

Grey Scale #13



DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



FELIKS KONECZNY

O WIELOŚCI CYWILIZACYJ



KRAKÓW 1935

SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF



FELIKS KONECZNY

O WIELOŚCI CYWILIZACYJ



KRAKÓW 1935

SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF

O WIELOŚCI CYWILIZACYJ

UZUPEŁNIENIE NINIEJSZEGO STUDYUM:

„O POSTĘPIE MORALNOŚCI“

WYJDZIE Z POCZĄTKIEM ROKU 1936

FELIKS KONECZNY

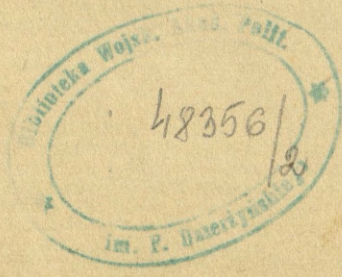
O WIELOŚCI
CYWILIZACYJ



KRAKÓW 1935

SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF

93,85



Wyjaśnienie skrótów w przypiskach

A — Leopold Adametz: Hodowla ogólna zwierząt domowych. Z niemieckiego rękopisu przełożył Zdzisław Zabielski, Kraków, Akademia Umiejętności, 1925.

An — P. J. André, capitaine d'infanterie coloniale (Pierre Reden): L'islam et les races. Dwa tomy, Paris 1922.

Ant — 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 księgozbiórze: Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausgegeben von Paul Hinneberg. Dritter Teil: Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin. Fuenfte Abteilung: Anthropologie).

B — Henryk Tomasz Buckle: Historya cywilizacyi w Anglii, tłumaczył Zawadzki, Lwów 1862 (oryginał angielski 1857).

Ba — Bastian: Die Rechtsverhaeltnisse bei verschiedenen Voelkern der Erde. Ein Beitrag zur vergleichenden Ethnologie. Berlin 1872.

Bd — Jerzy Bandrowski: Zolojka, powieść z polskiego morza. Poznań (1929).

Be — Sten Bergman: Na nartach i sankach przez Kamczatkę. Tłumaczył Mirandola. Poznań 1929.

Br — Paul Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Erster Teil: Grundlegung und kritische Uebersicht. Zweite, durchgesehene und sehr erweiterte Auflage. Leipzig 1915.

Br̄t — Adolf Bartels: Der Bauer in der deutschen Vergangenheit. Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, hersgg. v. Georg Steinhau-sen, VI. Band, Leipzig 1900.

Bu — Franciszek Bujak: Traktat Kopernika o monecie. Lwów 1924.

Bs Jan St. Bystroń: Alger. Lwów (1934).

By — Listy O. Jana Beyzyna: T. J. apostoła trędowatych na Madagaskarze. Wydanie piąte, Kraków 1927.

C — Leon Cahun: Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mon-gols des origines à 1405. Paris 1896.

Ca — L. Cadière: La famille et la religion en pays annamite — w dziele zbiorowem Se.

Cha — E. Chalupny: Narodni povaha česká. Praha 1907.

Chm — Jerzy Chmielewski: Angola. Warszawa 1929.

Ci — August Cieszkowski: Prolegomena do historyzozofii. Przełożył z niemieckiego syn autora. Poznań 1908.

Co — J. A. Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. W wydaniu Bibliothèque national, wyd. trzecie (z listopada 1867).

Ct — August Comte: Cours de la philosophie positive. Quatrième éd. par E. Littré. Tomy IV, V, VI. Paris 1877 sq.

Cz — Jan Czekanowski: Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, prehistoryczne i językoznawcze. Lwów 1927. ..

CzA — Zarys antropologii Polski. Lwów 1930.

CzR — Rasy i ludy. — Kraków (1932).

Cze — X. Marcin Czerwiński: Na górze Athos, wśród mniszej republiki. Tekst objaśniony 57 rycinami i mapą Athosu. Kraków 1908.

D — J. Deniker: Les races et les peuples de la terre. Deuxième édition revue et considérablement augmentée. Paris 1926 (data w Avertissement p. V.).

Da — T. W. Rhys - Davids: Buddyzm. Zarys życia i nauk Gotamy - Buddy. Z 20 wydania oryginału tłum. St. F. Michalski. Warszawa 1912.

Db — Antoni Dębczyński: Dwa lata w Kongo (1925—1927). Warszawa 1928.

De — Wilhelm Depping: Japonja. Przekład z wydania trzeciego. (Biblioteka dzieł wyborowych, Warszawa 1904, dwa tomy, Nr. 326, 327).

Dem — Edmond Demolins: Szlaki dziejowe a typy społeczne. Spolszczył L. Krzywicki. Warszawa 1902.

Des — René Descartes: Rozprawa o metodzie. Przełożył Boy. Kraków 1918.

Dę — Zdzisław Dębicki: Z północy i południa: Finlandya, Włochy, Szwecya, Rumunia, Turcya. Warszawa 1926.

Di — E. J. Dillon: Konferencya pokojowa w Paryżu 1919 roku. Z oryginału angielskiego z upoważnienia autora przeł. M. L. Wydanie drugie uzupełnione skorowidzem; z portretem autora. Warszawa 1921.

DM — G. Davy et A. Moret: Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'orient ancien. Paris 1923 (L'évolution de l'humanité Nr. 6).

Dr — Lotar Dargun: Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums. (Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft, Band V, 1884).

E — X. Andreas Eckardt O. S. B.: Die Familie in Japan und Korea — w dziele zbiorowem Se.

Eh — L. Ehrlich: Die Familie bei den Tschuktschen, Jukagiren, Korjaten und Itelmen — w dziele zbiorowem Se.

F — Fustel de Coulanges: Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, w wyd. piątym, sporządzonem przez Kamilla Julliana. Tome I. La Gaule féodale i II. Les origines du système féodal. Paris 1922.

Fa — La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. 27 éd. Paris 1922.

Fi — Eugen Fischer: Spezielle Anthropologie oder Rassenlehre. W dziele zbiorowem Ant.

Fl — Mieczysław Fularski: Argentyna, Paragwaj, Boliwia. Wrażenia z podróży. Warszawa 1929.

Fr — Karol Frycz: W środku świata (w warszawskiej „Rzeczpospolitej” w pierwszym tygodniu lipca 1921 r.).

Fu — Futabatel: Ster na lewo. Powieść japońska, spolszczył Jerzy Marlicz (feljetony „Gazety Warszawskiej”) w lipcu i sierpniu 1925).

G — M. A. Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines. Dwa tomy. Paris 1853; wyd. drugie 1884.

Ga — Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Paris 1865.

Gb — Odrodzenie. Sceny historyczne. Przełożył i przedmowę poprzedził Adolf Strzelecki (Książki dla wszystkich, Warszawa 1908—1911).

Gcz — Bronisław Grąbczewski: Podróże. Trzy tomy. Warszawa 1924.

Ge — Stanisław Gerlach: Z Taszkientu do Krakowa na około świata. Pamiętnik ucieczki oficera Polaka z niewoli rosyjskiej. Dwie części. Warszawa 1923.

Gj — Karol Gjellerup: Pielgrzym Kamanita. Romans starohinduski. Z upoważnienia autora przełożył F. Mirandola. Poznań 1923.

Gn — F. Graebner: Ethnologie — w dziele zbiorowem Ant.

Gnw — Das Weltbild der Primitiven. Muenchen 1924.

Go — Ferdynand Goettel: Przez płonący Wschód. Warszawa (1925).

Goe — Egipt. Lwów 1927.

Gr — Grundriss der menschlichen Erblichkeitslehre u. Rassenhygiene, von Erwin Bauer, Eugen Fischer und Fritz Lenz. Band I. Menschliche Erblichkeitslehre. Band II. Menschliche Auslese und Rassenhygiene. Muenchen 1921.

Gra — Adam Grabowski: Wśród gór i pustyń Coelesyryi. Bytom 1924.

H — G. W. Fr. Hegel: Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte. Wydanie F. Brunstaeda, Leipzig 1907 (Reclam).

Ha — Knut Hamsun: Pan. Z pamiętników porucznika Tomasza Głahna. Kraków 1903.

Hd — Sven Hedin: Bagdad, Babylon, Ninive. Leipzig 1918.

He — Herder's saemtliche Werke, hrsgg. v. Suphan, Band XIV, Berlin 1887.

Ho — X. Georg Hoeltker S. V. D: Die Familie bei den Azteken und Maya — w dziele zbiorowem Se.

Hr — Lafcadio Hearn: Czerwony ślub i inne opowiadania. Wybrał i przetłumaczył z angielskiego Jerzy Bandrowski. Warszawa (1925).

Hrj — Le Japon inconnu (Esquisses psychologiques), traduit du l'anglais... par Mme Léon Raynal. Paris 1901.

Hry — Julian Talko - Hryniewicz: Z przeżytych dni (1850—1903). Warszawa 1930.

Mr — A. Maurizio: Die Getreide Nahrung im Wandel der Zeiten. Zuerich 1916.

Ms — *Misy Katolickie*, miesięcznik w Krakowie (pierwsza liczba oznacza rok, druga stronicę; rzymska miesiąc).

Mt — Tadeusz Mitana: Wrażenia z pobytu na Wschodzie. *Przegląd Warszawski* 1923, Nr. 16 i 17.

O — Ferdynand Antoni Ossendowski: W ludzkiej i leśnej kniei. Warszawa (1923).

Oaz — Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów. Konno przez Azyę centralną. Warszawa 1923.

Oe — Cud bogini Kwan - Non. Z życia Japonii. Poznań 1924.

P — Eugène Pittard: Les races et l'histoire. Introduction ethnologique à l'histoire. Paris 1924 (w księgozbiórce: L'évolution de l'humanité, Nr. 5).

Pa — Błażej Pawłowicz: Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej. (Materiały antropologiczno - archeologiczne i etnograficzne, wydawaną staraniem Komisji antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Tom I. Kraków 1916. Część II. Dział etnograficzny, s. 229 - 265).

Ph — Robert Poehlmann: Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Zweite Auflage. Muenchen 1912, dwa tomy.

Pl — Alfred Ploetz: Sozialanthropologie, w dziele zbiorowem Ant.

Po — Paweł Popiel: Pamiętniki 1807—1892. Kraków 1927.

Poc — J. C. Poestion: Island. Das Land und seine Bewohner. Nach den neuesten Quellen. Wien 1885.

Ps — Ernest Psichari: Głosy wołające na puszczy. Wspomnienia z Afryki. Przełożyła Zofia Morstinowa. Poznań 1925.

R — Józef Rostafiński: Świat i ludzie Algieru. Wydanie drugie, Kraków 1896.

Ro — Jan — Autem i arba przez Anatolię. Warszawa 1927.

Ru — W. Melcer - Rutkowska: Turcja dzisiejsza. (Biblioteka dzieł wyborowych, rok 1925, tom 30.).

S — Waław Sieroszewski: Wśród kosmatych ludzi. Warszawa 1926.

Sa — Dwanaście lat w kraju Jakutów. Wrażenia i notatki. Z mapą i 167 rysunkami. Warszawa 1900.

Saa — Korca, klucz Dalekiego Wschodu. Z 28 rysunkami i mapą. Warszawa 1905.

Sb — Dalaj Lama. Dwa tomy. Warszawa 1927.

Sc — Risztau. Wydanie drugie, Kraków 1911.

Sch — G. Schwalbe: Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen — w dziele zbiorowem Ant.

Schn — Mieczysław Schmidt: On his Majesty's service. Naokoło Afganistanu. Warszawa 1925.

Se — Semaine internationale d'ethnologie religieuse. V. Session. (Luxembourg 16 - 22. IX. 1929) Paris 1931.

Sl — 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.

Sm — Ks. L. de Smedt: *Le mariage en Chine* — dzieło zbiorowem Se.
 Sn — N. Schneider: *Ehe und Familie in der Gesetzgebung der Sumerer, Babylonier, Assyrer und Hethiter* — w dziele zbiorowem Se.

Sob — Michał Sobieski: *Kwiat złoty. Gobineau redivivus*. Poznań 1925.

Sp — 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.

Sr — Albert Sorel: *Montesquieu*, Paris 1887.

St — Zygmunt Stefański: *Stosunki agrarne w Bośni i Hercegowinie*. *Świat Słowiański* z kwietnia 1905.

Sta — Stanisław Staszic: *Ród ludzki*, Warszawa 1819.

Str — Edward Welle Strand: *Ludzie z pod bieguną. Powieść z najdalszej północy*. Tłum. Artur Górski, Warszawa s. a.

Su — Stefan Poraj Suchecki: *Wschodniem wybrzeżem Afryki. Wrażenia z podróży*. Warszawa 1901.

Sup — Józef Supiński: *Myśl ogólna fizyologii powszechnej*. Warszawa 1860.

Sv — Jon Svenson: *Z dalekiej północnej wyspy*. Kraków 1924.

Sz — Adam Szelański: *Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji*. Lwów 1912.

Szc — Ks. Władysław Szczepański: *Najstarsze cywilizacje Wschodu klasycznego*. Tom I. Egipt; II. Babilon; III. Egea i Hatti. Lwów 1922 - 23.

Szcz — Zofia Kossak - Szczucka: *Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917—1919 r.* Wydanie drugie, Kraków 1923.

Szy — Witold Szyszyło: *Pod zwrotnikami. Porto - Rico*. (Bibl. dzieł wyborowych, Nr. 679—680 przed r. 1914.).

T — Józef hr. Tyszkiewicz: *Eurazja*. Warszawa 1928.

Ta — Ks. Tastevin S. Sp: *La famille Nyaneka* — dzieło zbiorowem Se.

Tn — Ks. A. Tonelli Sal: *La famiglia presso i Bororo - Orari del Matto - Grosso* — w dziele zbiorowem Se.

To — Kenijro Totukomi: *Nemi - Ko*. Z japońskiego tłumaczyli Sakae Shioya i E. F. Edgett, z angielskiego na polskie przełożyła Emilia Węśławska. Warszawa 1905. (Bibl. dzieł wyborowych, Nr. 375, 378.).

Tu — *Oeuvres du Turgot, nouvelle édition, avec les notes de Dupont Nemours...* par Eugène Daire et Hippolite Dussard. Paris 1844, dwa tomy.

V — J. Vendryes: *Le langage. Introduction linguistique à l'histoire*. Paris 1921. (*L'évolution de l'humanité. Synthèse collective*, dirigée par Henri Berr, vol. 3.).

Vi — Jan Baptysta Vico: *Nowa nauka*. Przedmową i komentarzem opatrzył Fausto Nicolini. Przełożył Antoni Lange. Tom I. Warszawa 1916.

Vo — Voltaire: *La philosophie de l'histoire*, w wydaniu Genève 1765.

W — Wilhelm Wundt: Voelkerpsychologie, Band VII, VIII: Die Gesellschaft, Leipzig 1917; Band X: Kultur und Geschichte, Leipzig 1920.

Wa — L. Walk: Die Familie in Suedafrika — w dziele zbiorowym Se.

We — Eduard Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, deutsch von Leopold Katscher. I. Band, Leipzig 1907; II. Bd. 1909.

Wr — Józef M. Hoene - Wroński: Développement progressif et but final de l'humanité, Paris 1861.

Z — Floryan Znaniński: Wstęp do socyologii. Poznań 1922.

Zi — Tadeusz Zieliński: La Sybille. Trois essais sur la religion antique et le christianisme. Paris 1924.

ROZDZIAŁ I.

Rozdział wstępny

I.

OD BACONA DO MAJEWSKIEGO.

Historya staje się coraz bardziej powszechną. Wydarzenia na Dalekim azyatyckim Wschodzie sprowadzają rychłe, coraz rychlej następujące, skutki w układzie sił w Europie; nawet afrykańskie sprawy padają coraz wydatniej na szalę polityczną i ekonomiczną; toteż studyowanie ludów i państw egzotycznych staje się coraz potrzebniejszym dla życia publicznego nie tylko Anglii, lecz również wszystkich bez wyjątku państw europejskiego kontynentu. Studya te czynią też postępy bardzo znaczne; dość powiedzieć, że w piśmiennictwie polskim nie brak autorów, od których można wiele się nauczyć o ludach innych cywilizacyj.

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

Toteż i podręczniki dziejów powszechnych uwzględniają coraz chętniej „świat cały“; przybywa im całych rozdziałów. Zaznacza się w tym kierunku gorliwość wielka a chwalebna. Coraz też bardziej uświadamiamy sobie, że zmierza ten ruch ku nowym pojęciom o całej historyi powszechnej, 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.

Tem bardziej zadziwiać musi, że mając coraz więcej do czynienia z różnaitością cywilizacyj, nie zadano sobie pytania: skąd się bierze, z czego powstaje ta różnaitość? dlaczego Japończyk a Szwed, chociaż jednako telefonują, inaczej jednakże myślą i działają? Dlaczego wszyscy ludzie nie należą do jednej cywilizacji? czemu różnią się nietylko szczeblami, ale rodzajami rozmaitych cywilizacyj?

Minęły czasy naiwności ekonomicznej szkoły dziejopisarskiej, kiedy-to z rodzaju pokarmów wyprowadzano 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 tem miejscu? Jak dotychczas — nic.

A nie brakło czasom nowożytnym i najnowszym zapędów do wytworzenia wielkich syntez dziejopisarskich, z rozpędem stanowczym ku całej a całej „ludzkości“. Sprawa o przyczynę różnaitości ludzkiej stawiała też kiedyniekiedy na wokandzie naukowej. Czyż godziłoby się kusić o nowe opracowanie rzeczy, a zwłaszcza metodą nową, nie zbadawczy wpierw sumiennie dotychczasowych zabiegów o syntezę i używanych do tego metod?

Z nowościami własnymi występować należy jak najostrożniej; im bardziej pomysł oryginalny, tem bardziej *nonum prematur in annum!* Zachowałem wprawdzie tę ostrożność, ale chciałbym usprawiedliwić się z próbowania metody własnej tem, że zachodzi tu taki wypadek, iż dotychczasowe metody zawodzą; poprzedzę tedy swą rzecz skrótem (jak najtreściwszym) szkicu z przeglądem syntez historyozoficznych, opartych na wszelkich używanych dotychczas metodach¹⁾.

Metoda indukcyjna — dla historyi najwłaściwsza — jest dziełem historyka, *Bacona* werulamskiego (1561—1626), który długo opracowywał dzieje Anglii od pojednania obu Róż do zjednoczenia królestwa za Jakóba I, lecz nie zdążył i wydał tylko historję Henryka VII (1621 r.). Nie zdążył, pochłonięty ogromem swej *Instauratio magna*, której również ledwie złomki zdołał wykończyć. Interesował się zagadnieniem syntezy, jako historyk i od historyi wychodząc, ogarnął obszerne rozłogi wie-

¹⁾ Przegląd taki stanowił przedmiot całorocznego (trzechgodzinnego) wykładu w uniwersytecie wileńskim w r. 1926/27, jako wstęp do Nauki o cywilizacji.

dzy. Metoda jego miała służyć jednakowo naukom humanistycznym i przyrodniczym.

W humanistycznych nastał atoli zastój, podczas gdy przyrodnicze poczęły się rozwijać szybko i skutkiem tego zdawało się, jakoby metoda poczęta przez Bacona stanowiła ich tylko właściwość; co więcej, wydawało się po pewnym czasie, jakoby tylko przyrodnicze nauki stanowiły wiedzę. Wytworzyły się te dwa złudzenia i stawały się coraz grubsze, 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 tem, że z natury swej istoty stanowić mogą tylko o formach. Aż dziw bierze, gdy wypada stwierdzić, jako pierwsze dzieło historyczne, powołujące się na Bacona, wyszło aż dopiero w przeszło sto lat po jego śmierci!

Tymczasem zaciążył nad rozwojem historii (choć sam historią się nie parał), wynalazca geometrii analitycznej, młodszy od Bacona o jedno pokolenie René Descartes (1596—1650). Posiadał w wysokim stopniu poczucie powszechności. Bieg życia nastręczył 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, czem 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“¹⁾.

Ale sama metoda kartezjańska, wymagająca w ujmowaniu zjawisk wszędzie pewnej formuły ogólnej i prostolinijności, 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 głównem swem dziele: *De la recherche de la vérité* (1674 r.) upatruje Malebranche w hi-

¹⁾ Des 16,24.

stori i działanie Opatrzności, nie dotykając bliżej zagadnienia, jakie są Jej ścieżki.

Metoda polega tu na samem zastanawianiu się, na rozumowej medytacji. Nazwę ją medytacyjną — gdyż w następnym rozwoju tego działu dedukcyi sami najwybitniejsi jej przedstawiciele wprost powołali się na medytację. Potem w r. 1793 miał *Condorcet* oznaczyć nauki humanistyczne za takie, *où les découvertes sont le prix de la seule méditation* — a zdaniem Wrońskiego: *Le savoir, considéré en lui même, est d'abord, purement contemplatif ou spéculatif*¹⁾.

Po Malebranche'u kontynuuje medytację słynny „ostatni Ojciec Kościoła“, Jacques Bénigne Bossuet (1627—1704), który w dziele *Discours sur l'histoire universelle jusq' à l'empire de Charlemagne* obmyślił t. zw. judeocentryzm, jako oś historii powszechnej starożytności²⁾ — a które to dzieło uważane jest za pierwszą próbę filozoficznego traktowania dziejów.

Wprowadzili tedy do syntezy historycznej metodę medytacyjną katolicy uczeni; później dopiero miano używać jej przeciw Kościołowi.

Historykiem był Wilhelm Leibnitz (1646—1716), współtwórca rachunku różniczkowego, marzący w rozległych medytacjach o tem, by z pomocą uniwersalnego „klucza logicznego“ dojść do nauki uniwersalnej; autor *Monadologii* obok *Systema theologicum*, tudzież specjalnych rozpraw historycznych i wydawca źródeł. Ani on nie nawrócił do indukcji.

Indukcyi 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 własne jego słowa:

„Nasz zamiar, by ułożyć... koncepcyę historii idealnej wiecznej, która obejmie historye poszczególne różnych narodów w obrębie danych epok czasu...“ „... Ta sama nauka buduje zarazem historyę idealną wieczną, poprzez którą płyną w czasie historye wszystkich narodów w swoich narodzinach, postępach, zastojach, upadkach i zagładach...“ „...Nauka, która ma na celu odkryć plan idealnej historii wiecznej, na której kanwie toczą

¹⁾ Co 78, Wr 403.

²⁾ por. „Geneza judeocentryzmu“ w „Myśli Narodowej“, Nr. 1 z roku 1929.

się w czasie historye wszystkich narodów...” „... Ta nauka powinna być, że się tak wyrazimy, dowodem Opatrzności, jako faktu historycznego, gdyż będzie to historia porządków (praw), które Ona bez jakiegobądź 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 poczyną się na nowo *ricorso*. Vico jest twórcą teorii stałych nawrotów w historii, teorii wyznawanej nawet za naszych dni.

Obejmował Vico wszystkie nauki humanistyczne, a każdej dobrze się zasłużył. Specjaliści wyliczają 15 wypadków, w których późniejsi uczeni narażeni byli na zarzut plagiatu, popełnionego na Vica „Nowej Nauce“. Także nauka o cywilizacji tkwi in nuce w jego pismach.

Długi wprawdzie byłby rejestr odkryć historycznych, dokonanych przez Vica drogą studyów indukcyjnych, lecz synteza jego nie czyni zadość wymogom tej metody; generalizowanie u niego przedwczesne. Ustanowiwszy schemat swej „historii wieczystej“, powtarzającej się w nawrotach, naciągał do niej fakty i całe grupy faktów. On ojcem *schematów* w syntezie historycznej. Bądźcobądź obwieścił światu nowy problem naukowy: zagadnienie praw historyi¹⁾.

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

W przeciwieństwie do Vica, którego gryzła rdza przeciwności życiowych, mógł Charles de Secondat baron de la Brède et de Montesquieu (1689—1755) powiedzieć sam o sobie, jako nie miał w całym życiu takiego zmartwienia, któreby nie dało się zatrzeć godziną lektury. Spełniając wszelkie warunki swego po-

¹⁾ Vi 23, 137, 206, 209, 77, tablica po 60.

kolenia, był i przyrodnikiem i literatem; studyował gruczoły nerkowe, przyczyny echa i warunki przeźroczystości ciał, a dzieła literackie wydawał w mowie wiązanej i niewiązanej (sławny poemat *Temple de Gnidos* i i.¹⁾). Wsławił się głośniami „*Listami Perskimi*“ (1721), poczem rzuca to wszystko, i zabiera się do historii, ale nie za pomocą medytacyj, lecz drogą mozolnych indukcyjnych badań.

Chciał dojść, czemu jest tyle różności w ustrojach społecznych i państwowych i od czego to zależy. Zbierał materiały przez lat 30, a spostrzegłszy, jako pewna część zamierzonego dzieła rozrasta się zbyt w stosunku do całości, wyodrębnia to i wydaje osobno w r. 1734, jako *Considérations sur les causes de la grandeur, et de la décadence des Romains*, dzieło znakomite. W 14 lat potem zdążył wydać zasadniczą swą pracę *Esprit des Lois*, która w ciągu dwóch lat miała 22 wydań. Był już przepracowany. Mawiał, jako posiwił nad napisaniem książki, którą można odczytać w ciągu trzech godzin, a teraz musi wypocząć i nie będzie już mógł pracować; jakoż nie wydał odtąd żadnej znaczniejszej pracy — a w siedm lat po wyjściu pierwszego wydania, dokonał żywota, jednego z najczystszych i najpożyteczniejszych, jakie zna Historia²⁾.

Gdyby w jednym zdaniu streścić dorobek Monteskiusza, brzmiałoby ono może w te słowa: 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. Jakżeż bliskim był spostrzeżenia, że tu chodzi o rozmaite metody życia zbiorowego! Często odnosi się wrażenie, jakoby nie dostawało w jego wywodach już tylko odpowiedniego wyrazu, by sobie uświadomił całą istotę dziejów cywilizacji.

Monteskiusz odkrył *metodę* właściwą dla nauk historycznych, zarzucając wszelką spekulację, poszukiwanie schematu, dochodząc do pojęć ogólniejszych indukcyją. Olbrzymią posiadł zasługę

¹⁾ Sr 9, 10, 20, 41.

²⁾ Tamże s. 49, 50, 56, 76, 77, 133, 140. Aż w 19 lat po wyjściu oryginału pojawiło się streszczenie polskie przez Bogusławskiego w *Monitorze* 1767 r.

przez to, że 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 wytworzył szkoły. Matematyczno-literacki racjonalizm ganił jego dzieło i z pierwotnej poczytności wkrótce nie pozostało nic ponad uznanie prawdziwych uczonych, których nikt nie słuchał, na których nikt nie zważał i którzy zakrzyczani harmidzami „reformatorów“, sami o sobie nawzajem nie wiedzieli. Gdyby powstała szkoła monteskiuszowa, czyż byłoby możliwem, iżby historia polityczna i historia prawa chadzały osobno, jedno do sasa, drugie do lasa? czy racjonalizm nie byłby wydał nieco mniej błędnych ogników? Ale chronologicznie najbliższy „uczeń“ Monteskiusza — toć 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“ studyował 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“ na jego ucznia. Stawał okoniem przeciw ideałowi równości, bo *la barbarie égale tous les hommes*. W jego szkicu „O postępach ducha ludzkiego“ sporo uwag, określających wcale wyraźnie to, co później nazwano „wpływem otoczenia“. Jednakże stwierdza, jako „w takich samych warunkach przyrody („klimatu“) znajdują się ludy różniące się, a w klimatach bardzo niepodobnych znajdzie się często ten sam charakter i ten sam rodzaj umysłowości“. A jakżeż zaszczytnem 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 historycznych¹⁾.

Niestety, Turgot nie został historykiem, bo zabrał się do... robienia historii. On odwrócił się od pisarstwa historii, a potem historia odwróciła się od niego! A może pokoleniem następnem byłyby kierowały inne hasła, gdyby Turgot rozwinął był i wzmocnił kierunek myślenia Monteskiuszowy?

¹⁾ Tu II 586—599, 642—667.

A tymczasem gospodarowali w historyzofii coraz więcej matematycy, przyrodnicy i literaci. Nigdy nie sypały się nowe pomysły w zakresie humanistyki w takiej obfitości, jak w „Encyklopedyi“, istnym pomniku upadku nauk humanistycznych, a nawet doszło do tezy Edmunda Burke (1730—1797), jako „w świecie moralnym niema odkryć“.

Z przyrodnika literat, François Marie Arouet, znany tylko pod pseudonimem *Voltaire* (1694—1778), z literata zrobił się historykiem — i on pierwszy użył wyrażenia: filozofia historii. W wydanej w r. 1675 *La philosophie de l'histoire* jest atoli o filozofji razem półtrzecia wiersza (na samym początku). Wystawić historję „filozoficznie“, znaczyło poprostu opracowywać ją według suchego rozsądku, z warunkiem, żeby nigdy nie dawać wiary źródłom kościelnym¹⁾.

Nie Voltaire jednakże zajął ostatecznie naczelne miejsce we „filozofii“, lecz Jan Jakób *Rousseau* (1712—1778). Nieuk w porównaniu z tamtym, ostał się właśnie przez to, że dawał dyspensę od nauki (bo to nawet szkodzi... moralności). Najdowcipniejszą może miejsca u wielkiego złośliwca, jakim był Voltaire, są te, w których polemizuje z Rousseau'm (nie wymieniając go atoli nigdy po nazwisku); ale nie wytrzymał konkurencyi. Dziś, któż czytał Voltaire'a, a kto nie czytał Rousseau'a?

Wystąpił Rousseau z twierdzeniem przeciwnem rozumowi, jakoby rozwój nauk i sztuk obniżał poziom moralności i psował charaktery. *Discours sur les sciences et les arts* (1750) zapewnił autorowi bajeczną prawdziwie karyerę, za to, że zaimponował nowem wyrażeniem literackiem: „stan natury“. Miał z tem następnie sporo kłopotów, gdy go proszono, by wyłuszczył, co to właściwie jest i co to znaczy. Na początku rozdziału ósmego ksiąg pierwszych *Contrât social* (1762) wylicza, co rozumie przez stan natury; ale tak to ułożone, iż nikomu nie przeszkodzi obmyśleć własnej interpretacyi na podstawie własnych słów autora, ale nie przeciw niemu, chociaż wbrew niemu! Zawód komentatora i łatacza Rousseau'a pozostaje wciąż otwarty dla tych, którzyby radzi posklecać z jego pism coś jednolitego, jakiś „system“. Wmówiono w niego, jako jest filozofem i prawodawcą, a w końcu zrobiono z niego wielkiego polityka i kierownika nawet ludzkości.

¹⁾ Vo 18—20. Ciekawe bibliograficzno - literackie dzieje tej książki nie należą tutaj.

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 seryo — co działa dotychczas jeszcze siłą bezwładności.

Tymczasem metoda medytacyjna w historyzofii zawitała również do Niemiec. Pionierem jej sam Immanuel Kant (1724—1804). W ogłoszonych w r. 1784 *Ideen zur allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht* wychodzi od kwestyi wolnej woli, która atoli nie przeszkadza, by jej przejawy, a więc czyny ludzkie, nie miały podlegać ogólnym prawom. Kwintesencya w tem, że „można historję rodu ludzkiego uważać na ogół za spełnianie ukrytego planu natury, ażeby doprowadzić do państwowości doskonałej“. A więc schemat, toteż naciągał Kant historję 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*. Jestto czterotomowy zbiornik gadulstwa. Nie potrafi on niczego powiedzieć po prostu, tarza się we frazesach i tyradach. Kant wystąpił z okrutną recenzyą I. tomu; dalszym dał spokój. Doprawdy, że „Ideen“ z nauką niewiele mają wspólnego; jestto poprostu czcza literatura.

Z pierwszych dwu tomów wynika, jako właściwą historją jest historia kultury, z której wytwarza się filozofja historii, ta zaś zajmuje się tradycją tego, co się nazywa „Bildung“ i „Menschengeist“. Chodzi więc o ciągłość intelektu. Ale podziwia 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 przywyknień, zmienia się zarazem los świata, cała suma tego, co gdziekolwiek na ziemi ludzkość czyni i cierpi“¹⁾.

Istotną wartość posiada inne miejsce: Oto „Hauptgesetz“ dziejów brzmi, jako 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 mus-

¹⁾ He 39.

nał ledwie tej kwestyi 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-letniej¹⁾.

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'ésprit humain“.

Na autora znalazł się uczony matematyk, jeden z twórców rachunku integralnego, twórca teorii komet, współpracownik Encyklopedyi, żyronzysta, prezydent Zgromadzenia Prawodawczego z r. 1792, markiz Jean Antoine de Condorcet (1743—1794). Ukrywając się przez ośm miesięcy roku 1793 przed zbirami Robespiera, spisuje niemal z pamięci *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit 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 ślepa wiara w „postęp“, a równość — podawaną przez Rousseau'a 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 rewolucyi francuskiej; była to tedy swego czasu „historja przyszłości“: zniesiona będzie nierówność pomiędzy narodami, a ta cywilizacja, jaką mają Francuzi i Anglo-Amerykanie — cywilizacja jedyna — obejmie wszystkie ludy kuli ziemskiej. Nowi ci uczniowie cywilizacyi naszej będą czynić postępy szybsze od nas, nie musząc już nabywać doświadczenia, bo przejmą je od nas gotowe, a choćby z książek naszych. Narody silniejsze same wprowadzą poszanowanie praw słabszych.

Oto przykład „systematycznych medytacyj“.

Z polskich uczonych „encyklopedystów“ Stanisław Staszic (1755—1826) był przyrodnikiem, uprawiającym humanistykę medytacyjnie. Zabrał się odrazu do historii całej ludzkości. „*Ród ludzki*“, poemat o pojemności 17.000 wierszy (pisane od r. 1794,

¹⁾ He 492, 493.

wydane 1819) zaopatrzony jest w „noty“, stanowiące dzieło niemniej obszerne, a podające aparat i metodę. Nie uwielbia rewolucyi, tylko ją usprawiedliwia i toleruje, a woli monarchię konstytucyjną, i zrzeszenia 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 *Gérando* (1772—1842).

Staszic używa w „Rodzie ludzkim“ wyrażenia „cywilizacya“, przez co rozumie uspołecznienie się, od rodziny aż do narodów i zrzeszenia ich. Pierwszą cywilizacyą w tem 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 cywilizacyi europejskiej, co „nastąpi przez największy na tej ziemi naród Słowian“. Tak będzie Europa „współczniona“, usunąwszy Żydów, a nie dopuszczając „współcznić się“ Anglii, którą musi się pozostawić poza rzeszą¹⁾.

„Cywilizacya“ nabiera tu znaczenia bądźco 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 poprawić to. Medytacye historyzoficzne miały być poprzedzone ścisłym myśleniem filozoficznym. Historyzofię 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 gesamten Wissenschaftslehre*, od którego wywodzi się niemiecki schemat troistości, który pozostał już cechą zasadniczą niemieckiej medytacyi, od którego nie uchyliła się ani niemiecka dzisiejsza antroposofia. Przechodzi więc wszystko w myśli niemieckiej przez trzy okresy: teza, antyteza, synteza. Trichotomię tę zatrzymał Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770—1831), lecz z wyjątkiem historii, gdzie przyjął podział poczwórny: świat wschodni, Hellada, Rzym, czasy nowożytne.

¹⁾ Sta III 251, I 414 koniec przypisu, III 259; cf. Kz 570, 571, 575.

Jego *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* opierają się na założeniu następującem:

„Jedyną myślą, jako filozofia wprowadza (do badań historycznych), jest prosta myśl rozumu, że rozum panuje nad światem, że przeto i w historyi działa się rozumnie... Mądrość Boża, tj. rozum, jest jedna i ta sama w rzeczach wielkich jakoteż małych, a winno się nie uważać Boga za zbyt słabego, by mądrości swej nie miał stosować w rzeczach wielkich“, tj. w historyi. „Historya powszechna jest wogóle 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 reformacyi do dni Hegla) „można rozróżniać jako państwa Ojca, Syna i Ducha“... „Historya powszechna jest... prawdziwą theodiceą, usprawiedliwieniem Boga w historyi... Co się stało i dzieje dzień w dzień, nietylko nie jest bez Boga, lecz w istocie samej jest dziełem jego samego“. Ale theodicea musi być antykatolicką, gdyż „żadny rozumny ustrój państwowy nie jest możliwy z religią katolicką“¹⁾.

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.²⁾.

Ustalił też Hegel ubóstwienie państwa, a skoro na pierwszym miejscu duch germański, jako przejaw mądrości Bożej w historyi, a katolicyzm 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 historyi wyjątku z trichotomii. W młodzieńczej swej pracy *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) wywodzi późniejszy autor *Ojciec-Nasza*, jako „u Hegla filozofia historyi do własnego jego systemu nie dorosła“, gdyż „całokształt dziejów bezwarunkowo i absolutnie trychotomii spekulatywnej podlegać musi“. Okresem tetycznym cała starożytność, antytetycznym

¹⁾ H 42, 46, 47, 117, 435, 439, 555 i sam koniec książki

²⁾ H 439—441.

„świat chrześcijańsko-germański“, i znajdujemy się dopiero na progu okresu syntetycznego (słowiański okres)¹⁾.

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 Cieszkowskiego profesor, dostarczył nam ciekawego przykładu dzieła historycznego, pragmatycznego a heglistycznego. W latach 1859 i 1860 wydał dwutomową *Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten* — ze subtytułem: *Der Entwicklungsgang der Weltgeschichte in beiden Halbkugeln*. Jest to apoteoza Fryderyka II, jako „króla filozoficznego“, który „postawił na czele toku dziejów myśli“, a co „przyjęło się już jakotako na obu półkulach“. A w Ameryce zanoszą się na wytworzenie ze mieszania ras białej, czarnej, czerwonej i żółtej (w Alasce) idealnej rasy przyszłości²⁾.

Ani też po austriacko-katolickiej stronie niemieckiej spekulacyi synteza dziejowa 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, to stanowi cel filozofii historii“. Przytyk robiąc do heglizmu, zastrzega się, że filozofia ta „musi wyłaniać się z rzeczywistych wydarzeń historycznych“. Uległ i on trichotomii; stanowią ją u niego słowa: słowo, siła, światło — co „polega całkowicie na doświadczeniu historycznym i oparte jest o rzeczywistość“. W całym tem dziele jest Schlegel raczej teologiem-dyletantem, niż historyzofem. A zresztą i u niego „chrześcijaństwo w swej zasadniczej właściwej istocie zgadzało się na ogół dobrze ze zwyczajami i urzędzeniami ludów germańskich“³⁾.

Filozofia niemiecka zrobiła z historii istną rozrywkę spekulatywną.

1) Ci 19 20, 63.

2) Mi Vorwort III—VI, 355—359, 365.

3) Sl Vorrede V, VI, VII, IX, potem 11, 94, 196—198.

Stosunek religii a 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 Verhaeltnisse zum Leben ganzer Voelker und einzelner Menschen* (1822), która atoli treścią swą stanowiąc świetną kartę w historii nauki o państwie, do historyzozofii zgoła nie należy¹⁾.

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 Marya Hoene-Wroński (1778—1853). Historyzozoficzna 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 mesyanicznej“. W dziele tem, które nosi jeszcze drugi tytuł: *Historiosophie, ou science de l'histoire* — spotyka nas całkowity zawód, bo historyzozofii niema tam niemal nic. Książka składa się z licznych drobnych rozprawek i artykułów, poświęconych propagandzie systematu Wrońskiego, który nazywał on mesyanizmem; ma bowiem wykazać, jako tylko w tej filozofii zbawienie Europy. O jakimś przeglądzie dziejów niema 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 de l'histoire*, 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 génétique de la formation progressive des gouvernements dans les différentes périodes historiques (d'après la loi de création)*. Jestto prawdziwie arcydzieło „naciągania“. Np. na s. 24 *préparation philosophique* = Melchisedech? — *Préparation sociale* = Abraham? Prawa moralne są „allegoryzowane“ u ras prymitywnych południa przez Chama, na północy przez Jafeta. Reforma socyalna: Lykurg i Aleksander W. Reforma filozoficzna: Luter; socyalna: Gustaw Adolf i Fryderyk W. Ależ gdyby ciągnął supelki, jakie nazwisko gdzie umieścić, nie mogłoby wypaść...

¹⁾ Obszerniej w „Uwadze o Józefie Gołuchowskim“ w Księdze Pamiątkowej Uniwersytetu wileńskiego, 1929.

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 na przódce była właśnie z powodu tego zapowiedzianego kongresu...

Tu należy także *Développement progressif et but final de l'humanité*, typowy pomysł urojeń. Ludzkość przechodzi przez siedm 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 *Développement* 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 tem koniec. Historyi niema tu wcale; autor zaś — matematyk z zawodu — pisał właśnie syntezę dziejów ludzkości ze stanowiska pochodzenia ku odkrytemu przez się tak przedwcześnie absolutowi. W siódmym okresie nastanie autogenia, tj. wytworzenie w człowieku przymiotów takich, iż sprawią jakby wtórne stworzenie człowieka przez siebie samego. Depozytaryusze świętej tajemnicy absolutu będą uznani prawodawcami ludzkości, stanowiąc Radę Świętą, której uznaniu i władzy poddane będą wszelkie sprawy Ziemi¹⁾.

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!

Historyzofia pozytywistów poczyną 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 przytem tylko fizyki i fizjologii.

¹⁾ Wr. 403—407.

Jego zdaniem celem społeczeństwa nie może być wolność, lecz czynność. Nie palił się do konstytucji; więcej obiecywał sobie od „świętego przymierza“, upatrując w niem (jak nasz Staszic) wstęp do zrzeszenia europejskiego w wieczystym 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, wniosując z przeszłości o przyszłości.

St. Simon założył własne prywatne seminaryum naukowe, w którym młodzi adepci wykonywali wskazane przez niego prace, lub swoje pod jego kierunkiem. Pośród członków tego seminaryum odznaczał się Isidore Marie Auguste François Comte (1798—1857). Ten posunął dalej dzieło „pozytywizmu“, a nabył takiej sławy, iż zapomniano o pierwotnym okrywczy nowej teorii, a pamiętano St-Simonowi tylko mniej udatne drugorzędne sprawy, zwłaszcza, że ucierpiał on wiele przez niefortunnych swych uczniów, którzy doprowadzili niektóre punkty jego nauk do komizmu absurdałnego i przekręcili je na wielce rewolucyjne; — gdy tymczasem Comte, któremu możnaby zarzucić jeszcze więcej błędów i dziwactw, miał szczęście mieć takiego ucznia, jak Littré (prawdziwy twórca pozytywizmu filozoficznego), i długi szereg wybitnych uczonych¹⁾.

Dogmatem Comte'a jest wiara we wszechmoc nauki, władnej urządzać dowolnie społeczeństwa, co ujął w ścisły system. Szlakiem Condorceta (którego zowie swym ojcem duchowym) ułożył także historię przyszłości — ażeby do jej wymogów dostosować teraźniejszość, zmieniając, reformując tak, jak tego wymaga zbliżanie się ku tej przyszłości. Dziwne zaiste umysłu kołowanie!

W wykładach kursu filozofii pozytywnej (1826, 1829) było 52 wykładów matematyczno-przyrodniczych, a 15 przyrodniczo-humanistycznych. Od r. 1830 ogłaszał drukiem *Cours de la*

¹⁾ Br. Barth, najlepszy obecnie znawca St-Simona, w obszernym o nim rozdziale zajmuje się szczegółowo stosunkiem jego a Comte'a. Barth przestudyował 40-tomowe wydanie pism Simona i jego bezpośrednich uczniów.

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 młodości¹⁾. Autor w młodzieńczych latach dał już z siebie wszystko, a potem tylko przeżuwał samego siebie, dorabiał stylistykę i rezoneryę. Comte bowiem przestał uczyć się, zaniechał poważnej lektury, rozporządzał przeto materiałem stosunkowo coraz mniejszym, a luki uzupełniał według swojej medytacyi.

Historyka obchodzą tomy IV, V, VI. W przedmowie do tomu IV stwierdza autor, jako oparty, jest na „pierwszych natchnieniach młodości“, wzmożonych „długim szeregiem *metodycznych medytacyi*“. A celem autora dostarczyć pewników naukowych dla życia politycznego, zrobić naukę ścisłą z całej dziedziny obserwacyj społecznych. Przeczył możliwości postępu nieograniczonego, gdyż ograniczają go rasa i warunki geograficzne. Zresztą „pochód cywilizacyi 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, poczem następuje okres przejściowy „zupełnie podobny do stanu metafizycznego w rozwoju intelektualnym“, mianowicie „faza socyalna, w której rozmaite zawody prawników opanowały we wszystkim widownię polityczną“ — poczem przechodzi się do bytu przemysłowego. A zatem kolejna hegemonia wojowników, prawników, przemysłowców²⁾.

W tomie V oświadcza, jako historia Chin, Indyj itd., to tylko „jałowa erudycja“ i „radikalna konfuzya“; dopiero bowiem zbadawszy to, co dotyczy „wyboru ludzkości“, można wdać się z korzyścią w sprawy cywilizacyi „mniej lub więcej opóźnionych“³⁾. Używa liczby mnogiej, ale uważa, jako zachodzą różnice tylko ilościowe, wyższych i niższych szczebli cywilizacyjnych, a zatem zasadniczo byłaby tylko jedna cywilizacja z rozmaitemi

¹⁾ Chorobę tę opisałem w rozprawie: *Oświata a dobrobyt w Galicyi* (Biblioteka Warszawska 1903).

²⁾ Ct IV 6, 12, 162, 185, 205—207, 274, 275, 292, 504, 506, 508, 510.

³⁾ t. V, 6—9.

szczeblami, zależnemi o 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 zdziałała więcej dla rozwoju moralności, niż idea Boga¹⁾. W przedmowie do tomu VI znać psychozę, w którą wpadł już powtórnie.

Sławę swą niemalejącą zawdzięcza temu, że przyjął się wyraz „socyologia“, skutkiem czego wygląda na założyciela tej nauki. A wyraz ten zrodził się całkiem przygodnie, podczas korekt, czego dowodem przypisek na s. 185 tomu IV²⁾, gdzie pojawia się poraz pierwszy.

W zagadnieniach historyzoficznych 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 *Littrégo*.

Wspólną cechą całej, nader rozległej szkoły stała się teoria ewolucjonizmu i bałwochwalcza wiara, że co głoszą pozytywiści współczesni, jest już na pewno i raz na zawsze ostatnim wyrazem nauki, a dalszy postęp możliwy tylko z pomocą nowych odkryć przyrodniczych.

Grzmi „tryumf wiedzy“ 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 a ducha, a wszystko, co tyczy umysłu czy zmysłów, ma wspólną „fizjologię“; na tem 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“, przyczem gwałt bywa czynnikiem nieraz nieuchronnym. Cenił ogromnie Piotra W. i Fryderyka II; radował się, że Rosya „gromadząc i kupiąc stopniowo słowiańskie szczepy, jedne chronią od zagłady, drugim przygotowuje przyszłość nową“³⁾.

¹⁾ t. VI, 573, 589, 590, 621, 670, 760.

²⁾ Wszystkie trzy wydania Comte'a mają tę samą paginację.

³⁾ Sup przedmowa i dalej 14, 18, 37, 125, 162—165, 281.

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 studyów 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 générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusq' à la révolution française* (1828). On pierwszy zbierał starannie momenty, stanowiące o rozwoju „człowieka wewnętrznego”. Układ, tudzież interpretacja faktów, ujmowanych grupami, nie podobne w niczem 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 oddziałał 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 Buckle'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.

Zasluga pozytywistów w tem, że wprowadzili do historii nowe punkty obserwacyjne. Im więcej takich punktów, tem 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. Buckle, 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 wy-

maga właśnie, żeby uwzględniać wszystkie znane punkty widzenia.

W dwa lata po śmierci Buckle'a wychodzi jedno z naczelných dzieł pozytywizmu francuskiego, Hipolita Taine'a (1828—1893): *Histoire de la littérature anglaise*, poczem nastąpił szereg pism z historii sztuki, a w końcu *Les origines de la France contemporaine*, którego-to dzieła każdy tom oczekiwany był z napięciem w całej Europie. Taine wyjaśnia wszelki fakt rasą, działaczami (pochodzenie, genealogia, okoliczności dziedziczne), urządzeniami współczesnymi (stosunki prywatne i publiczne, wychowanie, walka o byt itd.), tudzież środowiskiem, *milieu*. Celowo 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.

Buckle i Taine popadli w jednostronność pomimo metody indukcyjnej, ale niesposób 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 rozmaitości możliwej obserwacji stanowi wzbogacenie metody historycznej.

Przeraźliwe natomiast spustoszenie nastąpiło skądinąd. Pozytywizm strząsnął medytacje spekulatywne, ale wyłoniły się z niego nowe odmiany historyzofii wcale nie dziejopisarskiej. Zaczyna się historyzofia 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 zrobi lub zrobić może i powinien“¹⁾.

Historyzofia antropologiczna pochodzi od Józefa Artura Gobineau (1816—1882), który w głównem swem dziele *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853—55) 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.

¹⁾ Kn 1, 3, i przypisek na s. 4.

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 entnografię 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 zatem 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 przyrządzając zjazdowi antropologów w r. 1870, wypowiedział te słowa:

„Zbadanie, na czem polega istota cywilizacji nowoczesnej, dziejów jej i zasad, zrozumienie przyczyn nierównomierności w postępie, oraz powodów miejscowego zastoju — wszystko to są przyrodniczo-antropologiczne zadania“¹⁾.

Nasz *Ludwik Krzywicki* był też mocno przekonany, jako antropologia musi stać się kierowniczką życia społecznego²⁾.

„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 niema ni postępu ni upadku, tylko rozmaite formy zjawisk na tle wieczystej walki ras; nawet rozmaite grupy społeczne powstają z rozmaitego pochodzenia rasowego.

Kwestya hierarchii ras zajęła dominujące stanowisko w nauce niemieckiej, gdzie rozstrzygnięto ostatecznie, jako przodownictwo cywilizacyjne przywiązane jest w imię rasowości do Prus. Historyografia antropologiczna skończyła się apoteozą Prusaka, pełną

¹ cyt. Ka s. IV.

²⁾ Ka 429.

istnych wybryków naukowych, w których biorą udział nawet poważani skądinąd badacze, jak np. Fritz Lenz i A. Ploetz. Główną pogląd, z których wniosek nieuchronny, że albo cały świat cywilizowany podda się Prusom, albo koniec mu!¹⁾). Z rozgłosnego ciężkiego dzieła Oswalda Spenglera: *Der Untergang des Abendlandes* dowiadujemy się, że wprowadzie cywilizacja nasza musi runąć, jak każda inna, ale przedtem musi jeszcze nastać długi okres imperyalistycznej hegemonii Prus nad całym światem. Inni uczeni niemieccy wykazywali, jako wszyscy wielcy ludzie renesansu, uważani dotychczas za Włochów, byli Niemcami; wogóle 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 spaczne głowy do porządku.

I tak zakończyła swój rozmach historyzofia antropologiczna. Słusznie Henri Berr pisze w swej *Synthèse 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“²⁾.

Najpoważniejsi z dzisiejszych antropologów ograniczają swą naukę do zakresu somatyczno-antropologicznego. Jacques de Morgan w dziele: *Les premières civilisations* (1909), stwierdzając, jako cała etnografia przedhistoryczna znajduje się w okresie *des tâtonnements*, wyraża się o antropologii: „powinna poprzestać na swej roli zoologicznej i nie przypisywać sobie znaczenia, którego mieć nie może“³⁾. Najlepsze zaś określenie antropologii podał Czekanowski: nauka ta „bada człowieka, jako biologiczne podłoże zjawisk społecznych“⁴⁾. W takim antropologii ograniczeniu można przystać na pogląd tegoż uczonego, jako wykształcenie antropologiczne pozwala na „objektywną kontrolę częstokroć bardzo daleko idących sądów o zjawiskach społecznych“⁵⁾.

¹⁾ Ant 655, 656 i Gr 293, 298. ³⁾ Mo 15.

²⁾ P s. V, XVII. ⁴⁾ Cz 14.

⁵⁾ Cz 39. 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 gdzie gospodarstwa chłopskie, tem wyższy wzrost popisowych, chociaż ich tem mniej pochodzi z właścicieli gruntów. Cz. 40.

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 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 l'histoire considérée comme science* twierdził, że to wszystko, co w działalności człowieka jest ogólnego, podpada pod prawa przyrody, a więc winno być traktowane przyrodniczo. Sprzeciwiło się natomiast wprowadzaniu metod przyrodniczych do badań historycznych trzech wybitniejszych uczonych niemieckich: *Friedrich Gottl* w dziele: *Die Grenzen der Geschichte* (1904), *Heinrich Rickert*: *Geschichtsphilosophie* (drugie wyd. 1907) i *W. Dilthey* w głównym swem 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. I. Teil. Grundlegung und kritische Uebersicht* (wyd. drugie 1915). Nie sądzi, iżby się historyk miał zarzekać metod przyrodniczych, z których i tak robi się często użytek, lecz nie należy przenosić pojęć przyrodniczych w nauki historyczne¹⁾.

Tymczasem schematyzowano dalej, poszukując dróg do syntezy.

Doszło to do szczytu w szkole katolickiej, którą utworzył *Frédéric Le Play* (1806—1882), mianowicie u jego ucznia, *Henryka de Tourville*. Ten w słynnej swej *La nomenclature ou classification des faits sociaux* ułożył 25 *grandes classes de faits qui composent tout l'ordre d'une société*, 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) — aleć w pomysle jego tkwi ten

¹⁾ Br 63.

błąd zasadniczy, że klasyfikacja czynników społecznych nie może być sprawą skończoną, boć nie byłoby historii, gdyby nie zmienność ich.

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. Jestto 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!¹⁾.

Trzebaby grubej księgi, żeby wyliczyć wszystkie nowe punkty obserwacyjne socyologów i wynikające stąd często zasługi wobec nauk historycznych. Spory ich rejestr zebrał i ułożył bardzo ciekawie Paul Barth w cytowanym już dziele. Uważa on socyologię za to samo, co t. zw. filozofia historii.

Najszerze granice zakresił socyologii 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 tem Erazm Majewski w te słowa: „Socylogia syntetyzująca, filozoficzna, stała się polem harców dla umysłów najuboższych i dla ambicij najmniej usprawiedliwionych”²⁾.

Dotkliwy cios historyografii socyologizującej zadał największy z historyków niemieckich tego pokolenia, Eduard Meyer (ur. 1855) w rozprawie: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen* (1902). Zwraca uwagę, jako historia nie ma do czynienia bezpośrednio z grupami ni ludzi ni faktów, lecz z każdym faktem z osobną 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 następstw³⁾.

Z polskich socyologów uprawia historyczny punkt widzenia Floryan Znaniecki we *Wstępie do socyologii* (1922). Uznaje potrzebę „rewizyi założeń filozoficznych, któremi posługują się

¹⁾ Dem

²⁾ M I. 17.

³⁾ Mey 5, 6, 26, 36, 38.

nauki humanistyczne wogóle". Patrzy też z największym sceptycyzmem na dotychczasowe prace socjologów. Socjologia winna wyrzec się uroszczeń 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 podstawową¹⁾.

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), *Kulturbistorische Methode* (1900) i *Zur universalgeschichtlichen Methodenbildung* (1909). Wierzy w niewzruszone prawa życia tak ekonomicznego, jakoteż duchowego, dopatrując się między nimi równoległości. Wszędzie występują stale kolejno okresy, które zowie animizmem, symbolizmem, typizmem, konwencyonalizmem, 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 pewnem następstwie, jak gdyby nie bywało w historii kataklizmów, przewrotów, stagnacyj itp. Historyę określił jako „*die Wissenschaft von den seelischen Veränderungen der menschlichen Gemeinschaften*“, rozróżniając „*seelische Gebundenheit*“, stan ducha skrzepowanego w wiekach średnich od wolności ducha... po reformacyi.

Jeszcze krok, a pojawi się wznowiona i wydoskonalona z teorii nawrotów i wejdzie w nią doskonałe 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 niema takiej rzeczy na niebie i ziemi, o której nie byłoby mowy w tej książce.

¹⁾ Z 25, 253, 267, 304.

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. Jestto nieuchronny „Schicksal“ dziejów¹⁾.

Kultury i cywilizacje 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 współczesności²⁾.

