, boć przyroda ma swoje prawa, które są wieczyste, niewzruszone i nie znające wyjątków. I śmierć, i odrodzenie stosują się zawsze do tych samych praw – a więc teoria nawrotów stanowi tu prostą konsekwencję.

Trwałość formy maleje wraz z jej skomplikowaniem – rozumuje polski monista Erazm Majewski (1858-1921) w swej bądź co bądź niepospolitej Nauce o cywilizacji (1908-1923). Forma komórki istnieć może lat miliony; organizm około stu tysięcy lat; cywilizacja zaś co najwyżej kilka tysięcy lat, a może nawet tylko kilkanaście lub nawet kilka tylko wieków. Teorię cywilizacji opiera na biologicznej teorii rozwoju; cywilizacja jest dla niego „biomechanizmem”. Jakkolwiek odnosi cały przedmiot do zakresu nauk przyrodniczych, jest obok tego stanowczym przeciwnikiem materializmu. Uznaje czynniki niematerialne, lecz nie przypuszcza, iżby miały być traktowane naukowo w przeciwieństwie do materialnych. W mniemaniu swym uzupełnia on i poprawia metodę badania przyrodniczego.

⁷ Czytelnik dziwi się zapewne, że pominąłem dziesięciotomową „Volkerpsychologie” Wilhelma Wundta (ukończona 1920 r.). Aż żał przeogromnej tej pracy, budzącej najgłębszy szacunek dla osoby autora, lecz nie dostarczającej żadnych w ogóle wyników naukowych. Jego trychotomia: mowa, mity (tu sztuka i religia) i obyczaj (tu cała socjologia, historiozofia i filozofia prawa) – to schemat urojony za młodu, któremu składało się potem w ofierze życie całe. Wundt kręci się wśród sprzeczności i do żadnej syntezy nie dochodzi.

Trwałym i wielkim dorobkiem tego wielkiego uczonego jest odkrycie, jako społeczeństwa ludzkie wytworzyły się dzięki mowie. „Człowiek nieporównane swe bogactwo wyobrażeń zawdzięcza nie rozwojowi mózgu w sensie teorii ewolucji, lecz tylko uproszczonej technice myślenia. Owo uproszczenie zawdzięcza mowie”. A w innym miejscu powiada: Mową uspołecznił się, a następnie „pismem i drukiem osobnik ludzki zwyciężył przestrzeń i czas”. Tom czwarty jego dzieła, poświęcony specjalnie temu zagadnieniu, należy do arcydzieł myśli ludzkiej.

Dalej według Majewskiego cywilizacja „przenosi się”, tj. musi upaść w jednym miejscu, a powstać na nowo w drugim. Gdzie i kiedy? To „musi być takim samym niezłomnym prawem natury i od woli człowieka niezależnym, jak prawo rządzące obiegiem ziemi dokoła słońca”. Ale jak brzmi to prawo, nie wiemy. „Nie wiemy, co zapala i co gasi cywilizację”.

Gdybyśmy wiedzieli – musielibyśmy utworzyć w monizmie nową teorię nawrotów! Majewski nie zdołał jednak wykończyć swej nauki o cywilizacji. Ogłaszał ją częściami i pracował nad nią dalej w ciągu lat 14, nie wykończywszy (ostatni tom jest pośmiertny, 1923), pozostawiając dzieło dalekie w ogóle od wykończenia. Gdyby był dotarł do mety myśli swojej, byłby musiał poddać całe dzieło rewizji. W ciągu długich lat wytworzyły się z natury rzeczy pewne nierówności i niezgodności pomiędzy częściami dawniejszymi pracy a nowszymi, boć autor wciąż pracował nad sobą; zdaje mi się, że przy takiej rewizji pogląd monistyczny byłby doznał szczerb – i Majewski nie byłby utknął na nowym wydaniu nawrotów historycznych.

Przebiegliśmy duże pole myśli ludzkiej od Bacona do Majewskiego, mijając różne widoki historiozofii, filozofii historii, historii wieczystej z nawrotami, historii cywilizacji i wreszcie nauki o cywilizacji, którą mamy w książce niniejszej kontynuować.

Metody syntez historycznych, użyte dotychczas, syntezy nie dały. Wolno tedy próbować własnej.

Ujmując przedmiot jak najściślej historycznie, zacznę od poszukiwania zawiązków wszelkiej kultury. Pracował był nad tym przez długie lata Kołłątaj, a praca jego tym godniejszą jest uwagi, iż głosił w tej dziedzinie właśnie metodę indukcyjną. Należy mu się tu osobne wspomnienie; wymaga tego prosty pietyzm.

WSPOMNIENIE O KOŁŁATAJU

Idzie w świat książka *nil humani a se alienum putans*, zbierająca sobie zewsząd materiał i przyczynki wiedzy, lecz na polskim wyrosła gruncie, tu mająca ojców i ojcowizną swą. Z polskiej pochodzi tradycji naukowej i pragnęłaby w tę tradycję wsiąknąć.

Tradycja jest kością pacierzową wszelkiej kultury. Naukowej – także! A może nawet przede wszystkim!

Polska nie miała szczęścia do tradycji naukowej, a zwłaszcza w dziejach porozbiorowych ileż razy rwane były nici przez wiatry przeciwne! Za mało kwitły u nas nauki, bo za mało miały tradycji. Tym bardziej należy uznać to za obowiązek obywatelski, żeby jej strzec, gdziekolwiek da się ją stwierdzić – a gdzie przysypana popiołem z pożogi złych czasów, wydobywać ją na światło dzienne.

Tłoczy mnie tedy w tym miejscu poczucie, że trzeba i powinno się wspomnieć tu z wdzięczną czcią tego, który pierwszy z Polaków poświęcił długie lata dociekaniom początków kultury. Był nim ks. Hugo Kołłątaj.

Łączy go w dziejach umysłowości polskiej niejedno ze Staszicem, a w europejskim podłożu spraw znajduje się pewne biograficzne punkty styczne z Turgotem i Condorcetem. Jak Turgot, predestynowany na cichego uczonego, odwraca się od naukowej pracowni i wyrывa do wiru życia politycznego, zrywając w nim swe siły; a jak Condorcet, pisze w więzieniu. Metody naukowej posiadając bez porównania więcej od Condorceta, zbliżony był umysłem raczej do Turgota.

Podczas gdy Staszic jest wprost uczniem Encyklopedii, miał Kołłątaj w sobie więcej pierwiastków „oświecenia”.

Obydwaj stawali na czele życia publicznego w Polsce, ale tylko dlatego, że tak wypadło z okoliczności i stanu rzeczy w kraju; robili, co w dawnych stosunkach uważali za obowiązek główny, najważniejszy. Fatalny stan spraw polskich parł ich na stanowiska polityczne stokroć silniej, ze stokroć mocniejszym przykazem, niż takiego Turgota. Gdyby Polska była bezpieczną i rozwijającą się normalnie, Kołłątaj i Staszic byliby profesorami uniwersytetu. Jakoż posiadali do tego kwalifikacje tak wysokie, iż nawet ze Śniadeckim można ich zestawić pod tym względem; nie było w Europie uniwersytetu dość znakomitego, którego nie mogliby być ozdobą.

Staszic mógł być jeszcze cieszyć się wielką swobodą co do rodzaju i porządku zajęć; odrywany od nauki do innych robót, bo sam się odrywał, w imię wyższych obowiązków to czyniąc; ale Kołłątaj miał swą pracownię naukową... w więzieniu.

X. Hugo Kołłątaj (1750-1812), znakomity reformator Uniwersytetu Jagiellońskiego i jeden z twórców Konstytucji Trzeciego Maja, mąż niezłomnej energii (w czym równał się z nim Staszic) i pełen gorącego temperamentu (gdy Staszic górował nad nim, panując nad sobą i łatwiej opanowując okoliczności), wyróżniał się wśród współczesnych uczonych tym, że nie był przyrodnikiem. On jeden odznaczał się w całym swym pokoleniu nauki

europiejskiej tym, że był wybitnym humanistą, który posiadał wykształcenie przyrodnicze, ale samodzielnie pracował w zakresie przyrodniczym o tyle tylko, o ile mu to potrzebne było do pogłębienia nauk historycznych. Wychodzi z założenia, jako historia opiera się na geografii i chronologii, a studiować te nauki wypada mu tym bardziej, skoro pragnie opracować początkowe dzieje człowieka. Toteż oddaje się dociekaniami na polu geografii fizycznej, i to tak wszechstronnie, jak nikt inny (nie opuszcza ani oceanografii), wkracza w geodezję, w geografie kosmiczną, i z dalszego ciągu rzeczy – w astronomię.

Ze studiów nader rozległych i z erudycji ogromnej pozostał owoc stosunkowo nie dość znaczny, mianowicie „Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego”. Nie potrafi ocenić tego dzieła sprawiedliwie, kto się nie przyjrzy, jakim sposobem ono powstało. Czasy Sejmu Wielkiego zastały Kołłątaja pracującego około prehistorii polskiej, „O ludach, które zamieszkiwały kraje te, gdzie teraz jest Polska”. Sam o tym mówił: „Od kilku lat pracowałem, ile mogłem, nad objaśnieniem historii początkowej narodu polskiego”, a skoro pisze to w Ołomuńcu, a zatem najwcześniej późnym latem 1798; przedtem zaś przez trzy lata „dopóki byłem w Józefstademie, nie mogłem mieć wszystkich potrzebnych dzieł do mego przedsięwzięcia”, a zatem zbieranie materiału dokonywało się przed okresem józefstadekim, przed uwięzieniem, podczas Sejmu Wielkiego, a zapewne jeszcze przed tym sejmem, który raczej przerywał mu roboty naukowe. Pragnie podjąć je na nowo w Józefstademie, „ale mi zbywało na dziełach potrzebnych”; trzyletni pobyt w tej fortecy austriackiej nie dał więźniowi korzyści naukowych i tak minął okres od lutego 1795 do czerwca 1798 niemal na niczym. Przewieziony 2 lipca 1798 do Ołomuńca, naówczas miasta uniwersyteckiego, zyskał dostęp do tamtejszej biblioteki, która opatrzona jest w dzieła starożytne, choć bardzo lichych edycji.

W Ołomuńcu plany rozszerzyły się, bo Kołłątaj chcąc dociec przedpolskiego w Polsce zaludnienia, wdał się z natury rzeczy w coraz rozleglejsze badania, musiał dotykać coraz rozleglejszego pola, aż wreszcie nabrał przekonania, jako trzeba wpiierw opracować prehistorię powszechną, a potem dopiero wykończyć polską. Tak sobie wyjaśniam fakt, że nie ukończywszy dzieła wpiierw zamierzonego, napisawszy ledwie dwa studia specjalne wstępne⁸, zabiera się w Ołomuńcu wnet do drugiego, o temacie rozleglejszym. Przygotowując następnie, już na wolności, do druku dzieło o początkach rodu ludzkiego, dodając ustęp: „Sposób, który sobie przepisałem w ciągu tej pracy”, zapisuje pod koniec ustępu tego: „przez lat osiem zbierałem obfite materiały... w szóstym roku mojej niewoli wziętem się już do wypracowania samego dzieła”, tj. zaczął pisać w r. 1800. „Na czym jednak skończę, trudno przewidzieć, oglądając się zwłaszcza i na stan przytomny mego położenia i na stan osłabionego zdrowia”, które to wyrażenia świadczą, że ustęp pisany jest w więzieniu. Pracował w warunkach, w których „ani mogę żądać, żeby dzieło przedsięwzięte było tyle doskonałe, ile w innym czasie potrafiłbym może zdobyć się na to”... toteż „przedsięwziętem zebrać ważniejsze tylko wiadomości do łatwiejszego zrozumienia historii początkowej wszystkich narodów. Zbiór takowy wyobrażam sobie

⁸ Są to „sposprzeżenia” nad niektórymi twierdzeniami Kluweriusza i Cellariusza, ujęte następnie w 9 rozdziałów.

jako przysposobienie do samego dzieła, jako plan, podług którego można by najłatwiej opracować całą początkową historię, gdyby około tego zatrudnić się chciało jakie towarzystwo uczonych starożytności badaczy”. Jakoż kilka razy w toku dzieła czyni wzmianki o konieczności pracy zbiorowej, przekonany, że jeden człowiek temu nie podoła. Zdawał sobie sprawę z konieczności specjalizacji.

Pisze tedy tylko „plan”, podobnie jak Condorcet, z tą różnicą, że Condorcet do napisania pracy całkowicie uważał siebie za wystarczającego. Francuski przyrodnik miał pojęcie o pracy naukowej historycznej znacznie słabsze, niż polski humanista. W ślad za drogą, przepisowaną tej pracy przez Kołłątaja, musiałyby się zjawić... studia monograficzne całej rzeszy uczonych.

Kołłątaj opuścił więzienie w ostatnich dniach roku 1802⁹. Według wszelkiego prawdopodobieństwa praca była gotowa, ale „pisząc w niewoli, gdzie od nikogo rady zasięgnąć ani dzieł fizycznych nowo wychodzących przez lat tyle czytać nie mogłem; postanowiłem poty nie wydawać na widok publiczny tego dzieła, póki bym nie poddał pod sąd mego szanownego przyjaciela, Jana Śniadeckiego. Lecz gdy on wkrótce po wyjściu moim z niewoli odjechał na lat kilka za granicę, przeto dopiero w roku 1806 znalazłem sposobność posiać mu tę pracę”.

Condorceta „szkic” wyszedł natychmiast po śmierci autora, świeżo napisany. Kołłątaja „zbiór” i „plan” dopiero w r. 1842, w 30 lat po śmierci autora, w 34 po przygotowaniu dzieła do druku¹⁰. Tamto zaś, dawniej obmyślane, o początkach zaludnienia Polski, musiał Kołłątaj w ogóle z marzeń swoich skreślić – jak wszystko a wszystko w ogóle. Condorcet umierał tragicznie, lecz pośród marzeń, chociaż w więzieniu...

Zwrócono uwagę, jako tytuł Kołłątaja nie odpowiada treści, bo jest dziełem nie historycznym, lecz geograficznym. „Dzieło Kołłątaja jest w istocie wielkim systemem geografii ogólnej, pełnym świeżych i twórczych myśli; dość powiedzieć, że jasno określonym pojęciem czasu geologicznego i analizą procesów geologicznych w świetle sił, działających współcześnie, wyprzedza Lyella, a analizą wpływów środowiska na społeczeństwa daje podwaliny pod system antropogeografii, wyprzedzając tym sposobem nie tylko K. Rittera, ale nawet Ratzla”¹¹.

Był więc Kołłątaj wielkim geografem, pomimo tego, że nie posiadał warunków należytego rozwinięcia swej wiedzy.

Historyczna treść jest właściwie dopiero w tomie III, a tom ten... jest nieudany.

⁹ Sam datę zapisał, 1173. 5 II 75.

¹⁰ Skoro pod koniec listopada 1806 r. Śniadecki pisywał jeszcze do Kołłątaja w sprawach rękopisu dotyczących (list z 22 XI 1806 cytuje sam Kołłątaj, 11 75, a więc ostateczne przygotowanie dzieła do druku mogło nastąpić dopiero w roku 1807. Mylną przeto jest wiadomość wydawcy, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Ferd. Kojśiewiczza, jakoby to nastąpiło było w r. 1805. Zob. I w przedmowie VI.

¹¹ Sr. Pawłowski i E. Romer: *Geografia i podróżnictwo* – w dziele zbiorowym *Polska w kulturze powszechnej*, II 192.

Są tam dochodzenia astronomii przed potopem i jest odkrycie, jako „mowa słowiańska była pierwszą uratowanych w potopie ludzi”; jest obszerniejszy rozdział o „astrologii sądowej”, po czym „Obraz historii filozofii na Wschodzie od wczesnych jej początków, a w szczególności o układach kosmogonicznych i dogmatach teologicznych, na których zasadziło się prawodawstwo dawnych ludów”.

Rozwija tu autor ogrom erudycji, wcale nie mniejszej, niż w tomach poprzednich, lecz zgoła bez rezultatu, wszystko na próżno, a to z tego powodu, że zapuścił się w wywody i dowody filologiczne. Przy ówczesnym stanie językoznawstwa wszystkie a wszystkie prace, oparte na podstawie filologicznej, były chybione. A jest ich cały legion; nie ma żadnego dzieła pośród ówczesnych głównych prac naukowych całej Europy, w którym znaczna część nie polegałaby na wnioskowaniu językowym, a co wszystko nadawało się potem tylko do zapomnienia. Kołłątaj poszedł za powszechnym swej doby zwyczajem naukowym i z tym samym skutkiem; bynajmniej nie wydarzyło mu się nic wyjątkowego!

Ale wszystkie niemal wyniki ówczesnych badań są nam dziś obojętne i chodzi tylko o kwestię metod i zasadniczych poglądów. Do tej więc sprawy przejdźmy w Kołłątaju: „Daremne jest – powiada Kołłątaj – usiłowanie zebrać i wyjaśnić całą historię początkową z samego tylko Mojżesza”, którego nadużywano zresztą często a wielce. Wobec tego trzeba zabrać się do żmudnej pracy odtworzenia prehistorii (jakbyśmy dziś powiedzieli) z innych źródeł i innymi sposobami. Praca niezbędna, gdyż „umiejętności moralne nie mogą się obejść bez poszukiwania historii początkowej. „Każdy przecież dobrze zastanawiający się nad taką ważną materią, pojmie łatwo, że bez poprawy historii początkowej poprawa umiejętności moralnych jest bardzo trudna, że nie powiem niepodobna; bo czym jest historia naturalna w stosunku do umiejętności fizycznych, tym jest historia dziejów ludzkich w stosunku do umiejętności moralnych”.

A co do metody, powiada: „Tylu filozofów, metafizyków i prawodawców mniemali: że w niedostatku historii dość było spuścić się na sam rozum, i za jego pomocą wpatrzeć się dobrze w przyrodzenie człowieka, a podług tego można było dojść całej historii o pierwszych jego początkach, przez jakie aż do dzisiejszego doszedł stanu... Prawdy historyczne, nie będąc nigdy skutkiem spekulacji metafizycznych, lecz albo działań człowieka, albo działań natury: nie mogą być żadnym innym sposobem odkryte, tylko przez cierpliwe dociekanie działań ludzi i działań natury, a to w tych samych przypadkach, w jakich je wystawia historia”.

Pisano to w roku 1800! Głosi wyraźnie metodę indukcyjną. Czyż nauka polska nie stałaby mocno obok europejskiej, gdyby nie rozbiory?

Na innym miejscu – wywodząc, że trzeba liczego grona uczonych do tej pracy naukowej – powiada: „Zacznijmy bez oglądania się, kto nas potem poprawiać będzie; czas bowiem jest... aby ci, którzy pracują około nauk moralnych, przestali wydobywać swe układy z domysłów; aby historia nastąpiła na miejsca bajek, domniemywać i wszelkich innych kosmogonicznych marzeń; abyśmy się zgoła upewnili przez niezaprzeczone dowody, co można w tej mierze wiedzieć lub czego na próżno dojść spodziewamy się kiedyś?”.

Kołątaj sprzeciwia się przypuszczeniu, jakoby ludzkość na wstępie swego istnienia była w stanie „dzikim”; twierdzi natomiast, jako po potopie nastąpiło u wielu ludów „zdziczenie”, które u niektórych trwa dotychczas – i pisze osobny ustęp „O przyczynach zdziczałości ludzi po potopie rozmnożonych”. Dzisiejsi „dzicy” nie dlatego są dzikusami, iżby się jeszcze nie byli wznieśli wyżej, iżby na pierwotnym pozostali byli szczeblu; nie, to potomkowie takich, którzy oddzieliwszy się od głównego trzonu ludzkości, pozostawieni w dalszym ciągu samym sobie, „zdziczeli”. Inaczej jego zdaniem nie wytłumaczy się olbrzymich różnic w stanie umysłowym rozmaitych ludów ziemi. Powiedzmy, że za naszych czasów wielu uczonych podziela to zdanie i wielu mniema, że to jest zdobycz naukowa „najnowsza”.

W całej pracy swej nie jest Kołątaj nigdy literatem i tym wyróżnia się na współczesnym tle europejskim. Bez porównania bardziej podobny Monteskiuszowi niż Vokaire’owi, ma lekkie wyobrażenie o uczości tego drugiego, bo „mało miał wiadomości (Voltaire) w rzeczach fizycznych”. Zaiste – gdzież Wolterowi do takich specjalnych, żmudnych i dokładnych badań, jakie przeprowadził Kołątaj np. około wody, odpływu i przypływu morza, prądów morskich, wirów, parowania, około powietrza, wiatrów, prądów powietrznych i trąb, około ognia, więc wulkanów, trzęsień ziemi, w kwestii węgla itp.? Wszak mamy u Kołątaja całą rozprawę o paleontologii, jedną z najstarszych w ogóle, o dnie morskim i dobry szkic o oceanografii; a wszystko z całym aparatem naukowym, z „notami”, z których niejedna urosła do osobnej rozprawy, jak np. o mierzeniu wysokości (20 stronik druku), jak gdyby autor nie był niczym innym, tylko specjalistą tej części swego przedmiotu.

Kołątaj celuje robotą dokładną i erudycją nadzwyczajną¹². Co za szkoda, co za szkoda, że tak niewiele mógł zajmować się nauką! Nasuwa się znów porównanie z Turgotem: obydwaj rzucali zajęcia naukowe dla obowiązków życia publicznego i obydwaj nie osiągnęli swego celu w wirze polityki. A jednak... o ileż Turgot szczęśliwszy! O ileż nawet Condorcet szczęśliwszy!

Jedna jeszcze nasuwa się uwaga: W latach, kiedy pisał ów „Rozbiór krytyczny”, były już dzieła i Herdera¹³, i Condorceta, traktujących ten sam przedmiot o związkach życia

¹² Za środek mierniczy służyło mi między innymi także zebranie cytowanych autorów. Otóż prócz pisarzy starożytnych i oprócz zwykłych opisów podróży, cytuje Kołątaj następujących autorów:

Przyrodnicy (w czym połowa niemal astronomów): d’Alembert, Bailly, Bernouille, Blaff, Bomare, Boyle, Brosse, Buffon, Burmet, Chardin, Condillac, Condamine, Deluc, Freret, Goguet, Hamilton, Helvetius, Jundził, Kepler, Kirwan, Lalande, Laplace, de Lille, Montealergi, Newton, Niebur, Pallas, Pluchę, Ray, Riccioli, Scheuchzer, Jan i Jędrzej Sniadeccy, Symonowicz Roman, Veidłern, Vossius Izaak, Werner, Whiston, Woodeart – razem nazwisk 40.

Humaniści: Angueteil, d’Anville, Bannier, Beccaria, Boulanger, Brun, Calmet, Cassini, Esour-Vedan, Gentil, Gibelin, Hugo Grotius, Herbelot, Hyde, Kempfer, Kircher, Lafiteau, Leibnitz, Linde, Mallet, Martinice, Montelle, Pinkerton, Rabaud, Roussier, Sperlingius, Synlell, Thevenat, Tiraboschi, Yarennius, Volney – razem nazwisk 31.

Wszystkich nazwisk autorów w *Rozbiorze krytycznym zasad historii o początkach rodu ludzkiego* – 71. Oczywiście nie stanowi to dowodu właściwego, lecz tylko ilustrację niejako.

¹³ „Ideen zur Philosophie der Geschichte”, 58.

ludzkości; w „Rozbiorze” nie ma ni śladu żadnego z nich. Prawdopodobnie znał ich, lecz nie uwzględniał ich „dochodzeń”, i nie podlegał ich wpływowi.

Nietrudno domyśleć się przyczyny, skoro sprzeciwił się w naukach historycznych „spekulacjom metafizycznym”, ani też nie dopuszczał, by w nich „spuszczać się na sam rozum”. Był przeciwnikiem metody medytacyjnej, był indukcjonistą.

Widzieliśmy, jak metodę miał zupełnie odrębną, podobniejszą raczej do monteskiuszowej i turgotowskiej – lecz wyrobił ją sobie samodzielnie. W jaki sposób ją wyrobił, można śledzić drobiazgowo z aparatu naukowego, podawanego skrupulatnie w notach, tudzież z kilku miejsc w tekście głównym, gdzie rozpowiada szczegółowo, jak do czego dochodził. I byłby doszedł niejednego, gdyby nie nieszczęsne filologizowanie. Bądź co bądź, on pierwszy poruszył temat prehistorii metodycznie.

Przypatrzmy się teraz możliwościom indukcji historycznej w 130 lat po dziele Kołłątaja.

ZAWIĄZKI WSZELKIEJ KULTURY

OGIEŃ

Zacniemy od samych zawiązków rzeczy: jakżeż bowiem roztrząsać sprawy, których początki niewiadome; dociekania zawisłyby niejako w próżni i wznosilibyśmy budowę bez fundamentów. Wejdziemy przeto w dziedzinę protohistorii i prehistorii, gdzie wiele kwestii sprowadzono na manowce rozmaitymi teoriami (metodą medytacyjną!). Niektóre z nich są już wprawdzie zarzucone, lecz dymy z nich wloką się ciągle.

Sama geneza rodu ludzkiego nie należy do zakresu nauki o cywilizacji. Poza naszą nauką waży się kwestia o polifiletyzm lub monofiletyzm (poligenizm czy monogenizm), o jedyną kolebkę lub wielość kolebek człowieka¹⁴. Trzech Polaków dorzuciło teraz właśnie ważkie przyczynki do powszechności tradycji o potopie, a więc pośrednio za monofiletyzmem. W r. 1923 dotarło chrześcijaństwo „aż do Botokudów”, uważanych za największych dzikusów pośród „dzikich”. Pierwszego chrztu gromadnego udzielił tam X. J. Kominek, wychowanek szkół XX Misjonarzy na Kleparzu w Krakowie, a następnie członek domu wileńskiego. Otóż kapłan ten stwierdza, jako Botokudowie posiadają podanie o potopie w innych stronach Brazylii, a w odległościach o półtora tysiąca kilometrów, stwierdzili to samo podróżnicy M. B. Lepecki i Mieczysław Fularski. Ale nagłowi się nad tą kwestią niejedna jeszcze tęga głowa, skoro się okazało, jako rozmaite pnie rodu ludzkiego różnią się składem chemicznym krwi.

Nauka o cywilizacji zaczyna od pytania, czy człowiek był od początku istotą gromadną, żyjącą w liczniejszych skupieniach. Nowsza nauka wstrząsnęła tym zapatrywaniem, a zadał temu cios także nasz Erazm Majewski, wysuwając zarazem słuszny wniosek, że skoro nie było gromadności, nie było tedy nigdy „jakiegoś” stadnego komunizmu” (który wymyślił był Morgan starszy).

Dzieje ludzkości dzielą się naszym zdaniem na dwie epoki przeciwstawne, przedogienną i ogienną. Są to epoki epok! Dokądkolwiek sięgnęło odkrycie ognia, przeinaczyło radykalnie warunki bytu. Przede wszystkim poprawiły się warunki pożywienia. Zważmy, jako nigdy dotychczas nie pojawiła się wiadomość o jakimś ludzie, dawnym czy współczesnym, który by jadał mięso surowe na świeżo. Bywa ono suszone „na wietrze i słońcu” w licznych krainach świata, między innymi także wśród niektórych plemion Rusi i Serbii. Spożywają wprawdzie renifera i rybę na surowo Eskimosi i Czukczowie, lecz także nie za świeże, a tylko pokrajane w kawałki w pewnego rodzaju konserwach mrożonych; zresztą wszystko inne gotują. Podobnie przyrządzali Mongołowie niegotowane mięso w polewce solnej, dodając rozmaite korzenie, a ubożsi w czosnkowej. Dotychczas zaś „w Czarnogórze baranie i kozie mięso, pokrajane na kawałki i trzymane naprzód jakiś czas w naczyniu z solą (zupełnie podobnie jak na Polesiu), potem wyjmują i rozwieszają w chacie nad ogniskiem”. Skoro zaś człowiek pierwotny nie umiał robić zapasów, ani przyrządzać mięsa na jadalne, a surowizny mięsnej świeżej nie jadał, a

¹⁴ Za polifiletyzmem oświadczył się w r. 1920 Wundt (*Voelkerpsychologie*; 377), sądząc mylnie, jakoby kwestia ta była już przesądzona w antropologii. Dziś ogólnie przyjęto monogenizm.

zatem nie jadał mięsa wcale. Stał się mięsożernym dopiero odkrywszy właściwości ognia. Jest o tym nawet ciekawe podanie u Guanajasów wschodniego Paragwaju. Człowiek przedogienny mógł się żywić tylko niektórymi roślinami i płodami ich, jadalnymi na surowo. Był przede wszystkim dendrofagiem. A użytki dendrofagiczne są rozmaite. Jeszcze dziś, w latach głodowych, bywają pokarmem miazga, kora, liście. Łyko sosnowe i korzonki leśne stanowią już lepszy sposób odżywiania się. Klasyczny przykład dendrofagii dają owoce pinióra w puszczech brazylijskich, gdzie „jada go niemal każde stworzenie”, a pora dojrzewania jest porą sytości i dostatku Indian, Kabokłów, kolonistów, dzikich świń, tatetów, szopów, bydła, ptactwa i „przeróżnego leśnego stworzenia”. Guajacy ze wschodniego Paragwaju jadają rdzeń palmy „pindo”, który wycinają siekierką kamienną. Wszyscy Indianie są od wieków łowcami, lecz po większej części nie przestali być obok tego dendrofagami. W paragwajskim Chaco „Indianie wiedzą doskonale, gdzie i kiedy dojrzewają owoce i tak planują swe wędrówki, aby zdążyć w odpowiednim czasie na owocobranie”. Przekroczyć jaroszostwo mógł człowiek przedogienny tylko o tyle, iż mógł chłeptać ciepłą krew. Nie mógł polować, nie posiadając narzędzi do walki zaczepnej z silniejszymi od siebie zwierzętami. Mógł tylko podpatrywać z ukrycia, jak polują zwierzęta drapieżne, ażeby wyczekać, aż oddali się zwycięzca, ażeby móc uraczyć się chłeptaniem krwi z resztek zwierzęcia zwyciężonego. Sam też człowiek bywał pospolicie ofiarą drapieżników, a wtedy drugi człowiek, gdy zwierzę oddalił, mógł chłeptać krew z zagryzionego.

Taką była początkowa forma ludożerstwa, przed odkryciem ognia. Ale taka uczta mogła powieść się tylko wyjątkowo, regułą zaś dnia powszedniego była dendrofagia. Słusznym przeto wydaje się domniemanie, że praczłowiek był stworzeniem leśnym, mieszkańcem puszczy. Takimi są dotychczas najprymitywniejsi z prymitywnych, Pigmeje afrykańscy; takimi byli do niedawna Ainosi, wspominający „gospodarstwo leśne naszych przodków”, używający zaś teraz jeszcze siekiery kamiennej Guajacy wschodniego Paragwaju, wdrapują się z łatwością na wysokie drzewa i skaczą, niby małpy po gałęziach.

Ale nie nadawały się do zamieszkania puszcze zbyt przepełnione zwierzętami drapieżnymi, wobec których człowiek był całkowicie bezbronny; ani też lasy bagienne, z chmarami komarów i innych owadów kęsających i wszczepiających choroby. Uciekano przed nimi wysoko w góry, w ogóle w strony chłodniejsze. Toteż prawdopodobniejszym wydaje się, że kolebka ludzkości znajdowała się w strefie umiarkowanej niż gorącej. Żadną miarą nie mogła znajdować się w strefie zimnej (gdziekolwiek ona wówczas była na globie), bo w takim razie praczłowiek nigdy nie zapoznałby się z ogniem, który mógł poznać tylko od przyrody, a którego zimna strefa nie wytwarza.

Oto wszystko, co można powiedzieć o epoce przedogiennej – a która może nie była krótszą od ogiennej aż do dni naszych.

Ogień, przysparzający środków pożywienia, zwiększał zarazem stopień bezpieczeństwa, chroniąc przed drapieżcami, gdyż zwierzę drapieżny nie zbliża się do ogniska. Ta dobroczynna strona ognia jest powszechnie wiadoma i uznawana; nie ocenia się natomiast należycie obrony, jakiej używał dym przeciwko wrogom małym, lecz

uciążliwszym i niebezpieczniejszym od dużych drapieżców. Ponieważ brzmi to może niewiarygodnie, powołam się na szereg przykładów.

Chodzi tu o komary, moskity, pchły ziemne, muchę podzwrotnikową tse-tse, o południowo-amerykańskie polvori, mbarigni, pernilongi, piques, bicho de pe itp.

Otóż plaga kąsających i niosących zarazę owadów sięga dziwnie daleko na północ. W północnej Norwegii, w krainie nocy arktycznej, na rybackim postoju, stosunkowo daleko od lądu, „gromady much i komarów wisiały w powietrzu. Cały czas trzeba było palić, aby się od ich ukąszeń ratować”. To jeszcze drobnostka! Inni mieszkańcy mroźnej północy, Jakuci dzisiejsi, mając nieraz w bród dookoła ziemi niczyjej, siedzą gęsto i gniożą się, zawadzając sobie wzajemnie, bo człowiek „na nowiźnie rady sobie nie da z komarami”, gdyż „zagryzą bydło”. W ich porze najdokuczliwszej, od pierwszych dni czerwca do początku lipca, Jakuci „unikają wychodzenia z domu i siedzą w izbach pełnych wciąż gryzącego dymu”. Albowiem komary „bezwarunkowo są w stanie udusić i zagryźć człowieka, który by w lecie utracił możliwość rozniecenia ognia .

W Azji Mniejszej, w Anatolii „muchy za dnia, komary o zmroku, a moskity nocą stanowią plagę, o jakiej nikt, kto sam tego na sobie nie doświadczył, nie może mieć pojęcia. Wprost niesłychana natarczywość, siła żądła, jadu i ilości przede wszystkim, ta ilość, co cię obsiada; spuchlizna jako skutek sprawia po prostu tortury... owady roznoszą malarię... nagminnie i to różnorodną, od zwyczajnej febry do śródziemnomorskiej i tropikalnej włącznie”.

W Azji centralnej, nad Amu-Darią, komary na wiosnę „oblepiają człowieka i trzeba ciągle siedzieć w gęstym dymie” – więc na lato myśliwi pójdą polować w góry. Czyż nie tak samo robili pierwotni mieszkańcy? W pewnym miejscu zjawiają się całe chmary komarów, a znający ów kraj kozak, przewodnik, oświadcza, że ich... jeszcze nie ma! Latem „i nosa pokazać nie można, żywcem zajedzą”. Indziej gryzące bąki, muchy, muszki, komary „omal nie zjadają bydła”. Cielęta trzeba zaraz po wycieleniu zawijać w płachty lub rogoże. Dzikim zwierzętom muchy „przegryzają skórę i w rany składają jaja, a robaki wylęgłe wgryzają się w mięśnie”, obok chmar komarów itp.

W innej stronie Azji centralnej, w stronach rzek Karakosz i Keria-Deria „biada myśliwemu lub podróżnikowi, który w lecie zabłąka się w tych stronach. Zjedzą go komary, od których nigdzie schronić się niepodobna. Nieprzejrzane chmary ich wiszą nad gąszczami trzciny, a od ostrego żądła nie uchroni sukienki surdut lub spodnie. Ukąszenia tamtejszych komarów są szczególnie zjadliwe i wywołują na ciele świerzbujące bąble, które pozostają w ciągu kilku dni. Niemniej od ludzi cierpią od ukąszenia konie. Napastowane przez ich miriady denerwują się, tarzają się po ziemi, nie jedzą i w ciągu kilku dni w oczach nikną. Późną jesienią, kiedy nocami mrozy już panują stale, komary nikną.

W afrykańskim kraju Wasagara nie można obecnie nawet hodować ni kur, ni bydła, z powodu rozpanoszenia się muchy tse-tse. Jeden zaś z najnowszych podróżników oświadcza: „Jak długo w Afryce środkowej żyć będzie moskit, wróg macierzyństwa i dziecka, tak długo emigrant, pozbawiony możliwości stworzenia własnego ogniska

domowego i oderwany od swego gniazda rodzinnego, będzie na tych obszarach tylko – przechodniem”. Wśród madagaskarskich Malaszów „wielu jest tak pokaleczonych i poranionych (przez afrykańską pchłę ziemną), iż niewiele się różnią od trędowatych”.

W Kalifornii na lewym brzegu Sacramento, pod Rio Vista „bywają tak gęste chmary moskitów, że po prostu nie można manewrować żaglem”. A zaś w Argentynie na ostrowy rzeki Parany nawet guaryńscy myśliwi nie chodzą, a to „dla olbrzymich chmar moskitów i komarów”.

Ależ obecnie w zapadłych kątach Polesia ginie bydło od komarów i „meszek” i „ślepnii”, mając przez nie „zapchane nozdrza, uszy i drogi oddechowe”. Od tych „ślepniiów” krwawią koszule kosiarzy, aż „po kilku dniach plamy krwawe zlewają się w jedną całość, a koszula wskutek zaschnięcia krwi staje się do pewnego stopnia pancerzem”.

Widzimy tedy, że te wszelkiego rodzaju komarzyska to potęga! Oto oświadczenie podróżnika polskiego: „Wszystkie te owady po jakimś czasie tak dokuczają kulturalnemu człowiekowi, że w porównaniu z nimi groźne zwierzęta dżungli wydają się łagodnymi barankami”. A więc nie było przesady w tym, że dobroczynna działalność ognia (dymu) przeciw owadom ma taką samą, a może nawet większą wartość, jak ochrona przed drapieżcami.

Nowocześni podróżnicy, wyposażeni we wszelkie środki obrony, powiadają: „Zjedzą go komary”. Cóż mają robić prymitywni autochtoni? Ogień i dym nie starczą na ochronę! Oto więc np. Minkopi andamańscy, chodzący nago, pokrywają ciało błotem, a nad Białym Nilem u Szylluków służą do smarowania ciała ochronnego od komarów łajno z uryną. Łatwo teraz zrozumiemy, jak gęsto ludna kampania rzymska zamieniła się w pustynię, gdy zaniedbano odwadniania i teren stał się bagiennym. I może czytelnik nie będzie się uśmiechać z niedowierzaniem, gdy powiemy, jako komary rozstrzygały nieraz w średniowiecznych wojnach niemiecko-włoskich, gdyż rozprzęgały się od nieznaney choroby (malaria) wojska Arnulfa, Ottona II, Ottona III, Konrada II, Fryderyka Barbarossy, Henryka VI i Henryka VII. Wszystko to przy władaniu ogniem. Jakżeż tedy było bez ognia? Bądź co bądź ogień pomagał ograniczać tę klęskę do rozmiarów nie przechodzących wytrzymałości człowieka pierwotnego, przysparzał więc krajów mieszkalnych.

Przypuszcza się, jako człowiek umie rozniecać ogień od początku paleolitu. Należy tu dodać słówko: „na ogół”, albowiem wyspiarze andamańscy (pigmeje) ognia rozpalic nie umieją i nie mają na to zgoła wyrazu, tylko „z wielką troskliwością utrzymują wśród siebie wiecznie płonące ogniska, a pochodzenie ognia tłumaczą religijnym mitem”. Stwierdzono to w roku 1922. „Andamańczycy zatem stanowiliby w tym względzie jedyny znany obecnie wyjątek” – gdyż przyjęło się powszechnie, jakoby nie było już na ziemi ludu nie posiadającego sztuki niecenia ognia.

Godnym jest uwagi fakt, że obecnie istnieje dziewięć sposobów wytwarzania ognia u ludów prymitywnych, a być może, że było ich więcej, gdyż tradycja innych sposobów mogła być zaginąć. Nasuwałby się z tej wielkości wniosek, jako w niejednym miejscu zjawiali się Prometeusze; ale ta kwestia nie należy do naszego przedmiotu.

Człowiek przechowujący ogień (wzniecony przez siły przyrody), wzbijał się wysoko nad innych. Około jego ogniska bezpieczniej było, ludniej i zamożniej. Toteż strzeżono swej własności! A za tą własnością następowała własność nieruchomości, własności przestrzeni objętej ogniskami.

Do takiego wniosku wiodą ciekawe fakty, znane z dziejów Islandii. Wzięcie w posiadanie gruntu dokonywało się tam (w wiekach X-XII) przy zachowaniu ciekawej symboliki, godnej uwagi etnologów, mianowicie przez „objazd krainy ogniem” (*faraeldi um landii*). Cały obszar, zajmowany przez kogoś na własność, musiał być otoczony na swych granicach płonącymi ogniskami w ten sposób, żeby płomień każdego widzialny był przy obydwóch sąsiednich. Cała granica obszaru zaznaczona wtedy była ogniskami.

Trzeba tylko przypuścić, że protohistoryczny właściciel ogniska sam je rozmnażał, zakładając nowe ogniska w sąsiedztwie. Łatwo zrozumieć, że rozmieszczał je w taki sposób, żeby mieć przegląd swej własności, żeby z każdego miejsca widział przynajmniej dwa sąsiednie ogniska. Oczywiście wszystkie stanowiły jego własność i do niego należały pożytki ze wszystkich, a skupiający się koło nich osadnicy zależni byli od jego pozwolenia i nakładanych przez niego warunków. Mówiąc krótko: obszar otoczony jego ogniskami stawał się jego własnością.

Czy zwyczaj islandzki nie stanowił przeżytku tego stanu rzeczy?

Według tego zwyczaju właścicielem gruntu stawał się ten, kto pierwszy rozpałił, gdzie ognisko. Przyplływający nowi osadnicy niecili ogień przy ujściach rzek, na obszarze, jaki zamierzają zająć. Później nastąpił (jak zwykle) skrót symbolu, mianowicie objeżdżało się dany obszar konno z płonąca pochodnią w ręku.

Własność przestrzeni, zdobytej ogniem, zdaje się być zawiązkiem samego pojęcia własności nieruchomej.

Nie posiadający ognia dążyli oczywiście do tego, by go pojąć. Czy nie używano do tego przemocy i podstępów? Czy pierwsze napady, najazdy, pierwsze wyprawy i walki nie były po ogień, o ogień?

Kto umiał ogień sam niecić, stawał się potentatem.

Wiadomo, jako płomień nie tylko chroni przed drapieżcami, ale przywabia zarazem szereg zwierząt „spokojniejszej natury”, znoszących ogień. Nabytek zwierząt domowych był konsekwencją posiadania ogniska. A kiedy potem nastąpiły wynalazki rozmaitych narzędzi i zaczęły się łowy, urządzać je i korzystać z nich można było tylko w związku z ogniskiem. Bez ognia łowiectwo byłoby bezcelowe, gdyż dopiero ogień czynił upolowaną zwierzynę jadalną.

Odrzucić należy jednak hipotezę o tzw. spółkach biesiadnych jako najstarszej formie zrzeszania się, z czego dalsza hipoteza, jakoby wszelka cywilizacja wywodziła się z łowieckich prymitywów. Przed odkryciem ognia mięsa nie jadano i nie polowano, a ogień pozwalał zakonserwować mięso na kilka dni, więc nie musiało być natychmiast spożyte. Myśliwy miał zresztą pomocników do jedzenia we własnej rodzinie. Dotychczas też nigdzie u ludów łowieckich spółek biesiadnych nie wykryto, ani tam, gdzie poluje się

na grubego zwierza w kilku; dzielą się mięsem zwierza, lecz wspólnej biesiady na poczekaniu nie urządzają.

Stawał się tedy ogień zawiązkiem kuchni i spiżarni. Koło ognia było coraz syciej i dostatniej.

Stawał się także zawiązkiem władzy i panowania. Około ognisk gęstniała ludność, od ognisk zaczyna się zrzeszanie, a pan ognisk stawał się władcą ludzi. Poczynają się wytwarzać najstarsze społeczności, oparte na hierarchii, bo na nierówności pana udzielającego schronienia, a tych, którzy o schronienie proszą, zawiśli od łaski i niełaski władcy ognia i ludzi.

Oczywiście musiało powstać dążenie, by każdy mógł posiadać ognisko własne. Gdzie rozwój społeczny dotarł do tego szczybla, zniknęły społeczności ogniskowe, oparte na hierarchii, zniknęły owe najstarsze władztwa. Ich miejsce zajęły inne społeczności ogniskowe, oparte już wyłącznie na związku krwi, odkąd każdy ojciec rodziny mógł sobie założyć ognisko własne. Było to dziełem i następstwem rozpowszechnienia wynalazków, służących do wzniesienia ognia.

Rzeczywiście ten nie wszędzie jednak nastąpił. Jeszcze dziś ognisko własne bywa przywilejem zwierzchności. Jak świadczy nasz Kubary, w Mikronezji na wyspach Palau sam tylko starosta rodowy (obokul) może posiadać ognisko własne.

A zatem od ognia poczynają się organizować życie zbiorowe. Powstają dwa szczeble rozwoju: umiających ogień niecić i umiających go tylko przechowywać. Tamci kroczyli dalej w rozwoju, gdy tymczasem ci popadli w zastój, np. andamańscy Pigmeje. Niecący rozszczepiali się następnie na dwa działy, według tego, czy posiadanie ognia pozostało przywilejem pewnych osób, czy też stało się powszechnym. I znów odpadają od rozwoju te ludy, u których nie zdołano zrobić z ognia własności powszechnej. Życie zbiorowe różniczkuje się dalej tam, gdzie każdy może nabyć własność osobistą ogniska, za czym nastąpiła własność gruntu, ogniskiem lub ogniskami oznaczonego. Dalsze różniczkowanie nastąpiło według tego, czy skorzystano z ognia, by pojąć zwierzęta domowe.

W obu okresach, wyjątkowego i powszechnego posiadania ognia, społeczności ogniskowe urządzone są według hierarchii. Po hierarchii własności ogniowej nastąpiła hierarchia druga: rodowa – o czym później.

Zaczyna się pochod dziejowy człowieka nie od komunizmu i równości, lecz od własności i hierarchii.

Dodajmy tu dla zupełności, że gdzieś wyzyskano własności ognia głównie do mięsa ludzkiego. Ludożerstwo uzupełniło się. Nie mamy atoli żadnych danych, żeby twierdzić, jakoby było powszechnym.

ZWIERZĘTA DOMOWE

Przejdźmy do sprawy oswojania zwierząt domowych, hodowanych następnie celowo. Zwierzęta, cierpiące najbardziej od komarów, a to dla słabego owłosienia lub cieńszej skóry, a znoszące widok płomienia i skutkiem tego dające się oswojać – zbliżały się same do ognia. Dochowała się u Jakutów tradycja, jako „przez komary dzikie konie stepowe stały się swojskimi”. Dzisiejsi zaś Jakuci, chcąc, żeby zgromadziły się ich konie, pasące się wolno w znacznych odległościach, rozpalają ognisko.

Utrzymanie jednak zwierząt na stałe w celach hodowli wymagało następnych całych wieków, gdyż to nie mogło się obyć bez opanowania zwierzęcia siłą, a do tego trzeba było odpowiednich narzędzi. Były też (jak są i dzisiaj) rozmaite stopnie tego opanowania, zanim nastąpiło bezwzględne władztwo człowieka nad zwierzęciem domowym.

Ponieważ zdatność ta zależną była od stopnia wydoskonalenia narzędzi, należy zwierzęta domowe rozdzielić (mym zdaniem) na dwa działy, na dwa szeregi chronologiczne. Zanim człowiek dokonał wynalazków narzędzi sposobnych do ujarzmiania zwierząt silniejszych, mógł opanować tylko zwierzęta słabe, wobec siebie bezbronne lub przynajmniej niemal bezbronne.

Przypuszczam, jako pierwszy szereg, starszy chronologicznie, stanowią: owca, koza, świnia, kura (w ogóle kuraki), pies.

Owiec i kóz nie ma tylko w krajach podbiegunowej strefy. Celują nadzwyczajną wytrzymałością wobec plagi owadów; wytrwają, gdzie nie wytrzyma ani pies, ani nawet kura, jak np. u Wasaragów centralnej Afryki.

Świnia była od początku w Australii, pełno jej stad dzikich w Ameryce Południowej. Na późniejszy jej zasięg wpłynął ujemnie islam; za to Chińczycy hodują je na wielką skalę, a na obczyźnie, na zachodnich kresach swego imperium, żywią się głównie wieprzowiną. Jeszcze większy zasięg ma kura, lecz największy przypadł psu, jakkolwiek nieprawda, jakoby był z człowiekiem wszędzie. W kraju Wasagara go nie ma, nieznany był również Tasmańczykom i nie hodują go pastercy Todowie, koczujący w górach nilgheryjskich powyżej 8 000 stóp nad poziomem morza. Są za to ludy, u których jest jedynym zwierzęciem domowym, np. u Eskimosów i u koczowników w Afryce gorącej, bo go używają do łowów. Islam ograniczył także zasięg psa, lecz znamy jest wyjątek: mieszkańcy Wańczu w Azji środkowej hodują pewien rodzaj chartów.

Zdaje mi się, że pies nie jest najstarszym zwierzęciem „domowym” w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, tj. oswojonym i hodowanym. Przyplątywanie się psa do człowieka można jednak odnieść choćby do przedogiemnych czasów, a to na podstawie pociągu do ludzkiego kału. Można to obserwować często, a gdzie pies nie jest jeszcze „domownikiem”, występuje to silniej. U Jakutów jest jeszcze w stadium przyplątywania się, „wolno mu tylko przebywać w pobliżu i korzystać z odpadków. Jakucki pies nie umie nawet jeszcze

szczekać (czego nauczył się dopiero pośród ludzi)¹⁵. Hodowla psa zaczyna się dopiero od łowów, do których też przyplątując się, okazał się pożytecznym współłowcą; wtedy dopiero postąpił na prawdziwe zwierzę domowe, w czym uprzedziły go owce, kozy, świnia i kura. Do opanowania tych zwierząt pies niepotrzebny, a łowy zacząć się nie mogły bez odpowiednich narzędzi; skoro zaś te wynaleziono, zaczyna się przyswajanie większych zwierząt domowych. Pies stoi tedy chronologicznie, jako zwierzę hodowane, pomiędzy starszym a młodszym szeregiem zwierząt domowych. Znamiennym jest fakt, że owczarze mongolscy i chińscy psów nie używają. Dodajmy tu dla zupełności, że największym bezwzględnie jest zasięg wszy. Nie ma takiego kąta ziemi, gdzie by nie towarzyszyła człowiekowi.

Młodszy szereg zwierząt domowych stanowią: renifer, wielbłąd, tur (byk, bawół, jak), osioł, koń. Ażeby owładnąć którekolwiek z nich, trzeba znaczniejszej siły, mocniejszych i sprawniejszych narzędzi, niż przy szeregu pierwszym, starszym.

O jakiejś kolejności ogólnie na tym samym terytorium nie ma tu mowy, gdyż ten szereg zawisł wielce od klimatu; każda strona ziemi ma swoje „bydło”.

Renifer jest zwierzęciem wyłącznie podbiegunowym, zebu tylko podzwrotnikowym, jak żyje w wysokich górach, wielbłąd musi mieć suche powietrze pustyni, osioł zapada na płuca od nadmiaru gorąca lub zimna, a dotychczas nie powiodło się przenieść mlecznych ras bydła do krajów podzwrotnikowych. Brazylijscy nadmorscy „kabokle” (mieszkańcy) nie mogą dla zbyt gorąca hodować koni ni mułów, tym bardziej bydła; a dzikiego nigdzie tam nie ma. Jedynie koń okazał zdolność aklimatyzacyjną, obejmującą niemal wszystkie kraje, prócz najgorętszych i najzimniejszych.

Oswajano więc w rozmaitych krajach równocześnie rozmaite zwierzęta. Osioł jest przy człowieku dłużej od konia. Wnosimy to z tego, iż w Azji Mniejszej, w kraju Sinear, dokąd konie dostały się dopiero około r. 2.000 przed Chr. (prawdopodobnie z Persji), nazwano je „osłami górskimi”. Jakoż podobny jest do osła koń półdziki, tzw. kulon, żyjący obecnie w Mongolii, a nie zbliżający się nigdy do tabunów koni oswojonych. Pół-oswojone konie miała podczas ostatniej wojny rosyjska dywizja zabajkalska, złożona z rozmaitych plemion mongolskich. Zjawiała się na Wołyniu „na małych... kudłatych koniach, złych i kłających, jak szatany... Dzikie i złe konie, nigdy nie czyszczone i nie pogłaskane, nie znające stajni ni żłobu, stały pouwiązywane do drzew... i obgryzały z nich korę aż do rdzenia”. W opisie tym jest coś pośredniego między osłem a koniem.

Zasięg geograficzny osła niewielki, konia bez porównania większy. W stanie dzikim żyją obecnie koń i wielbłąd między rzekami Kora-Kosz i Karja-Darja, między miastem Kerja a oazą Czira; jaki w północno-zachodnim Tybecie; dzikie osły w dorzeczu Raskemu, liczniej bliżej osi Himalajów.

¹⁵ Za przodka psa domowego uważa Deniker „dingo” z N. Holandii.

Ale nie wszędzie hoduje się te większe zwierzęta domowe, a są kraje, w których nie ma żadnych, ni większych, ni mniejszych. Bez ognisk nie byłoby zwierząt domowych, ale może ich nie być pomimo ognia.

Ani Australijczycy, ani autochtoni brazylijscy nie oswoili żadnego zwierzęcia. Stąd świnie w stanie dzikim pełno tu i tam, ale Botokudzi ani teraz jeszcze świnie oswoić nie próbują czy nie potrafią: X. Kominka bowiem prosili o świnkę i psa! Pigmeje afrykańscy również nie posiadają zwierząt domowych. Murzyni, mając u siebie antylopę „eland”, która jest „jakby stworzona do udomowienia”, nie oswoili jej i żadnej w ogóle hodowli nie wymyślili sami, przejmując potem niektóre hodowle Chamitów.

Przypominam jednakże, jako owce i kozy są wszędzie, czy to własnymi zabiegami oswojone, czy też skądinąd przyjęte. Przejście to musiało nastąpić nader wcześnie, wnosząc z pewnych przejawów, do których wyłuszczenia teraz przejdziemy.

Oczywiście, że ludy hodujące zwierzęta domowe, rozwinęły się wyżej. Australijczycy, Indianie Południowej Ameryki¹⁶, Pigmeje – stanęli znów poza linią rozwojową – Murzyni zaś pośrodku niejako, ciągnąc się z opóźnieniem. Hodowcy ruszali tymczasem wprzód! W miarę, jak coraz więcej miał do czynienia ze zwierzętami, uczył się człowiek od nich wielu rzeczy.

Już od starszego szeregu zwierząt domowych, od owcy i kozy, nauczył się ssać wymiona samic, żywić się ich mlekiem. Owładnął najpierw te zwierzęta, wobec których starczyło mu kija i kamienia. Zdaje się, jako nigdzie nie oswajał człowiek od razu zwierząt młodszego szeregu, lecz że wszędzie zaprawił się wpierw na owym szeregu starszych zwierząt, słabszych fizycznie. Owładnięcie zwierząt szeregu młodszego wymagało niemało trudu, częstokroć skomplikowanej pracy zbiorowej kilku osób. Dano jednak temu radę i ssano wielbłądzice, krowy i kobyły, a poza kołem biegunowym samice reniferów również dobrze, jak kozy.

Te ludy, które wprowadziły następnie hodowlę zwierząt domowych, stosowały się z początku do ich wędrówek. Zwierzę, zwabione ogniskiem, odchodząc, wskazywało drogę do stada i znów samo sprowadzało swe stado do ludzkiego ogniska. Gdy zaś zwierzęta, gnane instynktem, uciekając przed niebezpieczeństwem danej pory roku, czy też wędrując za lepszym w pewnej porze roku żerem w innej krainie, zmieniały miejsca pobytu, ludzie towarzyszyli im, swym żywicielom. I obecnie ludy paleoazjatyckie, uralskie i częściowo tunguskie w Syberii, „odbywają sezonowe wędrówki w ślad za stadami reniferów”.

Za mało jeszcze zdajemy sobie sprawę z tego, że ekonomika świata zwierzęcego polega w ogóle na wędrówkach. Wiedzą wszyscy o wędrówkach ptaków przelotnych; wędrówki ryb, związane częstokroć ze zmianą postaci, wiadome są wszystkim posiadającym ze szkół średnie wykształcenie (w ostatnich latach przywędrowała makrela na polskie wybrzeże), ale o wędrówkach czworonogów wiedzą niemal sami tylko myśliwi. Przytoczę więc kilka przykładów:

¹⁶ Najniżej stają autochtoni kalifornijscy.

Renifery sybirskie chronią się przed najzłośliwszą porą komarów z lasów na tundry lub do okolic wyżej położonych, gdzie wieje „wiatr wieczny”. Wszystkie zaś zwierzęta mają swoje wędrówki za żerem. Polski myśliwy-podróżnik stwierdził wyprawę geparda (zwierz pośredni między rodzinami kotów a psów) z Afganistanu na północ do gór Hissarskich (tenże stwierdził obecność dropia bengalskiego w kraju Pian-dżu na zachód Amu-Darii). Tygrysy w górach Aleksandrowskich jesienią ciągną „ku ścieżkom karawanowym, którymi kupcy rok rocznie przepędzają w jesieni setki tysięcy baranów na sprzedaż z Siedmiorzeczca do Forgany. Niedźwiedź na Pamirach, kiedy ryby wędrują z jeziora do rzeki, idzie na rybołówstwo o 150-200 km. Na Małym Pamirze polują na świstaki w pewnej porze niedźwiedzie z Hindukuszu i z Himalajów.

Człowiek brał tedy z początku udział w wędrówkach tych zwierząt, których mlekiem się żywił. U pewnych ludów, które utknęły w rozwoju, trwa to dotychczas.

A oto rola przy tym człowieka: „Do niedawna ciągnęli za stadami dzikich reniferów mieszkańcy Anadyru, jak dotychczas chodzą niekiedy za stadami własnych renów Czukcze. Gdy czukoccy pasterze wskutek pożaru, powodzi lub popłochu renów itp. zmuszeni są szybko podążyć za swymi stadami, rzucają namioty, oręż, naczynia, wszystko, i zbrojni tylko w dzidy spieszą, nie spuszczać zwierząt na chwilę z oka. Śpią, gdy te śpią, przytuleni do nich; karmią się mlekiem, którego nie doją, a ssą wprost z wymion samic. W tym celu rzucają się w kilku na zwierzę, wałają je na ziemię i po kolei gaszą głód i pragnienie. W takich wypadkach stosunek ich do stada cofa się wstecz i tchnie czymś niezwykle pierwotnym, jakimś zaraniem współżycia. W zwykłych warunkach, choć idą śladem stad, władają nimi i utrzymują je we względnej karności”.

Nie stanowi to jakiejś właściwości północy. Przejdźmy dalej na południe: Todowie – jeden z pasterskich ludów Himalajów (w górach nilgheryjskich) – nie jadają mięsa, żywią się mlekiem i owocami. Dawno już przebrzmiały u nich czasy ssania przemocą wprost z wymion; jest to lud wielce kulturalny, ale wędruje za stadem. Byk, zażywający czci szczególnej, jakoby bożek ich, byk przewodnik, kroczy na czele, ozdobiony dzwonekami i wstęgami, a gdzie się zatrzyma, tam staje plemię Todów i rozbija obóz.

W pewnej części francuskiej Sahary „pasterze nie kierują wcale swymi bydłami, lecz idą za nimi na los szczęścia ich fantazji. Spędzają tak całe miesiące w głębi zarośli i chaszczów, żywiąc się mlekiem wielbłądzic i ograniczając się do ulegania ich tułaczym zachciankom. Są odziani kilkoma strzępami jakiejś tkaniny i nie mają żadnego schronienia; toteż są opaleni i przepaleni słońcem i prawie czarni, jak Murzyni”.

Mamy więc przykłady podążania za bydłem rogiatym, za reniferami i za wielbłądami! Nie ma powodu domyślać się wyjątku dla kobył i oślic! Człowiek pierwotny dokonywał odkryć geograficznych dzięki zwierzętom. Trudno nie uśmiechnąć się na wspomnienie z dzieł niemieckich, jak to „pragermanie” odbywali wędrówkę z Azji do Europy w karnym ordynku ludzi i bydła; istna prapruska praarmia! Nasuwa się jednak wątpliwość, kto za kim szedł i kto kogo właściwie prowadził?

Minęły całe okresy, zanim człowiek stał się z pasożyta wędrownego pasterzem i hodowcą tych zwierząt. Trzeba było wynalazków naczyń, by zaprzestać ssania z wymion; zduństwo stanowiło epokę.

Nie wszystkie atoli ludy stały się hodowcami, nie wszystkie przychodziły tedy przez okres wędrówek za zwierzętami. Niektóre ludy utknęły zaś na starszym szeregu zwierząt domowych. Mongoloidzi, przechodzący przez Kamczatkę i Alaskę do Ameryki, mieli z sobą tylko świnie i kury. Indianie wschodniego Ekwadoru, Hiwarosi, nie znają innych zwierząt domowych. Południowi Indianie dali świnie zdziczeć i zaopatrują się w oswojoną na nowo u misjonarzy i na stacjach administracji rządowej brazylijskiej. Wiadomo, że koń przybył do Ameryki dopiero wraz z Hiszpanami. Bydła rogatego nie hodują Indianie, nawet północni, chociaż znają doskonale jego użytek. A na południu? Wszakżeż Jezuici w „rezerwacjach” postawili tę hodowlę wysoko. Ale Indianie ani tego nawet nie utrzymali. Polują, lecz niczego nie hodują.

Bieg historii, zmiana siedzib, przewrót w warunkach bytowania, sprowadzają zmiany w hodowli. Klasycznego przykładu dostarczą Jakuci. Będąc najpierw dendrofaunami daleko na południu, przeszli następnie do żywienia się kobyliwym mlekiem. Wędrując następnie ku północy, wiedli konie z sobą, lecz zasięg ich zmniejszał się ciągle, aż doszło do tego, iż obecnie ograniczony jest tylko do południowej części ich siedzib. Na północy poznali od Tunguzów renifery, od Chin doszła do nich hodowla jaków, która się nie rozwinęła, i od Rosjan krowa, której chów zwiększa się. Tą trojakią hodowlą różnią się od Tunguzów i Czukczów, których cały byt oparty na reniferach. U Jakutów kumys jest dziś napojem odświętnym, kobyłę doją mężczyźni. Zachodzi pewna trudność w równoczesnym hodowaniu bydła i koni, gdyż koń jakucki, nawet głodny, nie będzie jeść siana, na którym leżała krowa, a konie półdzikie nie chcą paść się na łąkach, gdzie niedawno przedtem pały się krowy. Ale bydło pasie się doskonale na polach porzuconych przez konie, a jada nie tylko podściółkę końską, ale nawet kał koński. Reniferów była dawniej większa obfitość. Nieprzeliczone stada renów „co jesień w pochodzie z południa na północ dostarczały pożywienia i odzieży myśliwcom, czekającym na nie u przeprawy rzeki... Teraz reny dzikie błądzą niedużymi stadami po 5-15 sztuk. Na wiosnę ścigają je na łyżach”¹⁷.

Użytek bywał i bywa rozmaity z tego samego zwierzęcia w rozmaitych krajach. Jakuci reniferów używają do zaprzęgu, lecz ich nie doją. Doją Tunguzi, chociaż nie znają jeszcze żadnych przetworów nabiałowych i piją to mleko wyłącznie zmieszane z herbatą. Jeżdżą też na grzbietach swych renów po górach i błotach. Turek anatolijski używa bydła tylko do roboty pociągowej; nie jada wołowiny i nie pija krowiego mleka. Azja bramińska

¹⁷ Łyże, teraz vulgo: narty lub z norweskiego (duńskiego) ski (co wymawia się: sczi). Wyraz „narty” jest pochodzenia fino-ugryjskiego, ale brzmi w oryginale krócej: rty. W „Latopisach Polnogo Sobrania” czytać można po wielokroć, jako wojownicy wieloplemiennej Jugry przybywają po śniegu na rtach. Z połączenia przyimka z rzeczownikiem powstał nowotwór rosyjski, który przedostawszy się do polszczyzny, wyparł z niej rodzinne „łyże” i „kosie”. O nartach ciekawy ustęp u Kazimierza Moszczyńskiego, *Kultura ludowa Słowian*

i buddyjska podobnie. W afrykańskiej Angoli służy wół pod siodło, z uzdą i osiodłany; koni zaś wcale tam nie było.

W Chinach hoduje się bawoły tylko do zaprzęgu. W Peru zaprzęga się lamę, w Tybecie jaki, nie jadając wcale ich mięsa.

Murzyni afrykańscy piją mleko krowie i kozie. W środkowej Afryce „zapach i smak mleka wstrętny, bo naczynia z oszczędności wody myją moczem krowim”. U Szylluków nad Białym Nilem mleko stanowi główny pokarm, a do mycia naczyń służy uryna. Posiadający już bydło rogate Afrykanie żywią się jednak głównie z uprawy roślin motyką, a liczni hodowcy północnej Azji żywią się przeważnie roślinami dziko rosnącymi. Todowie, o których była już mowa, żywią się głównie mlekiem, a nigdy nie biją bydła na rzeź. Murzyni rzadko to czynią, lecz tylko dlatego, że nawet drobnego bydła nie mają na tyle, by móc uprawiać systematyczny ubój. Murzyn, o którym jest przysłowie, że „je, dopóki ma co do zjedzenia”, lubi mięso choćby nadgniłe – ale obok tego Murzynki miały ziarna prosa i kukurydzy. Na wyspach Amirantach inni Murzyni żywią się ryżem i rybami. U Kafrów krowy w takim są poszanowaniu, że bywają dojone tylko przez mężczyzn. A wśród indiańskich koczowników Paragwaju jeździ się wierzchem jednako na mułach, wołach, koniach; krowa nie bywa hodowana dla mleka, lecz idzie na rzeź. Cóż powiedzieć na to, że u Lenguasów Paragwaju koń nie służy pod wierzch, a psów nie używa się do polowania, lecz służą tylko do pociągów i do stróżowania.

Pierwotni Słowianie także nie używali konia pod wierzch – dopiero później warstwa zamożniejsza. Orkę i zwózkę załatwiali włościanie słowiańscy aż do wieku XIX bydłem. Używano konia bardziej pod juki, niż pod wierzch. Był atoli koń od dawien jedynym niemal zwierzęciem pociągowym na północno-wschodniej Białorusi, w Moskiewszczyźnie („na Wielkorusi”), u Zyriani i we wschodniej części krajów Finów zachodnich. Na Kaukazie służył koń zawsze niemal wyłącznie pod wierzch, a także jako zwierzę juczne (obok muła i osła). Co wszystko zważywszy, widzi się, że w sposobach użytkowania zwierząt domowych nie było żadnej kolejności, jakiegoś następstwa w używaniu: na rzeź, do zaprzęgu, pod siodło itp., w czym polemizują uczeni niemieccy, zmieniając to następstwo rozmaicie¹⁸. Nie było w tym nigdy żadnej prawidłowości! Bezpodstawne też są konstrukcje nauki niemieckiej, wywodzącej odmienną kierunków cywilizacyjnych według tego, czy powinien lud (rasa nawet cała) hodować bydło czy konie! To są *somnia vigilantium!*

A jeżeli nie hodowano ni bydła, ni koni? Konia wprowadzili do Ameryki dopiero Europejczycy; wielbłąda na Saharę algierską Rzymianie. Również zarzucić należy twierdzenie o ścisłym i koniecznym związku między hodowlą bydła rogatego a rolnictwem. Używa się w rolnictwie takich zwierząt, jakie się posiada! W Kandzucie w Azji centralnej, gdzie orze się zaostrzonym kłosem twardego drzewa, zaprzęga się do orki krowy, jaki, osły, którym często ludzie pomagają. Na Jawie ciągną pług bawoły. W Niemczech pod koniec wieku XV i w XVI wieku orano końmi i wołami tak samo jak dziś. U Kandzutów osioł orze, a w wielu krajach służy do jazdy wierzchem: nie tylko w krajach

¹⁸ Zajmuje się tym jeszcze W. Wundt w ostatnim tomie swej „Volkerpsychologie” (np. s. 149).

śródziemnomorskich i w Alpach, ale też w Azji środkowej i w Chinach. Na przedmieściach Pekinu stoi po setce osiodłanych osłów do wynajęcia. Niedawno jeszcze orało się pomiędzy Ferrarą a Bolonią w sześć osłów. W Egipcie sprzęga się krowę z wielbłądem; tan bowiem z powodu zbyt szeroko rozstawionych nóg nie może iść w parze z drugim wielbłądem, lecz zgodzi się w chodzie z krową¹⁹.

Radło ni pług nie zmuszają wcale do hodowli bydła rogatego. Stanowi ono ułatwienie i postęp w technice rolniczej, lecz ani wół, ani też koń nie stanowią ani nieodzownego warunku rolnictwa, ani koniecznego jego następstwa – jak wywodzą dwie opinie w nauce niemieckiej. O roli nawożenia nie ma co mówić! Dziś jeszcze robi się z nawozu ogrodzenia i pali się nim.

Śledźmy dalej, czego jeszcze nauczył się człowiek od zwierząt, prócz użytku mleka:

Owca i koza – a potem także bydło rogate – uczyły użytku soli, liżąc słoną glebę i wędrując częściej do takich okolic. Łowcy kozic w górach Azji centralnej wypatrują, gdzie przychodzą one lizać sól wykwitającą.

Szlaki solne ważą wiele w historii. Dla soli opanowali Rościszawicze ziemię Lachów, z której zrobiła się następnie „Ruś Czerwona”²⁰. Opłaca się najdalszy nawet transport soli. Pośród francuskiej Sahary koło Ued-Tifirt spotkał podróżnik tabor dziesięciu wielbłądów z baryłkami soli z Idzil. Wieziono ją na sprzedaż aż do Nioro w głębi Sudanu, do miejsca odległego o tysiąc kilometrów, robiąc na godzinę co najwyżej trzy kilometry. W Kaszgaryi zbiera się sól nawierzchnią w sposób wymagający wiele zachodów i kosztów, choć to sól nieczysta i dość gorzka. W Kongo „trawę rzeczную ścina się, następnie suszy i wreszcie pali. Potem układa się popiół na sitach i polewa wodą. Popiół spływa z wodą, pozostawiając cienką warstwę brudnej soli”. Tyle zachodu, a opłaca się.

Po ogniu sól stała się drugim węglem kuchni. Jak gotowano u prehistorycznego człowieka, można oglądać u dzisiejszych ludów prymitywnych. Opala się mięsiwo w gorącym popiele i to jest sposób najprymitywniejszy i znany wszędzie. Australijczycy i Buszmeni umieją prażyć w dołkach, kładąc pomiędzy warstwy pokarmów gorące kamienie; Patagończycy wsadzają je do ciała zwierzęcia zabitego; Australijczycy pieką w glinianym owinięciu, Aleuci pomiędzy rozżarzonymi kamieniami; niektóre ludy Ameryki Południowej i Kalifornijczycy na gorących płytach kamiennych; niektóre plemiona z wysp Oceanu Indyjskiego ogrzewają wodę, wrzucając gorące kamienie do naczyń drewnianych i skórzanych itp. Dwa ostatnie sposoby znane są też w Słowiańszczyźnie.

Sól wprowadzała nie tylko urozmaicenie, ale pozwalała przygotowywać więcej naraz.

¹⁹ Tak na obrazie Aleksandra Laszenki, wystawionym w Poznaniu z początkiem roku 1927, a zakupionym do pałacu khediwa d'Abdine w Kairze. Dodam nawiasem, że w Pięcioksięgu zakazano Żydom tego egipskiego sposobu.

²⁰ „Dzieje Rosji”, 1.1.

Znaczenie soli polega na konserwowaniu mięsa²¹. Im dalej na północ w pobliżu koła biegunowego, tym bardziej pozwala gromadzić zapasy żywności lód. Może w tej okolicy tkwi wyjaśnienie zagadki emigracji ku północy? Możliwość zapasów ułatwiała oczywiście wielce walkę o byt i według wszelkiego prawdopodobieństwa kraje północne strefy umiarkowanej cieszyły się gęstszym zaludnieniem wcześniej od południowych.

Sól umożliwia i południowi posiadać zapasy. Odkrycie soli zezwalało mieszkańcom stron bardziej ku południowi wysuniętych urządzić sobie życie tak, by nie żyć z dnia na dzień. Nie znają soli Jakuci ni Czukczycy, lecz mają lodowni, ile zechcą; ale Botokudzi w Ameryce czy Bantusi w południowej Afryce skazani są na życie z dnia na dzień.

Sól zawdzięcza człowiek, że nauczył się myśleć o jutrze, bo mógł o nim myśleć. Sól jest macierzą oszczędności, przemyślności, przewidywania dalszego toku życia, słowem: sól jest pramacierzą kapitalizmu. Pierwszym kapitalistą był ten, kto mógł schować żywność na zapas.

Nie wyczerpaliśmy jeszcze materiału do zagadnienia, czego człowiek pierwotny nauczył się od zwierząt przyswajanych.

Kto człowieka uczył użytku traw mącznych? Ze zwierząt starszej daty dobiera się do nich tylko kura. Niebiegła w locie, dostała się w tych trawach do niewoli, a że darzyła człowieka jajami, stała się przedmiotem starannej hodowli wtedy, kiedy nie było jeszcze mowy o oswojeniu bydła rogatego. Różne kuraki wskazywały człowiekowi, że trawy ziarniste są jadalne. Potwierdziło to potem z młodszego szeregu zwierząt częścią bydło rogate, częścią koń. Być może pielęgnowało się trawy zbożowe zrazu dla bydła i koni. Ilekroć jednak zawiodły inne źródła żywności, ziarno stanowiło rodzaj pokarmu zastępczego dla człowieka „na czarną godzinę”. Zapewne trzeba było okresu bardzo długiego, zanim z naśladowania kury wytworzyła się hodowla tych traw; i drugiego okresu, zanim się doszło do mąki; prawdopodobnie musiały te okresy być dłuższymi od pasma wieków potrzebnego do urządzenia pasterstwa systematycznego.

Należy jeszcze przypomnieć, że w dawniejszych okresach historycznych bez porównania znacznie większą była ilość traw i ziół hodowanych na pokarm; im dalej wstecz, tym więcej roślin uważało się za jadalne²². A wszystkie były człowiekowi prehistorycznemu wskazane przez zwierzęta. Mleko, sól i trawy mączne pochodzą tedy z nauk udzielonych człowiekowi przez zwierzęta. W niektórych stronach ziemi poczęto też jadać mięso zwierząt domowych obok mięsa zwierzyny łownej. To wszystko zwiększało dobrobyt, a przez to samo ułatwiała utrzymanie społeczności – zrazu zreszeń niewielkich – na trwałe. Następnym było osiągnięcie wyższych szczebli rozwoju. Nie

²¹ Zdaniem Moszczyńskiego u Słowian „solenie mięsa w celach konserwacji jest niewątpliwie nowszego pochodzenia od suszenia i kwaszenia”.

²² Czukczycy teraz jeszcze znają 23 rośliny jadalne. Poestion wylicza cały szereg z samej tylko Islandii wraz z opisami przyrządzenia. Obecnie największą ilość roślin „dzikich” umieją czynić jadalnymi rybacy hercegowińscy.

osiąga też wyższego szczebla żadna z tych społeczności, które nie przyswoiły sobie zwierząt domowych. Pozostawały w tyle, mając dalszą drogę przed sobą zamkniętą.

Tamte społeczności, z hodowlą, kroczyły dalej i poczęły się potem różniczkować – w czym społeczności nie uprawiające hodowli udziału już nie brały.

Społeczności bez zwierząt domowych, bez soli, bez rolnictwa ziarnowego lub ryżu²³, miały walkę o byt materialny trudniejszą, a korzyści z niej odnoszone bez porównania mniejsze.

²³ Pamiętajmy, że 2/5 ludzkości żywi się ryżem.

NAJSTARSZE ZRZESZENIA

Dociekaniom o stosunek człowieka do ognia i zwierząt trzeba wreszcie przydać kwestię: jakżeż w związkach cywilizacji miał się człowiek do człowieka?

Życiu człowieka w pojedynkę staje na przeszkodzie nieustanna gotowość jego (wyróżniająca go tak wybitnie od zwierząt), prąca do stałego współżycia z osobą płci przeciwnej. Fundamentem wszelkich zrzeczeń jest stowarzyszenie się we dwoje ludzkiej pary. Na samym progu spotyka nas „zagadnienie płciowe”. Dzięki badaniom Manojłowa wiemy, jako dwupłciowość obowiązuje w całej przyrodzie. Wyciąg z liści czy też z płatków kwiatowych, daje reakcje chemiczne takie same jak krew mężczyzny i niewiasty, stosownie do płci rośliny rozdzielнопłciowej; u minerałów kryształy rombowe dają reakcję męską, a sześciany żeńską. Płciowość stanowi zaprawę wszelkiego istnienia materialnego na ziemi, a zarazem (rzecz widoczna!) przyrodzoną siłę organizatorską. Masy niekrystalizujące nie dają reakcji płciowej! Płciowość stanowi warunek krystalizacji!

Stanowi tedy płciowość wielkie dobro rodzaju ludzkiego. Ale pod pewnym warunkiem! Warunkowość nie mieści tu w sobie jakiegoś upośledzenia, bo warunek jest ten sam, jaki zachodzi u każdej a każdej siły, mogącej być człowiekowi dobroczynną, u każdego zmysłu i u wszelkiego objawu życia, czy to wewnątrz, czy na zewnątrz ludzkiego poznania: Trzeba to opanować, bo inaczej siła dobroczynna zamieni się może w złoczną. Trzeba opanować wszystkie zmysły, a zmysł płciowy nie stanowi wyjątku.

Samo uświadomienie sobie pewnego zmysłu wymaga czasu. Jakżeż to długo trwa, zanim dziecię nauczy się patrzeć tak, ażeby widzieć we właściwym kształcie i właściwych proporcjach! Jeszcze dłużej przeciąga się opanowanie słuchu. A nie brak dziś koło nas osób nie widzących rysunku, niezdolnych odróżniać, co rysunek przedstawia – a „dobre ucho” należy w ogóle do rzadkości.

I zmysł płciowy – nie stanowiąc wyjątku – nie od razu był uświadomiony w człowieku. Stwierdzono, jako na najniższych szczeblach człowieczeństwa nie wiedzą, że *coitus efficit gravi*- Dopiero od tego stopnia, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z następstw, poczynają się dzieła opanowywania zmysłu płciowego.

Faktem jest, że na początku była monogamia. Już nie można mówić o rzekomej pierwotnej bezwładnej gromadności bez narażania się wprost na śmieszność. Jednożeństwo panuje u Pigmejów, przedstawicieli „najstarszej kultury świata”, których istnienie stwierdzone od lat niemal półczwarta tysiąca, i to „z uderzającą tożsamością rysów fizycznych”. Rozrzuceni są po Afryce środkowej i południowej, w Azji południowej, na Malakce, na wyspach Andamańskich i na Filipinach, a w ostatnich latach odkryto ich jeszcze na Nowych Hebrydach i w Nowej Gwinei. Były mniemania, że to przeżytki fizyczne „stadium dziecięcego całej ludzkości”, że każda rasa była z początku niskiego wzrostu;

inni znowu mieli ich za degeneratów; ale ostatecznie przekonano się, że już za paleolitu byli małoludkami. A więc najstarsza kultura świata – i są jednożenni²⁴.

Ci Pigmejczycy nie znają ni siekiery, ni noża, uzbrojeni są w kij, w kość, co najwyżej (nie wszyscy) w łuk. Nowsza nauka twierdzi niemal już jednomyślnie, jako monogamia jest właśnie typową dla ludów naprawdę prymitywnych. Islam też tego nie zmienia! Arcyprymitywni Weddowie w górach Cejlonu, obchodzący się bez ubioru i stroju, bez chat, stawiający tylko tyny od wiatru, żyjący z korzonków, z łowów, ledwie chwytający za motyki, przyjęli islam a jednożeństwa nie porzucili. Podobnie monogamistami są Senci na półwyspie Malakka, nie znający upraw ziemi ni zwierząt domowych. Podobnie żyją w jednożeństwie lud Toala na Celebesie i Negrycy na Filipinach. I na drugiej półkuli stwierdzono z całą pewnością monogamię u „plemion Ges”, będących najstarszą warstwą etniczną Ameryki Południowej”. A przy wysokim już stosunkowo stopniu rozwoju żyją muzułmańscy także Riffenowie zazwyczaj w jednożeństwie (narzędzia rolnicze u nich sprzed dwóch tysięcy lat!).

Nie rychło, a opornie wycofywano się ze szkoły Bachofena (1861), Lubbocka (1870) i L. Morgana (starszego, 1871) z hipotezy pierwotnego bezładu płciowego. Obmyślano w tejsze szkole jeszcze pewną kolejność rozmaitych form małżeństwa, od agamii do monogamii, nieuchronnie mającą obowiązywać „ludzkość całą”. Jeszcze w r. 1917 wystąpił Wundt z nowym, własnego pomysłu „szeregiem”, w którym atoli monogamia jest już na początku i na końcu, w środku zaś trzy inne formy. Gmatwanina niepotrzebna, a prehistoria żadnego „szeregu” form „małżeńskich” nie zna. Zamiast więc z Wundtem przyjąć kompromisowo, że „bardzo prawdopodobnie” monogamia na ziemi przeważa - zostawmy osobno kwestię, co kiedy przeważało, stwierdzając natomiast z całą stanowczością, jako pierwotnie wszędzie panowała monogamia. Lecz jeszcze w r. 1927 wystąpił Briffault w ponownej obronie pierwotnej *promiscuitatis*.

Argumentacja bywała nieraz dziwnie powierzchowna. Np. wielce prymitywni zaprowadzali jawne w jasny dzień obcowanie, jako kontrolę, czy nie zachodzą związki nielegalne. Tak wyjaśnić sobie należy wiadomość, przechodzącą od czasu podróży oceanicznej Cooka z książki do książki, o ludzie pewnym Oceanii (czy istnieje jeszcze dziś?), u którego niewiasty sypiają wszystkie razem, a mężczyźni gromadnie oddzielnie. Dziwną zaiste logiką podobało się długo uważać to za dowód bezładu!

W nowszych czasach wejrzał w tę sprawę bliżej nasz Kubary²⁵ w Mikronezji. Oto na wyspach paleuskich każda dorosła kobieta posiada swą chatę. Mężczyźni przebywają

²⁴ Wiadomo o tym już dawno, a trudno wątpić, skoro stwierdzają to również najnowsi podróżnicy. W r. 1915 stwierdził był słusznie Bronisław Malinowski jako „wyobrażenia takie z konieczności wywierają muszą zasadniczy wpływ na szereg społecznych instytucji”. Dziwna rzecz, że nie wyzyskano tego do hipotezy matriarchatu; sądzę, że się to aż wprasza! Ale jak długo może trwać taka nieświadomość?! W każdym razie wyznawcy matriarchatu powinni badać specjalnie takie ludy; może udało się ocalić dla tej teorii ten jedyny wypadek. Zamąci się jednak sprawa, gdyby się okazało, że nawet takie, ludy posiadają pojęcie własności; powstanie bowiem zaraz kwestia: czyja ta kobieta, czyją własnością te dzieci? Do sprawy matriarchatu będę jeszcze powracał w dalszym ciągu (w przypiskach).

²⁵ O Kubarym zob. „Polska w kulturze powszechnej”.

w ciągu dnia albo w domu żony, albo u obokula (starosty rodowego), na noc zaś udają się do wspólnej chaty męskiej. A zatem monogamia z takim samym ubezpieczeniem jak powyżej! Nie wyklucza to faktu, że na wyższych szczeblach będzie to uważane za niedopuszczalne. Już u pigmejskich Semangów wolno małżonkom tak się spotykać tylko nocą.

Nietrudno też wyrozumować, jako monogamia musi być starsza od poligamii. Pierwotne rodziny musiały być endogamiczne aż w nazbyt ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Prarodzina była swoista. Stąd wytworzył się też w następstwie stosunek prawny pomiędzy mężczyzną a dziećmi jego siostry, z presumpcją, że to są dzieci brata. Nie zachodzi wcale potrzeba naciągania tego do „matriarchatu”, który wywołał niepotrzebnie tyle bałamuctw! W starożytnym okresie religii irańskiej za szczególnie święte uchodziło małżeństwo z matką lub córką. U Jakutów trwają dotychczas przeżytki kazirodztwa. U Wołoszy incest z córką nie należy do rzadkości, a na Wyspach Kanaryjskich nie robi się z tego tajemnicy.

Gdy rodzina swoista zamieniła się na endogamiczną, gdy nastąpiły małżeństwa z dalszymi krewnymi w rodzinie i z coraz dalszymi, gdy w miarę rozrastania się rodu endogamia szerzyła się do bardzo dalekich, obojętnych stopni pokrewieństwa – rodzina pozostawała monogamiczną. Poligamia wymaga bowiem nadmiaru kobiet, czego przyroda nie daje; nadmiar taki może pochodzić tylko z zewnątrz, a więc wymaga egzogamii; to zaś nastaje dopiero później.

Rozwój odbywał się w kierunku przeciwnym rodzinie swoistej; dążono bardzo wczesnie do tego, by ją zarzucić. U niektórych ludów przetrwała ta forma tylko na stanowiskach sakralnych, np. u faraonów egipskich.

Powstawały u ludów prymitywnych umyślne urządzenia społeczne, zapobiegające małżeństwu swoistemu. Australijczycy obmyślili podział, który zowie się w etnologii niefortunnie „klasami” – ponieważ mylnie uważa się te grupy za warstwy społeczne ustalone kastowo, a którym dlatego nie wolno wchodzić pomiędzy sobą w związki małżeńskie. Nazwa zgoła niestosowna; w języku polskim można by podziały te zwać odrębiami, bo chodzi tu o wyodrębnienie się. Lud taki dzieli się na odrębnie, a zawierać związki małżeńskie wolno tylko osobom różnych odrębni, przy czym dziecko zalicza się do odrębni, z której pochodzi matka.

Pomiędzy jeziorem Eyre a dolnym biegiem rzeki Murray są tylko dwie odrębnie. Skoro córki pozostają w odrębni matczynej, zapobieżono tym samym małżeństwom pomiędzy rodzeństwem, lecz nie pomiędzy stryjecznymi i ciotecznymi powinowatymi, a nadto jakąś przygodą losu mógłby się wydarzyć związek ojca z własną córką. Posunęły przeto dalej ostrożność rozwinięte wyżej ludy kamilarojskie w Queensland i w zachodniej części Nowej Południowej Walii, zaprowadzając podział na cztery odrębnie. Dzieci należą tu do odrębni swych babek i wujecznych dziadów. Tu już tylko dziad mógłby obcować z wnuczką. W ludzie Waramunga istnieje też aż osiem odrębni. Na zachodzie Australii stwierdzono zaś podział na trzy odrębnie. W Wiktorii obrano odmienną metodę, bo

zalicza się dzieci do odrębni ojcowskiej²⁶. Stwierdzono też odrębnie w puszczach Indian brazylijskich, u Botorów w Matto Grosso.

Wszystkie te sposoby organizowania się, wydające się wielu etnologom i socjologom jakąś zagadką, wymagającą specjalnej pomysłowości, żeby ją rozwiązać, nie są niczym innym, jak zupełnie tym samym, co przepisy o „przeszkodach pokrewieństwa” w naszym prawie małżeńskim kanonicznym i cywilnym. Zakazuje również islam żenić się w rodzinie (przy czym zakazuje wyraźnie z ciotkami, lecz o córkach ciotek milczy), a także równocześnie z dwiema siostrami.

Widzimy tedy, jako już na nader niskim szczeblu cywilizacji powstaje opór przeciw rodzinie swoistej; ale można tę niechęć i obmyślanie środków przeciw takiej rodzinie uważać za dowód, że istniała ona na szczeblu najniższym. Jakoż nie mogła nie istnieć, póki skupienie najpierwotniejsze (rodzina) nie rozrodziła się w zrzeszenie liczniejsze (ród, plemię) lub też póki nie nastąpiła egzogamia.

Do niedawna mniemano, jako nie ma już ani jednego ludu o małżeństwie swoistym. Ale na kongresie etnologii religijnej, który odbył się w Luksemburgu w r. 1929, stwierdził prof. L. Ehrlich z Lubiany, że związków z siostrą dopuszczają jeszcze Itlmowie na Kamczatce. Jest ich jeszcze zaledwie 2 800. Ostatni to przeżytek.

A zatem te ludy, które nie wytepiły kazirodztwa, wyginęły, a przynajmniej nie zdołały rozwinąć się, nawet liczebnie. Ta część ludzkości odpadła i przepadła (prawdopodobnie popadłszy w bezpłodność po pewnym czasie).

Za dalszą wskazówkę starszeństwa monogamii można uważać fakt, że nie ma ludu, który by nie odróżniał związków prawych od nieprawych, choćby nawet prawie tolerowanych. Wszędzie co innego małżonka, a co innego służebnica, niewolnica, nałożnica.

Skoro mowa o małżeństwie, występuje na pierwszy plan kwestia potomstwa. Nigdy nie decyduje o małżeństwie sprawa płciowa, lecz zagadnienie, czyją własnością są dzieci.

Do dnia dzisiejszego w większej części kuli ziemskiej dzieci stanowią własność ojca, w najdosłowniejszym znaczeniu tego wyrazu, nie wyłączając prawa sprzedaży ani zabijania. Nie u jakichś „dzikich”²⁷, ale u Chińczyków obowiązuje to prawo: „Chiński syn

²⁶ W starej książce Krzywickiego wytłumaczono tę sprawę nie zupełnie dobrze wprawdzie, lecz bez porównania lepiej i jaśniej, niż w młodszej o 30 lat „Anthropologie” (1923-1893). „Klasami” zajmowali się ze szczególnym upodobaniem zwolennicy totemizmu, a najbardziej upodobali sobie australijski lud Arunta. Co za chaos w tym panuje, znać z ostatniego przedstawienia sprawy. G. Davy i A. Moret bardzo zawile przedstawiają odrębnie ludu Arunta, wśród labiryntu klas, fratirii, tribus, klanów, a do tego z totemami. Idąc (tym razem) śladami Krzywickiego, uprościłem sobie nadto wykład jeszcze bardziej, i przepołożyłem ilość „klas”, nie widząc powodu wyodrębniania sztucznie tego, co wyodrębniła doskonale natura, mianowicie stanowienia odrębni według płci. Robienie z każdej odrębni dwóch, męskiej i niewieściej, komplikuje niepotrzebnie wywody, nie wiodąc absolutnie do niczego.

²⁷ Często u prymitywnych prawo to jest warunkowe, przywiązane tylko do wyjątkowych okoliczności, np. u Buszmenów w razie śmierci matki, kalectwa, gromadnej ucieczki itp.

jest w daleko większej niewoli, niż niewolny parobek”. Jakież dopiero los drobnej dziatwy! Wiadome są powszechnie składki misyjne na wykup dzieci chińskich. Kaleczy się też i zabija własne dzieci! Jeżeli dziecko nie podoba się ojcu, zwłaszcza dziewczynka, „zabija natychmiast, albo wrzuca do kanału, w krzaki itp.”. „Czasami przynoszą do Sen-mu-yu (do schroniska polskich franciszkanek misyjnych) dzieci okaleczone, biedne ofiary kłótni między rodzicami. Nielitościwość ojca, chcąc złamać upór żony, znęca się nad dzieckiem. Biję, przypieka, kaleczy, dopóki matka doprowadzona do ostateczności nie spełni jego woli”. „Jeżeli dziecko nie spodoba się babce, matka musi je usunąć i wtedy najczęściej oddaje maleństwo Siostram”. W Chinach świekra posiada wielką władzę nad synową (podobnie w Japonii). Zjawiają się tedy nierzadko u naszych zakonnic „chłopczyk, któremu babka poprzecinała nożem ciało na nogach i biodrach aż do kości; dziewczynka, ofiara zemsty ojca nad matką”.

Wyżej stali Aztekowie, u których sprzedaż syna w niewolę dopuszczalna była tylko w pewnych wypadkach, a wymagała aprobaty sędziego. Chińczycy bliżsi są w tym choćby najprymitywniejszych Bororo w brazylijskim Matto Grosso.

Przyjętym jest we wszystkich krajach poza cywilizacją łacińską, że w latach głodowych wolno ubogim rodzicom sprzedawać swe dzieci. Tak też było u Azteków. W tym geneza sprzedawania córek do haremów kraju bogatszego. Sprzedaż dzieci przez własnych rodziców stwierdzono także u Jakutów.

Na znacznie większej połowie globu można być wolnym osobiście i rzeczowo dopiero po zgonie ojca. Gdzie istnieje niewolnictwo, tam syn jest faktycznie ojca niewolnikiem. U Hindusów „syn i niewolnik nie mogą według prawa posiadać niczego na siebie”. A nie jest to wyjątkiem, lecz właśnie regułą u większej części ludzkości.

Na tle prawa własności na dzieciach powstały rozmaite spekulacje. W Benares obecnie jeszcze – choć prawo takich umów nie uznaje – nabywca dziecięcia łoży na jego wychowanie, a za to wychowanek pracuje potem na rzecz „opiekuna” przez długie lata? W podobny sposób kształci się większą część przyszłych gejsz japońskich²⁸. W Korei kupowane „z miłosierdzia” dziewczynki wychowuje się do nierządu, uprawianego na rachunek właściciela²⁹.

Wiadomo, jako i rzymskie prawo wychodzi tu z założenia własności, która też pierwotnie istniała niewątpliwie. Później trzykrotna (fikcyjna) sprzedaż syna niszczyła tytuł własności ojcowskiej. Nigdy atoli nie stawał się syn wolnym ni osobiście, ni majątkowo, póki ojciec nie zezwolił; inaczej musiał syn czekać na śmierć ojca. Ale w społeczeństwie o wysokim poziomie etycznym ojciec synom krzywdy nie robił, a prawo własności istniało w zasadzie dlatego tylko, bo Rzymianie nigdy praw nie znosili,

²⁸ Nie rozumiem, skąd się wzięła u nas ohydna opinia o gejszach. Właśnie gejsza musi utrzymać dziewictwo, inaczej traci prawo nosić podwójny fałd na ramieniu, zaszczytną oznakę swego poważnego cechu, a zmusza się ją nosić we włosach czerwoną kamelię. prostytutki japońskie zowią się joro.

²⁹ Na tym motywie osnuta powieść Sieroszewskiego „Ki-Sań”.

poprzestając na wydaniu nowego, które służyło do anulowania tego, co uznano za przestarzałe (w tym wypadku owa trzykrotna sprzedaż).

W Babilonii Hammurabiego wolno było zastawiać żonę i dzieci za długi tylko na trzy lata; u Żydów o połowę dłużej. W Korei obecnie jeszcze podlegają konfiskacie żony i córki jako część mienia przestępców politycznych lub wielkich zbrodniarzy karanych śmiercią.

Ale prawo własności do żony jest późniejszej daty. Żona endogamiczna, pochodząca z tegoż rodu, co mąż, była mężowi z urodzenia równa, a zatem nie mogła stanowić jego własności. To nastąpiło dopiero w egzogamii. Lecz dzieci stanowią od samych zawiązków kultury (jakiegokolwiek) własność swego ojca.

Własności tej strzeże się zazdrośnie, bo dzieci to majątek i wykluczonym jest, żeby się miał kto zapierać ojcostwa; w stosunkach prymitywnych raczej mogłyby zdarzać się co do tego uzurpatorstwa. Hotentot staje się właścicielem także poprzednich, przedślubnych dzieci swej żony. Identyfikowanie zaś w pewnych wypadkach wujostwa z ojcostwem wychodziło z założeń trafnych, bo czyżby tamten inny ojciec (gdyby istniał) dawał się ograbić z majątku?

Skoro nikt się do posiadania dzieci nie zgłaszał, widocznie słuszne było zastosować prawo rodziny swoistej. Nie tylko nie stanowi to wskazówki matriarchatu, lecz przeciwnie, stanowi dowód, że go nie było. Jakżeż tedy? Kobieta głową rodu, a nie ma prawa własności do swych dzieci?! Skoro kobieta nie posiadała nigdy tego prawa własności, a zatem nie było nigdy matriarchatu³⁰. Jeżeli zaś prawo wujowskie do dzieci występuje potem niekiedy jako przeżytek, toć było przeżytkiem nie matriarchatu, lecz rodziny swoistej.

Oto najdawniejsza własność człowieka: własność własnych dzieci. Być może, że poczucie tej własności dawniejsze jest od własności ognisk i objętej nimi przestrzeni, a co (jak była o tym mowa powyżej) stanowi najstarszy tytuł własności nieruchomości.

Obie te własności są indywidualne, ściśle osobiste. Na początku była własność osobista, a nie zbiorowa.

Zasadniczą wartość ma stwierdzenie, jako równoczesną jest geneza prawa rodzinnego i majątkowego, a zawiązki obydwu były wszędzie jednakowe. Nie byłoby rodziny bez poczucia własności indywidualnej. Do czegoż byłaby potrzebną własność osobista, gdyby nie chodziło o zaspokojenie potrzeb rodziny? Praźródłem prawa własności indywidualnej jest rodzina.

³⁰ Być może przy braku świadomości skutków *coitus* – o czym już wspominałem. Tę nieświadomość przypuszcza Malinowski u mieszkańców wyspy Trobriandy, a swoją drogą mówi o postępowaniu tamtejszych kobiet „od pierwszej chwili ciąży”. Skądżeż w takim razie wiedzą o tej pierwszej chwili? A przy tym sama wskazuje ojca swego dziecka, skoro zamieszkuje z tym mężczyzną i pozostaje wraz z dziećmi na jego utrzymaniu. Owa wyspa Trobrianda pasowaną była na klasyczną ziemię matriarchatu. Nawiasem mówiąc, Malinowski oznacza jej położenie, jako Nord – Ost – Neuguinea lub Nordwest – Melanesien, gdy tymczasem leży ona na południowy wschód od N. Gwinei, w środkowej Melanezji.

Najściślejszy związek jednego z drugim poczyna się zaraz od pierwotnej monogamii. Czy zaczyna się zarazem podział pracy między płciami?

Trzeba zerwać z mniemaniem, jakoby istniała ścisła oddzielność zajęć obu płci. Wlecze się np. z podręcznika do podręcznika pogląd, jakoby łowy należały wyłącznie do mężczyzn, zbieranie „korzonków” do kobiet; jakoby koń należał wszędzie do mężczyzny, krowa do kobiety itd., a to według zasady, że roboty cięższe wykonywał mężczyzna, a kobieta lżejsze. Wymyśli! Cóż robią tedy mężczyźni ludów wyłącznie roślinożernych (np. niektórych kalifornijskich)? Mielenie cięższe od siejby, która przypadła mężczyznom. Tak samo w „spichrzu narodów”, jakim był starożytny Egipt, nie znano młynarstwa, lecz niewiasty meły ziarno ręcznie. Wynalazek młyna stał się dobrodziejstwem dla kobiet. Później, gdy przybываło zajęć, dzieliły się nieraz według pewnych przesądów, związanych z właściwościami fizjologicznymi płci³¹, lecz nigdy według tego, które lżejsze i cięższe. Decydowało od początku coś innego: Obarczona wychowywaniem potomstwa kobieta spełniała czynności nie wymagające większego oddalania się od ogniska domowego. Od początku zaś samego jednostka samotna nie dałaby sobie rady. Przechowywanie ognia wymagało jednej osoby, czuwającej nieustannie nad ogniskiem, a ta osoba nie mogła już zabiegać o środki utrzymania. W pojedynkę nie oswoiłby nikt konia ni wołu! Do motykowego rolnictwa u Murzynów trzeba trzech osób: jedna uprawia ziemię, druga nieci ogień i przyprawia strawę, a trzecia musi siedzieć „na roli”, żeby odpędzać ptactwo od zasiewów i zbiorów. Jakoż starsze kobiety i dziatwa murzyńska spełniają całymi miesiącami tę rolę straszaków polnych.

Wszystkie roboty domowe i w pobliżu domu, lżejsze i cięższe, przyjemniejsze i mniej przyjemne, wszystkie przypadały jednakowo żonie pierwotnej monogamii. Dopiero egzogamia mogła wprowadzić podział robót pomiędzy kobiety nierówne sobie.

Rodzina, jako związek złożony z rodziców i dzieci, trwała atoli zaledwie przez jedno pokolenie.

U takich np. Jakutów nie zdążyła się utrwalić w tradycji, skoro „na oznaczenie rodziny, składającej się wyłącznie z małżeńskiej pary oraz ich dzieci Jakuci nie mają ścisłej nazwy”. Nie badała etnologia tej kwestii, czy nie zachodzi ten fakt indziej. Bądź co bądź naprowadza on na wniosek, jako pojęcie rodziny, znane z czasów historycznych, nie pochodzi od owej rodziny pierwotnej, nie łączy się z nią, bo krótkotrwałość podała ją zapomnieniu w czasach niesłychanie wątlej jeszcze tradycji – lecz pochodzi dopiero od następnej formacji rodzinnej, od emancypowania się późniejszego rodziny z rodu. U Jakutów ta emancypacja nie nastąpiła jeszcze³², ale widocznie istnieją już zawiązki takiego ruchu. Może podobne stosunki zachodzą u Anamitów, posiadających osobne wyrazy na rodzinę: *nshq* – i na ród: *ho*.

Rodzina właściwa zatracala się, gdy dzieci zawierały dalsze związki małżeńskie i zaczęły się lata wnuków, po czym nastał czas prawnuków itd. O rozejściu się, o zakładaniu nowych ognisk w oddaleniu od pierwotnego rodzicielskiego – nie było mowy w

³¹ Np. rozdział kosi i sierpa. O kobiecości sierpa czyt. „Aksinię” Adama Szymańskiego.

³² O emancypacji rodziny z rodu będzie rzecz niżej.

związkach zrzeczeń ludzkich. Wytwarza się ród. Młodzież zostaje przy starszych, bo inaczej pogorszyłaby sobie warunki bytu. Trudności niezmierne pierwotnej walki o utrzymanie wymagały skupienia większej ilości rąk roboczych. Rodziny, którym nie poszczęściło się rozrosnąć się w rody, wyginęły; musiały wyginąć.

Powstają zrzeczenia rodzin, wywodzących się od wspólnego przodka i pozostających pod wspólną władzą tego protoplasty. Z reguły towarzyszy temu wspólne gospodarstwo, zazwyczaj też wspólne zamieszkanie. Takim jest ród pierwotny. Dorobek dwóch, trzech pokoleń gromadzi się na jednym miejscu – lecz nie jest bynajmniej własnością wspólną. Skoro bowiem dzieci stanowią własność ojca, toć przez prostą konsekwencję nie mogą też posiadać jakiegoś mienia na swą własność. Jeżeli zasada ta obowiązywała w późne wieki wspaniałej cywilizacji rzymskiej, cóż dziwnego, że obowiązuje dotychczas w chińskiej: „O synu Chińczyka nie można rzec, żeby cokolwiek posiadał”.

Na tej zasadzie opierał się ród pierwotny w związkach wszelkiej cywilizacji. Praktyczną zaś już tylko konsekwencją dalszą stanowiła zasada, że ani wnuk, ani prawnuk – póki żyją przy rodzie – nie może posiadać mienia. Właścicielem ich dorobku jest pradziad, po jego zgonie dziad, potem ojciec. Każdy jest właścicielem swych potomnych i mienia ich. Stosunek ten rozwiązuje dopiero śmierć – albo trzeba wyjść poza ród, ażeby założyć... ród nowy.

Twórca rodu jest jego właścicielem, a jako właściciel ma władzę nieograniczoną, despotyczną. Nazwijmy go starostą rodowym. Cały ród i wszystko, co jego jest, było pierwotnie własnością osobistą, często indywidualną, starosty rodowego.

Tego najstarszego pojęcia własności źródłem jest związek krwi. Widzimy, jak trudno, a raczej wręcz niemożliwie oznaczyć, co dawniejsze: prawo familijne czy majątkowe; co tu podstawą, a co nadbudową? Właściwie tworzy to jeden przejaw, jakiś dwójprzejaw bytu pierwotnego.

Wszystkie społeczności przechodziły przez ustrój rodowy, a niektóre w tym ugrzęzły. U Pigmejów dotychczas istnieją tylko „grupy utworzone z kilku lub kilkunastu rodzin z jednym wodzem na czele” – a zatem rody. I dotychczas nie ma tam władz wyższych ponad starostów rodowych ani organizacji wyższych ponad rody, i stąd „znaczna liczba” wodzów w „łonie nawet pojedynczego plemienia”.

W bramińskich społecznościach Indii utknęło się również na rodach pod względem organizacji społecznej. W Bengalu rodziny mieszkają dotychczas sposobem patriarchalnym: wszyscy żonaci bracia razem pod przewodem ojca lub najstarszego z pomiędzy siebie. Ludy nazywane do niedawna drawidyjskimi i aryjskimi w Indiach gospodarują dotychczas rodami.

Są to wszystkie społeczności monogamiczne (o innych rzecz będzie w następnym rozdziale). Ród pierwotny nie wymagał żadnej hierarchii rodowej; jedynym hierarchą był żyjący protoplasta-właściciel.

Ten stan rzeczy nie mógł również być długotrwały, skoro zależny był od najdłuższych dni protoplasty i twórcy rodu. Po jego śmierci każdy z jego synów stawał się

właścicielem swej gałęzi rodu, przez co nastąpiły rozmaite następstwa w prawie familijnym i majątkowym, rozmaite tedy formy rodu. A skoro rozmaite – więc zaczyna się różniczkowanie. Do zawiązków wszelkiej kultury należy tylko ród niedawno stosunkowo założony, z żyjącym jeszcze pierwotnym jego twórcą, najstarszym przodkiem i pierwszym starostą rodowym.

ZAWIĄZKI TRADYCJI

Na nic wszystkie odkrycia i wynalazki (w które czasy prehistoryczne obfitowały niemniej od naszych), gdyby ich nie można było przekazywać potomnym. Wszystko na nic, jeżeli nie ma tradycji, która jest kością pacierzową wszelkiej cywilizacji. Należy więc zastanowić się, jakie są warunki wytwarzania się tradycji.

Pierwotne warunki bytu nie tylko nie sprzyjały jej powstawaniu, lecz działały pod tym względem wręcz niweczące. Nie było trwałości stosunków, a trwałość i stałość stanowią fundament rozwoju. Ta sprawa przedstawia się i dziś rozpaczliwie u ludów prymitywnych. W środkowej Afryce „drogi nawet po jednym roku poznać nie można. Osady wyludniają się, powstają nowe”. Słynny Livingstone szedł przez sześć dni krainą zupełnie pustą, gdzie przed laty oglądał gęste osady. Cameron znalazł natomiast kraj ludny i uprawny tam, gdzie Burton i Speck oglądali bezwodne i bezludne zarośla. W Nepalu, Baraku, w Assanie „osada jest przenoszona co kilka lat na inne miejsce, kiedy na dawnej siedzibie ziemia została wyjąłowana. Karczkuje się wtedy, tj. pali lasy w nowej okolicy, a w pobliżu powstaje zamieszkała osada znów na lat kilka”. Sven Hedinowi po kilku latach nie przydała się na nic poprzednia mapa osad arabskich Mezopotamii. Kilkadziesiąt zaledwie lat – 50-60 – dzieli podróże i prace naukowe Bastiana od dzisiejszych najnowszych dzieł podróżniczych, a nigdzie nie ma zgodności danych etnologicznych ni socjologicznych na tych samych terytoriach. Wiele zależało od tego, jak układa się sprawa bezpieczeństwa życia i mienia. Dokoła wielkich jezior afrykańskich i w dorzeczu Lualaby „dość, żeby bezpieczeństwo zostało jako tako zapewnione, a już ludność szybko gromadzi się ze wszystkich stron; inna zaś miejscowość, mniej bezpieczna, wyludnia się. Proces ten postępuje tak szybko, iż wielu podróżników utrzymuje, że państwa i miasta afrykańskie wyrastają jak grzyby po deszczu, aby po krótkim istnieniu znowu zanikać”.

Ażeby z jakiejś społeczności wyrobiło się zorganizowane i zróżniczkowane społeczeństwo, trzeba odpowiedniej gęstości zaludnienia. A tymczasem w lat tysiące po rozpowszechnieniu ognia rozległe kraje jakżeż rzadkie mają zaludnienie! Wyjątkowo „gęsto” siedzą Czukcze, których jest aż 10 000 na tundrach między Kołymą, wybrzeżem Beringa i Oceanem Lodowatym. Ale Koriaków w północnej Kamczatce i na wybrzeżu Morza Ochockiego, tudzież na tundrach w głąb lądu, naliczono po r. 1920 już tylko 6 300. Bo też przeciętnie przestrzeń, równa Kongresówce, liczy 2 500 osób! „Australijczyk obracał się w otoczeniu tylko dwu do trzech dziesiątków współplemieńców, kilka razy w życiu przebywał w zgromadzeniu kilkuset osób i nigdy nie widział gromady kilkutysięcznej”.

Owe ludy prymitywne ginęły i giną w tempie przeraźliwym. Np. ludu Kurnai w Australii było w r. 1850 do półtora tysiąca, a w r. 1880 ledwie 140 głów. Podczas powszechnej wojny w r. 1918 o „głodzie zginęła połowa ludzkości koczowniczej Turkiestanu”. O ileż więcej było niebezpieczeństwa całkowitego wymarcia w czasach protohistorycznych! Boć człowiek pierwotny miał mniej hartu, wytrzymałości, stał bezradny wobec warunków życia, a chorobom ulegał bez porównania bardziej.

Nawet nerwowych chorób jest tym więcej, im niższy szczebel cywilizacji. U Jakutów znają doskonale opamiętanie, a histeria wielce rozpowszechniona. Deniker wylicza cały szereg tych chorób, często zaraźliwych. Mężczyźni u Malajów i Indonezyjczyków cierpią na amok, rodzaj szału z objawami epilepsji; kobiety zaś, dotknięte chorobą latami, rozbierają się do naga przed mężczyznami, a dziećmi ciskają jak piłką. Znane tam jest dobrze niepowstrzymane naśladownictwo cudzych ruchów, rozpowszechnione w wielu stronach Azji. Lęk przed niektórymi wyrazami (np. tygrys, krokodyl) zdarza się u Malajów, Tagalów na Filipinach i u Sików w Indiach. Analogicznymi chorobami są miritim Ostiaków i autochtonów sybirskich, tudzież bakczi Syjamczyków. U Eskimosów występuje na morzu rodzaj agorafobii. Wielką histerię Charcota stwierdzono u Murzynek w Senegalu, Anamitek, Hotentotek, Kafryjek, także w Abisynii i na Madagaskarze. Całe epidemia nerwowe znane są u Huronów i Irokezów.

Choroby znane w Europie występują u Jakutów w stopniu groźniejszym. Na ospę ginie ich 90%. Tasiemiec powszechny, reumatyzm rzadko kogo nie dręczy, często zdarza się straszliwa choroba przełyku zwężonego, a przy tym syfilis „strasznie grasuje”. W niektórych okręgach portugalskiej Angoli w Afryce „jest jakoby 75% Murzynów chorych wenerycznie”. A kiedy wśród Indian wybuchnie ospa, „setki trupów zatrują okolicę”. Trąd pośród ludów prymitywnych niemal wszędzie, nawet w Ekwadorze. Zresztą pod tak kulturalnym rządem belgijskim zagraża Kongu wyludnienie z powodu chorób.

Wymierają też ludy, których nikt nie prześladował! W r. 1906 komisarz rządowy, D. Francesco Matana przesłał rządowi Ekwadoru spis Hiwarosów w liczbie 9 730 osób, „zauważając, że liczba ich zmniejsza się ustawicznie”. Ależ Jukagirowie, niegdyś władcy całego kraju pomiędzy Leną i Anadirem i na południe aż do Gór Wierchojańskich, stopnieli już (1928) do czterystu dusz.

Krótko i jędrnie określił to wszystko Erazm Majewski: „Złożmy w jedną całość rzadkość zaludnienia, znikomość gniazd, krótkotrwałość rodów, ubóstwo i chaotyczność mów pierwotnych, krótko trwałość doświadczenia zbiorowego, skąd poziomość i bardzo nieliczny zakres pojęć – a otrzymamy czynniki, które musiały trzymać bardzo długo ród ludzki w protospołecznym stadium bytu”. Oto skutki „drobności i krótkotrwałości kół społecznych: ustawiczne marnowanie się doświadczenia zbiorowego i ciągłe zaczynanie na nowo. Wynalazek łuku, czółna, warsztatu tkackiego, zduństwo, były odkrywane po sto razy w różnych miejscach globu”.

Jedyną dźwignią tradycji była mowa, stając się więzią społeczną, a dając możliwość porozumiewania się stałego.³³ Ale nawet tradycja mowy przerywała się i miały całe okresy, zanim zdobyto się na udoskonalenie języka! „Ubogie środki porozumiewania się zawiązywały się w biegu pokoleń po sto razy”.

Zasadnicze odkrycia naukowe w zakresie początków i znaczenia mowy jako więzi społecznej mają jakby ciąg dalszy w najnowszych studiach nad paplaniną dzieci. Geneza mowy tkwi w każdym najmniejszym dziecięciu ludzkim, podobnie jak w każdym niemal zwierzęciu. Dziecko wytwarza sobie własną mowę. Stanowią ją owe szczebiotania,

³³ Jako to odkrycie Majewskiego kołowało około nauki polskiej.

seplenienia, zająkiwania, wykrzykiwania, najrozmaitsze brzmienia, zrozumiałe zazwyczaj tylko samym rodzicom – gdy jedno dziecko woła: „tilipiti”, a drugie: „elebele”, trzecie zaś (beniaminek), ucząc się od starszych, miesza tamte obydwie języki. Jest to samodzielny, oryginalny wytwór językowy. Gdyby mógł się rozwijać bez przeszkód, rozwinęłoby się to paplanie z laty w język i... każdy człowiek miałby swój język! Przeszkadza temu współżycie z innymi. Zaraz na samym wstępie życia rodzice tamują rozwój oryginalnego języka dziecięcia, narzucając mu język własny, ten, który im niegdyś narzucili dziadkowie, tym zaś pradziadowie itp. wstecz.

Ależ byłoby rodzajów mowy i tak dość za wiele, gdyby posiadała własny każda rodzina. Zdaje się, że tak było w czasach przedogiemnych. Przez język rozumiemy atoli taką mowę, która stała się już wspólną zrzeszeniu znaczniejszemu, a więc mowę gromadną. Bez gromadności nie ma języka i w tym znaczeniu można śmiało wystąpić z twierdzeniem, jako nie było języków bez ognia.

Nawzajem: ogień bez mowy nie na wiele zdałby się, bo nie wiedziano by, co z ogniem robić. Bez mowy nie zdołano by wykrzesać z ognia tak wielorakiego użytku, ale bez ognia zginęlibyśmy z mową najbardziej wydoskonaloną. Wyzyskanie jednak ognia, kierowanie nim, cały długi szereg wynalazków, umożliwiających przechowanie ognia, a cóż dopiero niecenie go, tudzież wynalazki dotyczące zastosowania ognia – to wszystko byłoby niemożliwe bez utrzymania tradycji, a zatem gdyby mowa nie doskonalila się w język.

Na podstawie takiego rozumowania wolno dedukcyjnie wysnuć wniosek, jako użytek ognia i mowy – rozwijał się i doskonalił równocześnie, jakkolwiek nie z jednakową chyżością. Niewątpliwie wydoskonalenie mowy wymagało jeszcze dłuższego pocztu wieków niż rozpowszechnienie użytku ognia. Podczas gdy odkrycie ognia działało szybko, radykalnie, kształcenie mowy wiodło ku wyżynom, lecz zwolna.

Trudniej było wydoskonalic mowę niż wyzyskać ogień.

Im szybciej wytworzył się w jakimś zrzeszeniu język wspólny, tym rychlej i wszechstronniej mogło ono zapewnić sobie stałość bytu i trwałość stosunków. Język spełnia wobec tradycji rolę podwójną, bo nie tylko ona w nim przechowuje się, ale też on sam ją stwarza. Język – to utrwalenie myśli.

Dopomagało powstawaniu i utrwalaniu tradycji poczucie śmierci. Ale świadomość śmiertelności nie prędko nastala!

Człowiek pierwotny ginął od zabójcy, ludożercy, od drapieżnego zwierza; ażeby umierać śmiercią naturalną od sytości dni swoich, na to trzeba było już społeczności mogącej swym członkom zapewnić znaczniejszy stopień bezpieczeństwa. Człowiek pierwotny nie wie, jako jest z natury śmiertelnym³⁴. Śmierć od choroby przypisują plemiona Oceanii wrogom, a każdy wypadek śmierci naturalnej dostarcza powodu do nowej wojny w imię zemsty. W Korei panuje dotychczas przesąd, że kto umiera przed

³⁴ Stwierdzono to już dawno; w polskim piśmiennictwie atoli dopiero w roku 1915 dzięki Bronisławowi Malinowskiemu.

zakończeniem cyklu (60 lat), umiera skutkiem działania złych duchów. Na stokach Himalajów nie ma choroby, śmierci ani jakiegokolwiek nieszczęścia wśród badagów (rolników), żeby nie padło podejrzenie na kurumbów (czarowników). Toteż człowiek pierwotny organizuje się tylko do walki i wojuje nieustannie. Gdy sobie uświadomi, jako jest śmiertelnym, odpada jedna z przyczyn walk, tudzież przeszkoda do łączenia się zrzeseń najmniejszych w nieco większe.

Odkąd poczuł się śmiertelnym, odczuł też człowiek potrzebę przekazywania swych doświadczeń potomstwu drogą tradycji – i począł wytwarzać tradycję. Odtąd dopiero mogła się wytwarzać kość pacierzowa jakiegokolwiek cywilizacji.

Ani ognisko własne, ani zwierzęta domowe, ni sól, ni hodowla zboża nie zdałyby się na nic i nic nie zdołałoby wytworzyć zrzeseń stałych, gdyby nie powstała tradycja, której warunkami trwałość i stałość, gęstość (stosunkowa) zaludnienia i bezpieczeństwo. Bez tych warunków może istnieć życie zbiorowe tylko na krótko i nie starczy mu czasu do wyrobienia jakiejś metody swego ustroju.

EKONOMIA PREHISTORYCZNA

Gęstość zaludnienia, trwałość i stałość stosunków zawisłe są w wielkiej części od warunków bytu materialnego. Na stopniu wielce prymitywnym, w samych związkach jakiegokolwiek cywilizacji, walka o byt ograniczała się do samej materialnej, skoro innego bytu jeszcze nie znano; była to walka wyłącznie o żywność.

Rodzaj jej i możliwości rozwoju zależały od początku od tego samego, od czego zależą dotychczas zawsze jednakowo, tj. od trzech grup czynników; mianowicie od produkcji, od komunikacji, tudzież od opanowywania przyrody, przestrzeni i czasu.

Aż do końca wieku XIX wierzono w trychotomię ekonomii prehistorycznej, mianowicie w niewzruszoną kolejność łowiectwa, pasterstwa i rolnictwa. Mniemano zarazem, jako zachodziła pewna kolejność wynalazków narzędzi w stosunku do owych „stanów gospodarczych”. Próby określania tej kolejności wynalazczej – jakoby wszędzie takiej samej – wydały szereg dzieł grubotomowych, układanych śmiało metodą medytacyjną, a więc w tym dziale nauk bez wartości. Każdą z tych prób można „obrócić do góry nogami” – a jednak będzie miała sens!

W rozmaitych stronach ziemi mogło to następstwo być rozmaite. A samą trychotomią ekonomiczną zachwiał w r. 1896 E. Hahn w „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen” (nawiasem mówiąc, wymedytował za to czynniki prapreligijne w hodowli!); za obaloną można ją zaś uważać od r. 1907, kiedy F. Goldstein umieścił w „Zeitschrift fuer Sozialwissenschaft” rozprawę „Die soziale Dreistufentheorie”. Tym razem nauka niemiecka stanęła na przedzie.

Badania prymitywów wykazują też aż nazbyt, że łowiectwo nie musi być na początku. Z pasterstwa, a nawet z rolnictwa można przejść do łowiectwa, a można też nie mieć zgoła w przeszłości swej okresu myśliwskiego. Nigdy np. nie byli łowcami Murzyni afrykańscy, ani też nie trudnili się nigdy hodowlą na większą skalę; nie ma natomiast takiego kraju murzyńskiego, gdzie nie uprawiano rolnictwa motykowego. Indianie zaś, najwięksi myśliwi świata, nie myślą wcale o hodowli. Liczne zdziczałe stada chronią się na porę zimową do lasów zamieszkiwanych przez czerwonoskórych (prócz wybrzeża brazylijskiego), ale Indianin nie wysnuł z tego żadnych wniosków. Nie przechodziły też przez stadium pasterskie te z ludów indiańskich, które dały się nakłonić do rolnictwa. A co najciekawsze, że u niektórych plemion zerwała się tradycja dendrofaunii: toć Indianie z Nebraski poznali owoce na nowo dopiero od misjonarza.

Indianie pasterzami być nie chcą, Afrykanie zaś w znacznej części nie mogą, a to z powodu fatalnych warunków, muchy tse-tse itp. Tak np. nie ma całkiem bydła w stronach jeziora Rukwa, u ludu Wasagara, u Wukami, bo tam ledwie wyżyją kury i psy. Z angielskich osad nie wolno przejechać zaprzęgiem do ościennych krajów „niepodległych”, żeby nie przywozić zarazy na bydło. A co tam znaczy taka zaraza, okazało się na Masajach, ludzie pasterskim pochodzenia protosemickiego. Zaraza bydłęca doprowadziła ich do takiej nędzy, iż „marli z głodu na stepie, słabych i dzieci pozostawiając na pastwę losu, a sami sprzedawali się w niewolę sąsiednim osiadłym plemionom”.

Nie mogli rozwinąć hodowli, a utracili dendrofagię. Afryka murzyńska robi się bowiem bezleśną. Las raz wytrzebiony, sam się tam nie odradza, a Murzyni drzew nie sadzą; misjonarskie zaś wysiłki, by z nasion europejskich zalesić tę czy ową okolicę, posiadają znaczenie tylko lokalne. „Przyjdzie czas, gdy cała wschodnia i środkowa część Afryki, naśladując przykład południowej, obejdzie się bez skrawka prawdziwego lasu”. Dendrofagia traci tam warunki od długich już wieków, a z niewieloma wyjątkami dawno przestała nawet istnieć.

Również nie znają murzyni rybołówstwa, czego sporo natomiast wśród Indian. Niegdyś kanadyjscy opierali na tym swój byt, a dotychczas stanowi to ulubione zajęcie u brazylijskich. Ale „najczystsze kultury rybackie” znajdują się we fiordach Ameryki północno-zachodniej i na południowym krańcu ludzkości, w Ziemi Ognistej. A na wyspach Banka całe plemiona mieszkają gromadnie na łodziach, nie znając zgoła łądu i karmią się wyłącznie rybą.

Rybołówstwo nie bardzo daje się łączyć z pasterstwem lub rolnictwem. Jeden z pierwszych norweskich osadźców Islandii, Fioki (ok. 900 po Chr.), zastał w swej zatoce taką obfitość ryb, iż ludzie jego, zajęci rybołówstwem, zapomnieli o sianozęciu i w zimę wyginęło im bydło. Coś podobnego przytrafia się Jakutom w pewnych stronach ich siedzib.

O ile rybołówstwo spotyka się na wszelkich szczeblach rozwoju cywilizacyjnego, od najprymitywniejszego aż do wysokiego, o tyle ludom łowieckim właściwy jest niski stopień rozwoju, ponieważ łowiectwo nie dopuszcza większego zagęszczenia ludności.

Toteż nie wyszło żadnemu ludowi na dobre przejście z dendrofagii do łowiectwa. Stało się to równoznaczne ze zagwoźdzeniem rozwoju. Pigmeje, u których dendrofagia nie wygasła, lecz głównym sposobem bytowania stały się już łowy, ustępują wszędzie przed Murzynami, cofając się do lasów bagnistych lub na stepy. Indianie zaś północnoamerykańscy wymierają w rezerwatach, gdzie nikt im nie zawadza, bo wobec przyrostu ludności mają już za mało miejsca i za mało zwierzyny. Łowcy potrzebują wielkich przestrzeni, inaczej wygładzają się nawzajem.

Rolnictwo może się przyjąć na wszelkim szczeblu rozwoju cywilizacyjnego. Mylnie przypisuje się rolnictwu pod tym względem jakąś wyższość zasadniczą, jakoby wynikało z niego automatycznie podniesienie się cywilizacji. Na bardzo niskich szczeblach zbiera się owoce roślin trawiastych, co stanowi rolnictwa genezę. Papkę mączną i ciasto plackowate zna się od dawnych epok prehistorii, a chleb nastał dopiero od jakichś dwóch tysięcy lat³⁵. Nie zawsze też bywa rolnik osiadłym na stałe. W krajach cieplejszych znana jest uprawa jednoroczna, a raczej 3-4 miesięczna. Koczownicy w gorszych latach decydują się na rolnictwo przygodne, a po zniwach opuszczają grunt. Tatarzy południowej Rosji nie uprawiali roli w jednym miejscu dłużej niż dwa lata. Ani zbiorowa trójpolówka „nie

³⁵ A. Maurizio: Die Getreide Nahrung im Wandel der Zeiten. Z dzieła tego można by zacytować mnóstwo dowodów, jako przy jednakowym stanie prarolnictwa, a także rolnictwa istotnego, zachodzą bardzo niejednakowe szczeble cywilizacyjne – i vice versa. Nie zamierzam atoli wchodzić w ten temat, dla książki niniejszej wielce uboczny i poprzestaję na zaznaczeniu kwestii.

zawsze i niekoniecznie prowadzi do ostatecznie ustalonego i twardo osiadłego trybu życia”; np. finougryjskie plemiona koło Uły przeprowadzają całą swą wieś, gdy grunta się wyczerpią. Na najwyższym szczeblu rozwoju rolnictwa są pośród Niemców specjaliści wędrujący po szerokim świecie wciąż za nową rolą; zmieniają co kilka lat miejsce pobytu; a są to rolnicy znakomici, o jakich ubiegają się właściciele pustych obszarów. Podobno zaczyna się i w Polsce wytwarzać ten zawód.

Porzucimy także rozpowszechnione mniemanie o trzech szczeblach cywilizacji, według trzech zasadniczych narzędzi rolniczych: motyki, radła (sochy) i pługa. Otóż wprowadzenie angielskich pługów pomiędzy rosyjskich wieśniaków nie zdało się na nic. W Afryce wystarcza motyka do produkowania kilkudziesięciu rodzajów bananów, a pług zawadzałby przy tym. Nawet prymitywne plemiona Wakami zajmują się uprawą roli, spulchniając nieco ziemię motyką własnego wyrobu i skierowując tam wodę z pobliskiego strumyka.

W kraju Konde uderza staranna uprawa bananów, przy tym trochę kukurydzy, batatów i fasoli. Przysmakiem rodezyjskich Bantusów jest kasza kukurydziana na wodzie bez soli, zwana naima.

Czyż motykowa uprawa ma być czymś niższym? Ależ graniczy ona z ogrodnictwem. Warto zapoznać się z opisami gospodarki motykowej w Chinach, w Japonii, a choćby we wschodniej połaci Azji Mniejszej. To są cuda zapobiegliwości, skrętności i zarazem niepospolitej inteligencji zawodowej. Czyż odmówimy Chinom wysokiego szczebla cywilizacji, bo poprzestają dotychczas na radłę?

Zresztą u Słowian np. radło było najstarszym narzędziem do orki; socha jest młodsza, a najmłodszy pług (najpierw koleśny). Lecz sochy mogło wcale nie być; nie ma jej u Słowian południowych, u Czechów ani Słowaków; w Polsce nazywają sochą w ogóle dawne drewniane narzędzia do orki, choćby pługi; prawdziwe sochy znane były bowiem tylko na wschodzie Wisły.

Mylnie też wyobrażamy sobie, jakoby rolnictwo zbożowe stanowiło było „wieść radosną” pewnego momentu historii. W Japonii spożycie chleba nie było jeszcze z końcem wieku XIX wcale rozpowszechnione, chociaż znano już ziemniaki. Uciekano się do ziarna w ogóle dopiero z niedostatku innej żywności, w ostateczności. Nawet kiedy już umiano używać żaren, mleć, sporządzać ciasto i wypiekać chleb, nawet wtedy stanowiło zboże przez dłuższy czas pożywienie drugorzędne, a to dla wielkich trudności przysposobienia się organizmu ludzkiego do tego pokarmu. Zboże to trucizna, z którą oswoić się trzeba.

Jakuci północni skarżą się, że od mąki „serce im płonie”, a południowym mąka „niezbyt dawno szkodziła w większych ilościach”. Z własnego zaś doświadczenia opowiada Sieroszewski, który wśród Jakutów (przebywając tam lat 12) nie miewał chleba długimi okresami, jak razu pewnego „placek jęczmienny, zjedzony w braku innego pokarmu w drodze w większej ilości, podzielał na mnie jak trucizna. Kozacy kołymscy, z konieczności spożywający, co im dadzą na stacjach pocztowych, dostają od chleba często strasznych boleści, od których spadają z koni”. Psy jakuckie chleba jeść żadną miarą nie chcą. Nie chcą też chleba Murzyni w dorzeczu Mkushi w Afryce. A ciekawy wypadek

zaszedł z ziarnem z Ukrainy, sprowadzonym do siewu do kraju Ussuri. Wydało ono po kilku latach pszenicę trującą, z której bywał tzw. chleb pijany³⁶. Trzeba tedy było przyzwyczajać się do zboża pod naciskiem jakiejś konieczności.

Widzimy tedy, że rolnictwo samo nie podniesie człowieka, a zatem muszą tu działać jakieś inne przyczyny; żaden też produkt rolniczy, ni żadne narzędzie rolnicze, nie mieszczą w sobie rękojmi wyższego stopnia rozwoju. To pochodzi skądinąd, a udzielić się może także rolnictwu. Pomyłono się, biorąc skutek za przyczynę.

A zatem cała prehistoria produkcji nie wyjaśni niczego co do powstawania rozmaitych metod życia zbiorowego. Przejdźmy do drugiego czynnika gospodarstwa społecznego, tj. do sprawy komunikacji.

Każdy stopień gęstości zaludnienia, każdy rodzaj i stopień dobrobytu, każde stadium życia zbiorowego – muszą posiadać właściwe sobie minimum komunikacji, poniżej którego nie dadzą się utrzymać. Nieodpowiedni pewnemu szczeblowi stopień komunikacji musi wstrzymywać rozwój, a wreszcie może wywołać nie tylko stagnację, lecz nawet cofanie się. Przyjęło się powszechnie, jakoby użytek dróg wodnych był starszym niż lądowych. Jakżeż?! Znaczniejsza rzeka stanowi dla człowieka pierwotnego granicę dostępnego świata! Gdy w Afryce ludy sudańskie parły na południe, wędrówkę tę zahamowała rzeka Kongo. Nie znają łodzi plemiona w lasach dziewiczych dorzecza Amazonki. Wydłubanie najprymitywniejszej łódki wymaga narzędzi sprawnych i mocnych, a wynalazek wydrążonego pnia stanowił epokę. Używa go się na rzekach brazylijskich, we wschodnim Ekwadorze, w Afryce środkowej, w Rodezji i u Jakutów, i u Eskimosów. Drzewo bywa zastąpione korą, skórą fok itp.. A czyż nie płynęliśmy na Litwie i Rusi w klasycznej „jednodrewce”, zwanej także przymilnie „duszogubką” (iż płynąc w niej łatwo zgubić duszę)? Ależ dziś jeszcze można płynąć jednodrewką z pnia wierzbowego w krainie dolnego Wisłoku³⁷.

Wielki postęp stanowił wynalazek tratwy na gupsarach, tj. worach skórzanych, wydętych powietrzem; używa się ich dotychczas na Eufracie, na rzekach Buchary, Turkiestanu, Darwaszu. Jaką potęgą była żegluga rzeczna, pouczą choćby dwa przykłady: niegdyś Waregowie opanowali Słowiańszczyznę wschodnią, bo posiadali łódź żaglową, a potem zawładnęli Moskałom Syberię dzięki swej żegludze rzecznej, chociaż prymitywnej. Albowiem ludy sybirskie nie wiedziały zgoła, że da się płynąć po rzece. Jakuci opowiadają, jako pierwszą łódź zobaczyli u Rosjan.

Rzeki mogły służyć tylko za drogowskazy idącym wzdłuż wody; ale nie ma lokomocji wodnej w związkach żadnej cywilizacji.

Zresztą woda była długo żywiołem zaniedbanym przez człowieka. Nawiasem mówiąc, pranie jest starsze niż mycie ciała. Rozmaici Indianie brazylijscy, Ainosi, Tuaregowie algierscy nigdy się nie myją. Jakuci rzadko się myją i nie wszyscy, a zgoła się

³⁶ Sprawia to specjalny grzybek.

³⁷ Opisuje to Józef Bieniasz w swej „Edukacji” (Lwów 1933).

nie kąpią. Koreańscy noszą „śnieżne szty” na ciałach wiecznie zabrudzonych. I przeciętny wieśniak słowiański dba bardziej o czystość odzieży niż ciała.

Przejdźmy do lokomocji lądowej. Zaczyna się od używania pod wierzch wszelkiego oswojonego zwierzęcia, ale dopiero koń i wielbłąd dodali jej ręczności. Na wschodnich stokach gór wybrzeża Parany brak „współzycia z większą liczbą sąsiadów”, bo klimat nie dopuszcza hodowli koni ni mułów. Są zaś ludy nie dopuszczające rozwoju komunikacji, żeby się ściślej odgrodzić od cudzoziemców, ale taki niedobór skrupia się zawsze na ich własnych sprawach.

Lecz koń rozpowszechnił się stosunkowo późno i do dnia dzisiejszego znacznie rozleglejszy jest zasięg bydła do robót pociągowych.

Wehikułem najstarszym jest włoka, potem płozy, z których powstały w końcu sanie. Włoki znane są obecnie aż na Filipinach, płozy w Syjamie, sanie w Indochinach. Nie są tedy przywiązane do śnieżnej zimy. W górach południowej Bułgarii i północno-wschodniej Serbii są okolice nie używające wozów przy robotach polnych, lecz nawet latem sani.

Epokowym był wynalazek koła. Zrazu były pełne. W Anatolii są dotychczas pełne i wypukłe jak dysk grecki, a obracają się razem z osią. W Mongolii są „sklecone z sześciu kawałków grubo ciosanego drzewa, nabitego grubymi gwoździami”. Aż do najnowszych czasów nie znano w Brazylii kół ze szprychami. Dodajmy, że w Mandżurii koła są bardzo niskie, a za to w górach dorzecza Amu-Darii dwumetrowe. Wóz pierwotny był dwukołowy. Utrzymał się dotychczas na dwóch przeciwległych krańcach Słowiańszczyzny, na południowych i północnych. Na starych rycinach Niemiec i Holandii widzi się dwukołówki zaprzężone w jednego konia; w Norwegii czterokołowiec uchodzi dziś jeszcze za pojazd zbyt kłopotliwy; we Włoszech i Portugalii używa się do przewozu ciężarów niemal wyłącznie dwukołowców. W całej zaś Azji i Ameryce Południowej panuje ciągle bez konkurencji dwukołowa arba. W Paranie przed przybyciem Polaków nie znano w ogóle wozów (przyjął się tam typ krakowski). W brazylijskim Contestado o wozach nikt nie wie, a Murzyni w Kongo poznali koło dopiero od przybyszów europejskich i nie mają też taczek własnych. Podobnie krajowcy Sumatry. W całym Tybecie znajduje się jedyny tylko wóz, sakralny, używany na wielkich uroczystościach do przewozu bożka Martaja. Dalajlama wozu nie posiada; poprzestaje na lektyce. U Buriatów nie znano wozu aż mniej więcej do roku 1830. Wtedy jeden z braci Bestużewów, zesłany dekabrysta, zaczął wyrabiać w Selegińsku na Zabajkalu wózki własnego pomysłu „na dwóch kołach na drążkach”, używane dotychczas. Permiacy dopiero w tym pokoleniu zapoznali się z wozem. Nie znają też komunikacji kołowej Kabyłowie.

Im prymitywniejsze droga i wóz, tym liczniejszy zaprzęg. W Mandżurii ciągnie arbę 5-7 koni lub mułów; w Mezopotamii ciągną tzw. karbelę cztery konie w jednym rzędzie; w Azji środkowej sprzęga się do pociągu zwierzęta największej siły, bawoły i jaki; w Afryce środkowej po cztery osły; u Boerów aż po 40 krów do wozu; w Brazylii po kilkanaście wołów; w Argentynie w Ituzaingo ciągnie arbę 8-12 mułów, koni, byków; na paragwajskim stepie po 6-10 wołów; tylko na Porto Rico skromnie po jednej parze mocnych andaluzyjskich wołów. Dziś jeszcze w Rodezji zaprzęgają do czterokołowych

wozów po sześć par wołów, a w mieście po kilka par mułów; trzy pary wołów stanowią zaprzęg wyjątkowy. W Sławonii też i w Bośni zaprzęga się do wozu po 2-4 par wołów.

Produkcja bez komunikacji jest tylko zaspakajaniem głodu. Gdy najprymitywniejsza arba otworzy możliwość przewożenia mienia, zaczyna się wymiana produkcji, z czego wytworzy się z czasem istny przewrót. Społeczności, które zdobędą się na dobrą komunikację, zamienią się szybko w zróżniczkowane społeczeństwa. Ale nigdy rozwój komunikacji, choćby najwyższy, nie zmienia rodzaju istotnego ustroju życia zbiorowego, który może pozostać takim samym z sześciokawałowym kołem i z lokomotywą; ulepszanie komunikacji podnosi tylko szczebel danej cywilizacji – podobnie jak rozwój produkcji, jak wynalazki do niej potrzebne. Jeszcze tedy nie natrafiliśmy w dotychczasowych naszych wywodach na ślady tych przyczyn, które powodują różnicę cywilizacji. Obracamy się ciągle w kole samych związków, jednakowych dla wszystkich cywilizacji.

Jakżeż mają się rzeczy, gdy przy tych związkach uwzględnimy opanowywanie przyrody, przestrzeni, czasu?

Krokiem wstępnym był ogień, a pierwszym określeniem przestrzeni ogniska graniczne, a miarą obszarów czas potrzebny do okrążenia ich – jak tego przykłady mamy w zwyczajach i przeżytkach starożytnej Islandii. Tam wolno było nowemu osadnikowi zająć ziemi tyle, ile zdołał jednego dnia „uświęcić ogniem”; kobiecie zaś, ile zdoła obejść na letnim dniu od wschodu do zachodu słońca z dwuletnią, dobrze odżywioną jałówką. Staropolskie „ujazd” oznaczało przestrzeń, którą można było objechać dookoła w jeden dzień. Wszędzie zaś mierzy się odległości według czasu; dzień drogi, dwa „słońca” (u Indian) itp., co pozostaje również na wysokich szczeblach cywilizacji, ale datuje od samych związków.

Odróżniać zaś należy uświadamianie sobie przestrzeni od opanowywania jej.

Uświadamiał sobie przestrzeń człowiek wędrujący za zwierzętami, których bywał pasożytem, poddając się biernie ich kierunkowi i kierownictwu, ale opanowywać przestrzeń począł dopiero pasterz-hodowca. Koczujący celowo według własnej woli.

W związkach cywilizacji mieszczą się atoli ledwie związki aktywnego stosunku człowieka do przestrzeni. Bez konieczności, wywoływanych głodem, stosunek ten nie stałby się może nigdy aktywnym. Co do tego, posiadamy ze strefy gorącej wskazówki wręcz okropne. To, co drażniło O. Beyzyma (świętego zaiste) na Madagaskarze, mianowicie, że „Malgasz, usiadłszy na ziemi, grzeje się na słońcu i jest w stanie przesiedzieć trzy, cztery albo pięć godzin zupełnie nieruchomo.

To nic jeszcze! Kapitan Lepecki notuje coś więcej z Brazylii środkowej: „Dopiero w puszczech Contestado dowiedziałem się, jak życie ludzkie może być prymitywnym. Kaingangs (Indianin), posiadający jakieś zapasy żywności, potrafi nie ruszając się z miejsca przebyć dosłownie na jednym miejscu szereg dni, załatwiając wszystkie swe potrzeby, do „naturalnych” włącznie, w obrębie metra kwadratowego. Dopiero głód zmusza go do ruszenia się z miejsca i myślenia nad dalszymi zapasami”. Oto prawdziwy „stan natury”!

Nie dziwny się, że człowiekowi prymitywnemu nie pilno ruszyć w przestrzeń, gdzie czyha na niego tyle niebezpieczeństw! Doprawdy, uprzywilejowani są przez los ci, którzy prowadzą w świat zwierzęta, bo tacy pozostają pod opieką ich instynktu, dzięki któremu zwierzęta umieją dobrać drogę celowo – ale nie wszędzie mógł człowiek przyczepiać się do stad z dojnymi samicami.

A przyroda sama nie dostarcza żadnych środków do opanowywania przestrzeni, póki człowiek nie opanuje do jakiegoś stopnia samej przyrody. Przyroda sama z siebie przeszkodą bywa, nie pomocą. Toteż opanowywanie przestrzeni pozostaje w ścisłym związku z ujarzmieniem przyrody, co atoli znać wyraźnie dopiero po przebyciu związków cywilizacji; na szczeblach niskich niewiele nadarza się sposobność, żeby związek ten uchwycić dobitniej.

Dostarcza natomiast przyroda wyraźnych miar czasu, a czas stanowił długo jedyną miarę przestrzeni. Kwadry księżyca tak się narzucają samymże zmysłom, iż dostrzeżono i zrobiono z nich użytek czasomierzniczy nawet na szczeblach najniższych życia zbiorowego. Murzyni w Kongo nie tylko liczą miesiące od pełni do pełni, ale umieją określać pory dnia według stanowiska słońca na horyzoncie. I tak jest wszędzie. Ale ci sami Murzyni nie zdają sobie sprawy z ilości obserwowanych pełni księżyca lub pór deszczowych. „Nie zadają sobie nigdy trudu, żeby je liczyć, gdy chodzi o wiek dzieci lub ich własny”. Drogą prostej praktycznej empirii dochodzi się do świadomości roku. Np. u Mongołów liczy się, ile razy wyrosła trawa. Ktoś zapytany o wiek, odpowiada, ile „ma traw”. Tu już liczą czas i zliczają jego okres; to już szczebel wyższy.

Jeżeli przyroda pewnego kraju mieści w zjawiskach swych jakieś nawroty dłuższe niż rok, może powstać świadomość dłuższych okresów również bez wysiłku umysłowego, drogą najgrubszej empirii. W puszczech brazylijskich siedzą tzw. kabokle, osławieni u podróżników mieszańcy trzech ras – białej, czerwonej i czarnej – o których powiedziano, jako „zastąpienie szczepów indiańskich przez na wpół cywilizowanych kabokli, nie posunęło cywilizacji tych stron ani o krok”. Otóż posiadają oni rachubę cyklu, bo im tego dostarcza przyroda. Mianowicie rośnie tam roślina, o której opowiadają, jako „kwitnie raz na 30 lat i bezpośrednio potem umiera i usycha. Wielkie połacie puszczy podlegają wówczas pożarom, w czasie których wypala się całe podszycie, ginie mnóstwo zwierzyny i marnuje się wiele plantacji kaboklerskich. Usychanie takuary jest tak wielkim zdarzeniem w dżungli, że starzy dzielą lata na okresy, od jednego do drugiego pożaru. W lasach mówi się: to i to zdarzyło się przed ostatnim pożarem takuary, lub też przedostatnim itd.”.

W tym wszystkim nie ma nic takiego, co by nie dało się odnieść od zawiązków cywilizacji jakichkolwiek. Jakoż różniczkowanie cywilizacji, wielość ich i wielorakość, staną się zrozumiałymi dopiero, gdy zaczniemy badać stosunek człowieka do człowieka, a nie do pokarmu i nie do sposobu zdobywania go, nie do przyrody, przestrzeni, ani nawet do komunikacji – lecz stosunki pomiędzy ludźmi w ich zrzeszeniach.

TRÓJPRAWO

NOMENKLATURA

Badania stosunku człowieka do ludzi zaczniemy od stwierdzenia pewnych faktów, dotychczas niedostrzeganych, a jeśli dostrzeganych – nieuwzględnianych. Stwierdzam przede wszystkim, jako objawy życia zbiorowego, tworzące prawo rodzinne (z małżeńskim), majątkowe i spadkowe, przenikają się zawsze wzajemnie. Pozostają z sobą w nieustannym jak najbliższym związku, zawisłe od siebie na przemian na każdym kroku, i wywierają na siebie ciągle nawzajem wpływ, wyjaśniając się zarazem wzajemnie. Jest to niemożliwe, żeby rozważając jeden z tych działów w stosunku do cywilizacji, nie dotknąć zarazem innych. Dla nadzwyczaj ścisłego związku tych dziedzin prawa rozważać je można, a raczej trzeba, jako oddzielną grupę, którą nazwijmy trójprawem. Jak zobaczymy, od różnistości w trójprawie poczyna się różniczkowanie cywilizacji.

Badania osadzone będą z natury rzeczy przede wszystkim na tle ustroju rodowego. Powszechnie się sądzi, jakoby ten ustrój był zawsze i wszędzie jednaki; nie dostrzegano różniczkowania, które atoli jest znaczne, a to wywołać musi niejedną zmianę w poglądach dotychczas przyjmowanych. Rozróżniamy pięć rodzajów ustrojów rodowych: pierwotny, despocyjny, spółkę, wspólnotę rodową i grupę dopuszczającą używalności czasowych. Są to nowości, z których wytłumaczę się zaraz na początku rozdziału.

Nadto pozwalam sobie zaprzeczyć, jakoby istniał był kiedykolwiek matrynat, matrychat. Wiem, że krocę tu przeciw wszystkim i wszystkim powagom naukowym, bo nie ma takiego etnologa, który by się nie powoływał na matrychat – ale nie mogę się z tym zgodzić. Wszystkie rzekomo objawy matrychatu wyjaśniam w sposób prosty w ciągu swych wywodów. Podobnie nie uznaję totemizmu. Studiując stadia rozwoju wielorakich cywilizacji od prymitywnych zawiązków, wszystkim wspólnych, aż do wybitniejszych objawów zróżniczkowania na szczeblach wyższych – nigdzie nie spotkałem żadnego objawu totemizmu ani matrychatu; wykreśliłem je przeto z aparatu naukowego.

Jakżeż się zadomowiły te pomyłki w nauce, skoro nawet jeszcze w nowym wydaniu Denikera występuje „klan totemistyczny”; jeszcze Fritz Graebner nie umie się obejść bez „kultury matrychatu”, chociaż ogranicza już starszeństwo matrychatu od powszechnego patriachatu do wypadków nader rzadkich. Morel i Davy – jakby wykonywali ruch wstecz – zdają się nie móc zrobić kroku bez pomocy totemizmu i matrychatu. Słynny Wilhelm Wundt w swej „Voelkerpsychologie” uważa totemizm za osobną fazę rozwoju powszechnego³⁸. Jeden tylko Edward Meyer odmawia wprost sensu matrychatowi, tudzież wywodom religii z totemizmu lub z kultu zmarłych i wszelkim „mitologiom porównawczym”. Są przynajmniej zadatki jakiegoś, że się pozbędziemy tego balastu³⁹.

³⁸ Podobnie w syntetycznym skrócie „Elemente der Voelkerpsychologie”, 1913.

³⁹ Ciekawy fakt, że przeciw totemizmowi wystąpiono, i to z ostrą bezwzględnością (Goldenweiser 1910), niebawem po wyjściu zasadniczego dzieła Frazera „Totemism and Exogamy” – ale totemizm zakwitł na nowo, zasilony... freudyzmem. Lecz skoro plemiona Australii

Chciałbym zaś zapobiec jeszcze nieporozumieniom grożącym z innej przyczyny. Ścisłemu wykładowi przedmiotu zawadza bowiem na każdym kroku nieustalone znaczenie wyrazów oznaczających zrzeszenia ludzkie; toteż przede wszystkim trzeba ustalić nomenklaturę, gdyż istna anarchia zapanowała w używaniu wyrazów: rodzina, ród, plemię, pokolenie, klan, szczep, horda, lud, naród itp. Czytając nowe dzieła naukowe, doprawdy nie wie się, czy tacy np. Łęczycanie są szczepem, ludem, plemieniem czy pokoleniem? A bogactwo językowe jest nie od tego, żeby mówić i pisać chaotycznie! Nie lepiej jest też „za granicą”. U tego samego autora na jednej i tej samej stronie powikłanie bez ładu i składu z braku ścisłości w używaniu wyrazów: *elan, tribu, phratric, classe, familie, maison*. A w roztrząsaniach naukowych słownictwo musi być ścisłe, bo inaczej nastąpi anarchia myśli. Nie narzucając się nikomu, określe, co w moich pracach znaczą następujące wyrazy: rodzina – skupienie rodziców i dzieci; ród – zrzeszenie rodzin wywodzących się od wspólnego przodka; plemię – ród rozrodzony, zrzeszenie spokrewnionych rodów, wywodzących się od wspólnego przodka; klan – plemię zamieszkujące terytorium nieznaczne, ale zwarte, a więc gęściej zaludnione; ulus – plemię poligamiczne. Z pokrewnych plemion powstaje lud. Z ludów może się wytworzyć naród, lecz tylko historycznie. Etnologicznie pokrewne ludy tworzą szczep (np. słowiański) bez względu na to, czy historia wytworzyła z nich naród lub narody, co do tworzenia szczepów wcale nie jest potrzebne. Pomiedzy ludami a szczepem może istnieć szczebel narodów, lecz nie musi.

Orda jest zrzeszeniem państwowym. Jeżeli składa się z pokrewnych ułusów, można ją uważać za lud tworzący państwo. Wyrazu „pokolenie” używam wyłącznie na oznaczenie skupień osób pozostających na tym samym stopniu genealogicznym w stosunku do wspólnego przodka.

Szczepy pokrewne tworzą pnie ludów (np. indoeuropejski).

centralnej nie są egzogamiczne, a jednak uważa się je za klasyczny przykład „klanów totemistycznych”, widocznie totem nie ma nic do endo- czy egzogamii.

PIĘCIORAKI USTRÓJ RODOWY

Najstarszy typ ustroju rodowego opisany był w ustępie „najstarsze zrzeczenia” w poprzednim rozdziale. Ale krótkotrwały ród pierwotny kończył się ze śmiercią swego protoplasty, założyciela, jedyne go właściciela i władcy despotycznego. Musiały nastąpić zmiany i wytwarzał się drugi typ tego ustroju.

Komu bowiem ojciec zmarł, ten nabywał sam pełnych praw ojcostwa, stając się właścicielem i władcą swych potomnych i mienia ich. Dzisiejszym językiem wyrażając się: po zgonie ojca stawał się syn wolnym osobiście i rzeczowo. Każdy z synów staje się równym prawem właścicielem swych potomnych, tj. założonej przez siebie gałęzi rodu, tudzież jej dorobku. Czy gałęzie rodu rozejdą się, czy też utrzyma się nadal gospodarstwo tym samym trybem, jak było przed zgonem protoplasty – to zależy od okoliczności, a przede wszystkim od liczebności rodu. Gromadzenie osób i mienia w jednym miejscu nie mogło w stosunkach tak prymitywnych trwać bez końca; ród nazbyt liczny musi wyłonić z siebie emigrację, która założy ród nowy. Do pewnego jednak czasu (nieraz nader długo), gospodarują razem wszyscy synowie protoplasty.

Mienie rodu dzieli się tedy w tym okresie historii rodu na tyle części, ilu było synów protoplasty. Każdy z nich jest indywidualnym właścicielem swego działu, podobnie jak indywidualnym właścicielem wszystkiego był ich ojciec. W następnym pokoleniu (w miarę wymierania synów protoplasty, gdy wnukowie jego staną się wolnymi) może być tych działów kilkanaście, a warunki i okoliczności mogą skłaniać ich właścicieli, by się nie rozchodzili i nie zakładali oddzielnych gospodarstw.

Powstaje tedy spółka właścicieli indywidualnych: spółka rodowa.

Wspólne gospodarowanie wymaga atoli jednej wspólnej głowy. Współwłaściciele, tj. naczelnicy gałęzi rodowych, oddają przeto swe własności pod zawiadywanie najstarszego z braci, który staje się przez to starostą rodowym z prawami ograniczonymi w stosunku do praw protoplasty, gdyż ten starosta jest tylko zwierzchnikiem wszystkiego, lecz nie właścicielem.

Nawiązuję to do odkrycia uczonego polskiego sprzed lat 45, mianowicie profesora krakowskiego Lotara Darguna, który popłynął był niegdyś „przeciw wodzie” i wbrew powszechnemu mniemaniu o pierwotności własności zbiorowej, uznał właśnie indywidualną za pierwotną. Według niego nawet owe Hausgemeinschaften mogły składać się z odrębnych własności rodzinnych, a nie rodowych, choć ród cały razem zamieszkiwał⁴⁰. Wundt zdaje się akceptować już pogląd Darguna, pisząc, jako właściwie tylko prywatna własność jest własnością w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, a zbiorowa „produktem przejściowym” powstałym z konieczności gospodarczej, lecz wiedzie na nowo do własności osobistej. Powikłanie zgoła niepotrzebne, jak poniżej zobaczymy to

⁴⁰ Pisywał również po polsku w wydawnictwach Krakowskiej Akademii Umiejętności. Jakoś zatarała się pamięć jego narodowości. Całkiem bezpodstawnie Niemcy uważają go za swego (znałem go osobiście w Krakowie za lat młodych).

jeszcze dowodniej. Po prostu: w rodowym wspólnym gospodarstwie zachodziła spółka samych tylko osobistych własności. Potwierdza się to obecnie tutaj zgoła inną, niezależną od tamtej drogą – a miejmy otuchę, że nie będzie musiało być „odkrywane” po raz trzeci!

Ponieważ nie ma na całej kuli ziemskiej takiego zakątka, gdzie by nie było, lub nie bywało, ustroju rodowego, powtarzają się formy jego wszędzie i gdziekolwiek, na rozmaitych krańcach świata. Tak np. jugosłowiańska zadruga nie jest niczym innym jak spółką rodową. Np. w księdze wieczystej (gruntowej, w katastrze, w hipotece), zapisano własność „rodu Petara Petrovicia”; po jego śmierci będzie wpisana jako własność rodów jego synów, np. Živki, Laza i Jovana Petroviciów, którzy gospodarując razem, tworzą spółkę trzech właścicieli⁴¹. Klasyczny przykład takiej samej spółki natrafiamy na archipelagu fidżyjskim. Domy, posiadane przez braci, bywają razem ogrodzone, tworząc wawulę. W starożytności tworzyli spółki rodowe pierwotni Rzymianie, a długo trwały one u Georgów (Iberów Strabona) na Kaukazie. W Indiach istnieją te spółki odwieczne dotychczas. Starosta, kierownik i zawiadowca spółki rodowej ma niemało sposobności do rozszerzania i nadużywania władzy. Nie sposób też przypisywać praszczurom naszym ścisłego odróżniania pomiędzy własnością a zawiadywaniem, gdy się posiadało władzę zwierzchnią nad wszystkim. Wiele okoliczności wiodło ku temu, by ułatwić staroście przywrócenie poprzedniego stanu, ażeby starosta był sam właścicielem wszystkiego. Nieprawny stan rzeczy przechodził w tolerowany, wreszcie stał się uznawanym stanem prawnym. Ułatwiała ten nawrót krótka przeciętność życia, wielka śmiertelność w ogóle, a zwłaszcza dzieci, znaczniejsza ilość nieletnich, którym przysługiwało wprawdzie prawo własności, lecz nie mogli go wykonywać itd. Im trudniejsze były warunki i losy rodu, tym sposobniejszy bywał ród taki do wzmacniania władzy starosty; im ubożsi zresztą rodowcy, tym bardziej zależało każdemu na tym, by być w łaskach starosty. Niepewność jutra zwiększała tym bardziej jeszcze potrzebę autorytetu; tym łatwiej tedy było staroście wyzyskiwać ród i poddać go sobie jako własność.

Zapewne działo się tak w większości rodów, ale niekoniecznie we wszystkich. Mógł zdarzyć się starosta uczciwy, a mogło się też zdarzyć, że kandydata na despotę wyrzucono z jego potomnymi na przymusową emigrację. Bądź co bądź przybywa trzeci typ ustroju rodowego, z indywidualną własnością starosty na całym rodzie, lecz własnością opartą na bezprawiu. Nazwijmy ten typ despocją. Pełno ich dotychczas pośród wielożennych Arabów w Azji i Afryce; ich szejki, najstarszy wiekiem z najstarszego pokolenia rodu, posiada władzę absolutną nad wszystkimi.

Wytworzył się jeszcze typ czwarty. Wspólnicy rodowi przyznawali sobie wzajemnie prawo używalności swego mienia. Zwłaszcza rody liczniejsze skłaniały się ku temu urządzeniu. Była to wtedy współwłasność nierozdzielona, znana i potem, i dotychczas (bracia niedzielni). Tylko temu typowi przysługuje nazwa wspólnoty rodowej, którą stosuje się niewłaściwie do wszelkich urzędzeń rodowych. Mamy je obecnie w Australii i w Kongo, tudzież obok spółek w Indiach.

⁴¹ Grubą pomyłką jest mieszanie zadrugi z mirem rosyjskim, który jest genezy turańskiej i opiera się nie na rodzinie.

Pewna odmiana wspólnoty powstała przez to, że używalność przyznaje się czasowo i na ograniczonej przestrzeni jednostkom. Na Sumatrze grunty rodu (marga) podzielone są na takie indywidualne czasowe używalności. Należy tu także północnoazjatycki „mir”, przeszczepiony w XVIII wieku do Moskiewszczyzny, a doprawdy dopraszający się już nowego opracowania po Haxthausenie (1847-1852)! Oto jest piąty wiadomy mi typ ustroju rodowego.

A ile było (a może i jest) typów niewiadomych mi? Nie wiem! Zasadniczo ilość ta jest nieograniczona; które do rozwoju niezdatne, zanikają po krótkim trwaniu. Im większa zaś różnorodność ustrojów rodowych na pewnym terytorium, tym mniejsze prawdopodobieństwo wytworzenia się znaczniejszej organizacji.

Mówię o pięciorakim ustroju rodowym, operując danymi wiadomościami; zastrzegam się z całej mocy, że tylko tak i z tego powodu będę używać tej liczby. Jeżeli inni badacze podniosą ją do szóstki (itd.), przyjmę to do wiadomości z całą gotowością.

O ile obecny stan badań pozwala sądzić, różnicowały się tedy rody pięciorako. Typ pierwotny odnawiał się bowiem ciągle dzięki emigracjom, dobrowolnym czy przymusowym, z przeludnienia, z wyczerpania środków pożywienia, czy dla najrozmaitszych okoliczności. Kto ze swymi potomnymi osiadał na nowiznie, zakładał tam nowy ród, oparty na zasadzie pierwotnej, na nieograniczonej własności indywidualnej założyciela i protoplasty rodu. Każdy taki emigrant stawał się nowym protoplastą. Ród pozostał zawsze zrzeszeniem rodzin zstępnych pod wspólnym zwierzchnikiem, a wszystkie pięć typów pozostawały żywotnymi.

Gdziekolwiek protoplasta zszedł ze świata, powstawała kwestia o następstwo po nim. Despoci zapewniali je swym synom według dwojakiej zasady: primogenitura lub minorat. Przykłady minoratu mamy i za naszych czasów w Europie. U Fryzów starsi bracia idą na parobków do najmłodszego. Podobnie jest w Bretanii w księstwie de Rohan, w Niemczech w Herrschaft Pfirdt, w Brabancji w krainie Grimberghe, tudzież w Alzacji Górnej; znany też jest minorat w Anglii, jako borough English. W innych częściach świata trwa minorat u Mrusów, w pagórkowatej krainie Arrawak i na N. Zelandii. U Mongołów nazywa się z tego powodu syn najmłodszy utdżigin, tj. strażnik ogniska. U Tatarów najmłodszy bierze chatę, bo starsi już przedtem poszli w świat ze swymi działami trzód. U Indian brazylijskich właścicielem chaty staje się ten z synów, który się wpierw ożeni; ruchomości zaś dzielą się na równo.

Mongolski minorat istnieje także u północnych Turańców na Sybirze. Obowiązuje też u Jugry „wieloplemiennej”, tj. na zachodnich kresach Turańszczyzny, skąd przeszedł do nowogrodzkiej „Prawdy Ruskiej”⁴².

Całkiem inaczej było w spółkach i wspólnotach rodowych. Powstała w nich hierarchia pokoleniowa, polegająca na tym, że zwierzchnictwo należy się najpierw wszystkim członkom pierwszego pokolenia (synom protoplasty) w kolei urodzenia, następnie wszystkim członkom pokolenia drugiego (wnukom protoplasty) według kolejki ich ojców; potem wszystkim członkom pokolenia prawnuków, znów według

⁴² „Dzieje Rosji”, tom I, s. 289.

hierarchii ich dziadów itd. Oto jest seniorat rodowy, a nie zwierzchnictwo najstarszego wiekiem, jak mylnie mniemają!

Hierarchia spółek i wspólnot rodowych jest hierarchią pokoleniową bez względu na wiek osoby. Wnukowie starościńskiej pary rodzicielskiej po najstarszym synu są z reguły starsi od najmłodszych ich własnych dzieci, a jednak podlegać będą najmłodszemu nawet ze stryjów, choćby to było pacholę. Dorosły synowiec mógł mieć stryja niemowlęciem, lecz zawsze stryj idzie przed synowcem. Ten bowiem stryj stanie się wolnym współwłaścicielem spółki czy wspólnoty po śmierci swego ojca (a dziadka synowca), podczas gdy synowiec pozostanie nadal jeszcze własnością swojego ojca (rodzonego brata stryjowego).

Wszyscy członkowie rodu muszą znać dokładnie swą hierarchię; każde dziecko musi wiedzieć, które mu przysługuje w rodzie miejsce. Gdy później znano liczby, każdy członek rodu wiedział, jaki mu przysługuje numer porządkowy w kolejności prawdopodobieństwa, by na niego przyszła kolej zostać starostą rodowym. Czyjakolwiek śmierć posuwała wszystkich stojących niżej o jeden szczebel rodowy wyżej.

Słynny Kubary wykrył ciekawy przykład tej hierarchii w Mikronezji. Na czele rodu (blay) stoi para obokul, a wszyscy rodowcy uporządkowani w hierarchię w ten sposób, że po śmierci obokula każdy posuwa się o jedno miejsce wyżej. Kubary mniemał, że są uporządkowani według wieku – ale w takim razie po cóż „posuwanie się”? Jeżeli wiek rozstrzygałby, nigdy się nic zmienić nie może, bo stosunek wieku jest zawsze ten sam. Niepodobieństwem też jest, żeby owi Mikronezjczycy znali ilość lat swego wieku, skoro dziś w Europie ludzie po wsiach rzadko kiedy wiedzą dokładnie, ile mają lat! Łatwo natomiast zrozumieć całą sprawę jako uporządkowaną hierarchię rodową. Wystarczy, żeby każdy wiedział, kogo ma bezpośrednio przed sobą i za sobą, a cały łańcuch hierarchiczny utwierdzony jest mocno. Zyskuje to na prawdopodobieństwie tym bardziej, skoro tenże Kubary stwierdził na archipelagu pelauskim, jako kilka blayów uszykowanych jest hierarchicznie. Wywodzą się one od wspólnego przodka, a uszykowane są zapewne według hierarchii rodowej swych założycieli, którzy wszyscy należeli niegdyś do tego samego blayu.

Z przykładów historycznych bardzo zajmująca jest hierarchia rodowa Rurykowiczów, ściśle pokoleniowa (Ruś była wspólnotą rodową dynastii, rozdzielona na używalności hierarchicznie według intratności dzielnic)⁴³. Wundt nie mogąc się w tym połapać, sięga aż do „das sogenannte malaische Verwandtschaftssystem”, dziwuje się i wywodzi wszystko, stąd, jako w „Sippe” i ojciec i matka byli nieznanymi! Jeden z przelicznych przykładów, jak można z pomocą uczoności zrobić z rzeczy prostej zawikłaną!

Dowodem hierarchii pokoleniowej jest szerokie bardzo znaczenie wyrazu „brat” i „ojciec”. Zdumiewa się etnolog nad znaczeniem wyrazów *tate* (ojciec) i *me* (matka), tudzież innych oznaczeń pokrewieństwa u ludu Nyaneka w Angoli. U społeczeństw, u których długo trwał system rodowy, dziś jeszcze wyraz ten oznacza członków tego samego pokolenia. Tak rozumiano „brata” u Rurykowiczów, natomiast członków

⁴³ „Dzieje Rosji” tom I, s. 97-98.

pokolenia starszego (choćby wiekiem młodszych!) mieniono „ojcami”. Często zobowiązywano się traktatami mieć kogoś „ojcem” lub „bratem”. A w Polsce, zwłaszcza na wschodzie, ma każdy pełno „braci” i „sióstr”, co oznacza często pokrewieństwo dalekie, do niczego też nie zobowiązujące (na oznaczenie pochodzenia z tych samych rodziców trzeba dodać słowo „rodzony”). Brat – jest to współpokoleniowiec.

W jakuckim rodzie (kargen) inaczej nazywa się „brat” starszy, a inaczej młodszy, i wszelkie w ogóle krewniactwa swe dzielą na starsze i młodsze. Sieroszewski wyjaśnia to aż długotrwałością rodziny swoistej, gdy tymczasem jest to prostym objawem hierarchii pokoleniowej. Owi „bracia” są tylko członkami tego samego pokolenia. Klasycznego przykładu hierarchii pokoleniowej dostarcza prawo spadkowe u Murzynów w Kongo; po śmierci ojca nie dziedziczą jego zstępni, lecz brat lub najstarszy syn jego najstarszej siostry⁴⁴. Zupełnie jak u Rurykowiczów! W Kongo „po śmierci króla lub naczelnika dziedziczy brat jego lub siostrzeniec, a tylko w braku rodzeństwa dziedziczy najstarszy syn”. Rozstrzyga hierarchia pokoleniowa.

Zadziwił nieraz podróżników fakt, że ludy na niskich szczeblach cywilizacji rozróżniają liczne rodzaje pokrewieństwa, takie, na które my nie zwracamy uwagi. Wyjaśnia się to właśnie kombinacjami w starszeństwie i młodszości pokoleniowej nie według wieku, lecz według przyjętego gdzieś systemu hierarchicznego.

Rozluźniały się te pokrewieństwa i w końcu zaniknęły, w miarę jak rozluźniał się i ginął ustrój rodowy. To zaś działo się w dwojaki sposób: albo przez zanik w plemienu, albo przez emancypację rodziny.

Roztwiera się tu przed nami jedno z najdonioślejszych zagadnień historyczno-socjologicznych. Pomiedzy szczeblem rodu a plemienia może zachodzić trojaki bieg rzeczy: rozwój normalny od zrzeszenia mniejszego ku większemu, nienormalny zastój rodowy lub też anormalny zbyt rychły przeskok do plemienia.

Na Rusi powstały plemiona, zanim ustrój rodowy zdążył się wykształcić należycie. U Żydów palestyńskich ród osłabł wielce wobec plemion dwunastu.

Ale najznamienniejszy przykład surowej organizacji plemiennej natrafiamy w społecznościach palafitowych. Trafiają się mianowicie osady o jednym tylko domu mieszkalnym, wzniesionym na palach, ale tak dużym, iż może pomieścić w sobie całe plemię. Np. w Nowej Gwinei mieszczą 100-200 mieszkańców, a zawierają mnóstwo izdebek z osobnymi wejściami lub niekiedy ze wspólnym ogniskiem.

Malajczycy mieszkają w domach długości stu stóp, a 20-25 szerokości⁴⁵. Ale Battakowie na Sumatrze doprowadzili swe domy do 600 stóp długości! Przez całą długość mieści się sypialnia mężczyzn, z której 40-50 drzwi prowadzi do drugiej połowy,

⁴⁴ Antoni Dębczyński: Dwa lata w Kongo (1925-1927); autor upatruje w tym „szczątki ustroju matriarchalnego”!

⁴⁵ Ludwik Krzywicki: Zarys antropologii etnicznej. Wysnuł autor z tego wniosek, że tam „zasada komunistyczna od grywa znaczną rolę w życiu rodzinnym”. Wspólne zamieszkiwanie w jednym wspólnym domu przejawem komunizmu?! W takim razie miasta zaludnione są samymi komunistami!

przeznaczonych na tyleż izdebek z ogniskami dla kobiet i dzieci każdego stadła z osobna (a więc monogamia).

U plemion Bororo w Matto Grosso w Brazylii (puszcze) istnieją widocznie u rozmaitych plemion rozmaite systemy. Opisuje bowiem A. Tonelli raz rozległą budowę, w której tyle jest ognisk, ile rodzin tam mieszka, a drugim razem, że sami mężczyźni tylko mają dom wspólny na dzień, z którego żonaci wychodzą jednak na noc do chat swych żon; te chaty są oddzielne, każdy mianowicie mąż stawia taką chatę swej żonie⁴⁶. Jakżeż byłoby to ważne dla nauki, gdyby powiodło się obserwować na przyszłość, czy jeden z tych systemów bierze górę nad drugim, i czy plemiona te zdobywają się na wyższą organizację, czy zachodzi prawdopodobieństwo i w jakim stopniu, iż wytworzą z siebie lud?

U Huronów kanadyjskich stwierdzono w wieku XVII, jako zginali dwa rzędy młodych drzewek, wiązali je i okładali korą dębową lub świerkową, tworząc ogromne szałaszy dla 20 i więcej rodzin, a zawierające szereg ognisk. Jest to organizacja plemienna, przedwczesna. W społecznościach tych ród nie zdołał się należycie rozwinąć, nie wydał z siebie wszystkich możliwych korzyści kulturalnych, ustępując plemiennej organizacji.

Typowo normalnym jest cytowany powyżej blay archipelagu pelauskiego, których kilka obok siebie łączy się w jedno zrzeszenie, zachowując atoli swe własne zwierzchności, każdy blay swych obokulów. Ci mają różne stopnie według hierarchii reprezentowanych przez siebie blayów. Pochodzą tedy wszystkie takie blaye od kilku niegdyś braci.

Jakoż we wszystkich częściach świata da się obserwować normalny układ plemienia z rodów. Tak np. plemiona afgańskie dozwalają rodom obszernego samorządu. Podobnego przykładu dostarczają uledi (plemiona) koczowników zachodniej Sahary. Indianie zaś paragwajscy, Lengwasi, dzielą się na „rody liczące od 20 do 100 osób”, koczujące oddzielnie pod rodowymi kacykami, a nad nimi stoi kacyk wielki plemienia całego.

W nader prymitywnych stosunkach archipelagu fidżyjskiego doszło się nawet do zrzeszenia ponadplemiennego. Z kilku jawaszy powstaje matagnale, zrzeszenie kilku rodów, wywodzących się „od braci”, a zatem już plemię, choć nieliczne. Takie zrzeszenie stanowi wieś oddzielną, kora, a która jest „cała w pewnym pokrewieństwie”. Niekiedy zrzeszają się kory, co stanowi już lud, jakkolwiek nieliczny.

Osadnictwo naturalne dokonywało się wszędzie według związków krwi. Rodzina rozrastała się w ród, łączący rodziny zstępne, zamieszkałe razem i razem gospodarujące na terenie rozszerzonym, póki możności. Pierwotnie tedy osada i ród – to jedno i to samo. Nie wszędzie może ród szerzyć dostatecznie swe posiadłości; są kraje mniej do tego sposobne i są też sposoby gospodarowania niewymagające dużej przestrzeni, lecz liczniejszych rąk roboczych. Gdy ludność wzrasta szybciej od narostu własności ziemskiej, następuje często podział rodów, nawet w jednej osadzie.

⁴⁶ Zachodzi tu widoczna tendencja do wyemancypowania rodziny, ale dla Tonellego jest to przykładem... matriarchatu.

Coś podobnego do fidżyjskich jawaszy w jednej korze obserwujemy na ludach berberyjskich. Typowy byt plemienny wiodą Riffenowie, lud berberyjski w Mauretanii. Z rodzin powstaje dzara, ród, a tych kilka tworzy zrzeszenie znaczniejsze, kabila, plemię. Władza jest przy zgromadzeniu wszystkich starostów rodowych. Dalej na zachód, w górach Algieru, siedzi na resztkach swych dawnych obszarów lud tak właśnie się zwący, Kabilowie, a więc nazywający sam siebie po prostu „współplemieńcami”. Tam gniotą się znaczne rody w jednej osadzie: karuba jest taką dzielnicą rodową, każda pod własnym starostą (tamen), a pokrewne karuby zrzeszane w taddert stanowią wieś czy miasto. Wszyscy mieszkańcy wywodzą się od wspólnego przodka, a będąc tedy pochodzenia jednakowego, są sobie równi; nie ma tam warstw społecznych z urodzenia. Może atoli cały taddert składać się z jednego tylko rodu i bywa tak w osadach małych – a zatem nie można uznać taddertu za plemię, choćby był dwu- i trzechrodowy; karuby zaś trzeba uważać za gałęzie znacznego rodu. Dopiero zrzeszenie pokrewnych taddertów stanowi plemię, noszące zazwyczaj nazwę patronimiczną. Plemiona te wojowały nieraz z sobą, a na wojnę wybierały sobie wodza. Zrzeszały się też i w większe zespoły te plemiona, które uznawały się bliższymi krwią, oznaczając się osobnymi nazwami; to już szczebel organizacyjny ludów.

Dalej na południe, w oazach francuskiej Sahary, zizolowali się ze względów religijnych Mozabici berberscy, skrajni sekciarze szyicy. W ich miastach bywa też po kilka rodów pod władzą mokcidemów; częsty zespół dwóch rodów ma na czele kebara i najczęściej bywa dwóch kebarów w jednym mieście. Miasto staje się plemieniem, a może być dwuplemienne i bywały wojny domowe pomiędzy takimi plemionami, a pobite plemię opuszczało miasto rodzinne i zakładało nowe miasto. Bywały z drugiej strony sojusze między miastami i związki chwilowe, ale nigdy nic trwałego. Pięć miast mozabickich położonych jest tuż obok siebie, lecz ani te nie zrzeszyły się. A jednak w starożytności tworzyli Berberowie państwa i berberskim władcą był Jugurta.

Do plemiennego ustroju nie wszędzie się dochodzi, a zdarza się takie przedłużanie ustroju rodowego, iż bezpośrednio z niego wytwarza się państwo. W Azji centralnej państwo Kandzutu składa się ze 126 wiosek, „których mieszkańcy stanowią tyleż odrębnych rodów”. Również trwa ustrój rodowy niewzruszenie w Chinach. Rolnik chiński nie posiada dotychczas własności indywidualnej, póki żyje jego ojciec. „Kamienie graniczne na miedzach noszą nazwę rodu, nie nazwisko osobnika”. „W Chinach państwo jest wielką rodziną, rodzina małym państwem”. Jest to organizacja patriarchalna „po dziś dzień niezmienną od czasów przedhistorycznych.

Długo trwał ustrój rodowy w Polsce, dziwnie krótko na Rusi, u Jugosłowian do niedawna kwitła jeszcze „zadruga”, o której jest obfita literatura naukowa.

Bywało więc rozmaicie przy wytwarzaniu się plemienia z rodów. Czasem ród nie tracił nic na swej zwartości, a czasem rozpływał się i znikał w plemieniu. Takie upośledzenie rodu wobec plemienia wychodziło oczywiście na złe plemieniu, czyniąc je mniej odpornym i obronnym na zewnątrz. Zbyt krótkie trwanie ustroju rodowego pociągało za sobą skutki niemniej ujemne, jak przydługie rodów panowanie.

Drugim rodzajem upadku ustroju rodowego jest emancypacja rodziny. Możliwe to było przy znacznie gęstszej gęstości zaludnienia i wyższym stopniu dobrobytu. Wyludnienie Polski po najazdach mongolskich i nadzwyczajne zubożenie utrwaliło na nowo rozwiązujący się już ustrój rodowy. Podobnie pełna „zadrug” Jugosławia cierpiała od tureckich najazdów, ubożając w południowej części coraz bardziej i wyludniając się ciągle. Tylko w pomyślnych warunkach może rodzina dać sobie radę bez rodu. Zaniknęła wprawdzie na rzecz rodu z powodu niepomyślnych warunków bytu i wyłaniała się na nowo, gdy warunki się poprawiły. Lecz emancypacja jej nie wszędzie nastąpiła, a gdzie do tego doszło, przybierało to rozmaite formy i rozmaite stopnie emancypacji. Niestety, do tej sprawy etnologia nie posiada zgoła materiałów. Historia może stwierdzić tylko, że tak bywa, ale wyjaśniać tego stanu rzeczy nie mamy jeszcze czym. W emancypowanej rodzinie musiała się wytworzyć zmieniona hierarchia pokrewieństw, a więc zarazem nowa hierarchia spadkowa: kto przed kim ma pierwszeństwo do spadku. Ten dział jest niestety całkiem zaniedbany przez podróżników. Wiadomo, że w społeczeństwach chrześcijańskich Europy wielki wpływ wywierało później prawo kanoniczne. (Osobny rozdział w tej kwestii stanowi prawo testamentu, w zasadzie wyższe nad hierarchię spadkową pokrewieństw). Emancypacja rodziny przyspieszyła wszędzie rozwój prawa spadkowego. Podobnie związany jest z historią emancypacji posag, walnie do emancypacji rodziny dopomagający.

Historia świadczy, jako emancypacja całkowita rodziny następuje tylko w społeczeństwach monogamicznych. Sama monogamia nie decyduje, gdyż wyliczono nawet powyżej przykłady ustroju rodowego przy ustroju jednożennym. Ale tylko jednożęncy zdołają zdobyć się na emancypację rodziny, gdy znajdą pomyślne do tego warunki.

Teoretycznie nie jest wykluczone, iżby emancypacja rodziny dokonywała się także w poligamii – ale przykładu takiej ogólnej emancypacji u wielożeńców historia nie dostarcza. Poligamiczne społeczeństwo musiałoby wprawdzie przejść na monogamię. Gdziekolwiek zaś dokonują się sporadyczne emancypacje (wśród warstw wyższych) rodziny poligamicznej, bywa to zapowiedzią pochodzenia ku monogamii, jak np. stało się w Turcji. Nie stać nas też na rozwiązanie nasuwającego się zagadnienia, czy pięciorakiemu (w ogóle wielorakiemu) ustrojowi rodowemu odpowiadały jakie różnice w kolejach emancypowania się rodziny i w urządzeniach wyemancypowanej.

W ogóle, póki się nie powiedzie naukowy przegląd wszystkich znanych dotychczas tylko bardzo ogólnikowo urządzeń rodowych, przedsiębrany ze stanowiska ich wielorakości – dopóty o wielu kwestiach nie będzie można rozprawiać.

PRAWO FAMILIJNE

Łatwo zrozumieć, jako zrzeszenia skupione na podstawie rozmaitego prawa familijnego muszą stawać się w miarę rozwoju coraz bardziej różnorodnymi, oddalać się od siebie co do urządzeń życia zbiorowego; albowiem inne też będzie prawo spadkowe i majątkowe, co pociągnie za sobą znaczne odmienności w stosunkach między ludźmi zorganizowanymi według odmiennych ustrojów. Im wyżej rozwinięte społeczeństwa, im bardziej skomplikowany układ społeczny, tym bardziej zaznaczy się rozbieżność rozmaitych metod życia zbiorowego – a w tym geneza wielości cywilizacji.

Istnieją trzy systemy prawa familijnego, według monogamii, poligamii i poliandrii. Zacznijmy od tej ostatniej, o której nie wiele mamy do powiedzenia, gdyż najmniej o niej wiemy. Poliandria różni się i od monogamii, i od poligamii bez porównania bardziej, aniżeli one między sobą. Jeżeli tedy monogamia i poligamia wpływają wielce na zróżniczkowanie innych działów trójprawa, a przez to na cały ustrój życia zbiorowego, cóż dopiero poliandria!

Powszechnie się sądzi, jako poliandria ograniczona była i jest do Tybetu i niektórych krain Indii najbardziej ku północy wysuniętych. Istnieje osobna cywilizacja tybetańska, wielce sakralna – o której wciąż jeszcze zbyt mało posiadamy wiadomości. Być może, że niegdyś zasięg jej był obszerniejszy. Istnieją wskazówki upoważniające do mniemania, jako sięgała niegdyś daleko w chińskie kraje, ale nikt nie przypuszczał, że przeżytki jakieś zabłąkane sięgają pomiędzy Murzynów w Kongo!

Chodzi tu o instytucję tzw. musziszombe. „Jest to kobieta, która uroczyście wybrana spośród najdorodniejszych dziewcząt, poświęcona bywa kilku młodzieńcom, nie posiadającym jeszcze żon. Jeden z nich, uznany za pierwszego, ma ten przywilej, że mieszka wspólnie z musziszombe, która prowadzi całe jego gospodarstwo domowe. Inni są jakby jej „legalnymi” kochankami. Musziszombe oddaje się im tylko poza obrębem swej zagrody lub odwiedza ich w chacie, gdzie wszyscy wspólnie mieszkają. Posiadanie wielu mężów jest zaszczytnym przywilejem dla kobiety i wyróżnieniem jej spośród wielu”. Podobnie jest urządzona poliandria w Tybecie.

Ponieważ w poliandrii grupuje się dwóch, a nawet kilku mężczyzn około jednej kobiety, łatwo o kombinacje, wiodące do pomyłki matriarchatu. Nasuwa się przypuszczenie, czy w Nubii, w Abisynii, gdzie dopatrują się matriarchatu, nie dochowały się przeżytki poliandrii, podobnie jak w Kongo? Ale z drugiej strony ciąży nad całą tą sprawą pytanie: cóż się dzieje z większością kobiet, skoro tylko część dopuszczona jest do małżeństwa? Czyżby na „dachu świata” kobiet rodziło się kilkakrotnie mniej niż mężczyzn?! A może poliandria stanowi wszędzie tylko przywilej?

Przy dzisiejszym stanie badań nie da się orzec, czy poliandria wydała jedną tylko cywilizację, a więc wszelkie jej ślady i przeżytki stanowiłyby dowód dawnego zasięgu cywilizacji tybetańskiej; czy też było więcej cywilizacji z poliandrią, z których utrzymała się do naszej epoki historycznej jedna tylko – tybetańska.