Przykłady równoczesności homologicznej: plastyka grecka i północna muzyka instrumentalna, piramidy IV dynastji i katedry gotyckie, buddyzm hinduski i stoicyzm rzymski, wyprawy Alexandra i Napoleona, okres Peryklesa i rejencya kardynała Fleury, czasy Plotina i Dantego, prąd dyonizyjski i renesans, monofizytyzm i purytanizm, itd. Szczególne zachodzi zaś podobieństwo w rozwoju kultury antycznej i meksykańskiej³⁾.

Kultur nam bliższych zna Spengler tylko trzy: antyczną, arabską i faustowską. Arabska zaczyna się od Dyoklecjana, który był pierwszym kalifem. Mieści się w niej nie tylko całe t. zw. prawo rzymskie, ale i Nowy Testament i Miszna, talmud, koran i odrodzenie mazdaizmu, całe Bizancyum i cały islam. Gotyk wyrósł z ducha arabskiego, a także dogmat o zmartwychwstaniu. T. zw. klasycyzm niewiele ma z nami wspólnego; w istocie rzeczy jest nam bardziej obcy, niż bożki meksykańskie i budownictwo hinduskie⁴⁾.

Faustowska kultura, to po prostu pruska. „Niema takiej nacyi, któraby stała na koturnie wiekami całemi. 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, Wormacya, Sadowa⁵⁾.

1) Sp I. 29, 39, 133, 152.

2) I. 159—160.

3) I. 159—161 i II. 237.

4) Sp I. 37, 287, 289; II. 50, 68.

5) I. 51, 52, 209.

Właśnie obecnie wkroczyliśmy już w zamienianie się kultury zachodnio-europejskiej w cywilizację. Przed zgonem kultury faustowskiej wytworzy się jej cywilizacja z imperyalizmem. Cezaryzm wytworzy się w Prusiech, które obejmą hegemonię świata. Cały świat przejmie się ideą pruską. Teraz dopiero poczyną się na dobre wielka przyszłość Prus. Wyniki chwilowe wojny powszechnej nie mają w tem nic do rzeczy. Hegemonia świata nie może być odjęta Prusom, ojczyźnie kultury faustowskiej, gdyż wszelka kultura przywiązana jest do pewnego terytorium, „pflanzenhaft gebunden“¹⁾).

A chrześcijaństwo... ma jeszcze przed sobą trzeci swój szczebel, a to na podwalinach ewangelii św. Jana; będzie to chrześcijaństwo Dostojewskiego, któremu przypadnie najbliższe tysiąclecie²⁾).

Kwintesencję dzieła stanowią *Tafeln zur vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte*, umieszczone na s. 74 sq., na których obrazowano ową równoczesność homologiczną w historii powszechnej całej. Jakżeż to przypomina Vica i Wrońskiego!³⁾

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 nakszałt 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

¹⁾ I. 153; II. 234, 236.

²⁾ II. 623.

³⁾ Czytelnik dziwi się zapewne, że pominąłem dziesięciotomową „Völkerpsychologie“ Wilhelma Wundta (ukończona 1920 r.). Aż żał ogromnej tej pracy, budzącej najgłębszy szacunek dla osoby autora, lecz nie dostarczającej żadnych wogóle wyników naukowych. Jego trichotomia: mowa, mity (tu sztuka i religia) i obyczaj (tu cała socjologia, historyzofia 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.

nawrotów. Jakoś się nie spostrzeżono, że trzy najstarsze cywilizacje — żydowska, braмиńska, 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 wzniera atoli nowe żywoty na gruzach śmierci poprzednich, toteż na ruinie dawnej cywilizacji powstanie nowa. Nie dowolnie oczywiście, boć przyroda ma swe 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 bądźco 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 wieków¹⁾. Teorię cywilizacji opiera na biologicznej teorii rozwoju; cywilizacja jest dla niego „biomechanizmem“²⁾. Jakkolwiek odnosi cały przedmiot do zakresu nauk przyrodniczych, jest obok tego stanowczym przeciwnikiem materjalizmu. Uznaje czynniki niematerjalne, lecz nie przypuszcza, iżby miały być traktowane naukowo w przeciwieństwie do materjalnych. W mniemaniu swem uzupełnia on i poprawia metodę badania przyrodniczego.

Trwałym a 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 ewolucyi, lecz tylko uproszczonej technice myślenia. Owo uproszczenie zawdzięcza mowie“. A w innem miejscu powiada: Mową uspołecznił się, a następnie „pismem i drukiem osobnik ludzki zwyciężył przestrzeń i czas“³⁾. 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 samem niezłomnem prawem

¹⁾ M. II. 244.

²⁾ M I. 304.

³⁾ M II. 304 i I. 232.

natury i od woli człowieka niezależnem, jak prawo rządzące obiegiem ziemi dokoła słońca“. Ale jak brzmi to prawo, nie wiemy. „Nie wiemy, co zapala i co gasi cywilizacye“¹⁾).

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 wogóle 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 nowem wydaniu nawrotów historycznych.

Przebiegliśmy duże pole myśli ludzkiej od Bacona do Majewskiego, mijając różne widoki historyzofii, 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 jaknajściślej historycznie, zacznę od poszukiwania związków wszelkiej kultury. Pracował był nad tem przez długie lata Kołłątaj, a praca jego tem godniejszą jest uwagi, iż głosił w tej dziedzinie właśnie metodę indukcyjną. Należy mu się tu osobne wspomnienie; wymaga tego prosty pietyzm.

II.

WSPOMINKA O KOŁŁĄTAJU.

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

Tradycja jest kością pacierzową wszelkiej kultury. Naukowej — także! a może nawet przedewszystkiem!

¹⁾ M I. II i 331.

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

Tłoczy mię tedy w tem 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 europejskiem podłożu spraw znajdują się pewne biograficzne punkty styczne z *Turgotem* i *Condorcetem*. Jak Turgot, predystynowany na cichego uczonego, odrywa się od naukowej pracowni i wyrывa do wiru życia politycznego, zrywając w niem 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 Encyklopedji, 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 danych 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 byłiby 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 czem 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 tem, że nie był przyrodnikiem. On jeden odznacza się w całym swym pokoleniu nauki europejskiej tem, że był wybitnym humanistą, który posiadał wykształcenie przyrodnicze, ale samodzielnie pracował w zakresie przyrodniczym o tyle tylko, o ile mu to potrzebnem było do pogłębienia nauk historycznych. Wychodzi z założenia, jako historia opiera się na geografji i chronologji, a studjować te nauki wypada mu tem bardziej, skoro pragnie opracować początkowe dzieje człowieka. Toteż oddaje się dociekaniom na polu geografji fizycznej, i to tak wszechstronnie, jak nikt inny (nie opuszcza ani oceanografji), wkracza w geodezję, w geografję kosmiczną, i z dalszego ciągu rzeczy w astronomję.

Ze studjów 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 praehistorji polskiej, „*O ludach, które zamieszkiwały kraje te, gdzie teraz jest Polska*“. Sam o tem mówi: „Od kilku lat pracowałem, ile mogłem, nad objaśnieniem historii początkowej narodu polskiego“, a skoro pisze to w Ołomuńcu, a zatem najwcześniej późnem 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 józefstadzkim, 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“; trzechletni pobyt w tej fortecy austryjackiej nie dał więźniowi korzyści naukowych i tak minął okres od lutego 1795 do czerwca 1798 niemal na niczem.

Przewieziony 2 lipca 1798 do Ołomuńca, naówczas miasta uniwersyteckiego, zyskał dostęp do tamtejszej biblioteki, która opatrzona jest w dzieła starożytne, choć bardzo lichych edycji¹⁾. W Ołomuńcu plany rozszerzyły się, bo Kołłątaj chcąc dociec przedpolskiego w Polsce zaludnienia, wdał się z natury rzeczy

¹⁾ Kł III. 375, 378, 379.

w coraz rozleglejsze badania, musiał dotykać coraz rozleglejszego pola, aż wreszcie nabrał przekonania, jako trzeba wprawdzie opracować praehistorję powszechną, a potem dopiero wykończyć polską. Tak sobie wyjaśniam fakt, że nie ukończywszy dzieła wprawdzie zamierzonego, napisawszy ledwie dwa studia specjalne wstępne¹⁾, 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*“²⁾, zapisuje pod koniec ustępu tego: „przez lat ośm zbierałem obfite materjały... w szóstym roku mojej niewoli wziętem się już do wypracowania samego dzieła“, tj. zaczął pisać w r. 1800. „Na czem jednak skończę, trudno przewidzieć, oglądając się zwłaszcza i na stan przytomny mego położenia i na stan osłabionego zdrowia“³⁾, któreto 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 historji początkowej wszystkich narodów. Zbiór takowy wyobrażam sobie jako przysposobienie do samego dzieła, jako plan, podług którego możnaby najłatwiej opracować całą początkową historję, gdyby około tego zatrudnić się chciało jakie towarzystwo uczonych starożytności badaczów“⁴⁾. Jakoż kilka razy w toku dzieła czyni wzmianki o konieczności pracy zbiorowej, przekonany, że jeden człowiek temu zadaniu nie podoła. Zdawał sobie sprawę z konieczności specjalizacji.

Pisze tedy tylko „plan“, podobnie jak Condorcet⁵⁾, z tą różnicą, że Condorcet do napisania pracy całkowitej uważał siebie za wystarczającego. Francuski przyrodnik miał pojęcie o pracy naukowej historycznej znacznie słabsze, niż polski humanista. W ślad za drogą, przepisywaną tej pracy przez Kollątaja, musiałyby się zjawić... studia monograficzne całej rzeszy uczonych.

1) Są to „Postrzeżenia“ nad niektórymi twierdzeniami Kluweryusza i Cellarjusza, ujęte następnie w 9 rozdziałów. Tamże III. 377 do końca.

2) tamże I. 90.

3) I. 103.

4) I. 88.

5) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Kołątaj opuścił więzienie w ostatnich dniach roku 1802¹⁾. 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 póty nie wydawać na widok publiczny tego dzieła, póki bym nie poddał pod sąd mego szanownego przyjaciela, *Jana Sniadeckiego*. Lecz gdy on wkrótce po wyjściu mojem z niewoli odjechał na lat kilka za granicę, przeto dopiero w roku 1806 znalazłem sposobność posłać mu tę pracę²⁾).

Condorceta „szkie” wyszedł natychmiast po śmierci autora, świeżo napisany. Kołątaja „zbiór” i „plan” aż dopiero w r. 1842, w 30 lat po śmierci autora, w 34 po przygotowaniu dzieła do druku³⁾. Tamto zaś, dawniej obmyślane, o początkach zaludnienia Polski, musiał Kołątaj wogóle z marzeń swoich skreślić — jak wszystko a wszystko wogóle. Condorcet umierał tragicznie, lecz pośród marzeń, chociaż w więzieniu...

Zwrócono uwagę, jako tytuł Kołątaja nie odpowiada treści, bo jest dziełem nie historycznym, lecz geograficznym. „Dzieło Kołątaja jest w istocie wielkim systemem geografji ogólnej, pełnym świeżych i twórczych myśli; dość powiedzieć, że jasno określone pojęciem czasu geologicznego i analizą procesów geologicznych w świetle sił, działających współcześnie, wyprzedza *Lyella*, a analizą wpływów środowiska na społeczeństwa daje podwaliny pod system antropogeografji, wyprzedzając tym sposobem nietylko K. *Rittera*, ale nawet *Ratzla*“⁴⁾).

Był więc Kołątaj wielkim geografem, pomimo to, że nie posiadał warunków należytego rozwinięcia swej wiedzy.

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

Są tam dochodzenia astronomji przed potopem i jest odkrycie, jako „mowa słowiańska była pierwszą mową uratowa-

1) Sam datę zapisał, II. 73.

2) II. 75.

3) Skoro pod koniec listopada 1806 r. Sniadecki pisywał jeszcze do Kołątaja w sprawach rękopisu dotyczących, (list z 22. XI. 1806 cytuję sam Kołątaj. II. 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.

4) St. Pawłowski i E. Romer: *Geografja i podróżnictwo* — w dziele zbiorowem „Polska w kulturze powszechnej”, II. 192.

nych w potopie ludzi“; jest obszerniejszy rozdział o „astrologji sądowej“¹⁾, poczem „Obraz historii filozofji na Wschodzie od wczesnych jej początków, a w szczególności o układach kosmogonicznych i dogmatach teologicznych, na których zasadzało się prawodawstwo dawnych ludów“²⁾.

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 legjon; niema żadnego dzieła pośród ówczesnych głównych prac naukowych całej Europy, w którym znaczna część nie polegałaby na wnioskowaniu językowem, 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!

Aleć wszystkie niemal wyniki ówczesnych badań są nam dziś obojętne i chodzi tylko o kwestję metod i zasadniczych poglądów. Do tej więc sprawy przejdźmyż w Kołłątaju:

„Daremne jest — powiada Kołłątaj — usiłowanie zebrać i wyjaśnić całą historję początkową z samego tylko Mojżesza“³⁾, którego nadużywano zresztą często a wielce⁴⁾. Wobec tego trzeba zabrać się do żmudnej pracy odtworzenia praeistorji (jakbyśmy dziś powiedzieli) z innych źródeł, i innemi sposobami. Praca niezbędna, gdyż „umiejętności moralne nie mogą się obejść bez poszukiwania historii początkowej“⁵⁾. „Každy przecież dobrze zastanawiający się nad taką ważną materją, pojmie łatwo, że *bez poprawy historii początkowej poprawa umiejętności moralnych jest bardzo trudna, że nie powiem niepodobna*; bo czem jest historia naturalna w stosunku do umiejętności fizycznych, tem 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

1) Kł III. 139, 146, 147.

4) I. 57—59.

2) Tamże 347.

5) I. 60.

3) I. 55.

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 historia¹⁾.

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

Na innem 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 miejsce bajek, domniemywań i wszelkich innych kosmogonicznych marzeń; abyśmy się zgoła upewnili przez niezaprzeczone dowody, co można w tej mierze wiedzieć? lub czego napróżno dojść się spodziewamy się kiedyś?”²⁾.

Kołątaj przeciwi 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, „zdziczełi”. Inaczej jego zdaniem nie wytłumaczy się olbrzymich różnic w stanie umysłowym rozmaitych ludów ziemi³⁾. Powiedzmyż, 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 tem wyróżnia się na współczesnem tle europejskiem. Bez porównania

¹⁾ I. 63—64.

²⁾ I. 85.

³⁾ II. 263, 285—291 i niektóre miejsca w następnym ustępie V. 292—317.

bardziej podobny *Monteskiuszowi* niż *Voltaireowi*, ma lekkie wyobrażenie o uczoności tego drugiego, bo „mało miał wiadomości (Voltaire) w rzeczach fizycznych“¹⁾. Zaiste — gdzież Wolterowi do takich specjalnych, żmudnych a dokładnych badań, jakie przeprowadził Kollątaj np. około wody, odpływu i przyptywu morza, prądów morskich, wirów, parowania; około powietrza, wiatrów, prądów powietrznych i trąb, około ognia, więc wulkanów, trzęsień ziemi, w kwestji węgla itp.? Wszak mamy u Kollątaja całą rozprawę o paleontologii, jedną z najstarszych wogóle, o dnie morskiem i dobry szkic o oceanografji; a wszystko z całym aparatem naukowym, z „notami“, z których niejedna urosła do osobnej rozprawy, jak np. o mierzeniu wysokości (20 stronnic druku), jak gdyby autor nie był niczem innem, tylko specjalistą tej części swego przedmiotu.

Kollątaj celuje robotą dokładną i erudycją nadzwyczajną²⁾. Co za szkoda, co za szkoda, że tak niewiele mógł zajmować się nauką! Nasuwa się znów porównanie z Turgotem: obydwoj rzucał zajęcia naukowe dla obowiązków życia publicznego i obydwoj 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 Herdera³⁾, i Condorceta,

1) II. 177.

2) Za środek mierniczy służyło mi między innemi także zebranie cytowanych autorów. Otóż prócz pisarzy starożytnych i prócz zwykłych opisów podróży, cytuje Kollątaj następujących autorów:

Przyrodnicy (w czem połowa niemal astronomów): d'Alembert, Bailly, Bernouille, Blaff, Bomare, Boyle, Brosse, Buffon, Burmet, Chardin, Condillac, Condamine, Deluc, Freret, Goguet, Hamilton, Helvetius, Jundziłł, Kepler, Kirwan, Lalande, Laplace, de Lille, Montealegri, Newton, Niebur, Pallas, Pluche, Ray, Riccioli, Scheuchzer, Schuten, Jan i Jędrzej Śniadeccy, Symonowicz Roman, Veidlern, Vossius Izaak, Werner, Whiston, Woodward, — razem nazwisk 40.

Humanisci: Anguétill, 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, Varennius, 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.

3) Ideen zur Philosophie der Geschichte.

traktujących ten sam przedmiot o zawiązkach życia ludzkości; w „Rozbiorze“ niema 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 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 drobniawo 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. Bądźcobądź, on pierwszy poruszył temat prehistorii metodycznie.

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

ROZDZIAŁ II.

Zawiazki wszelkiej kultury

I.

OGIEŃ.

Zacznijmy 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 kwestyj sprowadzono na manowce rozmaitemi teoryami (metodą medytacyjną!). Niektóre z nich są już wprowadzić zarzucone, lecz dymy z nich wloką się ciągle.

Sama geneza rodu ludzkiego nie należy do zakresu nauki o cywilizacji. Poza naszą nauką waży się kwestya o polyfyletyzm lub monofyletyzm (polygenizm czy monogenizm), o jedyną kolebkę lub wielość kolebek człowieka¹⁾. Trzech Polaków dorzuciło teraz właśnie ważkie przyczynki do powszechności tradycji o potopie, a więc pośrednio za monofyletyzmem. 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. Misyjonarzy na Kleparzu w Krakowie, a następnie członek domu wileńskiego. Otóż kapłan ten stwierdza, jako Botokudowie posiadają podanie o potopie²⁾. W innych stronach Brazylii, a w odległościach o półtora tysiąca kilmoetrów, stwierdzili to samo podróżnicy *M. B.*

¹⁾ Za polyfyletyzmem oświadczył się w r. 1920 Wundt (W. X. 377), sądząc mylnie, jakoby kwestya ta była już przesądzona w antropologii. Dziś ogólnie przyjęto monogenizm.

²⁾ Ms 1924, 68.

Lepecki i Mieczysław Fularski). Ale nagłowi się nad tą kwestyą 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 tem 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“ (a który wymyślił był Morgan starszy)²⁾.

Dzieje ludzkości dzielą się naszym zdaniem na dwie epoki przeciwstawne, przedogionną i ogionną. Są to epoki epok! Dokądkolwiek sięgnęło odkrycie ognia, przeinaczało radykalnie warunki bytu. Przedewszystkiem poprawiły się warunki pożywienia. Zważyż, jako nigdy dotychczas nie pojawiła się wiadomość o jakimś ludzie, dawnym czy współczesnym, któryby jadał mięso surowe na świeżo. Bywa ono suszone „na wietrze i słońcu“ w licznych krainach świata, między innemi także wśród niektórych plemion Rusi i Serbii³⁾. Spożywają wprawdzie renifera i rybę na surowo Eskimosi i Czukczowie, lecz także nie za świeżo, a tylko pokrajane w kawałki w pewnego rodzaju konserwach mrożonych; zresztą wszystko inne gotują⁴⁾. Podobnież przyrządzali Mongołowie niegotowane mięso w polewce solnej, dodając rozmaite korzenie, a ubożsi w czosnkowej⁵⁾. 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“⁶⁾. Skoro zaś człowiek pierwotny nie umiał robić zapasów, ani przyrządzać mięsa na jadalne, a surowizny mięsnej świeżej nie jadał, a zatem nie jadał mięsa wcale. Stał się mięsożernym dopiero odkrywszy właściwości ognia. Jest

1) Lj — sama „legenda“ u Fl 186.

2) Levis Henryk Morgan (1818—1881), którego zowie „starszym“, dla odróżnienia od współczesnego Jakóba M.

3) Mos I. 224.

4) D 173.

5) Mp 122.

6) Mos I. 225.

o tem nawet ciekawe podanie u Guanajasów wschodniego Paragwaju¹).

Człowiek przedogienny mógł się żywić tylko niektórymi roślinami i owocami ich, jadalnymi na surowo. Był przede wszystkim dendrofagiem. A użytki dendrofagiczne są rozmaite²). 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 piniora w puszczech brazylijskich, gdzie „jada go niemal każde stworzenie“, a pora dojrzewania jest porą sytości i dostatku Indyan, Kabokłów, kolonistów, dzikich świń, tatetów, szopów, bydła, ptactwa i „przeróżnego leśnego stworzenia“³). Guajacy ze wschodniego Paragwaju jadają rdzeń palmy „pindo“, który wycinają siekierą 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“⁴).

Przekroczyć jaroszostwo mógł człowiek przedogienny tylko o tyle, iż mógł chleptać 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 chleptaniem krwi z resztek zwierzęcia zwyciężonego. Sam też człowiek bywał pospolicie ofiarą drapieżników, a wtedy drugi człowiek, gdy zwierzę się oddalił, mógł chleptać 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. Słusznem przeto wydaje się domniemanie, że praczłowiek był stworzeniem leśnem, mieszkańcem puszczy. Takimi są dotychczas najprymitywniejsi z prymitywnych, Pigmeje afrykańscy; takimi byli do niedawna Ainosi, wspominający „gospodarstwo leśne naszych przodków“⁵), używający zaś teraz jeszcze siekiery kamiennej

¹) Fl 114.

⁴) Fl 112, 146.

²) Sporo ich wylicza Mos I. 13.

⁵) S 47.

³) Ljn 41.

Guajacy wschodniego Paragwaju, wdrapują się z łatwością na wysokie drzewa i skaczą, niby małpy po gałęziach¹⁾.

Ale nie nadawały się do zamieszkania puszcze zbyt przepelnione 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, wogóle w strony chłodniejsze. Toteż prawdopodobniejszem 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 nie byłby praczłowiek nigdy zapoznał się z ogniem, który mógł poznać tylko od przyrody, a którego zimna strefa nie wytwarza.

Oto wszystko, co można powiedzieć o epoce przedogieennej — 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 użyczał dym przeciwko wrógom 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 kęsających a niosących zarazę owadów sięga dziwnie daleko na północ. W północnej Norwegji, 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“²⁾. To jeszcze drobnostka! Inni mieszkańcy mroźnej północy, Jakuci dzisiejsi, mając nieraz w bród dookoła ziemi niczyjej, siedzą gęsto i gniotą się, zawadzając sobie wzajemnie, bo człowiek „na nowiznie 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

¹⁾ Fl 112.

²⁾ Ha 71.

wciąż gryzącego dymu". Albowiem komary „bezwarunkowo są w stanie udusić i zagryść człowieka, któryby w lecie utracił możliwość rozniecenia ognia“¹⁾).

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 doświadczał, nie może mieć pojęcia. Wprost niesłychana natarczywość, siła żądła, jadu, i ilość przedewszystkiem, ta ilość, co cię obsiada; spuchlizna jako skutek sprawia po prostu tortury... owady roznoszą malaryę... nagminnie i to różnorodnościową, od zwyczajnej febry do śródziemnomorskiej i tropikalnej włącznie“²⁾).

W Azji centralnej, nad Amu-Daryą, komary na wiosnę „oblepiają człowieka i trzeba ciągle siedzieć w gęstym dymie“ — więc na lato myśliwi pójdą polować w góry³⁾. 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 niema! Latem „i nosa pokazać nie można, żywcem zajedzą“⁴⁾. 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.⁵⁾.

W innej stronie Azji centralnej, w stronach rzek Kara-kosz i Kerja-derja „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 gęszczami trzciny, a od ostrego żądła nie uchroni sukienny 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 miryady 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“⁶⁾).

W afrykańskim kraju Wasagara nie można ani obecnie nawet hodować ni kur ni bydła, z powodu rozpanoszenia się mu-

¹⁾ Sa 49, 50.

²⁾ Ro 102.

³⁾ Kk 42.

⁴⁾ Kk 80.

⁵⁾ O 344.

⁶⁾ Gcz 184.

chy tse - tse¹⁾). 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“²⁾). Ależbo wśród madagaskarskich Malaszów „wielu jest tak pokaleczonych i poranionych (przez afrykańską pchłę ziemną) iż niewiele się różnią od trędowatych“³⁾).

W Kalifornii na lewym brzegu Saoramento, pod Rio Vista „bывają tak gęste chmary moskitów, że poprostu nie można manewrować żaglem“⁴⁾). A zaś w Argentynie na ostrowy rzeki Parany nawet guaryńscy myśliwi nie chodzą, a to „dla olbrzymich chmar moskitów i komarów“⁵⁾).

Ależ obecnie w zapadłych kątach Polesia ginie bydło od komarów i „meszesk“ i „ślepi“, mając przez nie „zapchane nozdrza, uszy i drogi oddechowe“. Od tych „ślepiów“ krwawią się koszule kosiarzy, aż „po kilku dniach plamy krwawe zlewają się w jedną całość, a koszula wskutek zaschnięcia krwi staje się do pewnego stopnia pancierzem“⁶⁾).

Widzimy tedy, że te wszelkiego rodzaju komarzyska, to potęga! Oto oświadczenie podróżnika polskiego: „Wszystkie te owady po jakimś czasie tak dokuczą kulturalnemu człowiekowi, że w porównaniu z niemi groźne zwierzęta dżungli wydają się łagodnymi barankami“⁷⁾). A więc nie było przesady w tem, że dobroczynna działalność ognia (dymu) przeciw owadom ma taką samą, a może nawet większą wartość, jak ochrona przed drapieżcami.

Nowoczesni podróżnicy, wyposażeni we wszelkie środki obrony, powiadają: „zjedzą go komary“. Cóż mają robić prymitywni autochtonowie? Ogień i dym nie starczą na ochronę! Oto więc np. Minkopi andamańscy, chodzący nago, pokrywają ciało błotem, a nad Białym Nilem u Szyluków służą do smarowania ciała ochronnego od komarów łajno z uryną⁸⁾).

Łatwo teraz zrozumiemy, jak gęstoludna Kampania rzymska zamieniła się w pustynię, gdy zaniedbano odwadniania i teren

1) Ja 45.

2) Db 254, Ostatnie słowa książki.

3) By 283.

4) Ld 156.

5) Ljo 153.

6) Mos I. 609.

7) Fl 86.

8) Ka 70, 128.

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 nieznanej choroby (malarii) 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? Bądźcobądź 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 paleolitu¹⁾. Należy tu dodać słówko: „naogół“, albowiem wyspiarze andamańscy (pigmeje) ognia rozpalić nie umieją i nie mają na to zgoła wyrazu, tylko „z wielką troskliwością utrzymują wśród siebie wiecznie płonące ogniska, a pochodzenie ognia tłumaczą religijnym mytem“. Stwierdzono to w roku 1922. „Andamańczycy zatem stanowiliby w tym względzie jedyny znany obecnie wyjątek“²⁾ — 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 prymitywnych³⁾, a być może, że było ich więcej, gdyż tradycja innych sposobów mogła być zaginąć. Nasuwałby się z tej wielości wniosek, jako w niejednym miejscu zjawiali się Prometeusze; ale ta kwestja nie należy do naszego przedmiotu.

Człowiek przechowujący ogień (wzniesiony 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, własność przestrzeni objętej ogniskami.

Do takiego wniosku wiodą ciekawe fakty, znane z dziejów Islandji. Wzięcie w posiadanie gruntu dokonywało się tam (w wiekach X—XII), przy zachowaniu ciekawej symboliki, godnej uwagi etnologów, mianowicie przez „objazd krainy ogniem“ (fara

¹⁾ Mor XII.

²⁾ Ks 76; nie wiedzieli o tem jeszcze ani Deniker, ani Jacques Morgan.

³⁾ D 174—177 z arcyciekawymi rycinami. Por. rysunki z Białorusi i Rosji u Mos. I. 237.

eldi um landit). 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 tedy 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. Przypływający 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 płonącą pochodnią w ręku¹⁾.

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

Nie posiadający ognia dążyli oczywiście do tego, by go posiadać. 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 nietylko 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.

¹⁾ Poe 296.

Odrzucić należy jednak hipotezę o t. zw. 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 szczebla, znikwały społeczności ogniskowe, oparte na hierachii, 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 wzniecania ognia.

Rozwój ten nie wszędzie jednak nastąpił. Jeszcze dziś ognisko własne bywa przywilejem zwierzchności. Jak świadczy nasz *Kubary*, w Mikronezyi na wyspach paleuskich sam tylko starosta rodowy (obokul) może posiadać ognisko własne¹⁾.

A zatem od ognia poczyną 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 powszechnem. I znów odpadają od rozwoju te ludy,

¹⁾ Ka 222.

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 posiąść zwierzęta domowe.

W obu okresach, wyjątkowego i powszechnego posiadania ognia, społeczności ogniskowe urządzone są według hierarchii. Po hierarchii własności ogniennej nastąpiła hierarchja druga: rodoma — o czem później.

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

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

II.

ZWIERZĘTA DOMOWE.

Przejdźmy do sprawy osuwania zwierząt domowych, hodowanych następnie celowo. Zwierzęta, cierpiące najbardziej od komarów, a to dla słabego uwłosienia lub cieńszej skóry, a znośzące widok płomienia i skutkiem tego dające się oswajać — 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 ognisko¹⁾. 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 domowem.

Ponieważ zdolność ta zależną była od stopnia wydoskonalenia narzędzi, należy zwierzęta domowe rozdzielić (mem zdaniem) na dwa działy, na dwa szeregi chronologiczne. Zanim człowiek dokonał wynalazków narzędzi sposobnych do ujarzmiania zwierząt

¹⁾ Sa 50.

silniejszych, mógł być opanowywać tylko zwierzęta słabe, wobec siebie bezbronne lub przynajmniej niemal bezbronne.

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

Owiec i kóz niema 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 Afryki¹⁾.

Świnia była od początku w Australii, pełno jej stad dzikich w Ameryce południowej. Na późniejszy jej zasięg wpłynął ujemnie islam; zato Chińczycy hodują je na wielką skalę, a na obczyźnie, na zachodnich kresach swego imperium, żywią się głównie wieprzowiną²⁾.

Jeszcze większy zasięg ma kura, lecz największy przypadek psu, jakkolwiek nieprawda, jakoby był z człowiekiem wszędzie. W kraju Wasagara go niema³⁾, nieznany był również Tasmańczykom⁴⁾, i nie hodują go pasterscy Todowie, koczujący w górach nilgheryjskich powyżej 8.000 stóp nad poziomem morza⁵⁾. Są zato ludy, u których jest jedynem zwierzęciem domowem, np. u Eskimosów i u koczowników w Afryce gorącej, bo go używają do łowów⁶⁾. Islam ograniczył także zasięg psa, lecz znamy jest wyjątek: mieszkańcy Wańczu w Azji środkowej hodują pewien rodzaj chartów⁷⁾.

Zdaje mi się, że pies nie jest najstarszem zwierzęciem „domowem“ w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, tj. oswojonem a hodowanym. Przyplątywanie się psa do człowieka można jednak odnieść choćby do przedogiennych 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)⁸⁾. Hodowla psa zaczyna się dopiero od łowów, do których też przypląując się, okazał się pożytecznym współ-

1) Ja.

2) Gcz I. 153.

3) Ja 45.

4) Ka 82.

5) Ka 97.

6) Ps 146, 147.

7) Gcz III 60.

8) Sa 66. Za przodka psa domowego uważa Deniker „dingo“ z N. Holandii, którego wizerunek w drugim wydaniu *Les races et peuples de la terre* (1926) s. 239.

łowcą; 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. Znamionnym jest fakt, że owczarze mongolscy i chińscy psów nie używają¹⁾.

Dodajmyż tu dla zupełności, że największym bezwzględnie jest zasięg wszy. Niema takiego kąta ziemi, gdzieby nie towarzyszyła człowiekowi.

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

O jakiejś kolejności ogólnej na tem samem terytoryum niema tu mowy, gdyż ten szereg zawisł wielce od klimatu; każda strona ziemi ma swoje „bydło“.

Renifer jest zwierzęciem wyłącznie podbiegunowem, zebu tylko podzwrotnikowem, jak żyje w wysokich górach, wielbłąd musi mieć suche powietrze pustyń, osioł zapada na płuca od nadmiaru gorąca lub zimna, a dotychczas nie powiodło się przenieść mlecznych ras bydła do krajów podzwrotnikowych²⁾. Brazylijscy nadmorscy „kabokle“ (mieszkańcy) nie mogą dla zbyt niego gorąca hodować koni, ni mułów, tem bardziej bydła; a dzikiego nigdzie tam niema³⁾. Jedynie koń okazał zdolność aklimatyzacyjną, obejmującą niemal wszystkie kraje, prócz najgorętszych i najzimniejszych.

Oswajano więc w rozmaitych krajach równocześnie rozmaite zwierzęta.

Osioł jest starszy przy człowieku od konia. Wnosimy to z tego, iż w Azyi Mniejszej, w kraju Sinear, dokąd konie dostały się dopiero około r. 2.000 przed Chr. (prawdopodobnie z Persyi), nazwano je „osłami górskimi“⁴⁾. Jakoż podobny jest do osła koń półdziki, t. zw. kulon, żyjący obecnie w Mongolii, a nie zbliżający się nigdy do tabunów koni oswojonych⁵⁾. Półoswojone konie miała podczas ostatniej wojny rosyjska dywizya za-

¹⁾ Mos I. 66.

⁴⁾ Me

²⁾ A 42, 46.

⁵⁾ Oaa 243.

³⁾ Ljn 113.

bajkalska, złożona z rozmaitych plemion mongolskich. Zjawiała się na Wołyniu „na małych... kudłatych koniach, złych i kęsających, 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“¹⁾. W opisie tym jest coś pośredniego między osłem a koniem.

Zasiąg 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 Himalajów²⁾.

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

Ani Australczycy ani autochtoni brazylijscy nie oswoiili żadnego zwierzęcia. Stad świń w stanie dzikim pełno tu i tam, ale Botokudzi ani teraz jeszcze świni oswoić nie próbują czy nie potrafią: X. *Kominka* bowiem prosił o świnkę i psa³⁾. Pigmeje afrykańscy również nie posiadają zwierząt domowych. Murzyni, mając u siebie antylopę „eland“, która jest „jakby stworzona do udomowienia“, nie oswoiili jej i żadnej wogóle hodowli nie wymyślili sami, przejmując potem niektóre hodowle od Chamitów⁴⁾.

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

Oczywiście, że ludy hodujące zwierzęta domowe, rozwinęły się wyżej. Australczycy, Indianie Południowej Ameryki⁵⁾, 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

1) Szcz 60.

3) Ms 1924, 67.

2) Gcz II 184 i III 133, 184.

4) A 3.

5) Najniżej stoją autochtoni kalifornijscy. Mr. 1.

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 nie mało trudu, częstokroć skomplikowanej pracy zbiorowej kilku osób. Dano jednak temu radę i ssano wielbłądźce, 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 wędrowek. 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 paleoazyatyckie, uralskie i częściowo tunguskie w Syberyi, „odbywają sezonowe wędrowki w ślad za stadami reniferów“¹⁾.

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

Renifery sybirskie chronią się przed najzłośliwszą porą komarów z lasów na tundry lub do okolic wyżej położonych, gdzie wieje „wiatr wieczny“²⁾. Wszystkie zaś zwierzęta mają swoje wędrowki 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 Piandżu na zachód Amu-Darji)³⁾. Tygrysy w górach Aleksandrowskich jesienią ciągną „ku ścieżkom karawanowym, któremi kupcy rok rocznie przepędzają w jesieni setki tysięcy baranów na sprzedaż z Siedmiorzeczna do Forgany“⁴⁾. Niedźwiedź na Pamirach, kiedy ryby wę-

1) Cz R 131.

2) Sa 49.

3) Kk 58, 63.

4) Gcz II 189—193.

drują z jeziora do rzeki, idzie na rybołówstwo o 150—200 klm. Na Małym Pamirze polują na świstaki w pewnej porze niedźwiedzie z Hindukuszu i z Himalajów¹⁾.

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 przytem 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 swemi stadami, rzucają namioty, oręż, naczynia, wszystko, i zbrojni tylko w dzidy spieszą, nie spuszczając zwierząt na chwilę z oka. Śpią, gdy te śpią, przytuleni do nich; karmią się mlekiem, którego nie doją, a ssą wprost z wymion samek. W tym celu rzucają się w kilku na zwierzę, walą je na ziemię i po kolei gaszą głód i pragnienie. W takich wypadkach stosunek ich do stada cofa się wstecz i technie czemś niezwykle pierwotnem, jakimś zaraniem współżycia. W zwykłych warunkach, choć idą śladem stad, władają nimi i utrzymują je we względnej karności“²⁾.

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 dzwonkami i wstęgami — a gdzie się zatrzyma, tam staje plemię Todów i rozbija obóz³⁾.

W pewnej części francuskiej Sahary „pasterze nie kierują wcale swemi bydłętami, lecz idą za nimi na los szczęścia ich fantazji. Spędzają tak całe miesiące w głębi zarośli i haszczów, żywiąc się mlekiem wielbłądziej 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“⁴⁾.

¹⁾ Gcz II 195 i III 86, 87.

²⁾ Sa 341.

³⁾ Ka 93, 97. Należy tam zrobić poprawkę w tem, że nazwa „goharzy“ oznacza nie lud, lecz kastę, zajęcie pasterskie.

⁴⁾ Ps 233.

Mamy więc przykłady podążania za bydłem rogatem, za reniferami i za wielbłędami! Niema 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 praarmja! Nasuwa się jednak wątpliwość, kto za kim szedł i kto kogo właściwie prowadził?

Minęły całe okresy, zanim człowiek stał się z pasorzytą 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 przechodziły 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 świnię i kury. Indianie wschodniego Ekwadoru, Hiwarosi, nie znają innych zwierząt domowych¹⁾. Południowi Indianie dali świnię zdziżyć, i zaopatrują się w ośwojoną na nowo u misjonarzy i na stacyach administracji rządowej brazylijskiej. Wiadomo, że koń przybył do Ameryki dopiero wraz z Hiszpanami. Bydła rogatego nie hodują Indianie ani północni nawet, chociaż znają doskonale jego użytek. A na południu? Wszakżeż Jezuici w „rezerwacyach“ 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 dostarczają Jakuci. Bywszy najpierw dendrofagami daleko na południu, przeszli następnie do żywienia się kobyłem mlekiem. Wędrując następnie ku północy, wiodli konie z sobą, lecz zaśięg 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 Rosyan krowa, której chów zwiększa się. Tą trojaką hodowlą różnią się od Tunguzów i Czukczów, których cały byt oparty na reniferach. U Jakutów kumys jest dziś napojem odświętnym, kobyłę doją mężczyźni.

¹⁾ Ms 1925, 389.

Zachodzi pewna trudność w równoczesnem hodowaniu bydła i koni, gdyż koń jakucki, nawet głodny, nie będzie jeść siana, na którem leżała krowa, a konie półdzikie nie chcą paść się na łąkach, gdzie niedawno przedtem pasły 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 niedużemi stadami po 5—15 sztuk. Na wiosnę ścigają je na łyżach¹⁾.

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 błotach²⁾. Turek anatolijski używa bydła tylko do roboty pociągowej; nie jada wołowiny i nie pija krowiego mleka³⁾. Azjabramińska i buddyjska podobnie. W afrykańskim Angola służy wół pod siodło, z uzdą i osiodłany; koni zaś wcale tam nie było⁴⁾.

W Chinach hoduje się bawoły tylko do zaprzęgu. W Peru zaprzęga się lamę, w Tybecie jaki, nie jadając wcale ich mięsa⁵⁾.

Murzyni afrykańscy piją mleko krowie i kozie. W środkowej Afryce „zapach i smak mleka wstrętny, bo naczynia z oszczędności wody myją moczem krowim“⁶⁾. U Szyluków nad Białym Nilem mleko stanowi główny pokarm, a do mycia naczyń służy uryna⁷⁾. Posiadający już bydło rogate Afrykanie żywią się jednak głównie z uprawy roślin motyką, a liczni hodowcy północnej Azji żywią się przeważnie roślinami dziko rosnącymi⁸⁾. Todowie,

¹⁾ Sa 64, 85, 124, 125, 126, 128, 145, 147, 148, 149, 260, 261, 262. 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 Połnogo 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 „kośle“. O nartach ciekawy ustęp u Mos I. 627, 628.

²⁾ Sa 69, 70.

⁶⁾ Ja 80, 261.

³⁾ Ru 44.

⁷⁾ Ka 128.

⁴⁾ Chm 146.

⁸⁾ Ant 527.

⁵⁾ Ant 540.

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, jako „je, dopóki ma co do zjedzenia“, lubi mięso choćby nadgniłe — ale obok tego Murzynki miały ziarna prosa i kukurydzy¹⁾. Na wyspach Amirantach inni Murzyni żywią się ryżem i rybami²⁾. U Kafrów krowy w takim są poszanowaniu, że bywają dojne tylko przez mężczyzn³⁾. A wśród indyjskich 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 stróżowania⁴⁾.

Ani też pierwotni Słowianie nie używali konia pod wierzch, aż dopiero później warstwa zamożniejsza. Orkę i zwózkę załatwiali włościanie słowiańscy aż do wieku XIX bydlęm. Używano konia bardziej pod juki, niż pod wierzch. Był atoli koń od dawien jedynym niemal zwierzęciem pociagowym na północno-wschodniej Białorusi, w Moskiewszczyźnie („na Wielkorusi“), u Zyrjan i we wschodniej części krajów Finów zachodnich. Na Kaukazie służył koń zawsze niemal wyłącznie pod wierzch, a także jako zwierzę juczne (obok muła i osła⁵⁾).

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., o co polemizują uczeni niemieccy, zmieniając to następstwo rozmaicie⁶⁾. Nie było w tem nigdy żadnej prawidłowości! Bezpodstawne też są konstrukcje nauki niemieckiej, wywodzącej odmiennosć kierunków cywilizacyjnych według tego, czy pewien lud (rasa nawet cała) hodował 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.

1) Ms 1925, 363.

3) Ka 122.

2) Ms 1926, 93.

4) Fl 79, 155—157.

5) Mos I. 128—130.

6) Zajmuje się tem jeszcze W. Wundt w ostatnim tomie swej „Völkerpsychologie“ (np. s. 149).

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, osłów, którym często ludzie pomagają¹⁾. Na Jawie ciągną pług bawoły²⁾. W Niemczech pod koniec wieku XV. i w. XVI. orano końmi i wołami³⁾, tak samo, jak dziś. U Kandzutów osioł orze, a w wielu krajach służy do jazdy wierzchem: nie tylko w krajach śródziemnomorskich i w Alpach, ale też w Azji środkowej i w Chinach. Na przedmieściach Pekinu stoi po setce osiodłanych osłów do wynajęcia⁴⁾. Niedawno jeszcze orało się pomiędzy Ferrarą a Bolonią w sześć osłów⁵⁾. W Egipcie sprzęga się krowę z wielbłądem; ten bowiem dla zbyt szeroko rozstawionych nóg nie może iść w parze z drugim wielbłądem, lecz zgodzi się w chodzie z krową⁶⁾.

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 nawożeniu roli niema tu co mówić! Dziś jeszcze robi się z nawozu ogrodzenia i pali się nim w parze z drugim wielbłądem, lecz zgodzi się w chodzie z krową⁶⁾.

Sledźmy 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 okolic takich. Łowcy kozic w górach Azji centralnej wypatrują, gdzie one przychodzą lizać sól wykwitającą⁷⁾.

Szlaki solne ważą wiele w historii. Dla soli opanowali Rościszawicze ziemię Lachów, z której zrobiła się następnie „Ruś

¹⁾ Gcz II 95, 114, 115; ryciny 114 i 115.

²⁾ Ma 150.

³⁾ Brt, oryginalne ilustracje 12 i 13 z lat 1473, 1479 i 1486; z w. XVI s. 59.

⁴⁾ Ge I 288.

⁵⁾ Po 137.

⁶⁾ Tak na obrazie Aleksandra Laszenki, wystawionym w Poznaniu z początkiem roku 1927, a zakupionym do pałacu khediwa d'Abdine w Kairze. Dodam nawiasem, że Pięcioksięgu zakazano Żydom tego egipskiego sposobu.

⁷⁾ Sb I 66.

Czerwona¹⁾. Oplaca się najdalszy nawet transport soli. Pośród francuskiej Sahary koło Ued-Tifriat spotkał podróżnik tabor dziecięciu wielbłądów z baryłkami soli z Idżil. Wieziono ją na sprzedaż aż do Nioro w głębi Sudanu, o tysiąc kilometrów, robiąc na godzinę conajwyżej trzy kilometry²⁾. W Kaszgaryi zbiera się sól nawierzchnią w sposób wymagający wiele zachodów i kosztów, choć to sól nieczysta i dość gorzka³⁾. W Kongo „trawę rzeczna ścina się, następnie suszy i wreszcie pali. Potem układa się popiół na sitach i polewa wodą. Popiół spływa z wodą, pozostawiając cienką warstwę brudnej soli⁴⁾. Tyle zachodu, a oplaca się.

Po ogniu sól stała się drugim węglem kuchni. Jak gotowano u praehistorycznego człowieka, można oglądać u dzisiejszych ludów prymitywnych. Opala się mięsiwo w gorącym popiele i to jest sposób najprymitywniejszy i znany wszędzie. Australczycy i Buszmenowie umieją prażyć w dołkach, kładąc pomiędzy warstwy pokarmów gorące kamienie; Patagończycy wsadzają je do ciała zwierzęcia zabitego; Australczycy pieką w glinianym owinięciu, Aleuci pomiędzy rozżarzonemi kamieniami; niektóre ludy południowej Ameryki 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 Słowiańszczyźnie⁵⁾.

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

Znaczenie soli polega na konserwowaniu mięsa⁶⁾. Im dalej na północ w pobliżu koła biegunowego, tem bardziej pozwala gromadzić zapasy żywności lód. Może w tej okoliczności 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 umożliwiła i południowi posiadać zapasy.

1) „Dzieje Rosyi“, t. I.

4) Db 186.

2) Ps 194.

5) Mos I. 266.

3) Gcz I. 131, 132.

6) Zdaniem Mos I. 227 u Słowian „solenie mięsa w celach konserwacji jest niewątpliwie nowszego pochodzenia od suszenia i kwaszenia“.

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 Czukcz, lecz mają lodownię, ile zechcą; ale Botokudzi w Ameryce, czy Bantusi w południowej Afryce¹⁾, skazani są na życie z dnia na dzień.

Soli zawdzięcza człowiek, że nauczył się myśleć o jutrze, bo mógł o niem 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 oswajaniu bydła rogatego. Różne kuraki wskazywały człowiekowi, jako trawy ziarniste są jadalne. Potwierdziło to potem z młodszego szeregu zwierząt częścią bydło rogate, częścią koń. Być może, że pielegnowało się trawy zbożowe zrazu dla bydła i koni. Ilekroć jednak zawiodły inne środki żywności, stanowiło ziarno 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 znaczniejszą była ilość traw i ziół hodowanych na pokarm; im dalej wstecz, tem więcej roślin uważało się za jadalne²⁾. 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 zwie-

¹⁾ Ms 1924, 95, 99.

²⁾ Mr 4, 7, 20 poświęca temu osobne ustępy. Czukcz teraz jeszcze znają 23 roślin jadalnych. — Poe 336 wylicza cały szereg z samej tylko Islandyi wraz z opisami przyrządzenia. Obecnie największą ilość roślin „dzikich“ umieją czynić jadalnymi rybacy hawcegowińscy. Mos I. 12.

rzyny złowionej. To wszystko zwiększało dobrobyt, a przez to samo ułatwiało utrzymanie społeczności — z razu zrzeszeń niewielkich — na trwałe. Następstwem było osiągnięcie wyższych szczebli rozwoju. Nie osiągnęła też wyższego szczebla żadna z tych społeczności, które nie przyswoiły sobie zwierząt domowych. Pozostały w tyle, mając dalszą drogę przed sobą zamkniętą.

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

Społeczności bez zwierząt domowych, bez soli, bez rolnictwa ziarnowego lub ryżu¹⁾, miały walkę o byt materialny trudniejszą a korzyści z niej odnoszone bez porównania mniejsze.

III.

NAJSTARSZE ZRZESZENIA.

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

Życiu człowieka w pojedynkę staje na przeszkodzie nieustanna godowość jego (wyróżniająca go tak wybitnie od zwierząt), praca do stałego współżycia z osobą płci przeciwnej. Fundamentem wszelkich zrzeszeń 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 męczyzny i niewiasty, stosownie do płci rośliny rozdzielнопłciowej; u minerałów kryształy rombowe dają reakcję męską, a sześciiany żeńską. Płciowość stanowi zaprawę wszelkiego istnienia materialnego na ziemi, a zarazem (rzecz widoczna!) przyrodzoną siłą 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, czyto wewnątrz,

1) Pamiętajmyż, że $\frac{2}{5}$ ludzkości żywi się ryżem.

czy na zewnątrz ludzkiego poznania: Trzeba to opanować, bo inaczej siła dobroczynna zamienić się może w złoczynną. Trzeba opanowywać 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 opanowywanie słuchu. A nie brak dziś, koło nas, osób, nie widzących rysunku, nie zdolnych odróżniać, co rysunek przedstawia — a „dobre ucho“ należy wogóle 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 gravitatem¹⁾. Dopiero od tego stopnia, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z następstw, poczyną się dzieło opanowywania zmysłu płciowego.

Faktem jest, że na początku była monogamia. Już nie można mówić o rzekomej pierwotnej bezładnej gromadności bez narażenia 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

¹⁾ Wiadomo o tem już dawno, a trudno wątpić, skoro stwierdzają to również najnowsi podróżnicy. W r. 1915 stwierdził był słusznie Bronisław Malinowski, jako „wyobrażenia takie z konieczności wywierać muszą zasadniczy wpływ na szereg społecznych instytucyj“. Ml 6. Dziwna rzecz, że nie wyzyskano tego do hipotezy matryarchatu; sądzę, że się to aż wprasza! Ale jak długo może trwać taka nieświadomość?! W każdym razie wyznawcy matryarchatu winniby badać specjalnie takie ludy; możeby 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 kwestya: czyją ta kobieta, czyją własnością te dzieci? Do sprawy matryarchatu będę jeszcze powracał w dalszym ciągu (w przypiskach).

się, że już za paleolitu byli małoludkami. A więc najstarsza kultura świata — i są jednożenni¹⁾.

Ci Pigmejczycy nie znają ni siekiery, ni noża, uzbrojeni są w kij, w kość, co najwyżej (nie wszyscy) w łuk²⁾. Nowsza nauka twierdzi niemal już jednomyślnie, jako monogamia jest właśnie typową dla ludów naprawdę prymitywnych³⁾. Ani islam 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 nieco zachwytyjący motyki, przyjęli islam a jednożeństwa nie porzucili. Podobnie monogamistami są Senci na półwyspie Malakka, nie znający uprawy ziemi ni zwierząt domowych⁴⁾. Podobnie żyją w jednożeństwie lud Toala na Celebesie i Negryci na Filipinach⁵⁾. I na drugiej półkuli stwierdzono z całą pewnością monogamię u „plemion Ges, będących najstarszą warstwą etniczną południowej Ameryki“⁶⁾. A przy wysokim już stosunkowo stopniu rozwoju żyją muzułmańscy także Riffenowie zazwyczaj w jednożeństwie (narzędzia rolnicze u nich z przed dwu 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 tejże 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 nie potrzebna, a prehistoria żadnego „szeregu“ form „małżeńskich“ nie zna. Zamiast więc z Wundtem przyjąć kompromisowo, że „bardzo prawdopodobnie“ monogamia na ziemi przeważa⁷⁾ — zostawmy osobno kwestyę, 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“.

¹⁾ Ks 13, 14, 16, 17, 27, 33, 35, 36.

²⁾ Ms 1925, 508.

³⁾ Ant 541.

⁴⁾ Tamże 195, 196; W VII 114, 139, a 263 zaczyna się osobny ustęp: Die Monogamie des primitiven Menschen.

⁵⁾ W VII 205.

⁶⁾ Ks 117.

⁷⁾ W VII 103, 206, 421.

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 Oceanji (czy istnieje jeszcze dziś?), u którego niewiasty śpią 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 *Kubary*¹⁾ w Mikronezyi. Oto na wyspach paleuskich każda dorosła kobieta posiada swą chatę. Mężczyźni przebywają we dnie albo w domu żony, albo u obokula (starosty rodowego), na noc zaś udają się do wspólnej chaty męskiej²⁾. A zatem monogamia z takim samem 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 nocą³⁾.

Nietrudno też wyrozumować, jako monogamia musi być starsza od polygamii. Pierwotne rodziny musiały być endogamiczne aż w nazbyt ścisłem znaczeniu tego wyrazu. Prarodzina była swoistą. Stąd wytworzył się też w następstwie stosunek prawny pomiędzy mężczyzną a dziećmi jego siostry, z presumpcją, że to są dzieci brata⁴⁾. Nie zachodzi wcale potrzeba naciągania tego do „matryarchatu“, który wywołał niepotrzebnie tyle bałamuctw! W starożytnym okresie religii irańskiej za szczególnie święte uchodziło małżeństwo z matką lub córką⁵⁾. U Jakutów trwają dotychczas przeżytki kazirodztwa⁶⁾. U Wołoszy incest z córką nie należy do rzadkości, a na wyspach Kanaryjskich nie robi się z tego tajemnicy⁷⁾.

Gdy rodzina swoista zamieniła się na endogamiczną, gdy nastąpiły małżeństwa z dalszemi krewnemi w rodzie i z coraz dalszemi, gdy w miarę rozrastania się rodu endogamia szerzyła się do bardzo dalekich, obojętnych stopni pokrewieństwa — rodzina pozostawała monogamiczną. Polygamia wymaga bowiem nad-

¹⁾ O Kubarym zob. „Polska w kulturze powszechnej“.

²⁾ Ka 222—224. Na s. 222 po „wszystkie blayanki“ opuszczono: niezamężne.

³⁾ Se 337.

⁴⁾ Me 21, 23. Obok tego działa tu rodowe prawo spadkowe, o czem niżej.

⁵⁾ Me 31.

⁶⁾ Sa.

⁷⁾ Mli 46.

miaru 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 swojej; 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. Australczycy obmyślili podział, który zowie się w etnologii niefortunnie „klasami” — stąd, 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 możnaby podziały te zwać *odrębniami*, bo chodzi tu o wyodrębnienie się. Lud taki dzieli się na odrębnie, a zawierać związki małżeńskie wolno tylko osobom różnych odrębni, przyczem 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 tem samem małżeństwu 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 Queenslandzie 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 Warumunga istnieje też aż ośm odrębni. Na zachodzie Australji stwierdzono zaś podział na trzy odrębnie. W Wiktorji obrano odmienną metodę, bo zalicza się dzieci do odrębni ojcowskiej¹⁾.

¹⁾ Ka 58, 76, 77, 78. 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 zeszczególnem upodobaniem zwolennicy totemizmu, a najbardziej upodobali sobie australijski lud Arunta. Co za chaos w tem panuje, znać z ostatniego przedstawiania sprawy. G. Davy et A. Moret (również 1923 r. DM. 22, 26, i 32) bardzo zawile przedstawiają odrębnie ludu Arunta, wśród labiryntu klas, fratrij, tribus, klanów, a do tego z

Stwierdzono też odrębnie w puszczach Indyan brazylijskich, u Bororów w Matto Grosso¹⁾.

Wszystkie te sposoby organizowania się, wydające się wielu etnologom i socjologom jakąś zagadką, wymagającą specjalnej pomysłowości, żeby ją rozwiązać, nie są niczem innym, jak zupełnie tem samem, co przepisy o „przeszkodach pokrewieństwa“ w naszym prawie małżeńskim kanonicznem i cywilnem. Zakazuje również islam żenić się w rodzinie (przyczem zakazuje wyraźnie z ciotkami, lecz o córkach ciotek milczy), a także równocześnie z dwiema siostrami²⁾.

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 nastała egzogamja.

Do niedawna mniemano, jako niema już ani jednego ludu o małżeństwie swoistem. Ale na kongresie etnologii religijnej, odbytym w Luksemburgu w r. 1929, stwierdził prof. L. Ehrlich z Lublany, że związku z siostrą dopuszczają jeszcze Itelmowie na Kamczatce. Jest ich jeszcze zaledwie 2.800³⁾. Ostatni to przeżytek.

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

Za dalszą wskazówkę starszeństwa monogamii można uważać fakt, że niema ludu, któryby nie odróżniał związków prawych a nieprawych, choćby nawet prawnie tolerowanych. Wszędzie co innego małżonka, a co innego służebnica, niewolnica, nałożnica.

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.

¹⁾ Tn 303.

²⁾ Kor 67.

³⁾ Eh 183, 188.

Skoro mowa o małżeństwie, występuje na pierwszy plan kwestya potomstwa. Nigdy nie decyduje o małżeństwie sprawa płciowa, lecz zagadnienie, czyją własnością są dzieci¹⁾.

Do dnia dzisiejszego w większej części kuli ziemskiej dzieci stanowią własność ojca, w najdosłowniejszem znaczeniu tego wyrazu, nie wyłączając prawa sprzedaży, ni zabijania. Nie u jakichś „dzikich“²⁾, ale u Chińczyków obowiązuje to prawo. „Chiński syn jest w daleko większej niewoli, niż niewolny parobek“³⁾. Jakież dopiero los drobnej dziatwy! Wiadome są powszechnie składki misyjne na wykup dzieci chińskich. Kalczy 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. Nielitościwy ojciec, chcąc złamać upór żony, znęca się nad dzieckiem. Bije, przypieka, kalczy, dopóki matka doprowadzona do ostateczności nie spełni jego woli“. „Jeżeli dziecko nie spodoba się babce, matka musi je usunąć i wtedy najczęściej oddaje małeństwo Siostrom“. 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“⁴⁾.

Wyżej stali Aztekowie, u których sprzedaż syna w niewolę dopuszczalna była tylko w pewnych wypadkach, a wymagała aprobaty sędziego⁵⁾. Chińczycy bliżsi są w tem choćby najprymitywniejszych Bororo w brazylijskiem Matto Grosso⁶⁾.

Przyjętem jest we wszystkich krajach poza cywilizacją łacińską, że w latach głodowych wolno ubogim rodzicom sprzedawać swe dzieci. Tak też było u Azteków⁷⁾. W tem geneza sprzedawania córek do haremów kraju bogatszego. Sprzedaż dzieci przez własnych rodziców stwierdzono także u Jakutów⁸⁾.

Na znacznie większej połowie globu można być wolnym osobie i rzeczowo dopiero po zgonie ojca. Gdzie istnieje niewol-

1) Me 19.

2) Często u prymitywnych prawo to jest warunkowe, przywiązane tylko do wyjątkowych okoliczności, np. u Buszmenów w razie śmierci matki, kalectwa, gromadnej ucieczki itp. Wa 257.

3) Lo 21, 23.

4) Ms 1925, 400, 401, 451, 452.

5) Ho 320.

6) Tn 310.

7) Ho 319.

8) Sa 294.

nictwo, tam syn jest faktycznie ojca niewolnikiem. U Hindusów „syn i niewolnik nie mogą według prawa posiadać niczego na sobie“¹⁾. 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 zato wychowanek pracuje potem na rzecz „opiekuna“ przez długie lata²⁾. W podobnyż sposób kształci się większą część przyszłych gejsz japońskich³⁾. W Korei kupowane „z miłosierdzia“ dziewczynki wychowuje się do nierządu, uprawianego na rachunek właściciela⁴⁾.

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

W Babilonii Hamurabiego wolno było zastawiać żonę i dzieci za długi tylko na trzy lata; u Żydów o połowę dłużej⁵⁾. W Korei obecnie jeszcze podlegają konfiskacie żony i córki, jako część mienia przestępców politycznych, lub wielkich zbrodniarzy, karanych śmiercią⁶⁾.

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.

1) La 318.

2) Ma 222, 223.

3) 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. Oo 53.

4) Na tym motywie osnuta powieść Sieroszewskiego: Ki-Sań.

5) Szc II 154.

6) Saa 277.

Własności tej strzeże się zazdrośnie, bo dzieci, to majątek, i wykluczonem 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 żony¹⁾. 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 słusznem było zastosować prawo rodziny swojej. Nietylko nie stanowi to wskazówki matryarchatu, lecz przeciwnie, stanowi dowód, że go nie było. Jakżeż tedy? Kobieta głową rodu, a niema prawa własności do swych dzieci?! Skoro kobieta nie posiadała nigdy tego prawa własności, a zatem nie było nigdy matryarchatu²⁾. Jeżeli zaś prawo wujowskie do dzieci występuje potem niekiedy, jako przeżytek, toć było przeżytkiem nie matryarchatu, lecz rodziny swoistej.

Oto *najdawniejsza własność człowieka: własność własnych dzieci*. Być może, że poczucie tej własności dawniejsze jest od własności ognisk i objętej niemi przestrzeni, a co (jak była o tem 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 obydwóch były wszędzie jednakowe. Nie byłoby rodziny bez poczucia własności indywidualnej. Do czegoż byłaby potrzebną własność osobista, gdyby nie chodziło o zaspokojenie potrzeb rodziny? *Prażródłem prawa własności indywidualnej jest rodzina.*

¹⁾ Wa 259.

²⁾ Chyba może przy braku świadomości skutków coitus — o czem już wspomniałem. Tę nieświadomość przypuszcza Malinowski u mieszkańców wyspy Trobriandy, a swoją drogą mówi o postępowaniu tamtejszych kobiet „od pierwszej chwili ciąży” (Mli 17.) Skądżeż w takim razie wiedzą o tej pierwszej chwili? A przytem 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 matryarchatu. Nawiasem mówiąc Malinowski oznacza jej położenie, jako Nord - Ost - Neuguinea lub Nordwest - Melanesien (Mli 8), gdy tymczasem leży ona na południowy wschód od N. Gwinei, a w środkowej Melanezyi.

Najściślejszy związek jednego z drugim poczyną się zaraz od pierwotnej monogamii.

Czy zaczyna się zarazem podział pracy między płciami?

Trzeba zerwać z mniemaniem, jakoby istniała była ścisła oddzielność zajęć płci obojej. 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. Wymysły! Cóż robią tedy mężczyźni ludów wyłącznie roślinożerczych (np. niektórych kalifornijskich)¹⁾. Mielenie cięższe od siejby, która przypadła mężczyznom. Ani w „śpichrzu narodów“, jakim był starożytny Egipt, nie znano młynarstwa, lecz niewiasty męły ziarno ręcznie. Wynalazek młyna stał się dobrodziejstwem dla kobiet. Później, gdy przybywało zajęć, dzieliły się nieraz według pewnych przesądów, związanych z właściwościami fizyologicznymi płci²⁾, lecz nigdy według tego, które lżejsze a 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 byłaby sobie dała 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 całemi 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.

¹⁾ O nich Ant 526; o jedną stronicę przedtem niekonsekwencja wyraźna.

²⁾ Np. rozdział kosy a sierpa. O kobiecości sierpa czyt. Adama Szymańskiego: „Aksinię“.

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”¹⁾. Nie badała etnologia tej kwestyi, czy nie zachodzi ten fakt indziej. Bądźcobądź 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 formacyi rodzinnej, od emancypowania się późniejszego rodziny z rodu. U Jakutów ta emancypacja nie nastąpiła jeszcze²⁾, ale widocznie istnieją już zawiązki takiego ruchu. Może podobne stosunki zachodzą u Anamitów, posiadających osobne wyrazy na rodzinę: nsha — i na ród: ho³⁾.

Rodzina właściwa zatracala się, gdy dzieci zawierały dalsze związki małżeńskie i zaczęły się lata wnuków, poczem nastał czas prawnuków itd. O rozejściu się, o zakładaniu nowych ognisk w oddaleniu od pierwotnego rodzicielskiego — nie było mowy w zawiązkach zrzeszeń ludzkich. Wytwarza się ród. Młodzież zostaje przy starszych, boby inaczej pogorszyła sobie warunki bytu. Trudności niezmierne pierwotnej walki o utrzymanie wymagały skupienia większej ilości rąk roboczych. Rodziny, którym nie poszczęściło się rozrość się w rody, wyginęły; musiały wyginąć.

Powstają zrzeszenia 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 cywilizacyi rzymskiej, cóż dziwnego, że obowiązuje dotychczas w chińskiej: „O synu Chińczyka nie można rzec, żeby cokolwiek posiadał”⁴⁾.

Na tej zasadzie opierał się ród pierwotny w zawiązkach wszelkiej cywilizacyi. Praktyczną zaś już tylko konsekwencję dalszą stanowiła zasada, że ani wnuk, ni prawnuk — póki żyją

1) Sa 293.

2) O emancypacyi rodziny z rodu będzie rzecz niżej.

3) Ca 215.

4) Lo 21, 23.

przy rodzie — nie może posiadać mienia. Właścicielem ich do-robku 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, czysto indywidualną, starosty rodowego.

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

Wszystkie społeczności przechodziły przez ustrój rodowy, a niektóre w tem ugrzęzły. U Pigmejów dotychczas istnieją tylko „grupy utworzone z kilku lub kilkunastu rodzin z jednym wodzem na czele“ — a zatem rody. I dotychczas niema tam władz wyższych ponad starostów rodowych, ani organizacji wyższych ponad rody i stąd „znaczna liczba“ wodzów w „łonie nawet pojedynczego plemienia“¹⁾.

W bramińskich społecznościach Indyj utknęło się również na rodach pod względem organizacji społecznej. W Bengalu rodziny mieszkają dotychczas sposobem patryarchalnym: wszyscy żonaci bracia razem pod przewodem ojca lub najstarszego z pomiędzy siebie²⁾. Ludy nazywane do niedawna drawidyjskimi i aryjskimi w Indjach gospodarują dotychczas rodami.

Są to wszystko 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 długotrwałym, 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 rodzinnem i majątkowem, rozmaite tedy formy rodu. A skoro rozmaite — więc zaczyna się różniczkowanie. Do związków *wszelkiej* kultury należą tylko ród niedawno stosunkowo założony,

¹⁾ Ks 97, 185.

²⁾ Ma 201.

z żyjącym jeszcze pierwotnym jego twórcą, najstarszym przodkiem i pierwszym starostą rodowym.

IV.

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 niema 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 niweczaco. 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 wyjałowiona. 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 niema zgodności danych etnologicznych ni socjologicznych na tych samych terytoryach. Wiele zawisło 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“¹⁾.

¹⁾ Ba, Ja, Ka 125, 164.

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 Behringa i oceanem Lodowatym. Ale Koryaków w północnej Kamczatce i na wybrzeżu morza Ochockiego, tudzież na tundrach wgląd lądu, naliczono po r. 1920 już tylko 6.300¹⁾. Bo też przeciętnie przestrzeń, równa Kongresówce, liczy 2.500 osób! „Australczyk obracał się w otoczeniu tylko dwu do trzech dziesiątków współplemieńców, kilka razy w życiu przebywał w zgromadzeniu kilkuset osób i nigdy nie widział gromady kilkotysięcznej“²⁾.

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 głów³⁾. Podczas powszechnej wojny w r. 1918 o „głodzie zginęła połowa ludności koczowniczej Turkestanu“⁴⁾. 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 tem więcej, im niższy szczebel cywilizacji. U Jakutów znają doskonale opętanie, a histerya 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 *latah*, 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 Indjach. Analogicznymi chorobami są *miritim* Ostyaków i autochtonów sybirskich, tudzież *bakczi* Syamczyków. U Eskimosów występuje na morzu rodzaj agorafobii. Wielką histeryę Charcota stwierdzono u Murzynek w Senegalu, Anamitek, Hotentotek, Kafryjek, także w Abisynii i na Madagaskarze. Całe epidemie nerwowe znane są u Huronów i Irokezów⁵⁾.

1) Eh 183, 184.

2) Ka 74, 75.

3) Ka przyp 76, 82.

4) Go 73.

5) D 146, 147.

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 przytem syfilis „straszenie grasuje“¹⁾. W niektórych okręgach portugalskiej Angoli w Afryce „jest jakoby 75% murzynów chorych wenerycznie“²⁾. A kiedy wśród Indian wybuchnie oспа, „setki trupów zatrują okolicę“. Trąd pośród ludów prymitywnych niemal wszędzie, nawet w Ekwadorze. Zresztą pod tak kulturalnym rządem belgijskim zagraża Kongu wyludnienie z powodu chorób³⁾.

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“⁴⁾. Ależ Jukagirowie, niegdyś władcy całego kraju pomiędzy Leną i Anadirem i na południe aż do gór Wierchojańskich, stopnieli już (1928) do czterechset dusz⁵⁾.

Krótko a jędrnie określił to wszystko Erazm *Majewski*: „Złożmyż w jedną całość rzadkość zaludnienia, znikomość gniazd, krótkotrwałość rodów, ubóstwo i chaotyczność mów pierwotnych, krótkotrwałość doświadczenia zbiorowego, skąd poziomość i bardzo nieliczny zakres pojęć — a otrzymamy czynniki, które musiały trzymać bardzo długo ród ludzki w protospołecznym stadyum bytu.“ Oto skutki „drobności i krótkotrwałości kół społecznych: ustawiczne marnowanie się doświadczenia zbiorowego i ciągłe zaczynanie na nowo. Wynalazek łuku, czółna, warstatu tkackiego, zduństwo, były odkrywane po sto razy w różnych miejscach globu“⁶⁾.

Jedyną dźwignią tradycyi była mowa, stając się więzią społeczną, a dając możność porozumiewania się stałego⁷⁾. Ale nawet tradycya mowy przerywała się i mijały całe okresy, zanim zdobyto się na udoskonalenie języka! „Ubogie środki porozumiewania się zawiązywały się w biegu pokoleń po sto razy“⁸⁾.

¹⁾ Sa 51, 118, 121.

²⁾ Chm 142.

³⁾ Ms 1926, 77, 82.

⁴⁾ Ms 1925, 446, 447.

⁵⁾ Eh 183.

⁶⁾ M IV, 138, 140, 141, 150, 151, 152, 166, 172.

⁷⁾ Jak to odkrycie Majewskiego kołowało około nauki polskiej, por. Sz 495, 496.

⁸⁾ M j. w.

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 dziecieniu ludzkim, podobnie jak w każdym niemal zwierzęciu. Dziecko wytwarza sobie własną mowę. Stanowią ją owe szczebiotania, seplenienia, zająkiwania, wykrzykiwania, najrozmaitsze brzmienia, zrozumiałe zazwyczaj tylko samym rodzicom — gdy jedno dziecko woła: „tilipiti“, a drugie: „elebele“, trzecie zaś (benjaminek) ucząc się od starszych, miesza tamte obydwie języki. Jestto 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 współzycie 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 pradziady itp. wstecz.

Aleć 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 niema języka i w tem znaczeniu można śmiało wystąpić z twierdzeniem, jako *nie było języków bez ognia*.

Nawzajem: ogień bez mowy nie na wiele zdałby się, bo nie wiedzielibyśmy, co z ogniem robić. Bez mowy nie zdołanoby 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 niecenienie go, tudzież wynalazki dotyczące zastosowania ognia — to wszystko byłoby niemożliwem bez utrzymania tradycyi, a zatem gdyby mowa nie doskonaliła 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 wydoskonalić mowę, niż wyzyskać ogień.

Im szybciej wytworzył się w jakimś zrzeszeniu język wspólny, tem 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 nastąpiła! 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 śmiertelnym¹⁾. Śmierć od choroby przypisują plemiona Oceanii wrogom, a każdy wypadek śmierci naturalnej dostarcza powodu do nowej wojny w imię msty. W Korei panuje dotychczas przesąd, że kto umiera przed zakończeniem cyklu (60 lat), umiera skutkiem działania złych duchów²⁾. Na stokach Himalajów niema choroby, śmierci, ani jakiegokolwiek nieszczęścia wśród badagów (rolników), żeby nie padło podejrzenie na kurumbów (czarowników)³⁾. 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 zrzeszeń 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 zrzeszeń 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.

1) Stwierdzono to już dawno; w polskim piśmiennictwie atoli dopiero w roku 1915 dzięki Bronisławowi Malinowskiemu. Ml 6.

2) Saa 46.

3) Ka 98.

EKONOMIA PREHISTORYCZNA.

Gęstość zaludnienia, trwałość i stałość stosunków zawisłe są w wielkiej części od warunków bytu materialnego. Na stopniu wielce prymitywnym, w samych zawiązkach 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. wierzano w trichotomię 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 określenia 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 trichotomią ekonomiczną zachwiał w r. 1896 E. Hahn: *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen* (nawiasem mówiąc, wymedytował zato czynniki prareligijne 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, że 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; niema natomiast takiego kraju murzyńskiego, gdzieby 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 (oprócz wybrzeża bra-

zylijskiego), ale Indyanin nie wysnuł z tego żadnych wniosków¹⁾. Nie przechodziły też przez stadium pasterskie te z ludów indyjskich, które dały się nakłonić do rolnictwa. A co najciekawsze, że u niektórych plemion zerwała się tradycja dendrofagii: toć Indyanie z Nebraska poznali owoce na nowo dopiero od misjonarza²⁾.

Indyanie pasterzami być nie chcą, Afrykanie zaś w znacznej części nie mogą, a to z powodu fatalnych warunków, muchy tse-tse itp. Tak np. niema 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 bydła 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“³⁾.

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; misyonarskie 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“⁴⁾. Dendrofagia traci tam warunki od długich już wieków, a z niewielu wyjątkami dawno przestała nawet istnieć.

Również nie znają murzyni rybołówstwa, czego sporo natomiast wśród Indian. Niegdyś kanadyjscy opierali na tem swój byt, a dotychczas stanowi to ulubione zajęcie u brazylijskich⁵⁾. Ale „najczystsze kultury rybackie“ znajdują się we fiordach Ameryki północno-zachodniej i na południowym krańcu ludzkości, w ziemi Ognistej⁶⁾. A na wyspach Banka całe plemiona mieszkają gromadnie na łodziach, nie znając zgoła łądu i karmią się wyłącznie rybą⁷⁾.

Rybołówstwo nie bardzo daje się łączyć z pasterstwem lub rolnictwem. Jeden z pierwszych norweskich osadźców Islandyi,

1) Lj 21.

2) Ms 1926, 79.

3) Ja 31, 32, 45, 152, 225.

4) Ja 152, 240; Ms 1925, 314, 315.

5) Lj 83.

6) Gn w Ant 577.

7) Ka 217.

Fłoki (ok. 900 po Chr.), zastał w swej zatoce taką obfitość ryb, iż ludzie jego, zajęci rybołóstwem, zapomnieli o sianozęciu i w zimie wyginęło im bydło¹⁾. Coś podobnego przytrafia się Jakutom w pewnych stronach ich siedzib²⁾.

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

Toteż nie wyszło żadnemu ludowi na dobre przejście z dendrofagii do łowiectwa. Stało się to równoznacznem ze zagwożdżeniem 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 stepy³⁾. Indianie zaś północno-amerykańscy wymierają w rezerwacyach, 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 cywilizacyi. 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 jakich dwu tysięcy lat⁴⁾. 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 żniwach opuszczają grunt. Tatarzy południowej Rosyi nie uprawiali roli w jednym miejscu dłużej, niż dwa lata. Ani zbiorowa trójpółówka „nie zawsze i nie koniecznie prowadzi do ostatecznie ustalonego i twardo osiadłego

¹⁾ Poe 283.

²⁾ Sa 73, 74, 140, 143.

³⁾ Fi w Ant 184, 185.

⁴⁾ Mr 5, 17, 18. Z dzieła tego możnaby zacytować mnóstwo dowodów, jako przy jednakowym stanie prarolnictwa, a także rolnictwa istotnego, zachodzą bardzo niejednakowe szczeble cywilizacyjne — i viceversa. Nie zamierzam atoli wchodzić w ten temat, dla książki niniejszej wielce uboczny i poprzestaję na zaznaczeniu kwestyi.

trybu życia"; np. finnougryjskie plemiona koło Uły przeprowadzają całą swą wieś, gdy grunta się wyczerpią¹⁾. 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.

Porzućmyż 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 tem. 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, przytem trochę kukurydzy, bataów i fasoli²⁾. Przy-smakiem rodezyjskich Bantusów jest kasza kukurydziana na wodzie bez soli, zwana naima³⁾.

Czyż motykowa uprawa ma być czemś niższem? — 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 radle?

Zresztą u Słowian np. radło było najstarszem narzędziem do orki; socha jest młodsza, a najmłodszy pług (najpierw kołesny). Lecz sochy mogło wcale nie być; niema jej u Słowian południowych, u Czechów ni Słowaków; w Polsce nazywają sochą wogóle dawne drewniane narzędzia do orki, choćby pługi; prawdziwe sochy znane były bowiem tylko na wschodzie Wisły⁴⁾.

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 ziemniaki⁵⁾. Uciekano

¹⁾ Mos I. 143.

²⁾ Ja 31, 113.

³⁾ Ms 1924, kwiecień, na stronnicy okładowej.

⁴⁾ Mos I. 166, 167, 174, 175. ⁵⁾ De 93, 97.

się do ziarna wogóle 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 jęczmien-ny, zjedzony w braku innego pokarmu w drodze w większej ilości, podzielał na mnie, jak trucizna. Kozacy kołymscy, z konieczności spożywający, co im dadzą na stacyach pocztowych, dostają od chleba często strasznych boleści, od których spadają z koni.“ Psy jakuckie chleba jeść żadną miarą nie chcą¹⁾. Nie chcą też chleba Murzyni w dorzeczu Mkushi w Afryce²⁾. A ciekawy wypadek zaszedł z ziarnem z Ukrainy, sprowadzonym do siewu do kraju Ussuryi. Wydało ono po kilku latach pszenicę trującą, z której bywał t. zw. „chleb pijany“³⁾. 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 stadyum życia zbiorowego — muszą posiadać właściwe sobie minimum komunikacji, poniżej którego nie dadzą się utrzymać. Nieodpowiedni pewnemu szczeblowi stopień komu-

¹⁾ Sa 160.

²⁾ Ks. Szczepan Mazurek w Ms 1924, 112.

³⁾ O 230. Sprawia to specjalny grzybek.

nikacyi 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 Kongo¹⁾. Nie znają łodzi plemiona w lasach dziewiczych dorzecza Amazonki²⁾. Wydłubanie najprymitywniejszej łódki wymaga narzędzi sprawnych a mocnych, a wynalazek wydrążonego pnia stanowił epokę. Używa go się na rzekach brazylijskich, we wschodnim Ekwadorze, w Afryce środkowej, w Rodezyi i u Jakutów i u Eskimosów. Drzewo bywa zastąpione korą, skórą fok itp.³⁾. 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 Wisłoku⁴⁾.

Wielki postęp stanowił wynalazek tratwy na gupsarach, tj. worach skórzanych, wydętych powietrzem; używa się ich dotychczas na Eufracie, na rzekach Buchary, Turkestanu, Darwaszu⁵⁾. Jaką potęgą była żegluga rzeczna, poucza choćby dwa przykłady: niegdyś Waregowie opanowali Słowiańszczyznę wschodnią, bo posiadali łódź żaglową, a potem zawładnęli Moskale Syberyę 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 Rosyan.

Rzeki mogły być służyć tylko za drogowskazy idącym wzdłuż wody; ale niema lokomocyi wodnej w zawiązkach żadnej cywilizacyi.

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

¹⁾ Cz R 74.

²⁾ Cz R 110.

³⁾ Sa 141, 143, 189; Ljn 74; Lj 75; Ja 121; Ms 1925, 389, 556 1926, 13.

⁴⁾ Opisuje to Józef Bieniasz w swej „Edukacji“ t. I. s. 124. (Lwów 1933).

⁵⁾ Szc I. 183; Gcz III. 45.

się nie kąpią. Koreańczycy noszą „śnieżne szaty“ na ciałach wiecznie zabrudzonych¹⁾. I przeciętny wieśniak słowiański dba bardziej o czystość odzieży, niż ciała²⁾.

Przejdźmy do lokomocyi 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 „współzicia z większą liczbą sąsiadów“, bo klimat nie dopuszcza hodowli koni ni mułów. Są zaś ludy, nie dopuszczające rozwoju komunikacyi, 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 Syamie, sanie w Indochinach³⁾. 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 sani⁴⁾.

Epokowym był wynalazek koła⁵⁾. Z razu były pełne. W Anatolii są dotychczas, pełne i wypukłe, jak dysk grecki, a obracają się razem z osią“. W Mongolii są „sklecone z sześciu kawałów grubo ciosanego drzewa, nabitego grubemi gwoździami“. Aż do najnowszych czasów nie znano w Brazylii kół ze sprychami. Dodajmy, że w Mandżuryi koła są bardzo niskie, a zato w górach dorzecza Amu-Daryi dwumetrowe. Wóz pierwotny był dwukołowy. Utrzymał się dotychczas na dwóch przeciwległych krańcach Słowiańszczyzny, na południowych i północnych⁶⁾. Na starych rycinach Niemiec i Holandyi widzi się dwukołowki zaprężone w jednego konia; w Norwegii czterokołowiec uchodzi dziś jeszcze za pojazd zbyt kowny; we Włoszech i Portugalii używa się do przewozu ciężarów niemal wyłącznie dwukołowców. W całej zaś Azji i w południowej Ameryce panuje ciągle bez

¹⁾ Lj 55; Sa 95; Saa 387; R 191.

²⁾ Mos I. 596. Czyż tylko słowiański?

³⁾ Mos I. 630—632.

⁴⁾ Mos I. 632.

⁵⁾ Historię koła zob. u Mos I. 634—637.

⁶⁾ Mos I. 637, 638.

konkurencyi dwukołowa arba. W Paranie przed przybyciem Polaków nie znano wogóle wozów (przyjął się tam typ krakowski). W brazylijskiem Contestado o wozach nikt nie wie, a murzyni w Kongo poznali koło dopiero od przybyszów europejskich i nie mają ani taczek własnych. Podobnie krajowcy Sumatry¹⁾. W całym Tybecie znajduje się jedynie tylko wóz, sakralny, używany na wielkich uroczystościach do przewozu bożka Matraja. Dalaj-Lama wozu nie posiada; poprzestaje na lektycę²⁾. U Buryatów nie znano wozu aż mniej więcej do roku 1830. Wtedy jeden z braci Biestużewów, zesłany dekabrysta, zaczął wyrabiać w Selegińsku w Zabajkalju wózki własnego pomysłu „na dwóch kołach na drążkach“, używane dotychczas³⁾. Permiacy dopiero w tem pokoleniu zapoznali się z wozem⁴⁾. Nie znają też komunikacyi kołowej Kabyłowie⁵⁾.

Im prymitywniejsze droga i wóz, tem liczniejszy zaprzęg. W Mandżuryi ciągnie arbę 5—7 koni lub mułów; w Mezopotamii ciągną t. zw. 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 wołów⁶⁾; tylko na Porto-Rico skromnie po jednej parze mocnych andaluzyjskich wołów. Dziś jeszcze w Rodezyi zaprzęgają do czterokołowych wozów po sześć par wołów, a w mieście po kilka par mułów; trzy pary wołów stanowią zaprzęg wyjątkowy⁷⁾. W Sławonii też i w Bośni sprzęga się do wozu po 2—4 par wołów⁸⁾.

Produkcya bez komunikacyi jest tylko zaspakajaniem głodu. Gdy najprymitywniejsza arba otworzy możność przewożenia mie-

1) Fl 129, Ru 43, O 280, Sb I. 195, Lj 99, Ljn 7, Ljo 36, 50, 140; Gc I. 178, 217; Gcz II. 50; Brt 57, Db 184, By 31, 451, 467.

2) Ms 1928, 129.

3) Hry 239.

4) Mos I. 100.

5) Bs 121.

6) Ge 178 z wyjaśnieniem liczego zaprzęgu; Ja 220, 271; Lj 99; Hd 284 rycina; Szy 62, Oaa 73, Fl 129.

7) Ms 1924, 251, 253, 256 z ciekawymi danymi o zaprzęgu i poganianiu i tamże 356.

8) Mos I. 647.

nia, zaczyna się wymiana produkcji, z czego wytworzy się z czasem istny przewrót. Społeczności, którą zdobędą się na dobrą komunikację, zamieniają 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 szczybel 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 różnorodność cywilizacji. Obracamy się ciągle w kole samych zawiązków, jednakowych dla wszystkich cywilizacji.

Jakżeż mają się rzeczy, gdy przy tych zawiązkach 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 przytykach starożytnej Islandyi. Tam wolno było nowemu osadnikowi zająć ziemi tyle, ile zdołał jednego dnia „uświęcić ogniem“; kobiecie zaś, ile zdołała obejść na letnim dniu od wschodu do zachodu słońca z dwuletnią a dobrze odżywioną jałówką¹⁾. Staropolskie „ujazd“ oznaczało przestrzeń, którą można było objechać dookoła w jeden dzień. Wszędzie zaś mierzy się odległości według czasu: dzień drogi, dwa „słońca“ (u Indyan)) itp., co pozostaje również na wysokich szczyblach cywilizacji, ale datuje od samych zawiązków.

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 zawiązkach cywilizacji mieszczą się atoli ledwie zawiązki 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 „Mal-

¹⁾ Poe 296.

gasz, usiadłszy na ziemi, grzeje się na słońcu i jest w stanie przesiedzieć trzy, cztery, albo pięć godzin zupełnie nieruchomo¹⁾).

To nic jeszcze! Kapitan Lepecki notuje coś więcej z Brazylii środkowej:

„Dopiero w puszczach Contestado dowiedziałem się, jak życie ludzkie może być prymitywnem. Kaingangs (Indyanin), 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 dalszemi zapasami²⁾. 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, których 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 dojnemą samicami.

A przyroda sama nie dostarcza żadnych środków do opanowywania przestrzeni, póki człowiek nie opanuje do jakiegoś stopnia samejże przyrody. Przyroda sama z siebie przeszkoda bywa, nie pomocą. Toteż opanowywanie przestrzeni pozostaje w ścisłym związku z ujarzmieniem przyrody, co atoli znać wyraźnie dopiero po przebyciu zawiązków cywilizacyi; na szczeblach niskich niewiele nadarza się sposobności, 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

¹⁾ By 33.

²⁾ Lj 86.

liczyć, gdy chodzi o wiek dzieci lub ich własny¹⁾). Droga prostej praktycznej empiryi dochodzi się do świadomości roku. Np. u Mongołów liczy się, ile razy wyrosła trawa. Ktoś zapytany o wiek, odpowiada, ile „ma traw“²⁾). Tu już liczą czas i zliczają jego okresy; 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 empiryi. W puszczech brazylijskich siedzą t. zw. kabokle, osławieni u podróżników mieszańcy trzech ras, białej, czerwonej i czarnej, o których powiedziano, jako „zastąpienie szczeplów indyańskich przez nawpół 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 wielkiem 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.“³⁾).

W tem wszystkim niema nic takiego, co by nie dało się odnieść do zawiązków cywilizacji jakiegokolwiek. Jakoż różniczkowanie cywilizacji, wielość ich i wielorakość, staną się zrozumiałe 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 zreszeniach.

1) Db 195.

2) Kt 2, 3.

3) Lj.

ROZDZIAŁ III.

Trójjprawo

I.

NOMENKLATURA.

Badania stosunku człowieka do ludzi zaczniemy od stwierdzenia pewnych faktów, dotychczas niedostrzeganych, a jeśli dostrzeganych, nie uwzględnianych. Stwierdzam przedewszystkiem, 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 naprzemian na każdym kroku, i wywierają na siebie ciągle nawzajem wpływ, wyjaśniając się zarazem wzajemnie. Jestto niemożliwem, żeby rozważając jeden z tych działów w stosunku do cywilizacyi, nie dotknąć zarazem innych. Dla nadzwyczaj ścisłego związku tych dziedzin prawa rozważać je można, a raczej trzeba, jako oddzielną grupę, którą nazwijmy trójjprawem. Jak zobaczymy, od różnicowania w trójjprawie poczyną się różniczkowanie cywilizacyj.

Badania osadzone będą z natury rzeczy przedewszystkiem 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. Rozróżniam pięć rodzajów ustrojów rodowych: pierwotny, despocyę, 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 maternat, matryarchat. Wiem, że kroczę tu przeciw wszystkim a wszystkim powagom naukowym, bo niema takiego etnologa, któryby się nie powoływał na matryarchat — ale nie

mogę się z tem zgodzić. Wszystkie rzekomo objawy matryarchatu wyjaśniam w sposób prosty w ciągu swych wywodów. Podobnie nie uznaję totemizmu. Studyując stadya rozwoju wielorakich cywilizacyj od prymitywnych zawiązków, wszystkim wspólnych, aż do wybitniejszych objawów zróżniczkowania na szczeblach wyższych — nigdzie nie spotkałem żadnego objawu totemizmu ni matryarchatu; wykreśliłem je przeto z aparatu naukowego.

Jakżeż się zadowoiliły te pomyłki w nauce, skoro nawet jeszcze w nowem wydaniu *Denikera* występuje „klan totemistyczny“; jeszcze *Fritz Graebner* nie umie się obejść bez „kultury matryarchatu“, chociaż ogranicza już starszeństwo matryarchatu od powszechnego patryarchatu do wypadków nader rzadkich¹⁾. *Moret* i *Davy* — jakby wykonywali ruch wstecz — zdają się nie móc zrobić kroku bez pomocy totemizmu i matryarchatu²⁾. Słynny *Wilhelm Wundt* w swej *Voelkerpsychologie* uważa totemizm za osobną fazę rozwoju powszechnego³⁾. Jeden tylko *Edward Meyer* odmawia wprost sensu matryarchatowi, tudzież wywodom religii z totemizmu lub z kultu zmarłych i wszelkim „mitologiom porównawczym“⁴⁾. Są przynajmniej zadatki jakiegoś, że się pozbędziemy tego balastu⁵⁾.

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,

1) D, Gnw.

2) DM.

3) Podobnie w syntetycznym skrócie: *Elemente der Voelkerpsychologie*, 1913.

4) Me 96.

5) 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 centralnej nie są egzogamiczne, a jednak uważa się je za klasyczny przykład „klanów totemistycznych“ (Ml 7), widocznie tedy totem nie ma nic do endo- czy egzogamii.

żeby mówić i pisać chaotycznie! Nie lepiej jest też „zagranicą”. U tego samego autora, na jednej i tej samej stronicy powikłanie bez ładu i składu z braku ścisłości w używaniu wyrażen: clan, tribu, phratric, classe, famille, 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: jestto ród rozrodzony, zrzeszenie spokrewnionych rodów, wywodzących się od wspólnego przodka;

klan: jestto plemię zamieszkujące terytorium nieznaczone, ale zwarte, a więc gęściej zaludnione;

ulus: jestto plemię poligamiczne.

Z pokrewnych plemion powstaje *lud*. Z ludów może się wytworzyć *naród*, lecz tylko historycznie. Etnologicznie pokrewne ludy tworzą *szczęp* (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 państwowem. Jeżeli składa się z pokrewnych ulusów, 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).

II.

PIĘCIORAKI USTRÓJ RODOWY.

Najstarszy typ ustroju rodowego opisany był w ustępie „najstarsze zrzeszenia” 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 *zawładnywanie* 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 tu do odkrycia uczonego polskiego z przed 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 zamieszkiwał¹⁾. *Wundt* zdaje się akceptować już pogląd Darguna, pisząc, jako właściwie tylko prywatna własność jest własnością w ścisłym

¹⁾ Dr i sq. Pisywał również po polsku w wydawnictwach Krakowskiej Akademii Umiejętności. Jakoś zatarta się pamięć jego narodowości. Całkiem bezpodstawnie Niemcy uważają go za swego (znałem go osobiście w Krakowie za lat młodych).

znaczeniu tego wyrazu, a zbiorowa „produktem przejściowym“, powstałym z konieczności gospodarczej, lecz wiedzie na nowo do własności osobistej¹⁾. Powikłanie zgoła niepotrzebne, jak poniżej zobaczymy to 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 miejmyż otuchę, że nie będzie musiało być „odkrywane“ po raz trzeci!

Ponieważ niema na całej kuli ziemskiej takiego zakątka, gdzieby nie było, lub nie bywało, ustroju rodowego, powtarzają się formy jego wszędzie i gdziekolwiek, na rozmaitych krańcach świata. Tak np. jugosłowiańska *zadruga* nie jest niczem 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 właścicieli²⁾. 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 Kaukazie³⁾. W Indjach istnieją te spółki odwieczne dotychczas⁴⁾.

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 tylko właścicielem wszystkiego. Nieprawny stan rzeczy przechodził w tolerowany, wreszcie stał się uznawanym stanem prawnym. Ułatwiała ten nawrót krótka przeciętność życia, wielka śmiertelność wogóle, a zwłaszcza dzieci, znaczniejsza ilość nieletnich, którym przysługiwało wprowadzić prawo własności, lecz nie mogli go wykonywać itd. Im trudniejsze były warunki i losy rodu, tem sposobniejszy bywał ród taki do

¹⁾ W VIII 75.

²⁾ Grubą pomyłką jest mieszanie *zadrugi* z *mirem* rosyjskim, który jest *genezy* turańskiej i opiera się nie na rodzie.

³⁾ Me 69: „der Besitz gemeinsam nach Familien“.

⁴⁾ La 653—656.

wzmacniania władzy starosty; im ubożsi zresztą rodowcy, tem bardziej zależało każdemu na tem, by być w łaskach starosty. Niepewność jutra zwiększała tem bardziej jeszcze potrzebę autorytetu; tem łatwiej tedy było staroście wyzyskiwać ród i podać go sobie, jako własność.

Zapewne działo się tak w większości rodów, ale nie koniecznie we wszystkich. Mógł zdarzać się starosta uczciwy, a mogło się też zdarzyć, że kandydata na despotę wyrzucono z jego potomnymi na przymusową emigracyę. Bądźcobądź przybywa trzeci typ ustroju rodowego, z indywidualną własnością starosty na całym rodzie, lecz własnością opartą na bezprawiu. Nazwijmy ten typ: despocyą. Pełno ich dotychczas pośród wielożeńnych Arabów w Azji i Afryce; ich szejki, najstarszy wiekiem z najstarszego pokolenia rodu, posiada władzę absolutną nad wszystkimi¹⁾.

Wytworzył się jeszcze typ czwarty. Wspólnicy rodowi przyznawali sobie wzajemnie prawo używalności swego mienia. Zwłaszcza rody liczniejsze skłaniały się ku temu urządzeniu. Była to tedy współwłasność nierozdzielona, znana i potem i dotychczas (bracia nie-dzielni). 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 Indjach²⁾.

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 używalności³⁾. Należy tu także północno-azjatycki „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 nie wiadomych mi? Nie wiem! Zasadniczo ilość ta jest nieograniczona; które do rozwoju niezdatne, zanikają po krótkim trwaniu. Im większa zaś różnaitość ustrojów rodowych na pewnem terytoryum, tem mniejsze prawdopodobieństwo wytworzenia się znaczniejszej organizacyi.

¹⁾ An I. 82.

²⁾ Ant 542, Db 213, La 652.

³⁾ Ka 220.

Mówię o pięciorakiem ustroju rodowym, operując danemi 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 emigracyom, 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 żywotnemi.

Gdziekolwiek protoplasta zszedł ze świata, powstawała kwestya 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. Podobnież jest w Bretanii w księstwie de Rohan, w Niemczech w Herrschaft Pfirdt, w Brabancyi w krainie Grimberghe, tudzież w Alzacyi 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. Zelandyi. U Mongołów nazywa się z tego powodu syn najmłodszy utdzigin, tj. strażnik ogniska. U Tatarów najmłodszy bierze chatę, bo starsi już przedtem poszli w świat ze swymi działami trzód. U Indyan brazylijskich właścicielem chaty staje się ten z synów, który się wpierw ożeni; ruchomości zaś dzielą się na równo¹⁾.

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“²⁾.

Całkiem inaczej było w spółkach i wspólnotach rodowych. Powstała w nich hierarchia pokoleniowa, polegająca na tem, że zwierzchnictwo należy się najpierw wszystkim członkom pierw-

¹⁾ Ba XIV, XV, 185.

²⁾ „Dzieje Rosji“, tom I. 289.

szego pokolenia (synom protoplasty) w kolei urodzenia, następnie wszystkim członkom pokolenia drugiego (wnukom protoplasty) według kolejki ich ojców; potem wszystkim członkom pokolenia prawnuków, znów według 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.

Stynny *Kubary* wykrył ciekawy przykład tej hierarchii w Mikronezyi. Na czele rodu (blay) stoi para *obokul*, a wszyscy rodowcy uporządkowani w hierarchię w ten sposób, iż po śmierci obokula każdy posuwa się o jedno miejsce wyżej. *Kubary* mniemał, że są uporządkowani według wieku — ale w takim razie pocóż „posuwanie się”? Jeżeli wiek rozstrzygałby, nigdy się nic zmienić nie może, bo stosunek wieku zawsze ten sam. Niepodobieństwem też jest, żeby owi Mikronezyjczycy 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. Wystarcza, żeby każdy wiedział, kogo ma bezpośrednio przed sobą i za sobą, a cały łańcuch hierarchiczny utwierdzony jest mocno. Zyskuje to na prawdopodobieństwie tem 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 blayu¹⁾.

Z przykładów historycznych bardzo zajmująca jest hierarchia rodowa Rurykowiczów, ściśle pokoleniowa (Ruś była wspólnotą rodową dynastii, rozdzielona na używalności hierarchicznie według intratności dzielnic²⁾). *Wundt* nie mogąc się w tem połąpać, sięga aż do „das sogenannte malaische Verwandschaftssystem“, dziwuje się i wywodzi wszystko stąd, jako w „Sippe“ i ojciec i matka byli nieznani³⁾). 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 Angoli⁴⁾. U społeczeństw, u których długo trwał system rodowy, dziś jeszcze wyraz ten oznacza członków tego samego pokolenia. Tak rozumiano „brata“ u Rurykowiczów, natomiast członków 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 — jestto współpokoleniowiec.

W jakuckim rodzie (*kargen*) inaczej nazywa się „brat“ starszy, a inaczej młodszy, i wszelkie wogóle krewniactwa swe dzielą na starsze i młodsze. *Sieroszewski* wyjaśnia to aż długo-trwałością rodziny swoistej, gdy tymczasem jestto prostym objawem hierarchii pokoleniowej. Owi „bracia“ są tylko członkami tego samego pokolenia⁵⁾. 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 siostry⁶⁾. Zupełnie, jak u Rurykowiczów! W Kongo „po śmierci króla lub naczelnika dziedziczy

1) Ka 222, 223.

4) Ta 280.

2) „Dziejów Rosyi“, tom I. s. 97, 98.

5) Sa 338.

3) W VII, 108.

6) Db 207; autor upatruje w tem „szczętki ustroju matryarchalnego“!

brat jego lub siostrzeniec, a tylko w braku rodzeństwa dziedziczny najstarszy syn¹⁾). 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 wkońcu 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. Pomiędzy 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, lubo niekiedy ze wspólnem ogniskiem²⁾. Malajczycy mieszkają w domach długości stu stóp, a 20—25 szerokości³⁾. 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, przedzielonej na tyleż izdebek z ogniskami dla kobiet i dzieci każdego stadła z osobna⁴⁾ (a więc monogamia).

¹⁾ Db 208.

²⁾ Ka 87.

³⁾ Ka 218. Wysnuł autor z tego wniosek, że tam „zasada komunistyczna odgrywa znaczną rolę w życiu rodzinnem“. Wspólne zamieszkiwanie w jednym wspólnym domu przejawem komunizmu?! w takim razie miasta zaludnione są samymi komunistami!

⁴⁾ Ka 220.

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 żonie¹⁾. Jakżeż byłoby to ważnem 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 szalasy dla 20 i więcej rodzin, a zawierające szereg ognisk²⁾. Jestto 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 zreszenie, zachowując atoli swe własne zwierzchności, każdy blay swych obokulów. Ci mają różne stopnie według hierarchii reprezentowanych przez się blayów³⁾. 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 pozwalają rodom obszernego samorządu⁴⁾. Podobnego przykładu dostarczają uledi (plemiona) koczowników zachodniej Sahary⁵⁾. Indyanie zaś paragvajscy, Lenguasi, dzielą się na „rody liczące od 20 do 100 osób“, koczujące oddzielnie pod rodowymi kacykami, a nad nimi stoi kacyk wielki plemienia całego⁶⁾.

1) Tn 300 i 312. Zachodzi tu widoczna tendencja do wyemancypowania rodziny, ale dla Tonellego jestto przykładem... matryarchatu.

2) Ms 1925, 342.

3) Ka 223.

4) Ka 243.

5) Ps 65, 81. W polskim przekładzie chaos nomenklatury jeszcze gorszy, niż w oryginale.

6) Fl 148.

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 nieliczny¹).

Osadnictwo naturalne dokonywało się wszędzie według związków krwi. Rodzina rozrastała się w ród, łączący rodziny *zstępne*, zamieszkałe razem i razem gospodarujące na terenie rozszerzanym, póki możliwości. Pierwotnie tedy osada a 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, nie wymagające dużej przestrzeni, lecz liczniejszych rąk roboczych. Gdy ludność wzrasta szybciej od narostu własności ziemskiej, następuje często podział rodów, nawet w jednej osadzie.

Coś podobnego do fidżyjskich *jawaszy* w jednej *korze* obserwujemy na ludach berberyjskich. Typowy byt plemienny wiodą Riffenowie, lud berberyjski w Maurytanii. Z rodzin powstaje *dżara*, ród, a tych kilka tworzy zrzeszenie znaczniejsze, *kabila*, plemię. Władza jest przy zgromadzeniu wszystkich starostów rodowych²). Dalej na zachód, w górach Algieru, siedzi na resztkach swych dawnych obszarów lud tak właśnie się zwący, *kabilowie*, a więc nazywający sam siebie poprostu „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; niema 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 patronymiczną. Plemiona te wojowały nieraz z sobą, a na wojnę wybierały sobie wodza. Zrzeszały się też i w większe zespoły te plemiona, które uzna-

¹) Ka 88. Nomenklatura wszędzie... najrozmaitsza.

²) Ms 1925, 403.

wały się bliższymi krwią, oznaczając się osobnymi nazwami; to już szczebel organizacyjny ludów¹⁾.

Dalej na południe, w oazach francuskiej Sahary, zizolowali się ze względów religijnych Mozabici berberscy, skrajni sekciarze szyiccy. W ich miastach bywa też po kilka rodów pod władzą *mokademów*; 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 miasto²⁾. 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 się³⁾. A jednak w starożytności tworzyli Berberowie państwa i berberskim władcą był Jugurta.

Do plemiennego ustroju nie wszędzie się dochodzi, a zdarza się takie przedłużenie ustroju rodowego, iż bezpośrednio z niego wytwarza się państwo. W Azji centralnej państwo Kandżutu składa się ze 126 wiosek, „których mieszkańcy stanowią tyleż odrębnych rodów“⁴⁾. 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“. Jestto organizacja patryarchalna „po dziś dzień niezmienną od czasów przedhistorycznych“⁵⁾.

Długo trwał ustrój rodowy w Polsce, dziwnie krótko na Rusi; u Jugosłowian do niedawna kwitnęła 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 rozpyływał się i zanikał w plemieniu. Takie upośledzenie rodu wobec plemienia wychodziło oczywiście na złe plemieniu, czyniąc je mniej odpornem i obronnem na zewnątrz. Zbyt krótkie trwanie ustroju rodowego pociągało za sobą skutki niemniej ujemne, jak przydługie rodów panowanie.

1) Bs 124, 125, 127, 130, 131.

4) Gcz II. 109.

2) Bs 232—234.

5) Lo 21, 23.

3) Bs 231, 232.

Drugim rodzajem upadku ustroju rodowego jest emancypacja rodziny. Możliwe to było przy znaczniejszej gęstości zaludnienia i wyższym stopniu dobrobytu. Wyludnienie Polski po najazdach mongolskich i nadzwyczajne zubożenie utrwaliło na nowo rozwiązujący się już ustrój rodowy. Podobnie pełna „zadruć“ 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 w prawniku 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 kwestyi 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 jednożeńcy zdołają zdobyć się na emancypację rodziny, gdy znajdą pomyślne do tego warunki.

Teoretycznie nie jest wykluczone, iżby emancypacja rodziny dokonywała się także w polygamii — ale przykładu takiej ogólnej emancypacji u wielożeńców historia nie dostarcza. Polygamiczne społeczeństwo musiałoby wprawdzie przejść na monogamię. Gdziekolwiek zaś dokonują się sporadyczne emancypacje (wśród warstw wyższych) rodziny polygamicznej, bywa to zapowiedzią pochodzenia ku monogamii, jak np. stało się w Turcji.

Nie stać nas też na rozwiązanie nasuwającego się zagadnienia, czy pięciorakiemu (wogóle wielorakiemu) ustrojowi rodowemu odpowiadały jakie różnice w kolejach emancypowania się rodziny i w urządzeniach wyemancypowanej.

Wogóle, 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.

III.

PRAWO FAMILIJNE.

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

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

Powszechnie się sądzi, jako polyandrya ograniczoną była i jest do Tybetu i niektórych krain Indyj najbardziej ku północy wysuniętych. Istnieje osobna cywilizacya tybetańska, wielce sakralna — o której jednak 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 t. zw. musziszombe. „Jestto kobieta, która uroczyście wybrana z pośród 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 z pośród wielu¹⁾. Podobnie jest urządzona polyandrya w Tybecie.

Ponieważ w polyandryi grupuje się dwóch, a nawet kilku mężczyzn około jednej kobiety, łatwo o kombinacye, wiodące do pomyłki matryarchatu. Nasuwa się przypuszczenie, czy w Nubii, w Abissynii, gdzie dopatrują się matryarchatu, nie dochowały się przeżytki polyandryi 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 polyandrya stanowi wszędzie tylko przywilej?

Przy dzisiejszym stanie badań nie da się orzec, czy polyandrya wydała jedną tylko cywilizacyę, a więc wszelkie jej ślady i przeżytki stanowiłyby dowód dawnego zasięgu cywilizacji tybetańskiej; czy też było więcej cywilizacyj z polyandryą, 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 polyandryi? Możliwy niejedno wymyślić metodą medytacyjną, ale wisiałoby to w przestworzu wyobraźni, gdyż niema 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 kwestyi, jakim sposobem wytworzyła się z monogamii polygamia; jest tu do wyboru teoryj kilka. Zdaje mi się jednak, że są niepotrzebne, bo wielożeństwo — podobnie jak niewolnictwo — wyjaśnia się dostatecznie jeństwem wojennem.

¹⁾ Db.

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

Branka wojenna jest przedślanniczką polygamii. 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 dostojeństwo na tem, że była otoczoną brankami, niewolnicami; toteż nigdzie nie spotyka się ni śladu oporu przeciw obcym kobietom w domu. U Nyaneków żona sama nastreca mężowi przyjaciółkę — a sobie pomocnicę — na czas peryodów, choroby, ciąży¹⁾. 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 łydka²⁾. A czyż u Rzymian nie były niektóre szaty długo zastrzeżone tylko dla prawnie poślubionych małżonek? W Assyryi żona chodziła zakwefiona; sługa i niewolnica nie miały do tego prawa³⁾.

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 plemieniu; 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 Maya⁴⁾.

¹⁾ Ta 277, 278.

³⁾ Sn 210.

²⁾ Ka 195; Ms 1924, 68.

⁴⁾ Sn 204, Ho 325.

Zapewne, w miarę osiągania szczebli cywilizacyjnych wyższych, stawało się kupno coraz bardziej rodzajem symbolu i żona nie stawała się przez to własnością męzkowską; u iluż jednakże ludów sprawa utknęła w stadium pierwotnym! U licznych plemion indyjskich, u pierwotnych Australczyków, u autochtonów północno-wschodniej Afryki stanowi żona bezwzględnie przedmiot własności, „jak rzecz“, „jak pies“¹⁾). Badając to, odróżnić należy kwestyę, jak się mąż zachowuje względem żon. Te dwie kwestye 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 ma²⁾).

Gdzie można żonę kupić, tam dla zamożniejszych otwarta droga do wielożeństwa. Już też w starożytnym Meksyku lud prosty musiał poprzestawać na jednej żonie³⁾). Błędne mniemanie, jakoby wielożeństwo powstawało na nieco wyższych szczeblach rozwoju, w jakimś zagadkowym związku z podniesieniem się stanu cywilizacyjnego, pochodzi stąd, że polygamia 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 Rodezyi nawet po chrzcie popadają na nowo w wielożeństwo⁴⁾). Z drugiej zaś strony nie wszystkie wojujące społeczności muszą zatracić monogamię. Nigdy Rzymianie nie byli polygamistami, chociaż przeżytek posiadania żony jako własności (in potestate) trwał w małżeństwach sakralnych do samego końca.

Kupno żony demoralizowało kupującego. Może być odsprzedawana, zamieniana, pożyczana nawet⁵⁾), zachodziło to w kulturach paleoaustalskich, a istnieje u murzyńskiego ludu Wabali i u Hotentotów i Nyaneków⁶⁾). Nawet koran zezwala na to⁷⁾! Gdziekolwiek musi nawet oddawać się nierządowi na zlecenie męża, np. w wiosce pomiędzy Heliopolisem a Kairem, a także

¹⁾ We I. 516—518.

²⁾ Westermarck miesza właśnie jedno z drugim.

³⁾ Ho 319.

⁴⁾ Ms 1924, 68; 1926, 92.

⁵⁾ We I. 516, Ka 130.

⁶⁾ Ant 543, Ks 113, Ta 277, Wa 258, 262.

⁷⁾ Kor 67.

w pewnej części Algieru¹⁾. Ale samem kupnem tego się nie wytłumaczy, gdyż nie wszędzie demoralizacya taka mu towarzyzy. Zresztą u niektórych ludów, np. u Czukczów, tylko druga żona jest kupna²⁾.

Gdzie żona jest męża własnością, tam — przez prostą konsekwencyę — sama własności posiadać nie może. Obowiązuje to nietylko u prymitywnych, ale także w tym kraju, który zdaniem wielu promienieje wszelką mądrością, w Indyach. U Hindusów „żona, syn i niewolnik nie mogą według prawa posiadać niczego na siebie; 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“³⁾.

Polygamia wychodzi często na spekulacyę. Zulus pracuje ciężko w kopalni złota w Transwalu lub dyamentów w Kimberley rok do dwóch lat, poczem nabywa odpowiednią ilość bydła, by mieć dar dla nowego teścia za nową żonę, gdy poprzedniej siły już zrujnowane, i ażeby przy niej wieść życie próżniacze, obarczywszy ją wszelką robotą⁴⁾. Po dłuższym czasie, doro biwszy się bardziej, pozwoli sobie na starsze lata na kilka młodych, gdy tymczasem niejeden młody poprzestać musi na żonie starszej, zwiędłej, wdowie lub wypuszczonej na wolność niewolnicy. Dwanaście żon posiadał kacyk murzyński w Mpansia w północnej Rodezyi⁵⁾. U Hererów szacuje się majątek na ilość żon⁶⁾, a Nyaneka nabywa więcej żon, żeby móc uprawiać więcej pola⁷⁾.

Obok monogamii i polygamii istnieje półmonogamia, którą można nazywać równem prawem półpolygamią. Rozpowszechniona jest w społeczeństwach wymagających bezwarunkowo potomstwa męskiego, chociaż nawet nie uważających żon za własność męzką. W gospodarstwie prymitywnem brak synów wiedzie do nędzy i upadku rodu; tem 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

1) Goe 120, R 187.

2) Eh 186.

3) La 318, 322.

4) Su 20.

5) Ms 1925, 478.

6) Wa 267.

7) Ta 278.

w legalnej bigamii. Porzucić bezdzietną wolno było już w Babilonii.

W literaturze podręczniczej pełno wiadomości o przykrościach, zadawanych takim kobietom. Na wystawie misyjnej watykańskiej 1925 roku wystawiono dzwonki rogowe, które bezdzietne murzynki muszą nosić u pasa¹⁾ (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 swojemu 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 największy²⁾).

Legalna bigamia istnieje w Korei i w Hindostanie. Obie małżonki są legalnemi, a trzeciej legalnej być już nie może. W świecie muzułmańskim rozwody zmniejszają znacznie kosztą polygamii. Chiński pogląd na tę sprawę wydaje się Europejczykom „straszonym systemem konkubinatu“, a w Korei dopatrują się powszechnego konkubinatu³⁾. Hindusi też uważają, jako takie podwójne małżeństwo nie uwłacza w zasadzie monogamii⁴⁾.