Wobec powszechnie dziś przyjętego mniemania, jako pierwotnie panowała wszędzie monogamia, co byłoby całkiem przyrodzonym stanem rzeczy, jak wytłumaczyć przejście z monogamii do poliandrii? Można by niejedno wymyślić metodą medytacyjną, ale wisiałoby to w przestworzu wyobraźni, gdyż nie ma się tu czego chwycić, brak jakiegokolwiek punktu zaczepienia około jakichś faktów. Dalsze badania uczonych podróżników dostarczą ich – na razie lepiej dać przypuszczeniom spokój. Wiele trudu i przemyślności poświęcili uczeni kwestii, jakim sposobem wytworzyła się z monogamii poligamia; jest tu do wyboru teorii kilka. Zdaje mi się jednak, że są niepotrzebne, bo wielożeństwo – podobnie jak niewolnictwo – wyjaśnia się dostatecznie jeństwem wojennym.

Wojna rozpowszechniła się dopiero w tzw. bycie plemiennym, w którym tkwią zarazem zawiązki państw i nastaje ustrój tzw. grodowy, połączony z księstwami plemiennymi. Wydawała zaś wojna z siebie następczo szereg instytucji, z których jedną właśnie rodzina wielożenna.

Branka wojenna jest przedślanniczką poligamii. Stawała się własnością zdobywcy, a względem jego małżonki służebną. Nastaje podział zajęć niewieścich na zaszczytniejsze i mniej zaszczytne, przez co podkreśla się wyższość stanowiska pani domu. Prawdziwa pani opierała swe dostojęstwo na tym, że była otoczona brankami, niewolnicami; toteż nigdzie nie spotyka się ni śladu oporu przeciw obcym kobietom w domu. U Nyaneków żona sama następczo mężowi przyjaciółkę – a sobie pomocnicę – na czas periodów, choroby, ciąży. Przestrzega się tylko, żeby niewolna nie stroiła się na równi, ze swą panią. Tylko członkiniom plemienia wolno się upiększać na przyjętą w pewnej krainie modłę. Np. tylko wolny Botokuda dziurawi sobie wargi, żeby włożyć w nie „botokę” (spory pierścień drewniany) i tylko własnym wolnym córkom robi trzy cięcia na prawej nodze. U Karaibów odróżnia panią od niewolnicy z daleka wystrzępiona łydka. A czyż u Rzymian nie były niektóre szaty długo zastrzeżone tylko dla prawnie poślubionych małżonek? W Asyrii żona chodziła zakwefiona; sługa i niewolnica nie miały do tego prawa.

Nie zawsze się wojowało, a kobiety sąsiadów pozostały pożądanymi. Chcąc je nabyć drogą pokojową, trzeba było przyznać im stanowisko małżonek u siebie. Etnologia przytacza szereg formalności, powstałych dla tej przyczyny; legalizowało się obcą kobietę w swym rodzie i plemienu; plemię i ród przyjmowały ją za swoją. Nastaje egzogamia, pożądana do walki z rodziną swoistą.

Najprostszym sposobem uzyskania żony od ościennych drogą pokojową było zawsze, żeby ją sobie kupić od właściciela, tj. od ojca. A co się kupiło, staje się własnością osobistą i tu początek tego faktu, iż żona staje się własnością swego męża, podobnie jak od początku własnością jego były dzieci. Tyczy się to nie tylko takich np. Kafrów; kupowało się żonę już w Babilonii i w Ameryce u ludów Maya.

Zapewne, w miarę osiągnięcia szczebli cywilizacyjnych wyższych, stawało się kupno coraz bardziej rodzajem symbolu i żona nie stawała się przez to własnością męzowską; u iluż jednakże ludów sprawa utknęła w stadium pierwotnym! U licznych plemion indiańskich, u pierwotnych Australijczyków, u autochtonów północno-wschodniej Afryki stanowi żona bezwzględnie przedmiot własności, „jak rzecz”, „jak pies”! Badając to,

odróżnić należy kwestię, jak się mąż zachowuje względem żon. Te dwie kwestie trzeba oddzielić. Mąż-właściciel może się obchodzić z żoną bardzo dobrze, a źle się z nią obchodzić można nawet przy równouprawnieniu; jedno do drugiego nic nie ma⁴⁷.

Gdzie można żonę kupić, tam dla zamożniejszych otwarta droga do wielożeństwa. Już też w starożytnym Meksyku lud prosty musiał poprzestawać na jednej żonie. Błędne mniemanie, jakoby wielożeństwo powstawało na nieco wyższych szczeblach rozwoju, w jakimś zagadkowym związku z podniesieniem się stanu cywilizacyjnego, pochodzi stąd, że poligamia nastaje dopiero na szczeblu księstw plemiennych, zorganizowanych do prowadzenia wojen. Nie brak zaś przykładów, jako prymitywni popadają w wielożeństwo, nie tracąc wcale prymitywności; np. Czukcze i Botokudzi, mogący co do prymitywności współzawodniczyć z monogamicznymi Wedda. A Murzyni południowej Rodezji nawet po chrzcie popadają na nowo w wielożeństwo. Z drugiej zaś strony nie wszystkie wojujące społeczności muszą zatracić monogamię. Nigdy Rzymianie nie byli poligamistami, chociaż przeżytek posiadania żony jako własności (*in potestate*) trwał w małżeństwach sakralnych do samego końca.

Kupno żony demoralizowało kupującego. Może być odsprzedawana, zamieniana, pożyczana nawet, zachodziło to w kulturach paleoaustralijskich, a istnieje u murzyńskiego ludu Wabali i u Hotentotów, i Nyaneków. Nawet Koran zezwala na to! Gdziekolwiek musi nawet oddawać się nierządowi na zlecenie męża, np. w wiosce pomiędzy Heliopolisem a Kairem, a także w pewnej części Algieru, ale samym kupnem tego się nie wytłumaczy, gdyż nie wszędzie demoralizacja taka mu towarzyszy. Zresztą u niektórych ludów, np. u Czukczów, tylko druga żona jest kupna.

Gdzie żona jest męża własnością, tam – przez prostą konsekwencję – sama własności posiadać nie może. Obowiązuje to nie tylko u prymitywnych, ale także w tym kraju, który zdaniem wielu promienieje wszelką mądrością, w Indiach. U Hindusów „żona, syn i niewolnik nie mogą według prawa posiadać niczego na sobie; wszystko, co mogą nabyć, stanowi własność tego, od kogo zawiśli”. Zresztą prawa Manu przepisują wyraźnie, jako „młoda dziewczyna, młoda kobieta, starsza kobieta, nie powinna nigdy robić niczego według własnej woli, ani nawet we własnym domu”. Będąc zawsze pod opieką ojca, męża, dzieci (na starość) „nie może nigdy sprawować się według własnej chęci”.

Poligamia wychodzi często na spekulację. Zulus pracuje ciężko w kopalni złota w Transwalu lub diamentów w Kimberley rok do dwóch lat, po czym nabywa odpowiednią ilość bydła, by mieć dar dla nowego teścia za nową żonę, gdy poprzedniej siły już zrujnowane, i ażeby przywieść życie próżniacze, obarczywszy ją wszelką robotą. Po dłuższym czasie, dorobiwszy się bardziej, pozwoli sobie na starsze lata na kilka młodych, gdy tymczasem niejedyn młody poprzestać musi na żonie starszej, zwiędłej, wdowie lub wypuszczonej na wolność niewolnicy. Dwanaście żon posiadał kacyk murzyński w Mpansia w północnej Rodezji. U Hererów szacuje się majątek na ilość żon, a Nyaneka nabywa więcej żon, żeby móc uprawiać więcej pola.

⁴⁷ Westermarck mieszka właśnie jedno z drugim

Obok monogamii i poligamii istnieje półmonogamia, którą można nazywać równym prawem półpoligamią. Rozpowszechniona jest w społeczeństwach wymagających bezwarunkowo potomstwa męskiego, chociaż nawet nieuważających żon za własność męzką. W gospodarstwie prymitywnym brak synów wiedzie do nędzy i upadku rodu; tym więc tłumaczy się wiele, ale zwyczaj pozostaje często po osiągnięciu wyższego szczebla gospodarczego np. w Chinach. Żonę bezpłodną, a nawet rodzącą same córki, można albo porzucić, albo też przyjąć obok niej drugą w legalnej bigamii. Porzucić bezdzietną wolno było już w Babilonii.

W literaturze podróżniczej pełno wiadomości o przykrościach, zadawanych takim kobietom. Na wystawie misyjnej watykańskiej 1925 roku wystawiono dzwonki rogowe, które bezdzietne Murzynki muszą nosić u pasa (ażeby młode żony nie zarażały się od niej!). Daleko prowadzi nieraz żądza posiadania syna. U ludu Mzabi mężowie udający się w świat za zarobkiem, uznają jednak za swoje dzieci zrodzone podczas swej wędrówki. Uważają, że żona po swoim przysparzała przez ten czas majątku. Bezpłodne Jakutki pozwalają na wszystko swym mężom, godząc się z nałożnicami, a chorzy mężowie patrzą pobłażliwie na płochość swych żon – bo „położenie starców zgrzybiałych a bezdzietnych jest wprost okropne; wśród nich procent samobójstw jest największy”.

Legalna bigamia istnieje w Korei i w Hindostanie. Obie małżonki są legalnymi, a trzeciej legalnej być już nie może. W świecie muzułmańskim rozwody zmniejszają znacznie koszt poligamii. Chiński pogląd na tę sprawę wydaje się Europejczykom „straszny systemem konkubinatu”, a w Korei dopatrują się powszechnego konkubinatu. Hindusi też uważają, jako takie podwójne małżeństwo nie uwłacza w zasadzie monogamii.

Ciekawe są stosunki i zapatrywania chińskie. Oni sami twierdzą, że są monogamistami, mając przy tym na myśli jedyną żonę główną, „pierwszą”, prawą małżonkę. Na takiej też poprzestaje Chińczyk... ubogi. Prawo chińskie orzeka nawet, jako bigamia stanowi przyczynę rozwodu, uwalniając żonę drugą, poślubioną nieprawie. Ale znów mają tu na myśli wypadek, gdyby ktoś równocześnie miał poślubione dwie niewiasty na żony „pierwsze”! I druga (z powodu braku syna u pierwszej) może być tylko jedna⁴⁸. Ale jakżeż łatwe rozwody! Nawet nie trzeba wypisywać listu rozwodowego; wystarczy stwierdzenie przez świadków. Dzieci konkubin podlegają władzy domowej pierwszej żony i dopiero najnowsze prawo chińskie przyznaje konkubinom pewne prawa nad ich dziećmi.

Zachodzi zaś zasadnicza różnica między chińskim a hinduskim sposobem załatwiania problemu, mianowicie etyczna. Hindus jest wprawdzie obowiązany (prawem Manu) pojąć drugą żonę, jeśli z pierwszą ma same córki, ale nie wolno przyjąć na drugą żonę kobiety, której pierwsza sobie nie życzy; druga musi mieć placet pierwszej, tej zaś nie godzi się traktować wzgardliwie; bezwarunkowo zaś nie wolno opuścić żony dla choroby. W Chinach zaś faktycznie nie trzeba nawet zachować żadnych pozorów, a dobieranie drugiej żony wyrodziło się już rzeczywiście w jawną i tolerowaną instytucję

⁴⁸ Niełatwo zapewne cudzoziemcowi odróżnić konkubinę od żony „drugiej” i stąd pomyłka widoczna w Ks. L. de Smoedt: *Le mariage en Chine*, jako po większej części mają jedną tylko konkubinę (jakoby nie godziło się więcej).

niejako konkubinatu, w liczbie już nieograniczonej. Ku-Hung-Ming stwierdza, jako „według prawa chińskiego mężczyzna może mieć tylko jedną żonę, lecz wolno mu posiadać tyle nałożnic, ile tylko zechce”. Tu zapomniał chiński uczoney wstawić pomiędzy wyrazy „żonę” a „lecz” słówko „jednocześnie” – gdyż kolejno po odpowiednich rozwodach wolno mieć żon również, ile się zechce! I dopisuje Ku-Hung-Ming największe według swego mniemania pochwały kobiety chińskiej w te słowa: „Samozaparcie się kobiety chińskiej umożliwia i pozwala mężowi wziąć sobie utrzymankę bez obrażania swej żony”, albowiem prawdziwa kobieta chińska „nie ma siebie”. Wśród siedmiu chińskich powodów do rozwodu mieści się też... zazdrość przez żonę okazywana. Ale zamożnej pannie dają też rodzice od razu w dom męża dwie służebne, które to „wyprawne” przeznaczone są z góry na konkubiny⁴⁹. Widzimy tedy, do czego doszło w Chinach; monogamia stała się fikcyjną, a wszystko zaczęło się od powinności, żeby mieć syna.

Ale w Chinach zaczyna się już emancypacja rodziny z rodu, „co będzie stanowić rewolucję o jak najpoważniejszych następstwach” – jak słusznie orzeka o tym ks. de Smedt”.

Na brak syna obmyślono – na wysokich już szczeblach kultury -inny jeszcze sposób: adopcję. Znana już prawu sumeryjskiemu i babilońskiemu, rozpowszechniona jest najbardziej w cywilizacji chińskiej i aż do Anamitów. W Korei adoptuje się krewniaka, lecz wolno tylko z linii młodszej niż własna. Japonia nie zna żadnych ograniczeń, wolno adoptować kogokolwiek, a co najdziwniejsze, że wolno adopcję odwołać. „Adoptuje się dzisiaj kogoś, aby się go jutro wyrzec i zastąpić pojutrze kimś innym”. Często adoptuje się zięcia. Przybiera on nazwisko rodziny żoninej, wchodząc w prawa, ale też w obowiązki synowskie względem rodziców żoninych. Gdy zerwie związek małżeński, ustaje też pokrewieństwo z adopcji. Adoptuje się np. studenta, poręczając mu ukończenie studiów, pod warunkiem poślubienia córki. W razie niezadowolenia można się rozejść, a jeżeli ową rodzinę na to stać, może zaadoptować nowego studenta, który znów wejdzie do rodziny żony⁵⁰.

Od prawa małżeńskiego zawisłym jest w znacznej części całe prawo familijne, stosunek do dzieci, rozdział władzy w domu, jednostronność czy obustronność praw i obowiązków, rozległość i stopniowanie związków krwi itd. Co więcej, odmiennosc prawa małżeńskiego wpływa na wyrobienie odmiennych pojęć o pracy. Nadmiar kobiet w domu przywiódł je do rozpróżniaczenia. Gorzej, gdy wadzie tej ulegli mężczyźni, przerzucający roboty na żony i nałożnice.

Wszystkie społeczeństwa wielożenne są też materialnie słabe, a po dłuższym okresie wręcz zrujnowane. Praca tam hańbi, próżniactwo staje się ideałem antyspołecznym. Nie wszędzie; np. jakżeż odmówić pracowitości Chińczykom lub Japończykom, żyjącym w połowicznym wielożeństwie? Ale wszędzie, gdzie kobieta nie jest pewną swego, gdzie można jej małżeństwo wypowiedzieć, we wszystkich społeczeństwach rozwodowych, od muzułmanów aż do protestanckich Niemiec,

⁴⁹ Nawiasem wspominając, ileż podobieństw w prawie familijnym między Chinami a dawnymi Aztekami!

⁵⁰ E Graebner ucieka się tu do matriarchatu!

małżonka poślubiona staje się pierwszą służącą męża. Japonka nie jest towarzyszką i współpracowniczką życia swego męża; ani nawet nie siada przy nim do stołu. Ale też w Japonii nawet teść lub teściowa może narzucić synowi rozwód; jakżeż więc niepewnym jest stanowisko żony! Wszelkie małżeństwo za wypowiedzeniem, jeśli przy tym prawo wypowiedzenia przysługuje tylko mężowi, poniża stanowisko kobiety w samym pożyciu domowym. Na całym Wschodzie jadają żony to, co im mąż łaskaw zostawić ze swego stołu. Nie siadała też z mężem do stołu Jukatanka (w cywilizacji Maya).

W Chinach nawet pierwsza prawa małżonka zajmuje stanowisko służebne. Sam Ku-Hung-Ming informuje, jako „chiński ideał kobiety ma miotłę w ręku”. I dalej poucza nas: „Znak chiński, oznaczający żonę, składa się de facto z dwóch pierwiastków: pierwszy oznacza kobietę, a drugi miotłę. W klasycznej chińszczyźnie, w tej mianowicie, którą nazywamy chińszczyzną urzędową, żona nazywa się dozorczynią spiżarni, panią kuchni”. Po prostu powiedziawszy, kobieta pisze się po chińsku „z miotłą” – co na polskie tłumaczy się: „jest pomiotłem”.

Jakież to znamienne, że tylko w poligamii i przy bigamii istnieją rozmaite wymysły mające zabezpieczać wierność żon. System haremowy zachodzi nawet w Korei. Zakazy widywania nawet krewnych męskich obowiązują na dwóch krańcach świata, oczywiście niezależne od siebie: u Jakutów i u brazylijskich kabokłów, obarczonych świeżymi jeszcze tradycjami wielożeństwa. Kary za niewierność są też w poligamii cięższe: U Hetytów była na kobiety takie kara śmierci, u Żydów kamieniowanie, u Kabyłów jest tak dotychczas, w Korei sprzedaje się ją w niewolę, również w Chinach, z zastrzeżeniem, żeby nie kochankowi. Koran zawiera wprawdzie przepisy łagodzące, lecz nie stosowano ich nigdy i nigdzie. Tylko prymitywni Semangowie z Malakki pozwalają jej okupić się okupem równym okupowi za morderstwo. Tu należą także rozmaite zasłony twarzy, używane na Wschodzie nie tylko przez muzułmanki. Dodać trzeba, że nie wszystkie jednak islamistki zasłaniają się, ale chrześcijanki nigdy. W Mosulu mieszkanki syryjskie i chaldejskie chodzą bez zasłon i bawią się przy gościu.

Tylko przy monogamii zdwajają się siły społeczne przez współpracownictwo kobiety. Poligamiczne społeczeństwa stanowiły zawsze niższe szczeble w pochodzie historycznym, właśnie dlatego, że w nich kobieta wykluczona jest od współtwórczości w trójprawie, nie działa tedy przy rozbudowie społeczeństwa. I nie tylko materialnie kuleją poligamie; czyż kategorie Prawdy i Piękna nie rozwijają się niemal wyłącznie w społeczeństwach monogamicznych? Doświadczenie dziejów poucza, jako w poligamii upada nie tylko niewieści umysł i duch, ale też i męski.

Zwróćmy wreszcie uwagę na fakt o doniosłości powszechnohistorycznej: społeczeństwa poligamiczne nie wzniosły się nigdy i nigdzie ponad ustrój rodowy; ugrzęzły w nim na wieki. Dziwna na pozór zachodzi u poligamistów okoliczność, że u nich poczucie rodowe bynajmniej nie jest słabsze. U Arabów istnieje ustrój rodowy nawet w miastach! Przy wielożeństwie związki krwi obejmują tak wiele osób i przyływ ciągle nowych powinowatych tak obfity, a jednak solidarność rodowa dochowana jest w stopniu jak najwyższym! Zachodzi u nich dwustopniowość rodowa: W jakuckim kargenia (rodzie) rozróżnia się ie-usa, potomnych obojga wspólnych rodziców, od związku obszerniejszego

aga-usa, potomstw wspólnego ojca i wszystkich jego żon. Rozróżnianie to – rodzeństwa całkowitego i przyrodniego – na większą skalę jest przy wielożeństwie niezbędnym i dzieli rodziny – a jednak organizacja rodowa u nich najsilniejsza! Wyjaśnia się to właśnie tym, że jest to ich organizacja społeczna najwyższa. Poligamiści zupełnie nie dochodzą w rozwoju organizacyjnym poza byt plemienny; dopiero połowiczni poligamiści zakładają znaczniejsze państwa, chociaż także tylko na ustroju rodowym oparte (np. Chiny).

Na zakończenie tych rozważań o prawie familijnym w odniesieniu do wielorakości ustrojów życia zbiorowego zwrócę uwagę na fakt, że w poligamiach także nie wytworzył się matriarchat. Zdawałoby się, że tam właśnie jego dziedzina! Jeśli go tedy tam nie ma, gdzież będzie? Miałyby tam wszelkie dane fizyczne, a jednak nie wytworzył się i wielożeńcy pozostali przy patriarchacie.

Ważki to przykład bezsilności czynników fizycznych, jeżeli nie kierują nimi czynniki duchowe.

PRAWO MAJĄTKOWE

O prawie majątkowym bywała już nieraz mowa w poprzednich ustępach, i to z nieuchronnej konieczności, skoro wszystkie działy trójprawa przenikają się wzajemnie zbyt ściśle. Obecnie trzeba jeszcze uzupełnić poprzednie spostrzeżenia, głównie zaś, ażeby wyjaśnić, czemu obstaję przy twierdzeniu, że własność była od początku indywidualną, głosząc to wbrew przytaczanym tak często aż czterem „komunizmom”. Są to rzekomy komunizm łowiecki, pasterski, podbiegunowy i murzyński. Spotkać się z nimi można w każdym podręczniku; neguje je – trzeba się z tego bliżej wytłumaczyć.

Zadana z pięciu odmian ustroju rodowego nie polegała na komunizmie. Jakąż więc niewłaściwością jest dość powszechne mieszanie prawa majątkowego rodowego z komunizmem! Zastrzegłszy się z góry co do tego, przechodzę do owych czterech „komunizmów”.

Łowiecka forma bytu sprzyja zastoju, jak to mieliśmy sposobność stwierdzić; gdyby przeto łowieckie pojęcie własności było najpierw komunistyczne, byłoby się w gospodarstwie łowieckim najbardziej spetryfikowało. Wiemy atoli o Indianach, że polując gromadnie na bizona, dzielili mięso według tego, gdzie czyja strzała tkwiła – i dopiero broń palna wprowadziła zbiorową własność łowu. Na grubego zwierza poluje się z reguły gromadnie, a nawet gdy chodzi o zwierzynę drobną, trzeba pracy gromadnej, by wyzyskać pewną przestrzeń dokładniej, bo inaczej zwierz umyka. Jeden myśliwy polowania dziś porządnie nie urządzi! A trzeba mieć na myśli stosunki skazujące mieszkańców pewnej okolicy na zaspokajanie głodu tym, co upolują; czyż wyżywiłby się myśliwy w pojedynkę?

Najbieglejszy wraca czasem z niczym z łowów, tym częściej zaś, im dłużej poluje się na pewnym terenie, boć zwierzyny ubywa. Zapobiega głodowaniu spółka. Wspólnie polujący decydują się plon łowów uważać za wspólny bez względu na to, kto trafił, a kto spudłował; wszyscy dzielą się ubitą zwierzyną. Oto początek rzekomego „komunizmu” łowieckiego. Na jeszcze większe ryzyko narażeni bywają rybacy, bo ryba zawodzi często i niespodziewanie. Toteż rybacy tworzą wszędzie spółki, czy to w Hiszpanii, czy w Polsce⁵¹, czy też w innych częściach świata.

W danej osadzie myśliwskiej czy rybackiej może być więcej takich spółek, ale może też cała osada, zwłaszcza jeśli niezbyt liczna, stanowić jedną spółkę, a w takim razie każdy ma prawo czerpać z czyichkolwiek łowów. Tak każdy Tunguz może uczestniczyć w biesiadzie, urządzonej u łowcy, któremu się poszczęściło, lecz pod warunkiem bardzo znamienym, żeby dał znać, że bierze. A zatem utrzymuje się jakąś ewidencję, kto brał, kiedy, ile? Tłumaczyć to można tylko spółką: prowadzi się konto każdego współnika, powiedzielibyśmy dzisiejszym językiem europejskim. Podobnież u Ainosów, w osadzie opisanej przez Sieroszewskiego, każdy rybak łowi rybę dla całej osady. Gdy grupa

⁵¹ Blasco – Ibanez: Tajemnica jeziora; Jerzy Bandrowski: Zolojka; Michał Siedlecki, „Skarby wód. Kaszubskie maszoperze z holenderskiego matschapij”.

rybaków wraca z morza, dokonuje się zaraz podziału. Widocznie spółka dzieli się na grupy, wyjeżdżające kolejno na rybołówstwo. Nie ma w tym żadnego komunizmu!

Rzekomy komunizm podbiegunowy i murzyński wynika z pewnego poglądu etycznego, który – szczególnym trafem – panuje w strefach tak wręcz przeciwnych, a skrajnych. Według tego poglądu godzi się jednostce posiadać tylko tyle, „ile potrzebuje”, a co kto posiada „ponad potrzebę”, winien rozdać uboższym; w niektórych społecznościach wolno taką nadwyżkę samemu zabierać, gdyby jej nie chciano oddać dobrowolnie.

Kto ma więcej, musi dać innym, inaczej go „okradną”, jak się wyraża chrześcijański misjonarz. Tenże informuje nas zarazem o skutkach takiego systemu etyczno-majątkowego. Oto nad Mulungussi w Afryce murzyńskiej każdy sieje i sadi... jak najmniej. Czyż tylko nad Mulungussi?!

Na mroźnej północy, u Jakutów, kto sprzedaje siano, temu władze rodowe zmniejszają przydział przy następnym wydzielaniu łąk w używalność; bo skoro sprzedaje, widocznie ma więcej, niż potrzebuje. Ale opozycja przeciw takim pojęciom zwiększa się, a możni „bogacze” zaczynają już nawet córkom dawać ziemię w posagu. W Grenlandii zapobiegają „nadmiarowi” środków produkcji. Kto posiada już namiot lub łódź na własność, nie może odziedziczyć drugiego takiego przedmiotu. I tu, i tam uznaje się więc najzupełniej własność osobistą, a tylko ogranicza się jej rozrost na rzecz innej, mniejszej własności, również osobistej.

U Murzynów afrykańskich obowiązuje ta sama zasada. Komunizm tyczy się chyba ognia i wody, z dodatkiem tytoniu. U Wadźganów ogień, woda i tabaka uważane są za bezpośredni dar niebios, uchodzą więc za wspólną własność i niemu nie wolno odmówić z tych darów, gdy kto z obcych o nie poprosi”. (A czyż u nas odmawia się ognia lub wody? Lub tytoniu między kolegami, sąsiadami? Cóż to za „komunizm”?!). A w Ziemi Ognistej „jednemu dany kawał materii rozdzierany jest na szmaty i dzielony”. Ten system ekonomiczny znany jest także Azjatom. Mieliśmy w Polsce dużo sposobności zapoznania się z nim, kiedy dzicz bolszewicka krajała w pasy obicia mebli, firanki, dywany itp., żeby się tym podzielić „sprawiedliwie”. Co kto otrzymał z podziału, stało się jego własnością indywidualną; o żadnym komunizmie nie było przy tym mowy. Podobnie jest w Afryce środkowej i południowej. Gdy Europejczyka otoczy grono Murzynów, a którykolwiek z nich otrzyma podarunek, zaraz dzieli się z towarzyszami. Zazwyczaj bywają to przedmioty nie potrzeby (według ich zapatrywań), lecz zbytku, a zatem posiadane ponad potrzebę, czy raczej bez potrzeby. Całe to „dzielenie się” tyczy atoli zawsze czegoś, co nie stanowi własności według prawa rodowego. Chodzi o dorobek przygodny a pozarodowy; jakżeż więc szczupła dziedzina tego dzielenia się!

Nawet we wspólnocie rodowej, przy wzajemnym prawie używalności, żywą była tradycja spółki, boć można było na żądanie mieć wydzielone, co się należało „po ojcach”. Wolno było wystąpić ze wspólnoty i udział swój wyłączyć, a zatem nigdy nie wykluczano zasady własności osobistej. We wspólnocie nie wykonywało się praw właściciela indywidualnego, dopóki to temu właścicielowi dogadzało.

Często zachodzi prawo majątkowe specjalne, ułożone dla dogodności w wykonywaniu zawodu. Mogą się w nim mieścić objawy wręcz przeciwne. Np. ludy turańskie i turańsko-słowiańskie hodują bydło na stepach i nie wolno tam sadzić drzew, nawet koło domu; ale Indianie polują w puszczech, protestują więc przeciw karczowaniu. Czyż możliwą byłaby w tych wypadkach własność indywidualna drobniejszych stosunkowo części stepu czy puszczy? Byłaby szkodliwą. Właścicielem terenu koczowisk jest całe plemię koczujące, a dopiero pomiędzy plemionami istnieją granice koczowisk. Lecz trzody i stada stanowią własność rodów, a zatem w obrębie rodów własność starosty lub współników rodowych jest już ściśle indywidualna.

Gdzie zaś nie ma żadnej gospodarki leśnej, pomimo to, że lasy rosną, tam mogą one być niczyje i skutkiem tego zdawać się własnością komunistyczną. Np. prof. Julian Talko-Hryniewicz, zamieszkując na granicy rosyjsko-mongolskiej, otrzymywał drzewo darmo, płacąc tylko za dowóz i rąbanie.

Wspólne dla całego zrzeczenia władanie trawą przenosi się na ziemię, na grunt; byłoby dziwne, gdyby odróżniano jedno od drugiego. Toteż na stepach nie dopuszcza się indywidualnego zawładnięcia ziemią. U pasterskich Jakutów wymaga się zezwolenia władzy rodowej, żeby ogrodzić obejście domowe płotem. Ale u tychże Jakutów rodziny nawet „wspólnie władające ziemią, razem zbierające siano, pod jednym mieszkające dachem, oddzielnie karmią swe bydło (podobnie jak oddzielnie „spożywają swój pokarm, sporządzają odzież i inny statek”).

U owych zaś Todów, wędrujących na stokach Himalajów za bydłem, stado stanowi własność całego plemienia, wszystkich pięciu jego rodów, ale namioty są własnością ojców rodzin⁵². Nie można przeto mówić o braku pojęcia własności indywidualnej.

Nie trzeba tedy uciekać się do hipotezy o przeżytkach pierwotnego powszechnego komunizmu, żeby wytłumaczyć dzisiejszą własność gminną łąk, lasów itd. Hale górskie należą obecnie wspólnie do potomków dawnych spółek rodowych, a pewne fakty własności zbiorowej w dziejach Anglii i Francji wyjaśniają się również dawnym prawem rodowo-pasterskim. Zresztą sprawa jest życiowo prosta: Rolnicy hodują nieco bydła, a przy gęstym zaludnieniu nie każdy może posiadać własne pastwisko, a więc są wspólne, jakkolwiek każda sztuka bydła stanowi czyjaś własność osobistą. W Algierze rolnicy imaziri („ludzie z pól uprawnych”) zorganizowani są w karuby z własnością indywidualną pól uprawnych, a zbiorową wygonów i paśników. Kilka karub tworzy tad-dert (wieś), który posiada znów zbiorowo pewne grunty.

W przeciwieństwie do pasterstwa koczowniczego wymaga rolnictwo własności indywidualnej gruntu. U wszystkich społeczności rolniczych wytworzyła się zasada, że ten staje się właścicielem gruntu, kto go pierwszy uprawi; w Koranie, kto go pierwszy „zrosi” i „ożywi”, tj. przeprowadzi nawodnienie. Sama więc praca rolnicza jest dla rolnika tytułem własności zarazem. W Korei, gdzie nie brak jeszcze ziemi „niczyjej”, tamtejszy *primuspossidens* korzysta z trzyletniej wolności od podatków, a po pięciu latach staje się

⁵² Rodzin – nie rodów, skoro jest ich ponoć pięć. Wymierają Todowie. W r. 1880 było ich ledwie pięciuset; czy więc istnieją jeszcze? Małżeństwo w obrębie rodu było zakazane.

prawym właścicielem obrobionego gruntu (lecz na wybrzeżu morskim dopiero po dziesięciu). Zresztą prawo własności rolnej stosuje się przez długie wieki do typów ustroju rodowego i odpowiednich właściwości rodowego prawa majątkowego. Wiadomo, jak w krajach przeludnionych dochodzi do szczególnie drobnych obiektów własności rolniczej. Znane to jest powszechnie z Chin, w Europie w Toskanii. Ale także u Kabylów „podobno nieraz drzewo owocowe lub oliwne ma po kilku właścicieli, z których każdy pielęgnuje i podbiera jeden konar, który mu się dostał w spadku”.

Za wskaźnik własności indywidualnej można uważać pojęcia dotyczące się prawa dzierżawnego. W Korei np. obecnie panuje system, który w polskim języku można by nazywać „kmiącym”, tj. więksi właściciele ziemscy oddają swą majątność w dzierżawy w drobnych częściach. Podobnie jest u algierskich Kabylów, którzy chętnie też sami biorą dzierżawy od Arabów.

Ludy, które pierwotnie były pasterskimi, długo nie mogą przyswoić sobie indywidualnej własności gruntów, jakkolwiek przechodzą do rolnictwa.

Jakuci prawo *primi occupantis* rozumieją tylko jako prawo czasowej używalności, zawsze z zastrzeżeniem praw rodu, do którego należy ów pierwszy rolnik. „Nawet wykarczowane przez kogokolwiek spod lasu role przechodzą na własność rodów”. A „rody pilnie czuwają, żeby ziemia nie została przywłaszczona przez oddzielne rodziny”, gdyż „ziemia według pojęć jakuckich nie może stać się nigdy własnością osobistą”. Odbywa się tam ostra walka o emancypację rodziny i przeciw. Nie chcą też uznać dzierżaw. Uważając wydzierżawienie ziemi za dowód, że właściciel jej „nie potrzebuje”, mniemają, jako należy mu ją odebrać. Podobnie pasterze arabscy w Algierze przechodzą do rolnictwa, ale bezwzględna własność indywidualna ziemi nie może się. wśród nich przyjąć mimo silnego nacisku władz francuskich. Obstają przy własności rodowej – lecz to wcale nie komunizm.

Tak samo Żydzi – pierwotnie koczownicy pasterscy – znali w Palestynie tylko używalność ograniczonego obszaru rolnego. Kongres syjonistyczny w Wiedniu w lipcu 1925 r. uchwalił, że odzyskana w Palestynie ziemia może być własnością tylko Heren Kajemet (funduszu narodowego), a posiadacz gruntu jest używalnikiem. Ale popełniono od razu straszną niekonsekwencję, skoro ci używalnicy wydzierżawiają grunt od siebie Arabom!

Z własnością ziemską związaną jest instytucja granic i cechowania. U Chińczyków słupy i kamienie graniczne noszą oznakę (cechę) rodu. Jeżeli cecha utrzymywana była tradycyjnie, stawała się historyczną oznaką rodu. Mógł to być znak linearny, z linii prostych lub krzywych, a także rysunek stylizowany w skrócie rośliny lub zwierzęcia. I oto źródło „totemu”, jednej z najgrubszych pomyłek nauki! Cudacznym zaiste jest wniosek, jakoby takie znamię własności miało wieść do jakichś religii „totemistycznej genezy”! Ależ znaków takich używamy i obecnie, porobiły się z nich herby nie tylko rodów, ale krajów i państw, i narodów. Oczywiście znak wspólny całemu rodowi był szanowany przez rodowców, cecha plemienna przez wszystkich współplemieńców itd. Za naszych czasów otoczone jest wszędzie wciąż znamię państwa. Niechajże kto wysnuwa z tego wniosek o „totemistyczno-religijnym” kulcie białego orła! W obranej cesze tkwi też

często genezą późniejszego nazwiska, gdyż nazywano rodowców według używanej przez nich cechy. W Polsce mnóstwo nazwisk od ssaków i ptaków, ryb i owadów, drzew zwykłych i owocowych, krzewów, ziół i kwiatów. Okazji do „totemistyczności” pełno⁵³!

Prawo majątkowe, przystosowane do familijnego, wytwarza prawo spadkowe. Wkracza ono we wszystkie stosunki tak dalece, iż z konieczności była już o nim mowa we wszystkich poprzednich ustępach tego rozdziału, poczynając od uwag o ustroju rodowym. Etnologom, nie znającym różnorodności w urządzeniach rodowych, często zaś mającym fałszywe o tym wyobrażenia, stają się niezrozumiałymi nawet objawy i stąd obmyślanie teorii, w które wtłacza się następnie fakty. Niestety, rzadko uwzględnia się przy tym pewną kategorię umysłową, z którą uczony winien się stale liczyć, mianowicie rozsądek.

Różnorodność praw spadkowych jest znaczna, gdyż w niejednakowe bynajmniej kombinacje ujmuje się descendentów, ascendentów, parentele i paralele, pokrewieństwo i powinowactwo, tudzież mnóstwo kombinacji wdowiego prawa spadkowego. Ileż różnorodności mieściło w sobie do niedawna prawo spadkowe w Niemczech, w każdej krainie odmienne! Gdyby podróżnicy i misjonarze zainteresowali się prawem spadkowym, okazałaby się może niemała różnorodność i pośród prymitywnych. Ten dział jest atoli ignorowany. Co za szkoda dla nauki! Normy dziedziczenia stanowią właśnie dział najbardziej znamienity w metodach ustroju życia zbiorowego, najbardziej pouczający, wyświetlający zarazem z całą dokładnością zagadnienia prawa familijnego i majątkowego. Gdybyśmy znali prawa spadkowe, obeszłoby się bez niejednej hipotezy, stanowiącej kulę u nogi badań naukowych⁵⁴.

⁵³ Zwolennicy totemizmu wiedzą i uznają, że to znak, którym cechuje się własność. „Używają go też za swój herb, malują, rzeźbią i rysują na swych domach, na przedmiotach służących do użytku i tatuują na osobach”. Ale nie poprzestawszy na taktycznej stronie przedmiotu, utworzono metodą medytacyjną dużą nadbudowę, ukoronowaną aż nawet religią totemistyczną.

⁵⁴ Tu zwróć się przeciw matriarchatowi i to w jego głównej fortecy – na owej wyspie Trobriandzie. Tam wuj ma być „głową zrzeszenia matriarchalnego”, a dziedziczy po nim nie własny syn jego, lecz siostrzeniec, syn siostry. Któż tedy dziedziczy po ojcu? Zapewne znów jego siostry dzieci? Kombinacje tym szczególniejsze, że ów wuj, „głowa w matriarchacie”, mieszka gdzieindziej, w innej osadzie – albowiem na Trobriandzie obowiązuje egzogamia, a żona idzie za mężem. Jak pogodzić jedno z drugim?

Żaden z propagatorów wujecznego matriarchatu nie pomyślał, jako mężczyzna mający kilka siostr byłby obciążony obowiązkami względem 20 do 30 dzieci nie swoich, a zamieszkałych w rozmaitych stronach wyspy. Wszyscy ci siostrzeńcy są jego spadkobiercami! Gdyby zaś mężczyzna nie posiadał siostry, nie miałby spadkobierców! A co się dzieje, gdy kobieta nie ma brata? Ale gdy ma braci kilku, jej skupina matriarchalna posiada kilka „głów”, a synowie jej dziedziczą na wszystkie strony wyspy! A tymczasem wszystko to trzeba włożyć między bajki, a natomiast zapytać, czyją własnością są dzieci trobriandzie? Jakim sposobem ojcowie tamtejsi dają się obrabować na rzecz brata swej żony?! Lecz skoro tam decyzja o małżeństwie córki należy jednak do ojca (Mli 50), widocznie ojciec jest córki właścicielem; tym bardziej nie dałby sobie wydrzeć synów.

O wszystkim tym wspominałem tylko w przypiskach, traktując rzecz niejako tylko „przy sposobności”, albowiem sprawa o matriarchat nie ma dla tej książki znaczenia zasadniczego; nie musiałbym bowiem niczego zmieniać w jej treści, choćby matriarchat okazał się prawdą. O freudyźmie nie ma w ogóle co mówić. Cały taki „Oedippus-Komplex” itp. wart w sam raz tyle, co

niegdyś w medycynie *plica polonica* (której również nie brakło poważnej i bogatej literatury przedmiotu).

Jeszcze na jeden argument zwrócę uwagę. Etnologowie lubią dochodzić, czy młoda męzatka zachowuje „nazwisko” dotychczasowe, tj. swego rodu, czy też przyjmuje mężowskie – i według tego orzekają, czy to matriarchat, czy patriarchat! Przedziwna pomyłka, boć nazwisk nie ma do dnia dzisiejszego nigdzie na całym świecie poza cywilizacją łacińską i jej wpływami. Są tylko imiona lub przydomki indywidualne. Tak jest w Turcji, w Persji, w Chinach czy też u Buszmenów, gdzie nadaje się dziecku często imię dziadka (a czyż w Europie nie?). Imię swe zachowuje męzatka i u nas, nie tylko w Korei lub na Nowej Irlandii! A co do „nazwisk” na niskich szczeblach cywilizacji, myli się uczonym albo cecha („totem”) rodowa (czy plemienna), służąca do cechowania granic i własności, albo też okrzyk wojenny (zawołanie) plemienia, ignorowany niestety przez etnologię. Żona zaślubiona do innego rodu, a tym bardziej jeśli do innego plemienia, może być nazwana dawnym imieniem (panieńskim), ale przedmioty stanowiące jej własność cechuje odtąd cechą rodu mężowskiego i sama uważa się za częstkę i za własność tego rodu. małżeństwie z kupna. A pojęcie o posiadaniu żony, jako własności, pozostało nawet u takich ludów, które powróciły z poligamii do monogamii, jak np. większość Żydów i niektórzy Turańcy.

PRAWO RODOWE A TRÓJPRAWO

Wszelki ustrój rodowy musi się urządzać tak, żeby mienie rodowe nie było uszczuplane, bo inaczej przestałby istnieć; owszem, musi to mienie powiększać z każdym pokoleniem. Ponieważ zaś zdolność bogacenia się zawisła była od liczebności potomstwa męskiego, a zatem ród musiał zwalczać bezdzietność, zwłaszcza brak syna. Rodzina bez syna stawiała się w rodzie z czasem czynnikiem pasożytniczym. Dopiero emancypowana rodzina, samoistna gospodarczo i odpowiedzialna li tylko za siebie samą, mogła pod tym względem – lecz po długim czasie rozwoju – zerwać z poglądami obowiązującymi w ustroju rodowym.

Jeżeli zasadniczą w małżeństwie sprawę stanowi zawsze kwestia potomstwa, toć w organizacji rodowej musiało to występować tym dobitniej, aż jaskrawo. A przede wszystkim chodzi o to, czyją własnością mają być dzieci. Prostą była sprawa w endogamii, ale powstawać mogły wątpliwości przy egzogamii, zwłaszcza przy małżeństwie z kupna. A pojęcie o posiadaniu żony, jako własności, pozostało nawet u takich ludów, które powróciły z poligamii do monogamii, jak np. większość Żydów i niektórzy Turańcy.

Ileż kwestii, gdy np. można kupić żonę na kredyt, jak u Kairów? A znają też kupno na spłaty częściowe. Rachunki z teściem są ściśle: Na Wybrzeżu Złotym w Afryce potomstwo pozostaje własnością teścia, dopóki wszystkich spłat zięć nie uiści. Można też wziąć żonę na odrodek u teścia, o czym wiadomo ze Starego Zakonu. Obserwuje się to dziś wśród paleoazjatyckich autochtonów w Syberii (u Jukagirów do zgonu teścia), u Hotentotów, Buszmenów i u ludu Berdama w Afryce południowej. W Indonezji odrabia zięć u teścia robocizną, ale póki nie odrobi całej należytości, dzieci zrodzone w tym czasie należą do teścia. W Indiach Tylnych wzniesiono się już wyżej: z przyjściem dziecka na świat kończy się pańszczyzna małżeńska.

Trudno nie upatrywać w odrobku pewnego sposobu kupna, chociaż niektórzy uznać tego nie chcą.

Powszechną jest w ustroju rodowym zasada, że gdy wdowa chce wracać do swego rodzinnego rodu, nie wolno jej zabrać z sobą dzieci. Ta najcenniejsza własność musi pozostać w rodzie ojcowskim⁵⁵.

Pozostaje też w rodzie męzowskim posag żonin. W Chinach pozostaje wdowa używalniczką mienia wniesionego mężowi, lecz traci wszystko w razie powtórnego zamęścia. Ponieważ zaś nie wolno żadnemu z członków rodu posiadać osobistej własności odrębnej na niekorzyść rodu, a więc żonie też nie wolno. Mienie rodowe jest niedzielne, pozostając pod zawiadownictwem starosty rodowego. Jak widzimy, panuje w

⁵⁵ Własność ojca względem dzieci zaznaczana jest mocno w społecznościach prymitywnych, organizujących się według odrębni, mianowicie tym, że przynależność dziecka do odrębni „określa się według przynależności ojca”. Tak jest nawet u Aruntów Australii centralnej, u tego ludu, którego urządzenia mają stanowić filar doktryny matriarchatu! Niekonsekwencji nie spostrzegł Malinowski.

Chinach (a przynajmniej w obserwowanej przez ks. de Smedta części Chin) typowa wspólnota. A gdy ród się rozdziela, dzieli się mienie pomiędzy zstępnych, wykluczając jednak kobiety. Gdyby czyjaś żona chciała sobie coś z mienia rodowego (a więc choćby ze swego posagu) przywłaszczyć, wolno ją opuścić, oddalić.

Gdzie żonę uznano własnością mężowską, tam w cudzołóstwie nawet dopatruje się przede wszystkim naruszenie cudzej własności. Jeżeli u Kandhów indyjskich żona opuści męża, winien też zwrócić zięciowi cenę kupna. Całkiem też konsekwentnie stanowi żona przedmiot spadku i przechodzi po zgonie męża do jego najbliższego spadkobiercy. Prawo spadkowe bywa zaś rozmaite. U licznych ludów dziedziczy brat po bracie, na drugim miejscu ojciec nieboszczyka, a przy braku ojca – stryj. Takie spadkobranie wdów rozpowszechnione jest w Indiach, u Irokezów (wymarli) i u innych Indian, u Murzynów (w Kongo), Melanezyjczyków, u Czukczów i Koriaków i u chasydów w Polsce; tak było w Egipcie. U Czukczów nie przejmuje wdowy brat starszy, lecz zawsze młodszy. Ale nasuwa się przypuszczenie, że wyrazowi „brat” należy tu nadać szersze znaczenie, o jakim była już mowa.

U Mongołów w XIII w. syn mógł pojąć wszystkie żony po ojcu (z wyjątkiem własnej matki) i również brat po bracie.

Wręcz przeciwnie spadkobranie zachodziło u Hetytów, prawdopodobnie także w Asyrii, a dochowało się u ludu rosyjskiego i znane też jest pod nazwą rosyjską, jako „snochaczestwo”. Podczas gdy u Żydów spadkobranie wdowy ograniczone zostało do bezdzietnej, w Asyrii nie było tego ograniczenia, a natomiast spadkobranie było obustronne, gdyż dziewierzowa miała również obowiązek przyjąć owdowiałego dziewierza. Ale gdy nie było innych krewnych, pojmował ojciec owdowiałą synową. (W Babilonii nie było wcale żadnego odziedziczenia wdów).

Wszystkie te rozmaite sposoby przejmowania wdów obejmujemy nazwą lewiratu. Bez żadnej racji uchodzi to za przeżytek poliandrii! Nawet u Denikera! Przypuszczam, że wyjaśnienie niniejsze jest proste, bliższe faktycznych stosunków i ogólniejsze. Np. u Żydów dzieci z lewiratu poczęte uchodziły prawnie za dzieci nieboszczyka męża, a w Piśmie wyjaśniono nawet cel lewiratu tym, żeby brat uchronił „nasienie brata” od zaguby. To już nie proste dziedziczenie, to już nie samo tylko prawo, ale obowiązek moralny, i to natury abstrakcyjnej, a dla lewirackiego męża często szkodliwy, bo z przyjściem na świat takiego dziecka sam przestawał być spadkobiercą mienia po bracie. Łatwo to wytłumaczyć jako ewolucję umysłową i moralną, jako postęp; ale jakżeż to wyjaśnić poliandrią?!

Czy odmiany lewiratu pochodzą z odmiennych porządków dziedziczenia, z odmienności hierarchii spadkowych, o tym rozstrzygną ostatecznie specjalne badania; na razie wskazuję etnologom problem. Gdy nauka ta zajmie się kiedyś należycie prawami spadkowymi u ludów prymitywnych, będą mogli nasi następcy rozejrzeć się dokładniej w tym, na co zwrócono już raz w tym rozdziale – na końcu ustępu II – uwagę, jako ustrój rodowy musi oddziaływać na trójprawo, a w dwóch następnych ustępach nasunął się niejeden szczegół stwierdzający istotnie taki związek spraw. Rozmaite ustroje rodowe przejawiają się w rozmaitych normach trójprawa, które trwają długo, wiekami całymi,

nawet po zaniku organizacji rodowej, jaka je wywołała. Tu pragnąłbym uzupełnić nieco, w miarę możliwości, te rozważania, i to na przykładach niezależnych od poprzednich wywodów.

Mocny nacisk na primogeniturę, właściwy tak licznym ludom, wymaga badań wstecznych, czy nie stanowi to właśnie następstwa tej okoliczności, że niegdyś przodkowie ich trzymali się primogenitury w swym ustroju rodowym. A spotykamy się z tym urządzeniem na rozłogach etnicznych, jak najdalszych od najdalszych choćby wpływów prawa rzymskiego. Np. u Anamitów dom ojcowski przechodzi na pierworodnego i starostą rodowym zostaje pierworodny starosty poprzedniego, ale pierworodny zrodzony z żony głównej (tzw. pierwszej); utrzymuje się tedy ta władza przy najstarszej gałęzi rodu. Rzadko chyba zdarza się, żeby ten starosta był zarazem najstarszym z wieku w rodzie; z reguły tak nie bywa, a zdarzyć się może, że ów *primogenitus* jest dziecięciem. Cóż dziwnego? Historię takie, dobrze są znane z historii dynastii europejskich.

U niektórych ludów spotykamy się z nadzwyczajnym uprzywilejowaniem pierworodnego w prawie spadkowym: należy mu się dział podwójny. Znane to było z prawa żydowskiego Starego Testamentu, a w ostatnim czasie wykryte zostało także w dawnym prawodawstwie asyryjskim.

W Kongo atoli u ludu Ngbandi bracia nieboszczyka dziedziczą przed pierworodnym synem. Takie prawo spadkowe nazwijmy pokoleniowym, bo zastosowane jest do hierarchii pokoleniowej (o której była już mowa). I w tym wypadku zdarza się, że najmłodszy z członków pokolenia starszego (poprzedniego) może być znacznie młodszym od najstarszego członka pokolenia młodszego (następnego).

A z hierarchią pokoleniową łączy się (nieraz: jak często? Nie wiadomo) przepis ciekawy, dotyczący prawa rodzinnego, mianowicie, że nie wolno zawierać związku małżeńskiego osobom tej samej gałęzi rodowej, co łatwo zrozumieć, jako objaw walki z rodziną swoistą; lecz nadto we dwóch gałęziach różnych nie mogą łączyć się osoby należące do dwóch różnych pokoleń. Chodzi o to, żeby „nie psuć hierarchii”, tj. pokoleniowej. Tak jest w Chinach.

Przytoczone tu wypadki pozwalają jednak endogamii rodowej, byle tylko nie dopuścić, by mogła powstać rodzina swoista. A tu trzeba zrobić znowu uwagę co do nomenklatury: Używam „terminów” w taki sposób, iż rodzina swoista wywodzi się nie tylko bezpośrednio z tej samej rodziny, lecz nadto z tej samej gałęzi rodu, lecz przy żywej jeszcze tradycji niedalekiego wspólnego przodka; gdy ta się zatrze, związek zaliczam do endogamii rodowej, podobnie jak związki pomiędzy osobami rozmaitych gałęzi tego samego rodu; a dopiero związki pozarodowe, pomiędzy osobami z rodów różnych, uważać należy za istotną egzogamię. Zdaje mi się, że staranne odróżnianie tych trzech stopni nie wyszło na złe dociekaniom etnologicznym.

Nie brak wskazówek, jako tak właśnie rozróżniają te sprawy rody i plemiona. W Korei nie mogą pobrać się osoby tego samego zawołania rodowego, chyba że wykażą, jako ich przodkowie żyli od niepamiętnych czasów na innych miejscach.

Przeszkody małżeńskie uznają w swych prawach wszystkie ludy, mniej czy więcej prymitywne, chociaż nie wszystkie obwarowują się odrębiami; ale ileż w tych sprawach różnistości w szczegółach! W „przedkolumbowej” Ameryce inne przeszkody zachodziły u Azteków, inne zaś u ludów Maya (nawet odmienne były pojęcia o incescie). I współczesne nam ludy prymitywne okazują w tym różnistości wiele, czego bliższe studium rozświeciłoby zapewne niejedną jeszcze ciemną kropkę etnologii.

Powróćmy jeszcze do kwestii, gdy egzogamiczna żona stanowi własność męzką i rozważmy rzecz wobec różnistości ustrojów rodowych. W rodzie pierwotnym, liczącym przeciętnie trzy pokolenia, gdy żyje jeszcze i sprawuje władzę pierwszy twórca rodu, znany wszystkim od niemowlęctwa ojciec i dziadek, wychowawca wszystkich, stosunki układają się same z siebie niejako i nikomu to nie zawadza w niczym, że dziadek jest właścicielem wszystkich i wszystkiego. Ale gdy ta sama władza zjawi się potem w despotyzmie rodowym? Gdyby wszystkie kobiety miały być własnością starosty, któż z młodszego pokolenia kupowałby żonę? Może więc stąd to pochodzi, że u niektórych ludów rodzice sami starają się o synów? Może być tak i owo; w jednych despotyzmach własność na dzieciach i ich żonach może być przeprowadzona z całą konsekwencją, gdy tymczasem indziej może kiełkować przyszła emancypacja rodziny w tym, że żony potomnych stanowią własność nie starosty, lecz mężów swych jeszcze za życia ich ojców. Byłaby to jedyna ich własność, dopuszczalna przed rozdzieleniem rodu.

Bezwzględna konsekwencja co do własności żon występuje u niektórych ludów zorganizowanych we wspólnoty rodowe. Znane są dwa wypadki. Gdy Czukczowie zakładają wspólnotę nową, zbiera się kilku (2-10) mężczyzn w równym mniej więcej wieku, a nie braci, ani też z tego samego namiotu, a udzielając sobie prawa wzajemnej używalności na swych działach mienia, obejmują tym prawem także swe żony. Dzieci w takim zrzeszeniu uchodzą za rodzeństwo i nie wolno im żenić się między sobą. A zatem nie jest to wprowadzanie jakiegoś „bezładu płciowego”, skoro od wstępnego doboru mężczyzn aż do skrupowania dzieci obowiązują ostrożności przeciw rodzinie swoistej, a nawet zarzuca się endogamię. Zachodzi tylko założenie nowego skupienia rodowego, które ma stać się rodem opartym na wspólnocie; takie rozumienie sprawy wynika też z tego, że skupienie to bierze na się obowiązek zemsty za swych członków. Czy zaś wszystkie wspólnoty u Czukczów rządzą sobie w taki sposób stosunek do kobiet, czy to powszechnie przyjęte, czy też tylko dozwolone – i czy się to rządzi coraz częściej, czy coraz rzadziej – nie wiadomo.

Zupełnie takie samo urządzenie spotyka się w innym zupełnie podniebiu, u afrykańskich Hererów. Zowią to *upanga*.

Dość różnistości przy tak niepełnym wyzyskaniu źródeł (nie etnologię piszę!); ileż jeszcze odkryłoby się odmian! I miejmy jeszcze na uwadze, że przy ustroju rodowym panować może monogamia lub poligamia, nie mówiąc już o najrozmaitszym stopniu poniżania lub podnoszenia kobiety. Iloma tedy drogami i ścieżkami wkracza prawo rodowe (samo tak rozmaite) w dziedziny prawa małżeńskiego, rodzinnego, majątkowego, spadkowego! Co za olbrzymie działy etnologii i prehistorii wyrastają przed nami!

Mnie chodziło tylko o wykazanie, że już na tych szczeblach prymitywnych rozchodzą się myśli i pojęcia ludów; już tu geneza wielości cywilizacji – jakkolwiek jeszcze prymitywnych

ZRZESZENIA A METODY

METODA W QUINCUNXIE SPOŁECZEŃSTWA

Śledzimy, co wspólnego jest w zawiązkach wszystkich cywilizacji i jak daleko wspólność ta sięga. Przedstawia się ona nader nikle. Ani ognia wszyscy nieć nie umieją! Ani hodowla zwierząt domowych powszechną nie jest! Od początku zaś różnią się ludzie różnymi rodzajami ustroju rodowego i różnymi systemami trójprawa. Czy więc podobieństw w tym więcej, czy różnic?

Dopiero gdy zrezygnuję z obejmowania „ludzkości całej”, zmniejsza się ilość różnic, a znać więcej cech wspólnych. Tak np. możemy ograniczyć się w rozważaniach „ludzkości” do społeczności, które umieją ogień nieć i hodować zwierzęta domowe; można uczynić przedmiotem dociekań jeszcze mniejszy odcinek ludzkości, ograniczając się do społeczności, które np. przechodziły ze wspólnot rodowych do despcji, z poligamii do połowicznej monogamii, z pasterstwa do rolnictwa – a wtedy zwiększy się niemało ilość wspólnych punktów rozwoju. Podobnie można powiedzieć ogólnikowo, jako we wszelkiej kulturze bez wyjątku musi się wytworzyć tradycja i etyka, tj. jakaś tradycja i jakaś etyka, ale gdy zacznie się je określać, wyjdą na jaw niepodobieństwa, lecz różnice. Można by powiedzieć, jako podobieństwa są algebraiczne, a po wstawieniu wartości występują różnice, a tylko w szczuplejszych częściach ludzkości więcej jest wspólności konkretnej.

Nie umiejący rozniecać ognia stanowią wyjątek i są już tak nieliczni, iż możemy ich opuścić, nie popełniając grubszego fałszerstwa rzeczywistości. Ci, którzy nie oswoiili żadnego zwierzęcia są wprawdzie wcale liczni, lecz znajdują się na uboczu poza drogami jakiegokolwiek wyższego rozwoju, iż doprawdy można ich przy systematycy traktować jako ludzi z innego świata.

Ograniczywszy się do rozniecających ogień i hodujących zwierzęta domowe, możemy stwierdzić, jako moment różniczkowania życia zbiorowego zaczyna się od zróżniczkowania ustroju rodowego i trójprawa. To są dwie sprawy fundamentalne wszelkiego rozwoju historycznego: na tych fundamentach opiera się istotnie wszystko, cokolwiek jest ludzkie.

Są to tysiączne sprawy i tysiączne ich powikłania, skomplikowane coraz bardziej w miarę postępującego rozwoju. Na przelicznych i najrozmaitszych szczeblach rozwija się wciąż trójprawo, którego rozwój zdaje się być nieograniczonym, ale obok tego przybywa tyle innych dziedzin prawa! Na fundamentach, które opisaliśmy w poprzednich rozdziałach, wznosił się gmach, jak piramida niebosiężna i jak labirynt zarazem. Jak wyliczyć i jak objąć wszystko, co ludzkie? W jakim skrócie uzmysłowić dorobek tysiącleci, materialny i moralny? W jaką formułę wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego wszystkich krajów i wszystkich czasów?

Nie sposób przechodzić szczebla po szczeblu od emancypacji rodziny z rodu aż do... Improwizacji z „Dziadów” i do „aerolotu”. Trzeba podpatrzyć organizację rzeczy

ogólnoludzkich, chwycić jakąś nić do kłębka, przejrzeć linie pomocnicze do zrozumienia składu i ładu rzeczy i spraw, zebrać punkty orientacyjne, dające ocalenie przed chaosem. Słowem: trzeba generalizować nasze rozumowanie.

Nie generalizuje nikt spraw ludzkich ogólniej i wszechstronniej, niż generalizuje je mały katechizm dla żaczków, pouczając, jako człowiek składa się z ciała i z duszy. Przyjmijmy to za punkt zaczepienia naszych wniosków i wywodów.

Z ciała i z duszy składa się człowiek i wszystko, cokolwiek jest ludzkiego i co z człowiekiem pozostaje w jakimkolwiek związku; wszystko to posiada formę i treść, stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Pełnia życia wymaga obydwu, gdyż niedomaganie jednej z nich sprowadza wykolejenie całości.

Na wewnętrzną stronę duchową życia składają się pojęcia Dobra (moralności) i Prawdy, na cielesną zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje kategoria Piękna, wspólna ciału i duszy. Nie ma takiego przejawu życia, który by nie pozostawał w jakimś stosunku do którejś z tych kategorii, często do dwóch i więcej. Należy tu każdy fakt i każdy pogląd.

Istnieje więc pięć kategorii bytowania ludzkiego. Zachodzą między nimi nieustanne stosunki wzajemne, organizacja ich niejako. A gdzie organizacja, tam hierarchia.

Otóż hierarchia w tym naszym quincunxie dla chrześcijanina wprawdzie prosta, boć oczywiście pierwsze miejsce należy się moralności, a kategoriom duchowym w ogóle pierwszeństwo przed cielesnymi – ale w życiu wyjątkowo tylko trafia się taka wyłączność wyboru pomiędzy tym a tamtym, bo rzeczywistość łączy je w jedność bytu ziemskiego. Wyjątkowo tylko wypadnie obowiązek zlekceważenia ciała. W okresach, w których robi się z wyjątku regułę (choćby w imię najszczytniejszych haseł), występują szybko wielkie niedomagania życiowe, i to wcale nie w samych tylko kategoriach ciała, lecz również w kategoriach ducha. Bywają takie pokolenia, a historia stwierdza, że wtedy psują się charaktery. Tak jest! Zlekceważenie ciała prowadzi zazwyczaj do obniżenia ducha. Czyż można sobie wyobrazić świętość w brudzie? Z reguły obowiązuje zasada o zdrowym duchu w zdrowym ciele, toteż nie straciło na znaczeniu, co powiedział Buckie: „Przyjemności ciała są w naszym obecnym stanie istotną częścią żywota, tak niezbędną w rozwoju ludzkości, jak przyjemności ducha”.

Cała rzecz w tym, żeby przyjemności ciała były tego rodzaju, ażeby nie stawały w drodze przyjemnościom ducha! U człowieka uduchowionego, u człowieka rozwiniętego należycie, układa się to samo przez się, jakby automatycznie.

Faktem jest, jako owe pięć kategorii miesza się w życiu nieustannie, zachodząc wciąż jedna na drugą. Bywają wyjątki, dochodzące do wyżyn duchowych przez katowanie własnego ciała, ale to wyjątek potwierdzający regułę. Aż nazbyt łatwo stwierdzić, jak zbytnia popularyzacja ascetyki wiedzie do karykatury.

Stan zdrowia oddziałuje na stan psychiczny; zdrów wznosi się duchem z reguły wyżej od chorego i – co ważniejsze – może dłużej przebywać na wyżynach ducha. A nawzajem wysoki stan psychiczny bywa najsilniejszą dźwignią do udźwignięcia ciężaru

nędzy fizycznej. Ten, któremu trzeba choroby, żeby pomyślał o sprawach wieczystych, nie jest normalny; można o nim powiedzieć z pobłażaniem, że lepiej w chorobie, niż nigdy!

Umysły naiwne a głowy niedouczzone mieszają zaś dobrobyt z materializmem. Można atoli być wielkim idealistą przy znacznym dobrobycie, a dla ogółu cóż bardziej pożądanego nad to, żeby idealisci rozporządzali znacznymi środkami do urzeczywistnienia ideałów! Nie piszę tu traktatu o moralności, ale gdybym go miał pisać, poświęciłbym osobny ustęp wykazaniu, jako dążenie do dobrobytu stanowi obowiązek moralny, moralność podnoszący.

Jak dalece dobrobyt sprzyja rozwojowi sił duchowych, wiedział już doskonale Mikołaj Kopernik. On pierwszy spostrzegł, że pada moneta pociąga za sobą brak artystów, uczonych, a nawet dobrych rzemieślników.

Nie należy tedy traktować kategorii cielesnych wyłącznie jako przeciwieństwa kategorii duchowych. Te i tamte doskonale się uzupełniają i tego właśnie wymaga życie normalne. Jeśli ciało a dusza stają przeciwko sobie, jeśli zdrowie i dobrobyt osłabiają gdzieś ducha, tam widocznie zachodzi zwichnięcie, wykolejenie, może nawet degeneracja. Stanowczo błędnym jest zapatrywanie, jakoby jakieś wzajemne wykluczanie się ciała a duszy było czymś naturalnym w ziemskim życiu człowieka. Przeciwnie, nienormalne jest takie pojmowanie antytezy! Gdziekolwiek się z tym spotkamy, wiemy, że istnieje stan nienaturalny, chorobliwy. Spójrzmy na klasztory góry Atos! Mogą one służyć za świadectwo, jako człowiek nie może uprawiać samych tylko kategorii ducha, nie uwzględniając cielesnych. Na Atosie kapłani nigdy nie zajmowali się rolnictwem, górnictwem, budownictwem i podobnymi zajęciami mnichów zachodnioeuropejskich. Na Atosie uprawia się tylko Prawdę nadprzyrodzoną i Dobro duszne. Co za karykatury porobiły się z tego i co za karykaturalne zakony rozeszły się stamtąd po całym prawosławiu. (Podobnie filozofia chińska odrzuca roztrząsanie kategorii cielesnych. I cóż widzimy? Oto nie ma kraju bardziej bezdusznego jak Chiny!).

Jakieś nieugięte prawo sprawia, że składający się z ciała i duszy człowiek musi się doskonalić w obu działach bytu, albo też w obu upadać.

Jakiegokolwiek doskonalenie się w jednej kategorii życia sprowadza nawiązanie związków z innymi kategoriami; jeżeli do tego nie dojdzie, nastanie zastój nawet w tej kategorii, w której chciano by się doskonalić.

Jakżeż głęboko wkracza np. we wszystkie kategorie Piękno! Estetyka życia powszedniego jest niepoślednią wspomóżycielką higieny, a każda sztuka stosowana stanowi zarazem źródło zarobkowania. Niemniej wkracza Piękno w kategorie duchowe. Dlaczegożby miały być brzydkimi lub nudnymi Prawa lub Dobro? Uleczył nas renesans z przesądu, jakoby cnotę można było wyrazić tylko przez ciało szpetne, wychudzone od głodowych postów, wyschnięte, a nawet o ile możliwości skatowane. Od czasu renesansu jest to obowiązkiem, żeby kategoriom moralności i prawdy nadawać piękną szatę.

Jakżeż zaś sprzęgają się w jednię dwie kategorie duchowe! Moralność, ta macierz obowiązku, przyczynia się do kultu prawdy i wzajemnie miłość prawdy wiezie na wyższy poziom moralności.

Doskonalenie człowieka wymaga tedy pieczy o wszystkie kategorie życia. Ale nie wszędzie i nie zawsze posiada życie wszystkie pięć kategorii. Wszystkie dochodzą do głosu w drobnej zaledwie części ludzkości, toteż rzadko gdzie istnieje pełnia życia, mówiąc zaś ściśle: możliwość osiągnięcia tej pełni. Osiąga ją nawet w szczęśliwych krajach i czasach zaledwie mniejsza część ludności.

Rzućmy tylko okiem na orient, jak on cały obcy jest naukowemu punktowi patrzenia na rzeczy i osądzaniu spraw życia z naukowego stanowiska. Dociekanie prawdy przyrodzonej nie istnieje zgoła dla Azjatów; lubią się natomiast łudzić, jakoby moralność mogła się rozwijać bez zamykania do odkrywania prawdy. Hinduski myśliciel gotów uważać całą naszą naukę za objaw materializmu, a to stąd, iż on nie orientuje się zgoła w kwestii odkryć naukowych, lecz pojmuje tylko wynalazki i widzi tylko praktyczne wyniki nauk stosowanych. Zna maszyny parowe i elektryczne, ale nie fizykę. Hindus, Koreańczyk, Chińczyk wychwalają się, jako ich myśl zwrócona bardziej ku duchowej stronie życia, mniej dbała o ziemski dobrobyt. Czcza frazeologia! W rzeczywistości myśl ich, nie wyćwiczona w abstraktach, ugrzęzła w dziedzinie moralnej w formułkach pozbawionych żywej treści.

Cała tajemnica dziejów Azji tkwi w tym, że nie zdobyli się na pełnię życia i czczym frazesem pozostanie „odrodzenie Azji”, jeżeli Azjaci nie posiadą wszystkich pięciu kategorii życia. Bądź co bądź, całkowita wszechstronność życia bywa zaledwie wyjątkiem. Z reguły ta lub owa kategoria bywa słabiej wyzyskiwaną i doskonalenie życia nie odbywa się we wszystkich kierunkach jednakowo. O wszechstronności tym trudniej, że ilość stopni rozwoju życia jest nieograniczona. Ileż splotów komplikacji w nim się zmieści! Wszakżeż każda kategoria życia składa się z licznych działów, tym liczniejszych, im wyżej daną kategorię gdzie wykształcono; a te podziały jakżeż powiększają komplikację życia! Im wyższy umysł, tym łatwiej je opanowuje i korzysta z tym większej ich ilości.

O rozwoju życia rozstrzyga przeto (w braku wszechstronności) wielostronność jego możliwości; im bliżej wszechstronności, tym doskonalszy układ życia. Doskonaleniu towarzyszy atoli coraz większe skomplikowanie w miarę coraz znacniejszego uczestnictwa w każdej z pięciu kategorii życia. Im wyższy szczebel życia, tym więcej kategorii składa się na nie, a zatem także tym większe pomiędzy nimi powikłania z tego, jak wzajemnie na się zachodzą.

W życiu najlepiej urządzonym panuje harmonia wszystkich pięciu kategorii; w dobrze urządzonym harmonia tych, z których dane życie się składa. Ideał życia: wszechstronność i objęcie wszystkiego, pozostaje marzeniem! Człowiek musi się ograniczać. Raczej opuścić jakiś dział tej lub owej kategorii, jakąś część quincunxa człowieczego, raczej nawet zrobić sobie życie defektywnym przez zupełny niemal brak jednej z czterech kategorii (bo prócz Dobra), niż dopuścić do dysharmonii w tym rozłogu kategorii, na których tle życie rozsnuć zamierzamy, możemy lub wreszcie musimy. Ład i skład warunkiem dobrego układu życia, prywatnego i publicznego, rodziny czy społeczeństwa i państwa.

Lecz przenigdy nie można wypuścić z układu życia całkowicie obu kategorii cielesnych lub obu duchowych. Zarzucenie spraw i zdrowia, i dobrobytu prowadzi do

zrobienia z życia eksperymentu częściej frazeologii; a zarzucenie prawdy i moralności równoznaczne jest ze zezwierzęceniem.

A z tego wniosek prosty co do życia zbiorowego, że stoi ono tym wyżej, im więcej obejmuje kategorii, i w nich im więcej działów, tudzież im większa pomiędzy nimi panuje harmonia. Ująwszy w ten sposób prawidła quincunxa człowieczeństwa – a powołując się w tym wyłącznie na doświadczenie historyczne, a zatem na indukcję – widzimy, jako kategorie życia mogą się układać w najrozmaitsze stosunki i szeregi, i proporcje. Wiadomo, że pośród „ludzkości” panują najrozmaitsze sądy i wyobrażenia o prawdzie, o moralności i pięknie, nawet o dobrobycie i (co najciekawsze!) nawet o zdrowiu. Na ten fakt powołując się, posuniemy się teraz o jedno ogniwo dalej w paśmie naszych roztrząsań.

ETYKA NATURALNA

Określiwszy pięć kategorii quincunxa człowieczeństwa, możemy w dalszym toku naszych dociekań wciągać wszelakie momenty życia zbiorowego. Na pierwszym miejscu ustawmy kategorię moralności, choćby dlatego, że etyka towarzyszy człowiekowi od samych prymitywów, jak to już wynikało z luźnych przygodnych wzmianek w tamtych rozdziałach, a wywiera też wielki wpływ, często stanowczy, na inne kategorie bytu.

Etyka etyce jednak nierówna; tą więc różnicą trzeba się zająć.

Przypomnijmy, jako każdy, typ zrzeczeń rodowych miał swe urzędnia, sobie tylko właściwe, w innych zaś nieznanne, a przynajmniej nie uznawane. Co zaś z pokolenia w pokolenie uważano gdzieś za właściwe, to nabierało mocy obowiązującej. W imię czego? Etyka czy prawo?

Etyka polega na dobrowolnym spełnianiu obowiązków, na poddawaniu się im bez przymusu z zewnątrz. Czyż najdawniejsze zrzeczenia mogły powstawać inaczej, jak tylko dobrowolnie? Siła zdolna do przymusu potrzebna była dopiero w zrzeczeniach liczebniejszych, liczących już kilka pokoleń. Wówczas ci, którym nie dogadzały normy trójprawa, przyjęte w ich rodzie, pragnący oprzeć ród na normach innych, jakie oni uważali za lepsze, mieli otwartą drogę emigracji. Niechby zakładali ród nowy według własnej woli; lecz jeśli emigrować nie chcieli, czyż mógł jeden i ten sam ród być urządzany według rozmaitych norm? Albo więc ród taki musiał przepaść, zagaść, dochodząc przez bezład do bezładu, albo obie strony musiały popróbować przeciwko sobie przymusu, a zatem przemocy. Starszą jest tedy etyka od prawa, a prawo opiera się na sankcjach przymusu względem opornych. Tylko w ten sposób uznawane w danym zrzeczeniu obowiązki etyczne zamieniają się na obowiązki wobec prawa.

Tak powstające prawo było aposterioryczne, nadające sankcję uznawanym już poprzednio postulatam etycznym. Prawo aposterioryczne wywodzi się też po większej części z etyki, stając do jej obrony. Jest to prawo etyczne.

Ale już w prehistorii bywało prawo „prawem i lewem”, wytwarzając się nie tylko bez etyki, ale wręcz przeciwko niej. Zachodzi w takim razie wypadek prawa sztucznego, nie wyłaniającego się z samych stosunków normalnych, lecz pragnącego je zmienić i urządzić zrzeczenie według pojęć, jakich tam dotychczas nie znano, a przynajmniej nie uznawano. A zatem w tym wypadku najpierw pojęcie, a potem prawo z nich wysnute celem sztucznego wytworzenia stosunków przymusowych.

Tak powstaje prawo aprioryczne, udzielające sankcji pomysłowi do stosunków, a nie stosunkom już istniejącym.

Spółki i wspólnoty rodowe powstawały siłą okoliczności samego życia, a prawo wytwarzało się w nich z etyki, z przekonania o słuszności i potrzebie pewnych zarządzeń w danych stosunkach. Nie byłoby wspólnot i spółek, gdyby pierwsze ich pokolenia nie poddały się dobrowolnie pewnym normom. Urządzenia tych zrzeczeń były aposterioryczne, wysnuwane z doświadczenia, etyka oparta na tradycji, prawo na etyce.

Ale despotcja rodowa powstała ze zgwalcenia tradycji i etyki, wbrew etyce zrzeszenia, opierając się od razu na przymusie. Nie byłoby despotcji rodowych, gdyby jej nie zaprowadzała siła fizyczna; był to twór czyjejś woli, przeciwstawiającej się stosunkom. Podczas gdy tamte rodzaje zrzeszeń powstały jakby same przez się, jakby naniesione okolicznościami życia, despotcja musiała być obmyślona i postanowiona z góry. Urządzenia jej byty aprioryczne.

Etyka pierwotna – rodowa – obowiązuje tylko wobec „swoich”. Najwyższym przykazaniem solidarność rodowa; i tak jest dotychczas. W Korei nie pozywa się współrodowca przed sądy, toteż tam „nie ma prawie możliwości odebrania od współrodowca pożyczki, nawet rzeczy ukradzionej”, o ile nie nastąpi to dobrowolnie, z racji samej etyki. Tak tedy etyczność może być w rodzie doprowadzona do absurdu antyetycznego. Etyka zabrania kradzieży i etyka zabrania pozywać o kradzież! Władze rodowe straciły tu walor, a państwowe jeszcze go nie nabyły.

U Jakutów wyrok świadomie niesprawiedliwy, lecz na korzyść rodowca, jest czymś, co się rozumie samo przez się. Dwunastu poważnych gospodarzy dopuściło się przed sądem krzywoprzysięstwa, lecz uważali się za usprawiedliwionych, bo chodziło o rodowca.

Ale też gdy się kto znajdzie poza tą organizacją, znajdzie się tym samym poza społecznością i będzie jakby wyjęty z pod prawa.

Doskonale określił to pewien Czerkies: „Nie znam nikogo, panie! Bracia moi zginęli na wojnie. Ród mój wyszedł do Turcji. Sam zostałem jak wilk i nikt się o mnie troszczyć nie będzie”.

Z powodu takiej nieograniczonej solidarności nieodłączną jest od ustroju rodowego zemsta. Tkwi to w samej naturze tego ustroju jako najwyższy w nim obowiązek. Jest zaś zemsta instytucją genezy niewątpliwie etycznej. Powstała w imię słuszności, ażeby sprawiedliwości stało się zadość, by przestępstwo nie uszło bezkarnie. Jakież prawo zdołałoby dopilnować, czy ktoś uczynił wszystko, co w jego mocy, dla dopełnienia zemsty? Tu przymus prawny niewykonalny. A jednak gdzie zemsta nie kwitła? Wszystkie społeczeństwa europejskie przechodziły przez okres zemsty; na Korsyce i na Bałkanie rozwijała się jeszcze do niedawna, u kolorowych zaś obowiązuje obecnie niemal wszędzie (w Chinach zamieniona w ciekawy sposób na... samobójstwo pokrzywdzonego, po czym krzywdziciel podlega bojkotowi). Znamy obecnie mstę u Kabyłów, u wszystkich Semitów, Jakutów, Indian, u Australijczyków, Syryjczyków, w Korei, w Chinach, w Mauretanii, w Oceanii.

W Japonii uregulowano zemstę urzędowo: „Mściciel musiał przestrzegać pewnych przepisanych formalności i wskazówek. Był do tego osobny urzędnik, któremu trzeba było donieść o powziętym postanowieniu, i trzeba było określić, jaki się wyznacza samemu sobie termin do wykonania zemsty. Sposób zgładzenia nieprzyjaciela był obojętny; ale mord uchodził za coś nagannego. Widocznie uznawano, jako zemsta jest nie tylko prawem, lecz zarazem obowiązkiem, skoro wciągnięto w tę sprawę urząd państwowy.

Etyczna obowiązkowość zemsty widnieje z uwagi Sieroszewskiego o Jakutach: „Członkowie rodu, na którym ciążyła krew nie pomszczona, cierpieli i wiedli, jak ludzie będący z sobą w wewnętrznej rozterce. Legendy malują nam niezmiernie tragiczne obrazy tych rodów, porażonych w sam rdzeń bytu, chorych, znękanych, a rozkwitających dopiero po zadośćuczynieniu. Ród, który nie miał mścicieli, ginął wówczas, jak ginie wśród drapieżników nie dość waleczny osobnik.

A oto, co zaobserwowano w zachodniej Australii: „Gdy mężczyzna ma tam pomścić śmierć swego najbliższego krewnego, póki nie spełni tego zadania, bywa wyszydzany bez ustanku przez stare kobiety; jeśli to żonaty, opuszczą go niebawem własne żony; jeżeli kawaler, żadna młoda dziewczyna nie zamieni z nim ani słówka. Matka jego będzie wylewać łzy nad takim synem niegodnym, a ojciec wzgardzi nim. W ogóle nie będzie końca wyrzutom”. Nieustające zawichrzenia zemsty ułatwiały Europejczykom opanowanie „kolorowych”. Gdziekolwiek się zjawili, wszędzie wzywało ich pomocy plemię przeciwko plemieniu, czasem ród przeciw rodowi. Wszędzie niemal bywało tak, jak opowiadają Jakuci: „W podaniu o pierwszych łowcach jakuckich, którzy dotarli w dorzecze Kołomy, jest wyraźnie, że ród postanowił się zemścić za zabójstwo swego członka, ale nie czuł się dość silnym, więc wezwał na pomoc Rosjan”.

A ze wspomnień Mauretanii saharyjskiej opowiada oficer francuski: Na postoju „wodzowie przychodzili, opowiadając nam o swych zadawnionych waśniach, a każdy błagał o pomoc przeciwko swoim wrogom”.

Do jakiego stopnia zemsta tkwi w samej naturze ustroju rodowego, świadczy doświadczenie, jakie zrobił wikariusz apostołski, mgr Costamagna z nawróconymi Hiwarosami. Ci przyrzekli 2 listopada 1902 r., że zemsty zaprzestaną, a już pod koniec tegoż miesiąca wybuchły „nowe spory i rzezie”.

Nie sądźmy, jakoby obecnie zemsta była słabszą niż niegdyś. Pośród Arabów przybrała właśnie na okrucieństwie w ostatnim pokoleniu.

Wiadomo z doświadczenia wszystkich krajów, jako zemsta wyradza się w końcu w powszechny bandytyzm i w anarchię bez końca, wobec czego przepada bezpieczeństwo publiczne i trwałość stosunków. Toteż dopóki nie wytworzy się organizacja państwowa i państwo jako takie nie przejmie obowiązku zemsty na siebie, wykluczone są ustroje wyższego typu! Za daleko zaprowadziłoby nas, gdybyśmy chcieli wyliczać, z jakimi to związane jest trudnościami, które nie wszędzie udaje się pokonać.

Msta z rodu musi się z czasem przenieść na plemiona i powstaje zemsta plemienna, która znów musi „rozwinąć się” w wojnę. Tak jest! Wojna pierwotna jest genezy etycznej, ażeby pomścić zbrodnię. A potem to samo, co przy zemście rodowej: nikt nie dojdzie pośród zawikłań i szczegółów, po czyjej stronie słuszność – ale wojna stała się już w zawiązkach historii stanem chronicznym. Zarzuciwszy oglądanie się wstecz na etykę, stała się na podobieństwo swej rodzicielki, zemsty, bandytyzmem powszechnym, lecz na bez porównania większą skalę. I ginęły wśród drapieżników ludy nie dość drapieżnie uzbrojone...

Oto dary etyki naturalnej! Albowiem cała ta etyka jest naturalna, a zemsta koroną jej rozwoju.

Przejdźmy do prawa familijnego. Etyka naturalna nie zdołała obmyślić w małżeństwie trafnej metody, lecz dochodzi swego poniżeniem kobiety – od czego Rzymianie jedynym wyjątkiem. Czyż nie uderzała nas owa wyłączność troski o potomstwo? Małżeństwa, o ile nie stają się materią religijną, nie znają innego celu. Ani zaś w Turcji, ani w Chinach, ni w Japonii nie ma dotychczas małżeństwa sakralnego.

Było ono w Rzymie i tam żona była mężowi towarzyszką i pomocnicą życia – przyznać trzeba – zupełnie jak w chrześcijaństwie. Przyrodnym rozumem dotarł człowiek w cywilizacji rzymskiej do odkrycia prawdy etycznej, zgodnej z etyką porządku nadprzyrodzonego. Rzymska *virgo, uxor, matrona* nie powstydzą się obok chrześcijanek, nawet z najsurowszymi wymaganiami. Ale poza Rzymem stała etyczna strona małżeństwa marnie, czego wyżej przytoczono drastyczne przykłady. Opierało się wszystko na przemocy męzczyzny, nawet sama dbałość o czystość łoża.

Przechodząc do prawa majątkowego, znowu widzimy – prócz Rzymian i tym razem – jakież szpetne objawy nadużyć z tytułu własności nad dziećmi i żoną!

Zwracałem już uwagę na fakt, jako etyczne poglądy stanowią podłoże różności prawa majątkowego; według znacznego prawdopodobieństwa istniałoby jednakowe prawo majątkowe, gdyby jednakowymi były poglądy etyczne. Zróżniczkowanie etyczne wpływało na zróżniczkowanie nader wielu objawów życia zbiorowego we wszystkich kategoriach naszego quincunxa.

W sprawach majątkowych rozszczepiły się poglądy etyczne. Protoetyka naturalna uznaje np. pracę za źródło własności (kto pierwszy ziemię „ożywi” itp.), ale nie sprzyja powiększaniu pracowitości. Po co posiadać więcej, niż się „potrzebuje”? Mogłoby zabraknąć dla kogoś! A skutek taki, że nie rozwiną się nowe potrzeby, a cała społeczność ugrzęźnie na wieki w ubóstwie. Jeżeli się obcina każdemu, co ktoś posiadzie ponad przeciętną tej społeczności „potrzebę”, musi się z tego wyłonić ideał majątkowej równości, który da się urzeczywistnić li tylko przez utrzymywanie najniższego poziomu materialnego. Jest to regulowanie konsumpcji w imię etyki tłumieniem produkcji! Zasada, jako własność ma wynikać z pracy, złamaną jest jakby w połowie, skoro owoce pracy mogą stać się własnością pracownika pod tym tylko warunkiem, żeby nie pracował „za dużo”, żeby praca jego nie stawała się wydajniejszą. Absurd zakazu pracy „ponad potrzebę” nie stanowi wcale wynalazku naszych czasów, lecz znany jest od prehistorycznych, ma przeto za sobą jak najdłuższą historię. Wartość systemu można obserwować na plemionach murzyńskich.

Tu i ówdzie wytworzył się system zezwalający każdemu gromadzić owoce pracy w ilości nieograniczonej. Doprowadzało to do całkiem odmiennych ustrojów życia zbiorowego, wydało społeczeństwa historyczne, dzielne, zdolne uprawiać cały quincunx bytu ludzkiego.

Takie są główne drogi etyki naturalnej w najważniejszych jej kierunkach. Są to po większej części właściwie nie drogi, a rozłogi. Etyka naturalna nie wiedzie ludzkości

wysoko. Przeszkadza wzniesieniu społeczności do rzędu społeczeństw, bo pielęgnując ubóstwo, nie dopuszcza różniczkowania majątności i zajęć; przeszkadza powstaniu państw wyższego typu, bo zemsta pogrąża społeczność, a nawet społeczeństwa w wiecznej anarchii. Pierwszorzędne ma jednak znaczenie ta okoliczność, że od samego początku aż do szczytów rozwoju, czynniki duchowe kierują pojęciami nawet materialnymi. I tu stwierdzamy znowu, jako abstrakty kierują materią. Nie można zaś uważać przejawów etyki za jakieś sankcje korzyści odnoszonych tym bezpieczniej pod ochroną hasła etycznych. W zemście mściciel naraża się wielce, a uprawianie „murzyńskiego komunizmu” przynosi straty. A nie ma w tych sprawach i być nie może niezawodnej sankcji karnej. Robi się to wszystko w imię obowiązku⁵⁶.

Stwierdziwszy powyżej, że wszystkie pięć kategorii bytu samym swym powikłaniem wywołują niezmiernie obfite różniczkowanie, dodajemy jako przykład nader doniosłe zachodzenie na siebie kategorii moralności i dobrobytu. Kwestia stosunku pojęć z tych dwu kategorii wstrząsała nieraz światem, wstrząsa też za dni naszych. Bodaj czy nie najważniejsza to z osi, na których osadzone jest życie zbiorowe. Jakżeż zabawni są ci, którym się roi, jakoby oni należeli do pierwszych stelmachów tej osi! Stare to jak świat!

Skoro zaś ilość możliwych kombinacji w quincunxie bytu jest nieograniczona, od czegoż zależy, żeby kombinacje te składały się tak, iżby mogło wytworzyć się stałe zrzeszenie, zdadne do rozwoju?

⁵⁶ Por. „Zawisłość ekonomii od etyki” w dziele zbiorowym „Życie gospodarcze a ekonomika społeczna” (tom II Biblioteki Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego we Lwowie), Lwów 1933.

WARUNEK WSPÓLMIERNOŚCI

Wyobraźmy sobie, że w pewnym rodzie część członków pragnie pozostać przy spółce, a część urządza wspólnotę, a jeszcze inni organizują się w despocję, i przypuśćmy, że jedni uznają następstwo do godności starosty rodowego, tudzież prawo spadkowe w ogóle według primogenitury, inni jednak według minoratu; dajmy na to, że jedni żyją w monogamii, a drudzy we wielożeństwie; ci uznają własnością wszelki dorobek pracy, lecz tamci zabierają im wszystko, co jest „ponad potrzebę” – i że to wszystko dzieje się w jednym i tym samym rodzie. Jak długo będzie trwać taki ród we wspólnym gospodarstwie? Rozleci się oczywiście natychmiast!

O żadnym z przytoczonych powyżej urządzeń nie można powiedzieć, iżby było niezdatne do urządzania rodu; owszem, wszystkie są do tego jednako możliwe. Każdy ze zwolenników którejkolwiek z tych norm mógłby założyć i urządzić ród prosperujący. Byle tylko osobno! Byle tylko wszystkie te normy nie spotkały się w jednym zrzeszeniu!

Rzecz prosta, że w każdym zrzeszeniu muszą być wprowadzone jakieś prawa, bo inaczej nic się nie utrzyma. Ale prawa nie mogą być dobrane jakkolwiek! Nie mogą istnieć równocześnie obok siebie prawa z sobą niezgodne, bo w takim razie także nic się nie utrzyma. Nie może istnieć zrzeszenie urządzone według dwóch lub więcej metod trójprawa; w jednym zrzeszeniu może panować jedna tylko metoda trójprawa. Normy trójprawa muszą być tak dobrane, iżby wszystkie były sobie współmierne, jako ta sama trójprawa metoda. Jakżeż wyrobić metodę przy niewspółmierności?! Np. czyżby dała się urządzić wspólnota rodowa przy poligamii? Dla tej formy prawa małżeńskiego właściwą jest despocja rodowa, bo inaczej rozwichrzyłyby się gałęzie tej samej rodziny, a cóż dopiero gałęzie rodu! A z drugiej strony czyżby dała się utrzymać monogamia bez własności indywidualnej? Tu każdy ojciec wywalczy sobie własność osobistą i dziedziczną. Trójprawo musi tedy być dobrane konsekwentnie i tylko te społeczności rozwinęły się, które spełniały to zasadnicze prawo historyczne.

Czy wystarczy atoli zachowanie metody w samym trójprawie? Jakież ład panowałyby w rodzie, którego każda gałąź trzymałaby się odmiennej rachuby czasu? I czy w takim razie nie zagnieździłaby się ta odmiennność nawet wśród członków tej samej gałęzi? A cóż dopiero gdy chodzi o opanowanie czasu? Umiejącym czas oszczędzać i przestrzegającym terminu, zawadzaliby wspólnicy, którym czas obojętny, a po pewnym czasie ci staliby się pasożytami tamtych; czy tamci daliby się długo wyzyskiwać? Taki ród musiałby się rychło rozszczępić na dwa.

Nie wystarczy atoli wspólna metoda w trójprawie wraz z jednakowym czasomiernictwem i z jednakową metodą opanowywania czasu. Pozostaje jeszcze stosunek do pięciu kategorii bytu. Czyż mogłoby rozwijać się i kwitnąć zrzeszenie, w którym panowałyby rozmaite, a wykluczające się wzajemnie poglądy na moralność, a więc w konsekwencji pojawiałyby się niezgodność poglądów na sprawiedliwość, na wychowanie dzieci, na egoizm i altruizm, wreszcie na wzajemny stosunek płci i na samą

istotę rodziny? Gdzie w takich zasadniczych zagadnieniach rozłam, cóż to za zrzeszanie się? Chyba po to, żeby się nawzajem wytepić?!

Trzeba więc do utrwalenia się i rozwoju zrzeszenia nadto jeszcze współmierności pojęć z pięciu kategorii bytu, względnie z tyłu i z takich kategorii, jakie w danym zrzeszeniu istnieją. Metody postępowania wobec quincunxa bytu ludzkiego rozstrzygają również o zrzeszaniu się. Metody przeciwne wiodą do nieprzyjaźni, wywołują często żądę wzajemnego tępienia się. Bywa to prawidłem, że nastaje walka zrzeszeń, gdy w bezpośrednim sąsiedztwie znajdują się sprzeczne z sobą metody quincunxa i trójprawa. Zbliżenie zaś zrzeszeń drobnych o tej samej metodzie lub o metodach podobnych, współmiernych, prowadzi do łączenia się w zrzeszenia większe. W ten sposób powstaje z rodów plemię, z plemion lud.