Ciekawe są stosunki i zapatrywania chińskie. Oni sami twierdzą, że są monogamistami, mając przy tem 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 nieprawnie⁵⁾. 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 jedna⁶⁾. Ale jakżeż łatwe rozwody! Nawet nie trzeba wypisywać listu rozwodowego; wystarczy stwierdzenie przez świadków⁷⁾. Dzieci konkubin podlegają władzy domowej

¹⁾ Ms 1925, 545.

²⁾ Sa 298.

³⁾ Mt i Saa.

⁴⁾ Stanowi to motyw u Gj.

⁵⁾ Sm 163.

⁶⁾ Nie łatwo zapewne cudzoziemcowi odróżnić konkubinę od żony „drugiej“ i stąd pomyłka widoczna u Sm 166, jako po większej części mają jedną tylko konkubinę (jakoby nie godziło się więcej).

⁷⁾ Sm 164.

pierwszej żony i dopiero najnowsze prawo chińskie przyznaje konkubinom pewne prawa nad ich dziećmi¹⁾.

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 choroby²⁾. W Chinach zaś faktycznie nie trzeba nawet zachować żadnych pozorów, a dobieranie drugiej żony wyrodziło się już rzeczywiście w jawną i tolerowaną instytucję 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 uczony 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“³⁾. Wśród siedmiu chińskich powodów do rozwodu mieści się też... zazdrość przez żonę okazywana. Ale bo też zamożnej pannie dają rodzice od razu w dom męża dwie służebne, które-to „wyprawne“ przeznaczone są zgóry na konkubiny⁴⁾. 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 tem ks. de Smedt⁵⁾.

Na brak syna obmyślono — na wysokich już szczeblach kultury — inny jeszcze sposób: adopcyę. Znana już prawu sume-

¹⁾ Sm 166.

²⁾ Laa 258, 324.

³⁾ Ku 65, 68.

⁴⁾ Se 145, 146. Nawiasem wspominając, ileż podobieństw w prawie familijnem między Chinami a dawnymi Aztekami!

⁵⁾ Sm 167.

ryjskiemu i babilońskiemu, rozpowszechniona jest najbardziej w cywilizacji chińskiej i aż do Anamitów¹⁾. 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 adopcyę odwołać. „Adoptuje się dzisiaj kogoś, aby się go jutro wyrzec i zastąpić pojutrze kimś innym“²⁾. Często adoptuje się zięcia. Przybiera on nazwisko rodziny żoninej, wchodząc w prawa, ale też w obowiązki synowskie względem rodziców żoniny. Gdy zerwie związek małżeński, ustaje też pokrewieństwo z adopcyi. Adoptuje się np. studenta, poręczając mu ukończenie studyów, pod warunkiem poślubienia córki³⁾. W razie niezadowolenia można się rozejść, a jeżeli ową rodzinę na to stać, może zaadoptować nowego studenta, który znów wejdzie do rodziny żony⁴⁾.

Od prawa małżeńskiego zawisłem jest w znacznej części całe 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 materyalnie 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, 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 niepewnem jest stanowisko żony! Wszelkie małżeństwo za wypowiedzeniem, jeśli przytem prawo wypowiedzenia przysługuje tylko mężowi, poniża

1) Ca 222.

2) Lo 40, 41.

3) Fu, zwłaszcza feljetony 3, 33, 42.

4) Ant 520; F. Graebner ucieka się tu do matryarchatu!

stanowisko kobiety w samemże pożyciu domowem. Na całym Wschodzie jadają żony to, co im mąż łaskaw zostawić ze swego stołu¹⁾. Nie siadała też z mężem do stołu Jukatanka (w cywilizacji Maya)²⁾.

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 kuchni³⁾. Poprostu powiedziawszy, kobieta pisze się po chińsku: z miotłą — co na polskie tłumaczy się: jest pomiotłem.

Jakież to znamienne, że tylko w polygamii i przy bigamiach istnieją rozmaite wymysły, mające zabezpieczać wierność żon. System haremuwy zachodzi nawet w Korei⁴⁾. Zakazy widywania nawet krewnych męskich obowiązują na dwóch krańcach świata, oczywiście niezależnie od siebie: u Jakutów i u brazylijskich kabokłów⁵⁾, obarczonych świeżemi jeszcze tradycjami wielożeństwa. Kary za niewierność są też w polygamii cięższe: U Hetytów była na kobiety takie kara śmierci, u Żydów kamienowanie, 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 morćstwo⁶⁾. Tu należą także rozmaite zasłony twarzy, używane na Wschodzie nietylko przez muzułmanki. Dodać trzeba, że nie wszystkie jednak islamitki zasłaniają się, ale chrześcijanki nigdy. W Mossulu mieszkanki syryjskie i chaldejskie chodzą bez zasłon i bawią się przy gościu⁷⁾.

1) De 76, 77, 90; Ms 1925, 536; To (powieść japońska).

2) Ho 324.

3) Ku 63.

4) Saa 152, 239.

5) Lj 60, Sa 341.

6) Szc III 154, R 162, Ks 108, Saa 277, Sm 161, Kor 66, 69; Hd 309, 310.

7) Hd 348.

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

Zwróćmy wreszcie uwagę na fakt o doniosłości powszechno historycznej: społeczeństwa polygamiczne nie wzniosły się nigdy i nigdzie ponad ustrój rodowy; ugrzęzły w nim na wieki.

Dziwna na pozór zachodzi u polygamistów okoliczność, że u nich poczucie rodowe bynajmniej nie jest słabsze. U Arabów istnieje ustrój rodowy nawet w miastach¹⁾. Przy wielożeństwie związki krwi obejmują tak wiele osób i przypływ ciągły nowych powinowatych tak obfity, a jednak solidarność rodowa dochowana jest w stopniu jak najwyższym! Zachodzi u nich dwustopniowość rodowa: W jakuckim kargenie (rodzie) rozróżnia się ie-usa, potomnych obojga wspólnych rodziców, od związku obszerniejszego aga-usa, potomstw wspólnego ojca i wszystkich jego żon²⁾. Rozróżnianie to — rodzeństwa całkowitego i przyrodniego — na większą skalę jest przy wielożeństwie niezbędnem i dzieli rodziny — a jednak organizacja rodowa u nich najsilniejsza! Wyjaśnia się to właśnie tem, że jestto ich organizacja społeczna najwyższa. Polygamiści zupełnie nie dochodzą w rozwoju organizacyjnym poza byt plemienny; dopiero połowiczni polygamiści zakładają znaczniejsze państwa, chociaż także tylko na ustroju rodowym oparte (np. Chiny).

Na zakończenie tych rozważań o prawie familijnem w odniesieniu do wielorakości ustrojów życia zbiorowego zwrócę uwagę na fakt, że ani w polygamiach nie wytworzył się matryarchat. Zdawałoby się, że tam właśnie jego dziedziina! Jeśli go tedy tam nie ma, gdzież będzie? Miałby tam wszelkie dane fizyczne, a jednak nie wytworzył się i wielożeńcy pozostali przy patryarchacie.

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

¹⁾ Mas 21.

²⁾ Sa 293.

IV.

PRAWO MAJĄTKOWE.

O prawie majątkowem 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; negując je, trzeba się z tego bliżej wytłumaczyć.

Żadna 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 łowieckiem najbardziej spetryfikowało. Wiemy atoli o Indyanach, 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 tem, co upolują; czyż użyłby się myśliwy w pojedynkę? Najbieglejszy wraca czasem z niczem z łowów, tem 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 a niespodzianie. Toteż rybacy tworzą wszędzie

spółki, czyto w Hiszpanii, czy w Polsce¹⁾, 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 conto każdego spółnika, powiedzielibyśmy dzisiejszym językiem europejskim. Podobnież u Ainosów, w osadzie opisanej przez Sieroszewskiego, każdy rybak łowi rybę dla całej osady. Gdy grupa rybaków wraca z morza, dokonuje się zaraz podział²⁾. Widocznie spółka dzieli się na grupy, wyjeżdżające kolejno na rybołówstwo. Niema w tem 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 uboższemu; 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 misjonarz³⁾. 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 następnej wydzielaniu łąk w używalność; bo skoro sprzedaje, widocznie ma więcej, niż potrzebuje⁴⁾. Ale opozycja przeciw takim pojęciom zwiększa się, a możni „bogacze“ zaczynają już nawet córkom dawać ziemię w posagu. W Grenlandyi zapobiegają „nadmiarowi“ śród-

1) Blasco - Ibanez: Tajemnica jeziora; Jerzy Bandrowski: Zolójka; Michał Siedlecki: Skarby wód. Kaszubskie maszoperye z holenderskiego matschapij.

2) S, Sa.

3) Ms 1924, 76. Inny misjonarz pomylił jednak wspólnotę rodową ze wspólną własnością Ms 1925, 365.

4) Sa 279.

ków produkcji. Kto posiada już namiot lub łódź na własność, nie może odziedziczyć drugiego takiego przedmiotu¹⁾. 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 Wadżganów ogień, woda i tabaka uważane są za bezpośredni dar niebios, uchodzą więc za wspólną własność i nikomu nie wolno odmówić z tych darów, gdy kto z obcych o nie poprosi“²⁾. (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“³⁾. Ten system ekonomiczny znany jest także Azyatom. Mieliliśmy w Polsce dużo sposobności zapoznać się z nim, kiedy dzicz bolszewicka krajała w pasy obicia mebli, firanki, dywany itp., żeby się tem podzielić „sprawiedliwie“. Co kto otrzymał z podziału, stało się jego własnością indywidualną; o żadnym komunizmie nie było przy tem 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 wzajemnem prawie używalności, żywą była tradycja spółki, boć można było na żądanie mieć wydzielonem, 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 niem mieścić

1) Ant 542, 543.

2) Ja 266.

3) Ka 62.

objawy wręcz przeciwne. Np. ludy turańskie i turańsko-słowiańskie hodują bydło na stepach, i nie wolno tam sadzić drzew, ani 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 spółników rodowych, już ściśle indywidualną.

Gdzie zaś niema żadnej gospodarki leśnej, pomimo to, że lasy rosną, tam mogą one być niczyje i skutkiem tego zdawać się własnością komunistyczną. Np. prof. Julian Talko-Hryncewicz, zamieszkując na granicy rosyjsko-mongolskiej, otrzymywał drzewo darmo, płacąc tylko za dowóz i rąbanie¹⁾.

Wspólne dla całego zrzeczenia władanie trawą przenosi się na ziemię, na grunt; byłoby dziwnem, 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 płotem²⁾. Ale u tychże Jakutów rodziny nawet „wspólnie władające ziemią, razem zbierające siano, pod jednym mieszkającą dachem, oddzielnie karmią swe bydło (podobnie jak oddzielnie „spożywają swój pokarm, sporządzają odzież i inny statek“³⁾).

U owych zaś Todów, wędrujących na stokach Himalajów za bydłem, stado stanowi własność całego plemienia, wszystkich pięciu jego rodów, ale namioty są własnością ojców rodzin⁴⁾.

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 błon, lasów itd. Hale górskie należą

1) Hry 261.

2) Sa 273.

3) Sa 224.

4) Rodzin — nie rodów, skoro jest ich ponad pięć. Wymierają Todowie. W r. 1880 było ich ledwie pięciuset; czy więc istnieją jeszcze? Małżeństwo w obrębie rodu było zakazane. Ka 93, 97, 99 ze zwykłym chaosem nomenklatury.

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 może każdy posiadać własnego pastwiska, a więc są wspólnymi, jakkolwiek każda sztuka bydła stanowi czyjąś 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 *taddert* (wieś), który posiada znów zbiorowo pewne grunty¹⁾.

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 „*primus possidens*“ korzysta z trzechletniej wolności od podatków, a po pięciu latach staje się prawym właścicielem obrobionego gruntu (lecz na wybrzeżu morskim dopiero po dziesięciu)²⁾.

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 Kabyłów „podobno nieraz drzewo owocowe lub oliwne ma po kilku właścicieli, z których każdy pielęgnuje i podbiera jeden konar, który mu się dostał w spadku“³⁾.

Za wskaźnik własności indywidualnej można uważać pojęcia dotyczące się prawa dzierżawnego. W Korei np. obecnie panuje system, który w polskim języku możnaby nazywać „kmięcym“, tj. więksi właściciele ziemscy oddają swą majątność w dzierżawy

¹⁾ Ka 243.

²⁾ Saa 240.

³⁾ R 172; ludność tam nadzwyczaj gęsta.

w drobnych cząstkach¹⁾). Podobnie jest u algierskich Kabylów, którzy chętnie też sami biorą dzierżawy od Arabów²⁾).

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 z pod lasu role przechodzą na własność rodów”³⁾). A „rody pilnie czuwają, żeby ziemia nie została przywłaszczona przez oddzielne rodziny”, gdyż „ziemia według pojęć jakuckich nie może stać się nigdy własnością osobistą”⁴⁾). 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 odebrać⁵⁾). Podobnie pasterze arabscy w Algerze przechodzą do rolnictwa, ale bezwzględna własność indywidualna ziemi nie może się wśród nich przyjąć mimo silnego nacisku władz francuskich⁶⁾). Obstają przy własności rodowej — lecz to wcale nie komunizm.

Tak samo Żydzi — pierwotnie koczownicy pasterscy — znali w Palestynie tylko używalność ograniczonego obszaru rolnego. Kongres syonistyczny 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 odrazu 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 religij „tote-

¹⁾ Saa 241.

²⁾ R 178, 230.

³⁾ Sa 280.

⁴⁾ Sa 279.

⁵⁾ Sa 279.

⁶⁾ R 273.

mistycznej 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 wnioszek o „totemistyczno-religijnym“ kulcie białego orła!! W obranej cesze tkwi też często geneza 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. Okazyi do „totemistyczności“ pełno¹⁾).

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

Różnorodność praw spadkowych jest znaczna, gdyż w niejednokomornych bynajmniej kombinacyach ujmuje się descendentów, ascendentów, parentele i paralelle, krewieństwo i powinowactwo, tudzież mnóstwo kombinacyj wdowiego prawa spadkowego. Ilekroć 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 ma-

¹⁾ 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“, czytamy u Ml 10. Ale nie poprzestawszy na faktycznej stronie przedmiotu, utworzono metodą medytacyjną dużą nadbudowę, ukoronowaną aż nawet religią totemistyczną.

jątkowego. Gdybyśmy znali prawa spadkowe, obeszloby się bez niejedynej hipotezy, stanowiącej kulę u nogi badań naukowych¹⁾.

¹⁾ Tu zwrócę się przeciw matryarchatowi, i to w jego głównej fortecy, na owej wyspie Trobriandzie. Tam wuj ma być „głową zrzeszenia matryarchalnego“, a dziedziczy po nim nie własny syn jego, lecz siostrzeniec, syn siostry (Mli 9, 31). Któż tedy dziedziczy po ojcu? zapewne znów jego siostry dzieci? Kombinacje tem szczególniejsze, że ów wuj, „głowa w matryarchacie“, mieszka gdzieindziej, w innej osadzie (Mli 32) — albowiem na Trobriandzie obowiązuje egzogamia, a żona idzie tam za mężem (Mli 10). Jak pogodzić jedno z drugim?

Żaden z propagatorów wujecznego matryarchatu nie pomyślał, jako mężczyzna mający kilka siostr byłby obciążony obowiązkami względem 20 do 30 dzieci nieswoich, a zamieszkających 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 matryarchaliczna posiada kilka „głów“, a syny jej dziedziczą na wszystkie strony wyspy!

A tymczasem wszystko to trzeba włożyć między bajki, a natomiast zapytać, czyżż własnością są dzieci na Trobriandzie? Jakim sposobem ojcowie tamtejsi dają się obrabować na rzecz brata swej żony?! Lecz skoro tam decyzyja o małżeństwie córki należy jednak do ojca (Mli 50,) widocznie ojciec jest córki właścicielem; tem bardziej nie dałby sobie wydrzeć synów.

O wszystkim tem wspominałem tylko w przypiskach, traktując rzecz niejako tylko „przy sposobności“, albowiem sprawa o matryarchat nie ma dla tej książki znaczenia zasadniczego; nie musiałbym bowiem niczego zmieniać w jej treści, choćby matryarchat okazał się prawdą. O freudyzmie niema wogóle co mówić. Cały taki „Oedippus-Komplex“ itp. wart w sam raz tyle, co niegdyś w medycynie plica polonica (której również nie brakowało poważnej i bogatej literatury przedmiotu).

Jeszcze na jeden argument zwrócę uwagę. Etnologowie lubią dochodzić, czy młoda mężatka zachowuje „nazwisko“ dotychczasowe, tj. swego rodu, czy też przyjmuje mężowskie — i według tego orzekają, czy-to matryarchat, czy patryarchat! Przedziwna pomyłka, boć nazwisk niema do dnia dzisiejszego nigdzie na całym świecie poza cywilizacją łacińską i jej wpływami. Są tylko imiona lub przydomki indywidualne. Tak jest w Turcyi, w Persyi, w Chinach czy też u Buszmenów, gdzie nadaje się dziecku często imię dziadka¹⁾ (a czyż w Europie nie?). Imię swe zachowuje mężatka i u nas, nietylko w Korei lub na Nowej Irlandji²⁾ 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 tembardziej jeśli do innego plemienia, może być nazywana dawnem imieniem (panieńskim), ale przedmioty stanowiące jej własność cechuje odtąd cechą rodu mężowskiego i sama uważa się za część i za własność tego rodu.

¹⁾ Se 289.

²⁾ E 172, Se 238.

V.

PRAWO RODOWE A TRÓJPRAWO.

Wszelki ustrój rodowy musi się urządzać tak, żeby mienie rodowe nie było uszczuplane, boby inaczej przestał istnieć; owszem, musi to mienie powiększać z każdym pokoleniem. Ponieważ zaś zdolność bogacenia się zawisłą 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 kwestya potomstwa, toć w organizacyi rodowej musiało to występować tem dobitniej, aż jaskrawo. A przedewszystkiem chodzi o to, czyją własnością mają być dzieci. Prostą była ta 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 polygamii do monogamii, jak np. większość Żydów i niektórzy Turańcy.

Ileż kwestyj, gdy np. można kupić żonę na kredyt, jak u Kafirów¹⁾? A znają też kupno na spłaty częściowe. Rachunki z teściem są ściśle: Na Wybrzeżu Złotem w Afryce potomstwo pozostaje własnością teścia, dopóki wszystkich spłat zięć nie uiści. Można też wziąć żonę na odrobek u teścia, o czem wiadomo ze Starego Zakonu. Obserwuje się to dziś wśród paleoazyatyckich autochtonów w Syberyi (u Jukagirów do zgonu teścia), u Hotentotów, Buszmenów i u ludu Berdama w Afryce południowej²⁾. W Indonezyi odrabia zięć u teścia roboczną, ale póki nie odrobi całej należności, dzieci zrodzone w tym czasie należą do teścia. W Indyach Tylnych wzniesiono się już wyżej: z przyjściem dziecka na świat kończy się pańszczyzna małżeńska³⁾.

Trudno nie upatrywać w odrobku pewnego sposobu kupna, chociaż niektórzy uznać tego nie chcą⁴⁾.

Powszechną jest w ustroju rodowym zasada, że gdy wdowa chce wracać do swego rodzinnego rodu, nie wolno jej zabrać

1) Wa 260.

2) Wa 258, 267.

3) D 294.

4) Np. Eh 185.

z sobą dzieci. Ta najcenniejsza własność musi pozostać w rodzie ojcowskim¹⁾.

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 ani też żonie nie wolno. Mienie rodowe jest niedzielne, pozostając pod zawiadostwem starosty rodowego. Jak widzimy, panuje w 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, oddalić²⁾.

Gdzie żonę uznano własnością męzowską, tam w cudzołóstwie nawet upatruje się przedewszystkiem naruszenie cudzej własności. Jeżeli u Kandhów indyjskich żona opuści męża, winien teść zwrócić zięciowi cenę kupna³⁾. 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 w braku ojca stryj. Takie spadkobranie wdów rozpowszechnione jest w Indyach, u Irokezów (wymarli) i innych Indyan, u Murzynów (w Kongo), Melanezyjczyków, u Czukczów i Korjaków i u chassydów w Polsce; tak było w Egipcie. U Czukczów nie przejmuje wdowy brat starszy, lecz zawsze młodszy⁴⁾. 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 bracie⁵⁾. Wręcz przeciwne spadkobranie zachodziło u Hetytów, prawdopodobnie także w Assyrii, a dochowało się u ludu rosyjskiego i znane też jest pod dawną nazwą rosyjską, jako „snochacze-

1) Własność ojca względem dzieci zaznaczana jest mocno w społecznościach prymitywnych, organizujących się według odrębni, mianowicie tem, że przynależność dziecka do odrębni „określa się według przynależności ojca“. Tak jest nawet u Aruntów Australii centralnej, u tego ludu, którego urzędzenia mają stanowić filar doktryny matryarchatu! Niekonsekwencji nie spostrzegł Mł 7.

2) Sm 162, 166, 167.

3) We I. 525.

4) Eh 192, Jo 252.

5) Mp 25.

stwo". Podczas gdy u Żydów spadkobranie wdowy ograniczonem zostało do bezdzietnej, w Assyryi 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 odziedziczania wdów)¹⁾.

Wszystkie te rozmaite sposoby przejmowania wdów obejmujemy nazwą lewiratu. Bez żadnej racji uchodzi to za przeżytek polyandryi! Nawet u Denikera!²⁾ Przypuszczam, że wyjaśnienie niniejsze jest prostsze, bliższe faktycznych stosunków i ogólniejsze. Np. u Żydów dzieci z lewiratu poczęte uchodziły prawnie za dzieci nieboszczyka męża, a w Pismie wyjaśniono nawet cel lewiratu tem, 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 postępek; ale jakżeż to wyjaśnić polyandryą?!

Czy odmiany lewiratu pochodzą z odmiennych porządków dziedziczenia, z odmienności hierarchij spadkowych, o tem rozstrzygną ostatecznie specjalne badania; na razie wskazuję etnologom problem. Gdy nauka ta zajmie się kiedyś należycie prawami spadkowemi u ludów prymitywnych, będą mogli nasi następcy rozejrzeć się dokładniej w tem, 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 całemi, nawet po zaniku organizacyi rodowej, jaka je wywołała. Tu pragnąłbym uzupełnić nieco, w miarę możności, 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

¹⁾ Szc III 131, Sn 210, 212.

²⁾ D 294.

z tem urzędzeniem na rozłogach etnicznych, jak najdalszych od najdalszych choćby wpływów prawa rzymskiego. Np. u Anamitów dom ojcowski przechodzi na pierworodnego i starostą rodowym zostaje pierworodny starosta poprzedniego, ale pierworodny zrodzony z żony głównej (t. zw. „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 dziecięciem¹⁾. Cóż dziwnego? historye takie dobrze są znane z historii dynastij europejskich.

U niektórych ludów spotykamy się z nadzwyczajnem uprzywilejowaniem pierworodnego w prawie spadkowem: należy mu się dział podwójny. Znanie to było z prawa żydowskiego Starego Testamentu, a w ostatnim czasie wykrytem zostało także w dawnem prawodawstwie assyryjskiem²⁾.

W Kongo atoli u ludu Ngbandi bracia nieboszczyka dzielczą przed pierworodnym synem. Takie prawo spadkowe nazwijmy pokoleniowem, bo zastosowane jest do hierarchii pokoleniowej (o której była już mowa)³⁾. 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? niewiadomo) przepis ciekawy, tyżący prawa familijnego, 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 Chinach⁴⁾.

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 tradycyi niedalekiego wspól-

1) Ca 221, 222.

2) Sn 210.

3) Jo 244. Nie rozumiem, jak mógł o jedną stronicę wyżej mówić tu o primogeniturze.

4) Sm 155.

nego 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 wyszłoby 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 miejscach¹⁾.

Przeszkody małżeńskie uznają w swych prawach wszystkie ludy, mniej czy więcej prymitywne, chociaż nie wszystkie obwarowują się odrębniami; ale ileż w tych sprawach różności w szczegółach! W „przedkolumbowej“ Ameryce inne przeszkody zachodziły u Azteków, inne zaś u ludów Maya (nawet odmienne były pojęcia o inceście)²⁾. I współczesne nam ludy prymitywne okazują w tem różności wiele, czego bliższe studium rozświeciłoby zapewne niejeden jeszcze ciemny punkt etnologii.

Powróćmy jeszcze do kwestyi, gdy egzogamiczna żona stanowi własność męzowską i rozważmy rzecz wobec różności ustrojów rodowych. W rodzie pierwotnym, liczącym przeciętnie trzy pokolenia, gdy żyje jeszcze i sprawuje władzę pierwszy, twórca rodu, znany wszystkim od niemowlęstwa ojciec i dziadek, wychowawca wszystkich, stosunki układają się same z siebie niejako i nikomu to nie zawadza w niczem, że dziadek jest właścicielem wszystkich i wszystkiego. Ale gdy ta sama władza zjawia się potem w despocyi rodowej? 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 synowe? Może być tak i owak; w jednych despocyach własność na dzieciach i ich żonach może być przeprowadzana z całą konsekwencyą, gdy tymczasem indziej może kiełkować przyszła emancypacja rodziny w tem, że żony potomnych stanowią własność nie starosty, lecz mężów swych jeszcze za życia ich ojca. Byłaby to jedyna ich własność, dopuszczalna przed rozdzieleniem rodu.

Bez względu na konsekwencya co do własności żon występuje u niektórych ludów, zorganizowanych we wspólnoty rodowe.

1) E 172; czy nie za pochopnie autor mówi tu o „nazwiskach“?

2) Ho 323, 324.

Znane są dwa wypadki. Gdy Czukczycy 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 tem 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 „bezlądu 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 msty za swych członków¹⁾. Czy zaś wszystkie wspólnoty u Czukczów urządzają sobie w taki sposób stosunek do kobiet, czy to powszechnie przyjęte, czy też tylko dozwolone — i czy się to urządza coraz częściej, czy coraz rzadziej — niewiadomo.

Zupełnie takie samo urządzenie spotyka się w innem zupełnie podniebiu, u afrykańskich Hererów. Zowią to „upanga“.

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

Mnie chodziło tylko o wykazanie, że już na tych szczyblach prymitywnych rozchodzą się myśli i pojęcia ludów; już tu geneza wielości cywilizacyj — jakkolwiek jeszcze prymitywnych.

¹⁾ Np. na wyspie Nowej Irlandyi w Oceanii (w latach 1885—1919 Neu-Mecklemburg), Se 231; to samo było u ludów Maya, Ho 322.

ROZDZIAŁ IV.

Zrzeszenia a metody

I.

METODA W QUINCUNXIE SPOŁECZEŃSTWA.

Sledziliśmy, co wspólnego jest w zawiązkach wszystkich cywilizacyj i jak daleko wspólność ta sięga. Przedstawia się ona nader nikle. Ani nawet ognia wszyscy niecić nie umieją! ni hodowla zwierząt domowych powszechną nie jest! Od początku zaś różnią się ludzie rozmaitemi rodzajami ustroju rodowego i rozmaitemi systemami trójprawa. Czy więc podobieństw w tem więcej, czy różnic?

Dopiero gdy się zrezygnuje 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 niecić i hodować zwierzęta domowe; można uczynić przedmiotem dociekań jeszcze mniejszy odcinek ludzkości, ograniczając się do społeczności, które np. przechodziły ze wspólnot rodowych do despocyj, z polygamią do połowicznej monogamii, z pasterstwa do rolnictwa — a wtedy zwiększy się niemało ilość wspólnych punktów rozwoju. Podobnież 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 nie podobieństwa, lecz różnice. Możliaby 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 popelniając grubszego fałszerstwa rzeczywistości. Ci, którzy nie oswoiili żadnego zwie-

rzęcia są wprawdzie wcale liczni, lecz znajdują się na uboczu poza drogami jakiegokolwiek wyższego rozwoju, iż doprawdy można ich przy systematyce 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 a wszystko, cokolwiek jest ludzkiego.

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, wzniósł się gmach, jak piramida niebosiężna i jak labirynt zarazem. Jak wyliczyć i jak objąć wszystko, co ludzkie? W jakim skrócie uzmysłowić dorobek tysiącleci materyalny i moralny? W jaką formułę wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego wszystkich krajów i wszystkich czasów?

Niesposób przechodzić szczebla po szczeblu od emancypacji rodziny z rodu aż do... Improwizacji z „Dziadów” i do „acro-lotu”. 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. Przyjmijmyż 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 obydwóch, 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. Niema

takiego przejawu życia, któryby 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 wogóle pierwszeństwo przed cielesnymi — ale w życiu wyjątkowo tylko trafia się taka wyłączność wyboru pomiędzy tem a tamtem, 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 *Buckle*:

„Przyjemności ciała są w naszym obecnym stanie istotną częścią żywota, tak niezbędną w rozwoju ludzkości, jak przyjemności ducha“¹⁾.

Cała rzecz w tem, 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 mieszają się w życiu nieustannie, zachodząc wciąż jedna na drugą. Bywają wyjątki, dochodzące do wyżyn duchowych przez katowanie własnego ciała! ale to wyjątek stwierdzający 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 ważniejsza — może dłużej przebywać na wyżynach ducha. A nawzajem wysoki stan psychiczny bywa najsilniejszą dźwignią do udźwignięcia

¹⁾ B III 381.

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

Umysły naiwne a głowy niedouczone mieszają zaś dobrobyt z materjalizmem. Można atoli być wielkim idealistą przy znacznym dobrobycie, a dla ogółu cóż pożądanszego nad to, żeby idealisci rozporządzali znacznymi środkami do urzeczywistniania 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 podła moneta pociąga za sobą brak artystów, uczonych, a nawet dobrych rzemieślników¹⁾.

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 gdzie ducha, tam widocznie zachodzi zwichnięcie, wykoślenie, może nawet degeneracja. Stanowczo błędem jest zapatrywanie, jakoby jakieś wzajemne wykluczanie się ciała a duszy było czemś naturalnem w ziemskim życiu człowieka. Przeciwnie, nienormalnem jest takie pojmowanie antytezy! Gdziekolwiek się z tem spotkamy, wiemyż, że istnieje stan nienaturalny, chorobliwy.

Spójrzmy na klasztory góry Athos! Mogą one służyć za świadectwo, jako człowiek nie może uprawiać samych tylko kategorii ducha, nie uwzględniając cielesnych. Na Athosie kapłani nigdy nie zajmowali się rolnictwem, górnictwem, budownictwem, i podobnemi zajęciami mnichów zachodnio-europejskich. Na Athosie 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!²⁾ Podobnież filozofia chińska odrzuca roztrząsanie kategorii cielesnych i cóż widzimy? Oto niema 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.

¹⁾ Bu.

²⁾ Cze.

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 chcieliby się doskonalić.

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

Jakżeż zaś sprzęgają się w jedną dwie kategorie duchowe! Moralność, ta macierz obowiązku, przyczynia się do kultu prawdy i wzajemnie miłość prawdy wiedzie 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. Osiągają ją nawet w szczęśliwych krajach i czasach zaledwie mniejszą część ludności.

Rzućmy tylko okiem na oryent, jak on cały obcy jest naukowemu punktowi patrzenia na rzeczy i osądzaniu spraw życia z naukowego stanowiska. Dociekanie prawdy przyrodzonej nie istnieje zgoła dla Azyatów; lubią się natomiast ludzić, jakoby moralność mogła się rozwijać bez zamiłowania do odkrywania prawdy. Hinduski myśliciel gotów uważać całą naszą naukę za objaw materjalizmu, a to stąd, iż on nie orjentuje się zgoła w kwestyi 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 Azyi tkwi w tem, że nie zdobyli się na pełnię życia i czczym frazesem pozostanie „odrodzenie Azyi“, jeżeli Azyjacy nie posiadą wszystkich pięciu kategorii życia.

Bądźcobądź, 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 wszechstronność tem trudniej, że ilość stopni rozwoju życia jest nieograniczona. Ileż splotów komplikacyj w niem się zmieści! Wszakżeż każda kategoria życia składa się z licznych działów, tem liczniejszych, im wyżej daną kategorię gdzie wykształcono; a te podziały jakżeż powiększają komplikację życia! Im wyższy umysł, tem łatwiej je opanowuje, i korzysta z tem większej ich ilości.

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

W życiu najlepiej urządzonem panuje *harmonia wszystkich pięciu kategorii*; w dobrze urządzonem 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 defektownem 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 tem wyżej, im więcej obejmuje kategoryj, i w nich im więcej działów, tudzież im większa pomiędzy niemi panuje harmonia.

Ujawszy w ten sposób prawidła quincunxa człowieczeństwa — a powołując się w tem wyłącznie na doświadczenie historyczne, a zatem na indukcyę — widzimy, jako kategorye życia mogą się układać w najrozmaitsze stosunki i szeregi i proporcye. 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 pasmie naszych roztrząsań.

II.

ETYKA NATURALNA.

Określiwszy pięć kategoryj quincunxa człowieczeństwa, możemy w dalszym toku naszych dociekań wciągać wszelakie momenty życia zbiorowego. Na pierwszym miejscu ustawmy kategoryę 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 kategorye bytu.

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

Przypomnijmy, jako każdy typ zrzeszeń rodowych miał swe urzędy, sobie tylko właściwe, w innych zaś nieznane, 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 dobrowolnem spełnianiu obowiązków, na poddawaniu się im bez przymusu z zewnątrz. Czyż najdawniejsze zrzeszenia mogły być powstawać inaczej, jak tylko dobrowolnie? Siła zdolna do przymusu, potrzebna była dopiero w zrzeszeniach liczniejszych, 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 emigracyi. 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 bezwładu, albo obie strony musiały próbować 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 danem zrzeszeniu obowiązki etyczne zamieniają się na obowiązki wobec prawa.

Tak powstające prawo było aposteryoryczne, nadające sankcję uznawanym już poprzednio postulatom etycznym. Prawo aposteryoryczne wywodzi się też po większej części z etyki, stając do jej obrony. Jestto prawo etyczne.

Ale już w prehistoryi bywało prawo „prawem i lewem“, wytwarzając się nietylko 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 zrzeszenie 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 były się poddały dobrowolnie pewnym normom. Urządzenia tych zrzeszeń były aposteryoryczne, wysnuwane z doświadczenia, etyka oparta na tradycyi, prawo na etyce.

Ale despocja rodowa powstała ze zgwałcenia tradycyi i etyki, wbrew etyce zrzeszenia, opierając się od razu na przymusie. Nie byłoby despocyj 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, despocja musiała być obmyślona i postanowiona z góry. Urządzenia jej były aprioryczne.

Etyka pierwotna — rodowa — obowiązuje tylko wobec „swoich“. Najwyższem przykazaniem solidarność rodowa; i tak jest dotychczas. W Korei nie pozywa się współrodowca przed sądy, toteż tam „niema prawie możliwości odebrania od współ-

rodowca pożyczki, nawet rzeczy ukradzonej¹⁾), 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 czemś, co się rozumie samo przez się. Dwunastu poważnych gospodarzy dopuściło się przed sądem krzywoprzysięstwa, lecz uważali się za usprawiedliwionych, bo chorodziło o rodowca²⁾.

Ale też gdy się kto znajdzie poza tą organizacją, znajdzie się tem samem 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 Turcyi. Sam zostałem, jak wilk i nikt się o mnie troszczyć nie będzie³⁾).

Z powodu takiej nieograniczonej solidarności nieodłączną jest od ustroju rodowego msta. Tkwi to w samej naturze tego ustroju, jako najwyższy w nim obowiązek. Jest zaś msta 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 msty? Tu przymus prawny niewykonalny. A jednak gdzie msta nie kwitnęła? Wszystkie społeczeństwa europejskie przechodziły przez okres msty; 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, poczem krzywdziciel podlega bojkotowi).

Znamy obecnie mstę u Kabylów, u wszystkich Semitów, Jakutów, Indyan, u Australczyków, Syryjczyków⁴⁾, w Korei, w Chinach, w Maurytanii, w Oceanii.

W Japonii uregulowano mstę urzędowo: „Mściciel musiał przestrzegać pewnych przepisanych formalności i wskazówek. Był do tego osobny urzędnik, któremu trzeba było donieść o powziętem postanowieniu, i trzeba było określić, jaki się wyznacza samemu sobie termin do wykonania msty. Sposób zgładzenia

1) Saa 182.

2) Sa 251.

3) Sc 125.

4) U „Assanidów“ znalazł ją Gra 171.

nieprzyjaciela był obojętny; ale mord uchodził za coś naganego¹⁾. Widocznie uznawano, jako msta jest nie tylko prawem, lecz zarazem obowiązkiem, skoro wciągnięto w tę sprawę urząd państwowy.

Etyczna obowiązkowość msty widnieje z uwagi Sieroszewskiego o Jakutach: „Członkowie rodu, na którym ciążyła krew nie pomszczona, cierpieli i wędli, 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 niedość waleczny osobnik²⁾).

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, opuszczają 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. Wogóle nie będzie końca wyrzutom³⁾).

Nieustające zawichrzenia msty ułatwiały Europejczykom opanowanie „kolorowych“. Gdziekolwiek się pojawili, 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 Kołymy, jest wyraźnie, że ród postanowił się zemścić za zabójstwo swego członka, ale nie czuł się dość silnym, więc wezwał na pomoc Rosyan⁴⁾. A ze wspomnień Maurytanii saharskiej opowiada oficer francuski: Na postoju „wodzowie przychodzili, opowiadając nam o swych zadawnionych waśniach, a każdy błagał o pomoc przeciwko swoim wrogom⁵⁾).

Do jakiego stopnia msta tkwi w samej naturze ustroju rodowego, świadczy doświadczenie, jakie zrobił wikaryusz apostołski Mgr. *Costamagna* z nawróconymi Hiwarosami. Ci przyrzekli 2 listopada 1902 r., że msty zaprzestaną, a już pod koniec tegoż miesiąca wybuchły „nowe spory i rzezie⁶⁾).

1) We I. 397.

2) Sa 250.

3) We I. 398.

4) Tamże.

5) Ps 93.

6) Ms 1925, 445.

Nie sądźmy, jakoby obecnie msta była słabszą, niż niegdyś. Pośród Arabów przybrała właśnie na okrucieństwie w ostatniem pokoleniu¹⁾.

Wiadomo z doświadczenia wszystkich krajów, jako msta wyradza się wkońcu 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 msty 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 czasem przenieść na plemiona i powstaje msta plemienna, która znów musi „rozwinąć się” w wojnę. Tak jest! wojna pierwotna jest genezy etycznej, ażeby pomścić zbrodnie. A potem to samo, co przy mście rodowej: nikt nie dojdzie pośród zawikłań i szczegółów, po czyjej stronie słusność — ale wojna stała się już w zawiązkach historyi stanem chronicznym. Zarzuciwszy oglądanie się wstecz na etykę, stała się na podobieństwo swej rodzicielki, msty, bandytyzmem powszechnym, lecz na bez porównaia większą skalę. I ginęły wśród drapieżników ludy nie dość drapieżnie uzbrojone...

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

Przejdźmy do prawa familijnego. Etyka naturalna nie zdołała obmyśleć 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 Turcyi, ani w Chinach, ni w Japonii niema dotychczas małżeństwa sakralnego.

Było ono w Rzymie i tam żona była mężowi towarzyszką i pomocnicą życia — przyznać trzeba — zupełnie jak w chrześcijaństwie. Przyrodzonym rozumem dotarł człowiek w cywilizacji rzymskiej do odkrycia prawdy etycznej, zgodnej z etyką porządku naprzyrodzonego. Rzymska virgo, uxor, matrona, nie powstydzą się obok chrześcijanek, nawet z najsurowszemi wymaganiem. Ale poza Rzymem stała etyczna strona małżeństwa marnie, czego wyżej przytoczono drastyczne przykłady. Opierało

¹⁾ Ant 548.

się wszystko na przemocy mężczyzny, 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 różnaitości 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. Poco posiadać więcej, niż się „potrzebuje“? mogłoby zabraknąć dla kogoś! A skutek taki, że nie rozwina 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. Jestto 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 wydatniejszą. 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 wie dzie ludzkości wysoko. Przeszkadza wzniesieniu społeczności do rzędu społeczeństw, bo piełgając ubóstwo, nie dopuszcza zróżniczkowania majątności i za-

jęć; przeszkadza powstaniu państw wyższego typu, bo msta pogrąża społeczności, 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 materyalnemi. I tu stwierdzamy znowu, jako abstrakty kierują materyą. Nie można zaś uważać przejawów etyki za jakieś sankcye korzyści odnoszonych tem bezpieczniej pod ochroną hasel etycznych. We mście mściciel naraża się wielce, a uprawianie „murzyńskiego komunizmu“ przynosi straty. A niema w tych sprawach i być nie może niezawodnej sankcyi karnej. Robi się to wszystko w imię obowiązku¹⁾.

Stwierdziwszy powyżej, że wszystkie pięć kategorii bytu samem swem powikłaniem wywołują niezmiernie obfite różniczkowanie, dodajemy, jako przykład, nader doniosłe zachodzenie na się kategorii moralności i dobrobytu. Kwestya 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 kombinacyj w quincunxie bytu jest nieograniczona, od czegoż zależy, żeby kombinacye te składały się tak, iżby mogło wytworzyć się stałe zrzeszenie, zdadne do rozwoju?

III.

WARUNEK WSPÓŁMIERNOŚCI.

Wyobraźmy sobie, że w pewnym rodzie część członków pragnie pozostać przy spółce, a część urządza wspólnotę, a jeszcze inni organizują się w despocyę i przypuśćmy, że jedni uznają następstwo do godności starosty rodowego, tudzież prawo spadkowe wogóle 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

¹⁾ Por. „Zawisłość ekonomii od etyki“ w dziele zbiorowem: „Życie gospodarcze a ekonomika społeczna“ (tom II. Biblioteki Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego we Lwowie). Lwów 1933.

trwać taki ród we wspólnem gospodarstwie? Rozleci się oczywiście natychmiast!

O żadnem z przytoczonych powyżej urządzeń nie można powiedzieć, iżby było niezdatnem 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 polygamii? Dla tej formy prawa małżeńskiego właściwą jest despocya 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 samem trójprawie? Jakizby ład panował w rodzie, którego każda gałąź trzymałaby się odmiennej rachuby czasu? i czyby w takim razie nie zagnieździła się ta odmienność nawet wśród członków tej samej gałęzi? A cóż dopiero gdy chodzi o opanowywanie czasu? Umiejącym czas oszczędzać i przestrzegającym terminu, zawadzałiby wspólnicy, którym czas obojętny, a po pewnym czasie ci staliby się pasorzytami tamtych; czy tamci daliby się długo wyzyskiwać? taki ród musiałby się rychło rozszczępić na dwa.

Nie wystarczy atoli wspólna metoda w trójprawie wraz z jednakowem czasomierznictwem 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 pojawiłaby 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 danem zrzeszeniu istnieją. Metody postępowania wobec quincunxa bytu ludzkiego rozstrzygają również o zrzeszaniu się. Metody przeciwne wiodą do nieprzyjaźni, wywołują często żądzę 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 nie-współmierne mogą tworzyć stale wspólne zrzeszenia rodowe, wszystkie owe wątpliwości można sobie powtórzyć, wnosząc kwestye, 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 pomysłność zrzeszenia jest tem większa, im bardziej członkowie tegoż trzymają się jednakowej metody w urządzaniu życia.

Gdy w jakim 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 wkońcu wystąpić jaskrawo i wieść

do jaskrawych również wstrząśnień w zrzeszeniu; im zaś one większe, tem gwałtowniejsze nastąpić muszą objawy rozprężenia.

Ciekawych a wielce pouczających przykładów dostarcza studium starego, a dotychczas niewyzyskanego skarbcza etnologicznego *Bastiana*. Opisywane przez niego kraje azyatyckie 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 (defektownego) quincunxa u zrzeszeń blisko siebie osiadłych, często nawet pokrewnych¹⁾. Na obszarach setek mil istnieją niemal same tylko nikłe zrzeszenia. Bastian stwierdzał tylko stan rzeczy, nie umiejąc wysnuć z tego wniosków, jakie (mem 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 porozumienia 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, wyparkłszy 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 zwierchnictwo swe zdoła utrzymać stale, nastaje tępienie urządzeń rodów podbitych, a narzucanie trójprawa zwycięscy i jego urządzeń społecznych. Pokonani szczupłej 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 przypodobnią zwycięscy. Nigdy nie będziemy wiedzieć, ile rodzajów rozmaitych urządzeń społecznych zaginęło, nie wzniósłszy się ponad prymityw, ażeby zaniknąć w odmiennym... prymitywie. Te urządzenia i poglądy, które zdołały zawładnąć większym obszarem i liczniejszą ludnością, nabierają możności, żeby po wiekach sięgnąć do wyższych szczybli rozwoju.

¹⁾ Ba, głównie XV, XVI, 175—182.

Ta możliwość tyczy atoli tylko tych wypadków, gdy w walce uległy urządzenia niższe wyższym, tj. zdatniejszym do rozwoju lub już wyżej rozwiniętym. Ale nie zawsze tak bywa. Wiadomo z czasów historycznych, jak często zwycięscą 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 się z czasem do zrzeszenia wyższego typu, bo z rodów mogło wytworzyć się plemię, ale nie zawsze urządzenia plemienne stanowiły postęp wobec wszystkich rodowych. Innymi słowy: Niema postępu w rozwoju społecznym bez złączenia się rodów w plemię, ale nie każde plemię stanowi postęp.

O postępie rozstrzyga warunków wiele, ale choćby wszystkie najpomysłniej 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 Grecyi i daleko poza Grecyę. Ale stosunek do trzech innych kategorii człowieczeństwa pozostawał niemal w każdym zakątku Hellady innym. Inaczej wychowywano i ćwiczone młodzież w Atenach, a 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 niema wcale mowy. Ależ nawet metody opanowania czasu były różne! A jakżeż chorzała cała Grecya na chwiejność trójprawa, zwłaszcza w poglądach na prawo majątkowe!¹⁾ Toteż w Helladzie jedno tylko było stałem: stałość przewrotów. Przechodziło się od systemu do systemu, aż wywiązał się z tego

¹⁾ Ph.

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

Rozdzieloną pozostała Grecja 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 ujednolajnienie tych metod, a bez ujednolajnienia nie można było wytworzyć większego zrzeszenia. Dopiero Rzymianie narzucili przemocą rzymskie trójprawo.

Niewspółmierność fundamentalnych warunków zrzeszeń pogrążyła Greków w konieczności poprzeszawania 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 Grecyi 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 tem, że w bliskim sąsiedztwie znalazły się sprzeczne często z sobą metody quincunxa i trójprawa.

Tak więc historia grecka w starożytności dostarcza nam dowodu, jako prawidłó współmierności obowiązuje zrzeszenia wszelkiego rodzaju, niższe i wyższe i na wszelkim szczeblu rozwoju. Im ściślej przeprowadzoną jest współmierność urządzeń i poglądów, tem silniejsza więź społeczna, tem 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 samem prawie, lecz koniecznie na 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 *civis 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 niebywalej doskonałości, tudzież kulturę czynu niewidzianej mocy i wytrwałości, jakieś społeczeństwo idealne a przepotężne. Ale doskonałość nie jest rzeczą tego świata; zawsze i wszędzie czegoś niedostaje, a czegoś jest nazbyt. Kroczymy często naprzód, lecz niemal zawsze krocząc potykamy się.

Niedostatków rozmaitość ogromna, ale zalet też nie mała! Niezliczoną tedy jest możliwość odmian i odcieni w życiu jednostki, a tem bardziej zrzeszenia; toteż nikt nie zdołałby obmyśleć wszelkich możliwych kombinacji, powstających skutkiem niezupełnie ścisłej zgodności naszych pojęć co do *quincunxa* ludzkości. Niema się na co porywać; tu rozmaitość obfitsza, niż największa zdolność oryentowania się i ujmowania zjawisk.

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

Próbą 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 zrzeszenie nabiera w siebie nowości, których nie może doprowadzić do wspólnego mianownika, lub które szarmonizować się nie dadzą — pocznie się rozprzęgąć. Nie można bezkarnie dopuszczać do siebie rzeczy niewspółmiernych z sobą, nie dających się skoordynować. Co przeciwne jest metodzie, według której urządzono ustrój zrzeszenia, musi się okazać wrogiem temuż zrzeszeniu.

Z powyższych rozważań wynika, że *metoda stanowi podstawę zrzeszenia*.

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

Stopień rozwoju zawisł od trafności a ścisłości metody.

IV.

CO TO JEST CYWILIZACJA?

Prawidło powyższe posiada cechę wysokiego generalizowania, gdyż nie znajdziemy zakątka w całej dziedzinie przejawów rozumu ludzkiego, w którymby 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 rękę rozlezie”. Gdybyśmy baczniej 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, którem zakończono poprzedni ustęp, odnieść do wszelkiego a wszelkiego poczynania ludzkiego, od najprymitywniejszego rzemiosła do najbardziej skomplikowanych splotów polityki.

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

Jest ono dwojakie: prywatne (rodzinne) i publiczne. Obejmuje tedy wszystko, co nie jest życiem samotnem, przeciwstawionem rodzinie i zrzeszeniom 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.

Zesumujmy w myśli wszelkie możliwe pozycje odmian życia rodzinnego i publicznego we wszystkich krajach ziemi, a zrozumimy, co za ogrom obejmujemy wyrażeniem: życie zbiorowe. Od pierwszych ognisk po dni nasze, ogrom czasu; od pigmejów do ulicy N. Yorku, ogrom różnic wszelkich przymiotów ludzkich na ogromie globu! Wszędzie i zawsze znajduje się *jakieś* życie zbiorowe; niemal wszędzie i zawsze odmienne.

Odmienność wynika z różnaitości metod stosowanych do życia zbiorowego. Przerobiliśmy dość już materiału, od przedoginiennych krwiopiczów do wspaniałej w swem pięknie Hellady, ażeby uznać, że ludzie różnią się zbiorowo nie czem innem, jak metodami ustroju swego życia zbiorowego. Zróżniczkowanie 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 ni socjologicznie; możnaby o niej powiedzieć, że jest widziadłem literackiem. W rzeczywistości istnieją tylko pewne zrzeszenia, części ludzkości, z których tylko niektóre miewają coś wspólnego.

Nie istnieje żaden ogólnoludzki ustrój życia zbiorowego, ani też nie ma żadnej ogólnoludzkiej metody pod tym względem.

Zastanówmyż się raczej nad kwestyą, 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 armij.

Są to cywilizacje. Stawają 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 niemi.

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

Zrzeszenia ponadnarodowego 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 a współmiennie. Społeczeństwa trzymające się takiej samej w zasadzie metody życia zbiorowego, tworzą tę samą cywilizację.

Zachodzą pod tym względem stosunki trojakie. Są społeczeństwa, które zapatrują się na wszystkie pięć kategorii bytu jednakowo; są zaś takie, które zapatrując się tak samo na pewne kategorie, różnią się jednakże w innych, lub tylko w jednej kategorii, przyczem też stopień różnicy bywa rozmaity; bywa jednakowość lub podobieństwo niekiedy w sprawach zasadniczych, a różnaitość 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 interpretacyi rozmaitych metod.

Metody życia zbiorowego różniczkują się cywilizacyami; czyli innemi słowy:

Cywilizacya jestto metoda ustroju życia zbiorowego.

Tak jest! cywilizacya jest po prostu metodą.

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

Ilość metod ustroju życia zbiorowego jest oczywiście nieograniczona, czyli nieograniczoną jest ilość cywilizacyi. 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 ni socyologicznie ludzkości niema.

Ile cywilizacyj było, ile ich jest, tego nie da się określić cyfrą przy dzisiejszym stanie nauki. Daleko nam do tego, iżbyśmy 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 cywilizacyj, 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 zaliczyć cywilizacyi. Odkrywa się pośród ludów prymitywnych raz wraz nieznane dotychczas metody ustroju ich życia zbiorowego, różne od wszystkich, o jakich wiadomo było dotychczas. A jakżeż daleko nauce do tego, żeby wszystkie ludy były wogóle badane pod tym względem!

Cywilizacya *jakaś* istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe. Ale życie to nie musi obejmować wszystkich pięciu kategorii bytu; ustrój życia zbiorowego może być niekompletny. Istnieją tedy cywilizacye niezupełne, defektowne, ułamkowe, jakkolwiek w tem, co obejmują, całkiem konsekwentne. Nie obejmując wszystkich kategorii, może nawet w danej kategorii nie obejmować wszystkich jej działów. Pod tym względem zachodzi wielka różnorodność defektowności. 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 nieproporcjonalną, i również nieproporcjonalną małości innej kategorii. Zachodzi tu nieograniczona ilość wszelkich możliwych kombinacyj.

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

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

U licznych zapewne osób wzbudzi się wątpliwość, czy można używać wyrazu „cywilizacya“ na oznaczenie wszelkich a wszel-

kich przejawów życia, skoro przyjęło się już dzielić je na materialne i duchowe, i nazywać cywilizacją jeden tylko z nich. Jakieżto jednak charakterystyczne, że jedni autorowie 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. Przeciwieństwem cywilizacji ma być kultura, oznaczająca podobnie jużto tę, jużto tamtą stronę życia u rozmaitych autorów.

Podział na kulturę i cywilizację pochodzi od *W. Humboldta*. Cywilizacją jest u niego „*die Vermenschlichung der Voelker in ihren aeußeren Einrichtungen und Gebrauehen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung*“ — do czego kultura dodaje nauki i sztukę. *Guizot* nie przeciwstawiał cywilizacji a kultury, używając wyrażenia „kultura“ często w znaczeniu bardziej szczegółowym, np. kultura mieszczańska. *Kant* mieścić naukę i sztukę w kulturze podobnie jak *W. Humboldt*, a cywilizacją nazywał ogładę zewnętrzną; moralności dziedzina 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, jako „kultura związana jest z narodowością, a cywilizacja przywiązana do idei ludzkości, jako całości zjednoczonej pod wodzą ludów kulturalnych“¹⁾. *Chamberlain*, żeby dać jeszcze przykład z nowych autorów — powiada o Chińczykach, jako 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 nie-ludzkości i niemoralności²⁾. Z tych przykładów widać, że nawet u jednego i tego samego autora niema ścisłości w używaniu tych dwóch wyrażen.

¹⁾ *W* X 21. Nie przeszkadza mu to oświadczyć na innym miejscu tegoż tomu (s. 163), „*dass nicht eine einzelne Nation, sondern ein einziger alle Nationen umfassender Staat Traeger der Kultur ist*“. A potem występuje na s. 171—173 „*Nationaler Kulturstaat*“! Por. jeszcze tamże s. 179 i 217.

²⁾ Por. Br 546, 571—573.

Naogół jednak przeważało w piśmiennictwie niemieckiem i francuskiem 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 tem. Z całego bowiem tego stanu rzeczy, wysnułem wniosek, że nie należy do niego przywiązywać wagi i że nie zaszło w nauce nic takiego, coby przesądzało raz na zawsze o tym zakątku terminologii, skoro niema w nim nic ustalonego.

Samo zaś przeciwstawianie materyalnej a duchowej strony życia wydaje mi się być tylko formułką literacką. W rzeczywistości nigdzie tego niema i w historii nigdy nie było! Poprzednio zwracałem uwagę, jako zachodzą na siebie cielesne i duchowe kategorie życia, jak sprzegają się z sobą nieraz tak dalece, iż odróżnić je niełatwo; tysiączne węzły łączą je nieustannie, często-kroć nierozdzielnie. W badaniach historycznych nigdy nie miałem sposobności stwierdzić, żeby rozwój materyalny a duchowy jakiego społeczeństwa dokonywał się w najmniejszym choćby wyodrębnieniu.

Traktowanie materyalnej strony życia w dziejach w nieuchronnem rzekomo przeciwieństwie do duchowej, doprowadziło do t. zw. materyalistycznego pojmowania dziejów, tłumaczącego wszelkie objawy historyczne walką o byt materyalny. Rozpowszechniło się przytem 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 materyalizmu dziejowego, ale też trzykrotnie wyższa, godniejsza człowieka: ludzie normalni prowadzą walkę o byt moralny, umysłowy, tudzież materyalny, lecz nigdy o sam tylko materyalny. Cały pęd życia polega na tem, by się utrzymać na powierzchni, lub dojść w górę, jako jednostka szanowana, uważana za godną przyjaźni ludzkiej, żeby rozwinąć 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 wzdargy i drwinek; ambicya

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 tem, a często nie mieli o tem wogóle pojęcia. Pośród ludów całkiem prymitywnych boleśniej od nędzy materialnej bywają odczuwane nędma moralna, poniżenie, poniewierka.

Podczas materialnej walki o byt narzuca się nieustannie zagadnienie etyczne: co się godzi, a co w dążeniu do dobrobytu jest niegodziwem. 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 kwestye etyczne mniej się nastrezczają, niż w walce o dobrobyt — jednakowoż rozwój intelektu dochodzi na pewnym stopniu do tego, iż zabiera się do krytyki zagadnień tak materialnych, jakoteż moralnych i całą etykę wsiąka niejako w siebie, jako nieodłączną swą część.

Z całego bytu ludzkiego bodaj najzawilsza to zagadka! Bardzo niewiele wiemy o tem, jak utrzymać harmonię w równoczesnem kształceniu się moralnem, umysłowem i praktycznem, jak szarmonizować te trzy działy główne życia społecznego. Coraz jaśniej widzimy jednak, jak one się wikłają, jak wyjątkowo tylko możliwem 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 cywilizacyi, 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. Jestto zresztą prostą konsekwencyą tego wszystkiego, co wykazano poprzednio w kwestyi 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 a 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 a literatury, popularność wykształcenia literackiego obok niesłychanej ignorancji ekonomicznej — cóż tu więc mówić o odrębnem traktowaniu spraw materialnych a duchowych pod historycznym kątem widzenia?! Doprawdy, historyk może się obejść bez osobnych terminów na to.

Zbędne jest dla historyka jakościowe odróżnianie cywilizacji a kultury. Wszystko, co w tej kwestyi pisano, jest dla nauk historycznych w najlepszym razie bez wartości, o ile nie działa ujemnie na badania historyczne, wprowadzając do pracowni uczonego fikcyę 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 jużto geograficznie, jużto etnograficznie, a nawet stanowo. Weźmy pod uwagę np. średniowieczną metodę ustroju życia zbiorowego katolickiej Europy. Któż zaprzeczy, że to była jedna wspólna cywilizacya? 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 a Hanzy i minnesaengerów! 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 naukowem 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 działły naszej cywilizacji. Jestto stosunek części do całości i podobnież jest w innych cywilizacyach.

Z temi częściami składowemi 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, niema dotychczas nazwy! Nie umiemy nazwać tego, czego wyróżnianie jest niezbędnem i narzuca się na każdym kroku.

Jakiego użyć terminu np. na oznaczanie stosunku cywilizacji łacińskiej w Polsce do zachodnio-europejskiej, jako stosunku części do całości? Jeżeli to i tamto oznaczać będziemy jedną nazwą, zatracimy cechę tego właśnie stosunku, stosunek poddziału do ogółu.

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

A więc: cywilizacja arabska, kultura maurytańska; cywilizacja łacińska, kultura polska; cywilizacja turańska, kultura ojturska, afgańska itp.

Zarzucam natomiast terminologię na oznaczanie osobno strony duchowej a osobno materyjalnej. Może być cywilizacja materyjalna i duchowa, również kultura duchowa, kultura materyjalna. Chcąc wyodrębnić tę czy tamtą stronę, dodaję przymiotnik. Ponieważ atoli wyodrębnianie takie historycznie nie istnieje, wyjątkowo tylko wypadnie operować temi pojęciami.

Tak ustaliwszy nomenklaturę, zapobiegniemy wszelkim wątpliwościom i nieścisłościom. Z chwilą ścisłego określenia przedmiotu badań wychodzi się ze stanu mgławicowego w nauce.

Ostrzedz 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 dotyczyć się musi wszystkich cywilizacyj. Zdaje mi się, że nie może powstać

naukowa historia żadnej cywilizacji bez pewnego wpierw rozwoju nauki o cywilizacji; trzeba bowiem rozstrzygnąć wpierw pewne kwestye ogólne — a przedewszystkiem 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 Historji. Nie wolno go rozcinać, lecz trzeba cierpliwie rozwiązywać.

V.

HOMO FABER.

Wielość i różność cywilizacji zastanawiała wprawdzie uczonych, ale z dziwnem 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 armij stałych z instruktorami europejskimi, import perkalików do gólusów 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 zwróconą była ku temu, by wykryć schemat szczebli, *obowiązujących jakoby powszechnie*, w pochodzie od ludożercy do pruskiego lejtnanta.

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, matryarchatu i totemizmu — cóż stracę, jeżeli dodam jeszcze jedną herezyę i zaprzeczę, jakoby homo faber miał tworzyć cywilizacye, i ograniczyć 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 trichotomii, 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 wydoskonalano 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 zastrzegał 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 przedogienny, średni od użytku ognia, z narzędziami: kijem, krzemieniem, aż do łuku; wyższy zaś stan dzikości rozporządzał statkami drewnianymi, koszykami z wićcin, jednodrewnkami i umiał tkać palcami. Od zduństwa zaczyna się stan „barbarzyństwa“; najpierw łuk i maczuga, a następnie oswojenie zwierząt, aż wreszcie w wyższym stanie barbaryi początki metalurgji i osiadłego rolnictwa. Następuje epoka cywilizacji, której cechą istotną (zdaniem Morgana) produkcyja przetwarzająca, 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 kon-

sekwencji 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 historję 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 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*, żeć Germanie nie rozprawdzali techniką wyższą, niż Rzymianie, którzy zresztą technikę swą wciąż udoskonalali. Zwrócił też uwagę na znany fakt, jako ludy prymitywne wymierają nieraz w sam raz po zaopatrzeniu ich w lepsze narzędzia¹⁾.

Francuska i katolicka szkoła prehistorji i etnologii, utworzona przez słynnego socjologa *Frédérica Le Play*, wprowadziła jakąś syntezę rozwoju ustroju rodziny z rozwojem techniki. Najwybitniejszy jej przedstawiciel, *J. R. Maurice Vignes* dzieło swe główne: *La science sociale d'après les principes de Le Play et de ses continuateurs* (1897) dzieli na takie części: I. L'âge des productions spontanées, l'âge des machines; II. L'âge des machines (fin), l'âge de la houille, de la vapeur et de l'électricité. 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 samemi tylko ręcznymi narzędziami, należy przeto już do okresu maszynowego. Zdobywanie żywności poczyną się jednak od łowów i rybołóstwa, a przy tych formach gospodarstwa rodzina (zdaniem Vigne'a) była luźna i władza ojcowska słaba; własność zaś indywidualna była do łuku i narzędzi wogóle, rodzinna do chaty, rodowa lasu czy stepu. Skutkiem przechowywania żywego łupu wytworzyła się z łowów hodowla na stepach, z rodziną patryarchalną, przyczem ziemia była niepodzielna. W rolnictwie wytworzyło się niewolnictwo itd. (Czasem dość trudno orjentować się w wywodach Vigne'a z powodu nieustalonej nomenklatury).

Oczywiście nie można lekceważyć narzędzi i całej wogóle techniki; bez niej gdzieżbyśmy byli! Dobrze to określił *Erazm*

¹⁾ Br. 580.

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“¹⁾. Ale stąd jakżeż daleko do tego, żeby uważać narzędzia za główne motory historyczne!

Lacombe i Weber (Le rythme du progrès) ograniczyli to do pierwszej fazy ludzkości, która miała być techniczna, a nie teologiczna, jak mniemał Comte²⁾. Czyż to nie „modernistyczne“ somnia vigilantium?!

Ergologia stawiała się fundamentem wszelkiej syntezy protohistorycznej tak dalece, iż nie śmieli wątpić o tem 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 siedm (względnie ośm) ks. *Wilhelm Schmidt*, jeden z najznakomitszych wogóle 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 podobnemi niepotrzebnymi wtętami. Z całym szacunkiem dla tej szkoły od Graebnera do X. Schmidta, przemawia mi jednak bardziej do przekonania K. Buecher: *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 dzied

¹⁾ M II. 137.

²⁾ Według Me XV.

i strzał, lub też uprawiają rolę drewnianą łopatą, choć nie brak im bydła, któreby mogło ciągnąć pług¹⁾.

Trudno doprawdy o silniejszy argument przeciwko ergologicznej systematyce cywilizacyj.

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 materyalna urąga wszelkiemu prawidłowemu układowi, znać najbardziej może na tem, że na ziemiach polskich nie było okresu brązowego. W Afryce murzyńskiej nastał również wiek żelaza bezpośrednio po kamiennym; podobnież 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, któreby były nieuchronnie pewne i teżsame dla wszystkich cywilizacyj, tem mniej posłużyć może do kwestyi zróżniczkowania cywilizacyj. Czyż jest choć jeden wynalazek, któryby nie mógł przechodzi z jednej cywilizacyi do drugiej? czy choć jeden wpłynął gdziekolwiek na istotę pewnej cywilizacyi?

Czyż możnaby podzielić ród ludzki według jakiegokolwiek momentu ergologicznego? a choćby nawet pośrednio? np. według użytku brzytwy? Średniowieczne prawosławie, uważające golenie za grzech, stałoby blisko Ainosów, tudzież... Anglików z czasów Dickensa; gdy tymczasem dzisiejsi Anglosasi byłiby tedy zbliżeni cywilizacyjnie do Mongołów. Trzeba raz na zawsze zrezygnować z pomocy ergologii w kwestyach istotnych, zasadniczych nauki o cywilizacyi²⁾.

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: zasiąg wina i oliwki oznacza nieźle zasiąg wpływów dawnej cywilizacyi rzymskiej, gdy tymczasem zasiąg herbaty jest bardzo różny od zasiągu cywilizacji chińskiej, a już picie herbaty niema nic wspól-

¹⁾ Według Br 579.

²⁾ Natomiast historia cywilizacyj nie obejdzie się bez ergologii. Jakież ogrom materiału zawiera choćby pierwszy tom Moszyńskiego: Kultury ludowe u Słowian!

Jussieu określił rasę, jako ustaloną odmianę w obrębie gatunku. *Buffon* zwracał uwagę, że ustalenie rasy jest względne, skoroć znika rasa, gdy odmieni się jej środowisko. *Naegeli* kładł nacisk na to, że rasy mogą się prędko wytwarzać i również szybko ztracać, gdy tymczasem odmiany (według jego słownictwa) wytwarzają się nadzwyczaj powoli, ale trwają całe wieki. Ogół przyrodników łączył bądźcobądź z pojmoaniem rasy zawsze „pojęcia pokrewieństwa i dziedzicznej stałości”¹⁾.

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 definicyę, jako rasa jestto 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 stanowiącemi o istocie gatunku. A więc obok cech człowieka istotnych: postawy pionowej, braku ogona, zdatości 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. Mem zdaniem dokładne określenie rasy brzmi tedy: *Rasa jestto somatyczna odmiana gatunku zoologicznego*. Wyłącznie w tem tylko znaczeniu będzie też wyraz: rasa — używany w niniejszej książce.

Od tak pojętej rasy ma być zawisłą cywilizacya? Z mniemaniem tem 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 zółwią zaiste chyżością (w wieku radioelektryczności!) rozchodzą się prawdy naukowe.

Albowiem już w starym podręczniku *Krzywickiego* z r. 1897 czytamy, jako „rasy czystej niema... Najdrobniejsze nawet plemionka, zamieszkujące w najoddalénym ustroniu, przedstawiają ślady zmieszania rasowego“. Dosadnie wyraził się *Erazm Majewski*, zaręczając, jako „ani pośród troglodytów nie było jedności rasowej”²⁾. *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

1) Kl 136—141.

2) K I. 8, 38, 130, 139; M IV 155.

to, że wymierają także ludy żyjące izolowanie, np. lud Wedda i pokrewne na Ceylonie. Eugen Fischer powołuje się na fakty, że wymarli Tasmańczycy, a wymierają pra-Australczycy, Buszmeni, Indianie w Stanach Zjednoczonych i ludy Ziemi Ognistej¹⁾.

Gdzie zaś życie tętni, tam rasa goni rasę. Od dawien zastanawia uczonych pstrokaczna Indyj. *Mantegazza* wyraził się był w te słowa: „Indye niegdyś w epoce bardzo oddalonej zaludnione były przez setki i nawet jakiś tysiąc ras“. Przesadził? ale bądźco bądź tam największa ich obfitość. Wiadomo, jako popowstawały tam przeróżne mieszaniny z najazdów mongolskich, turańskich, proto-drawidyjskich, tybetańskich, aryjskich.

Ależ „Aryjczycy“ są wogóle „rasą hipotezy“ i nic pewnego nie da się powiedzieć o nich! Niema związku pomiędzy dzisiejszymi Hindusami, Aryami i Drawidami, a starożytnymi owymi „Aryami“ lingwistów, geografów i historyków²⁾.

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

W Polinezyi, odkąd ją znamy, największa mieszanina „beładna typów czarnego, żółtego i białego“. Na odkrytych w r. 1772 wyspach znajdowano białych, czarnych i brązowych równocześnie³⁾.

Niemalą też plątaninę somatyczną przedstawia Rosya. Uczony *Zograff* znalazł w Rostowie taką mieszaninę (i to bez cech charakterystycznych!), iż antropolog „nadaremnie traciłby czas na studia“⁴⁾.

Już nawet Cyganie, mający w sobie pierwiastek hinduski, są przytem 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 Ainosi? 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 się przytem sporo krwi

1) Me 73; Le w Gr II. 102; Fi w Ant 194—196. Co co Wedow, mylną okazała się dawna hipoteza, jakoby byli szczątkami pierwotnej ludności Indyj. P 479, 485.

2) P 476, 478.

3) K 70.

4) K 101.

ainoskiej z japońską. Na wyspie Jesso (obecnie Hekkaido) przebywają ci mieszańcy w okolicy Mororanu i Uso, nawet kwarteroni japońscy; aż na Formozie trafiają się zaś ślady ainoskie. Niedgdyś Laponczycy skandynawscy byli czystymi „Mongolami“, ale dziś są to mieszańcy. Podobnie Finowie, Karelczycy, Samojedzi, Syrjacy, Wogulcy, Ostyacy — i dalej ku zachodowi Słowianie wschodni¹⁾. Za najczystszych rasowo uchodzą mieszańcy wysp Andamańskich i Eskimosi²⁾.

Rozpowszechniony jest wśród „szerszej inteligencji“ przesąd, jakoby Żydzi celowali czystością rasy. Ale stwierdzał już *Renan*, jako niema typu żydowskiego, a tylko typy; w starym zaś podręczniku *Krzywickiego* czytamy, że „skład rasowy Żydów ośmióraki“. Z nowych oświadcza *Fischer*, jako „niema co mówić o rasie żydowskiej“. Posiadają „najrozleglejszą skalę cech somatycznych“. W Palestynie byli od samego początku już mieszańcami³⁾.

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 z pośród niej biorą żony“. Są też Arabowie rozsiani po całej Maurytanii, pośród Maurytanów w północnym Marokku, Berberów we wschodnim i Murzynów w południowym⁴⁾.

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 bądźcobądź nie zawsze, nie bezustannie, lecz tylko sporadycznie; a zatem może utrzymać się czystość rasy tej, która powstała była niedgdyś, jako mieszanina wprawdzie, lecz nie mieszająca się dalej, przynajmniej nie na większą skalę. Można by wyrazić się, jako stagnacya 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 diasporze⁵⁾.

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

¹⁾ Fi 187, 214, 215; S II.

²⁾ Kl 154.

³⁾ K 83, Ant 174, 606.

⁴⁾ P 413—415, 418.

⁵⁾ Ju.

Pierwszym warunkiem nowej rasy trwałość cech, dziedzicznych przez znaczniejszą 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 niską¹⁾, póki nie skrzyżuje się z wzrostem wyższym; potomstwo zaś będzie się kształtować według „mendlizmu”²⁾.

U ludzi stwierdzono doświadczeniem tysiąckrotnem, 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 rodziców³⁾. Lippapleny, t. j. mieszańcy Holendrów i Malajów wydają z siebie córki, a w drugim lub trzecim pokoleniu stają się bezpłodni⁴⁾.

Bywają bowiem krzyżowania bezpłodne, lub z potomstwem wątłem. *Schwalbe* stwierdza, jako wymiana krwi nie szkodzi pomiędzy myszą a szczurem, królikiem a zającem, zwierzętami sobie bliskimi, lecz działa bardzo szkodliwie pomiędzy dalszemi, np. kot i świnka morska⁵⁾. *Adametz*, największa dziś powaga w dziedzinie naukowego badania hodowli, stwierdza, jako bastardy gatunkowe bywają zazwyczaj niepłodne.

Kwestye 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 t. zw. wybujałości. Nowsze badania nietylko jej nie przeczą, ale dorzuciły niemało ciekawych spostrzeżeń. Bastardy lwa i tygrysa są większe i cięższe od obojga rodziców.

1) P 44.

2) Dzieje tych odkryć bardzo znamienne dla dziejów nauki wogóle. 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 mendlizmie najlepiej u A 105—117; a biograficzne wiadomości wogóle zbiegiem okoliczności najlepsze w piśmiennictwie polskim, mianowicie ks. L. Wrzół w Przeglądzie Powszechnym 1924.

3) K 14, 17, 165; Ka 302.

5) Sch w Ant 250.

4) Ka 301.

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 nieplodnymi, czasem bezwzględnie, np. u mułów i tulu. Żyje muł setkę lat, ale nigdy nie będzie z niego nowy muł¹⁾.

Nadto stwierdzono, że u bastardów spotyka się często zdziwienie. Odznaczają się tem bastardy świni. Koguty pewnego rodzaju bastardów napadały bez powodu nawet na starsze osoby. W Patagonii dziczały bastardy psa owczarskiego; porywały te owce, których miały strzedz!²⁾.

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 połowiczna dobywa na wierzch tylko ujemne właściwości“³⁾. Podobnie pewien dział mieszańców krwi portugalskiej z kolorową w Brazylii, t. zw. kabokle, przedstawiają typ prawdziwie opłakany. „Dzisiaj w okolicach Horretes lub Paranagua Indjan niema zupełnie, ale też niema wielu ludzi, którzyby 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 Indjanach?), nie bardzo zdadni do życia“⁴⁾. Ale wiemy skądinąd, że nie brak krzyżowań hiszpańsko - indyjańskich, wielce udatnych pod względem fizycznym (choćby Meksykańczycy). Ani też w Brazylii nie brak mieszańców zdrowych. Krew indyjańską można poznać „po prostych, twardych granatowych włosach, szerokich twarzach i melancholijnem spojrzeniu przechodniów ulic parańskiego portu“⁵⁾.

Mendlizm oznacza ściśle rozmiary dziedziczności cech rozmaitego rodzaju, lecz nie daje odpowiedzi na zagadnienie, jakie są warunki płodności, ciągłej czy krótkotrwałej, czy też bezpłod-

1) A 209, 210, 212, 229, 230.

4) Lj II. 113.

2) A 209.

5) Lj 120.

3) Str. 278.

ności. 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 Buryatkami, a „szczególniej“ z Mongołkami przypominają Hiszpanów. Natomiast ujemne wyniki daje związek Chińczyka z Rosyanką, 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 Buryatów, Jakutów, Tunguzów lub Ostiaków. Mieszaństwo to nie może zapewnić trwałości rasy i jej rozmnożenia“¹⁾.

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“²⁾.

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 podlowska 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

1) Hry 259, 299.

2) Cz 22.

zaznacza się... ciągłość w dziedzinach badanych przez prehistorię i etnografię¹⁾. „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 ludności żyjącej w dobie obecnej“²⁾.

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

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

II.

JAKIE SĄ RASY?

Kanon cech rasowych stanowi wciąż jeszcze kwestyę otwartą; niema 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 Indyan za odmianę żółtą; — przeciw Linneuszowi i Blumenbachowi, uznających odrębność rasy „czerwonoskórych“. Ale następnie stwierdzono i określano coraz więcej „kolorów“. Ażeby uniknąć 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. Instytut antropologiczny angielski sporządził wydanie uproszczone do odcieni dziesięciu, według propozycji *Copinarda*.

Wnet atoli poczęto uważać barwę skóry za drugorzędną tylko cechę rasową, wysuwając na pierwszy plan różnicę czaszki, głowy wogóle i 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 zowiemy pomiarami antropometrycznymi, przydał dział trzeci: średniogłowców.

Odrzucono pomysł *Maxa Muellera*, żeby szukać w powi nowactwie językowem środka na oznaczenie filiacji i pokrewień-

¹⁾ CzA 337, 524; Cz 276.

²⁾ Cz R 144.

stwa 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 tejże rasy rozmaitemi. Ani też „teraźniejsze terytoria językowe nie są identyczne z terytoriami antropologicznymi“¹⁾).

Przyjmował się natomiast coraz bardziej pomysł *Huxleya*, który w r. 1870 określił rasy według uwłosienia, jakkolwiek nie utrzymała się propozycja *Haeckla* z r. 1879, żeby to przyjąć za cechę zasadniczą. Ostatecznie przyjęło się w nauce kombinowanie cech uwłosienia z „kolorem“ i z pomiarami antropometrycznymi.

Im lepiej poznawano różności somatologiczne, tem 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; *Copinard* doliczył się w r. 1885 ras 19, *Quatrejages* w r. 1889 o jedną mniej²⁾.

Obecnie „ostatnim wyrazem nauki“ jest tabela (owoc 30-letniej pracy) *J. Denikera*, obejmująca 29 ras i tuzin „podras“, zgrupowanych w „kategoryach“. Podział zasadniczy jest na pięć kategoryj (A—F), według włosów z uwzględnieniem barwy oczu (i w jednym wypadku kształtu nosa), a podziały pochodzą z kombinacji cech wszelkich i są nawet dwustopniowe. Ludność europejska nie mieści się cała w jednej kategoryi, lecz dzieli się pomiędzy dwie³⁾. Na specjalnej mapie Europy oznacza Deniker 6 ras „pryncypalnych“: nordyjska, wybrzeżna czyli atlanto-śródziemnomorska, wschodnia, adryatycka czyli dinarska, ibero-wyspiarska, zachodnia czyli sewenolska — i cztery „drugorzędne“: subnordyjska, północno-zachodnia, wiślańska i subadryatycka⁴⁾.

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:

¹⁾ Cz A 90.

²⁾ D 63, 64, 356—359; P 39—42, 46, 56.

³⁾ D 359, 360; półtorej strony dużej 8-ki.

⁴⁾ D 408 i tekst 409—414.

„Można przypuszczać“, że element laponoidalny już za młodszego paleolitu „wchodził w skład ludności Polski, stanowiąc jej trzon“. Jestto ten sam czynnik, który „stanowi podstawowy składnik ludności ugrofińskiej i tureckiej“ (u Denikera rasa *cevennole*). W neolicie zachodzi już mieszanka. „Dawna ludność neolityczna, typ *presłowiański* (u Denikera *race orientale*) stanowiący podłoże ludności 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*, złożony 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“¹⁾.

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 należycie ten fakt, że dawni autorowie (przewszystkiem *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 *zeslawizowaną* dopiero w czasach historycznych, jak np. wszystko, co jest na południe *Karpat*²⁾.

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*

1) CzA 377, 361, 308, 62, 319, 320, 522, 524.

2) Cz 251, 273, 276.

wytworzyło typ presłowiański¹⁾. Ale zaraz ostrzega tenże uczyony, że „odróżnianie typu presłowiańskiego następuje z trudnością“²⁾.

Wątpliwości nie brak. A cóż w tem dziwnego? wszakżeż 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 siedm „kręgów antropologicznych“, a te dzielą się na rasy, geograficznie niezmiernie pomieszane (głównie skutkiem wędrówek).

Wszyscy niemieccy uczeni śledzą szczególnież zasięg blondynów długogłowych, w błędnem mniemaniu, że to niewątpliwe wskazówki krwi niemieckiej, a przynajmniej germańskiej. Ale stwierdzono już, jako te cechy wcale nie stanowią cech rasowych ogółu dzisiejszych ludów germańskich³⁾, a sama nawet Skandynawia wykazuje sporo krótkogłowców.

Po tem wszystkiem stan antropologii pobudza do uwag pesymistycznych. Eugen Fischer oświadcza, jako narazie możebną jest nie antropologia, lecz zaledwie antropografia, tj. proste opisy. Pełno też sprzeczności świadczących o niedostatecznej konsolidacji nauki. Np. co do Pygmejów sam Fischer powiada raz, jako nie da się określić pierwotnego ich stosunku do murzynów, ani też orzec, czyli 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 Europy⁴⁾. 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 wspólne, w te słowa: znaczną we wszystkich odmianach częśćkę krwi nordyjskiej, a brak murzyńskiej⁵⁾. Fischer wskazuje zaś nietylko na domieszkę turecką w Europie południowo-wschodniej, a w Hiszpanji na arabską, ale nadto na berberską, „a za ich pośrednictwem nawet murzyńska występuje wyraźnie tu i ówdzie w Hiszpanji i Portugalii“⁶⁾.

W najnowszej pracy Czekanowskiego stwierdzono, jako „występowanie ciemnoskórych składników stanowi znamieny rys

1) CzR 139.

2) CzR 142.

3) P 232, 242.

4) Fi 142, 143, 182.

5) Gr II. 183.

6) Fi 168.

ludności (europejskiej) epoki paleolitycznej¹), a t. zw. 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 (monosylabizm pierwiastków, brak rodzajów gramatycznych i formy na pluralis). Wszystko to może być śladem dawnej łączności Europy z Afryką²).

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, boć zachodzi brak podobnych cech morfologicznych³). 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 do niedawna teoria celtośłowiańska okazała się „fantastycznością“.

Przypadły też beznadziejnie rzekome jedności plemienne czyto Niemców, czyto Słowian! I Pittard przeczy także z całą stanowczością, jakoby Słowianie północni a południowi mogli być wspólnego pochodzenia. Słowianie bałkańscy nie są bynajmniej pokrewni etnicznie Rosyanom, a z drugiej znów strony Słowianie Abruzzów, rzekomi potomkowie Dalmatynców, są bardzo dalecy od cech rasy dynarskiej⁴).

Rasa nordyjska panowała niegdyś wyłącznie w Europie północnej i sięgała głęboko w środkową. Celtowie i Germanie reprezentują pod względem antropologicznym dwie „bezpośrednio po sobie następujące fale ekspansji typu nordyjskiego“⁵). Germanie, Celtowie i Słowianie byli pierwotnie antropologicznie „zupełnie identyczni“, a różnice wyrobiły się później z napływem obcej krwi. Celtowie rozplynęli się pośród ludności, jaką zastali w nowych siedzibach. Słowianie mieszały się z Mongołami, której-to krwi wpływy znać także w Niemczech i to głęboko. Rasa alpejska zaś wtargnęła aż do Skandynawii, a od północy Lapończycy⁶).

¹) Cz R 143.

²) CzR 67, 68, 149. Łączenie języka baskijskiego z kaukaskiem okazało się mylnem, skoro tam jest właśnie pluralis. Starożytnych zaś Iberów uważa się obecnie za lud chamicki, pokrewny Berberom.

³) P 538, 540.

⁵) Cz 251.

⁴) P 177, 322, 323, 359.

⁶) Fi 164, 165.

Podobnież niema żadnej „rasy łacińskiej“. Pośród ludów mówiących językami romańskimi jest ras aż pięć: nordyjska, antlanto-śródziemnomorska, adryatycka, ibero-wyspiarska i sewenolska¹⁾.

Tem więcej piętrzy się trudności, gdy chodzi o inne części świata, których materyał antropologiczny jest bez porównania mniej zbadany, a nie ustalona nomenklatura świadczy aż nazbyt często o chwiejnych jeszcze pojęciach. Pełną niepewności, istnem stąpaniem po omacku, jest cała kwestya genealogii i affiliacji ras. A czy będzie rozstrzygnięta kiedykolwiek, skoro olbrzymia większość materyału do antropologii przedhistorycznej przepadła?

A jednak poprzez luki i mgły wątpliwości, poprzez całe to sito przeziera próba syntezy (a dźwiga ją nauka polska):

Azja stanowiła najstarszy trzon rodzaju ludzkiego („najstarszy ośrodek“ w Mezopotamii). W Azji też „zazębiają się“ terytorya ras żółtej i białej na obszarach Turanu, Pamiru i Himalajów²⁾. Do Europy napłynęła ludność na wschodzie z Azji (finougryjska), na zachodzie zaś najstarsza warstwa (czarnych) z Afryki. Z Azji napływała pierwotna ludność do Afryki, Australii (Oceanii) i Ameryki. „W Indyach Przednich leży zadzierżgnięcie tego wspólnego węzła“ z Australią i Afryką. Do Ameryki (gdzie niema śladów człowieka czwartorzędowego³⁾) istniał zapewne pomost lądowy (na miejscu cieśniny Behringa), nie dopuszczający prądów zimnych z Oceanu Lodowatego⁴⁾. Z typów Azji południowo-zachodniej dwa znajdują się też w Afryce i w Oceanii i „wiążą się z rasą czarną szeregiem właściwości“⁵⁾. W Abisynii i na półwyspie somalijskim „uderza wielkie bogactwo elementów azyatyckich“⁶⁾. Chamici afrykańscy są przybyszami z Azji⁷⁾.

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 paleoazyatycki, jako pomost pomiędzy rasą żółtą a białą (obfitszy zarost, a rzadko fałda mongolska), ale to „odróżnianie nastrocza znaczne trudności“⁸⁾. A hy-

1) P 60.

2) CzR 123.

3) CzR 100.

4) Tamże 99, 100, 118.

5) 122.

6) 78.

7) 82.

8) 122, 142.

potetyczni protochamici mają punkt zaczepienia li tylko w spekulacji; „wysunięci jako konieczność teoretyczna przez językoznawców“¹⁾.

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, t. zw. misyonarska, z powodu nietylko 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 Indye.

Krok po kroku doszło się po nitce do kłębka, do stwierdzenia, jako istnieje zróżniczkowanie 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 tem 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, roztwory 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“²⁾.

Metoda badań biochemicznych nietylko „pozwala 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 spotkają się cechy A i B, powstaje

¹⁾ 81.

²⁾ Kl 166.

typ *AB*; gdy spotkają 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 azyatyckich i afrykańskich naodwrot *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 azyatyckim. Polacy pod względem cechy *A* mają typ europejski, pod względem cechy *B* typ pośredni (wpływ Wschodu). Krew Rusinów jest pod względem serologicznym azyatycką¹⁾.

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“²⁾.

Ponieważ *A* i *B* nie zawsze występują czyste, odróżnia Czekanowski *AA* i *AO*, *BB* i *BO*, mając na uwadze przede wszystkim „zlepianie i nie zlepianie krwinek“ pomiędzy rodzajami krwi. Rozkład zaś biochemiczny krwi na terytorium Polski jest tego rodzaju, iż „wyniku tego nie umiemy uzgodnić z naszymi wiadomościami o ustosunkowaniu składników morfologicznych“³⁾.

Bądźco 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 kontekstów?

Wszystkie tedy wątpliwości, nasuwające się z faktu „chaosu ras“, posłużyły tylko ku temu, żeby nas pouczyć o genezie i fa-

¹⁾ Kl 166, 178, 183—185. Co do Rusinów, wsiąknęli w siebie w wiekach średnich niemało krwi Połowców, Pieczyngów, Berendejów itp., a później Tatarów.

²⁾ CzA 432..

³⁾ CzA 422—427.

ktycznej 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 wyłącznie czystymi definicjami, lecz, że posiadają one byt realny“¹⁾.

A teraz jeszcze jedno spostrzeżenie: czyż naprawdę rozwiały się w nicość rasy według „kolorów“?

Czyż we wszystkich rasach, typach i kręgach rasowych Denikera czy Fischera jest jaka 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 się pierwotnie do trzech ras Cuviera trzy składniki biologiczne krwi, łącznie z ich trzema mieszańcami, stanowiły podstawę sześciu morfologicznych elementów rasowych“²⁾. Ten sam uczony polski już w r. 1927 mówił (incydentalnie) o rasie żółtej i czarnej³⁾. Powiązał zaś ostatecznie „czerwonoskórców“ z rasą żółtą Polak Poniatowski.

Są tedy trzy „kolory“ czemś ponadrasowem, czemś więcej, czemś rozleglejszem, niż rasa!

Nazwijmy to „pniami rasowemi“. 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, jako 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 kwestyi zasadniczej: *Jaki zachodzi stosunek pomiędzy różnaitością cywilizacyj a różnaitością ras?*

1) Cz 22.

2) CzA 431.

3) Cz 17.

III.

RZEKOME RASY PSYCHICZNE.

Sceptycyzm w kwestyi ras doszedł do tego stopnia, iż zakwestyonowano wogóle ich istnienie. W naszym piśmiennictwie naukowem wyraził to najsilniej prof. Michał *Sobeski*: „Rasa ma sens wyłącznie psychologiczny. Dzięki pewnemu upodabnianiu się ludzi w pewnych warunkach, powstaje złudzenie rasy¹⁾. Od psychicznych krok tylko do ras socyologicznych; u nas używa tego terminu prof. Floryan *Znaniński*, stwierdzający, jako z reguły, „rasa antropologiczna i rasa socyologiczna 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 równorzędnie²⁾. 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 historię³⁾).

Możnaby wymyśleć 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 socyologicznych“?

Używanie w nauce tego samego wyrazu w rozmaitem znaczeniu jest niebezpieczne, bo wiedzie do zamętu. Obstać ze 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 zesumować przejawy historyczne, socyologiczne i wszelkie wogóle psychiczne — cóż otrzymamy, jeśli nie metodę ustroju życia zbiorowego, a zatem cywilizację? I czyż nie to mają na myśli uczeni, używający tamtych wyrażen? Gdyby na miejsce wyrazów: „rasa psychiczna“, czy „socyologiczna“ wstawić słowo: „cywilizacja“ — sens ich wywodów nie zmieniłby się na jotę. Sami zresztą używają często naprzemian obok wyrażen tamtych i tego także.

1) Sob 64.

2) Z 92, 93.

3) L 16, 48. Innemi słowy: nie wszystkie ludy zdążyły rozwinąć się do stopnia narodów historycznych.

Wstawiwszy proponowaną przezemnie nomenklaturę w słuszne spostrzeżenia prof. *Znanickiego*, otrzymalibyśmy to samo w formie ściślejszej, mianowicie: rasa i cywilizacja są zupełnie niewspółmierne. Ale to jeszcze nie dość dokładnie i ściśle, boć znajdzie się jednak między nimi coś współmierności; teza winna tedy brzmieć: Rasa i cywilizacja są niezupełnie współmierne — a stopień współmierności może być najrozmaitszy, od nader nikłego do nader wysokiego.

To pewna, że niema *stałego* stosunku między rasą a cywilizacją. Wystarcza też prymitywna zgoda znajomość historii, by się zorientować, jako w jednej cywilizacji mogą być rozmaite rasy — i w jednej rasie rozmaite cywilizacje.

W tem miejscu trzeba załatwić 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 morfologii¹⁾. Ale nie powrócimy już chyba do owych mniemań cudacznych (przezwycięzonych też od dawna), jakoby antropologia miała ochmistrzować historii; a zwłaszcza w sprawie „ras psychicznych“ i wszelkiej „psychiki zbiorowej“ historia posiada spory zasób własnych informacji.

Rozważmyż stosunek psychiki zbiorowej a rasy według wszelkiej argumentacji antropologicznej, ale też według doświadczenia dziejowego:

Wiemy z doświadczenia, jako zaznacza się niewątpliwie psychika alpejska, dinarska, iberyjska itp., a zatem psychiki rasowe istnieją; toć to rzuca się w oczy! Berlińczyk sprawia zgola inne wrażenie od Wiedeńczyka, Meklemburczyk od Tyrolczyka, choćby ich kto nawet umieścił w tej samej „rasie historycznej“, Podobnież różnią się odrębną psychiką Ślązak a Kujawiak itp. Im bardziej zewnątrzni są te cechy (a więc powierzchownymi), tem widoczniejsze, skutkiem czego ogół osądza według nich psychikę danej grupy etnicznej.

Ale wejrzawszy głębiej w sprawę, dostrzegamy, jako są to różnice tyczące 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. Praw-

¹⁾ CzA 419.

dopodobnie usposobienie składa się z objawów pewnego zakresu pośredniego między ciałem a duchem człowieka, z objawów prymitywnych, najniższych, takich, gdzie zawistość 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 „dziariskość“ Krakowiaka, „flegmę“ Ślązaka itp.

Do tejże dziedziny objawów i badań należałyby zapewne takie kwestye, jak np. fakt stwierdzony przez *L. Jaxę Bykowskiego*, jako dzieci wielkopolskie są dłużej „dziecinne“, a przytem nie wrażliwe na emulację¹⁾. Jan Czekanowski, pisząc o zastosowaniu antropologii w pedagogii, zwraca uwagę, jako nawet takie drobne różnice rasowe, jak Wielkopolski a prowincyj południowo-wschodnich, wymagają odmiennego traktowania pedagogicznego — i konkluduje, że zachodzą widocznie różnice w systemie nerwowym, a z tego różne usposobienia, różnice „konstytucyi“ osobnika²⁾. Tu należą również zajmujące dociekania o warunki maksymalnego wysiłku (jako zespół nordyczny zaraz przy pierwszym naciążeniu siłomierza dał wysiłek maksymalny)³⁾. Należałyby także tutaj badania, czy za zróżnicowaniem antropologicznem idzie wyższość lub niższość zdolności i odmienne kierunki zdolności (do matematyki i przyrody, a do humanistyki), gdyby pojawiające się o tem mniemania oparte były na mniej luźnem (niemal dowolnem) tworzeniu grup morfologicznych⁴⁾. I to także są jeszcze sprawy usposobienia, chociaż już bardziej skomplikowane. Nie tyczą charakteru, a tem bardziej nie sięgają wyżyn wielkich zagadnień cywilizacyjnych.

Uspodobienie a charakter są od siebie niezależne. Uspodobienie może pochodzić z czynników jużto somatycznych, jużteż psychicznych — gdy tymczasem charakter opiera się na podłożu tylko psychicznem. Przy takim samem usposobieniu mogą być rozmaite charaktery, i taki sam charakter może się przejawiać w rozmaitem usposobieniu. Tem mniej nie ma kwestya usposobienia nic a nic do cywilizacyi.

W zagadnieniu o istnienie psychicznych cech rasowych chodzi o charakter, *przynajmniej* o charakter, tudzież o poglądy na dobro i zło, na piękno i brzydotę, na pożytek a szkodę; z tego

¹⁾ Cz 32; CzA 442, 444, 445.

²⁾ Nauka Polska V.

³⁾ CzA 441.

⁴⁾ Cz 446. Nie uwzględniono przynależności społecznej badanych!

bowiem urastają metody życia zbiorowego. Czy takie zasadnicze cechy psychiczne miewają związek z rasą, — oto nasza kwestya.

Pytanie to rozszczepia się na dwa: czy mieć związek mogą, czy też mieć go muszą, tj. nie mogą go nie mieć. Innemi słowy: czy psychika może towarzyszyć rasie, czy też zależna jest od niej jakimś związkiem nieuchronnym, wynikającym wprost z samejże odrębności rasowej; czy tedy rozmaita 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 polyfyletyzmu wyprowadzano, 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, *Sageret Finot'a*, 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 zawłości wyprowadzi nas uświadomienie sobie tej okoliczności, że żadna „psychika“ nie może wyrobić się na czemś innem, jak tylko na pięciu kategoriach bytu, na owym naszym „quincunxie“.

Otóż gdyby charaktery i poglądy na „quincunx“ zależały od rasy, mielibyśmy umysłowości dolichocefalne, cywilizacye blondynów i brunetów, poglądy prognatyczne itd., słowem, skończylibyśmy odrazu w przepaści absurdu! Niechże kto dorobi 29 cywilizacyj do tabeli Denikera!! Albowiem psychika alpejska, dinarska, wiślańska itp., istnieje tylko w zakresie przejawów niższego rzędu, ale nie wyodrębniła się rasowo w objawach wytwarzających cywilizacye. Niema cywilizacyi wiślańskiej, sewenolskiej, laponoidalnej, nordycznej, subnordycznej itp., natomiast zachodzi odrębność cywilizacyjna pomiędzy Chorwatem a Serbem, chociaż niema 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 kwestya następna: czy psychika zbiorowa jest stałą, czy też zmienną?

Historya poucza o zmienności duchowej zrzeszeń. Anglicy do XVI wieku wcale nie byli żeglarzami! Najwięksi dziś pacyfiści, Szwajcarzy, utrzymywali się głównie z zaciężnej żołnierki, zanim zostali społecznością hotelarzy¹⁾. Szwedzi zaś byli najgorszymi militarystami w wiekach XVI i XVII, dokonywując ekspansyi w krajach, z któremi 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?! Zmieniłymi 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 caractères anatomiques*²⁾. Skoro zaś twierdzi w innem miejscu, jako *l'histoire d'un peuple dérive toujours de sa constitution mentale*³⁾, którą uważa za niezmienną — a zatem historia każdego zrzeszenia historycznego była-by... 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 centralizacyi i niszczenie inicjatywy prywatnej na rzecz etatyzmu (wielka rewolucya wykonała pod tym względem program dawnej monarchii) szwankuje, albowiem cen-

¹⁾ Niesłusznie podnosi *Pittard*, jako podczas wojny powszechnej tyśiące Szwajcarów służyło na ochotnika w armii francuskiej, jakoby objaw militaryzmu — bo poszło to z poczucia narodowego francuskiego.

²⁾ L 5.

³⁾ L 99.

tralizm francuski powstał dopiero w czasie — i aż do Ludwika XI trudno byłoby wskazać jakiegokolwiek przejawy tego. *Le Bon* wogóle nie zdołał przeprowadzić konsekwentnie swych pojęć. Raz identyfikuje rasę i umysłowość, mówiąc wyraźnie: *L'histoire d'un peuple ne dépend pas de ses institutions, mais de son caractère, c'est à dire de sa race*¹⁾ — innym jednak razem twierdzi, jako „rodzaje psychiczne nie są bardziej wieczne od anatomicznych²⁾ — a zatem rozróżnia jedno od drugiego.

Psychiczne cechy rasowe uważa za trwałe także *Friedrich v. Hellwald* w dziele *Kulturgeschichte in ihrer naturlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (wyd. 3 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 pokojowe, ale to zmienne. Stwierdza, że są ludy, które giną z głodu na miejscu, a nie próbują ekspansji³⁾; 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 znamienego: Cóż stałego wnosi ta rasa, do której należeli starożytni Egipcjanie, a dziś należą Nubijczysy, prawi ich potomkowie?⁴⁾ 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 swojej⁵⁾ (co doprawdy cudem chyba jakim dźiaćby się musiało!), a zatem... czemuż poziom psychiki egipskiej spadł do poziomu nubijskiego, a rodzaj jej wcale nie ten sam?

Podobnie popularnym jest przykład, jako potomkowie twórców wielkiej cywilizacji, Arabowie, są koczownikami. Ależ nie wszyscy koczują! W samej Arabji tworzą Arabowie trzy warstwy: koczowników, rolników i mieszkańców miast⁶⁾. Gdzież tedy stałość psychiki?

1) L 117.

3) P 577, 579.

2) L 159.

4) P 505.

5) „n'y ont jamais laissé de traces de leur sang“. L 48.

6) P 433.

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 „widocznie 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“¹⁾.

Zabajkałscy Buryaci 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 domku²⁾.

Albo inna sprawa: Powszechne jest mniemanie, jakoby u Chińczyków najgorsza była biurokracya całego świata. Otóż... jak kiedy...! Biurokracya ta datuje dopiero od najazdu mongolskiego!

Cóż wobec tego uważać za stałe i nieodmierne 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 będąc jednak następstwem rasowości. Oto wszystko, co można twierdzić w tym przedmiocie.

Złudzenie o tożsamości rasy a cywilizacji powstało z tego powodu, iż cywilizacya nie może szerzyć się inaczej, jak sąsiedztwem; nie może wzmóc i utrwalić się, jak tylko zdobywa-

¹⁾ Oa 70, 86. Trzeba zaś zachować wielką ostrożność, gdy mowa o „Arabach“. W wielu krajach Azji i Afryki, np. w Berberyi, nazywa się Arabami ludność najezdniczą, etnicznie wcale nie arabską. P 433, 438.

²⁾ Hry 296.

jąc 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 rodującej się w Monte Cassino, ani też żołnierze Mieszków i Bolesławów zapoznać się z cywilizacją samurajów. Ten wzgląd geograficzny obowiązuje bezwarunkowo. Jednostki, któreby w podróży nabyły nowej dla siebie cywilizacji, zdołałyby ją zaszczerpić po powrocie w swym starym kraju natenczas 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 możnaby 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, Hiszpanja była terenem arabskiej itp. Współcześnie zaś istnieje na terytorium polskiem cywilizacji cztery (łacińska, bizantyńska, turańska, żydowska), a w Indjach nawet sześć (bramińska, turańska, arabska, łacińska, żydowska, chińska).

Cywilizacja obejmuje ludy danej rasy na danem terytorium, lecz sama nie jest związana przyczynowo z żadną rasą ani z żadnem terytorium¹⁾. Emigracja gromadna może przemieścić daną cywilizację na nowe terytorium. W ten sposób rozpowszechniła się cywilizacja łacińska, a także żydowska, po całej kuli ziemskiej. Immigracja może nawet zmienić cywilizację danego terytorium, jeżeli przybyła emigracja o mocnem poczuciu i wysokim szczeblu własnej cywilizacji; emigracje o nikłej cywilizacji przyjmują po pewnym czasie cywilizację nowego kraju.

¹⁾ Spengler w „Untergang des Abendlandes“ twierdzi, jako cywilizacja jest z pewnem terytorium „pflanzenhaft gebunden“. Sprzeczne to z elementarnemi wiadomościami z historyi, a przytem z fytogeografią, pouczającą o wędrówkach roślin!

IV.

PSYCHICZNE SKUTKI KRZYŻOWANIA.

Badając stosunek rasy do cywilizacji, nie można pominąć sprawy o psychiczne następstwa krzyżowania. Zdania o tem 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 czem pójdzie zbratanie całej ludzkości itd. Podobnymi optymistami byli *Bastian*, *Bodichon*, u nas *Krzywicki*; z młodszych *Oberziner*. 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 jedność¹⁾.

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* (1816—1882). U niego wszystko, co tylko w historii jest dodatniego, pochodzi z czystości rasy, a z krzyżowania wszystko a wszystko, co ujemne. Póki rasa 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, wkońcu 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 innemi i z tego, iż pośród nich powstała demokracja z dążnościami równościowemi.

¹⁾ Mi, Ka 420, 418; Le w Gr II 122; Me 76, 79.

Albowiem w mieszanych żywiolach etnicznych rasa wyższa dostarcza wprawdzie czynników cywilizacyjnych jednoczących, lecz po dłuższym czasie owa rasa wyższa nikczemnieje, 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 degeneracyi. Walory wyższe nikną w mieszaninie. Na nic pozorne rozszerzanie się cywilizacyi, 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, miesząc się z nią, degeneruje Aryów. Zachowały wyższość ludy skandynawskie i anglosaskie, reprezentujące czystość krwi „aryjskiej“, — Tak wywodził Gobineau¹⁾.

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-to pierwszy zaznaczył, jako Aryowie niegdyś w Indyach, i obecnie Anglicy w osadach, utrzymali jedność i siłę, bo się nie mieszała. On też pierwszy zwrócił uwagę na zalew Stanów Zjednoczonych P. A. przez cudzoziemców — i, że to samo grozi Francyi. Obawiał się, że Stany Zjedn. mogą kiedyś popaść przez to w wojny domowe, które musiałyby się skończyć rozpadnięciem się na kilka państw nieprzyjaznych sobie. Zapowiadał Francyi, 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 „inwazyje 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 cywilizacya ta nie została obalona (*renversée*), lecz dostała się w ręce odmiennych ras i wytworzyła się „nowa rasa historyczna“, a zatem nowa cywilizacya. Najniebezpieczniejsze to rewolucye, które dotyczą myśli narodu. Zasadniczą przyczyną upadku Persów czy Rzymian zmiana umysłowości (*constitution mentale*) skutkiem obniżenia charakterów — w czem krzyżowanie zawsze wielce niebezpieczne. Dlatego też kraje metysów muszą być rządzone żelazną ręką, bo inaczej nieustanna w nich anarchia. Zneutralizować da się niebezpieczeństwo krzy-

¹⁾ G w wyd. drugim I 401, 501; II 426.

zowania tylko pod trzema warunkami: rasy krzyżujące nie mogą różnić się zbytliczebnością ni psychiką, a muszą przez długi czas znajdować się w identycznych warunkach środowiska; natenczas tylko powstać może rasa nowa (*une race nouvelle*¹⁾.

Z tego toku myśli widać, że Le Bon podobnie jak Gobineau, uległ też złudzeniu co do tożsamości rasy a cywilizacji i skutkiem tego obaj pomieszalili mieszanie cywilizacji z mieszaniami ras! Cytują słusznie psychikę, odnosząc ją niesłusznie do rasy; z tej pętłaniny 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 wszelkie krzyżowanie degeneruje i zmniejsza płodność. *Friedrich v. Hellwald* wskazuje rozkład krwi i rozkład ducha, a regeneracja wykluczona; niżsi bowiem nie podnoszą się krzyżowaniem, a wyżsi upadają.

Obecnie *Pittard* wznowił bardzo poważnie kwestyę 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: Jakaz będzie postać etniczna Stanów za lat 100—150?²⁾

Pospolite są dziś wyrzekania na potomstwo ze związków mieszanych, Odmiennego zdania atoli jest *Eugen Fischer*, który badał potomstwo Boerów z Hotentotkami (pojętami w prawie małżeństwa) w Rehoboth i stwierdził, jako potomstwo to przewyższa Hotentotów umysłem i charakterem, ale zdolności okazuje mniej od ojców³⁾. Ale czy nie należy przeczekać jeszcze jedno pokolenie z tym „eksperymentem“?

Doświadczenie wykazuje bądźcobądź, jako krzyżowanie nierówne krzyżowaniu. Wszakże dwaj słynni antropologowie byli pochodzenia indyjskiego: *Hervitt* od Irokezów, a *La Fleche*

1) L 12, 117, 114 w przypisku, 124, 125, 118, 119, 120, 121, 141, 160, 44, 45. W sprawie stosunku cywilizacji rzymskiej do barbarzyńców powołuje się słusznie na *Fustela de Coulanges*. Nawiasem mówiąc, Le Bon był nietylko pierwszym, który ideologię równości uznał za nonsens, ale też on pierwszy głosił, jako socjalizm będzie końcem cywilizacji Zachodu, a komunizm stanowi najdoskonalszą formę socjalizmu. L. 170, 172.

2) P 589.

3) Le w Gr I. 297.

z ludu Omaha¹⁾. Natomiast mieszańcy portugalsko - amerykańscy nigdzie nie bywają chwaleni. *Pittard* mieni ich wręcz karykaturami. Uczony ten wyraża przekonanie, jako może być dodatkiem krzyżowanie np. Skandynawców i Niemców z rasy nordyjskiej, lecz „amalgamat” dwóch ras wielce różnych jest „nader niebezpieczny” — i dochodzi aż do pytania, czy wobec tych faktów antropologicznych potrzebną jest walka przeciwko małżeństwom krewnych²⁾).

We wszystkich tych przykładach zastanowić się trzeba, czy zachodzi tu bardziej krzyżowanie ras, czy też cywilizacyj. Czy w Indjach większą jest przepaść rasy (której? — bo jest ich tam nie mało?), czy też cywilizacyi pomiędzy łącińską cywilizacją ojców, a bramińską matek?

Tu więc zważyć trzeba, jako mieszanie ras nie zawsze pociąga za sobą mieszanie cywilizacyj, skoro kilka ras należeć może do tej samej cywilizacyi, i zazwyczaj są to rasy somatycznie sobie bliższe (jako sąsiedzkie). Nasuwa się przeto wniosek, jako *dodatnie krzyżowanie może odbywać się w obrębie tejże cywilizacyi, a niebezpiecznie jest krzyżować osobniki z rozmaitych cywilizacyj.*

Czyż nie był bliskim tego odkrycia Gobineau, gdy pisał o „jednej logice” w obrębie tej samej rasy czystej? To, co on nazywa „sposobem myślenia”, czemżeż ma być, jeżeli nie metodą? Zapatrzywszy się w rasę, myślał o cywilizacyi, a pisał „rasa!”

Gdyby chodziło naprawdę o rasę, mieszaństwu ras musiałoby towarzyszyć zawsze mieszaństwo cywilizacyj. Nie byłoby też nigdy żadnej cywilizacyi 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 ekspansyi kurczyła równocześnie swą cywilizację, a nawet zatracala ją, przyjmując nową od zwyciężonych. Słabsi fizycznie dokonują natenczas ekspansyi cywilizacyjnej.

¹⁾ W VIII 27, 171.

²⁾ P 586, 588.

Ale nawet przy krzyżowaniu osobników, należących nie tylko do różnych ras, lecz zarazem do różnych cywilizacji, nie koniecznie 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 niema czego krzyżować cywilizacyjnie; a tem 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 stoją 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 dalek 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 swojemi własnymi, nie potrzebując zgoła, by im torowały ścieżki krzyżowania rasowe.

V.

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 wskrós; jestto u niego rasa męska, kobietą zaś jest czarna, zmysłowa, o woli słabej, lecz celująca najwyższemi (sic) zdolnościami artystycznymi. Heglista *Michelet* „filozofował“ sobie na tematy rasowe znów w taki sposób: Murzyni przedstawiają „spokojną, dziecięcą, wyzyskującą przyjemności jedni 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*“¹⁾. — 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.

¹⁾ Mi.

Ratzel w „*Antropogeographie*“ przytacza przykłady, jako „właściwości rasowe lub stosunki socyalne 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 przywędrowali do Irlandyi morzem, a zamieszkują najlepsze wybrzeża, jednakże nie uprawiają zgoła rybołówstwa; jako Celtowie wogóle 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 Peruwjanie 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 Indyach pożytecznem zwierzęciem domowem, 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 tem 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 zdolności do rybołówstwa, Papuasi do łowów lądowych. Indyanie celowali i celują w łowach, Peruwjanie w sztuce wojennej itp. Każdy bywa zdolnym do czegoś. Przytem zważyć należy, jako im lud jaki prymitywniejszy w cywilizacyi (jakiegokolwiek), tem mniej ma sposobu do okazania zdolności, bo tem 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 historia kwestyę stałości danego szczebla cywilizacyi — i to przecząco. Społeczeństwa wznoszą się i opadają, a zatem stopień cywilizacyi nie jest bynajmniej stałym dla danej „rasy“. Skoro zaś nie da się za-

przeczyć, że rodzaj psychiki zawisł między innemi od szczebla cywilizacyjnego, a zatem natrafiamy w tem na nowy dowód, że psychika zbiorowa zmienna jest i nie od rasy zależy. Z rozmaitości szczebli danej cywilizacji nie można niczego wnioskować o zdolnościach, tem mniej, skoro można stać na niskim szczeblu pomimo wielkich zdolności. A czyż można orzec na pewno, czy który 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: tem 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 zgołą z naszą; a zatem można być bardzo zdolnym, a nie okazywać zgołą zbliżania do naszej cywilizacji.

A jednak — i w tem 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, zignorowanem za życia autora, lecz które zjednało mu wielką sławę przynajmniej pośmiertną...

Gobineau, znakomity literat¹⁾, w nauce zawsze dyletant, był we własnych oczach zarazem największym arystokratą swego pokolenia²⁾. U niego „rasa aryjska“ stanowi arystokrację ludz-

¹⁾ Zajmująca jest biografia tego wielce sympatycznego męża. O życiu i dziele jego posiadamy wyborne studium Michała Sobieskiego. „Kwiat złoty, *Gobineau redivivus*“ (Poznań 1925). Głównem jego dziełem literackiem jest *La renaissance, Scènes historiques*, jedna z najpiękniejszych książek XIX w. wydana w r. 1877, lecz bez komentarzy naukowych. Edycja kompletna wyszła dopiero w r. 1923 p. t. *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 tle egzotycznym.

²⁾ Uroił sobie, że pochodzi od Skandynawców (których uważał za „najczystszych Aryjczyków“) i napisał rzekome dzieje swego rodu (jak mniemał, naukowo): *Histoire d'Ottar - Jarl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie et de sa descendance* (1878). Siebie uważa za ostatniego potomka owego Ottara. —

kości, bo tylko Aryjczycy są czystą rasą białą; inne odmiany białej posiadają znaczenie drugorzędne, a nie białe stoją zasadniczo niżej, przeznaczone do ról podrzędnych w historii i ekonomii świata.