Wszystkie owe zapytania, które sobie zadawaliśmy przed chwilą, ażeby zilustrować zagadnienie, czy osoby o rozmaitych zapatrywaniach i wnoszące do rodu rozmaite urządzenia niewspółmiernie mogą tworzyć stale wspólne zrzeszenia rodowe, wszystkie owe wątpliwości można sobie powtórzyć, wnosząc kwestię, w jakich warunkach powstaje plemię? Zachodzą tu całkiem te same względy, co przy tworzeniu i ustalaniu rodu. I jeszcze po raz trzeci powtórzy się to samo, gdy chodzi o możliwość zespolenia się plemion w lud.

Jeżeli życie zbiorowe ma być trwałe i skuteczne, musi zachodzić współmierność struktury zrzeszenia, to znaczy, że pomyślność zrzeszenia jest tym większa, im bardziej członkowie tegoż trzymają się jednakowej metody w urządzaniu życia.

Gdy w jakimś zrzeszeniu współmierność ta jest tylko częściowa, natenczas metoda zachodzi na metodę i życie rozwichrza się, skoro pewna kategoria życia może być urządzona według innej metody, a druga kategoria znów według innej. W takim zrzeszeniu kultura czynu musi upadać coraz niżej, aż dojdzie do tego, iż ci zrzeszeni nie zdołają się zdobyć na żaden czyn rozumny. Bez konsekwencji w sprawach i poglądach nie może być metody -a taki brak musi w końcu wystąpić jaskrawo i wieść do jaskrawych również wstrząśnięć w zrzeszeniu; im zaś one większe, tym gwałtowniejsze nastąpić muszą objawy rozprężenia.

Ciekawych i wielce pouczających przykładów dostarcza studium starego, a dotychczas niewyzyskanego skarbcza etnologicznego Bastiana. Opisywane przez niego kraje azjatyckie i afrykańskie zamieszkałe są przez zbiorowiska rodów, rzadko kiedy dochodzące do szczybla plemienia. Materiał zbierany przez Bastiana w trzeciej ćwierci minionego wieku, wykazuje przeróżne formy trójprawa i (defektowego) quincunxa u zrzeszeń blisko siebie osiadłych, często nawet pokrewnych. Na obszarach setek mil istnieją niemal same tylko nikłe zrzeszenia. Bastian stwierdzał tylko stan rzeczy, nie umiając wysnuć z tego wniosków, jakie (mym zdaniem) wprost narzucają się. Nie łączą się owe zrzeszenia, bo nie mogą łączyć się dobrowolnie, gdyż przeciwne sobie ustroje życia rodzinnego, przeciwne urządzenia ekonomiczne itd. wiodą w najlepszym razie do wzajemnego unikania się. Brak między nimi punktów zaczepienia do porozumiewania się, lecz jest ich mnóstwo do nieporozumień. Toteż w rojowiskach tych rodów i drobnych zaledwie plemionek panuje stan wojenny. Prymitywność zrzeszeniowa od wieków i na

wieki, dopóki pewna metoda ustroju nie zapanuje nad znaczniejszym obszarem, wyparłszy metody inne. Tylko bowiem przy wspólności metody zrzeszeniowej da się z takiego rojowiska wytworzyć zrzeszenie poważniejsze. Bo czyż może być w jednym społeczeństwie więcej struktur społecznych, jak tylko jedna?

Ujednostajnienie metody życia zbiorowego następuje niekoniecznie dobrowolnie. Jeżeli pośród walk ościennych plemionek o rozmaitej strukturze jedno z nich podbije sąsiadów i zwierzchnictwo swe zdoła utrzymać stale, nastaje tępienie urzędzeń rodów podbitych, a narzucanie trójprawa zwycięzcy i jego urzędzeń społecznych. Pokonani szczupleją coraz bardziej w liczbie i w obszarze, ulegają naciskowi i o ile nie wymierają lub nie emigrują, albo wytworzą warstwę wzgardzaną, podrzędną, albo też przysposobią się i upodobnią do zwycięzcy. Nigdy nie będziemy wiedzieć, ile rodzajów rozmaitych urzędzeń społecznych zaginęło, nie wzniósłszy się ponad prymityw, ażeby zaniknąć w odmiennym... prymitywie. Te urzędzenia i poglądy, które zdołały zawładnąć większym obszarem i liczniejszą ludnością, nabierają możliwości, żeby po wiekach sięgnąć do wyższych szczebli rozwoju.

Ta możliwość tyczy atoli tylko tych wypadków, gdy w walce uległy urzędzenia niższe wyższym, tj. zdatniejszym do rozwoju lub już wyżej rozwiniętym. Ale nie zawsze tak bywa. Wiadomo z czasów historycznych, jak często zwycięzcą w walce orężnej bywał żywioł niższego rzędu; nie mamy powodu przypuszczać, że w prehistorii i pomiędzy plemionami prymitywnymi było lub jest lepiej. Niejedno zwycięstwo miało ten skutek, iż prymitywność spetryfikowała się, a prawdopodobieństwo dostąpienia wyższego szczebla rozwoju zmniejszało się z wieku w wiek.

Przez zwycięstwo pewnej formy ustroju rodowego nad odmiennymi ościennymi formami dochodziło z czasem do zrzeszenia wyższego typu, bo z rodów mogło wytworzyć się plemię, ale nie zawsze urzędzenia plemienne stanowiły postęp wobec wszystkich rodowych. Innymi słowy: nie ma postępu w rozwoju społecznym bez złączenia się rodów w plemię, ale nie każde plemię stanowi postęp.

O postępie rozstrzyga wiele warunków, ale choćby wszystkie najpomyślniej się zbiegły, nie zdadzą się na nic, jeśli nie odniesie zwycięstwa znaczniejsza ścisłość metody. Wielce pouczającego przykładu dostarczają nam dzieje starożytnej Hellady.

Jakżeż wysoko stanęły w Helladzie kategorie prawdy przyrodzonej i piękna, nauki i sztuki! Ateńczykom powiodło się narzucić swe prace i pojęcia w tych dziedzinach całej Grecji i daleko poza Grecję. Ale stosunek do trzech innych kategorii człowieczeństwa pozostawał niemal w każdym zakątku Hellady innym. Inaczej wychowywano i ćwiczone młodzież w Atenach, a inaczej w Sparcie, i inne pojęcia o zdrowiu panowały w Atenach, inne w Sybaris. Dobrobyt w innych zgoła objawiał się formach w Lacedemonie, w innych zaś w Koryncie Co uchodziło za moralne w Tebach, wywoływało zgorszenie w Argos. Stosunek Hellenów do pięciu kategorii quincunxa był bardzo różny, pełen nawet sprzeczności tak dalece, iż o jakiejś współmierności nie ma wcale mowy. Ależ nawet metody opanowania czasu były różne! A jakżeż chorzała cała Grecja na chwiejność trójprawa, zwłaszcza w poglądach na prawo majątkowe! Toteż w Helladzie jedno tylko było stałe: stałość przewrotów. Przechodziło się od systemu do systemu, aż wywiązał się

z tego ogólny bezwład. Nawet ekspansja hellenistyczna Aleksandra W. nie zdołała podnieść Grecji. Ani więc nauka, ani sztuka, ani najbardziej zwycięskie wyprawy wojenne nie zdołają... wyręczyć trójprawa jako fundamentu zrzeszenia.

Grecja została rozdzielona na tyle „kantonów”, ile było na jej obszarach metod trójprawa, opanowywania czasu i stosunku do quincunxa. Nie połączyły się te „kantony” w jedno znaczniejsze państwo, bo nie nastąpiło ujednostajnienie tych metod, a bez ujednostajnienia nie można było wytworzyć większego zrzeszenia. Dopiero Rzymianie narzucili przemocą rzymskie trójprawo.

Niewspółmierność fundamentalnych warunków zrzeszeń pogrzyża Greków w konieczności poprzestawania na „państewkach”. Zrzeszenie nie mogło się rozszerzyć poza obszar, na którym panowała współmierność urządzeń i poglądów danego typu. Ponieważ żaden z tych typów nie stał się ogólnogreckim, więc też nie mogło powstać zrzeszenie powszechnogreckie.

Co więcej, stwierdzić należy, że nigdzie w Grecji nie było należytej ścisłości w metodzie czynników zrzeszeniowych, ani nawet na niedużym obszarze, gdzie dana metoda obowiązywała. Wszędzie więc społeczna była skutkiem tego słaba.

Nieustanne zaś wojny greckich państewek pomiędzy sobą tłumaczą się właśnie tym, że w bliskim sąsiedztwie znalazły się sprzeczne często z sobą metody quincunxa i trójprawa.

Tak więc historia grecka w starożytności dostarcza nam dowodu, jako prawidło współmierności obowiązuje zrzeszenia wszelkiego rodzaju, niższe i wyższe i na wszelkim szczeblu rozwoju. Im ściślej przeprowadzoną jest współmierność urządzeń i poglądów, tym silniejsza więź społeczna, tym więcej w takim zrzeszeniu siły do tego, by stać się zawiązkiem jeszcze większego zrzeszenia.

Lecz jeden warunek: współmierność musi pochodzić z dobrowolnego uznania; musi polegać nie na samym prawie, lecz przekonaniach etycznych. Inaczej wszystko rozleci się.

Z tych wychodząc założeń, zrozumiemy przyczynę wzrostu Rzymu, tej antytezy Hellady, pod niejednym względem. U Rzymian co za ścisłość, co za konsekwencja w metodzie całego ich życia zbiorowego! I jak na całym ogromie rzymskich obszarów panuje to samo pojęcie o państwie, o społeczeństwie, ten sam stosunek do kategorii bytu i to samo trójprawo u każdego, kto chce być *ciuis romanus!* Przez długi czas nie było na tej współmierności najmniejszej skazy. Ludy wpraszały się pod prawo rzymskie.

Idealnie zgodny zespół myśli i czynów w zakresie pięciu kategorii życia wydałby harmonię niebywałej doskonałości, tudzież kulturę czynu niewidzianej mocy i wytrwałości, jakies społeczeństwo idealne i przepotężne. Ale doskonałość nie jest rzeczą tego świata; zawsze i wszędzie czegoś niedostaje, a czegoś jest nazbyt. Kroczyliśmy często naprzód, lecz niemal zawsze krocząc potykamy się.

Niedostatków rozmaitość ogromna, ale zalet też niemała! Niezliczoną tedy jest możliwość odmian i odcieni w życiu jednostki, a tym bardziej zrzeszenia; toteż nikt nie

zdołałby obmyśleć wszelkich możliwych kombinacji, powstających skutkiem niezupełnie ściślejszej zgodności naszych pojęć co do quincunxa ludzkości. Nie ma się na co porywać; tu rozmaitość obfitsza niż największa zdolność orientowania się i ujmowania zjawisk.

Zachodzi podobieństwo między przedmiotem niniejszych roztrząsać a krystalografią. Czysty kryształ należy do arcyzadkich wyjątków, ale bez krystalografii byłyby niezrozumiałymi dziwaczne nieraz mieszane rzeczywistości. Nauka obserwuje zjawiska po to, by ustanawiać ich systematykę bez względu na to, że czysty schemat jest niemożliwy w rzeczywistości.

Próba większego czy mniejszego stopnia metodyczności, a zatem rozwoju danej społeczności, są nowo przybywające komplikacje życia zbiorowego, przedtem nieznanne. Nowy dział życia nie może stanowić ciała obcego w organizmie, bo zwróci się przeciwko organizmowi. Nowy dział życia winien być zasymilowany, a więc wywołać nowe zastosowanie przyjętej metody. Jeżeli jednak nastąpi wyszczerbienie metody, pociągnie to za sobą rozkład.

Jeżeli zrzeczenie nabiera w sobie nowości, których nie może doprowadzić do wspólnego mianownika, lub które zharmonizować się nie dadzą – pocznie się rozprzęgać. Nie można bezkarnie dopuszczać do siebie rzeczy niewspółmiernych z sobą, nie dających się skoordynować. Co przeciwne jest metodzie, według której urządzono ustrój zrzeczenia, musi się okazać wrogiem temuż zrzeczeniu.

Z powyższych rozważań wynika, że metoda stanowi podstawę zrzeczenia.

Zgodność współmierności i konsekwencji jest po prostu metodą, skoro zaś rozwój wymaga takiej zgodności, a zatem te tylko zrzeczenia rozwijają się, które opierają się na jakiejś metodzie.

Stopień rozwoju zawisł od trafności i ścisłości metody.

CO TO JEST CYWILIZACJA?

Prawidło powyższe posiada cechę wysokiego generalizowania, gdyż nie znajdziemy zakątka w całej dziedzinie przejawów rozumu ludzkiego, w którym by ono nie miało zastosowania. We wszystkim musi być jakaś metoda, bo inaczej nastaje anarchia lub niedołęstwo; tędy czy owędy jednakowo dochodzi się do tego samego wyniku, takiego, który wybornie określa się charakterystycznym wyrażeniem, jako „wszystko się w ręku rozlezie”. Gdybyśmy baczyli bardziej na trafność i ścisłość metody w naszych poczynaniach, byłoby w nas i koło nas więcej „kultury czynu” (tj. ustalonej zdatności do czynów rozumnych). A można prawidło to, którym zakończono poprzedni ustęp, odnieść do wszelkiego poczynania ludzkiego, od najprymitywniejszego rzemiosła do najbardziej skomplikowanych splotów polityki.

W dociekaniach niniejszych chodzi o rozwój zrzeseń, a więc o metody w nich, o metody w ustroju rodzinnym, rodowym, plemiennym, i przez dalsze konsekwencje w strukturze społecznej, w ustroju narodu i państwa. Wszystkie te szczeble zrzeseń można objąć jednym wyrazem: życie zbiorowe.

Jest ono dwojakie: prywatne (rodzinne) i publiczne. Obejmuje tedy wszystko, co nie jest życiem samotnym, przeciwstawionym rodzinie i zrzeseniom publicznym. Zaliczam do zbiorowego życia samotną izbę uczonego, bo ta samotność ma stać się środkiem do zwiększenia zasobów i zróżniczkowania rodzajów życia zbiorowego – stanowiącego przedmiot rozmyślań takiej specyficznej samotności. Pracownia Monteskiusza np. była istną kuźnią życia publicznego, a podobnych przykładów są setki. Nie do prywatnego więc życia, lecz do publicznego zaliczać należy działalność naukową, i również artystyczną. Zsumujmy w myśli wszelkie możliwe pozycje odmian życia rodzinnego i publicznego we wszystkich krajach ziemi, a zrozumiemy, co za ogrom obejmujemy wyrażeniem: życie zbiorowe. Od pierwszych ognisk po dni nasze, ogrom czasu; od pigmejów do ulicy Nowego Jorku, ogrom różnic wszelkich przymiotów ludzkich na ogromie globu! Wszędzie i zawsze znaczy się jakieś życie zbiorowe; niemal wszędzie i zawsze odmienne.

Odmiennosc wynika z rozmaitości metod stosowanych do życia zbiorowego. Przerobiliśmy dość już materiału, od przedogiennych krwiopijców do wspaniałej w swym pięknie Hellady, ażeby uznać, że ludzie różnią się zbiorowo nie czym innym, jak metodami ustroju swego życia zbiorowego. Zróżnicowanie wielkie świata to metody! Gdyby wszystkie ludy trzymały się tej samej metody, zachodziłyby na ziemi tylko różnice szczebli, lecz nie rodzajów w ustrojach życia zbiorowego; byłby jeden tylko rodzaj o rozmaitych szczeblach rozwoju, możliwego tylko po jednej linii wytycznej, wszystkim wiekom, i krajom wspólnej.

Takiej wspólnej osi dla całej ludzkości nie ma i dotychczas nigdy nie było. Nigdy bowiem „ludzkość” nie istniała ani historycznie, ani socjologicznie; można by o niej powiedzieć, że jest widziadłem literackim. W rzeczywistości istnieją tylko pewne zrzeseń, części ludzkości, z których tylko niektóre miewają coś wspólnego dotychczas.

A jakże daleko nauce do tego, żeby wszystkie ludy były w ogóle badane pod tym względem!

Cywilizacja jakaś istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe. Ale życie to nie musi obejmować wszystkich pięciu kategorii bytu; ustrój życia zbiorowego może być niekompletny. Istnieją więc cywilizacje niepełne, defektywne, ułamkowe, jakkolwiek w tym, co obejmują, całkiem konsekwentne. Nie obejmując wszystkich kategorii, może nawet w danej kategorii nie obejmować wszystkich jej działów. Pod tym względem zachodzi wielka różnorodność defektywności. Nadto może przyjęta w pewnym społeczeństwie metoda ustroju życia zbiorowego nadawać znaczną przewagę jednej kategorii nad drugą, i w obrębie jednej kategorii pewnemu jej działowi; przewaga ta może być nieproporcjonalna i również nieproporcjonalną małą znaczącość innej kategorii. Zachodzi tu nieograniczona ilość wszelkich możliwych kombinacji.

Mogą być cywilizacje pełne i niepełne, jednostronne, wielostronne i wszechstronne, jednolite i mniej więcej mieszane, oryginalne i naśladowane, w całości lub częściowo.

Pełnia cywilizacji polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentnie w zespole swych idei i czynów.

U licznych zapewne osób wzbudzi się wątpliwość, czy można używać wyrazu „cywilizacja” na oznaczenie wszelkich przejawów życia, skoro przyjęło się już dzielić je na materialne i duchowe i nazywać cywilizacją jedno tylko z nich. Jakież to jednak charakterystyczne, że jedni autorzy używają tego wyrazu na oznaczenie rozwoju materialnej strony życia, drudzy zaś wręcz przeciwnie, odnoszą tę nazwę do strony duchowej! Najlepszy dowód, do jakiego stopnia terminologia jest jeszcze ruchoma, wątpliwa. Przeciwnieństwem cywilizacji ma być kultura, oznaczająca podobnie i tę, i tamtą stronę życia u rozmaitych autorów.

Podział na kulturę i cywilizację pochodzi od W. Humboldta. Cywilizacją jest u niego „die Vermenschlichung der Yoelker in ihren uensseren Einrichtungen und Gebraeuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung” – do czego kultura dodaje naukę i sztukę. Guizot nie przeciwstawiał cywilizacji i kultury, używając wyrażenia „kultura” często w znaczeniu bardziej szczegółowym, np. kultura mieszczańska. Kant mieścił naukę i sztukę w kulturze podobnie jak W. Humboldt, a cywilizacją nazwał ogładę zewnętrzną; dziedzina moralności stanowiła dla niego czynnik trzeci obok tamtych dwóch. Wilhelm Wundt zalicza do kultury „dobra duchowe”, a cywilizacją nazywa „zewnętrzne polityczne i społeczne kształty życia”; mniema, że „kultura związana jest z narodowością, a cywilizacja przywiązana do idei ludzkości jako całości zjednoczonej pod wodzą ludów kulturalnych”. Chamberlain, żeby dać jeszcze przykład z nowych autorów, powiada o Chińczykach, że posiadają dużo cywilizacji, pełni pietyzmu i grzeczności, ale mało kultury, i to skutkiem niedostatku... techniki. W innym miejscu powiada, że filozofowie cynicy mieli dużo cywilizacji, bo odznaczali się surową moralnością, ale że gardzili nauką i

dobrami ekonomicznymi, posiadali przeto bardzo niewiele kultury. Ostatni zaś wiek Republiki Rzymskiej można według niego nazwać okresem kultury, lecz nie cywilizacji, bo skutkiem wojen domowych nastąpiło wiele niehumanitarnej i niemoralnej. Z tych przykładów widać, że nie istnieje żaden ogólnoludzki ustrój życia zbiorowego ani też nie ma żadnej ogólnoludzkiej metody pod tym względem.

Zastanówmy się raczej nad kwestią, jakie w rzeczywistości istnieją największe odłamy ludzkości. Narody istnieją wcale nie wszędzie, a nawet państwa nie wszędzie. Ale tam, gdzie one istnieją, poszukuje się ciągle jakiegoś zrzeszenia ponadnarodowego, ponadpaństwowego. Szuka się, wymyśla, kleci rozmaite nowotwory, nie zawsze z korzyścią dla zdrowia „ludzkości”, gdy tymczasem istniały i istnieją zawsze naturalne zrzeszenia największej miary, a tak mocne, iż mocniejsze od wszystkich mocarstw i armii.

Są to cywilizacje. Stają one okoniem przeciwko wszelkim próbom sztucznego wytwarzania zrzeszeń wielkiej miary, nie uwzględniających różnic cywilizacyjnych. Często cywilizacje – jako siły najwyższe ludzkości – obalają i obracają w niwecz wszystko, co utworzono sztucznie bez liczenia się z nimi.

Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólnego; a zarazem suma tego wszystkiego, czym się taki odłam różni od innych. Skoro zaś wykazaliśmy powyżej, że wszystko mieści się w życiu zbiorowym, a zatem cywilizacja też nie obejmuje więcej. Pojęcia życia zbiorowego i cywilizacji są zatem bliskie sobie, tak dalece, iż odnosi się wrażenie, jakoby się pokrywały.

Zrzeszenia ponadnarodowe szukać należy tym sposobem, że dochodzi się, czy dana metoda życia zbiorowego nie przekracza granic narodu; jak daleko ludzie zapatrują się na quincunx życia tak samo, lub podobnie i współmiernie. Społeczeństwa trzymające się takiej samej w zasadzie metody życia zbiorowego tworzą tę samą cywilizację.

Zachodzą pod tym względem stosunki trojaki. Są społeczeństwa, które zapatrują się na wszystkie pięć kategorii bytu jednakowo; są zaś takie, które zapatrują się tak samo na pewne kategorie, różnią się jednakże w innych, lub tylko w jednej kategorii, przy czym też stopień różnicy bywa rozmaity; bywa jednakowość lub podobieństwo niekiedy w sprawach zasadniczych, a różnorodność w cechach drugorzędnych – lecz bywa także przeciwnie; bywa też przeciwieństwo całkowite we wszystkim.

Chodzi o sumę wszystkiego i o stosunek człowieka do całości i do każdej części z osobna – w interpretacji rozmaitych metod.

Metody życia zbiorowego różniczkują się cywilizacjami; czyli innymi słowy: Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego. Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą.

Definicja ta jest dostatecznie obszerną; mieści się w niej sztuka i nauka, etyka i prawodawstwo, ekonomia, szkolnictwo, komunikacja itd., boć to wszystko należy do życia zbiorowego. Wszelki zaś objaw cywilizacji w jakiegokolwiek dziedzinie należy do życia zbiorowego zarazem. Nie tworzy cywilizacji człowiek samotny, lecz towarzyski człowiek wśród ludzi.

Ilość metod ustroju życia zbiorowego jest oczywiście nieograniczona, czyli nieograniczoną jest ilość cywilizacji. Ludzkość jest pod względem cywilizacyjnym zróżniczkowana tak dalece, iż patrząc na rzeczy z tego najwyższego stopnia zrzeszeń, widzimy dopiero z całą dokładnością i pewnością, jako historycznie ani socjologicznie ludzkości nie ma.

Ile cywilizacji było, ile ich jest, tego nie da się określić cyfrą przy dzisiejszym stanie nauki. Daleko nam do tego, abyśmy znali historycznie wszystkie metody ustroju życia zbiorowego, jakich tylko doświadczano dotychczas; ani nawet nie potrafi nikt obliczyć, ile ich obecnie panuje na ziemi. Odkopuje się nierzadko pomniki zaginionych cywilizacji, których metody określić nie umiemy, za mało posiadając do tego materiału; odkopuje się również niewątpliwe pomniki życia zbiorowego, o których nie wiadomo, do jakiej je cywilizacji zaliczyć. Odkrywa się pośród ludów prymitywnych nieznane dotychczas metody ustroju ich życia zbiorowego, różne od wszystkich, jakie znane były że nawet u jednego i tego samego autora nie ma ścisłości w używaniu tych dwóch wyrażen. Na ogół jednak przeważało w piśmiennictwie niemieckim i francuskim oznaczanie wewnętrznego życia cywilizacją, a kulturą zewnętrznego – podczas gdy u polskich autorów odwrotnie się tych wyrazów używa. Dlaczego? Nie umiem wyjaśnić i nie zastanawiałem się nad tym. Z całego bowiem tego stanu rzeczy, wysnułem wniosek, że nie należy do niego przywiązywać wagi i że nie zaszło w nauce nic takiego, co by przesądziło raz na zawsze o tym zakątku terminologii, skoro nie ma w nim nic ustalonego.

Samo zaś przeciwstawianie materialnej i duchowej strony życia wydaje mi się być tylko formułą literacką. W rzeczywistości nigdzie tego nie ma i w historii nigdy nie było! Poprzednio zwracałem uwagę, jako zachodzą na siebie cielesne i duchowe kategorie życia, jak sprzęgają się z sobą nieraz tak dalece, iż odróżnić je niełatwo; tysiącne węzły łączą je nieustannie, częstokroć nierozdzielnie. W badaniach historycznych nigdy nie miałem sposobności stwierdzić, żeby rozwój materialny i duchowy jakiegoś społeczeństwa dokonał się w najmniejszym choćby wyodrębnieniu.

Traktowanie materialnej strony życia w dziejach w nieuchronnym rzekomo przeciwieństwie do duchowej, doprowadziło do tzw. materialistycznego pojmowania dziejów, tłumaczącego wszelkie objawy historyczne walką o byt materialny. Rozpowszechniło się przy tym dziwnie fałszywe pojmowanie samejże walki o byt.

Bezprzykładna zaiste jednostronność zawładnęła umysłami, skoro mogło się przyjąć, że przez „walkę o byt” rozumie się samą tylko walkę o dobrobyt! Wyłączność taką spotyka się atoli w rzeczywistości chyba tylko u ludzi zdegenerowanych. Walka o byt jest bowiem potrójna, trzykrotnie cięższa, niż mniemają zwolennicy materializmu dziejowego, ale też trzykrotnie wyższa, godniejsza człowieka: ludzie normalni prowadzą walkę o byt moralny, umysłowy, tudzież materialny, lecz nigdy o sam tylko materialny. Cały pęd życia polega na tym, by się utrzymać na powierzchni, lub dojść w górę jako jednostka szanowana, uważana za godną przyjaźni ludzkiej, żeby rozwijać jak najbardziej swój intelekt, tudzież zapewnić sobie chleb powszedni i wygody życia. Wyjątkowy chyba jakiś okaz człowieka przystałby na to, by być bogatym, lecz pod warunkiem, by stanowić zarazem przedmiot powszechnej wzgardy i drwinek; ambicja ludzka sięga z reguły wyżej,

niż do trzosa, a dobrobyt raczej ma być środkiem ułatwiającym moralną i umysłową walkę o byt. Zresztą nawet kacyk ludożerców prowadzi wojnę z sąsiadami nie tylko o trzody ościennych, lecz zarazem o powagę swego plemienia (mówiąc po europejsku: o swój „prestige”). Często wybucha walka między „półdzikimi” właśnie o „honor”, a korzyści materialne przypadają potem zwycięzcom, jakby siłą bezwładności; lecz wszczynając wojnę nie myśleli o tym, a często nie mieli o tym w ogóle pojęcia. Pośród ludów całkiem prymitywnych boleśniej od nędzy materialnej bywają odczuwane nędza moralna, poniżenie, poniewierka.

Podczas materialnej walki o byt narzuca się nieustannie zagadnienie etyczne: co się godzi, a co w dążeniu do dobrobytu jest niegodziwym. Podobnież wyższy stopień rozumu dopomaga wyższemu stopniowi etyki. Jakkolwiek bowiem szczególną właściwością umysłowej walki o byt jest to właśnie, że można ją prowadzić w wyodrębnieniu od materialnej i moralnej, i w toku rozwoju ściśle umysłowego kwestie etyczne mniej się nastroczają, niż w walce o dobrobyt – jednakowoż rozwój intelektu dochodzi na pewnym stopniu do tego, iż zabiera się do krytyki zagadnień tak materialnych, jak też moralnych i całą etykę wsiąka niejako w siebie jako nieodłączną swą część.

Z całego bytu ludzkiego bodaj najzawilsza to zagadka! Bardzo niewiele wiemy o tym, jak utrzymać harmonię w równoczesnym kształceniu się moralnym, umysłowym i praktycznym, jak zharmonizować te trzy działy główne życia społecznego. Coraz jaśniej widzimy jednak, jak one się wikłają, jak wyjątkowo tylko możliwym jest wyodrębnienie jednego rodzaju walki o byt.

Przechylenie się życia zbiorowego na jedną stronę walki o byt z pominięciem dwu innych, np. ku materialnej, stanowi zaburzenie, którego zbyt długie trwanie musiałoby skończyć się rozprzężeniem społeczeństwa, upadkiem cywilizacji, czy przynajmniej kultury lokalnej, czy też danej warstwy społecznej, stosownie do obszaru i zakresu objętego chorobliwą jednostronnością. Co więcej, jednostronność walki o byt jest jej osłabieniem, umniejszeniem możliwych wyników, zmniejszeniem skuteczności. Jest to zresztą prostą konsekwencją tego wszystkiego, co wykazano poprzednio w kwestii wzajemnych stosunków pomiędzy pięciu kategoriami bytu i w sprawie ich harmonii.

Nierozzerwalny spłot potrójnej walki o byt sprawia, iż historyk nie może traktować odrębnie cywilizacji materialnej i duchowej. Słusznie też Eduard Meyer nie uznaje rozdziału historii politycznej od kulturalnej, bo historia musi przedstawiać całość życia. Przez historię kultury rozumie dzieje rozwoju i materialnego i duchowego: a więc wchodzi tu według niego religia, etyka, literatura, sztuka, gospodarstwo. Na historii polskiej XIX wieku, tudzież na dotychczasowym wstępnym okresie nowego państwa polskiego można obserwować dziwnie (niemal cudacznie!) ścisły związek polityki i literatury, popularność wykształcenia literackiego obok niesłychanej ignorancji ekonomicznej – cóż tu więc mówić o odrębnym traktowaniu spraw materialnych i duchowych pod historycznym kątem widzenia?! Doprawdy, historyk może się obejść bez osobnych terminów na to.

Zbędnym jest dla historyka jakościowe odróżnianie cywilizacji i kultury. Wszystko, co w tej kwestii pisano, jest dla nauk historycznych w najlepszym razie bez wartości, o ile nie działa ujemnie na badania historyczne, wprowadzając do pracowni uczonego fikcję na miejsce rzeczywistości.

Zachodzi natomiast coś innego, nieuwzględnianego dotychczas należycie i pozbawionego nomenklatury.

Wiadomo, jako w obrębie każdej cywilizacji mogą mieścić się pewne odmiany, rozmieszczone już to geograficznie, już to etnograficznie, a nawet stanowo. Weźmy pod uwagę np. średniowieczną metodę ustroju życia zbiorowego katolickiej Europy. Któż zaprzeczy, że to była jedna wspólna cywilizacja? A jednak jakież różnice na jej tle! Na zachodzie ustrój feudalny, a w Polsce brak feudalizmu; obok państw dynastycznych wieku XIV w Polsce powstaje równocześnie idea państwa narodowego; odmienny ustrój życia zbiorowego w miastach, odmienny u rycerstwa; co za różnice cywilizacyjne środowiska trubadurów, Hanzy i minnesingerów! Odmienności takich był w średniowieczu katolickim szereg długi, a w innych epokach... nie krótszy, i za dni naszych jest ich sporo. Od rybaka neapolitańskiego do górnika angielskiego, od hiszpańskiego torreadora do szwedzkiego inżyniera – ileż odmian! Różnice aż rażą, podczas gdy podobieństwa widoczne są tylko wprawmemu oku, wyćwiczonemu w naukowym patrzeniu na rzeczy.

Otóż suma podobieństw w czasach od zawiązków Monte Cassino aż do dni naszych stanowi o jedności i ciągłości naszej cywilizacji łacińskiej, pełnej odmian. Odmiany te stanowią działy naszej cywilizacji. Jest to stosunek części do całości i podobnie jest w innych cywilizacjach. Z tymi częściami składowymi cywilizacji ma historyk nieustannie do czynienia, a jednak nie czyni się tego systematycznie, metodycznie. Stajemy wobec zasadniczej kategorii badań historycznych, traktowanej dotychczas dorywczo i powierzchownie – czego wymowną ilustracją jest fakt, że na oznaczenie tych części, tych odmian cywilizacyjnych, nie ma dotychczas nazwy! Nie umiemy nazwać tego, czego wyróżnianie jest niezbędne i narzuca się na każdym kroku.

Jakiego użyć terminu np. na oznaczenie stosunku cywilizacji łacińskiej w Polsce do zachodnioeuropejskiej, jako stosunku części do całości? Jeżeli to i tamto oznaczać będziemy jedną nazwą, zatracimy cechę tego właśnie stosunku, stosunek podziału do ogółu.

W książce niniejszej podziały te nazywane będą kulturami. Na wszelkie zarzuty o niestosowność tej nazwy odpowiadam z góry, że natychmiast używać pocznę innego wyrazu, skoro tylko ktoś mi go wskaże. Jakoś nazywać te odmiany cywilizacji trzeba! Biorę wyraz, który jest wolny, bo niepotrzebny w dotychczasowym użyciu; niewłaściwy, jak wykazywałem.

A więc: cywilizacja arabska, kultura mauretańska; cywilizacja łacińska, kultura polska; cywilizacja turańska, kultura ugarska, afgańska itp.

Zarzucam natomiast terminologię na oznaczanie osobno strony duchowej i osobno materialnej. Może być cywilizacja materialna i duchowa, również kultura duchowa, kultura materialna. Chcąc wyodrębnić tę czy tamtą stronę, dodaję przymiotnik. Ponieważ

atoli wyodrębnianie takie historycznie nie istnieje, wyjątkowo tylko wypadnie operować tymi pojęciami.

Tak ustaliwszy nomenklaturę, zapobiegniemy wszelkim wątpliwościom i nieścisłościom. Z chwilą ścisłego określenia przedmiotu badań wychodzi się ze stanu mgławicowego w nauce. Ostrzec należy przed mieszaniem nauki o cywilizacji z historią cywilizacji. Gdy mowa o historii cywilizacji, trzeba zapytać: której, jakiej? Boć każda cywilizacja ma swą osobną historię – gdy tymczasem nauka o cywilizacji tyczyć się musi wszystkich cywilizacji. Zdaje mi się, że nie może powstać naukowa historia żadnej cywilizacji bez pewnego wpierw rozwoju nauki o cywilizacji; trzeba bowiem rozstrzygnąć wpierw pewne kwestie ogólne – a przede wszystkim zagadnienie przyczyn i genezy cywilizacji.

Sedno wszystkich dociekań naukowych w zakresie cywilizacji tkwi w problemie. Skąd wielość i różność cywilizacji?

Ten problem stanowi węzeł, w którym zesuplone są wszystkie nici ze wszystkich krosien tkackich Historii. Nie wolno go rozcinać, lecz trzeba cierpliwie rozwiązywać.

HOMO FABER

Wielość i różność cywilizacji zastanawiała wprawdzie uczonych, ale z dziwnym ograniczeniem, mianowicie do przeszłości. Kombinowano sobie, ile cywilizacji było, a wielości ich w teraźniejszości jakby się nie widzi. Nie bardzo nawet uznaje się tę mnogość współczesną. Jakimś *tacito consensu* przyjęło się, że właściwie jest tylko jedna cywilizacja, tj. „europejska”, inne zaś stanowią tylko niższe szczeble tej jedynej, która i tak szerzy się coraz bardziej na cały świat, czego dowodem przyjmowanie naszych wynalazków, zaprowadzanie armii stałych z instruktorami europejskimi, import perkalików do Gulusów afrykańskich itp. Widziano tedy tylko same szczeble wiodące do europejskości – i ten sam punkt widzenia stosowano do badań przeszłości. Chociaż cywilizacja „europejska” nie zawsze istniała, ale – przez jakie trzeba było przechodzić szczeble, widzi się dziś jeszcze na „dzikich”, stanowiących kolekcję historyczną w przestrzeni. Cała usilność badań naukowych zwrócona była ku temu, by wykryć schemat szczebli, obowiązujących jakoby powszechnie w pochodzie od ludożercy do pruskiego lej manta.

Nie łatwo pozbyć się przesądów... naukowych. Skoro zaś muszę już być przygotowanym na to, że książce niniejszej grozi niesława za brak w niej pierwotnego komunizmu, matriarchatu i totemizmu – cóż stracę, jeżeli dodam jeszcze jedną herezję i zaprzeczę, jakoby *homo faber* miał tworzyć cywilizację, i ograniczę jego rolę do stanowiska pomocniczego w wytwarzaniu szczebli cywilizacji, których rodzaj zgoła nie zależy od wynalazków technicznych.

A władztwo ergologii teraz właśnie znajduje się bodaj że w punkcie kulminacyjnym!

Geneza metody ergologicznej tkwi w dawnej trychotomii, w dawnym poglądzie na ewolucję prehistoryczną według głównego sposobu walki o byt: rybołówstwo i łowiectwo, hodowla pasterska, rolnictwo. Pochodzi ten schemat z wieku XVIII, a wydoskonalono go aż do końca XIX w. E. List np. rozróżniał pięć epok gospodarczych: łowy, pasterstwo, rolnictwo, rolnictwo z rękodziełem (manufaktur), wreszcie rolnictwo, rękodzieło i handel równocześnie. Zarzucono wprawdzie schematy podobnego pokroju, ale mamy na ich miejsce schematy ergologiczne.

Od owych bowiem schematów krok tylko do innych, mianowicie, żeby ustanowić okresy według najważniejszych wynalazków, pomocnych w walce o byt. Pierwsze próby znajdujemy u L. H. Morgana w jego „Ancient Society” (1877 r.), które to dzieło stanowiło długo istny kodeks dla niezliczonej rzeszy uczonych wszelkich języków; ale autor zastrzegął się, że to podział tymczasowy, bo okresy będą mogły być stanowione na-pewno dopiero wtedy, gdy się zbada należycie całą historię zdobywania środków do życia.

Po pewnym czasie przeszło się wprost do ustanowienia okresów techniki. Już tenże Morgan (starszy) twierdził, jako ustroje społeczne zależne są ściśle od techniki. Rozróżniał trzy okresy stanu dzikości: niższy przedogiemny, średni od użytku ognia, z narzędziami: kijem, krzemieniem, aż do łuku; wyższy zaś stan dzikości rozporządzał statkami drewnianymi, koszykami z wicin, jednodrewnkami i umiejętnością tkania

palcami. Od zduństwa zaczyna się stan „barbarzyństwa”; najpierw łuk i maczuga, a następnie oswojenie zwierząt, aż wreszcie w wyższym stanie barbarii początki metalurgii i osiadłego rolnictwa. Następuje epoka cywilizacji, której cechą istotną (zdaniem Morgana) jest produkcja przerabiająca, wybijająca się coraz bardziej na pierwszy plan. Morgan przypuszczał, jako dopiero dzięki rolnictwu wytworzyła się własność prywatna, a przez nią powstała rodzina monogamiczna, ta zaś wiodła do państwa itd. Okresy rozwoju własności były według niego zgodne mniej więcej z okresami rodzajów walki o byt, która zawisała od narzędzi, a zatem wszystko zawisło ostatecznie od techniki. Jakkolwiek przyznawał, że w dziejach własności tkwi pod niejednym względem najważniejszy dział duchowego także rozwoju ludzkości – jednakże w ostatecznej konsekwencji jego wywodów wyzierała ta niekonsekwencja, iż ten rozwój duchowy zawisł od... postępów zduństwa, tkactwa etc. Ograniczając się do najwybitniejszych uczonych, zwrócę uwagę, jako potem E. du Bois Reymond dzielił historię na trzy epoki. Pierwszą z nich cechuje budownictwo, topienie kruszców i odlewanie z nich, tudzież rznięcie kamienia. Stopień drugi zaznaczają trzy odkrycia: busola, proch strzelniczy i drukarstwo; trzeciego stopnia cechą są maszyny poruszane ciepłem. Jedną z najważniejszych przyczyn upadku świata klasycznego jest u niego to, że nie wzniósł się ponad pierwszy szczebel techniki.

Słusznie odparł na to Paul Barth, że Germanie nie rozporządzali techniką wyższą niż Rzymianie, którzy zresztą technikę swą wciąż udoskonalali. Zwrócił też uwagę na znany fakt, jako ludy prymitywne wymierają nieraz od razu po zaopatrzeniu ich w lepsze narzędzia!

Francuska i katolicka szkoła prehistorii i etnologii, utworzona przez słynnego socjologa Frederica Le Playa, wprowadziła jakąś syntezę rozwoju ustroju rodziny z rozwojem techniki. Najwybitniejszy jej przedstawiciel. J. R. Maurice Vignes dzieło swe główne „La science sociale d'apres les principes de Le Play et de ses continuateurs” (1897) dzieli na takie części: I. L'age des productions spontanees, l'age des machines; II. L'age des machines (fin), l'age de la houille, de la vapeur et de l'electricite. Ustrój życia rodzinnego zawisł od sposobu walki o byt i od techniki wytwórczej; czego rozróżnia trzy okresy historyczne: narzędzia ręczne, maszyna, węgiel. Ponieważ rolnictwo wykonywane było nie samymi tylko ręcznymi narzędziami, należy przeto już do okresu maszynowego. Zdobywanie żywności poczyna się jednak od łowów i rybołówstwa, a przy tych formach gospodarstwa rodzina (zdaniem Vigne'a) była luźna i władza ojcowska słaba; własność zaś indywidualna była do łuku i narzędzi w ogóle, rodzinna do chaty, rodowa lasu czy stepu. Skutkiem przechowywania żywego łupu wytworzyła się z łowów hodowla na stepach, z rodziną patriarchalną, przy czym ziemia była niepodzielna. W rolnictwie wytworzyło się niewolnictwo itd. (Czasem dość trudno zorientować się w wywodach Vigne'a z powodu nieustalonej nomenklatury).

Oczywiście nie można lekceważyć narzędzi i całej w ogóle techniki; bez niej gdzież byśmy byli! Dobrze to określił Erazm Majewski, mówiąc: „Dopiero przez narzędzia sztuczne człowiek doprowadza do równości fizyczność swoją, niewystarczającą do czynu odpowiedniego woli, z psychicznością, która wyraża się w jego woli”. Ale stąd jakżeż daleko do tego, żeby uważać narzędzia za główne motory historyczne!

Lacombe i Weber („Le rythme du progres”) ograniczyli to do pierwszej fazy ludzkości, która miała być techniczna, a nie teologiczna, jak mniemał Comte. Czyż to nie „modernistyczne” *somnia vigilantium*?!

Ergologia stawiała się fundamentem wszelkiej syntezy prehistorycznej tak dalece, iż nie śmieli wątpić o tym najwięksi nawet przeciwnicy dawnej szkoły Morgana (starszego). Prof. Graebner w Bonn próbował tego samego, co Morgan i Du Roy-Reymond, zastrzegając tylko, że granice okresów nie dadzą się oznaczyć z całą ścisłością, gdyż zlewają się. Katolicka niemiecka szkoła etnologiczna wymyśliła „kręgi kulturalne” (Kulturkreise), których ilość oznaczył ostatecznie na siedem (względnie osiem) ks. Wilhelm Schmidt, jeden z najznakomitszych w ogóle etnologów, zakonnik werbista w St. Gabriel pod Moedling w Austrii, autor licznych prac, a który rozpoczął w r. 1925 publikację swego pomnikowego dzieła syntetycznego: „Voelker und Kulturen” (przy współpracownictwie ks. Wilhelma Koppersa). Szkoła ta także łączy pewien stan techniki z pewnym stanem rozwoju społecznego i duchowego. Np. krąg pierwszy: kij, kość, łuk, obok czego ślady animizmu i monogamia; krąg drugi: kamień, maczuga, dzida, fletnia trzcinowa, zawiązki rysunku i obok tego animizm i magia. Zawiązywanie rodziny i jej urządzenia należą do cech istotnych każdego „okręgu”. Niestety, na domiar pomyłone jest to wszystko jeszcze „totemizmem płciowym” i temu podobnymi niepotrzebnymi wtrętami. Z całym szacunkiem dla tej szkoły od Graebnera do X. Szmidta, przemawia mi jednak bardziej do przekonania K. Buecher w „Arbeit und Rhythmus” (1896), gdy pisze: „Nie może być nic niesłuszniejszego nad owe uczone konstrukcje, nawiązujące nowe epoki kultury z pojawieniem się zduństwa lub obróbki żelaza, z wynalazkiem pługa lub młynka ręcznego. Ludy umiejące doskonale obrabiać żelazo na siekiery, a nawet na cybuchy, używają dziś jeszcze drewnianych dzid i strzał, lub też uprawiają rolę drewnianą łopata, choć nie brak im bydła, które by mogło ciągnąć pług”.

Trudno doprawdy o silniejszy argument przeciwko ergologicznej systematyce cywilizacji. Nie da się utrzymać ani nawet chronologia jakaś ergologii, bo w różnych stronach świata wynalazki nie w takiej samej następowały kolejce. Etnologia zna plemiona, posiadające ceramikę, a wojujące dzidami!

Do jakiego stopnia cywilizacja materialna urąga wszelkiemu prawidłowemu układowi, znać najbardziej może na tym, że na ziemiach polskich nie było okresu brązowego. W Afryce murzyńskiej nastął również wiek żelaza bezpośrednio po kamiennym; podobnie w Australii i Oceanii, w przeważnej części Ameryki i północnej Azji. Już z tego samego wynikają jakby dwa systemy!

Jeżeli ergologia nie przyda się do oznaczenia kolejności faz, które by były nieuchronnie pewne i tożsame dla wszystkich cywilizacji, tym mniej posłużyć może do kwestii zróżnicowania cywilizacji. Czyż jest choć jeden wynalazek, który nie mógłby przechodzić z jednej cywilizacji do drugiej? Czy choć jeden wpłynął gdziekolwiek na istotę pewnej cywilizacji?

Czyż można by podzielić ród ludzki według jakiegokolwiek momentu ergologicznego? A choćby nawet pośrednio? Np. według użytku brzytwy? Średniowieczne prawosławie, uważające golenie za grzech, stałoby blisko Aj nosów, tudzież... Anglików z

czasów Dickensa; gdy tymczasem dzisiejsi Anglosasi byłiby tedy zbliżeni cywilizacyjnie do Mongołów. Trzeba raz na zawsze zrezygnować z pomocy ergologii w kwestiach istotnych, zasadniczych nauki o cywilizacji⁵⁷.

Przenoszenie pewnego przedmiotu z kraju do kraju może być nieraz wskazówką dróg, jakimi kroczyły wpływy cywilizacyjne – lecz nie musi! Np. znany powszechnie przykład o talarach „Maryi Teresy” w Abisynii i Sudanie. Albo: zasięg wina i oliwki oznacza nieźle zasięg wpływów dawnej cywilizacji rzymskiej, gdy tymczasem zasięg herbaty jest bardzo różny od zasięgu cywilizacji chińskiej, a już picie herbaty nie ma nic wspólnego z szerzeniem nauk Konfucjusza. A co ciekawe, że Korea, tak blisko Chin, herbaty nie używa! Czy z ziemniakami przewędruje w świat dużo amerykanizmu? Lecz dość o tym.

Wynalazki – od kija do aeroplanu – stanowią o szczeblach cywilizacyjnych w każdej cywilizacji oddzielnie; w każdej też sprawa ta wymaga specjalnych badań. Np. koleje żelazne zmieniły wiele w nateżeniu życia w zachodniej Europie – lecz w Rosji nic zgoła. Garnek, studnia i młynek, te trzy epoki ergologii, nie wszędzie dopomogły kobiecie; w licznych krajach utwierdziły tym mocniej służebność żon. Ale studnia umożliwiała regularną komunikację w krajach pustynnych, z czego ileż poważnych następstw cywilizacyjnych! I tak o każdym wynalazku trzeba orzekać osobno w rozmaitych krajach i czasach.

Rzecz szczególna, jak nie orientujemy się w zagadnieniu ergologii, która powszechnie uchodzi za coś specyficznie „archeologicznego”. Istnieje ona atoli również dobrze za dni naszych, wiecznie młoda i coraz to nowe rodząca owoce. Należy do niej telefon, radio i to wszystko, co jeszcze jutro ma być wynalezione! Ale czyż zmieniła się na jotę cywilizacja bramińska, odkąd Hindusi bywają urzędnikami kolejowymi? Czyż za pomocą samochodów zmieni się co w pojęciach japońskich? A co ważniejsze, czy zmieniło się coś w nas od wszystkich naszych wynalazków? Zmiana koło nas nie stanowi zmiany w nas. Natomiast „wynalazki” humanistyczne np. testamentu i nazwisk dziedzicznych, jakżeż zmieniły świat! Stosowanie matematyki do wytworów fizycznych jest zaiste imponujące w rezultatach, ale o ileż donioślejsze jest stosowanie jej w zakresie humanistycznym! Instytucje społeczne oparte na rachunku prawdopodobieństwa zmieniają życie zbiorowe bardziej od elektryfikacji, a odkrycie kredytu amortyzacyjnego (zmarnowanego i stłumionego niestety w Polsce) zdziało bez porównania bardziej niż wszystkie wynalazki techniczne razem. Cywilizacji nie ustanawiał *homo faber*, ani też nie różnicował cywilizacji. Przyczyniał się tylko do osiągnięcia wyższych szczebli.

Przejdźmy do dalszych warunków różniczkowania cywilizacji, poszukując czynników wyższego rzędu. Najpierw zastanowimy się nad tym, czy i o ile cywilizacja zależy od rasy, języka i religii.

⁵⁷ Natomiast historia cywilizacji nie obejdzie się bez ergologii. Jakież ogrom materiału zawiera choćby pierwszy tom Moszyńskiego „Kultury ludowe u Słowian”!

CYWILIZACJA A RASA

MIESZAŃSTWO RASOWE

Problem: cywilizacja a rasa, da się ująć w pytanie, czy zachodzi jakiś stosunek stały pomiędzy różnaitością cywilizacji a różnaitością ras?

Gdyby o cywilizacji stanowiła rasa, byłoby cywilizacji tyle, ile ras, a tak nie jest; lecz gdyby nie było żadnego zgoła związku pomiędzy tym a tamtym, nie mogłoby powstać rozpowszechnione przekonanie o zależności cywilizacji od rasy. Widocznie zagadnienie nie jest tak proste – i trzeba odrobić wpierv niejedną zawiłość, chcąc je rozwiązać.

Zawiłości zaczynają się od samego określenia rasy. Niegdyś sentymentalny Herder gromił to wyrażenie jako „unedel”, ubliżające godności człowieka. Oburzał się na tych, którzy wymyślili „jakieś pięć działów według części świata czy nawet; podług kolorów” i różnorodność tę „ośmielili się nazwać rasami”. Ta obraźliwość o degradację minęła, nastąpiły natomiast wątpliwości co do realności lub nierealności gatunku, przypominające wielce średniowieczne spory realistów i nominalistów. Jedni zapatrywali się na kwestię gatunku, jako na pojęcie ściśle abstrakcyjne, mając je za wyłączny płód myśli ludzkiej, potrzebny do systematyki, stanowiący nieodzowny dla umysłu środek pomocniczy (Bujfon, Bonnet, Lamarck, Naegeli, Wundt, Lehmann), drudzy zaś uznali gatunek za jednostkę realną (Linne, Cuvier, Agassiz, Wigand, Wassmann T.J., Lotsy). Oddziałał wielce na badania i zapatrywania Darwin swymi wywodami, jako gatunek ulega nieustannym i rozległym przeobrażeniom, a zatem nie ma pomiędzy gatunkami ustalonych granic.

Jussieu określił rasę jako ustaloną odmianę w obrębie gatunku. Buffon zwraca uwagę, że ustalenie rasy jest względne, skoro znika rasa, gdy odmieni się jej środowisko. Naegeli kładł nacisk na to, że rasy mogą się prędko wytwarzać i również szybko zatracać, gdy tymczasem odmiany (według jego słownictwa) wytwarzają się nadzwyczaj powoli, ale trwają całe wieki. Ogół przyrodników łączył bądź co bądź z pojowaniem rasy zawsze „pojęcia pokrewieństwa i dziedzicznej stałości”.

Mogą więc rasy być długotrwałe i krótkotrwałe. Powstaje ich tedy więcej, niż się utrzymać zdoła, a do wiadomości nauki dochodzą oczywiście tylko te, które zdołają się utrwalić.

Co wszystko uwzględnwszy, można zgodzić się na definicję, jako rasa jest to odmiana gatunku zoologicznego.

Gatunek może nie zawierać w sobie żadnych ras, stanowiąc jakby jedną rasę, ale może również mieścić w sobie ras wiele, różniących się szczegółami, nie stanowiącymi o istocie gatunku. A więc obok cech człowieka istotnych: postawy pionowej, braku ogona, zdatności do myślenia poza instynktem – wszystko inne może rozstrzygać o przynależności rasowej, np. barwa skóry, rodzaj włosów, kształt czaszki itd.

W każdym razie chodzi o same cielesne cechy. Moim zdaniem dokładne określenie rasy brzmi tedy: Rasa jest to somatyczna odmiana gatunku zoologicznego. Wyłącznie w tym tylko znaczeniu będzie też wyraz „rasa” – używany w niniejszej książce.

Od tak pojętej rasy ma zależeć cywilizacja? Z mniemaniem tym łączy się nieuchronnie drugie: przypuszczenie, jakoby istniały rasy czyste. Ciągłość tego błędu, porzuconego przez naukę od dwóch pokoleń, aż do chwili obecnej, może posłużyć za klasyczny przykład, z jak żółwią zaiste chyżością (w wieku radioelektryczności!) rozchodzą się prawdy naukowe.

Albowiem już w starym podręczniku Krzywickiego z r. 1897 czytamy, jako „rasy czystej nie ma... Najdrobniejsze nawet plemionka, zamieszkujące w najbardziej odległym stroju, przedstawiają ślady zmieszania rasowego”. Dosadnie wyraził się Erazm Majewski, zaręczając, jako „ani pośród troglodytów nie było jednakości rasowej”. Edward Meyer zwracał uwagę w r. 1907, że ani w Nowej Gwinei lub Australii nie należy przypuszczać jakichś stosunków praczłowieczych! Fritz Lenz podkreślał w r. 1921 to, że wymierają także ludy żyjące izolowanie, np. lud Wedda i pokrewne na Cejlonie. Eugen Fischer powołuje się na fakty, że wymarli Tasmańcy, a wymierają pra-Australijczycy, Buszmeni, Indianie w Stanach Zjednoczonych i ludy Ziemi Ognistej⁵⁸.

Gdzie zaś życie tętni, tam rasa goni rasę. Od dawien zastanawia uczonych pstrokaczna Indii. Mantegazza wyraził się był w te słowa: „Indie niegdyś w epoce bardzo oddalonej zaludnione były przez setki i nawet jakiś tysiąc ras”. Przesadził? Ale bądź co bądź tam największa ich obfitość. Wiadomo, jako popowstawały tam przeróżne mieszaniny z najazdów mongolskich, turańskich, portodrawidyjskich, tybetańskich, aryjskich.

Ależ „Aryjczycy” są w ogóle „rasą hipotezy” i nic pewnego nie da się powiedzieć o nich! Nie ma związku pomiędzy dzisiejszymi Hindusami, Ariami i Drawidami, a starożytnymi owymi „Ariami” lingwistów, geografów i historyków

Jakżeż rozplątywać plątaninę antropologiczną olbrzymiego kraju, który już w okresie czwartorzędowym był gęsto zaludniony?

W Polinezji, odkąd ją znamy, jest największa mieszanina „beżadna typów czarnego, żółtego i białego”. Na odkrytych w r. 1772 wyspach znajdowano białych, czarnych i brązowych równocześnie.

Niemalą też plątaninę somatyczną przedstawia Rosja. Uczony Zograf znalazł w Rostowie taką mieszaninę (i to bez cech charakterystycznych!), iż antropolog „nadaremnie traciłby czas na studia”.

Już nawet Cyganie, mający w sobie pierwiastek hinduski, są przy tym mieszańcami najrozmaitszego pochodzenia europejskiego. Hotentoci są zaś produktem mieszaniny chamicko-buszmeńskiej, lecz w takim ograniczeniu mieszaństwa znajdujemy ich tylko w kraju Nama; w Kaplandzie dołączają się jeszcze inne pierwiastki. Może więc Ajnosi? Ci mają w sobie wiele z europeidów (podobnie jak Polinezyjczycy) i nie są Mongołami. Przodkowie ich przebywali niegdyś po całej dzisiejszej Japonii, żyjąc w jamach; Japończycy pokonali ich i wytępilli niemało, przybywszy od strony kontynentu. Zmieszało

⁵⁸ Co Wedow, mylną okazała się dawna hipoteza, jakoby byli szczątkami pierwotnej ludności Indii.

się przy tym sporo krwi ajnoskiej z japońską. Na wyspie Jesso (obecna Hokkaido) przebywają ci mieszkańcy w okolicy Mororanu i Uso, nawet kwarteroni japońscy; aż na Formozie trafiają się zaś ślady ajnoskie. Niegdyś Lapończycy skandynawscy byli czystymi „Mongolami”, ale dziś są to mieszańcy. Podobnie Finowie, Karelczycy, Samojedzi, Syriacy, Wogulcy, Ostiacy – i dalej ku zachodowi

Słowianie wschodni. Za najczystszych rasowo uchodzą mieszkańcy Wysp Andamańskich i Eskimosi.

Rozpowszechniony jest wśród „szerszej inteligencji” przesąd, jakoby Żydzi celowali czystością rasy. Ale stwierdzał już Renan, jako nie ma typu żydowskiego, a tylko typy; w starym zaś podręczniku Krzywickiego czytamy, że „skład rasowy Żydów ośmiorki”. Z nowych oświadcza Fischer, jako „nie ma co mówić o rasie żydowskiej. Posiadają „najrozleglejszą skalę cech somatycznych”. W Palestynie byli od samego początku już mieszańcami.

Mieszaniny rasowe dokonują się też za naszych czasów we wszystkich częściach świata i to tak przez najazdy zbrojne, jak przez imigrację pokojową. Np. w Afryce środkowej „sadowią się wśród Murzynów Arabowie, zwykle na pagórkach, otaczają osady ostrokołem, rabują ludność czarną i spośród niej biorą żony”. Są też Arabowie rozsiani po całej Mauretanii, pośród Maurytanów w północnym Maroku, Berberów we wschodnim i Murzynów w południowym.

A zatem odmiany somatyczne człowieka znajdują się w ciągłym ruchu zmienności, a z mieszania ras dawnych powstają nowe. Lecz mieszanie na większą skalę odbywa się bądź co bądź nie zawsze, nie bezustannie, lecz tylko sporadycznie; a zatem może utrzymać się czystość rasy tej, która powstała niegdyś jako mieszanina wprawdzie, lecz nie mieszająca się dalej, przynajmniej nie na większą skalę. Można by wyrazić się, jako stagnacja w mieszanii utrzymuje czystość dawniejszej mieszaniny, z której wytworzyła się rasa nowa. Tak właśnie ma się rzecz z Żydami: mieszanina palestyńska przestała na długo mieszać się dalej w diasporze.

Chodzi o to, czy z wszelkiego krzyżowania powstaje nowa rasa. Otóż nie! Z mieszaństwa nowe rasy powstawać mogą, lecz nie muszą.

Pierwszym warunkiem nowej rasy trwałości cech, dziedzicznych przez znacznie większą ilość pokoleń, czyli ciągłość dziedziczenia. Panuje już w nauce jednomyślność co do tego, jako nie ma innej dziedziczności, jak tylko podług praw Mendla, w których mieści się zarazem prawo następstw krzyżowania. Rasa np. niskiego wzrostu pozostanie zawsze niską, póki nie skrzyżuje się z wzrostem wyższym; potomstwo zaś będzie się kształtować według „mendelizmu”⁵⁹.

⁵⁹ Dzieje tych odkryć są bardzo znamienne dla dziejów nauki w ogóle. Mendel sam ogłosił odkrycia swe w r. 1864. Stanowiły one owoc cierpliwego eksperymentowania na grochu i fasoli przez lat 30. Zostały najzupełniej zignorowane. Dopiero gdy w 36 lat potem, w r. 1900 trzech uczonych odkryło naraz to samo, nastąpiło potem także „odkrycie” Mendla, ażeby się okazało, jako „najnowsze” odkrycia były zbędne od lat 36. Tak zmarnowano całe pokolenie nauki. W polskim języku o mendelizmie najlepiej u A 105-117; a biograficzne wiadomości w ogóle zbiegiem

U ludzi stwierdzono doświadczeniem tysiącokrotnym, jako brunet mocniej przekazuje swe cechy niż blondyn, a Murzyn w związku z białym dwukrotnie silniej. Wernick wykazał jako dzieci Japonki i Niemca bywają wątłe; gdy tymczasem potomstwo Japonki i Francuza bywa zdrowsze niż obojga japońskich rodziców. Lippapleny, tj. mieszańcy Holendrów i Malajów wydają z siebie same córki, a w drugim lub trzecim pokoleniu stają się bezpłodni.

Bywają bowiem krzyżowania bezpłodne lub z potomstwem wątłym. Schwalbe stwierdza, jako wymiana krwi nie szkodzi pomiędzy myszą a szczurem, królikiem a zającem, zwierzętami sobie bliskimi, lecz działa bardzo szkodliwie pomiędzy dalszymi, np. kot i świnka morska. Adametz, największa dziś powaga w dziedzinie naukowego badania hodowli, stwierdza, jako bastardy gatunkowe bywają zazwyczaj niepłodne.

Kwestie hodowli wymagają do rozstrzygnięcia... czasu. Długo hodowcy sądzili, jakoby ze skrzyżowania wychodziły przymioty rodziców wzmożone i to z przewagą zalet nad wadami. Dano się uwieść tzw. wybujałości. Nowsze badania nie tylko jej nie przeczą, ale dorzuciły niemało ciekawych spostrzeżeń. Bastardy lwa i tygrysa są większe i cięższe od obojga rodziców. Potomstwo pantarki z kurą rasy bojowej cechuje nadzwyczajna napastliwość. Słynęła hodowla szczurów Crampego, hodowanych umyślnie w pokrewieństwie. Mieszańce były znacznie wytrzymalsze na wszelkie niedomagania bytu, zwłaszcza osobniki poniżej pół krwi. Ale gdy doświadczenia miały już za sobą pewien... czas, okazało się, że ten „wigor” trwa zaledwie przez jedno pokolenie, a potem koniec wybujałości, a następuje nawet zesłabienie. Co więcej, bastardy okazały się niepłodnymi, czasem bezwzględnie, np. u mułów i tulu. Żyje muł setkę lat, ale nigdy nie będzie z niego nowy muł.

Nadto stwierdzono, że u bastardów spotyka się często zdziczenie. Odznaczają się tym bastardy świni. Koguty pewnego rodzaju bastardów napadały bez powodu nawet na starsze osoby. W Patagonii dziczały bastardy psa owczarskiego; porywały te owce, których miały strzec!

U ludzi przy takiej samej na ogół mieszaninie stwierdza się czasem skutki... różne. Np. krzyżowanie Norwegów z Lapończykami wcale nie wiedzie do poprawy „rasy”, lecz przeciwnie: „Po prawdzie rzadko wychodzi z tego co dobrego; najczęściej ta krew połowicza dobywa na wierzch tylko ujemnie właściwości”. Podobnie pewien dział mieszańców krwi portugalskiej z kolorową w Brazylii, tzw. kabokle, przedstawiają typ prawdziwie opłakany. „Dzisiaj w okolicach Horretes lub Paramigua Indian nie ma zupełnie, ale też nie ma wielu ludzi, którzy by w żyłach nie posiadali pewnego procentu krwi czerwonych. Kabokle na około Horretes i w całym pasie nadmorskim są znędzniali fizycznie, nękanii przez choroby weneryczne (spadek po Indianach?), nie bardzo zdadni do życia”. Ale widzimy skądinąd, że nie brak krzyżowań hiszpańsko-indiańskich, wielce udatnych pod względem fizycznym (choćby Meksykańczycy). Ani też w Brazylii nie brak mieszańców zdrowych. Krew indiańską można poznać „po prostych, twardych

okoliczności najlepsze w piśmiennictwie polskim, mianowicie ks. L. Wrzoł w „Przeglądzie Powszechnym” z 1924 r.

granatowych włosach, szerokich twarzach i melancholijnym spojrzeniu przechodniów ulic parańskiego portu”.

Mendelizm oznacza ściśle rozmiary dziedziczności cech rozmaitego rodzaju, lecz nie daje odpowiedzi na zagadnienie, jakie są warunki płodności, ciągłej czy krótkotrwałej, czy też bezpłodności. Przypuszczalnie ma się rzecz tak, jak u zwierząt: pokrewne typy rasowe dają po większej części dobre wyniki krzyżowania; dalekie zaś od siebie typy, po większej części wyniki niefortunne.

Stwierdził to na turańskim Wschodzie najlepszy znawca tamtejszych ludów, Julian Talko-Hryncewicz. Świetne są rezultaty krzyżowania Chińczyków i Mongołek, z czego wytwarza się np. w Urdze „typ piękny... inteligentny”. Dzieci ze związków Chińczyków z Buriatkami, a „szczególnie” z Mongołkami przypominają Hiszpanów. Natomiast ujemne wyniki daje związek Chińczyka z Rosjanką jako „dalej stojącą rasowo”... „Próba krzyżowania dwóch ras pokrewnych dała w metysach urgińskich doskonały rezultat, który nie był tak dodatnim przy mieszaństwie ras dalej od siebie stojących, „jak asymilacja Buriatów, Jakutów, Tunguzów lub Ostiaków. Mieszaństwo to nie może zapewnić trwałości rasy i jej rozmnożenia”.

W każdym razie z czegoż tworzy się rasa, jeśli nie z pokrewnych typów antropologicznych? Toteż należy powtórzyć za Czekanowskim: „Większa ilość bardziej sobie wzajemnie bliskich typów tworzy dopiero rasę. Rasa stanowi wytwór analizy antropologicznej, a nie jest jednostką daną nam już bezpośrednio w przyrodzie. Antropologia ras przedstawia właściwie systematykę rodzaju ludzkiego”.

Nie będąc bezpośrednio danymi przyrody, powstają tedy rasy z czasem, w czasie i do czasu, jako produkty krzyżowania.

Ale mieszanie się ras w nową rasę dokonuje się nadzwyczaj zwolna, tak dalece, iż całym epokom właściwe są te same rasy (powiedzmy: te same produkty mieszanin rasowych).

Świadkiem sam Czekanowski na takim przykładzie: Drobnostką to, że „ludność podlwowska od połowy XVII wieku nie uległa zmianie” – ale „w zaludnieniu stepów czarnomorskich istnieje mimo wszystko ciągłość, sięgająca wstecz aż do koczowniczej ludności irańskiej”, albowiem „szerokonosowość ludu Ukrainy wskazuje na przetrwanie dawnej ludności terytorium stepowego w poważnych rozmiarach”; a co najbardziej pada na szalę, da się stwierdzić „ciągłość w rozwoju stosunków europejskich... Od epoki brązu aż do doby obecnej ludność Europy składa się z tych samych elementów rasowych, a typy skrajnego długogłowca i nordyczny sięgają wstecz aż w głąb młodszego paleolitu.

Jeszcze jaskrawiej zaznacza się... ciągłość w dziedzinach badanych przez prehistorię i etnografię”. „W epoce brązu ludność Europy osiąga już skład rasowy bardzo podobny do obecnego”... „Od okresu lodowcowego aż do doby obecnej mamy do czynienia z elementami rasowymi, stwierdzanymi u ludzkości żyjącej w dobie obecnej”.

A zatem wolno historykowi wystąpić z twierdzeniem, że nasza epoka ma swoje rasy (jakkolwiek powstałe oczywiście z poprzedniego mieszania) – i wolno w tym ograniczeniu mówić o rasach.

Ograniczenie to jest dla historyka i tak... nader rozległe. Większej rozległości nam nie trzeba!

JAKIE SĄ RASY?

Kanon cech rasowych stanowi wciąż jeszcze kwestię otwartą; nie ma bowiem zgody co do tego, jakie odmienności somatyczne uważać za wskazówkę odmiennej rasy. Niegdyś (od Cuviera, 1769-1832) kanonem była barwa skóry, ale Cuvier uznawał tylko trzy rasy: białą, czarną i żółtą, uważając Indian za odmianę żółtej – przeciw Linneuszowi i Blumenbachowi, uznając odrębność rasy „czerwonoskórych”. Ale następnie stwierdzono i określano coraz więcej „kolorów”. Ażeby unikać nieporozumień, układano tabele chromatyczne tych barw. Najlepsza z nich ułożona przez Francuza Paul Broca (1824-1880), a przyjęta niemal powszechnie, liczy 34 odcieni, oznaczonych numerami, według których nazywa się je i cytuje. Angielski irystytut antropologiczny sporządził wydanie uproszczone do odcieni dziesięciu, według propozycji Topinarda.

Wnet atoli poczęto uważać barwę skóry za drugorzędną tylko cechą rasową, wysuwając na pierwszy plan różnicę czaszki, głowy w ogóle i w pewnych szczegółów twarzy, a nawet włosów. Szwed A. Retzius wprowadził w r. 1843 podział na długogłowych i krótkogłowych, a Paul Broca uporządkowawszy to wszystko, co zwiemy pomiarami antropometrycznymi, przydał dział trzeci: średniogłowych.

Odrzucono pomysł Maxa Muellera, żeby szukać w powinowactwie językowym środka na oznaczenie filiacji i pokrewieństwa ras, kombinując to z cechami somatycznymi. Wszakże rasa jest sprawą zoologiczną, a język społeczną! Łatwo też stwierdzono, jako nieraz rasy odmienne mówią tym samym językiem, lub podobnym, a ludzie te same rasy różnymi. Ani też „teraźniejsze terytoria językowe nie są identyczne z terytoriami antropologicznymi”. Przyjmował się natomiast coraz bardziej pomysł Huxleya, który w r. 1870 określił rasy według owłosienia, jakkolwiek nie utrzymała się propozycja Haeckla z r. 1879, żeby to przyjąć za cechę zasadniczą. Ostatecznie przyjęło się w nauce kombinowanie cech owłosienia z „kolorem” i z pomiarami antropometrycznymi.

Im lepiej poznawano różnicę somatologiczną, tym więcej przybywało antropologom ras. Dodając do ras „głównych” jeszcze „drugorzędne”, otrzymali: w r. 1860 Geoffroy Saint-Hilaire ras 13, w 10 lat potem Huxley 14, a Haeckel doszedł w r. 1879 aż do 34; Topinard doliczył się w r. 1885 ras 19, Quatrefages w r. 1889 o jedną mniej.

Obecnie „ostatnim wyrazem nauki” jest tabela (owoc 30-letniej pracy) J. Denikera, obejmującą 29 ras i tuzin „podras”, zgrupowanych w „kategoriach”. Podział zasadniczy jest na pięć kategorii (A-F), według włosów z uwzględnieniem barwy oczu (i w jednym wypadku kształtu nosa), a poddziały pochodzą z kombinacji cech wszelkich i są nawet dwustopniowe. Ludność europejska nie mieści się cała w jednej kategorii, lecz dzieli się pomiędzy dwie. Na specjalnej mapie Europy oznacza Deniker 6 ras „pryncypalnych”: nordyjska, wybrzeżna, czyli atlanto-śródziemnomorska, wschodnia, adriatycka czyli dynarska, ibero-wyspiarska, zachodnia, czyli sewenolska – i cztery „drugorzędne”: subnordyjska, północno-zachodnia, wiślańska i subadriatycka.

Mniej więcej tak samo określa te rzeczy Jan Czekanowski. Do „europejskiego” zespołu antropologicznego wlicza ludy fińskie i wprowadza częściowo odmienne nazwy, co wyjaśnia się z jego badań nad antropologią ziem polskich. Według niego tak się przedstawia zasadniczy zarys w tej materii: „Można przypuszczać”, że element laponoidalny już za młodszego paleolitu „wchodził w skład ludności Polski, stanowiąc jej trzon”. Jest to ten sam czynnik, który „stanowi podstawowy składnik ludności ugrofińskiej i tureckiej” (u Denikera *race cevennole*). W neolicie zachodzi już mieszanka. „Dawna ludność neolityczna, typ presłowiański (u Denikera *race orientale*), stanowiący podłoże ludzkości całego naszego terytorium, tak jak i sąsiednich terytoriów Europy”... ów „typ presłowiański jest mieszańcem laponoidalno-śródziemnomorskim (iberyjsko-insularnym)”. Coraz wybitniejsze miejsce zajmował i w końcu pierwsze zajął miejsce typ nordyczny i subnordyczny, założony z „różnych mieszańców typu nordycznego”. Mamy też tu i ówdzie „zespół alpejski”, który jest „mieszańcem nordyczno-armenoidalnym”. A ludność stepowa była niegdyś irańska... „Ona to, a nie typ dynarski, stanowi istotę odrębności antropologicznej Ukrainy”.

Zwyciężyła tedy uważana w swoim czasie za zuchwałą teza Niederlego, jako pierwotni Słowianie byli typu nordycznego, a ekspansja Słowian stanowiła pod względem antropologicznym stanowczo ekspansję rasy nordycznej. Z końcem pierwszego tysiąclecia przeważał wśród Słowian typ długogłowy, podobnie jak u dawnych Germanów Niemiec południowych. Uwzględniono też wreszcie należyte ten fakt, że dawni autorzy (przede wszystkim bizantyńscy i arabscy) opisują Słowian jako ludzi jasnowłosych. Zorientowano się też wreszcie, że obecna strefa Słowian krótkogłowych stanowi nieznaczną część terytorium słowiańskiego, a zajmuje po większej części kraje zeslawizowane dopiero w czasach historycznych, jak np. wszystko, co jest na południe od Karpat.

Ostatecznie uznaje Czekanowski w Europie cztery zasadnicze rasy („typy”) i sześć mieszanych, których genezę i wzajemne stosunki tak określa: Zasadniczymi są typy: nordyczny, śródziemnomorski, armenoidalny, laponoidalny. Ze zmieszania nordycznego z laponoidalnym powstał typ subnordyczny, z armenoidalnym dynarski, ze śródziemnomorskim północno-zachodni; typ zaś armenoidalny, miesząc się ze śródziemnomorskim, wydał typ litoralny, a z laponoidalnym alpejski; wreszcie skrzyżowanie śródziemnomorskiego z laponoidalnym wytworzyło typ presłowiański. Ale zaraz ostrzega tenże uczyony, że „odróżnianie typu presłowiańskiego nastręcza znaczne trudności”.

Wątpliwości nie brak. A cóż w tym dziwnego? Wszakże z wątpliwości rodzi się postęp nauki.

Jeszcze komplikuje sprawę niemiecki przodownik w tych sprawach Eugen Fischer, przybierając cechy zaczerpnięte z archeologii (np. za cechę rasy nordyjskiej uważa groby rzędowe). Oznacza on siedem „kręgów antropologicznych”, a te dzielą się na rasy geograficznie niezmiernie pomieszane (głównie skutkiem wędrówek).

Wszyscy niemieccy uczeni śledzą szczególnie zasięg blondynów długogłowych, w błędnym mniemaniu, że to niewątpliwe wskazówki krwi niemieckiej, a przynajmniej

germańskiej. Ale stwierdzono już, jako te cechy wcale nie stanowią cech rasowych ogółu dzisiejszych ludów germańskich”, a sama nawet Skandynawia wykazuje sporo krótkogłowców.

Po tym wszystkim stan antropologii pobudza do uwag pesymistycznych. Eugen Fischer oświadcza, jako na razie możebną jest nie antropologia, lecz zaledwie antropografia, tj. proste opisy. Pełno też sprzeczności świadczących o niedostatecznej konsolidacji nauki. Np. co do Pigmejów sam Fischer powiada raz, jako nie da się określić pierwotnego ich stosunku do Murzynów, ani też orzec, czy ci i tamci są autochtonami Afryki – a drugim razem uważa ich za rasę starszą, osiadłą niegdyś w całej tej części świata i nadto w kręgu śródziemnomorskim Europy. Ależ nawet co do południowych Europejczyków rozchodzą się zdania tak dalece, iż niektórzy upatrują w nich domieszkę krwi murzyńskiej, gdy tymczasem Fritz Lenz określa, co wszyscy biali mają wspólnego, w te słowa: znaczną we wszystkich odmianach częstą krew nordyjskiej, a brak murzyńskiej.

Fischer wskazuje zaś nie tylko na domieszkę turecką w Europie południowo-wschodniej, a w Hiszpanii na arabską, ale nadto na berberską, „a za ich pośrednictwem nawet murzyńska występuje wyraźnie tu i ówdzie w Hiszpanii i Portugalii”.

W najnowszej pracy Czekanowskiego stwierdzono, jako „występowanie ciemnoskórych składników stanowi znamieny rys ludności (europejskiej) epoki paleolitycznej, a tzw. rasa neandertalska nawiązuje „przypuszczalnie” do typu austro-afrykańskiego, tj. tego, który rozsiadł się głównie w strefie lesistej Afryki środkowej. Ale i dwa inne typy rasy czarnej zahaczają o Europę poprzednich epok: negroidalny typ jest wprost identyczny z negroidami europejskimi, nigrytyjski zaś, czyli sudański, jest językowo pokrewny Baskom (monosylabizni pierwiastków, brak rodzajów gramatycznych i formy na pluralis). Wszystko to może być śladem dawnej łączności Europy z Afryką⁶⁰.

Mimo wielkich jeszcze rozbieżności w sądach uczonych antropologów sprawiedliwość uznać każe, że usunęło się z nauki sporo dawnych błędów. Tak np. stwierdzono, że „indoeuropejskość” jest sprawą językową, a nie genetyczną, bo zachodzi brak podobnych cech morfologicznych. Nikt już z poważnych uczonych nie mówi o „rasie aryjskiej”, bo aryjskość jest tylko powinowactwem językowym, co wcale nie rozstrzyga o wspólnej krwi.

Podobnież panująca od niedawna teoria celto-słowiańska okazała się „fantastycznością”. Przepadły też beznadziejnie rzekome jedności plemienne, czy to Niemców, czy to Słowian! I Pittard przeczy także z całą stanowczością, jakoby Słowianie północni i południowi mogli być wspólnego pochodzenia. Słowianie bałkańscy nie są bynajmniej pokrewni etnicznie Rosjanom, a z drugiej znów strony Słowianie Abruzzów, rzekomi potomkowie Dalmatyńców, są bardziej dalecy od cech rasy dynarskiej.

Rasa nordyjska panowała niegdyś wyłącznie w Europie północnej i sięgała głęboko w środkową. Celtowie i Germanie reprezentują pod względem antropologicznym dwie

⁶⁰ Łączenie języka baskijskiego z kaukaskimi okazało się mylne, skoro ram jest właśnie pluralis. Starożytnych zaś Iberów uważa się obecnie za lud chamicki, pokrewny Berberom.

„bezpośrednio po sobie następujące fale ekspansji typu nordyjskiego”. Germanie, Celtowie i Słowianie byli pierwotnie antropologicznie „zupełnie identyczni”, a różnice wyrobiły się później z napływem obcej krwi. Celtowie rozplynęli się wśród ludności, jaką zastali w nowych siedzibach. Słowianie zmieszali się z Mongołami, której to krwi wpływy znaczą także w Niemczech i to głęboko. Rasa alpejska zaś wtargnęła aż do Skandynawii, a od północy Lapończycy.

Podobnie nie ma żadnej „rasy łacińskiej”. Pośród ludów mówiących językami romańskimi jest ras aż pięć: nordyjska, atlanto-śródziemnomorska, adriatycka, ibero-wyspiarska i sewenolska.

Tym więcej piętrzy się trudności, gdy chodzi o inne części świata, których materiał antropologiczny jest bez porównania mniej zbadany, a nie ustalona nomenklatura świadczy aż nazbyt często o chwiejnych jeszcze pojęciach. Pełna niepewności, istnym stąpaniem po omacku, jest cała kwestia genealogii i afiliacji ras. A czy będzie rozstrzygnięta kiedykolwiek, skoro olbrzymia większość materiału to antropologii przedhistorycznej przepadała?

A jednak poprzez luki i mgły wątpliwości, poprzez całe to sito przeziera próba syntezy (a dźwigają nauka polska): „Azja stanowiła najstarszy trzon rodzaju ludzkiego („najstarszy ośrodek” w Mezopotamii). W Azji też „zazębiają się” terytoria ras żółtej i białej na obszarach Turami, Pamiru i Himalajów. Do Europy napłynęła ludność na wschodzie z Azji (fino-ugrajska), na zachodzie zaś najstarsza warstwa (czarnych) z Afryki. Z Azji napływała pierwotna ludność do Afryki, Australii (Oceanii) i Ameryki. „W Indiach Przednich leży zadzierzgnięcie tego wspólnego węzła” z Australią i Afryką. Do Ameryki (gdzie nie ma śladów człowieka czwartorzędowego) istniał zapewne pomost lądowy (na miejscu cieśniny Beringa), nie dopuszczający prądów zimnych z Oceanu Lodowatego. Z typów Azji południowo-zachodniej dwa znajdują się też w Afryce i w Oceanii i „wiążą się z rasą czarną szeregiem własności”. W Abisynii i na Półwyspie Somalijskim „uderza wielkie bogactwo elementów azjatyckich”. Chamici afrykańscy są przybyszami z Azji.

Ale ta prehistoria praludności utyka, gdy chodzi o ciąg dalszy dziejów rodzaju ludzkiego; nawiązać da się ledwie to i owo, a pomosty zbudowane z przypuszczalnych hipotez. Tak np. w Azji północnej odróżnia się typ paleoazjatycki jako pomost pomiędzy rasą żółtą a białą (obfity zarost, a rzadko fałda mongolska), ale to „odróżnianie następcza znaczne trudności”. A hipotetyczni protochamici mają punkt zaczepienia li tylko w spekulacji; „wysunięci jako konieczność teoretyczna przez językoznawców”.

Sam też kanon cech rasowych może ulec całkowitej zmianie wobec nowych odkryć biochemii. Objawy odmienności krwi wiadome były od dawna i można się o nich dużo nacytać w starych podręcznikach. Wytworzył się też osobny dział medycyny, tzw. misjonarska, z powodu nie tylko odmienności chorób, ale też odmiennego oddziaływania tych samych chorób w krajach misyjnych Afryki i Australii, a które to spostrzeżenie wypadło w ostatnich latach rozszerzyć także na Indie.

Krok po kroku doszło się po nitce do kłębka do stwierdzenia, jako istnieje zróżnicowanie rasowe samejże krwi u człowieka i to nie bez związku z barwą skóry.

Otóż nauka najnowsza zajęła się tą właśnie sprawą krwi. Na tle serologii powstała biochemia. Przytoczę słowa o tym najkompetentniejszego z polskich rasologów: „Badania te serologiczne zmierzają do ustalenia podobieństw i różnic różnych form zwierząt na podstawie właściwości ich plazmy, ich krwi i innych soków, wydzielin lub składników białka, a objawiających się w sposobie reagowania zwierząt na obce elementy (komórki i ich wytwory, rozczyny obcego białka), które się do ich ustroju parenteralnie dostały”... „Chodzi tu o określenie podobieństw i różnic zachodzących między ustrojami, na podstawie podobieństw i różnic w naturze biochemicznej ich plazmy lub ich białka, a objawiających się w rozmaitych odczynach biochemicznych”.

Metoda badań biochemicznych nie tylko „pozwała wykrywać różnice rasowe”, ale doszła już do tej doskonałości, iż, „jeżeli znane są pod względem struktury biochemicznej ciała czerwone krwi matki i dziecka, to w pewnym przypadku można za pomocą badania krwi poznać wśród pewnej liczby mężczyzn, który jest ojcem dziecka”.

Mianowicie dwojakiego rodzaju izoaglutyninom w surowicy krwi ludzkiej odpowiadają dwie biochemiczne struktury ciałek czerwonych krwi ludzkiej: A i B. Odróżnia się cztery typy czy rasy serologiczne ludzkie, mianowicie: A, B, nie A, nie B. Gdy w jednym osobniku spotyka się cechy A i B, powstaje typ AB; gdy spotykają się cechy nie A i nie B, powstaje typ O. „Rzeczony cechy biochemiczne są stałe, dziedziczne podług reguł Mendla, a od stanu zdrowia danych osobników są zupełnie niezależne; występują one także zupełnie niezależnie od morfologicznych cech antropologicznych”.

„Dla Europejczyka charakterystyczne jest stosunkowo częste występowanie cechy A, mianowicie u przeszło 40% osobników – i stosunkowo rzadkie występowanie cechy B, mianowicie u 10 do 20% osobników. U narodów azjatyckich i afrykańskich na odwrót – A jest rzadsze, poniżej 30%, a B jest częstsze; u Hindusów dochodzi B nawet do 50%”.

Źródłem cechy czy typu A jest Europa, źródłem B jest Azja. Narody zamieszkujące wybrzeża Morza Śródziemnego, jak również Rosjanie i Żydzi, którzy mają krew pod względem serologicznym podobną, przedstawiają typ pośredni pomiędzy typem europejskim i azjatyckim. Polacy pod względem cechy A mają typ europejski, pod względem cechy B typ pośredni (wpływ Wschodu). Krew Rusinów jest pod względem serologicznym azjatycka⁶¹. Samodzielnie pracował w tej dziedzinie Jan Mydlarski, o którym wyraża się Czekanowski: „Nawiązanie między antropologią i serologią stanowi jedną z największych zasług; stwarza bowiem zupełnie nowe podstawy badań nad przeszłością rodzaju ludzkiego”.

Ponieważ A i B nie zawsze występują czyste, odróżnia Czekanowski AA i AO, BB i BO, mając na uwadze przede wszystkim „zlepianie i niezlepianie krwinek” pomiędzy rodzajami krwi.

⁶¹ Co do Rusinów, wsiąknęli w siebie w wiekach średnich niemało krwi Połowców, Pieczyngów, Berendejów itp., a później Tatarów.

Rozkład zaś biochemiczny krwi na terytorium Polski jest tego rodzaju, iż „wyniku tego nie umiemy uzgodnić z naszymi wiadomościami o ustosunkowaniu składników morfologicznych”.

Bądź co bądź istnieją rasy! Tylko mówiąc o nich, trzeba dodać: rasy naszej epoki. Lecz czyż uzupełnienie to nie rozumie się z reguły samo przez się, czyż zazwyczaj nie wynika logicznie z kontekstu?

Wszystkie tedy wątpliwości, nasuwające się z faktu „chaosu ras”, posłużyły tylko ku temu, żeby nas pouczyć o genezie i faktycznej istocie ras, lecz nie obaliły samego ich istnienia. I tu powtórzmy za Czekanowskim: „Przez wzgląd na wyniki badań genetycznych należy wszakże oczekiwać, że typy, a przez to samo i rasy, nie są bynajmniej wyłączenie czystymi definicjami, lecz, że posiadają one byt realny”.

A teraz jeszcze jedno spostrzeżenie: czyż naprawdę rozwiały się w nicłość rasy według „kolorów”? Czyż we wszystkich rasach, typach i kręgach rasowych Denikera czy Fischera jest taka rasa dwukolorowa? Wykazano nam tylko, jako w każdym kolorze jest więcej ras!

I cóż się nie dzieje? Oto wraca się skromnie do Cuviera! W najnowszych dziełach antropologicznych (1930-1932) czytamy: „Gdyby wyniki naszych dotychczasowych badań morfologicznych były słuszne co do tego, że w rodzie ludzkim mamy sześć elementów rasowych i ich 15 mieszańców, to byłoby wielce prawdopodobne, że nawiązujące pierwotnie do trzech ras Cuviera trzy składniki biologiczne krwi, łącznie z ich trzema mieszańcami, stanowiły podstawę sześciu morfologicznych elementów rasowych”. Ten sam polski uczoney już w r. 1927 mówił (incydentalnie) o rasie żółtej i czarnej. Powiązał zaś ostatecznie „czerwonoskórców” z rasą żółtą Polak Poniatowski.

Są tedy trzy „kolory” czymś ponadrasowym, czymś więcej, czymś rozleglejszym, niż rasa! Nazwijmy to „pniami rasowymi”. Wcale nie ma to uwłaczać świadomości, że barwa skóry zależna jest od okoliczności, jakim podlega pigment; nie chodzi wcale o polemikę z zapatrywaniem, że gdyby Murzynów wystawić odpowiednio długo na działanie koślawego słońca polskiego, zbieleliby wielce. Ale... zanim minęłaby ta „odpowiednia długość czasu”, nastałaby nowa epoka!

Sądzę przeto, że uzupełniające pytanie: kiedy? – zezwala odpowiadać pozytywnie na pytanie: jakie są rasy? Każda epoka ma swoje!

Przejdziemy teraz do zagadnienia o psychiczne następstwa krzyżowania, co nas zbliży do naszej kwestii zasadniczej: Jaki zachodzi stosunek pomiędzy różnorodnością cywilizacji a różnorodnością ras?

RZEKOME RASY PSYCHICZNE

Sceptycyzm w kwestii ras doszedł do tego stopnia, iż zakwestionowano w ogóle ich istnienie. W naszym piśmiennictwie naukowym wyraził to najsilniej prof. Michał Sobeski: „Rasa ma sens wyłącznie psychologiczny. Dzięki pewnemu upodobnieniu się ludzi w pewnych warunkach, powstaje złudzenie rasy”. Od psychicznych krok tylko do ras socjologicznych; u nas używa tego terminu prof. Florian Znaniecki, stwierdzający, jako z reguły „rasa antropologiczna i rasa socjologiczna są zupełnie niewspółmierne” – a „granice cywilizacji nigdy nie pokrywały granic ras”, gdyż „wpływ wzajemny, wywierany na cywilizację i wpływ wzajemny mieszania ras nigdy nie szły równorzędnie”. Używa się też coraz częściej wyrażenia: rasy historyczne. Zdaje się, jako pierwszy użył go Le Bon w zdaniu: „Większość ras historycznych Europy znajduje się jeszcze w stadium tworzenia się i trzeba to wiedzieć, żeby rozumieć ich historię”⁶².

Można by wymyślać jeszcze jakie inne „rasy”, stosownie do zajmowanego wobec nich punktu obserwacyjnego. A czyż przestarzały podział na ludy łowieckie, pasterskie i rolnicze nie był klasyczną klasyfikacją „ras socjologicznych”?

Używanie w nauce tego samego wyrazu w rozmaitym znaczeniu jest niebezpieczne, bo wiedzie do zamętu. Obstawiam za swej strony przy używaniu wyrazu „rasa” wyłącznie w znaczeniu somatycznym, bez względu na duchową stronę człowieka. Sądziłbym też, że na wyrażenie tego, co miał na myśli Le Bon i wszyscy jego następcy, wystarczają najzupełniej wyrazy: lud, naród, państwo, rasy, które wytworzyły państwa itp.

Jeżeli zsumować przejawy historyczne, socjologiczne i wszelkie w ogóle psychiczne – cóż otrzymamy, jeśli nie metodę ustroju życia zbiorowego, a zatem cywilizację? I czyż nie to mają na myśli uczeni, używający tamtych wyrażań? Gdyby na miejsce wyrazów: „rasa psychiczna”, czy „socjologiczna” wstawić słowo: „cywilizacja” – sens ich wywodów nie zmieniłyby się na jotę. Sami zresztą używają często na przemian obok wyrażań tamtych i tego także.