Pośród samych Aryjczyków stoją w hierarchii u Gobineau na miejscu naczelnem ludy skandynawskie i anglosaskie, tudzież Frankowie (od których wywodzi szlachtę północno - francuską). Te ludy stanowią prawych Germanów, najtęższy dział Aryjczyków; Niemcy nie należą tu wcale a wcale, bo to mieszańcy, celtycko - słowiańscy, nawet fizycznie nie wiele warci. Przyczyny nierówności ras nie tkwią w geografii ni w historii, lecz wyłącznie w rasie samej, jako takiej: im czystsza aryjska, tem wyższy typ.

Poza rasą białą nie byłoby zgoła cywilizacji, gdyby nie krzyżowania 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 Indyj.

Energicznie przeciwi się Gobineau myśli, jakoby nierówności rasowe dały się wyrównać za pomocą instytucyj. Poświęca temu zagadnieniu osobny rozdział V. tomu I: *Les inégalités ethniques ne sont pas le résultat des institutions*. Niższosc, czy wyższosc, jest wrodzona, a zatem lud niższy nie może tem samem posiadać instytucyj 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 kwitnęły kolejno barbarzyństwo i cywilizacja“. Instytucye zaś — „są to skutki, a nie przyczyny“. Niezgodne z duchem ludu nie utrzymują się, bo muszą pochodzić od samego społeczeństwa i być zastosowane do jego „instynktów i potrzeb“. Instytucye nie tworzą tedy ludów, lecz pochodzą od nich. Nigdzie też państwa osadnicze nie zdołały narzucić instytucyj europejskich tubylcom.

„Zresztą znajdują się na świecie (1853 r.) dwa rządy utworzone przez ludy obce naszym rasom, a według wzorów przez

Badano tę kwestyę w ostatnim czasie i wysledzono, 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.

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 Paraguaju szanse zdawały się być większe, bo urzędy oparte były na podstawie religijnej. Ale okazało się błędnym mniemanie, jakoby barbarzyństwo stanowiło tylko wiek dziecięcy ludów¹⁾.

Naukę Gobineau możnaby nazwać kalwinizmem rasologii; istna predestynacja! Z natury przeznaczeni są jedni — jak sam się wyraża — do królowania, inni do wysługiwaniania 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?²⁾

Niema 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 Jakóba I i Anny mieszają się ze Szkotami, psując czystość krwi! Czyżby nie był wiedział, jako Szkocja jest mózgiem Anglii, że tam, w Szkocyi, od wieków znajduje się kuźnia wielkości Anglii?

Jak wątle były podstawy jego rozumowania, znać na przykładzie o Skandynawcach, będących dla niego ideałem i szczytem doskonałości: cały jego aparat do ich oceny okazał się błędnym. A skoro o Skandynawcach mowa, dodajmyż, jako w kilka zaledwie lat potem *Buckle* — na również wątych podstawach — nabrał przekonania, jako Skandynawców cechuje „niestałość i chwiejność usposobienia“ (ponieważ nie mogą... oddawać się pracom rolniczym nieprzerwanie³⁾). Ani Gobineau, ani *Buckle* nie przedsiębrali zaś nigdy żadnych specjalnych studyów nad Skandynawcami...

A jednak nie brak w wywodach Gobineau rzeczy prawdziwych i poglądów trafnych. Zarzucił przesąd o równości i skut-

¹⁾ Wszystko w V rozdziale tomu I. G.

²⁾ Znamienne są co do tego trzy miejsca w Gb 52, 131, 195.

³⁾ B I. 36.

kiem 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. Mylnem atoli jest wyjaśnianie 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, zgola 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, czem pierwiastki w chemii. Liczebne zmniejszanie się pierwiastka aryjsko-germańskiego uznał również za przyczynę upadku¹⁾.

W kilka lat potem, zanim jeszcze we Francyi 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 naukowem, o znaczeniu — jak to dziś można już należycie stwierdzić — nieprzemijającym. Sięgnijmyż 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 dérivent de l'âme des peuples*, przyczem akcentuje wciąż rasę; wywodzi zaś sprawę temi samemi niemal argumentami, co poprzednik²⁾.

Le Bon dokonał zaiste niejednego odkrycia, świadczącego o jego wielkości. On to głosił hierarchię wogóle, jako metodę cywilizacyjną, metodę ustroju życia zbiorowego — ale zapędził się niepotrzebnie aż do „hierarchii psychologicznej“ ras, popełniwszy przytem ten błąd, że ustanawiał tę hierarchię według zbliżenia lub oddalenia naszej cywilizacji, względnie od psychiki „indoeuropejskiej“. Przyjął więc kryterium... nie istniejące (lecz — pamiętajmy! — obalone codopiero, niemal dopiero dziś). Drugim błędem było przekonanie o zasadniczej niższości wszystkich wobec nas i nieuwzględnianie niższych a wyższych szczebli, zachodzących w każdej cywilizacji — co zresztą dotychczas bywa powszechne. Temi błędami tłumaczy się mylne wyjaśnianie faktów dostrzeganych najzupełniej prawdziwie, czem też *Le Bon* celuje. Np. powiada:

¹⁾ *Origines ariaceae*, 1883.

²⁾ *L livre III, chapitre I. 99, 117.*

Murzyn lub Japończyk może osiąść wszystkie dyplomy europejskie, lecz nie będzie działać po europejsku w rozmaitych okolicznościach życia. Dlaczego? Bo u ras niższych zachodzi większa lub mniejsza niezdarność do rozumowania (*incapacité 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'instruction*). Żywiły zasadniczo niższe nie są zdolne przyswoić sobie cywilizacji dla nich zasadniczo za wysokiej¹⁾.

Tę teorię hierarchii wykształcił jeszcze bardziej antropolog *G. Vacher de Lapouge*. Blondyni długogłowi są jego zdaniem nerwami i mózgiem ludzkości, bo oni tylko są prawdziwymi Aryjczykami. Wszelkie krzyżowanie obniża poziom i niema sposobu, żeby podnieść rasy mniej uzdolnione²⁾.

Ale jeszcze dalej, na samem skrajnem 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 proletaryat. 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 możliwem, 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“³⁾.

Wszyscy ci uczeni błędzą w tem, 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. Przedewszystkiem okazało się, jak wątplą jest podstawa skandyńska całej rasy nordyjskiej z jej długogłowością:

¹⁾ L 27, 32, 33, 122.

²⁾ Dzieła główne: *Les sélections sociales*, 1896, — *Race et milieu social*, 1909. — *L' Aryen et son rôle social*, 1889.

³⁾ Di 61.

Oto w r. 1902 ogłosił *Anton Nystroem* rozprawę *Ueber die Formenveraenderungen des menschlichen Schaedels und deren Ursachen*¹⁾ — w której stwierdził, jako w Szwecyi ledwie piąta część jest dolichocefaliczna, druga piąta część brachycefaliczna, a trzy piąte mezocéfaliczne; co zaś najważniejsza, że długogłowych najwięcej między warstwami mniej wykształconemi. 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 postępem kultury, wyższość duchowa długogłowych została wogóle zakwestjonowaną.

W ostatnich latach zadał *Pittard* pytanie, przypierające zwolenników hierarchii ras do muru: Czemuż nie wpadnie do głowy jakiemuś socyologowi, żeby ogromny wzrost nauk w drugiej połowie XIX w. i w wieku XX przypisać zmniejszeniu się ilości długogłowych, a rozmnożeniu krótkogłowych?²⁾ Ma słuszność francuski antropolog. Gdyby z tego rozwoju nauk (jakieś równego nie znają dzieje) wysnuć wniosek o wyższości krótkogłowców, byłby oparty przynajmniej na czymś konkretnem.

Przepadły księgi arystokracji rodu ludzkiego! Gobineau przez pomyłkę zastosował do całej ludzkości to, co w uwarstwieniu społecznem zowie się arystokracją, ponieważ pozostawał w tem błędnem mniemaniu, jakoby arystokracja celowała czystością krwi. A tymczasem rzecz ma się wprost przeciwnie: Im wyższa społecznie i ekonomicznie warstwa, tem bardziej miesza się antropologicznie; im dostatniejsza kraina, tem bardziej mieszkańcy jej mają do czynienia z napływem obcych; „ce sont les pauvres diables, qui ont la plus grande noblesse ethnique“³⁾.

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 Egipcyan... a zatem? Ani też hierarchia ras utrzymać się nie da. Skądżeż tedy u jej zwolenników tyle trafnych spostrzeżeń? czy to tkwiąca na dnie bajki prawda?

Łamigłówa się wyjaśni, gdy zadamy i tutaj pytanie: *kiedy?* Można mówić o hierarchii umysłowości zbiorowych w pewnym

1) W Archiv fuer Anthropologie. Band 27.

2) P 29.

3) P 16.

okresie historycznym. Np. nie ulega wątpliwości, że w cywilizacji łacińskiej obecnie Anglik stoi przed Portugalczykiem; ależ nie-zawsze tak bywało. Można tedy badać i określać hierarchię szczebli osiągniętych w pewnej cywilizacji w pewnym okresie przez rozmaite ludy i kraje — aleć 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 historyi, a to unicestwia mniemanie o stałości psychicznej ras, a więc obala teorię o ich hierarchii¹⁾.

VI.

WYNIKI.

Niepotrzebne a niefortunne poplątanie czynnika cielesnego z duchowym, rasowości z cywilizacyami, 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 wogóle zewnętrzne dane przyrodnicze. Słusznie wywodzi *Henri Berr*, jako warunki zewnętrzne posiadały ogromny wpływ w czasach prehistorycznych, który jednak w historycznych słabiej coraz bardziej²⁾. Można by powiedzieć ściślej: słabiej w miarę osiągnięcia wyższego szczebla cywilizacji.

¹⁾ Ponętność teorii o hierarchji ras zapewnia jej wciąż zwolenników. Jak widać z materyałów 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 intelligencji; posunęli się aż do „różniczkowania psychopatologicznego i kryminologicznego“, według czynników antropologicznych. Cz A 441, 445, 446, 449, 464, 525, 526). Tkwi w tem in nuce hierarchia ras; ale czy nie przedwczesne generalizowanie, oparte na materyale bądźco bądź jeszcze nikłym.

Sam zaś prof. Czekanowski pisze np.: „Wiemy przecież, że warstwy społeczne różnią się swym składem rasowym“ (Cz A 471), a „we Francji rewolucja była przecież zmianą antropologiczną warstwy rządzącej“ (527). Teza ta pochodzi od Vacher'a de Lapouge, który — najkonsekwentniejszy! — uważał też za pożądane zaprowadzenie kast. — Teorię rasowości grup społecznych rozwinął był Ludwik Gumpłowicz.

²⁾ W avant - propos do P XVII.

Żadna cywilizacya nie stanowi przynależności jakiejkolwiek rasy, ani też żadna rasa nie jest ograniczoną do pewnej tylko cywilizacyi, a tem mniej do pewnego jej szczebla. Niema stałego i nieuchronnego, a wyrażającego się w każdej rasie odmiennie, stosunku pomiędzy rasą a pięciu kategoriami życia. Murzyn afrykański i amerykański toczą walkę o byt całkiem odmiennie mimo tożsamości rasy. Tem bardziej w kategorjach duchowych! Studium Arystotelesa przeszło od potomków Hellenów do Arabów, potem do ludów łacińskich. A chrześcijaństwo, czyż nie przenika do wszelkich ras?

Nie w różnitości ras tkwi przyczyna różnitości cywilizacyj. Żyd, mieszkający od wieków pośród nas, różni się od nas duchowo dlatego, ponieważ jest innej cywilizacyi, choćby rasowo był znacznie asymilowany. Moskal różni się od nas duchowo niemniej od Żyda, choć jest somatycznie bliższy, lecz całkiem innej jest cywilizacyi. Madiar jest zgoła innej rasy, lecz duchowo bliższy nam bez porównania, niż Rosyanin; albowiem jest jednej z nami cywilizacyi.

Zachodzi atoli pewna analogia pomiędzy rasami a cywilizacyami, mianowicie co do krzyżowania. Jak krzyżują się pomyślnie tylko bliskie sobie gałęzie ras, podobnież dodatnie krzyżowanie może nastąpić tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacyi — i wykazuje to cały przebieg dziejów.

Przy całej analogii zachodzi atoli walna różnica w tem, że rasa czystą być nie musi — ale cywilizacya musi być czystą.

Kwestya cywilizacyjna — psychiczna — nie jest zależną od cielesnej, rasowej. Widzimy, że tu duch silniejszy nad ciało.

Niezależność cywilizacyi od ras stanowi cenny *przyczynek do problemu wyższości ducha nad materję*¹⁾.

¹⁾ Niechciałbym, żeby rozdział ten uchodził za roszczenia z mej strony do biegłości w antropologii. Studiowałem ją niekompletnie o tyle tylko, ile wymagało zagadnienie stosunku cywilizacyi do ras — i na tem koniec. Jestem tylko historykiem. To samo zastrzeżenie tyczy następnego rozdziału.

ROZDZIAŁ VI.

Cywilizacja a język

I.

NOMENKLATURA.

Nie znajdując wytłumaczenia różnorodności cywilizacyj w materyalnym pierwiastku ras, zwróćmy się do pierwiastków duchowych. Zaczniemy od tego, co długo było uważane jakby za to samo, co rasa: od języka. Zadajemy sobie tedy pytanie: czy zrzeszenia językowe wiodą do wytwarzania odrębnych cywilizacyj?

Nie łatwo 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 z jaką taką dokładnością; cóż dopiero w działach dalszych nam i językowo i geograficznie! Niedobrze jest, gdy się czyta o grupie językowej chamicckiej¹⁾, bo tu pomyłono czynniki etniczne z językowemi, a ludy chamicckie 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 jeden²⁾, przyczem grupę języków ormiańskich uważa się za pomost.

Z temi zaś działami i poddziałami nie dojdzie się końca, bo nomenklatura u językoznawców jeszcze niesformiejsza, 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 tem samem znaczeniu. Zmuszony radzić sam sobie,

¹⁾ Fi w Ant 180.

²⁾ V 356, 366.

nałożyłem na swą książkę porządek wyrazownictwa następujący¹⁾: 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 pożądanem byłoby ustalić teoretycznie czynniki, działające w każdym języku i obejmujące jego cechy. Nazywam je elementami języka, a jest ich troje: wymowa, słownictwo i gramatyka²⁾.

II.

WIELOJĘZYCZNOŚĆ A ZANIK JĘZYKÓW.

Czy ustrojów językowych nie może być więcej, niż cztery? Jak odkrycie ustroju z metodą „wcielającą” było swego czasu rewelacją, podobnież 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 Azyi 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 ośm milionów, co go zamieszkują, posługują się według statystyki rządowej z r. 1921 aż 167 językami³⁾. W górach południowych Assamu, u Najów, „zdaje się, że każda osada

¹⁾ Oczywiście nie tylko nie obowiązuje to nikogo, ale ja będę zobowiązany zastosować się do orzeczenia filologów, skoro tylko załatwię tę sprawę.

²⁾ I to także *salvis iuribus* filologów!

³⁾ Ms 1926, 16.

posiada własne narzecze". W tymże kraju u Karenów „poznano jedenaście plemion kareńskich, mówiących narzeczaniami wzajem niezrozumiałymi"¹⁾.

W Afryce w Marokku żyje do 30 plemion berberyjskich, z których niektóre nie liczą już ponad 2.000 głów — a plemiona te często nie rozumieją się nawzajem²⁾.

O istnych „wieżach Babelu" opowiadają misjonarze w Sudanie i podobnież w dorzeczu Mulunguszi w Rodezyi, w jednej z grup języków bantu³⁾. Bo też aglutynujących języków Bantu ma być 182 i 114 narzeczy, a sudańskich 264 i narzeczy 110⁴⁾.

Indyańskich w samej północnej Ameryce doliczono się jeszcze w poprzednim pokoleniu przeszło 70, nie języków, lecz „odmiennych rodzin lingwistycznych". Nawet zaprzyjaźnione z sobą ludy indyańskie nie znają niekiedy wzajemnie swego języka, a porozumiewają się za pomocą drobiazgowo wypracowanej mowy pantominowej⁵⁾. Dziś *Graebner* oblicza ilość znanych obecnie języków indyańskich na 150, kładąc nacisk na to, że ani nawet pokrewieństwo ich niezbadane⁶⁾.

Czarna ludność archipelagu andamańskiego, wynosząca około 10—15 tysięcy głów, rozpada się na 9 odrębnych ludów, a różnice pomiędzy ich mowami tak wielkie, iż „mieszkaniec południowego Andamanu tyle rozumie swego współrasowca z północy wyspy, co chłop angielski rosyjskiego"⁷⁾.

Wzory i słowniczki przeszło 200 języków australskich podał *Curr* w kilkotomowej pracy, a objął ledwie połowę lądu; liczbę języków oceniał tam na 500⁸⁾. Na drobnych wyspach Melanezyi każda wysepka ma swój język⁹⁾.

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"¹⁰⁾. 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 nie mało.

¹⁾ Ka 161.

²⁾ Ka 242.

³⁾ X. Szczepan Mazurek T. J. w Ms 1924, 77, 78.

⁴⁾ Cz R 72.

⁷⁾ Ka 70.

⁹⁾ M I. 49.

⁵⁾ Ka 187, 188.

⁸⁾ Ka 72.

¹⁰⁾ M I. 49.

⁶⁾ Gn w Ant 476.

Oto np. sama nazwa Berberów jest właściwie pojęciem językowym. Ale do języków berberyjskich weszła niemal trzecia część wyrazów semickich. Berberowie, przyjąwszy islam, zatarcili 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”¹⁾.

Działa tu zalew arabszczyzny. Tak np. „Kabyłe 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 assymiluje się językowo; tutaj znów Kabylia okazuje największą siłę atrakcyjną”, ale „wschodnia Kabylia jest oddawna zarabizowana”. Mozabici zaś mówią wprawdzie po berbersku, lecz pisują już tylko po arabsku. Jedyne posługującymi się jeszcze także w piśmie językiem berberskim, są Tuaregowie²⁾.

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 z sobą wciąż po hiszpańsku i ani nie znać nawet, czy wogóle znają jeszcze jaki swój język rodzimy³⁾. Murzyni Ameryki północnej przyswajają sobie angielski coraz bardziej nie obok swego ojczystego, lecz na miejsce ojczystego. Brazylijscy nie używają również swych języków⁴⁾.

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 kornickim (Cornwallis) zmarła w r. 1777, ale jeszcze w r. 1875 znano starców, umiejących liczyć po kornicku do dwudziestu⁵⁾; lecz potomstwo ich nie umiało już ani tego.

¹⁾ R 139, 181.

²⁾ Bs 132—134, 232.

³⁾ Szy 223 i w wielu innych miejscach.

⁴⁾ Lj 121.

⁵⁾ V 334.

Wiadomo, jak wielojęzyczne są Indye przedgangesowe. A nie są to wcale „narzecza“, lecz języki w całym znaczeniu tego wyrazu, których osobno trzebaby 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 hindi¹⁾ (jest więc żargonem).

Dziś zaś sprawa ta przedstawia się odmiennie na północy Indyj, a na południu. Posłuchajmy głosu opartego na autopsyi:

„Angielszczyzna w Bengalu tak się nie przyjęła, że wszyscy biali mieszkańcy, nietylko urzędnicy, lecz bez wyjątku wszyscy muszą mówić i mówią po bengalsku lub hindusku. Pod tym względem odmienny jest stan rzeczy na południu, w prowincyi madraskiej, gdzie język angielski stał się poniekąd językiem wykształcénszej ludności. Przyczyna tej różnicy dwójaka: po pierwsze, prowincya 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 niema nic do czynienia). Wobec takiej różnaitości angielski odgrywa rolę łącznika.“ ...„Natomiast w Bengalu panuje jedna mowa bengalska, przy niej hinduska, rozumiana powszechnie w całych Indjach północnych i środkowych“²⁾).

Widzimy tedy na żywym przykładzie Indyj, jak się wytwarza hierarchia języków.

F. Goetlowi zdało się, jako „legenda o stu różnych językach Indyj jest bzdurą“ — a to dlatego, że „Indus z Pendżabu porozumie się doskonale z Indusem z pod Madrasu, podobnie jak Anglik znający jedno z trzech głównych narzeczy indyjskich radzi sobie niemi w każdej części kraju“³⁾. A zatem „bzdura“ redukuje się do tego, że pewne języki biorą górę.

Który z prymitywnych języków weźmie górę nad sąsiedniemi, zależy może od najrozmaitszych okoliczności; wyłuszczenie ich musi się pozostawić... wyobraźni. Dla nauki dostępną jest tylko teraźniejszość tego zagadnienia. Faktami stwierdzić

¹⁾ L 73.

²⁾ Ma 182, 183.

³⁾ Go 261.

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 Rodezyi, w dorzeczu Mulunguszi... „na ogół jednak, gdy mówi się do nich (czarnych) tutejszem esperanto, tj. cziniandża, rozumieją. W tym też języku się spowiadają i w cziniandża przemawiamy do nich w szkole i w kościele, choć ich właściwem nierzeczem jest *czilala*. Trudniejsza była sprawa w Kasisi, gdzie aż trzy języki są równouprawnione: *czii-wemba*, *czii-rendże* i *czii-niandża*, a w okolicy jeszcze: *czii-wi* i *czii-ramba*. Ale i w Czingombe parokrotnie już zauważyłem, że chłopiec nie rozumiał zadanego sobie pytania w *czii-niandża*, gdyż w domu posługiwał się tylko *czii-lala*.“ Ale starsi już umieją *czii-niandża*. Jestto „przyszły język literacki Północnej Rodezyi, o ile nim nie zostanie język Szekspira“¹⁾.

Zanotujmy jeszcze, jako *czii-niandża* spokrewniony jest z drugim wielkim językiem murzyńskim Afryki środkowej, *suaheli*, tudzież z językiem *czii-kunda*.

Nas Polaków interesuje *czii-niandża* i mamy w tem swoje pretium affectionis, żeby ten stał się literackim dla jak najrozleglejszych stron murzyńskiego świata, żeby nawet stoczył zwycięską kiedyś walkę ze *suaheli*, albowiem: oto w północnej Rodezyi krąży już cały śpiewnik pieśni religijnych, tłumaczonych z polskiego przez O. St. Hankiewicza T. J., śpiewanych na polskie melodie w „języku wielkich jezior“ tj. *czii-niandża*. Śpiewa się tam między innemi kolendy „W żłobie leży“ i „Śliczna Pannienka Jezusa zrodziła“²⁾.

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 *cziniandża* i *czirendże*³⁾.

A dalej w Kongo belgijskiem misjonarze zaczęli od r. 1914 studyować języki *barambo* i *zande*, a w r. 1919 „rozpoczęto naukę

¹⁾ Ms 1924, 77, 78.

²⁾ Ms 1926, 29.

³⁾ Ms 1926, X, 476.

trzeciego krajowego języka, mangban¹⁾). W Marianhill w Natalu wychodzi katolicki tygodnik zuluski *Tsindaba Zabantu*²⁾). Na Filipinach O. O. Towarzystwa Słowa Bożego (Steyliści) posiadają drukarnię w Manilla. W r. 1924 wydali 40.000 kalendarzy w trzech językach: hiszpańskim, tagalog 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 ilokano³⁾). W największym szpitalu trędowatych, na wyspie Kulion w archipelagu Filipinów, spowiadał w r. 1926 Jezuita hiszpański, O. Filip Millan, wraz ze swym towarzyszem w językach: hiszpańskim, angielskim, tagalog, wisayan, ilokano; rekolekcye dla trędowatych były w języku wisayan i tagalog⁴⁾).

Słownik i gramatykę abisyńskiego języka literackiego, zwanego gez, ułożył Michał Gebra, monofizyta portugalsko-metycki, przeszedłszy następnie na katolicyzm⁵⁾). Na Ceylonie w Colombo wychodzi od r. 1883 syngaleski dwutygodnik *Nanardka Pradipaga*. Książki syngaleskie i tamulskie pisują i wydają misyonarze⁶⁾).

O. Hugo Mense, Minoryta, „wypełnił niejedną lukę w gramatyce języka munduruku“ w Brazylii⁷⁾). W Gujanie holenderskiej „po 10 letnich żmudnych studyach języka karaibskiego, ułożył 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 życia⁸⁾).

Na wyspach Gillberta „msgr. Janssen, wikaryusz 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. Rémy S. M.⁹⁾).

Na wyspie Nowej Gwinei są Córki Niepokalanego Poczęcia, tuziemki, zakonnice „wnuczki ludożerców“ ... „Nie składają one

1) 1925, X, 479.

2) 1925, V, 239.

3) 1926 VII, VIII, 378.

4) 1927, III, 142.

5) Ms 1926, XI, 510.

6) Tamże 187.

7) 1926, VII/VIII, 381/2.

8) Tamże 382.

9) 1926 VI, 249 i 251.

ścisłych ślubów, lecz tylko przyrzeczenia ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Osrożność ta jest wskazana niestałością charakteru tamtejszych mieszkańców. Każda z zakonnic ma reguły i podręcznik ascetyczny, napisany w języku krajowców i odbity w drukarni zakonnic¹⁾. Możnaby przykładów, podobnie wymownych, przytaczać całemi 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 angielski²⁾. Czyż nie kształcą się przez to samo wyżej te języki?

Oczywiście nigdy nie można wiedzieć, czy misyonarz 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 misyonarska 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 terytorjalnie, język jakiegoś zakątka; czyż po niedługim stosunkowo czasie język ten nie wyprzedzi mowy bardziej rozpowszechnionej, lecz przez misję nie kształconej piśmienniczo?

Przedewszystkiem atoli zwróćmy uwagę na obfitość tych języków nadzwyczajną, skoro misyonarze 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 piśmienniczemi 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.

¹⁾ Ms 1925, V, 240.

²⁾ 1927 IV 187, 188.

Widoczna, jak znaczna ilość języków danej grupy etnicznej musi zagać, 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, tem mniej języków; najmniej ich tam, gdzie najbardziej... ustalone państwa i narody.

Daremniemi 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 wogóle tylko ośm języków wiadomych: punicki, ostrogocki, wizygocki, lombardzki, frankoński, kornicki, pruski (dla zrozumiałych powodów nie wliczam tu łaciny, greki ni języka staroperskiego).

Z początku „języków niezmiernie niedogodnych, krótkotrwałych i z konieczności niepodobnych do siebie, było nieprzeliczone mnóstwo na ziemi“¹⁾. 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.²⁾.

Trudno wątpić o tem, 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“³⁾. Podobnie w innych krajach Europy.

Jeżeli gdzie kilka plemion używało tego samego języka, mogło to być następstwem jedynie skutkiem tego, iż jeden z języ-

¹⁾ M IV, 151.

²⁾ Ms 1925, 504.

³⁾ Ko S 61, Bd 320, Mł 24. — Por., co o zawiązkach języków powiedziano w ustępie IV, rozdziału drugiego.

ków 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 rodowem. 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. Rumunowie (Wołosi) mają w sobie przynajmniej również tyle krwi słowiańskiej, co romańskiej i aż do połowy XIX wieku używali grażdżanki; obecnie zaś pisują językiem, który jest romańskim. Ciekawy przykład, że powinowactwo językowe nie jest tożsame z rasowem, skoro ten sam żywioł etniczny mógłby mieć język pisemny słowiański lub romański. A z drugiej strony jakżeż minimalnie krwi helleńskiej w żyłach dzisiejszych Greków, gdy tymczasem język nowogrecki wyprowadza się bądźcobądź z przemian helleńskiego i bizantyńskiego. Podobnie Grecy w Azji są w znacznej części zgreczonymi autochtonami¹⁾. A niewątpliwemu pokrewieństwu językowemu Słowian przeciwstawia się rażąco ich różnorodność etniczna i cywilizacyjna.

Gramatyka porównawcza odkrywa też pokrewieństwo nie raz 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!²⁾

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 języka³⁾. 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 (nie koniecznie 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 pod-

¹⁾ P 399.

³⁾ L 72.

²⁾ Cz R 106.

bitych język ulega przemianie, zatem przemiana wychodzi od tuziemców.

Losy języka nie są zależne od względów antropologicznych. *Niema 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 przechodniemi, udzielają się i są wymienne“¹⁾.

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 pewnemi czynnikami siły języka i jego zdatności do rozwoju a także do ekspansyi — dzięki czemu może przechodzić z rasy na rasę, a tem bardziej z ludu na lud.

Tu narzuca się uwadze przedewszystkiem wzgląd na t. zw. bogactwo językowe, uważane powszechnie za główną języka siłę i najlepsze świadectwo jego zdatności. Skoro zaś są trzy elementy języka, może więc każdy język być bogatym czy ubogim co do swej wymowy, słownictwa lub gramatyki. Należy to zaznaczać ściśle.

III.

BOGACTWO A UBÓSTWO.

Trzeba się zastanawiać 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 *ć, cz, ś, sz, ń, ź* znajdujących się w języku baskijskim, który stanowi jeszcze wciąż łamiącą główkę dla uczonych; *l, ń, ś* w mongolskich i chińskich; *q* nie tylko we francuskim, ale też w koreańskim języku, tudzież u Boto-kudów. Japoński język posiada spółgłoski *ć, cz, ś, dz, dź, aź, l*; nie ma natomiast w ni *l*. W różnych stronach świata różne spółgłoski uchodzą za szczególne, i choć japońszczyzna posiada aż 7 „szczególnych“ polskich brzmień, jednakże pełna jest „prosto-

¹⁾ V 279, 280.

ty i ubóstwa dźwiękowego¹⁾. Chińczycy nie posiadają dźwięków *r*, *ā* i *t*, a Jakutom brak *w*; zastępują je przez *b* lub *m*²⁾. Odmienny zgoła rodzaj dźwięków posiadają Buszmeni: 6—8 dźwięków mlaskowych, niejednakowo u rozmaitych plemion. „Powstają z wciągania powietrza językiem, podniebieniem i bocznyimi zębami“³⁾. A ileż dźwięków pozostało jeszcze nieznanym uchu europejskiemu i czeka na odkrywców!

Akcent ograniczony jest w Europie do stałego i ruchomego (w rosyjskim i słowieńskim języku). Poza Europą posiada dziedziny rozleglejsze! W afrykańskim języku *peul* negacya wyraża się akcentem⁴⁾. W językach chińskich, gdzie akcent nadaje wyrazowi jednozłogkowemu 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 roślina⁵⁾.

Słownika obfitość 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 słownictwem 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 niemożliwem 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 osobnemi wyrazami rozmaite stopnie pokrewieństwa, które my w czambuł oznaczamy jednym i tym samym wyrazem, albo nawet ignorujemy je całkowicie,

1) Przykłady „transkrypcyi“ 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-ki; Polska po japońsku Porando. Ł. 139, 140.

2) Ms 1924, 99; Ł 137, Sa 361.

4) V 91.

3) Ka 109.

5) Ka 153.

nieczuli na tak szczegółowe stopniowanie i określanie pokrewieństw i powinowactw. A obok tego wzbudza podziw szczupłość słowników chińskich. Tak np. w narzeczu mandarynów pekińskich naliczono wszystkiego 420—460 jednozgłosek, w kantoniem 707, w najbogatszym, z okolic Amoi zaledwie 846⁽¹⁾.

Pomnażają sobie słownictwo wyrazami złożonemi języki niemiecki i chiński, każdy inną metodą. Np. pojęcie „rzeczpospolita“ wyrazi Niemiec wyrazem *Freistaat*, a Chińczyk złoży w jeden wyraz trzy, znaczące: rozprawiać, łagodność, rząd⁽²⁾.

Najprymitywniejsze języki celują nadspodziewanie bogactwem słownictwa. Botokudzi stoją na najniższym szczeblu cywilizacyi. Otóż zbierający materyały do ich słownika *Eduardo de Lima* miał w r. 1924 zapisanych już około 3.000 wyrazów⁽³⁾, a więc tyle, ile wystarcza przeciętnemu Europejczykowi o średnim wykształceniu. Ależ u Fuggijczyków z Ziemi Ognistej doliczono się podobno 30.000 (trzydziestu tysięcy) wyrazów!⁽⁴⁾ Gdyby się pomyłono w dziesięciokrotnie, byłoby i tak sporo!

Języki prymitywne skądinąd często grzeszą „nadmiernem bogactwem słów, oraz ich zbyt wielką dokładnością. Eskimos z nad 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“⁽⁵⁾).

Szczytem chyba bogactwa leksykograficznego jest istnienie osobnego języka męskiego i niewieściego⁽⁶⁾, 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 obydwie 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 niż-

¹⁾ Ka 153.

³⁾ Ms 1924, 67.

²⁾ Ka 153.

⁴⁾ Sz 55.

⁵⁾ M IV 201, 202. Majewski zaliczał jeszcze język eskimoski do stroju wcielającego (amerykańskiego). Obecnie wlicza się go do pni językowych azjatyckich. Cz R 102.

⁶⁾ A szczytem zapewne uczonej pomyłki, żeby to uważać za objaw matriarchatu! Tn 300.

szego stanem w języku *ngoko*, a niższy odpowiada w języku *kromo*¹⁾.

Niema w nauce nazwy na tego rodzaju bogactwo językowe; nazwijmy to *wielorakością* języka.

Powszechnie mniema się, jako 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“²⁾. 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 za 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 temi samemi wyrazami, co moje podwładne. Samych sposobów rachowania jest coś dwadzieścia! Nie do darowania grzechem językowym byłoby liczyć tak samo osoby, jak zwierzęta, albo płaskie przedmioty, jak okragłe; różni się nawet rachuba pełnych i próżnych filiżanek itp.³⁾.

Przejdźmy do elementu najbardziej skomplikowanego. Tu natrafimy na różnice, wydające się z razu nieprawdopodobnemi.

Wyobraźmy sobie, że z gramatyki polskiej usunięto liczbę mnogą, rodzaje rzeczowników, zaimki osobowe i względne, spójniki czasowe, a stracimy możność wyobrażenia sobie języka polskiego! Japoński obchodzi się bez tego wszystkiego, a zato posiada wiele bogactwa takiego, co do którego wprost pojąć niesposób polskiej głowie, do czego ten balast właściwie potrzebny.

Zaimki osobowe zastępuje się zręcznem 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. „Dwaj ludzie“ wyraża się po japońsku: „człowiek dwie jednostki“; albo, jak to Chińczyk

¹⁾ V 302.

³⁾ Ms 1926, 68.

²⁾ Hr 120.

w swej angielszczyźnie *pidgin english* (będącej po prostu mówieniem po chińsku angielskimi słowami) mówi: dwa kawałki człowieka¹). Pod tym względem zbliża się język chiński do japońskiego, co naogół jest rzadkością¹).

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 nietylko stany, ale i czasy.“ Jak to rozumieć? Niełatwo nam się zorientować w tem, jak może przymiotnik wyrażać zarazem czas²). Natomiast nie posiada japoński język ani zaimków względnych, ani spójników międzyzdaniowych³).

Gramatyka nie dba o logikę; dowodem rodzaje gramatyczne, które są w językach i najbardziej rozwiniętych i w hotentockim. Nie z przeciwieństwa płci pochodzą, bo skądżeż w takim razie rodzaj nijaki?⁴) Posiadają rodzaje wszystkie języki indoeuropejskie, semickie i chamicckie; w amerykańskich wcielających zachodzi „słaby rozwój rodzajnika męskiego i żeńskiego“⁵), ale niema ich na Dalekim Wschodzie, ani w języku Basków⁶). Bądźco bądź prawdziwie marnie powierzchownem jest szukanie źródła rodzajów gramatycznych w lubieżności!

Ciekawe są obserwacye, jak się dokonuje zmiana języka. „W tym samym młynie gramatycznym mogą być melte rozmaite słowniki.“ Zazwyczaj przyjmując nowy język akcentuje się według dawniejszego — ale widocznie nie zawsze, bo inaczej Gallia nie mogłaby była w sto lat po podboju wysłać do Rzymu nauczycieli wymowy!⁷)

Mieszanie trzech elementów w rozmaitych kombinacjach okaże się na kilku przykładach. Cyganie ormiańscy wymawiają z ormiańska, ale też i fleksyę mają według gramatyki ormijańskiej. W odmianie hinduskiego, w literackim języku *urdu* całe frazesy składają się z wyrazów perskich, lecz użytych według grama-

¹) Lo 47, 56, 59.

⁴) V 108, 112, 113.

²) Lo 57.

⁵) Cz R 102.

³) Lo 58.

⁶) Obecnie stwierdza się powinowactwo tego języka z grupą su-dańską. Iberijski należał do chamicckich Cz 64.

⁷) V 205, 60, 333.

tyki hinduskiej¹⁾). Niemcy w Ameryce mówiąc po niemiecku, używają szyku i składni angielskiej²⁾). W Szwaycaryi 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“³⁾).

Frazeologia objawi nam niemniej zajmujące zjawiska. Najpoetyczniejszym wyrażaniem się celują często „dzikusi“, czego wymowne przykłady mamy w zapiskach *Bronisława Piłsudskiego* o Ainosach. Prawdziwie piękną jest frazeologia Malgaszów na Madagaskarze, a wielki zachwyt wzbudzał swego czasu język indyjskich Hiwarosów, pełny przenośni. Dzisiejszy misjonarz spostrzega zaś przede wszystkim, jako brak tam wyrażen ogólnych i abstrakcyjnych, a składni prawie niema. Ciągłe zaś przenośnie i poetycka przesada wskazują raczej na ubóstwo języka, potrzebującego alegoryi, żeby wyrazić myśl. Mieszkańcy z tych Hiwarosów i białych używają obecnie bez potrzeby wciąż wyrazów zdrobniałych; całe rozmowy prowadzą w ten sposób⁴⁾).

Dopiero rozważywszy trzy elementy wszelkiego języka można sobie zdać sprawę z kwestyi bliższości, pokrewieństwa i podobieństwa języków. Podobieństwo może być trojakię. 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 gramatyki⁵⁾).

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, tem łatwiej uruchomić wpływy cywilizacyjne. We wzajemnych stosunkach ludów słownik idzie przed gramatyką.

Rozważanie trzech elementów językowych pozwala tedy spojrzeć krytycznie na sprawę t. zw. bogactwa języków. Więc *czego bogactwo?* czy wymowy, czy słownictwa, czy morfologii,

1) V 205. Vendryes nie spostrzega sprzeczności z tem, co twierdził na s. 60, — że mamy tedy do czynienia z regułą i wyjątkiem.

2) V 334.

3) V 342.

4) Ms 1924, 282; 1925, 393; Szy II. 221.

5) „Kainguasi (wschodni Paraguaj) mają swój własny język, zbliżony do mowy Guaranisów z którymi jednak z trudem tylko mogą się porozumiewać, w skutek różnicy w akcentowaniu“. Fl III.

czy składni? Bogactwo jednego elementu może łączyć się z ubóstwem drugiego, a bogate pod tym lub owym względem mogą być języki wcale prymitywne.

IV.

NIEJEDNAKOWA ZDATNOŚĆ.

Teraz dopiero można zastanowić się z korzyścią nad sprawą rozwojową języków. Czy wszystkie są jednakowo zdadne? 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 jaki 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 to całe zdania“¹⁾ A czyż to pewne, że niema języków stojących niżej od algokińskiego?

Któż dojdzie tego, czy nie było i czy niema metod ustroju języka tak wadliwych, iż nie dopuszczają do wydobycia się z prymitywności? Początkujący zaledwie niejeden 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 przejęcie nastąpiło jeszcze w poprzedniej epoce rozwoju tych języków murzyń-

¹⁾ M IV. 202.

skich, przed ustaleniem nowszych form językowych¹⁾). Podobne wątpliwości zachodzą też co do Weddasów na Cejlonie²⁾).

Pigmejczycy ci, karzełki Afryki środkowej i ku początkom południowej, archipelagu andamańskiego, wyspy Luzonu i półwyspu Mulakki, stanowią według wszelkiego prawdopodobieństwa jedną 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 prażą³⁾). Mimo tej arcyprymitywności niesposób oświadczyć się za mniemaniem, jakoby nigdy własnego języka nie byli posiadali, gdyż od *Majewskiego* wiemy, jako bez tej „więzi społecznej“ niesposób 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 ani nawet tego niziutkiego szczebla rozwoju, do którego Pigmeje ledwie doszli. Były to języki do rozwoju niezdatne.

Najwyższem kryterjum twórczości w rozwoju języka jest (mem zdaniem) rozbudowa logicznie a przejrzyście zbudowanego zdania złożonego, a szczytem t. zw. okres stylistyczny. Zależy tu wiele od składni, która nawet nie we wszystkich fleksyjnych jest rozwinięta. Niektóre (np. hebrajski) ograniczone są do t. zw. paralelizmu, wyrażającego stosunki między dwiema lub więcej myślami za pomocą zestawiania w osobnych zdaniach, całkiem odciętych, bez łączności z innemi zdaniami. Jestto 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 najszczegółowsze określenie i opisanie rzeczy, zanim się ją wypowie. Zwyczaj ten stawia słuchacza w dość niekorzystnem położeniu, o tyle, że cała długa historia skończyła się już niemal, zanim danem mu zostało wreszcie dowiedzieć się, o czem właściwie jest mowa; w istocie jednak uciążliwsza to jeszcze rzecz

¹⁾ Gr 462, Fi 186.

²⁾ Fi 195 twierdzi, że oni język swój utracili.

³⁾ Ks 76, Cz R 80.

dla samego mówiącego, który zmuszony jest całe zdanie zbudować w myśli, zanim zacznie mówić¹⁾).

Aleć 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 tem abecadłem w jakimkolwiek języku, lecz wymówi to niewłaściwie i... nie rozumie ni 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 nieustannego rozwoju, będąc formą wielce ruchomą. Co zaś najważniejsza, że uczymy się czytać i pisać z wysiłkiem tak minimalnym i tak rychło, iż dziecko 10-letnie jest już biegle w jednym i drugim. Oszczędność czasu i energii psychicznej, osiągnięta na tem, przewyższa *tysiąc*krotnie owe straty, ponoszone na przekłady i naukę języków obcych.

Pismo chińskie jest tego przeciwieństwem, aleć i arabskie i jego kombinacje budzą wątpliwości co do stosunku oszczędności czasu a energii psychicznej. Bardzo ciekawem jest wrażenie, jakie na Polaku zrobiła pisownia turecka:

„W każdym języku, zdawałoby się, należy wpierw poznać litery, a potem zacząć je składać, ażeby nauczyć się czytać. Z tureckim tego robić nie należy. Pisownia turecka jest seryą skrótów, jest właściwie stenograficzną; nie można czytać słów, póki się ich nie zna i nie wie, co oznaczają²⁾. 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 azyatycku; na skutki trzeba oczywiście czekać czas dłuższy.

Na „Dalekim Wschodzie“ najstarszy z języków literackich, koreański, ma abecadło z 44 znaków, w czem 25 na samogłoski, a 19 na spółgłoski. Według informacji *Sieroszewskiego* znać w nich pokrewieństwo z ludowymi alfabetami japońskimi, hiragana i kata-gana; koreańskie znaki „przypuszczać należy, wprost od nich pochodzą³⁾).

1) Lo 58, 59.

3) Ru 19.

2) Saa 142, 275, 320 przypisek.

Ale pismo japońskie popadło nadto w zawisłość od chińskiego, które wybiło się zczasem 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 prowincyj 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”¹⁾.

Jestto pismo ideograficzne, doprowadzone do takich skrótów, iż zamieniło się w subtelne znaczki kaligraficzne, nie zdradzające już żadnej wspólności z pierwotnymi hieroglifami. Abecadła niema wcale. Znaczków takich jest przeszło 40.000, ale mimo tej 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 odrębne²⁾. 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 związane są najściślejszym 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 ich potrzebują długich lat do tego, 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 aglutynacyi. Jestto połączone z istnemi łamań-

¹⁾ Ku 125.

²⁾ Ka 162.

cam. 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, zwanem 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 „potęgi“). 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 w górze *ma-si-ta*, odpowiednie przybranki, żeby się czytało: kochałem. Nie można zaś pisać wszystkiego pismem *hirakana*, ze względu na wieloznaczność sylab¹⁾.

Np. sylaba *ko* (wymawiana w zupełnie jednakowy sposób) może znaczyć kilka całkiem różnych rzeczy: kobieta, proszek, dziecko i t. d. 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 posiłkowanie się maszyną do pisania, używa się w Japonii w korespondencji handlowej głównie języka angielskiego. Istnieje wprawdzie maszyna z 3.000 hieroglifów chińskich, które przytwierdzone są do specjalnego wałkowego urzą-

¹⁾ Ł 131, 137, i ciekawe tablice pisma. Autor, nie posiadając wiadomości językoznawczych, często wyraża się niewłaściwie i niejedno fałszywie sobie tłumaczy — ale mimo to dużo od niego można skorzystać.

dzenia, 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 tem Siostra Zaborowska: „Są trzy rodzaje pism. Z tych dwa łatwiejsze już znam, ale z dużemi charakterami trudna sprawa. Jest ich coś 30.000! Nawet rodowici Japończycy uczą się ich do grobowej deski“¹⁾. Nie dziwota! skoro na dobitkę „innem jest pismo kobiety, innem mężczyzny — i to też zależnie, do jakiej klasy należy“²⁾.

Trzeci rodzaj pisma japońskiego, kata-kana czy hata-kana, również złożone z 54 znaków, bardziej kanciaste, używane jest w szkołach początkowych i przez cudzoziemców³⁾. Dorosły Japończyk wstydziłby się używać pisma uznanego za prostacze, bo mniej się nadaje do artystycznej kaligrafii; a wszakżeż Japończyk pisać 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 znaczków⁴⁾.

Poznawszy się na ujemnych stronach swego pisma uniwersalnego, wydało chińskie ministerstwo oświaty d. 3 listopada 1919 r. rozporządzenie o pisaniu fonetycznem. 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 szczybla cywilizacji ma się jednak drogę zagrodzoną do jeszcze wyższych, bo zawiedzie pismo, ponieważ sam język. Nie ulega wątpliwości, jako języki

¹⁾ Ms 1926, 68.

²⁾ Ł 141.

³⁾ Ł 139.

⁴⁾ Ł 138.

bardzo niejednakowo zdadne są do rozwoju. Widzimy, jak najwyższy możliwy rozwój pisma obrazowego, ideograficznego, pociągnął za sobą w pewnym miejscu zastrój.

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?

V.

STOSUNEK DO UMYSŁOWOŚCI ZBIOROWEJ.

Był czas, gdy język służył uczonym za przewodnika w labiryncie życia zbiorowego. Niegdyś *Herder*, *Wilhelm Humboldt* i *Steinthal* osnuwali na podstawie języków psychologię wielkich zrzeszeń ludzkich. Nastąpił potem podział języków na filozoficzne i niefilozoficzne, na abstrakcyjne i ultrakonkretnie. Błąkają się przeżytki z tego do dziś dnia. Ileż dziwactw wymyślano u nas za czasów Jana Nep. *Kamińskiego*, który robił z polszczyzny język hyperfilozoficzny, nie dając się wyprzedzić słownikom heglizmu¹⁾.

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-nia*²⁾, a islandzkie *pad sama*, znaczy polskie: to samo³⁾. Otóż był okres, że o takie właśnie kwestye językowo-histeryczne 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 zgłosce⁴⁾. Ależ np. taki poważny uczony, jak *Paul Barth*, widzi związek przyczynowy między ubóstwem hebrejskiej konjugacyi a zachodzącem jego zdaniem u Hebreów lekceważeniem faktu odrębnego lub wogóle przedmiotu jednostkowego na rzecz pojęć ogólnych⁵⁾, a głosił to już w r. 1915. Tenże wyjaśnia stałość nieruchomą szyku w językach azjaty-

¹⁾ „Czy język nasz jest filozoficzny?” w „Haliczanie” 1830.

²⁾ Fr.

⁴⁾ Cha.

³⁾ Sv 138.

⁵⁾ Br 567.

kich tem, że Azyaci skłonni są do stałych przyzwyczajęń, do form konserwatywnych!¹⁾ Gdzie Rzym, gdzie Krym?

A jednak jeszcze *Wundt* w swej *Voelkerpsychologie* uważa do ostatka (1917) język za jeden z trzech głównych czynników psychologii zbiorowej. Czemuż w takim razie psychologia Nadreńczyka podobniejszą jest do psychologii Polaka, niż Prusaka? a psychologia Wielkopolanina podobniejsza 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 tem jakąś rolę namysł, postanowienie powzięte zgóry. 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? dlatego przyjęto go tam za język naczelny? Czy był takim odzwierciedleniem od początku i Wandeia tylko przez jakieś nieporozumienie nie używała w piśmie języka z Ile de France — czy też stał się tem dopiero w czasie, a więc kiedy?

Przywiązanie zaś do języka, jako do cechy narodowej, ukończenie języka po naszymu, istnieć może tylko tam, gdzie istnieje pojęcie narodu, t. j. 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, tem bardziej oddalone bywają te gwary od języka głównego i są wielostronniej wyrobione. Toteż w dziełach etnologicznych można się naczytać o „językach sekretnych“, jak np. gwara zbieraczy kamfory lub złota w Indonezyi, z czego 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 gwarę zbieraczy kamfory, jak mamy gwary bartnicze itp.

¹⁾ Br 567, 568.

Stanowiłyby te gwary studium pierwszorzędne, gdybyśmy mogli wy badać, 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 tem wyprzedzić każdej innej nauce, która się tem zając zechce!

Rozważmyż też kwestyę specjalnych języków handlowych, z których najznaczniesze 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 Kongo¹). W ostatnim czasie stwierdził Moszyński „zupełną nicość granic językowych, gdy chodzi o kulturalne związki i wpływy²).

Nie można więc zgodzić się z mniemaniem, jakoby język odzwierciedlał umysłowość zbiorową; nie należy z języka snuć wniosków o tem, 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 udoskonala jąco na rozwój języka. Wszelki postęp w życiu zbiorowym, w jakiegokolwiek jego dziedzinie, wymaga porozumiewania się w zakresie nowych pojęć, czy przynajmniej nowych ich kombinacyj; 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 *pojawia się kiedyś dzieje języka polskiego pod tym kątem widzenia ujęte.*

¹) Gn 462.

²) Mos I. w przedmowie IV.

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 któremby nie byli ciałem obcym.

Może atoli zejść wypadek, że twórcom postępu nie brak będzie zrozumienia we własnem społeczeństwie, lecz język nie zdoła usłużyć odpowiednio. Natenczas pocnie 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 wogóle w obcym języku i, że język ojczysty pocnie być rugowanym z życia zbiorowego na rzecz obcego. Nie jest wykluczony ani nawet zanik ojczystego, aż po pewnym czasie ojczystym stanie się taki, który niegdyś był obcym.

Nie wszystkie języki zdołają dotrzymać kroku rozwojowi intelektu we własnem 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 następnem 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 tem samem wyższej inteligencji.

Lovell posuwa się tak dalece, iż pisze: „Japoński duch nie ma za grosz zdolności abstrakcyjnych⁽¹⁾”. A jednak istnieją katolickie katechizmy i to już od roku 1600, a przekład *De imitatione Jesu Christi* na japońskie datuje z roku 1610⁽¹⁾.

(¹) Lo 56—62, szereg zajmujących spostrzeżeń. Na s. 60 omyłka druku: „przedmiotów” zamiast „podmiotów”.

¹) Ms 1925, 538.

O chińskim języku powiada się, że jest zadziwiająco konkretny, bo u Chińczyka przeważa potrzeba wyszczególnienia, specyfikacji, wyodrębniania części, jak to wywodzi *Berr*¹⁾. 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 tem i w tamtem. Niektóre wyrażają abstrakty niedostatecznie, ale też są wogóle mniej zdatnymi 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 Davids*²⁾. Również *M. Barth*, wybitny hinduista, uważał dobry przekład Vedd za niemożliwy³⁾. A jednak nie zarzucano Hindusom, ani ich językowi starożytnemu, braku zdatności 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 symbole⁴⁾. 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*. Przeciwi się z wielką stanowczością temu, żeby wysnuwać język z umysłowości mówiących nim, lub naodwrot. 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“⁵⁾.

1) W V w przedmowie XV.

4) Ka 153.

2) Da 89.

5) V 277—280.

3) U L 74.

Nie jest przeto język ni twórcą, ni tworem umysłowości zbiorowej.

Gdybyć język stanowił cywilizację, byłoby cywilizacyj 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 cywilizacyj kilka, we fleksyjnych jest także kilka. Języki słowiańskie służą trzem cywilizacyom, dziewięciu kulturom¹⁾. 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 kwestyę z racyi zmiany języka. Taka zmiana nie koniecznie 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 Żydach widzi się, jako język sam nie rozstrzyga o umysłowości zbiorowej; Żyd może nie umieć ani słówka z żadnego z dwóch „ojczystych“ języków, a jednak być jak najściślej Żydem²⁾. Dohór języka jest dla Żyda sprawą ilościową; pozostaje Żydem we wszystkich językach jednakowo.

Tylko jednostki porzucają związek z tą umysłowością zbiorową, do której należały pierwotnie, gdy zmieniają język; wobec zrzeszeń niema 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 niema żadnego stosunku stałego między umysłowością zbiorową a językiem; może być rozmaity — jedno nie ma przeto nic do drugiego.

¹⁾ Zob. Różnolitość cywilizacyjna Słowiańszczyzny, w Przeglądzie Powszechnym 1926.

²⁾ W Polsce podają Żydzi stale za ojczysty język dwa: hebrejski (nowohebrejski) i żargon; władze rządowe traktują też oba, jako żydowskie ojczyste. Dlatego cudzysłów; według łacińskich pojęć może być jeden tylko język ojczysty.

VI.

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. Mylnem 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, nie zdolny utworzyć zawilszego zdania złożonego? Gdzie zaś nie da się abstrakcji ująć językowo ściśle a *dogodnie*, jakżeż można porozumiewać się w dziedzinie abstrakcji i dochodzić do coraz subtelniejszych finezyj 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, przygniatały ciężarem wad coraz szkodliwszych na wyższych stadiach rozwoju. A tymczasem zmienić coś gruntownie a rozmyślnie w języku, jest tak samo niepodobieństwem, jak zmienić swą postać, chociażbyśmy czuli jej niedoskonałość i wady¹⁾

¹⁾ M IV. 201, 203.

Spółeczności, 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 swojej metody. Skoro atoli pewne jednostki sięgną ponad zdolność 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 poczyną 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 dwóm cywilizacyom: 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 powszechnem niezadowoleniu chwytnie reform na los szczęścia, wir nie obmyślanych 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 peryodyczny szereg wstrząsów, których następstwem zawsze: znowu zastój.

Wątpię, czy mogą być rewolucye 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 miejscu w odniesieniu do języków: *Istnieje hierarchia języków*, według stopnia zdolności ich do rozwoju. Językoznawstwo ułoży kiedyś tabelę tej hierarchii; tabelę mocniejszych i słabszych narzędzi cywilizacyj.

Ale nie będzie to tabelą różnorodności cywilizacyjnej, skoro ten sam język może służyć dwóm cywilizacyom.

Cywilizacje tworzą się, układają i różniczkują nie według języków. Rodzaje cywilizacyj nie zależą od rodzajów języków, lecz tylko szeble w każdym rodzaju. Jakkolwiek język jest pierwiastkiem duchowym, jednakże nie stanowi o rodzajach cywilizacyj.

Sięgnijmy teraz do czynnika najbardziej duchowego: do religij.

ROZDZIAŁ VII

Cywilizacja a religja

I.

UWAGI WSTĘPNE.

Jeżeli¹⁾ metoda życia zbiorowego ma być wszechstronną, musi obejmować religię. Nie może być całkowitem życie areligijne; choćby było jak najwielostronniejsze, 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, pocznie kuleć wszędy.

W niniejszem 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 religij, czy tedy różniczkowanie cywilizacji jest skutkiem różnaitości religij; czy więc religie są twórczyniami cywilizacji, tj. metod ustroju życia zbiorowego?

Dla ścisłości okreśię, co rozumiem przez religię: jestto system, ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego.

¹⁾ Pierwotny szkic tego rozdziału ukazał się w Ateneum Kapłańskiem z roku 1926.

Do niedawna operowano szablonami ryczałtowemi przy badaniu religij, mniemając, jakoby można się było załatwić ze wszystkimi naraz. Zawiodło to do teoryj cudaczych. 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 nonsens¹⁾.