Wstawiwszy proponowaną przeze mnie nomenklaturę w słuszne spostrzeżenia prof. Znanieckiego, otrzymalibyśmy to samo w formie ściślejszej, mianowicie: rasa i cywilizacja są zupełnie niewspółmierne. Ale to jeszcze nie dość dokładnie i ściśle, bo znajdzie się jednak między nimi coś ze współmierności; teza winna tedy brzmieć: Rasa i cywilizacja są niezupełnie współmierne – a stopień współmierności może być najrozmaitszy, od nader nikłego do nader wysokiego.

To pewne, że nie ma stałego stosunku między rasą a cywilizacją. Wystarcza też prymitywna zgoła znajomość historii, by się zorientować, jako w jednej cywilizacji mogą być rozmaite rasy – i w jednej rasie rozmaite cywilizacje.

⁶² Innymi słowy: nie wszystkie ludy zdążyły rozwinąć się do stopnia narodów historycznych.

W tym miejscu trzeba uporać się z zagadnieniem, czy i o ile istnieją psychiczne cechy rasowe.

Słusznie powiada Czekanowski: „Liczenie się z czynnikiem rasowym w historii ludzkości stanowi tylko konsekwencję liczenia się z faktem, że różnicowanie rasowe nie ogranicza się do dziedziny morfologii”. Ale nie powrócimy już chyba do owych mniemań cudacznym (przewyciężonych też od dawna), jakoby antropologia miała ochmistrować historii; a zwłaszcza w sprawie „ras psychicznych” i wszelkiej „psychiki zbiorowej” historia posiada spory zasób własnych informacji.

Rozważmy stosunek psychiki zbiorowej i rasy według wszelkiej argumentacji antropologicznej, ale też według doświadczenia dziejowego:

Wiemy z doświadczenia, jako zaznacza się niewątpliwie psychika alpejska, dynarska, iberyjska itp., a zatem psychiki rasowe istnieją; toć to rzuca się w oczy! Berlińczyk sprawia zgoła inne wrażenie od Wiedeńczyka, Meklemburczyk od Tyrolczyka, choćby ich kto nawet umieścił w tej samej „rasie historycznej”. Podobnie różnią się odrębną psychiką Ślązak i Kujawiak itp. Im bardziej zewnętrznymi są te cechy (a więc powierzchownymi), tym widoczniejsze, skutkiem czego ogół osądza według nich psychikę danej grupy etnicznej.

Ale wejrząwszy głębiej w sprawę, dostrzegamy, jako są to różnice tyżące zaledwie usposobienia, więc różnice temperamentu, ruchów, dykcji itp. To może polegać rzeczywiście na jakichś drugorzędnych różnicach somatycznych w obrębie zresztą nawet tej samej rasy. Sprawa ta nie była jeszcze badana. Prawdopodobnie usposobienie składa się z objawów pewnego zakresu pośredniego między ciałem a duchem człowieka, z objawów prymitywnych, najniższych, takich, gdzie zawisłość ducha od ciała jest jeszcze największą. Może psychologia zajmie się kiedyś tą dziedziną życia i wyrobi się z tego nowy dział psychologii, nowa specjalność. Wtenczas może zdołamy sobie wyjaśnić „dziarskość” Krakowiaka, „flegmę” Ślązaka itp.

Do tejże dziedziny objawów i badań należałyby zapewne takie kwestie, jak np. fakt stwierdzony przez L. Jaxę Bykowskiego, jako dzieci wielkopolskie są dłużej „dziecinne”, a przy tym nie wrażliwe na emulację. Jan Czekanowski, pisząc o zastosowaniu antropologii w pedagogii, zwraca uwagę, jako nawet takie drobne różnice rasowe, jak Wielkopolski i prowincji południowo-wschodnich, wymagają odmiennego traktowania pedagogicznego – i konkluduje, że zachodzą widocznie różnice w systemie nerwowym, a z tego różne usposobienia, różnice „konstytucji” osobnika. Tu należą również zajmujące dociekania o warunki maksymalnego wysiłku (jako zespół nordyczny zaraz przy pierwszym naciągnięciu siłomierza dał wysiłek maksymalny). Należałyby także tutaj badania, czy za zróżnicowaniem antropologicznym idzie wyższość lub niższość zdolności i odmienne kierunki zdolności (do matematyki i przyrody, a do humanistyki), gdyby pojawiające się o tym mniemania oparte były na mniej luźnym (niemal dowolnym) tworzeniu grup morfologicznych⁶³. I to także są jeszcze sprawy usposobienia, chociaż już bardziej

⁶³ Nie uwzględniono przynależności społecznej badanych!

skomplikowane. Nie tyczą charakteru, a tym bardziej nie sięgają wyżyn wielkich zagadnień cywilizacyjnych.

Usposobienie i charakter są od siebie niezależne. Usposobienie może pochodzić z czynników już to somatycznych, już też psychicznych – gdy tymczasem charakter opiera się na podłożu tylko psychicznym. Przy takim samym usposobieniu mogą być rozmaite charaktery, i taki sam charakter może się przejawiać w różnym usposobieniu. Tym mniej nie ma kwestia usposobienia nic a nic do cywilizacji.

W zagadnieniu o istnieniu psychicznych cech rasowych chodzi o charakter, przynajmniej o charakter, tudzież o poglądy na dobro i zło, na piękno i brzydotę, na pożytek i szkodę; z tego bowiem urastają metody życia zbiorowego. Czy takie zasadnicze cechy psychiczne miewają związek z rasą – oto nasza kwestia.

Pytanie to rozszczepia się na dwa: czy mieć związek mogą, czy też mieć go muszą, tj. nie mogą go nie mieć. Innymi słowy: czy psychika może towarzyszyć rasie, czy też zależna jest od niej jakimś związkiem nieuchronnym, wynikającym wprost z samej odrębności rasowej; czy tedy różna psychika stanowi skutek rasowości?

O te właśnie pytania odbywała się przez lat kilkanaście polemika przed północno-amerykańską wojną domową (1861-1865) o utrzymanie lub zniesienie niewolnictwa. Wprost z polifiletyzmu wyprowadzono, że Murzyn musi mieć psychikę niższą od plantatora europejskiego. Rozgłosne dzieło dwóch autorów: Nott and Gliddon „Types of Mankind” (1854) dostarczało podstaw naukowych przeciw emancypacji Murzynów – a słynny Agassiz oświadczył: „Daremnie szukalibyśmy pokrewieństwa pomiędzy orłem a sową, osłem a koniem”, tj. pomiędzy czarnym a białym.

Odrzucając tego rodzaju rozumowania, odrzucić trzeba również wręcz przeciwną opinię naszego współczesnika, Sagereta Finota, głoszącego, że gdyby Murzyni znaleźli się przez odpowiednio długi przeciąg czasu w warunkach ludzi białych, osiągnęliby stosunkowo szybko nasz poziom umysłowy i moralny. Ale skądżeż pewność, że użyliby swych zdolności dla upodobnienia się do nas, a nie w kierunku właśnie odwrotnym?

Ze splątanych tych zawiłości wyprowadzi nas uświadomienie sobie tej okoliczności, że żadna „psychika” nie może wyrobić się na czymś innym, jak tylko na pięciu kategoriach bytu, na owym naszym „quincunxie”.

Otóż gdyby charaktery i poglądy na „quincunx” zależały od rasy, mielibyśmy umysłowości dolichocefalne, cywilizacje blondynów i brunetów, poglądy prognatyczne itd., słowem, skoczylibyśmy od razu w przepaści absurdu! Niechże kto dorobi 29 cywilizacji do tabeli Denikera! Albowiem psychika alpejska, dynarska, wiślańska itp., istnieje tylko w zakresie przejawów niższego rzędu, ale nie wyodrębniła się rasowo w objawach wytwarzających cywilizacje. Nie ma cywilizacji wiślańskiej, sewenolskiej, laponoidalnej, nordycznej, subnordycznej itp., natomiast zachodzi odrębność cywilizacyjna pomiędzy Chorwatem a Serbem, chociaż nie ma między nimi różnicy rasowej. A nadto jeszcze jedna właściwość, historycznie stwierdzona, mianowicie, że dany żywioł etniczny może zmienić cywilizację, nie zmieniawszy się rasowo (np. Finowie i Madziarzy).

Wynika z tego, jako psychika (sięgająca głębiej usposobienia) nie jest wcale sprawą rasową, nie jest zgoła zawisłą od okoliczności somatycznych.

Wyłania się kwestia następną: czy psychika zbiorowa jest stałą, czy też zmienną? Historia poucza o zmienności duchowej zrzeseń. Anglicy do XVI wieku wcale nie byli żeglarzami! Najwięksi dziś pacyfiści, Szwajcarzy, utrzymywali się głównie z zaciężnej żołnierki, zanim zostali społecznością hotelarzy⁶⁴. Szwedzi zaś byli najgorszymi militarystami w wiekach XVI i XVII, dokonując ekspansji w krajach, z którymi cóż ich łączyło? Polacy stawali się od połowy XIV do połowy XVI wieku społeczeństwem coraz bardziej mieszczańskim. Za Zygmunta Starego wyrzekano, jako całe niemal województwo krakowskie jest wykupione przez mieszczan; większość też polskich rodów arystokratycznych jest pochodzenia mieszczańskiego. A co się potem działo u nas z miastami?. Zmiennymi byli również Niemcy: aż do połowy XVIII wieku słynęli z opilstwa, a potem z braku praktyczności. A jakżeż zmieniała się psychika starożytnych Rzymian!

Ludy niskiego wzrostu pozostały zawsze niskimi – lecz rodzaje i szczeble psychiki zbiorowej są stanowczo zmienne.

Niezmienność rasowych cech psychicznych pierwszy głosił Gobineau, a spopularyzowanie tego mniemania datuje od Le Bona. Od niego pochodzi teza, jako każdy lud (peuple) ma „une constitution mentale aussi fixe que ses caracteres anatomiques”. Skoro zaś twierdzi w innym miejscu, jako „histoire d’un peuple derive toujours de sa constitution mentale”, którą uważa za niezmienną – a zatem historia każdego zrzesczenia historycznego byłaby... predestynowana! Ale Le Bon nie dostrzegł tej konsekwencji.

Przytoczony przez niego, a powtarzany odtąd tysiąckrotnie we wszystkich językach przykład, jako w umysłowości francuskiej tkwi popęd ku centralizacji i niszczenie inicjatywy prywatnej na rzecz etatyzmu (wielka rewolucja wykonała pod tym względem program dawnej monarchii) szwankuje, albowiem centralizm francuski powstał dopiero w czasie – i aż do Ludwika XI trudno byłoby wskazać jakiegokolwiek tego przejawy. Le Bon w ogóle nie zdołał przeprowadzić konsekwentnie swych pojęć. Raz identyfikuje rasę i umysłowość, mówiąc wyraźnie: „L’histoire d’un peuple ne depend pas de ses institutions, mais de son caractere, cest a dire de sa race” – innym jednak razem twierdzi, jako „rodzaje psychiczne nie są bardziej wieczne od anatomicznych” – a zatem rozróżnia jedno od drugiego.

Psychiczne cechy rasowe uważa za trwałe także Friedrich v. Hellwald w dziele „Kulturgeschichte in ihrer natuerlichen Entwicklung bis zur Gegenwart” (wyd. III z r. 1884), twierdząc, jako każdemu ludowi wrodzoną jest pewna psychiczna rasowość jemu właściwa, określająca jego tok myśli i poczynania.

Przedstawiciel nauki najnowszej, Pittard, nie przyznaje takiej niezmienności. Jego zdaniem mogą być w danym czasie pewne rasy np. bardziej wojownicze, inne bardziej

⁶⁴ Niesłusznie podnosi Pittard, jako podczas wojny powszechnej tysiące Szwajcarów służyło na ochotnika w armii francuskiej, jakoby objaw militaryzmu – bo poszło to z poczucia narodowego francuskiego.

pokoju, ale to zmienne. Stwierdza, że są ludy, które giną z głodu na miejscu, a nie próbują ekspansji; lecz nie twierdzi, żeby lud taki nie mógł się zmienić.

Jeśli tedy w jakiej rasie da się zauważyć coś stałego w jej umysłowości, pochodzi to nie z somatyki, lecz związane jest z rasą tylko okolicznościowo, a nie przyczynowo.

Nie brak przykładu wielce znamiennego: Cóż stałego wnosi ta rasa, do której należeli starożytni Egipcjanie, a dziś należą Nubijczycy, prawi ich potomkowie. Sam Le Bon, zwolennik bezwarunkowej zależności psychiki od rasy, zwracał uwagę na tę tożsamość rasową; był przekonany, jako żaden ze zdobywców nie pozostawił w Egipcie krwi swojej⁶⁵ (co doprawdy cudem chyba jakim dźiać by się musiało!), a zatem... czemuż poziom psychiki egipskiej spadł do poziomu nubijskiego, a rodzaj jej wcale nie ten sam?

Podobnie popularny jest przykład, jako potomkowie twórców wielkiej cywilizacji, Arabowie, są koczownikami. Ależ nie wszyscy koczują! W samej Arabii tworzą Arabowie trzy warstwy: koczowników, rolników i mieszkańców miast. Gdzież tedy stałość psychiki?

W krainie Tlemsenu, „z każdym rokiem zwiększa się liczba rolników arabskich, berberyjskich, ba! nawet nomadów, ściąganych tu z dalekich południowych koczowisk lub z urwistych stoków Atlasu. Powstają coraz to nowe plantacje wina, zboża, sady owocowe, współczesna hodowla bydła; Arab porzuca swój odwieczny drewniany pług, zastępując go francuskimi lub amerykańskimi narzędziami rolniczymi, zapominając coraz bardziej o życiu koczowniczym”.

W drodze pomiędzy Tlemsenem a granicą zachodnią Algieru „widoczni i tu koczownicy, porwani przykładem i powodzeniem białych ludzi, zaczynają osiadać i pracować na roli, gdyż w kilku miejscach spostrzeżliśmy małe plantacje arabskie z krzakami wina, oliwek i granatami”⁶⁶.

Zabajkałscy Buriaci poczęli w drugiej połowie XIX wieku przechodzić do życia osiadłego; na lato mają dawne przenośne jurty, na zimę stawiają sobie domki o trzech oknach, chociaż często jeszcze mieszkają w jurcie rozpiętej tuż obok domku.

Albo inna sprawa: Powszechne jest mniemanie, jakoby u Chińczyków najgorsza była biurokracja całego świata.

Otóż... jak kiedy...! Biurokracja ta datuje dopiero od najazdu mongolskiego!

Cóż wobec tego uważać za stałe i nieodmienne w charakterystyce danej społeczności? I w tej sprawie trzeba zadać pytanie dodatkowe: kiedy? Można mówić o psychice danej społeczności w danym okresie, lecz nie ogólnie bez względu na czas. Ani więc rasa nie wnosi w historię czegoś psychicznie niezmiennego, ani też psychika zbiorowa sama w sobie niezmienną nie jest.

W danym czasie istnieją pewne cechy psychiczne pewnych ras, nie będące jednak następstwem rasowości. Oto wszystko, co można twierdzić w tym przedmiocie.

⁶⁵ „n’y one jamais laisse de traces de leur sang”

⁶⁶ Trzeba zaś zachować wielką ostrożność, gdy mowa o „Arabach”. W wielu krajach Azji i Afryki, np. w Berberii, nazywa się Arabami ludność najezdniczą, etnicznie wcale nie arabską.

Złudzenie o tożsamość rasy i cywilizacji powstało z tego powodu, iż cywilizacja nie może szerzyć się inaczej jak sąsiedztwem; nie może wzmóc i utrwalić się, jak tylko zdobywając sobie znaczniejszy obszar o ludności zwartej. Szerzy się na sąsiadów i dalej na tychże sąsiadów dalszych sąsiadów; innej drogi nie ma. Nie mógł np. Japończyk nabywać cywilizacji rodzącej się w Monte Cassino, ani też żołnierze Mieszków i Bolesławów zapoznać się z cywilizacją samurajów. Ten wzgląd geograficzny obowiązuje bezwarunkowo. Jednostki, które by w podróży nabyły nowej dla siebie cywilizacji, zdołałyby ją zaszcześcić po powrocie w swym starym kraju wówczas tylko, gdyby tworzyły gromadę i zamieszkały gromadnie. Dopiero nowoczesne wydoskonalenie żeglugi doprowadziło do pojęcia „zamorskich sąsiadów”.

Cywilizacja nie może powstać bez własnego terytorium. Nawet najskromniejsze jej zawiązki wymagają jakiegoś terytorium, na którym można by stosować daną metodę życia zbiorowego. A ponieważ na pewnym obszarze mieszka z reguły ludność zwarta, etnicznie jednakowa, powstaje złudzenie łączności przyczynowej cywilizacji a rasy.

Ale terytorium jest dla cywilizacji tylko rusztowaniem. Na tym samym obszarze mogą rozwijać się rozmaite cywilizacje, chronologicznie i współcześnie. Afryka północna należała niegdyś do cywilizacji rzymskiej, Hiszpania była terenem arabskiej itp. Współcześnie zaś istnieją na terytorium polskim cztery cywilizacje (łacińska, bizantyńska, turańska, żydowska), a w Indiach nawet sześć (bramińska, turańska, arabska, łacińska, żydowska, chińska).

Cywilizacja obejmuje ludy dawnej rasy na danym terytorium, lecz sama nie jest związana przyczynowo z żadną rasą ani z żadnym terytorium⁶⁷. Emigracja gromadna może przenieść daną cywilizację na nowe terytorium. W ten sposób rozpowszechniła się cywilizacja łacińska, a także żydowska, po całej kuli ziemskiej. Imigracja może nawet zmienić cywilizację danego terytorium, jeżeli przybyła emigracja o mocnym poczuciu i wysokim szczeblu własnej cywilizacji; emigracje o nikłej cywilizacji przyjmują po pewnym czasie cywilizację nowego kraju.

⁶⁷ Spengler w „Untergang des Abendlandes” twierdzi, jako cywilizacja jest z pewnym terytorium „pflanzenhaft gebunden”. Sprzeczne to z elementarnymi wiadomościami z historii, a przy tym z fitogeografią, pouczającą o wędrówkach roślin!

PSYCHICZNE SKUTKI KRZYŻOWANIA

Badając stosunek rasy do cywilizacji, nie można pominąć sprawy o psychiczne następstwa krzyżowania. Zdania o tym były i są podzielone. Pośród chwalców krzyżowania najdalej zapędził się Michelet, heglista, o którym była mowa powyżej. Według niego ludzkość zmierza do odzyskania pierwotnej jedności rasowej, co nastąpi przez zlanie się wszystkich teraźniejszych ras w jedną „średnią”, a co dokonuje się w Ameryce, za czym pójdzie zbratanie całej ludzkości itd. Podobnymi optymistami byli Bastian, Bodichon, u nas Krzywicki; z młodszych Oberzirter. Pożyteczność krzyżowania ograniczają do żywiołów etnicznie bliższych A. Reibmayr i O. Lorenz. Ogranicza krzyżowanie również Lenz, uważając za warunek pożytku, żeby obie strony były do siebie dostosowane, żeby nie bardzo różniły się przymiotami ducha. Eduard Meyer jest zwolennikiem krzyżowania, lecz z zastrzeżeniem: oto obopólne wpływy muszą stopić się w wewnętrzną jedność.

Gdyby zadano sobie jeszcze pytanie, jakie wpływy dadzą się w taki sposób stapiać, a jakie nie dadzą, byłoby się na tropie właściwym w dziedzinie krzyżowania cywilizacji; ale tego kroku nie uczyniono.

Na czele przeciwników krzyżowania kroczy Gobineau (1810-1882). U niego wszystko, co tylko w historii jest dodatniego, pochodzi z czystości rasy, a z krzyżowania wszystko, co ujemne. Póki rasa jest czysta, jeden u niej jest sposób myślenia, jedna logika, stąd też urządzenia zgodne z pragnieniami i dlatego ustalone, stałe, nieodmienne. U społeczeństwa mocno zmieszanego „najpierw jak najwięcej niepokoju, następnie zastój chorobliwy, w końcu śmierć”. Gdy rasa choćby najszlachetniejsza rozplynie się w potopie nieszlachetnych, musi nastać zanik cywilizacji. Gdyby zaś czysta rasa biała znalazła się na biegunie, czy też na równiku, tam byłoby centrum duchowe świata. Trzeba więc strzec „rasę aryjską” od zmieszania krwi. Aryjczycy Europy południowej i wschodniej obniżyli przez mieszaństwo ogromnie swój poziom, co widać między innymi w tym, iż pośród nich powstała demokracja z dążnościami równościowymi. Albowiem w mieszanych żywiołach etnicznych rasa wyższa dostarcza wprawdzie czynników cywilizacyjnych jednoczących, lecz po dłuższym czasie owa rasa wyższa nikkzemnieje, podczas gdy niższa wcale się nie podnosi do pierwotnego poziomu tamtej.

Zaciera się hierarchia ras, zbliżamy się w stosunkach etnicznych do równości, a następnie do degeneracji. Walory wyższe nikną w mieszaninie. Na nic pozorne rozszerzanie się cywilizacji, gdyż „nieuchronne prawa pchają ludzkość ku zjednoczeniu etnicznemu, które jest zadatkiem upadku i zapowiedzią nieuniknionej śmierci”. Nawet idąca w hierarchii ras zaraz po aryjskiej semicka, mieszając się z nią, degeneruje Ariów. Zachowały wyższość ludy skandynawskie i anglosaskie, reprezentujące czystość krwi „aryjskiej” -Tak wywodził Gobineau.

Jeszcze dobitniej wyraził to samo Le Bon. Jego zdaniem „człowiek jest zawsze i przede wszystkim przedstawicielem swej rasy”. Głosił, jako „rasy historyczne” upadają i giną przez krzyżowanie. On jako pierwszy zaznaczył, jako Ariowie niegdyś w Indiach i

obecnie Anglicy w osadach, utrzymali jedność i siłę, bo się nie miesza. On też pierwszy zwrócił uwagę na zalew Stanów Zjednoczonych przez cudzoziemców – i że to samo grozi Francji. Obawiał się, że Stany Zjednoczone mogą kiedyś popaść przez to w wojny domowe, które musiałyby się skończyć rozpadnięciem się na kilka państw nieprzyjaznych sobie. Zapowiadał Francji, że trzecia część jej ludności będzie włoska, druga część trzecia niemiecka, co byłoby „gorsze od najcięższej klęski wojennej”. I tak góruje problem ras w historii ponad wszystkim. Rzym upadł przez takie „inwazje pokojowe”, chociaż barbarzyńcy wysilali się, by kontynuować cywilizację rzymską; jeszcze za ostatnich Merowingów łudzono się co do tego, a wszystkie akty Karola W. tą myślą są przejęte. Nigdy cywilizacja ta nie została obalona (*renversee* lecz dostała się w ręce odmiennych ras i wytworzyła się „nowa rasa historyczna”, a zatem nowa cywilizacja. Najbezpieczniejsze to rewolucje, które dotyczą myśli narodu. Zasadniczą przyczyną upadku Persów czy Rzymian zmiana umysłowości (*constitution mentale*) skutkiem obniżenia charakterów – w czym krzyżowanie zawsze wielce niebezpieczne. Dlatego też kraje metysów muszą być rządzone żelazną ręką, bo inaczej nieustanna w nich anarchia. Zneutralizować da się niebezpieczeństwo krzyżowania tylko pod trzema warunkami: rasy krzyżujące nie mogą różnić się zbyt liczebnością ani psychiką, a muszą przez długi czas znajdować się w identycznych warunkach środowiska; tylko wówczas powstać może rasa nowa (*une race nouvelle*)⁶⁸.

Z tego toku myśli widać, że Le Bon podobnie jak Gobineau uległ też złudzeniu co do tożsamości rasy i cywilizacji i skutkiem tego obaj pomiesza mieszanie cywilizacji z mieszaniem ras! Cytują słusznie psychikę, odnosząc ją niesłusznie do rasy; z tej płątaniny nie może wybawić obmyślane ad hoc pojęcie „rasy historycznej”.

Jeszcze dalej zapędza się Lapouge, ów zwolennik społeczeństwa kastowego. Jego zdaniem nierówność umysłowa ras zasadniczo nie da się usunąć, a każde krzyżowanie degeneruje i zmniejsza płodność. Friedrich v. Hellwald wskazuje rozkład krwi i rozkład ducha, a regeneracja wykluczona; niżsi bowiem nie podnoszą się krzyżowaniem, wyżsi upadają. Obecnie Pittard wznosił bardzo poważnie kwestię o przyszłość Stanów Zjednoczonych, gdyż jest tam około 8 milionów Murzynów i dwa miliony mulatów, którzy rozmnażają się dwa razy szybciej od Murzynów, a wartość ich jeszcze mniejsza, niż tamtych – wobec czego znakomity antropolog zapytuje: Jakaż będzie postać etniczna Stanów za lat 100-150?

Pospolite są dziś wyrzekania na potomstwo ze związków mieszanych. Odmiennego zdania atoli jest Eugen Fischer, który badał potomstwo Boerów z Hotentotkami (pojętymi w prawie małżeństwa) w Rehoboth i stwierdził, jako potomstwo to przewyższa Hotentotów umysłem i charakterem, ale zdolności okazuje mniej od ojców. Ale czy nie należy przeczekać jeszcze jedno pokolenie z tym „eksperymentem”?

⁶⁸ W sprawie stosunku cywilizacji rzymskiej do barbarzyńców powołuje się słusznie na Fustela de Coulanges. Nawiasem mówiąc, Le Bon był nie tylko pierwszym, który ideologię równości uznał za nonsens, ale też on pierwszy głosił, jako socjalizm będzie końcem cywilizacji Zachodu, a komunizm stanowi najdoskonalszą formę socjalizmu.

Doświadczenie wykazuje bądź co bądź jako krzyżowanie nierówne krzyżowaniu. Wszakże dwaj słynni antropologowie byli pochodzenia indiańskiego: Hervitt od Irokezów, a La Fleche z ludu Omaha. Natomiast mieszańcy portugalsko-amerykańscy nigdzie nie bywają chwaleni. Pittard mieni ich wręcz karykaturami. Uczony ten wyraża przekonanie, jako może być dodatnim krzyżowanie np. Skandynawów i Niemców z rasy nordyckiej, lecz „amalgamat” dwóch ras wielce różnych jest „nader niebezpieczny” – i dochodzi aż do pytania, czy wobec tych faktów antropologicznych potrzebną jest walka przeciwko małżeństwom krewnych?

We wszystkich tych przykładach zastanowić się trzeba, czy zachodzi tu bardziej krzyżowanie ras czy też cywilizacji. Czy w Indiach większą jest przepaść rasy (której? – bo jest ich tam nie mało?), czy też cywilizacji pomiędzy łaćską cywilizacją ojców a bramińską matek?

Tu więc zważyć trzeba, jako mieszanie ras nie zawsze pociąga za sobą mieszanie cywilizacji, skoro kilka ras należeć może do tej samej cywilizacji i zazwyczaj są to rasy somatycznie sobie bliższe (jako sąsiedzkie). Nasuwa się przeto wniosek, jako dodatnie krzyżowanie może odbywać się w obrębie tejże cywilizacji, a niebezpieczne jest krzyżować osobniki z rozmaitych cywilizacji.

Czyż nie był bliskim tego odkrycia Gobineau, gdy pisał o „jednej logice” w obrębie tej samej rasy czystej? To, co on nazywa „sposobem myślenia”, czymże ma być, jeżeli nie metodą? Zapatrzwszy się w rasę, myślał o cywilizacji, a pisał „rasa”!

Gdyby chodziło naprawdę o rasę, mieszaństwu ras musiałoby towarzyszyć zawsze mieszaństwo cywilizacji. Nie byłoby też nigdy żadnej cywilizacji czystej, skoro historia nie zna rasy czystej! Wiemy zresztą z doświadczenia powszedniego, jako niższość lub wyższość somatyczna (tężyzna czy choroby) nie pociąga za sobą podobnego stanu ducha, lecz bywa bardzo często odwrotnie. Wobec tego różnice psychiki stanowią problem nie rasowy, lecz po prostu cywilizacyjny.

Bywało, że ekspansja rasowa dokonywała się w stosunku odwrotnym do cywilizacyjnej. Nieraz rasa zwycięska w ekspansji kurczyła równocześnie swą cywilizację, a nawet zatracala ją, przyjmując nową od zwyciężonych. Słabsi fizycznie dokonują natenczas ekspansji cywilizacyjnej.

Ale nawet przy krzyżowaniu osobników, należących nie tylko do różnych ras, lecz zarazem do różnych cywilizacji, niekoniecznie musi zachodzić krzyżowanie cywilizacji. Czyż brak osób, u których związek z cywilizacją (jakąkolwiek) równy jest zeru? Osoba taka podda się biernie cywilizacji osoby drugiej i ze swej strony nie ma czego krzyżować cywilizacyjnie; a tym mniej, gdy obie strony są bierne. Wchodzącym w szczegóły tego zagadnienia grozi niebezpieczeństwo przesady przez to, iż wszelkie różnice psychiczne pomiędzy rodzicami a dziećmi skłonni są uważać za następstwa krzyżowania – gdy tymczasem i bez tego dzieci rzadko kiedy stają ściśle na tym samym poziomie, co rodzice, lecz zazwyczaj wyżej lub niżej. Najpospolitsza rzecz i żeby to stwierdzić, nie trzeba wędrować światem i rasami!

Stwierdza dalej doświadczenie, jako krzyżowanie cywilizacyjne może się dokonywać zgoła bez krzyżowania antropologicznego.

Cała Europa dzisiejsza stanowi pole doświadczalne takiego właśnie mieszaństwa cywilizacyjnego. Szerzą się bowiem cywilizacje drogami swoimi własnymi, nie potrzebując zgoła, by im torowały ścieżki krzyżowania rasowe.

RZEKOMA HIERARCHIA RAS

Z przesądu o niewzruszalnej stałości cech psychicznych w rasach powstało zagadnienie uzdolnienia ras. I tak Gobineau przypisywał rasie żółtej silną wolę i uważał ją za utylitarną na wskroś; jest to u niego rasa męska, kobiecą zaś jest czarna, zmysłowa, o woli słabej, lecz celująca najwyższymi (sic!) zdolnościami artystycznymi. Heglista Michelet „filozofował” sobie na tematy rasowe znów w taki sposób: Murzyni przedstawiają „spokojną, dziecięcą, wyzyskującą przyjemności jednię z przyrodą”; Malajczycy „ze swą manią niszczenia” wyobrażają „die Aufhebung des blossnatuerlichen Seins”; Mongołowie zaś „den Gegensatz des Insichgekehrtseins des Geistes und des Sichhingebens an die Natur” – z czego doprawdy należałoby wnosić, że rasy ówczesne stosowały się do heglizmu!

Ale w każdej bajce jest coś z prawdy: U rozmaitych ludów bywają rzeczywiście rozmaite zdolności i zamiłowania.

Ratzel w „Antropogeographie” przytacza przykłady, jako „właściwości rasowe lub stosunki socjalne czynią jeden lud zdatniejszym, drugi mniej zdatniejszym do wyzyskania warunków geograficznych”. Przytacza, jako Japończycy niegdyś utrzymywali ożywiony ruch żeglarski na wszystkie strony, a mniej więcej od prześladowań chrześcijan (około 1630) zaprzestali korzystać z pomyślnych warunków; jako Irlandczycy, chociaż przewędrowali do Irlandii morzem, a zamieszkują najlepsze wybrzeża, jednakże nie uprawiają zgoła rybołówstwa; jako Celtowie w ogóle w przeciwieństwie do Germanów, nigdy nie zapuszczali się dalej na morze, ani nawet kiedy byli morzem otoczeni, jak na brytyjskich wyspach; jako Malajowie i Papuasi, gdzie razem zamieszkują, tamci prą zawsze ku wybrzeżu, ci ku wnętrzu lądu.

Mógł był Ratzel dodać jeszcze niejedno, np. jako starożytni Peruwianie, posiadając długie wybrzeże morskie, nie uprawiali jednak żeglugi; jako że ludy starożytnego świata oswoiły bydło, gdy tymczasem nie powiodło się to pierwotnym mieszkańcom Ameryki; jako słoń stał się w Indiach pożytecznym zwierzęciem domowym, a u Negrów afrykańskich pozostał przerażeniem budzącym potworem, podczas gdy dawniejsi mieszkańcy Afryki, jak Kartagińczycy i Numidowie, umieli poskromić i oswajać afrykańskiego słonia itd.

Lecz cóż w tym dziwnego, że zdolności przyjmują najrozmaitszy kierunek, a do wszystkiego nigdy się nie jest zdolnym?

Irlandczycy, chociaż naród wybrzeżny, nie celują w żegludze; ale byli dobrymi rolnikami. Malajowie mają zdolność do rybołówstwa, Papuasi do łowów lądowych. Indianie celowali i celują w łowach, Peruwianie w sztuce wojennej itp. Każdy bywa zdolnym do czegoś. Przy tym zważyć należy, że im lud prymitywniejszy w cywilizacji (jakiegokolwiek), tym mniej ma sposobu do okazania zdolności, bo tym ciaśniejsze u niego kategorie bytu.

Jakaż metoda udzieli nam wskaźnika uzdolnienia ogólnego? Jak rozstrzygnąć pytanie, czy zdolniejsi są owi Malajowie, prący ku wybrzeżu, czy też Papuasi, kierujący się w głąb lądu? Doskonale natomiast rozstrzyga historię kwestię stałości danego szczebla cywilizacji – i to przecząco. Społeczeństwa wznoszą się i opadają, a zatem stopień cywilizacji nie jest bynajmniej stałym dla danej „rasy”. Skoro zaś nie da się zaprzeczyć, że rodzaj psychiki zawisł między innymi od szczebla cywilizacyjnego, a zatem natrafiamy w tym na nowy dowód, że psychika zbiorowa zmienna jest i nie od rasy zależy. Z różnorodności szczebli danej cywilizacji nie można niczego wnioskować o zdolnościach, tym niemniej, skoro można stać na niskim szczeblu pomimo wielkich zdolności. A czyż można orzec na pewno, czy któryś z ludów obecnie prymitywnych nie znajdował się niegdyś na wyższym stopniu cywilizacji?

W ocenianiu „uzdolnienia” bruździło i bruździ wielce naiwne zapatrywanie, jako społeczność jakaś stoi cywilizacyjnie tym wyżej, im bardziej zbliży się do cywilizacji „europejskiej”. Ileż usunie się nieporozumień, gdy spojrzymy na sprawy psychiki zbiorowej pod kątem odrębności rozmaitych cywilizacji! Może być bardzo wysoki stopień którejś z cywilizacji, nie łączący się zgoła z naszą; a zatem można być bardzo zdolnym, a nie okazywać zgoła zbliżania do naszej cywilizacji.

A jednak – i w tym błąd zasadniczy – układano formalną hierarchię duchową ras według stopnia imitowania cywilizacji „europejskiej”.

Rozpoczął to Niemiec Carus, autor książki pod znamienym tytułem „Ueber die ungleiche Befähigung der Menschheitsstämme zur geistigen Entwicklung”, ale dopiero Gobineau opracował hierarchię ras wyczerpująco w cytowanym już poprzednio dziele, zignorowanym za życia autora, lecz które zjednało mu wielką sławę przynajmniej pośmiertną...

Gobineau, znakomity literat⁶⁹, w nauce zawsze dyletant, był we własnych oczach zarazem największym arystokratą swego pokolenia⁷⁰. U niego „rasa aryjska” stanowi arystokrację ludzkości, bo tylko Aryjczycy są czystą rasą białą; inne odmiany białej

⁶⁹ Zajmująca jest biografia tego wielce sympatycznego męża. O życiu i dziele jego posiadamy wyborne studium Michała Sobieskiego. „Kwiat złoty, Gobineau redivivus” (Poznań 1925). Głównym jego dziełem literackim jest „La renaissance. Scenes historiques”, jedna z najpiękniejszych książek XIX w. wydana w r. 1877, lecz bez komentarzy naukowych. Edycja kompletna wyszła dopiero w r. 1923 pt. „La fleur d’or”. Po polsku w przekładzie Adolfa Strzeleckiego (Warszawa 1908-1911) w „Książkach dla wszystkich”. Tłumaczono też na polskie szereg jego nowel na de egzotycznym.

⁷⁰ Uroił sobie, że pochodzi od Skandynawów (których uważał za „najczystszych Aryjczyków”) i napisał rzekome dzieje swego rodu (jak mniemał, naukowo) „Histoire d’Ottar – Jarl, pirate norvegien, conquerant du pays de Bray en Normandie et de sa descendance” (1878). Siebie uważa za ostatniego potomka owego Ottara. Badano tę kwestię w ostatnim czasie i wysłędzono, jako najdalszy jego przodek, historycznie pewny, był w XVI wieku pończosznikiem w Bordeaux. Ciekawe, że Montesquieu uważał się również za potomka germańskich zdobywców; patrz Sorel: Montesquieu. Paris 1887, str. 48, 103.

posiadają znaczenie drugorzędne, a niebiałe stoją zasadniczo niżej, przeznaczone do ról podrzędnych w historii i ekonomii świata.

Pośród samych Aryjczyków stoją w hierarchii u Gobineau na miejscu naczelnym ludy skandynawskie i anglosaskie, tudzież Frankowie (od których wywodzi szlachtę północnofrancuską). Te ludy stanowią prawych Germanów, najtęższy dział Aryjczyków; Niemcy nie należą tu wcale, bo to mieszkańcy celtycko-słowiańscy, nawet fizycznie niewiele warci. Przyczyny nierówności ras nie tkwią w geografii ani w historii, lecz wyłącznie w rasie samej jako takiej: im czystsza aryjska, tym wyższy typ.

Poza rasą białą nie byłoby zgoła cywilizacji, gdyby nie krzyżowanie z białymi, co opisuje obszernie, a niemal zawsze błędnie, boć rozporządzał materiałem jeszcze bez porównania bardziej niedostatecznym niż my dzisiaj. Nawet Chińczycy zawdzięczają swoje coś niecoś cywilizacji temu, iż dostała się tam aryjska kolonizacja z Indii.

Energicznie sprzeciwił się Gobineau myśli, jakoby nierówności rasowe dały się wyrównywać za pomocą instytucji. Poświęca temu zagadnieniu osobny rozdział V, tom I „*Les inegalites ethniques ne sont pas le resultat des institutions*”. Niższosc czy wyższosc jest wrodzona, a zatem lud niższy nie może tym samym posiadać instytucji wyższego rzędu. Nie można przypisywać jednakowej w zasadzie umysłowości Anglikowi i Huronowi, a różnice tłumaczyć „nieprzepartą potęgą środowisk” (*des milieux*). Ależ – odpiera – „na tej samej glebie kwitły kolejno barbarzyństwo i cywilizacja”. Instytucje zaś – „są to skutki, a nie przyczyny”. Niezgodne z duchem ludu nie utrzymają się, bo muszą pochodzić od samego społeczeństwa i być zastosowane do jego „instynktów i potrzeb”. Instytucje nie tworzą tedy ludów, lecz pochodzą od nich. Nigdzie też państwa osadnicze nie zdołały narzucić instytucji europejskich tubylcom.

„Zresztą znajdują się na świecie (1853 r.) dwa rządy utworzone przez ludy obce naszym rasom, a według wzorów przez nas dostarczonych: jeden funkcjonuje na Wyspach Sandwichskich, drugi na St. Domingo. Ocena ich musi ostatecznie wykazać bezsilność wszelkich prób, żeby nadać jakiemuś ludowi instytucje nie wywodzące się z jego własnej umysłowości”. W Paragwaju szanse zdawały się być większe, bo urządzenia oparte były na podstawie religijnej. Ale okazało się błędne mniemanie, jakoby barbarzyństwo stanowiło tylko wiek dziecięcy ludów.

Naukę Gobineau można by nazwać kalwinizmem rasologii; istna predestynacja! Z natury przeznaczeni są jedni – jak sam się wyraża – do królowania, inni do wysługiwania się; jedni wprost rodzą się na bohaterów, inni muszą poprzestać na roli przeciętnych miernot. Czyż tedy mają mieć jednakie prawa i obowiązki? Jeszcze jeden krok konsekwentny, a dojdzie się do pytania: czyż ta sama etyka ma obowiązywać tych i tamtych?

Nie ma dziś co polemizować z aparatem naukowym z roku 1853, ale rozmaici specjaliści stwierdzają na każdym niemal kroku jego głównego dzieła, jako Gobineau nie posiadał ani tego przygotowania naukowego, jakie za jego czasów można było nabyć. Pełno też u niego błędów historycznych, i to rażących. Dla przykładu przytoczmy, jak przygania Anglikom, że od Jakuba I i Anny mieszają się ze Szkotami, psując czystość krwi!

Czyżby nie wiedział, jako Szkocja jest mózgiem Anglii, że tam, w Szkocji, od wieków znajduje się kuźnia wielkości Anglii?

Jak wątle były podstawy jego rozumowania, znać na przykładzie o Skandynawach, będących dla niego ideałem i szczytem doskonałości: cały jego aparat do ich oceny okazał się błędnym. A skoro o Skandynawach mowa, dodajmy, jako w kilka zaledwie lat potem Buckie – na również wątych podstawach – nabrał przekonania, jako Skandynawów cechuje „niestałość i chwiejność usposobienia” (ponieważ nie mogą... oddawać się pracom rolniczym nieprzerwanie). Ani Gobineau, ani Buckie nie przedsiębrali zaś nigdy żadnych specjalnych studiów nad Skandynawami...

A jednak nie brak w wywodach Gobineau rzeczy prawdziwych i poglądów trafnych. Zarzucił przesąd o równości i skutkiem tego dochodził nieraz do wniosków słusznych. Dziś jest on doprawdy „redivivus”, czytuje się go i cytuje na wyścigi, bo w dziele jego znajdujemy wiele prawd. Mylnym atoli jest wyjaśnienie najprawdziwszych nawet spostrzeżeń rasą.

Ten błąd zaciążył atoli na nauce aż do naszych czasów. Teza Gobineau była po kilka razy na nowo odkrywana przez rozmaitych uczonych, zgoła niezależnie od siebie. W 30 lat po Gobineau, nie znający go całkiem (gdyż Gobineau uległ zupełnej niepamięci) antropolog francuski Penka, układając „chemię społeczną”, uważał rasy za to samo w etnologii, czym pierwiastki w chemii. Liczebne zmniejszanie się pierwiastka aryjsko-germańskiego uznał również za przyczynę upadku⁷¹.

W kilka lat potem, zanim jeszcze we Francji zaczęto interesować się Gobineau, dokonał tego samego odkrycia po raz trzeci niepospolity uczony, znany nam już Le Bon. Każda z poważnych jego prac była prawdziwie wydarzeniem naukowym, o znaczeniu – jak to dziś można już należycie stwierdzić – nieprzemijającym. Sięgnijmy do książki, o której sam oświadczył, że stanowi syntezę licznych jego dzieł „Lois psychologiques de l'évolution des peuples”. Czytamy tam zdania, jakby żywcem wyjęte z Gobineau, a cały osobny ustęp poświęcony jest wykazaniu, *comment les institutions deriveni de ramé despeuples*, przy czym akcentuje wciąż rasę; wywodzi zaś sprawę tymi samymi niemal argumentami, co poprzednik.

Le Bon dokonał zaiste niejednego odkrycia świadczącego o jego wielkości. On to głosił hierarchię w ogóle, jako metodę cywilizacyjną, metodą ustroju życia zbiorowego – ale zapędził się niepotrzebnie aż do „hierarchii psychologicznej” ras, popełniwszy przy tym ten błąd, że ustanawiał tę hierarchię według zbliżenia lub oddalenia naszej cywilizacji, względnie od psychiki „indoeuropejskiej”. Przyjął więc kryterium... nie istniejące (lecz – pamiętamy! – obalone dopiero, niemal dopiero dziś). Drugim błędem było przekonanie o zasadniczej niższości wszystkich wobec nas i nieuwzględnianie niższych i wyższych szczebli, zachodzących w każdej cywilizacji – co zresztą dotychczas bywa powszechne. Tymi błędami tłumaczy się mylne wyjaśnienie faktów dostrzeganych najzupełniej prawdziwie, czym też Le Bon celuje. Np. powiada: Murzyn lub Japończyk może posiadać wszystkie dyplomy europejskie, lecz nie będzie działać po europejsku w

⁷¹ „Origines ariaceae”, 1883.

rozmaitych okolicznościach życia. Dlaczego? Bo u ras niższych zachodzi większa lub mniejsza niezdatność do rozumowania (*incapacite de raisonner*), a ludy o cywilizacji wyższej nie zdołały przelać jej na niższe właśnie z powodu przepaści między umysłowością (*la constitution mentale*) rozmaitych ras. Nie sprawi tego samo nauczanie (*l'instructiori*). Żywioty zasadniczo niższe nie są zdolne przyswoić sobie cywilizacji dla nich zasadniczo za wysokiej.

Tę teorię hierarchii wykształcił jeszcze bardziej antropolog G. Vacher de Lapouge. Blondyni długogłowi są jego zdaniem nerwami i mózgiem ludzkości, bo oni tylko są prawymi Aryjczykami. Wszelkie krzyżowanie obniża poziom i nie ma sposobu, żeby podnieść rasy mniej uzdolnione⁷².

Ale jeszcze dalej, na samym skrajnym skrzydle stanął E. J. Dillon, nie zdoławszy się wymotać z labiryntu omyłek antropologii. Według niego „istnieją rasy ludzkie pozbawione zdolności do pożyteczniejszego udziału w postępie ludzkości, niż ten, jaki w nim brał proletariatus. Nie można zaprzeczyć, że są na kuli ziemskiej rasy niezdolne do przyjęcia wyższych form cywilizacyjnych, które mogą jednak oddać cenne usługi w jej formach niższych, nie będąc przez to pokrzywdzonymi ani nie demoralizując innych. Wydaje się zupełnie możliwym, że pewnego dnia będą zmobilizowane i użyte w myśl zasady, że dobro wszelkiej zbiorowości wymaga takiego podziału zajęć, by każdy organ wypełnił te czynności, do których jest najbardziej uzdolniony.

Wszyscy ci uczeni błędzą w tym, że identyfikując rasę z cywilizacją, mylą jedno z drugim. Orzekłszy hierarchię ras, musieli jakieś cechy somatyczne postawić na szczycie i tak doszło do „królowania” długogłowego blondyna, którego gniazdem i krajem zapasowym zrobiono Skandynawię. Tymczasem zaś nauka obaliła i założenia i wyniki teorii hierarchicznej w rasografii. Przede wszystkim okazało się, jak wątpliwa jest podstawa skandynawska całej rasy nordyjskiej z jej długogłowością: Oto w r. 1902 ogłosił Anton Nystroem rozprawę „Ueber die Formenveraenderungen des menschlichen Schaedels und deren Ursachen”, w której stwierdził, jako w Szwecji ledwie piąta część jest dolichocefaliczna, druga piąta część brachycefaliczna, a trzy piąte mezocefaliczne; co zaś najważniejsza, że długogłowych najwięcej między warstwami mniej wykształconymi. Większy procent długogłowych wykazały stare czaszki germańskie i słowiańskie. Nystroem tłumaczy to nawet nie krzyżowaniem, lecz zmianami trybu życia. A kiedy słynny Virchow wyraził mniemanie, że czaszki skracają się z postępowaniem kultury, wyższość duchowa długogłowych została w ogóle zakwestionowana.

W ostatnich latach zadał Pittard pytanie, przypierające zwolenników hierarchii ras do muru: Czemuż nie wpadnie do głowy jakiemuś socjologowi, żeby ogromny wzrost nauk w drugiej połowie XIX w. i w wieku XX przypisać zmniejszeniu się ilości długogłowych, a rozmnożeniu krótkogłowych?" Ma słuszność francuski antropolog. Gdyby z tego rozwoju nauk (jakiego równego nie znają dzieje) wysnuć wnioski o wyższości krótkogłowców, byłyby oparte przynajmniej na czymś konkretnym.

⁷² Dzieła główne: „Les selections sociales”, 1896; „Race et milieu social”, 1909; „L'Aryen et son role social”, 1889.

Przepadły księgi arystokracji rodu ludzkiego! Gobineau przez pomyłkę zastosował do całej ludzkości to, co w uwarstwieniu społecznym zowie się arystokracją, ponieważ pozostawał w tym błędnym mniemaniu, jakoby arystokracja celowała czystością krwi. A tymczasem rzecz ma się wprost przeciwnie: Im wyższa społecznie i ekonomicznie warstwa, tym bardziej miesza się antropologicznie; im dostatniejsza kraina, tym bardziej mieszkańcy jej mają do czynienia z napływem obcych; „ce sont les pauvres diables, qui ont la plus grande noblesse ethnique”.

Nie da się utrzymać poglądu, jakoby zachowaniu (względnej) czystości rasy towarzyszył wyższy rozwój cywilizacji. Wspomniano już, jako najczystsza ze znanych ras „historycznych” są Nubijczycy, prawi potomkowie starożytnych Egipcjan... a zatem? Hierarchia ras także utrzymać się nie da. Skądżeż tedy u jej zwolenników tyle trafnych spostrzeżeń? Czy to tkwiąca na dnie bajki prawda?

Łamigłówka się wyjaśni, gdy zadamy i tutaj pytanie: kiedy? Można mówić o hierarchii umysłowości zbiorowych w pewnym okresie historycznym. Np. nie ulega wątpliwości, że w cywilizacji łacińskiej obecnie Anglik stoi przed Portugalczykiem; ale nie zawsze tak bywało. Można tedy badać i określać hierarchię szczebli osiągniętych w pewnej cywilizacji w pewnym okresie przez rozmaite ludy i kraje, ależ to zmienne, a więc nie hierarchia ras. Polak okresu saskiego jest niewątpliwym potomkiem Polaka z czasów zygmunto-wskich, a jednak ten na szczycie, tamten na spodzie! Tak całe społeczeństwa przetwarzają się w historii, a to unicestwia mniemanie o stałości psychicznej ras, a więc obala teorię o ich hierarchii⁷³.

⁷³ Ponętność teorii o hierarchii ras zapewnia jej wciąż zwolenników. Jak widać z materiałów dzieła prof. Jana Czekanowskiego „Zarys antropologii Polski” (1930) jest ich w Polsce cały szereg. Wykryli już, że laponoidzi są niżsi umysłem (zdadni za ledwie do humanistyki, lecz nie do nauk przyrodniczych!); celują zdolnościami Polacy typu nordyjskiego. Przewidzieli, że (na szczęście!) typ ten przeważać będzie u przyszłej inteligencji; posunęli się aż do „różniczkowania psychopatologicznego i kryminologicznego”, według czynników antropologicznych. Tkwi w tym *in nuce* hierarchia ras; ale czy nie przedwczesne generalizowanie, oparte na materiale bądź co bądź jeszcze nikłym. Sam zaś prof. Czekanowski pisze np.: „Wiemy przecież, że warstwy społeczne różnią się swym składem rasowym”, a „we Francji rewolucja była przecież zmianą antropologiczną warstwy rządzącej”. Teza ta pochodzi od Vachera de Lapouge, który – najkonsekwentniejszy! – uważał też za pożądane zaprowadzenie kast. Teorię rasowości grup społecznych rozwinął był Ludwik Gumplowicz.

WYNIKI

Niepotrzebne i niefortunne poplątanie czynnika cielesnego z duchowym, rasowości z cywilizacjami, niczego nie wyjaśniło, a zepchnęło antropologię na manowce i zabagniło wiele zagadnień. Zrodził się z tego ciężki w następstwach błąd: mylne mniemanie, jakoby człowiek tkwił z musu w więzach umysłowości takiej, do jakiej zniewalają go warunki rasowe, a więc cielesne i w ogóle zewnętrzne dane przyrodnicze. Słusznie wywodzi Henri Berr, jako warunki zewnętrzne posiadały ogromny wpływ w czasach prehistorycznych, który jednak w historycznych słabnie coraz bardziej. Można by powiedzieć ściślej: słabnie w miarę osiągnięcia wyższego szczebla cywilizacji.

Żadna cywilizacja nie stanowi przynależności jakiegokolwiek rasy, ani też żadna rasa nie jest ograniczoną do pewnej tylko cywilizacji, a tym mniej do pewnego jej szczebla. Nie ma stałego i nieuchronnego, a wyrażającego się w każdej rasie odmiennie, stosunku pomiędzy rasą a pięcioma kategoriami życia. Murzyn afrykański i amerykański toczą walkę o byt całkiem odmiennie mimo tożsamości rasy. Tym bardziej w kategoriach duchowych! Studium Arystotelesa przeszło od potomków Hellenów do Arabów, potem do ludów łańskich. A chrześcijaństwo, czyż nie przenika do wszelkich ras?

Nie w różnitości ras tkwi przyczyna różnitości cywilizacji. Żyd, mieszkający od wieków pośród nas, różni się od nas duchowo dlatego, ponieważ jest innej cywilizacji, choćby rasowo był znacznie asymilowany. Moskal różni się od nas duchowo niemniej od Żyda, choć jest somatycznie bliższy, lecz całkiem innej jest cywilizacji. Madziar jest zgoła innej rasy, lecz duchowo bliższy nam bez porównania niż Rosjanin; albowiem jest jednej z nami cywilizacji.

Zachodzi pewna analogia pomiędzy rasami a cywilizacjami, mianowicie co do krzyżowania. Jak krzyżują się pomyślnie tylko bliskie sobie gałęzie ras, podobnie dodatnie krzyżowanie może nastąpić tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji – i wykazuje to cały przebieg dziejów.

Przy całej analogii zachodzi atoli walna różnica w tym, że rasa czystą być nie musi – ale cywilizacja musi być czystą.

Kwestia cywilizacyjna – psychiczna – nie jest zależna od cielesnej, rasowej. Widzimy, że tu duch silniejszy niż ciało.

Niezależność cywilizacji od ras stanowi cenny przyczynek do problemu wyższości ducha nad materią⁷⁴.

⁷⁴ Nie chciałbym, żeby rozdział ten uchodził za roszczenia z mej strony do biegłości w antropologii. Studiowałem ją niekompletnie, o tyle tylko, ile wymagało zagadnienie stosunku cywilizacji do ras – i na tym koniec. Jestem tylko historykiem. To samo zastrzeżenie tyczy następnego rozdziału.

CYWILIZACJA A JĘZYK

NOMENKLATURA

Nie znajdując wytłumaczenia różnorodności cywilizacji w materialnym pierwiastku ras, zwróćmy się do pierwiastków duchowych. Zaczniemy od tego, co długo było uważane jakby za to samo, co rasa: od języka. Zadajemy sobie więc pytanie, czy zrzeszenia językowe wiodą do wytwarzania odrębnych cywilizacji?

Niełatwo zorientować się w ogromie materiału językowego. Stan badań językoznawczych zdołał atoli rozwinąć się dotychczas w pełni tylko co do części języków indoeuropejskich, mianowicie w gałęzi europejskiej, ale już w hinduskiej nie umiemy ani nawet określić jej rodzin jaką taką dokładnością; cóż dopiero w działach dalszych nam i językowo, i geograficznie! Niedobrze jest, gdy się czyta o grupie językowej chamickiej, bo tu pomyłono czynniki etniczne z językowymi, a ludy chamickie używają języków zgoła nie pokrewnych. Nie zdecydowano się jeszcze, czy języki indoeuropejskie, semickie i irańskie uważać za trzy odrębne działy, czy też zliczać je w jeden, przy czym grupę języków ormiańskich uważa się za pomost.

Z tymi zaś działami i poddziałami nie dojdzie się do końca, bo nomenklatura u językoznawców jeszcze niesforniejsza niż u etnologów i prehistoryków. Jedni dzielą rodziny języków na gałęzie, drudzy znów gałęzie na rodziny itp. Oczywiście wszystko jedno, jakiego słowa się użyje, lecz trzeba każdego używać zawsze w tym samym znaczeniu. Zmuszony radzić sam sobie, nałożyłem na swoją książkę porządek wyrazownictwa następujący⁷⁵: a więc język polski, francuski itp., a każdy z nich należy do jakiejś rodziny: słowiańska, romańska; z rodzin składa się gałąź, np. europejska, stanowiąca część pnia indoeuropejskiego. Pokrewne pnie językowe trzymają się tej samej metody ustroju językowego (nie waham się użyć tego wyrażenia), których dotychczasowe badania wykazują cztery, a te są: fleksyjna, aglutynująca, jednozgłoskowa metoda i wcielająca. Są to działy najwyższego rzędu.

Obok tego pożądanym byłoby ustalić teoretycznie czynniki, działające w każdym języku i obejmujące jego cechy. Nazywam je elementami języka, a jest ich troje: wymowa, słownictwo i gramatyka⁷⁶.

⁷⁵ Oczywiście nie tylko nie obowiązuje to nikogo, ale ja będę zobowiązany zastosować się do orzeczenia filologów, skoro tylko załatwią tę sprawę

⁷⁶ I to także *salvis iuribus* filologów!

WIELOJĘZYCZNOŚĆ A ZANIK JĘZYKÓW

Czy ustrojów językowych nie może być więcej niż cztery? Jak odkrycie ustroju z metodą „wcielającą” było swego czasu rewelacją, podobnie może pojawić się niejedna jeszcze niespodzianka. Olbrzymią większość języków zna nauka ledwie powierzchownie, w licznych zdołano się zapoznać ledwie z częstką słownictwa; a ileż języków pozostaje jeszcze w ukryciu? A zaginionych, po których nie zostało żadnych śladów pisemnych, było według wszelkiego prawdopodobieństwa więcej, niż tych, które się utrzymały.

Zacniemy od stwierdzenia niezmiernej ilości języków obecnie istniejących, pogrążonych w prymitywności lub przynajmniej w niedorozwoju.

W Azji w krainie Assam nad Bramaputrą „ludność posługuje się tylu różnorodnymi językami, iż jestem pewny – opowiada misjonarz – że nie zbłądzę, jeżeli powiem, że Assam pod względem obfitości języków jest pierwszym krajem na świecie, bo te osiem milionów, co go zamieszkują, posługują się według statystyki rządowej z r. 1921 aż 167 językami. W górach południowych Assamu, u Najów, „zdaje się, że każda osada posiada własne narzecze”. W tymże kraju u Karenów „poznano jedenaście plemion kareńskich, mówiących narzeczeniami wzajem niezrozumiałymi”.

W Afryce, w Maroku żyje do 30 plemion berberyjskich, z których niektóre nie liczą już ponad 2000 głów – a plemiona te często nie rozumieją się nawzajem.

O istnych „wieżach Babel” opowiadają misjonarze w Sudanie i podobnie w dorzeczu Muluguszi w Rodezji, w jednej z grup języków bantu. Bo też aglutynujących języków bantu ma być 182 i 114 narzeczy, a sudańskich 264 i narzeczy 110.

Indiańskich w samej północnej Ameryce doliczono się jeszcze w poprzednim pokoleniu przeszło 70, nie języków, lecz „odmiennych rodzin lingwistycznych”. Nawet zaprzyjaźnione z sobą ludy indiańskie nie znają niekiedy wzajemnie swego języka, a porozumiewają się za pomocą drobiazgowo wypracowanej mowy pantomimowej. Dziś Graebner oblicza ilość znanych obecnie języków indiańskich na 150, kładąc nacisk na to, że nawet pokrewieństwo ich nie jest zbadane.

Czarna ludność Archipelagu Andamańskiego, wynosząca około 10-15 tysięcy głów, rozpada się na 9 odrębnych ludów, a różnice pomiędzy ich mowami są tak wielkie, iż „mieszkaniec południowego Andamanu tyle rozumie swego współrasowca z północnej wyspy, co chłop angielski rosyjskiego”.

Wzory i słowniczki przeszło 200 języków australijskich podał Curr w kilkutomowej pracy, a objął ledwie połowę łądu; liczbę języków oceniał tam na 500. Na drobnych wyspach Melanezji każda wysepka ma swój język.

Czyż wszystkie te języki, obecnie istniejące, utrzymają się? Odpowiedzi mogą dostarczyć pewne fakty z doby dzisiejszej: „W Ameryce Środkowej lub w głębiach Afryki, słownik, ułożony przez misjonarza, już po 20 latach okazał się bezwartościowym”. Za mało czasu, żeby ten sam język tak się zmienił! Widocznie zanikł, a na jego miejscu zapanował inny, jeden z sąsiednich.

Zaniku języków widzi się za naszych dni przykładów niemało.

Oto np. sama nazwa Berberów jest właściwie pojęciem językowym. Ale do języków berberyjskich weszła niemal trzecia część wyrazów semickich. Berberowie, przyjąwszy islam, stracili własny alfabet i dziś używają pisma arabskiego. Zatracają język. Mówiących jeszcze językiem własnym jest zaledwie 27% – a tych, którzy go zapomnieli, nie nazywa się już Berberami, i trzeba ich dopiero antropologicznie „rewindykować”.

Działa tu zalew arabszczyzny. Tak np. „Kabyle są wyspą berberską w otaczającym ich Morzu Arabskim”. Większość Kabylów nie zna języka arabskiego, a chociaż „niektóre okolice berberskie, bardziej eksponowane, arabizują się dziś jeszcze, ale zdarza się też, że i ludność arabska asymiluje się językowo; tutaj znów Kabylia okazuje największą siłę atrakcyjną”, ale „wschodnia Kabylia jest od dawna zarabizowana”. Mozabici zaś mówią wprawdzie po berbersku, lecz pisują już tylko po arabsku. Jedynymi posługującymi się jeszcze także w piśmie językiem berberskim są Tuaregowie.

W Meksyku nieliczni tylko Indianie dochowali swe języki. Murzyni Ameryki środkowej i południowej tracą swe języki na rzecz hiszpańskiego i portugalskiego. W opisie podróży na Porto Rico słyszymy ich mówiących wciąż po hiszpańsku i ani nie znać nawet, czy w ogóle znają jeszcze swój język rodzimy. Murzyni Ameryki Północnej przyswajają sobie angielski coraz bardziej nie obok swego ojczystego, lecz na miejsce ojczystego. Brazylijscy nie używają również swych języków.

Na całej kuli ziemskiej obserwować można objawy, jak pośród języków wielu biorą górę niektóre, a czasem nawet tylko jeden – reszta zaś cofa się na dalszy plan i stopniowo zanika. W Europie są jeszcze dziś ślady szczątkowe języków połabskich pod Berlinem, w Hanowerze i Luneburgu. Język pruski grupy bałtyckiej znajdował się już w XIV w. w agonii, a ostatnie jego ślady zatarły się w XVI w. Ostatnia staruszka władająca językiem kórnickim (Cornwallis) zmarła w r. 1777, ale jeszcze w r. 1875 . znano starców umiejących liczyć po kornicku do dwudziestu, lecz potomstwo ich nie umiało już ani tego.

Wiadomo, jak wielojęzyczne są Indie przedgangesowe. A nie są to wcale „narzecza”, lecz języki w pełnym znaczeniu tego wyrazu, których osobno trzeba by się uczyć. Le Bon oznaczał ilość ich na 240, zaznaczając, że różnią się często znacznie bardziej niż greka od francuskiego. A górę brały tam w rozmaitych okresach rozmaite języki. Obecnie (1895 r.) najbardziej rozpowszechniony, hindustani, liczy zaledwie trzy wieki istnienia, a powstał ze „skombinowania” trzech języków: perskiego, arabskiego i hindi (jest więc żargonem). Dziś zaś sprawa ta przedstawia się odmiennie na północy i na południu Indii. Posłuchajmy głosu opartego na autopsji:

„Angielszczyzna w Bengalu tak się nie przyjęła, że wszyscy biali mieszkańcy, nie tylko urzędnicy, lecz bez wyjątku wszyscy muszą mówić i mówią po bengalsku lub hindusku. Pod tym względem odmienny jest stan rzeczy na południu, w prowincji madraskiej, gdzie język angielski stał się poniekąd językiem bardziej wykształconej ludności. Przyczyna tej różnicy dwójaka: po pierwsze, prowincja południowa posiada, nie licząc pomniejszych narzeczy, trzy równorzędne główne języki: tamilski, telugu i malajam, na zachodniej zaś granicy rozpoczyna się panowanie czwartego, którym jest

kanaryjski (z Wyspami Kanaryjskimi to nie ma nic do czynienia). Wobec takiej różnorodności angielski odgrywa rolę łącznika... Natomiast w Bengalu panuje jedna mowa bengalska, przy niej hinduska, rozumiana powszechnie w całych Indiach północnych i środkowych”.

Widzimy tedy na żywym przykładzie Indii, jak się wytwarza hierarchia języków.

E. Goetlowi zdało się, jako „legenda o stu różnych językach Indii jest bzdurą” – a to dlatego, że „Indus z Pendżabu porozumie się doskonale z Indusem spod Madrasu, podobnie jak Anglik znający jedno z trzech głównych narzeczy indyjskich radzi sobie nimi w każdej części kraju”. A zatem „bzdura” redukuje się do tego, że pewne języki biorą górę.

Który z prymitywnych języków weźmie górę nad sąsiednimi, zależy może od najrozmaitszych okoliczności; wyłuszczenie ich musimy pozostawić... wyobraźni. Dla nauki dostępną jest tylko teraźniejszość tego zagadnienia. Faktami stwierdzić można, jako niejeden język zawdzięczać będzie ocalenie i rozwój misjonarstwu chrześcijańskiemu. Języki, na których spoczęła piecza misjonarzy, mają więcej szans rozwoju. Przytoczę garstkę przykładów.

W południowej części języków bantu, w owej „wieży Babel”, w Rodezji, w dorzeczu Mulunguszi... „na ogół jednak, gdy mówi się do nich (czarnych) tutejszym esperanto, tj. cziniandża, rozumieją. W tym też języku się spowiadają i w cziniandża przemawiamy do nich w szkole i w kościele, choć ich właściwym narzeczem jest czilala. Trudniejsza była sprawa w Kasisi, gdzie aż trzy języki są równouprawnione: czy-wemba, czy-rendże i czy-niandża, a w okolicy jeszcze: czy-wi i czy-ramba. Ale i w Czin-gombe parokrotnie już zauważyłem, że chłopiec nie rozumiał zadanego pytania w czy-niandża, gdyż w domu posługiwał się tylko czy-lala”. Ale starsi już umieją czy-niandża. Jest to „przyszły język literacki północnej Rodezji, o ile nim nie zostanie język Szekspira”. Zanotujmy jeszcze, jako czy-niandża spokrewniony jest z drugim wielkim językiem murzyńskim Afryki środkowej, suahili, tudzież z językiem czy-kunda.

Nas Polaków interesuje czy-niandża i mamy w tym swoje *pretium affectionis*, żeby ten stał się literackim dla jak najrozleglejszych stron murzyńskiego świata, żeby nawet stoczył zwycięską kiedyś walkę ze suahili, albowiem: oto w północnej Rodezji krąży już cały śpiewnik pieśni religijnych, tłumaczonych z polskiego przez O. St. Hankiewicza T. J., śpiewanych na polskie melodie w „języku wielkich jezior”, tj. czy-niandża. Śpiewa się tam między innymi kolędy „W żłobie leży” i „Śliczna Paniątka Jezusa zrodziła”.

Wobec wielkiej obfitości języków murzyńskich niełatwo jednak prorokować, który stanie się „literackim”.

Zaczynając przeto od „swoich”, notuję, jako w r. 1926 drukarnie krakowskie podjęły się drukować elementarze w języku czy-niandża i czy-rendże.

A dalej w Kongo belgijskim misjonarze zaczęli od r. 1914 studiować języki barambo i zande, a w r. 1919 „rozpoczęto naukę trzeciego krajowego języka, mangban”. W Marianhill w Natalu wychodzi katolicki tygodnik zuluski „Tsindaba Zabantu”. Na Filipinach o.o. Towarzystwa Słowa Bożego (Stejliści) posiadają drukarnię w Manilla. W r. 1924 wydali 40.000 kalendarzy w trzech językach: hiszpańskim, tagolog i ilokano. Od

początku 1925 r. wydają miesięcznik w tagalog i ilokano z dodatkiem angielskim. W piątym miesiącu istnienia pisma było 3000 odbiorców, co czyni „więcej niż krajowe dzienniki”. Wydali też książkę do nabożeństwa dla dzieci w języku ilokano. W największym szpitalu trędowatych, na wyspie Kulion w archipelagu Filipinów, spowiadał w r. 1926 Jezuita hiszpański, o. Filip Milian, wraz ze swym towarzyszem, w językach: hiszpańskim, angielskim, tagalok, wisayan, ilokano; rekolekcje dla trędowatych były w języku wisayan i tagalok.

Słownik i gramatykę abisyńskiego języka literackiego, zwanego gez, ułożył Michał Gebra, monofizyta portugalsko-metyski, przeszedłszy następnie na katolicyzm. Na Cejlonie w Colombo wychodzi od r. 1883 syngaleski dwutygodnik „Nanardka Pradipaga”. Książki syngaleskie i tamulskie pisują i wydają misjonarze.

O. Hugo Mense, minoryta, „wypełnił niejedną lukę w gramatyce języka munduruku” w Brazylii. W Gujanie holenderskiej „po 10-letnich żmudnych studiach języka karaibskiego ułoży, Holender, redemptorysta, o. Ahlbrinck wielki słownik, obejmujący około 3 tysięcy stron rękopisu, co da w druku około 1 500 stron drobnego pisma”. Podaje zarazem gramatykę języka Karaibów i opis ich życia.

Na Wyspach Gilberta „msgr. Janssen, wikariusz ap. Tahiti, ułożył w ich języku (gilberskim) w r. 1875 mały katechizm i przetłumaczył Nowy Testament. Tłumaczenie to zaginęło w czasie burzy morskiej, ale uratowano kilka egzemplarzy katechizmu. Pewien kupiec kazał w San Francisco przedrukować go w 500 egzemplarzach i sprzedał je tubylcom”. Gramatykę zaś i słownik języka gilberskiego ułożył O. remy S. M.³³

Na wyspie Nowej Gwinei są Córki Niepokalanego Poczęcia, tuziemki, zakonnice „wnuczki ludożerców”... „Nie składają one ścisłych ślubów, lecz tylko przyrzeczenia ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Ostrożność ta jest wskazana niestałością charakteru tamtejszych mieszkańców. Każda z zakonnice ma reguły i podręcznik ascetyczny, napisany w języku krajowców i odbity w drukarni zakonnice. Można by przykładów, podobnie wymownych, przytaczać całymi arkuszami.

Ordo Missae przełożył na sanskryt katolik bengalski Ambroży Sureszczandra – będzie to podkładem do przekładu na sanskrycki ludowy. Na bengalski ludowy przetłumaczono już „O naśladowaniu Chrystusa” i Biblię. A w Madrasie myślą o założeniu uniwersytetu z językiem wykładowym tamil, żeby usunąć angielski. Czyż nie kształcą się przez to samo wyżej te języki?

Oczywiście nigdy nie można wiedzieć, czy misjonarz sam pierwszy jakiś język wyróżnił, czy też zajął się już wyróżniającym się i bardziej rozpowszechnionym. Bywają zapewne i takie, i takie wypadki, zależnie od okoliczności, nieraz może nawet drugorzędnych, a nigdy nie... językoznawczych. Nie da się jednak zaprzeczyć, jako misjonarska ingerencja stanowi epokę w dziejach tych języków, które dostają w ten sposób słownik, gramatykę, pismo, piśmienniczość, drukarnie nawet. Przypuśćmy, że szczęście to spotkało język mniej rozszerzony terytorialnie, język jakiegoś zakątka; czyż po niedługim stosunkowo czasie język ten nie wyprzedzi mowy bardziej rozpowszechnionej, lecz przez misję nie kształconej piśmiennicze? Przede wszystkim

atoli zwróćmy uwagę na nadzwyczajną obfitość tych języków, skoro misjonarze jednego i tego samego okręgu muszą uczyć się po 2-3 języki! Oto w krótkim powyższym doborze przykładów wymieniono 10 nowo piśmiennych języków w samej Afryce „czarnej”. Ileż ich jeszcze przybywa i musi przybyć? A ile na każdy nowy język „literacki” wypadnie języków, które nie stają się piśmienniczymi i są skazane na zanik?

Co wszystko zważywszy, widzimy, jako pośród niższych szczebli cywilizacji jest języków więcej i to bez porównania więcej – niż w wysokich stanach cywilizacyjnych; wraz z postępem cywilizacji zmniejsza się ilość języków.

Prawidło to obowiązuje jednak tylko do pewnego szczebla cywilizacji.

Widoczna, jak znaczna ilość języków danej grupy etnicznej musi zaginąć, ażeby mogło powstać zrzeszenie ponadplemienne, żeby się wytworzył lud o wspólnym języku. A cóż dopiero mówić o zrzeszeniach ponad ludem! Trzeba koniecznie śmierci języków, ażeby z plemion powstał lud. Znaczniejsze zrzeszenie nie może powstać inaczej, jak na grobie pokonanych języków. Im wyższy rozwój zrzeszeń, tym mniej języków; najmniej ich tam, gdzie najbardziej... ustalone państwa i narody.

Daremny byłyby już badania, ile języków zaginęło w Europie, bo ludy nasze stały już na wysokim stopniu rozwoju. Gdy je poznali ci, którzy je po raz pierwszy opisywali; tu śmierć języków dokonywała się – z kilku zaledwie wyjątkami – w okresie przedhistorycznym. W czasach historycznych zaginęło w ogóle tylko osiem języków wiadomych: punicki, ostrogocki, wizygocki, lombardzki, frankoński, kórnicki, pruski (dla zrozumiałych powodów nie wyliczam tu łaciny, greki ani języka staroperskiego).

Z początku „języków niezmiernie niedogodnych, krótkotrwałych i z konieczności niepodobnych do siebie, było nieprzeliczone mnóstwo na ziemi”. Ginęły, choć ostały się plemiona, które pierwotnie ich używały – nie mówiąc już o językach ginących wraz z plemionami. Jakżeż ciekawy przyczynek do tej sprawy pozyskałoby się, gdyby udało się zbadać stronę etniczną tych języków indyjskich, dziś już wygasłych, w których formularze do udzielania sakramentów można było oglądać na wystawie watykańskiej 1925 r.

Trudno wątpić o tym, jako pierwotnie pewien język służył tylko pewnemu plemieniu i każde miało swój własny. Czyż dziś nie istnieją obok języka książkowego, wspólnego całemu narodowi, gwary, nawet jednowioskowe? Są na Śląsku, na Pomorzu i na Białej Rusi – gdzie w danej wsi „język też mają swoisty”. Ni białoruski, ni polski. Nijaki. W sąsiedniej gminie już mówią „po ichniemu”, tu „po prostemu”. Podobnie w innych krajach Europy.

Jeżeli gdzieś kilka plemion używało tego samego języka, mogło to nastąpić jedynie skutkiem tego, iż jeden z języków sąsiednich wziął górę nad innymi, aż wreszcie pozostał sam jeden. Widzieliśmy, jak za naszych czasów plemiona na niskich szczeblach cywilizacyjnych znają po dwa, a nawet po trzy języki, co może stanowić stan przejściowy do wyłącznego kiedyś panowania jednego z nich.

Sprawa językowa była tedy sprawą rasową pierwotnie, związana najściślej z pochodzeniem rodowym. Fakty pouczają, że obecnie tak nie jest, a przynajmniej rzadko gdzie tak bywa. Mamy nawet przykłady, jako język tego samego zrzeszenia może się

zmieniać radykalnie. Rumuni (Wołosi) mają w sobie przynajmniej również tyle krwi słowiańskiej, co romańskiej iż do połowy XIX wieku używali graždanki; obecnie zaś pisują językiem, który jest romański. Ciekawy przykład, że powinowactwo językowe nie jest tożsame z rasowym, skoro ten sam żywioł etniczny mógłby mieć język pisemny słowiański lub romański. Az drugiej strony jakżeż minimalnie krwi helleńskiej w żyłach dzisiejszych Greków, gdy tymczasem język nowogrecki wyprowadza się bądź co bądź z przemian helleńskiego i bizantyńskiego. Podobnie Grecy w Azji są w znacznej części zgreczonymi autochtonami. A niewątpliwemu pokrewieństwu językowemu Słowian przeciwstawia się rażąco ich różnorodność etniczna i cywilizacyjna.

Gramatyka porównawcza odkrywa też pokrewieństwo nieraz tam, gdzie antropologia i etnografia go nie znają. Np. do tej samej rodziny językowej należą Eskimosi i Aleuci (z gałęzi językowej uralo-ałtajskiej), a jakżeż różni pod względem antropologicznym!

Mylił się Le Bon, mniemając, że zdobywcy przyjmując język ludności podbitej, zmieniają go, ponieważ oni są innej rasy, a rasy różne nie mogą używać długo tego samego języka.

Pomiędzy zdobywcami a podbitymi różnice etniczne nie zawsze bywały tak wielkie, żeby można było mówić o różnicach rasowych, lecz pewne zmiany w języku następują zawsze, ilekroć zachodzi naraz znaczniejszy napływ cudzoziemców (niekoniecznie zdobywców). Zachodzi tu oddziaływanie nie rasy na rasę, lecz po prostu języka na język – a języki mają swe własne prawa, prawom ras nie podlegając. W wypadkach zaś pomiędzy zdobywcami a podbitymi trzeba mieć na uwadze, że gdy język podbitych ulega przemianie, zatem przemiana wychodzi od tuziemców.

Losy języka nie są zależne od względów antropologicznych. Nie ma równoległości dwóch grup antropologicznych do dwóch językowych. Vendryes powiada: „Nie należy mieszać cech etnicznych, które idą po krwi, z instytucjami – językiem, religią, kulturą, które są dobrami wybitnie przechodnimi, udzielają się i są wymienne.

Są wymienne; oto sedno rzeczy. Język może przechodzić z rasy na rasę. Dzieje się to w sposób rozmaity; ale roztrząsanie tej sprawy wykracza poza zakres niniejszej książki. Tu możemy tylko generalnie zastanowić się nad pewnymi czynnikami siły języka i jego zdatności do rozwoju, a także do ekspansji – dzięki czemu może przechodzić z rasy na rasę, a tym bardziej z ludu na lud.

Tu narzuca się uwadze przede wszystkim wzgląd na tzw. bogactwo językowe, uważane powszechnie za główną języka siłę i najlepsze świadectwo jego zdatności. Skoro zaś są trzy elementy języka, może więc każdy język być bogaty czy ubogi co do swej wymowy, słownictwa lub gramatyki. Należy to zaznaczać ściśle.

BOGACTWO A UBÓSTWO

Trzeba się zastanowić nad bogactwem lub ubóstwem języka przy każdym z trzech elementów z osobna.

Sprawę wymowy można podzielić na dwie: dźwięków i akcentu. Ponieważ my, Polacy, celujemy właśnie obfitością dźwięków, zapiszmy sobie tu, jako nasze *i, cz, sz,ń, ż* znajdują się w języku baskijskim, który stanowi jeszcze wciąż łamigłówkę dla uczonych; *ł,ń,ś* w mongolskich i chińskich; *q* nie tylko we francuskim, ale też w języku koreańskim, tudzież u Botokudów. Japoński język posiada spółgłoski *c, cz, ś, dz, dż, aż, ł*, nie ma natomiast w ani *l*. W różnych stronach świata różne spółgłoski uchodzą za szczególne i choć japońszczyzna posiada aż 7 „szczególnych” polskich brzmień, jednakże pełna jest „prostoty i ubóstwa dźwiękowego”⁷⁷. Chińczycy nie posiadają dźwięków *r, a* i *t*, a Jakutom brak *w*; zastępują je przez *b* lub *m*. Odmienny zgoła rodzaj dźwięków posiadają Buszmeni: 6-8 dźwięków mlaskowych, niejednakowo u rozmaitych plemion. „Powstają z wciągania powietrza językiem, podniebieniem i bocznymi zębami”. A ileż dźwięków pozostało jeszcze nieznanym uchu europejskiemu i czeka na odkrywców!

Akcent ograniczony jest w Europie do stałego i ruchomego (w rosyjskim i słoweńskim języku). Poza Europą posiada dziedziny rozleglejsze! W afrykańskim języku *peul* negacja wyraża się akcentem. W językach chińskich, gdzie akcent nadaje wyrazowi jednozgłoskowemu rozmaite znaczenie, oznaczają sinologowie ilość tych akcentów rozmaicie, od 4 aż do 12. Tak np. wyraz *tszen*, stosownie do jednego z ośmiu swych akcentów, znaczyć może: okręt, wielomówność, strzała, miednica, płomień, dyszel, jakaś ryba i jakaś roślina.

Słownika obfitości najrozmaitsza. Zasadniczo chodzi o to, czy i w jakim stopniu znajdują się nowe wyrazy w miarę, jak ludziom przybywa pojęć. Zarzuciliśmy łacinę jako uniwersalny język naukowy, bo coraz trudniej było nastarczyć jej słownictwa nadmiarowi nowych pojęć. Długo utrzymywano ją sztucznie na poziomie umysłowości nowej Europy; czyż łacina od św. Tomasza z Akwinu aż do Bakona Werulamskiego nie była w znacznej części, co do słownictwa, językiem sztucznym? Aż wreszcie niemożliwe stało się coraz znaczniejsze zwiększanie tej sztuczności. Po prostu: przerośliśmy łacinę. Pojęcia mnożyły się w tym wypadku szybciej od słownictwa; słownik pozostał w tyle poza umysłowością.

W bardzo prymitywnym języku może być jednak słownik obfity, a w wielce wydoskonalonym mniej obfity, nawet stosunkowo szczupły. Ludy na niższym stopniu rozwoju posiadają w niektórych sprawach więcej rozróżniania, niż wysoce cywilizowane. Np. Jakuci oznaczają osobnymi wyrazami rozmaite stopnie pokrewieństwa, które my w czambuł oznaczamy jednym i tym samym wyrazem, albo nawet ignorujemy je całkowicie, nieczuli na tak szczegółowe stopniowanie i określanie pokrewieństw i powinowactw. A obok tego wzbudza podziw szczupłość słowników chińskich. Tak np. w narzeczu

⁷⁷ Przykłady „transkrypcji” dźwiękowej z polskiego i francuskiego na japoński: Paul Claudel pisze się po japońsku: Po-ruk Ku-ro-de-ru; Stanisław Wyspiański: Su-ta-ni-su-ra-u-su U-i-su-pi-a-n-su-kij Polska po japońsku: Porando.

mandarynów pekińskich naliczono wszystkiego 420-260 jednozgłosek, w kantońskim 707, w najbogatszym, z okolic Amoi zaledwie 846”.

Pomnażają sobie słownictwo wyrazami złożonymi języki niemiecki i chiński, każdy inną metodą. Np. pojęcia „rzeczpospolita” wyrazi Niemiec wyrazem Freistaat, a Chińczyk złożył w jeden wyraz trzy, znaczące: rozprawić, łagodność, rząd.

Najprymitywniejsze języki celują nadspodziewanie bogactwem słownictwa, Botokudzi stoją na najniższym szczeblu cywilizacji. Otóż zbierający materiały do ich słownika Eduardo de Lima miał w r. 1924 zapisanych już około 3 000 wyrazów, a więc tyle, ile wystarcza przeciętnemu Europejczykowi o średnim wykształceniu. Ależ u Fuggijczyków z Ziemi Ognistej doliczono się podobno 30 000 wyrazów! Gdyby się pomyłono w dziesięcioro, byłoby i tak sporo!

Języki prymitywne skądinąd często grzeszą „nadmiernym bogactwem słów oraz ich zbyt wielką dokładnością. Eskimos znad Zatoki Hudsonskiej nie ma jednego wyrazu na oznaczenie mycia; on ma ich tyle, ile przedmiotów może być mytych. Innego użyje, gdy mowa o stołku, innego do oznaczenia mycia twarzy, ludzi, łyżki, kociołka itd. Mowa jego musi być bardzo szczegółowa”⁷⁸.

Szczytem chyba bogactwa leksykograficznego jest istnienie osobowego języka męskiego i niewieściego⁷⁹, i to, że chociaż niewiasty rozumieją język męski, nie wolno im mówić nim. Każdy przedmiot ma tedy dwie nazwy, według płci mówiącego. U Karaibów mężczyźni mówią po karaibsku, kobiety zaś językiem arowak. Oczywiście obie płcie rozumieją obydwa te języki, boć inaczej rozmowa nie byłaby możebna. Co jeszcze (dla nas) dziwniejsze, oto bywa tak, że różne stanowiska społeczne używają rozmaitej mowy. U tuziemców Jawy przemawia wyższy do niższego stanem w języku ngoko, a niższy odpowiada w języku kromo.

Nie ma w nauce nazwy na tego rodzaju bogactwo językowe; nazwijmy to wielorakością języka.

Powszechnie mniema się, że wielorakość zachodzi jedynie u „dzikusów”. Niemal nikt nie wie, że to samo – ale jeszcze na większą skalę – zachodzi u Japończyków. „Japonki sfery wykształconej posługiwały się w listach osobnym językiem literackim”. A oto siostra Hiacynta Zaborowska z polskich franciszkanek misyjnych donosi, co następuje: „Proszę nie dziwić się, że nie umiem dobrze po japońsku. Znawcy powiadają, że nawet najzdolniejsze osoby z trudem przez trzy lata mogą wyuczyć się języka japońskiego. Sprawę komplikuje ta okoliczność, że właściwie jest kilka języków japońskich. Inny jest język religijny i liturgiczny, a inny potoczny. Inne wyrażenia przystoją mężczyznom, a znacznie inne kobietom. Ponadto ja, jako przełożona, nie mogę posługiwać się tymi samymi wyrazami, co moje podwładne. Samych sposobów rachowania jest coś dwadzieścia! Nie do darowania grzechem językowym byłoby liczyć tak samo osoby jak

⁷⁸ Majewski zalicza jeszcze język eskimoski do ustroju wcielającego (amerykańskiego). Obecnie wlicza się go do pni językowych azjatyckich.

⁷⁹ A szczytem zapewne uczonej pomyłki, żeby to uważać za objaw matriarchatu!

zwierzęta albo płaskie przedmioty jak okrągłe; różni się nawet rachuba pełnych i pustych filiżanek itp.”.

Przejdźmy do elementu najbardziej skomplikowanego. Tu natrafimy na różnice, wydające się zrazu nieprawdopodobnymi.

Wyobraźmy sobie, że z gramatyki polskiej usunięto liczbę mnogą, rodzaje rzeczowników, zaimki osobowe i względne, spójniki czasowe, a stracimy możliwość wyobrażenia sobie języka polskiego! Japoński obchodzi się bez tego wszystkiego, a za to posiada wiele bogactwa takiego, co do którego wprost pojąć nie sposób polskiej głowie, do czego ten balast właściwie potrzebny.

Zaimki osobowe zastępuje się zręcznym opisaniem osoby, gdzie zachodzi potrzeba. Spójników używa się tylko dla oznaczenia stosunku przestrzennego, nigdy czasowego. „Wolno łączyć przedmioty obok siebie stojące, nie wolno łączyć wydarzeń po sobie następujących”. Liczbę mnogą wyraża się tylko liczebnikiem, określonym czy nieokreślonym. „Dwoje ludzi” wyraża się po japońsku: „człowiek dwie jednostki”; albo jak to Chińczyk w swej angielszczyźnie Pidgin English (będącej po prostu mówieniem po chińsku angielskimi słowami) mówi: „dwa kawałki człowiek”. Pod tym względem zbliża się język chiński do japońskiego, co na ogół jest rzadkością. Sądząc z pierwszego wrażenia, zdawałoby się, jako mamy do czynienia z ubóstwem języka. Ależ bynajmniej! Np. „rzeczowniki odmienia się w prosty sposób, wyrażając przypadki w sufiksach. Natomiast z deklinacją przymiotników jest niesłychane skomplikowanie. Ich formy pochodne są równie długie, jak liczne, a przedstawiają nie tylko stany, ale i czasy”. Jak to rozumieć? Niełatwo nam się zorientować w tym, jak może przymiotnik wyrażać zarazem czas. Natomiast nie posiada japoński język ani zaimków względnych, ani spójników międzydaniowych.

Gramatyka nie dba o logikę; dowodem rodzaje gramatyczne, które są w językach i najbardziej rozwiniętych, i w hotentockim. Nie z przeciwieństwa płci pochodzą, bo skądże w takim razie rodzaj nijaki? Posiadają rodzaje wszystkie języki indoeuropejskie, semickie i chamickie; w amerykańskich wcielających zachodzi „słaby rozwój rodzajnika męskiego i żeńskiego”, ale nie ma ich na Dalekim Wschodzie ani w języku Basków⁸⁰. Bądź co bądź naprawdę marnie powierzchowne jest szukanie źródła rodzajów gramatycznych w lubieżności!

Ciekawe są obserwacje, jak się dokonuje zmiana języka. „W tym samym młynie gramatycznym mogą być mełte rozmaite słowniki”. Zazwyczaj przyjmując nowy język, akcentuje się według dawniejszego – ale widocznie nie zawsze, bo inaczej Galia nie mogłaby była w sto lat po podboju wysłać do Rzymu nauczycieli wymowy!

Mieszanie trzech elementów w rozmaitych kombinacjach okaże się na kilku przykładach. Cyganie ormiańscy wymawiają z ormiańska, ale też i fleksję mają według gramatyki ormiańskiej. W odmianie hinduskiego, w literackim języku urdu całe frazesy składają się z wyrazów perskich, lecz użytych według gramatyki hinduskiej”. Niemcy w

⁸⁰ Obecnie stwierdza się powinowactwo tego języka z grupą sudańską. Iberyjski należał do chamickich.

Ameryce mówiąc po niemiecku, używają szyku i składni angielskiej. W Szwajcarii na pograniczu językowym na pewnej linii cofa się język francuski i tam przekłada się literalnie z francuskiego na słownictwo niemieckie, ma się więc do czynienia „z myślą ujętą po romańsku w wyrazach niemieckich”.

Frazeologia objawi nam nie mniej zajmujące zjawiska. Najpoetyczniejszym wyrażaniem się celują często „dzicy”, czego wymowne przykłady mamy w zapiskach Bronisława Piłsudskiego o Ajnosach. Prawdziwie piękną jest frazeologia Malgaszów na Madagaskarze, a wielki zachwyt wzbudzał swego czasu język indiańskich Hiwarosów, pełny przenośni. Dzisiejszy misjonarz spostrzega zaś przede wszystkim, jako brak tam wyrażeń ogólnych i abstrakcyjnych, a składni prawie nie ma. Ciągłe zaś przenośnie i poetycka przesada wskazują raczej na ubóstwo języka, potrzebującego alegorii, żeby wyrazić myśl. Mieszkańcy z tych Hiwarosów i białych używają obecnie bez potrzeby wciąż wyrazów zdrobniałych; całe rozmowy prowadzą w ten sposób.

Dopiero rozważywszy trzy elementy wszelkiego języka, można sobie zdać sprawę z kwestii bliższości, pokrewieństwa i podobieństwa języków. Podobieństwo może być trojokie. Czyż nie rozumiemy cudzoziemca, choćby co słowo robił błąd gramatyczny. Ale o podziale naukowym rozstrzyga gramatyka. Ile zaś stanowi akcent co do zrozumienia mowy, wiadomo powszechnie; znacznie więcej od gramatyki⁸¹.

To pewna, jako dla momentów historycznych obojętne jest podobieństwo lub niepodobieństwo gramatyk, gdyż historycznie bliskimi są ludy mogące się wzajemnie zrozumieć. Im łatwiej się rozumieć, tym łatwiej uruchomić wpływy cywilizacyjne. We wzajemnych stosunkach ludów słownik idzie przed gramatyką.

Rozważanie trzech elementów językowych pozwala tedy spojrzeć krytycznie na sprawę tzw. bogactwa języków. Więc czego bogactwo? Czy wymowy, czy słownictwa, czy morfologii, czy składni? Bogactwo jednego elementu może łączyć się z ubóstwem drugiego, a bogate pod tym lub owym względem mogą być języki wcale prymitywne.