Czas już powiedzieć sobie, że każdą religię należy badać osobno co do jej stosunku do cywilizacyi. Ale tem bardziej trzeba wyrobić sobie pogląd na rodzaje religij, jako są trojakie: lokalne, plemienne i uniwersalne, co do pojemności wyznawców — i również trojakie co do istoty swej: obok politeizmu i monoteizmu należy umieścić trzeci jeszcze rodzaj: monolatrye.

Po protohistorycznym monoteizmie stawały się religie lokalnemi, a zatem wyradzały się w monolatrye, albowiem żadna religia monoteistyczna nie może być lokalną; przez prostą logikę rzeczy monoteizm łączy się z uniwersalnością. A monolatrya jest czemś zasadniczo różnem. 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 monolatryj wytwarzałby się tedy politeizm; jakaś drużyna bogów plemiennych, nie składających się nawet na mitologię, gdyż sobie całkiem obcych.

W starożytności odkryli Rzymianie jeden z głównych sposobów opanowania Italii na trwałe w tem, iż skupiali w Rzymie kult licznych religij lokalnych. Wiją się też religie lokalne i plemienne około wypraw Aleksandra W., który wszędzie po drodze składał wszystkim bogom ofiary.

Lokalna religia przywiązana jest do terytoryum; 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 ciągle zmiana bogów, gdy się spostrzegli, że właściwie nie mają bogów swoich, powstawały religie plemienne. Nie wyodrębniając monolatryi, licząc ją złudnie za monoteizm, dochodził cały szereg uczonych do dziwnego wniosku, jakoby monoteizm stanowił właściwość koczowników.

Oczywiście ani lokalna, ani plemienna religia nie może być prawdziwą. Prawdziwy monoteizm głosi Boga jednego, jedyne go wszem wobec ludom i każdemu z nich z osobna wspólnego,

¹⁾ Tak np. Me 105, 112.

wszystkim jednakowego; toteż istnieć może tylko w religii uniwersalnej.

W zasadzie uniwersalnym jest braminizm, lecz obniżywszy się, nie przekroczył nigdy Indyj, a odkąd zepsował się na religię politeistyczną, stał się lokalną, chociaż to lokalność wielce rozległych obszarów. Bezwzględnie uniwersalnemi są islam, buddyzm, chrześcijaństwo.

Jakżeż lokalne i plemienne nie miałyby być niższemi od uniwersalnych? Ale czy wyznawcy uniwersalnych religij należą tem samem do wyższych cywilizacyj? Co o tem poucza indukcya historyczna?

Przez monoteizm osiągli wyższy szczebel cywilizacyjny Arabowie i (względnie) Żydzi, ale również pewnem jest, że po-gańscy Scypionowie stali wyżej od nich; lecz gdyby Scypionowie posiadli byli wiarę w jednego jedyne Boga, byłiby się wznieśli 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 cywilizacyj, lecz nie o rodzajach.

Śledząc związki z rodzajami cywilizacyj, wystrzegać się należy wniosków z zewnętrznych podobieństw religij. Np. zawsze bywały procesye, 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 rękę wykwinetnego dżentelmena, który tylko fezem różni się od przeciętnego Europejczyka i na rękę hamala, który w porcie dźwiga ciężary“. W Japonii zaś „każda sekta ma odrębne sznury modlitewne, co zwróciło już uwagę św. Franciszka Ksawerego“¹⁾. To wszystko jest bez związku ze sprawą stosunku religij do cywilizacyj.

W Starym Testamencie znajdują się podobieństwa zewnętrzne do religii staroperskiej, a „późniejszy mitraizm przez po-

¹⁾ Ru 28 (r. 1924), Ms 1925, 469, 470.

średnictwo religii perskiej zapożyczył bardzo wiele wierzeń i praktyk religijnych z monoteizmu¹⁾. Ale trzebaby dochodzić tego osobno, czy szły temiz drogami wpływy na ustrój życia zbiorowego.

Znajdujemy się wobec wielkiego zagadnienia, o ile religia wytwarza cywilizację, czy też cywilizacja religię? *Buckle* twierdził, jako „religia jest skutkiem udoskonalenia się ludzkości, a nie takowego przyczyną”²⁾. Natomiast *Fustel de Coulanges* wywodził, jako postęp społeczny szedł zawsze za religijnym, przez niego wywoływany³⁾. Zmarły niedawno *Durkheim* mniemał, jako religia jest macierzą wszelkich instytucyj. Współczesny nam *P. J. André* jest tego zdania, jako „narodziny nowej religii stanowią o narodzinach nowej cywilizacji”⁴⁾. Najdalej zaszedł w tym kierunku *Le Bon*, kładąc nacisk na to, że z najmniejszą nawet zmianą wierzeń religijnych występuje cała serya przemian w egzystencji danego ludu⁵⁾.

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. Możnaaby 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.

¹⁾ Kr 194, 195. — Nowsza nauka wskazuje na silne wpływy religii Ognia na inne współczesne, także na judaizm, o czem jest bardzo poważna literatura naukowa. Poglądy te zwalcza *Eduard Meyer*. — Z początkiem naszej ery, kiedy buddyzm był religią panującą w Indjach 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*. Da 55, 234. — 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 *Ma* 40—58.

²⁾ B I. 215.

³⁾ Fa w wyd. 13-m. (1890) 148.

⁴⁾ An I. 1.

⁵⁾ L 144.

A zatem niema 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.

II.

JUDAIZM.

„Z wieku i urzędu“ należy się to judaizmowi, żeby od niego zacząć.

Jakżeż mylnem jest mniemanie, jakoby religia żydowska nie miała historii, stanowiąc coś stałego i niezmiennego w pochodzie wieków!

Jak wszystkie ludy ziemi, byli też Żydzi z razu monoteistami, ale z epoki tej nie posiadamy o nich żadnych wiadomości. Nie sposób wiedzieć, czy wówczas dokonało się było wogóle wyodrębnienie jakiegokolwiek Hebreów 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?

Katoliccy bibliści dawno już stwierdzili co do tego dwoistość religijną u starożytnych Żydów, mówiąc o monoteizmie nieścisłym, o materyalistycznym 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 Izraela ze szkodą wszystkich innych ludów, przeznaczonych temu na „podnózek“ — i skore 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 32¹⁾. Zarzucili Żydzi nader rychło swą misję wybrańczą, zarzucili monoteizm i przyjęli monolatrię z mesyanizmem 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 kozłów; doliczmy na ofiary prywatne drugie tyle, otrzymamy 2550, a więc po 7 sztuk przeciętnie na dzień zarzynano na ołtarzu. Zapewne, bywały dni łagodniejsze, ale też zato 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. Gdzieniedzie zaczyna się ono od ofiar ludzkich, poczem 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 go się 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, dzisiejszem Betin, o trzy godziny drogi na północ Jerozolimy. Samarya 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“,

¹⁾ Julian Świącicki: *Historia literatury żydowskiej*, tom I. część I. s. 95. i dalej kilkakrotnie. — Warszawa 1902.

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 lokalne¹).

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej zerwano z ofiarami wogóle, 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 Pismie, 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 świątyń, wogóle 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 świątyń i bez kapłaństwa (tak samo jest w islamie),

Bądźcobądź różnica zasadnicza z tem, 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 familijne, małżeńskie, spadkowe, majątkowe, umowne, słowem całe cywilne i karne, organizację sądownictwa, przewód sądowy, genealogię i wszelkie urządzenia społeczne, przepisy gospodarstwa rolnego i hodowli, orki, żniwa, winobrania, sadownictwa, nawet gniazd ptasich; określono stosunek do sztuki i nauki, a pomieszczono też przepisy hygie-

¹) Amos 8o, w. 14; MiA 31, 43, 44, 59, 73, 75, 82.

niczne; nie pominięto prawa międzynarodowego, politycznego i urzędów państwowych.

A zatem całe życie zbiorowe ujęte jest w przepisy w Biblii Starego Testamentu; jest tam cały zrąb i mnóstwo szczegółów cywilizacji żydowskiej. Jestto 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. Jestto tedy cywilizacja defektowna, z arcydrobnem 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 niema takiej rzeczy na ziemi ni niebie, o którejby tam nie dysputowano, lecz zawsze wyłącznie tylko ze stanowiska sakralnego. Są to komentarze do Zakonu, czyniące go jeszcze bardziej szczegółowym. Niema takiego zakamarka życia, któryby 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 assyryjskich, perskich, niektóre gałęzie emigracji w państwach dyadochów, podobnież w Arabii, w Indyach, w Abisynii, na Kaukazie, tudzież na pewnych wybrzeżach afrykańskich. Nieznajomość talmudu stanowi najpewniejszą legitymację starożytności ich osiedlenia. Istniał rozległy golus beztalmudyczny, gdyż przedtalmudyczny.

Obok tego są tacy, którzy talmud wprawdzie znają, lecz go nie uznają. Jestto t. zw. karaimstwo, którego geneza już w połowie VIII wieku w samejże Babilonii, gdzie talmud powstał. Aż do końca wieku IX powaga talmudu była mocno zachwiana, poczem 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 tem, i w przyśwajaniu sobie wiedzy świeckiej z kultury arabskiej. Od poło-

wy XII w. filary wiedzy żydowskiej znajdują się już w obozie talmudystów.

Karaimi pierwsi godzili się na równouprawnienie kobiety w prawie familijnem, 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, którzyby narzucali żonie rozwód wbrew jej woli; a z przepisu tego wyłoniła się również monogamia.

Czyż nie jest inną cywilizacyą monogamiczną a poligamiczną? A jednak nie rozszczyliła się cywilizacyą żydowską. Zakon tylko zezwala na poligamię, ale jej nie nakazuje, a monogamii nie zakazuje; a zatem Zakon pozostawał nietknięty i nie uwłaczało to sakralności cywilizacyi.

Tymczasem wyłoniło się trzecie źródło religii i cywilizacyi, 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 działaniach specyficznych liczbami (które wyrażano głoskami alfabetu); potem przybyła doktryna systematycznych układów przymiotów boskich, z czego rozwinęła się „filozofia kabalistyczna“ (dziwnie bliska braminizmu; „awatary“).¹⁾

Kabała przyczyniła się do podtrzymania talmudu, zastępując zawarte w nim niedorzeczności kabalistyczną interpretacyą, a wtedy wszystko okaże się rozumne i święte. Rabbi Nachman (1195—1270) podjął się tego i głosił, jako kabała jest nauką najświętszą. Zasadniczą księgą kabały żydowskiej jest Sohar pióra Mojżesza ben Szemtoba z hiszpańskiego Leonu (1250—1305).

Kabalistyka uprawianą była z razu 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, a religijnymi, a zatem dostępnymi tylko dla Żydów, do czegoż miałyby Żyd użyć tej władzy, jeśli nie do przyspieszenia,

¹⁾ Żydowska filozofja przymiotów boskich służyła za pomost od Indyj do prawosławia. Wybiega to zbyt daleko poza temat tej książki, żeby się tu o tem rozpisywać. O żydowskich wpływach w cerkwi zob. Dzieje Rosyi I. i II.

przyjścia mesjasza? Pozyskała też sobie kabała serca i umysły rzekomemi częściowemi realizacyami mesjasza z pomocą mężów mesyanicznych, mesjaszów lokalnych.

Urojenia kabalistyki, zastosowane do mesyanizmu, miały nabyć znaczenia praktycznego; zanim to atoli nastąpiło, jęto się przystosowywania talmudu do nowych warunków bytu w gólusie. 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 ostateczne zadał ciosy karaimstwu i trwają aż do połowy wieku XVI. W roku 1565 wykończył rabin jerozolimski, Jakób 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 z przed półtora niemal tysiąca lat, bo niewyczerpalną jest ich moc sakralna.

Stwierdźmyż, jako Szulchan jednako głosi monolatrię. Jehowa występuje jako wróg całej ludzkości, a opiekun tylko ludu żydowskiego; bliżnim jest tylko Żyd; a wynikający z tego wniosek dwojakiej etyki występuje w Szulchanie jeszcze jaskrawiej. Czyż to monoteizm?

Ale w kabale kurczyło się pojęcia Boga jeszcze bardziej. Cudaczna spekulacya 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 nowy wynalazek, mający przyspieszyć mesjasza. Najsłynniejszy z uczniów Isserlesa, rabbi Jakób, zwan następnie w Pradze Polakiem, opracował nową metodę nauki i modlitwy, t. zw. pyłpul. 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 tem, że pyłpul pozostaje w związku z pewną gałęzią kabały, która odmiennością płciową wyjaśniał nawet świat nadprzyrodzony. Wymyślano zaś w tym kierunku teorie coraz śmielsze, które tu pominę.

Pomiędzy kabalistami w Polsce poczęła dominować stara doktryna o Szechinie, niewieściem pierwiastku wśród przymiotów boskich i na tej „nauce“ oparł się za Augusta III. Sasa rabbi Eliezer na Wołyniu, założyciel chasydyzmu. Stwarzał przytem religję 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 prowincyj. Tylko do Wilna nie dopuścił chasydyzmu słynny uczony, 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 mesyanicznym. Jestto koncepcya rozdrobnienia mesyanizmu.

Równocześnie atoli mieli już mesyasa wschodni sefardim (potomkowie dawnych wygnańców hiszpańskich). Zapowiedziano jego przyjście na rok 1648 i tym razem zjawił się. Był nim dla kabalistów wschodnich Sabbataj 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 Jakóba ben Jehudę ben Lejba z Czerniowiec, znanego w historii pod imieniem Franka. Ten działał w Turcyi przez lat 15, poczem 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 wszelkie sposoby 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

meszasz musiał wreszcie gdzieś królować. Był to pierwszy pomysł Judeopolonii. Byłby się może 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 († 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:

Tora	{	I bez talmudu i bez kabały		{	III kabała stara
		{	II bez kabały		
			z talmudem	{ i z kabałą	

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 mesyanizm; wiara, że wszystko musi się skończyć opanowaniem świata przez Żydów. Innej wspólnoty tu niema. Gdzie i w czym zresztą wspólność chasydyzmu a choćby kabały z pentateuchem?! Uznają wszyscy torę, lecz nie z niej wyrosli! A jeżeli do niej się zwracają, ma to również podłoże mesyaniczne. Tam źródło sakralnego wywodu mesyanizmu.

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 niema zmiany w dwojakiej etyce.

Słyszysz się nieraz, że załatwił się już z tem „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 boskiem. 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 sakralną¹⁾.

III.

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. Wspólnem 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 Indjach i nigdy nie rozszerzył się poza Indye. Buddyzm też w Indjach powstał, długo był tam religią panującą, lecz następnie wyparty, trzyma się ledwie w Nepalu, i to w karykaturze istnej. Wspólne też są obu religiom żebrzące osoby, niejako duchowne, i to myli często podróżników. Jestto atoli pomyłka zewnętrznej złudy. W braminizmie żebrze rzeczywiście trzecia część braminów, ale bramin rodzi się braminem, a żebrać nie musi, należąc zawsze i bezwzględnie do kasty naczelnej, mogąc być choćby ministrem — gdy tymczasem mnich buddyjski może pochodzić z kasty jakiegokolwiek, a żebrać jest obowiązany.

Święte księgi Wedd nie mieszczą w sobie religii ściśle określonej. „Hymny aryjskie falują pomiędzy najrozmaitszemi koncepcjami religijnymi. Znajdzie się tam wszystko: adoracja sił przyrody, panteizm, politeizm, monoteizm“²⁾. „Wyraz: religia —

¹⁾ Nie podawałem w tym ustępie na ogół aparatu naukowego, bo spodziewam się ogłosić wkrótce obszerną pracę o cywilizacji żydowskiej.

²⁾ La 274.

ma zgola odmienne znaczenie dla Hindusa, a dla Europejczyka¹⁾. Gdyby powiedzieć, że każda kasta ma swoją religię, nie byłoby się dalekim od prawdy. Im wyższa kasta, tem bardziej odsłania 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 księgi święte 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 zwierząt²⁾. Całemi wiekami wytwarzał się politeizm, jakoby obrazowo-popularna alegorya 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 Indjach nie ma więcej świątyń, jemu poświęconych, jak może jedna lub dwie“³⁾.

Wcielenia przymiotów boskich, awatary, pozamieniały się 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 tysiącami drobiazgami. Prawodawstwo sakralne ogarnia cały krąg żywota i każdą jego chwilę. Tyle życia, ile go przewidywały 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 wy-

1) La 605.

3) La 606.

2) La 68, 69.

magania i obowiązki kultu i kast¹⁾). 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 niema w życiu nic świętego; jestto i tak konglomerat zła. Kto się święta 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“²⁾).

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, czyistością 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 ceremonjach religijnych lub nie wypełni wymaganych oczyszczeń, jeśli np. nie umyje rąk przed jedzeniem, albo ust po posiłku. Oto grzechy, wzbudzające gniew bogów“³⁾).

Byłe spełniane były „tysiączne obrządki zewnętrzne, praktykowane co chwila, nie kłopotą się o resztę. Reszta jest już rzeczą ludzi, jestto strona życia materialna, utylitarna, praktyczna, daleko poniżej zajęć bogów“. Zresztą panteon hinduski nie składa się z moralistów⁴⁾).

¹⁾ Ma 199.

²⁾ La 622.

³⁾ Tamże 638.

⁴⁾ La 638.

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 wogóle żadnym grzechem¹⁾.

„Hindus chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie“ — lecz „moralność jeszcze się w Indyach nie narodziła“²⁾.

Każdy krok Hindusa jest formalistycznie sakralny. Mieści tedy braminizm 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 Indyach wierzenia religijne są podstawą wszystkich instytucyj społecznych; nie są one w istocie rzeczy niczem innem, jak instytucjami religijnymi“³⁾.

Z kategorii bytu opанowane 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 religja 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 niema w braminizmie, tego niema w cywilizacji hinduskiej. Cała tedy ich cywilizacja, positive i negative, na braminizmie polega i z niego wypływa. Co nie jest sakralnem, nie jest dostępne dla wyznawcy braminizmu.

W braminizmie cywilizacja a religja — to jedno.

Istnieje atoli pewna postać braminizmu, której stosunek do cywilizacji należy badać osobno.

Sprzecznność pomiędzy teorią a praktyką braminizmu spostrzegli bramini sami. Wyjaśnić ma to system, zwany *wedanta*, który twierdzi, jako wszelka różnorodność życia jest prostem złudzeniem. Rozległy świat pozorów i złudzeń pozostaje pod władaniem bogini Maji, wielce zmiennej, a umiejącej skrywać praw-

¹⁾ Tamże 640.

²⁾ Tamże 642.

³⁾ La 248.

dę przed umysłami nie posiadającymi należytego wyrobienia. Do tego państwa Maji zalicza się cały panteon hinduski; ile zechce przyjąć z niego i uznać wyznawca wedanty, to jego osobista sprawa¹⁾.

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, tem mniej cywilizacyi, gdyż wedanta ubija wszelką cywilizację.

„Synteza wedantyjska na obszarach życia spowodowała i powoduje znieruchomienie. Człowiek uświadamiający sobie tożsamość jaźni swojej z Jaźnią najwyższą, jedyną i absolutną, osiąga docześnie li tylko wewnątrznie i indywidualnie najwyższy możliwy cel wszelkiego istnienia. Jestto szczyt, ale łącznie z tem zatrzymanie, albowiem wyklucza to już nadal jakikolwiek czynnik dążenia i ruchu“²⁾.

V.

BUDDYZM.

Na bramińskim tle zjawia się w połowie VI. w. przed Chr. Gotama Budda, książę jednego z ludów w północno-wschodnich Indyach. Był długo uczniem braminów, opuścił stanowisko i rodzinę, stał się sanjassą i przewędrował znaczną część Indyj. Nauka jego nie stanowiła przewrotu w metafizyce braminizmu. Zachował oba główne dogmaty bramińskie: życie traktowane jako zło, i wędrówkę dusz. Różni się od braminizmu tem, że nie zajmuje się kwestyą prapoczątku rzeczy; nie dba o Boga czy bogów i nie uznaje nieśmiertelności duszy. Wiara w duszę wogóle została w czystym buddyzmie wcześniej potępiona, jako „herezya indywidualności“. Nie uznaje też czysty buddyzm skuteczności modlitw.

Wszystko to nie wywołałoby w Azji przewrotu religijnego! Różnica w praktyce życia zbiorowego zasadnicza polega na tem, 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.

¹⁾ La 608, Ma 229.

²⁾ Maa 65, 66.

Do usunięcia zła nie zmierza ni braminizm, ni 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, aż dojdzie się do doskonałości moralnej, a która polega na całkowitem 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. Jestto „bezgrzeszny spokojny stan ducha“. Można osiągnąć ten cel stosunkowo szybko, ale może to też trwać lat tysiące. O zbliżaniu się do nirwany, lub też o oddaleniu się od niej, rozstrzyga stopień moralności ostatniej karmy.

Gotama Budda przeciwstawił się braminizmowi decydująco tem, iż utworzył moralność. Prawy buddysta musi być człowiekiem dobrym, i odnosić zwycięstwa nad sobą samym. Nie wolno buddyście zrzucać z siebie obowiązków. Przykład samego Sakija Muni, oparty jeszcze na braminizmie, nie ostał się wobec moralności przez niego samego następnie głoszonej.

Ale najbardziej znamioną 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 moralne¹⁾.

W żebractwie buddyjskiego zakonu nie chodzi jednak o uczczenie ubóstwa, lecz o to, że żebrak nie dąży do niczego w życiu zewnętrznem, 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 obojętnym 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.

¹⁾ Nauka Buddy według Da

Dla ogółu zawiera buddyzm tylko pięć przepisów: nie zabijać (ani 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 wogóle nic sakralnego.

Pomimo wszystko mógł być buddyzm wytworzyć własną cywilizację w Indjach, gdyby był obstawał twardo przy zniesieniu kastowości. Dzięki temu szerzył się szybko w Indjach, lecz w pewnym czasie pogodził się z kastami. Dzieje buddyzmu w Indjach obejmują całe tysiąclecie, od V. w. przed Chr. do VII. w. po Chr. Gdy pogodził się z kastowością, poszły za tem szczyrby inne i począł się na nowo upodabniać do braminizmu. Przestał być czynnikiem fermentu, przestał działać w Indjach historycznie twórczo. Przestawszy reformować, stawał się Indjom niepotrzebny. Do kastowości nadawał się lepiej braminizm i kastom lepiej z braminizmem. Około początku ery chrześcijańskiej Indye podzielone były na nowo między obie religie, od VII. w. zaczyna się ponowna przewaga braminizmu, aż wreszcie buddyzm zniknął z Indyj zupełnie.

Jeszcze w XI. w. niektórzy władcy indyjscy popierali buddyzm, ale w wieku XII., gdy muzułmanie zdobyli Kaszmir, nie było w Indjach już niemal całkiem buddystów. Ale braminizm utrzymał się nawet wobec islamu.

Wytępiony w ojczyźnie, stawał się natomiast buddyzm religią uniwersalną. Od V. wieku zaczęła się ekspansja na Cejlon, stamtąd do Birmy, Syamu, na Jawę, dalej na Sumatrę; wzdłuż drogi prowadzącej z Indyj przez wschodni Turkestan 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 wkra-
cza 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 tem, 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 ge-

netycznego 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 przerost zakonu, urządzonego z jawnem pogwałceniem buddyzmu, hierarchicznie, a w Tybecie sprawującego rządy teokratyczne. Sakralność rozrosła się w lamaizmie tak dalece, iż zakrywa sobą po prostu całe życie, którego nawet niełatwo się tam dopatrzyć poza sakralnością.

Pośród ludów o niższym szczeblu cywilizacji zmienił się zakon w karykaturę. Mongolscy np. dzielą się na dwa obrządki, żółtych i czerwonych, przyczem 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“¹⁾. W tych krajach buddyzm nie podniósł bynajmniej stanu cywilizacji.

Buddyzm przystosowywał się do wszelkiej cywilizacji, jaką gdzie zastał, choćby na szczeblu najniższym. Możliwy jest wśród kastowości, i także bez kast, a więc przy dyjаметralnie 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 cywilizacji²⁾.

¹⁾ La.

²⁾ Da, La, Ł, Ma, Gj, Hr, Hrij, Saa, Sb.

ISLAM.

W islamie jest dziwnie mało teologii, minimalnie. „Zredukował teologię do pierwiastków elementarnych i zniża ją do poziomu natur najgrubszych“. Islam nie pozwala składać ofiar, a „meczety tureckie, to wielka sala modlitwy, bez ołtarza“. Niema 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 jest przybytkiem Boga; obecność Boga nie mieści się w istocie modłów w meczecie.

Źródłami wiary są koran i tradycja, zwana sunna. W układzie koranu niema najmniejszego ładu ni składu; wszelka systematyka pośród 114 jego rozdziałów (sur) pochodzi od komentatorów. Styl i wykład w koranie są przeciwieństwem prostoty i jasności ewangelij; 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 Persya, Indie, Mongolia, tudzież oazy Sahary algierskiej.

Niełatwo odnaleźć w koranie zasady dogmatyczne. Bóg ma 99 epitetów; setnem jest zawołanie: Allah! Największym z proroków przed Mahometem Jezus. Jest poczęty z tchnienia Bożego; Marya jest dziewicą. Ale nie uznają go synem bożym, bo gdyby Bóg mógł mieć synów, byłoby więcej bogów. Zrazu nie zmuszano nawet chrześcijan na islam, a intolerancja przeciw nim nastąpiła dopiero za czasów tureckich. O starym historycznym związku z judaizmem świadczy sakralny ubój bydła i zakaz wieprzowiny. Od Persów i talmudystów przejęto angellologię. Uznaje się też nieśmiertelność duszy i życie przyszłe po sądzie ostatecznym. Roskosze fizyczne zbawionych będą bez liku, ale

za najwyższą łaskę Boga uważał Mahomet możność oglądania Go przez całą wieczność twarzą w twarz¹⁾.

Niejasne są w koranie pojęcia o wolnej woli, lub o przeznaczeniu. Przesadza się wielce co do absolutnego fatalizmu islamicznego.

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 hazardowych²⁾.

Wobec nikłości strony dogmatycznej wywodzi się cała religijność muzułmańska z pięciu zasadniczych obowiązków życia moralnego: modły, jałmużny, pielgrzymki, posty i udział w wojnie świętej. 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 religijny³⁾.

Więzią islamu są bractwa religijne. Każdy niemal dorosły należy do jakiegoś bractwa. Niektóre są czemś w rodzaju naszych Trzecich zakonów. Najstarszy z „zakonów“, sufizm, uprawia askezę ubóstwa, przeciągłe modły, umartwienia i ekstazy. Ponieważ niesposób obejść się w stosunku do Boga bez pośrednika, a więc starszy bractwa, szejik, sufi czy derwisz, czy marabut, bractwa kierownik, staje się zastępcą Boga na ziemi. Skończyło się na tem, iż na czoło życia muzułmańskiego wystąpiło „posłuszeństwo szejikowi na miejsce kultu Allaha“.

„Zakony, zrodzone z rozszczepienia sufickiej nauki, pokrywają cały świat muzułmański“⁴⁾.

Mahomet nadał właściwie tylko koncepcję monoteistyczną temu, co zastał w Arabii. Stąd zezwolenie na niewolnictwo i poligamię. Obecnie niewola 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 doskonalic urządzenia życia zbiorowego, skoro koran urządzenia niższorzędne utrwalił i spo-

¹⁾ An 73—75, 96; Ru 17, Ms 1925, 320.

²⁾ An I. 47—55.

³⁾ An I. 57—65, Schm 181.

⁴⁾ Krz, An II. 31.

pularyzował, tak, jak gdyby one w koranie tkwiły. Miejmyż na uwadze, że muzułmanin z reguły koranu wcale nie zna!

Podobnież poligamia nie jest wprawdzie cechą istotną islamu, lecz przyjęła się w taki sposób, iż sami muzułmanie uważali ją niemal do wczorajsza 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 równą 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 znają¹⁾; ani też wędrownie Turkmenki i Kurdyjki nie zastaniają twarzą²⁾; ani Kabylki³⁾.

Obecnie olbrzymia większość muzułmanów żyje w monogamii, w tureckiem zaś państwie jest poligamia od kilku lat zakazana.

Islam zastał już niewolnictwo i poligamię, a nie byłby mógł się przyjąć, gdyby był 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, wchodząc w drobne nawet szczególności⁴⁾; 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 iurisprudencję. 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 niema. Jakżeż więc oprzeć państwowość na koranie? Pozostawiono to woli i uznaniu władzy, a zatem samowola panującego musiała stać się źródłem pra-

1) An I. 83—86 i 90—92.

2) Ro 63.

3) Bs 122.

4) St.

wa... nieodzownem. 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 podatkowych¹⁾.

O państwowości muzułmańskiej można powiedzieć, jako była łatana 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 godziwem jest to tylko, co jest w koranie, względnie w sunnie; drudzy głoszą, jako dozwolonem jest wszystko, co przez koran nie jest zakazane. W taki sposób powstała już w VIII w. filozofia prawa (Abu-Hanif † 772 r.)²⁾. Na tle tych dwóch zasadniczych prądów powstawało i powstaje niemało sekt.

A niema kraju muzułmańskiego bez sekt, w niektórych niema nawet wcale ortodoksyjnego sunnizmu. Była nadto inna jeszcze przyczyna różniczkowania islamu: Inny jest islam arabski, inny perski, lub indyjski itd. W Indyach islam zrobił się politeistycznym. Dla 50 milionów indyjskich muzułmanów stanowią Mahomet i święci islamiacy nowe bóstwa, przydane do tysięcy dawniejszych. W innych krajach szerzył się islam, ponieważ propagował równość; ale w Indyach 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 Abissynii i w Chinach (wszyscy Żydzi chińscy przeszli na islam).

Powiedziano słusznie, jako „każda rasa przystosowała sobie islam według swego charakteru”¹⁾.

Gdzie islam natrafił na grunt cywilizacyjnie żyzny, i gdzie górę wzięła ta interpretacya koranu, jako dopuszczalne jest

1) An I. 80.

2) An I. 120.

1) An I. 32, II. 229—235.

wszystko, co w nim wyraźnie nie zakazane — tam islam ożywia! cywilizacye bujnie. Tak powstała cywilizacya 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 negatywnie¹⁾. Ale język ich, dzięki koranowi, stał się językiem świętej cywilizacyi, wykraczającej znacznie poza ramy koranu, błyszczącej nauką.

Naukowość cywilizacyi arabskiej (oni ocalili Aristotelesa) przenosi się często mylnie na islam, jako taki. Niektórzy uważają nawet islam za religię (i cywilizację) specyficznie intelektualną, „skierowaną wyłącznie ku czystemu rozumowi“²⁾. Aleć nie wszystko, co „arabskie“, należy do całego islamu, i nie wszystko, co muzułmańskie, do cywilizacyi arabskiej!

Trzeba też odróżnić ludy, które otrzymały koran od Arabów, a od Turańczyków. Są to dwa światy co do cywilizacyi. Np. uczeni arabscy uważają Turka za coś gorszego od گیاورów! Jestto barbarya islamu. A pośrodku cały szereg kultur islamicznych: bagdadzka, perska, hinduska, kipczacka i dungańska (w Chinach).

W islamie dopuszczalne są wahania i odmiany tak wielkie, iż niesposób mówić o koniecznej identyczności religijno-cywilizacyjnej, jaka zachodzi w żydostwie i braminizmie. Całkowita sakralność cywilizacyjna przejawia się chyba tylko w najsłabszej 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)³⁾.

Poza tym jedynym przykładem islam sam przez się cywilizacją odrębną nie jest, a możebnym jest przy rozmaitych cywilizacyach. O ile powstaje w islamie prąd, robiący z niego cywilizację, jest ona zawsze defektywną.

¹⁾ Np. najazd etnicznego żywiołu arabskiego na północną Afrykę nastąpił dopiero w XI. wieku.

²⁾ Ps 44, 47.

³⁾ Bs 22, 134, 213, 236, 239.

VI.

CHRZEŚCIJAŃSTWO ORYENTALNE.

Zaledwie rozpoczęte są badania, które pozwolą orzec, co ze wschodnich sekt chrześcijańskich wsiąknęło w niektóre sekty tak braminizmu, jakoteż buddyzmu, i potem islamu, a co wzajemnie z tych religij oddziało na sekciarstwo chrześcijan wschodnich. Chrześcijaństwo traci na gruncie wschodnim niezmiernie wiele, a zwłaszcza swą pozytywność i organizacyjność, z jedynym 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 sobie 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 Abissynię dośzczętnie! Wytworzył się tam zlepek z kilku rozmaitych cywilizacyj, nanizanych mechanicznie na przeżytki staroegipskie, a wszystko na szczeblu jak najniższym¹⁾.

W Afryce powstała sekta donatystów, stanowiąca podłoże najzgubniejszej rewolucyi społecznej, która podminowała cywilizację rzymską, a Wandalom ułatwiała dzieło zniszczenia.

Azyatyckie zaś chrześcijaństwo odznaczało się taką ustępliwością względem cywilizacyj tamtejszych, iż wytworzyło się z tego jakieś cudaczne chrześcijaństwo, defektowne, prawdziwie kalecze.

Historycznie najznacniejszą sektą stali się w Azji nestoryanie. 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 ojgurskiej, i w państwie mongolskiem dżingishanów. Kilku z nich było nestoryanami, Krucyaty na odzyskanie Ziemi św. były obok katolickich także nestoryańskie. Ci chrześcijanie byli najgorętszymi zwolennikami

¹⁾ An II. 173—175; Ms 1926, 510.

ekspanzyi imperium mongolskiego (oni rozstrzygnęli bitwę pod Lignicą). W Kipczaku bywali również władcy nestoryańscy, a wielki hanat tatarski rozpadł się z powodu współzawodnictwa islamu, jassaku (mongolskiego) i nestoryanizmu; ostatecznie zwyciężył w Mongolii buddyzm, w Kipczaku islam. Nestoryanie przejęci byli cywilizacją turańską, kulturą ojgurską, przejętą od „niebieskich“ Mongołów¹⁾.

Na dworze hańskim, latem wędrownym, zimą w Saraju, rezydował stale reprezentant Cerkwi grecko-słowiańskiej, metropolii „Kijowa i wszystkiej Rusi“, t. zw. biskup Saraju. Faktem jest, jako na hańskim dworze nie odróżniano prawosławia od nestoryanizmu, a ze strony Cerkwi nigdy nie prostowano tej omyłki. Nestoryanizm wywarł znaczny wpływ na tę Cerkiew. Oba te wyznania lubują się w kulcie św. Mikołaja, a przeróżne kwestye małżeńskiego prawa dla popów, sprawa o cielęcinę i i. pochodzą od nestoryanizmu.

Stoi też prawosławie cywilizacyjnie blisko chrześcijaństwa azyatyckiego²⁾, a czyż kultura Rusi nie pozostaje w ścisłym związku historycznym z cywilizacyami mongolską i turańską wogóle? Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administracyę, od kazańskich obyczaj warstw wyższych (tieremy itp.). Budownictwo cerkiewne wywodzi się z Oryentu azyatyckiego.

Słabe były natomiast wpływy bizantyńskie na Cerkiew ruską, a na państwowość i życie duchowe jeszcze niklejsze. Błędne jest wliczanie Moskwy do cywilizacyi bizantyńskiej. W Turcyi było bez porównania więcej bizantynizmu, niż w Rosyi.

Gniazdem wpływów bizantyńskich była góra Athos, z całą swą anarchią mniszą. Jej filia, Ławra Poczerska w Kijowie, skąd z początkiem XII w. wyszła t. zw. Kronika Nestora. Tej kronice przypadła rola decydująca w zerwaniu stosunków z Rzymem i w rozpowszechnieniu żywiołowej nienawiści do łaciństwa. Z Athosu pochodzą „skopcy“; pierwszy pojawia się w Kijowie już w r. 1004, a potem bywali skopcy i biskupi³⁾.

Wszędzie a wszędzie na Wschodzie pierwiastek moralny podporządkowany jest sile materialnej. Tak też było w Bizancyum. Pozostaje to w związku z bizantyńskim nadawaniem

1) C, Kt 22, An I. 169, moje Dzieje Rosyi I.

2) Związki wstecz, aż do gnostycyzmu i manicheizmu zob. Js.

3) „Dzieje Rosyi“ tom I. i Cze.

formie wyższości nad treścią. Towarzyszy temu silny popęd do ujednostajniania; bizantyzm nie rozumie jedności bez jedno-stajności. Kościół wschodni zatracił wręcz zdolność rozumienia prądów zmierzających do zróżniczkowania w obrębie jedności (stąd jeden tylko zakon, bazylikański). Odmienne też pojmuje się uniwersalizm chrześcijaństwa: katolicyzm dąży do niego w imię zasadniczego celu, pomimo różnicowości w szczegółach, gdy tymczasem bizantyńczycy 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 „kajdazem“ o tyle, o ile władza państwowa zezwoliła. Społeczeństwo nie ma głosu wobec władzy państwowej.

Tem wszystkim przejęła się schyzma carogrodzka. Kościół przystosował się niewolniczo do cywilizacji bizantyńskiej, odkąd zerwał jedność z Rzymem, odkąd przestał być katolickim.

Był czas, iż cywilizacja bizantyńska ogarniała Europę, sięgając aż do Hiszpanii. Potem nastąpiła powrotna fala, zmywająca te naleciałości (dzięki głównie reformom kluniackim), ale znaczna część Niemiec została przy cywilizacji bizantyńskiej. Wytworzyła się kultura bizantyńsko-niemiecka. Objawem tego był stosunek cesarzów do papieża, zwłaszcza na wyprawach włoskich, walka o inwestyturę, a najbardziej t. zw. „reformacja“. Protestantyzm wprowadził bizantyńską hegemonię państwa nad Kościołem, aż do ogłoszenia zasady: cuius regio, illius religio. Dalszą konsekwencją był józefinizm. Nawet katolicyzm niemiecki był zarażony. Doszło też do jawnego ubóstwienia państwa¹⁾;

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 tem przeszczepianie na Ruś cywilizacji łacińskiej, lecz prąd ten zatrzymał się na granicy litewsko-moskiewskiej.

¹⁾ „Bizantyzm niemiecki“ w Przeglądzie Powszechnym 1927.

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 tem nastał nowy okres wpływów protestanckich na Cerkiew. Od r. 1698 zaczyna się germanizacya oficjalnej Rosyi. Car ogłasza się głową cerkwi, sekularyzuje sporo, wprowadza niemiecki „synod“ i z „oberprokuratorem“.

Wprowadzono ustrój protestancki do Cerkwi, nie mającej z protestantyzmem nic wspólnego teologicznie. Toteż odtąd musiał nastać tam rozstrój nieuleczalny¹⁾.

Ten szereg faktów poucza, jako podobieństwa a różnice wyznaniowe w samem nawet chrześcijaństwie nie pociągają za sobą wcale podobieństw lub różnic cywilizacyjnych. Prawosławie, teologicznie tak bliskie katolicyzmowi, jest mu cywilizacyjnie jeszcze dalszem, niż niemiecki bizantyzm.

Ani też unia nie stanowi o zmianie cywilizacyi; to co innego, a tamto co innego.

Widzimy tedy, jako chrześcijaństwo nie stanowi jakiejś cywilizacyi. Zestawmyż metodę życia zbiorowego u nestoryan mon-golskich, u bizantyńców, w Anglii i u Francuzów itd., i dopatrzmy się czegoś cywilizacyjnie wspólnego!

Bizantyński Kościół określa cywilizację w niemalej 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 gubernji być nam cywilizacyjnie bliższym od kalwina wileńskiego.

W gałęziach chrześcijaństwa orientalnego są wyznania, aleć niema cywilizacyi monofizyckiej, nestoryańskiej, schyzmatyckiej. Nestoryanizm dzieli losy ojcuryzmu, schizma carogrodzka spływa z cywilizacją bizantyńską, a moskiewska schizma utkwiała w cywilizacyi turańskiej. Bo chrześcijaństwo orientalne stosuje

¹⁾ Dzieje Rosyi od najdawniejszych do najnowszych czasów. Wydanie skrócone. Warszawa 1921.

się do wszelkiego podłoża cywilizacyjnego; tam takie chrześcijaństwo, jaka gdzie cywilizacja.

A teraz przejdźmy do katolicyzmu.

VII.

KATOLICYZM.

Ewangelie nie dostarczają bezpośrednich wskazówek do urządzania życia zbiorowego, a jednak niema takiej dziedziny bytu, w którejby się na nie nie można było powoływać. Brak w N. Testamencie jakichkolwiek przepisów, jak uprawiać naukę i sztukę, jak urządzać państwo, jak strzedz zdrowia lub jak się zabierać do walki o dobrobyt; ani tam niema prawideł, jak sobie dzień urządzić, ni 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 ewangeljach 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 tem 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 swemi tezami ekonomicznemi, obaj duchowni, nie mieli również żadnych roszczeń, żeby się osłaniać powagą Kościoła. To i owo z tych dawnych roztrząsań dochowało się w tradycji i doczekało się czasów najnowszych, kiedy sprawa o słuszny zysk a 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 papieństwem, a zatem z Kościołem. Wszystkie zaś te oświadczenia papieskie opierają się wyłącznie o etykę kato-

licką, wysnuwaną z ewangelij, i nie posuwają się poza to. Reszta pozostawiona jest rozumowi wspartemu etyką ewangeliczną.

Dochodzić rozumowo wolno nawet prawd wiary, tem 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, tem samem 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 zaszczepia katolicyzm pierwiastki etyczne.

Co najważniejsza, że Kościół prawo wywodzi z etyki. W ewangelii niema zgoła prawa, ni prywatnego, ni publicznego. W Kościele prawników nigdy nie brakło, lecz prawo kościelne ograniczone jest do stosunków kościelnych i z Kościołem ściśle związanych, a poza tem 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 sakralnem, nie posiadając cechy religijnej. Zachodzi tu związek z cywilizacją starorzymską, bo u Rzymian prawo przestało po raz pierwszy być sakralnem. Kościół pozostawił ten stan rzeczy, dając wier-nym wolną rękę do świeckiego rozwoju prawa.

Istnieje wprawdzie katolickie zagadnienie „*de civitate Dei*“ i filozofia katolicka poświęciła wiele pracy dociekaniom, jakim winno być społeczeństwo i państwo chrześcijańskie — ale nigdy Kościół nie wybrał form jakiegoś państwa lub społeczeństwa, ażeby się z niem 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, wogóle klasycznej. Filozofia scholastyczna i neoscholastyczna oparła się na Aristotelesie. Od Aristotelesa 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. Ni w doktrynie, ni w etyce, nie przystosowywał się nigdy do świata klasycznego, ani też nie dostarczał sposobności do jakiegokolwiek „dwojewierja“; nie wziął też nigdy udziału w dążeniach do rzekomych syntez religijnych¹⁾. Toteż ileż pojęć i instytucji starorzemych uległo odrzuceniu!

Bądźcobądź 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 spłot cywilizacyjny; lecz spłot katolicyzmu nie obciętego i bezkompromisowego z obcętym 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 nowonawróconych ludów do niej nie prze.

Wybermy dla przykładu cywilizację wybitną a całkiem odrębną, chińską, jakby drugi biegun obok łacińskiej. Uczeń misjonarzy 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 († 1669) dokonał reformy kalendarza chińskiego²⁾. Obecnie zaś ma być powołany do Chin „mistrz z bejrńskiej szkoły artystycznej, by na miejscu zapoznał się ze sztuką wschodnio-azyatycką i stworzył odpowiedni wschodnio-azyatycki styl kościelny“³⁾.

Wiadomo, że istnieje chińska i japońska, nawet annamicka rodzima hierarchia katolicka; są tam nawet trapiści krajowcy⁴⁾. Czyż tam który z nawróconych porzuca tę 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.

¹⁾ Cf. „Rzekome syntezy religijne“, Przegląd Powszechny 1930.

²⁾ Ms 1925, 504.

³⁾ Ms 1927, 187.

⁴⁾ Ms 1927, 52, 54, 55.

Jakżeż znamienne jest pod tym względem jedno z rozważań O. Piotra *Charles T. J.*, w którym czytamy następujące słowa, pełne mądrości i wzniosłości zarazem:

„Możliwe, że tam blisko Mandale (w Górnej Birmie) lub Ku-ling (w prowincyi chińskiej Kiangsi) przygotowałeś nam Pannie, wielkiego chrześcijańskiego teologa, który nam poda duchowny wykład Kazania na Górze i nauczy nas najwznioślejszego sposobu modlitwy. Zresztą, czyż nie było niegdyś bardzo nieprawdopodobnem, żeby Tagasta miała wydać św. Augustyna? Czyż mógłby był ktoś wyobrazić sobie, że do przekładu Pisma św. powołasz Dalmatyńca (św. Hieronim), lub że jakiś niepozorny żydowina z Tarsu, w Cylicyi, 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 Aristotelesie¹⁾).

Jest też katolicyzm religią najbardziej filozoficzną; do należytego rozumienia go trzeba niemałego stopnia wykształcenia filozoficznego. Jestto jedyna religia naukowa. Z uprawianią nauk wyrosło wysokie stanowisko katolicyzmu, jak z nieuctwa wywodzi się upadek chrześcijaństwa oryentalnego. Katolicyzm jest religią intelektu.

Jędrnie i stanowczo wyraża się pod tym względem w tych dzisiejszych latach (1925 r.) zasłużony Ks. Dr. *Aleksander Zychliński*:

„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 orjentację całemu moralnemu życiu człowieka²⁾).

Czyż tylko intelektu religią jest katolicyzm? A uczucie? Lecz nie lubię, 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. Tłumaczmy to uczuciem, wyjaśniając doprawdy jedną niewiadomą przez drugą. Do pomoże nam porównanie katolicyzmu z religjami niższego typu, mianowicie zestawienie życia powszedniego na tle religijnem. Dzieje katolicyzmu, to ciągle dzieje skracania rytuału i formal-

1) Ms 1927, 6—8.

2) Hu w przedmowie tłumacza.

ności; 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 niema poza chrześcijaństwem zachodniem.

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 możebne są w niejednej cywilizacji, same jednak żadnej nie stanowią.

Podnoszono tu kilka razy etykę katolicką. Zastanówmyż się konkretnie a ściśle po świecku, na czym polega ta etyka w stosunku do wszystkich cywilizacyj, powołanych jednako, by stać się we wspólnej owczarni. Zbierając i badając krytycznie fakty z dziejów społeczeństw historycznych, jakoteż z samych dziejów Kościoła, tudzież wspomnienia misyjne z rozmaitych kątów świata, nabrałem przekonania, że kwestya ta da się ująć krótko, jasno a przytem 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 cywilizacyj. Czterema klinami wbija się w każdą cywilizację, a te są: małżeństwo monogamiczne dożywotnie; dążenie do zniesienia niewolnictwa; zniesienie msty 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 materyalną wzbogaciła się dzięki szkole kluniackiej nadbudową etyczną dalszą, jako w pewnych razach należy przeciwstawić się ściśle materyalnej 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. Dożywotność monogamii podnosi stanowisko kobiety tak dalece, iż dążenie do równouprawnienia staje się prostą konsekwencją, przez Kościół silnie popieraną. Wywołuje to zmiany w prawie rodzinnym i spadkowym, odmienne poglądy na rodzinę i dom. Obstać zaś Kościół przy tym postulatcie nie tylko twardo, ale wprost radykalnie: nie udzieli chrztu nikomu, kto

się na to nie zgadza. Monogamię zaprowadza się od razu, nie nie zwlekając.

Nie znosi atoli żaden misyonarz 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 narodziło 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 robota weszła w dziedzinę etyki, skoro stała się etyczną czynnością, stawała się tem samem godną szacunku. A zatem może się jej oddawać nie tylko niewolnik; człowieka wolnego ona już nie hańbi.

Warto się zastanowić, czy nie w tem tajemnica rozwoju rękodzieła 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 obarczał wzdargą 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 ze mstą występuje misyonarz również radykalnie, jak do walki z wielożeństwem. Nie tu miejsce, ni pora, podnosić wątpliwości, czy radykalizm ten jest wskazany; pozwolę sobie tylko na uwagę, jako misyonarze nie zdają sobie sprawy z tego, że to nie zwykła ubijatyka i mordy, ale spełnianie poważnego postulatu etycznego — według rozumienia owych ludów.

Znosząc mstę, musi Kościół dążyć do sądownictwa publicznego, a tem samem do zawiązków państwowości. Niema tedy 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 czem posiadamy wiadomości źródłowe:

Biskupi chcieli, żeby książę Włodzimierz wprowadził sądownictwo kryminalne z urzędu. Dla Greków i Bułgarów bizantyńskich, zasiadających na dostojenstwach cerkiewnych kraju nowonawróconego, było to barbarzyństwem, żeby zabójstwa, męzobójstwa, a nawet rozboje, pozostawione były prawnoprywatnej „krwinie“. Przedstawiają więc Włodzimierzowi, jako jest to jego obowiązkiem ścigać i karać zbrodnie wprost mocą swej władzy, z ramienia państwa i że powinno się je karać choćby na gardle. Teorya 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 tedy pod tym względem do żadnych obowiązków. Pokoleń trzeba było, nimby to zrozumiano! Tradycya wkłada w usta Włodzimierza znamiennej odpowiedź na propozycję biskupów: „Boję się grzechu“. A kiedy biskupi na razie zdecydowali się poprzestać na tem, by przynajmniej rozbójnictwo karane było z urzędu, przystał na to książę, lecz wywołał od razu niechęć starszyny. Zwołuje więc wspólną naradę dostojników duchownych i świeckich, na której zapadła uchwała kompromisowa. Za rozbój będzie „wira“ (grzywna, co Waregowie przenieśli ze Skandynawii), ale skoro to ma być sądownictwo książęce, więc wira nie przypadnie już poszkodowanym, 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 ścigał, a nie ustanowił nawet żadnej służby do tego, jakżeż mógł ścigać wirę? Praktyka poszła też starą drogą — „i postępował Wło-

dzimierz według urządzeń ojca i dziada“ — jak zapewnia kronika Nestora¹⁾).

Rodowe wykonywanie msty 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 dziwmy się tedy, że pośród kolorowych neofitów opozycja bywa tem bardziej stanowcza, im bardziej pochodzi z wielkiego nieporozumienia.

Kościół zwalcza to radykalnie, i tem samem zmusza społeczeństwa nawracane do państwowości, tj. do obmyślania urządzeń państwowych. W niejednym miejscu globu geneza państwa wywodzi się od misyj.

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 którem wypadnie nam mówić o stosunku rozmaitych cywilizacyj do prawa prywatnego a publicznego, co będzie omówione w następnym rozdziale. Dotychczas zachodziło w poruszane tu kwestye tylko prawo prywatne; kwestya msty ma korzenie też w prywatnem, skąd chce się ją wyrwać w dziedzinę publicznego.

VIII.

ZESTAWIENIE.

Gdyby religia była zarazem cywilizacją, byłoby cywilizacyj tyle, ile religij. Historya zaś wykazuje, jako pewna religia może rozciągać się na rozmaite cywilizacje, będąc uniwersalną — i przeciwnie, pewna cywilizacja może mieścić w sobie wyznawców rozmaitych religij. Wyrażenia: cywilizacja chrześcijańska, muzułmańska, buddyjska są prostemi zwrotami języka potocznego, lecz wobec nauki pozbawione są znaczenia; podobnież jak wyrażenia: cywilizacja europejska (jest ich w Europie cztery!).

Nie według religij układają się cywilizacje, ale to nie ulega wątpliwości, że religia stanowi wszędzie najważniejszą część cywilizacji, ponieważ wywiera ogromny wpływ na pojęcia abstrakcyjne²⁾. Jakież to znamienne, że Chińczykom zarzuca się po-

¹⁾ Dzieje Rosyi, tom I. 109, 110.

²⁾ Ciągłość pewnych abstraktów od gnostycyzmu i manicheizmu aż do Dostojewskiego stwierdził Js.

wszechnie brak uzdolnienia do abstraktów, podobnie Japończykom, a właśnie cała cywilizacja chińska jest areligijną!

Nawet najniższa z religij 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. Bądźcobądź 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 religij do cywilizacji. Najrozmaiciej układają się sprawy pomiędzy religiami a cywilizacjami. Pod tym względem występuje jaskrawo nierówność religij.

Teza o równości religij zrodziła się za „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“. Jestto błąd nad błędy, a nigdzie może nie okazuje się to tak dobitnie, jak w nauce o cywilizacji. Gdyby były sobie w zasadzie równe, oddziaływałyby na cywilizację w zasadzie jednakowo; zachodziłyby różnice ilościowe, a nie jakościowe.

Ideał religii, wywołującej pełnię życia, stanowił był marzenie kapłanów egipskich, a potem najtęższych głów cywilizacji hellenistycznej. Marzono o syntezie dwóch lub kilku nawet religij, kuszono się o religię sztuczną, by z jej pomocą osiągać wyższe szczeble cywilizacji i jednoczyć ludy. Zawiódł jednakże eksperyment Ptolomeusza I. egipskiego i jego zięcia, Lysimacha trackiego, kiedy panował także nad Frygią. Przyzwawszy z Hellady Tymoteusza Eumolpidę z Eleusis, reformatora kultów Izdy i Attisa, przerabiano Serapisa na Zeusa i próbowano syn-

tezy wierzeń helleńskich z azyatyckimi, starając się ścieśnić przy sposobności pierwiastek azyatycki. Syntezę tę mieli wyznawać poddani dyadochów i pozornie przyjęła się, ale wzmagając się coraz dalszemi dodatkami, czerpanemi zewsząd w imię rozwoju syntezy, doszła do absurdu, niegodnego Hellady, a obniżającego hellenistyczność. Ptolomeus i Tymoteusz z Eleusis pragnęli dorobić do gotowej, rozwiniętej cywilizacji, „stosowną” religię, któraby tę cywilizację utrwałała i podnosiła — a skutek był przeciwny¹⁾. 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 dżingishan, Temudżin, próbował być twórcą religii politycznej dla ogromu swego państwa. Przyjęty przez niego w r. 1189 tytuł *Sutu Bogdo* oznacza nie mniej, niż wcielenie Boga. Płatały się w tej religii „łani świetlanej” wpływy nestoryańskie z buddyjskimi. Sprawa nietylko nie powiodła się, ale uniwersalne państwo mongolskie rozpadło się następnie właśnie z przyczyn religijnych, dla walki nestoryanizmu, islamu i buddyzmu. W końcu rozpadł się nawet Kipczak (Eurazja od Jeniseju po Don) z powodu współzawodnictwa islamu, mongolskiego „jassaku” i nestoryanizmu²⁾. Tym razem religie okazały się mocniejsze nad cywilizacje.

Rojeń o syntezie religij nie zabrakło i potem, aż do czasu niniejszego hitleryzmu, próbującego swych sił również na warstwie religii sztucznej. Zachodzi tedy kwestya: 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 polyteizmem, a islam w Indjach przyczyniać się do powiększenia 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, swemi czterema postulatami etycznymi, stawianemi ustrojowi życia zbiorowego.

Wielce nierównymi są tedy religie w stosunku swym — biernym i czynnym — do cywilizacyj. Religie bliskie sobie pod

¹⁾ Zi

²⁾ Dzieje Rosyi, tom I. Por. „Rzekome syntezy religijne”, Przegląd Powszechny 1930.

względem teologicznym, mogą cywilizacyjnie mieścić się w przeciwnych obozach, jak np. katolicyzm a schyzma bizantyńska; i odwrotnie mogą należeć do tej samej cywilizacji wyznawcy religij teologicznie sobie obcych. Gdyby religia była za jedno z cywilizacją, musiałby kacap z tulskiej gubernii być nam cywilizacyjnie bliższym od kalwina wileńskiego. Pomiedzy prawosławnym a katolikiem był na ziemiach polskich taki przedział cywilizacyjny, iż równał się przepaści, gdy tymczasem czy dostrzegł kto przedział cywilizacyjny pomiedzy katolikiem a ewangelikiem w księstwie Cieszyńskim?

O ile chodzi o ilość ingerencyi w cywilizację, islam wywiera jej więcej od chrześcijaństwa wogóle, a bez porównania więcej od katolicyzmu; lecz tyczy się to tylko starej szkoły, uważającej, jako prawowiernemu dozwolonem jest to tylko, czego koran wyraźnie dozwala. Natomiast druga szkoła, twierdząca, jako dozwolonem 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 bądźco bądź byli i są. W każdym razie muzułmanin ma znacznie więcej wskazań religijnych w dziedzinie cywilizacyjnej, niż katolik.