⁸¹ „Kainguasi (wschodni Paragwaj) mają swój własny język, zbliżony do mowy Guarunisów, z którymi jednak z trudem tylko mogą się porozumiewać w skutek różnicy w akcentowaniu”.

NIEJEDNAKOWA ZDATNOŚĆ

Teraz dopiero można zastanowić się z korzyścią nad sprawą rozwojową języków. Czy wszystkie są jednakowo zdatne? Jeżeli więc jakieś zrzeszenie językowe rozwinie się w kategoriach życia zbiorowego do tego stopnia, iż język jego nie może sprostać temu równomiernie, w takim razie albo ów lud musi utknąć w swym rozwoju, albo też porzucić język własny, a przyjąć jakiś inny, dotychczas sobie obcy, a zdatniejszy do rozwoju. Albowiem większość języków ma granice możliwego rozwoju.

Jak wysoko może rozwinąć się język wcielający, np. Algokińczyków, w którym chcąc oddać myśl, trzeba ułożyć taki wyraz złożony, iż „właściwie są co całe zdania”? A czyż to pewne, że nie ma języków stojących niżej od algokińskiego?

Któż dojdzie tego, czy nie było i czy nie ma metod ustroju języka tak wadliwych, iż nie dopuszczają do wydobywania się z prymitywności? Początkujący za ledwie nie jeden język zamierał i przepadał potem bez śladu. Gdyby Indianie wzniesli się na poziom średniego wykształcenia, musieliby porzucić swe języki, gdyż metodą wcielającą nie zaszliby daleko. Wszystko bowiem, co człowiek myśli, mówi i czyni, co dzieje się w nim i z niego poza nim, przejawiać się musi według jakiejś metody, a gdy ta niefortunna, wszystko marnieje i największe choćby wysiłki pozostaną bezowocnymi. Mogą zachodzić przyczyny, że nawet język o dobrym ustroju zaginie; ale język o złym ustroju nigdy nie wytrzyma współzawodnictwa z ościennymi lepszemu ustroju.

Głowią się uczeni nad zagadką, dlaczego Pigmeje nie posiadają własnego języka. Używają oni języków murzyńskich od bardzo dawna, skoro obecnie mówią językami Murzynów nawet nie sąsiadujących, lecz bardziej od nich oddalonych i to często w formach już archaicznych. A zatem przejście nastąpiło jeszcze w poprzedniej epoce rozwoju tych języków murzyńskich, przed ustaleniem nowszych form językowych. Podobne wątpliwości zachodzą też co do Weddasów na Cejlonie.

Pigmejczycy ci, karzełki Afryki środkowej i ku początkom południowej, archipelagu andamańskiego, wyspy Luzonu i półwyspu Mulakki, stanowią według wszelkiego prawdopodobieństwa jedne z najpierwotniejszych ras; jest to „najstarsza relikwia i najpierwotniejszy zabytek tajemniczych początków kultury ludzkości” (niektórzy ognia krzesać nie umieją; afrykańscy nie znają garncarstwa, nie gotują, tylko pieką i prażą). Mimo tej arcyprymitywności nie sposób oświadczyć się za mniemanem, jakoby nigdy własnego języka nie posiadali, gdyż od Majewskiego wiemy, jako bez tej „więzi społecznej” nie sposób wytworzyć i utrzymać jakiegokolwiek zdobyczy społecznego bytu. Mamy tu zatem przykład dziwnie wczesnego zaniku języka (czy języków), opartego (jak przypuszczam) na jakiejś tak wadliwej metodzie, iż nie mógł starczyć potrzebom nawet tego niziutkiego szczebla rozwoju, do którego Pigmeje ledwie doszli. Były to języki do rozwoju niezdatne. Najwyższym kryterium twórczości w rozwoju języka jest (moim zdaniem) rozbudowa logicznie i przejrzysto zbudowanego zdania złożonego, a szczytem tzw. okres stylistyczny. Zależy tu wiele od składni, która nawet nie we wszystkich językach fleksyjnych jest rozwinięta. Niektóre (np. hebrajski) ograniczone są do tzw.

paralelizmu, wyrażającego stosunki między dwiema lub więcej myślami za pomocą zestawiania w osobnych zdaniach, całkiem odciętych, bez łączności z innymi zdaniami. Jest to sposób niedołączny w porównaniu z budową okresu, z systemem zdań głównych i podrzędnych.

Rzućmy okiem na składnię japońską: „Zasadnicze prawidło składni japońskiej to stawianie wszystkiego, co odnosi się do właściwości danego wyrazu przed owym wyrazem; to znaczy najbardziej szczegółowe określenie i opisanie rzeczy, zanim się ją wypowie. Zwyczaj ten stawia słuchacza w dość niekorzystnym położeniu, o tyle, że cała długa historia skończyła się już niemal, zanim dane mu zostało wreszcie dowiedzieć się, o czym właściwie jest mowa; w istocie jednak uciążliwsza to jeszcze rzecz dla samego mówiącego, który zmuszony jest całe zdanie zbudować w myśli, zanim zacznie mówić”.

Ale bardziej niż o mowę, chodzi o pismo; z pisma bowiem dopiero rodzi się wszechstronna tradycja wszechstronnego intelektu. Pismo może też przyczynić się do znaczniejszego rozwoju języka lub opóźnić, utrudniać jego rozwój.

Nasze abecadło brzmieniowe, odziane w uniwersalną szatę „latynki”, sprawia, że każdy człowiek cywilizacji łacińskiej przeczyta, co napisano tym abecadłem w jakimkolwiek języku, lecz wymówi to niewłaściwie i... nie rozumie ani słówka. Nasze abecadło wymaga nauki języków i tłumaczeń z jednego języka na drugi. Ileż my na to tracimy czasu! Ale natomiast abecadło to nie krępuje żadnego języka, dopuszcza nieustanny rozwój, będąc formą wielce ruchomą. Co zaś najważniejsze, że uczymy się czytać i pisać z wysiłkiem tak minimalnym i tak rychło, iż dziecko 10-letnie jest już biegłe w jednym i drugim.

Oszczędność czasu i energii psychicznej, osiągnięta na tym, przewyższa tysiąckrotnie owe straty, ponoszone na przekłady i naukę języków obcych.

Pismo chińskie jest tego przeciwieństwem, ale i arabskie, i jego kombinacje budzą wątpliwości co do stosunku oszczędności czasu i energii psychicznej. Bardzo ciekawe jest wrażenie, jakie na Polaku zrobiła pisownia turecka: „W każdym języku, zdawałoby się, należy wpięrw poznać litery, a potem zacząć je składać, ażeby nauczyć się czytać. Z tureckim tego robić nie należy. Pisownia turecka jest serią skrótów, jest właściwie stenograficzną; nie można czytać słów, póki się ich nie zna i nie wie, co oznaczają”. A więc „do góry nogami” z naszym porządkiem tych rzeczy. Ale w r. 1928 rząd turecki wprowadził przymus latynki, postąpiwszy w tej sprawie iście po azjatycku; na skutki trzeba oczywiście czekać czas dłuższy.

Na „Dalekim Wschodzie” najstarszy z języków literackich, koreański, ma abecadło z 44 znaków, w czym 25 na samogłoski, a 19 na spółgłoski. Według informacji Sieroszewskiego znać w nich pokrewieństwo z ludowymi alfabetami japońskimi, hira-gana i kata-gana; koreańskie znaki „przypuszczają należy, wprost od nich pochodzą”.

Ale pismo japońskie popadło nadto w zawistość od chińskiego, które wybiło się z czasem na czoło całego Dalekiego Wschodu. Być może, że utrata pierwszeństwa kulturalnego przez Koreę, a zdobycie naczelnego miejsca przez Chiny nastąpiło skutkiem tego, iż Chińczycy dokonali wynalazku pisma uniwersalnego.

Chińczycy stanowią zbiór ludów wielojęzycznych. Języki te pokrewne są o tyle, że wszystkie posiadają ustrój jednozgłoskowy; ale ludność rozmaitych prowincji nie rozumie się zgoła nawzajem. Nie mają też żadnego wspólnego języka literackiego. Im wystarcza wspólność pisma. Wytworzył się wprawdzie wspólny język kancelaryjny „mandaryński” i pisano w nim nawet powieści, ale znajomość tego języka „byłaby chyba dziś nie wystarczająca nawet dla pierwszego lepszego dragomana”.

Jest to pismo ideograficzne, doprowadzone do takich skrótów, iż zamieniło się w subtelne znaczki kaligraficzne, nie zdradzające już żadnej wspólności z pierwotnymi hieroglifami. Abecadła nie ma wcale. Znaczków takich jest przeszło 40 000, ale mimo rej obfitości używają tego samego znaczka dla wyrazów równobrzmiących z wyrazem, pierwotnie tym znaczkiem oznaczonym (co zachodzi także w piśmie staroegipskim); obok tego zaś może do jednego brzmienia odnosić się znaków wiele, z których każdy oznacza co innego. Np. 150 znaczków czytających się *i*, z których każdy ma znaczenie odrębne. Skoro znaczki oznaczają pojęcia, a więc można je odczytywać we wszystkich językach świata, podobnie jak pismo matematyczne. U ludów używających pisma chińskiego nie trzeba tłumaczeń. Ludy te złączone są najściślej w węzłem kulturalnym, posiadając wspólną lekturę, wspólne piśmiennictwo.

Uczoność ceni się według tego, ile kto zna znaków pisma; jest to zresztą to samo, jakby egzamin z ilości pojęć. Ale też uczeni potrzebują do tego długich lat, a kto kształci się bez ustanku, kto się poświęca naukom, ten zarazem przez całe życie doucza się sztuki czytania i pisania, sam starając się pismo dalej rozwinąć. Toteż uczeni chińscy na właściwą naukę czasu nie mają.

Pismo to przyjęło się od Tybetu do Japonii, a więc przystosowano je do aglutynacji. Jest to połączone z istnymi łamańcami. Sam język japoński jest ubogi w brzmienia, rozporządzając zaledwie 54 sylabami podstawowymi; ale kombinacje są obfite, bo nie jest to język jednozgłoskowy, a przybranki aglutynacyjne ciężko się mieszczą w piśmie czysto chińskim, zwanym w Japonii kandzi. Dla wypisania ich obmyślili inne pismo, zwane hirakana, złożone z 54 znaków do swych 54 sylab – i te znaczki dodaje się u góry znaczków chińskich (podobnie jak my oznaczamy w matematyce potęgę). Np. wyraz *tabemasu* (jem) składa się z wyrazu głównego *tabe*, i ten pisze się znaczkiem kandzi, ale *ma-su*, przybranka czasu teraźniejszego, wypisuje się u góry dwoma znakami hirakana. Albo np. chińskim znaczkiem pisze się *ai*, który to wyraz oznacza miłość, a trzema japońskimi znaczkami dopisuje się na górze *ma-si-ta*, odpowiednie przybranki, żeby się czytało: kochałem. Nie można zaś pisać wszystkiego pismem hirakana ze względu na wieloznaczność sylab.

Np. sylaba *ko* (wymawiana w zupełnie jednakowy sposób) może znaczyć kilka całkiem różnych rzeczy: kobieta, proszek, dziecko, itd. To samo np. zgłoska *san* może znaczyć pan, góra, trzy itd. zależnie, jakim chińskim hieroglifem jest napisana. Dlatego zauważyć można często, jak rozmawiający z sobą o trudniejszych przedmiotach Japończycy szkicują szybko palcem prawej na dłoni lewej ręki hieroglify, których wymowa mogłaby być przyczyną nieporozumień. Tak więc, nie mogąc wprowadzić wyłącznie pisma hirakana do druku książek popularnych i gazet, a chcąc umożliwić ludziom niewykształconym czytanie tychże, podaje się często drobnym drukiem, obok

mniej znanych, trudniejszych znaków chińskich, także odpowiadające im znaki hirakana (jeden lub kilka, zależnie, ile zgłosek oznacza hieroglif). „Dla tej samej przyczyny, tj. wieloznaczności niektórych sylab i wyrazów, niepodobieństwem jest wprowadzenie naszych łacińskich liter (po japońsku zwanych romadzi) szczególnie gdy chodzi o zdania i słowa, skomplikowane i rzadkie. Dlatego np. aby umożliwić posilkowanie się maszyną do pisania, używa się w Japonii w korespondencji handlowej głównie języka angielskiego. Istnieje wprawdzie maszyna z 3 000 hieroglifów chińskich, które są przytwierdzone do specjalnego wałkowego urządzenia, lecz wyszukiwanie i „wyrzucanie” (za pomocą korby) tylu znaków zajmuje zbyt dużo czasu (więcej niż pisanie ręką) i wymaga wielkiej biegłości. Maszyna ta używa się więc głównie tam, gdzie chodzi o powielanie, wyraźne odpisy itp.”.

Jest więc pismo japońskie jeszcze trudniejsze od chińskiego. Pisze o tym siostra Zaborowska: „Są trzy rodzaje pism. Z tych dwa łatwiejsze już znam, ale z dużymi charakterami trudna sprawa. Jest ich coś 30 000! Nawet rodowici Japończycy uczą się ich do grobowej deski. Nie dziwota! Skoro na dobitkę „inne jest pismo kobiety, inne mężczyzny – i to też zależnie, do jakiej klasy należy”.

Trzeci rodzaj pisma japońskiego, kata-kana czy hata-kana, również złożone z 54 znaków, bardziej kanciaste, używane jest w szkołach początkowych i przez cudzoziemców. Dorosły Japończyk wstydziłby się używać pisma uznanego za prostacze, bo mniej się nadaje do artystycznej kaligrafii; a wszak Japończyk pisząc, rysuje.

Przy takim stopniu uzdatnienia języka i pisma potrzebuje wychodzący w Tokio dziennik 12-stronicowy „Asa-hi” około 150 składaczy, jakkolwiek „słownictwo” jego nie przekracza 3 000 znaczków.

Poznawszy się na ujemnych stronach swego pisma uniwersalnego, wydało chińskie ministerstwo oświaty dn. 3 listopada 1919 r. rozporządzenie o pisaniu fonetycznym. Rozdzielone są zdania w Chinach i w Japonii i rozmaite horoskopy znawców Dalekiego Wschodu. Niektórzy uważają to za niewykonalne, a w najlepszym razie stosowalne tylko do zwykłej korespondencji.

Jeżeli atoli reforma ta przyjmie się, czy nie będzie początkiem końca cywilizacji chińskiej na dzisiejszym ogromie jej obszarów? Pismo fonetyczne jest zawsze partykularne i martwe dla obcego języka. Wszystko zależy od tego, czy przynajmniej Chiny same wytworzą wspólny język literacki, tj. czy powiedzie się jednemu z języków chińskich pozyskać w Chinach hegemonię.

Tak tedy doszedłszy do wysokiego szczebla cywilizacji, ma się jednak drogę zagrodzoną do jeszcze wyższych, bo zawiedzie pismo poniekąd sam język. Nie ulega wątpliwości, jako języki bardzo niejednakowo podatne są do rozwoju. Widzimy, jak najwyższy możliwy rozwój pisma obrazowego, ideograficznego, pociągnął za sobą w pewnym miejscu zastój.

A czy języki wcielające zdołałyby się wznieść do tej wysokości, na której chińszczyzna utknęła?! Jak wyobrazić sobie rozwój myśli ludzkiej w językach, w których brak wyraźnych różnic między rzeczownikiem a czasownikiem?

STOSUNEK DO UMYSŁOWOŚCI ZBIOROWEJ

Był czas, gdy język służył uczonym za przewodnika w labiryncie życia zbiorowego. Niegdyś Herder, Wilhelm Humboldt i Steimbal osnuwali na podstawie języków psychologię wielkich zrzeszeń ludzkich. Nastąpił potem podział języków na filozoficzne i niefilozoficzne, na abstrakcyjne i ultrakonkretne. Błąkają się przeżytki z tego do dziś dnia. Ileż dziwactw wymyślano u nas za czasów Jana Nep. Kamińskiego, który robił z polszczyzny język hiperfilozoficzny, nie dając się wyprzedzić słownikom heglizmu⁸²!

Wytworzyła się była etymologia dyletantów, chwytająca się zewnętrznego podobieństwa wyrazów w różnych językach, by snuć z tego wnioski nawet historyczne. Jak gdyby dziś chciał ktoś występować z tezami co do stosunku kultury polskiej do chińskiej i do islandzkiej na tej podstawie, że niania nazywa się po chińsku *na-nid*[^] a islandzkie *pad sama* znaczy polskie: to samo. Otóż był okres, że o takie właśnie kwestie językowo-historyczne toczyły się tomowe dysputy.

Wielki to już postęp, kiedy w r. 1907 dr E. Chalupny wywodził cały charakter narodowy Czechów z tego, że mają akcent na pierwszej zgłosce. Ależ np. taki poważny uczony jak Paul Barth widzi związek przyczynowy między ubóstwem hebrajskiej koniugacji z zachodzącym jego zdaniem u Hebrejów lekceważeniem faktu odrębnego lub w ogóle przedmiotu jednostkowego na rzecz pojęć ogólnych, a głosił to już w r. 1915. Tenże wyjaśnia stałość nieruchomą szyku w językach azjatyckich tym, że Azjaci skłonni są do stałych przyzwyczajzeń, do form konserwatywnych! Gdzie Rzym, gdzie Krym?

A jednak jeszcze Wundt w swej „Yoelkerpsychologie” uważa do ostatka (1917) język za jeden z trzech głównych czynników psychologii zbiorowej. Czemuż w takim razie psychologia Nadreńczyka jest bardziej podobna do psychologii Polaka niż Prusaka? A psychologia Wielkopolanina podobniejszą do czeskiej niż do mazowieckiej!

Aprioryczne twierdzenie, jako język odzwierciedla umysłowość zbiorową, ma oczywiście podstawę logiczną w przekonaniu, że język jest dziełem tej umysłowości zbiorowej. Język, mający się wybić, szerzy się ze zrzeszeń drobniejszych na coraz większe dla rozmaitych przyczyn, ekonomicznych, politycznych, komunikacyjnych; językowych zaś tylko wtedy, gdy posiada lepszą metodę ustroju swego niż inne, ościenne; ale rzadko kiedy odgrywa w tym jakąś rolę namysł, postanowienie powzięte z góry. Język, który opanował kilka ludów, wcale nie był przedtem odzwierciedleniem psychiki wszystkich tych ludów; bo czyż język francuski literacki jest odzwierciedleniem umysłowości wandejskiej, normandzkiej lub (zarazem) marsylskiej i dlatego przyjęto go tam za język naczelny? Czy był takim odzwierciedleniem od początku i Wandea tylko przez jakieś

⁸² „Czy język nasz jest filozoficzny?” w „Haliczaninie” 1830.

nieporozumienie nie używała w piśmie języka z Ile de France – czy też stał się tym dopiero w czasie, a więc kiedy?

Przywiązanie zaś do języka jako do cechy narodowej, ukochanie języka po naszymu, istnieć może tylko tam, gdzie istnieje pojęcie narodu, tj. wyłącznie w cywilizacji łacińskiej. Jedynymi językami, które można bezsprzecznie uważać za wytwór pewnej umysłowości zbiorowej, są gwary zawodowe. Jest ich niemało: od złodziejskich (mają już także międzynarodowy) poprzez techniczne aż do sakralno-hieratycznych. Im lud prymitywniejszy, tym bardziej oddalone bywają te gwary od języka głównego i są bardziej wielostronnie wyrobione. Toteż w dziełach etnologicznych można się nacytać o „językach sekretnych”, jak np. gwara zbieraczy kamfory lub złota w Indonezji, z czego u nas etnologowie robią jakąś cechę ludów „dzikich”. Ależ są u nas gwary łowieckie, rybackie, żeglarskie, wojenne; a gdyby można było u nas zbierać kamforę, mielibyśmy też gwary zbieraczy kamfory, jak mamy gwary bartnicze itp.

Stanowiłyby te gwary studium pierwszorzędne, gdybyśmy mogli wybadać, jak się rozwijały z pokolenia w pokolenie; lub gdyby udało się utworzyć o nich naukę porównawczą, np. do pytania, jaką jest wspólna umysłowość złodziejska w Chinach, w Niemczech, w Portugalii, w Kanadzie itd. Nie ulega wątpliwości, że istnieje taka ogólna uniwersalna umysłowość złodziejska; niechże nam filologia ją określi! Lecz prawdopodobnie da się w tym wyprzedzić każdej innej nauce, która się tym zająć zechce!

Rozważmy też kwestię specjalnych języków handlowych, z których najznacześniejsze są trzy: Broken English w Sierra Leone i Pidgin English w Chinach przyjmują wyrazy angielskie, pozostawiając składnię i szyk z języków tuziemców. Ale język portów śródziemnomorskich, sabir, jest przeciwnie: mieszaniną leksykograficzną francuskiego, hiszpańskiego, włoskiego, greckiego i arabskiego. Czy traktować go z punktu widzenia „umysłowości zbiorowej”? (Chyba Ligi Narodów?).

Języki sztuczne, volapuki, esperanta, ida etc. pozostaną chyba odzwierciedleniem umysłowości swych twórców?

Nie pozostają też języki w żadnym związku z rodzajami kultury gospodarczej; np. języki bantu rozpowszechnione są u pasterzy na wschodzie i południu Afryki, a również u motykowych rolników w Kongo. W ostatnim czasie stwierdził Moszyński „zupełną nicość granic językowych, gdy chodzi o kulturalne związki i wpływy”.

Nie można więc zgodzić się z mniemaniem, jakoby język odzwierciedlał umysłowość zbiorową; nie należy z języka snuć wniosków o tym, jakim jest rodzaj tej umysłowości. Ale (skoro w każdej bajce jest coś prawdy) może nas język istotnie pouczyć o szczeblu umysłowości zbiorowej, bez względu na jej rodzaj. Osiągnięcie wyższego szczebla musi wpływać udoskonalająco na rozwój języka. Wszelki postęp wżyciu zbiorowym, w jakiegokolwiek jego dziedzinie, wymaga porozumiewania się w zakresie nowych pojęć, czy przynajmniej nowych ich kombinacji; inaczej bowiem postęp osiągnięty nie da się utrzymać. A porozumiewanie się nowe wymaga nowych środków językowych; a zatem język przy każdej takiej pomyślnej sposobności musi się bogacić,

rozwijać. Nie wątpię, że pojawią się kiedyś dzieje języka polskiego pod tym kątem widzenia ujęte.

Jeżeli w takim momencie dziejowym język rozwinąć się odpowiednio nie zdoła, nowa zdobycz postępu nie zdoła się tedy spopularyzować, nie stanie się własnością ogółu, przeminie jak meteor na horyzoncie społeczeństwa, jako wyjątkowe wydarzenie, nie przyswojone i odepchnięte od życia zbiorowego tegoż społeczeństwa. Natenczas albo twórcy owego postępu ulegną fali zapomnienia, albo – jeżeli zechcą żyć duchowo – pójdą do obcych, szukając społeczeństwa, w którym by nie byli ciałem obcym.

Może atoli zajść wypadek, że twórcom postępu nie brak będzie zrozumienia we własnym społeczeństwie, lecz język nie zdoła usłużyć odpowiednio. Natenczas pocznie wsiąkać tam język obcy, w stopniu mniejszym lub większym, w pewnym zakresie lub w całej dziedzinie życia; może się nawet wydarzyć, że wyższy rozwój intelektualny będzie się odbywać w ogóle w obcym języku i że język ojczysty pocznie być rugowanym z życia zbiorowego na rzecz obcego. Nie jest wykluczony nawet zanik ojczystego, aż po pewnym czasie ojczystym stanie się taki, który niegdyś był obcym.

Nie wszystkie języki zdołają dotrzymać kroku rozwojowi intelektu we własnym zrzeszeniu językowym, – ale z tego nie wynika, żeby to społeczeństwo nie mogło rozwijać się wyżej. Tak np. Chińczycy przerośli swój język i mogą się dalej rozwijać tylko w języku angielskim. Podobne położenie zagraża Japończykom. Obecnie wysilają się tam, żeby pchnąć język do wyższego rozwoju; nie z czego innego pochodzą próby pisma fonetycznego. Czy powiedzie się podnieść zdatność jednego z tych języków, wiadomo będzie dopiero w następnym pokoleniu.

A tymczasem uważa się powszechnie za cechę języków chińskiego i japońskiego konkretyzm, nieabstrakcyjność i, sądząc z języka o umysłowości zbiorowej, odmawia się Dalekiemu Wschodowi zdolności abstrahowania, a więc tym samym wyższej inteligencji. Lovell posuwa się tak dalece, iż pisze: „Japoński duch nie ma za grosz zdolności abstrakcyjnych”. A jednak istnieją katolickie katechizmy i to już od roku 1600, a przekład „De imitatione Jesu Christi” na japońskie datuje się na rok 1610.

O języku chińskim powiada się, że jest zadziwiająco konkretny, bo u Chińczyka przeważa potrzeba wyszczególnienia, specyfikacji, wyodrębniania części, jak to wywodzi Berr. Ale można dodać: Jakżeż konkretną jest łacina, a tak świetna zarazem w abstrakcjach! A francuski, czyż nie dość konkretny? A czy nie doskonały do wyrażania abstrakcji? Zarzućmy więc mędrkowanie o językach konkretnych i abstrakcyjnych, a poprzestańmy na stwierdzeniu, jako są języki mocne czy słabe i w tym, i w tamtym. Niektóre wyrażają abstrakty niedostatecznie, ale też są w ogóle mniej zdatne do rozwoju.

Należy zaś zachować ostrożność, żeby nie brać za brak abstrahowania, co może być tylko inną metodą abstrahowania, różną od naszej tak dalece, iż aż dla nas niezrozumiałą. Np. „dokładne oddanie indyjskich terminów filozoficznych w językach europejskich będzie zawsze sprawiało wielkie trudności” – jak to stwierdza Rhys Dayids. Również M. Barth, wybitny hinduista, uważał dobry przekład Vedd za niemożliwy. A jednak nie zarzucano Hindusom ani ich językowi starożytnemu braku zdolności do abstraktów.

W każdym razie odróżniać tu należy sam język od mówiącego nim społeczeństwa. Wracając jeszcze raz do Chińczyków: zdarza się, że kiedy rozmowa wkroczy na tory naukowo-oderwane, zamiast ustnych rozpraw, rozmówcy biorą tabliczki i pędzelki i kreślą symbole.

Oto moment, w którym język nie starczy intelektowi; ale świadczy to zarazem, że ci rozmówcy chińscy abstrahują, bo właśnie dlatego nie starczy im języka.

Ostatni zajmował się zagadnieniem stosunku języka do umysłowości zbiorowej Vendryes. Sprzeciwia się z wielką stanowczością temu, żeby wysnuwać język z umysłowości mówiących nim lub na odwrót. Dodaje tylko przypuszczenie, jako nie pochodząc jedno od drugiego, może i to, i tamto posiadać pewne cechy wspólne. Mogą więc zachodzić jakieś związki, ale ani jeden dział języka nie upoważnia, ażeby z cech języka określać ducha narodu; zresztą przy dzisiejszym stanie badań jest to przedsięwzięcie „chimeryczne”.

Nie jest przeto język ni twórcą, ni tworem umysłowości zbiorowej.

Gdyby język stanowił cywilizację, byłoby cywilizacji tyle, ile języków! Gdyby choć pień językowy stanowił ją! Ale nie stanowi ani metoda ustroju językowego o metodzie ustroju życia zbiorowego, skoro w cywilizacji chińskiej mieszczą się języki jednozgłoskowe, tudzież aglutynujące. We wcielających było cywilizacji kilka, we fleksyjnych jest także kilka. Języki słowiańskie służą trzem cywilizacjom, dziewięciu kulturom⁸³. Podobieństwa i różnice cywilizacyjne nie układają się według podobieństw i różnic językowych. Gdzież choćby ślad najmniejszego podobieństwa duchowego pomiędzy rosyjskim muzykiem a wieśniakiem śląskim?!

Zważmy jeszcze tę samą kwestię z racji zmiany języka. Taka zmiana niekoniecznie mieści w sobie zmianę umysłowości. W połowie XIX w. najwybitniejsi Czesi nie umieli dobrze mówić po czesku, a Irlandczycy od niedawna dopiero mówią na nowo swym językiem. Na przykładzie Żydów widzi się, że język sam nie rozstrzyga o umysłowości zbiorowej; Żyd może nie umieć ani słówka z żadnego z dwóch „ojczystych” języków, a jednak być jak najściślej Żydem⁸⁴. Dobór języka jest dla Żyda sprawą okoliczności; pozostaje Żydem we wszystkich językach jednakowo. Tylko jednostki porzucają związek z tą umysłowością zbiorową, do której należały pierwotnie, gdy zmieniają język; wobec zrzeczeń nie ma to znaczenia – i pod szatą różnych języków mieści się ta sama umysłowość zbiorowa. Bywa też przeciwnie: rozmaite psychiki i poczucia narodowe w szacie tego samego języka (Serbowie, Chorwaci).

A zatem nie ma żadnego stosunku stałego między umysłowością zbiorową a językiem: może być rozmaity – jedno nie ma przeto nic do drugiego.

⁸³ Zob. „Różnolicość cywilizacyjna Słowiańszczyzny” w „Przeglądzie Powszechnym” 1926.

⁸⁴ W Polsce podają Żydzi stale za ojczysty język dwa: hebrajski (nowohebrajski) i żargon; władze rządowe traktują też oba jako żydowskie ojczyste. Dlatego cudzysłów; według łacińskich pojęć może być jeden tylko język ojczysty.

WYNIKI

Język jest najsubtelniejszym i najdalej w skutkach sięgającym narzędziem cywilizacji. Jak od doskonałości soczewek zawisła poznawalność nieba, podobnie od doskonałości języka szczebel cywilizacji. Soczewka sama nie rozstrzyga jednak o stanie astronomii, ani język nie stanowi cywilizacji. Mylne przeto jest mniemanie, jakoby każde zrzeszenie językowe było zarazem odrębnym zrzeszeniem cywilizacyjnym. Pojęcie cywilizacji narodowych, istniejących jakoby według języków, nie da się naukowo utrzymać.

Nie doszłaby atoli astronomia do dzisiejszych wyżyn bez odpowiednich teleskopów i gdyby zaginęła sztuka sporządzania stosownych soczewek, astronomia nie długo by się utrzymała na obecnym poziomie. Narzędzie rozstrzyga o powodzeniu roboty. Od stanu języka zawisł szczebel cywilizacji.

Czy stanowi sprawne narzędzie do wyrażenia abstrakcji język niezdolny utworzyć zawilszego zdania złożonego? Gdzie zaś nie da się abstrakcji ująć językowo ściśle i dogodnie, jakżeż można porozumiewać się w dziedzinie abstrakcji i dochodzić do coraz subtelniejszych finezji abstrakcyjnych – czyli, jak w takim języku uprawiać wyższe stopnie wiedzy? Z braku narzędzia nie wykonuje się roboty, choćby się do niej miało ochotę, a nawet talent.

Niestety, języka nie da się naprawiać! Słusznie powiedział E. Majewski: Skutki wad danego języka i „niedogodności sumują się, rosną i ledwie dostrzegalne w jednym pokoleniu, urastają dla narodu w wielkość, nieraz decydującą o jego losach. Z drobnych ziarenek piasku, gdy się wiekami gromadzą, urastają rozległe mielizny”... „Gdy języki lepsze stawały się coraz cenniejszym narzędziem, gorsze częstokroć psuły się jeszcze, przygniatając ciężarem wad coraz szkodliwszych na wyższych stadiach rozwoju. A tymczasem zmienić coś gruntownie i rozmyślnie w języku jest tak samo niepodobieństwem, jak zmienić swą postać, chociaż byśmy czuli jej niedoskonałość i wady”.

Społeczności, którym los nadarzył mowę o wadliwej metodzie, stają się ofiarami własnego języka. Dopóki w rozwoju cywilizacyjnym nie przerosną własnego języka, dopóty kroczą ze szczebla na szczebel pewną stopą, metodycznie, podług swoistej metody. Skoro atoli pewne jednostki sięgną ponad zdatność własnego języka, jeżeli nie zatoną w topieli ogólnej niższości, jeżeli ilość takich jednostek wzrasta, gdy wreszcie sprawa wyrośnie na gromadną, muszą powstać fermenty, które mogą doprowadzić do anarchii cywilizacyjnej. Kwiat inteligencji takiego społeczeństwa poczyna wprowadzać język obcy, a stan dwujęzyczności może się zamienić w przejście do powszechnej zmiany języka. Nowo wybrany język posuwa naprzód starą cywilizację.

Gdyby np. język angielski stał się właściwym językiem inteligencji chińskiej czy japońskiej, gdyby następnie stał się tam powszechnym, a chiński i japoński przeszłyby do języków martwych – natenczas (po wiekach!) nie obejmowałaby kultura anglosaska

Chińczyków i Japończyków, lecz język angielski służyłby dwom cywilizacjom: łacińskiej i chińskiej, postępującej na wyższe szczeble dzięki szacie angielszczyzny.

Jeżeli nie znajdzie się dostateczna ilość osób biegłych w trafnie dobranym języku obcym, nastąpić musi stagnacja i przy powszechnym niezadowoleniu chwytnie reform na los szczęścia, wir nieobmyślanych należycie eksperymentów, chaos cywilizacyjny, rujnowanie starej własnej cywilizacji i cofnięcie się na niższy jej szczebel, wstecz o kilka pokoleń, do tego poziomu, do jakiego własny język starczy. Byłby to periodyczny szereg wstrząsów, których następstwem zawsze: znowu zastój.

Wątpię, czy mogą być rewolucje niebezpieczniejsze niż te... językowe. Nadzwyczajną jest więc historyczna doniosłość języków. Wpływ ich historyczny bez porównania większy niż ras.

A co nie na miejscu było przy rasach, to jest zupełnie na miejsca w odniesieniu do języków: Istnieje hierarchia języków według stopnia zdatności ich do rozwoju. Językoznawstwo ułoży kiedyś tabelę tej hierarchii; tabelę mocniejszych i bardziej tępych narzędzi cywilizacji.

Ale nie będzie to tabelą różnorodności cywilizacyjnej, skoro ten sam język może służyć dwom cywilizacjom.

Cywilizację tworzą się, układają i różniczkują nie według języków. Rodzaje cywilizacji nie zależą od rodzajów języków, lecz tylko szczeble w każdym rodzaju. Jakkolwiek język jest pierwiastkiem duchowym, jednakże nie stanowi o rodzajach cywilizacji.

Sięgnijmy teraz do czynnika najbardziej duchowego: do religii.

CYWILIZACJA A RELIGIA

UWAGI WSTĘPNE

Jeżeli⁸⁵ metoda życia zbiorowego ma być wszechstronną, musi obejmować religię. Nie może być całkowitym życiem areligijne; choćby było jak najbardziej wielostronne, do wszechstronności niedostawać mu będzie właśnie życia religijnego. Antyreligijne zaś życie przeciwne jest rozwojowi cywilizacji i musi odbić się niefortunnie na etyce od razu, tudzież na sztukach pięknych, a po niedługim czasie i na innych kategoriach bytu. Skutkiem związków pomiędzy kategoriami fizycznymi a duchowymi, wszelkie okaleczenie duchowych pociąga za sobą potem rozmaite niedostatki, a nawet anormalności także w kategoriach materialnych. Cywilizacja lekceważąca religię pocnie kuleć wszędy.

W niniejszym rozważaniu stosunku zachodzącego pomiędzy cywilizacją a religią nie chodzi o to, by roztrząsać zagadnienie cywilizacji ze stanowiska religijnego, ani też religię ze stanowiska cywilizacyjnego, lecz wyłącznie o to, by uporządkować materiał przydatny do rozstrzygnięcia zagadnienia następującego:

Czy podobieństwa i różnice cywilizacji wynikają z podobieństw i różnic religii, czy tedy różniczkowanie cywilizacji jest skutkiem różnorodności religii; czy więc religie są twórczyniami cywilizacji, tj. metod ustroju życia zbiorowego?

Dla ścisłości określe, co rozumiem przez religię: jest to system ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego.

Do niedawna operowano szablonami ryczałtowymi przy badaniu religii, mniemając, jakoby można się było załatwić ze wszystkimi naraz. Zawiodło to do teorii cudaczných. Dziś nikt już nie daje wiary, jakoby religie powstawały z kultu przodków, religia zaś „astralna” i „światogląd babiloński” uchodzą już u poważnych uczonych wręcz za nonsens.

Czas już powiedzieć sobie, że każdą religię należy badać osobno co do jej stosunku do cywilizacji. Ale tym bardziej trzeba wyrobić sobie pogląd na rodzaje religii, jako są trojaki: lokalne, plemienne i uniwersalne, co do pojemności wyznawców – i również trojaki co do istoty swej: obok politeizmu i monoteizmu należy umieścić trzeci jeszcze rodzaj: monolatrie. Po protohistorycznym monoteizmie stawały się religie lokalnemu zatem wyradzały się w monolatrie, albowiem żadna religia monoteistyczna nie może być lokalną; przez prostą logikę rzeczy monoteizm łączy się z uniwersalnością. A monolatria jest czymś zasadniczo różnym. Gdyby zapanowała u znaczniejszej ilości ludów, każdy z nich czciłby swego odrębnego boga (piszę wyraźnie przez małe b), a żadne z tych bóstw nie byłoby bogiem ani nawet dwóch ludów. Z sumy monolatrii wytwarzałyby się wówczas politeizm; jakaś drużyna bogów plemiennych, nieskładających się nawet na mitologię, gdyż sobie całkiem obcych.

⁸⁵ Pierwotny szkic tego rozdziału ukazał się w „Ateneum Kapłańskim” z roku 1926.

W starożytności odkryli Rzymianie jeden z głównych sposobów opanowania Italii na trwałe w tym, iż skupiali w Rzymie kult licznych religii lokalnych. Wija się też religie lokalne i plemienne około wypraw Aleksandra W, który wszędzie po drodze składał wszystkim bogom ofiary.

Lokalna religia przywiązana jest do terytorium; w razie zmiany zaludnienia przekazuje ją lud ludowi, rasa rasie. Wręcz przeciwnie religia plemienna przywiązana jest do ludu bez względu na miejsce jego pobytu. U koczowników, którym obmierzała ciągła zmiana bogów, gdy się spostrzegli, że właściwie nie mają bogów swoich, powstawały religie plemienne. Nie wyodrębniając monolatrii, licząc ją złudnie za monoteizm, dochodził cały szereg uczonych do dziwnego wniosku, jakoby monoteizm stanowił własność koczowników. Oczywiście ani lokalna, ani plemienna religia nie może być prawdziwa. Prawdziwy monoteizm głosi Boga jednego, jedyne go wszem wobec ludom i każdemu z nich z osobna wspólnego, „wszystkim jednakowego; toteż istnieć może tylko w religii uniwersalnej.

W zasadzie uniwersalnym jest braminizm, lecz obniżywszy się, nie przekroczył nigdy Indii, a odkąd zepsuł się na religię politeistyczną, stał się lokalną, chociaż to lokalność wielce rozległych obszarów. Bezwzględnie uniwersalnymi są islam, buddyzm, chrześcijaństwo. Jakżeż lokalne i plemienne nie miałyby być niższymi od uniwersalnych? Ale czy wyznawcy uniwersalnych religii należą tym samym do wyższych cywilizacji? Co o tym mówi indukcja historyczna?

Przez monoteizm osiągnęli wyższy szczebel cywilizacyjny Arabowie i (względnie) Żydzi, ale również pewne jest, że pogańscy Scypionowie stali wyżej od nich; lecz gdyby Scypionowie posiadli wiarę w jednego jedyne go Boga, wznieśli by się na jeszcze wyższy szczebel cywilizacyjny. Również nie ulega wątpliwości, że monoteiści spadliby na niższy szczebel, gdyby powrócili do politeizmu. Ale całe to przesuwanie, wyżej czy niżej, odbywa się w obrębie cywilizacji *tej samej*, do której należało się poprzednio. Rzymianin monoteista nie stałby się przenigdy cywilizacyjnie Żydem, co stanowiłoby obniżenie poziomu duchowego. Może więc być mowa pod tym względem tylko o szczeblach cywilizacji, lecz nie o rodzajach.

Śledząc związki z rodzajami cywilizacji, wystrzegać się należy wniosków z zewnętrznych podobieństw religii. Np. zawsze bywały procesje, sznury modlitewne itp. Chadzało się procesjonalnie do Eleusis, a dziś ciągną gromady pielgrzymów poprzez góry tybetańskie, a w Chinach „gromada dzonek” płynie na świętą wyspę Pu-Tu i „okręty procesyjne” nie należą do rzadkości. W Carogrodzie różańce „widzisz obwinięte na ręku wykwintnego dżentelmena, który tylko fezem różni się od przeciętne go Europejczyka i na ręku hamala, który w porcie dźwiga ciężary”. W Japonii zaś „każda sekta ma odrębne sznury modlitewne, co zwróciło już uwagę św. Franciszka Ksawerego”. To wszystko jest bez związku ze sprawą stosunku religii do cywilizacji.

W Starym Testamencie znajdują się podobieństwa zewnętrzne do religii staroperskiej, a „późniejszy mitraizm przez pośrednictwo religii perskiej zapożyczył

bardzo wiele wierzeń i praktyk religijnych z monoteizmu”⁸⁶. Ale trzeba by dochodzić tego osobno, czy szły tymi drogami wpływy na ustrój życia zbiorowego.

Znajdujemy się wobec wielkiego zagadnienia, na ile religia wytwarza cywilizację, czy też cywilizacja religię? Buckie twierdził, jako „religia jest skutkiem udoskonalenia się ludzkości, a nie takowego przyczyną”. Natomiast Fustel de Coulanges wywodził, jako postęp społeczny szedł zawsze za religijnym, przez niego wywoływani. Zmarły niedawno Durkheim mniemał, jako religia jest macierzą wszelkich instytucji. Współczesny nam P. J. Andre jest tego zdania, jako „narodziny nowej religii stanowią o narodzinach nowej cywilizacji”. Najdalej zaszedł w tym kierunku Le Bon, kładąc nacisk na to, że z najmniejszą nawet zmianą wierzeń religijnych występuje cała seria przemian w egzystencji danego ludu.

A jednak zmiany religijne w Anglii XVI wieku nie wpływały bynajmniej na przemiany w pięciu kategoriach bytu. Obecnie Anglik nawracający się na katolicyzm nie zmienia rodzaju cywilizacji; należał jako anglikanin do łacińskiej i pozostanie przy niej jako katolik! Zapewne, że zmieni się dużo, gdy się przyjmuje chrześcijaństwo z pogaństwa lub gdy się porzuca je, przechodząc na islam; zachodziły nader doniosłe wtedy zmiany w Afryce północnej i później na Bałkanie. Można by atoli temu przeciwstawić fakty ze schyłku Cesarstwa Rzymskiego, kiedy to kwiat inteligencji rzymskiej, przyjmując chrzest, pozostawał w łonie cywilizacji rzymskiej i próbował kontynuować ją nadal.

A zatem nie ma tu prawidła ogólnego; rzecz wymaga badań w stosunku do każdej religii z osobna.

Religia tworzy cywilizację natenczas tylko, gdy podciąga pod swe sakralne prawodawstwo pięć kategorii bytu, gdy rozstrzyga nie tylko co do moralności, ale też w kategoriach zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki.

⁸⁶ Nowsza nauka wskazuje na silne wpływy religii ognia na inne współczesne, także na judaizm, o czym jest bardzo poważna literatura naukowa. Poglądy te zwalcza Eduard Meyer. Z początkiem naszej ery, kiedy buddyzm był religią panującą w Indiach północno-zachodnich, królowie tamtejsi Huwiszka i Kaniszka pozostali jednak czcicielami ognia. Nowsze badania wykazały, jako Gotama miał pośród swych uczniów także czcicieli świętego ognia Agni. O Parsach znajduje się tu i ówdzie wzmianki w dziełach podróżników, lecz w takim stanie (ilościowo i jakościowo), iż zaciekawienie stanowi jedyny rezultat. W polskim piśmiennictwie nader cenne wiadomości o Parsach w Bombaju podaje z własnego doświadczenia Jadwiga Marcinowska.

JUDAIZM

„Z wieku i urzędu” należy się to judaizmowi, żeby od niego zacząć. Jakżeż mylnie jest mniemanie, jakoby religia żydowska nie miała historii, stanowiąc coś stałego i niezmiennego w pochodzie wieków!

Jak wszystkie ludy ziemi, byli też Żydzi zrazu monoteistami, ale z epoki tej nie posiadamy o nich żadnych wiadomości. Nie sposób wiedzieć, czy wówczas dokonało się w ogóle wyodrębnienie jakiegokolwiek Hebrejów z masy etnicznej protosemickiej. Epoka ta zdana jest na domysły, dla nas tu obojętne.

Odkąd występują historycznie w Palestynie, mieli zawsze kilka systemów ujmujących stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego. Należałoby zamiast mówić o religii żydowskiej, używać liczby mnogiej: religie żydowskie. Aż do hellenistycznych czasów przyjmowali rozmaite bałwochwalstwa. Dowodem mnóstwo tekstów biblijnych, zwłaszcza z Proroków. Nadto objawiony monoteizm utrzymał się zaledwie u nielicznych osobistości, a prawdziwa tradycja przymierza z Panem sączyła się zaledwie wąskim ponikiem. Cóż zrobili z objawionego monoteizmu?

Katolicy bibliści dawno już stwierdzili dwoistość religijną u starożytnych Żydów, mówiąc o monoteizmie nieściśłym, o materialistycznym ujmowaniu przymierza; kołują jednak, używając rozmaitych przewlekłych określeń opisowych. Na braku ścisłego wyrazownictwa cierpi oczywiście ścisłość naukowa. Skoro zaś ogół Żydów uważał stosunek Izraela do Jehowy za kontraktowy (na co panuje powszechna zgoda biblistów), a warunkiem kontraktu, żeby Jehowa protegował Izrael ze szkodą wszystkich innych ludów, przeznaczonych temu na „podnózek” – i skoro bliźnim jest tylko współwyznawca – toć widoczne, jako ów Jehowa jest tylko żydowskim bogiem, a nie Bogiem uniwersalnym. A zatem zachodzi tu wyraźna monolatria plemienna.

Czemuż unikać ścisłego określania rzeczy jednym wyrazem, zwłaszcza że znany on jest w polskim piśmiennictwie naukowym od lat 32⁸⁷? Zarzucili Żydzi nader rychło swą misję wybrańczą, zarzucili monoteizm i przyjęli monolatrię z mesjanizmem swym materialistycznym – o ile nie grzęźli w politeizmie.

Aż do zburzenia Jerozolimy pozostali przy ofiarach krwawych. Zniszczywszy im świątynię, nie przenieśli Rzymianie kultu Jehowy do Rzymu, co stanowi jedyny wyjątek w rzymskich zwyczajach. Gardzili tym kultem, uważali go za coś zbyt niskiego, a ze świątyni nie pozostawili kamienia na kamieniu (także wbrew swemu zwyczajowi), bo chcieli zniszczyć coś, co uchodziło w ich oczach za barbarzyństwo niegodne wieku Tytusa i Wespazjana. Bo też w świątyni jerozolimskiej brnęło się we krwi ofiarnej po kostki; na same urzędowe ofiary od gmin ubijało się rocznie 1093 baranków, 113 cielców, 37 dorosłych baranów, 32 kozły: doliczmy na ofiary prywatne drugie tyle, otrzymamy 2550, a więc po 7 sztuk przeciętnie na dzień zarzynano na ołtarzu. Zapewne bywały dni

⁸⁷ Julian Świącicki, „Historia literatury żydowskiej”, tom I, część I, s. 95 i dalej kilkakrotnie, Warszawa 1902.

łagodniejsze, ale za to jak tam bryzgała krew w dniach świąt uroczystych! I to praktykowało się wciąż, chociaż znali też ofiary bezkrwawe i praktykowali je również! Historia zna kilka szczebli ofiarnictwa. Gdzieniegdzie zaczyna się ono od ofiar ludzkich, po czym dopiero nastaje okres krwawych ofiar zwierzęcych, a potem następują ofiary symboliczne, ograniczane w końcu do owoców i kwiatów. Utknął tedy Izrael na szczeblu niskim i nie zdołał się go pozbyć, aż dopiero z pomocą rzymskiej przemocy.

Do jakiego stopnia mieszały się w Palestynie pojęcia religijne, świadczy druga świątynia publiczna, królewska państwa izraelskiego, w Betel, dzisiejszym Betin, o trzy godziny drogi na północ Jerozolimy. Samaria była bowiem stolicą tylko świecką tego państwa, ale religijną – Betel. Była ta świątynia nader wspaniale wystawiona, a system ofiar wcale skomplikowany. Jakież to charakterystyczne, że mogą istnieć wątpliwości, jakiej właściwie religii służyła ta świątynia? Raz stwierdza się tam „kult cielca”, innym razem „rytuał, jaki przepisywało prawo Mojżeszowe”, i kult Jehowy, chociaż odmiennie nazywanego; a tekst u proroka Amosa naprowadza na wniosek, że chodzi o bóstwa lokalne.

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej zerwano z ofiarami w ogóle, pozostawiając samą tylko modlitwę. Zerwanie nastąpiło nagle i radykalnie, jak gdyby przodownicy Izraela radzi byli, że mogą się nareszcie od tego kultu wybawić, wycofać. Ogłoszono zasadę, jako ofiary składać można tylko w świątyni jerozolimskiej – co wcale nie wynikało z ksiąg świętych. Odroczone więc ciąg dalszy ofiar do wznowienia świątyni w Jerozolimie, o co nigdy zabiegów nie czyniono ani się nie czyni.

Stan kapłański, aaronidów, uznaje się dotychczas i używają pewnych przywilejów w bóżnicach, ale są bez zajęcia.

Nie byli nigdy kierownikami religijnymi, lecz tylko ofiarnikami; kierownikami byli i są uczeni w Piśmie, rabini, doradcy prawni w religii kontraktowej – nie posiadający bynajmniej charakteru kapłańskiego. Kapłanem trzeba się urodzić; na rabina trzeba się uczyć. Ani też bóżnice nie posiadają charakteru świątyni, w ogóle nie są „domami Bożymi”. Dom modlitwy może nie tylko założyć ktokolwiek, ale założyciel pozostaje właścicielem i korzysta ze wszelkich praw właściciela; może nawet pobierać opłaty. Żadnej bóżnicy nie uważają Żydzi za przybytek Boży. Wytworzyła się religia bez świątyni i bez kapłaństwa (tak samo jest w islamie).

Bądź co bądź różnica zasadnicza z tym, co było dotychczas, zwłaszcza, gdy Palestyna traciła coraz bardziej na znaczeniu wobec Golusa, a poza Palestyną zwalniano się od wielu wymagań Zakonu. Powstała doktryna, jako Zakon cały obowiązuje tylko w Ziemi Obiecanej, a poza nią o tyle tylko, o ile to jest wykonalne. Wytworzyło się coś nieznanego w żadnej innej religii: jej względność geograficzna.

Prawo Mojżeszowe, spisane w Pentateuchu jako przykazania Jehowy, obejmuje prawo rodzinne, małżeńskie, spadkowe, majątkowe, umowne, słowem: całe cywilne i karne, organizację sądownictwa, przewód sądowy, genealogię i wszelkie urzędy społeczne, przepisy gospodarstwa rolnego i hodowli, orki, żniwa, winobrania, sadownictwa, nawet gniazd ptasich; określono stosunek do sztuki i nauki, a pomieszczono

też przepisy higieniczne; nie pominięto prawa międzynarodowego, politycznego i urzędzeń państwowych. A zatem całe życie zbiorowe ujęte jest w przepisy w Biblii Starego Testamentu; jest tam cały zrąb i mnóstwo szczegółów cywilizacji żydowskiej. Jest to cywilizacja sakralna.

Ubogi jest wielce Stary Zakon w ustępy dotyczące nauk i sztuk. Spotykamy się tylko z muzyką liturgiczną, śpiewem przy lutni i tańcami hieratycznymi. Rzeźba zakazana; o istnieniu malarstwa nie wie się nawet. Z nauk uznają wyznawcy Jehowy prawo, z matematyki i astronomii to tylko; co potrzebne do obserwacji księżyca; medycyna potępiona.

Jest to więc cywilizacja defektowna, z arcydrobnym zaledwie wyposażeniem umysłowych kategorii bytu.

Przybyło atoli drugie źródło religii i cywilizacji żydowskiej: Talmud. Olbrzymie dzieło zbiorowe, pochodzące od dwóch tysięcy rabinów w ciągu czterech stuleci, w wiekach II-VI po Chr. Można śmiało powiedzieć, jako nie ma takiej rzeczy na ziemi i niebie, o której by tam nie dysputowano, lecz zawsze wyłącznie tylko ze stanowiska sakralnego. Są to komentarze do Zakonu, czyniące go jeszcze bardziej szczegółowym. Nie ma takiego zakamarka życia, który by nie był ujęty przez Talmud w kluby przepisów, rzekomo od Jehowy pochodzących. Cywilizacja żydowska stawiała się jeszcze mocniej sakralną.

Ale Żydzi rozsiedlili się po szerokim świecie wcześniej, nim powstał Talmud. Nie wiedzieli nic o jego powstaniu Żydzi z najdawniejszych przymusowych osiedleń asyryjskich, perskich, niektóre gałęzie emigracji w państwach diadochów, podobnież w Arabii, w Indiach, w Abisynii, na Kaukazie, tudzież na pewnych wybrzeżach afrykańskich. Nieznajomość Talmudu stanowi najpewniejszą legitymację starożytności ich osiedlenia. Istniał rozległy góls beztalmudyczny, gdyż przedtalmudyczny.

Obok tego są tacy, którzy Talmud wprawdzie znają, lecz go nie uznają. Jest to tzw. karaimstwo, którego geneza już w połowie VIII wieku w samejże Babilonii, gdzie Talmud powstawał. Aż do końca wieku IX powaga Talmudu była mocno zachwiana, po czym nastąpiły wahania, coraz korzystniejsze dla talmudystów. Walka o Talmud stoczyła się głównie w uniwersalizmie arabsko-żydowskim. Karaimi pierwsi zaczęli pisywać po arabsku, talmudyści zmuszeni byli naśladować ich w tym i w przyswajaniu sobie wiedzy świeckiej z kultury arabskiej. Od połowy XII w. filary wiedzy żydowskiej znajdują się już w obozie talmudystów.

Karaimi pierwsi godzili się na równouprawnienie kobiety w prawie familijnym, z czego wyniknęła następnie monogamia, proponowana przez nich i wcześniej faktycznie wprowadzona. W XI wieku naśladowali i ten przykład talmudyści w Alzacji, gdzie rabin Metz, Gerszon, obłożył klątwą Żydów, którzy by narzucali żonie rozwód wbrew jej woli; a z przepisu tego wyłoniła się również monogamia.

Czyż nie różnią się od siebie cywilizacja monogamiczna i poligamiczna? A jednak nie rozszczepiła się cywilizacja żydowska. Zakon zezwala tylko na poligamię, ale jej nie nakazuje, a monogamii nie zakazuje; a zatem Zakon pozostawał nietknięty i nie uwłaczało to sakralności cywilizacji, tymczasem wyłoniło się trzecie źródło religii i cywilizacji, wciąż

sakralnej: kabała. Zaczęła się w wieku VIII lub IX po Chr. od nauki o tajemnych mocach liter świętego abecadła hebrajskiego; następnie przyłączyła się gematria, grecka rozrywka, wzięta poważnie przez kabalistów, a polegająca na specyficznych działaniach liczbami (które wyrażano głoskami alfabetu); potem przybyła doktryna systematycznych układów przymiotów boskich, z czego rozwinęła się „filozofia kabalistyczna” (dziwnie bliska braminizmu; „awatary”)⁸⁸.

Kabała przyczyniła się do podtrzymania Talmudu, zasłaniając zawarte w nim niedorzeczności kabalistyczną interpretacją, a wtedy wszystko okaże się rozumnym i świętym. Rabbi Nachman (1195-1270) podjął się tego i głosił, jako kabała jest nauką najświętszą. Zasadniczą księgą kabały żydowskiej jest Sohar pióra Mojżesza ben Szentoba z hiszpańskiego Leonu (1250-1305).

Kabalistyka uprawiana była zrazu w szczupłych gronach uczonych jako ponętna „filozofia”, wiodąca do opanowania przyrody, do wydawania jej rozkazów. A gdy spopularyzowała się wiara w oddziaływanie na świat zewnętrzny tajemnymi sposobami, religijnymi, a zatem dostępnymi tylko dla Żydów, do czegoż miałyby Żyd użyć tej władzy, jeśli nie do przyspieszenia przyjścia mesjasza? Pozyskała też sobie kabała serca i umysły rzekomymi częściowymi realizacjami mesjasza z pomocą mężów mesjanicznych, mesjaszów lokalnych.

Urojenia kabalistyki, zastosowane do mesjanizmu, miały nabyć znaczenia praktycznego; zanim to atoli nastąpiło, podjęto się przystosowywania Talmudu do nowych warunków bytu w Golusie. Od XIII wieku skracano ogrom tych ksiąg, opuszczając, co mogło być tyczyć się tylko Palestyny, tudzież to, co żadną miarą wykonywać się nie dało, a skracając wywody uczone do samych niemal rezultatów, do nakazów i zakazów. Rozpoczęły się te prace od słynnego Majmonidesa (1135-1204), który ostatecznie zadał ciosy karaimstwu i trwają aż do połowy wieku XVI. W roku 1565 wykończył rabin jerozolimski, Jakub Karo, opracowanie Talmudu pt. Szulchan-Aruch, uzupełnione uwagami współczesnego rabina krakowskiego, Isserlesa (1525-1572). Ta księga obowiązuje dotychczas; wszystkie prace talmudystyczne nowszej doby na niej się opierają.

Tysiąc lat przegradzało duży Talmud od małego, od Szulchan-Arucha; obecnie już lat 1400. Do dnia dzisiejszego wymaga się w imię religii, żeby cały tryb życia urządzić sobie według przepisów sprzed półtora niemal tysiąca lat, bo niewyczerpalną jest ich moc sakralna.

Możemy stwierdzić, że Szulchan jednako głosi monolatrię. Jehowa występuje jako wróg całej ludzkości, a opiekun tylko ludu żydowskiego; bliźnim jest tylko Żyd; a wynikający z tego wniosek dwójakiej etyki występuje w Szulchanie jeszcze jaskrawiej. Czyż to monoteizm?

⁸⁸ Żydowska filozofia przymiotów boskich służyła za pomost od Indii do prawosławia. Wybiega to zbyt daleko poza temat tej książki, żeby się tu o tym rozpisywać. O żydowskich wpływach w cerkwi zob. „Dzieje Rosji I i II”.

Ale w kabale kurczyło się pojęcia Boga jeszcze bardziej. Cudaczna spekulacja miesza się z praktyką najgrubszego zabobonu. A w sam raz równocześnie z Szulchan-Aruchem powstaje kabała, sama zwąca się „praktyczną” (masziit), ujęta w system także w Palestynie przez Izaaka Lurię (1534-1572). Obmyślono sposoby oznaczenia czasu, kiedy zjawi się mesjasz, a wraz z nim i żydowskie panowanie nad całym światem. Wyznaczano kilka razy wyraźnie daty (1525, 1568, 1648 – najważniejsze).

Tymczasem na przełomie wieków XVI i XVII pojawił się nowy wynalazek, mający przyspieszyć mesjasza. Najśłynniejszy z uczniów Isserlesa, rabbi Jakub, zwany następnie w Pradze Polakiem, opracował nową metodę nauki i modlitwy, tzw. pylpul. Polega to na ciągłych ruchach całego ciała, a zwłaszcza należy wywijać prawą ręką z zaciśniętą pięścią, z kciukiem wyprężonym ukośnie. Rozmaicie niewtajemniczonym tłumaczono i tłumaczy się dotychczas znaczenie tego ruchu, zwłaszcza wobec „goimów” (nieżydów). Prawda zaś w tym, że pylpul pozostaje w związku z pewną gałęzią kabały, która odmiennością płciową wyjaśnia nawet świat nadprzyrodzony. Wymyślano zaś w tym kierunku teorie coraz śmielsze, które tu pominę.

Pomiędzy kabalistami w Polsce poczęła dominować stara doktryna o Szechinie, niewieścim pierwiastku wśród przymiotów boskich i na tej „nauce” oparł się za Augusta III Sasa rabbi Eliezer na Wołyniu, założyciel chasydyzmu. Stwarzał przy tym religię na wesoło, bo cóż może być Jehowie przyjemniejszego jak wesołość ludu wybranego; przeniesiono wesołe modły nawet do bóżnicy i stąd przysłowiowy bóżniczy rejwach. Zgorszeni talmudyczni „misnagdim” ciskali klątwy, a potem musieli ustępować z całych prowincji. Tylko do Wilna nie dopuścił chasydyzmu słynny uczoney Elias, twórca nowej szkoły, ojciec duchowy litwactwa.

Wybrańcom bożym w chasydyzmie, cadykom, przypisano wpływ stanowczy na sprawy ludzkie i przyrodę. Cadyk jest cudotwórcą i lokalnym mężem mesjanicznym. Jest to koncepcja rozdrobnienia mesjanizmu.

Równocześnie atoli mieli już mesjasza wschodni sefardim (potomkowie dawnych wygnańców hiszpańskich). Zapowiedziano jego przyjście na rok 1648 i tym razem zjawił się. Był nim dla kabalistów wschodnich Sabataj Cwi, który ogłosił się „wcieleniem Tory”. W Polsce pozyskał sobie zwolenników już od roku 1666. Wcielenie Tory stało się dziedziczne, przeszło na syna i wnuka Sabataja (do roku 1740). Dalej dziedziców krwi nie stało, ale idea sama przeszła na Jakuba ben Jehudę ben Lejba z Czerniowiec, znanego w historii pod imieniem Franka. Ten działał w Turcyi przez lat 15, po czym w r. 1755 przeniósł się do Polski.

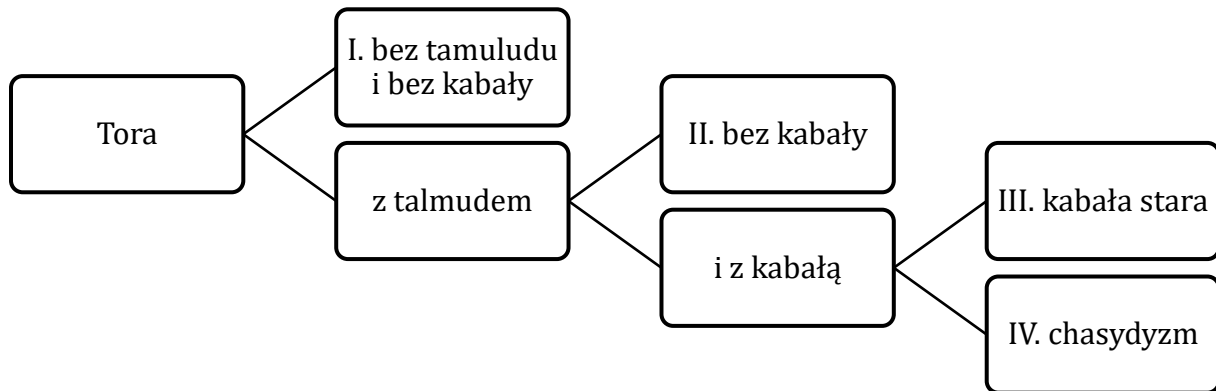
Sabataj i wszyscy jego następcy nakazywali monogamię.

Frank trafił w Polsce na zacieklą walkę Talmudu z Soharem. Frankiści posunęli się do tego, iż publicznie zarzucali talmudystom mordy rytualne. Frank zjednywał sobie na wszelki sposób łaski dworu i wyższego duchowieństwa, a w r. 1759 przyjął chrzest wraz z 24 000 zwolenników. Chodziło o to, żeby otrzymać na Podolu znaczny płać kraju we własny zarząd, boć mesjasz musiał wreszcie gdzieś królować. Był to pierwszy pomysł Judeopolonii. Byłby się powiódł, gdyby Frank nie był zrywał z talmudystami, którzy

zemścili się i doprowadzili do tego, iż Franka internowano w twierdzy częstochowskiej, skąd dopiero w r. 1773 powiodło mu się wyjechać do Niemiec.

Ale spekulacje kabalistyczne przenikały coraz bardziej do talmudystów, a od reb Bynema z Przysuchy (zm. 1817) sprzęgło się studium kabały i Talmudu w jedno, i to na tle chasydyzmu. Powstawała w Polsce jakowaś synteza wszystkich rodzajów żydostwa.

W zasadzie uznawanie Tory nie pociąga za sobą uznawania Talmudu, a kto uznaje Talmud, nie musi uznawać kabały, i nie każdy kabalista musi być chasydem. Wytworzyły się też na szerokim świecie cztery działy żydostwa, których schemat jest następujący:



O linii na tej tabelce od I do IV można sądzić dwojako: czy przedstawia ona rozwój, czy też cofanie się? I czy to jedna religia, czy cztery?

Jeżeli mimo wszystko jedna, cóż tu stanowi więź wspólną? Tylko mesjahizm; wiara, że wszystko musi się skończyć opanowaniem świata przez Żydów. Innej wspólnoty tu nie ma. Gdzie i w czym zresztą wspólność chasydyzmu i choćby kabała z Pentateuchem?! Uznają wszyscy Torę, lecz nie z niej wyrosli! A jeżeli do niej się zwracają, ma to również podłoże mesjaniczne. Tam źródło sakralnego wywodu mesjanizmu.

Przez wszystkie wieki i poprzez wszystkie zmiany i odmiany nie przestawała cywilizacja żydowska nigdy być sakralną. Przepisy uboju i kuchni koszer obowiązują bez zmiany – i również nie ma zmiany w dwojakiej etyce.

Słyszysz się nieraz, że załatwił się już z tym „neojudaizm”. Nieprawda! Twórca rzekomego neojudaizmu Mendelsohn (1729- 1786) przybrał tylko judaizm w formy nowoczesnego życia i nic więcej. Był doskonałym talmudystą, a jego podręczny kodeks prawa żydowskiego (1778) nie ustępuje nic a nic z Talmudu, ani nawet nie cofa się przed dwojaką etyką. Rzekomy neojudaizm dostarczył tylko nowych form staremu duchowi talmudycznemu.

Zresztą w r. 1855 orzeczono w Niemczech, co następuje: „Ten tylko jest Żydem, kto skrupulatnie spełnia przepisy rabinów średniowiecznych, Szulchan-Aruchu i jego komentatorów”. Ci, którzy to ogłosili, ubrani byli w tużurki, a w bóżnicach mieli organy. Podobnie w r. 1870 uczony prawnik Auerbach uznał prawo Talmudu prawem boskim. A za naszych dni literatura żydowska języka niemieckiego oświadczyła się nawet za

chasydyzmem (Buber, 1908), a macki chasydyzmu sięgnęły już do Anglii. Tam stare rody żydowskie języka angielskiego zwracają się na nowo do żydowskiego sakralizmu.

Cywilizacja żydowska była i jest sakralną⁸⁹.

⁸⁹ Nie podawałem w tym ustępie na ogół aparatu naukowego, bo spodziewam się ogłosić wkrótce obszerną pracę o cywilizacji żydowskiej.

BRAMINIZM

Braminizm miesza się często z buddyzmem, lecz są to religie odrębne, tylko historycznie sprawy ich splątały i poplątały się z sobą. Buddyzm powstał z braminizmu, lecz stanowił przeciwko niemu reakcję. Wspólne jest to, że obie religie uważają życie zasadniczo za zło, obie wierzą w reinkarnację, w wędrówkę dusz, lecz buddyzm odrzuca księgi święte, weddy i nie uznaje kast, gdy tymczasem braminizm jest właśnie religią kast. Braminizm powstał w Indiach i nigdy nie rozszerzył się poza Indie. Buddyzm też w Indiach powstał, długo był tam religią panującą, lecz następnie wypartym trzyma się ledwie w Nepalu i to w karykaturze istnej. Wspólne też są obu religiom żebrzące osoby, niejako duchowe, i to myli często podróżników. Jest to atoli pomyłka zewnętrznej złądy. W braminizmie żebrze rzeczywiście trzecia część braminów, ale bramin rodzi się braminem, a żebrac nie musi, należąc zawsze i bezwzględnie do kasty naczelnej, mogąc być choćby ministrem – gdy tymczasem mnich buddyjski może pochodzić z kasty jakiegokolwiek, a żebrac jest obowiązany.

Święte księgi wedd nie mieszczą w sobie religii ściśle określonej. „Hymny aryjskie falują pomiędzy najrozmaitszymi koncepcjami religijnymi. Znajdzie się tam wszystko: adoracja sił przyrody, panteizm, politeizm”. „Wyras: religia – ma zgoła odmienne znaczenie dla Hindusów i dla Europejczyka”. Gdyby powiedzieć, że każda kasta ma swoją religię, nie byłoby się dalekim od prawdy. Im wyższa kasta, tym bardziej odslania się metafizyczna strona braminizmu.

Prawodawstwo Manu (z II, III czy też VIII wieku przed Chr.) rozpisuje się szczegółowo o obowiązkach i stosunkach wzajemnych kast; są to przepisy dotyczące pod sankcją religijną szczegółów życia powszedniego. Bramini interpretują święte księgi i czuwają nad ustrojem społeczeństwa.

Faktem jest, że z religii wedd nie ostało się na ogół nic, ale powstał natomiast cały szereg wiar, od monoteizmu aż do kultu zwierząt. Całymi wiekami wytwarzał się politeizm, jakoby obrazowo-popularna alegoria religii właściwej. Sam Brahma, prapierwiastek wszego, zamieniony w boga najwyższego, nigdy nie był przedmiotem kultu i nie bywa, bo nie miewa „wyznawców specjalnych” i „w całych Indiach nie ma więcej świątyń, jemu poświęconych, jak może jedna lub dwie”.

Wcielenia przymiotów boskich, awatary, pozamieniały się z czasem w bóstwa oddzielne. Może ich być ilość nieograniczona, a w taki sposób ilość bóstw hinduskich może się też mnożyć bez końca. Bramini akceptują politeizm, z zastrzeżeniem, żeby nie ubóstwiać samych wyobrażeń bóstw.

Wyznawca braminizmu otoczony jest niezliczoną ilością przepisów religijno-kastowych, tak dalece, iż najskrupulatniejsi nie mogą mieć pewności, czy nie popadli w grzech. Ciągły, nieustanny lęk przed grzechem, przed „nieczystością” staje się cechą braminizmu. Przepisy te obejmują prawo rodzinne, majątkowe, ceremoniał rytualny i modlitwy, pokuty i oczyszczenia – i nadto jeszcze cały obyczaj życia potocznego, określony z najdrobniejszymi szczegółami dla każdej kasty osobno. Utrzymano bowiem z

wedd wszystko, co w nich jest prawodawczego, uzupełniając to jeszcze tysiącnymi drobiazgami. Prawodawstwo sakralne ogarnia cały krąg żywota i każdą jego chwilę. Tyle życia, ile go przewidziały bramińskie przepisy.

Jest sposób, żeby wyjść poza kasty: wyrzec się świata, stać się sanjassą, bezdomnym, nic nie posiadającym i niczego nie pragnącym. Taki wyniesiony jest absolutnie ponad wszelkie wymagania i obowiązki kultu i kast. Sanjassów-filozofów nie może być oczywiście wielu, ale liczni są popularni jogowie, zgoła nieinteligentni. A całym sanjassą czy jogą stać się może każdy, gdyż każdemu wolno w tym świętym celu opuścić każdej chwili rodzinę czy też urząd. W braminizmie wolno bowiem każdej chwili zbuntować się przeciw obowiązkom życia, bo dla braministy nie ma w życiu nic świętego; jest to i tak konglomerat zła. Kto się świata wyrzeka, nie jest krępowany żadnym obowiązkiem, przedtem na się wziętym. Po prostu: droga do świętości wiedzie przez zrzucenie z siebie wszelkiego obowiązku.

W praktykowaniu wszelkiej religii w każdej kaście panuje przeraźliwy wprost formalizm. Obrządkom przypisuje się moc magiczną, wyższą ponad bogów. Najdrobniejsza zewnętrzna strona kultu wykonywana bywa nader skrupulatnie. „Żaden lud nie okazał się równie surowym w wykonywaniu swych powinności religijnych jak Hindusi”.

Ale też żaden lud nie oddzielił tak mocno religii od moralności. Ci „najbardziej religijni” Hindusi są zarazem najmniej moralnymi. Wyznawca braminizmu myśli w najdrobniejszych swych czynnościach zawsze o bogach i bez ustanku zajęty jest zabiegami o jednanie sobie ich łaski – ale „byłby mocno zdziwiony, gdyby próbowano wytłumaczyć mu, że bogi interesują się choćby odrobinę uczciwością jego stosunków z bliźnimi, czystością jego życia, prawością jego mowy i prowadzenia się, lub że te istoty wszechmocne odczuwają choćby najmniejszą chętkę do dąsów na Hindusa, jeżeli urwie sąsiadowi mienia lub jeżeli uprawia dzieciobójstwo. Zapewne, zemsta ich mogłaby osiągnąć go srogo, jeżeli zaniedba odmówić modlitwę, jeśli nie czytuje ksiąg świętych, jeżeli nie uczestniczy w ceremoniach religijnych lub nie wypełni wymaganych oczyszczeń, jeśli np. nie umyje rąk przed jedzeniem, albo ust po posiłku. Oto grzechy wzbudzające gniew bogów”.

Byłe spełniane były „tysiącne obrządki zewnętrzne, praktykowane co chwila, nie kłopotą się o resztę. Reszta jest już rzeczą ludzi, jest to strona życia materialna, utylitarna, praktyczna, daleko poniżej zajęć bogów”. Zresztą panteon hinduski nie składa się z moralistów.

Już w prawodawstwie Manu przewidziane są tortury, a nawet kara śmierci za zaniedbania rytualności, gdy tymczasem tylko lekkie pokuty następują po kradzieżach i zabójstwach. A wybryki życia płciowego domagają się kary o tyle tylko, o ile byłyby niebezpieczne dla czystości rasy – i to jest jedyny ciężki grzech Hindusa. A zabójstwo stanowi grzech ciężki, gdy chodzi o bramina lub o krowę; zresztą jest grzeszkiem powszednim, a zabijanie córek nie jest w ogóle żadnym grzechem.

„Hindus chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie” – lecz „moralność jeszcze się w Indiach nie narodziła”.

Każdy krok Hindusa jest formalistycznie sakralny. Braminizm mieści więc w sobie całą zewnętrzną stronę cywilizacji, a z wewnętrznej określa prawo rodzinne i majątkowe (w weddach i ostatecznie w prawach Manu).

Określił ten stan rzeczy dokładnie Le Bon: „W Indiach wierzenia religijne są podstawą wszystkich instytucji społecznych; nie są one w istocie rzeczy niczym innym jak instytucjami religijnymi”.

Z kategorii bytu opanowane i dokładniej określone przez braminizm są kategorie cielesne: zdrowia i walki o byt materialny, tudzież sztuka (ograniczona do architektury i rzeźby świątynnej). Kategorii dobra moralnego religia bramińska nie zna ani też braminizm nie uprawia nauk poza studium ksiąg świętych – i oto objaw znamieny: cywilizacja bramińska tych kategorii także nie zna! Czego nie ma w braminizmie, tego nie ma w cywilizacji hinduskiej. Cała tedy ich cywilizacja, *positive* i *negative*, na braminizmie polega i z niego wypływa. Co nie jest sakralne, nie jest dostępne dla wyznawcy braminizmu.

W braminizmie cywilizacja i religia – to jedno.

Istnieje atoli pewna postać braminizmu, której stosunek do cywilizacji należy badać osobno. Sprzeczność pomiędzy teorią a praktyką braminizmu spostrzegli bramini sami. Wyjaśnić ma to system, zwany wedanta, który twierdzi, jako wszelka różnorodność życia jest prostym złudzeniem. Rozległy świat pozorów i złudzeń pozostaje pod władaniem bogini Maj i, wielce zmiennej, a umiejącej skrywać prawdę przed umysłami nie posiadającymi należytego wyrobienia. Do tego państwa Mai zalicza się cały panteon hinduski; ile zechce przyjąć z niego i uznać wyznawca wedanty, to jego osobista sprawa.

System ten (propagowany wśród chrześcijan) nie jest oczywiście religią, skoro zezwala odrzucać wszelką religię – a jako system filozoficzny jest po prostu nihilizmem. Im więcej wedanty, tym mniej cywilizacji, gdyż wedanta ubija wszelką cywilizację.

„Synteza wedantyjska na obszarach życia spowodowała i powoduje zniechęcenie. Człowiek uświadamiający sobie tożsamość jaźni swojej z Jaźnią najwyższą, jedyną i absolutną, osiąga docześnie li tylko wewnętrznie i indywidualnie najwyższy możliwy cel wszelkiego istnienia. Jest to szczyt, ale łącznie z tym zatrzymanie, albowiem wyklucza to już nadal jakikolwiek czynnik dążenia i ruchu”.

BUDDYZM

Na bramińskim tle zjawia się w połowie VI w. przed Chr. Gotama Budda, książę jednego z ludów w północno-wschodnich Indiach. Był długo uczniem braminów, opuścił stanowisko i rodzinę, stał się sanjassą i przewędrował znaczną część Indii. Nauka jego nie stanowiła przewrotu w metafizyce braminizmu. Zachował oba główne dogmaty bramińskie: życie traktowane jako zło i wędrówkę dusz. Różni się od braminizmu tym, że nie zajmuje się kwestią prapoczątku rzeczy; nie dba o Boga czy bogów i nie uznaje nieśmiertelności duszy. Wiara w duszę w ogóle została w czystym buddyzmie wcześniej potępiona jako „herezja indywidualności”. Nie uznaje też czysty buddyzm skuteczności modlitw.

Wszystko to nie wywołałoby w Azji przewrotu religijnego! Różnica w praktyce życia zbiorowego zasadnicza polega na tym, że Budda obalał zasadę bramińskiej etyki, jakoby zwycięstwa duchowe dawały się osiągnąć jedynie przez wyrzeczenia cielesne. Nie przypisuje też buddyzm żadnego znaczenia kastom, nie wypełnia życia pokutami, znosi nawet ofiary. Tak przynajmniej nauczał książę Sakija Muni, Gotama Budda.

Do usunięcia zła nie zmierza ani braminizm, ani buddyzm.

Ciągła wędrówka duszy, wędrówka osobnika człowieczego, zmuszonego przybierać coraz nowe ciało i żyć (więc cierpieć) na nowo bez końca, toć nieustannie czynny „kołowrot pragnień i trosk” w pogoni za nieistniejącym szczęściem. O rodzaju ponownego wcielenia rozstrzyga „karma”, tj. obliczenie moralnych plusów i minusów poprzedniego żywota. Wędrówka duszy będzie trwała dopóty, dopóki dojdzie się do doskonałości moralnej, a która polega na całkowitym zniweczeniu w sobie wszelkiego przywiązania do bytu. Natenczas karma tego osobnika zostaje wyczerpana i nie wytwarza się już nowa. Nastaje stan zbożny „nirwany”, która towarzyszy ostatniemu żywotowi człowieka doskonałego. Jest to „bezgrzeszny spokojny stan ducha”. Można osiągnąć ten cel stosunkowo szybko, ale może to też trwać lar tysiące. O zbliżaniu się do nirwany, lub też o oddaleniu się od niej, rozstrzyga stopień moralności ostatniej karmy.

Gotama Budda przeciwstawił się braminizmowi decydująco tym, iż utworzył moralność. Prawy buddysta musi być człowiekiem dobrym i odnosić zwycięstwa nad sobą samym. Nie wolno buddyście zrzucić z siebie obowiązków. Przykład samego Sakija Muni, oparty jeszcze na braminizmie, nie ostał się wobec moralności przez niego samego następnie głoszonej.

Ale najbardziej znamiennej cechą buddyzmu stał się zakon żebrzący, w którym od początku nie uznawało się kast. Żebranie i ciągła wędrówka są obowiązkowe. Mnichów obowiązują jeszcze nadto specjalne przepisy moralne.

W żebractwie buddyjskiego zakonu nie chodzi jednak o uczczenie ubóstwa, lecz o to, że żebrak nie dąży do niczego w życiu zewnętrznym, właściwie nie posiada zgoła tego życia, nie może się tedy do czegoś przywiązywać, a stan taki zbliżony jest do doskonałości

nirwany. Stan taki jest kompletnie acywilizacyjny! Czysty buddyzm pozostał obojętny wobec pięciu kategorii życia.

Quincunx człowieczy ma u niego znaczenie Zła. Buddyzm sam nie może wytwarzać żadnej cywilizacji. Niczego nie buduje, bo mu nie wolno pragnąć niczego. Kultura czynu wykluczona. Doskonalenie polega na zaniku kategorii życia.

Dla ogółu zawiera buddyzm tylko pięć przepisów: nie zabijać (także zwierząt!), nie kraść, nie kłamać, nie upijać się i zachować czystość. Tylko dla mnichów są dalsze przepisy. Prawo sakralne nie istnieje; czysty buddyzm nie ma w sobie w ogóle nic sakralnego.

Pomimo wszystko mógł być buddyzm wytworzyć własną cywilizację w Indiach, gdyby obstawał twardo przy zniesieniu kastowości. Dzięki temu szerzył się szybko w Indiach, lecz w pewnym czasie pogodził się z kastami. Dzieje buddyzmu w Indiach obejmują całe tysiąclecie, od V w. przed Chr. do VII. w. po Chr. Gdy pogodził się z kastowością, poszły za tym szczyby inne i począł się na nowo upodabniać do braminizmu. Przestał być czynnikiem fermentu, przestał działać w Indiach historycznie twórczo. Przestawszy reformować, stawał się Indiom niepotrzebny. Do kastowości nadawał się lepiej braminizm i kastom lepiej z braminizmem. Około początku ery chrześcijańskiej Indie podzielone były na nowo między obie religie, od VII w. zaczyna się ponowna przewaga braminizmu, aż wreszcie buddyzm zniknął z Indii zupełnie.

Jeszcze w XI w. niektórzy władcy indyjscy popierali buddyzm, ale w wieku XII, gdy muzułmanie zdobyli Kaszmir, nie było w Indiach już niemal całkiem buddystów. Ale braminizm utrzymał się nawet wobec islamu.

Wyteńpiony w ojczyźnie, stawał się natomiast buddyzm religią uniwersalną. Od V wieku zaczęła się ekspansja na Cejlon, stamtąd do Birmy, Syjamu, na Jawę, dalej na Sumatrę; wzdłuż drogi prowadzącej z Indii przez wschodni Turkiestan poza przednóża himalajskie i z drugiej strony do Chin, gdzie buddyzm stawał się religią państwową już w IV w. po Chr.

Równocześnie przyjmowała buddyzm Korea. W r. 552 wkracza do Japonii. Wnet przedziera się po tamtej stronie przez Himalaje, zdobywa Nepal i Tybet.

Ale... co to za buddyzm? Szerzył się kompromisami i to coraz cięższymi, aż skończyło się na tym, że dla mas wyznawców powstały całe mitologie, że pod pozorem buddyzmu czci się siły przyrody, oddaje cześć złym duchom, uprawia się czarnoksiężstwo, zamawiania i zaklęcia.

Kompromisy wdarły się nawet do zakonu.

Toteż buddyzm prawy, buddyzm Gotamy-Buddy, jest niemal bez wyznawców. Niektóre sekty wypierają się nawet genetycznego z nim związku, np. dżainizm politeistyczny. Także w Chinach zmienił się buddyzm tak dalece, iż uczeni długo nie uważali tego za buddyzm, lecz za odrębną religię.

A więc buddyzm buddyzmowi nierówny. Istnieje mnogość buddyzmów.

Za najprawowitszy buddyzm chce uchodzić lamaizm, którego cechą charakterystyczną jest przerost zakonu, urządzonego z jawnym pogwałceniem buddyzmu, hierarchicznie, a w Tybecie sprawującego rządu teokratyczne. Sakralność rozrosła się w lamaizmie tak dalece, iż zakrywa sobą po prostu całe życie, którego nawet niełatwo się tam dopatrzeć poza sakralnością.

Pośród ludów o niższym szczeblu cywilizacji zmienił się zakon w karykaturę. Mongolscy np. dzielą się na dwa obrządki, żółtych i czerwonych, przy czym czerwoni nie uważają celibatu za warunek swego stanu. A w Nepalu do czci oddawanej bogu Sziwie należy system Tantra, „wstrętny, ohydny, nędzny co do formy, wstrętny i niegodziwy co do treści”.. W tych krajach buddyzm nie podniósł bynajmniej stanu cywilizacji.

Buddyzm przystosowywał się do wszelkiej cywilizacji, jaką gdzie zastał, choćby na szczeblu najniższym. Może być wśród kastowości i także bez kast, a więc przy diametralnie przeciwnych metodach życia zbiorowego. Widocznie sam żadnej metody w sobie nie zawiera. Możliwe są w buddyzmie rozmaite cywilizacje. Dostosowuje się do cywilizacji napotkanej na swej drodze. Taki buddyzm, jaka gdzie cywilizacja. Nie cywilizacje stosują się do buddyzmu, lecz on do nich. Teoretycznie nie mieści w sobie pod względem cywilizacyjnym nic, a w praktyce wszystko.

Osnowa religijna buddyzmu jest tak wątła, wręcz nikła, iż wymaga podparcia, uzupełnienia przez inne wierzenia, ażeby stać się religią pozytywną. Uzupełnienia owe nadają dopiero wyznawcom buddyzmu organizację i wytwarzają podłoże cywilizacyjne; często zaś gotowe skądinąd podłoże przejmują, jakby zwierzchnią szatę buddystyczną, odpowiednio do miejscowej cywilizacji.

ISLAM

W islamie jest dziwnie mało teologii, minimalnie. „Zredukował teologie do pierwiastków elementarnych i zniża ją do poziomu natur najgrubszych”. Islam nie pozwala składać ofiar, a „meczet turecki to wielka sala modlitwy, bez ołtarza”. Nie ma też duchowieństwa, są tylko przodownicy modłów zbiorowych, imamowie. Imamem był sam Mahomet i są nimi wszyscy kalifowie w imieniu wszystkich wiernych, a przy każdym meczecie ktoś umiejący czytać. Ozdobna nysza w meczecie wskazuje kierunek, gdzie znajduje się Mekka; tuż obok mównica. Kaznodzieją może być każdy, kto umie czytać i interpretować Koran, do czego trzeba jednak znać język arabski; Koranu bowiem tłumaczyć nie wolno. Przy znaczniejszych meczetach bywa stały khatib, kaznodzieja, a zresztą bywa nim z reguły sędzia miejscowy, kadi, uproszony do tego (obowiązku nie ma). Meczety nie są przybytkami Boga; obecność Boga nie mieści się w istocie modłów w meczecie.

Źródłami wiary są Koran i tradycja, zwana sunną. W układzie Koranu nie ma najmniejszego ładu ni składu; wszelka systematyka pośród 114 jego rozdziałów (sur) pochodzi od komentatorów. Styl i wykład w Koranie są przeciwieństwem prostoty i jasności Ewangelii; a obok tego gadulstwo bez miary. Sunna składa się z najstarszych komentarzy i rozmaitych zapisek. Prawowierni są sunnitami, odrzucający zaś tradycję szyici nie uznają też trzech pierwszych kalifów. Terenem ich są Persja, Indie, Mongolia, tudzież oazy Sahary algierskiej.

Niełatwo odnaleźć w Koranie zasady dogmatyczne. Bóg ma 99 epitetów; setnym jest zawołanie: Ałłach! Największym z proroków przed Mahometem jest Jezus. Jest poczęty z tchnienia Bożego; Maryja jest dziewicą. Ale nie uznają, że Jezus jest Synem Bożym, bo gdyby Bóg mógł mieć synów, byłoby więcej bogów. Zrazu nie zmuszano nawet chrześcijan do islamu, a nietolerancja wobec nich nastąpiła dopiero za czasów tureckich. O starym historycznym związku z judaizmem świadczy sakralny ubój bydła i zakaz wieprzowiny. Od Persów i talmudystów przejęto angelologię. Uznaje się też nieśmiertelność duszy i życie przyszłe po sądzie ostatecznym. Rozkoszy fizycznych zbawionych będzie bez liku, ale za najwyższą łaskę Boga uważał Mahomet możliwość oglądania Go przez całą wieczność twarzą w twarz. Niejasne są w Koranie pojęcia o wolnej woli lub o przeznaczeniu. Przesadza się wiele co do absolutnego fatalizmu islamskiego.

Czy oryginalnym jest pomysł zakazania wyobrażeń istot żywych, czy też wsiąknął w Koran skądinąd – można mieć wątpliwości. Oryginalnym proroka pomysłem zdaje się być zakaz napojów upajających i gier hazardowych.

Wobec nikłości strony dogmatycznej wywodzi się cała religijność muzułmańska z pięciu zasadniczych obowiązków życia moralnego: modły, jałmużny, pielgrzymki, posty i udział w świętej wojnie. Modłom towarzyszą rozmaite zmywania; Mahomet bowiem często nadawał przepisom higienicznym sankcję sakralną. Pielgrzymek jest mnóstwo. Kraje muzułmańskie roją się od grobowców przeróżnych „świętych”. Nowy prąd religijny, Wahabitów, pragnie przywrócić pielgrzymkom wysoki niegdyś polot religijny.

Więzią islamu są bractwa religijne. Każdy niemal dorosły należy do jakiegoś bractwa. Niektóre są czymś w rodzaju naszych Trzecich zakonów. Najstarszy z „zakonów”, sufizm, uprawia ascezę ubóstwa, przeciągłe modły, umartwienia i ekstazy. Ponieważ nie sposób obejść się w stosunku do Boga bez pośrednika, a więc starszy bractwa, szejik, sufi czy derwisz, czy marabut, kierownik bractwa, staje się zastępcą Boga na ziemi. Skończyło się na tym, iż na czoło życia muzułmańskiego wystąpiło „posłuszeństwo szejkowi na miejsce kultu Allacha”.

„Zakony zrodzone z rozszczepienia sufickiej nauki pokrywają cały świat muzułmański”. Mahomet nadał właściwie tylko koncepcję monoteistyczną temu, co zastał w Arabii. Stąd zezwolenie na niewolnictwo i poligamię. Obecnie niewola została oficjalnie zniesiona, ale cóż mają począć niewolnicy, którzy nieraz od setek lat pokoleniami pozostają w tym samym domu, a nie zdołają zarobić na chleb powszedni poza tym domem? Koran zna zresztą kilka sposobów odzyskania wolności, lecz z czego żyć na wolności?

Niezmiernie ciężko w islamie doskonalić urządzenia życia zbiorowego, skoro Koran urządzenia niższorzędne utrwalił i spopularyzował, tak jak gdyby one w Koranie tkwiły. Miejmy na uwadze, że muzułmanin z reguły Koranu wcale nie zna!

Podobnie poligamia nie jest wprawdzie cechą istotną islamu, lecz przyjęła się w taki sposób, iż sami muzułmanie uważali ją niemal do wczoraj za sprawę istotną. Małżeństwo nie jest zresztą aktem religijnym, lecz kontraktem cywilnym. Imam odmawia modlitwę z błogosławieństwem, lecz ani on, ani meczet nie są potrzebne do zawarcia małżeństwa. Wolno posiadać cztery małżonki legalne; niewolnice obowiązane są do powolności. Cudzołożną żonę wolno karać śmiercią. Kobieta nie jest równa mężczyźnie, ani nawet w meczecie nie stoi obok niego. Rozwodu udziela tylko mąż żonie. Czaraf i szata workowa nie są wcale przepisane Koranem. Wieśniaczki zgoła tego nie znają; ani też wędrownie Turkmenki i Kurdyjki nie zasłaniają twarzy; ani Kabyłki.