Jeżeli probierzem religii miałoby być prawodawstwo religijne w sprawach zdrowia, walki o byt, nauki i sztuki, państwowości itd., gdyby to miało stanowić ideał religii, natenczas najwyższe stałyby bramińska i żydowska, bo tworzą całe cywilizacje na podłożu wyłączenie religijnem.

Są więc cywilizacje sakralne, półsakralne i niesakralne. Ponieważ „z owoców ich poznać ich“, zastanówmy się nad wynikami cywilizacyjnej całkowitej ingerencyi tych religij. Urządzenia państwowe utknęły u Izraela tudzież u Hindusów na stopniu elementarnym; ludy te okazały zupełną niezdadność do tworzenia państwa na większą skalę. Nawet materyalną kulturę pozyskali Żydzi dopiero w „golusie“, a wyznawcy braminizmu dotychczas ledwie w jakimś promille 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 ostatniem 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 apryorycznie ustalone, gdzie niema wątpliwości i dociekań, tam rozwój 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 znacznych uważam tylko dwie za sakralne na pewno. Tybetańska jest wątpliwą. 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 polyandryi? 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 do notowania obrzędów wesel i pogrzebów, wogóle do zewnętrznych stron życia, w mniemaniu, że uprawiają poważną naukę — a tymczasem *rara avis* między nimi, ktoby 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 sprostął nowym zakłaniom rozwoju historycznego; w zawilszych momentach historii religia przestawała być dla islamisty dźwignią życia. Kultury najwyższe w cywilizacji arabskiej, bagdadzka i kordoweńska, wychylały się nieraz poza islam, z czego powstawał rozłam warstw wyższych a niższych, dochodzący często do rozbieżności i rozsadzający społeczeństwo a unicestwiający urzędnictwa państwowe. W turańskiej zaś cywilizacji dopomagał islam turańskiej obozowości, ale też niczemu innemu i dzicz pozostawił dzieć.

Wychodzi na to, że ze sakralności powstają wprawdzie cywilizacje, ale typu niższego. Identyczność cywilizacji a 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 tem 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, tem mniej sakralności nakłada ona na życie zbiorowe.

ROZDZIAŁ VIII.

Próba systematyki

I.

ZASTRZEŻENIE.

Przerobiliśmy dociekań niemało, a na materyach wielce różnorodnych. Z jakimżeż wynikiem? O ileż te roztrząsania rozmaite zdadzą się do wykrycia przyczyn różnaitości cywilizacyj? Badaliśmy jednak tylko objawy życia wpływającego z powinowactwa krwi i związanego z tem trójprawą; zyskaliśmy wprawdzie cenne drogowskazy, gdzie szukać dalej wątku sprawy, ale dopiero rozważanie zagadnienia stosunku religij do cywilizacyi doprowadziło nas do kwestyi prawa publicznego i dalej do tematu nowego: stosunku społeczeństwa a państwa. Lecz najpierw reasumujemy:

Widzieliśmy, jak czynnikiem różnicującym ponad wszystkie inne stał się stosunek człowieka do ognia. Któż zdoła przewidywać, czy nie wykryje się więcej ludów nie umiejących ani 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 ze samych dziur! Niełatwo wobec tego zdecydować się na jakąś systematykę cywilizacyj, tem bardziej, iż zachodzi druga przyczyna, tkwiąca w samej naturze przedmiotu.

Czyż bowiem rozwój trójprawo dokonuje się w liniach prostych? W rzeczywistości częste bywają kształty mniej wyraźne, gdzie czasem jedna cecha zaciera drugą, jakby w mieszaninie. Życie posiada kombinacyj więcej, niż nauka zdoła strawić sche-

matów! 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 tedy 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 kwestya, czy ilość ich zwiększa się, czy zmniejsza w miarę, jak znaczniejsza część ludów ziemi osiąga wyższe szczeble cywilizacyjne.

Jak ras i języków, podobnie cywilizacji było niegdyś więcej, niż obecnie. Im prymitywniejsze bowiem stosunki, tem szczuplejsze terytorjum wystarcza na osobną metodę ustroju życia zbiorowego, ale też tem większa ich nietrwałość. Ile cywilizacji przepadło, bo metody ich okazały się nieprzydatnymi do większego rozwoju, tego nie będziemy nigdy wiedzieć. Są cywilizacje niedoszące, zaskrzepłe, niezdadne 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 ni poglądów!

Ależ niesposób 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 ani 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 zamierzczej cywilizacji etruskiej? fenickiej? a tocharskiej, świeżo odgrzebanej z popod piasków pustynnych Turkestanu 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 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 zgrubsza oryentować w cywilizacjach czerwono-skórych w Peru i Meksyku!

Zachodzi zaś wielkie prawdopodobieństwo, że dalsze odkrycia archeologiczne przysporzą nowych pytańników. 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 nieznanej“! Trzeba się ograniczyć do niewielu lepiej znanych, a okoliczność ta, nieuchronna, stanowi walną lekcję... skromności.

Trzeba sobie z tego zdawać sprawę. Robi się próbę dlatego tylko, że do postępu nauki niezbędnem 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 niema wyrazistszego kryterium stanu danej nauki, jak systematyka jej dziedzin. Możnaaby się też spierać o to, czy systematyka stanowi część nauki istotną, czy też tylko środek pomocniczy do oryentowania 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 nauki!

Rozpiętość w niezgodności schematu naukowego z rzeczywistością zwiększa się przez to, że nauka ma zawsze skłonność do upraszczania swych wywodów, do generalizowania przy naj-

mniejszej możliwie ilości typów, określanych naukowo i w systematykę wprowadzanych, jako ilości wyższorzędne. Im wyżej wspina się nauka, tem mniej wylicza sobie takich działów. 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 praktycznem, gdy chodzi np. o zbudowanie okrętu czy elektrowni, jednakże wiemy również na pewno, że nie zbuduje ich najlepszy majtek ni monter, gdyż nie są biegli... w teorii.

Schematy naukowe nie koniecznie dają całkiem właściwy obraz życia, lecz mimo to są nieodzowne, żeby się w życiu nałężycie oryentować, żeby wiedzieć, dokąd się zmierza — i żeby życie opanować, kierując niem według ludzkich możliwości. Bo chociaż schemat rzadko kiedy bywa ściśle identyczny z rzeczywistością, ale rzeczywistość bez niego jeszcze rzadziej bywa zrozumiałą.

Z temi zastrzeżeniami przystępuję do próbnej systematyki. Operować mogę tylko cywilizacyami najlepiej znanemi, ale według wszelkiego prawdopodobieństwa te cywilizacje wielkie i bardziej zbadane dostarczą dostatecznej osnowy, przydatnej mutatis mutandis także dla drobniejszych i drugorzędnych. Byleśmy 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 tedy zastanawiać się głównie nad cechami współczesnych nam metod ustroju życia zbiorowego. Wyłączam cywilizację tybetańską od dalszego wnioskowania, bo zbyt mało jest zbadana. Pola doświadczalnego dostarczą siedm głównych istniejących dziś cywilizacyj: żydowska, bramińska, chińska, turańska, arabska, bizantyńska i łacińska; inne posłużą tu i ówdzie do uzupełniania nasuwających się w toku rozprawy wniosków.

II.

OPANOWANIE CZASU.

Rozważania nad stosunkiem religij do cywilizacyj dały wyniki nietylko negatywne. Okazało się wprawdzie, jako nie religie powodują rozmaitość cywilizacyj, lecz równocześnie wyłonił

zała ten dorobek cywilizacyjny tym społeczeństwom, które są cywilizacyi rzymskiej spadkobiercami.

A więc nawet era może nie być niczem więcej, jak czasomierzem, różniąc się od pomiaru dnia lub miesiąca tylko ilościowo, a nie jakościowo. Różnicę jakościową wprowadza tedy jakiś inny czynnik.

Chodzi o czasu opanowywanie, podobnie jak opanowuje się przyrodę i przestrzeń. Mierzenie odległości czasem, znane najniższym nawet szczęblom, czyż nie mieści w sobie „czwartego wymiaru przestrzeni“? Do opanowywania przestrzeni walny to środek pomocniczy; za opanowaną można jednak uważać pewną przestrzeń dopiero wtedy, gdy człowiek może w niej według powziętego z góry zamiaru zejść dokądkolwiek i wrócić skądkolwiek oznaczoną z góry drogą. Tu nie starczy sama gruba empirya; trzeba do tego uświadomienia sobie kierunków, a to wymaga, ażeby pewne miejsce uważanem 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 tem 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 wszelkiem działaniu intelektu tylko pośrednio, o tyle, o ile „wszystko ma związek ze wszystkim“. Bądźco bądź nietrudno stwierdzić w rozwoju opanowywania przestrzeni także rozwój abstraktów; stwierdzać go coraz łatwiej.

Opanowywanie przestrzeni posiada niejeden punkt styczny z opanowywaniem czasu. Jak tamto polega na tem, żeby móc dowolnie a świadomie krążyć w oznaczonej przestrzeni przez oznaczone z góry miejsca — podobnie opanowywanie czasu polega na tem, żeby według własnego zamiaru, w oznaczonej na to części czasu, stało się coś, co od woli ludzkiej zależnem być może.

Władca czasu dzieli go i rozstawia na drogach swego życia według własnej woli. Termin jest w czasie tem, czem w przestrzeni meta i stanowi kryterjum stopnia opanowania czasu. To zaś staje się rusztowaniem tradycyi, przez co przyczynia się do wyrobienia historyzmu. Ale zrozummyż, 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 stać się panem swego życia.

Wyznaczanie terminu musi wieść do starań o oszczędzanie czasu. Im więcej tedy w czymś porządku życia roztropnie ułożonych terminów, tem 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 wynaleść do tego jaki środek mierniczy na podobieństwo termometru, niewiele stopni byłoby pod zerem, lecz dużo powyżej zera.

Sięgnijmy dla przykładu pod zero, a w różne strony świata. Mniejszaż o „dzikich“, o takich np. madagaskarskich Malgaszów, u których o stracie czasu mowy niema, bo u nich czas taką ma wartość, jak u nas przeszłoroczny śnieg¹⁾; lecz sięgnijmyż 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 mniejszej, niż połowa dnia; albo o odległości pośredniej między piędzą i jednym etapem podróży, który mógł znów wymagać do przebycia od 6 do 16 godzin, stosownie do wytrzymałości i sprawności człowieka i wielbłąda“²⁾. Nie lepiej jest w Indjach, gdzie Le Bon stwierdził całkowitą nieczułość Hindusów na czas. Po wystawieniu kolei żelaznych przybywali na dworzec we dwie do trzech godzin po odjeździe pociągu, a teraz tyleż przed odjazdem. Nawet wychowani w uniwersytetach europejskich nigdy nie są punktualni; nigdy żaden nie stawia się ściśle na czas, gdy tymczasem niema w Indjach Anglika niepunktualnego³⁾. A o stolicy Kamczatki, Petropawłowsku, powiedziano, jako ją „otula, rzec można, przysłona bezwładem,

¹⁾ By 59.

²⁾ Lw 80.

³⁾ La 188, 189.

próżniactwa i tępoty. Czas nie posiada wartości. To, co ktoś robi dziś, mógłby zrobić również dobrze jutro, pojutrze, albo za rok. I w tem mieści się największe niebezpieczeństwo dla Europejczyka. Zwolna, nieubłagane, tępieje z biegiem czasu — i zdaniem mojem ktoś, kto spędził tutaj lat 10, przepadł dla cywilizacji i jest niezdolny do każdej porządnej pracy¹⁾.

Chiński uczony Ku-Hung-Ming, mówiąc o mętności chińskich opowiadań historycznych, wyraża się temi słowy: „Tylko chińska umysłowość, która się zupełnie z czasem nie liczy, może takie historie komponować i pamiętać²⁾”. A dla przykładu z drugiej strony weźmy kraj najwyższego wyrobienia w opanowywaniu czasu, Szwecję, gdzie „w całym kraju panuje kult zegara³⁾”.

Czyż nie zachodzą pomiędzy temi krajami zarazem różnice dyametralne we wszystkim a wszystkim? Czyż nie we wszystkim jest Szwecya po jednej stronie, a Chiny, Rosya, Indye, Arabia itd. po drugiej? Toćto 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 radę⁴⁾”.

Przykład ten naprowadzi nas na zasadniczą różnicę następstw pomiędzy opanowywaniem przestrzeni a czasu. Przy wielu analogiach zachodzi różnica zasadnicza w tem, że tylko wraz z opanowywaniem czasu rozwija się etyka. Przysparza jej nowych działów, co stanowi dowód, jako moralność wcale nie jest pozbawioną 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 zada-

1) Be 16.

2) U T 149.

3) Dę 204.

4) Ljo 183.

nia 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 tem podłożu nowemi 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, możnaby 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 wyższem od pojęcia przestrzeni, wpływa też głębiej na metody życia zbiorowego i posiada moc różniczkowania cywilizacji.

Ale jak się to dokonuje? O kwestyi czasu w stosunku do bytu ludzkiego cóż my wiemy?! Rozwinął się w ostatnich czasach przynajmniej znaczniejszy 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 tem 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, ustępniejszy jest właściwie ciągiem dalszym poprzedniego, podkreślając mocno potrzebę „zastrzeżenia“.

Gdyby zebrać na odwagę i „próbnie“ pokusić się o systematykę cywilizacji według kwestyi czasu, okazałoby się, że jedna tylko cywilizacja łacińska zawiera historyzm.

Dodajmy, jakie ciekawe spostrzeżenie zrobili filologowie: jako w językach wyższych szczebli cywilizacyjnych jest pojęcie czasu leksykograficznie więcej, niż na szczeblach niższych.

Skoro zaś język japoński nie posiada spójników czasowych¹⁾, nosi tedy w sobie zarodek zastoju. Czy zabiorą głos europejscy znawcy tego języka?

¹⁾ Berr u V. przedmowa XXVI.

III.

PRAWO PRYWATNE A PUBLICZNE.

Poszukując cech różniczkujących cywilizacje będziemy się trzymać dalej pochodów abstraktów, bacząc, jakie z nich posiadają najwięcej wpływu na zrzeszenia ludzkie ponadplemienne. Droga ku wielkim zrzeszeniom otwarła się nam przy rozważaniach stosunku religij do cywilizacji, w zetknięciu z abstraktem tedy — i tej drogi już nie opuścimy.

Wysunąłem na początek kwestyę czasu dlatego, ponieważ dla braku należytych badań i informacji staje ona jakby na boku (podobnie jak sprawa polyandryi przy roztrząsaniu prawa familijnego) i nie da się wciągnąć w dalsze wywody. Oby ten brak systematyczności mógł być usunięty jak najrychlej! Na razie niema na to rady; najrozsądniejszym więc zdawało mi się wyjściem, żeby czas traktować całkiem oddzielnie.

A teraz powróćmy do sprawy o rodzaju 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 przedewszystkiem 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 niemi rozmaite ustroje rodowe i różnorodność trójprawa, a zwłaszcza prawa małżeńskiego.

Jakkolwiek sprawa jedno- a wielożeństwa wywołuje wielkie różnice w życiu zbiorowem, jednakże systematyka nie da się oprzeć na tem kryterjum. Skoro polygamia 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 znajdzie.

Ale przyjrzyjmy się temu jeszcze raz, a w związku z inną sprawą. Cztery cywilizacje trwają jeszcze przy ustroju rodowym:

turańska, chińska, bramińska, arabska; a zatem te same, u których istnieje polygamia całkowita lub połowiczna. Społeczeństwa polygamiczne i polygamizujące 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 osiągnęła 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. Znaczy to, że rozrasta się ilościowe stosowanie prawa prywatnego w miarę rozrostu rodów w plemiona, w księstwa plemienne, w państwa, przyczem 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 tem kwestya wzajemnego stosunku społeczeństwa a państwa. Ażeby zaś taki wzajemny stosunek mógł istnieć, trzeba, żeby obok państwowej organizacyi istniała także społeczna. Nie każda społeczność jest społeczeństwem; staje się niem dopiero przez odpowiednie zróżniczkowanie.

Tego niema w cywilizacyi turańskiej, pośród ludów - pułków, organizujących się wyłącznie po obozowemu lub też pogrążonych w dezorganizacyi. 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. Cywilizacya ta nawet za najlepszych swych czasów, w kulturze ojgurskiej, w uniwersalnym państwie dżingishanatu, 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 cywilizacyi 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 turańsku han Kandżutu 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, skrzystalizowawszy się ostatecznie w przymusie służby państwowej od Iwana III. Wytworzyła się w Rosyi mieszanina 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; jakież 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 ograniczoną była i jest (władza maharadzów) do spraw z poza 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 Indjach powstawały 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 tem 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 samorządnego rozwoju społeczeństw. Władza państwowa mogła w każdej chwili wdać się w każdą sprawę społeczną. W drobniejszych organizacjach szejk

rozstrzyga dotychczas wszystko; a taka sama władza przysługiwała władcom wielkich państw historycznych. Wyjątkiem kultura maurytańska 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 arcypatryarchy: 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. Niedarmo Ku-Hung-Ming nazwał system Konfucjusza „religią wiernopoddania”. Faktycznie atoli daje cywilizacja chińska organizacyom 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 niezdadność społeczeństwa do utrzymania instytucyj państwowych; takie bowiem społeczeństwa w zetknięciu ze sprawami państwowymi umieją tylko robić rewolucye.

W tych czterech cywilizacyach wytworzyło się tedy antropatryczne pojęcie państwa o osobistej wyłącznej ingerencji jednego człowieka lub uprawnionych przez niego zastępców, a często jako przedmiotu osobistej czyjejs własności; w każdym razie państwowość jest igraszką władcy, a wszyscy są przekonani, że tak być powinno i nikt nie przypuszcza, że mogłoby być inaczej.

Zwróćmyż teraz uwagę na fakt ciekawy, jako cywilizacye te są polygamiczne całkowicie lub połowicznie, i tkwią w ustroju rodowym.

Poszukując społeczeństw z odrębnem prawem publicznem, spostrzeżemy, że należą one wszystkie do jednej i tej samej cywilizacji, a jest nią łacińska, będąca zarazem ściśle monogamiczną. A cywilizacja ta składa się w sam raz ze społeczeństw, które „wychowywał Kościół”.

Oto przyczyna, czemu cywilizacyi 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. Bizancyum jest czemś pośredniem, 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 jakimkolwiek sposób następcą ktoś inny się stanie, będzie w dalszym ciągu wyrazicielem najwyższym wszego Bizancyum. Tak było w Rzymie za pretoryańskich porządków, a w Bizancyum tak zostało. Już od Konstantyna W. przykazanem było malować cesarzów z nimbem wkoło głowy¹⁾.

I tak się stało, iż Bizancyum w systematyce, którą oparliśmy na rozróżnieniu prawa prywatnego a publicznego, w teorii wprawdzie bliższem byłoby łacińskiej, w praktyce atoli wypadnie je ustawić obok cywilizacyi turańskiej.

IV.

ETYKA A 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 czem polega różnica etyki a prawa, jak przez przymus zamieniają się obowiązki etyczne na obowiązki wobec prawa. Takie zaś prawo jest aposteryoryczne, gdy tymczasem prawo sztuczne, aprioryczne, udziela sankcyi nie stosunkom wytwarzającym się, lecz pomysłowi do stosunków.

Tyle stwierdziliśmy rozważając etykę u ludów prymitywnych i wogóle etykę naturalną. Ten sam temat wykazuje jednak nowe strony pośród nowych okoliczności, a rozważanie kwestyi etyki a prawa u społeczeństw na takim stopniu rozwoju, iż mogą tworzyć znaczne państwa, iż można roztrząsać u nich kwestye stosunku prawa prywatnego do publicznego — wykaze oczywiście nowe strony zagadnienia etyki a prawa, a strony wyższego porządku. Będzie to z natury rzeczy już bardziej skompliko-

¹⁾ Mk 186.

wane 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 mordu 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 we wielu wypadkach jakżeż bliskie chrześcijaństwa! Po nich drugie miejsce w hierarchii etyki naturalnej zajmują Japończycy, bardzo jednak odlegli od etyki chrześcijańskiej. W tem tylko podobni są do Rzymian, że jedni i drudzy mają prawo aposteryoryczne, służące do nadawania sankcyi postulatam, 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 cywilizacyach sakralnych rozstrzygają o każdym nawet szczególe księgi święte i zdanie kapłanów lub uczonych w Piśmie; zachodzi atoli jeden 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. Interpretacya 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 interpretacyi. Źródłem prawa rabin, cadyk, a władca o tyle, o ile rabin przyzna mu kompetencyę.

Dopiero Rzymianie wykryli i udoskonaliili wysoko prawodawstwo oddzielone całkiem od sakralności. Źródłem prawa był wolny głos wolnego obywatela w kuryach i komicyach. Przez całe wieki państwo, jako takie, nie wytwarzało praw, lecz musiało być posłuszne prawom, uchwalanym przez zrzeszenia obywatelskie. Nikt nie mógł być ponad prawem, ani consul, ani

pontifex maximus. Władza urzędów polegała tylko na obmyślaniu sposobów wykonania prawa.

Równocześnie w Oryencie państwowość była „wszechmocna“ i jedynym prawa źródłem, spersonifikowanem w osobie władcy. Te wpływy oddziaływały na Rzym tak dalece, iż doszło do zasady, jako prawem jest to, quod principi placuit. Walką 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 islamitów tej cywilizacji. Cała cywilizacja arabska korzysta z prawa także nie-sakralnego; 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 — wogóle władza najwyższa — ma prawo targnąć się na zwyczaj; jemu tylko wolno obmyślać prawa nowe. Rozdzwiek między niesłychanym konserwatyzmem zwyczaju a prawem burzenia go, przyznaniem władzy państwowej, zamienił się w walkę 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 wogóle bez-etyczne, a zatem zachodzi stała rozbieżność etyczna państwa a spraw prywatnych, które bez jakiejś etyki nie mogłyby nigdy się ustalić. Jestto naogół cechą Oryentu. 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 moralnem wszystko, co było prawem. Z jednej strony państwowość cezarystyczna o programie... pretoryańskim, a z drugiej poczucie, że Rzymowi

zadaje się gwałt. Ludzie uczciwi musieli się wycofywać 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, tem samem 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 zoryentalizował się Rzym i wpadł w rozbieżność etyczną życia państwowego a 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 zbliżać do etyki katolickiej coraz bardziej i dlatego Kościół ma sobie przyznany wgląd w prawodawstwo.

Inaczej w Bizancyum, inaczej w Cerkwi. Tam zachowano tradycję z epoki upadku Rzymu, tam naśladowano wschodnie despoty. Najgorsi z tyranów Romy poprzestawali na mianowaniu konia senatorem i na założeniu jakiej 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 a 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 tem, który system sił ma mieć pierwszeństwo w razie, gdyby zaszło między niemi do przeciwieństw w akcji, o tem katolik nie mógł mieć żadnych wątpliwości. Odpowiedź

tkwiła w samejże 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 protestantyzmu¹). Byłoby to wszystko niemożliwością, gdyby nie etyka bizantyńska, wszczepiona w samo centrum Europy wraz z bizantyńskimi pojęciami o państwie.

Kwestya 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 ani nawet mieć nie powinna. Rozbiory Polski przypieczętowały ten „rozwój“. Potem w Prusiech nazwano tę sprawę sprawą walki siły z prawem, albowiem przez siłę rozumiano już tylko fizyczną. W końcu zrobiono odkrycie, że samo prawo jest niczem innym, jak przejawem siły, bo wszelkie prawo jest prawem silniejszego. Uznano tedy prawo za igraszkę sił materialnych, przemocy, a więc tego, co w etyce katolickiej uważa się za bezprawie. Pięść jedyną istotną powagą, abstrakt zaś prawa miał wogóle przestać istnieć. Przypominanie etyki w życiu publicznym uchodziło niemal za oznakę choroby umysłowej²).

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 sile duchowej musi towarzyszyć fizyczna, materialna. Między temi dwoma systemami sił winna panować harmonia. Jeżeli jednak nie dzieje się tak w państwowości i w życiu publicznym wogóle, natenczas przy którym systemie ma być supremacya? Innemi słowy: która organizacya ma przodować: społeczeństwo czy państwo? a w danym razie Kościół czy państwo? Wytwarza się przytem pytanie drugie: Skoro etyka państwu nie wystarcza, więc czy mu wogóle potrzebna? Czy życie publiczne nie może być bezetyczne, a może nawet takiem być winno? I tak kwestya etyczności a bezetyczności wyłania się z wielu stron.

¹) Por. „Bizantynizm niemiecki“ w Przeglądzie Powszechnym, październik 1927.

²) Obszerniej: „Etyki a cywilizacye“, Przegląd Powszechny, luty — marzec 1931.

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 supremacya sił fizycznych wszędzie, oprócz jednej cywilizacji łacińskiej. 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 łacińskiej zmierza się też do całkowitego podboju sił duchowych przez materialne. Takim 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 roztrząsaniu tematów moralnych czasu i pisma bez porównania więcej, niż w zachodniej Europie. Od jakżeż dawnych wieków wiadomo tam, jako cnota i mądrość więcej warta od bogactw! Zwłaszcza cnotliwość urzędników stanowi w Korei specjalność krajowych medytacji z zakresu filozofii praktycznej. Ale są to czcze słowa w Chinach i w Korei, a tylko w Japonii wytworzyły się pewne instytucje porządku moralnego.

Ale ani w Japonii nie rozważa się stosunku dwu zasadniczych systemów sił, fizycznych a duchowych, jako wykładnika w urządzeniach społecznych lub państwowych.

Nigdzie w cywilizacjach turańskiej, arabskiej lub chińskiej nie istnieje zgoła kwestya o supremację sił materialnych czy duchowych. O ile uwzględnia się oba systemy sił, nie segreguje się ich; rozumie się tam samo przez się, że duchowe towarzyszą fizycznym w życiu publicznem: zawsze bowiem moralnemi i mądrymi są nakazy państwa! Niemoralnie byłoby powątpiewać o tem! Faktycznie tedy trwa tam wszędzie supremacya sił fizycznych, skutkiem czego władza państwowa decyduje o tem, co rozumne i moralne. W cywilizacji chińskiej rządy urządzały od wieków rewolucye; nigdy społeczeństwo.

Emancypacya sił duchowych z pod przewagi fizycznych nie nastąpiła nigdzie, gdzie nie dokonała się emancypacya rodziny; a zatem tak daleko i wysoko sięgają następstwa monogamii. Gdy u Maurów hiszpańskich zaczęło się zanosić na monogamię, wraz

za tem 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 prywatnem. Emancypacja ta łączy się ściśle — jak poucza tok dziejów i stan dzisiejszy — z odrębnością prawa publicznego. A zatem stanowi wynik cywilizacji rzymskiej.

Nieznaczna tylko mniejszość ludzkości wie o istnieniu tych zagadnień. Gdyby zaś lamaita czy bramin przeciętny dowiedział się, że można wahać się w czemkolwiek i o cokolwiek, wysnułby z tego tylko wniosek o niedostateczności naszych ksiąg świętych. Wykształcony zaś po europejsku bramin — na podobieństwo Rabindranata Tagory — odparłby, że u nich zawsze wszystko rozstrzygnięte jest na rzecz ducha a priori, gdyż rozstrzygane religijnie, a zatem duchowo; widocznie tedy jesteśmy materjaliistami! Prawowierny rabin żydowski radowałby się tak samo, że w jego cywilizacji niema takich rozterek, bo niema tego rodzaju zagadnień. Sama ta sprawa rzeczywiście możliwą jest tylko w cywilizacjach niesakralnych, gdyż one tylko czynią możliwemi powstanie wątpliwości.

Z wątpliwości rodzi się wszelki postęp. Tak wśród ciężkich ideowych zmagani w średniowieczu, a na tle fizycznej walki o supremacyę idei, zrodziła się myśl najszczytniejsza dotychczas z całej historii powszechnej: że mogą zachodzić okoliczności, w których należy stawiać opór siłom materyalnym dla dobra duchowych, opór państwu w imię społeczeństwa, opór prawu powstałemu z bezprawia w imię etyki, opór władzy świeckiej w imię Kościoła. Supremacya 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 silnem.

Zyskaliśmy tedy najwyższą cechę różniczkowania się cywilizacyj: czy posiadają siły duchowe, i czy one wyemancypowały się od fizycznych.

V.

POCZUCIE NARODOWE.

Idźmy dalej po niezbyt szerokiej drodze, na jakiej układa się stosunek społeczeństwa a państwa. Czy nie uderzało to czytelnika, że mówiąc o tych wielkich zrzeszeniach, nie wymienilem dotychczas ni razu narodu?

Nie sądzę, jakoby naród stanowił tu jakiś trzeci rodzaj obok tamtych. Mniemam raczej, że gdzie państwo oparte jest na społeczeństwie, tam ono stanowi podstawę tak państwa, jakoteż 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 publicznem, tem niżej ceni idee narodowe.

W przeciwieństwie do państwa, które można widzieć i odczuć fizycznie, stanowi poczucie narodowe abstrakt, a przynależność narodowa może być uznawaną tylko dobrowolnie; a zatem należy ta kwestya 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 żywiołowi etnograficznemu, lecz jest siłą aposteryoryczną, nabytą, wytworzoną przez człowieka, a wytwarzaną dopiero na pewnym stopniu kultury. Są ludy, wśród których nie wytworzyła się żadna narodowość. Nie można przewidywać, 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. Niema w całej Europie takiej krainy, o której mieszkańcach możnaby powiedzieć, że byli od zarania dziejów przeznaczeni należeć do tej narodowości, a nie do innej. Tak np. nie można snuć żadnych przypuszczeń, jak daleko ku zachodowi sięgnęłaby narodowość polska, gdyby Połabianie byli się utrzymali. Być może, że byłaby Polska po Łabę, ale również być może, że Wielkopolska należałaby do jednego z połabskich narodów. Nie było danem z góry, że w całym dorzeczu Wisły i Warty wytworzy się jeden naród.

Przyrodzenie — etnografia i antropologia — nie daje związków większych, jak ludy; narodów dostarcza historia. I dlatego narodowość jest nam tak drogą, jako 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 ponadludowem, 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 cywilizacje turańską, arabską, bramińską, chińską.

Niesposób indentyfikować 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 zgóry na drogę rozwoju cywilizacyjnego; że narody istnieją „od początku świata“, że było ich mnóstwo, lecz jeszcze w prapiekach protohistorii zaczęło się tępienie narodów słabszych przez silniejsze, tych przez jeszcze silniejsze itd., aż do dzisiejszej ich liczby (jakieżże!!) — słowem, że narodowości dzieliły losy języków. Ale wobec tego zidentyfikowania należy uznawać odrębność narodowości prowensalskiej (*langue d'oc*), choć oni sami o to się nie proszą, mając się za Francuzów — natomiast zaś Yankesów 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 słowieńsku?

Nie jest też narodowość pojęciem państwowem, boć może jeden naród tworzyć państw dwa lub nawet kilka, a z drugiej strony może więcej narodów należeć do jednego państwa. Pe-

wien związek tych pojęć zachodzi jednak, czego dowody 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 tem właśnie polega znaczenie „epopei napoleońskiej“ w wydaniu polskim) i już poczucia tego nie straciliśmy; wytworzyliśmy nawet nieznane dotychczas pojęcie narodowości poza państwem, choćby bez państwa. Tak jest; nasze nowoczesne polskie pojęcie o narodzie pochodzi dopiero z XIX wieku.

Dziś jestto rzeczą z t. zw. „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 dostrzegli, a polskiej nie studyowali! Oni rozumieją przez „nation“ poprostu państwo narodowe; w ich toku myśli naród jest zrzeszeniem, wytwarzającym państwo.

Żadną miarą nigdzie a nigdzie, ani 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 czem tu rozwodzić się nie mogę i nie widzę potrzeby¹⁾.

Narodowość bezwarunkowo nie jest genezy państwowej, lecz 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 możność, żeby wytwarzać zrzeszenia nowego, a wyższego typu, decydujące o istocie państwa, a przynajmniej wpływające ogromnie na państwa istotę. Wytworzyć

¹⁾ Obszerniej: „Bizantyzm niemiecki“, Przegląd Powszechny październik 1927.

pojęcie może filozof w samotni (a nawet zwykle tak bywa), ale wcielić je może tylko ogół wykształcony, gdy się niem przejmie i gdzie jest już odpowiednio liczny i odpowiednio wpływowy. Ażeby 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 niema zgoła związku z zajmującą nas tu kwestyą.

Pozostają Hellas i Rzym. Grecy starożytni, niezgodni w trójprawie, tem samem 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 „klasycyzm“. Stają się narodami także takie ludy, które historycznie pozostawały poza obrębem wpływów rzymskich, skoro tylko przyjęły następnie cywilizację łacińską; tyczy to ludów, które wyszły z całkiem innych łożysk cywilizacyjnych, np. Finnów i Madiarów, 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, boć zachodzą wpływy wzajemne. Tak też pojęcie narodu dostawało się nieraz z kręgu łacińskiego w inne — ale czyż się przyjęło gdziekolwiek trwale a skutecznie? Skoro bowiem naród jest zrzeszeniem, a więc musi istota jego polegać na wspólności metody życia zbiorowego w obrębie tego zrzeszenia. Innemi słowy: *Naród musi cały należeć bez najmniejszych zastrzeżeń do tej samej cywilizacji. Zrzeszenie narodowe jest zrzeszeniem cywilizacyjnem.*

Gdyby tem nie był, nie byłby niczem. Albowiem naród stanowi zrzeszenie dobrowolne, w przeciwieństwie do państwa, które jest zrzeszeniem przymusowem 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 a 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 definicyę tych pojęć.

Słyszysz się często, jako ojczyzna, toć nie sama tylko ziemia ojczysta, lecz cały szereg względów natury duchowej. Sądzę, że zwolniony jestem od roztrząsania tej kwestyi, skoro do definicyi narodu wcieliłem wyraz „cywilizacyjne“ (zrzeszenie) — i tem samem 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 ojczyzną. Spopularyzowane to w całym świecie rozumowanie jest całkiem słuszne. Każdy pyta po prostu drugiego: *gdzie twoja ojczyzna?*

Ojczyzna, jestto zwarte teorytoryum, stanowiące stałą siedzibę i widownię dziejów narodu. Wynika z tego pośrednio, jako niema 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 patryotyzm nie mają nic wspólnego z prawem prywatnem, a zatem nie licują z takim publicznem, które na prywatnem 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 cywilizacyj, jaki już kilka razy stawał przed nami. Niema żadnego narodu polygamicznego, niema go przed emancypacją rodziny, niema bez swobód społeczeństwa, ani bez odrębnego prawa publicznego. I szeregują się rozmaite metody ustroju życia zbiorowego wciąż jednakowo.

Jeszcze słowo o zrzeszeniach „ponadnarodowych“. Jestto ogromne nieporozumienie, jakoby tu należały marzenia średnio-wieczne o „rodzinie panów i ludów chrześcijańskich“ i kilka późniejszych form, mniej lub bardziej wcielanych, aż do pruskiego programu o „pax germanica“ i do współczesnego nam największego falsyfikatu historii powszechnej, do t. zw. ligi narodów. Były to i są zrzeszenia ponadpaństwowe, względnie dążenia do takiego zrzeszenia. Pomieszanie pojęć państwa a 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 pomyśleć 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 tem samem ku zniesieniu cywilizacji łacińskiej.

Poczucie narodowe stanowi wielki postęp w dziejach społeczeństw cywilizacji łacińskiej; bez tego cywilizacja ta byłaby niezupełną. Albowiem najwyższem jej kryterjum jest supremacja sił duchowych. Na czemżeż 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, ni przymuszać nie będzie;

a zatem może się ona oprzeć również tylko o zrzeszenie wielkie a dobrowolne, a takim jest naród.

Przez narody dopiero osiąga cywilizacya łacińska swe szczyty.

VI.

PRÓBNY PODZIAŁ.

Skończyłem, co miałem do powiedzenia w sprawie próby systematyki cywilizacyj, a poza tę kwestyę nie posuwam się. Zajmowałem się tylko różnicami ich, chcąc wywieść ich 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 cywilizacyj, jakimi tu operowałem, trzeba by siedmiu tomów¹⁾.

Dorobek tej książki da się wyrazić małą poniższą tabelką:

Cywilizacje			
Sakralne		Niesakralne	
z żydowska, bramińska		z supremacją sił duchowych	
fizycznych		łacińska	
Życie publiczne oparte na prawie prywatnem		publicznem	
ustrój		bizantyńska	
obozowy		społeczny	
turańska		polygamia połowiczna pol.	
arabska		chińska	

W tym schemacie wyodrębnia się cywilizacya łacińska od razu; nastąpi to dopiero na końcu, jeśli ułożymy tabelkę metodą odwrotną, postępując od cech mniejszej wagi ku największym:

¹⁾ 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 szczegółowem badaniu cywilizacyj. Mam też niemal gotowe takie opisy cywilizacyj żydowskiej i bizantyńskiej. Przekonawszy się, że metoda dopisuje, wykończyłem ostatecznie tę rozprawę, która musi najpierw wyjść drukiem, jako fundamentalna.

Ustrój rodowy

cyw. turańska, bramińska, chińska, arabska —	Emancypacja rodziny	
	odrębne prawo publiczne	
	Społeczeństwa	
	gnębienie	swoboda
	bizantyńska	emancypacja sił duchowych
		łacińska

Dla przykładu dorysujmy sobie jeszcze tabelkę według stosunku do czasu:

czasomiernictwo		
Kalendarz bramińska		
cykle		
chińska — turańska		
era		
arabska — bizantyńska	czasu oprowadanie	termin historyzm łacińska

Z jakiegokolwiek punktu obserwacyjnego próbowalibyśmy systematyki, zawsze łacińska 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 rozmaitości zachodzących w stosunku człowieka do czasu, tudzież wiadomości bliższych z ustrojów rodowych (których wyliczyłem w rozdziale III. pięć, bo nie rozporządzam danymi więcej, jak na pięć ich rodzajów; ale czyż wykluczamy możliwość, że jest ich więcej?). Być może, że wszystkie a wszystkie formy wyższe i najwyższe, aż do supremacji sił duchowych, tkwią in nuce w pewnej metodzie ustroju rodowego; być może, że zatrzymanie się dalszego rozwoju gdzieś poniżej szczybla najwyższego zależy od tego, z jakiego rodzaju ustroju

rodowego się wyszło; być może, że podobnie, jak niektóre ludy są ofiarami języka niezdatnego do rozwoju poza pewien szczebel, podobnież zachodzi jakaś predestynacja, zależna od pierwiastka rodowego; — aleć również być może, że żaden z tych domysłów nie jest słusznym; i również może być, że jedne są słuszne, a drugie nie; — więc czekajmy, aż się rozwinie nauka o cywilizacji, ta nauka, która za pomocą niniejszej rozprawy... ma zamiar powstać.

Na zakończenie tego próbowania systematyki zbierzmy cechy głównych cywilizacji, łączące je lub dzielące pomiędzy sobą:

O żydowskiej, zmiennej, będzie mowa w następnym ustępie.

Bramińska jest sakralna, z ustrojem rodowym, kastowym, czasomiernicza tylko do kalendarza, polygamizująca, w sprawach społecznych autonomiczna, w państwowych despotyczna, bezetyczna.

Cywilizacja turańska ma ustrój rodowy, polygamiczna, z czasomiernictwem do cyklów, ze społecznościami nie zróżniczkowanymi w społeczeństwie, z obozową organizacją życia publicznego, z antropolatrią wodza-władcy, bezetyczna w życiu publicznym.

Chińska cywilizacja z ustrojem rodowym, rozluźniającym się po miastach, posiada cykle, polygamizująca, w sprawach społecznych autonomiczna, w państwowych antropolatriczna i bezetyczna.

Arabska cywilizacja z ustrojem rodowym, dochodząca do emancypacji rodziny w kulturze kordoweńskiej, posiadająca erę lecz nie dochodząca do historyzmu, polygamiczna, 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.

VII.

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 pełnem 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 instytucyj 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 a życia, i postarajmy się, żeby jednak opanować nieco tę pozorną dowolność rzeczywistości. Okaze się, że obok schematu, bez którego nie moglibyśmy wogóle rozumować, istnieją pewne prawa dziejowe, które w niemałej mierze wyjaśniają nasze zawiłości i wątpliwości.

Miejmyż przedewszystkiem na uwadze, że wszystko, co żywe, jest zmienne, a zatem cywilizacja nie bywa ni sztywnym kośćcem, ni 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 z nienacka, 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 czemś innem jest zmiana cywilizacyjna, zasadnicza. Ilość szczebli jest nieograniczona, ale to niema 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 rozmaitą 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 ze wpływów cywilizacyj obcych. Z zetknięcia różnych prądów cywili-

zacyjnych 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 tedy odmienna kultura łacińskiej cywilizacji. Odrzucenie feudalizmu nie naruszało jedności cywilizacyjnej, podobnież jak nie naruszał jej na Zachodzie feudalizmu upadek. W naszym schemacie niema 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 tem? ależ nawet pośród niemieckiej inteligencji rzadko kto o tem 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 trzynastie 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“¹⁾.

¹⁾ Pa. — O przeżytkach roku księżycowego u Jugry, Estów i Słowian, o interkalacji i ekstrakalacji, marczyku, podmarczyku i hrudniu, zob. Mos. II. 136—169.

Zmiana kalendarza nic nie znaczy, ani nawet różnorodność kalendarza, możliwa w obrębie tej samej cywilizacji; aż dopiero historyzm zalicza się do naszego schematu. Podobnych zmian i odmian możnaby 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. Tem to bardziej szczególnie, że jestto cywilizacja sakralna, a więc do zmian nie pochojna: mianowicie żydowska. Np. w zakresie prawa małżeńskiego mamy Żydów polygamicznych 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 Metzu, na Bałkanie w połowie XVII wieku z nakazu „mesjasza“ Sabataja Cwi (do tego kierunku należeli frankiści). Wielożeństwo stawalo się bowiem niemożliwością w europejskim gólu, a przytem wywoływało zgorzienie pośród chrześcijan; ale jeszcze rząd Napoleona I. badał tę sprawę, czy Żydzi nie są polygamistami. Jednakże czyż znamy jakie społeczeństwo — prócz rzymskiego — któreby niegdyś nie było polygamiczne? Z reguły zmiana taka wywołuje znaczne zmiany cywilizacyjne, nie mogła też być 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 (misyjanizm 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 rozprószeniu 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

cywilizacyj nie zostanie unicestwiona; samo zdobycie stanowiska cywilizacyi panującej walki bynajmniej nie kończy.

Jeżeli istniejące obok siebie cywilizacye 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 stagnacya, a z niej wytworzy się z czasem istne bagnisko acywilizacyjności.

Tak np. runęła cywilizacya wielkiej Persyi, nie mogąc znieść klina hellenistycznego, wbijającego się w nią. Niebawem Syria, zebrawszy niedługie tryumfy w kategorii półcielesnej Piękna, nie zdobywszy się poza tem w cywilizacyi hellenistycznej na nic a nic, poczęła wprost dziczeć. Wzbiły się natomiast na długo Pergamon i Aleksandrya, bo tam cywilizacya grecka nakryła sobą i stłumiła wszystko inne.

Obok tego mamy też w starożytności przykłady wielorakości cywilizacyjnej na tem samem miejscu. Pierwsze miejsce należy się Antyochii. Wszystkie a 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 cywilizacye „współżyją“ bez walki, w „zupełnej zgodzie“. O jednym z nich, Port-Saidzie, wyraził się polski podróżnik: „Wygląd miasta zewnętrzny międzynarodowy; przypomina ladacznicę, która każdą część garderoby otrzymała od innego gościa, a tylko koszulę ma swoją i ta jest brudna“¹⁾.

Gdzież więc pole do syntez cywilizacyjnych? Gdybyż coś takiego było możliwem, musiałoby się przejawiać wszędzie, gdzie rozmaite cywilizacye stykają się. Synteza syntez miała już czas wytworzyć się w Indyach z sześciu tamtejszych cywilizacyj, a w Polsce powinnaby powstać też niezgorsza. A tymczasem u nas cztery cywilizacye: żydowska, bizantyńska, turańska i łacińska walczą z całych sił; tylko tamte trzy łączą się zazwyczaj sojuszem wojennym, by uderzać na łacińską wspólnemi siłami, ale poza tem i one też walczą z sobą, mocując się na siłę.

Synteza możliwą jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacyi²⁾, lecz między cywilizacyami żadną miarą. Dopóki

¹⁾ Go 251.

²⁾ Krążył w pobliżu tego prawa Fr. Graebner w swej „Ethnologie“, gdy pisał: „Aber der weitaus staerkere Kulturausgleich liegt bei den einander naecher stehenden hoeheren Kulturen“. Ant 578.

Rzym czczył rozmaitych bogów italskich, potężniał; począł upadać, gdy wpuścił do „miasta“ bogów syryjskich. W Italii panowała jedna cywilizacya, dzieląca się na odmiany lokalne, na drobne italskie kultury, których synteza w cywilizacyi rzymskiej; ale gdy to samo zapragnęli czynić z rozmaitemi cywilizacyami, okazało się to śmiertelnością. Pomiędzy cywilizacyami możebna jest tylko mieszanina mechaniczna. Zdarzają się one nierzadko, ale wiodą zawsze do obniżenia cywilizacyi, a czasem do jej upadku, do stanu wręcz acywilizacyjnego.

Ileż 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 cywilizacyi turańskiej ku Zachodowi. Pograżeni w oryentalnem nieuctwie nie mogliśmy sobie dać rady z odrębnością prawa publicznego od prywatnego! Z ciężkim móżdżem nawracaliśmy z powrotem do łacińskiej cywilizacyi, utraciwszy niepodległość w tych zapasach.

Typowem polem doświadczalnym dla rzekomych syntez cywilizacyjnych była Rosya, Ruś wogóle. Od zarania dziejów Kijowszczyzny walczą tam cywilizacya 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 donioślejszem 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. Przenikała też do Rosyi 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 oryentalnym 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 goścień do wszelakiego nihilizmu!

Niema syntez; są tylko trujące mieszanki. Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji; oto przyczyna wszystkich a 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 wzajemnem zżeraniem się. Oto obraz dzisiejszej Europy!

A gdy z walczących cywilizacji zwycięży w danem społeczeństwie nie ta sama, która panowała poprzednio, gdy tedy następuje zmiana cywilizacji, popada się z reguły w stan acywilizacyjny. Przechodzili przez to Madiarzy, 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 sądzmy, że upada cywilizacja łacińska; nie, to my upadamy! Nie sądzmy, że powstaje cywilizacja nowa; nie, to nastaje zdziczenie.

Nie znam większego absurdu, jak doktrynę 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 jęły 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 każdej chwili może się zatruć pomieszaniem cywilizacyjnem. Także wszystkie teorie nawrotów historycznych polegają na błędzie biologizmu dziejowego i wszystkie są fałszywe¹⁾.

Ani też upadek cywilizacji nie musi wcale być poprzedzony wysokim jej rozkwitem („wiek męski“), bo upaść można z każdego szczybla. Czasem gniją na drzewie owoce niedojrzałe. Wywód zaś, jako cywilizacje upadają „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 jedno-

¹⁾ Por. w rozdziale I. str. 35.

litości metody zrzeszenia, ażeby władały 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 jedynem możliwem zrzeszeniem ponadnarodowem. 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 cywilizacyj miało być tyle, ile narodów? Liczmyż!! Cywilizacją „narodową“ danego narodu jest ta, w której naród się wytworzył i wzrastał; np. polską cywilizacją narodową jest łacińska. Polacy wytworzyli w niej osobną kulturę, łacińsko-polską, ale mogli byli nie wytworzyć własnej kultury, a byłiby i bez tej oryginalności należeli do tej samej cywilizacji łacińskiej. Powstanie kultury nie tłumaczy się odrębnością narodową. Są narody, które osobnej kultury nie wytwarzały, a nie uwłacza to w niczem 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 oświecić 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 a jednolitości jego metody, że nie da się urządzić żadnego zrzeszenia trwale a 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.

VIII.

ZAKOŃCZENIE.

Nauka o cywilizacji jest wyższem piętnem historii. W r. 1921 pozwoliłem sobie wystąpić z twierdzeniem, jako „dzieje powszechne można będzie układać dopiero na tle walk cywilizacyj i niefortunnych prób syntez cywilizacyjnych“ — tudzież, że na miejsce dotychczasowej mętności jakiegś nijakiej rzekomej historii kultury „wstąpi jasna nauka o cywilizacjach, jako wynik wszela-

kiej różnorodności dociekań historycznych, jako najwyższy szczybel nauki historycznej¹⁾. Prace około niniejszej książki rozpocząłem był 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 wogóle²⁾. Zakres dociekań rozszerzał się następnie z roku na rok, temat rozrastał się i pogłębiał zarazem. Wiele zawdzięczać 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 w 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 mię wytłumaczy z małości niesionego plonu ta okoliczność, że przez całe życie byłem w nauce polskiej osamotnionym... Mnie nigdy nie pomagano.

Badania naukowe posuwają się w sposób dwojaki: jużto przez specjalizację, jużto przez generalizowanie; ale gdyby to miało być niemożliwem, tamto byłoby mem zdaniem niepotrzebne. Stosunek dwu tych łożysk nauki jest dla mnie stosunkiem środków a celu. Toteż trzeba być najpierw dobrze zaopatrzonym w środki, a kto nie pracował dużo i długo w analizie tej czy owej specjalności, niema wstępu do budowy syntezy.

Pragnąłbym gorąco, żeby się spopularyzował w Polsce pogląd jednego z mistrzów europejskiej nauki, Fustel de Coulanges. Powiedział on trzy rzeczy: Przedewszystkiem prawidło zasadnicze wszelkiej pracy naukowej: *Pour un jour de synthèse il faut des années d'analyse*. Zarazem jednak nie miał zaufania co do głębi wiedzy specjalistów, ograniczających zbyt swa 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

¹⁾ Polskie Logos i Ethos, Poznań 1921, tom I. 28. (Wykład wstępny w uniwersytecie wileńskim).

²⁾ Polska w kulturze powszechnej. Dzieło zbiorowe pod redakcją F. K., dwa tomy, Kraków 1917. (Z przedmową Franciszka Stefczyka, którego staraniem dzieło wyszło).

dziejów, naraża się na błędy nawet w tym jedynie sobie dostępnym ustępie, choćby życie całe poświęcił swej drobnej ultra-specyalności, ponieważ wiek, w którym coś rozkwitnie, niemal nigdy nie jest wiekiem powstania rzeczy. A w innym jeszcze miejscu ostrzega historyków, jako *l'histoire n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions; son véritable objet d'étude est l'âme humaine*¹⁾.

Nie lekceważę żadnego punktu widzenia, bo wszelka obserwacja z nowego przedsięwzięcia punktu może dostarczyć wyników jak najgodniejszych uwagi; w konsekwencji bronie się też przed wyłącznością jakiegokolwiek pola obserwacyjnego. Gdybyż można objąć je wszystkie! Z krytycznego ich przeglądu możeby 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 uleść skutkom zmian, sprawianych przez czas. Aleć to niewykonalne! Niestety! Bądźcobądź zbliżymy się przynajmniej do należytego ogarnięcia całości, używając rozmaitych punktów obserwacyjnych.

Sprowadzić wyniki rozmaicie przedsięwziętej obserwacji do wspólnego mianownika musi właśnie metoda historyczna, doskonała do tego zaprawiona, bo wytworzona wśród różnorożności i dla jej badania.

Jeśli powiedzie się wyjaśnić zagadnienie różności cywilizacyj, wyniknie z tego nowy widok historii powszechnej, która musi określać stosunki wzajemne rozmaitych cywilizacyj. Dzieje powszechne trzeba traktować jako dzieje walk cywilizacyj i prób syntez cywilizacyjnych, dzieje ich ekspansyj i zaników, dzieje powstawania kultur i wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej cywilizacji, lub też ulegania cywilizacji obcej, a zatem dzieje wzajemnych wpływów cywilizacyj, 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 a skutków, celów a środków, możliwości i niemożliwości. Dowiemy się wreszcie, o co chodzi w tysiącletnich ludzkiej doli i niedoli.

¹⁾ F 1. w przedmowie XII. i XIII.

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 vegetuje 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 Buckle'owi¹⁾ i czas spóty, żeby się wreszcie spopularyzowała! Dla mnie nie ulega wątpliwości, że *wiedza jest sumą związków zachodzących między naukami*, najwyższem zaś piętnem konstrukcji pogląd ogólny na wszystko, *światogląd*²⁾. Do tego szczytu wspinać się można, skądkolwiekby się zaczęło; niema takiej nauki, którejby nie można było obrać sobie za punkt wyjścia.

Niech mi wolno będzie dodać jeszcze, że wspinać się ku szczytom jest obowiązkiem; a gdy kto do tego sam za słaby, niechże przynajmniej silniejszemu nie przeszkadza!

Od dawna rzucanie światoglądów 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 szarlataństwu w życiu publicznem...

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 światogląd oparty na badaniach humanistycznych?

Głoszę tedy renesans nauk humanistycznych. Mniemam, że nie będą one już ustępowały w niczem „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 nakszaft nauk przyrodniczych. W upodobaniu się do nich upatrywałbym wykoślenie, grożące

¹⁾ B I 381.

²⁾ Używam tego wyrazu za prof. Rozwadowskim, zamiast „światopogląd“.

w dalszym ciągu degeneracją. Pewne próby, podjęte ze strony niektórych historyków, żeby wydoskonalić Historię upodobnieniem jej do nauk przyrodniczych, uważam za nieporozumienie, które będzie zapewne krótkotrwałem.

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 niniejszem zaledwie szkic.

Pocieszam się nadzieją, że poruszone w tej książce kwestye zdomowią się w nauce polskiej. Z takiego rezultatu byłbym nietylko zadowolony, lecz szczęśliwy, bez względu na to, ile z pracy mej ostoi się, a ile będzie musiało być wycofane wobec dokładniejszych badań mych następców.

I oto nawinął się wyraz właściwy, wyrażający wszystkie moje 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 słyhać 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 a Bytu.

Kończąc pozwalam sobie zwrócić się jeszcze raz do Cieniów Kołłątaja, by zakończyć jego słowy:

„Zacznijmy bez oglądania się, kto nas potem poprawiać będzie“.

W Krakowie, wrzesień 1934.

T R E Ś Ć :

Wyjaśnienie skrótów w przypiskach	I
---	---

Rozdział pierwszy. *Rozdział wstępny:*

I. Od Bacona do Majewskiego	9
II. Wspominka o Kołłątaju	37

Rozdział drugi. *Zawiązki wszelkiej kultury:*

I. Ogień	46
II. Zwierzęta domowe	55
III. Najstarsze zrzeszenia	67
IV. Zawiązki tradycji	79
V. Ekonomia prehistoryczna	84

Rozdział trzeci. *Trójpprawo:*

I. Nomenklatura	95
II. Pięcioraki ustrój rodowy	97
III. Prawo rodzinne	109
IV. Prawo majątkowe	119
V. Prawo rodowe a trójpprawo	127

Rozdział czwarty. *Zrzeszenia i metody:*

I. Metoda w quincunxie człowieczeństwa	133
II. Etyka naturalna	139
III. Warunek współmierności	145
IV. Co to jest cywilizacja	152
V. Homo faber	161

Rozdział piąty. *Cywilizacja a rasa:*

I. Mieszaniestwo rasowe	167
II. Jakie są rasy	174
III. Rzekome rasy psychiczne	183
IV. Psychiczne skutki krzyżowania	191
V. Rzekoma hierarchia ras	195
VI. Wyniki	203

Rozdział szósty. *Cywilizacja a język:*

I.	Nomenklatura	205
II.	Wielojęzyczność a zanik języków	206
III.	Bogactwo a ubóstwo	215
IV.	Niejednakowa zdatność	221
V.	Stosunek do umysłowości zbiorowej	227
VI.	Wyniki	233

Rozdział siódmy. *Cywilizacja a religia:*

I.	Uwagi wstępne	236
II.	Judaizm	240
III.	Braminizm	248
IV.	Buddyzm	252
V.	Islam	256
VI.	Chrześcijaństwo orientalne	261
VII.	Katolicyzm	265
VIII.	Zestawienie	272

Rozdział ósmy. *Próba systematyki:*

I.	Zastrzeżenie	278
II.	Opanowywanie czasu	281
III.	Prawo prywatne a publiczne	288
IV.	Etyka a prawo	294
V.	Poczucie narodowe	301
VI.	Próbny podział	307
VII.	Zmiany i syntezy	310
VIII.	Zakończenie	316



48356/
2