Obecnie olbrzymia większość muzułmanów żyje w monogamii, w tureckim zaś państwie jest poligamia od kilku lat zakazana.

Islam zastał już niewolnictwo i poligamię, a nie mógłby się przyjąć, gdyby tych urządzeń nie uznał. Dostosował się tedy do cywilizacji, jaką zastał.

Nie można atoli twierdzić, jakoby w Koranie nie było nakazów wywierających wpływ na ustrój życia zbiorowego. Koran pełen jest przepisów z zakresu higieny, zawiera dokładne prawo rodzinne i majątkowe, wchodzące w drobne nawet szczegóły; mieści też system etyczny. Ze sztuk pięknych wymierza użytek ściśle, jakkolwiek po większej części *negative*. A zatem dotyka Koran kategorii zdrowia, dobrobytu, piękna, dobra. W kategorii Prawdy zajmuje się nadprzyrodzoną niewiele (teologia nad wyraz nikła!), a przyrodzoną niemal nic, bo tyle tylko, o ile jego prawo rodzinne i majątkowe stanowi całą jursprudencję. Ale braki cywilizacyjne Koranu sięgają głębiej. Wszystkie bowiem jego przepisy tyczą tylko rodzinnego życia, co najwyżej rodowego i znane mu jest tylko prawo prywatne.

Prawa państwowego w Koranie nie ma. Jakżeż więc oprzeć państwowość na Koranie? Pozostawiono to woli i uznaniu władzy, a zatem samowola panującego musiała stać się źródłem prawa... nieodzownym. A od tego krok jeden, a nieuchronny, do samowoli każdego urzędnika. Trzeba też było Koran naciągać do potrzeb państwa. Służbę wojskową otrzymywało się w imię wojny świętej. System podatkowy podciągnięto pod obowiązek dawania jałmużny.

Obowiązkową jałmużnę dla ubogich upaństwowiono, a potem, za kalifa Omara, ustanowiono już pięć rodzajów takich jałmużn podatkowych.

O państwowości muzułmańskiej można powiedzieć, jako była łątana Koranem, a podszyta samowolą, wobec czego nie mogła się obejść bez terroru. Polegała zaś ta państwowość na stosowaniu prawa prywatnego (wyolbrzymionego) do spraw publicznych. Nie mogło powstać osobne prawo publiczne, jak tylko gdyby zerwać z zasadą, jako Koran jest źródłem wszelkiego prawa.

I wytworzyły się dwie szkoły. Dla jednych godziwym jest to tylko, co jest w Koranie, względnie w sunnie; drudzy głoszą, jako dozwolonym jest wszystko, co przez Koran nie jest zakazane. W taki sposób powstała już w VIII w. filozofia prawa (Abu-Hanif, zm. 772). Na tle tych dwóch zasadniczych prądów powstawało i powstaje niemało sekt.

A nie ma kraju muzułmańskiego bez sekt, w niektórych nie ma nawet wcale ortodoksyjnego sunnizmu. Była nadto inna jeszcze przyczyna różniczkowania islamu: Inny jest islam arabski, inny perski lub indyjski itp. W Indiach islam zrobił się politeistycznym. Dla 50 milionów indyjskich muzułmanów stanowią Mahomet i święci islamscy nowe bóstwa, przydatne do tysiąca dawniejszych. W innych krajach szerzył się islam, ponieważ propagował równość; ale w Indiach zatrzymał kasty!

Swoiste cechy wykazuje islam w sułtanatach Oceanu Indyjskiego, w Zanzibarze i na Madagaskarze, w Indochinach i w Japonii (gdzie jest ich do trzech milionów), a jeszcze bardziej w Abisynii i w Chinach (wszyscy Żydzi chińscy przeszli na islam). Powiedziano słusznie, jako „każda rasa przystosowała sobie islam według swego charakteru”.

Gdzie islam natrafił na grunt cywilizacyjnie żyzny i gdzie górę wzięła ta interpretacja Koranu, że dopuszczalne jest wszystko, co w nim wyraźnie nie jest zakazane – tam islam ożywił cywilizację bujnie. Tak powstała cywilizacja arabska, kwiat islamu, nazwana tak od języka arabskiego, a wcale nie od arabskiego żywiołu etnicznego, z którym jej nic a nic nie łączyło. Zresztą najnowsze badania roli Arabów w rozszerzaniu islamu brzmią negatywnie⁹⁰. Ale język ich, dzięki Koranowi, stał się językiem świetnej cywilizacji, wykraczającej znacznie poza ramy Koranu, błyszczącej nauką.

Naukowość cywilizacji arabskiej (oni ocalili Arystotelesa) przenosi się często mylnie na islam jako taki. Niektórzy uważają nawet islam za religię (i cywilizację) specyficznie intelektualną, „skierowaną wyłącznie ku czystemu rozumowi”. Ale nie wszystko, co „arabskie”, należy do całego islamu, i nie wszystko, co muzułmańskie, do cywilizacji arabskiej!

⁹⁰ Np. najazd etnicznego żywiołu arabskiego na północną Afrykę nastąpił dopiero w XI. wieku

Trzeba też odróżnić ludy, które otrzymały Koran od Arabów, a od Turańczyków. Są to dwa światy co do cywilizacji. Np. uczeni arabscy uważają Turka za coś gorszego od gjaurów! Jest to barbaria islamu. A pośrodku cały szereg kultur islamskich; bagdadzka, perska, hinduska, kipczacka i dungańska (w Chinach).

W islamie dopuszczalne są wahania i odmiany tak wielkie, iż nie sposób mówić o koniecznej identyczności religijno-cywilizacyjnej, jaka zachodzi w żydostwie i braminizmie. Całkowita sakralność cywilizacyjna przejawia się chyba tylko w najskrajniejszej z sekt szyickich, u Mozabitów oaz Sahary algierskiej. Etnicznie są to Berberowie. Związani są nierozdzielnie ze świętymi swymi miastami; emigrując czasowo w interesach handlowych, muszą wracać, gdyż kobietom ich wyjeżdżać nie wolno. (Tu też zasłaniają twarz jak najszczelniej). W ich miastach nie ma kawiarni, nie wolno palić tytoniu. Władzę najwyższą, apelacyjną we wszelkich sprawach, stanowi istniejące w każdym mieście Collegium uczonych w Koranie (tolba).

Poza tym jedynym przykładem islam sam przez się cywilizacją odrębną nie jest, a możebnym jest przy rozmaitych cywilizacjach. O ile powstaje w islamie prąd, robiący z niego cywilizację, jest ona zawsze defektowa.

CHRZEŚCIJAŃSTWO ORIENTALNE

Zaledwie rozpoczęte są badania, które pozwolą orzec, co ze wschodnich sekt chrześcijańskich wsiąknęło w niektóre sekty tak braminizmu, jak też buddyzmu i potem islamu, a co wzajemnie z tych religii oddziaływało na sekciarstwo chrześcijan wschodnich. Chrześcijaństwo traci na gruncie wschodnim niezmiernie wiele, a zwłaszcza swą pozytywność i organizacyjność, z jednym wyjątkiem katolicyzmu, który jednak nie na Wschodzie organizował się i stanowi tam roślinę przywoźną.

Najciekawsza pod względem cywilizacyjnym sekta monofizytów (a która historycznie stała się afrykańską), nabrała w siebie w ciągu wieków sporo przesądów bizantyńskich, koptyjskich, żydowskich, nawet pogańskich, nawet fetyszyzmu od półdzikich koczowników abisyńskich i ościennych. Hierarchicznie zależy kościół abisyński od koptyjskiego w Egipcie, a w klasztorach koptyjskich urzędowało się jeszcze w r. 1864 eunuchów do haremów muzułmańskich. Nie dziwny się, że ci Koptowie wyjałowili w ciągu siedmiu wieków swego zwierzchnictwa Abisynię doszczętnie. Wytworzył się tam zlepek z kilku rozmaitych cywilizacji, nanizanych mechanicznie na przeżytki staroegipskie, a wszystko na szczeblu jak najniższym.

W Afryce powstała sekta donatystów, stanowiąca podłoże najgubniejszej rewolucji społecznej, która podminowała cywilizację rzymską, a Wandalom ułatwiała dzieło zniszczenia.

Azjatyckie chrześcijaństwo odznaczało się zaś taką ustępliwością względem cywilizacji tamtejszych, iż wytworzyło się z tego jakieś cudaczne chrześcijaństwo, defektywne, prawdziwie okaleczone.

Historycznie najznacniejszą sektą stali się w Azji nestorianie. W VIII w. dotarli do Chin, lecz niedługo się tam utrzymali; staczając się kulturalnie coraz niżej, znaleźli się poniżej intelektu chińskiego. Bez porównania więcej wazyli w turańszczyźnie, mianowicie w kulturze ujgurskiej, i w państwie mongolskim dżyngis-CHANÓW. Kilku z nich było nestorianami. Krucjaty na odzyskanie Ziemi Św. były obok katolickich także nestoriańskie. Ci chrześcijanie byli najgorętszymi zwolennikami ekspansji imperium mongolskiego (oni rozstrzygnęli bitwę pod Legnicą). W Kipczaku bywali również władcy nestoriańscy, a wielki chanat tatarski rozpadł się z powodu współzawodnictwa islamu, jassaku (mongolskiego) i nestorianizmu; ostatecznie zwyciężył w Mongolii buddyzm, w Kipczaku islam. Nestorianie przejęci byli cywilizacją turańską, kulturą ujgurską, przejętą od „niebieskich” Mongołów. Na dworze hańskim, latem wędrownym, zimą w Saraju, rezydował stale reprezentant Cerkwi grecko-słowiańskiej, metropolii „Kijowa i wszytkiej Rusi”, tzw. biskup Saraju. Faktem jest, jako na hańskim dworze nie odróżniano prawosławia od nestorianizmu, a ze strony Cerkwi nigdy nie prostowano tej omyłki. Nestorianizm wywarł znaczny wpływ na tę Cerkiew. Oba te wyznania lubują się w kulcie św. Mikołaja, a przeróżne kwestie małżeńskiego prawa dla popów, sprawa o cielęcinę i itp., pochodzą od nestorianizmu.

Stoi też prawosławie cywilizacyjnie blisko chrześcijaństwa azjatyckiego, a czyż kultura Rusi nie pozostaje w ścisłym związku historycznym z cywilizacjami mongolską i turańską w ogóle? Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administrację, od kazańskich obyczaj warstw wyższych (tieremy itp.). Budownictwo cerkiewne wywodzi się z orientu azjatyckiego.

Słabe były natomiast wpływy bizantyńskie na Cerkiew ruską, a na państwowość i życie duchowe jeszcze niksze. Błędne jest wliczanie Moskwy do cywilizacji bizantyńskiej. W Turcji było bez porównania więcej bizantyzmu niż w Rosji.

Gniazdem wpływów bizantyńskich była góra Atos, z całą swą anarchią mniszą. Jej filia, Ławra Poczerska w Kijowie, skąd z początkiem XII w. wyszła tzw. Kronika Nestora. Tej kronice przypadła rola decydująca w zerwaniu stosunków z Rzymem i w rozpowszechnieniu żywiołowej nienawiści do łaciństwa. Z Atosu pochodzą „skopcy”; pierwszy pojawia się w Kijowie już w r. 1004, a potem bywali skopcy i biskupi⁹¹.

Wszędzie na wschodzie pierwiastek moralny podporządkowany jest sile materialnej. Tak też było w Bizancjum. Pozostaje to w związku z bizantyńskim nadawaniem formie wyższości nad treścią. Towarzyszy temu silny popęd do ujednostajniania; bizantyzm nie rozumie jedności bez jednostajności. Kościół wschodni zatracił wręcz zdolność rozumienia prądów zmierzających do zróżniczkowania w obrębie jedności (stąd jeden tylko zakon, bazylikański). Odmiennie też pojmuje się uniwersalizm chrześcijaństwa; katolicyzm dąży do niego w imię zasadniczego celu, pomimo różnic w szczegółach, gdy tymczasem bizantyńscy rozumieją wszelki uniwersalizm tylko jako ujednostajnienie się, jako bezwzględne zapanowanie pewnego typu, który może użyć nawet przemocy, ażeby utwierdzić swą przewagę.

Jednostajność nie da się utrzymać bez przymusu, a przymus należy do państwa. W konsekwencji... państwu godzi się wszystko. Obywatelem wolnym było się pod „kajdarem” o tyle, o ile władza państwowa zezwoliła. Społeczeństwo nie ma głosu wobec władzy państwowej.

Tym wszystkim przejęła się schizma carogrodzka. Kościół przystosował się niewolniczo do cywilizacji bizantyńskiej, odkąd zerwał jedność z Rzymem, odkąd przestał być katolicki.

Był czas, iż cywilizacja bizantyjska ogarniała Europę, sięgając aż do Hiszpanii. Potem nastąpiła powrotna fala, zmywająca te naleciałości (dzięki głównie reformom kluniackim), ale znaczna część Niemiec została przy cywilizacji bizantyjskiej. Wytworzyła się kultura bizantyńsko-niemiecka. Objawem tego był stosunek cesarzy do papieży, zwłaszcza na wyprawach włoskich, walka o inwestyturę, a najbardziej tzw. „reformacja”. Protestantyzm wprowadził bizantyńską hegemonię państwa nad Kościołem, aż do ogłoszenia zasady: *cuius regio, illius religio*. Dalszą konsekwencją był józefinizm. Nawet katolicyzm niemiecki był zarazony. Doszło też do jawnego ubóstwienia państwa⁹².

⁹¹ „Dzieje Rosji”, 1.1

⁹² „Bizantyzm niemiecki” w „Przeglądzie Powszechnym” 1927.

Otóż dzieje protestantyzmu związane są po kilkakroć z dziejami prawosławia. Kilka razy stawały razem przeciw katolicyzmowi. Sięgnęły też wpływy reformacji głęboko w metropolię kijowską i Cerkiew zmieszała się gruntownie z „nowinkami”. Gdy potem opadła tam fala reformacji, szlachta ziem ruskich nie wracała już do schizmy, lecz nawracała się na katolicyzm. Szło za tym przeszczepienie na Ruś cywilizacji łacińskiej, lecz prąd ten zatrzymał się na granicy litewsko-moskiewskiej.

Z tamtej strony granicy zburzono w Moskwie drukarnię jako „dzieło szatańskie”. Duchowieństwo postarało się w tym celu o zaburzenia „ludowe”, z obawy, żeby mu nie narzucono przymusu czytania ksiąg drukowanych. A potem „raskoł” o to, żeby nie poprawiać błędów w tekstach dotychczas w Cerkwi używanych, o żegnanie się dwoma palcami, o pisownię Isus zamiast Jisus, wreszcie o strzyżenie brody.

W tym nastał nowy okres wpływów protestanckich na Cerkiew. Od r. 1698 zaczyna się germanizacja *oficjalnej Rosji*. *Car* ogłasza się głową cerkwi, sekularyzuje sporo, wprowadza niemiecki „synod” z „oberprokuratorem”.

Wprowadzono ustrój protestancki do Cerkwi, nie mającej z protestantyzmem nic wspólnego teologicznie. Toteż odtąd musiał nastąpić tam rozstrój nieuleczalny⁹³.

Ten szereg faktów poucza, jako podobieństwa i różnice wyznaniowe w samym nawet chrześcijaństwie nie pociągają za sobą wcale podobieństw lub różnic cywilizacyjnych. Prawosławie, teologicznie tak bliskie katolicyzmowi, jest mu cywilizacyjnie jeszcze dalsze niż niemiecki bizantyzm.

Także unia nie stanowi o zmianie cywilizacji; to, co innego, a tamto, co innego.

Widzimy tedy, jako chrześcijaństwo nie stanowi jakiejś cywilizacji. Zestawmy metodę życia zbiorowego u nestorian mongolskich, u bizantyńców, w Anglii i u Francuzów itd., i dopatrzmy się czegoś cywilizacyjnie wspólnego!

Bizantyjski Kościół określa cywilizację w niemałej części. Są w jego kanonach pojęcia zasadnicze o państwie i o sztuce. Cerkiew bizantyńska jest cywilizacyjnie bliższa Kościołom azjatyckich niż katolickiego. Religijnie o ileż bliższy katolicyzmowi jest bizantyniec niż kalwin – a jednak! Gdyby religia była za jedno z cywilizacją, musiałby kacap z tulskiej guberni być nam cywilizacyjnie bliższym od kalwina wileńskiego.

W gałęziach chrześcijaństwa orientalnego są wyznania, ależ nie ma cywilizacji monofizycznej, nestoriańskiej, schizmatycznej. Nestorianizm dzieli losy ojguryzmu, schizma carogrodzka spływa z cywilizacją bizantyńską, a moskiewska schizma utkwiała w cywilizacji turańskiej. Bo chrześcijaństwo orientalne stosuje się do wszelkiego podłoża cywilizacyjnego; tam takie chrześcijaństwo, jaka gdzie cywilizacja.

A teraz przejdźmy do katolicyzmu.

⁹³ „Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów”. Wydanie skrócone. Warszawa 1921.

KATOLICYZM

Ewangelie nie dostarczają bezpośrednich wskazówek do urządzania życia zbiorowego, a jednak nie ma takiej dziedziny bytu, w której by się na nie nie można było powoływać.

Brak w Nowym Testamencie jakichkolwiek przepisów, jak uprawiać naukę i sztukę, jak urządzać państwo, jak strzec zdrowia lub jak się zabierać do walki o dobrobyt; ani tam nie ma prawideł, jak sobie dzień urządzić, ani wskazówek co do jadła lub napoju, albo ubioru i ani jednej wskazówki, jak się sprawować w pożyciu małżeńskim. Z quincunxa bytu ziemskiego uwzględniona jest w ewangeliach jedna tylko kategoria, ale ta starczy na wszystko, od urządzenia sobie dnia powszedniego aż do urządzeń państwowych. Jakby płaszczem otula ewangelia i ochrania wszystko kategorią Dobra, moralnością, etyką. W tej kategorii dostarcza Nowy Zakon wyraźnych drogowskazów.

Niemal dopiero pod koniec wieków średnich zajęto się w Kościele teorią gospodarstwa społecznego, na tle dociekań o *iustum pretium*; ale było to raczej uzupełnianie całokształtu filozofii scholastycznej, kościelnej pośrednio przez to, iż uprawiało ją duchowieństwo, bo świeccy tym się nie zajmowali jeszcze. Ale żadna z opinii co do *iustum pretium* nie wywodziła się z dogmatu i nie uważała się za część religii. Kiedy potem Oresmius i Kopernik wystąpili ze swymi tezami ekonomicznymi, obaj duchowni nie mieli również żadnych roszczeń, żeby się osłaniać powagą Kościoła. To i owo z tych dawnych roztrząsać dochowało się w tradycji i doczekało się czasów najnowszych, kiedy sprawa o słuszny zysk i wyzysk ogarnęła wszystkie słupy struktury społecznej. Szereg najnowszych encyklik papieskich stanowi koronę w dociekaniach o *iustum pretium*. Dojrzał w ciszy ten owoc, a dojrzał tak całkowicie, tak dokładnie, iż wolno, a raczej nawet trzeba, identyfikować go już z papieżem, a zatem z Kościołem. Wszystkie zaś te oświadczenia papieskie opierają się wyłącznie o etykę katolicką, wysuwaną z ewangelii, i nie posuwają się poza to. Reszta pozostawiona jest rozumowi wspartemu etyką ewangeliczną.

Dochodzi rozumowo wolno nawet prawd wiary, tym bardziej wszystkiego innego. Sam Kościół pozakładał owe wydziały teologiczne, na których uprawia się krytykę zagadnień religijnych. A skoro dopuszczalne jest rozumowanie w kwestiach porządku nadprzyrodzonego, tym samym pozostawia się wolną rękę w badaniu świata przyrodzonego.

Nie ustanawiając żadnej cywilizacji sakralnej, mieści atoli katolicyzm w sobie silne popędy cywilizacyjne i to wszechstronne. Świadectwa tego wszędzie, choćby np. w historii sztuki, w dziejach filozofii i tyłu nauk, w rozważaniu wszystkiego, co ludzkie; wszędzie i we wszystkim zaszczenia katolicyzm pierwiastki etyczne.

Co najważniejsze, Kościół prawo wywodzi z etyki. W ewangelii nie ma zgoła prawa, ani prywatnego, ani publicznego. W Kościele prawników nigdy nie brakło, lecz prawo kościelne ograniczone jest do stosunków kościelnych i z Kościołem ściśle związanych, a poza tym musi się prawo rozwijać obok Kościoła, lecz nie w Kościele. Wyraża się to

utartym terminem technicznym, jako prawo u katolików nie było i nie jest sakralnym, nie posiadając cechy religijnej. Zachodzi tu związek z cywilizacją starorzyską, bo u Rzymian prawo przestało po raz pierwszy być sakralnym. Kościół pozostawił ten stan rzeczy, dając wiernym wolną rękę do świeckiego rozwoju prawa.

Istnieje wprawdzie katolickie zagadnienie „de civitate Dei” i filozofia katolicka poświęciła wiele pracy dociekaniom, jakie powinno być społeczeństwo i państwo chrześcijańskie – ale nigdy Kościół nie wybrał form jakiegoś państwa lub społeczeństwa, ażeby się z nim utożsamić, a inne potępić. I te dociekania oparte są zawsze na etyce, a nie na dogmatyce bezpośrednio.

Z etycznych względów odrzucił Kościół państwowość starożytną rzymską, jakkolwiek wiele przejmował z cywilizacji rzymskiej, w ogóle klasycznej. Filozofia scholastyczna i neoscholastyczna oparła się na Arystotelesie. Od Arystotelesa do Boetiusa przejrzał się świat klasyczny w katolicyzmie, jakby wskrzeszony! Ocalał Kościół tę cywilizację, a w jakiej rozciągłości! Dość przejść się po Muzeum Watykańskim! Ale pielęgnował lub pielęgnować z niej pozwalał to i owo pod tym tylko warunkiem, żeby nie utracić z tego powodu ani okruszyny ze swojej materii religijnej. Ani w doktrynie, ani w etyce nie przystosował się nigdy do świata klasycznego, ani też nie dostarczał sposobności do jakiegokolwiek „dwojewierja”; nie wziął też nigdy udziału w dążeniach do rzekomych syntez religijnych⁹⁴. Toteż ileż pojęć i instytucji starorzyskich uległo odrzuceniu!

Bądź co bądź Kościół sam tworzył cywilizację katolickiej Europy i przyznają mu to wszyscy, że „wychowywał narody”. Wytworzył cywilizację chrześcijańsko-klasyczną. Ocalał w Vivarium i w Monte Cassino, co tylko z ducha klasycznego dało się pogodzić z etyką ewangelii i wytworzył się najsilniejszy splot cywilizacyjny; lecz splot katolicyzmu nieobciążonego i bezkompromisowego z obciążonym według pojęć katolickich klasycyzmem. Tak powstała cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna, którą możemy zwać krótko: łacińską.

Sam tę cywilizację wytworzył, a jednak nie utożsamia się z nią, nie ogranicza się do niej. Nikogo pośród nowo nawróconych ludów do niej nie prze.

Wybermy dla przykładu cywilizację wybitną, lecz całkiem odrębną, chińską, jakby drugi biegun obok łacińskiej. Uczeni misjonarze od dawien pracowali w Chinach naukowo dla korzyści cywilizacji nie łacińskiej, lecz stanowczo chińskiej.

W katalogu chińskich książek, wydanych po chińsku przez ojców T. J. w latach 1584-1684, mieści się przeszło 50 traktatów z astronomii i filozofii. Jezuita Adam Schall (zm. 1669) dokonał reformy kalendarza chińskiego. Obecnie zaś ma być powołany do Chin „mistrz z bejrońskiej szkoły artystycznej, by na miejscu zapoznał się ze sztuką wschodnioazjatycką i stworzył odpowiedni wschodnioazjatycki styl kościelny”.

Wiadomo, że istnieje chińska i japońska, nawet annamicka rodzima hierarchia katolicka; są tam nawet trapiści krajowcy. Czyż tam który z nawróconych porzuca tę

⁹⁴ „Rzekome syntezy religijne”, „Przegląd Powszechny” 1930.

cywilizację, do której należał przedtem? Czyż mu się narzuca cywilizację łacińską? Ależ przeciwnie! Jak niegdyś wobec cywilizacji klasycznej, tak samo zachowuje się Kościół

wobec każdej, gotów ocalić z niej pod własnymi skrzydłami wszystko to, co tylko da się pogodzić z wymaganiami katolickiej etyki.

Jakże znamienne jest pod tym względem jedno z rozważań o Piotra Charlesa T. J., w którym czytamy następujące słowa, pełne mądrości i wzniosłości zarazem:

„Możliwe, że tam blisko Mandale (w Górnej Birmie) lub Ku-ling (w prowincji chińskiej Kiangsi) przygotowałeś nam, Panie, wielkiego chrześcijańskiego teologa, który nam poda duchowny wykład Kazania na Górze i nauczy nas najwznioślejszego sposobu modlitwy.

Zresztą, czyż nie było niegdyś bardzo nieprawdopodobne, żeby Tagasta miała wydać św. Augustyna? Czyż mógłby ktoś wyobrazić sobie, że do przekładu Pisma Św. powołasz Dalmatyńca (św. Hieronim) lub że jakiś niepozorny żydowina z Tarsu, w Cylicji będzie apostołem narodów? Czyż Platon był bliższym Ciebie niż Sakija Muni? A jednak Platon przydatny był chrześcijaństwu, a filozofia katolicka św. Tomasza opiera się na Arystotelesie”.

Jest też katolicyzm religią najbardziej filozoficzną; do należytego rozumienia go trzeba niemałego stopnia wykształcenia filozoficznego. Jest to jedyna religia naukowa. Z uprawiania nauk wyrosło wysokie stanowisko katolicyzmu, jak z nieuctwa wywodzi się upadek chrześcijaństwa orientalnego. Katolicyzm jest religią intelektu.

Jędrnie i stanowczo wyraża się pod tym względem w tych dzisiejszych latach (1925 r.) zasłużony ks. dr Aleksander Żychliński:

„Prawdziwa kultura katolicka nie polega na pewnej sumie wiadomości katechizmowych, ani na pewnych praktykach religijnych, ani nawet nie na czytaniu książek religijnych. Kultura katolicka jest to raczej silnie uzasadniony i gruntownie przemyślany katolicki pogląd na świat, dający skuteczną orientację całemu moralnemu życiu człowieka”.

Czyż tylko intelektu religią jest katolicyzm? A uczucie? Nie lubię jednak, gdy o uczuciach rozprawia się uczuciowo i przejdę od razu do fundamentu uczucia w dziedzinie religijnej. Nie ulega wątpliwości, że prostaczek rozumie nieraz doskonale i lepiej od „mędrca” istotę chrześcijaństwa. Tłumaczymy to uczuciem, wyjaśniając doprawdy jedną niewiadomą przez drugą. Dopomoże nam porównanie katolicyzmu z religiami niższego typu, mianowicie zestawienie życia powszedniego na tle religijnym. Dzieje katolicyzmu to ciągłe dzieje skracania rytuału i formalności; formalistyka schodzi na coraz dalszy plan i coraz jej mniej.

Życie religijne według naszych pojęć to życie wewnętrzne. Wobec tego etyka zasadza się nie na samym czynie, ale przede wszystkim na intencji czynu. Tej subtelności nie ma poza chrześcijaństwem zachodnim.

Bardzo być może, że ta intencyjność wprowadzi do Kościoła nowych „barbarzyńców” bez najmniejszej dla niego szkody.

Katolicyzm jest religią intelektu i intencji. Oto dwa walne środki „uświęcenia” – obydwie moźebne są w niejednej cywilizacji, same jednak żadnej nie stanowią.

Podnoszono tu kilka razy etykę katolicką. Zastanówmy się konkretnie i ściśle po świecku, na czym polega ta etyka w stosunku do wszystkich cywilizacji, powołanych jednakowo, by stawić się we wspólnej owczarni. Zbierając i badając krytycznie fakty z dziejów społeczeństw historycznych, jako też z samych dziejów Kościoła, tudzież wspomnienia misyjne z rozmaitych kątów świata, nabrałem przekonania, że kwestia ta da się ująć krótko, jasno i przy tym z całą ścisłością, a mianowicie:

W stosunku do życia zbiorowego niesie etyka katolicka wszędzie z sobą cztery postulaty, wiecznie te same i niezmiennie od początków do dnia dzisiejszego i jednakie dla wszystkich rodzajów i szczebli cywilizacji. Czterema klinami wbija się w każdą cywilizację, a są to: małżeństwo monogamiczne dożywotnie, dążenie do zniesienia niewolnictwa, zniesienie zemsty i przekazanie jej sądownictwu publicznemu, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej. Teza o zasadniczej wyższości siły duchowej nad materialną wzbogaciła się dzięki szkole kluniackiej nadbudową etyczną dalszą, jako w pewnych razach należy sprzeciwiać się ściśle materialnej w imię duchowej. Czyż to nie szczyt cywilizacji łacińskiej, czy nie najgenialniejsza myśl, na jaką zdobył się człowiek?

Te cztery postulaty wywierają olbrzymi wpływ na każdą cywilizację. Dożywotniość monogamii podnosi stanowisko kobiety tak dalece, iż dążenie do równouprawnienia staje się prostą konsekwencją, przez Kościół silnie popieraną. Wywołuje to zmiany w prawie familijnym i spadkowym, odmienne poglądy na rodzinę i dom. Obstaje zaś Kościół przy tym postulacie nie tylko twardo, ale wprost radykalnie: nie udzieli chrztu nikomu, kto się na to nie zgadza. Monogamię zaprowadza się od razu, nic nie zwlekając.

Nie znosi atoli żaden misjonarz od razu niewoli. Długo tolerowano niewolę aż w głąb wieków średnich, ograniczając ją jednak bez ustanku, tak, iż w Europie katolickiej już w wieku IX trzeba było niewolnika sprowadzać z daleka, a i to ograniczało się do handlu żydowskiego, aż wreszcie nie wolno było chrześcijaninowi nabywać niewolnika od Żyda. Powolność i stopniowość jest tu wskazana względami na dobro niewolników. Widzieliśmy, co za nieład wprowadzili młodoturcy w życie społeczne, gdy radykalnie od jednego razu znosili niewolnictwo. Musiało to pozostać „na papierze”, bo gdzież był chleb powszedni dla niewolnika, jeśli miał być narażony na wyrzucenie z rodziny, w której z dziada pradziada znajdował utrzymanie?

Dążenie do zniesienia niewolnictwa tkwiło *in nuce* w oświadczeniu św. Pawła: Kto nie pracuje, niech nie je! Nie każdego stać na pracę umysłową i również nie każdego na fizyczną; ale starożytni fizyczną pogardzali. Orzeczenie apostoła narodów mieści w sobie moralny przymus pracy; wzbogaca etykę nowym postulatem, gdyż praca – skoro obowiązkowa wobec moralności publicznej – staje się przykazem etycznym. Kogo nie stać na umysłową pracę, dopełni wymogu etycznego robotą fizyczną. A skoro taka robotą weszła w dziedzinę etyki, skoro stała się etyczną czynnością, stawała się tym samym

godna szacunku. A zatem może się jej oddawać nie tylko niewolnik; człowieka wolnego ona już nie hańbi.

Warto się zastanowić, czy nie w tym tajemnica rozwoju rękodziela i następnie tego wszystkiego, co zwiemy techniką? Czy też świat klasyczny nie dlatego ugrzązł na niskim stopniu rozwoju techniki – chociaż nie brakło mu *odkryć* naukowych – ponieważ obarczył wzgardą pracę fizyczną, z której wyłaniać się mogła technika? Wydaje mi się, że św. Paweł jest ojcem wynalazczości. Nie byłoby „epoki wielkich wynalazków”, gdyby nie szacunek dla pracownika fizycznego.

Do walki z zemstą występuje misjonarz również radykalnie, jak do walki z wielożeństwem. Nie tu miejsce ani pora podnosić wątpliwości, czy radykalizm ten jest wskazany; pozwolę sobie tylko na uwagę, jako misjonarze nie zdają sobie sprawy z tego, że to nie zwykła bijatyka i mordy, ale spełnianie poważnego postulatu etycznego – według rozumienia owych ludów.

Znosząc zemstę, musi Kościół dążyć do sądownictwa publicznego, a tym samym do związków państwowości. Nie ma więc czynnika bardziej państwowotwórczego jak Kościół katolicki! Sądownictwo książęce stanowi fundament w tworzeniu państw! A nie sądzmy, że łatwo jest przekonać kacyka, że powinien stać się sędzią. Wszędzie – i w Europie – bywało zapewne tak samo jak w Kijowie w r. 996, o czym posiadamy wiadomości źródłowe:

Biskupi chcieli, żeby książę Włodzimierz wprowadził sądownictwo kryminalne z urzędu. Dla Greków i Bułgarów bizantyńskich, zasiadających na dostojenstwach cerkiewnych kraju nowo nawróconego, było to barbarzyństwem, żeby zabójca, męzobójstwa, a nawet rozboje pozostawione były prawnoprywatnej „krwinie”. Przedstawiają więc Włodzimierzowi, jako jest to jego obowiązkiem ściagać i karać zbrodnie wprost mocą swej władzy, z ramienia państwa i że powinno się je karać choćby na gardle. Teoria sądownictwa państwowego była atoli wręcz niezrozumiała dla ochrzczonego „kagana” kijowskiego. Co dopiero uczyli go „nie zabijaj!”, a teraz każą to robić. On nie czuł się pokrzywdzonym, za cóż więc on miał się mścić? Nie czuł się wcale przedstawicielem interesów ludności, w tym wypadku bezpieczeństwa ich życia i mienia, nie poczuwał się więc pod tym względem do żadnych obowiązków. Pokoleń trzeba było, nim by to zrozumiano!

Tradycja wkłada w usta Włodzimierza znamiennej odpowiedzi na propozycję biskupów: „Boję się grzechu”. A kiedy biskupi na razie zdecydowali się poprzestać na tym, by przynajmniej rozbójnictwo karane było z urzędu, przystał na to książę, lecz wywołał od razu niechęć starszyzny. Zwołuje więc wspólną radę dostojników duchownych i świeckich, na której zapada uchwała kompromisowa. Za rozbój będzie „wira” (grzywna, co Waregowie przenieśli ze Skandynawii), ale skoro to ma być sądownictwo książęce, więc wira nie przypadnie już poszkodowanemu, lecz skarbowi książęcemu. W taki sposób ocalili biskupi zasadę, że karę za zbrodnie nakłada państwo; na razie przynajmniej za rozbój jako najgorszą ze zbrodni. Ale to kompromisowo-teoretyczne stanowisko było tylko pokryciem porażki biskupów. Skoro bowiem książę rozbójników nie ściagał, a nie ustanowił nawet żadnej służby do tego, jakżeż mógł ściagać wirę? Praktyka poszła też

starą drogą – „i postępował Włodzimierz według urzędzeń ojca i dziada” – jak zapewnia kronika Nestora⁹⁵.

Rodowe wykonywanie zemsty stanowi obowiązek, a zatem stanowi o honorze rodu; rody nie dają się pozbawić tego prawa honoru tak łatwo. Korsyka i Bałkan cieszyły się bardzo długo tym objawem etyki naturalnej. Nie dziwny się więc, że pośród kolorowych neofitów opozycja bywa tym bardziej stanowcza, im bardziej pochodzi z wielkiego nieporozumienia.

Kościół zwalcza to radykalnie i tym samym zmusza społeczności nawracane do państwowości, tj. do obmyślenia urzędzeń państwowych. W niejednym miejscu globu geneza państwa wywodzi się od misji.

Czwartym punktem etyki katolickiej, szerzonym przez Kościół po całym świecie jednakowo, jest niezawisłość jego od władzy świeckiej. Ta wkracza już głęboko w zagadnienia prawa publicznego; pozostawiam ją przeto aż do miejsca, w którym wypadnie nam mówić o stosunku rozmaitych cywilizacji do prawa prywatnego i publicznego, co będzie omówione w następnym rozdziale. Dotychczas zachodziło w poruszane tu kwestie tylko prawo prywatne; kwestia zemsty ma korzenie również w prywatnym, skąd chce się ją wyrwać w dziedzinę publicznego.

⁹⁵ „Dzieje Rosji”, tom I 109, 110.

ZESTAWIENIE

Gdyby religia była zarazem cywilizacją, byłoby cywilizacji tyle, ile religii. Historia zaś wykazuje, jako pewna religia może rozciągać się na rozmaite cywilizacje, będąc uniwersalną – i przeciwnie, pewna cywilizacja może mieścić w sobie wyznawców rozmaitych religii. Wyrażenia: cywilizacja chrześcijańska, muzułmańska, buddyjska są prostymi zwrotami języka potocznego, lecz wobec nauki pozbawione są znaczenia; podobnie jak wyrażenia: cywilizacja europejska (jest ich w Europie cztery!).

Nie według religii układają się cywilizacje, ale to nie ulega wątpliwości, że religia stanowi wszędzie najważniejszą część cywilizacji, ponieważ wywiera ogromny wpływ na pojęcia abstrakcyjne⁹⁶. Jakież to znamienne, że Chińczykom zarzuca się powszechnie brak uzdolnienia do abstraktów, podobnie Japończykom, a właśnie cała cywilizacja chińska jest areligijna!

Nawet najniższa z religii ma kierunek ku abstraktom, skoro zawiera w sobie jakiś system, ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego. Sam fakt uznawania świata nadprzyrodzonego musi prowadzić do wytwarzania pojęć abstrakcyjnych. Każdej religii, choćby szamanizmowi, chodzi o działanie jakichś sił duchowych pośród materialnych i o wywieranie wpływu na materię w imię ducha. Tendencja ta może się przejawiać w karykaturze, np. w szamanizmach, w dżainizmie, w tantrze, ale jakiś jej związek istnieje, a zarazem mieści się w niej implicite przekonanie o wyższości świata nadprzyrodzonego. Każda religia pragnie przenieść coś z owego świata na ziemię, ażeby udoskonalić życie ziemskie, wszczepiając w nie (po swojemu) coś z zaziemskiego. Bądź co bądź w każdej religii tkwi pęd do uduchowienia życia.

Atoli przyjrząwszy się bliżej tej wspólnej właściwości, dostrzegamy szalone różnice w metodach ujmowania tej sprawy i skutkiem tego bardzo niejednaki stosunek religii do cywilizacji. Najrozmaцей układają się sprawy pomiędzy religiami a cywilizacjami. Pod tym względem występuje jaskrawo nierówność religii.

Teza o równości religii zrodziła się ze „światłego absolutyzmu” i stała się następnie fundamentalnym artykułem liberalizmu; przenika całe niemal ustawodawstwo od połowy XIX wieku i niemal do dnia dzisiejszego stanowi jakoby pewnik przeciętnego „inteligenta”. Jest to błąd nad błędy, a nigdzie może nie okazuje się to tak dobitnie jak w nauce o cywilizacji. Gdyby były sobie w zasadzie równe, oddziaływałyby różnice ilościowe, a nie jakościowe.

Ideał religii, wywołującej pełnię życia, stanowił marzenie kapłanów egipskich, a potem najtęższych głów cywilizacji hellenistycznej. Marzono o syntezie dwóch lub kilku nawet religii, kuszono się o religię sztuczną, by z jej pomocą osiągać wyższe szczeble cywilizacji i jednoczyć ludy. Zawiódł jednakże eksperyment Ptolemeusza I egipskiego i jego zięcia, *Lysimacha* trackiego, kiedy panował także nad Frygią. Przyzwawszy z Hellady

⁹⁶ Ciągłość pewnych abstraktów od gnostycyzmu i manicheizmu aż do Dostojewskiego stwierdził Bogumił Jasinowski.

Tymoteusza Eumolpidę z *Eleusis*, reformatora kultów Izydy i Attisa, przerabiano *Serapisa na Zeusa* i próbowano syntezy wierzeń helleńskich z azjatyckimi, *starając się ścieśnić przy sposobności pierwiastek azjatycki*. Syntezę tę mieli wyznawać

poddani diadochów i pozornie przyjęła się, ale wzmagając się coraz dalszymi dodatkami, czerpanymi zewsząd w imię rozwoju syntezy, doszła do absurdu niegodnego Hellady, a obniżającego hellenistyczność. Ptolemeusz i Tymoteusz z Eleusis pragnęli dorobić do gotowej, rozwiniętej cywilizacji, „stosowną” religię, która by tę cywilizację utrwaliała i podnosiła – a skutek był przeciwny. Mniemali, jako cywilizacja mocniejsza nad religię może ją sobie przysposobić – i rzeczywiście bywa i tak; ale nigdy nie da się religii utworzyć sztucznie.

Potem pierwszy dżingis-chan, Tumudżin, próbował być twórcą religii politycznej dla ogromu swego państwa. Przyjęty przez niego w r. 1189 tytuł *Sutu Bogno* oznacza nie mniej niż wcielenie Boga. Płatały się w tej religii „łani świetlanej” wpływy nestoriańskie z buddyjskimi. Sprawa nie tylko nie powiodła się, ale uniwersalne państwo mongolskie rozpadło się następnie właśnie z przyczyn religijnych, dla walki nestorianizmu, islamu i buddyzmu. W końcu rozpadł się nawet Kipczak (Eurazja od Jeniseju po Don) z powodu współzawodnictwa islamu, mongolskiego „jassaku” i nestorianizmu⁹⁷. Tym razem religie okazały się mocniejsze nad cywilizację.

Rojeń o syntezie religii nie zabrakło i potem, aż do czasu niniejszego hitleryzmu, próbującego swych sił również na warsztacie religii sztucznej. Zachodzi tedy kwestia: czy religia wytwarza cywilizację, czy cywilizacja religię?

Widzieliśmy, jak niektóre cywilizacje wytwarzały sobie buddyzm, a także islam całkiem po swojemu, przystosowując go do siebie; widzieliśmy, jak buddyzm może stać się nawet politeizmem, a islam w Indiach przyczyniać się do powiększania ilości bogów; dowiedzieliśmy się, jak chrześcijaństwo koptyjskie i abisyńskie przynosi wstyd Krzyżowi. A obok tego katolicyzm wytwarzający sam wspaniałą cywilizację łacińską, a podnoszący każdą, do którejkolwiek przystąpi, swymi czterema postulatami etycznymi, stawianymi ustrojowi życia zbiorowego. Wielce nierównymi są więc religie w stosunku swym – biernym i czynnym – do cywilizacji.

Religie bliskie sobie pod względem teologicznym mogą cywilizacyjnie mieścić się w przeciwnych obozach, jak np. katolicyzm a schizma bizantyńska; i odwrotnie mogą należeć do tej samej cywilizacji wyznawcy religii teologicznie sobie obcych. Gdyby religia była za jedno z cywilizacją, musiałby kacap z tulskiej guberni być nam cywilizacyjnie bliższym od kalwina wileńskiego. Pomiędzy prawosławnym a katolikiem był na ziemiach polskich taki przedział cywilizacyjny, iż równał się przepaści, gdy tymczasem czy dostrzegł kto przedział cywilizacyjny pomiędzy katolikiem a ewangelikiem w Księstwie Cieszyńskim?

O ile chodzi o ilość ingerencji w cywilizację, islam wywiera jej więcej od chrześcijaństwa w ogóle, a bez porównania więcej od katolicyzmu; lecz tyczy się to tylko starej szkoły, uważającej, że prawowiernemu dozwolone jest to tylko, czego Koran

⁹⁷ „Dzieie Rosji”, tom I. Por. „Rzekome syntezy religijne”, „Przegląd Powszechny” 1930.

wyraźnie dozwala. Natomiast druga szkoła, twierdząca, jako dozwolonym jest wszystko, czego Koran wyraźnie nie zakazuje, nadaje życiu zbiorowemu swobodę niemal chrześcijańską, przynajmniej w zasadzie. Tacy byli atoli w świecie muzułmańskim zawsze w mniejszości, lecz bądź co bądź byli i są. W każdym razie muzułmanin ma znacznie więcej wskazań religijnych w dziedzinie cywilizacyjnej niż katolik.

Jeżeli probierzem religii miałyby być prawodawstwo religijne w sprawach zdrowia, walki o byt, nauki i sztuki, państwowości itd., gdyby to miało stanowić ideał religii, natenczas najwyżej stałyby bramińska i żydowska, bo tworzą całe cywilizacje na podłożu wyłącznie *religijnym*.

Są więc cywilizacje sakralne, półsakralne i niesakralne. Ponieważ „z owoców ich poznać ich”, zastanówmy się nad wynikami cywilizacyjnej całkowitej integracji tych religii. Urządzenia państwowe utknęły u Izraela, tudzież u Hindusów na stopniu elementarnym; ludy te okazały zupełną niezdatność do tworzenia państwa na większą skalę. Nawet materialną kulturę pozyskali Żydzi dopiero w Golusie, a wyznawcy braminizmu dotychczas ledwie w jakimś promilu nie są nędzarami. Jak na tysiączki swoich lat zapisali Żydzi niewiele kart w umysłowym rozwoju narodów i to tylko dzięki oddalaniu się od sakralności „pośród narodów”; a Hindusi ledwie dopiero w ostatnim pokoleniu jęli się pracy oświatowej. Cywilizacje sakralne mają hamulce rozwoju w swych religiach.

Religia, określająca w kategoriach bytu wszystko, musi zarazem wszystko spetryfikować, skutkiem czego wyznawcy jej stają często bezradni wobec wyłaniających się w pochodzie czasów nowych prądów życia. Gdzie wszystko apriorycznie ustalone, gdzie nie ma wątpliwości i dociekań, tam rozwój jest wykluczony, a zatem zachodzi niebezpieczeństwo stagnacji. Żydzi ocalili swą cywilizację tylko dzięki opuszczeniu Palestyny i wprowadzeniu religijnej względności geograficznej. Hindusi zaś stanowią klasyczny przykład wszelakiej bezradności.

Z cywilizacji tylko dwie uważam na pewno za sakralne. Tybetańska jest wątpliwa. Cóż my o niej wiemy? Istnieje tam teokracja, ale jakie jej dziedziny i w jakiej działa rozciągłości? Warstwą panującą jest duchowieństwo, ale czy organizacja społeczna nie posiada samorządu? Co tam za ród, jakie prawo rodowe przy poliandrii? A jakie tam trójprawo, jakie pojęcie o własności, jakie prawo majątkowe i spadkowe? Nie wiadomo, a póki te luki nie będą uzupełnione, jakżeż mówić o cywilizacji? Niestety, podróżnicy i misjonarze lubią się jakby specjalizować w notowaniu obrzędów wesel i pogrzebów, w ogóle do zewnętrznych stron życia, w mniemaniu, że uprawiają poważną naukę – a tym czasem *rara avis* między nimi, kto by dbał o zagadnienia zasadnicze, których przykłady przytoczyłem powyżej. Być może, że cywilizacja tybetańska jest półsakralna, podobnie jak arabska.

Ogrom upadku ludów muzułmańskich, wywołujący zdziwienie uczonych, pochodzi stąd, że islam krępował je i nie sprostał nowym zawikłaniem rozwoju historycznego; w zawilszych momentach historii religia przestawała być dla islamisty dźwignią życia. Kultury najwyższe w cywilizacji arabskiej, bagdadzka i kordowańska, wychylały się nieraz poza islam, z czego powstawał rozłam warstw wyższych i niższych,

dochodzący często do rozbieżności i rozsadzający społeczeństwo oraz unicestwiający urzędnicy państwowe. W turańskiej zaś cywilizacji dopomagał islam turańskiej obozowości, ale też niczemu innemu i dzicz pozostawił dziczą.

Wychodzi na to, że z sakralności powstają wprawdzie cywilizacje, ale typu niższego. Identyfikacja cywilizacji i religii wytwarza niedorozwój cywilizacyjny; w takiej zbytnej łączności musi wreszcie dojść do zastoju. Okazuje się więc potęga wpływu religii na cywilizację; potęga nie mniejsza niż moc języka. Jak niedoskonały język zahamuje w końcu rozwój cywilizacji, podobnie – a raczej tym bardziej – religie niższego rzędu przyczynią się do jej zastoju. Jakież to znamienne, że właśnie tylko religie niższe wydają z siebie cywilizacje sakralne! Im wyższy szczebel religii, tym mniej sakralności nakłada ona na życie zbiorowe.

PRÓBA SYSTEMATYKI

ZASTRZEŻENIE

Przerobiliśmy dociekań niemało na materiałach wielce różnorodnych. Z jakimże wynikiem? O ileż te roztrząsania rozmaite zdadzą się do wykrycia przyczyn różnaitości cywilizacji? Badaliśmy jednak tylko objawy życia wypływającego z powinowactwa krwi i związanego z tym trójprawą; zyskaliśmy wprawdzie cenne drogowskazy, gdzie szukać dalej wątku sprawy, ale dopiero rozważanie zagadnienia stosunku religii do cywilizacji doprowadziło nas do kwestii prawa publicznego i dalej do tematu nowego: stosunku społeczeństwa i państwa. Lecz najpierw reasumujemy:

Widzieliśmy, jak czynnikiem różnicującym ponad wszystkie inne stał się stosunek człowieka do ognia. Któż zdoła przewidzieć, czy nie wykryje się *więcej ludów* nie umiejących nawet rozniecić ognia lub takich, u których utrzymywanie ognia stanowi wyłączny przywilej władzy? Wszakże nie znamy wnętrza Borneo, Australii itd. A ileż ludów znamy zaledwie „od oka”! Nawet trójprawo znane jest u olbrzymiej większości ludów ziemi nader niedokładnie. Doprawdy wiadomości nasze z tej dziedziny przypominają rzeszoto, o którym można by powiedzieć, że składa się z samych dziur! Niełatwo wobec tego zdecydować się na jakąś systematykę cywilizacji, tym bardziej, iż zachodzi druga przyczyna, tkwiąca w samej naturze przedmiotu.

Czyż bowiem rozwój trójprawą dokonuje się w liniach prostych? W rzeczywistości częste bywają kształty mniej wyraźne, gdzie czasem jedna cecha zaciera drugą, jakby w mieszaninie. Życie posiada więcej kombinacji, niż nauka zdoła strawić schematów! Ale chcąc wejść na tory naukowe, musimy ujmować zagadnienia w pewne schematy, musimy dążyć do systematyki i to pomimo zupełnej świadomości, że to tylko próba, która wymagać będzie ciągłych poprawek, które też zapewne znajdą się w miarę, jak będą się pojawiać monografie rozmaitych zagadnień szczegółowych.

Nie można wymijać pytania: Jakież więc mamy cywilizacje? Wylicz je wreszcie i wskaż, na czym polegają istotne ich różnice! Ale podobnie jak to było w sprawie ras, trzeba pytającemu zadać pytanie wzajemne: kiedy?

Każda epoka ma swoje cywilizacje, niektóre z dawniejszych, z epoki jeszcze poprzedniej i niektóre nowo powstałe. Np. cywilizacja chińska kwitnie wciąż, staroegipska zaś popadła w zupełny zanik. Nie jest też stałą ilość cywilizacji, lecz zliczać dadzą się tylko na chronologicznym rusztowaniu. Nasuwa się przeto kwestia, czy ilość ich zwiększa się, czy zmniejsza w miarę, jak znaczniejsza część ludów ziemi osiąga wyższe szczeble cywilizacyjne.

Jak ras i języków, podobnież cywilizacji było niegdyś więcej niż obecnie. Im prymitywniejsze bowiem stosunki, tym szczuplejsze terytorium wystarcza na osobną metodę ustroju życia zbiorowego, ale też tym większa ich nietrwałość. Ile cywilizacji przepadło, bo metody ich okazały się nieprzydatne do większego rozwoju, tego nie będziemy nigdy wiedzieć. Są cywilizacje niedoszące, zakrzepłe, niezdatne do wyższego szczebla, nie posiadające w sobie warunków, żeby wyrobić jakąś tradycję albo też żeby obejść tę właściwość, która zmusza je do zastoju; a bywają i takie, które zaraz w

prymitywności skazane są na zastój. Jakżeż trudno je określić! A wśród ludów prymitywnych nie panuje bynajmniej jednostajność stosunków ani poglądów!

Ależ nie sposób zdobyć się na określenie nawet niewątpliwie historycznych cywilizacji, z których atoli pozostały zaledwie szczątki! Tu i ówdzie natrafia się na przeżytki wielkiej zamierzchłej cywilizacji staroegipskiej, co sięga aż do krajów Pamiru i staje się dla nas dziś istną rewelacją. Ale odkryty taki luźny szczątkowy przeżytek nie może nawet w przybliżeniu pouczyć nas, ile było w Azji centralnej egipskich wpływów cywilizacyjnych! Czy istniała tam cała kultura jaka tej cywilizacji, czy też wyłowiliśmy tylko jakiś szczegół napływowy, nie posiadający większego znaczenia? Cóż dopiero mówić o *disiecta membra* śladów zamierzchłej cywilizacji etruskiej, fenickiej, a torfiarskiej, świeżo odgrzebanej spod piasków pustynnych Turkiestanu wschodniego? Czyż zdołałby kto przy obecnym stanie nauki określić tocharskie trójprawo, a choćby tylko wyjaśnić, czy to cywilizacja odrębna, czy może tylko kultura turańskiej (lecz język ich podobno indoeuropejski) ? Czy więc kultura turańska odległych sięga czasów, czy też wytworzyła się dopiero pod koniec wieków starożytnych, a może jeszcze później? A ileż wiemy o cywilizacji oznaczanej mianem minusińskiej, ludu rolniczego na obszarach Ałtaju i gór Sajańskich? A dopiero teraz zaczynamy się z grubsza orientować w cywilizacjach czerwonoskórych w Peru i Meksyku! Zachodzi zaś wielkie prawdopodobieństwo, że dalsze odkrycia archeologiczne przysporzą nowych pytań. Liczne i znaczne luki w nauce sprawiają, że nie czas jeszcze na systematykę zupełnie pewną. Można sobie zaledwie pozwolić na nieśmiałą próbę systematyki *podejmowanej* w ograniczeniu. Nie można bowiem wciągać do *takiej próby* wszystkich cywilizacji, skoro tyle w nich „ziemi nieznaney"! Trzeba się ograniczyć do niewielu lepiej znanych, a okoliczność ta, nieuchronna, stanowi ważną lekcję... skromności.

Trzeba sobie z tego zdawać sprawę. Robi się próbę dlatego tylko, że do postępu nauki niezbędnym jest, żeby wprowadzić jakiś ład i skład w dorobek naukowy według każdorazowego stanu materiału.

Każda nauka przechodzi przez takie etapy systematyki w swej historii. W żadnej nauce systematyka nigdy nie jest ostatecznie gotowa i na zawsze ustalona, ale nie ma wyrazistszego kryterium stanu danej nauki jak systematyka jej dziedzin. Można by się też spierać o to, czy systematyka stanowi część nauki istotną, czy też tylko środek pomocniczy do orientowania się w nauce; ale to pewna, że bez systematyki żadna nauka nie zdoła wyjść z powijaków.

Faktem więc wprawdzie jest, jako we wszelkich objawach życia rzeczywistość rzadko kiedy bywa zgodna w zupełności ze schematem naukowym, lecz nikt nie wysnuje z tego wniosku, żeby przestać uprawiać naukę!

Rozpiętość w niezgodności schematu naukowego z rzeczywistością zwiększa się przez to, że nauka ma zawsze skłonność do upraszczania swych wywodów, do generalizowania przy najmniejszej możliwie ilości typów, określanych naukowo i w systematykę wprowadzanych jako ilości wyższorzędne. Im wyżej wspina się nauka, tym mniej wylicza sobie takich działań. Zawsze bywa bez porównania więcej różnorodności w życiu niż w książce. A jednak...

A jednak chociaż wiemy, że mechanika (klasyczna) wymaga licznych i to nieraz znacznych poprawek we wnioskowaniu praktycznym, gdy chodzi np. o zbudowanie okrętu czy elektrowni, jednakże wiemy również na pewno, że nie zbuduje ich najlepszy majtek ani monter, gdyż nie są biegli... w teorii.

Schematy naukowe niekoniecznie dają całkiem właściwy obraz życia, lecz mimo to są nieodzowne, żeby się w życiu należycie orientować, żeby wiedzieć, dokąd się zmierza – i żeby życie opanować, kierując nim według ludzkich możliwości. Bo chociaż schemat rzadko kiedy bywa ściśle identyczny z rzeczywistością, rzeczywistość bez niego jeszcze rzadziej bywa zrozumiałą.

Z tymi zastrzeżeniami przystępuję do próbnej systematyki. Operować mogę tylko cywilizacjami najlepiej znanymi, ale według wszelkiego prawdopodobieństwa te cywilizacje wielkie i bardziej zbadane dostarczą dostatecznej osnowy, przydatnej *mutatis mutandis* także dla drobniejszych i drugorzędnych. Byle byśmy doszli do pewnych wytycznych, do zasadniczych cech systematyki, łatwiej będzie potem poprawiać ją i uzupełniać. Linie zasadnicze zawsze zachowają wartość dla dalszego rozwoju nauki o cywilizacji.

Będziemy więc zastanawiać się głównie nad cechami współczesnych nam metod ustroju życia zbiorowego. Wyłączam cywilizację tybetańską od dalszego wnioskowania, bo zbyt mało jest zbadana. Pola doświadczalnego dostarczy siedem głównych istniejących dziś cywilizacji: żydowska, bramińska, chińska, turańska, arabska, bizantyńska i łacińska; inne posłużą tu i ówdzie do uzupełniania nasuwających się w toku rozprawy wniosków.

OPANOWANIE CZASU

Rozważania nad stosunkiem religii do cywilizacji dały wyniki nie tylko negatywne. Okazało się wprawdzie, jako nie religie powodują rozmaitość cywilizacji, lecz równocześnie wyłonił się w tych rozważaniach pomost w dziedziny zrzeczeń wyższego rzędu, do zrzeczeń ponadplemiennych. Nagle rozszerzył się horyzont naszych uwag daleko poza trójprawo i wysoko ponad nie. A sięgnęliśmy wyżej, bo nas wznosił abstrakt, tkwiący w samym zagadnieniu religijnym, z jakiegokolwiek by je rozważać strony. Wystarczyło dotknąć tego tematu, a musi się przejść w krainy abstraktów. Tam przejawiały się po raz pierwszy w wykładzie niniejszej książki pojęcia społeczeństwa, państwa, narodu; skorzystajmy z pomostu i chodźmy dalej wskazanym szlakiem!

Zaraz w początkowych rozdziałach zdarzało się stwierdzić, jako rozwój zależny jest bardziej od abstraktów niż od czynników materialistycznych; co więcej, okazywało się, jako abstrakty kierują materią. Bez abstraktów stanęłyby sprawy fizyczne częstokroć na martwym punkcie. Albowiem człowiek wychował się dopiero na abstraktach, a skoro znać to już na prehistorii, skoro prehistoria wymyka się w ten sposób z materialistycznego pojmowania dziejów, jakżeż stosować je do czasów historycznego pojmowania dziejów, jakżeż stosować je do czasów historycznych i do tego na wysokich szczeblach rozwoju!

Pochód pojęć abstrakcyjnych zaczyna się od pewnego stopnia w rozwoju pojęcia czasu. Dotknęliśmy zagadnienia czasu w rozdziale II, na końcu ustępu poświęconego ekonomii prehistorycznej. Stanęliśmy tam przy czasomiernictwie opartym na zjawiskach przyrody; nawet cykl można osiąść na bardzo niskim szczeblu cywilizacji, jak tego przykładem pożary takuary w puszczech brazylijskich, wiodące kabokłów do cykliów mniej więcej 30-letnich. Najbardziej rozpowszechniony w świecie cykl – sześćdziesięcioletni – powstał już teoretycznie w Chinach dawno przed wiekami, na niskim jeszcze stosunkowo szczeblu rozwoju cywilizacji chińskiej i stamtąd rozszedł się do Korei, Mongolii, Tybetu. U Mongołów znano go w dawnej formie jeszcze w wieku XVII. Czasomiernictwo oparte na umyślnych dochodzeniach, a zatem już na podstawach naukowych, doprowadza do calendarium. Samo posiadanie kalendarza nie stanowi atoli dowodu, że lud taki nabył wyższego pojmowania czasu, że wzniósł się wyżej w uzdolnieniu abstrakcyjnym. Zdawałoby się, że calendarium, uprzytomniając narastanie lat, musi przez samą konsekwencję doprowadzić do ery. Otóż nie! Nie posiadali ery starożytni Egipcjanie, nie posiadają jej Chińczycy. Oznaczanie przebiegu czasu według dynastii jest przecież dzieciństwem! A Hindusi nie mają pojęcia o żadnej chronologii i uczeni europejscy uważają się już za „zorientowanych”, gdy swe wątpliwości chronologiczne w rzeczach hinduskich mogą ograniczyć do 5-8 wieków! I to w epoce współczesnej naszemu „średniowieczu”, wcale nie w czasach zamierzchłych! Jakżeż dbałymi o kalendarz byli (i są) Żydzi; co za staranne i subtelne obliczenia, kiedy zjawia się „nowy księżyc” w Jerozolimie koło świątyni, a kiedy na pobliskich wzgórkach – ale ery nie utworzyli sobie, a bibliści mają z chronologią kłopotów może nie mniej niż indologowie. Nie przyjęły się też cykle sakralne 50-letnie lat jubileuszowych; erę zaś stworzenia świata wymyślili dopiero za czasów rzymskich, żeby pokazać, o ile są starożytniejsi od tych,

którym wystarcza rachuba „od założenia miasta”. Celowały też w kalendarzu ludy Maya i używały dokładnego układu chronologicznego; czy posiadały jednak erę, trudno orzec przy dzisiejszym stanie badań.

Jak kalendarz nie wszędzie wiedzie do ery, podobnież era niekoniecznie doprowadzi do historyzmu. Nie można się obejść bez tych szczebli, ale można nie skorzystać z nich i wyżej nie postąpić. Obmyślenie ery (choć przez naśladownictwo) nie przysporzyło Żydom zmysłu historycznego, nie wytworzyło u nich dotychczas nawet historyzmu. Podobnież pozbawioną jest historyzmu cywilizacja arabska, chociaż posiada erę (hedzra). Przyjęcie islamu przez znaczną część cywilizacji turańskiej (wraz z hedzrą) nie zbliżyło tych ludów z goła do historyzmu; np. zmysłu historycznego pozbawiona była zawsze Turcja.

Do historyzmu nie wystarcza pamięć pewnych wydarzeń. Nawet Malgasz potrafi oznaczać czas według tego, „kiedy królowa Rasuherin podróżowała u Betsileów”, albo „jak Francuzi tu przyszli” – ale nie posiada sposobów, by określić, kiedy Rasuherin panowała, kiedy zjawili się Francuzi. Tradycja faktów bez chronologii to nic; sama zaś chronologia jest zaledwie dalekim wstępem do historyzmu.

Historyzm, tj. świadomość historyczna danego społeczeństwa i wysnuwanie z tego należnych wniosków, stanowi szczyt w rozwoju stosunku człowieka do czasu. Jedną tylko ze starożytnych cywilizacji szczyt ten osiągnęła, mianowicie rzymska – i przekazała ten dorobek cywilizacyjny tym społeczeństwom, które są cywilizacji rzymskiej spadkobiercami.

A więc nawet era może nie być niczym więcej jak czasomiernictwem, różniąc się od pomiaru dnia lub miesiąca tylko ilościowo, a nie jakościowo. Różnicę jakościową wprowadza tedy jakiś inny czynnik.

Chodzi o czasu opanowywanie, podobnież jak opanowuje się przyrodę i przestrzeń. Czyż mierzenie odległości czasem, znane najniższym nawet szczeblom, nie mieści w sobie „czwartego wymiaru przestrzeni”? Do opanowania przestrzeni walny to środek pomocniczy; za opanowaną można jednak uważać pewną przestrzeń dopiero wtedy, gdy człowiek może w niej według powziętego z góry zamiaru zająć dokądkolwiek i wrócić skądkolwiek oznaczoną z góry drogą. Tu nie starczy sama gruba empiria; trzeba do tego uświadomienia sobie kierunków, a to wymaga, ażeby pewne miejsce uważane było za punkt zaczepienia; trzeba znać stosunek odcinków danej przestrzeni do jakiegoś punktu w jej obrębie. W miarę zaś wzmożonego opanowywania przestrzeni przez wynalazki decyduje w tym coraz mniej siła mięśni, a duchowe siły zyskują coraz większą przewagę, rozkazując fizycznym. Jednakowoż nigdy z opanowywania przyrody czy przestrzeni nie wyniknie wzmożenie etyki; z sił duchowych korzystają w tym dziale tylko umysłowe, sam tylko intelekt. Moralność podnosi się przy wszelkim działaniu intelektu tylko pośrednio, o tyle, o ile „wszystko ma związek ze wszystkim”. Bądź co bądź nietrudno stwierdzić w rozwoju opanowywania przestrzeni także rozwój abstraktów; stwierdzać go coraz łatwiej.

Opanowywanie przestrzeni posiada niejedną styczną z opanowaniem czasu. Jak tamto polega na tym, żeby móc dowolnie i świadomie krążyć w oznaczonej przestrzeni przez oznaczone z góry miejsca – podobnie opanowywanie czasu polega na tym, żeby według własnego zamiaru w oznaczonej na to części czasu stało się coś, co do woli ludzkiej zależne być może.

Władca czasu dzieli go i rozstawia na drogach swego życia według własnej woli. Termin jest w czasie tym, czym w przestrzeni meta i stanowi kryterium stopnia opanowania czasu. To zaś staje się rusztowaniem tradycji, przez co przyczynia się do wyrobienia historyzmu. Ale zrozumiejmy, że można umieć przepowiadać zaćmienie słońca, a nie umieć władać czasem i pozostać wobec niego zupełnie biernym.

Wyznaczaniem terminu ogranicza człowiek swą swobodę, a zatem stanowi to ustęp z panowania nad sobą samym. Opanowywanie czasu wyrabia przeto wolę, zapładnia intelekt i wytwarza duchową siłę twórczą. Tędy droga, by srać się panem swego życia.

Wyznaczanie terminu musi wieść do starań o oszczędzanie czasu. Im więcej więc w czymś porządku życia roztropnie ułożonych terminów, tym łatwiej osiągnąć wielokrotne użytkowanie czasu, skutkiem ciągłego zaoszczędzania go. Osoba taka dochodzi do kapitalizowania czasu (przypuszczam, że termin ten przyjmie się).

Niezliczoną jest chyba ilość szczebli w opanowywaniu czasu, lecz niewielka stosunkowo co do nieopanowywania go. Gdybyśmy mogli wynaleźć do tego jakiś środek mierniczy na podobieństwo termometru, niewiele stopni byłoby pod zerem, lecz dużo powyżej zera. Sięgnijmy dla przykładu pod zero, a w różne strony świata. Mniejsza o „dzikich”, o takich np. madagaskarskich Malgaszów, u których o stracie czasu mowy nie ma, bo u nich czas taką ma wartość, jak u nas przeszłoroczny śnieg; lecz sięgnijmy wyżej, np. do Arabów, Hindusów i do Kamczatki; to wystarczy. Otóż o Arabach wyraża się ciekawie słynny agent angielski z czasu wojny powszechnej, pułkownik Lawrence, który znał ich na wylot: „zdawali się nie mieć pojęcia o jednostce czasu mniejszego, niż połowa dnia; albo o odległości pośredniej między pięćdziesiątą a jednym etapem podróży, który mógł znów wymagać do przebycia od 6 do 16 godzin, stosownie do wytrzymałości i sprawności człowieka i wielbłąda”. Nie lepiej jest w Indiach, gdzie Le Bon stwierdził całkowitą nieczułość Hindusów na czas. Po wystawieniu kolei żelaznych przybywali na dworzec w dwie do trzech godzin po odjeździe pociągu, a teraz tyleż przed odjazdem. Nawet wychowani w uniwersytetach europejskich nigdy nie są punktualni; nigdy żaden nie stawi się ściśle na czas, gdy tymczasem nie ma w Indiach Anglika niepunktualnego. A o stolicy Kamczatki, Pietropawłowsku, powiedziano, jako ją „otula, rzec można, przysłona bezwładem, próżniactwem i tępota. Czas nie posiada wartości. To, co ktoś robi dziś, mógłby zrobić równie dobrze jutro, pojutrze albo za rok. I w tym mieści się największe niebezpieczeństwo dla Europejczyka. Z wolna, nieubłagalnie, tępieje z biegiem czasu – i zdaniem moim ktoś, kto spędził tutaj lat 10, przepadł dla cywilizacji i jest niezdolny do każdej porządnej pracy”.

Chiński uczoney Ku-Hung-Ming, mówiąc o mętności chińskich opowiadań historycznych, wyraża się tymi słowami: „Tylko chińska umysłowość, która się zupełnie z

czasem nie liczy, może takie historie komponować i pamiętać”. A dla przykładu z drugiej strony weźmy kraj najwyższego wyrobienia w opanowywaniu czasu, Szwecję, gdzie „w całym kraju panuje kult zegara”.

Czyż nie zachodzą pomiędzy tymi krajami zarazem różnice diametralne we wszystkim? Czyż nie we wszystkim jest Szwecja po jednej stronie, a Chiny, Rosja, Indie, Arabia itd. po drugiej? Toć to różnice cywilizacyjne, i to jak największe, których różnice dadzą się stwierdzić także przy sposobności rozważań o czasie.

Do jakiego stopnia można rozmaicie sądzić o stosunku człowieka do czasu, pouczy nas kreol z Argentyny, który oświadczył wobec polskiego podróżnika, co następuje: „Ludzie z Europy są bardzo dziwni, nigdy nie można ich zrozumieć. Nawet ci prości koloniści polscy i niemieccy, którzy przyjeżdżają do nas, są bardzo dziwni; pracują po kilkanaście godzin dziennie na to, aby, jak często powtarzają, dzieci miały majątek. My tego nie rozumiemy. Nasze dzieci same sobie dają radę”.

Przykład ten naprowadzi nas na zasadniczą różnicę następstw pomiędzy opanowywaniem przestrzeni a czasu. Przy wielu analogiach zachodzi różnica zasadnicza w tym, że tylko wraz z opanowaniem czasu rozwija się etyka. Przysparza jej nowych działań, co stanowi dowód, jako moralność wcale nie jest pozbawiona zdolności do rozwoju i postępu. Całe dziedziny etyczne niezrozumiałe są dla ludzi, nie umiejących opanowywać czasu. Wytwarza się pilność w imię oszczędzania czasu, zapobiegliwość, oszczędność, oględność, myśl o dalszej przyszłości, wreszcie poczucie obowiązku względem następnego pokolenia. Ludzie patrzący poza własny zgon, a wykonujący zadania życia szybciej od innych, czynią możliwym postęp, bo pozwalają potomnym zaczynać już tam, dokąd sami zdążyli życie opracować. Wytwarza się chętna skłonność do poświęceń dla osób sercu drogich, wzrost uczucia, uszlachetnienie myśli i czynu.

Obok historyzmu stanowi altruizm drugą koronę dzieła opanowywania czasu, wykwitając na tym podłożu nowymi kwiaty. Rozległe jest pole stosowania opanowanego czasu w socjologii, w ekonomii, w pedagogii, niemal we wszystkich dziedzinach bytu – co atoli leży już poza naszym bezpośrednim tematem. O stosunku spraw ludzkich do czasu i zależności ich od stopnia opanowywania go można by wypisać spore dzieło.

Innym zgoła jest człowiek poprzestający na czasomiernictwie, innym nie umiejący czasu opanować, a innym umiejący to. To nie szczeble, lecz inny rodzaj cywilizacji. Pojęcie czasu, będąc abstrakcyjnie wyższym od pojęcia przestrzeni, wpływa też głębiej na metody życia zbiorowego i posiada moc różniczkowania cywilizacji.

Ale jak się to dokonuje? O kwestii czasu w stosunku do bytu ludzkiego cóż my wiemy?! Rozwinął się w ostatnich czasach przynajmniej znacznie ruch filozoficzny około pojęcia czasu, ale nie doszedł jeszcze do wiadomości uczonych innych zawodów i żadna inna nauka nie snuje z tego wniosków. Przypuszczam, że w zagadnieniu tym tkwi jedna z najgłębszych tajemnic bytu, a może i najgłębsza – ale obecnie nie da się wyzyskać jej do nauki o cywilizacji, gdyż wymaga to jeszcze znacznie wyższego rozwoju naszej wiedzy o czasie.

Na razie można ledwie zaznaczyć związek przedmiotów, przyznając się, że biorąc rzecz ściśle według prawdy, ustęp niniejszy jest właściwie ciągiem dalszym poprzedniego, podkreślając mocno potrzebę „zastrzeżenia”.

Gdyby zebrać na odwagę i „próbnie” pokusić się o systematykę cywilizacji według kwestii czasu, okazałoby się, że jedna tylko cywilizacja łacińska zawiera historyzm.

Dodajmy, jakie ciekawe spostrzeżenie zrobili filologowie: jako w językach wyższych szczebli cywilizacyjnych jest pojęcia czasu leksykograficznie więcej niż na szczeblach niższych. Skoro zaś język japoński nie posiada spójników czasowych, nosi tedy w sobie zarodek zastoju. Czy zabiorą głos europejscy znawcy tego języka?

PRAWO PRYWATNE I PUBLICZNE

Poszukując cech różniczkujących cywilizację, będziemy się trzymać dalej pochodu abstraktów, bacząc, jakie z nich posiadają najwięcej wpływu na zrzeszenia ludzkie ponadplemienne. Droga ku wielkim zrzeszeniom otwarła się nam przy rozważaniach stosunku religii do cywilizacji, w zetknięciu z abstraktem tedy – i tej drogi już nie opuścimy. Wysunąłem na początek kwestię czasu dlatego, ponieważ dla braku należytych badań i informacji staje ona jakby na boku (podobnie jak sprawa poliandrii przy roztrząsaniu prawa rodzinnego) i nie da się wciągnąć w dalsze wywody. Oby ten brak systematyczności mógł być usunięty jak najrychlej! Na razie nie ma na to rady; najrozsądniejszym więc wyjściem zdawało mi się, żeby czas traktować całkiem oddzielnie.

A teraz powróćmy do sprawy o rodzaje stosunków pomiędzy religią a cywilizacją. Zachodzi jednak możliwość określenia cywilizacji dokładnie przez religię i to przez religię samą; są bowiem takie, które polegają całe na religijnych przepisach. Niewątpliwie dzielą się cywilizacje przede wszystkim na sakralne i niesakralne. Przy sakralnych wystarczy nam zapoznać się z ich religią, a cywilizacja odkryje się nam już siłą konsekwencji. Natomiast wielce skomplikowana jest ta rzecz przy cywilizacjach niesakralnych. Tu trzeba sprawę zacząć rozważać *ab ovo*.

Uprzytomnijmy sobie jeszcze raz najstarsze czynniki różnicowania cywilizacji. U społeczności już całkiem ogniowładnych są nimi rozmaite ustroje rodowe i różnorodność trójprawa, a zwłaszcza prawa małżeńskiego.

Jakkolwiek sprawa jedno- i wielożeństwa wywołuje wielkie różnice w życiu zbiorowym, jednakże systematyka nie da się oprzeć na tym kryterium. Skoro poligamia istnieje w cywilizacji turańskiej i arabskiej, połowiczna nadto w bramińskiej i chińskiej, więc według tego chińska byłaby za jedno z bramińską, arabska z turańską? Trzeba tu jakiejś dalszej cechy odróżniającej, a z zakresu trójprawa żadnej takiej się nie wynajdzie.

Ale przyjrzyjmy się temu jeszcze raz w związku z inną sprawą. Cztery cywilizacje trwają jeszcze przy ustroju rodowym: turańska, chińska, bramińska, arabska; a zatem te same, u których istnieje poligamia całkowita lub połowiczna. Społeczeństwa poligamiczne i poligamizujące utknęły w ustroju rodowym. Jednożeńcy wznoszący się ponad szczebel arcyprymitywny (powiedzmy: ponad szczebel Pigmejów), zmierzają zarazem zawsze do zniesienia tego ustroju, gdy tymczasem wielożeńcom nie udaje się wydostać z więzów tej prymitywnej struktury społecznej. Chociaż pod niektórymi względami mogą zdobywać wyższe szczeble, jednakże pod pewnymi innymi (jak zobaczymy) niższość struktury stanowi dla nich hamulec. Nie osiągają mianowicie odrębności prawa publicznego.

Albowiem większość ludów ziemi obchodzi się bez odrębnego systemu prawa publicznego, stosując w życiu publicznym prawo prywatne. Dzieje się to tym sposobem, iż publiczne opiera się na prywatnym, stanowiąc państwowe stosowanie prywatnego. Znaczący to, że rozrasta się ilościowe stosowanie prawa prywatnego w miarę rozrostu

rodów w plemiona, w księstwa plemienne, w państwa, przy czym jakościowo nic się nie zmienia. Niemało państw opiera się na prawie prywatnym panującego jako właściciela państwa i wszystkich jego mieszkańców i wszelkiego ich mienia, zupełnie według norm twórców rodu lub despotycznych starostów rodowych.

Łączy się z tym kwestia wzajemnego stosunku społeczeństwa i państwa. Ażeby zaś taki wzajemny stosunek mógł istnieć, trzeba, żeby obok państwowej organizacji istniała także społeczna. Nie każda społeczność jest społeczeństwem; staje się nim dopiero przez odpowiednie zróżniczkowanie.

Tego nie ma w cywilizacji turańskiej, pośród ludów-pułków organizujących się wyłącznie po obozowemu lub też pogrążonych w dezorganizacji. Są to tylko społeczności zamieniające się czasem w armię, lecz nigdy (dotychczas przynajmniej) w społeczeństwa. U nich państwo jest wszystkim, chociażby w miniaturze i w karykaturze. Cywilizacja ta nawet za najlepszych swych czasów, w kulturze ujgurskiej, w uniwersalnym państwie dżingis-chanatu, i potem w Kipczaku w ordach tatarskich, pielęgnowała zawsze obozową metodę ustroju życia zbiorowego. Wódz jest półbogiem, panem życia i śmierci każdego bez wyjątku, a prawa jego nie ulegają bynajmniej uszczupleniu podczas pokoju, lecz społeczność ulega zastojowi i bezwładowi. Ludy tej cywilizacji gniją, gdy nie wojują; ale zachodzi nieprzerwalny kult wodza, tj. tego, kto w razie wojny byłby wodzem naczelnym. Zachcianki jego złego lub dobrego humoru zastępują wszelkie prawo publiczne.

Zakres swej władzy określił sobie przepysznie po curańsku chan Kandzutu w Azji centralnej, Safder-Ale, w liście do generała Grąbczewskiego: „Wiedz, że jesteś w kraju, gdzie nawet ptaki poczynają mieć siłę w skrzydłach, dopiero otrzymawszy mój rozkaz”.

Przez wpływy mongolskie i tatarskie sięgnęła cywilizacja turańska na Ruś i do Moskiewszczyzny. Od secin chazarskich zaczęła się organizacja obozowa, skryształizowawszy się ostatecznie w przymusie służby państwowej od Iwana III. Wytworzyła się w Rosji mieszana cywilizacyjna, ale tło pozostało zawsze turańskie. Turańska cecha trwa dotychczas. A gdy po klęsce pod Cuszimą referowano Mikołajowi II nastrój prasy z powodu utraty floty, odezwał się car: „Czego chce ta hołota i czego się wtrąca? To moja flota!”. Uważał się za prywatnego właściciela floty państwowej; jakimże prawem wtrącali się dziennikarze w sprawy cudzej własności!

W bramińskiej cywilizacji organizacja społeczna kończy się na ustroju rodowym w obrębie kast. Państwa powstające na tle tej cywilizacji były zawsze despotyczne, lecz władza państwowa ograniczona była i jest (władza maharadzów) do spraw spoza organizacji rodowo-kastowej, bo ta posiada całkowitą autonomię. W państwowych sprawach społeczeństwo nie ma głosu, państwo zaś nie ma go w społecznych. Niestety, w cywilizacji bramińskiej zachodzi niedorozwój jednego i drugiego. O ile w Indiach powstały państwa znaczniejsze, należały do cywilizacji z zewnątrz naniesionych.

W arabskiej cywilizacji prawo publiczne wysnuwa się również z prywatnego, z tą komplikacją, że trzeba je wyprowadzić jakoś z Koranu, mieszczącego w sam raz samo tylko prawo prywatne. Była już o tym mowa w poprzednim rozdziale, jak służbę wojskową wydedukowano z obowiązku wojny świętej, a podatki podciągnięto pod

obowiązek udzielania jałmużny. Zresztą nastąpiła samowola panujących, tj. samowola każdego urzędnika. Cywilizacja ta ze swą wybujałością form państwowych nie dopuszczała do samorzutnego rozwoju społeczeństw. Władza państwowa mogła w każdej chwili wdać się w każdą sprawę społeczną. W drobniejszych organizacjach szejki rozstrzyga dotychczas wszystko; a taka sama władza przysługiwała władcom wielkich państw historycznych. Wyjątkiem kultura mauretańska w Hiszpanii, gdzie dopuszczono swobodnego rozwoju społeczeństwa i doprowadzono do oparcia państwa na społeczeństwie; ale też nastąpił tam rozłam cywilizacyjny i państwowy, gdyż nastąpiła nierównomierność kategorii bytu.

W chińskiej cywilizacji opiera się prawo państwowe na rodowym. Cesarz był starostą rodowym całej ludności. Mówiło się o Chinach całkiem słusznie jako o jednej wyolbrzymionej rodzinie, słuchającej swego arcypatriarchy: cesarza. Stosując do wszystkiego prawo prywatne, załatwiano sprawy „po ojcowsku”. Jak to często zdarza się w rodzinie, nie wolno „ani pisać”, póki głowa rodziny nie pozwoli. Nie darmo Ku-Hung-Ming nazwał system Konfucjusza „religią wiernopoddańczości”. Faktycznie atoli daje cywilizacja chińska organizacjom społecznym zupełną autonomię, wykluczając tylko jakikolwiek ich wpływ na sprawy państwowe. Państwo sobie – a społeczeństwo sobie! Państwo oparte jest też nie na społeczeństwie, lecz na biurokracji (mandaryństwie, czynownictwie). Z długich wieków takich stosunków powstała całkowita niezdatność społeczeństwa do utrzymania instytucji państwowych; takie bowiem społeczeństwa w zetknięciu ze sprawami państwowymi umieją tylko robić rewolucje.

W tych czterech cywilizacjach wytworzyło się tedy antropolatriczne pojęcie państwa o osobistej wyłącznej ingerencji jednego człowieka lub uprawnionych przez niego zastępców, a często jako przedmiotu osobistej czyjejś własności; w każdym razie państwowość jest igraszką władzy, a wszyscy są przekonani, że tak być powinno i nikt nie przypuszcza, że mogłoby być inaczej.

Zwróćmy teraz uwagę na fakt ciekawy, jako cywilizacje te są poligamiczne całkowicie lub połowicznie i tkwią w ustroju rodowym.

Poszukując społeczeństw z odrębnym prawem publicznym, spostrzeżemy, że należą one wszystkie do jednej i tej samej cywilizacji, a jest nią łańciska, będąca zarazem ściśle monogamiczna. A cywilizacja ta składa się w sam raz ze społeczeństw, które „wychowywał Kościół”.

Brak nam tu cywilizacji bizantyńskiej. Ażeby to wyjaśnić, trzeba się cofnąć do starożytności klasycznej:

Zgoła błędne jest mniemanie o rzekomej syntezie Hellady i Rzymu w cywilizacji rzymskiej. Ograniczało się to do przejęcia z Grecji Piękna i nieco hellenistycznej nauki. Decydująca tu cywilizacja ateńska stanowi przykład przerostu intelektu i to nas olśniewa; nas, nowoczesnych intelektualistów! Ale sprawy te stanowią zaledwie mniejszą część bytu człowieczego! Po większej części Hellada i Rzym to nie materiał do syntezy, ale przeciwieństwa, nie dające się pogodzić.

Grecy posiadali kilka rodzajów prawa publicznego, a nawet prywatnego, zwłaszcza majątkowego. Co kilka mil inny ustrój, inna struktura społeczna! Istne rojowisko metod życia zbiorowego, metod wykluczających się wzajemnie! Chorzejąc na chwiejność trójprawa, nie mogli Grecy utworzyć zrzeszenia ogólnego, skoro nie byłoby w nim współmierności w rozwoju kategorii bytu.

Wszystko to, co właśnie wymaga największej stałości, w Helladzie bez ustanku trzęsło się. Jedna tylko rzecz była tam stałą: przewroty. Np. w majątkowym prawie przechodziło się od systemu do systemu, aż doczekała się Grecja istnego chaosu i bezwładu. Zachodziła tam zarazem rozmaitość we wzajemnym stosunku społeczeństwa i państwa, w czym dwoma biegunami były Sparta i Ateny. Wobec takich rozbieżności jakżeż mówić o cywilizacji helleńskiej? Można o tym mówić tylko w liczbie mnogiej, bo jakżeż zmieszczać się w jednej cywilizacji Ateny i Sparta? Chyba byśmy ograniczyli cywilizację do rzeźby i książki?!

Z tym chronicznym stanem rewolucyjnym Grecji nie pragnął Rzym syntezy ani nie próbował kompromisu. Zdusił grecki bezład, narzucił swoje trójprawo i swoje prawo publiczne. Szerzyło się imperium rzymskie dzięki rzymskiemu trójprawu, albowiem po całym świecie ubiegano się o rzymskie obywatelstwo, ażeby osiąść rzymskie prawo prywatne; poddawano się chętnie rzymskiemu prawu publicznemu, ażeby zapewnić sobie ich prawo prywatne, gwarantowane państwowością rzymską każdemu, kto stawał się *civis romanus*. Czyż *pax romana* nie mieściła w sobie szerzenia własności osobistej bezwzględnej, nawet z prawem testamentu? Wyciągano więc ręce do tego dobroczynnego prawa, ażeby się uwolnić od prawa niższego typu. A czyż brakło Greków, spragnionych przyjscia legionów rzymskich? Rzymianie posiadali jeden tylko rodzaj trójprawa i jeden rodzaj prawa publicznego. Nie wszyscy Grecy pogodzili się z nim. Pozostały tradycje systemów własnych, toteż nauka zna „prawo greckie” obok skodyfikowanego już rzymskiego. W Bizancjum tworzy się dążność do syntezy o wynikach najrozmaitszych. Pojęcia rzymskie nie wszczępiły się nigdy w umysły greckie, a niebawem poczęło się odprężenie. Wiele innych jeszcze przyczyn (powszechnie zresztą wiadomych) złożyło się na to, iż w Bizancjum wytwarzała się cywilizacja odrębna, która nie stała się wcale dalszym ciągiem rzymskiej. Tam wytwarzał się twór kompromisowy pomiędzy Rzymem, Grecją a Orientem azjatyckim, przy czym coraz bardziej ważyły się na szali wpływy syryjskie. Wschodnie pojęcia oddziaływały nawet na Rzym (powodując jego upadek). Azjatyckie prawo publiczne, nie cofające się przed antropolatrią, zaszło aż do Rzymu.

Cesarstwo przeniosło się do Bizancjum, a italska ekspozytura przechodziła pod wpływy papieżstwa. Kościół poczyna tworzyć cywilizację łacińską, opartą o rzymską doby poprzedniej, kiedy Rzym nie uległ jeszcze bogom syryjskim i samowoli pretoriańskich cesarzy. Kościół zbierał resztki właściwej cywilizacji rzymskiej; to rzecz wiadomo każdemu. Można powiedzieć o działalności cywilizacyjnej Kościoła w Italii i dalej na Zachodzie, jako splukiwał ram naloty azjatyckie i bizantyńskie. Bizancjum orientalizowało się jednak dalej i w ten sposób utrzymało się tam identyfikowanie państwa z osobą każdorazowego władcy. Odmienne wytwarzało się zachodnie pojęcie państwa i społeczeństwa, odmienne bizantyńskie. Społeczeństwu wolno było organizować się w Bizancjum tylko pod kontrolą państwa, o ile państwo zezwoliło,

przepisując zarazem zakres i formy tej organizacji. Albo społeczeństwo wykonywało zlecenia władz państwowych, albo też dana organizacja uważana była za antypaństwowa i przez państwo zgnieciona. Państwo bizantyńskie oparło się nie na społeczeństwie, lecz na biurokracji i już w pierwszych wiekach średniowiecza cywilizacja bizantyńska wytworzyła państwowość etatystyczną. Tam ojczyzna etatyzmu, taks kancelaryjnych i całego wszędobylstwa państwowego.

Oto przyczyna, czemu cywilizacji bizantyńskiej nie można wliczyć wprawdzie do szeregu, w którym prawo publiczne z prywatnego wyrasta – ale też nie można jej ustawić obok łacińskiej, wyodrębniającej prawo publiczne od prywatnego. Bizancjum jest czymś pośrednim, przechylającym się w rozmaitych sprawach to na jedną, to na drugą stronę. W zasadzie nastąpił tam dziwny przerost prawa publicznego, lecz wyrazicielem go – jeden człowiek. Można go strącić, wygnać, nawet uśmiercić, ale w jakikolwiek sposób następcą ktoś inny się stanie, będzie w dalszym ciągu wyrazicielem najwyższym wszego Bizancjum. Tak było w Rzymie za pretoriańskich porządków, a w Bizancjum tak zostało. Już od Konstantyna W. przykazane było malować cesarzów z nimbem wkoło głowy.

I tak się stało, iż Bizancjum w systematyce, którą oparlibyśmy na rozróżnieniu prawa prywatnego i publicznego, w teorii wprawdzie bliższe byłoby łacińskiej, w praktyce atoli wypadnie je ustawić obok cywilizacji turańskiej.

ETYKA I PRAWO

Ażeby dotrzeć do przyczyn przejawów, którym poświęcony był poprzedni ustęp, trzeba nam w śledzeniu abstraktów wznieść się wyżej; a tego dostąpimy w sposób nadspodziewanie prosty, jeśli się cofniemy w rozumowaniu do abstraktu najdawniejszego, mianowicie do etyki. Była już mowa o etyce naturalnej i określono wówczas, na czym polega różnica etyki i prawa, jak przez przymus zamieniają się obowiązki etyczne na obowiązki wobec prawa. Takie zaś prawo jest aposterioryczne, gdy tymczasem prawo sztuczne, aprioryczne, udziela sankcji nie stosunkom wytwarzającym się, lecz pomysłowi do stosunków.

Tyle stwierdziliśmy, rozważając etykę u ludów prymitywnych i w ogóle etykę naturalną. Ten sam temat wykazuje jednak nowe strony pośród nowych okoliczności, a rozważanie kwestii etyki i prawa u społeczeństw na takim stopniu rozwoju, iż mogą tworzyć znaczne państwa, iż można roztrząsać u nich kwestie stosunku prawa prywatnego do publicznego – wykaże oczywiście nowe strony zagadnienia etyki i prawa, a strony wyższego porządku. Będzie to z natury rzeczy już bardziej skomplikowane i dla wyjaśnienia trzeba będzie wprowadzić nowe zagadnienie: o źródła prawa.

Etyka prymitywna ma tę skłonność, żeby się odnosić tylko „do swoich” (do rodowców, współplemieńców, u Żydów do współwyznawców); i tę osobliwość, że przestrzegając bacznie wielu względów, może jednak obok tego zezwalać na rzeczy wprost ohydne, jak prawo mordy nad własnymi dziećmi, ażeby np. ciałek ich użyć na „kamień węgielny” wznoszonej budowli. W przeglądzie dziejów etyki naturalnej wypadnie też zrobić znów to powtarzające się spostrzeżenie co do Rzymian, jako należy im przyznać znowu miejsce nie tylko pierwsze, ale zarazem całkiem odrębne, bo w wielu wypadkach jakżeż bliskie chrześcijaństwa! Po nich drugie miejsce w hierarchii etyki naturalnej zajmują Japończycy, bardzo jednak odlegli od etyki chrześcijańskiej. W tym tylko podobni są do Rzymian, że jedni i drudzy mają prawo aposterioryczne, służące do nadawania sankcji postulatami wynikłym z ich etyki. W tych dwóch wypadkach źródłem prawa jest niewątpliwie etyka.

Były i są rozmaite zapatrywania, skąd prawo ma się rodzić, kto ma je tworzyć. W cywilizacjach sakralnych rozstrzygają o każdym nawet szczególnie księgi święte i zdanie kapłanów lub uczonych w Piśmie; zachodzi atoli jednak wypadek taki, iż z ksiąg świętych nie ostało się jakby nic – mianowicie z Wedd – a tylko niektóre formalizmy rozwijały się dalej na tle szeregu wiar, od monoteizmu aż do kultu zwierząt, i z tego wytworzył się nader silny sakralizm bramiński. Każda kasta ma zresztą swój sakralizm szczegółowy. O ile coś wykracza poza normy sakralne, źródłem prawa jest wola maharadży.

Rozleglejszą jest sakralność żydowska. Interpretacja prawa jest przy rabinach. W razie rozbieżności zdań lub gdy problem mógłby zasadniczo być rozwiązany rozmaicie, nie istnieje żadna wyższa instancja, lecz każdy rabin ma wolny wybór interpretacji. Źródłem prawa rabin, cadyk, a władca o tyle, o ile rabin przyzna mu kompetencję.

Dopiero Rzymianie wykryli i udoskonalili wysoko prawodawstwo oddzielone całkiem od sakralności. Źródłem prawa był wolny głos wolnego obywatela w kuriach i komicjach. Przez całe wieki państwo jako takie nie wytwarzało praw, lecz musiało być posłuszne prawom uchwalanym przez zrzeczenia obywatelskie. Nikt nie mógł być ponad prawem, ani konsul, ani *pontifex maximus*. Władza urzędów polegała tylko na obmyślaniu sposobów wykonania prawa.

Równocześnie w Oriencie państwowość była „wszechmocna” i jedynym prawa źródłem, spersonifikowanym w osobie władcy.

Te wpływy oddziaływały na Rzym tak dalece, iż doszło do zasady, jako prawem jest to, *quod principi placuit*. Walka dwóch poglądów widoczna jest w pandektach i w „kodeksie”. Z tego wytwarzały się dwie etyki, zachodnia i wschodnia, chociaż obie w rzymską ujmowane szatę.

W turańskiej cywilizacji zawsze głowa państwa stanowiła jedyne źródło prawa; pozostało to nawet u islamistów tej cywilizacji. Cała cywilizacja arabska korzysta z prawa także niesakralnego; lecz muzułmanie innych cywilizacji uznają tylko sakralne, którego interpretacja jest przy władcy. W zasadzie w cywilizacji arabskiej źródłem prawa jest nauka, popularyzowana z pomocą specjalnych szkół wyższego typu. Niektórzy uznają, jako może istnieć prawo poza Koranem, byle nie sprzeczne z nim.

W cywilizacji chińskiej źródłem prawa jest każdy ojciec rodziny, starosta rodowy, przełożony związku zawodowego itd. coraz wyżej aż do cesarza (przesiedlonego obecnie przez Japończyków do państwa mandżurskiego). Ale tylko cesarz – w ogóle władza najwyższa – ma prawo targnąć się na zwyczaj; jemu tylko wolno obmyślać prawa nowe. Rozdźwięk między niesłychanym konserwatyzmem zwyczaju a prawem burzenia go, przyznanym władzy państwowej, zamienił się w walki dwóch poglądów na świat i życie, w której tkwi też coś z walki dwojga etyk – a ta zamieniała się w dziejach Chin zawsze w gwałtowną rewolucję.

W turańskiej cywilizacji życie publiczne jest w ogóle bezetyczne, a zatem zachodzi stała rozbieżność etyczna państwa i spraw prywatnych, które bez jakiejś etyki nie mogłyby nigdy się ustalić. Jest to na ogół cechą Orientu. To właśnie spustoszyło cywilizację rzymską, dotarłszy do Rzymu z bogami syryjskimi.

Dwie etyki w Rzymie doprowadziły do tego, iż *summum ius* mogło stawać się *summa iniuria*. Upadek Rzymu zaczyna się od tego, że *znaleźli się* tacy, którzy uznali za moralne wszystko, co było prawem. Z jednej strony państwowość cezarystyczna o programie... pretoriańskim, a z drugiej poczucie, że Rzymowi zadaje się gwałt. Ludzie uczciwi musieli się wycofać do życia prywatnego, bo nastąpiła bezetyczność w publicznym. W konsekwencji osoby posiadające stanowiska publiczne wyzuły się z etyki także w swym życiu prywatnym i nastawał pomiędzy nimi coraz ściślejszy dobór w tym rodzaju. Wreszcie gdy wytworzyła się w życiu publicznym zasada, że kto pozostaje w zgodzie z prawem, tym samym ma czyste sumienie, nie trzeba było czekać długo na konsekwencję taką, iż kto umie sobie radzić z prawem, może sobie darować sumienie. To już nie dwie etyki, lecz bezetyczność przeciwko etyce jakiegokolwiek.

W taki sposób zorientalizował się Rzym i wpadł w rozbieżność etyczną życia państwowego i prywatnego – co zdaje się być właściwością rozwoju etyki naturalnej.

Zawitała ewangelia, zaświtała etyka chrześcijańska, Kościół tworzy na zachodzie cywilizację łacińską. Ta wraca do dawnej zasady rzymskiej, jako źródłem prawa jest społeczeństwo, mianowicie każdy stan sam sobie; władza zaś królewska polega na ingerencji w razie sprzeczności między stanami. Dążnością prawodawstwa jest, żeby się zbliżyć do etyki katolickiej coraz bardziej i dlatego Kościół ma sobie przyznany wgląd w prawodawstwa.

Inaczej w Bizancjum, inaczej w Cerkwi. Tam zachowano tradycje z epoki upadku Rzymu, tam naśladowano wschodnie despotycje. Najgorsi z tyranów Romy poprzestawali na mianowaniu konia senatorem i na założeniu jakiejś egzotycznej (np. syryjskiej) świątyni, w której cesarzowi podobało się zostać kapłanem; dopiero bizantyński kajdzar uważał się także za władcę Kościoła, za najwyższego interpretatora kanonów soborowych. Tylko bizantyńscy cesarze rozstrzygali spory dogmatyczne.

Skąd to poszło? Oto Cerkiew nie uznała etyki katolickiej w całości, a mianowicie czwartego z jej zasadniczych postulatów (o których była mowa w ustępie o katolicyzmie, w rozdziale „Religie i cywilizacje”), ażeby władza kościelna niezawisłą była od świeckiej. To było zbyt przeciwne duchowi Wschodu.

Na Zachodzie rozróżniano tedy dwoistość władzy, co wynikało z rozróżniania sił fizycznych a duchowych. O ich wzajemnym stosunku i o tym, który system sił ma mieć pierwszeństwo w razie, gdyby zaszło między nimi do przeciwieństw w akcji, o tym katolik nie mógł mieć żadnych wątpliwości. Odpowiedź tkwiła w samej etyce katolickiej, jako pierwszeństwo należy się sile moralnej.

Gdyby nie to, że cywilizacja bizantyńska wkroczyła głęboko na Zachód (w wiekach X i XI sięgała aż do Hiszpanii), nie byłoby walk cesarstwa z papieżem ani później protestantyzmu⁹⁸. Byłoby to wszystko niemożliwością, gdyby nie etyka bizantyńska, wszczepiona w samo centrum Europy wraz z bizantyńskimi pojęciami o państwie.

Kwestia wyższości papieża czy cesarstwa była etyczną, z etyki życia publicznego. A tymczasem od końca XV wieku poczęto głosić, jako polityka etyki mieć nie może, a w XVII dodano, że jej nawet mieć nie powinna. Rozbiory Polski przypieczętowały ten „rozwój”. Potem w Prusach nazwano tę sprawę walką siły z prawem, albowiem przez siłę rozumiano już tylko fizyczną. W końcu zrobiono odkrycie, że samo prawo jest niczym innym jak przejawem siły, bo wszelkie prawo jest prawem silniejszego. Uznano więc prawo za igraszkę sił materialnych, przemocy, a więc tego, co w etyce katolickiej uważa się za bezprawie. Pięć jedyną istotną powagą, abstrakt zaś prawa miał w ogóle przestać istnieć. Przypominanie etyki w życiu publicznym uchodziło niemal za oznakę choroby umysłowej⁹⁹.

⁹⁸ Por. „Bizantynizm niemiecki” w „Przeglądzie Powszechnym”, październik 1927.

⁹⁹ *Obszerniej*: „Etyki a cywilizacje”, „Przegląd Powszechny”, luty-marzec 1931.

Pochód tych odmiennych światogłądów i walka ich toczyły się równolegle z układaniem się stosunku społeczeństwa do państwa. Między jednym a drugim zachodzi ścisły związek: etykę wytwarza społeczeństwo, a prawo pochodzi od państwa. Państwo musi używać przymusu, a zatem etyka mu nie wystarczy; w zakresie państwowym siła duchowej musi towarzyszyć fizyczna, materialna. Między tymi dwoma systemami sił winna panować harmonia. Jeżeli jednak nie dzieje się tak w państwowości i w życiu publicznym w ogóle, natenczas przy którym systemie ma być supremacja? Innymi słowy: która organizacja ma przodować: społeczeństwo czy państwo? A w danym razie Kościół czy państwo? Wytwarza się przy tym pytanie drugie: Skoro etyka państwu nie wystarcza, więc czy jest mu w ogóle potrzebna? Czy życie publiczne nie może być bezetyczne, a może nawet takim być winno? I tak kwestia etyczności i bezetyczności wyłania się z wielu stron.

Na rzecz bezetyczności życia publicznego złożyły się wszystkie te cywilizacje, w których państwo nie jest oparte na społeczeństwie i w których źródłem prawa jest wola władcy. A zatem supremacja sił fizycznych jest wszędzie oprócz jednej cywilizacji łańskiejskiej. Gdzie bowiem państwo żeruje tylko na społeczeństwie, tam wygnanie moralności z państwowości stanowi konsekwentne następstwo, coś dla zwolenników takiego państwa nader prostego i arcypożądanego. A siły fizyczne mają tyle sposobów, żeby zapewnić sobie supremację! We wszystkich cywilizacjach oprócz łańskiejskiej zmierza się też do całkowitego podboju sił duchowych przez materialne. Taki jest faktyczny stan tej wielkiej sprawy, bez względu na głoszone tu i ówdzie wywody teoretyczne.

Wywody te trwają i nawet rozwijają się w niejednym kraju, w którym działa się stale wbrew wszelkim wywodom.

W Chinach i w Korei poświęcono roztrząsaniem tematów moralnych czasu i pisma bez porównania więcej niż w zachodniej Europie. Od jakżeż dawnych wieków wiadomo tam, jako cnota i mądrość więcej warta jest od bogactw! Zwłaszcza cnotliwość urzędników stanowi w Korei specjalność krajowych medytacji z zakresu filozofii praktycznej. Ale są to czone słowa w Chinach i w Korei, a tylko w Japonii wytworzyły się pewne instytucje porządku moralnego.

Ale także w Japonii nie rozważa się stosunku dwu zasadniczych systemów sił, fizycznych i duchowych jako wykładnika w urządzeniach społecznych lub państwowych.

Nigdzie w cywilizacjach turańskiej, arabskiej lub chińskiej nie istnieje zgoła kwestia o supremację sił materialnych czy duchowych. O ile uwzględnia się oba systemy sił, nie segreguje się ich; rozumie się tam samo przez się, że siły duchowe towarzyszą fizycznym w życiu publicznym: zawsze bowiem moralnymi i mądrymi są nakazy państwa! Niemoralnie byłoby powątpiewać o tym! Faktycznie więc trwa tam wszędzie supremacja sił fizycznych, skutkiem czego władza państwowa decyduje o tym, co rozumne i moralne. W cywilizacji chińskiej rządy urządzały od wieków rewolucje; *nigdy* społeczeństwo.

Emancypacja sił duchowych spod przewagi fizycznych nie nastąpiła nigdzie, gdzie nie dokonała się emancypacja rodziny; a zatem tak daleko i wysoko sięgają następstwa monogamii. Gdy u Maurów hiszpańskich zaczęło się zanosić na monogamię, wraz za tym organizowały się siły duchowe oddzielnie, poza organizacją państwową. Gdzie to nastąpi,

rodzi się nowa możliwość życia publicznego: możliwość tego, co w naszym języku zowie się opozycją; opozycja legalna, moralnie dopuszczalna, nie stanowiąca nic niewłaściwego, jako objaw emancypacji sił duchowych.

Nie wyemancypowały się siły duchowe nigdzie tam, gdzie państwo oparte jest na prawie prywatnym. Emancypacja ta łączy się ściśle – jak poucza tok dziejów i stan dzisiejszy – z odrębnością prawa publicznego. A zatem stanowi wynik cywilizacji rzymskiej.

Nieznaczną tylko mniejszość ludzkości wie o istnieniu tych zagadnień. Gdyby zaś lamaita czy bramin przeciętny dowiedział się, że można wahać się w czymkolwiek i o cokolwiek, wysnułby z tego tylko wniosek o niedostateczności naszych ksiąg świętych. Wykształcony zaś po europejsku bramin – na podobieństwo Rabindranatha Tagory – odparłby, że u nich zawsze wszystko rozstrzygnięte jest na rzecz ducha a priori, gdyż rozstrzyganie religijnie, a zatem duchowo; widocznie tedy jesteśmy materialistami! Prawowierny rabin żydowski radowałby się tak samo, że w jego cywilizacji nie ma takich rozterek, bo nie ma tego rodzaju zagadnień. Sama ta sprawa rzeczywiście możliwą jest tylko w cywilizacjach niesakralnych, gdyż one tylko czynią możliwym powstanie wątpliwości.

Z wątpliwości rodzi się wszelki postęp. Tak wśród ciężkich ideowych zmaganiań w średniowieczu, a na tle fizycznej walki o supremację idei, zrodziła się myśl najszczytniejsza dotychczas z całej historii powszechnej: że mogą zachodzić okoliczności, w których należy stawić opór siłom materialnym dla dobra duchowych, opór państwu w imię społeczeństwa, opór prawu powstałemu z bezprawia w imię etyki, opór władzy świeckiej w imię Kościoła. Supremacja duchowego systemu sił musi być bezwzględna.

Inaczej wytworzy się wszędzie bizantyzm na gruzach cywilizacji łacińskiej; a niesie on z sobą zanik sił społecznych, duchowych, zanik twórczości i nieuchronny upadek państwa, które może się stoczyć aż do poziomu jakiegoś Kandzutu. Nigdy państwo bizantyńskie nie było silne.

Zyskaliśmy tedy najwyższą cechę różniczkowania się cywilizacji: czy posiadają siły duchowe i czy one wyemancypowały się od fizycznych.

POCZUCIE NARODOWE

Idźmy dalej po niezbyt szerokiej drodze, na jakiej układa się stosunek społeczeństwa i państwa. Czy nie uderzało to czytelnika, że mówiąc o tych wielkich zrzeszeniach, nie wymieniłem dotychczas ani razu narodu?

Nie sędzę, jakoby naród stanowił tu jakiś trzeci rodzaj obok tamtych. Mniemam raczej, że gdzie państwo oparte jest na społeczeństwie, tam ono stanowi podstawę tak państwa, jak też narodu. Są to nadbudowy społeczeństwa; mianowicie państwo jest nadbudową prawną, naród zaś – etyczną. Gdzie panuje bezetyczność, tam poczucie narodowe osłabia się, o ile przedtem istniało; im bardziej ktoś boi się etyki w życiu publicznym, tym niżej ceni idee narodowe.

W przeciwieństwie do państwa, które można widzieć i odczuć fizycznie, stanowi poczucie narodowe abstrakt, a przynależność narodowa może być uznawana tylko dobrowolnie; a zatem należy ta kwestia nie do kategorii prawa, lecz etyki. Dobrowolnie przyjmuje się jarzmo obowiązków względem swego narodu, obowiązków skomplikowanych bez porównania bardziej niż obowiązki względem państwa.

Narodowość nie jest siłą daną z góry, przyrodniczą czy antropologiczną, wrodzoną pewnemu żywiolowi etnograficznemu, lecz jest siłą aposterioryczną, nabytą, wytworzoną przez człowieka, a wytwarzaną dopiero na pewnym stopniu kultury. Są ludy, wśród których nie wytworzyła się żadna narodowość. Nie można przewidzieć, czy z pewnych ludów wytworzy się narodowość jedna, dwie czy więcej, bo w tej dziedzinie nie rozstrzygają żadne czynniki wrodzone, żadne dane aprioryczne, lecz rozwój historyczny, na który składają się pewne czynniki przyrodzone, ale też wolna wola ludzka, nie dająca się obliczyć. Nie ma w całej Europie takiej krainy, o której mieszkańcach można by powiedzieć, że byli od zarania dziejów przeznaczeni należeć do tej narodowości, a nie do niej. Tak np. nie można snuć żadnych przypuszczeń, jak daleko ku zachodowi sięgnęłaby narodowość polska, gdyby Połabianie by się utrzymali. Być może, że byłaby Polska po Łabę, ale również być może, że Wielkopolska należałaby do jednego z połabskich narodów. Nie było dane z góry, że w całym dorzeczu Wisły i Warty wytworzy się jeden naród.

Przyrodzenie – etnografia i antropologia – nie daje związków większych niż ludy; narodów dostarcza historia. I dlatego narodowość jest nam tak drogą, jak i wcielenie ideałów życia, bo jest wytworem pracy, nabytkiem rozwoju, świadectwem udoskonalenia, do którego doszło się ciężkim trudem pokoleń wśród walk, bólów, zawodów, ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego udoskonalenia tego materiału etnologicznego, który historia zebrała w naród przez dostojność pracy kulturalnej.

Nie znam też przykładu, żeby jaki naród składał się z jednego tylko ludu.

Naród jest zrzeszeniem ponadludowym, zrzeszeniem się ludów, a zatem pojawia się tam tylko, gdzie się już przeszło przez byt plemienny i złączenie (państwowe zazwyczaj) plemion w lud. Z tego wniosek, że nie mogą stanowić narodu społeczeństwa

tkwiące w ustroju rodowym lub choćby w bycie plemiennym. Narodowość może się zjawić dopiero po całkowitej emancypacji rodziny. Sama ta okoliczność wyklucza od pojęcia narodowości cywilizację turańską, arabską, bramińską, chińską.

Nie sposób identyfikować narodowości z odrębnością językową. Ileż w takim razie byłoby narodów! Wykazano zaś w rozdziale o językach, jako całkowicie odrębne języki bywają udziałem zrzeszeń drobniejszych i niższych od narodu złożonego z ludów. Kto określa narody według języków, powinien twierdzić, że narodowość jest siłą aprioryczną, daną człowiekowi z góry na drogę rozwoju cywilizacyjnego; że narody istnieją „od

początku świata”, że było ich mnóstwo, lecz jeszcze w prawiekach protohistorii zaczęło się tępienie narodów słabszych przez silniejsze, tych przez jeszcze silniejsze itd., aż do dzisiejszej ich liczby (jakiejże?!) – słowem, że narodowości dzieliły losy języków. Ale wobec tego zidentyfikowania należy uznawać odrębność narodowości prowansalskiej (*langue d’oc*), choć oni sami o to się nie proszą, mając się za Francuzów – natomiast zaś Jankesów doliczyć do narodu angielskiego. Cóż począć z takim faktem jak ten, że Chorwaci i Serbowie są tegoż języka, a znów lud koło Zagrzebia mówi nie po chorwacku, lecz po słoweńsku?

Nie jest też narodowość pojęciem państwowym, bo może jeden naród tworzyć państw dwa lub nawet kilka, a z drugiej strony może więcej narodów należeć do jednego państwa. Pewien związek tych pojęć zachodzi jednak, czego dowody znajdujemy w historii.

Nasze polskie pojęcie narodu przechodziło przez znamienne zmiany. Inaczej rozumiano je w wieku XIV, za Władysława Niezłomnego, kiedy naród w Polsce tworzone, a inaczej za Zygmunta Augusta, kiedy tworzyła się ideologia „obojga narodów” Polski i Litwy. Skarga groził, że zachodzi niebezpieczeństwo stracenia narodowości („i w inny się naród obrócić”), a bezpośrednio po rozbiorach rozległy się narzekania, jako „przestaliśmy być narodem”. Czasy napoleońskie zrobiły nas we własnym poczuciu narodem na nowo (na tym właśnie polega znaczenie „epopei napoleońskiej” w wydaniu polskim) i już poczucia tego nie straciliśmy wytworzyliśmy nawet nieznanie dotychczas pojęcie narodowości poza państwem, choćby bez państwa. Tak jest; nasze nowoczesne polskie pojęcie o narodzie pochodzi dopiero z XIX wieku.

Dziś jest to rzeczą z tzw. „wiadomych powszechnie”, jako angielskie czy francuskie *nation* wcale nie pokrywa się z naszym naród. Tam nie rozumieją narodu bez państwa, bo z własnej historii tego nie dostrzegali, a polskiej nie studiowali! Oni rozumieją przez *nation* po prostu państwo narodowe; w ich toku myśli naród jest zrzeszeniem wytwarzającym państwo.

Żadną miarą nigdzie a nigdzie, nawet w języku angielskim, nie wywodzi się narodowość z państwa! Tego rodzaju pomysł pojawia się czasem w literaturze niemieckiej, jako wpływ ideologii pruskiej – lecz nigdzie indziej. A prusactwo zajmuje odrębne miejsce pośród umysłowości zbiorowych, o czym tu rozwodzić się nie mogę i nie widzę potrzeby¹⁰⁰. Narodowość bezwarunkowo nie jest genezy państwowej, lecz

¹⁰⁰ Obszerniej: „Bizantynizm niemiecki”, „Przegląd Powszechny”, październik 1927.

wyłącznie społecznej. Nie państwa zmieniają się w narody, lecz społeczeństwa, mianowicie niektóre z tych, które przeprowadziły dokładną emancypację rodziny i zdobyły się na odrębność prawa publicznego. Nie wystarczą atoli te warunki; trzeba czegoś więcej.

Skoro społeczeństwa wydały z siebie pojęcie państwa narodowego, a zatem musiały to być społeczeństwa takie, które posiadały moc, rozmach i mnożność, żeby wytwarzać zrzeszenia nowego, a wyższego typu, decydujące o istocie państwa, a przynajmniej wpływające ogromnie na państwa istotę. Wytworzyć pojęcie może filozof w samotni (a nawet zwykle tak bywa), ale wcielić je może tylko ogół wykształcony, gdy się nim przejmie i gdzie jest już odpowiednio liczny i odpowiednio wpływowy. A żeby przyjęło się pojęcie narodu i żeby wydawało skutki, musiał wybór społeczeństwa tego pragnąć i nadto posiadać możność sprawić to, iżby naród istniał obok państwa.

Dokonać tego mogły tylko takie społeczeństwa, które posiadały wpływ na państwo, gdzie społeczeństwo nie było przez państwowość pochłonięte, lecz gdzie państwo pozostawiało mu swobodę rozwoju. Toteż pojęcie narodu nie mogło powstać w cywilizacji egipskiej ani też później w bizantyńskiej. Żydowskie pojęcie narodu wybranego oznacza współwyznawców i nie ma zgoła związku z zajmującą nas tu kwestią.

Pozostają Hellas i Rzym. Grecy starożytni, niezgodni w trójprawie, tym samym nie byli zdolni do wytworzenia zrzeszenia ogólnego. Nie brak było jednostek, które zdobyły się na pojęcie narodu helleńskiego (np. słynne miejsce u Herodota), ale nigdy się to powszechnie nie przyjęło.

Pojęcie to rodziło się w cywilizacji rzymskiej, wypielegnowane następnie przez łacińską. Nie znam przykładu narodu poza tą cywilizacją. Sięga ono tam tylko, dokąd sięgnął „klasyzm”. Stają się narodami także takie ludy, które historycznie pozostawały poza obrębem wpływów rzymskich, skoro tylko przyjęły następnie cywilizację łacińską; tyczy się to ludów, które wyszły z całkiem innych łożysk cywilizacyjnych, np. Finów i Madziarów, skoro przystąpili do rodziny łacińskiej.

Stwierdzam fakt: historia nie wykazała dotychczas poczucia narodowego poza cywilizacją łacińską.

Promieniowało i promieniuje nie jedno z jednej cywilizacji w drugą, bo zachodzą wpływy wzajemne. Tak też pojęcie narodu dostawało się nieraz z kręgu łacińskiego w inne – ale czyż się przyjęło gdziekolwiek trwale i skutecznie? Skoro bowiem naród jest zrzeszeniem, a więc musi istota jego polegać na wspólności metod życia zbiorowego w obrębie tego zrzeszenia.

Innymi słowy: Naród musi cały należeć bez najmniejszych zastrzeżeń do tej samej cywilizacji. Zrzeszenie narodowe jest zrzeszeniem cywilizacyjnym.

Gdyby tym nie był, nie byłby niczym. Albowiem naród stanowi zrzeszenie dobrowolne, w przeciwieństwie do państwa, które jest zrzeszeniem przymusowym i bez przymusu nie mogłoby się rozwijać; nawet własne państwo narodowe musi mieć moc używania przymusu wobec obywateli, wobec tych samych, którzy je utworzyli. Absurdem zaś byłoby samo przypuszczenie przymusu w sprawach narodowych. Byliśmy z

przymusu obywatelami rosyjskimi lub pruskimi, lecz pozostając Polakami. I czyż można być przymusowo członkiem jakiegokolwiek narodu?

Cywilizacja idzie z dobrej nieprzymuszonej woli; inaczej groziłby społeczeństwu dotkniętemu przymusem cywilizacyjnym stan acywilizacyjny (dlatego długa niewola mieści w sobie to niebezpieczeństwo).

Wola społeczeństwa dojrzałego do wytworzenia narodu nie może rozszczepiać się w dwóch kierunkach cywilizacyjnych; coś podobnego może być tylko u ludzi, którzy jeszcze sami nie wiedzą, czego chcą! Zresztą bez jednolitości cywilizacyjnej nie wytworzy się zrzeszenie dobrowolne i rozleglejsze – i dla tych przyczyn utopią jest żywe poczucie narodowe o dwóch cywilizacjach.

Szukajmy teraz innych cech narodowości. Będzie zapewne zupełna zgoda na to, jako naród jest to zrzeszenie cywilizacyjne, posiadające ojczyznę i język ojczysty. Chodzi tedy z kolei rzeczy o definicję tych pojęć.

Słyszy się często, jako ojczyzna, toć nie sama tylko ziemia ojczysta, lecz cały szereg względów natury duchowej. Sądzę, że zwolniony jestem od roztrząsania tej kwestii, skoro do definicji narodu wcieliłem wyraz „cywilizacyjne” (zrzeszenie) – i tym samym uważam ten punkt za załatwiony. Stwierdzam jednakże, jako wszelkie względy cywilizacyjne narodu muszą być związane z jakimś obszarem, mianowicie z siedliskami ludów tworzących wspólną narodowość, a zatem nie będzie żadnego nieporozumienia, gdy ten właśnie obszar nazywać będziemy ojczyznę. Spopularyzowane to w całym świecie rozumowanie jest całkiem słuszne. Każdy pyta po prostu drugiego: gdzie twoja ojczyzna?

Ojczyzna, jest to zwarte terytorium stanowiące stałą siedzibę i widownię dziejów narodu. Wynika z tego pośrednio, jako nie ma narodu bez historyzmu – i tak jest rzeczywiście. Kto posiada ojczyznę, posiada też język ojczysty. Jak ojczyzna dla każdego jest jedyną, tak też nie można mieć dwóch języków ojczystych. Szwajcar uznaje językiem ojczystym język swego kantonu, jeden jedyny.

Ojczyzna nie jest oczywiście pojęciem z dziedziny prawa prywatnego, lecz stanowczo z publicznego; co więcej, ojczyzna i patriotyzm nie mają nic wspólnego z prawem prywatnym, a zatem nie licują z takim publicznym, które na prywatnym się opiera. Naród może tedy powstać tylko w społeczeństwach posiadających odrębne prawo publiczne i gdzie państwo oparte jest na społeczeństwie. A zatem: tylko w cywilizacji łacińskiej.

I znów tworzy się w naszych oczach taki sam szereg cywilizacji, jaki już kilka razy stawał przed nami. Nie ma żadnego narodu poligamicznego, nie ma go przed emancypacją rodziny, nie ma bez swobód społeczeństwa ani bez odrębnego prawa publicznego. I szeregują się rozmaite metody ustroju życia zbiorowego wciąż jednakowo.

Jeszcze słowo o zrzeszeniach „ponadnarodowych”. Jest to ogromne nieporozumienie, jakoby tu należały marzenia średniowieczne o „rodzinie panów i ludów chrześcijańskich” i kilka późniejszych form, mniej lub bardziej wcielanych, aż do pruskiego programu *opaxgermanica* i do współczesnego nam największego falsyfikatu historii powszechnej, do tzw. ligi narodów. Były to i są zrzeszenia ponadpaństwowe,

względnie dążenia do takiego zrzeszenia. Pomieszanie pojęć państwa i narodu wprowadza tu niepotrzebne powikłania i niezmiernie utrudnienia. Dopóki się nie usunie tego nieporozumienia, nie postąpi się ani kroku ku skutecznemu wytworzeniu zrzeszenia ponadpaństwowego.

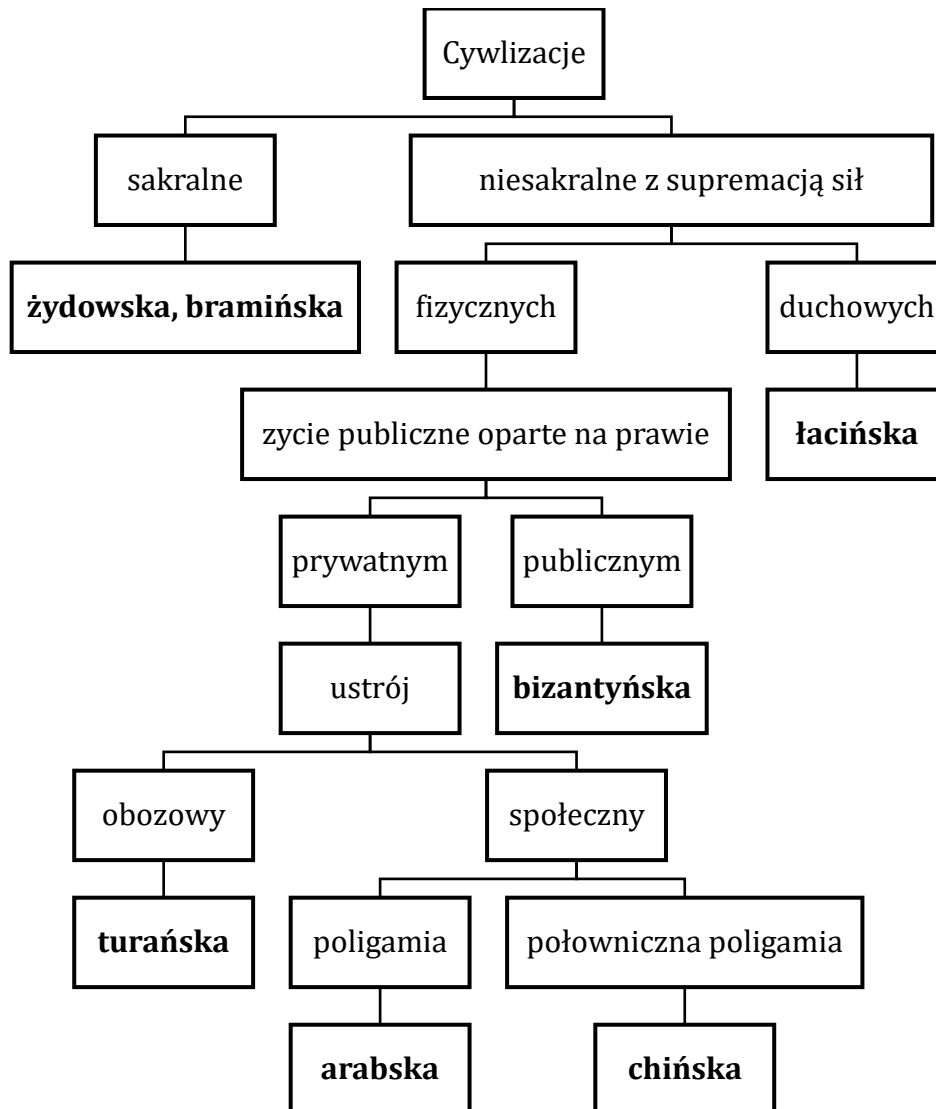
Zrzeszenie ponadnarodowe jest absurdem, a to z powodu nieuchronnej odrębności ojczyzny i języka ojczystego. Można wyobrazić sobie państwo uniwersalne, ale czyż język jakiś uniwersalny będzie ojczystym każdemu? Czy można mieć ojczyznę wszędzie i gdziekolwiek? To są przypuszczenia jaskrawo antynarodowe. Kto myśli o zrzeszeniu ponadnarodowym, ten zmierza ku zniesieniu narodowości, a tym samym ku zniesieniu cywilizacji łacińskiej. Poczucie narodowe stanowi wielki postęp w dziejach społeczeństw cywilizacji łacińskiej; bez tego cywilizacja ta byłaby niezupełną. Albowiem najwyższym jej kryterium jest supremacja sił duchowych. Na czymże ma się oprzeć, gdzie czerpać swe rękojmie? Na państwie? Więc na środkach przymusowych?! Tę supremację wyznawać można tylko dobrowolnie, z przekonania, bo nikt do niej nie zmusza ani przymuszać nie będzie; a zatem może się ona oprzeć również tylko o zrzeszenie wielkie i dobrowolne, a takim jest naród.

Przez narody dopiero osiąga cywilizacja łacińska swe szczyty.

PRÓBNY PODZIAŁ

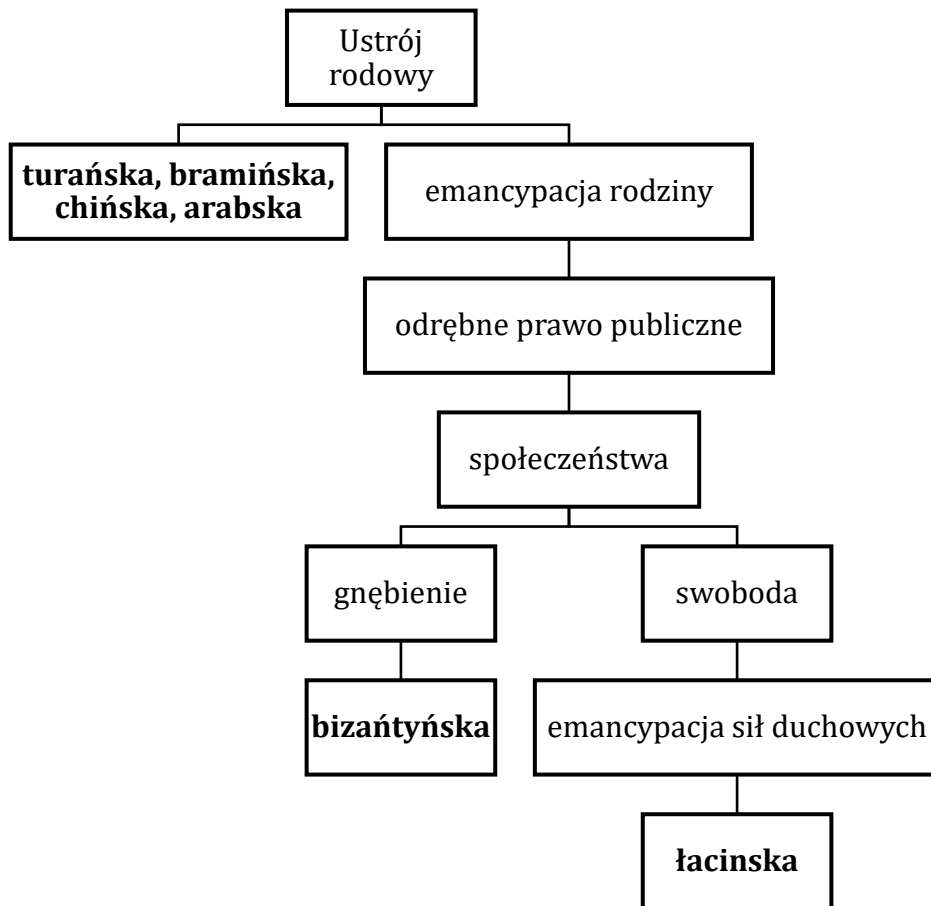
Skończyłem, co miałem do powiedzenia w sprawie próby systematyki cywilizacji, Cich wielość i usystematyzować ją. Nie opisywałem żadnej z nich. Opis pewnej cywilizacji wymaga osobnego dzieła; to praca obszerna, wchodząca w szczegóły. Chcąc dać opis siedmiu cywilizacji, jakimi tu operowałem, trzeba by siedmiu tomów¹⁰¹.

Dorobek tej książki da się wyrazić małą poniższą tabelką:

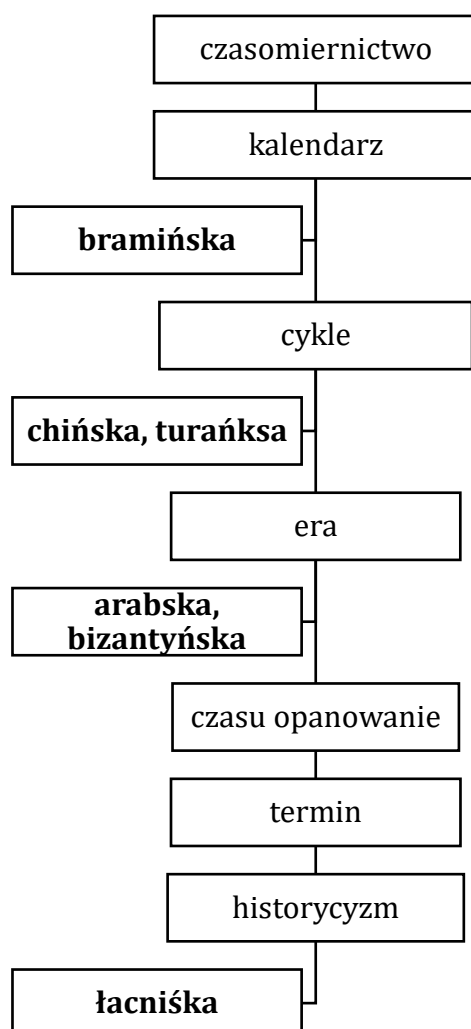


¹⁰¹ Oczywiście przy takim dopiero „opisie” okazałoby się, czy metoda moja jest trafna. Zdając sobie z tego sprawę, nie wykańczałem pracy niniejszej do druku, póki bym treści jej nie sprawdził sam na szczegółowym badaniu cywilizacji. Mam też niemal gotowe takie opisy cywilizacji żydowskiej i bizantyńskiej. Przekonawszy się, że metoda dopisuje, wykończyłem ostatecznie tę rozprawę, która musi najpierw wyjść drukiem jako fundamentalna.

W tym schemacie wyodrębnia się cywilizacja łacińska od razu; nastąpi to dopiero na końcu, jeśli ułożymy tabelkę metodą odwrotną, postępując od cech mniejszej wagi ku największym:



Dla przykładu dorysujmy sobie jeszcze tabelkę według stosunku do czasu:



Z jakiegokolwiek punktu obserwacyjnego próbowalibyśmy systematyki, zawsze łacnińska cywilizacja zajmie miejsce osobne, z żadną inną nie stając w tym samym rzędzie. Powtarzam, że tabelki te uważam za „tymczasowość z zastrzeżeniem”. Do wykończenia problemu potrzeba dokładniejszego opracowania różnorodności zachodzących w stosunku człowieka do czasu, tudzież wiadomości bliższych z ustrojów rodowych (których wyliczyłem w rozdziale III pięć, bo nie rozporządzam większą ilością danych niż na pięć ich rodzajów; ale czyż wykluczmy możliwość, że jest ich więcej?). Być może wszystkie formy wyższe i najwyższe, aż do supremacji sił duchowych, tkwią *in nuce* w pewnej metodzie ustroju rodowego; być może zatrzymanie się dalszego rozwoju gdzieś poniżej szczebla najwyższego zależy od tego, z jakiego rodzaju ustroju rodowego się wyszło; być może podobnie jak niektóre ludy są ofiarami języka niezdatnego do rozwoju poza pewien szczebel, podobnie zachodzi jakaś predestynacja, zależna od pierwiastka rodowego – ale również być może, że żaden z tych domysłów nie jest słusznym; i również może być, że jedne są słuszne, a drugie nie. Czekajmy więc, aż się rozwinie nauka o cywilizacji, a nauka, która za pomocą niniejszej rozprawy... ma zamiar powstać.

Na zakończenie tego próbowania systematyki zbierzemy cechy głównych cywilizacji, łączące je lub dzielące pomiędzy sobą.

O żydowskiej, zmiennej, będzie mowa w następnym ustępie. Bramańska jest sakralna, z ustrojem rodowym, kastowym, czasomierczą tylko do kalendarza, poligamiczna, w sprawach społecznych autonomiczna, w państwowych despotyczna, bezetyczna.

Cywilizacja turańska ma ustrój rodowy, poligamiczna, z czasomiernictwem do cykli, ze społecznościami nie zróżniczowanymi w społeczeństwie, z obozową organizacją życia publicznego, z antropatrią wodza-władcy, bezetyczna w życiu publicznym.

Chińska cywilizacja z ustrojem rodowym, rozluźniającym się po miastach, posiada cykle, poligamiczna, w sprawach społecznych autonomiczna, w państwowych antropolatriczna i bezetyczna.

Arabska cywilizacja z ustrojem rodowym, dochodząca do emancypacji rodziny w kulturze kordowańskiej, posiadająca erę, lecz nie dochodząca do historyzmu, poligamiczna, w życiu politycznym despotyczna, lecz poddająca władzę zwierzchnictwu Koranu.

Bizantyńska cywilizacja z emancypacją rodziny, monogamiczna, posiadająca erę, lecz nie znająca historyzmu, podporządkowuje społeczeństwo biurokracji, wytwarza etatyzm, w imię wszechwładzy państwa wprowadza antropolatrię osoby władcy, jakkolwiek – w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich – posiada odrębne prawo publiczne; w życiu publicznym bezetyczna. Narodowości nie wytwarza (na równi z wszystkimi poprzednimi). Cywilizacja łacińska z emancypacją rodziny, monogamiczna, posiada historyzm i poczucie narodowe, opiera państwo na społeczeństwie, od życia publicznego wymaga etyki, uznając supremację sił duchowych.

ZMIANY I SYNTEZY

Jakżeż pięknie brzmi ostatnie zdanie poprzedniego ustępu! Tylko... gdzie to kto oglądał w rzeczywistości? W cywilizacji łacińskiej jakiś kraj czarowny, gdzie wymaga się etyki od życia publicznego w pełnym uznaniu supremacji sił duchowych? O, gdzież ten kraj? Łatwiej może byłoby wskazać na terenach tejże cywilizacji kraj jakiś taki, w którym obowiązuje zasada „światłego” absolutyzmu, „Steuer zahlen und Maul halten”, gdzie kwitną szpiegostwo i donosicielstwo, podniesione do godności instytucji państwowych, gdzie grasuje cenzura, lecz nigdy nie stosowana do pornografii, gdzie zawiesza się niezawisłość sędziów itp. itp.? Gdzież tedy kryje się owa cywilizacja łacińska? Albowiem na obszarach jej kiełkuje w niejednym punkcie coś, co raczej wygląda na odmianę cywilizacji turańskiej, czasem chińskiej! Przypomnijmy sobie, co już powiedziano o stosunku schematu naukowego i życia, i postarajmy się, żeby jednak opanować nieco tę pozorną dowolność rzeczywistości. Okaże się, że obok schematu, bez którego nie moglibyśmy w ogóle rozumować, istnieją pewne prawa dziejowe, które w niemałej mierze wyjaśnią nasze zawiłości i wątpliwości.

Miejmy przede wszystkim na uwadze, że wszystko, co żywe, jest zmienne, a zatem cywilizacja nie bywa ani sztywnym kośćcem, ani głazem nieruchomym. Dopóki żyje, poddana jest zmianom; czasem na lepsze, bo się doskonali, a czasem na gorsze, bo upada; okresy rozwoju i upadku mogą nastawać zmienną, z powodu przyczyn ukrytych, zrazu głęboko. Mogą być zmiany ilościowe, a także jakościowe. Należy je odróżniać starannie; co innego zmiana szczebli, przez które przechodzi każda cywilizacja, a zgoła czymś innym jest zmiana cywilizacyjna, zasadnicza. Ilość szczebli jest nieograniczona, ale to nie ma nic do samego rodzaju cywilizacji, która może pozostawać tą samą od najniższych prymitywów aż do szczytów rozwoju. Będą to zmiany wyłącznie ilościowe. Jakościowe, zasadniczo cywilizacyjne zmiany mogą mieć różną rozpiętość; niektóre zmieszczą się w ramach danej cywilizacji, inne zaś nie, i wysuną się „poza burtę”. Jedne rodzą się przyrodzenie ze samej siły żywotnej cywilizacji ciągle tej samej, drugie mogą pochodzić z wpływów cywilizacji obcych. Z zetknięcia różnych prądów cywilizacyjnych może powstać nowość dodatnia, ale też ujemna, nawet karykatura; może nastąpić rozwój, ale też degeneracja. Zdaje mi się, że nauka o cywilizacji rozporządza środkami, żebyśmy mogli rozpoznać to od tamtego; a do tego przyda się nieraz schemat cech! Schemat tylko schematem, lecz bywa nieraz pożądanym kluczem do odróżniania rzeczy i spraw!

Jak zaznaczono w czwartym ustępie rozdziału IV, cywilizacja dzieli się na kultury stanowiące jej odmiany. Tu mogą zachodzić nawet znaczne różnice. Np. cywilizacja łacińska oparła się na feudalizmie, lecz Polska przejęła tę cywilizację bez feudalizmu, bo nie był nam do niczego potrzebny. W Polsce wytworzyła się więc odmienna kultura łacińskiej cywilizacji. Odrzucenie feudalizmu nie naruszało jedności cywilizacyjnej, podobnie jak nie naruszał jej na Zachodzie feudalizmu upadek. W naszym schemacie nie ma zgoła sprawy feudalizmu; stanowi on cechę drugorzędną, nie zasadniczą. Wszystkie zaś zasadnicze cechy łacińskiej cywilizacji mogą się przejawiać również dobrze przy feudalizmie, jak bez niego, bo można zachować tę samą metodę ustroju życia zbiorowego.

Obowiązywał zaś feudalizm w Meklemburgu aż do roku 1918, a czy dużo jest osób wiedzących o tym? Ależ nawet pośród niemieckiej inteligencji rzadko kto o tym wiedział, a dziś?!

Mogą zachodzić zmiany liczne, nie mające nic do zmiany cywilizacji. Czyż np. Turcy zmienili cywilizację swą (turańską) przez to, że rok księżycowy porzucili, a przyjęli słoneczny? Wszędzie był z początku księżycowy i w Polsce także! Może znalazłyby się jeszcze przeżytki czasomiarstwa księżycowego? Posiadamy co do tego ciekawą wiadomość z roku 1896 ze wsi Zalasowej pomiędzy Tarnowem a Tuchowem: „Najstarsze pokolenie nie zna naszej rachuby czasu; zna wprawdzie nazwy dwunastu miesięcy, lecz długość ich oznacza nie według ilości dni, lecz od nowiu do nowiu księżyca; a ponieważ rok księżycowy jest krótszy niż słoneczny, więc żeby go wyrównać z rokiem zwyczajnym, od N. Roku się poczynającym, liczą co drugi rok trzynaście miesięcy, a mianowicie wtrącają go między lutym i marcem i nazywają: podmarczyk, a wtedy nów z nowym rokiem przypadnie na Nowy Rok, tj. 31 grudnia lub 1 stycznia”.

Zmiana kalendarza nic nie znaczy, ani nawet rozmaitość kalendarza, możliwa w obrębie tej samej cywilizacji; aż dopiero historyzm zalicza się do naszego schematu. Podobnych zmian i odmian można by przytoczyć niemało. Każda cywilizacja, nawet każda kultura posiada cechy wyłącznie własne, znamienne, ale nie zmieniające niczego w zasadzie samej.

Jest atoli pośród cywilizacji taka, która przechodziła przez zmiany uchodzące w każdej innej stanowczo za zasadnicze, a która mimo to pozostała jednakże sobą. Tym to bardziej szczególne, że jest to cywilizacja sakralna, a więc do zmian nie pochozna: mianowicie żydowska. Np. w zakresie prawa małżeńskiego mamy żydów poligamicznych i żadne prawo religijne dotychczas wielożeństwa im nie zakazuje; w Europie atoli przyjęli monogamię, a to w zachodniej od połowy wieku XI za sprawą rabina Gerszona z Metz, na Bałkanie w połowie XVII wieku z nakazu „mesjasza” Sabataja Cwi (do tego kierunku należeli frankiści). Wielożeństwo stawało się bowiem niemożliwością w europejskim golumie, a przy tym wywoływało zgorzenie pośród chrześcijan; ale jeszcze rząd Napoleona I badał tę sprawę, czy Żydzi nie są poligamistami. Jednakże, czyż znamy jakieś społeczeństwo – prócz rzymskiego – które by niegdyś nie było poligamiczne? Z reguły zmiana taka wywołuje znaczne zmiany cywilizacyjne, nie mogła też nie wywołać ich u Żydów, a jednak utrzymali swą cywilizację, chociaż przechodzili przez inne nadto zmiany. Utrzymali właśnie dlatego, że była i jest sakralną, a wszelkie zmiany cywilizacyjne dokonywały się bez naruszenia naczelnej zasady ich sakralności: że są narodem uprzywilejowanym, powołani do panowania nad całym światem (mesjanizm żydowski). Gdyby runęła ta cecha, runęłaby cywilizacja żydowska; ale póki w to wierzą, może się zmieniać wszystko. Podobnież w bramińskiej cywilizacji żadna zmiana nie stanowi nic, póki istnieje ustrój kastowy i doktryna awatarów.

Żydzi przechodzili przez zmiany cywilizacyjne skutkiem przebywania w rozproszeniu pośród innych cywilizacji. Wywierają oczywiście cywilizacje na siebie wpływ wzajemny i żydowska też wycisnęła niemało śladów na społeczeństwach cywilizacji łacińskiej.

Każda cywilizacja, póki jest żywotną, dąży do ekspansji; toteż gdziekolwiek zetkną się z sobą dwie cywilizacje żywotne, walczyć z sobą muszą. Wszelka cywilizacja żywotna, nie obumierająca, jest zaczepną. Walka trwa, dopóki jedna z walczących cywilizacji nie zostanie unicestwiona; samo zdobycie stanowiska cywilizacji panującej walki bynajmniej nie kończy. Jeżeli istniejące obok siebie cywilizacje mieszczą się obok siebie w obojętnym spokoju, widocznie obie pozbawione są sił żywotnych. Wypadek taki kończy się często kompromisem w jakiejś mieszaninie mechanicznej, w której nastaje obopólna stagnacja, a z niej wytworzy się z czasem istne bagno acywilizacyjności.

Tak np. runęła cywilizacja wielkiej Persji, nie mogąc znieść klina hellenistycznego, wbijającego się w nią. Niebawem Syria, zebrawszy niedługie tryumfy w kategorii półcielesnej Piękna, nie zdobywszy się poza tym w cywilizacji hellenistycznej na nic a nic, poczęła wprost dziczeć. Wzbiły się natomiast na długo Pergamon i Aleksandria, bo tam cywilizacja grecka nakryła sobą i stłumiła wszystko inne.

Obok tego mamy też w starożytności przykłady wielorakości cywilizacyjnej na tym samym miejscu. Pierwsze miejsce należy się Antiochii. Absolutnie wszystkie o niej wiadomości brzmią jednak ujemnie, pełne oburzenia i obrzydzenia na tamtejsze pojęcia i obyczaje. I za naszych dni nie brak na wschodzie miejsc, gdzie rozmaite cywilizacje „współżyją” bez walki, w „zupełnej zgodzie”. O jednym z nich, Port-Saidzie, wyraził się polski podróżnik: „Wygląd miasta zewnętrzny międzynarodowy; przypomina ładacznice, która każdą część garderoby otrzymała od innego gościa, a tylko koszulę ma swoją i ta jest brudna”.

Gdzież więc pole do syntez cywilizacyjnych? Gdybyż coś takiego było możliwe, musiałyby się przejawiać wszędzie, gdzie rozmaite cywilizacje stykają się. Synteza syntez miała już czas wytworzyć się w Indiach z sześciu tamtejszych cywilizacji, a w Polsce powinna by powstać też niezgorsza. A tymczasem u nas cztery cywilizacje: żydowska, bizantyńska, turańska i łacińska walczą z całych sił; tylko tamte trzy łączą się zazwyczaj sojuszem wojennym, by uderzać na łacińską wspólnymi siłami, ale poza tym i one też walczą z sobą, mocując się na siłę.

Synteza możliwą jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji¹⁰², lecz między cywilizacjami żadną miarą. Dopóki Rzym czcił rozmaitych bogów italskich, potężniał; począł upadać, gdy wpuścił do „miasta” bogów syryjskich. W Italii panowała jedna cywilizacja, dzieląca się na odmiany lokalne, na drobne italskie kultury, których synteza w cywilizacji rzymskiej; ale gdy to samo zapragnęli czynić z rozmaitymi cywilizacjami, okazało się to śmiertelnością. Pomędzy cywilizacjami możebna jest tylko mieszanina mechaniczna. Zdarzają się one nierzadko, ale wiodą zawsze do obniżenia cywilizacji, a czasem do jej upadku, do stanu wręcz acywilizacyjnego.

Ileokroć w Polsce poszukiwano „syntezy pomiędzy Zachodem a Wschodem”, zawsze zwycięsko wychodził z tego Wschód. W rezultacie odwróciliśmy się od Zachodu i za Sasów poświęciliśmy się... rozszerzaniu cywilizacji turańskiej ku Zachodowi. Pograżeni w

¹⁰² Krążył w pobliżu tego prawa Fr. Graebner w swej „Ethnologie”, gdy pisał: „Aber der weitaus staerkere Kulturausgleich liegt bei den einander nacher srehanden hoeheren Kulturen”.

orientalnym nieuctwie nie mogliśmy sobie dać rady z odrębnością prawa publicznego od prywatnego! Z ciężkim mozołem nawracaliśmy z powrotem do łacińskiej cywilizacji, utraciwszy niepodległość w tych zapasach.

Typowym polem doświadczalnym dla rzekomych syntez cywilizacyjnych była Rosja, Ruś w ogóle. Od zarania dziejów Kijowszczyzny walczą tam cywilizacja łacińska z bizantyńską, a zwycięża... turańska. Górę brali ci, którzy wysługiwali się Połowcom, następnie Mongołom i Tatarom, aż w końcu pod koniec rządów Iwana III walka na długo ustała, bo turańszczyzna odniosła zupełne zwycięstwo. W XVII wieku nowa fala łacińska, wpływy polskie i... gruntowne zrujnowanie Litwy. Ale powstaje nawet „uczoność łacińska”, a wprowadzenie obowiązkowej nauki łaciny dla kandydatów na kierownicze stanowiska w państwie (1682) o ileż donoślej było wydarzeniem od wszystkich następnych reform Piotra W.! Ten sprowadził silny przypływ bizantynizmu z Niemiec, a niebawem wprowadziły rozbiory Polski wzmożone wpływy łacińskie, tak dalece, że przybłąkało się nawet coś z poczucia narodowego. Przenikła też do Rosji nauka europejska. Któż zaprzeczy, że nie brakowało tam typów prawdziwie europejskich? Czyż jednak nie był pospolitym obok tego typ prawdziwie turański? A pośród tego kręcił się bizantynizm w dwóch kierunkach: w orientalnym kultury turecko-bizantyńskiej i zachodnim niemiecko-bizantyńskim. W ostatnich dwóch pokoleniach głowa inteligenta rosyjskiego meblowana była – parafrazując księdza biskupa Krasickiego – gratami wszystkich stylów. Synteza? O nie! To był bity gościniec do wszelakiego nihilizmu!

Nie ma syntez; są tylko trujące mieszanki. Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji; oto przyczyna wszystkich „kryzysów”. Jakżeż bowiem można zapatrywać się dwojako, trojako (a w Polsce nawet czworako) na dobro i zło, na piękno i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła; jakżeż można mieć równocześnie czworaką etykę, czworaką pedagogię?! Tą drogą popaść można tylko w stan acywilizacyjny, co mieści w sobie niezdatność do kultury czynu. Następuje kręcenie się w kółko, połączone ze wzajemnym zżeraniem się. Oto obraz dzisiejszej Europy!

A gdy z walczących cywilizacji zwycięży w danym społeczeństwie nie ta sama, która panowała poprzednio, gdy więc następuje zmiana cywilizacji, popada się z reguły w stan acywilizacyjny. Przechodzili przez to Madziarzy, przechodzili Finowie (z turańskiej w łacińską) i przeszli zwycięsko. A my? W przeciwnym kulejąc kierunku, acywilizacyjni byliśmy za Augusta III Sasa i na coś podobnego kroi nam się znowu w dniu dzisiejszym. Nie sądźmy, że upada cywilizacja łacińska; nie, to my upadamy! Nie sądźmy, że powstaje cywilizacja nowa; nie, to nastaje zdziczenie.

Nie znam większego absurdu niż doktryna o upadaniu cywilizacji skutkiem starości. Ale żydowska i chińska trwają! Wprowadzenie biologicznego punktu widzenia do historii stanowi najgrubszą pomyłkę filozoficzną. A doszło do tego, iż nawet tęgie głowy jeły się obliczać, jak długo może kwitnąć i trwać cywilizacja, po jakim czasie musi ustąpić pola „nowej”. Nigdy żadna cywilizacja nie musi ani zamierać, ani umierać na uwiad starczy, lecz w każdej chwili może się zatruć pomieszaniem cywilizacyjnym. Także

wszystkie teorie nawrotów historycznych polegają na błędzie biologizmu dziejowego i wszystkie są fałszywe¹⁰³.

Upadek cywilizacji nie musi być wcale poprzedzony wysokim jej rozkwitem („wiek męski”), bo upaść można z każdego szczebla. Czasem gniją na drzewie owoce niedojrzałe.

Wywód zaś, jako cywilizację upadającą, „spełniwszy swe zadanie”, jest frazesem literackim, pięknie brzmiącym, lecz naukowo czczym.

Cywilizacje upadają z tej samej przyczyny, co wszelkie zrzeszenia: gdy się zepsuje ich struktura. Ta polega na jednolitości metody zrzeszenia, ażeby włądały nią pewne normy współrzędne, iżby jedna nie wykluczała drugiej. Słowem, cywilizacja upada, gdy zabraknie w niej warunku współmierności. Cywilizacja także jest zrzeszeniem, podlega więc temu prawu zrzeszeń.

Cywilizacja byłaby jednym możliwym zrzeszeniem ponadnarodowym. Nie wytworzy się jej sztucznie, nie zrodzi się z żadnego aprioryzmu. Ale też właśnie dlatego, że jest zrzeszeniem rzędu wyższego niż naród, nie można przypuszczać, jakoby każdy naród miał swą cywilizację. Czyżby cywilizacji miało być tyle ile narodów? Liczmy!! Cywilizacją „narodową” danego narodu jest ta, w której naród się wytworzył i wzrastał; np. polską cywilizacją narodową jest łańska. Polacy wytworzyli w niej osobną kulturę, łańsko-polską, ale mogli nie wytworzyć własnej kultury, a i bez tej oryginalności należeli do tej samej cywilizacji łańskiej. Powstanie kultury nie tłumaczy się odrębnością narodową. Są narody, które osobnej kultury nie wytwarzały, a nie uwłacza to w niczym ich odrębności narodowej; co innego bowiem cechy narodowe, a co innego cywilizacyjne.

Ledwie dotknąć tu mogę tych rozmaitych nasuwających się zagadnień, które dopiero przy opisie tej czy owej cywilizacji dałyby się oświetlić należycie. Ale zdaje mi się, że jednak wskazałem kilka praw historycznych – i chciałbym określić najwyższe z nich:

Jeżeli prawdą jest, co wywodziłem poprzez całą książkę, jako pomyślność zrzeszenia zależy od trafności i jednolitości jego metody, że nie da się urządzić żadnego zrzeszenia trwale i mocno metodami sprzecznymi – natenczas prawdą również być musi to, co uważam w historii za prawo praw, a co stanowi u mnie dorobek i wynik prac całego życia:

Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby.

¹⁰³ Por. w rozdziale I.

ZAKOŃCZENIE

Nauka o cywilizacji jest wyższym piętrem historii. W r. 1921 pozwoliłem sobie wystąpić z twierdzeniem, jako „dzieje powszechne można będzie układać dopiero na tle walk cywilizacji i niefortunnych prób syntez cywilizacyjnych” – tudzież, że na miejsce dotychczasowej mętności jakiejś nijakiej rzekomej historii kultury „wstąpi jasna nauka o cywilizacjach jako wynik wszelakiej różnaitości dociekań historycznych, jako najwyższy szczebel nauki historycznej”¹⁰⁴. Prace około niniejszej książki rozpocząłem byłem jednak jeszcze o cztery lata wcześniej, w roku 1917, w owym roku najcięższych doświadczeń i najciaśniejszego ograniczenia życia, kiedy jednak pomimo wszystko wiara w odrodzenie Polski nie traciła ani na chwilę żywotności. Zaczynem tematu były roztrząsania stosunku naszego do Europy, naszej wartości cywilizacyjnej w ogóle¹⁰⁵. Zakres dociekań rozszerzał się następnie z roku na rok, temat rozrastał się i pogłębiał zarazem. Wiele zawdzięczam dziesięcioletniemu pobytowi w Wilnie, o którego ciasnych uliczkach można powiedzieć, że pełne są szerokich zagadnień powszechno-dziejowych. Tam też, w Wilnie, stanowiła pierwotna redakcja tej pracy przedmiot wykładów na uniwersytecie w roku akademickim 1927/28.

Właściwie metodyczna nauka o cywilizacji jest nauką... mającą powstać. Ja sam dopomagam jej do tego znacznie mniej, niżbym pragnął i (jak przypuszczam) zdołał; niechże mnie wytłumaczy z małości niesionego plonu ta okoliczność, że przez całe życie byłem w nauce polskiej osamotniony... Mnie nigdy nie pomagano.

Badania naukowe posuwają się w sposób dwojaki: albo przez specjalizację, albo przez generalizowanie; ale gdyby to miało być niemożliwym, tamto byłoby moim zdaniem niepotrzebne. Stosunek dwu tych łożysk nauki jest dla mnie stosunkiem środków i celu. Toteż trzeba być najpierw dobrze zaopatrzonym w środki, a kto nie pracował dużo i długo w analizie tej czy owej specjalności, nie ma wstępu do budowy syntezy.

Pragnąłbym gorąco, żeby się spopularyzował w Polsce pogląd jednego z mistrzów europejskiej nauki, Fustel de Coulanges. Powiedział on trzy rzeczy. Przede wszystkim prawidło zasadnicze wszelkiej pracy naukowej: „Pour un jour de synthese il faut des annees danalyse”. Zarazem jednak nie miał zaufania co do głębi wiedzy specjalistów, ograniczających zbytnio swe studia czasowo i miejscowo; twierdził bowiem, iż historyk musi oprzeć swe dociekania na dłuższym okresie czasu. Jego zdaniem taki, który ogranicza się do jednego tylko odcinka dziejów, naraża się na błędy nawet w tym jedynie sobie dostępnym ustępie, choćby życie całe poświęcił swej drobnej ultraspecjalności, ponieważ wiek, w którym coś rozkwitnie, niemal nigdy nie jest wiekiem powstania rzeczy. A w innym jeszcze miejscu ostrzega historyków, że „l’histoire netudie pas seulement les faits materiels et les institutions; son veritable objet d’etude est l’ame humaine”.

¹⁰⁴ „Polskie Logos i Ethos”, Poznań 1921, tom I (wykład wstępny na Uniwersytecie Wileńskim).

¹⁰⁵ „Polska w kulturze powszechnej”, dzieło zbiorowe pod redakcją F.K., dwa tomy, Kraków 1917 (z przedmową Franciszka Stefczyka, którego staraniem dzieło wyszło).

Nie lekceważę żadnego punktu widzenia, bo wszelka obserwacja z nowego przedsiębrana punktu może dostarczyć wyników jak najgodniejszych uwagi; w konsekwencji bronię się też przed wyłączością jakiegokolwiek pola obserwacyjnego. Gdybyż można objąć je wszystkie! Z krytycznego ich przeglądu może by się automatycznie niejako zrodziła synteza? Summa wszelkich punktów obserwacyjnych daje niewątpliwie dokładne widzenia całości, lecz pod jednym warunkiem, by ze wszystkich patrzeć równocześnie, od jednego razu, by nie ulec skutkom zmian sprawianych przez czas. Ależ to niewykonalne! Niestety! Bądź co bądź zbliżymy się przynajmniej do należytego ogarnięcia całości, używając rozmaitych punktów obserwacyjnych.

Sprowadzić wyniki rozmaicie przedsięwziętej obserwacji do wspólnego mianownika musi właśnie metoda historyczna, doskonale do tego zaprawiona, bo wytworzona wśród różnaitości i dla jej badania.

Jeśli powiedzie się wyjaśnić zagadnienie różności cywilizacji, wyniknie z tego nowy widok historii powszechnej, która musi określać stosunki wzajemne rozmaitych cywilizacji. Dzieje powszechne trzeba traktować jako dzieje walk cywilizacji i prób syntez cywilizacyjnych, dzieje ich ekspansji i zaników, dzieje powstawania kultur i wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej cywilizacji lub też ulegania cywilizacji obcej, a zatem dzieje wzajemnych wpływów cywilizacji, wpływów dodatnich i ujemnych. Historia powszechna stanie się historią metod ustroju życia zbiorowego – a w takim razie obejmie na pewno wszystkie objawy historycznego życia, całą pełnię tego życia.

Wtedy też pozyska się podstawę porównawczą objawów dziejowych, tudzież możność krytycznego rozpatrzenia przyczyn i skutków, celów i środków, możliwości i niemożliwości. Dowiemy się wreszcie, o co chodzi w tysiącleciach ludzkiej doli i niedoli.

Natenczas będzie się wiedziało nareszcie, do czego przydatne owe dociekania mozolne szczegółów drobiazgowych na niższych szczeblach Historii, a które dotychczas są doprawdy chyba same sobie celem, bo nikt ich nie umie jeszcze łączyć w całość inaczej, jak tylko mechanicznie i to zawsze w ograniczeniu do jednego tylko działu bytu. Historia każdej kategorii bytu wegetuje sobie obecnie osobno; związane ideą ogólną, wynikłą z nauki o cywilizacji, dadzą syntezę.

Generalizowanie staje się pędem nieodpartym dla badacza, który dostrzega, jako w nauce wszystko ma związek ze wszystkim. Z tego prawdziwy uczony musi sobie zdawać sprawę. Zresztą stara to już teza, wiadoma Buckleowi i czas spory, żeby się wreszcie spopularyzowała! Dla mnie nie ulega wątpliwości, że wiedza jest sumą związków zachodzących między naukami, najwyższym zaś piętrem konstrukcji jest pogląd ogólny na wszystko – światogląd¹⁰⁶. Do tego szczytu wspinać się można, skądkolwiek by się zaczęło; nie ma takiej nauki, której by nie można było obrać sobie za punkt wyjścia.

Niech mi wolno będzie dodać jeszcze, że wspinać się ku szczytom jest obowiązkiem; a jeśli ktoś jest do tego za słaby, niechże przynajmniej silniejszemu nie przeszkadza!

¹⁰⁶ Używam tego wyrazu za prof. Rozwadowakim, zamiast „światopogląd”.

Od dawna rzucanie światogłądów stało się jakby monopolem przyrodników. Życie historyczne podsumowano pod prawa biologiczne. Klio sama zawiniła niemało, że zdegradowano ją na piąte koło u wozu Przyrody. Upadek nauk humanistycznych dawał też i daje coraz więcej pola wszelakiemu szarlatanństwu w życiu publicznym...

Obecnie atoli nauki te opatrzone są w metody wydoskonalone znakomicie; czemuż więc nie nadrobić, co się zaniedbało; czemu nie posunąć się ku szczytom, nie pokusić się o światogład oparty na badaniach humanistycznych?

Głoszę zatem renesans nauk humanistycznych. Mniemam, że nie będą one już ustępowały w niczym „umiejętności ścisłej” nauk przyrodniczych. Historia zdoła odkryć i wykazać swe „pewniki” i „prawa” metodą własną. Nie idę z tymi, którzy chcieliby zrobić z historii coś na kształt nauk przyrodniczych. W upodobnieniu się do nich upatrywałbym wykolejenie, grożące w dalszym ciągu degeneracją. Pewne próby, podjęte ze strony niektórych historyków, żeby wydoskonić Historię upodobnieniem jej do nauk przyrodniczych, uważam za nieporozumienie, które będzie zapewne krótkotrwałe.

Róbmy każdy swoje, przyrodnik i humanista, po swojemu, własnymi metodami, a wtedy właśnie znajdziemy się na dobrej drodze ku owym wyżynom, gdzie wszystko się zbiega, gdzie znać związek wszystkiego ze wszystkim.

Powiodło mi się, jak przypuszczam, wskazać kierunek nowej drogi dla pielgrzymujących do Prawdy. Chodzi o metodę nauki o cywilizacji. Pragnę tylko, by książka okazała się godną tego, żeby ją poprawiano i żeby dostarczała wątku do dalszych roztrząsań. Wiem, że daję niniejszym za ledwie szkic.

Pocieszam się nadzieją, że poruszone w tej książce kwestie zadomowią się w nauce polskiej. Z takiego rezultatu byłbym nie tylko zadowolony, lecz szczęśliwy bez względu na to, ile z pracy mej ostoi się, a ile będzie musiało być wycofane wobec dokładniejszych badań moich następców.

I oto nawinął się wyraz właściwy, wyrażający wszystkie me marzenia: chciałbym mieć następców!

A gdy nadejdzie czas syntezy, gdy wyniknie z niej skuteczne dochodzenie praw dziejowych, natenczas także poszczególne działy historii nabędą cech umiejętności i nie będzie już słychać pytania: czy historia jest nauką?

I będzie Historia w dalszym rozwoju służyć do roztrząsania twórczego wielkich zagadnień człowieka i człowieczeństwa, wspinająca się po szczeblach abstraktów aż do przedsionka porządku nadprzyrodzonego, roztrząsająca własną metodą zagadnienie stosunku Myśli i Bytu.

Kończąc, pozwalam sobie zwrócić się jeszcze raz do „Cieniów” Kołłątaja, by zakończyć jego słowami: „Zacznijmy bez oglądania się, kto nas potem poprawiać będzie”.

W Krakowie, wrzesień 1934

BIBLIOGRAFIA

Leopold Adametz: Hodowla ogólna zwierząt domowych. Z niemieckiego przełożył Zdzisław Zabielski, Kraków. Akademia Umiejętności. 1925.

P. J. Andre, capitaine dinfanterie coloniale (Pierre Reden): L'islam et les races. Dwa tomy, Paris 1922.

Anthropologie. Unter Leitung von S. Schwalbe und E. Fischer, bearbeitet von E. Fischer, R. F. Graebner, M. Hoernes, Th. Mollison, A. Ploetz, G. Schwalbe. Teubner, Leipzig und Berlin 1923. (W księgozbiornie: Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausgegeben von Paul Hinneberg. Dritter Teil: Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin. Puenfte Abteilung: Anthropologie).

Henryk Tomasz Buckie: Historia cywilizacji w Anglii, tłumaczył Zawadzki, Lwów 1862 (oryginał angielski 1857).

Bastian: Die Rechtsverhaeltnisse bei verschiedenen Volkeren der Erde. Ein Beitrag zur vergleichenden Ethnologie. Berlin 1872.

Jerzy Bandrowski: Zolozka, powieść z polskiego morza. Poznań (1929).

Sten Bergman: Na nartach i sankach przez Kamczatkę. Tłumaczył Mirandola. Poznań 1929.

Paul Barth: Die Philosophie der Geschichte ais Soziologie. Erster Teil: Grundlegung und kritische Uebersicht. Zweite, durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. Leipzig 1915.

Adolf Bartele: Der Bauer in der deutschen Vorgangenheit. Monographien zur deutschen Kultrgeschichte, hersgg. v. Georg Steinhausen, VI. Band. Leipzig 1900.

Franciszek Bujak: Traktat Kopernika o monecie. Lwów 1924.

Jan St. Bystroń: Alger. Lwów (1934).

listy O. Jana Beyzyma: T. J. apostoła trędowatych na Madagaskarze. Wydanie piąte, Kraków 1927.

Leon Cahun: Introduction a l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines a 1405. Paris 1896.

L. Cadriere: La familie et la religion en pays anoamite – w dziele zbiorowym Se.

E. Chalupny: Narodni povaha ceska Praha 1907.

Jerzy Chmielewski: Angola. Warszawa 1929.

August Cieszkowski: Prolegomena do historiozofii. Przełożył z niemieckiego syn autora. Poznań 1908.

J. A. Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. W wydaniu Bibliotheque national, wyd. trzecie (z listopada 1867).

August Comte: Cours de la philosophie positive. Quatrieme ed. par E. Littré. Tomy IV, V, VI. Paris 1877 sq.

Jan Czekanowski: Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, prehistoryczne i językoznawcze. Lwów 1927.

Jan Czekanowski: Zarys antropologii Polski. Lwów 1930.

Jan Czekanowski: Rasy i ludy. Kraków (1932).

X. Marcin Czerwiński: Na górze Atos, wśród mniszej republiki. Tekst objaśniony 57 rycinami i mapą Atosu. Kraków 1908.

J. Deniker: Les races et les peuples de la terre. Deuxieme edition revue et considerablement augmentee. Paris 1926 (data w Avertissement p. V).

T. W. Rhys – Davids: Buddyzm, zarys życia i nauk Gotamy – Buddy. Z 20 wydania oryginału tłum. St. F. Michalski. Warszawa 1912.

Antoni Dębczyński: Dwa lata w Kongo (1925-1927). Warszawa 1928.

Wilhelm Depping: Japonia. Przekład z wydania trzeciego. (Biblioteka dzieł wyborowych, Warszawa 1904, dwa tomy, Nr 326, 327).

Edmond Demolins. Szlaki dziejowe a typy społeczne. Przetłumaczył L. Krzywicki. Warszawa 1902.

Rene Descartes: Rozprawa o metodzie. Przełożył Boy. Kraków 1918.

Zdzisław Dębicki: Z północy i południa: Finlandia, Włochy, Szwecja. Rumunia, Turcja. Warszawa 1926.

E. J. Dillon: Konferencja pokojowa w Paryżu 1919 roku. Z oryginału angielskiego z upoważnienia autora przeł. M. L. Wydanie drugie uzupełnione skorowidzem; z portretem autora. Warszawa 1921.

G. Davy et A. Moret: Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'orient ancien. Paris 1923 (L'evolution de l'humanite nr 6).

Lotar Dargun: Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums. (Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft, Band V, 1884).

X. Andreass Eckardt O. S. B: Die Familie in Japan und Korea

L. Ehrlich: Die Familie bei den Tschuktschen, Jukagiren, Korjaten und Itelmon – w dziele zbiorowym Se.

Fustel de Coulanges: Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, w wyd. piątym, sporządzonym przez Kamilla Julliana. Tome I. La Gaule feodale i II. Les origines du systeme feodal. Paris 1922.

La cite antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome, 27 ed. Paris 1922.

Eugen Fischer: Spezielle Anthropologie oder Rassenlehre.

Mieczysław Fularski: Argentyna, Paragwaj, Boliwia. Wrażenia z podróży. Warszawa 1929.

Karol Frycz. W środku świata (w warszawskiej „Rzeczypospolitej” w pierwszym tygodniu lipca 1921 r.).

Futabatel: Ster na lewo. Powieść japońska, spolszczył Jerzy Marlicz (felietony „Gazety Warszawskiej” w lipcu i sierpniu 1925).

M A. Gobineau: Essai sur l'inegalite des races humaines. Dwa tomy. Paris 1853; wyd. drugie 1884.

Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Paris 1865.

Odrodzenie. Sceny historyczne. Przełożył i napisał przedmowę Adolf Strzelecki (Książki dla wszystkich, Warszawa 1908-1911).

Bronisław Grąbczewski: Podróże. Trzy tomy. Warszawa 1924.

Stanisław Gerlach: Z Taszkientu do Krakowa naokoło świata. Pamiętnik ucieczki oficera Polaka z niewoli rosyjskiej. Dwie części. Warszawa 1923.

Karol Gjellerup: Pielgrzym Kamanita. Romans starohinduski. Z upoważnienia autora przełożył F. Mirandola. Poznań 1923.

F. Graebner: Ethnologie – w dziele zbiorowym Ant.

F. Graebner: Das Weltbild der Prinntiven. Muenchen 1924.

Ferdynand Goetel: Przez płonący Wschód. Warszawa (1925).

Ferdynand Goetel: Egipt. Lwów 1927.

Grundriss der menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene, von Erwin Bauer, Eugen Fischer und Fritz Lenz. Band I. Menschliche Erblchkeitslehre. Band II. Menschliche Auslesc und Rassenhygiene. Muenchen 1921.

Adam Grabowski: Wśród gór i pustyń Coelesyrii. Bytom 1924.

G. W. Fr. Hegel: Vorlesungen ueber die Philosophie der Goschichte. Wydanie F. Brunstaeda, Leipzig 1907 (Reclam).

Knut Hamsun: Pan. Z pamiętników porucznika Tomasza Glahna. Kraków 1903.

Sven Hedin: Bagdad, Babylon, Ninive. Leipzig 1928.

Herders saemtliche Werke, hrsgg. v. Suphan, Band XIV, Berlin 1887.

X. Georg Hoeltker S. V. D: Die Familie bei den Azteken und Maya – w dziele zbiorowym Se.

Lafcadio Hearn: Czerwony ślub i inne opowiadania. Wybrał i przetłumaczył z angielskiego Jerzy Bandrowski. Warszawa (1925).

Le Japon inconnu (Esquisses psychologiques), traduit du l'anglais... par Mme Leon Raynal. Paris 1901.

- Julian Talko-Hryniewicz: Z przeżytych dni (1850— 1903). Warszawa 1930.
- C. Edward Huron: zasady filozofii. 24 tezy tomistyczne. Tłumaczył ks. dr Aleksander Żychliński, Poznań 1925.
- Antoni Jakubski: W krainach słońca. Kartki z podróży do Afryki środkowej w latach 1909 i 1910. Lwów 1914.
- Ed. de Jonghe: La familie chez les Congolais – w dziele zbiorowym Se.
- Bugumił Jasinowski: Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu a Zachodu. Wilno 1933.
- Ignacy Judt: Żydzi jako rasa fizyczna. Warszawa 1902.
- Ludwik Krzywicki: Kurs systematyczny antropologii. Tom I. Rasy fizyczne. Warszawa 1897.
- Ludwik Krzywicki: Ludy. Zarys antropologii etnicznej. Warszawa 1893.
- Rudyard Kipling: Druga księga dżungli. Przełożył z oryginału E Mirandola. Lwów – Poznań 1923.
- Włodzimierz Korsak: Ku indyjskiej rubieży. Poznań 1926.
- Walerian Kiecki: Wykłady o biologicznych podstawach hodowli: Gatunek i rasa. Warszawa 1924.
- X. Hugo Kołłątaj: Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego. Z rękopisu wydał Ferdynand Kojśiewicz. Trzy tomy. Kraków 1842.
- Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. und erläutert von J. H. v. Kirchmann (Philosophische Bibliothek, Band XIV). Berlin 1869.
- Kants gesammelte, w wydaniu berlińskiej Akademii, tom VIII, Berlin 1912.
- Der Koran oder das Gesetz der Moslemen... Auf Grund der vormaligen Verdeutschung F. E. Buysen's vom neuen aus dem Arabischen uebersetzt... von Dr. Samuel Friedrich Guenther Wahl... Prof. zu Halle... Halle 1828.
- Księga o Śląsku, wydana z okazji jubileuszu 35-letniego istnienia „Znicza” , pod redakcją Alojzego Targa, Cieszyn 1929.
- Ks. Józef Kruszyński; Studia nad porównawczą historią religii. Poznań 1926.
- Ks. Józef Krzyszkowski T.J.: Tercjarstwo muzułmańskie. Misje Katolickie z marca 1927
- Ks. Józef Krzyszkowski T.J.: Świat muzułmański. Ms z kwietnia 1927.
- Ks. Kosibowicz T.J.: Problem ludów pigmejskich. Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1927.
- Władysław Kotowicz: O chronologii mongolskiej. Rocznik Orientalistyczny, tom IV. Odbitka Lwów 1928

Ku-Hung-Ming: Duch narodu chińskiego, z upoważnienia autora z oryginału angielskiego przetłumaczył i opatrzył wstępem Józef Targowski. Kraków 1928

Tadeusz Korzon: Staszic jako historiozof. Kwartalnik historyczny, Lwów 1887.

Gustave Le Bon: Lois psychologiques de l'évolution des peuples. II édition, Paris 1895.

Les civilisations de l'Inde. Nouvelle édition, Paris 1900.

Jack London: dolina księżycy, tom drugi, Warszawa 1929.

Fritz Lenz: Menschliche Auslese und Rassenhygiene – w dziele zbiorowym Gr.

M. B. Lepecki: W krainie jaguarów. Przygody oficera polskiego w dżunglach i stepach Brazylii (Biblioteka dzieł wyborowych, Warszawa 1924, tom X.).

M. B. Lepecki: Na cmentarzyskach Indian. Wrażenia z podróży po Paranie. (Bibl. dzieł wyborowych, Warszawa 1926).

M. B. Lepecki: Oceanem, rzeką, lądem. Przygody z podróży po Argentynie. Warszawa 1929.

Percival Lovell: Dusza Dalekiego Wschodu. Przekład J. G. H. Pawlikowskiego. Lwów 1922 (Wiedza i życie, seria IV, tom 12).

T. E. Lawrence: Bunt Arabów. Przekład Janiny Sujkowskiej. Warszawa 1929.

Stefan Łubieński: Między Wschodem a Zachodem. Japonia na straży Azji. Dusza mistyczna Nipponu. Kraków 1927.

Erazm Majewski: Nauka o cywilizacji. Cztery tomy. Warszawa 1908-1923.

Jadwiga Marcinowska: W upalnym sercu Wschodu. Wrażenia z podróży po Egipcie, Indiach, Cejlonie i Jawie. Lwów 1925.

Jadwiga Marcinowska: Wartości twórcze religijnej myśli polskiej. Warszawa 1919.

Władysław Massalski: Ekspansja islamu w świetle nowych poglądów. Przegląd Powszechny z kwietnia 1927.

Eduard Meyer: Geschichte des Altertums. Zweite Auflage. I. Band. I. Hälfte; Einleitung: Elementar der Anthropologie. Stuttgart 1907.

Eduard Meyer: Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische – Untersuchungen. Halle a/S 1902.

Carl Ludwig Michelet: Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten. (Drugi tytuł:) Der Entwicklungsgang der Weltgeschichte in beiden Halbkugeln I. Teil, Berlin 1859; II. Teil, 1860.

Ks. Marian Morawski T. J.: Podstawy etyki i prawa. Wydanie trzecie, Kraków 1908.

Bronisław Malinowski: Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu. Kraków 1915.

- Bronisław Malinowski: Mutterrechtliche Familie und Oedipus – Komplex. Eine ethnologisch – psychoanalytische Studie. Wien 1924.
- Wanda Miłaszewska: Zatrzymany zegar. Poznań (1926).
- Jacques Morgan: Les premieres civilisations. Paris 1909.
- L'humanite prehistorique. Esquisse de prehistoire generale. Paris 1924.
- Kazimierz Moszczyński: Kultura ludowa Słowian. Część 1. Kultura materialna. Kraków 1929. – Część II, zeszyt I. Kraków 1934.
- Marco Polo: Na dworze Wielkiego Hana. Opracował dr Albert Herrmann. Przełożył Marcei Twardowski. Łódź s. a.
- A. Maurizio: Die Getreide Nahrung im Wandel der Zeiten. Zuerich 1916.
- Misje Katolickie, miesięcznik w Krakowie.
- Tadeusz Mitana: Wrażenia z pobytu na Wschodzie. Przegląd Warszawski 1923, nr 16 i 17.
- Ferdynand Antoni Ossendowski: W ludzkiej i leśnej kniei. Warszawa (1923).
- Ferdynand Antoni Ossendowski: Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów. Konno przez Azję centralną. Warszawa 1923.
- Ferdynand Antoni Ossendowski: Cud bogini Kwan-Non. Z życia Japonii. Poznań 1924.
- Eugene Pittard: Les races et l'histoire. Introduction ethnologique a Phistoire. Paris 1924 (w księgozbiornie; L'evolution de Ehumanite, nr 5).
- Błażej Pawłowicz: kilka rysów z życia ludu w Zalasowej. (Materiały antropologiczno-archeologiczne, wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Tom I. Kraków 1916. Część II. Dział etnograficzny.
- Robert Poehlmann: Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Zweite Auflage. Muenchen 1912, dwa tomy.
- Alfred Ploetz: Sozialanthropologie. w dziele zbiorowym Ant.
- Paweł Popiel: Pamiętniki 1807-1892. Kraków 1927.
- J. C. Poestion: Island. Das Land und seine Bewohner. Nach den neusten Quellen. Wien 1885.
- Ernest Psichari: Głosy wołające na puszczy. Wspomnienia z Afryki. Przełożyła Zofia Morstinowa. Poznań 1925
- Józef Rostafiński: Świat i ludzie Algieru. Wydanie drugie, Kraków 1896.
- Jan Rostafiński: Autem i arbą przez Anatolię. Warszawa 1927.
- W. Melcer-Rutkowska: Turcja dzisiejsza. (Biblioteka dzieł wyborowych, rok 1925, tom 30).

- Wacław Sieroszewski: Wśród kosmatych ludzi, Warszawa 1926.
- Wacław Sieroszewski: Dwanaście lat w kraju Jakutów. Wrażenie i notatki. Z mapą i 167 rysunkami. Warszawa 1900.
- Wacław Sieroszewski: Korea, klucz Dalekiego Wschodu. Z 28 rysunkami i mapą. Warszawa 1905.
- Wacław Sieroszewski: Dalaj Lama. Dwa tomy. Warszawa 1927.
- Wacław Sieroszewski: Risztau. Wydanie drugie. Kraków 1911.
- G. Schwalbe: Die Abstammung des Menschen und die aeltesten Menschenformen – w dziele zbiorowym Ant.
- Mieczysław Schmidt: On his Majesty's service. Naokoło Afganistanu. Warszawa 1925.
- Semaine internationale religieuse. V. Session. (Luxembourg 16 – 22. IX. 1929) Paris 1931.
- Friedrich von Schlegel: Philosophie der Geschichte in 18 Vorlesungen gehalten zu Wien i. J. 1828 – w Saemmtliche Werke, zweite Original – Ausgabe, Wien 1846. Band 13.
- Ks. L. de Smoldt: Le mariage en Chine
- N. Schneider: Ehe und Familie in der Gesetzgebung der Sumerer, Babylonier, Assyrer und Hethiter.
- Michał Sobacki: Kwiat złoty. Gobineau redivivus. Poznań 1925.
- Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. I. Band: Gestalt und Wirklichkeit. 15-22 unveränderte Auflage. Muenchen 1920. Bd. II. Welthistorische Perspektiven, 15 -30 Auflage, Muenchen 1922.
- Albert Sorel: Montesquieu, Paris 1887.
- Zygmunt Stefański: Stosunki agrarne w Bośni i Hercegowinie. Świat Słowiański z kwietnia 1905.
- Stanisław Staszic: Ród ludzki, Warszawa 1819.
- Edward Welle Strand: Ludzie spod bieguna. Powieść z najdalszej północy. Tłum. Artur Górski, Warszawa s. a.
- Stefan Poraj Suchecki: Wschodnim wybrzeżem Afryki. Wrażenia z podróży. Warszawa 1901.
- Józef Supiński: Myśl ogólna fizjologii powszechnej. Warszawa 1860.
- Jon Svenson: Z dalekiej północnej wyspy. Kraków 1924.
- Adam Szelański: Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji. Lwów 1912.
- Ks. Władysław Szczepański: Najstarsze cywilizacje Wschodu klasycznego. Tom I. Egipt; II. Babilon; III. Egea i Hatti. Lwów 1922-23.

Zofia Kossak-Szczucka: Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917-1919 r. Wydanie drugie, Kraków 1923.

Witold Szyszko: Pod zwrotnikami. Porto Rico (Bibl. dzieł wyborowych. Nr 679-680 przed r. 1914.).

Józef hr. Tyszkiewicz: Eurazja. Warszawa 1928.

Ks. Tastevin S. Sp: La famille Nyaneka – w dziele zbiorowym Se.

Ks. A. Tonelli Sal: La famiglia presso i Bororo-Orari del Matto-Grosso – w dziele zbiorowym Se.

KenijroTotukomi: Nemi-Ko. Z japońskiego tłumaczyli Sakae Shiroya i E. F. Edgett, z angielskiego na polski przełożyła Emilia Węśławska. Warszawa 1905 (Bibl. dzieł wyborowych, nr 375, 378).

KenijroTotukomi: Oeuvres du Turgot, nouvelle édition, avec les notes de Dupont Nemours... par Eugene Daire et Hippolite Dussard. Paris 1844, dwa tomy.

J. Vendryes: Le langage. Introduction linguistique à l'histoire. Paris 1921. (L'évolution de l'humanité. Synthèse collective, dirigée par Henri Berr, vol. 3.).

Jan Baptysta Vico: Nowa nauka. Przedmową i komentarzem opatrzył Fausto Nicolini. Przełożył Antoni Lange. Tom 1. Warszawa 1916.

Voltaire: La philosophie de l'histoire, w wydaniu Geneve 1765.

Wilhelm Wundt: Voelkerpsychologie, Band VII, VIII: Die Gesellschaft, Leipzig 1917; Band X: Kultur und Geschichte, Leipzig 1920.

L. Walk: Die Familie in Suedafrika – w dziele zbiorowym Se.

Eduard Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Deutsch von Leopold Katscher. I Band, Leipzig 1907; II. Band 1909.

Józef M. Hoene-Wroński: Developpement progressif et but final de l'humanité, Paris 1861.

Florian Znaniecki: Wstęp do socjologii. Poznań 1922.

Tadeusz Zieliński: La Sybille. Trois essais sur la religion antique et le christianisme. Paris 1924.